



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الرحمن  
علیه صاب

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir



دروس خارج اصول سال ۹۱-۹۲  
حضرت آیت الله خرمجانی

(( به همراه صوت دروسی ))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی ۹۱-۹۲

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۱	آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی ۹۱-۹۲
۱۱	مشخصات کتاب
۱۱	دلالت امر به شیء از ضد عام ۹۱/۰۶/۱۸
۱۴	ضد عام ۹۱/۰۶/۱۹
۱۶	ضد خاص ۹۱/۰۶/۲۰
۲۰	ضد خاص ۹۱/۰۶/۲۱
۲۶	نهی خاص ۹۱/۰۶/۲۵
۳۰	امر به ضد و مسأله ی ترتب ۹۱/۰۶/۲۶
۳۵	ترتب ۹۱/۰۶/۲۷
۳۹	ترتب ۹۱/۰۶/۲۸
۴۳	ترتب ۹۱/۰۶/۲۹
۴۹	مسأله ی ترتب ۹۱/۰۷/۰۱
۵۳	ترتب ۹۱/۰۷/۰۲
۵۸	ثمرات ترتب و نظر امام قدس سره در مورد ترتب ۹۱/۰۷/۰۳
۶۳	تقریب امام قدس سره در مورد ترتب ۹۱/۰۷/۰۴
۶۸	نقد کلام امام قدس سره در مبحث ترتب ۹۱/۰۷/۰۵
۷۴	تعلق امر به شیء با انتفاء شرط و تعلق امر به طبایع یا افراد ۹۱/۰۷/۰۸
۷۹	تعلق اوامر و نواهی بر طبایع یا افراد ۹۱/۰۷/۰۹
۸۴	تعلق امر به طبیعت یا افراد و اینکه آیا بعد از نسخ وجوب، جواز باقی می ماند؟ ۹۱/۰۷/۱۰
۹۰	عدم بقاء جواز بعد از نسخ وجوب و مسأله ی واجب تخییری ۹۱/۰۷/۱۱
۹۵	واجب تخییری ۹۱/۰۷/۱۲
۹۹	ماهیت واجب تخییری ۹۱/۰۷/۱۵
۱۰۴	واجب تخییری و واجب کفائی ۹۱/۰۷/۱۶

۱۰۹	ماهیت واجب کفایی ۹۱/۰۷/۱۷
۱۱۴	ماهیت واجب کفایی ۹۱/۰۷/۱۸
۱۱۸	واجب کفایی و تقسیمات دیگر ۹۱/۰۷/۱۹
۱۲۵	آیا قضاء احتیاج به امر جدید دارد؟ ۹۱/۰۷/۲۲
۱۳۰	تابعیت و عدم تابعیت قضاء از امر اول، مسأله ی امر به امر ۹۱/۰۷/۲۳
۱۳۵	مسأله ی امر به امر و مسأله ی تاکیدی بودن و یا تأسیسی بودن امر دوم ۹۱/۰۷/۲۴
۱۴۱	نواهی ۹۱/۰۷/۲۶
۱۴۷	اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۷/۲۹
۱۵۱	اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۷/۳۰
۱۵۶	اجتماع الامر و النهی ۹۱/۰۸/۰۱
۱۶۰	اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۸/۰۳
۱۶۷	اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۸/۰۶
۱۷۲	اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۸/۰۷
۱۷۶	ادله ی قائلین به امتناع و اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۸/۰۸
۱۸۲	ادله ی قائلین به اجتماع ۹۱/۰۸/۰۹
۱۸۷	دلایل قائلین به اجتماع ۹۱/۰۸/۱۰
۱۹۴	دلیل محقق نائینی بر اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۸/۱۴
۱۹۸	ادله ی قائلین به اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۸/۱۵
۲۰۳	عبادات مکروهه ۹۱/۰۸/۱۶
۲۰۷	حکم خروج از زمین غضبی ۹۱/۰۸/۱۷
۲۱۳	حکم تکلیفی خروج از زمین غضبی ۹۱/۰۹/۱۱
۲۱۷	حکم نماز در زمین غضبی ۹۱/۰۹/۱۲
۲۲۱	مرجحات باب تزاحم در مبحث امر و نهی ۹۱/۰۹/۱۳
۲۲۶	مرجحات امر و نهی در صورت تزاحم ۹۱/۰۹/۱۴
۲۳۱	حکم مائین مشتبهین ۹۱/۰۹/۱۵
۲۳۴	دلالت نهی بر فساد ۹۱/۰۹/۱۸

۲۳۸	دلالت نهی بر فساد ۹۱/۰۹/۱۹
۲۴۵	معنای صحت و فساد ۹۱/۰۹/۲۱
۲۴۹	صحت و فساد در معاملات و عبادات ۹۱/۰۹/۲۲
۲۵۳	نهی در عبادات ۹۱/۰۹/۲۵
۲۵۸	نهی در عبادات ۹۱/۰۹/۲۶
۲۶۳	نهی در عبادات و معاملات ۹۱/۰۹/۲۷
۲۶۷	اقتضای نهی در معاملات ۹۱/۰۹/۲۸
۲۷۴	مبنای ابو حنیفه در دلالت نهی در عبادات و معاملات ۹۱/۰۹/۲۹
۲۷۹	مفاهیم ۹۱/۱۰/۰۲
۲۸۵	مقدماتی در بحث مفاهیم ۹۱/۱۰/۰۳
۲۹۰	مفهوم و معنای آن و مفهوم در جملات شرطیه ۹۱/۱۰/۰۴
۲۹۶	مفهوم در جمله ی شرطیه ۹۱/۱۰/۰۵
۳۰۰	مفهوم در جمله ی شرطیه ۹۱/۱۰/۰۶
۳۰۶	مفهوم از لحاظ شخص و سنخ حکم ۹۱/۱۰/۰۹
۳۱۰	اذا تعدد الشرط و اتحاد الجزاء ۹۱/۱۰/۱۰
۳۱۴	تعدد شرط و اتحاد جزاء ۹۱/۱۰/۱۱
۳۱۹	تداخل اسباب ۹۱/۱۰/۲۷
۳۲۳	تداخل و عدم تداخل در اسباب ۹۱/۱۰/۳۰
۳۲۷	تداخل در اسباب ۹۱/۱۱/۰۲
۳۳۳	تداخل در مسببات ۹۱/۱۱/۰۳
۳۳۸	مفهوم در سالبه ی کلیه ۹۱/۱۱/۰۴
۳۴۳	مفهوم وصف ۹۱/۱۱/۰۷
۳۴۸	ادله ی قائلین به مفهوم در وصف ۹۱/۱۱/۰۸
۳۵۴	مفهوم، وصف و غایت ۹۱/۱۱/۰۹
۳۶۰	مفهوم غایت ۹۱/۱۱/۱۱
۳۶۵	مفهوم غایت و حصر ۹۱/۱۱/۱۴

۳۷۰	مفهوم حصر ۹۱/۱۱/۱۵
۳۷۴	تفسیر کلمه ی لا اله الا الله ۹۱/۱۱/۱۶
۳۸۱	دلالت (آتما) بر حصر ۹۱/۱۱/۱۷
۳۸۶	مفهوم حصر ۹۱/۱۱/۱۸
۳۹۱	مفهوم لقب و عدد ۹۱/۱۱/۲۱
۳۹۷	عام و خاص ۹۱/۱۱/۲۳
۴۰۱	اقسام عام ۹۱/۱۱/۲۴
۴۰۵	مباحثی پیرامون عام ۹۱/۱۱/۲۵
۴۱۱	الفاظ عموم ۹۱/۱۱/۲۸
۴۱۷	الفاظ عام و حقیقت بودن عام بعد از تخصیص ۹۱/۱۱/۲۹
۴۲۳	مخصص منفصل ۹۱/۱۱/۳۰
۴۲۸	حجیت عام در باقی بعد از تخصیص ۹۱/۱۲/۰۱
۴۳۱	شک در تخصیص زائد ۹۱/۱۲/۰۲
۴۳۶	شبهه ی مفهومیه ی مخصص ۹۱/۱۲/۰۵
۴۴۰	اجمال مخصص در شبهه ی مصداقیه ۹۱/۱۲/۰۶
۴۴۶	تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی خاص ۹۱/۱۲/۰۷
۴۵۰	تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی خاص ۹۱/۱۲/۰۸
۴۵۵	تفصیل وارده در مخصص لیبی ۹۱/۱۲/۰۹
۴۶۰	تمسک به اصل در شبهه ی مصداقیه ی خاص ۹۱/۱۲/۱۲
۴۶۳	رجوع به اصل در شبهه ی مصداقیه ی مخصص ۹۱/۱۲/۱۳
۴۶۶	تمسک به اصل در شبهه ی مصداقیه ی خاص ۹۱/۱۲/۱۴
۴۷۰	شبهه ی مصداقیه ی مخصص ۹۱/۱۲/۱۵
۴۷۴	شبهه ی مصداقیه ی مخصص ۹۱/۱۲/۱۶
۴۷۹	شبهه ی مصداقیه و رجوع به عناوین ثانویه ۹۱/۱۲/۲۰
۴۸۴	احراز حال فرد مشتبه با رجوع به اصل لفظی ۹۱/۱۲/۲۱
۴۸۹	لزوم فحص از خاص قبل از تمسک به عام ۹۱/۱۲/۲۲



۴۹۵	-----	لزوم فحص از مخصص قبل از عمل به عام ۹۱/۱۲/۲۳
۵۰۱	-----	شمول خطابات شفاهیه بر معدومین ۹۱/۱۲/۲۶
۵۰۶	-----	شمول خطابات شفاهیه بر معدومین ۹۱/۱۲/۲۷
۵۱۰	-----	عدم اختصاص خطابات به مشافهین ۹۱/۱۲/۲۸
۵۱۴	-----	رجوع ضمیر به بعضی از عام ۹۲/۰۱/۱۰
۵۱۷	-----	تخصیص عام به وسیله ی مفهوم ۹۲/۰۱/۱۱
۵۲۲	-----	تخصیص عام به مفهوم قضیه ی دیگر ۹۲/۰۱/۱۳
۵۲۷	-----	تعارض عام با مفهوم قضیه ی دیگر ۹۲/۰۱/۱۴
۵۳۲	-----	استثناء بعد از ذکر چند عام ۹۲/۰۱/۱۷
۵۳۶	-----	استثناء بعد از ذکر چند عام - تخصیص قرآن به خبر واحد ۹۲/۰۱/۱۸
۵۴۲	-----	تخصیص قرآن با خبر واحد ۹۲/۰۱/۱۹
۵۴۷	-----	روایات مخالف کتاب و رابطه ی تخصیص با نسخ ۹۲/۰۱/۲۰
۵۵۲	-----	بحث خاص و نسخ ۹۲/۰۱/۲۱
۵۵۸	-----	نسخ ۹۲/۰۱/۲۶
۵۶۴	-----	نسخ ۹۲/۰۱/۲۷
۵۷۰	-----	نسخ در قرآن ۹۲/۰۱/۲۸
۵۷۶	-----	نسخ در قرآن و مسئله ی بداء ۹۲/۰۱/۳۱
۵۸۲	-----	مسئله ی بداء ۹۲/۰۲/۰۱
۵۸۸	-----	بداء و بحث مطلق و مقید ۹۲/۰۲/۰۲
۵۹۲	-----	تقسیمات ماهیت ۹۲/۰۲/۰۳
۵۹۶	-----	تقسیمات ماهیت ۹۲/۰۲/۰۴
۶۰۱	-----	الفاظ مطلق ۹۲/۰۲/۰۷
۶۰۵	-----	الفاظ مطلق ۹۲/۰۲/۰۸
۶۱۱	-----	الفاظ مطلق ۹۲/۰۲/۰۹
۶۱۷	-----	معنای مطلق و مقید و بیان مقدمات حکمت ۹۲/۰۲/۱۰
۶۲۳	-----	معنای مطلق و مقدمات حکمت ۹۲/۰۲/۱۵

۶۲۹	مقدمات حکمت ۹۲/۰۲/۱۶
۶۳۳	حمل مطلق بر مقید ۹۲/۰۲/۱۷
۶۳۸	اقسام ارتباط مطلق با مقید ۹۲/۰۲/۱۸
۶۴۳	حمل مطلق بر مقید ۹۲/۰۲/۲۱
۶۴۷	مطلق و مقید و مجمل و مبین ۹۲/۰۲/۲۲
۶۵۲	آیات مجمل ۹۲/۰۲/۲۳
۶۵۸	رفع اجمال از آیه ی وضو ۹۲/۰۲/۲۵
۶۶۳	آیات مجمل ۹۲/۰۲/۲۸
۶۶۶	آیات مجمل ۹۲/۰۲/۲۹
۶۷۱	آیه ی صوم ۹۲/۰۲/۳۰
۶۷۶	شهادت بر طلاق ۹۲/۰۲/۳۱
۶۸۲	آیات مجمل (آیه ی ازدواج موقت) ۹۲/۰۳/۰۱
۶۸۶	آیه ی استمتاع ۹۲/۰۳/۰۶
۶۹۱	شبهات وارده به عقد موقت ۹۲/۰۳/۰۷
۶۹۶	شبهات مربوط به ازدواج موقت ۹۲/۰۳/۰۸
۷۰۱	شبهات مربوط به عقد موقت ۹۲/۰۳/۱۱
۷۱۰	بررسی آیه ی طلاق ۹۲/۰۳/۱۲
۷۱۶	آیه ای که ادعا شده مجمل است ۹۲/۰۳/۱۳
۷۲۱	درباره مرکز

سرشناسه: سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی ۹۱-۹۲ / جعفر سبحانی تبریزی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

مشخصات نشر دیجیتال: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

**دلالت امر به شیء از ضد عام ۹۱/۰۶/۱۸**

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلالت امر به شیء از ضد عام

صاحب کفایه در کفایه ابتدا مقدمه ای را مطرح می کند و بعد علم اصول را در هشت مقصد مطرح می کند.

مقصد اول او در اوامر است و به فصل پنجم رسیده ایم.

الفصل الخامس فی ان الامر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضده؟

این مسأله در میان اصولیین مورد اختلاف است.

قبل از بیان مسأله باید ضد عام و خاص را معنا کنیم:

ضد عام همان نقیض است و اگر بگوییم آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است یعنی آیا مقتضی نهی از نقیض است یا نه؟ مثلاً مولى می فرماید: صل لدلوک الشمس. نقیض صلوات همان ترک صلوات است. ضد عام به این معنا است که آیا امر مزبور نهی از ترک صلوات هم هست یا نه.

همان طور که متوجه شده ایم در ضد عام سخن از وجود و نفی است مانند نماز و عدم نماز

ضد خاص بین دو امر وجودی محقق می شود.

مثلا مولی می فرماید: ازل النجاسه عن المسجد فورا. من هنگام ظهر وارد مسجد شدم و دیدم در آن نجاست است در این حال هم امر به ازاله به دوش من افتاده است و هم امر به نماز. حال این بحث مطرح می شود که آیا امر به ازاله که فوری است مقتضی نهی از ضد که نماز است می باشد یا نه. یعنی امر به ازاله آیا معنایش این است که نماز نخوان؟

ص: ۱

مثالی دیگر: من به کسی بدهکارم و طلبکار از من آن را مطالبه می کند. ادای دین واجب فوری است. حال وقت نماز هم داخل شده در نتیجه این بحث مطرح می شود که وجوب ادای دین (ادّ دینک) آیا مقتضی نهی از نماز است یا نه.

المطلب الثانی: هل المسئله اصولیه او فقهیه او قاعده فقهیه

ابتدا باید میزان مسأله ی اصولیه را بدانیم. میزان در مسأله ی اصولیه این است که نتیجه ی آن در طریق استنباط حکم کلی قرار گیرد.

مثلا- اینکه خبر واحد حجت است یا نه مسأله ای اصولی است زیرا در طریق استنباط حکم کلی قرار می گیرد مثلا خبر واحد می گوید عرق جنب از حرام نجس است و یا مانع از نماز می باشد.

در ما نحن فیه هم اگر بگوییم امر به شیء مانند امر به ازاله مقتضی نهی از نقیض و یا از نهی نماز می باشد در این حال هنگام مواجهه با ازاله نمی توان نماز خواند زیرا نماز منهی عنه است و نهی در عبادات موجب فساد است با این نهی نمی توان به خدا تقرب جست.

اذا علمت هذا فلندخل فی المحور الاول: امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است.

جمعی می گویند: دلالت مزبور عقلیه است و جمعی می گویند دلالت مزبور لفظیه می باشد.

اما الدلاله العقلیه: در بیان آن می گویند: امر به شیء متلازم با نهی از نقیض آن است اگر مولی به نماز امر کند بدان معنا است که از ترک نماز نهی می کند و این تلازم عقلیه می باشد. این دسته می گویند: بین امر و نهی از ترک تلازم عقلیه وجود دارد.

ص: ۲

یلاحظ علیہ: این کلام صحیح نیست. هنگامی که کسی به فرزندش امر می کند کتابی را بیاورد در ذهن او دو چیز به نام امر و نهی از ضد آن نیست. تنها چیزی که در ذهن آمر وجود دارد امر است و بس.

مضافاً بر اینکه نهی مزبور لغو می باشد زیرا وقتی مولی به آوردن کتاب امر می کند دیگر احتیاجی نیست که از نیاوردن آن نهی کند. در مبحث وجوب مقدمه گفتیم اگر امر اول در تحریک فرد کافی باشد واضح است که نهی دوم لغو و بیهوده است و اگر امر اول نتواند محرک باشد به طریق اولی نهی از ترک آن نمی تواند محرک باشد زیرا امر اول ثواب و عقاب دارد ولی نهی چون توصلی است نه ثواب دارد و نه عقاب.

اما الدلاله اللفظیه: دلالت لفظیه یا مطابقیه است یا تضمینیه و یا التزامیه و باید هر سه را بحث کنیم.

اما دلالت مطابقیه: آیا صل با ترک صلات دلالت مطابقیه دارد؟ اثبات دلالت مطابقیه با سه مقدمه حاصل می شود.

اولاً: ضد عام همان ترک صلات می باشد. یعنی مولی که می گوید: صل ضد عام آن همان ترک صلات می باشد.

ثانیاً: نهی همواره دلالت بر طلب ترک دارد. یعنی لا تشرب الخمر به معنای ترک شرب خمر می باشد.

ثالثاً: اگر در ما نحن فیه نهی وجود داشته باشد امر و نهی با هم مساوی خواهد بود.

یلاحظ علیہ: بر این تقریر اشکالات متعددی بار است و اشکال مهمی که بر آن وارد می شود این است که بله اگر نهی در کار باشد حق با شماست یعنی اگر مولی بگوید: صل و بعد بگوید: لا تترك الصلاة و یا اطلب منك ترك الصلاة این دو با هم یکسان خواهند بود ولی سخن در این است که آیا این نهی از مولی صادر شده است؟

اشکال دیگر است این است که اگر کلام فوق را قبول کنیم. امر و نهی مصداقا یکی هستند ولی مفهوما یکی نمی باشند. صل  
بالا تترك الصلاه مفهوما با هم فرق دارند و بین آنها نمی تواند دلالت مطابقيه باشد زیرا دلالت مطابقيه در جایی است که دو  
چیز مفهوما یکی باشند.

اشکال سوم این است که نهی به معنای طلب ترك نیست. لا تشرب الخمر به معنای طلب ترك شرب خمر نیست. علت آن با  
تفسیر امر روشن می شود. در مورد امر گفتیم: امر دلالت بر طلب نمی کند بلکه دلالت بر بعث و تحریک و هول دادن می  
کند بر همین اساس نهی دلالت بر زجر و باز داشتن می کند نه طلب ترك.

ان شاء الله در جلسه ی بعد دلالت تضمنی و التزامی را مطرح می کنیم.

**ضد عام ۹۱/۰۶/۱۹**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ضد عام

بحث در مقصد اوامر است و به فصل پنجم رسیده ایم که بحث ضد می باشد. یعنی آیا امر به شیء مقتضی از ضد می باشد یا  
نه. گفتیم ضد گاه عام است که همان نقیض شیء می باشد (نماز خواندن و نماز نخواندن).

و گاه ضد خاص می باشد مانند ازاله ی نجاست و نماز در اول وقت که نماز ضد خاص ازاله ی نجاست می باشد.

در بحث ضد عام گفتیم که اینکه امر به شیء مستلزم نهی از ضد عام است به دلالت عقلیه و لفظیه ثابت شده است.

در دلالت عقلیه گفتیم که همانطور که بین اربعه و زوجیت ملازمه است بین امر به صلوات و نهی از ترك آن ملازمه می باشد.

ص: ۴

این ملازمه صحیح نیست زیرا وقتی انسان به چیزی امر می کند غالبا به ترك آن توجه ندارد تا از آن نهی کند. وقتی پدر به  
فرزندش می گوید برو نان بگیر در ذهنش این نیست که ممکن است فرزند ترك کند و بعد او را از ترك آن نهی کند.

اما دلالت لفظیه هم بر سه قسم است: مطابقيه، تضمنیه و التزامیه.

دلالت مطابقيه را دیروز توضیح دادیم

اما دلالت تضمنیه: مفهوم صل مرکب از دو چیز است: طلب شیء و منع از ترك بنابراین منع از ترك جزء مفهوم امر می باشد.

جواب آن این است که امر یک ماده دارد و یک هیئت. ماده بر طبیعت که همان صلوات است دلالت می کند و هیئت هم  
دلالت بر بعث می کند. در هیچ یک از این دو منع از ترك وجود ندارد. واقعیت این است که منع از ترك بر اساس تحلیل

عقلی استنباط می شود نه از معنای امر.

اما دلالت التزامیه: این دلالت در جایی است که بین ملزوم و لازم ملازمه ای وجود داشته باشد.

این ملازمه خود بر دو قسم است گاه بین بالمعنی الاخص است و گاه بین بالمعنی الاعم می باشد.

لازم بین بالمعنی الاخص آن است که صرف تصور نسبت کافی در ملازمه است. مثلاً همین مقدار که نسبت بین زوجیت و اربعه تصور شود عقل حکم به ملازمه می کند.

اما در لازم بین بالمعنی الاعم باید سه چیز را در نظر گرفت: لازم، ملزوم و نسبت.

ص: ۵

هیچ یک از این دو ملازمه در ما نحن فیه راه ندارد. زیرا اگر انسان نماز را مطالعه کند هرگز ترک آن به ذهنش نمی آید.

البته مخفی نماند که دلالت التزامیه جزء دلالات عقلیه است هرچند منطقی ها آن را جزء دلالات لفظیه شمرده اند.

به هر حال همانطور که دیروز هم گفتیم نهی مزبور لغو می باشد زیرا وقتی مولی به آوردن کتاب امر می کند دیگر احتیاجی نیست که از نیاوردن آن نهی کند. زیرا اگر امر اول در تحریک فرد کافی باشد واضح است که نهی دوم لغو و بیهوده است و اگر امر اول نتواند محرک باشد به طریق اولی نهی از ترک آن نمی تواند محرک باشد زیرا امر اول ثواب و عقاب دارد ولی نهی چون توصلی است نه ثواب دارد و نه عقاب.

بقیت هنا کلیمه: این بحث چه ثمره ای در علم اصول دارد؟

این بحث در ضد خاص ثمره دارد مثلاً فرد وارد مسجد شده است و دید مسجد نجس است. ازاله ی نجاست واجب فوری است و امر به نماز موسع می باشد. بحثی که امروز در ضد عام داشتیم یکی از مقدمات حل مسأله در ضد خاص می باشد.

**ضد خاص ۹۱/۰۶/۲۰**

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ضد خاص

سخن در مبحث ضد است و گفتیم گاه بحث در این است که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است یا نه. (این مبحث در کفایه در الامر الثالث آمده است ولی ما آن اگر جلو انداختیم زیرا این مبحث مقدمه ای برای مبحث دوم است که مربوط به ضد خاص می باشد.)

ص: ۶

ثابت کردیم امر به صلوات مستلزم نهی از ضد عام که همان ترک است نمی باشد و اینگونه نیست که مولی دو تکلیف بر انسان بار کند یکی امر به نماز و دیگری نهی از ترک نماز.

اکنون وارد محور دوم می شویم که عبارت است از اینکه آیا امر به نماز مقتضی نهی از ضد خاص می باشد یا نه؟

مولی از یک سو می فرماید: ازل النجاسه عن المسجد فوراً. هنگام ظهر فردی وارد مسجد می شود. امر به نماز واجب موسع است و وقتی او نجاست را می بیند و این بحث مطرح می شود که آیا امر به ازاله که فوری است موجب نهی از ضد خاص که نماز است می شود؟

اگر مستلزم نهی از صلوات باشد و فرد ازاله نکند و وارد نماز شود نمازش منهی عنه است و باطل می باشد.



اصولیین این مطلب را از دو راه تقریر می کنند:

الطریق الاول: المقدمیه

الطریق الثانی: الملازمه العقلیه

اما طریق اول که بحث های مفصلی دارد:

نقول: مقدمیت خود چهار مقدمه دارد:

المقدمه الاولی: ترک الصلاه مقدمه للالزاه (برای ازاله باید نماز را ترک کنم)

المقدمه الثانیه: مقدمه الواجب واجب (بنابراین ترک نماز واجب می شود)

المقدمه الثالثه: امر به ترک صلاه مقتضی نهی از ضد عام است یعنی نماز منهی عنه می باشد.

المقدمه الرابعه: نهی در عبادات موجب فساد و اگر کسی نماز بخواند باطل می باشد.

ص: ۷

باید این مقدمات را تک تک بحث کنیم:

اما المقدمه الاولى: ترك الصلاه مقدمه لفعل الازاله

ما در این مقدمه با مشهور اختلاف داریم. مشهور و صاحب کفایه روی صغری مناقشه می کنند و می گویند: ترك الصلاه مقدمه ی ازاله نیست. ما در کبری مناقشه داریم و آن اینکه عدم المانع مقدمه نیست و جزء علت تامه نمی باشد.

توضیح ذلک: اصولیین می گویند: علت تامه مرکب از مقتضی و عدم مانع است. (مثلا آتش برای سوزاندن به مقتضی احتیاج دارد که همان آتش است و به عدم مانع احتیاج دارد که عدم رطوبت است.) بنابراین اصولیین می گویند عدم المانع جزء علت تامه است.

ما در مقدمه بودن عدم المانع مناقشه داریم به این بیان که هر چه در عالم هستی است همه در دائره ی وجود است و عدم در خارج عینیتی ندارد. عدم، ساخته ی ذهن است همانطور که انسان صد سر را می سازد. وقتی کسی وارد مسجد می شود و می بیند هم مباحثه ای او نیست، او در واقع او را ندیده است نه اینکه ندیدن او را دیده باشد. برای عدم، در خارج هیچ نوع مصداقی وجود ندارد. همین گونه، رطوبت که عدم المانع است مقدمه ی سوزاندن نیست بلکه وجود رطوبت مانع می باشد.

بنابراین عدم المانع نمی تواند جزء علت تامه باشد.

حاجی سبزواری در منظومه می فرماید:

لا میز فی الاعدام من حیث العدم و هو لها اذن، بوهم یرتسم

کذاک فی الاعدام لا علیه و ان بها فاه فتقریبه

ص: ۸

همانطور که حاجی نیز تصریح می کند در اعدام علیتی وجود ندارد و اگر به علیت در مورد اعدام تکلم می کنند از باب تقریب به ذهن است.

با این بیان مناقشه ای در کلام شیخ محمد حسین اصفهانی (صاحب حاشیه بر کفایه) وجود دارد. ایشان برای عدم و ملکه در خارج وجود قائل است و می فرماید: قابلیتات (مانند اینکه پارچه قابلیت پیراهن شدن را دارد ولی تخته چنین قابلیتی ندارد) اضافات (مانند ابوت و بنوت که نمی توان گفت این در خارج ابوت است) و عدم ملکه (مانند عدم البصر) در خارج وجود عینی ندارند ولی اینها قابل انتزاع هستند و به همین سبب در خارج واقعیتی دارند به این سبب عدم البصر از انسان انتزاع می شود ولی از دیوار قابل انتزاع نیست. ما نحن فیه هم که ترک الصلاه است از باب عدم الملکه می باشد که هرچند وجود عینی ندارد ولی منشأ انتزاع دارد.

یلاحظ علیه: در قابلیت حق با محقق اصفهانی است مثلاً در پارچه خصوصیتی است که از آن پیراهن بودن انتزاع می شود و هکذا در ابوت و بنوت که بیانگر وجود قابلیت در فرد است که از آن این دو اضافه انتزاع می شود ولی این کلام در عدم و ملکه صحیح نیست. در این مورد آنچه واقعیت و وجود خارجی دارد همان ملکه است مانند بصر و عدم چیزی نیست تا حکمی بر آن بار شود.

ثم ان ههنا مناقشه اخری فی کلام العلامة الطباطبائی: ایشان قائل است که عدم بصر دارای واقعیتی است زیرا می توان آن را از عدم سمع ممایز کرد

یلاحظ علیہ: آنچه واقعیت و تمیز دارد همان سمع و بصر است و عدم، تمیزی ندارد و اگر تمیزی در آن دیده می شود به سبب انتساب آن به سمع و بصر می باشد.

ثم ان المحقق الخراسانی ناقش فی المقدمه الاولى صغرویا: ایشان در ابتدا استدلال طرف دعوی را ذکر می کند و می فرماید: ان توهم توقف الشیء (ازاله) علی ترک ضده (ترک صلاه) لیس الا- من جهة المضاده و المعانده بین الوجودین و قضیتهم الممانعه بینهما و من الواضح ان عدم المانع من المقدمات (بعد اشکال خود را به این استدلال ذکر می کند و می فرماید: و هو توهم فاسد و ذلك لأن المعانده و المنافره بین الشیئین لا تقتضی إلا عدم اجتماعهما فی التحقق و حیث لا منافاه أصلا بین أحد العینین و ما هو نقیض الآخر و بدیله بل بینهما کمال الملاءمه کان أحد العینین مع نقیض الآخر و ما هو بدیله فی مرتبه واحده من دون أن یکون فی البین ما یقتضی تقدم أحدهما علی الآخر كما لا یخفی

یعنی ترک الصلاه نمی تواند مقدمه ی ازاله باشد زیرا هر چند صلوات با ازاله منافات دارد ولی ترک هر یک با دیگری کاملاً موافق است. ترک الصلاه با ازاله و ترک الازاله با صلوات کاملاً هماهنگ است.

نقول: کلام محقق خراسانی کاملاً صحیح است ولی ما از طریق دیگری اشکال کرده ایم به این بیان که اشکال محقق خراسانی صغروی است ولی ما اشکال کبروی وارده کرده ایم.

**ضد خاص ۹۱/۰۶/۲۱**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ضد خاص

بحث در این است که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص هست یا نه؟

ص: ۱۰

گفتیم اصولیین می گویند که امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص می باشد و این مطلب را از دو راه تقریر می کنند. سخن در تقریر اول است که از باب مقدمیت می باشد و گفتیم این خود بر چهار مقدمه استوار است:

المقدمه الاولى: ترک الصلاه مقدمه للازاله (برای ازاله باید نماز را ترک کنم)

المقدمه الثانيه: مقدمه الواجب واجب (بنابراین ترک نماز واجب می شود)

المقدمه الثالثه: امر به ترک صلاه مقتضی نهی از ضد عام است یعنی نماز منهی عنه می باشد.

المقدمه الرابعه: نهی در عبادات موجب فساد و اگر کسی نماز بخواند باطل می باشد.

محقق خراسانی مقدمه ی اول را از سه راه باطل می کند:

اشکال اول: المعانده غیر المقدمیه

ایشان می فرماید: بین صلات و ازاله معانده هست و این دو با هم جمع نمی شوند ولی بین ترک صلات و انجام دیگری کاملاً موافقت و ملائمت وجود دارد. مسأله ی معانده غیر از مسأله ی مقدمیت است.

توضیح ذلک: اینکه در فلسفه آمده است که عدم المانع جزء علت تامه است در ما نحن فیه صدق نمی کند. عدم المانع هنگامی جزء علت تامه است که مانع، جلو مقتضی را بگیرد مانند رطوبت که جلوی آتش را می گیرد. ولی در ما نحن فیه وجود صلات مانع از تأثیر مقتضی نیست بلکه فقط مانع ازاله می باشد. بنابراین این بحث مربوط به مسأله ی معاندت و رفاقت می شود نه مربوط به مسأله ی مقدمیت.

عبارت کفایه در این بحث ناقص است و بعد از چند سطر آن را توضیح داده است و گفته است بین عدم المانع و معاندت فرق است.

ص: ۱۱

نقول: ما همانطور که در جلسه ی قبل گفتیم، قبول نداریم که عدم المانع بتواند مقدمه باشد زیرا عدم هیچ گونه تاثیری در عالم وجود ندارد ولی محقق خراسانی قبول دارد که عدم المانع می تواند مقدمه باشد ولی در خصوص این مورد اشکال می کند و آن را از باب معاندت می داند نه مقدمیت.

اشکال دوم: قیاس الضدین بالمتناقضین

اشکال دوم محقق خراسانی این است که ضدین در حکم متناقضین است. بیاض و لا بیاض با هم متناقض هستند و کسی در متناقضین نگفته است که اگر بیاض بخواهد بیاید این امر متوقف بر لا بیاض می باشد و فقط می گویند: بیاض و لا بیاض با هم متناعد و ناسازگار هستند. همین بحث در ضدین هم مطرح می شود و ازاله با صلوات متناعد است.

اشکال سوم: استلزامه الدور

اگر ما قائل شویم که ترك الصلاة مقدمه ی ازاله است از آن طرف هم باید بگوییم ازاله مقدمه ی ترك الصلاة می باشد. یعنی همانطور که اگر بخواهم ازاله کنم نباید نماز بخوانم، از آن طرف اگر بخواهم نماز بخوانم باید ازاله را ترك کنم و این دور است.

ثم ان المحقق الخوانساری (متوفای ۱۱۹۹) اجاب عن هذا الدور ما هذا خلاصته: ان التوقف من جانب الازاله فعلی و من جانب الصلاة شأنی.

این جواب را محقق خراسانی در کفایه ذکر کرده است

محقق خراسانی قائل است که توقف از یک طرف فعلی است و از طرف دیگر شأنی به این بیان که وقتی می خواهم ازاله ی نجاست کنم در این حال مقتضی بر ازاله ی نجاست در من هست و صلوات جلوی مقتضی را می گیرد و بنابراین توقف، فعلی می باشد زیرا اراده ی ازاله در من هست و جلوی این اراده چیزی جز نماز خواندن که فعلی است نمی گیرد.

ص: ۱۲

اما عکس آن یعنی اینکه ترک الصلاه متوقف از ازاله باشد شأنی است زیرا کسی که بی نماز است غالباً به سبب این است که از خداوند نمی ترسد بنابراین مقتضی در او نیست از این رو اگر ازاله هم نباشد او نماز نمی خواند از این رو توقف ترک صلاه بر ازاله شأنی است. بلکه اگر کسی مانند مقدس اردبیلی وارد مسجد شود ترک صلاه او متوقف بر ازاله است ولی غالباً افراد به سبب فقد مقتضی صلات را ترک می کنند یعنی اراده ندارند که نماز بخوانند از این رو توقف در آنها شأنی است به این معنا که اگر روزی اراده کند نماز بخواند انجام آن متوقف بر ترک ازاله می باشد.

محقق خراسانی ابتدا با عبارت: (و ما قیل) کلام محقق خراسانی را بیان می کند و بعد با عبارت: (غیر سدید) جواب آن را بیان می کند و جالب این است که بین مبتدا و خبر یک ان قلت و قلت را بیان می کند که بر اساس اشکالی است که شیخ عبد الله گلپایگانی در درس مطرح کرده بود.

جواب محقق خراسانی: هرچند ایشان دور را رفع کرده است ولی مفسده ی دور را نتوانسته است رد کند. به این بیان که ایشان اعتراف کرده است ازاله متوقف بر ترک الصلاه است (بنابراین ترک الصلاه مقدم است) و از آن طرف هم گفته است که ترک الصلاه شانا موقوف بر ازاله است (بنابراین ترک الصلاه شانا مؤخر است). بنابراین شیء واحد فعلا مقدم است و شانا مؤخر و این همان مفسده ی دور می باشد.

اما المقدمة الثانية: مقدمه الواجب واجب

این بحث را مفصلاً بیان کردیم و گفتیم امر به مقدمه هیچ نوع محرکیتی ندارد زیرا اگر امر به ذی المقدمه مانند امر به نماز من را به نماز حرکت دهد دیگر امر به وضو بی فایده است و اگر حرکت ندهد امر به وضو هم نمی تواند حرکت دهد زیرا امر به مقدمه نه ثواب دارد و نه عقاب.

اما المقدمة الثالثة: اذا وجب الشيء حرم ضده یعنی اگر ترک صلوات واجب باشد ضد آن که صلوات است حرام می باشد.

این را هم قبلاً بحث کردیم که اگر چیزی واجب شود ضد عام آن حرام نمی باشد.

المقدمة الرابعة: نهی در عبادات موجب فساد است.

این مقدمه را بعداً بحث می کنیم

ثم ان ههنا شبهة للكعبی: کعبی که از علمای معتزلی است می گوید: در دنیا چیزی به نام مباح داریم زیرا مولی مثلاً می گوید: لا تکذب و من برای دروغ نگفتن باید مشغول به کار مباح دیگری شوم مانند غذا خوردن، مطالعه کردن، خوابیدن و غیره و هر کار به ظاهر مباحی که انجام دهم از باب مقدمه ی واجب، واجب خواهند بود.

یلاحظ علیه: دروغ نگفتن مستند به فعل مباح نیست بلکه مستند به فقد المقتضی می باشد یعنی در من اراده ی دروغ نیست. دروغ نگفتن به خاطر این نیست که من غذا می خورم و یا می آشامم بلکه به خاطر این است که چون از خدا می ترسم اراده نمی کنم که دروغ بگویم.

ص: ۱۴



حتی اگر کسی که به راحتی دروغ می گوید در موردی نخواهد دروغ بگوید و در نتیجه خود را به کار مباح دیگری مشغول کند در اینجا هم فعل مباح مقدمه ی ترک دروغ نیست بلکه اراده ی انجام فعل مباح مقدمه ی ترک دروغ می باشد.

بحث محقق خوانساری می گوید اگر جسمی سفید باشد و بخواهیم آن را سیاه کنیم، سیاهی متوقف بر عدم بیاض است ولی اگر جسمی سفید نباشد و بخواهیم آن را سیاه کنیم آن دیگر متوقف بر عدم بیاض نیست. ایشان با این بیان تفصیلی را ارائه می دهد.

(بررسی این بحث را به خود شما وا می گذاریم)

نکته ای به مناسبت سالروز شهادت امام صادق علیه السلام:

خدمت بزرگ ایشان تأسیس دانشگاه اسلامی بود که به دنبال دانشگاه امام باقر علیه السلام بود. اهل بیت بعد از جریان کربلا مورد احترام مسلمانان قرار گرفتند و جریان کربلا موجب شد که عواطف مردم متوجه اهل بیت شود و خشم و غضب مردم به سمت امویان برگردد. بنابراین امویان کمتر متعرض ائمه می شدند. وقتی این فشار کم شد و از طرفی امویان و عباسیان به جان هم افتادند فرصتی برای امام صادق علیه السلام مهیا شد که سنت پیامبر اکرم (ص) احیاء شود.

سنت رسول خدا (ص) نوشته نشده بود و عمر خطاب و ابوبکر از نوشته شدن آن جلوگیری کرده بود. در زمان منصور دوانیقی در سال ۱۴۳ نوشتن سنت پیامبر اکرم (ص) آغاز شد بدین گونه که بعد از امام باقر علیه السلام که متوفای ۱۱۴ بود تا سال ۱۴۳ امام صادق علیه السلام مشغول بیان سنت پیامبر اکرم (ص) بود.

ص: ۱۵

امام صادق علیه السلام در علوم مختلف از قبیل فقه، متکلم و علوم طبیعی و غیره اهتمام داشت و نظر او به تمام علوم اسلامی بود و در هر دوره فرد یا افرادی را تربیت می کرد.

**نهی خاص ۹۱/۰۶/۲۵**

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نهی خاص

بحث در این است که دو واجب داریم یکی مضیق مانند ازاله ی نجاست از مسجد و یک واجب موسعی داریم مانند نماز. که بحث در این است که اگر کسی ازاله را رها کند و بخواهد نماز بخواند آیا نمازش صحیح است یا باطل. از دو راه گفته اند نماز باطل است.

راه اول را مطرح کردیم که از باب مقدمیت بود به این بیان که ترك الصلاة مقدمه ی ازاله است و مقدمه ی واجب هم واجب می باشد در نتیجه ترك الصلاة واجب می شود. همچنین امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است که نقیض آن می باشد از این ترك الصلاة موجب نهی از صلاه می شود در نتیجه نماز منهی عنه می شود و نهی در عبادات موجب فساد است.

اما المسلك الثانی و هو الملازمه: مولی وقتی می فرماید: ازل النجاسه، این امر است و ازاله واجب می شود. امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است یعنی نقیض آن را باید ترك کرد در نتیجه ترك الازاله حرام می شود و ترك الازاله ملازم با نماز است و متلازمین باید حکم یکسانی داشته باشند. اگر ترك الازاله حرام است نماز که ملازم با آن است باید حرام باشد.

ص: ۱۶

اگر نماز حرام نباشد یک از دو تالی فاسد به وجود می آید. یا تکلیف محال لازم می آید و یا اینکه واجب مطلق از واجب مطلق بودن خارج می شود.

تکلیف محال به این گونه است که مولی می گوید هم نباید ازاله را ترك کنی و هم می توانی ترك کنی و نماز بخوانی.

اگر هم بگویید: حال که نماز می خوانی من از ترك ازاله رفع ید می کنم در این حال لازم می آید که واجب مطلق از واجب مطلق بودن خارج شود و مشروط شود یعنی ترك ازاله هنگامی حرام است که نماز نخوانی و الا حرام نیست.

یلاحظ علیه: مطلب اول شما صحیح است و آن اینکه مولی امر به ازاله ی نجاست کرده است ولی مطلب دوم شما صحیح نیست و امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام که همان نقیض است نمی باشد. گفتیم یا بر این امر دلیل وجود ندارد و اگر هم دلیل باشد نهی مزبور لغو و باطل است زیرا معنا ندارد مولی در کنار امر، از ترك آن هم نهی کند زیرا اگر امر اول محرک باشد دیگر از نهی دوم بی نیازیم و اگر اولی محرک نیست دومی یقیناً نمی تواند محرک باشد.

ثانیا: در سال قبل گفتیم که ابو الحسین بصری گفت مقدمه ی واجب واجب است و از همین راه پیش آمد. همان جوابی را که آنجا مطرح کردیم در اینجا هم جاری است و آن اینکه قبول داریم به ازاله امر شده است و امر به ازاله مقتضی نهی از ضد آن است یعنی لا- ترک الازاله. همچنین قبول داریم که ترک ازاله هم ملازم با نماز است ولی دیگر قبول نداریم متلازمین دارای حکم واحدی باشند. به این معنا که می توان گفت ازاله حرام است ولی حرام نباشد. ابو الحسین بصری ایراد کرد که اگر نماز حرام نباشد و من نماز بخوانم تکلیف به محال و جمع بین ضدین پیش می آید و یا اینکه واجب مطلق باید از واجب مطلق بودن خارج شود.

ص: ۱۷

در جواب می‌گوییم: نماز می‌تواند مباح باشد. اگر شارع بفرماید ترک ازاله حرام است و از آن طرف نماز واجب است این مستلزم تکلیف به محال است ولی وقتی خواندن نماز مباح باشد دیگر محالی پدید نمی‌آید مباح بودن به این معنا است که اگر نمازگزار باید فکر کند و ببیند اگر مستلزم ترک واجب است آن را نباید بخواند (مثلاً در جایی که در مسجد نجاست است) ولی اگر دید مستلزم ترک واجب نیست (در موردی که در مسجد نجاست نیست) می‌تواند آن را بخواند.

خلاصه اینکه دلیلی بر حرمت نماز پیدا نکردیم نه از راه مقدمیت و نه از راه ملازمه.

الثمره الفقهیه: گفتیم اگر نماز حرام باید منهی عنه می‌شود از این رو بحث در این است که آیا نماز منهی عنه است یا نه.

فایده‌ی آن این است که اگر نماز منهی عنه باشد صغری برای فصل سوم درست می‌شود و آن اینکه آیا نهی در عبادات موجب فساد می‌شود یا نه؟

و من هنا يعلم مسأله‌ی اصولی آن نیست که همیشه مقدمه‌ی استنباط باشد بلکه گاه مسأله‌ی اصولی مقدمه‌ی مسأله‌ی دیگری است که آن مسأله‌ی دیگر مقدمه‌ی استنباط می‌باشد. مانند ما نحن فیه که نهایتاً ثابت می‌کند نماز منهی عنه است ولی این مسأله خود مقدمه برای حکم دیگری است.

اذا علمت هذا فاعلم: بعضی فصلی در این بحث گشوده‌اند و گفته‌اند فرض می‌کنیم نماز منهی عنه است. این نهی به کار نمی‌آید زیرا در فصل سوم خواهیم گفت که نهی در عبادات هنگامی موجب فساد است که نهی، نفسی باشد که حاکی از مضغوبیت و ناراحتی مولی باشد مانند روزه در روز عید فطر. ولی در ما نحن فیه نهی از نماز نفسی نیست. نهی از آن عرضی است و به سبب این است که ازاله اهم است و الا- نماز که معراج المومن می‌باشد و موجب تنهی عن الفحشاء و المنکر می‌باشد نمی‌تواند منهی عنه نفسی باشد.

شیخ بهاء الدین عاملی از راه دیگری این بحث را بی ثمر خوانده است و گفته است نهی مزبور بی ثمر است زیرا نماز در هر صورت فاسد است. زیرا اگر نماز مزبور منهی عنه نباشد ولی ما نیازی به نهی نداریم زیرا نماز مزبور به سبب وجود نجاست امر ندارد. اگر هم خوانده شود بی اثر است زیرا عملی بدون امر است زیرا مولی نمی تواند هم به ازاله امر کند و هم در عرض آن به نماز امر کند.

ثم ان كلام الشيخ صار سببا لتصحيح الصلاه بوجه ثلاثه:

الوجه الاول: اتيان الصلاه بالملاك

نماز هرچند امر ندارد ولی ملاک نماز در آن وجود دارد و نماز مزبور تنهی عن الفحشاء و المنکر است و معراج کل تقی می باشد.

محقق خراسانی این وجه را قبول می کند و می گوید: نماز مزبور هرچند امر ندارد ولی با نمازی که در مسجد بدون نجاست خوانده می شود یکی است.

یلاحظ علیه: از کجا می گوئید نماز مزبور دارای ملاک است؟ ملاک را باید از راه تعلق امر به عمل کشف کرد. وقتی نماز مزبور امر ندارد نمی توان ملاک را کشف کرد و کشف آن علم غیب است.

الوجه الثانی: نماز مزبور امر شخصی ندارد ولی امر طبیعی دارد و آن امر به اقم الصلاه لدلوك الشمس می باشد.

الوجه الثالث: از طریق ترتب

یعنی مولی می فرماید: ازل النجاسه و ان عصیت فصل.

ص: ۱۹

ان شاء الله در جلسه ی بعد وجه دوم و سوم را بررسی خواهیم کرد.

## امر به ضد و مسأله ی ترتب ۹۱/۰۶/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: امر به ضد و مسأله ی ترتب

ثمره ی مسأله این بود که اگر امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص باشد خواندن نماز حرام می شود و در نتیجه امثال آن باطل می شود.

در نفر به این ثمره اعتراض کردند:

اعتراض اول می گوید: این ثمره باطل است زیرا هرچند نماز منهی عنه باشد ولی چون نهی نفسی نیست بلکه غیری است موجب فساد نمی شود. نهی موجب فساد می شود که حاکی از مبعوضیت باشد و این فقط در نهی نفسی محقق است.

معرض دوم شیخ بهاء الدین عاملی است که می گوید: احتیاج به نهی نداریم یعنی حتی اگر نماز منهی عنه نباشد ولی امری در کار نیست و نماز مزبور بدون امر است زیرا نمی شود که هم ازاله واجب باشد و هم نماز امر داشته باشد.

اشکال شیخ بهاء الدین باعث شد برای تصحیح امر سه راه پیشنهاد شود:

راه اول: از محقق خراسانی است که فرمود: هرچند امر نیست ولی ملاک نماز وجود دارد.

در جواب گفتیم: اگر امر وجود داشته باشد می توانیم به ملاک دست رسی پیدا کنیم ولی وقتی امری در کار نیست فهمیدن ملاک امکان پذیر نیست.

از این اشکال می توان جواب داد که این فقط در متعارضین راه دارد مثلاً یک دلیل می گوید: جمعه واجب است و دیگری می گوید ظهر واجب است که یقیناً آنی که امر ندارد ملاک هم ندارد و آنی که امر دلالت یقیناً ملاک دارد. ولی در متزاحمین چنین نیست. در متزاحمین امر به مهم ساقط است ولی ملاک و مصلحت آن آن ساقط نمی باشد.

ص: ۲۰

راه دوم: محقق ثانی (شیخ علی بن عبد العالی عاملی کرکی) صاحب کتاب جامع المقاصد در شرح قواعد علامه در ج ۵ جواب آن اشکال را بیان کرده است. البته عصر او بر شیخ بهاء الدین مقدم است ولی این نشان می دهد که اشکال شیخ بهاء الدین در آن زمان در ذهن ایشان آمده بود که در صدد جواب بر آمده بود. (محقق ثانی در ۹۴۰ فوت کرده است و شیخ بهاء الدین در ۱۰۳۰) ایشان می فرماید: صلوات مزبور که به ازاله مبتلا شده است هرچند امر ندارد ولی طبیعت صلوات امر دارد. اقم الصلاه امر به طبیعت است و از بین نرفته است زیرا امر مزبور میلیون ها مصداق دارد، مانند نماز در مسجد اعظم و جاهای دیگر

ولی فقط یک فرد آن با ازاله درگیر شده است اگر آن فرد امر نداشته باشد ولی امر به طبیعت باقی است و می توان آن فرد را به نیت امر به طبیعت آورد نه امر به آن مصداق خاص.

صاحب کفایه بعد از اینکه مبحث ترتب را تمام می کند مطلب محقق ثانی را ذکر می کند ولی مناسب بود در این مکان آن بحث را مطرح می کرد.

بیان صاحب کفایه در توضیح کلام ایشان این است که چون نماز مزبور با سایر افراد نماز در ملائک و مصلحت یکی است طبیعت آنها هم با هم یکی می باشد.

یلاحظ علیه: این جواب کافی نیست گاه می گوئیم ملاکی در کار است که آن را نمی شود رد کرد ولی اگر سخن از ملائک نباشد بلکه سخن از طبیعت می باشد در آن سه فرض وجود دارد:

ص: ۲۱

گاه امر به نمازی که مبتلا به اذاه است انشائی است. این فرض فایده ندارد زیرا تا وجوب به مرحله ی فعلیت نرسد و در مقام نشاء باقی بماند لازم الامتثال نیست.

گاه امر به نماز مزبور به امر فعلی است ولی وجوب فعلی است و واجب استقبالی (یعنی بعد از ازاله ی نجاست واجب می آید) این فرض هم بی فایده است زیرا چون هنوز ازاله نکرده ام واجب نیامده است.

گاه امر به وجوب و واجب هر دو فعلی است. در این حال وجوب و واجب در ازاله نیز فعلی است فیلزم الامر بالضدین فعاد الاشکال.

راه سوم: حل مشکل از راه ترتب

ترتب عبارت است از دو امر که در طول هم هستند نه در عرض هم یعنی مولی می فرماید: ازل النجاسه فان عصیت فصل. (البته مراد از عصیان، عصیان متأخر است نه عصیان متقدم و بعد این نکته را توضیح می دهیم)

اصولیین هم بر دو قسم هستند دسته ای مانند امام و مرحوم بروجردی قائل به ترتب هستند ولی بعضی مانند محقق خراسانی منکر آن می باشند.

برای فهمیدن ترتب باید چند مقدمه را بیان کنیم:

المقدمه الاولى: ما هو الفرق بين التعارض و التراجع

اما تعارض در جایی است که دو دلیل در مقام انشاء و جعل با هم منافات داشته باشند به گونه ای که جعل هر دو امکان پذیر نباشد (چه در مقام امتثال بتوان هر دو را امتثال کرد یا نه) به آن تعارض می گویند. مانند روایتی که می گوید: ثمن العذره سحت و لا بأس ببيع العذره.

ص: ۲۲



مباح و حرمت با هم در یک مورد قابل جعل نیست و در مقام امتثال هم قابل جمع نیستند.

ولی گاه در مقام انشاء متعارض هستند ولی در مقام امتثال متعارض نیستند. مانند، يستحب الدعاء عند رؤيه الهلال و يجب الدعاء عند رؤيه الهلال. در مقام امتثال هر دو قابل جمع هستند به این گونه که کسی که در زمان رؤیت هلال دعا می خواند به استحباب و وجوب هر دو عمل کرده است.

اما تراحم در جایی است که در مقام انشاء و جعل هیچ تنافی و تعارضی بین آن دو نیست بلکه در مقام امتثال با هم قابل جمع نیستند. مولی می فرماید: اقم الصلاة لدلوك الشمس و بعد می فرماید: ازل النجاسة عن المسجد فوراً. این دو در مقام جعل هیچ تنافی با هم ندارند ولی در مقام امتثال قابل جمع نیستند زیرا قدرت مکلف ضعیف است و نمی تواند هم نماز بخواند و هم نجاست را برطرف کند.

البته یک نوع تراحم دیگر هم داریم که در باب امر و نهی مطرح می شود و مناسب با باب ترتب نیست و آن مانند امر به نماز و نهی از خواندن نماز در زمین غصبی است.

مرجحات متزاحمین و متعارضین:

مرجحات متعارضین سماعی است از این رو موثقه ی عمر بن حنظله بیانگر آن است که امام علیه السلام می فرماید: اول باید به مشهور عمل کرد (در روایت زراره آمده است اول باید به اعدل و اوثق عمل کرد) این مرجحات سماعی است و فقط معصوم باید بگوید بین دو متعارض کدام اقرب الی الواقع است و کدام ابعده. زیرا در متعارضین تنافی در مقام جعل است و ما نمی توانیم اقرب را تشخیص دهیم.

ص: ۲۳

اما مرجحات باب تراحم قیاسی است یعنی ما با عقل خود می توانیم درک کنیم که کدام را بر دیگری مقدم کنیم:

الراجح بالذات مقدم علی الراجح بالعرض: مثلا دیدیم دو نفر دارند غرق می شوند یکی مسلمان است و دیگری ذمی که مصون الدم می باشد. ما هم فقط یک نفر را می توانیم نجات دهیم واضح است که باید مسلمان را نجات داد. عقل در این مقام خودش ما را راهنمایی می کند.

تقدیم المضیق علی الموسع (به عبارت دیگر الراجح بالعرض مقدم علی غیر الراجح بالعرض): وارد مسجد شدیم و هم ازاله واجب است و هم نماز. ازاله در اینجا بالعرض واجب است زیرا واجب مضیق است ولی امر به نماز چنین نیست زیرا موسع است. بله اگر وقت خواندن نماز ضیق باشد در این حال باید نماز را بر ازاله مقدم کرد.

تقدیم ما لا بدل علی ما له بدل: در بیابان هستیم و یک کاسه آب داریم و لباس ما هم نجس است و وضو هم نداریم. اگر آب را در لباس مصرف کنیم به وضو نمی رسیم و هکذا اگر وضو بگیریم. در اینجا وضو بدل دارد که تیمم است از این رو باید آب را برای لباس مصرف کنیم و آن را آب بکشیم و برای نماز تیمم کنیم.

حکمی که امتثالش مقدم است باید بر حکمی که امتثالش مؤخر مقدم شود: می توانم یک دقیقه قائما بایستم و نماز بخوانم امر دائر است بین اینکه حمد را قائما بخوانم و رکوع و سجود را نشسته و ایماء به جا آورم و یا اینکه رکوع و سجود را قائما بخوانم و حمد را جالسا بخوانم.

در این حال چون در نماز حمد را اول به جا می آورند و بعد رکوع و سجود را عقل می گوید اول محکوم به قرائت حمد قائما هستی و بعد که عاجز شد رکوع و سجود را نشسته بخوان.

تقديم الواجب المطلق على الواجب المشروط: پدر و مادر من و عیال من احتیاج به نفقه دارند اگر نفقه را صرف آنها کنم دیگر نمی توانم به مکه روم و اگر به مکه روم دیگر نمی توانم هزینه ی واجب النفقه را پرداخت کنم. نفقه ی پدر و مادر و عیال واجب مطلق است ولی حج واجب مشروط است و مشروط به استطاعت می باشد از این رو وقتی پول را صرف واجب مطلق کنم دیگر موضوع برای واجب مشروط باقی نمی ماند.

ان شاء الله فردا به سراغ مقدمه ی سوم می رویم.

**ترتیب ۹۱/۰۶/۲۷**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ترتیب

بحث در مسأله ی ترتیب است و برای شروع در بحث چند مقدمه را بیان می کنیم. دو مقدمه را در جلسه ی قبل بیان کردیم که عبارت بود از فرق بین تراحم و تعارض و دیگر، بیان مرجحات تراحم

امروز به سراغ مقدمه ی سوم می رویم که عبارت است از تعریف ترتیب: الترتیب عبارة عن تعلق امر فعلى بالاهم و تعلق امر فعلى مشروط بالعصيان.

ترتیب این است که امری که فعلی است بر اهم تعلق بگیرد و هیچ شرطی هم نداشته باشد مانند ازل النجاسه و یا اینکه دو نفر غرق می شوند یکی مسلمان و دیگری ذمی که امر به (نَجِّ المسلم) مطلق است. در کنار آن امر فعلی دیگری هم وجود دارد که مشروط به عصیان می باشد. مثلاً مولى می فرماید: و ان عصیت فصلّ و یا و ان عصیت فنَجِّ الذمی.

ص: ۲۵

نکته ی مهم این است که هر دو امر باید فعلی باشد ولی امر به اهم مطلق است و امر به مهم مشروط.

المقدمه الرابعه: بحث ترتیب عقلی است نه لفظی و آن اینکه آیا چنین اجتماع دو امر عقلا ممکن است یا نه. محقق خراسانی قائل است اجتماع دو امر فعلی که یکی مطلق باشد و دیگری مشروط ممکن است نمی باشد ولی مرحوم نائینی، امام قدس سره و آیه الله بروجردی قائل هستند این کار عقلا امکان دارد.

المقدمه الخامسه: در امور تکوینی می گویند: امکان الشیء لا یدل على وقوع الشیء. از این رو عنقاء و انسان صد سر ممکن است موجود شود ولی این دلیل بر این نیست که موجود هم شده باشد.

اما در بحث عقلی عکس است و امکان ترتب عقلا دلیل بر وقوع آن و ورود آن در شریعت اسلامی می باشد.

محقق خراسانی این بحث را چند صفحه بعد از بحث ترتب مطرح می کند ولی ما آن را در اینجا ذکر می کنیم. دلیل آن هم این است که شیخ بهاء الدین گفته بود: امر به ازاله مستلزم نهی از صلوات نیست ولی برای اینکه تضاد پیش نیاید باید امر صلواتی ساقط شود. قائلان به ترتب می گویند: برای رفع تضاد لازم نیست امر صلواتی را ساقط کنیم بلکه همین که امر صلواتی از اطلاق در آید و مشروط باشد تضاد از بین می رود. امکان داشتن این مسأله دلیل بر وقوع آن است زیرا: الضروریات تتقدر بقدرها. ما و شیخ بهاء الدین دنبال ضرورتی هستیم ولی شیخ بهاء الدین بیش از مقدار لازم به سراغ ضرورت می رود و اصل امر را از بین می برد ولی ما به مقدار کم تری به سراغ ضرورت می رویم و می گوییم: بگذارید امر سر جای خود باشد و فقط وجوب مطلق آن به وجوب مشروط مبدل شود.

ص: ۲۶

المقدمه السادسة: قاعده ای وجود دارد که هم در ترتب به کار می آید و هم در غیر آن و آن این است که اوامر مولی به سه چیز ساقط می شود:

الامثال. مثلا مولی می گوید آب بیاور و من هم آب می آورم. ارتفاع الموضوع. آیه الله بروجردی بر این مورد مثال می زد که جنازه ای بود و قرار بود غسل دهیم ولی ناگهان سیل آمد و جنازه را برد. العصیان. مثلا جواب سلام فوری است ولی وقتی طرف جواب ندارد و سلام کننده هم رفت دیگر امر ساقط می شود و کیفرش باقی می ماند.

المقدمه السابعة: امر به مهم مشروط به عصیان است. حال گاه خود عصیان شرط است و گاه نیت عصیان شرط است و هر کدام از آنها بر سه قسم است که عبارتند از: عصیان متقدم، عصیان مقارن و عصیان متأخر.

صاحب کفایه در شرطیت عصیان خارجی فقط یک قسم را گفته است که همان عصیان متأخر است ولی وقتی نیت عصیان را ذکر می کند دو قسم را ذکر کرده است که نیت عصیان متقدم و مقارن است. عبارت ایشان در کفایه چنین است: لتصحيح الامر بنحو الترتب على العصيان (عصیان خارجی) و عدم اطاعه الامر بالشیء بنحو الشرط المتأخر (یعنی اگر عصیان خارجی شرط باشد حتما باید به نحو شرط متأخر باشد) او البناء على المعصيه بنحو الشرط المتقدم او المقارن.

دلیل آن این است که اگر عصیان خارجی نسبت به امر اهم به نحو شرط متقدم باشد صورت مسأله از حالت ترتب خارج می شود.

توضیح ذلک: مثلا امر به اهم فوری است مانند امر مولی که می گوید: نَحْ وَلَدِی فَا نَعْصِیْتِ فَنَحْ عِبْدِی. عصیان خارجی آن به این گونه است که بچه را نجات ندهیم تا غرق شود. در این حال وقتی امر به اهم را عصیان کردیم (با عصیان مقتدم) دیگر بحث ما از حالت ترتب خارج می شود زیرا امر به اهم از بین رفته است و امر به مهم بدون منازع باقی می ماند.

از این رو عصیان خارجی نمی تواند به نحو شرط متقدم باشد. ترتب در جایی است که امر به اهم تا آخر در کنار امر به اهم باقی می ماند.

اما در جایی که شرط فعلیت امر به مهم عصیان امر به اهم و به نحو عصیان مقارن باشد. (عصیان مقارن به این معنا است که: العصیان شرط حدوثا لا بقائا یعنی یک آن شرط محقق می شود و از بین می رود مثلا هنگام ازاله به محض اینکه الله اکبر نماز را بگویم شرط محقق می شود).

محقق خراسانی قائل این شق هم از ترتب خارج است و آن به سبب قاعده ای است که صاحب کفایه آن را قبول کرده است که عبارت است از اینکه وقتی شرط در واجب مشروط حاصل شود، واجب مشروط به واجب مطلق تبدیل می شود. بنابراین نماز که مشروط به زوال شمس است بعد از زوال شمس تبدیل به واجب مطلق می شود.

اما در بحث ترتب به این گونه است که وقتی فرد هنوز گفتن الله اکبر را تمام نکرده است امر به ازاله مطلق و امر به صلات مشروط (به عصیان و ترک ازاله) می باشد ولی وقتی الله اکبر را کاملا گفت و شرط امر به مهم حاصل شد، امر به نماز مطلق می شود. در نتیجه بحث در دو واجب مطلق است که عبارتند از ازاله و نماز.

بنابراین اگر شرط متقدم و یا مقارن باشد بحث، از ترتب خارج می شود اما در شرط متأخر هیچ مشکلی پیش نمی آید به این بیان که عصیان خارجی اهم شرط متأخر می باشد (یعنی هم حدوثا و هم بقاء شرط است) از این رو وقتی نماز می خوانم در کنار آن امر به اهم که ازاله است به قوت خود باقی است و در کنار آن امر به نماز هم همچنان واجب مشروط می باشد و تا میم السلام علیکم را نگویم امر به مهم که نماز است همچنان مشروط است. در نتیجه فرض ترتب تا آخر نماز باقی می ماند.

اما بحث نیه العصیان را به خودتان واگذار می کنیم. محقق خراسانی قائل است که ترتب در صورتی محقق می شود که نیت عصیان متقدم یا مقارن باشد ولی در فرض متأخر نمی شود.

**ترتیب ۹۱/۰۶/۲۸**

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ترتب

علمای اصول در صدد این هستند که برای نماز امر درست کنند و به مبحث ترتب رسیده ایم و گفته ایم به این گونه است که مولی به ازاله امر می کند به نحو مطلق و به صلوات امر می کند به نحو شرط متأخر. شرط متأخر در نظر محقق خراسانی این گونه است که شرط در آن تصورا مقدم است ولی وجودا مؤخر می باشد. یعنی مولی می فرماید: ازل النجاسه فان عصیت فصل یا بگوید: نجّ ولدی فان عصیت فنّج عبدی.

همچنین گفتیم برای ترتب لازم نیست دلیل شرعی اقامه کنیم بلکه امکانش در وقوعش کافی است.

ص: ۲۹

صاحب کفایه و بعضی دیگر قائل اند ترتب محال است و نمی تواند واقع شود. ایشان می فرماید: امر به مهم (امر به صلوات) در رتبه ی به امر به اهم (امر به ازاله) نیست چون امر به اهم مطلق است و امر به مهم مشروط می باشد و مشروط نمی تواند در رتبه ی امر مطلق قرار گیرد ولی متأسفانه امر به مهم در رتبه ی امر به اهم می باشد زیرا هنوز ازاله زائل نشده است و شرط ما هم عصیان متأخر است نه عصیان متقدم و وقتی ازاله همچنان باقی است در همان حال که مولی می فرماید: صل در همان حال می فرماید: ازل النجاسه. بنابراین مفسده ای که در دو امر در عرض هم هستند در دو امر که در طول هم هستند نیز وجود دارد.

مفسده ای که در دو امر مطلق که در عرض هم هستند این است که بین آن دو مطارده است و هر دو یکدگر را نفی می کنند. همان مفسده در دو امر طولی هم است به بیان که هرچند از ناحیه ی امر به مهم مطارده نیست ولی از جانب امر به اهم مطارده وجود دارد.

به بیان دیگر مطارده در دو امر عرضی دو طرفی است و هر کدام دیگری را نفی می کند ولی در دو امر طولی مطارده یک طرفه است ولی بالاخره مطارده وجود دارد و این بدان معنا است که مفسده که در دو امر عرضی است در دو امر طولی وجود دارد.

سؤال: عصیان مزبور چگونه قابل تحقق است زیرا از یک سو می گوید شرط نماز که عصیان (و ترک ازاله) است حاصل شده است ولی از طرفی امر به ازاله نیز به قوت خود باقی و پابرجا است؟

ص: ۳۰



به عبارت دیگر امر به ازاله ساقط نشده است و از طرف دیگر شرط امر به صلات که عصیان است حاصل شده است. اگر واقعا عصیان شده است در هر دو صورت باید نتیجه اش یکسان باشد هم باید شرط امر به صلات حاصل شده باشد و هم امر به ازاله به سبب عصیان ساقط شده باشد (در جلسه ی قبل گفتیم از سه طریق امر، ساقط می شود و یکی از آنها عصیان است).

در جواب می گوئیم: آنی که امر صلاتی را ساقط می کند عصیان واقعی است. چون عصیان خارجی هنوز محقق نشده است امر به ازاله نیز ساقط نشده است و اما در نماز گفتیم شرط عصیان خارج به نحو شرط متأخر است نه متقدم و شرط متأخر چیزی است که تصورا مقدم است ولی وجودا مؤخر.

نقول: کسانی که قائل به ترتب هستند بیاناتی دارند که به آنها خواهیم پرداخت. ولی ما برای ترتب بیانی داریم که عصاره ی آن را از مرحوم آیه الله بروجردی گرفتیم و آن این است که امرین عرضیین (ازل النجاسه و صل) در مقام جعل و انشاء مطارده ندارند زیرا بحث در متزاحمین است نه در متعارضین و قبلا گفتیم مولی می تواند دو چیز مستقل را جعل کند منتها مکلف در مقام امتثال نمی تواند هر دو را با هم امتثال کند. (این بر خلاف تعارض است که در مقام جعل با هم تکاذب دارند)

همچنین هر دو امر عرضی در مقام فعلیت فعلی هستند و در این مقام نیز با هم تنافی و تطارد ندارند. به دلیل اینکه کل امر یدعو الی امتثال نفسه لا- الی الجمع بینه و بین امر آخر. بنابراین امر به ازاله فقط می گوید نجاست را باید زائل کنی و امر به صلات هم می گوید فقط باید نماز را بخوانی و ناظر به امر دیگری که در عرض آن است نمی باشد.

ولی در مقام امتثال بین آن دو مطارده و تنافی وجود دارد زیرا مکلف یک قدرت بیشتر ندارد و فقط باید به یکی از آن دو امر بپردازد.

بنابراین دو امر عرضی در مقام انشاء و در مقام فعلیت با هم دعوا ندارند و فقط در مقام امتثال است که با هم سازگار نیستند. هذا کله فی امرین عرضیین.

اما فی امرین طولیین: این دو امر نیز در مقام جعل و انشاء با هم مزاحمتی ندارند. در مولی مقام انشاء می تواند بگوید: ازل النجاسه و ان عصیت فصل.

در مقام فعلیت و داعویت نیز با هم تراحم ندارند. جایی که دو امر عرضی با هم تراحم ندارند به طریق اولی دو امر طولی با هم تراحم ندارند. دلیل آن همان است که در قبلی گذشت و آن اینکه هر امری فقط می گوید: من را امتثال کن. بنابراین امر به ازاله می گوید فقط نجاست را ازاله کن و اگر عصیان کردی نماز بخوان.

اما در مقام امتثال می گوییم: بر خلاف دو امر عرضی، دو امر طولی در این مقام با هم هیچ گونه تنافی ندارند زیرا جایی که من اراده می کنم نجاست را ازاله کنم در اینجا امر به صلات مزاحمتی ایجاد نمی کند من اول ازاله می کنم که وقتش فوری است و بعد نماز را در وسعت وقت می خوانم ولی اگر امر به ازاله که امر به اهم است من را حرکت نمی دهد مولی می گوید: حال که عصیان کردی پس نمازت را بخوان.

و ههنا بیان آخر: ههنا فرق بین طلب الضدین و بین طلب الجمع بین الضدین

توضیح ذلک: محقق خراسانی گفت: امر به مهم در رتبه ی امر به مهم نیست ولی امر به اهم در رتبه ی امر به مهم است و نتیجه ی آن طلب ضدین است.

نقول: نتیجه ی آن اگر طلب الضدین باشد باز مشکلی ایجاد نمی کند اگر مولی هم ازاله را طلب کند و هم ازاله را برای اینکه هر دو فعلی است هیچ مشکلی ایجاد نمی شود. آنی که محال است طلب جمع بین الضدین است.

قائلان به امتناع ترتب بین طلب الضدین و بین طلب الجمع بین الضدین خلط کرده اند. ترتب نتیجه اش طلب الضدین است ولی این موجب امر به محال نمی شود. زیرا اگر کسی مرید ازاله باشد امر به صلوات کنار می رود و اگر کسی مرید صلاه باشد مولی می گوید: پس لا اقل همان نماز را بخوان.

با این بیان مشکل ترتب حل شده است و وقوع آن مستلزم هیچ محالی نیست.

ان شاء فردا سایر بحث های مربوط به ترتب را مطابق کفایه ادامه می دهیم.

**ترتیب ۲۹/۰۶/۹۱**

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ترتب

بحث در ترتب است و امروز به سراغ بررسی مطالب کفایه می رویم. در کفایه ابتدا لا- یقال و بعد فانه یقال گفته می شود سپس ما در آن مناقشه می کنیم. بعد به سراغ بیان ان قلت و قلت می رود و سپس ما در آن مناقشه می کنیم. سپس ان قلت و قلت سومی را مطرح می کند که آن را نیز مورد خدشه قرار می دهیم.

ص: ۳۳

صاحب کفایه ابتدا در لا یقال می گوید: ممکن است کسی بگوید: هر چند لازمه ی ترتب طلب الضدین است ولی با این حال مولی مقصر نیست بلکه مکلف به سبب سوء اختیار، کاری کرده است که دو تکلیف متوجه او شود. او اگر از ابتدا به سراغ ازاله می رفت دیگر دو تکلیف متوجه او نمی شد ولی چون به سراغ نماز خواندن رفته است دو تکلیف متوجه او شده است.

بعد صاحب کفایه در مقام جواب می فرماید: این کلام را نباید زد فانه یقال که تکلیف به محال از مولای حکیم محال است چه مکلف مقصر باشد و چه مقصر نباشد. مولای حکیم در هر حال نمی تواند دو تکلیف متضاد را در ذهن خود ایجاد کند.

وجه المناقشه: ما می گوییم: محقق خراسانی نسبت ناروایی به قائلین به ترتب داده است و بعد از آن جواب داده است. قائل به ترتب می گوید: محالی در کار نیست و هرگز سخن از طلب الجمع بین الضدین نیست بلکه سخن از الجمع بین الضدین می

باشد.

محال یا باید در مقام جعل باشد و یا در مقام فعلیت و یا در مقام امتثال و دیروز بیان کردیم که در مقام جعل و فعلیت تضادی در کار نیست و اما در مقام امتثال هم داعویت تشریحی هرچند در ازاله هست ولی مولی چون می دانم من آن را انجام نمی دهم و عصیان می کنم اجازه می دهد به سراغ نماز بروم. (دیروز این بحث را مفصلاً شرح دادیم)

بعد محقق خراسانی اضافه می کند: فان قلت: مطارده و تنافی اگر بین دو امر عرضیین باشد در این حال هر دو یکدیگر را نفی می کنند مانند: انقذ هذا الولد و انقذ هذا الولد. و یا ازل النجاسه و صل

ص: ۳۴

اما اگر دو امر ما طولی باشند در این صورت امر به اهم مطلق و امر به مهم مشروط می شود بنابراین مطارده یک طرفه است به این معنا که اگر مکلف قصد امتثال امر به اهم که ازاله است را داشته باشد هرگز مطارده ای در کار نیست بله اگر به سراغ امتثال امر به مهم که نماز است برود مطارده به وجود می آید.

محقق خراسانی در قلت: سه اشکال به آن وارد می کند.

اشکال اول ایشان این است که امر به مهم هرچند در رتبه ی امر به اهم نیست ولی امر به اهم در رتبه ی امر به مهم می باشد. بنابراین بالاخره مطارده وجود دارد.

اشکال دوم ایشان این است که در اینجا هم مطارده طرفینی است به این بیان که امر به بیان در کنار امر به اهم فعلی می باشد و از آنجا که شرط مطارده این است که هر دو امر فعلی باشند در ما نحن فیه نیز هر دو امر فعلی می باشند و یکدیگر را نفی می کنند.

اشکال سوم ایشان این است که مستشکل در ان قلت به سراغ مقام امتثال رفته است ولی ما به سراغ مقامی می رویم که مکلف به سراغ امتثال نرود در این حال هر دو امر با هم مطارده دارند.

نقول فی وجه المناقشه: جواب هر سه اشکال در یک نکته خوابیده است و آن اینکه امر به اهم و امر به مهم در هر صورت فعلی است ولی معنای فعلیت این نیست که مکلف بین آن دو امر را جمع کند. معنای فعلیت این است که هر امری می گوید فقط من را امتثال کن. این هرچند از باب طلب الضدین می باشد ولی از باب طلب الجمع بین الضدین نمی باشد.

بنابراین اشکال از تفسیر و معنای فعلیت حاصل شده است.

از این رو ما ناچاریم مسأله را از فعلیت به مقام امتثال ببریم و در این مقام هم گفتیم که اگر فرد به سراغ ازاله برود امر به نماز کنار می رود ولی اگر به سراغ نماز برود هرچند امر به ازاله فعلی است و داعویت تشریحی دارد ولی چون صارف دارد یعنی داعویت تکوینی ندارد (زیرا مکلف نمی خواهد آن را انجام دهد) ناچاراً مولی می گوید: لا اقل به سراغ نماز خواندن برو.

اینک محقق خراسانی به سراغ ان قلت بعدی می رود و می فرماید: فان قلت ترتب هرچند محال است ولی در عرف و در خارج ترتب به شکل وسیعی وجود دارد. مثلاً کلاسی هست و معلمی مشغول بیان چهار مسأله است و می گوید: اگر اینها را نتوانستید حل کنید لا اقل در فلان موضوع انشائی بنویسید. (در عروه الوثقی هم ۱۴ فرع وجود دارد که مربوط به مسأله ی ترتب می باشد) اگر ترتب محال است چگونه این همه مثال برای آن در خارج وجود دارد؟

محقق خراسانی در جواب می گوید: قلت:

جواب اول این است که مولی وقتی به امر دوم امر می کند از امر به اهم صرف نظر کرده است. یعنی وقتی مولی امر به انشاء نوشتن می کند دیگر از امر به اهم که حل مسائل ریاضی است صرف نظر کرده است و با صرف نظر کردن او امر ساقط شده است.

جواب دوم این است که مولی می خواهد بگوید: دومی هم برای من محبوب است از این رو امر دوم ارشادی است نه مولوی. اشکال در جایی است که هر دو امر مولوی باشند.

فرق بین این دو جواب در این است که محقق خراسانی در جواب اول، امر به اهم را ساقط می داند ولی در جواب دوم می گوید: امر اول سر جای خودش هست ولی امر دوم هم از باب ارشادی بودن و دارا بودن ملاک صحیح می باشد.

نقول فی وجه المناقشه: وقتی به عرف مراجعه می کنیم می بینیم هر دو جواب باطل است. نه مولی از اولی صرفنظر کرده است و نه دومی امری ارشادی می باشد. هر دو امر مولوی است و مد نظر مولی می باشد. امر دومی ارشادی نیست و اصل در اوامر مولویت است.

سپس محقق خراسانی در خاتمه می فرماید: اگر ترتب صحیح باشد و فرد نه ازاله کند و نه نماز بخواند باید در روز قیامت دو عقوبت داشته باشد یکی برای ترک ازاله و دیگری برای ترک نماز. بنابراین کسانی که قائل به ترتب هستند باید قائل به تعدد عذاب باشند (در مورد کسی که هر دو را ترک کند) ولی محقق خراسانی چون قائل به ترتب نیست قائل به یک عذاب است. این یک عذاب یا به ترک ازاله می خورد و یا به احدهما علی نحو غیر المعین.

نقول: ما ملتزم به دو عذاب هستیم. قدرت فرد هرچند واحد بود و در یک زمان فقط یکی را می توانست انجام دهد ولی مولی دو حجت دارد و می تواند به عبد بگوید: لم ترک الازاله عمدا و لم ترک الصلاه عمدا.

همچنین در مثال انقض ولدی و ان عصیت فانقض عبدی و عبد هر دو را ترک کند در این حال مولی می تواند بگوید: لم ترک انقاذ ولدی و لم ترک انقاذ عبدی.

واقعیت این است که هرچند عبد یک قدرت بیشتر ندارد ولی می توانست به سراغ اهم رود و کاری کند که مولی سکوت کند. (بله اگر به سراغ مهم می رفت فقط یک عقاب داشت که همان ترک اهم می باشد.)

بحث اخلاقی: در اسلام بحث های اخلاقی بسیار خوبی هست ولی اینها برای جوانان به خوبی تفهیم و تفسیر نمی شود ولی می گوئیم به خدا باید تفکر او فکر می کند که باید از حجم کارش کم کند و به خدا تکیه کند. این نه با قانون زندگی تطبیق می کند و نه با آیات قرآن. خداوند در قرآن می فرماید: (مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا) (طلاق / ۳) باید توکل را در این گونه آیات معنا کنیم.

توکل دو معنا دارد: یکی وکل یوکل وکیلا- است یعنی خدا را وکیل قرار دهیم. در این حال موکل کنار می رود و همه ی کارها را وکیل انجام می دهد. این معنا در اسلام وجود ندارد.

بلکه توکل به معنای وکل یوکل توکلا است یعنی خداوند وکیل نشود بلکه من وکالت او را بپذیرم یعنی خودم کارهای وکیل را بپذیرم و کار کنیم ولی با اعتماد بر خداوند. بله زندگی فراز و نشیب دارد و ممکن است کارهای من برای به مقصود رسیدن کافی نباشد از این رو به خدا تکیه می کنم تا موفق شوم.

خداوند در سوره ی فاطر آیه ی ۱۵ می فرماید: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ) ما هم به خداوند محتاجیم و باید از او مدد بگیریم ولی در عین حال باید سعی و تلاش خود را به نحو کامل انجام دهیم. خلاصه اینکه مراد از توکل وکیل گرفتن نیست بلکه وکالت پذیری است. آیه ی سوره ی طلاق هم به صراحت می گوید: (مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ) یعنی کسی که خودش بر خدا توکل دارد و فعل توکل از او صادر می شود نه کسی که خدا را وکیل می کند.



Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مسأله ی ترتب

بحث در ترتب است. این مسأله، مسأله ای دقیق است و ثمرات متعددی در فقه دارد. محقق خراسانی از دو راه تصمیم گرفت ترتب را باطل کند. راه اول برهان لَمّی است راه دوم برهان اَنّی است.

برهان لَمّی یعنی از علت پی به بطلان ببریم و آن اینکه اگر دو امر داشته باشیم، امر به مهم در رتبه ی امر به اهم نیست ولی امر به اهم در رتبه ی امر به مهم است و این همان طلب الضدین می شود. در نتیجه ی آن تکلیف به محال می باشد.

در جواب گفتیم: نتیجه ی آن طلب الضدین است که اشکالی بر آن مترتب نیست آنی که مشکل است طلب الجمع بین الضدین است که در ما نحن فیه وجود ندارد.

برهان اَنّی یعنی از بطلان نتیجه پی به بطلان علت می بریم و آن اینکه اگر ترتب درست باشد، مکلف در صورتی که هر دو را ترک کند باید دو عقاب شود این در حالی است که مکلف یک قدرت دارد بنابراین باید یک عقاب شود نه دو عقاب.

بعد محقق خراسانی اضافه کرد: ما به استادمان مرحوم میرزای شیرازی که قائل به ترتب بود این اشکال را مطرح می کردیم.

ما در جواب گفتیم: تعلق عقاب در گرو تعدد قدرت نیست بلکه در گرو دو خطاب است که قابل احتجاج می باشد. اگر تعلق عقاب در گرو تعدد قدرت بود حق با محقق خراسانی بود زیرا من فقط قدرت انجام یک کار را دارم. اما بنا بر اینکه تعدد عقاب فرع بر تعدد خطاب باشد (که حق هم همین است) اگر دو خطاب عرضی باشد حق با محقق خراسانی است ولی در بحث ترتب که دو خطاب طولی می باشد چنین نیست من می توانم در ابتدا اهم را انجام دهم و بعد مهم را و هیچ عقابی هم مترتب بر من نیست. ولی اگر هر دو را ترک کنم مولی می تواند به من بگوید: چرا اول را انجام ندادی و حال آنکه عذری در ترک نداشتی؟ و بعد بگوید: چرا دومی را بدون عذر انجام ندادی؟ در نتیجه دو عقاب متوجه من باشد.

ص: ۳۹

تقریب آخر لامتناع الترتب: علامه ی حائری در کتاب درر الاصول در امتناع ترتب کلامی دارد و بعد اشکالاتی به آن وارد می کند. می فرماید: دو مقدمه وجود دارد که همه آن را قبول دارند:

المقدمه الاولى: ایجاد ضدین ممکن نیست. انسان نمی تواند در آن واحد هم نماز بخواند و هم نجاست را ازاله کند.

المقدمه الثانی: ایجاد ضدین نمی تواند علی وجه الاطلاق (در دو امر عرضیین) متعلق تکلیف باشد. این را هم قائل به ترتب و هم منکر ترتب قبول دارند یعنی مولی نمی تواند علی نحو الاطلاق بگوید: انقض و لدی و بعد علی نحو الاطلاق بگوید: انقض عبدی و حال آنکه مکلف نمی تواند هر دو را نجات دهد.

انما الکلام در جایی است که دو امر طولی باشند یعنی یکی از دو امر مطلق باشد و دیگری مشروط به عصیان اول باشد. ایشان قائل است این هم ممکن نیست چون نتیجه ی دو امر طولیین آن به همان دو امر عرضیین بر می گردد. زیرا مولی می گوید: فان عصیت (اگر امر به اهم را انجام ندادی) پس دومی را انجام بده. در این حال واضح است که عصیان موجب سقوط امر به اهم نیست و الا- اگر چنین بود و امر اول کنار می رفت دیگر فرض مسأله از صورت ترتب خارج می شد. از این رو عصیان از باب شرط متأخر اخذ شده است همچنین عصیان سبب می شود که امر مهم فعلی باشد. زیرا مقصود از عصیان، عصیان متأخر است یعنی تصورا مقدم است ولی وجودا مؤخر می باشد. از این رو هنگام عمل به امر به مهم، امر به اهم فعلی می باشد. این در حالی است که امر به مهم نیز فعلی می باشد.

خلاصه اینکه امر به اهم فعلی است زیرا مراد از عصیان، عصیان متأخر است و و هنگام امر به مهم، امر اول از اعتبار نیفتاده است. همچنین در این حال امر به مهم نیز فعلی می باشد چون عصیان، تصورا مقدم است از این رو شرط فعلیت امر به مهم که همان تصور عصیان است حاصل است و در نتیجه امر به مهم با تحقق شرطش فعلی می باشد. از این رو دو امر طولی مانند دو امر عرضی می باشد.

یلاحظ علیه: غایه ما فی الامر هر دو امر فعلی باشد ولی این موجب نمی شود که دو امر طولی که فعلی هستند به دو امر عرضی برگردند. در دو امر عرضی مانند انقذ ولدی و انقذ عبیدی هیچ راه فراری برای بنده نیست از این رو فعلی بودن هر دو امر موجب تکلیف به محال می شود.

ولی در باب ترتب هر چند هر دو امر فعلی هستند ولی من می توانم راه فراری پیدا کنم و آن این است که ابتدا امر به اهم را امتثال می کنم. در این حال هیچ نوع عقابی بر فرد مترتب نیست.

ثم ان هنا جماعه قالوا بصحه الترتب:

التقريب الاول لتصحيح الترتب: محقق اصفهانی (شاگرد محقق خراسانی) در نهایه الدرایه فی شرح الکفایه می فرماید: امر به اهم مقتضی اطاعت می باشد. مقتضی در درجه ی اول و اطاعت در درجه ی دوم قرار دارد چون درجه ی مقتضی مقدم بر اطاعت می باشد زیرا امر، علت می باشد و مقدم و اطاعت معلول و مؤخر می باشد.

واضح است که اطاعت که در درجه ی دوم است عصیان آن هم در رتبه ی دوم می باشد. اطاعت و عصیان متساویین هستند و هر دو در یک درجه قرار دارند. دیگر اینکه همان عصیانی که در درجه ی دوم است موضوع برای امر به مهم می باشد.

با این بیان در جایی که امر به اهم مقتضی است در رتبه ی اول است و در جایی که امر به مهم مقتضی خودش می باشد در رتبه ی دوم است و بین این دو رتبه تنافی وجود ندارد. امر به اهم در رتبه ی بالاتر است و امر به مهم در رتبه ی دوم می باشد و این تفاوت در رتبه موجب می شود تنافی و تعارض در میان آنها وجود نداشته باشد.

یلاحظ علیه: اختلاف در درجه و رتبه نمی تواند مشکل را حل کرد زیرا هر دو از لحاظ زمانی در یک وقت اتفاق می افتند. مکلف در یک لحظه می بیند که هم امر به اهم وجود دارد و هم امر به مهم بنابراین اشکال مستشکل وارد است و آن اینکه اگر مولی هر دو را از من طلب کند این از باب طلب الضدین می باشد.

باید مشکل را در مورد زمان حل کنیم. ما هم این مشکل را حل کردیم و گفتیم تنافی بین او امر در مقام انشاء و فعلیت نیست در مورد مقام امتثال هم گفتیم می توان تنافی را از بین برد به این گونه که بعد ابتدا به سراغ امر به اهم رود.

مسأله ی ترتب از مسائل فقهی است نه از مسائل فلسفی که با دقت های فلسفی مورد بررسی قرار گیرد. باید در خارج مشکل را حل کنیم.

شیخ اصفهانی بیان دومی در این مورد دارد که ان شاء الله فردا به آن خواهیم پرداخت.

ترتیب ۹۱/۰۷/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ترتیب

محقق خراسانی قائل بود امر به مهم در رتبه ی امر به اهم نیست ولی امر به اهم در رتبه ی امر به مهم می باشد و لازمه ی آن طلب الضدین است.

تقریب دوم مربوط به آیه الله حائری بود که دیروز بیان کردیم.

بعد به سراغ ادله ی قائلین به صحت ترتیب رفتیم. تقریب اول که در کفایه بیان شد این بود که اگر امرین عرضین و مطلق باشند حق با محقق خراسانی است ولی اگر یکی مطلق و دیگری مشروط باشد بین آن دو تراحمی نیست.

تقریب دوم که از صاحب حاشیه (مرحوم محقق اصفهانی است) این بود که امر یک مقام تأثیر دارد و یک مقام تأثر. امر به اهم (ازل النجاسه) در مقام مؤثریت درجه ی اول را دارا است ولی اثر یک درجه از آن پائین تر است و اطاعت نام دارد. معلول که اطاعت است نمی تواند در درجه ی علت باشد بلکه در درجه ی دوم است. عصیان هم با اطاعت مساوی است بنابراین اگر موضوع برای حکم دوم شود، حکم دوم از حکم اول به دو درجه متأخر می باشد. یک درجه ی آن است که عصیان موضوع است و دیگر اینکه خود حکم از موضوع متأخر می باشد. بنابراین (صل) به معنای وجوب در رتبه ی دوم و حتی پائین تر از رتبه ی دوم می باشد زیرا حکم از موضوع متأخر می باشد. بنابراین در جایی که امر، مؤثر می باشد (امر به ازل) امر به مهم وجود ندارد و در جایی است که در مقام امر به مهم هستیم، آن یک یا دو درجه متأخر می باشد زیرا اطاعت از آن یک درجه متأخر است و حکم هم از موضوع یک درجه ی دیگر متأخر می باشد. از این بین آنها تراحمی نیست.

ص: ۴۳

خلاصه اینکه در جایی که امر به ازل مؤثر می باشد امر به مهم هنوز متولد نشده است و در جایی که امر به مهم ما را به امثال نماز دعوت می کند در آن حال امر به اهم از موثریت افتاده است. از این رو بین آنها تراحمی در کار نیست.

دیروز گفتیم: اساتید ما و استادید آنها سعی دارند مشکل را از نظر اختلاف در رتبه حل کنند ولی ما معتقدیم اختلاف در رتبه مشکل را حل نمی کند زیرا زمان امثال در خارج یکی است در نتیجه طلب الضدین پیش می آید.

مشکل فقط از این طریق حل می شود که بگوییم: در مقام جعل و فعلیت تراحمی نیست و در مقام امثال هم تراحمی نیست زیرا امر به ازاله از داعویت تشریحی نیفتاده است ولی از داعویت تکوینی افتاده است و مکلف هرگز آن را انجام نمی دهد. حال که آن از موثریت افتاده است و مولی می بیند من آن را انجام نمی دهم می گوید: حال که آن را انجام نمی دهی لا اقل

نماز را بخوان.

التقريب الثالث لتصحيح الترتب: این تقریب نیز از محقق اصفهانی در کتاب مزبور می باشد و آن اینکه هر امری از چند جهت تحدید به عدم می شود:

گاه مقتضی و اراده بر انجام امر ندارم. گاهی شرایط امتثال وجود ندارد (مثلا در ازاله آب و جارو وجود ندارد) گاه مانعی در کار است. بعد ایشان اضافه می کند که ازل النجاسه به این معنا است که تمامی تحدیدها به عدم را رفع کن یعنی هم باید اراده بر انجام ازاله داشته باشی هم باید آب و جارو را مهیا کنی و هم باید نماز که مانع است را کنار بگذاری.

ص: ۴۴

اما در مورد امر به مهم در دو جا باید مانع را برطرف کنم:

از ناحیه ی مقتضی می گوید باید مانع را کنار بزنی به این گونه که اراده کنی و نماز را بخوانی. از ناحیه ی شرایط باید عدم را سد کنم یعنی برود وضو بگیرم ولی از ناحیه ی مانع باید هر مانعی را کنار بزنم مگر اینکه ازاله بخواید مانع شود که در این حال سد عدم حرام است و باید به ازاله اهمیت بدهم و مطابق آن عمل کنم. (بروم ازاله کنم) بعد اضافه می کند هر چند مولی می گوید باید به ازاله اهمیت بدهم ولی اگر کسی به ازاله کردم علاقه نداشته باشد و نخواهد آن را انجام دهد در این حال این مانع را هم باید کنار بزند و در نتیجه برود نماز بخواند. در نتیجه تراحمی بین دو امر وجود ندارد.

نقول: این تقریب خوب است ولی به همان بیان مرحوم بروجردی بر می گردد و آن اینکه در مقام امتثال بین آنها تراحمی نیست.

التقريب الرابع لتصحيح الترتب: محقق عراقی عرفی تر است و دید فلسفی به کار نمی برد. ایشان در ابتدا می فرماید: مولی می تواند به شکل واجب تخییری امر کند. بعد اضافه می کند: معنای واجب تخییری این نیست که مثلاً الصیام واجب ان عصیت الاطعام و الاطعام واجب ان عصیت الصیام. همچنین هیچ کدام از آنها مشروط به عدم دیگری نیست و مولی نمی گوید مثلاً: صم عند عدم الاطعام.

معنای واجب تخییری این است که دو واجب هستند که در عرض هم می باشند و یکی از آنها مشروط به عصیان و یا عدم دیگری نیست. هر کدام از دو گزینه اتیان شود غرض مولی تأمین می شود و دیگری خود به خود ساقط می شود.

به بیان دیگری واجب تخییری قسمی از واجب تعینی است ولی در واجب تعیین اگر یکی مانند صلوات اتیان شود مصلحت دیگری مانند زکات تأمین نمی شود و هر کدام باید جداگانه اتیان شود. در واجب تخییری هم می گوییم که دو گزینه در آن مانند دو واجب تعینی است منتها با این تفاوت که اگر یکی اتیان شود غرض مولی تأمین می شود و لازم نیست دیگری را اتیان کنیم.

حال که در واجب تخییری که هر دو واجب هم عرض و مطلق هستند امر چنین است و قابل تحقق می باشد به طریق اولی در ترتب که یکی مطلق و دیگری مشروط است این کار قابل تحقق خواهد بود.

نقول: همه ی این بیان ها خوب است با این حال بیان محقق بروجردی عرفی تر و قانع تر می باشد و آن اینکه مسأله را در مقام انشاء، فعلیت و امثال بررسی کنیم و همان طور که دیدیم در هیچ مقام تزاممی در کار نبود.

دیگر اینکه محقق خراسانی فرموده بود: امر به اهم در رتبه ی امر به مهم نیست ولی امر به مهم در رتبه ی امر به اهم می باشد.

نقول: فقیه باید مطالب را به شکل عرفی حل کند نه اینکه دقت فلسفی خود را به کار گیرد.

مضافاً بر اینکه قبلاً- گفتیم هر چند امر به مهم در رتبه ی امر به اهم می باشد و معنای آن این است که هر دو فعلی می باشند ولی با این حال معنای طلب الضدین هست ولی طلب الجمع بین الضدین نیست.



امام قدس سره نیز در مورد ترتب بیان دیگری دارد. ایشان در واقع در مقام این است که دو امر عرضین را تصحیح کند. به عبارت دیگر ایشان نه تنها می خواهد ترتب را تصحیح کند بلکه حتی می خواهد ما فوق آن را هم ثابت کند که مشکل دو امر عرضی است یعنی لازم نیست مولی بگوید فان عصیت فصل بلکه هم می گوید ازل و هم می گوید صل و مشکلی هم در کار نیست.

همچنین محقق نائینی در این مورد بیان دیگری دارد. ایشان ابتدا مقدمات شش گانه ای را ذکر می کند و بعد به تصحیح ترتب می پردازد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد کلام امام قدس سره را ذکر می کنیم.

اکنون قبل از بیان کلام امام به فروعاتی در عروه الوثقی اشاره می کنیم که متفرع بر مسأله ی ترتب می باشد.

فرع اول: اذا كان الوقت وسیعاً للوضوء و الصلاة و كان وضوء الزوجه مفوّتا لحق الزوج و مع ذلك زن وضو گرفت و نماز خواند حکم نماز او چیست؟ (در اینجا اهم حق زوج است و مهم نماز می باشد زیرا وقت نماز وسیع است و حق زوج فوری می باشد.)

در اینجا اگر ترتب صحیح باشد وضو و نماز زن صحیح است و الا نه.

سپس ایشان شانزده فرع را بیان می کند.

در خاتمه می گوئیم اشکال شده است که فقهاء مشرّع نیستند و نمی توانند از طرف شارع به زن بگویند: اطیعی امر الزوج و ان عصیت فتوضائی و صومی.

در جواب می‌گوییم: در امور تکوینی امکان شیء دلیل بر وقوع نیست (مثلاً انسان صد سر ممکن است ولی این دلیل نمی‌شود که واقع هم شده باشد) ولی در تشریح، امکان، دلیل بر وقوع است. حال که دو امر با هم متزاحم هستند برای رفع تزاحم می‌گوییم: امر به مهم مشروط به عصیان می‌شود و با این کار تزاحم برطرف می‌شود. ما در واقع به عقل وقتی مراجعه می‌کنیم می‌فهمیم که صلوات باید مقید به عصیان ازاله باشد.

### ثمرات ترتب و نظر امام قدس سره در مورد ترتب ۹۱/۰۷/۰۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ثمرات ترتب و نظر امام قدس سره در مورد ترتب

بحث در ثمرات ترتب می‌باشد. به فروعاتی مرتبت به آن اشاره می‌کنیم:

فرع اول: فردی در اول وقت وارد مسجد شده است و دیده است مسجد آلوده می‌باشد. مسلم است ازاله ی نجاست مقدم بر نماز است زیرا وقت نماز موسع است و ازاله واجب فوری می‌باشد. حال اگر فرد ازاله نکند و به سراغ نماز برود نمازش صحیح است یا نه؟

اگر قائل به ترتب باشیم نماز صحیح است زیرا نماز امر دارد (فان عصیت فصل) ولی اگر قائل به ترتب نباشیم نماز باطل است. اللهم اینکه از دو راه دیگر وارد شویم یکی از راه ملا-ک یعنی این نماز همان ملاکی را داراست که نماز بدون ازاله دارا می‌باشد و دیگر از طریق امر به طبیعت هرچند فرد مزبور از نماز امر ندارد ولی طبیعت نماز امر دارد و ما نماز را به نیت امر به طبیعت می‌آوریم.

ص: ۴۸

فرع دوم: آب کمی دارم و هم لباسم نجس است و هم باید وضو بگیرم. در اینجا باید لباس را آب بکشم چون طهارت لباس عوض ندارد ولی وضو بدل دارد که همان تیمم است. حال اگر کسی لباس را آب نکشد و با آن آب وضو بگیرد. صحت وضو بر اساس قول و عدم قول به ترتب می‌باشد.

فرع سوم: کسی از خواب بیدار شده است و نزدیک به طلوع آفتاب است به گونه ای که فرصت ندارد وضو بگیرد. او باید تیمم کند. حال اگر کسی وضو بگیرد و آفتاب هم طلوع کند صحت وضوی او مترتب بر بحث ترتب می‌باشد. وضو در این حال مهم است و امر به تیمم اهم می‌باشد اگر قائل به ترتب باشیم وضوی او صحیح است و الا نه.

فرع چهارم: زنی می‌خواهد روزه ی مستحبی بگیرد ولی روزه ی او با حقوق مرد منافات دارد. در اینجا حق زوجه اهم است و روزه مهم می‌باشد. صحت روزه ی زن مترتب بر بحث ترتب می‌باشد.

فرع پنجم: انسان در حال غرق شدن است و من در حال نماز هستم. در این حال دو امر متوجه من است: انقذ الطفل و صل. امر

به انقاد اهم می باشد و اگر من به آن اهمیت ندهم و نماز بخوانم صحت نماز من متوقف بر مسأله ی ترتب می باشد.

فرع ششم: من در حال نماز هستم و فردی وارد خانه شد و سلام کرد. جواب سلام فوری است و اهم خداوند در قرآن می فرماید: (وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ فَاَحْسِنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا) (نساء / ۸۶). حال اگر من جواب ندهم و به نماز ادامه دهم، صحت نماز مترتب بر مسأله ی ترتب می باشد.

ص: ۴۹

فرع هفتم: خسوف و یا کسوف شده بود و من تصور کردم که فرصت باقی است و در نتیجه وارد نماز یومیه شدم. در اثناء نماز متوجه شدم که فرصت باقی نیست زیرا باید قبل از باز شدن آفتاب یا ماه نماز آیات را بخوانم. در این حال باید نماز یومیه را قطع کنم و نماز آیات را شروع کنم. حال اگر چنین نکنم صحت نماز یومیه بستگی به مسأله ی ترتب دارد. اگر قائل به ترتب شویم نماز یومیه صحیح است.

فرع هشتم: انسانی است که در ماه رمضان مستطیع است و باید برای حج اقدام کند. قافله در ماه رمضان به سمت مکه حرکت می کند. صوم برای او حرام است زیرا اگر روزه بگیرد و با قافله نرود، حج که اهم از دستش می رود. حال اگر کسی به قافله ملحق نشود و روزه بگیرد صحت روزه اش متوقف بر مسأله ی ترتب می باشد.

فرع نهم: فردی است مریض و روزه برای او ضرر دارد. حفظ صحت اهم است و روزه مهم. او اگر روزه بگیرد صحت روزه اش مترتب بر مسأله ی ترتب می باشد.

فرع دهم: زنی است که بدون رضایت شوهرش به اعتکاف رفته است. اطاعت زوج اهم و اعتکاف هم می باشد. صحت اعتکاف بستگی به مبنای مادر مسأله ی ترتب دارد.

اینک به سراغ بیان امام قدس سره می رویم. ایشان نه تنها در صدد حل مسأله ی ترتب است بلکه بالاتر از آن در صدد حل دو امر عرضیین می باشد. کلام ایشان شش مقدمه دارد

المقدمه الاولى: همگان بر این امر متفق هستند که اوامر و نواهی به طبایع تعلق می گیرد نه به افراد.

باید معنای افراد را مشخص کنیم. این امر مسلم است که مراد از افراد نمازهایی که الآن در خارج خوانده می شود نیست زیرا اگر قرار بود اوامر روی افراد خارجیه رفته باشد این کار تحصیل حاصل می شد زیرا وقتی فرد موجود شده است دیگر امر کردن به آن لغو می باشد و اگر افرادی در خارج نیست امر نمی تواند به چیز معدوم تعلق بگیرد. بر این اساس مراد از افراد چیز دیگری است و آن اینکه طبیعت گاه عاری از هر قیدی است مانند طبیعت صلوات و گاه این طبیعت مصنفات و مشخصاتی دارد مانند صلوات در مسجد، در بیت و هکذا (مراد از افراد همین ها هستند). با این بیان وقتی می گویند: اوامر روی طبایع رفته است یعنی روی طبیعت صلوات که خالی و عاری از هر گونه قید و مشخصاتی است و روی مشخصات و مصنفات کلیه نرفته است. به این معنا که فقط صلوات واجب است نه صلوات در بیت و نه صلوات در مسجد.

ان شئت قلت: گاه سخن از طبایع است و گاه سخن از طبایعی که با مشخصات و مصنفاتی همراه است. طبایع هرگز بدون مشخصات و مصنفات نمی تواند در خارج محقق و موجود شود. انسانی که در خارج موجود می شود باید طویل، قصیر، اسود، ابيض و سایر مشخصات را دارا باشد. نماز هم که در خارج محقق می شود مشخصات و مصنفاتی دارد ولی این دلیل نمی شود که آن مشخصات هم متعلق امر باشند بلکه فقط خود صلوات منهای آن مشخصات متعلق امر است.

وقتی مولی می فرماید: اعتق رقبه. در سابق می گفتند امر مزبور یعنی باید رقبه ای را آزاد کنی سواء کانت مؤمنه او کافره سواء کانت ابیض او اسود و هکذا.

ولی امام قدس سره به تبع محقق بروجردی می فرماید: اطلاق به این معنا نیست بلکه به این معنا است که طبیعت تمام الموضوع برای حکم است. اعتق رقبه یعنی خود رقبه تمام الموضوع برای حکم است. یعنی ما وقع تحت دائره الطلب هو تمام الموضوع. قیود دیگر نه تمام الموضوع هستند و نه جزء الموضوع از این رو قیوداتی مانند سواء کانت کافره او مؤمنه و امثال آن هیچ کدام تحت دائره طلب و متعلق امر نمی باشند.

به عبارت دیگر: الاطلاق رفض القيود لا الجمع بين القيود. یعنی اطلاق به معنای کنار گذاشتن قیود است نه اینکه تمام قیود را با عباراتی مانند سواء، سواء جمع کنیم.

المقدمه الثالثه: این مقدمه در منظور امام قدس سره بیان مؤثر است و این مقدمه از ابتکارات امام قدس سره می باشد و آن اینکه بین خطابات شخصی و بین خطابات قانونی فرق است.

خطاب شخصی مانند اینکه استاد فرد خاصی را خطاب می کند و به او چیزی می گوید. مثلاً می گوید: تو این مسأله را حل کند و تو این انشاء را بنویس.

ولی در خطاب قانونی افراد تک تک خطاب ندارند بلکه خطاب روی عنوان رفته است مانند: (یا ایها الناس) اما همین خطاب واحد برای تمامی افراد و مصادیق حجّت می باشد.

بعد امام قدس سره می فرماید: تمامی خطابات قانونی بشر بر همین منوال است. مثلاً در مجلس می گویند هر هجده ساله باید سربازی رود. در این حال لازم نیست تک تک افراد را خطاب کنند و آن دستور را به او بدهند.

ان قلت: این خطاب هر چند واحد است و فقط روی عنوان رفته است ولی به تعداد افراد و مکلفین منحل به خطابات متعدد می شود. بنابراین فرمایش امام قدس سره خدشه دار می شود. زیرا نتیجه ی آن وجود خطابات متعدد می باشد.

قلت: جایی که خطاب واحد کافی است و یک خطاب که روی عنوان رفته برای کل افراد حجت است دیگر احتیاجی به انحلال و تعدد ارادات نداریم. در نتیجه تک افراد خطاب مستقل و علی حده ندارند. قول به انحلال خطابات تکلف است زیرا وقتی یک خطاب کافی است دیگر داعی نداریم به سراغ انحلال رویم.

بعد ایشان بر این جواب شاهد می آورد می گوید: اگر کسی بگوید: النار بارده. آیا او یک دروغ گفته است یا میلیاردها دروغ گفته است؟ واضح است که او یک دروغ بیشتر نگفته است و اگر قرار بود این قضایای خبریه (و هکذا انشائیه که محل بحث ما است) به تعداد افراد و مصادیق منحل نمی شوند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد بقیه مقدمات را بررسی خواهیم کرد.

### تقریب امام قدس سره در مورد ترتب ۹۱/۰۷/۰۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقریب امام قدس سره در مورد ترتب

بحث در تقریب امام قدس سره در مورد ترتب است. ایشان ترتب را نمی پذیرفت ولی تقریبی دارد که از ترتب بالاتر است. کلام ایشان هفت مقدمه دارد که در جلسه ی قبل سه مقدمه را بیان کردیم مقدمه ی سوم در فرق بین خطابات شخصی و خطابات قانونی بود. در خطابات شخصی تک تک افراد خطابی جداگانه دارند ولی در خطابات قانونی آن خطاب روی عنوان می رود نه روی آحاد افراد) ایشان قائل بود که خطابات شرع بر اساس خطابات قانونی است نه اینکه تک تک افراد خطابی جداگانه داشته باشند و بر مدعای خود دو دلیل می آورد:

ص: ۵۳

یکی اینکه اگر کسی در جملات خبریه مثلاً بگوید: آتش سرد است یک دروغ گفته است نه اینکه به تعداد آتش های جهان دروغ گفته باشد.

دوم اینکه در بعضی از موارد خطابات شخصی غلط است. مانند اینکه به فرعون و یا عاصی خطاب کنند و بگویند: صل. اینگونه افراد که اعتنایی به نماز ندارند نمی توان به شکل جدی به آنها گفت نماز بخوانید. این درحالی است که علمای امامیه قائلند: الکافر محکومون بالفروع کما انهم محکومون بالاصول. این افراد محکوم به خطابات قانونی هستند نه به خطابات

المقدمه الرابعه: هر دلیلی که وجود دارد ناظر به طبیعت است و ناظر به حالت تزاحم نیست. مولی که می فرماید: ازل النجاسه فقط ناظر به ازاله ی نجاست است و هرگز به مزاحم که صلوات می باشد عنایت ندارد. هکذا در صل که فقط ناظر به صلوات است و صورت ابتلاء به نجاست را مد نظر ندارد. دلیل آن این است که ابتلاء به مزاحم بعد از حکم کردن مولی است به این معنا که ابتدا مولی حکم را انشاء می کند و بعد مکلف مبتلا می شود و بعد داستان تزاحم مطرح می شود. از این رو ابتلاء به مزاحم دو درجه بعد از انشاء است از این رو دلیل هر حکم نمی تواند ناظر به چیزی باشد که دو درجه متأخر تر می باشد. (ازل النجاسه نمی تواند ناظر به ابتلاء به صلوات باشد زیرا ابتلاء به صلوات دو درجه از ازل النجاسه متأخر تر می باشد).

المقدمه الخامسه: این مقدمه در نتیجه ای که امام قدس سره می خواهد بگیرد اثر خاصی ندارد و آن این است که ایشان می فرماید: اساتید ما گفته اند که یک حکم چهار مرتبه دارد.



مرتبه ی اول مرتبه ی اقتضا است که بررسی مصلحت و مفسده است.

مرتبه ی دوم مرتبه ی انشاء می باشد که بر اساس مصلحت و مفسده حکم را انشاء می کنند. در مجلس شوری هم این مرتبه زمانی محقق می شود که حکمی را در مجلس تصویب کنند که هنوز به مردم ابلاغ نشده است. در اسلام هم این مرحله زمانی است که حکم به پیامبر اکرم (ص) ابلاغ شده است ولی ایشان هنوز به مردم بیان نفرموده است.

مرحله ی سوم مرحله ی فعلیت است. مثلا شورای اسلامی حکم را از طریق رسانه ها و نشریات اعلام می کند و یا رسول خدا (ص) حکم را به مردم ابلاغ می کند.

مرحله ی چهارم مرحله ی تنجز است. حکم زمانی منجز می شود که مکلف عاقل، بالغ، قادر و عالم باشد.

امام قدس سره قائل بود که دو مرتبه از این مراتب صحیح نمی باشد. یکی مرحله ی اقتضاء می باشد. ایشان می گفتند که این مرحله جزء مبادی و مقدمات احکام است نه جزء مرتبه ی احکام.

همچنین می گفتند که مرحله ی تنجز هم صحیح نمی باشد زیرا تنجز حکم عقل است و ارتباطی به شرع ندارد. عقل می گوید: وقتی حکم صادر شد و شرایط تکلیف در مکلف بود باید آن را امتثال کند.

نقول: این کلام بسیار خوب است هر چند در نتیجه ی بحث تاثیری ندارد.

المقدمه السادسة: الاحكام الشرعيه غير مقیده بالقدره لا شرعا و لا عقلا

همه می گویند: شرایط تکلیف چهار چیز است که عبارتند از: عقل، بلوغ، قدرت و علم (البته علم شرط تنجز است).

امام قدس سره نمی خواهد مطابق اشاعره بفرماید: تکلیف به ما لا یتطاق جایز است.

مراد ایشان این از کلام فوق این است که شرعا، تکلیف مقید به قدرت نیست زیرا رسول خدا (ص) فرموده است: یا ایها الناس القادرون... به گونه ای که قید در دلیل بیاید. از جانب شارع، هرگز لسان دلیل مقید به قدرت نیست. زیرا فقهاء می گویند: اگر کسی شک در قدرت کرد و نمی دانست می تواند نماز بخواند یا نه باید احتیاط کند و امتحان کرده نماز را بخواند تا بداند قادر است یا نه. از این رو اگر از جانب شارع، قدرت شرط شرعی بود از باب شبهه ی موضوعیه باید در آن براءت جاری می شد. از اینکه فقهاء همه در این مورد قائل به احتیاط شده اند مشخص می شود که شارع حکمش را مقید به قدرت نکرده است.

اما اینکه تکلیف عقلا مقید به قدرت نیست به این سبب است که عقل حق ندارد در شرع مداخله کند.

بر این اساس، قدرت نه شرط شرعی است و نه شرط عقلی. ولی بلوغ و عقل شرط است و اگر کسی شک در بلوغ کند نماز بر او واجب نیست.

اما عقل می تواند احتجاج کند و در جایی که فرد عاجز است بگوید: فرد توانائی نداشت و نتوانست امر مولی را امتثال کند. زیرا تکلیف غیر قادر قبیح می باشد. (اما اشعری قائل بود که تکلیف غیر قادر صحیح است و حتی خداوند می تواند او را بر اثر مخالفت عقاب کند و اصولا خدا می تواند حتی بچه ای را به دوزخ بیندازد و این کار خلاف عدالت خداوند نیست.)

اگر مولى به ضدين امر کند و بگوید: صل و ازل و هر دو به شکل مطلق بیان شوند این از باب امر به غیر مقدور نیست. زیرا قبلا گفتیم که دلیل هر حکم ناظر به خودش است و به صورت تراحم نظر ندارد. البته این خطاب باید به شکل قانونی باشد نه شخصی. (به تعبیر ما این از باب طلب الضدين هست ولی از باب طلب الجمع بین الضدين نیست).

اذا عرفت هذه المقدمات: ایشان نتیجه گیری کرده می فرماید: بین خطاب شخصی و قانونی فرق است. خطاب شخصی ناظر به صورت ابتلاء می باشد. اگر مولى بگوید: صل فى المسجد و ازل النجاسه فى المسجد. خطاب شخصی نمی تواند از ابتلاء به مزاحم منفک شود زیرا مولى می بیند که من هم مبتلا به ازاله هستم و هم مبتلا به صلات و در عین حال می گوید: صل و ازل. این خطاب قبیح است.

ولی خطاب قانونی ناظر به صورت ابتلاء نیست. هر دو خطاب فى نفسه مطلق و صحیح است و ناظر به صورت تراحم نیست. بله موقع امتثال من باید برای مولى حجّت اقامه کنم. اگر هر دو خطاب متساوین هستند علی الاختیار یکی را امتثال می کنم و اگر یکی اهم است و دیگری مهم باید به سراغ اهم بروم. در این حال اگر به سراغ مهم بروم برای ترک اهم عقاب می شوم و اگر هر دو را ترک کنم دو عقاب متوجه من خواهد بود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد نظر خود را در مورد کلام ایشان بیان خواهیم کرد.

## نقد کلام امام قدس سره در مبحث ترتب ۹۱/۰۷/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نقد کلام امام قدس سره در مبحث ترتب

گفتیم امام قدس سره قائل هستند دو امر عرضی جایز است و اصلاً نیازی به ترتب نداریم. امر به صلوات و امر به ازاله در هر حال جایز است و احتیاج نیست از طریق ترتب آن را حل کنیم. ایشان برای این مطلب مقدمات هفت گانه ای را بیان کرد که در جلسات قبل بیان کردیم.

نقول: باید چند مقدمه ی ایشان را بررسی کنیم. یکی در مورد خطابات قانونی و دومی در مورد اینکه هیچ امری متعرض حال تراحم نیست. دیگر اینکه ایشان فرمودند: احکام شرعیه مقید به قدرت نیست با این حال مکلف می تواند روز قیامت عذر خود را بیان کند.

اما در مورد کلام ایشان در خطابات قانونی و اینکه دلیل متعرض حال تراحم نیست می گوئیم:

اولاً: در درس امام قدس سره به ایشان این اشکال را مطرح کردیم که اهمال در مقام اثبات اشکال ندارد و جایز است. به این معنا که یک دلیل در مقام اثبات می تواند مهمل باشد یعنی متعرض حالات مختلف مکلف نباشد. ولی اهمال در عالم ثبوت امری ناممکن است. زیرا در مقام ثبوت، مولی در مقام اراده است و نمی تواند اهمال داشته باشد. بر این اساس مولای حکیم در مقام ثبوت به این مسأله ملتفت می شود که ممکن است روزی صلوات و ازاله با هم مزاحمت پیدا کنند. وقتی او این دو را در کنار هم دید، اگر هر دو را بخواهد، این از باب طلب الجمع بین الضدین می شود و اگر یکی را بخواهد این خلف فرض است زیرا امام قدس سره آن را قبول ندارد و در صدد است که امران عرضیان را تصحیح نماید.

ص: ۵۸

ثانیا: باید بین اطلاق لحاظی و اطلاق ذاتی فرق بگذاریم.

اطلاق لحاظی این است که مولی بنشیند و سواء سواء بگوید. یعنی بگوید: صل سواء كان مقرنا بالازالة او لا. اعتق رقبه سواء ا كانت مؤمنه او فاسقه.

اطلاق ذاتی آن است که طبیعت شیء خواه ناخواه در همه جا نفوذ می کند مثلاً طبیعت ماء به تمامی افراد ماء صدق می کند.

با این بیان می گوئیم: اینکه امام قدس سره فرموده است: اطلاق آن است که ما وقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع باشد امر صحیحی است ولی این نکته در اطلاق لحاظی صحیح می باشد نه در اطلاق ذاتی. در اطلاق لحاظی مولی باید تمامی حالات را لحاظ کند. ولی گاه کلمه اطلاق ذاتی دارد یعنی خود شیء چه لحاظی در مورد آن شود یا نشود تمامی افراد را شامل می

شود. از این رو صل عند دلوک الشمس خواه ناخواه تمامی صور نماز هنگام دلوک شمس را شامل می شود و حتی صورتی که ازاله ای در کار باشد را شامل می شود.

با این بیان می پرسیم: آیا در اطلاق ذاتی هر دو امر وجود دارد و مولی هر دو را طلب می کند که این همان طلب الجمع بین الضدین است و اگر یکی را طلب کند خلف فرض است.

ثالثا: امام قدس سره فرمود: انحلال صحیح نیست زیرا اگر در قضایای انشائیه قائل به انحلال شویم باید در قضایای خبریه هم قائل به انحلال شویم به گونه ای که اگر یک نفر بگوید: النار بارده باید میلیون ها دروغ گفته باشد.

ما می‌گوییم: بین انحلال و تعدد کذب ملازمه‌ای وجود ندارد زیرا کذب قائم با لسان است ولی انحلال زبان ندارد.

و اما در مورد اینکه ایشان فرمود: تمام احکام مطلق است و مقید به قدرت نمی‌باشد لا عقلا و لا شرعا. اما شرعا زیرا دلیل اقم الصلاه لدلوک الشمس مطلق است و در آن نیامده است: اذا كنت قادرا.

عقلا هم مقید به قدرت نیست زیرا عقل کوتاه‌تر از آن است که در دلیل شرع تصرف کند.

یلاحظ علیه: فرق است بین اینکه عقل متصرف باشد و بین اینکه کاشف باشد. اگر عقل متصرف باشد کلام امام قدس سره صحیح است زیرا عقل نمی‌تواند در مقام ربوبی دخالت کرده و در کلام مولی تصرف کند.

اما گاه عقل کاشف است یعنی می‌گوید: خداوند حکیم و عادل می‌باشد و با توجه به این دو صفت کشف می‌کنم که تمام احکام او مقید به قدرت می‌باشد و الا اگر چنین نباشد نه عادل می‌تواند باشد و نه حکیم.

بر این اساس بعث انبیاء بر خداوند واجب است ولی نه اینکه عقل این وجوب را تحمیل کند بلکه از باب کشف است یعنی چون خداوند حکیم است و بشر را بدون غرض خلق نکرده است و بشر به آن غرض بدون وحی از طریق خداوند حل نمی‌شود از این رو باید انبیاء را خلق کند.

الفصل السادس: فی جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه

صاحب کفایه با آنکه کتابش را مختصر می‌نویسد ولی در این مورد بحث می‌کند که ضمیر در (شرطه) به چه چیزی راجع است. ایشان می‌فرماید: دو احتمال وجود دارد. این در حالی است که سه احتمال وجود دارد و ایشان به سوم اشاره نمی‌کند.

ص: ۶۰

احتمال اول این است که ضمیر به امر برگردد و دوم این است که به مأمور به برگردد.

اما مطابق احتمال اول بحث در این است که آیا مولی می تواند به چیزی که شرط امر در آن محقق نیست امر کند؟

شرط امر گاه در آمر است و گاه در مأمور:

شرط امر در مولی این است که تصور کند، فایده را تصدیق کند، شوق مؤکد پیدا کند و سپس امر کند. شرط امر در مأمور این است که انسان باشد، عاقل، بالغ و قادر باشد. با این بیان اگر مکلف دیوانه باشد و یا غیر بالغ و غیر قادر باشد مولی نمی تواند او را به چیزی امر کند زیرا ما تکلیف به ما لا- یطاق و به محال را جایز نمی دانیم و محال است مولی به ما لا یطاق امر کند. همچنین اگر در خود مولی اراده نباشد چگونه می تواند امر کند؟ (البته اشاعره قائل هستند تکلیف به ما لا- یطاق جایز می باشد.)

اینکه می گوئیم: لا- ممکن، مراد ما امکان ذاتی نیست بلکه مراد، امکان وقوعی است. (امکان ذاتی آن است که وجود و عدم نسبت به آن یکسان باشد ولی امکان وقوعی آن است که بر آن مفسده ای مترتب نباشد.) با این بیان ذاتا ممکن است کسی پیدا شود و تکلیف ما لا یطاق را صادر کند همانطور که اشاعره آن را تجویز می کنند ولی امکان وقوعی ندارد.

بحث اخلاقی: معنای توکل

بسیاری از علمای اخلاق توکل را به گونه ای تفسیر می کنند که همه ی فعالیت ها را بر دوش خداوند می گذارند. به عنوان نمونه غزالی در تعبیر می گوید: همان گونه که میت در برابر غسل هیچ حرکتی ندارد ما هم باید نسبت به خداوند چنین حالتی پیدا کنیم.

این تفسیر صحیح نیست. زیرا اگر توکل از ماده ی وکل یوکل توکیلا بود حق با او بود زیرا وقتی کسی وکیل می گیرد همه ی کارها را به موکل می سپارد و خودش کنار می رود. البته خداوند وکیل بر همه چیز هست ولی آن در جای خودش است.

توکل از ماده ی توکل یتوکل توکلا است. یعنی من وکالت را می پذیرم و من خودم وکیل خودم می شوم. توکلت علی الله یعنی جعلت نفسی وکیلا و لکن معتمدا علی الله. در نتیجه من باید فعالیت کنم.

با این تفسیر دیگر اشکال مستشرقین بر علیه ما که می گویند اسلام با عقب ماندگی موافق است زیرا در آن مسأله ی توکل وجود دارد برطرف می شود.

بر این اساس در قرآن هر جا مسأله ی توکل ذکر شده است مسأله فعالیت و کوشش هم ذکر شده است. مثلا انبیاء هنگام دعوت و هدایت کردن مردم بر خدا توکل می کنند.

مستشرقین علاوه بر آن می گویند اسلام تنبل پرور است زیرا مردم را دعوت بر صبر می کند و در واقع اسلام طرفدار ظالم است و می گوید که مظلوم باید صبر کند.

نقول: صبر به معنای استقامت است نه کنار کشیدن. در قرآن می خوانیم: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا (۱) رابطوا کسانی هستند که مرزبان هستند و کارشان بسیار مشکل است. خداوند به آنها امر می کند هم خودتان با استقامت باشید و هم دیگران را به استقامت دعوت کنید. یعنی به جنگ مشکلات بروید و مشکلات را سهل و آسان کنید تا بر شما پیروز نشود.

ص: ۶۲



بر این اساس در سوره ی عصر می خوانیم: **إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ (۱)** مطابق این آیه صبر در کنار توصیه به حق و معروف می باشد.

در روایتی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: **لَمَّا نَزَلَتْ وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ أَغْلَقُوا الْأَبْوَابَ وَ أَقْبَلُوا عَلَى الْعِبَادَةِ وَ قَالُوا قَدْ كُنِينَا فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ص فَأَرْسَلَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ مَا حَمَلَكُم عَلَى مَا صَيَّرْتُم قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ تُكْفَلُ لَنَا بِأَرْزَاقِنَا فَأَقْبَلْنَا عَلَى الْعِبَادَةِ فَقَالَ إِنَّهُ مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ لَمْ يُشَدَّ تَجَبُّهُ عَلَيْكُمْ بِالطَّلَبِ (۲)** این عده بعد از نزول آیه ی سوره ی طلاق به خانه رفتند و گفتند خداوند ضامن شده است غذای ما را بفرستاد. پیامبر اکرم (ص) در جواب فرمود: تقوا سبب می شود که خداوند رزق افراد را از مجرای حلال به آنها می رساند نه اینکه دست از کار و کوشش بردارند و منتظر رزق باشند.

در تاریخ آمده است که امیر مؤمنان علیه السلام وارد مسجد کوفه رفت و دید عده ای در مسجد نشسته است. از حال آنها پرسید. گفتند: آنها رجال الغیب هستند اگر کسی چیزی به آنها بدهد می خورند و الا صبر می کنند.

امام علیه السلام در پاسخ فرمود: سگ های کوفه هم همین خصلت را دارند. شلاق را کشید و همه را از مسجد بیرون کرد و بیان کرد که این کار اسلامی نیست.

ص: ۶۳

---

۱- (۲) عصر، ۳

۲- (۳) کافی، ج ۵، ص ۸۴ حدیث ۵.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعلق امر به شیء با انتفاء شرط و تعلق امر به طبایع یا افراد

از قدیم الایام مسأله ای بوده است که اشاعره مطرح کرده اند که عبارت است از: هل يجوز الامر بالشیء مع انتفاء شرطه.

اشاعره این مسأله را مطرح کردند چون تکلیف به محال را جایز می دانستند. این مسأله بعد در اصول ما وارد شده است.

عبارت فوق سه احتمال دارد. احتمال را اول را در جلسه ی قبل ذکر کردیم و آن اینکه ضمیر در (شرطه) به (امر) برگردد و گفتیم این شرط گاه شرط آمر است و گاه شرط مأمور (مکلف) می باشد. (این بخش را در جلسه ی قبل توضیح دادیم و گفتیم که اگر مراد از جواز امکان ذاتی باشد جایز است اما امکان وقوعی ندارد زیرا هیچ انسان عاقلی امر نمی کند مگر اینکه یا شرایط امر و یا شرایط مأمور محقق باشد زیرا انسان عاقل در جایی که می بیند شرط چیزی محقق نیست نمی تواند نسبت به انجام آن چیز اراده ی جدی داشته اشد.

احتمال دوم: این احتمال نیز در کفایه ذکر شده است و آن اینکه مراد از (امر) یک معنا است ولی ضمیری که به (امر) بر می گردد به معنای دیگر است و این در لغت، استخدام نام دارد. در علم بدیع آمده است که از مرجع ضمیر یک چیز اراده می کنند و از ضمیری که به مرجع بر می گردد معنای دیگری می فهمند.

ص: ۶۴

بنابراین مراد از مرجع ضمیر امر ارشادی است ولی ضمیر در شرطه به امر فعلی بر می گردد.

این قسم هم فعلی است و هم واقع شده است. مانند جریان حضرت ابراهیم که انشاء مأمور به ذبح کردن بود ولی فعلاً مأمور نبود زیرا شرطش محقق نبوده است. شرط فعلیت آن عدم النسخ بود ولی نسخ آمد و او موفق به ذبح نشد.

تمامی او امر امتحانیه از این قبیل است. امر انشاء می شود و اگر مولی دید که مکلف به سمت انجام امر رفت آن را نسخ می کند در نتیجه امر به فعلیت نمی رسد.

نقول: هم شرط انشاء موجود است و هم شرط فعلیت و فقط شرط تنجز موجود نیست. به نظر ما همین که مولی بیان می کند شرط فعلیت محقق است و به عبارت دیگر شرط فعلیت همان بیان مولی است که صادر شده است. بله شرط تنجز موجود نیست. (انشاء این است که مولی حکم را انشاء کند ولی بیان نکند. فعلیت آن است که آن حکم را بیان کند و تنجز آن است که بیان مولی به عبد برسد و قادر به امتثال باشد.)

بنابراین با این احتمال، عبارت فوق چنین می شود: هل يجوز الامر بالشیء مع عدم شرط الفعلیه او شرط التنجز؟

احتمال سوم: این احتمال در کفایه نیست و امام قدس سره آن را مطرح می کند و آن اینکه: هل يجوز الامر بالشيء مع انتفاء شرط المأمور به. یعنی مولی می گوید: نماز بخوان و حال آنکه می داند مکلف نمی تواند طهارت را تحصیل کند و فاقد الطهورین است.

ص: ۶۵

ظاهرا این احتمال سوم با اشاعره بیشتر تطبیق می کند و بر این اساس قائل به تکلیف به محال هستند.

ثمره ی فقهی مسأله:

مثلا فردی است در ماه رمضان و روزه دار است و می خواهد وسط روز به سفر رود. در این حال شرط مأمور به که همان عدم سفر است محقق نیست. آیا او مأمور، به روزه است و قبل از سفر می تواند روزه را افطار کند؟ بنابراین اگر روزه را قبل از سفر بخورد، در این حال اگر مکلف باشد هم قضاء دارد و هم کفاره و اگر مکلف نباشد چیزی بر دوش او نیست.

یلاحظ علیه: این فرع در اینجا صحیح نیست زیرا وجوب قضاء و وجوب کفاره مترتب بر وجود صوم نیست تا بگویید چون روزه بر او واجب نیست نه کفاره بر اوست و نه قضاء. بلکه افطار احتیاج به دلیل دارد. افطار در جایی است که فرد حاضر نباشد و در حال مسافر باشد. صوم حتی اگر در واقع بر او واجب نباشد به دلیل اینکه شرط مأمور یا مأمور به موجود نیست ولی او حق ندارد افطار کند زیرا افطار فقط در صورت مسافر بودن مجاز می شود.

به هر حال این مسأله کم فایده است و در اصل مسأله ای کلامی است و در اصول نتیجه ی مهمی ندارد.

الفصل السابع: فی تعلق الامر بالطبایع او بالافراد.

قبل از بیان مسأله چند مقدمه را بیان می کنیم:

المقدمه الاولى: آیا این بحث یک بحث لفظی است یا عقلی می باشد؟

ص: ۶۶

اگر بحث لفظی باشد باید مولی بیانی و لفظی داشته باشد و امری از او صادر شود و اگر مولی با اشاره، چیزی به ما بگوید دیگر لازم الامتثال نمی باشد.

علی الظاهر این بحث لفظی نیست بنابراین اگر مولی بنویسد و یا اشاره کند باز این بحث مطرح می شود. صاحب کفایه به شکلی مجمل می فرماید: علماء ادب اتفاق دارند که مصدری که بدون تنوین و الف و لام است (ضرب) فقط دلالت بر طبیعت و ماهیت دارد بنابراین بحث عقلی است.

توضیح ذلک: مصدری که بدون تنوین و الف و لام است فقط بر ماهیت دلالت می کند و همین نوع مصدر در اوامر و نواهی موجود است. اگر قرار بود بحث لفظی باشد باید تمام علماء یک کلام بگویند و آن اینکه اوامر متعلق به ماهیات و طوابع است و حال آنکه علماء بر دو دسته هستند: جمعی قائل به طوابع و جمعی قائل به افراد هستند از این رو متوجه می شویم که بحث لفظی نیست.

المقدمه الثانیه: در فلسفه بحثی مطرح شده است و آن اینکه آیا وجود اصیل می باشد یا ماهیات.

در تعریف ماهیت می گویند: که ماهیت همان مفهوم خالی از وجود است و واضح است با این تعریف هرگز ماهیت نمی تواند اصیل باشد. از این رو چرا این نزاع در اصیل بودن وجود یا ماهیت مطرح شده است؟ از این رو چرا صدر المتألهین عمری اصاله الماهوی بوده است و یا میرداماد اصاله الماهوی بوده است؟ (جواب این سؤال را در این مقام مطرح نمی کنیم)

شیخ محمد حسین اصفهانی در حاشیه ی کفایه می گوید: آنها که قائلند اوامر روی طبایع رفته است اصاله الماهوی هستند و کسانی که می گویند: اوامر روی افراد رفته است اصاله الوجودی هستند.

نقول: نباید یک بحث عرفی هر چند عقلی است را به یک مسأله ی پیچیده ی فلسفی پیوند زد. مسأله ی مزبور هرگز مبتنی بر اصاله الوجودی و یا ماهوی بودن نیست.

المسئله الثالثه: ماذا یرید بالطبایع

عنوان طبایع را دز اینکه می گویند: آیا امر به طبایع تعلق گرفته است یا افراد، باید بررسی کرد.

طبیعت گاه به معنای ماهیت تکوینی حقیقه است که ضمن مقولات عشره می باشد که یا جوهر است و یا عرض (مقولات عشره عبارتند از جوهر و نه عرض)

این معنا در بحث مزبور مراد نیست. طبیعت به این معنا مصطلح کتب فلسفی است نه اصولی.

طبیعت گاه به معنای ماهیت منتزعه از یکسری ماهیات است. نماز مثلاً ماهیت ولی به این معنا که در خارج وجود مستقلی به نام صلات نیست بلکه صلات امری است که مرکب از چند ماهیت است مثلاً بخشی از آن عرض است که همان حرف زدن می باشد. بخشی از آن وضع است و آن طرز ایستادن او رو به قبله است. گاه از مقوله ی حرکت است مانند رفتن به حرکت و گاه حالت رکوع که همان مقوله ی وضع است.

از این رو نماز از نظر مقوله تحت هیچ یک از مقولات عشره نیست بلکه مقوله ای اعتباری است که مرکب از چند مقوله می باشد. فوق آن اجناس عشره چیز بالاتری نیست و چیزی که مرکب از چند تا از آنهاست در عالم خارج فقط اعتباری می باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد افراد را معنا می کنیم و خواهیم گفت (فرد) در منطق غیر از (فرد) در علم اصول است.

## تعلق اوامر و نواهی بر طبایع یا افراد ۹۱/۰۷/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعلق اوامر و نواهی بر طبایع یا افراد

بحث در تعلق اوامر یا نواهی بر طبایع یا افراد است. در جلسه ی قبل مقدماتی را مطرح کردیم و اکنون به بیان مقدمات دیگر می پردازیم.

المقدمه الرابعه: الفرد عند الفلسفی غیر الفرد عن الاصولی

فرد در منطق عبارت است از فرد خارجی که لا یصدق الا علی الواحد. از این رو در منطق آمده است: الفرد ان امتنع صدقه علی اکثرین فهو جزئی. از این رو جزئی در اصطلاح منطقی ها فرد نام دارد. زید، عمرو و بکر هر کدام به تنهایی یک فرد هستند.

ولی فرد در اصطلاح علم اصول چیز دیگری است و به ضمائ و مصنفات و مشخصات گفته می شود. اینها ممکن است حتی کلی باشند. (و همواره کلی هستند.)

مثلا فرض کنیم که انسان دارای ضمائ و مصنفات) و مشخصاتی است مثلا: عراقی، ایرانی، اسود و ایض است.

نماز هم مشخصاتی دارد مانند صلاه در بیت، در مسجد، در مسیر.

حال با مشخص شدن معنای فرد بحث در این است که آیا ما ورای طبیعت شیء، ضمائ هم مورد امر است. مثلا اگر مولی فرموده باشد وضو بگیر آیا اینکه با آب گرم وضو بگیرم متعلق امر هست؟ بالاخره این وضو در خارج یا با آب گرم است و یا با آب سرد و بحث سر این است که آیا این ضمائ هم متعلق امر می باشد.

ص: ۶۹

فرد منطقی هرگز نمی تواند متعلق امر باشد زیرا اگر فرد در خارج محقق نشود امر به آن تعلق نمی گیرد زیرا معدوم است و اگر هم حاصل شده باشد امر به تحصیل آن از باب تحصیل حاصل می شود. به تعبیر امام قدس سره خارج ظرف سقوط است نه ظرف عروض. نماز اگر خارج محقق شود امر ساقط می شود و اگر نماز نخواندم چیزی نیست که امر به آن تعلق یابد.

إذا علمت هذه المقدمات فاعلم: ان الحق ان الاوامر متعلقه بالطبایع لا بالافراد (یعنی بالضمائم و الاشخاص و المشخصات)

دلیل آن بسیار روشن است و آن اینکه امر به دنبال چیزی است که غرض مولی را تأمین کند. آنی که غرض مولی را تأمین می

کند خود متعلق امر مانند وضو است نه وضو با مشخصات مانند وضو با آب گرم و یا با آب سرد. بله وضو بالاخره همراه با این ضمائم است ولی مولى به آنها امر نکرده است.

ثمره ی عملی این مسأله: اگر انسانی با آب مشمس وضو گرفت (آبی که زیر آفتاب گرم شده است که مکروه است با آن وضو بگیرند) اگر او امر روی ذات طبیعت رفته باشد وضوی او وضوی کاملی است زیرا مشمس بودن متعلق امر نیست. ولی اگر افراد هم علاوه بر طبایع متعلق امر باشند در این حال مشمس بودن هم متعلق امر است. در نتیجه یک امر وجوبی و یک امر کراهتی با هم جمع می شوند.

ثم ان القائلين بتعلق الاوامر بالافراد استدلوا بوجوه فلسفیه: این دلائل هم فلسفی است و ارتباطی به بحث اصول ندارد و ثانیاً اگر هم ارتباط داشته باشد تطبیق آن بر این مورد اشتباه است.

ص: ۷۰



دلیل اول: الماهیه من حیث هی هی لیست الا هی لا موجوده و لا معدومه

از این رو چیزی که نه موجود است و نه معلوم چگونه امر می تواند بر آن تعلق بگیرد؟ امر باید به چیزی تعلق بگیرد که بشود موجود شود تا بتواند غرض مولی را تأمین کند.

یلاحظ علیه: اولاً: بحث ما عرفی است و باید با زبان عرف سخن گفت نه با زبان دقّی فلسفی.

ثانیاً: معنای عبارت فوق این نیست که ماهیت هیچ وقت موجود و یا معدوم نمی شود بلکه معنایش این است که ماهیت در حد ذاتش (یعنی در مقام جنس و فصل) نه صاحب وجود است نه صاحب عدم زیرا اگر در ذات او وجود خوابیده باشد واجب الوجود می شود و اگر در آن عدم خوابیده باشد ممتنع الوجود می شود. اما در حد پائین تر گاه موجود است مانند انسان ها و گاه معدوم است مانند کسانی که بودند و بعد از بین رفته اند.

به عبارت دیگر، ماهیت از نظر حمل اولی نه موجود است و نه معدوم ولی به حمل شایع یا موجود است و یا معدوم.

حاجی سیزواری منظومه ای در باب نکاح دارد و شرحی بر آن نوشته است و در آن هنگامی که می خواست نکاح را تعریف کند فرمود: النکاح ولوج الوجوب فی الماهیه. این کار صحیح نیست و باید هر مبحثی را با مبادی خودش بحث کرد و به فقه هم نباید با اصطلاحات و مبانی فلسفی سخن گفت.

با این بیان نکته ی دیگری هم روشن شده است و آن اینکه در تهذیب ملا صدر آمده است: الکلّی الطبیعی موجود بوجود الفرد. مراد او این است که در مقام طبیعت، وجود نخوابیده است ولی در مرحله ی پائین تر، ماهیت هم موجود می تواند شود و هم معدوم.

الدلیل الثانی: الماهیه من حیث هی هی لیست مطلوبه و لا مبغوضه

زیرا ماهیت مفهوم است و چیزی نیست که انسان نسبت به آن حب و بغض داشته باشد.

یلاحظ علیه: صاحب کفایه این دلیل را نقل می کند و بعد رد می کند. ماهیت اصولی که عنوان انتزاعی است بما هی هی همان طور است که بیان کردید ولی بعث به آن مفهوم، لا جرم به سبب غایتی است که مولی در نظر داشته است و آن غایت، همان ایجاد کردن آن در خارج می باشد.

وقتی مولی می گوید: اسقنی. عبد را به مفهوم بعث می کند به غایت ایجاد در خارج. اینکه به غایت ایجاد است یا از قرینه فهمیده می شود و یا از خود هیئت امر فهمیده می شود. (به نظر ما از قرینه فهمیده می شود ولی صاحب کفایه کأنه قائل است که از هیئت فهمیده می شود.)

الدلیل الثالث: حکم متلازمین باید واحد باشد.

اگر اربعه واجب است زوجیت هم باید واجب باشد از این رو اگر واقعا ماهیت واجب است ضمائم هم که از ملازمات آن هستند باید واجب باشند. از این رو اگر وضو واجب است باید ضمائم آن مانند وضو با آب گرم و یا سرد هم واجب باشد.

یلاحظ علیه: لازم نیست متلازمین در حکم یکی باشند آنچه لازم است این است که نباید حکم آن دو با هم مخالف باشد. مثلا می شود اربعه واجب باشد ولی زوجیت مباح باشد ولی زوجیت دیگر نمی تواند ممتنع باشد. از این رو مولی نمی تواند بگوید نماز واجب است ولی در هر جا که بخوانی نماز بخوانی حرام است. بله می تواند بگوید نماز واجب است ولی انتخاب مکان نماز گزار مباح است.

دلیل چهارم را مطرح نمی کنیم زیرا به یکی از دلیل های سه گانه ی قبل بر می گردد.

ثمره ای دیگر بر مسأله: نماز در محل غضبی

اگر امر روی صلوات رفته باشد و دیگر کار به ضمائیم مانند محلی که نماز خوانده می شود نداشته باشد و از آن طرف هم بگوید لا تغصب و دیگر به ضمائیم مانند اینکه ملازم با نماز باشد کاری نداشته باشد در این حال هر یک از امر به نماز و نهی از غضب دیگر کار به ضمائیم و ملازمات آن ندارد در نتیجه در مسأله ی اجتماع امر و نهی باید قائل به اجتماع شویم و بگوییم این دو قابل جمع هستند. ولی اگر بگوییم امر و نهی متعلق به افراد می شوند یعنی ضمائیم کلی هم متعلق امر و نهی است باید در مسأله ی اجتماع امر و نهی امتناعی شویم و بگوییم هرگز امر و نهی نمی توانند با هم جمع شوند. زیرا امر صلوات به صلوات همراه با مکان تعلق گرفته است. لا- تغصب هم به مکان با متعلقش که نماز است تعلق گرفته است در نتیجه صلوات باید هم متعلق امر باشد که همان امر به صلوات است و هم متعلق نهی که همان نهی از غضب است که نماز را هم در بر گرفته است.

بر این مبنا، نزاع در مسأله ی اجتماع امر و نهی صغروی است زیرا نزاع در این است که آیا اوامر روی طبایع رفته است تا اجتماعی شویم و یا روی افراد رفته است تا امتناعی شویم. این نزاع هرگز نمی شود کبروی باشد زیرا هیچ عاقلی نمی گوید که امر و نهی در شیء واحد قابل جمع است نزاع باید صغروی باشد تا بر اساس مبنایی که در مبحث تعلق امر به طبایع یا افراد انتخاب کردیم آن مسأله را حل کنیم.

ص: ۷۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعلق امر به طبیعت یا افراد و اینکه آیا بعد از نسخ وجوب، جواز باقی می ماند؟

در جلسه ی قبل ثمرات بحث را به نحو اجمال بیان کردیم و امروز آن را مفصل تر بحث می کنیم.

اگر بگوییم امر روی طبیعت نماز رفته است و ضmann متعلق امر نیست در این حال فقط باید برای اصل نماز قصد قربت کنیم و دیگر لازم نیست برای ضmann هم قصد قربت کنیم.

مثالی دیگر: اگر هوا سرد است و من با آب گرم وضو می گیرم که هم وضو گرفته باشم و هم گرم شده باشم. اگر اوامر روی طبیعت وضو رفته باشد و ضmann که گرمی آب است متعلق امر نباشد وضوی من صحیح است زیرا من در اصل وضو قصد قربت داشتم هر چند در متعلق آن که وضو با آب گرم است قصد قربت نداشتم ولی اگر امر روی افراد رفته باشد و در نتیجه ضmann هم متعلق امر باشد وضوی من محل اشکال است.

ثمره ای دیگر: همان طور که در جلسه ی قبل گفتیم مبنای ما در این مسأله موجب اجتماعی شدن و یا امتناعی شدن در مبحث اجتماع امر و نهی می شود.

نکته ای دیگر این است که علماء نجف مانند آیه الله نائینی و آقا ضیاء عراقی و دیگران کلمه ی حصص را به کار می برند. ما می گوئیم: به کار بردن این کلمه در کلی طبیعی و در مورد ماهیت صحیح نمی باشد. زیرا ماهیت نسبت به افراد خارجی از قبیل حصص نیست به این گونه که کلی طبیعی یک چیز باشد و ما بقی حصّه های آن باشد.

ص: ۷۴

حصّه در مشاع به کار می رود مانند زمینی که مشاع است و هر کسی بخشی از آن را مالک است. نسبت حصّه به کل نسبت جزء به کل می باشد.

اما در عالم طبایع چون جزء و کل در کار نیست بلکه سخن از جزئی و کلی می باشد از این رو نباید از حصّه تعبیر کرد. ماهیت هرگز همانند یک شیء نیست که به تعداد افراد آن را تقسیم کرده باشند بلکه هر فرد از ماهیت به تمام معنا مصداق کامل همان ماهیت می باشد. بر این اساس شیخ الرئیس می گوید: انسانیه زید غیر انسانیه عمرو و انسانیه عمرو غیر انسانیه بکر و کل واحد انسان تام.

بنابراین اینکه علما می گویند: حصّه ی صلوات در مسجد و مانند آن صحیح نیست زیرا صلوات در بیت تمام صلاه است نه حصّه ای از آن.

اگر چیزی واجب باشد و بعد مولی آن را نسخ کند آیا اصل جواز باقی می ماند یا آن هم از بین می رود. این مسأله از قدیم الایام در کتب اصولی است. سید مرتضی در ذریعه و شیخ طوسی در عدّه آن را مطرح کرده اند.

مثلا اگر حکومت نظامی باشد و بگویند واجب است همه شب ها در خانه باشند و بیرون نیایند. بعد که مشکل حل شد اعلام می کنند که این حکم نسخ شده است. آیا فقط وجوب نسخ شده است و یا اینکه جواز هم نسخ شده است به طوری که در خانه ماندن حرام باشد.

ص: ۷۵

صاحب کفایه می گوید: جواز در عبارت فوق اعم است یعنی جواز هم می تواند بالمعنی الاعم باشد و هم بالمعنی الاخص:

جواز بالمعنی الاعم وجوب، کراهت، استحباب، اباحه را شامل می شود. ولی جواز بالمعنی الاخص خصوص اباحه می باشد.

به بیان علمی، جواز بالمعنی الاعم لا-اقتضاء است و از این رو با هر چهار مورد فوق می سازد ولی جواز بالمعنی الاخص ذا-اقتضاء است و با قدرت می گوید که به معنای تساوی الطرفین است و از این رو با وجوب، استحباب و کراهت سازگاری ندارد و خصوص اباحه را شامل می شو.

معنای نسخ: قبل از ورود به بحث باید نسخ را معنا کنیم.

نسخ به این معنا است که حکمی صادر شود و زمانی بگذرد (گاه در این زمان به حکم عمل می شود و گاه نمی شود) بعد شارع مقدس آن حکم را بر دارد.

علماء در مورد نسخ در قرآن مختلف هستند. بعضی مانند نحاس در کتابی به نام النسخ فی القرآن سی و شش مورد از نسخ در قرآن را معرفی کرده است. که البته بسیاری از آنها جزء نسخ نیست.

از آن طرف افرادی مانند آیه الله خوئی تمایل داشتند ثابت کنند در قرآن ناسخ و منسوخی نیست.

به نظر ما ناسخ و منسوخ در قرآن هست ولی به مقدار کمتر. مثلاً در قرآن می خوانیم: أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ (یعنی شب های ماه رمضان می توانید با همسرانتان آمیزش کنید) هُنَّ لِيَاْسٍ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِيَاْسٍ لَهُنَّ (یعنی مرد موجب می شود که زن به گناه نیفتد و زن هم موجب می شود مرد به گناه نیفتد). عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ (خدا می داند شما شب های ماه رمضان خیانت می کردیم زیرا سابقاً در ماه رمضان مجامعت در شب هم حرام بود ولی چون اصحاب پیامبر اکرم (ص) تاب این حکم را نداشتند این حکم نسخ شد) فَتَابَ عَلَيْكُمْ (در نتیجه خداوند با رحمت خودش به شما روی آورد) وَ عَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ (۱) البته در آیه ی فوق آیه ی منسوخ ذکر نشده است و فقط آیه ی ناسخ ذکر شده است.

ص: ۷۶

مورد دیگر در آیه ی صدقه است. افراد وقت پیامبر اکرم (ص) را می گرفتند و سؤالات مهملی را مطرح می کردند و وقت ایشان را می گرفتند خداوند برای این کار دستور دارد کسانی که با پیامبر اکرم (ص) نجوا می کنند باید قبلش صدقه دهند: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صِدَقَةٌ ذَٰلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) (۱)

تا این آیه نازل شد مجلس پیامبر خلوت شد و صحابه ی ایشان برای اینکه صدقه ی اندکی (یک درهم) را نپردازند از نجوا با رسول خدا (ص) پرهیز می کردند.

این نشان می دهد، اینکه بعضی از اهل سنت سعی دارند صحابه ی رسول خدا (ص) را افرادی مثالی و بسیار والا معرفی کنند چیز صحیحی نیست. این نشان می دهد اولاً- دنیا در نظر آنها بهتر از نجوا با پیامبر اکرم (ص) بوده است و ثانيا سؤالات آنها خیلی مهم نبوده است که به راحتی از آن صرف نظر کردند.

فقط در روایت که امیر مؤمنان علی دیناری داشت و آن را خورد کرد و ده درهم گرفت و در ده نجوا با پیامبر اکرم (ص) آن را صدقه دارد. از این رو امیر مؤمنان علیه السلام در شورای عمر فرمود: آیا کسی را می شناسید که بجز من به این آیه عمل کرده باشد؟ آنها هم در جواب گفتند: خیر کسی را سراغ نداریم.

بنابراین آنها از مصاحبه و نجوا با پیامبر اکرم (ص) خودداری کردند و صلاح نبود مجلس ایشان خلوت شود در نتیجه این آیه نسخ شد و خداوند در آیه ی بعد فرمود: (أَأَشْفَقْتُمْ) (آیا ترسیدید) أَنْ تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صِدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) (۲)

ص: ۷۷

۱- (۲) مجادله، ۱۲.

۲- (۳) مجادله، ۱۳.

با این بیان بحث در این فصل در این است که صدقه دادن واجب بود و بعد نسخ شد آیا جواز (بالمعنی الاخص یا اعم) هم نسخ شده است یعنی نباید هنگام نجوا کردن با پیامبر اکرم (ص) صدقه داد یا اینکه جواز باقی است.

لابد لنا من الکلام فی مقامین:

المقام الاول: فی مقام الثبوت و هو فی امکان البقاء و امتناعه

المقام الثانی: فی مقام الاثبات آیا دلیل بر بقاء داریم یا نه.

البته صاحب کفایه این دو مقام را از هم تفکیک نکرده است.

اما المقام الاول: و هو مقام الثبوت

بعضی گفته اند امکان ندارد جواز باقی بماند زیرا وجوب مرکب از دو چیز است که عبارت است از جواز، که جنس است و فصل که المنع من الترتک می باشد. قانون کلی این است که هر یک از جنس و فصل از بین برود مرکب از بین می رود از این رو وقتی وجوب که همان المنع من الترتک از بین برود دیگر جنس که جواز است به تنهایی نمی تواند باقی بماند.

یلاحظ علیه: مستدل امور تکوینیه را با امور اعتباریه خلط کرده است. آنچه ایشان گفته است در عالم تکوینی صحیح است و وقتی ناطق بودن از بین برود حیوانیتی که در ضمن ناطق است هم از بین می رود چون حقیقت جنس با فصل قائم است و صاحب منظومه می گوید:

ابهام جنس حسب الکون خذا اذ امره الدائر بین ذا و ذا

ص: ۷۸



یعنی حیوانیت، مبهم است و فقط با ناطق متحصّل می شود و وقتی محصّل برود متحصّل هم از بین می رود. بله حیوان دیگری باقی می ماند که شاهر و ناهق بودن متحصّل می شود ولی آنی که با ناطق بودن متحصّل است از بین می رود.

دلیل دوم: وجوب امری است بسیط که همان بعث به واجب است. وقتی عقل به این وجوب می نگرد آن را به سه چیز تقسیم می کند: جواز الشیء، رجحانه و المنع من الترك.

اینها هم تحلیل است ولی در خارج وجوب بسیط است و یک چیز. از این رو معنا ندارد که یک چیز آن برود و چیز دیگری از آن باقی بماند. در آیه ی صدقه خداوند یک چیز که وجوب صدقه است را صادر کرده است و وقتی از بین رفته است همه چیز رفته است. خداوند نفرموده است الصدقه جایز و هو راجح مع المنع من الترك. تا بگوییم وقتی من از ترک رفته است جواز و رجحان باقی مانده باشد.

امر در بسیط دائر بین وجود و عدم است یعنی یا هست و یا نیست و نمی شود بخشی از آن برود و بخشی از آن باقی باشد.

اشکال دیگر این است که مفاد اوامر بعث است و معنای امر وجوب نیست. بعث به این معنا است که مولی با دست به عبد اشاره کند که کاری را انجام دهد و گاه به جای این کار از لفظ امر استفاده می کند. بنابراین امر، معادل همان بعثی است که در عالم تکوین وجود دارد. (معنای نواهی هم زجر از شیء است نه حرمت)

بنابراین این بحث سالبه به انتفاء موضوع است یعنی اصلاً وجوبی در کار نیست تا گفته شود وقتی وجوب نسخ می شود جواز باقی می ماند یا نه.

ان قلت: حال که شارع مقدس وجوب را انشاء نکرده است و هر چه انشاء کرده است فقط بعث است پس وجوب از کجا فهمیده می شود؟

قلت: این را از حکم عقل متوجه می شویم زیرا عقل می گوید: بعث مولی نمی تواند بدون جواب باشد. جواب آن این است که یا باید دلیل داشته باشیم بعث او مستحب بوده است و اگر چنین دلیلی نباشد حتماً باید آن را امثال کنیم.

هذا كله في مقام الثبوت و ان شاء الله در جلسه ی بعد مقام اثبات را بحث می کنیم.

### عدم بقاء جواز بعد از نسخ وجوب و مسأله ی واجب تخییری ۹۱/۰۷/۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: عدم بقاء جواز بعد از نسخ وجوب و مسأله ی واجب تخییری

سخن در این بود که اگر چیزی واجب شد و بعد نسخ شد آیا فقط وجوب نسخ می شود و جواز باقی می ماند و یا اینکه همراه وجوب، جواز هم از بین می رود. به این معنا که وقتی وجوب از بین رفته آیا انجام آن کار دیگر جایز هم نیست یا اینکه نه جواز باقی مانده است.

گفتیم باید در مقام ثبوت (امکان) و اثبات (وقوع) بحث کرد.

در مقام امکان دو دسته اند جمعی می گویند همراه با از بین رفتن وجوب، جواز هم از بین می رود.

ص: ۸۰

دلیل اولی که ذکر کرده بودند فلسفی بود و ما گفتیم که در شرع نباید از براهین فلسفی استفاده کرد.

دلیلی که ما ارائه کردیم این بود که وجوب امری است بسیط ولی عقل آن را در مقام تحلیل به جواز و منع من الترتک تقسیم می کند. از این در خارج این امر بسیط یا هست یا نیست و نمی توان گفت بخشی از آن هست و بخشی از آن نیست.

دلیل دیگر این است که مفاد اوامر همان بعث است نه وجوب و عقل در کنار آن می گوید که امر مولی نباید بی جواب باشد یا باید آن را آورد و یا اینکه دلیلی بر عدم وجوب ارائه کرد.

ان قلت: از کجا می گویند که وجوب مجعول شرع نیست و فقط حکم عقل است و حال آنکه در قرآن و روایات وجوب و حرمت ذکر شده است. مانند (حرمت علیکم الدم) و یا (فرض الله علیکم الزکاه) و امثال آن.

قلت: ما نگفتیم وجوب و حرمت مطلقا مجعول نیست بلکه گفتیم در اوامر و نواهی وجوب و حرمت نداریم. (بین حرمت علیکم و لا تاکلوا فرق است بحث ما در لا تاکلوا است که نهی می باشد نه حرمت علیکم که استعمال لفظ تحریم می باشد.)

اما مقام الاثبات: در مقام اثبات از وقوع آن بحث می کنیم.

واضح است که ما وقتی مقام ثبوت را غیر ممکن دانستیم دیگر نوبت به مقام اثبات نمی رسد با این حال اگر فرض کنیم که در مقام ثبوت امکان داشت، در مقام اثبات می گوییم:

ص: ۸۱

دلیل بر بقاء و وقوع خارج نداریم با این حال بعضی علاوه بر امکان ، دو دلیل بر بقاء ارائه کرده اند:

دلیل اول: استدلال به قدر مسلم در نسخ

وجوب مرکب از سه چیز است: جواز الفعل، رجحان الفعل، المنع من الترك. بعد از نسخ قدر مسلم این است که آخری از بین رفته است از این رو دو مورد اول سر جای خودش باقی می ماند.

نقول: این مقدار کافی نیست زیرا گفتیم مدلول که همان بعث و یا وجوب است بسیط می باشد. وقتی بسیط شد دیگر قابل تفکیک نیست.

دلیل دوم: جمع بین دو دلیل

اگر دو روایت وارد شود و یکی بگوید: اکرم زیدا و دیگری بگوید: لا- بأس بترك اکرامه ما جمع می کنیم و می گوئیم: دومی قرینه بر این است که امر اول یا مستحب است و یا جایز.

در ما نحن فیه هم یک وجوب صادر شده است و بعد آن وجوب با دلیل دیگری از بین رفته است در نتیجه از وجوب اول استحباب یا جواز به جا می ماند.

نقول: این قیاس مع الفارق است زیرا در دو دلیل مزبور در مورد اکرام که از شارع صادر می شود از باب تقدیم اظهر و یا نص بر ظاهر است از این رو اولی را که ظاهر است بر استحباب حمل می کنند.

ولی در ما نحن فیه دیگر سخن از اظهر و ظاهر نیست بلکه هر دو در یک درجه هستند اولی می گوید صدقه بده و دومی می گوید این حکم منسوخ شده است و دیگر وجود ندارد.

ص: ۸۲

دلیل سوم: استصحاب (دو دلیل قبلی از باب استدلال از درون بود و این از باب استدلال از بیرون)

سابقا دادن صدقه برای نجوا با پیامبر اکرم (ص) جایز بود (جوازی که در ضمن وجوب قرار داشت) الآن شک داریم آن جواز از بین رفته است یا نه در نتیجه جواز را استصحاب می کنیم.

محقق خراسانی در کفایه می فرماید: این استصحاب بدرد نمی خورد زیرا از قبیل استصحاب کلی قسم ثالث می باشد.

توضیح ذلک: استصحاب کلی بر سه قسم است.

استصحاب کلی قسم اول: سابقا زید در اتاق بود و الآن نمی دانیم هست یا نه در این حال کلی انسان را استصحاب می کنیم همچنین می توانیم وجود خود زید را استصحاب کنیم (این استصحاب کلی جایز است).

استصحاب کلی قسم دوم: حیوانی در این خانه هست ولی نمی دانیم پشه است که قصیر العمر باشد و یا فیل که طویل العمر است. در این حال حیوانیت را استصحاب کنیم.

استصحاب کلی قسم سوم: زید در خانه بود و حتما خارج شده است حال احتمال می دهیم حال که از خانه بیرون می رفت فرد دیگری وارد خانه شده باشد در اینجا زید قابل استصحاب نیست زیرا قطعی الخروج است و عمرو هم مشکوک الحدوث می باشد که در این حال کلی انسان را استصحاب می کنیم. این استصحاب صحیح نیست زیرا متیقن غیر از مشکوک است، متیقن زید بود و مشکوک عمرو می باشد و در استصحاب شرط است که قضیه ی متیقنه با مشکوک که یکی باشد.

با این بیان محقق خراسانی می فرماید: استصحاب مزبور از قبیل قسم ثالث است زیرا سابقا جواز وجود داشت. وجوب قطعا از بین رفته است و احتمال می دهیم فرد دیگری مانند استحباب و یا جواز بالمعنی الاخص جایگزین آن شده باشد.

خلاصه اینکه ما هم امکان را رد کردیم و هم وقوع را.

الفصل التاسع: فی الواجب التخییری.

قرن هاست که علماء درباره ی واجب تخیری بحث می کنند زیرا واجب تخیری آن است که اگر يك شق اتیان شود آوردن شقوق دیگر لازم نیست مانند خصال ثلاثه ای که در کفاره ی افطار عمدی در ماه رمضان وارد شده است. اگر کسی یکی از خصال را اتیان کند دیگر مولی دو خصال دیگر را از او نمی خواهد. گفته شده است این گونه وجوب با سه اشکال مواجه است:

اشکال اول: اینکه می گویند یکی واجب است یعنی اراده ی مولی به یکی لا بعینه تعلق گرفته است و حال آنکه اراده به چیز مردد تعلق نمی گیرد و همواره به شیء معین تعلق می گیرد. اگر کسی تشنه است و دو کاسه ی آب در مقابل آن باشد او نمی تواند یکی را لا بعینه اراده کند و بنوشد بلکه اراده ی او به همانی تعلق می گیرد که برداشته و می نوشد.

علت آن این است که تشخص اراده به مراد است و تا مراد مشخص نباشد اراده تشخص پیدا نمی کند.

اشکال دوم: بگوییم هر سه واجب است ولی وقتی مکلف یکی را اتیان کرد ما بقی از وجوب ساقط می شود.

این هم از باب تناقض صدر و ذیل است زیرا وقتی واجب است چرا باید بدون امتثال خودش از وجوب ساقط شود.

اشکال سوم: اگر هر سه واجب است چرا اگر کسی هر سه را ترک کند یک عقاب متوجه اوست نه سه عقاب؟

در جواب این اشکال از باب مقدمه می گوییم: اغراض شارع و یا افراد متعدد است گاه غرض او قائم به یک شیء است اگر چنین شد، آن شیء واجب تعیینی می شود ولی گاه غرض مولی با سه چیز حل می شود مثلاً من احتیاج به پول دارد ممکن است کسی غرض دهد، هبه کند، چیزی از من بخرید و در ازای آن پول دهد. هر سه مورد مشکل من را حل می کند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این نکته را بیشتر شرح می دهیم.

**واجب تخییری ۹۱/۰۷/۱۲**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجب تخییری

سخن در ماهیت واجب تخییری است. علما سه مشکل در واجب تخییری دیده اند و از این رو در ماهیت آن بحث کرده اند. این سه مشکل را دیروز مطرح کردیم.

اراده بر امر مردد تعلق نمی گیرد واجب تخییری چگونه واجبی است که ترکش اشکال ندارد واجب تخییری چگونه واجبی است که اگر همه را ترک کنیم فقط یک عقاب دارد.

النظریه الاولى: نظریه ی محقق خراسانی

ابتدا باید نظریه ی ایشان را بررسی کنیم بعد ببینیم آیا اشکالات ثلاثه از نظر ایشان مرتفع شده است یا نه و آخر اینکه این نظریه فی نفسه صحیح است یا نه.

ص: ۸۵

صاحب کفایه می فرماید: واجب تخییری بر دو قسم است: تخییر عقلی و تخییر شرعی.

مولی در تخییر عقلی یک غرض دارد ولی همان یک غرض با دو یا چند چیز حاصل می شود. مثلاً مولی می خواهد اتاق روشن باشد از این رو گاه می گوید چراغ روشن کن و یا شمع و آتشی روشن کن. در اینجا واجب نه چراغ است و نه آتش بلکه واجب جامع بین این دو است زیرا در فلسفه آمده است الواحد لا یصدر الا من الواحد از این رو وقتی غرض مولی یکی شد یک چیز هم باید غرض او را تأمین کند که همان جامع است نه دو چیز.

نقول: الواحد لا یصدر الا من الواحد قاعده ی صحیحی است ولی در اینجا پیاده نمی شود. این قاعده در مورد خداوند و صادر

اول قابل پیاده شدن است نه در این مسائل پیش پا افتاده.

اما تخییر شرعی غرض متعدد می باشد (بر خلاف تخییر عقلی که غرض واحد بود). این غرض ها در مقام ملاک قابل جمع نیستند. خصال کفاره در افطار عمدی در ماه رمضان قابل جمع نیستند و هر یک از این سه تا جداگانه محصل غرض هستند. از این رو مولی ناچار است بگوید یکی را بیاور.

بعد محقق خراسانی می فرماید: کان کل واحد واجبا بنحو من الوجوب یستکشف عن تبعاته من عدم جواز ترکه الی الی الآخر و ترتب الصواب علی الواحد منهما و العقاب علی ترکهما.

این کلام ایشان به نوعی فرار از تفسیر واجب تخییری است زیرا بحث ما در ماهیت واجب تخییری است (محقق خراسانی در جای دیگر در تعریف وضع می گوید: الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنی و در باب اعم و اخص هم بیانی شبیه آن دارد و به گونه ای از تفسیر آن خودداری می کند).



به هر حال ایشان می فرماید: وجوب تخییری را از آثارش می توان شناخت و آن اینکه اگر یکی را می خواهی ترک کنی باید دیگری را بیاوری، ثواب هم بر یکی از آنها مترتب است و عقاب هم هنگامی بار می شود که هر دو را ترک کنی.

بعد اضافه می کند: از اینجا معلوم می شود که بعضی می گویند: در واجب تخییری احدهما واجب است یا مفهوما و یا مصداقا. بعد اضافه می کند بله در واجب عقلی احدهما واجب است ولی در واجب شرعی نه.

اما رفع اشکالات ثلاثه در واجب تخییری:

اما اشکال اول در کلام ایشان اینگونه رفع شده است که کل واحد واحد واجب است از این رو در خصال کفاره سه اراده وجود دارد نه یک اراده.

اما اشکال دوم اینگونه رفع می شود که غرض مولی متعدد است و این سه خصال قابل جمع نیست و بین آنها تراحم وجود دارد از این رو فقط باید یکی را اتیان کرد.

فرق این تراحم و تراحم در باب ترتب این است که تراحم در باب ترتب در مقام امثال است و مکلف نمی تواند هر دو را اتیان کند ولی در مقام ملاک تراحمی در کار نیست ولی در ما نحن فیه تراحم در مقام ملاکات است یعنی در عالم واقع این سه قابل جمع نیستند و فقط باید یکی را اتیان کرد.

اما اشکال سوم اینگونه رفع می شود که اینها چون از نظر ملاک قابل جمع نیستند از این رو فقط باید یکی را آورد از این رو اگر کسی همه را ترک کند فقط یک عقاب دارد.

اما ارزیابی کلام محقق خراسانی:

اولاً: ایشان در جایی که می بایست ماهیت وجوب تخییری را بیان کند از بیان آن طفره رفت و گفت: از تبعات و آثارش باید به ماهیت آن پی برد.

ثانیاً: ایشان گفت دو ملاک با هم قبل از مخاطب با هم تعارض دارند و بین تزاحم در این مقام و مقام ترتب فرق گذاشت. تزاحم در ما نحن فیه در مقام ملاک می باشد نه در مقام امثال.

نقول این قابل تصور نیست زیرا خداوند در بعضی از کفاره ها کفاره ی جمع را معتبر دانسته است. مثلاً کسی که روزه را از حرام افطار کند باید همه ی خصال کفاره را انجام دهد.

مرحوم نائینی و شاگرد ایشان آیه الله خوئی کلام محقق خراسانی را به وجوب مشروط تفسیر کرده اند و می گویند: مراد ایشان این است که کل واحد واجب مشروط بترك الآخر از این رو می گویند: واجب تخییری به نظر محقق خراسانی به دو واجب مشروط بر می گردد.

بعد اشکال می کنند که حال اگر هر دو را ترك کند از این رو هر دو واجب مطلق می شوند زیرا واجب مشروط هنگامی که شرطش حاصل شود به واجب مطلق تبدیل می شود. پس باید دو عقاب شود.

نقول: چنین تفسیر و اشکال هر دو بر کفایه تحمیل می شود و هرگز از عبارت کفایه چنین چیزی بر نمی آید.

بحث اخلاقی: معنای صبر

صبر از مفاهیمی است که متجددها و کسانی که فهم دینی ندارند آن را بد تفسیر می کنند و صبر را عاملی برای عقب ماندگی مسلمانان می دانند و می گویند: صبر به معنای صبر و تحمل کرد و توسری خوردن است.

ص: ۸۸

این در حالی است که صبر به معنای استقامت و پایداری است. خداوند در جنگ احد صبر را مایه ی پیروزی می داند و می فرماید: اگر صبر کنید هر یک از شما برابر چندین نفر از آنها است.

بر این اساس صبر در روایات شاخه های مختلف دارد و یکی از آنها صبر در مقابل معصیت است یعنی باید در مقابل انجام معصیت مقاومت کرد.

نوع دیگر آن صبر در طاعت است یعنی استقامت به خرج دهد و اوامر و نواهی خداوند را به نحو تمام و کمال انجام دهد.

نوع دیگر آن صبر در مصیبت است یعنی مقاومت کند و ناشکری نکند.

خداوند در قرآن می فرماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (۱)** (رابطوا) همان مرزبانی است که بسیار سخت است از این رو به صبر و توصیه به صبر احتیاج دارد که همان استقامت و عقب نشینی نکردن است.

## ماهیت واجب تخییری ۹۱/۰۷/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ماهیت واجب تخییری

سخن در ماهیت واجب تخییری است. گفتیم در این واجب سه اشکال وجود دارد و آن اینکه:

اولا اراده ی مولی نمی تواند به امر مردد تعلق بگیرد.

دوم اینکه چگونه واجب تخییری واجب است و حال آنکه اگر یک شق را بیاورید شق دیگر از وجوب ساقط می شود. واجب به معنای مصلحت ملزمه است حال چگونه اگر دیگری را اتیان کنیم این مصلحت ملزمه از کار می افتد؟

ص: ۸۹

---

۱- (۱) آل عمران، آیه ی ۲۰۰

سوم اینکه اگر کسی هر دو را ترک کند باید دو عقاب داشته باشد زیرا هر کدام با ترک دیگری واجب مطلق می شود و کسی که هر دو را ترک کند باید دو عقاب داشته باشد و حال آنکه یک عقاب بیشتر ندارد.

محقق خراسانی مشکل را حل کرد و گفت: مولی بر اساس مورد تخییر دو یا سه غرض دارد که با هم قابل جمع نیست و اغراضی متباین هستند از این رو مولی باید به صورت تخییر امر کند.

با این بیان اشکالات ثلاثه را رفع کرد. اولاً اینکه اراده بر امر مردد تعلق نگرفته است زیرا هر سه مورد واجب است.

اما ترکش جایز است زیرا این اغراض با هم متزاحم هستند و قابل جمع نیستند. تزاحم آنها به مقام ما قبل از خطاب بر می گردد و مانند تزاحم باب امثال نیست.

سوم اینکه تعدد عقاب یا باید از باب دو ملاک و یا دو خطاب فعلی باشد. از باب دو ملاک نیست زیرا این دو ملاک قابل جمع نیست تکلیف هرگز نمی تواند اعم از ملاک باشد و وقتی ملاک قابل جمع نیست دو تکلیف هم ندارم و اگر هم از باب دو خطاب فعلی باشد این در صورتی است که مولی خود در مقام امثال به یکی اکتفاء نکند ولی وقتی خودش اکتفاء کرده است دیگر دو عقاب جایز نیست.

ما هم اشکالاتی در کلام ایشان داشتیم که در جلسه ی قبل بیان کردیم.

النظریه الثانیه للمحقق الاصفهانی: (نظر ایشان به نظر صاحب کفایه نزدیک است از این رو کلام ایشان را بعد از کلام صاحب کفایه نقل می کنیم) این می فرماید: واجب تخییری در جایی است که مولی اغراض متعددی دارد و همه ی آن اغراض مصلحت ملزمه دارند. بنابراین واجب تخییری به واجب تعیینی بر می گردد و تنها یک فرق دارد و آن اینکه در واجب تعیینی مولی راضی به ترک نیست ولی در واجب تخییری مولی از باب تسهیل بر مکلف به یکی راضی می باشد.

فرق کلام ایشان با محقق خراسانی این است که او قائل بود که این اغراض قابل جمع نیست ولی محقق اصفهانی قائل است که قابل جمع می باشند ولی مولی به سبب تسهیل بر مکلف به یکی راضی می باشد.

ایشان با این بیان هر سه اشکال را رفع کرده است. اما اشکال اول را رفع کرد زیرا او قائل است هر سه غرض واجب است و غرض مولی به یک امر مردد بین این امور تعلق نگرفته است.

اما اشکال دوم را حل کرد زیرا او قائل است که هر سه واجب، واجب است ولی مولی از باب تسهیل بر مکلف یکی را می خواهد.

اما اشکال سوم این بود که چرا همه واجب است و حال آنکه ترک همه فقط یک عقاب دارد و او در جواب می فرماید: تعدد عقاب یا به سبب دو ملاک است و یا دو خطاب. ولی وقتی مولی خودش به یکی راضی است دیگر همان یک عقاب کافی می باشد. وقتی مولی در مقام ملاک یکی را می خواهد تکلیف هم نمی تواند اوسع از ملاک باشد در نتیجه عقاب هم متعدد نخواهد بود.

نظر ما: کلام محقق اصفهانی قابل قبول است ولی ما مقداری در آن تغییر ایجاد می کنیم. ما می گوییم: واجب تخیری همانند واجب تعیینی است با این تفاوت که صاحب کفایه محقق اصفهانی می گفتند واجب تخیری از باب اغراض متعدده هستند که یا قابل جمع نیستند و یا مولی از باب تسهیل بر مکلف یکی را می خواهد ولی ما قائل هستیم یک غرض بیشتر در کار نیست. مانند اینکه راننده ای تخلف می کند و مأمور راهنمایی می خواهد او را متنبه کند به این گونه که یا او را جریمه و یا گواهی نامه ی او را ضبط می کنند و یا او را به زندان می فرستند. در هر حال غرض یکی است و فقط متنبه کردن راننده ی متخلف می باشد ولی این غرض با یکی از آن سه امر حاصل می شود.

به همین بیان کسی که در ماه رمضان عمدا افطار می کند باید تنبیه شود و این تنبیه با چند نمونه که همان خصال کفاره است تأمین می شود.

بنابراین می توان گفت شارع مقدس حالات مختلف مکلفین را در نظر گرفته است و غرض واحد خود را در قابل چند مورد بیان کرده است تا هر کس فراخور حال خود یکی را انتخاب کند. هر کدام که اتیان شود غرض مولی تأمین می شود و ما بقی ساقط می شوند.

با این بیان هر سه اشکال جواب داده شده است. اولاً- هر سه واجب است بنابراین غرض مولی به یک امر مردد تعلق نگرفته است.

اشکال دوم هم جواب داده شد که چون غرض واحد است هر کدام اتیان شود غرض مولی حاصل می شود و دیگر غرضی باقی نمی ماند که سایر خصال را هم اتیان کنیم.

جواب اشکال سوم هم این است که چون تکلیف نمی تواند گسترده از ملا-ک باشد از این رو وقتی همه را ترک می کنیم فقط یک غرض از مولی ترک شده است و یک عقاب بیشتر در کار نیست.

ان قلت: این بیان به تخییر عقلی بر می گردد.

قلت: در تخییر عقلی یک خطاب است مانند اینکه مولی می فرماید: اتاق را روشن کن. بعد من عقلا مخیر هستم بین اینکه برق را روشن کنم و یا آتش روشن کنم. بله اگر مولی خود این چند مورد را بیان می کرد قائل به تخییر شرعی می شدیم.

النظريه الرابعه للمحقق النائيني: ايشان آراء قدمات را انتخاب کرده است و قائل است که واجب، عنوان احد الاشياء می باشد. (بر خلاف سه نظريه ی فوق که وجوب را روی معنوی ها مانند سه خصال كفاره می بردند ولی ايشان وجوب را روی عنوان می برد که احد الاشياء است).

سپس اضافه می کند که اشکال اول که اراده ی مولی روی امر مردد نمی رود بر اثر خلط بین اراده ی تشریحی و اراده ی فاعلیه است.

اراده ی فاعلیه نمی تواند روی امر مردد رود. اگر من غذایی را می خواهم بخورد و دو ظرف غذا در مقابل من است باید یکی را به عینه اراده کنم و بخورم. ولی اراده ی تشریحی چنین نیست و می تواند بر عنوان مردد تعلق بگیرد و مولی بفرماید: احد الاشياء را امتثال کن.

بعد اضافه می کند که بعضی چیزها از خصوصیات مطلق اراده است چه تکوینی باشد و چه تشریحی و بعضی چیزها از خصوصیات اراده ی فاعلی می باشد مانند تعلق به امر معین. این خصوصیت لازم نیست در اراده ی تشریحی هم وجود داشته باشد.

با این بیان ايشان اشکال اول را حل کرد و گفت اراده ی تشریحی می تواند به مردد تعلق بگیرد.

اشکال دوم و سوم را هم اینگونه جواب می دهد که چون احد الاشياء واجب است اگر یکی اتیان شود ما بقی ساقط می شود و اگر همه ترک شوند چون یکی واجب بود یک عقاب هم بیشتر متوجه فرد نیست.

یلاحظ علیه: بیان ایشان یک نقطه ی قوت دارد و یک نقطه ی ضعف.

اما نظر قوت در کلام ایشان این است که اراده تشریحی با تکوینی (فاعلی) فرق دارد. اما نقطه ی ضعف آن این است که این کلام با ظاهر قرآن تطبیق نمی کند. ظاهر قرآن دلالت دارد که هر سه واجب است نه احد الاشیاء. به تعبیر دیگر وجوب، روی ذات اشیاء رفته است نه احد الاشیاء. مثلا در آیه ی ۸۹ سوره ی مائده می خوانیم: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ.

ان شاء الله در جلسه ی بعد نظریه ی پنجم که نظریه ی صاحب معالم است را بررسی می کنیم.

## واجب تخییری و واجب کفائی ۹۱/۰۷/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجب تخییری و واجب کفائی

بحث در واجب تخییری است. گفتیم سه اشکال بر آن وارد شده است:

اولا اراده ی مولی نمی تواند به امر مردد تعلق بگیرد.

دوم اینکه چگونه واجب تخییری واجب است و حال آنکه اگر یک شق را بیاورید شق دیگر از وجوب ساقط می شود.

سوم اینکه اگر کسی هر دو را ترک کند باید دو عقاب داشته باشد و حال آنکه یک عقاب بیشتر ندارد.

تا به حال چهار نظریه در تبیین ماهیت واجب تخییری بیان کردیم. (نظر محقق خراسانی، محقق اصفهانی و محقق نائینی و نظر خودمان)

ص: ۹۴

النظریه الخامسة: صاحب معالم از بعضی از قدماء نقل کرده است که واجب در واجب تخییری چیزی است که مکلف آن را انتخاب می کند. هر مکلفی یک شق از واجب تخییری را انتخاب می کند و هر کدام را که یک مکلفی انتخاب می کند همان واجب است.

یلاحظ علیه:

اشکال اول این است که لازم می آید اشتراک در تکلیف از بین برود. زیدا مثلا- مکلف شود به تحریر رقبه و عمرو به اطعام ستین مسکینا و دیگری هم به صوم ستین یوما. این در حالی است که ما قائل به اشتراک در تکلیف هستیم و همه مکلف به



یک شیء می باشند.

اشکال دوم این است که اگر مکلف هیچ یک را انتخاب نکند، خداوند هم نباید او را عقاب کند زیرا مکلف به همان چیزی است که مکلف انتخاب می کند و وقتی او چیزی را انتخاب نکرده است پس وجوبی هم در کار نبوده است.

هل يجوز التخيير بين الاقل و الاكثر اول لا؟

مبدأ این مسأله این است که برخی گفته اند ما در تسبیحات اربعه بین اقل و اکثر مخیر هستیم.

این تخیر با یک اشکال روبرو است که وقتی فرد اقل را بیاورد امتثال ساقط می شود و امر هم ساقط می شود در نتیجه مکلف به ساقط شده دیگر نوبت به اکثر نمی رسد. بنابراین هیچ وقت اکثر نمی تواند مصداق واجب شود. بنابراین گفته اند تخیر بین اقل و اکثر امری ممتنع است.

ص: ۹۵

ثم ان المحقق الخراسانی اجاب عن هذا الاشكال و قال: ما دو گونه اقل داریم:

گاه اقل بما هو اقل واجب است چه مستقل باشد و چه در ضمن اکثر. این نوع اقل لا بشرط است یعنی چه تنها باشد و چه در ضمن اکثر در هر حال واجب است.

گاه اقل به گونه ای است که واجب است به شرط اینکه تنها باشد نه در ضمن اکثر. این نوع اقل بشرط لا می باشد.

اگر اقل به معنای اول باشد تخییر ممکن نیست زیرا با آوردن اقل دیگر امثال صورت می گیرد و نوبت به اکثر نمی رسد.

ولی اگر اقل به معنای دوم باشد تخییر قابل تصور است یعنی اقلی واجب است که دیگر در ضمن اکثر نباشد ولی اگر در ضمن اکثر باشد دیگر اقل واجب نیست بلکه در این حال اکثر واجب می باشد.

بعد مثال می زند و می فرماید: گاه مولی می گوید من یک خط یک متری می خواهم. او اگر مرادش یک متر مطلق باشد دیگر فرد با کشیدن همان یک خط امثال کرده است و اگر آن خط را بیش از یک متر هم امتداد دهد باز همان یک متر واجب بوده است. او به محض اینکه یک متر را کشیده است امثال را انجام داده است چه آن را ادامه دهد و چه ندهد. در این فرض تخییر معنا ندارد.

ولی گاه مولی یک متر را به نحو بشرط لا واجب می کند یعنی یا یک متر واجب است و یا صد متر. در این حال اگر او یک متر را بکشد و قلم را رها کند اقل حاصل شده است ولی اگر بعد از یک متر همچنان خط را ادامه دهد در این حال چاره ای ندارد مگر اینکه به صد متر برساند و در این حال باید اکثر را امثال کند. تخییر در این فرض قابل تصور است.

یلاحظ علیہ: مشکل همچنان باقی است زیرا محقق خراسانی می فرماید: اگر تسبیحہ به نحو مطلق واجب باشد تخییر ممکن نیست زیرا امتثال با اقل حاصل می شود ولی اگر بشرط لا واجب باشد تخییر قابل تصور است.

ما می گوئیم: این از باب اقل و اکثر نشد بلکه از باب تخییر بین المتباینین می باشد. زیرا بشرط لا (اقل) با بشرط شیء (اکثر) متباین می باشد. اقل و اکثر آن است که اقل در ضمن اکثر باشد.

اللهم الا ان يقال که مراد از اقل و اکثر، فلسفی نیست بلکه عرفی است. عرفا یک تسبیح و سه تسبیح از باب اقل و اکثر است ولی از نظر فلسفی اینها متباین می باشند.

#### الفصل العاشر فی الوجوب الکفائی:

مقدمه ی اولی: وجوب کفایی در میان تمامی مردم راه دارد. گاه پدری به فرزندانش می گوید که نان می خواهد. در میان آنها یکی باید نان بگیرد و خودشان باید به توافق برسند و یکی را انتخاب کنند که نان بگیرد.

مقدمه ی دوم این است که تکلیف از مفاهیم ذات الاضافه می باشد به این معنا که یک نسبتی به خداوند دارد که مکلف است و یک نسبتی به مکلف به دارد و یک نسبتی به مکلف.

تکلیف بالنسبه به مکلف به، به واجب تعیینی یا تخییری تقسیم می شود.

اما بالنسبه به مکلف، به واجب عینی و کفایی تقسیم می شود. در واجب عینی همه باید جداگانه عمل را انجام دهند ولی در واجب کفایی هرچند تکلیف از همه خواسته می شود ولی اگر یکی بیاورد تکلیف از دیگران ساقط می باشد.

مقدمه ی سوم این است که همان اشکالات سه گانه ای که در واجب تخییری بود در واجب کفایی هم به گونه ای راه دارد. اشکال اول این است که اراده به امر مردد تعلق نمی گیرد و باید متعلق اراده امر معین باشد. بنابراین مثلا- اگر مولی حکم به دفن میت کند در واقع احد المکلفین مورد خطاب مولی هستند.

اشکال دوم: اگر یک نفر میت را دفن کند وجوب از دیگران ساقط می شود. اشکال این است که این چه نوع واجبی است که اگر یکی انجام دهد از دیگران ساقط می شود.

اشکال سوم: اگر هیچ یک امتثال نکنند و واجب را ترک کنند همه عقاب می شوند زیرا تکلیف متعدد است.

همان جواب هایی را که در واجب تخییری مطرح کردیم به گونه ای در اینجا مطرح می شود.

محقق خراسانی در جواب اشکال اول می فرماید: و التحقیق انه سنخ من الوجوب و له تعلق بكل واحد.

جالب این است که ایشان در جواب همین اشکال در واجب تخییری فرموده بود بنحو من الوجوب و اینجا می فرماید: سنخ من الوجوب. این در حالی است که ما باید همین نحو و همین سنخ را معنا کنیم. (اما شاگرد ایشان می فرماید: وجوب مال همه است و با واجب تعیینی فرق نمی کند غایه ما فی الباب اگر یکی واجب را اتیان کند، از باب تسهیل بر عباد، واجب از بقیه ساقط می شود.)

بله اگر همه واجب را ترک کنند همه عقاب می شوند ولی اگر یکی اتیان کند از بقیه ساقط می شود. زیرا یک غرض در کار است و این غرض با فعل یک نفر یا همه که دفعتا عملی را انجام دهند ساقط می شود. (ولی محقق خراسانی در واجب تخییری می فرمود: در واجب تخییری اغراض متعددی در کار است.)

با بیان ایشان اشکالات ثلاثه دفع شده است.

اما اشکال اول جواب داده می شود چون همه مکلف هستند اراده بر امر معین تعلق گرفته است.

اما اشکال دوم جواب داده می شود چون غرض واحد است و با فعل یک نفر غرض تأمین شده است.

اما اشکال سوم جواب داده می شود اگر هیچ یک انجام ندهند همه معاقب می شوند. این موجب شده است که مشکلی جدید به بار آید و آن اینکه چطور می شود که غرض واحد است ولی عقاب متعدد می باشد.

ان شاء الله فردا این مشکل را حل می کنیم.

## ماهیت واجب کفایی ۹۱/۰۷/۱۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ماهیت واجب کفایی

بحث در تحلیل واجب کفایی است. در ابتدا نظریه ی محقق خراسانی را بیان کردیم. ایشان در این مبحث، همانند واجب تخییری از بیان معنای واقعی آن خودداری می کند و به عبارت (سنخ من الوجوب) و اندکی توضیح بسنده می کند. در توضیح می فرماید: تعلق بکل واحد واحد.

ما همین نظریه را اخذ می کنیم و آن را پرورش می دهیم و می دهیم. مولی گاه یک غرض دارد. این غرض گاه قائم به یک مکلف به است (این همان واجب تخییری است. مثلا- غرض مولی تنبیه کردن کسی است که روزه را افطار کرده است و این کار با یکی از سه خصال در کفاره حاصل می شود.) و گاه غرض واحد او قائم به احد المکلفین می باشد (این همان واجب کفایی است. مثلا غرض مولی فقط این است که میت دفن شود و هر کس این کار را بکند غرض او تأمین می شود).

ص: ۹۹

با این بیان واضح شد که در واجب عینی، غرض متعدد است و بر همه ی مکلفین بار می شود.

ههنا اسئله و اجوبه:

سؤال اول: در واجب کفایی اگر غرض قائم به احد المکلفین است چرا پس بر همه واجب است؟

جواب: اولاً: علت اینکه بر همه واجب می کند و یکی را مشخص نمی کند برای این است که ترجیح بلا مرجح پیش نیاید.

ثانیا: اگر یکی را مشخص کند ممکن است آن فرد غرض مولی را تأمین نکند و واجب را انجام نداد ولی وقتی مولی بر همه واجب کند بالاخره یکی پیدا می شود که آن را امثال کند و غرض مولی را برآورده کند.

تا اینجا جواب سه اشکالی که قبلاً مطرح کرده بودیم جواب داده می شود.

اشکال اول این بود که اراده باید بر امر معین تعلق بگیرد از این رو چگونه يك مکلف بدون اینکه مشخص شود می تواند به انجام این واجب اقدام کند (و به عبارت دیگر چرا همه مکلف هستند نه یک نفر علی التعمین)

جواب این اشکال از سؤال و جواب فوق مشخص شده است.

اشکال دوم این است که اگر بر همه واجب است چرا اگر یکی آن را امتثال کند از بقیه ساقط می شود. محقق خراسانی می فرماید: این از باب تراحم در ملاک است و شیخ اصفهانی می گوید: از باب تسهیل بر عباد و ما می گوئیم: به سبب اینکه غرض مولی برآورده شده است و دیگر او از مکلفین خواسته ای ندارد.

ص: ۱۰۰

اشکال سوم این است که اگر واجب تخییری کسی هر سه را ترک می کرد یک عقاب بیشتر نداشت ولی در واجب کفایی اگر همه، واجب را ترک کنند همه عقاب می شوند. این در حالی است که غرض در واجب تخییری و واجب کفایی یکی است بنابراین چرا عقاب در واجب تخییری یکی است ولی در اینجا متعدد می باشد؟

در واجب تخییری غرض واحد بود و قائم به یک مکلف به است و گفتیم تکلیف نمی تواند اوسع از غرض باشد.

ولی در واجب کفایی هر چند غرض واحد است ولی خطاب برای همه می باشد بنابراین همگان با انجام ندادن آن یک غرض عصیان می کنند و مستحق عقاب می باشند.

سؤال دوم: شما گفتیم واجب کفایی بر همه واجب است هر چند غرض مولی یکی می باشد. این با آیه ی قرآن هماهنگ نیست زیرا در سوره ی آل عمران آیه ی ۱۰۴ می خوانیم: **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ** (۱) این آیه می فرماید: بعضی از شما باید به امر به معروف و نهی از منکر اقدام کنند.

جواب:

اولاً: ممکن است (من) نشویه باشد. مثلاً می گویند: ولیکن منک لی صدیق. یعنی ولتکن صدیقا لی. از این رو آیه ی فوق به این معنا است که باید از جنس شما کسانی باشند که به این واجب عمل کنند.

ثانیاً: حتی اگر (من) تبعیضیه باشد می توانیم بگوییم: آیه ی فوق ناظر به مقام وجوب نیست بلکه ناظر به مقام امتثال است. در مقام امتثال همه نمی توانند امر به معروف و نهی از منکر کنند. بعضی اقدام می کنند و از ما بقی ساقط می شود.

ص: ۱۰۱





مرحله ی دیگر آن عملی است مثلاً زانی را تازیانه بزند، حق مظلوم را از ظالم بگیرد و حدود و احکام را اجرا کند. این موارد را مردم عادی نمی توانند انجام دهند بلکه باید حکومت اسلامی به انجام آن اقدام کند. امام علیه السلام در حدیث فوق در صدد بیان این است که مرحله ی سوم به عهده ی افراد عادی نیست.

سؤال سوم: این سؤال را امام قدس سره در تهذیب مطرح می کند و آن اینکه: چگونه بر همه واجب است و حال آنکه بعضی از واجبات کفایی قابل تکرار نیست. مثلاً کسی که نبی را سب می کند، همه می توانند او را بکشند. (بر خلاف مرتد که فقط قاضی باید حکم را روی او اجرا کند) اگر کسی او را بکشد دیگر فرد دوم نمی تواند این واجب را امثال کند.

دوم اینکه گاه عمل، قابل تکرار هست ولی تکرار آن حرام می باشد. مثلاً میت را که دفن کردیم دیگر نمی توانیم کشف قبر کنیم و دوباره او را دفن کنیم.

سوم اینکه گاه قابل تکرار است و حرام هم نیست ولی تکرار آن کار خوبی نیست مثلاً- کسی میت را کفن می کند ما هم دوباره او را کفن کنیم.

بله گاه قابل تکرار است مانند نماز میت.

بنابراین اگر واجب کفایی بر همه واجب است این در جایی است که قابل تکرار باشد و حال آنکه در همه حال قابل تکرار نمی باشد.

جواب: واجب کفایی بر همه واجب است بالامکان نه بالفعل. یعنی زمینه برای همه فراهم است و همه می توانند واجب را امثال کنند ولی واجب برای همه فعلی نیست.

ان شاء الله فردا به سراغ نظریه ی دوم در واجب کفایی می رویم.

## ماهیت واجب کفایی ۹۱/۰۷/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ماهیت واجب کفایی

سخن در بیان ماهیت واجب کفایی است. این بحث ها نتیجه ی فقهی چندانی ندارد و بیشتر جنبه ی علمی دارد. گفتیم واجب تخییری و واجب کفایی از یک مجرا هستند. در واجب تخییری همه ی اجزاء واجب است و در واجب کفایی بر همه واجب است منتهای اگر یک جزء امثال شود ما بقی ساقط می شود. اجزاء یا ملاکا قابل جمع نیست و یا تسهیلا فقط یکی واجب است و یا اینکه با اتیان یکی، غرض مولی تأمین می شود.

در واجب کفایی این سؤال مطرح بود که اگر یک نفر انجام دهد کافی است چرا بر همه واجب می باشد؟

زیرا در جواب گفتیم غرض مولی را هر چند یک نفر تأمین می کند ولی اگر مولی یک نفر را انتخاب کند اولاً ترجیح بلا مرجح می شود و ثانیاً ممکن است آن یک نفر امر مولی را امثال نکند.

امام قدس سره این نظر را قبول نداشت و اشکالی وارد کرد که در جلسه ی قبل جواب آن را گفتیم.

النظریه الثانیه: علامه ی طباطبایی و آیه الله خوئی در محاضرات و به نوعی امام قدس سره این نظریه را قبول کردند و آن اینکه متعلق وجوب یکی از مکلفین هستند. مثلاً پدر، به پسرانش می گوید نان می خواهم در اینجا یکی از مکلفین اگر اقدام کند کافی است.

ص: ۱۰۴

امام قدس سره می فرماید: اگر عمل قابل تکرار نباشد، یا باشد ولی تکرارش مبعوض باشد و یا تکرارش بی فایده است در اینجا احد المکلفین بشرط لا متعلق تکلیف است یعنی اگر یکی آورد دیگری حق آوردن ندارد ولی اگر مورد تکلیف چیزی باشد که بتوان تکرار کرد و تکرارش هم بلا اشکال باشد در این حال یکی از مکلفین لا بشرط واجب است. یعنی اگر یکی آورد دیگری هم می تواند بیاورد.

آیه الله بروجردی به این کلام اشکال کرده می فرماید: مراد از احد المکلفین مفهومی است یا مصداقی؟ واضح است مراد احد المکلفین مفهومی است زیرا مفهوم کاری نمی تواند در خارج انجام دهد. بنابراین قهراً مراد احد المکلفین مصداقی با این حال می گوئیم: در خارج، فقط مکلف معین وجود دارد نه احد المکلفین لا بعینه.

یلاحظ علیه: احد المکلفین جنبه ی موضوعی ندارد بلکه جنبه ی طریقی دارد یعنی یکی از افرادی که در خارج هستند باید واجب را انجام دهد. به بیان دیگر احد المکلفین عنوان مشیر است و به یکی از فردهایی که در خارج است اشاره می کند.

بله اگر احد المکلفین جنبه ی موضوعی داشت اشکال ایشان وارد بود.

با این حال اشکال دیگری بر نظریه ی فوق وارد است و آن اینکه ظاهر آیات و روایات این است که همه باید واجب را انجام دهند نه احد المکلفین. مثلاً- در دفن اموات آمده است: (واروا موتاکم) یعنی همه ی شما امواتتان را دفع کنید نه اینکه (وار احدکم موتاکم). در روایات از کلمه ی احد و واحد منکم استفاده نشده است. بله اگر یک نفر انجام دهد کافی است ولی این دلیل نمی شود که فقط بر یکی واجب باشد.

ص: ۱۰۵

نظریه ی سوم: حکم روی یک مکلفی رفته است که نزد خداوند معین است ولی نزد ما واضح نیست.

عین همین نظریه را در واجب تخییری هم گفته اند و آن اینکه یکی از افعال واجب است و خداوند می داند که مکلف کدام را انتخاب می کند و همان واجب است.

یلاحظ علیه: چگونه است که خداوند تکلیفی را بر یکی واجب می کند ولی آن یک نفر را مشخص نمی کند. اصولاً چگونه می شود تکلیفی باشد ولی مکلف آن مشخص نباشد.

این تحلیل برای این است که مسأله ی واجب کفایی به شکل عرفی مطالعه نشده است.

نظریه ی چهارم: نظریه ی حقوقدانان

در جامعه دو نوع تکلیف وجود دارد: تکالیف فردی (مانند اینکه هر کسی باید خانه ی خود را تمیز کند) و تکالیف جمعی (مانند قضاوت یعنی امت باید جمع شوند و حق مظلوم را از ظالم بگیرند. همچنین است مسأله ی امر به معروف و نهی از منکر و یا انجام صنایع که عده ای باید بنایی کنند و عده ای ناوایی تا کار جامعه راه بیفتد).

ان قلت: در فلسفه خواندیم که جامعه امری اعتباری است و در خارج وجود ندارد. آنی که در خارج است افراد هستند که در کنار هم زندگی می کنند. بنابراین وقتی چیزی به نام جامعه و مجتمع در خارج نیست و هیئت اجتماعی امری است انتزاعی و عقلی از این رو خطابی هم نمی تواند متوجه آن ها شود. مثلاً در یک مسجد دویست نفر هستند. در واقع آنچه در مسجد است همان دویست نفر است و ما وراء آن موجودی به نام دویست نفر وجود ندارد.

ص: ۱۰۶

قلت: دیدگاه‌ها متفاوت است. از نظر حکیم آنچه در خارج است افراد است ولی از نظر حقوقی‌ها که تابع مسائل عقلی نیستند و تابع اعتبارات اجتماعی هستند برای اجتماع عنوانی مستقل قائل هستند. مثلاً در قرآن می‌خوانیم: (لکل امه اجل) از این رو حقوقدان‌ها از فرهنگ ایرانی‌ها، اقوام ایرانی و غیره سخن می‌گویند. بنابراین از نظر آنها، امت، قوم، جمعیت و امثال آن برای خودش معنای مستقل دارد.

بنابراین لعل واجبات کفایی واجباتی باشد که متعلق خطاب در آن جامعه می‌باشند. در سوره ی حج آیه ی ۴۱ می‌خوانیم: (الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ) (الذین) مانند جمهوری اسلامی است که موجب می‌شود نماز در جامعه اقامه شود و زکات و امر به معروف و نهی از منکر در جامعه پیاده شود.

ثمرات البحث: می‌خواهیم نماز میت بخوانیم. اگر نماز بر همه واجب باشد (مطابق قول اول) قصد قربت از همه متمشی می‌شود ولی اگر فقط بر یکی واجب باشد (مانند قول دوم و هکذا سوم) نمی‌توان قصد امر کرد.

همچنین مطابق قول چهارم مجموع مورد خطاب است و فرد، مجموع نمی‌باشد.

ثمره ی دیگر: نذر کرده‌ام به ده نفر اگر کار واجبی انجام دهند یک دینار بدهم. حال همه با هم بر میتی نماز خواندند. بنا بر قول اول به همه می‌توانم یک دینار بدهم زیرا همه واجبی را انجام داده‌اند ولی مطابق اقوال دیگر فقط یکی در این وسط واجب را انجام داده است.

بله ثمرات بحث اصولیه نباید در نذر و یا قصد قربت ظاهر شود. بلکه باید ثمره ی بحث اصولی در استنباط احکام فرعیه و در فقه ظاهر شود.

از این رو محقق نائینی ثمره ی دیگری را بیان کرده است و آن اینکه: دو نفر هستند که هر دو تیمم کرده اند و بعد آبی پیدا کرده اند که فقط برای وضوی یکی از آنها کافی است. آیا تیمم هر دو نفر باطل است یا تیمم یکی از آنها معینا باطل است یا تیمم یکی از آنها علی البدل باطل است؟

ان شاء الله این مسأله را فردا بررسی می کنیم.

## واجب کفایی و تقسیمات دیگر ۹۱/۰۷/۱۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجب کفایی و تقسیمات دیگر

بحث در بیان ثمرات بحث واجب کفایی است. گفتیم چند ثمره را می توان بیان کرد و دیروز به مواردی از آن اشاره کردیم و ثمره ی بحث را در قصد قربت و مسأله ی نذر بیان کردیم.

در مورد نذر گفتیم: نذر کرده ام به ده نفر اگر کار واجبی انجام دهند یک دینار بدهم. حال همه با هم بر میتی نماز خواندند. بنا بر قول اول به همه می توانم یک دینار بدهم زیرا همه واجبی را انجام داده اند ولی مطابق اقوال دیگر فقط یکی در این وسط واجب را انجام داده است.

مثلا در مورد نذر گفتیم که کسی نذر می کند به ده نفر اگر کار واجبی انجام دهند یک دینار بدهد. حال همه با هم بر میتی نماز خواندند. بنا بر قول اول به همه می توان یک دینار داد زیرا همه واجبی را انجام داده اند ولی مطابق اقوال دیگر فقط یکی در این وسط واجب را انجام داده است. زیرا مطابق نظریه ی حضرت امام که می فرمود: احد من المکلفین یا واحد من المکلفین و یا مطابق نظریه ای که می گفت یک نفر عند الله مکلف است دیگر نمی توانیم به همه یک دینار بدهیم زیرا فقط یک نفر واجب را انجام داده اند.

ص: ۱۰۸

نقول: حتی مطابق مسلک امام قدس سره نیز می توان گفت که به همه می توان دینار داد چون ایشان می گویند: عمل بر احد المکلفین واجب است از این رو بر هر یک از آنها به تنهایی صدق می که او احد المکلفین باشد.

بله اگر واحد المکلفین غیر المعین مراد باشد فقط به یکی می توان دینار داد ولی اگر مراد امام قدس سره احد المکلفین است نه واحد غیر معین از این رو اگر بر کل واحد واحد یک دینار دهد تا ده دینار تمام شود ذمه ای بری شده است.

بله بنا بر قول قدماء که قائل بودند احد المکلفین که عند الله معلوم است و نزد ما مجهول، مکلف می باشد در این حال فقط

یکی مکلف است و اگر فرد به هر ده نفر دیناری بدهد ذمه اش بری نمی شود.

عین همین بحث در ثمره ی اول که در مورد قصد قربت بیان کردیم پیاده می شود. گفتیم که مطابق نظر اول اگر ده نفر با هم بخوانند بر میتی نماز بخوانند همه می توانند قصد قربت کنند ولی مطابق نظر امام و دیگران نه. چون نماز فقط بر یک نفر واجب است.

همان جواب بر این ثمره هم داده می شود و آن اینکه مطابق نظر امام قدس سره که احد المکلفین مکلف می باشد همه می توانند علی البدل مصداق احد المکلفین باشند و قصد قربت از همه می تواند متمشی شود. بله مطابق نظر قدماء فقط یکی می تواند قصد قربت کند.

ص: ۱۰۹

ثمره ی سوم ثمره ای است که محقق نائینی مطرح کرده است و در عروه الوثقی هم در کتاب تیمم در مسأله ی ۲۲ عنوان شده است آن اینکه دو نفر هستند که هر دو تیمم کرده و نماز خوانده اند و بعد آبی پیدا کرده اند که فقط برای وضوی یکی از آنها کافی است.

آیه الله نائینی سه فرض را مطرح می کند: آیا تیمم هر دو نفر باطل است یا تیمم هر دو صحیح است و یا تیمم یکی از آنها علی البدل باطل است؟

بل این نظریه را تقویت می کند که تیمم هر دو باطل است.

آیه الله خوئی تفصیل می دهد و می فرماید: هر کدام که سبقت جست و وضو گرفت تیممش باطل است و تیمم کسی که آب به او نرسید صحیح است زیرا اولی واجد ماء می باشد ولی دومی نه.

با این بیان می شود بر آیه الله نائینی این اشکال را مطرح کرد که تیمم هر دو نمی تواند باطل باشد زیرا عرفا هر دو واجد آب نیستند.

با این حال می توان تفصیل دیگری داد و آن اینکه اگر هیچ یک از آنها به سمت آب نروند و یا اینکه یکی سبقت جست و دیگری هم می توانست به سمت آب رود ولی کنار کشید تا رقیفش به آب برسد این موارد هم باید بحث شود. شاید بتوان گفت که هر یک از آنها تیممشان باطل است زیرا هر کدام علی حده واجد ماء هستند و مولی بر هر دو حجت دارد و می تواند به هر یک جداگانه بگوید: لماذا توضات.



به هر حال این شبیه واجب کفایی است نه خود واجب کفایی.

اما لو دار الامر بین کونه واجبا کفائیا او عینیا: مثلا یکی بر دو نفر سلام کرده است. اگر واجب عینی باشد هر دو باید جواب سلام دهند و اگر واجب کفایی باشد یکی باید جواب دهد.

قبلا در بحث اوامر گفتیم: اصل این است که نه واجب نفسی باشد نه غیری، عینی باشد نه کفایی، اینکه تعیینی باشد نه کفایی.

الفصل الحادی عشر: تقسیم الواجب الی مطلق و موقت

و تقسیم المطلق الی فوری و غیر فوری

و تقسیم الموقت الی مضیق و موسع.

تمامی این سه تقسیم ملاک دارد و باید آنها را بحث کنیم.

در دنیا هیچ فعلی از انسان وجود ندارد که خالی از زمان باشد. فعل، عبارت از حرکت است و حرکت بدون زمان غیر ممکن است. حرکت هم حرکت است و هم زمان و زمان هرگز جدا از حرکت نیست.

توضیح ذلک: در تعریف حرکت گفته اند: خروج الشيء من القوه الی الفعل. این تفسیر فلسفی است مثلا کسی دانه ای را می‌کارد و این دانه از قوه به سمت فعل حرکت می‌کند. حتی در حرکت عینی هم که فرد مثلا در خانه است و بعد به مسجد می‌رود باز خروج از قوه به فعل معنا دارد یعنی وجود فرد در مسجد بالقوه است و با حرکت، این قوه به فعلیت می‌رسد.

تمامی حرکات به این معنا است. حتی حرکت در جوهر. به هر حال حرکت به یک معنا حرکت است و به یک معنا زمان. از این منظر که از جایی به جای دیگر حرکت می‌کند، حرکت است و خروج از قوه به فعل می‌باشد ولی از آن منظر که این حرکت امری است تدریجی نه دفعی، زمان می‌باشد.

ص: ۱۱۱

با این بیان روشن می شود که نوعاً انسان ها تصور می کنند یک زمان بیشتر نیست و آن حرکت خورشید و یا ماه است و حال آنکه از نظر فلسفی هر حرکت خودش زمان خود را درست می کند و به تعداد حرکت ها در دنیا زمان داریم. بله حرکت خورشید و ماه زمان عمومی است که با آن بقیه ی زمان ها را می سنجند. از این رو می گویند: الزمان مقدار الحركة.

اذا علمت هذا فاعلم: گاهی زمان در مطلوبیت مدخلیت دارد و گاهی زمان فقط ظرف است و در مطلوبیت مدخلیتی ندارد.

مثلاً اگر بخواهیم نماز بخوانیم زمان مدخلیت دارد زیرا نماز را باید در وقت خاص خواند. ولی گاه زمان هیچ مدخلیتی ندارد مثلاً کسی که به انسان سلام می کند باید جوابش را داد و جواب دادن لازم نیست در زمان خاصی انجام شود. مثلاً اینکه مستحب است انسان هر روز استغفار کند. این کار لازم نیست در زمان خاصی انجام شود.

اگر زمان در مطلوبیت، مدخلیت داشته باشد واجب، واجب موقت می شود و الا واجب، مطلق می شود.

اما تقسیم مطلق به فوری و غیر فوری: آنی که زمان در آن مدخلیت ندارد گاه به گونه ای است که شارع آن را از انسان فوراً ففوراً می خواهد. مانند ادای دینی که وقتش رسیده است.

گاه واجب، فوری نیست مانند قضاء نمازات یومیه. (مطابق قول کسانی که قائل به مواسعه هستند نه مضایقه)

ثم ان الواجب الموقت، ينقسم الى مضيق و موسع: اگر زمان وجوب و زمان واجب یکی باشد واجب، مضیق می باشد مانند روزه ی ماه رمضان.

ولی گاه زمان وجوب از زمان واجب اوسع است مانند نماز ظهر. این نماز بیش از چند دقیقه به طول نمی انجامد ولی زمان وجوب چندین ساعت است.

ثم ان هنا اشکالین:

در واجب مضیق اشکال شده است که وقت وجوب نمی تواند با وقت واجب مساوی باشد زیرا باید یک آن مولی ایجاب کند و بعد بنده منبعث شود. از این رو وقت واجب حتی به مقدار یک ثانیه هم شده باید بیشتر باشد.

یلاحظ علیه: لازم نیست مولی هنگامی که وقت واجب رسیده است فرمان دهد. بلکه می تواند از قبل بگوید.

در واجب موسع اشکال شده است که این چه واجب است که ترکش جایز است مثلاً فرد می تواند در اول وقت نماز ظهر را نخواند و بعد در وسط یا آخر وقت بخواند.

یلاحظ علیه: ترک به این معنا است که در طول ظرف واجب عمل را انجام ندهیم نه اینکه در وقتی از آن ترک کنیم و در وقت دیگر از زمان معین شده بیاوریم.

ان شاء الله شنبه این مبحث را مطرح می کنیم که آیا قضاء تابع امر به اداء است یا اینکه تابع امر جدید می باشد.

مثلاً کسی است که نماز صبح او قضاء شده است. آیا قضا بر او واجب است یا نه؟ اگر قضاء منبعث از امر به نماز باشد در این حال او حتماً باید قضاء کند و همان طور که امر اول فرد را به سمت نماز دعوت می کند و می گوید نماز صبح را باید بین الطلوعین بخانی همان امر می گوید که قضایش را هم باید به جا آوری.

ص: ۱۱۳

اگر قضاء به امر جدید باشد به این معنا است که وقتی وقت گذشته است امر آن هم ساقط شده است از این رو اگر امر جدیدی برای قضاء کردن صادر شده باشد نماز را قضاء می کنیم و الا نه.

بحث اخلاقی:

عَدَّةٌ مِنْ أَضِحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ يَحْيَى فِيمَا أَعْلَمَ عَنْ عَمْرِو بْنِ مُدْرِكَةَ الطَّائِبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَأَصْحَابِهِ أَيُّ عُرَى الْإِيمَانِ أَوْثَقُ (عری جمع عروه به معنای دستگیره است یعنی کدام یک از دستگیره های ایمان محکم تر است.) فَقَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ وَقَالَ بَعْضُهُمْ الصَّلَاةُ وَقَالَ بَعْضُهُمُ الزَّكَاةُ وَقَالَ بَعْضُهُمُ الصِّيَامُ وَقَالَ بَعْضُهُمُ الْحَجُّ وَالْعُمْرَةُ وَقَالَ بَعْضُهُمُ الْجِهَادُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِكُلِّ مَا قُلْتُمْ فَضْلٌ وَ لَيْسَ بِهِ (هیچ آنچه استحکامی که مد نظر من است نیست) وَ لَكِنْ أَوْثَقُ عُرَى الْإِيمَانِ الْحُبُّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضُ فِي اللَّهِ وَ تَوَالِي أَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَ التَّبَرُّي مِنَ أَعْدَاءِ اللَّهِ (۱) رسول خدا (ص) در این روایت می فرماید: محکم ترین دستگیره ی ایمان این است که خشم و حب فرد برای خدا باشد نه برای دنیا و منافع دنیوی. اگر دیدیم کار کسی برای خداست باید او را دوست داشت و تشویق کرد و الا باید نسبت به او خشمگین بود.

این مطلب در مورد سلوک بسیار مهم است.

ص: ۱۱۴

امیر مؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه می فرماید: **أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا يَجْمَعُ النَّاسَ الرِّضَا وَ الشُّخْطُ (۱)** یعنی در روز قیامت همه ی مردم را تحت یک خیمه جمع می کنند و ملائک وحدت خیمه رضا و سخط است. اگر انسانی است که مسجد می سازد، طلبه تربیت می کند و مردم را به نماز دعوت می کنند و کارهای خیر انجام می دهد اگر ما از این کارها خوشمان بیاید در خیمه ی او محشور می شویم. اگر هم کسی است که گنهکار است و ما از کار او خوشمان بیاید حتی اگر به زبان هم نیاوریم در روز قیامت زیر خیمه ی او هستیم.

بعد امیر مؤمنان علیه السلام اضافه می کند: **وَإِنَّمَا عَقَرَ نَاقَةَ ثَمُودَ رَجُلٌ وَاحِدٌ فَعَمَّهِمُ اللَّهُ بِالْعَذَابِ لَمَّا عَمَّوهُ بِالرِّضَا فَقَالَ سُبْحَانَهُ فَعَقَرُوهَا فَأَصِيبُوهَا نَادِمِينَ** یعنی ناقه ی ثمود را یک نفر دنبال کرد ولی عذاب همه را گرفت چون ما بقی هم به فعل او راضی بودند.

نباید صرف اینکه سلیقه ی کسی با ما هماهنگ نیست موجب بغض شود. ملائک حب و بغض باید خداوند باشد.

## آیا قضاء احتیاج به امر جدید دارد؟ ۹۱/۰۷/۲۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا قضاء احتیاج به امر جدید دارد؟

سخن در این است که اگر واجب موقتی داشته باشیم و عمل را در وقت انجام ندهیم با قطع نظر از روایات، آیا قضاء تابع امر اول است یا تابع امر جدید می باشد.

همان طور که گفتیم بحث در روایات نیست بلکه در این است که آیا از امر اول این نکته را می توان استنباط کرد که باید نماز را قضاء کرد یا نه.

ص: ۱۱۵

۱- (۲) نهج البلاغه، خطبه ی ۲۰۱.

در این مقام گاه در مقام ثبوت بحث می کنیم و گاه در مقام دلالت و اثبات.

اما مقام ثبوت: مراد از مقام ثبوت این است که امکان مسأله را تصویر می کنیم:

گاه قید (مانند خسوف) قید اصل مطلوبیت است و گاه قید برای تمام مطلوبیت می باشد. مثلاً- مولی می فرماید: صل اذا انخسف القمر. انخساف گاه به معنای وحدت مطلوب است. یعنی قید برای اصل مطلوب است و مولی یک مطلوب بیشتر ندارد و آن نماز هنگام خسوف است، و گاه مولی دو مطلوب دارد: یکی نماز هنگام خسوف و دیگری نماز به تنهایی در غیر حالت خسوف در این حال قید برای تمام مطلوبیت است (یعنی اگر قید را اتیان کنیم مطلوب اتم و کامل حاصل شده است و اگر قید

هم نباشد مطلوب مولی به نحو ضعیف تری وجود دارد.)

بنابراین از نظر مقام ثبوت اگر قائل به وحدت مطلوب شویم باید بگوییم که قضاء لازم نیست ولی اگر قائل به تعدد مطلوب باشیم در این حال قضاء واجب خواهد بود.

اما مقام اثبات: اکنون باید بررسی کرد که آیا مراد وحدت مطلوب است یا تعدد مطلوب

ما می‌گوییم: اگر امری بیاید و مقید به وقت باشد مانند: صل اذا انخسف القمر، زمانی که وقت می‌گذرد دیگر امر اول از بین می‌رود و دیگر برای خارج از وقت به کار نمی‌آید. زیرا امر اول به مقید (نماز مقید به انخساف) دعوت می‌کند و نمازی که مقید به خسوف است را می‌خواهد. وقتی به مقید دعوت می‌کند، دعوت به جزء جزء در ضمن دعوت به کل قرار دارد. حال که کل و دعوت به آن، از بین رفته است جزء و دعوت به آن هم از بین می‌رود. بنابراین باید به سراغ اصول عملیه رویم.

ص: ۱۱۶

محقق خراسانی در بیان دیگری می فرماید: ایشان در یک صورت، معتقد است که امر اول کافی می باشد و آن در صورتی است که دلیل واجب مطلق باشد ولی دلیل قید اطلاق نداشته باشد. مثلاً مولی در مقام بیان می فرماید: صل. اطلاق این کلام تمامی حالات را شامل می شود. ولی دلیل دوم که بعد صادر می شود می گوید: هنگام خسوف باید نماز را بخوانی. حال اگر این دلیل در مقام اطلاق نباشد که تمامی حالات را شامل شود، در این حال دلیل واجب برای بعد از انخساف هم کافی است و بعد از خسوف باید نماز را قضاء کرد.

نقول: ایشان یک صورت را استثناء کرد و بحث را تمامی می کند و حال آنکه در ما نحن فیه چهار صورت وجود دارد. ایشان قبل از اینکه مستثنی منه و آن چهار صورت را بیان کند فقط یک استثناء را بیان می کند. ما برای توضیح عبارت ایشان ابتدا آن چهار صورت را ذکر می کنیم تا بعد استثناء ایشان واضح شود:

دلیل واجب اطلاق داشته باشد و دلیل دوم که دلیل قید است هم اطلاق داشته باشد. در رسائل خواندیم که بعضی از قیود اطلاق دارد به این معنا که هم حال تمکن را شامل می شود و هم حال تعذر را. مثلاً طهور قید نماز است و مطلق می باشد یعنی هم در حال تمکن باید طهارت را اتیان کنی و هم در حال تعذر. (این از باب امر به محال نیست بلکه معنایش این است که اگر نتوانستی قید را اتیان کنی مولی دیگر واجب بدون قید را از تو نمی خواهد.) بنابراین اگر کسی فاقد الطهورین بود می گویند لازم نیست نماز بخواند.

در ما نحن فيه هم اگر دلیل واجب اطلاق داشته باشد یعنی صل هم عند الوقت را شامل شود و هم بعد از وقت را و دلیل قید هم که بعدا صادر می شود اطلاق داشته باشد یعنی هم در حال تمکن و تعذر باید آن را بیاوری. این بدین معناست که این قید، رکن است و اگر اتیان نشود ما بقی هم لازم الاتیان نمی باشد.

در این قسم دلیل قید مقدم است زیرا مولی می گوید: وقتی قید نیست من بقیه را از شما نمی خواهم. بنابراین در این قسم امر اول برای قضاء کافی نیست و قضاء باید به امر جدید باشد.

هر دو دلیل مهمل هستند و هیچ کدام اطلاق ندارند. در این حال نه امر اول به کار می آید و نه امر دوم و برای اینکه امر اول برای قضاء کافی است یا نه باید به اصول عملیه مراجعه کرد.

دلیل واجب اطلاق دارد و وقت و بعد الوقت را شامل می شود ولی دلیل قید اطلاق ندارد (که بگوید هم در حال تمکن و هم در حال تعذر باید آن را اتیان کنی) محقق خراسانی در این قسم است که عبارت فوق را بیان می کند.

عکس صورت قبل یعنی دلیل اول مهمل است و دلیل دوم که قید است اطلاق دارد. در این قسم واضح است که امر اول برای قضاء کافی نیست.

با این حال به محقق خراسانی می گوئیم: بحث ما در جایی است که دلیل اجتهادی در کار نباشد. در میان صور فوق فقط یک صورت می تواند محل بحث باشد و آن جایی است که هر دو دلیل مهمل باشند. در ما بقی صور، سخن در جایی است که دلیل اجتهادی در کار باشد. اطلاق و تقیید در جایی قابل تصور است که دلیل اجتهادی ای وجود داشته باشد که یا مطلق باشد و یا مقید.



بنابراین اگر کسی باشد که نتواند رکوع کند و یا نتواند حمد را بخواند در این حال اگر هر دو دلیل اطلاق دارد، قید مقدم است. اگر قید اطلاق ندارد و واجب اطلاق دارد در این حال واجب مقدم است.

فروع و تطبیقات:

فرع اول: فردی موقع نماز صبح بیدار نشد و وقتی وقت گذشت متوجه شد.

در این حال وقتی هیچ یک از دلیل واجب و دلیل قید اطلاق نداشته باشند برای وجوب قضاء باید به اصاله البرائت مراجعه کرد و گفت که قضاء واجب نیست.

فرع دوم تا چهارم: فردی که انگشتر بر دست داشت غسل کرد و انگشترش را تکان ندارد و بعد نمی داند آب زیر انگشتر رفت یا نه آیا غسل او کامل است؟

همچنین فردی در تاریکی با آبی وضو گرفت و بعد از وضو شک کرد که آب مزبور مطلق بود یا مضاف، آیا وضوی مزبور مجزی است؟

فردی در بیابان بوده است و به یک طرف نماز خواند و خیال کرد قبله همان طرف است و بعد که وقت خارج شده است شک کرد که قبله همان طرف بود یا نه آیا قضاء بر او واجب است؟

در این موارد نمی توان براءت جاری کرد زیرا شک در اصل امتثال است. شک در اصل غسل است و یا اینکه نمی دانم وضوی من با آب مطلق بود تا مجزی باشد یا نه یعنی اصلاً نمی دانم وضو گرفتم یا نه و همچنین نمی دانم نمازم را رو به قبله خواندم یا نه.

ص: ۱۱۹

در این سه مورد اصاله الاشتغال جاری می شود.

ان قلت: چرا در این مورد قاعده ی فراغ جاری نمی شود؟ در قاعده ی فراغ می خوانیم: کل ما مضی من صلاتک و طهورک فامضه کما هو.

ان شاء الله در جلسه ی بعد جواب آن را بیان می کنیم.

## تابعیت و عدم تابعیت قضاء از امر اول، مسأله ی امر به امر ۹۱/۰۷/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تابعیت و عدم تابعیت قضاء از امر اول، مسأله ی امر به امر

سخن در این است که آیا قضاء به امر اول است یا اینکه به امر جدیدی احتیاج دارد.

گفتیم مبنای ما این است که قضاء به امر اول نیست زیرا امر به جزء در ضمن امر به کل می باشد و وقتی فرد قادر به کل نیست جزء هم امر ندارد. امر به صلات در ضمن امر به صلات در حال خسوف بود و وقتی یک جزء از بین رفت کل هم با رفتن جزء از بین می رود و دیگر امر به جزئی در کار نیست.

ان قلت: چرا خارج از وقت واجب نباشد؟ هر چند امر اول از بین رفته است ولی می توان با استصحاب، وجوب را ثابت کرد به این بیان که در حال خسوف نماز واجب بود و همان وجوب را در خارج از وقت استصحاب می کنیم.

قلت: یشرط فی الاستصحاب وحده قضیه المشکوکه مع المتیقنه و حال آنکه در اینجا مشکوک غیر از متیقن است زیرا صلات عند الانخساف واجب بود و الآن انخساف از بین رفته است.

ص: ۱۲۰

بنابراین چه قید، برای واجب باشد و چه برای وجوب در هر حال وقتی قید از بین رفته باشد استصحاب جاری نمی شود. (گاه قید برای وجوب است و گاه برای واجب. اگر قید برای وجوب باشد قطعاً استصحاب جاری نمی شود زیرا وجوب دیگر از بین رفته است و دیگر وجوبی نیست تا استصحاب شود. اگر هم قید برای واجب باشد به دلیل اینکه قضیه ی متیقنه با مشکوک که متفاوت است باز استصحاب جاری نمی شود.)

ثم انه یترتب علی هذا النزاع فروع:

الفرع الاول: قرار بود زکات فطره دهم. زکات فطره را باید تا ظهر روز عید کنار بگذارند. حال اگر کسی در این مورد زکات را کنار نگذارد چه باید کند؟

فردی در تاریکی با آبی وضو گرفته است و بعد از وضو و نماز شک می کند که آب مزبور مطلق بود یا مضاف، آیا وضو و نماز او مجزی است؟

فردی در بیابان بوده است و به یک طرف نماز خواند و خیال کرد قبله همان طرف است و بعد که وقت خارج شده است شک کرد که قبله همان طرف بود یا نه آیا قضاء بر او واجب است؟

فردی که انگشتر بر دست داشت وضو گرفت و انگشترش را تکان ندارد و بعد از نماز نمی داند آب زیر انگشتر رفت یا نه آیا وضو و نماز او کامل است؟

باید توجه داشت که در فرع اول فرد هیچ عملی را انجام نداده است ولی در سه فرع دیگر فرد عملی را انجام داده است ولی بعد شک می کند که صحیح انجام داده است یا نه.

فرع پنجمی را هم می توان اضافه کرد و آن اینکه فردی در ایام حج اعمال خود را انجام داد او باید تا قبل از اتمام ذی الحجه طواف نساء را انجام دهد اگر او تا آخر این ماه طواف را انجام ندهد آیا قضاء واجب است یا نه؟

اگر قضاء به امر جدید باشد در همه ی موارد فوق قضاء واجب نیست. اگر در فرع اول که عمل را اصلا انجام نداده ام قضاء واجب نباشد در سه فرع دیگر که عمل را انجام داده ام و شك در صحت آن دارم به طریق اولی نباید آن را قضاء کنم.

بله اگر بگوییم قضاء تابع امر اول است باید فروع فوق را تک تک بررسی کنیم:

بنابراین او باید فطره را بعد از وقت کنار بگذارد و در سه فرع بعدی نیز باید نماز را قضاء کند.

در فرع اول به سبب همان امر اول باید فطره را بعد از وقت کنار بگذارد. ولی در سه فرع بعدی باید کمی بحث کنیم زیرا او امر اول را امتثال کرده است و فقط شك در صحت دارد.

قانون کلی در این سه مورد این است که هر وقت شك در سقوط تکلیف کنیم حتما باید احتیاط کنیم و عمل را دوباره بیاوریم. اشتغال یقینی براءت یقینیه می خواهد. از آنجا که امر اول حتی بعد از وقت هم باقی است به سبب قاعده ی اشتغال باید آن را امتثال کنیم.

ان قلت: حتی بنا بر اینکه قضاء به امر اول است قضاء واجب نیست زیرا قاعده ی شك بعد از وقت موجب می شود که براءت جاری کنیم. همگان می گویند که بعد از وقت نباید به شك اعتنا کنیم.

قلت: قاعده ی شک بعد از وقت در جایی است که در اصل عمل شک کنیم مثلاً بعد از وقت ندانیم نماز ظهر و عصر را خواندیم یا نه. ولی در ما نحن فیه چنین نیست در فرع اول یقین داریم عمل را نیاورده ام و در سه فرع دیگر شک در صحت داریم نه در اصل تکلیف.

ان قلت: مطابق قاعده ی فراغ (کل ما مضی من صلاتک و طهورک فامضه کما هو) می گوئیم نمازهای من در سه فرع اخیر صحیح است.

قلت: قانون کلی در قاعده ی فراغ این است که این قاعده در جایی جاری است که حالت شک با حالت عمل از نظر هشیاری و تذکر یکسان نباشد. اگر این دو با هم یکسان شد قاعده ی فراغ جاری نمی باشد. در ما نحن فیه این دو حالت از نظر تذکر یکسان است.

همان موقع که فرد در حال وضو گرفتن است و انگشتر را تکان نداده است اگر همان موقع از او می پرسیدیم: آیا آب به زیر انگشتر رفت، او می گفت نمی دانم. بعد از وضو هم اگر پرسیم می گوید: نمی دانم. چون حالت عمل و حالت شک (بعد از عمل) از نظر هشیاری یکی است قاعده ی فراغ جاری نمی شود.

همچنین کسی که در تاریکی با آب مردد وضو می گیرد اگر از او می پرسیدند آیا می دانی آب مطلق است می گفت نمی دانم. بعد از وضو هم همان شک در او باقی است در این موارد قاعده ی فراغ جاری نمی شود زیرا در موثقه ای که قاعده ی فراغ از آن استنباط می شود آمده است: هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشُكُّ. (۱)

ص: ۱۲۳

الفصل الثانی عشر: هل الامر بالامر بشيء امر بذلك الشيء او لا؟

مثلا در قرآن می خوانیم: (وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ) (۱)

در اینجا خداوند به پیامبر اکرم (ص) امر می کند که به مردم امر کند که چشمان خود را بپوشانند. آیا غضض الابصار متعلق امر نبی است یا اینکه علاوه بر آن متعلق امر خداوند هم هست.

مثال دوم: در روایات است: (مُرُوا صَبِيَّانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا أَبْنَاءَ سَبْعِ سِنِينَ)

در این روایت امام صادق علیه السلام به اولیاء امر می کند که به صبیان امر کنند. آیا نماز صبیان متعلق امر به اولیاء است یا علاوه بر آن متعلق امر شارع هم می باشد.

ثمره در اینجا واضح می شود که اگر امر به امر به همان شیء باشد در این حال نماز صبی متعلق امر شارع بوده و عبادت او شرعی می باشد نه تمرینی.

مثال سوم: پدر به پسر بزرگ می گوید: به برادر کوچکت بگو این قالیچه را بفروشد. ولد اصغر قبل از اینکه از برادر بزرگتر این امر را بشنود متوجه می شود و قالیچه را می فروشد.

اگر امر به امر، امر به خود شیء باشد در این حال ولد اصغر مأمور پدر هم بوده است و معامله ی قالیچه ی مزبور شرعی است ولی اگر امر به امر، امر به خود آن شیء نباشد معامله ی مزبور فضولی می باشد.

ص: ۱۲۴

ان شاء الله در جلسه ی بعد صور مسأله را بررسی می کنیم.

## مسأله ی امر به امر و مسأله ی تأکیدی بودن و یا تأسیسی بودن امر دوم ۹۱/۰۷/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسأله ی امر به امر و مسأله ی تأکیدی بودن و یا تأسیسی بودن امر دوم

بحث در این بود که اگر مولی به کسی امر کند که به فرد دیگری امر کند آیا آن فرد فقط مأمور به امر دوم است یا اینکه مأمور به امر اول نیز می باشد.

گفتیم این بحث شقوق مختلفی دارد:

گاه غرض مولی به این تعلق می گیرد که آن فعل در خارج انجام بگیرد ولی چون مأمور دوم را نمی بیند به مأمور اول دستور می دهد که امر او را به مأمور دوم ابلاغ کند و به او امر کند. در این قسم خود فعل، مطلوب است و واسطه خیلی مهم نیست.

در این حال مأمور دوم کأنه از طرف آمر مأمور است و مأمور دوم واسطه در ابلاغ است. در این قسم امر به امر، امر به آن شیء می باشد.

گاه فعل، مطلوب است به شرط اینکه مأمور اول به مأمور دوم امر کند.

در این قسم امر به امر، امر به شیء نیست زیرا آمر دومی را می خواهد به قید اینکه مأمور به اول امر کند به گونه ای که اگر امر نکند، آمر، شیء را نمی خواهد.

ص: ۱۲۵

گاه مولی اصلا فعل را نمی خواهد و مصلحت فقط در انشاء امر است. مثلاً رئیسی است که دو نفر زیر دست دارد. کارمندان اداره می گویند که یکی از آن زیر دست ها او امر رئیس را اطاعت نمی کند. رئیس برای رفع این شبهه به زیر دست اول می گوید به دومی بگو یکی چایی برای من بیاورد. این در حالی است که رئیس، میلی به چایی ندارد ولی این دستور را صادر می کند تا وقتی او اطاعت کرد همه متوجه شوند که او مطیع اوامر رئیس می باشد.

این قسم در واقع از باب سالبه به انتفاع موضوع است زیرا آمر اصلا فعل را نمی خواهد و امر صرفاً صوری است.

تا اینجا بحث در مقام ثبوت بود و اما مقام اثبات:

ثمرات این مسأله در موارد مختلفی ظاهر می شود و یکی از آن موارد در شریعت عبادات صبی است. در صحیححه ی حلبی آمده است: **عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ ع قَالَ إِنَّا نَأْمُرُ صَبِيَّانَا بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَنِي خَمْسٍ سِنِينَ فَمُرُوا صَبِيَّانَكُمْ بِالصَّلَاةِ**

إِذَا كَانُوا بَيْنِي سَبْعَ سِنِينَ (۱) خاندان حلبی همه اهل کوفه و عراقی هستند ولی به سبب تجارتی که با اهل حلب داشتند به حلبی مشهور شدند.

در این روایت اولاً این نکته است که چرا فرزندان ائمه علیهم السلام در پنج سالگی مأمور به نماز هستند ولی سایرین در هفت سالگی. از این روایت فهمیده می شود که کسانی که از نظر دین، در درجه ی بالا هستند از فرزندان آنها انتظار بیشتر می رود. اگر روحانی برجسته ی شهر فرزندی دارد، او باید بیشتر مراقب فرزندانش باشد تا یک فرد عامی و عادی.

ص: ۱۲۶

---

۱- (۱) وسائل، ابواب ۳ از ابواب اعداد الفرائض، حدیث ۵.



به هر حال شاهد در این روایت در اینجاست که امام علیه السلام به اولیاء امر می کند که به فرزندان خود امر کنند تا در هفت سالگی نماز بخوانند. اگر امر به امر، امر به خود شیء است کأنه امام علیه السلام صبی را به نماز خواندن امر کرده است و امر امام علیه السلام دلیل بر مشروعیت عمل صبی است. (اگر مشروعیتی در کار نباشد امر مزبور چیزی شبیه امر تمرینی می باشد.)

در میان سه قسمی که در اول بحث داشتیم، امر مزبور از باب قسم اول است زیرا برای شارع، انجام فعل نماز در خارج مطلوبیت دارد. از این رو صبی نه تنها از طرف امام بلکه بالاتر از طرف خداوند مأمور به نماز است.

حال اگر نماز صبی مشروعیت داشته باشد او می تواند نماز پدر و مادر خود را قضاء کند و ذمه ی میت بریء شود.

ثمره ی دیگر: گاه پدر به پسر بزرگ امر می کند که به برادر کوچک ترش بگوید که قالی را بفروشد. اگر برادر کوچک قبل از اینکه امر را از جانب برادر بزرگ ابلاغ کند متوجه قضیه ی شود و قالی را بفروشد در این حال اگر امر به امر، امر به شیء باشد معامله ی او صحیح است و غیر فضولی ولی اگر امر برادر اول مدخلیت داشته باشد و امر او امر پدر نباشد، معامله ی مزبور فضولی می باشد.

بحث فی مشروعیه عبادات الصبی: این بحث را به عنوان یک بحث مستقل مطرح می کنیم.



بله در حد بلوغ، اسلام با دیگران فرق دارد. ممکن است دیگران بگویند: بالغ بودن در انسان هجده سالگی است ولی اسلام در پدر پانزده سال و در دختر اتمام نه سال را معیار می داند.

خداوند به پیامبر اکرم (ص) می فرماید: ما این قرآن را به لسان قوم فرستادیم و این نشان میدهد که سنت هایی که در میان قوم است اگر فاسد نباشد مورد امضای اسلام است از این رو احکام او هم باید شامل بالغین باشد. بله محال نیست اسلام از روش رایج در میان مردم کناره بگیرد ولی این کار بعید است و لا اقل اینکه در آن شک داریم.

ثانیا: آیات فوق که در مورد صیام و حج آمده است و مطلق است حاوی امر می باشد. امر هم بعث می باشد که امری بسیط است و اگر حدیث رفع بعث را برداشت تمام امر از بین می رود. امر چیزی مرکب از سه چیز که جواز شیء، استحباب و محبوبیت شیء و وجوب شیء نیست که اگر وجوب رفت لا اقل جواز و استحباب باقی مانده باشد.

خلاصه ی اینکه دلیل اخیر قابل قبول نیست ولی صحیحه ی حلبی و روایاتی که در باب صوم آمده است قابل قبول می باشد.

الفصل الثالث عشر: هل الامر بعد الامر تأسيس او تأكيد؟

این فصل آخرین فصل اوامر است و بعد از اوامر به سراغ کتاب نواهی می رویم.

ههنا صور اربع:

الصورة الاولى: گاه امر دوم صریح در تاسیس است مثلا مولی اول می فرماید: صل و بعد از مدتی می فرماید: صل صلاه اخری.

ص: ۱۲۹

کلمه ی (اخری) نشان می دهد که امر دوم تأسیسی است و وجوب دیگری در کار است و تأکید امر اول نمی باشد.

الصورة الثانية: گاه قیدی در کار نیست ولی سبب دوم با سبب امر اول فرق دارد. مثلاً مولى می فرماید: ان ظاهر فاعتق رقبة و ان افطرت فاعتق رقبة. در اینجا مولى نفرمود: اعتق رقبة اخرى. ولی چون سبب ها متفاوت است واضح است که امر دوم تأکیدی نیست زیرا تعدد سبب موجب تعدد مسبب (وجوب) می باشد از این رو یک وجوب از ناحیه ی ظاهر است و وجوب دیگر از ناحیه ی افطار است.

نکته: اشتباه نشود، مسبب عبارت است از وجوب نه واجب. واجب عتق است.

بله در این صورت این سؤال پیش می آید که آیا می شود با یک عتق از پس هر دو سبب بر آمد؟

جواب آن در کتاب مفاهیم بحث می شود که آیا اصل در واجبات تداخل است یا عدم تداخل. در اینکه دو وجوب در کار است بحث نیست ولی سخن در این است که تعدد وجوبین مایه ی تعدد واجب هست یا نه. این مسأله اختلافی است.

به هر حال در اینکه وجوب متعدد است شکی نیست، سخن در امثال است یعنی آیا با یک عمل می توان از پس هر دو وجوب بر آمد یا نه.

الصورة الثالثة: یکی سبب دارد و دیگری سبب ندارد. مولى ابتدا فرمود: ان ظاهر فاعتق رقبة و بعد از مدتی فرمود: اعتق رقبة

الصورة الرابعة: هیچ یک سبب ندارد. مولی یک باب فرمود: اعتق رقبه و بعد از مدتی دوباره فرمود: اعتق رقبه

صاحب کفایه می فرماید: اطلاق متعلق که همان ماده است (عتق) مقتضای تأکید است زیرا محال است به شیء واحد دو اراده متعلق شود و تردد اراده موجب می شود که متعلق هم متردد باشد ولی وقتی متعلق یکی است از آنچه که تشخیص اراده به مراد است و مراد یکی می باشد اراده هم باید یکی باشد از این رو باید آن را حمل بر تأکید کنیم.

اما اطلاق هیئت که همان هیئت افعال است (اعتق) مقتضای تأسیس است زیرا هر یک از آن هیئت ها یک وجوب جداگانه ای را طلب می کند.

از این رو بین متعلق و هیئت تعارض است. صاحب کفایه می فرماید: ظاهراً اطلاق هیئت مقدم بر اطلاق ماده است و باید قائل به تأسیس شویم.

یلاحظ علیه: به نظر ما کلام مجمل می شود و نمی توان هیچ یک را بر دیگری مقدم کرد.

**نواهی ۹۱/۰۷/۲۶**

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نواهی

المقصد الثانی فی النواهی: گفتیم صاحب کفایه یک مقدمه دارد که در آن سیزده مطلب را ذکر می کند. بعد هشت مقصد را بیان می کند. مقصد اول در مورد اوامر است که خود سیزده فصل دارد و اکنون به مقصد دوم رسیده ایم که در مورد نواهی است.

صاحب کفایه در اوامر مطالبی را مطرح کرده است که آنها را در مبحث نواهی نیاورده است مثلاً در ماده ی امر (الف، میم، راء) از چهار جهت بحث کرده است هکذا در بحث صیغه ی امر گفته است که آیا ظهور در وجوب دارد یا نه و یا اینکه در صیغه ی امر علو و استعلاء شرط است و اینکه امر ظاهر در نفسی، تعیینی و عینی است و یا اینکه امر ظاهر در مره یا تکرار است و یا دلالت بر فور دارد یا تراخی این بحث ها در نواهی مطرح نشده است (بجز مبحث مره و تکرار که به اجمال ذکر شده است). در واقع صاحب کفایه به قرینه ی آن مباحث، دیگر در مبحث نواهی آنها را تکرار نکرده است.

ص: ۱۳۱

اذا علمت هذا فاعلم: در مبحث نواهی سه فصل بیشتر مطرح نشده است:

الفصل الاول: فی ماده الامر و صیغه النهی. (در این فصل غالباً بحث های جدیدی غیر از آنچه در مبحث اوامر داشتیم را مطرح می کند)

الفصل الثانی: هل يجوز اجتماع الامر و النهی فی شیء واحد مع العنوانین او لا؟

الفصل الثالث: هل یدل النهی علی الفساد او لا؟ در این فصل در دو مقام بحث می کند: عبادات و معاملات.

الفصل الاول فی ماده النهی و صیغته:

المطلب الاول: صیغه ی نهی برای طلب وضع شده است (در اوامر هم فرموده بود که صیغه ی امر برای طلب وضع شده است)

یلاحظ علیه: ما قائل هستیم نه امر برای طلب وضع شده است و نه نهی برای طلب. معنای اوامر و نواهی لفظی را باید با مراجعه به اوامر و نواهی تکوینی بفهمیم. اگر کسی با دستش به کسی اشاره کند که کاری انجام دهد و یا او را از کاری نهی کند در واقع دارد او را بعث و زجر می کند. در تکوین چیزی به نام طلب وجود ندارد بلکه یا کسی را تکوینا به سمت کاری روانه می کند (بعث) و یا او را از انجام دادن کاری دور می کند (زجر)

وقتی در عالم تکوین چنین است، در عالم تشریح هم الفاظ جانشین همان می شود و از این رو معنای صیغه ی امر و نهی همان بعث و زجر است نه طلب.

ص: ۱۳۲

المطلب الثانی: بعد صاحب کفایه وقتی مسلم می گیرد که متعلق امر طلب است بحث می کند که متعلق طلب چیست از این رو می گوید: در اوامر طلب الفعل و در نواهی طلب الترك مراد است.

این مبنا در قوانین، معالم و کتب پیشینیان مشهور است. ولی ما می گوییم: هیئت در اوامر و نواهی روی طبیعت رفته است. به بیان دیگر هیئت دلالت بر بعث و یا زجر و ماده هم دلالت بر طبیعت می کند که همان عنوان انتزاعی است از این رو جایی برای ترک باقی نمی ماند.

ان قلت: طبیعت مفهوم است و بعث و زجر به طبیعت معنایی ندارد.

قلت: بعث و زجر به طبیعت، غایتی دارد. یعنی وقتی مولی به طبیعت بعث می کند عقل می گوید: مراد و غایت آن ایجاد آن در خارج است و هكذا در نهی، غایت عدم ایجاد می باشد و الا طبیعت را نمی توان دست زد.

صاحب کفایه در بحث اوامر قائل بود: ایجاد، مدلول لفظی است ولی ما گفتیم: ایجاد مدلول عقلی است نه لفظی. در بحث نواهی هم عدم ایجاد مدلول عقلی است.

المطلب الثالث: آیا نهی دلالت بر دوام دارد؟

محقق خراسانی در اوامر قائل بود که نهی دلالت بر تکرار و دوام ندارد و وقتی فرد یک بار امر مولی را امتثال کرد دیگر تمام می شود ولی در نواهی قائل است که نهی دلالت بر دوام دارد یعنی اگر مولی از چیزی نهی کرد بنده باید برای همیشه آن را ترک کند و با یک بار ترک کردن امتثال کامل حاصل نمی شود.

این به سبب یک قاعده ی عقلیه در فلسفه است. عقل می گوید: الطبیعه توجده بوجود فرد واحد و لا تنعدم الا بعدم جمیع افرادها. از این رو در نهی باید تمامی افراد همواره ترک شود.

یلاحظ علیه: این کلام عقلا صحیح نیست ولی عرفا صحیح است.

عقلا صحیح نیست زیرا کرارا گفتیم که نسبت طبیعی به افراد نسبت آباء به اولاد می باشد. اگر ده پدر داریم، ده پسر داریم نه اینکه یک پدر داریم و ده پسر. به عقیده ی ما طبیعت، وحدت نوعیه است نه شخصیت واحده (که رجل همدانی به آن قائل بود)

بر این اساس اگر در مسجده صد نفر باشند، یک طبیعت انسان نیست بلکه صد انسان کامل وجود دارد. این بر خلاف رجل همدانی است که خیال می کرد طبیعت یک وحدت شخصی است و بین افراد تقسیم شده است. مانند سیبی که بین ده نفر تقسیم شود. در حالی که طبیعت مانند ده سیب است که به ده نفر داده شده است.

بر این اساس الطبیعه توجده بفرد واحد و تنعدم بانعدام فرد واحد. اگر کسی یک حیوان را بکشد او در واقع یک طبیعت را از بین برده است نه بخشی از یک طبیعت را.

بنابراین کلام محقق خراسانی صحیح نیست. مثلا اگر کسی دروغگو است و مدام دروغ می گوید او اگر در یک موقعیت که دروغ می گفت دروغ نگوید یک طبیعت کامل را ترک کرده است و نهی مولی را امتثال کرده است.

بله عرفا حق با محقق خراسانی است و شارع که می فرماید: شرب خمر حرام است، فرد باید مدام آن را ترک کند. زیرا مفسده ی نهی مستمر است و ترک هم باید مستمر باشد.



بنابراین محقق خراسانی خراسانی باید آن قاعده‌ی مزبور را به عرف نسبت می‌داد نه به عقل. به هر حال ما در نتیجه با صاحب کفایه هماهنگ هستیم.

المطلب الرابع: اگر مولى نهی کرد و بنده عصیان کرد آیا نهی از کار افتاد یا اینکه افراد بعدی هم باید ترک شود؟

از نظر استدلال وقتی نهی با عصیان ساقط شد دیگر باقی نیست تا موجب منع از افراد دیگر شود. مثلاً اگر کسی در ماه رمضان افطار کند دیگر نهی از افطار ساقط شده است و او می‌تواند تا غروب چند بار دیگر هم افطار کند. بله شارع می‌تواند با دلیل خاص جلوی آن را بگیرد و بگوید هر چند نهی را عصیان کردی نباید افراد دیگر را ترک کنی.

(البته نباید به لا- تکذب مثال زد زیرا وقتی فرد یک بار دروغ گفت فقط یک نهی را عصیان کرده است و برای بار دیگر که می‌خواهد دروغ بگوید: مخاطب لا تکذب دوم است. هر دروغی مشمول یک نهی مستقل می‌باشد. باید به ماه رمضان مثال زد که هر روز یک نهی واحد دارد که در آن چند بار می‌توان مخالفت کرد.)

فرق مطلب سوم و چهارم در این است که در مطلب سوم سخن از معصیت نیست و سخن در این است که آیا نهی در عرضیات و طولیات دلالت بر دوام دارد یا نه ولی در مطلب چهارم سخن از عصیان است.

بحث اخلاقی:

در نهج البلاغه در خطبه‌ی دوازدهم در مورد جنگ جمل است. امیر مؤمنان در بصره پیروز شد و پیمان شکنان کشته شدند و همسر رسول خدا ص بر خلاف آیه‌ی قرآن که فرمود: (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ) (۱) عمل کرد. امیر مؤمنان علیه السلام او را با کمال احترام به دیار خود روانه کرد.

ص: ۱۳۵

در این هنگام یکی از علاقه مندان به امام علیه السلام خدمت حضرت رسید عرض کرد: یا امیر مؤمنان برادری در کوفه دارم که دلم می خواست او هم در این میدان باشد تا مشاهده کند خداوند چگونه تو را یاری کرد: وَقَدْ قَالَ لَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ وَدِدْتُ أَنْ أَخِي فَلَانًا كَانَ شَاهِدَنَا لِيَرَى مَا نَصَرَكَ اللَّهُ بِهِ عَلَيَّ أَعْدَائِكَ

امیر مؤمنان علی علیه السلام در پاسخ فرمود: أَ هَوَىٰ أَخِيكَ مَعَنَا (آیا برادرت می خواست با ما باشد؟) فَقَالَ نَعَمْ قَالَ فَقَدْ شَهِدْنَا (او هم با ما بود و همان اجر را برده است و حتی از آن بالاتر:) وَلَقَدْ شَهِدْنَا فِي عَشِيرَتِنَا هَذَا أَقْوَامٌ فِي أَصْلَابِ الرَّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ (افرادی هستند که هنوز متولد نشده اند ولی در ثواب این جنگ سهیم هستند.)

امیر مؤمنان در خطبه ی دیگر آیه ای از قرآن را تفسیر می کند و می فرماید: إِنَّمَا عَقَرَ نَاقَةَ ثَمُودَ رَجُلٌ وَاحِدٌ فَعَمَّهُمُ اللَّهُ بِالْعَذَابِ لَمَّا عَمُّوهُ بِالرِّضَا فَقَالَ سُبْحَانَهُ فَعَقَرُوهَا فَأَصِيبُوهَا نَادِمِينَ (۱) یعنی در واقع یکی ناقه ی ثمود را پی کرد ولی خداوند همه را مخاطب قرار داده به صیغه ی جمع می فرماید: (فَعَقَرُوهَا) زیرا همه به فعل او راضی بودند.

نه تنها نباید گناه کرد بلکه نباید حتی به گناه دیگران هم راضی شد. آنچه مهم است این است که در دل هم به گناه راضی نباشیم، دلمان پاک باشد و بتواند مغزمان و افکارمان را هم کنترل کنیم.

نه تنها باید عملا گناه ستیز باشیم بلکه حتی باید قلبا هم با گناه مخالف باشیم. اگر نمی توانیم امر به معروف و نهی از منکر کنیم لا اقل در دل نسبت به گناه بیزار باشیم.

ص: ۱۳۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجتماع امر و نهی

الفصل الثانی فی اجتماع الامر و النهی فی شیء واحد بعنوانین: این مسأله از مسائل قدیمی است و بیش از هزار سال است که در آن بحث می شود.

قبل از ورود به بحث چند مطلب را به عنوان مقدمه مطرح می کنیم. این مقدمات بجز مقدمه ی اول در کفایه ذکر شده است:

المقدمه الاولى: الاجتماع علی قسمین: اجتماع آمری و اجتماع مأموری. (این اصطلاح در کفایه نیست ولی صاحب قوانین آن را آورده است.)

اجتماع گاه آمری است که در حقیقت امر موجب شده است که اجتماع رخ داده است. گاه اجتماع مأموری است یعنی مکلف موجب شده است که کار به اجتماع منجر شود.

اجتماع آمری آن است که شیء واحد از هر جهت هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی. مثلاً مولی بگوید: ادخل فی هذا البيت فی الساعه الثامنه صباحاً. بعد بگوید: لا ادخل فی هذا البيت فی الساعه الثامنه صباحاً فی تلک الیوم.

این قسم هم از نظر تکلیف کردن محال است زیرا نمی شود کسی دو اراده ی متضاد را به شکل جدی در ذهنش پیوراند.

و هم از نظر مکلف به محال می باشد زیرا نمی شود بین دو تکلیف متضاد در خارج جمع کرد. (البته واضح است که وقتی چیزی از نظر تکلیف کردن محال باشد دیگر نوبت به مکلف به نمی رسد)

اجتماع مأموری آن است که بین دو مکلف به از نسب اربع، عموم و خصوص من وجه وجود داشته باشد مانند صلوات و غضب. گاه صلوات است ولی غضب نیست مانند نماز در مسجد. گاه غضب هست و صلواتی در کار نیست مانند غضب کردن و در آن نشستن. ولی گاه فرد در دار غضبی نماز می خواند که هر دو جمع می شود. این اجتماع به سبب مأمور است که هر دو را در عمل جمع کرده است و حال آنکه می توانست بین آن دو جدایی بیندازد.

ص: ۱۳۷

و ههنا اجتماع ثالث: این در جایی است که بین دو متعلق تباین باشد. مانند صلوات و نظر به اجنبیه. این مورد خارج از بحث است و همه می گویند نماز صحیح است زیرا از شرایط نماز این نیست که به اجنبیه نگاه نکنند.

بنابراین بحث ما فقط در صورت دوم محقق می شود.

المقدمه الثانيه: هل النزاع في هذه المسئله صغروي او كبروي؟

محقق خراساني معتقد است نزاع صغروي است و نزاع در اين است كه آيا اجتماع هست يا نه. يعني آيا امر و نهي در يك جا جمع شده اند يا نه.

اما نزاع كبروي اين است كه از نظر صغروي مي دانيم اجتماع هست و اجتماع آن مسلم است ولي بحث در اين است كه آيا اين اجتماع محال است يا اينكه محال نيست و جايز مي باشد.

توضيح ذلك: بايد به استدلال مستدل توجه كنيم اگر مركز استدلال اين باشد كه امر متعلق به خارج است نه به طبيعت. اگر كسي از اين راه وارد شد، قهرا نزاع از نظر او صغروي است. زيرا در خارج يك چيز بيشتري وجود ندارد و آن يك چيز يا مَرَكَب امر است فقط و يا مَرَكَب نهي است فقط.

همچنين اگر كسي قائل به اجتماع باشد ولي از اين راه وارد شود كه تعدد عنوان (صلات و غضب) سبب مي شود كه معنون (حركت) هم دو تا شود (حركت صلاتي غير از حركت غضبي باشد) او هم نزاع را صغروي در نظر گرفته است.

ص: ۱۳۸

بنابراین هم قائل به امتناع می تواند نزاع را صغروی بگیرد و هم قائل به اجتماع. محقق خراسانی قائل می گوید در خارج چون یک چیز بیشتر محقق نشده است هر دو با هم اجتماع کرده اند ولی محقق نائینی می گوید چون معنون دوتاست اجتماعی در خارج وجود ندارد.

اما اگر از راهی که آیه الله بروجردی و یا امام قدس سره طی کرده اند وارد شویم می بینیم که چون اوامر و نواهی روی طبایع کلی رفته است و امر روی مفهوم کلی صلوات و نهی روی مفهوم کلی غضب رفته نه روی خارج در نتیجه اجتماعی در کار نیست.

به معنا اجتماع هست ولی این اجتماع مشکلی ایجاد نمی کند و اجتماع آنها جایز است و ممکن می باشد و هیچ محذوری در کار نیست. هرچند در خارج مصداقشان واحد است ولی این کار محذوری ایجاد نمی کند.

بنابراین آیه الله بروجردی و امام قدس سره بحث را از نظر کبروی مطرح می کنند و سخن در جواز و عدم جواز آن دارند و قائلند که جایز است.

خلاصه اینکه از طریق استدلال می توان متوجه شد که نزاع نزد مستدل صغروی است یا کبروی:

اگر از این راه وارد شود که امر روی خارج رفته است و خارج هم واحد است، او نزاع را صغروی گرفته است.

اگر از این راه وارد شود که امر روی خارج رفته است ولی تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود او هم نزاع را صغروی می داند.

اما اگر از این راه وارد شود که امر روی حیثیت صلاتی و نهی روی حیثیت غضبی رود و در خارج هر دو متحد اند و بحث در جواز و یا امتناع آن را مطرح می کند او نزاع را کبروی گرفته است. او می گوید: در مقام متعلق اجتماع ممتنع است زیرا امر روی متعلق خود رفته است که نماز است و نهی هم روی متعلق خودش رفته است که غضب است ولی در مقام خارج و مصداق اجتماع صورت گرفته است.

المقدمه الثالثه: ما هو المراد من الواحد؟

وقتی می گوئیم: هل يجوز اجتماع الامر و النهی فی شیء واحد، مراد از (واحد) چیست؟

محقق خراسانی می فرماید: واحد بر سه گونه است و هر سه محل بحث است:

واحد شخصی: مولى می گوید: لا تصل فی هذه الدار المغصوبه.

واحد مفهومی نوعی: مولى می گوید: لا تصل و لا تغصب.

واحد مفهومی جنسی: مانند حرکت هم جنس صلات است و هم جنس غضب.

بعد اضافه می کند که با کلمه ی واحد می خواهند چیزی را از تعریف بیرون کنند که هرگز اجتماع در آن معنا ندارد مانند اسجدوا لله و لا تسجدوا للصنم.

نقول: فقط دومی محل بحث است یعنی امر و نهی روی نوع برود به گونه ای که در خارج با هم متحد شوند. سومی که حرکت است محل بحث نیست.

المقدمه الرابعه: ما الفرق بين هذه المسئله و بين فصل سوم که می گوید: هل النهی فی العبادات و المعاملات يدل على الفساد او لا؟

ص: ۱۴۰

امام قدس سره این بحث را بسیار روشن مطرح کرده است و فرموده است این دو مسأله هم موضوعا و محمولا با هم متفاوت هستند. (مانند اینکه کسی بگوید بین کل فاعل مرفوع و کل مفعول منصوب چه فرقی است).

محقق خراسانی می فرماید: ما در این فصل بنا بر قولی صغری برای فصل سوم درست می کنیم. به این بیان که اگر امتناعی شدیم می گوییم: بین امر و نهی یکی باید مقدم شود و همانی که ملاکش اهم است مقدم می شود. اگر ما امر را مقدم کردیم در این حال نهی انشائی و بی اثر می شود ولی اگر نهی را مقدم کردیم و امر را کنار گذاشتیم برای مسأله ی آینده صغری درست می شود و این بحث می شود که آیا نهی مزبور در معاملات و عبادات موجب فساد می شود یا نه.

به بیان دیگر، بحث ما در اینجا در سرایت و عدم سرایت است یعنی آیا نهی به متعلق امر سرایت می کند یا نه. اگر سرایت نکرد فبها ولی اگر نهی به متعلق امر سرایت کند صغری برای مسأله ی آینده درست می شود که حال که سرایت کرده است آیا موجب فساد می شود یا نه.

به هر حال این مقدمه نوعی تکلف است و حق با امام قدس سره است که قائل است این دو مسأله با هم جوهرها فرق دارند و هیچ وجه اشتراکی ندارند.

## اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۷/۳۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجتماع امر و نهی

گفتیم امام قدس سره معتقد است مسأله ی اجتماع امر و نهی با مسأله ی اقتضا نهی بر فساد موضوعا و محمولا فرق دارند و وقتی فرق بین این دو جوهری است دیگر نباید در مورد وجه افتراق آن دو با هم بحث کرد.

ص: ۱۴۱

نظر دوم نظر محقق خراسانی است که می گوید: مسأله ی اجتماع امر و نهی برای مسأله ی آینده صغری را درست می کند به این بیان که اگر اجتماعی شدیم دیگر این بحث با مسأله ی دیگر کاملا جدا می شود زیرا اجتماعی می گوید امر و نهی می تواند در شیء واحد بعنوانین جمع شود ولی اگر امتناعی شدیم در این حال یا باید امر را مقدم کنیم و یا نهی را. اگر امر را مقدم کردیم باز ارتباطی به مسأله ی بعد پیدا نمی کند ولی اگر نهی را مقدم کنیم در این حال بحث می کنیم که این نهی آیا اقتضای فساد دارد یا نه.

به بیان اگر در نمازی که در زمین غضبی خوانده می شود اگر نهی به نماز سرایت کند یعنی قائل به امتناع شده ایم و اگر سرایت نکند قائل به اجتماعی می شویم یعنی نماز سر جای خود و غضب هم سر جای خود. اگر نهی سرایت کند به این معنا که نماز هم مأمور به باشد و هم منهی عنه اگر نهی را مقدم کنیم صغری برای بحث بعدی درست می شود.

بعضی فرق دیگری بین این مسأله و مسأله ی دلالت نهی بر فساد بیان کرده اند و گفته اند بحث در اینجا عقلی است و در آن مسأله لفظی می باشد.

نقول: صرف اینکه بحث در اینجا عقلی و در آنجا لفظی باشد موجب نمی شود که این دو مسأله از هم منفک شوند.

مضافاً بر اینکه بحث در مسأله ی دیگر هم عقلی است و ان شاء الله این را هنگامی که به آن مبحث رسیدیم بیان می کنیم.

ص: ۱۴۲



المقدمه الخامسه: آیا این مسأله اصولی است یا غیر اصولی.

اقوال در این مسأله بسیار است و ما از میان آنها به دو قول اشاره می کنیم:

محقق خراسانی قائل است که این مسأله اصولی است. زیرا میزان در شناسائی مسأله ی اصولی از غیر اصولی این است که در مسأله ی اصولی نتیجه، کبرا برای استنباط می شود.

مثلا مسأله ی هل الامر یدل علی الوجوب او لا، که در آن قائل شدیم که دلالت بر وجوب دارد کبرای برای استنباط می شود به این گونه که می گوئیم: صلاه الجمععه مما ورد فیها الامر و کل ما ورد فیہ الامر یدل علی الوجوب و یجب امثاله پس نماز جمععه واجب است.

در ما نحن فیہ هم اگر امر و نهی با هم جمع شوند نتیجه اش آن است که نماز در زمین غصبی صحیح است زیرا نه نهی مزاحم امر است و نه امر مزاحم نهی. مانند جایی که انسان نماز بخواند و به نامحرم هم نگاه کند.

اما اگر کسی امتناعی شود ولی امر را مقدم کند نماز صحیح است ولی اگر نهی را مقدم کند در این حال بخشی از دلیل آماده است و در مسأله ی بعد اگر به این نتیجه رسیدیم که نهی در عبادات موجب فساد است نماز فرد باطل خواهد بود.

ما قائل هستیم که میزان در مسأله ی اصولیه این است که در آن در عوارض الحججه فی الفقه بحث کنیم. مراد از عوارض هم عوارض تحلیلی است که همان تعینات می باشند. یعنی فقیه می داند بینة و بین الله در فقه حجّت هایی وجود دارد ولی نمی داند که آیا این حجّت در خبر واحد متعین شده است، و یا در حجیت ظواهر و یا در عمل به شهرت و موارد دیگر متعین شده است یا نه. الحججه فی الفقه کلی است و بحث در تعینات آن مسائل علم اصول را تشکیل می دهد.

ص: ۱۴۳

در این مسأله هم بحث می کنیم کسی که در محل غضبی نماز می خواند آیا یک حجت دارد یا دو حجت. امتناعی می گوید: یا امر در کار است و یا نهی ولی امتناعی می گوید ما دو حجت داریم.

مثالی دیگر: در فن اعلی (الهیات بالمعنی الاعم) موضوع، الموجود بما هو موجود است. حکیم در تعینات این موجود بحث می کند مثلاً- هل الموجود يتعين بالواجب و بالممكن و الممكن يتعين في الجوهر و العرض و هكذا. بحث در اصل وجود نیست بلکه در تعینات و خصوصیات است.

در ما نحن فيه هم اصل الحجه فی الفقه محل بحث نیست ولی اصولی، در تعینات و تشخصات و خصوصیات آنها بحث می کند.

و ههنا نظر آخر: آیه الله بروجردی قائل است این بحث از مبادی احکامی به شمار می رود. مبادی احکامیه اصطلاحی است مخصوص علم اصول و این اصطلاح در منطق نیست. در منطق می گویند مبادی یا تصویری است و یا تصدیقی.

مبادی احکامیه به این معنا است که ما پنج حکم داریم که عبارتند از: وجوب، استحباب، حرمت، کراهت و اباحه. اگر از عوارض آنها بحث کنیم سخن از مبادی احکامیه است. مثلاً بگوییم: آیا وجوب مرکب است یا بسیط و یا هل وجوب الشیء یلازم وجوب مقدمه و یا هل حرمة الشیء یلازم حرمة مقدمه و مانند آن.

در این مسأله هم از مبادی احکامیه بحث می کنیم زیرا سخن از این است که آیا وجوب شیء ملازم با عدم حرمت آن است یا نه. بنابراین در جایی که دو عنوان وجود دارد امتناعی می گوید: وجوب الشیء یلازم عدم حرمته و نماز اگر واجب شد دیگر نمی تواند حرام باشد ولی اجتماعی می گوید: وجوب الشیء لا یلازم عدم حرمته یعنی اگر شیئی واجب شد می تواند به عنوان دیگری حرام باشد.

یلاحظ علیہ: اگر بخواهیم در مورد یک مسأله قضاوت کنیم باید عنوان مسأله را در نظر بگیریم. در کتب اصول عنوانی به این نام نداریم که اگر چیزی واجب شد آیا می تواند به عنوان دیگری حرام باشد یا نه. آنی که در کتب علم اصول آمده است این است که هل يجوز اجتماع الامر و النهی فی شیء واحد بعنوانین؟

المقدمه السادسة: این مسأله تمام انواع واجب اعم از عینی و کفایی، تعیینی و تخیری، نفسی و غیری را شامل می شود به عینی تعیینی اختصاص ندارد.

اگر فقط به نماز و غضب مثال می زنند که واجب عینی و تعیینی است دلیل بر انحصار نیست.

مثلا در واجب تخیری می توان گفت که مولى می فرماید: ایها المکلف صل او صم و بعد در مقام نهی بفرماید: لا تدخل هذه الدار او لا تجالس الاشرار. امثال امر با انجام یکی از آن دو شق محقق می شود ولی امثال نهی با ترک هر دو محقق می شود. حال اگر کسی نماز را در کنار اشرار بخواند مسأله ی ما نحن فيه مطرح می شود.

ان شاء الله فردا به سراغ مقدمه ی هفتم می رویم که عبارت است از: فی لزوم اخذ عنوان المندوحه فی النزاع و عدمه. ندح به معنای فصحه و سعه است. مندوحه به این معنا است که فرد هم می تواند در مسجد نماز بخواند و هم در زمین غضبی یعنی او می تواند کاری کند که به مشکل گرفتار نشود. در این مقدمه بحث در این می کنیم که آیا بحث اجتماع امر و نهی مختص به کسی است که می تواند نماز را در جایی بخواند که به اجتماع امر و نهی گرفتار نشود با این حال در زمین غضبی نماز می خواند و یا اینکه حتی کسی را که مندوحه ندارد را نیز شامل می شود. مثلا کسی در خانه ی غضبی زندانی است و می خواهد نماز بخواند.

محقق خراسانی قائل است در این مسأله مندوحه شرط نیست ولی بعضی می گویند که مندوحه شرط است. یعنی بحث در جایی است که فرد بتواند در جای دیگر نماز بخواند و با این حال در زمین غضبی نماز بخواند ولی اگر چاره ای نداشته باشد این بحث شامل او نمی شود.

## اجتماع الامر و النهی ۹۱/۰۸/۰۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجتماع الامر و النهی

گفتیم قبل از شروع به بحث مقدماتی را بیان می کنیم:

المقدمه السابعة: آیا بحث اجتماع امر و نهی مربوط به جایی است که فرد مندوحه داشته باشد یا غیر آن را هم شامل می شود؟ مندوحه به معنای وسعت و تمکن است یعنی آیا این بحث مربوط به جایی است که مکلفی که می خواهد نماز بخواند هم به مکان حلال و هم به مکان غضبی دسترسی دارد ولی با این حال در مکان غضبی نماز می خواند یا اینکه حتی اگر فرد فقط به مکان غضبی دسترسی دارد را هم شامل می شود.

در مسأله دو قول است: یک قول این است که مندوحه شرط است به این معنا که اگر مندوحه نباشد این مسأله موضوع ندارد.

قول دوم این است که مندوحه شرط نیست. محقق خراسانی این قول را انتخاب کرده است.

ما به قول سومی قائل هستیم و آن اینکه در خود مسأله مندوحه شرط نیست ولی در مقام فعلیت غضب مندوحه شرط است. یعنی اگر نهی مولی به نام لا تغصب بخواهد فعلی شود مکلف باید مندوحه داشته باشد از این رو اگر کسی در مکانی غضبی زندانی است و نمی تواند از آن خارج شود لا تغصب در مورد او فعلیت ندارد.

ص: ۱۴۶

محقق خراسانی قائل است که مندوحه شرط نیست زیرا بحث در این است که آیا در دنیا تعدد عنوان (عنوان صلوات و غضب) موجب تعدد معنون (نمازی که می خوانیم) است یا نه. به این معنا که تعدد عنوان آیا موجب می شود که نماز مخاطب دو عنوان باشد یا نه. ممکن است کسی قائل شود که در خارج معنون هم دو قسم می شود و از یک زاویه متعلق امر و از زاویه دیگر متعلق نهی است و ممکن است کسی قائل به عدم آن شود و بگوید نماز در خارج یک عمل واحد است و معنون به یک عنوان می باشد.

واضح است که در این بحث که بحثی عقلانی است وجود مندوحه و عدم آن دخالتی ندارد.

حتی محقق نائینی که بعداً به آن اشاره می کنیم می فرماید: آیا ترکیب مزبور انضمامی است یا اتحادی. انضمامی به این معنا

است که در خارج کثرت و تعدد معنون وجود دارد مانند یک کرسی که در خارج به ظاهر یک چیز است ولی از قطعات مختلف تشکیل شده است. اتحادی به این معنا است که در خارج یک چیز وجود دارد. اگر اتحادی شدیم در بحث اجتماع امر و نیه قائل به امتناعی هستیم ولی اگر انضمامی باشیم در واقع اجتماعی هستیم.

تا اینجا کلام محقق خراسانی صحیح است ولی ما می‌گوییم: در اصل مسأله حق با ایشان است و آن اینکه در اصل مسأله مندوحه مدخلیت ندارد ولی بعد از اینکه بحث تمام شد و قائل به اجتماعی شدیم مندوحه در آن اثری ندارد و اگر قائل به امتناعی شدیم و امر را مقدم کردیم باز مندوحه در آن بی‌اثر است ولی اگر نیه را مقدم کردیم در این حال اگر فرد مندوحه نداشته باشد و نیه هم متوجه او باشد این از باب تکلیف به محال می‌شود یعنی مولی می‌فرماید: غصب نکن و من هم در مکان غصبی زندانی هستم و مندوحه ندارم و از آن زمین نمی‌توانم بیرون روم از این رو نیه مولی نباید فعلیت داشته باشد و الا تکلیف به محال می‌شود.

ص: ۱۴۷

بنابراین ثمره ظاهر شده است و آن اینکه اگر کسی عدوانا وارد باغ غصبی شده باشد و نزدیک غروب شده است و متوجه شده است که نماز را نخوانده است. اگر بخواهد بیرون رود و نماز بخواند فرصت برای نماز برای او باقی نمی ماند. میرزای قمی قائل است که او هم امر دارد و هم نهی زیرا الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار و فرد مزبور چون ظلما و اختیارا وارد باغ شده است می تواند مخاطب به نهی که لا تغصب است باشد. بله او مندوحه ندارد یعنی نمی تواند از باغ خارج شود و نماز بخواند زیرا فرصت کافی ندارد با این حال تکلیف به محال در مورد او صحیح است و شارع می تواند به او بگوید لا تغصب و این لا تغصب در مورد او فعلی باشد هر چند او قادر به امتثال این نهی نیست.

ولی ما می گوییم: فرد مزبور فقط مخاطب به امر به صلوات است و نهی در مورد او عقلا فعلی نیست با این حال عقوبت دارد. (بعدا این را مفصل بحث می کنیم)

المقدمه الثامنه: مسأله ی اجتماع امر و نهی بر اساس این مبنا است که امر به طبایع متعلق می شود یا بر اساس این مبنا که اوامر به افراد متعلق می شود؟

ههنا اقوال ثلاثه:

القول الاول: اگر قائل شویم اوامر روی طبایع رفته است ما در واقع اجتماعی هستیم ولی اگر بگوییم: اوامر روی افراد رفته است امتناعی می باشیم.

القول الثانی: اگر بگوییم اوامر روی افراد رفته است اصلا بحث اجتماع امر و نهی جاری نمی شود. فقط اگر قائل شویم که اوامر روی طبایع رفته است این بحث مطرح می شود که در این حال آیا باید اجتماعی شویم و یا اینکه باید امتناعی شویم.

ص: ۱۴۸

القول الثالث: صاحب کفایه قائل است طبق هر دو مبنا مبحث اجتماع امر و نهی مطرح می شود.

توضیح مبنای محقق خراسانی:

او می گوید: کسانی که در طبایع اجتماعی هستند به سبب این است که آنها قائل هستند متعلق امر یک طبیعت است و متعلق نهی هم طبیعتی دیگر و خارج هم بوجود واحد مجمع الطبیعتین است.

اگر این ملاک جواز باشد قائل به افرادی هم می گوید امر روی یک فرد رفته است و نهی هم روی فرد دیگر و خارج هم بوجود واحد مجمع الفردین است.

اگر هم کسی قائل عکس باشد و بگوید اگر امر روی فرد رفته است در خارج یک چیز بیشتر نیست و خارج محل تکثر نیست و نمی تواند دو تا باشد و الا به اجتماع ضدین مبتلا می شویم. عین همین حرف را می توان در مورد طبیعت زد هم زد.

خلاصه اینکه هیچ فرقی بین دو مبنا نیست و هر یک از کسانی که قائل به این هستند امر روی طبایع رفته است و یا روی افراد باید بتوانند در خارج قائل به اجتماع و یا امتناع شوند.

یلاحظ علیه: تمام بحث های کفایه بر این اساس است که او تصور می کند که امر روی فرد خارجی رفته است ولی ما این کلام را قبول نداریم و می گوئیم: فرد دو اصطلاح دارد، یکی منطقی و یکی اصولی.

فرد در اصطلاح منطقی همان فرد خارجی است و چیزی است که ممتنع است بر کثیرین صدق کند.

ولی فرد در اصطلاح اصولیین مشخصات کلیه است مثلاً آب آوردن کلی است ولی یکسری مشخصات دارد مانند اینکه آب را در لیوان بریزد. بنابراین بحث در این است که آیا امر فقط روی همان کلی منهای مشخصات رفته است یا اینکه مشخصات هم محل امر است که مثلاً در نماز خواندن، مسجد، لباسی که بر تن است و غیره هم متعلق امر می باشد.

ص: ۱۴۹

به تعبیر دیگر آیا اعراض تسعه هم متعلق امر می باشند یا نه.

بنابراین چه قائل به طبایع باشیم و چه قائل به افراد در هر حال هم می توانیم امتناعی باشیم و هم اجتماعی زیرا متعلق در هر دو قول مفاهیم کلیه است. ما به دنبال متعلقات احکام هستیم و می گوئیم: احکام روی خارج نمی رود (که محقق خراسانی تصور کرده است روی خارج می شود) خارج ظرف سقوط حکم است نه ظرف ثبوت حکم. در خارج اگر وجود نباشد امری نیست که به آن متعلق شود و بعد از وجود تحصیل حاصل است و امر به ایجاد آن معنا ندارد.

ما در مبحث طبایع و افراد گفتیم اوامر روی طبایع رفته است زیرا غرض مولی را همان طبیعت محقق می کند و مشخصات که همان افراد هستند از لوازم طبیعت است و ارتباطی به غرض اصلی مولی ندارد از این رو امر به آن متعلق نمی شود.

بله مشخصات باید از مقارنات باشد نه از لوازم. مثلاً غضب نسبت به صلوات از مقارنات است به این معنا که گاه غضب با نماز همراه است و گاه نیست ولی اگر مشخصات از لوازم باشد دیگر نمی شود زیرا این از باب وحدت متعلق امر و نهی می شود.

خلاصه اینکه ما در نتیجه با محقق خراسانی یکسان هستیم ولی مسیری که طی می کنیم متفاوت است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ مقدمه ی دیگر می رویم.

**اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۸/۰۳**

ص: ۱۵۰



موضوع: اجتماع امر و نهی

گفتیم محقق خراسانی قائل است که هم می توان قائل به طبایع باشیم و هم قائل به فرد ولی در عین حال هم قائل به اجتماع باشیم و هم امتناع و اینگونه نیست که قائل به طبایع حتما اجتماعی باشد و قائل به افراد همواره امتناعی باشد.

ما گفتیم بحث محقق خراسانی از ابتدا صحیح نیست. اوامر هرگز روی خارج نمی رود تا سخن در این باشد که در خارج فردین بوجود واحد و یا طبیعتان بوجود واحد است بنابراین اگر در طبایع مجوز باشد در فردین هم مجوز است و اگر در طبایع مانع باشد در فردین هم مانع می باشد.

به نظر ما اوامر هرگز روی خارج نمی رود تا سخن در این باشد که ماهیت خارجی آن چیست. همچنین اضافه کردیم که اوامر اگر روی خارج رود با این مشکل مواجه می شویم که اگر اوامر قبل از آنکه من نماز بخوانم روی خارج رفته باشد در این حال چیزی در خارج نیست که امر به آن تعلق بگیرد و اگر هم نماز را خوانده ام که امتثال حاصل شده است و امر به چیز امتثال شده تعلق نمی گیرد. از این رو سخن از خارج نیست.

فردی که در بحث تعلق اوامر به طبایع یا فرد مطرح می شود فرد منطقی نیست بلکه فرد اصولی است و آن اینکه آیا اوامر علاوه فقط روی طبایع رفته است و یا اینکه علاوه بر آن بر روی مشخصات کلی هم رفته است.

این مشخصات بر دو قسم هستند بعضی وقت ها از مشخصات لازم هستند مانند زمان و مکان. زیرا هیچ چیزی در عالم مادی از زمان و مکان منفک نیست.

ص: ۱۵۱

ولی گاه مشخصاتی هستند که از مقارنات می باشند یعنی گاهی هستند و گاهی نیستند مانند نماز نسبت به غضب که گاه نماز همراه غضب هست و گاه نیست.

با این توضیح اگر قائل شدیم اوامر روی طبایع رفته است و روی مشخصات نرفته است واضح است که اجتماع امر و نهی بدون مشکل می باشد ولی اگر روی مشخصات هم رفته باشد اجتماع امر و نهی با مشکل مواجه می شود زیرا امر در نمازی که در زمین غضبی خوانده می شود فقط روی نماز نرفته است بلکه روی نمازی و مشخصات آن رفته است و یکی از مشخصات همان مکان غضبی است. بنابراین غضب متعلق امر می شود و چیزی که متعلق امر می شود دیگر نمی تواند متعلق نهی باشد.

خلاصه اینکه مطابق تفسیر فرد به فرد اصولی قائل به طبایع اجتماعی و قائل به افراد امتناعی است ولی محقق خراسانی چون به اشتباه، فرد را به فرد منطقی تفسیر کرده بود نظر فوق را رد کرد.

اللهم الا اینکه مراد کسی که می گوید اوامر روی افراد رفته است، وجود سعه ای باشد نه یک وجود واحد. در این حال می

توان گفت که حتی قائل به افراد هم می تواند قائل به اجتماعی باشد چون مراد او از فرد لوازم و مشخصات نیست بلکه مراد او وجود سعه ای است. (وجود گاه مضیق است که همان فرد منطقی است و گاه مراد او وجود نماز در تمام مراحل است یعنی وجود توسعه یافته در همه ی عالم بنابراین در این حال می تواند قائل به اجتماعی باشد.)

ص: ۱۵۲

دیگر اینکه شاید بتوان گفت که چه مراد فرد منطقی باشد و چه اصولی هرگز امر نمی تواند روی افراد رود زیرا اوامر روی چیزی می رود که غرض مولی را تأمین کند و آنی که غرض او را تأمین می کند نماز است و مشخصات هیچ تاثیری در غرض مولی ندارد. مثلاً مولی آب می خواهد و همان را می نوشد و اینکه آب در چه ظرفی باشد در غرض مولی بی تأثیر است.

المقدمه العاشرة: کلام محقق خراسانی در این امر مجمل است و امام قدس سره در تحریر آن را شفاف کرده است. مرحوم مظفر هم در کتاب اصول فقه در مبحث تعادل و ترجیح این مطلب را توضیح می دهد.

محقق خراسانی بهتر بود اول سؤالی را مطرح می کرد و بعد به سراغ این مقدمه می رفت تا مطلبش واضح تر شود.

سؤال این است که گاه اصولیین یک مسأله را در دو باب بحث می کنند. یکی از آنها مسأله ی عموم و خصوص من وجه است. نسبت بین نماز و غصب عموم و خصوص من وجه می باشد یعنی گاه نماز هست ولی غصب نیست و گاه بر عکس و گاه هر دو هستند مانند نماز در زمین غصبی. این مسأله گاه در اجتماع امر و نهی بحث می شود و گاه در مبحث تعادل و ترجیح و در آنجا گفته می شود متعارضین گاه متباین هستند گاه عام و خاص مطلق و گاه عام و خاص من وجه. برای عام و خاص من وجه مثال می زنند به اکرم العلماء و لا تکرّم الفساق که اگر کسی هم عالم بود و هم فاسق آیا باید او را اکرام کرد یا نه.

چرا عام و خاص مطلق را در دو مقام بحث می کنند و فرق بین این دو مسأله چیست؟

بعد محقق خراسانی در این مقدمه در مقام جواب از این اشکال مقدر بر می آید و می فرماید: در این مقام که مقام تراحم است بحث در جایی است که هم صلوات مصلحت دارد و هم غضب مفسده. به عبارت دیگر هم ملاک امر موجود است و هم ملاک نهی و هر دو دارای ملاک هستند. حال گاه از هم جدا هستند و گاه به وسیله ی مأمور با هم جمع می شوند.

ولی در مسأله ی تعادل و ترجیح سخن در جایی است که علم داریم یکی ملاک دارد و دیگری ندارد و یا احتمال می دهیم هر دو بدون ملاک باشند و از شارع صادر نشده باشند.

از این رو مرجحات باب اجتماع امر و نهی غیر از باب تعارض است. مرجحات در اینجا که باب تراحم است عبارت است از الاخذ بالاقوی ملاکا یعنی باید دید نماز اهمیتش بیشتر است یا ترک غضب هر چند ممکن است سند یکی قوی تر باشد ولی ملاکش اضعف باشد. ولی در باب تعارض کار به ملاک نداریم بلکه به سراغ اقوی سندا، اوثقیت، اورعیت و تطبیق با شهرت و مانند آن می روند.

یلاحظ علیہ:

اولاً: محقق خراسانی ملاک تراحم و تعارض را در ملاک بیان کرد و فرمود اگر هر دو ملاک دارند تراحم است و اگر ندارند تعارض است.

به نظر ما این کلام صحیح است ولی فرق بین این دو باب از قبل از ملاک شروع می شود. در باب ترتب گفتیم میزان در فرق تراحم و تعارض این است که در تراحم، در مقام تشریح و تعلق احکام تنافی وجود ندارد. مولی در مقام تشریح می فرماید: انقذ هذا الغریق و انقذ ذاک الغریق و هیچ تنافی بین این دو نیست. ولی مکلف در مقام امتثال وقتی می بیند هر دو با هم دارند غرق می شوند نمی تواند هر دو را نجات دهد.

ص: ۱۵۴

ولی در تعارض، تنافی در مقام تعلق احکام است یعنی مولی هم می فرماید: بیع عذره جایز است و هم می فرماید: ثمن عذره سحت است و بیع آن جایز نیست.

ثانیا: ظاهر عبارت کفایه در این است که اگر قائل به اجتماع امر و نهی شدیم این از قبیل متزاحمین می باشد. این در حالی است که اگر قائل به اجتماع شویم هیچ تزاحمی در کار نیست و فقط اگر قائل به امتناع شویم این دو از مقوله ی تزاحم می باشد و باید اقوی ملاکا را انتخاب کرد.

المقدمه الحادیه عشر: فی ثمرات المسئله

هنوز بیان نکرده ایم که اجتماعی هستیم و یا امتناعی ولی با این حال چون محقق خراسانی این مطلب را مقدم داشته است ما هم آن را در این مقام بحث می کنیم. در این مقام پنج صورت وجود دارد که باید تک تک را بحث کنیم:

قائل به اجتماع امر و نهی شویم. قائل به امتناع شویم و امر را مقدم کنیم. قائل به امتناع شویم و نهی را مقدم کنیم و فرد به موضوع و حرمت متلف است. قائل به امتناع شویم نهی را مقدم کنیم و فرد جاهل به موضوع و حرمت است و جاهل او تقصیری است. قائل به امتناع شویم و نهی را مقدم کنیم و فرد جاهل به موضوع و حرمت است و جاهل او قصوری است. کسانی که قائل به اجتماع هستند بسیار کمند. از جمله مرحوم آیه الله بروجردی، امام قدس سره و مرحوم نائینی قائل به اجتماعی هستند. در این حال نماز فردی که در مکان غصبی نماز می خواند صحیح است زیرا مرکب امر و نهی متفاوت است و نهی و امر هر کدام به متعلق خودشان تعلق گرفته است. خارج هم ظرف امثال است و ظرف تعلق احکام نیست.

ص: ۱۵۵

در عین حال قائلین به اجتماع تحاشی دارند از اینکه نماز فرد را صحیح بدانند. اولین کسی که اشکال کرده است آیه الله بروجردی است. ایشان می فرماید: هر چند متعلق امر و نهی فرق دارد ولی فرد مزبور نمی تواند در مقام امتثال قصد قربت کند. زیرا هر دو طبیعت به وجود واحد محقق شده اند و فرد نمی تواند وجود واحدی که مبعوض است را به نیت تقرب اتیان کند.

یلاحظ علیه: مانعی ندارد که یک شیء از یک سو مقرب باشد و از سویی دیگر مبعود. مثلا کسی یتیمی را در خانه ای غصبی اطعام می کند. او از این نظر که یتیم را اطعام می کند به مولی نزدیک می شود و از آن سو که در خانه ی غصبی است حرامی را مرتکب می شود.

امام قدس سره مثال می زد که اگر کسی یتیمی را در خانه ی غصبی کتک بزند عمل او صد در صد حرام است ولی اگر او را در خانه ی غصبی نوازش دهد عمل او هم خوب است و هم بد.

(البته مخفی نماند که ما در مقام فتوا دادن نیستیم بلکه در مقام تحلیل می باشیم.)

ثم ان المحقق النائینی استشكل بوجه آخر. ان شاء الله كلام ایشان را در جلسه ی بعد نقل می کنیم. ایشان قائل هستند نماز هم تکلیف ندارد و هم ملاک ندارد.

بحث اخلاقی: معنای قرب الی الله مکانی نیست زیرا خداوند مکانی ندارد تا ما از نظر مکانی به آن نزدیک شویم. مجسمه قائل هستند خداوند مکان دارد و قرب به خدا مکانی است.

گاه قرب را به گونه ای دیگر معنای می کنند و می گویند: فلانی که متقرب الی الله است یعنی مستجاب الدعوه می باشد. مثلاً وقتی می گویند فلان وزیر در فلان دربار از مقربین است یعنی کلام او شنیده می شود و خواسته ی او اجابت می شود.

این کلام هرچند زیبا است ولی تقرب به این معنا نیست. قرب الی الله به این معنا است که اعمال انسان چنان خالص شود که از ریا و سمعه بری شود و موجودی خالص شود. خداوند حق است یعنی کلاً خالص است و هیچ ناپاکی در او نیست. انسان وقتی اعمالش برای خدا باشد و وجود خود را از ناپاکی دور کند به این وجود خالص نزدیک می شود.

در باب نوافل روایتی وجود دارد و آن اینکه خداوند می فرماید: اگر عبد بخواهد به من متقرب شود با نوافل می تواند این کار را انجام دهد: **وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّىٰ أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصِيرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أُجِبْتُهُ وَإِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ (۱)** این نشان می دهد که انسان به تدریج با خواندن نوافل شبیه به حق تعالی می شود و چشم و گوش و زبان و دست و بطش او الهی می شود.

**اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۸/۰۶**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجتماع امر و نهی

گفتیم مسأله دارای صور پنج گانه است.

ص: ۱۵۷

۱- (۱) کافی، ج ۲، ص ۳۵۲، حدیث ۷.

گاه ما قائل به اجتماع امر و نهی می شویم و می گوئیم امر و نهی با هم جمع می شوند زیرا هرچند وجود خارجی هر دو یکی است ولی متعلق آن دو دوتا است.

گاه قائل به امتناع می شویم. در این حال گاه می گوئیم در عمل خارجی، امر مقدم است زیرا ملاکش اقوی است.

گاه هم نهی را مقدم می کنیم و می گوئیم ملاک نهی اقوی است و در این حال هم می دانیم غضب حرام است و هم می دانیم مکان مزبور غصبی است. (هم حکم معلوم است و هم موضوع)

گاه در صورت فوق که نهی را مقدم می کنیم فرد جاهل به حکم یا موضوع است و جهل او تقصیری است.

صورت آخر این است که در فرض مزبور فرد جاهل قاصر است مثلاً فرد تازه مسلمان است و خبر از حکم و یا موضوع ندارد.

اما الصورة الاولى: که قائل به اجتماع هستیم. هم نماز باید صحیح باشد و هم فرد باید معاقب باشد زیرا او هم امر را امتثال

کرده است و هم نهی را مرتکب شده است.

با این حال آیه الله بروجردی و آیه الله نائینی که اجتماعی هستند در صحت نماز اشکال کرده اند.

کلام آیه الله بروجردی را در جلسه ی قبل بیان کردیم و آن این بود که به هر حال در خارج یک عمل واحدی انجام می شود و آن نماز در مکان غضبی است و این کار چون مبعوض است نمی تواند مقرب هم باشد.

ص: ۱۵۸



امام قدس سره نسبت به کلام ایشان نکته ای داشت و آن اینکه اگر ما قرب و بعد را حیثی بدانیم چه مانعی دارد که فرد مزبور از یک حیث مقرب و از یک حیث معاقب باشد. بعد مثال می زد که در خانه ای غصبی گاه یتیمی را تنبیه می کنیم و گاه او را اطعام می کنیم. به هر حال امام قدس سره قائل به این نبودند که نماز در دار غصبی صحیح است و در مقام افتاء قائل به عدم صحت بودند.

این را نباید با مثال دیگری اشتباه کرد که فرد دزدی کند و بعد صدقه دهد. در این مثال اصل مال دزدی است و صدقه ی آن هم از مال دزدی است و هیچ ثوابی در کار نیست. بحث در کاری است که دو امر خوب و بد در عرض هم باشند نه اینکه عمل خوب در طول عمل بد باشد.

اما کلام آیه الله نائینی: ایشان قائل است که نماز نه از جهت امر و نه از جهت ملاک صحیح نیست.

اما نماز از نظر امر صحیح نیست. زیرا هر چند معروف این است که عقلا در متعلق امر باید قدرت شرط باشد و تکلیف به محال غلط است ولی این کلام صحیح نیست و حق این است که منشأ اخذ قدرت در متعلق، عقل نیست بلکه خود تکلیف است. تکلیف می گوید: متعلق من باید مقدور باشد. زیرا تکلیف که امر است نوعی داعی است و مکلف را به امثال دعوت می کند. این دعوت به دو شرط انجام می گیرد: اول اینکه متعلق مقدور باشد عقلا و دوم اینکه ممنوع نباشد شرعا. این در حالی است که در نماز در مکان مغضوب این حصّه ی توأمه هر چند مقدور عقلی است ولی ممنوع شرعی هم هست بنابراین امری در کار نیست. (زیرا امر داعی است و داعی هنگامی داعی است که هر دو شرط موجود باشد)

اما اینکه ملاک ندارد به این دلیل است که کسی که نماز را در مکان غضبی می‌خواهند هر چند قبح فعلی ندارد ولی قبح فاعلی دارد. او قبح فعلی ندارد زیرا قائل به اجتماع امر و نهی هستیم ولی قبح فاعلی آن به فعل سرایت می‌کند و فعل را هم از قابل تقرب بودن دور می‌کند.

یلاحظ علیه: اولاً: ایشان می‌فرمایند: منشأ اخذ قدرت در متعلق خود تکلیف است نه عقل به این بیان که متکلف باید مقدور باشد عقلاً و غیر ممنوع باشد شرعاً. این کلام به صراحت بیان می‌کند که مقدور بودن به حکم عقل است.

ثانیاً: ایشان از موضوع خارج شده است زیرا می‌فرمایند: در متعلق قدرت عقلی و عدم ممنوعیت شرعی شرط است.

این در واقع همان قائل به امتناعی شدن است یعنی ایشان می‌فرمایند: یجب صلاه فی غیر المغصوب. امتناعی‌ها هم می‌گویند: نماز هم باید مقدور باشد و هم شرعاً ممنوع نباشد و در مکان غضبی نباشد.

ثالثاً: ایشان اضافه کرد که با ملاک هم نمی‌توان نماز را درست کرد زیرا نماز مزبور قبح فاعلی دارد و این قبح به فعل سرایت می‌کند.

می‌گوییم: چه دلیلی داریم که قبح فاعلی به فعل سرایت کند. قبح فاعلی قائم به نفس ناطقه است و فرد چون غاصب است انسان بدی است ولی فعل او در مورد نماز فعل خوبی است. وقتی مرکز قبح فاعلی نفس است و مرکز قبح فعلی قائم به خارج است و این دو ارتباطی با هم ندارد.

خلاصه اینکه از نظر ما نماز مزبور از نظر قواعد باید صحیح باشد.

الصورة الثانية: قائل به امتناع می شویم یعنی یا فقط امر باید وجود داشته باشد و یا نهی. بین این دو ملاک هم امر را مقدم می کنیم چون اقوی ملاکا می باشد.

حاصل کلام محقق خراسانی این است که نماز مطلقا طبق این صورت صحیح است زیرا امر فعلی می شود و نهی اقتضایی.

یلاحظ علیه: نماز در دو صورت صحیح است زیرا فقط در این دو صورت، نماز اقوی ملاکا می باشد و در غیر این دو صورت غصب اقوی ملاکا می باشد.

صورت اول جایی است که فرد مندوحه نداشته باشد مثلا فردی را در مکان غضبی زندانی کرده اند.

صورت دوم جایی است که من در سرزمین غضبی هستم و وقت نماز هم ضیق است اگر بخواهم از زمین بیرون روم نماز قضاء می شود. در همانجا باید نماز را خواند.

در غیر این دو صورت نماز اقوی ملاکا نیست بلکه غصب اقوی می باشد. از این رو نمی توان ادعا کرد که مطلقا نماز مزبور صحیح است.

الصورة الثالثة: امتناعی هستیم و می گوئیم نهی اقوی ملاکا است و فرد هم عالم به حکم است و هم عالم به موضوع. در این حال امر کنار رفته است و انشائی می باشد و فقط نهی باقی مانده است و حرمت فعلی می باشد.

در این حال واضح است که نماز باطل است. نه از طرف امر می توان درستش کرد و نه از جهت ملاک

الصورة الرابعة: همان صورت قبل با این فرق که فرد به حکم و موضوع جاهل است و جاهل او تقصیری است یعنی یا جاهل به حکم است و دنبال مسأله نرفته است و یا جاهل به موضوع است یعنی در مورد علم اجمالی در لباس مشتبه نماز خوانده است.

صاحب کفایه می گوید: در این مورد هرچند قصد قربت حاصل می شود چون جاهل است چون جاهل توجه به جاهل خود ندارد و احکام را یاد نگرفته است ولی تقرب انجام نمی گیرد و عمل مزبور قابلیت تقرب ندارد زیرا امری در کار نیست و فقط نهی فعلی وجود دارد. جاهل قاصر در حکم عامد است.

الصورة الخامسة: قائل به امتناع هستیم و فرد جاهل قاصر است. مثلاً تازه مسلمانی است که هنوز مسائل را نمی داند هنوز نمی داند غصب حرام است.

در کفایه پنج بیان وجود دارد که نماز مزبور را تصحیح کند.

راه اول این است که این صورت با صورت چهارم فرق دارد. در صورت چهارم قصد تقرب وجود داشت ولی عمل او قابل تقرب نبود ولی در جاهل قاصر هر دو هست و چون تقصیری در ندانستن مسأله ندارد عمل او قابلیت تقرب دارد و حتی می توان گفت که نهی در حکم او فعلی نیست.

ان شاء الله بیان های دیگر را در جلسه ی بعد بیان می کنیم.

## اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۸/۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجتماع امر و نهی

گفتیم محقق خراسانی قبل از آنکه مسأله ی اجتماع امر و نهی را به پایان برساند و بگوید که آیا اجتماع صحیح است و یا امتناع، به سراغ ثمرات مسأله می رود. اکنون به ثمره ی پنجم رسیده ایم و آن این است که امتناعی هستیم و می گوئیم امر و نهی با هم جمع نمی شوند. در عین حال نهی را مقدم کرده ایم و امر انشائی است و فرض هم در جایی است که فرد به حکم و یا موضوع جاهل است و جاهل او بدون تقصیر می باشد. مثلاً فرد تازه مسلمان شده است و هنوز احکام را نمی داند.

ص: ۱۶۲

در اینجا نماز او باید صحیح باشد به چهار بیان:

بیان اول این است که هم قصد قربت از او متمسّی می شود و هم فعل او قابلیت تقرب دارد زیرا جاهل او قصوری است نه تقصیری در نتیجه به او نمی گویند که او با این عمل در حال گناه کردن است. بله اگر جاهل مقصر باشد هرچند اگر نیت تقرب بکند ولی عملش قربی نیست زیرا در حال گناه کردن است به دلیل اینکه در فراگیری مسأله کوتاهی کرده است.

بیان دوم اینکه نماز او از راه دیگر هم صحیح است و آن حصول الغرض می باشد بله امثال در این بیان محقق نمی شود.

غرض این است که انسان خدا را عبادت کند و نمازی بخواند که مایه ی تقرب باشد. نماز مزبور هم مایه ی تقرب است. بله نماز در این حال امر ندارد (زیرا ما نهی را مقدم کردیم) ولی غرض مولی عبادت کردن است که محقق شده است. زیرا هم فرد قصد قربت کرده است و هم عمل، قابلیت تقرب دارد در نتیجه غرض حاصل است و نماز صحیح می باشد.

محقق خراسانی در این بیان بحثی دارد و آن اینکه آیا فعلیت احکام شرعیه تابع ملاکات واقعیه است (چه من بدانم یا نه) یا اینکه تابع ملاکات واصله می باشد (یعنی من باید بدانم)

اگر شق اول را انتخاب کنیم در ما نحن فیه فرض بر این است که ملاک واقعی با نهی همراه است نه با امر زیرا امر انشائی است ولی نهی فعلی می باشد. در این حال، عمل صحیح است و غرض مولی حاصل شده است ولی امثال صدق نمی کند زیرا ملاک واقعی با نهی تطبیق دارد.

ص: ۱۶۳

بیان سوم: بگوییم هم غرض حاصل است و هم امتثال صدق می کند. این در صورتی است که ما در فرض قبل شق دوم را انتخاب کنیم و بگوییم: فعلیت احکام تابع ملاکات واصله است نه ملاکات واقعیه.

اگر چنین باشد موضوع منقلب می شود و امر فعلی می شود و نهی انشائی می شود. (عکس مورد قبل) زیرا به جاهل قاصر، فقط امر به صلات رسیده است نه نهی از غضب و احکام هم تابع ملاکات واصله است. در این حال هم غرض حاصل است و هم امتثال صدق می کند.

بیان چهارم: قائل شویم که حتی علی القول به اینکه فعلیت احکام تابع ملاکات واقعی است و ملاک واقعی هم همراه با نهی است باز هم ممکن است بگوییم امتثال حاصل است.

محقق ثانی در ترتب عبارتی داشت که این بیان را توضیح می دهد. او قائل بود که اگر نماز مبتلا به ازاله شود و این در حالی است که ازاله ی نجاست امرش فوری است و امر نماز فوری نیست در نتیجه گفته اند نماز مزبور امر ندارد و اگر کسی آن را بخواند بی امر است و امتثال حاصل نیست مگر اینکه نماز را از طریق ملاک تصحیح کنیم.

محقق ثانی در اینجا فرمود: نماز مزبور که به ازاله مبتلا شده است می تواند صحیح باشد و بتوان قصد امر را انجام داد به این بیان که نماز مزبور هر چند امر فردی ندارد ولی امر طبیعی دارد.

در ما نحن فیه هم می گوییم: نمازی که در مکان غضبی است هر چند امر فردی ندارد (زیرا فعلیت احکام با ملاکات واقعی است و ملاکات با نهی همراه است نه امر) ولی طبیعت نماز امر دارد و می توان نماز مزبور را به نیت امر طبیعی آن آورد.

در این مقام محقق خراسانی می فرماید: این صوری را که بحث کرده ایم بر اساس این است که غصب و نماز از قبیل متزاحمین باشند یعنی هم غصب ملاک دارد و هم نماز. و الا- اگر از قبیل متعارضین باشند که یکی ملاک دارد و دیگری بدون ملاک است و یا هیچ کدام ملاک ندارند دیگر هیچ یک از مباحث فوق که در باب ثمره بیان کرده ایم مطرح نمی شود. در این حال باید به سراغ مرجحات باب تزاحم و ترجیح رفت.

تا اینجا تمام مطالب از باب مقدمه بود.

اما ادله ی قائلین به امتناع: محقق خراسانی برای این مبحث چهار مقدمه بیان کرده است.

مقدمه ی اولی: احکام خمسه با هم متضاد هستند و مانند بیاض و سواد هستند و هرگز قابل جمع نمی باشند.

مقدمه ی ثانی: احکام روی عناوین کلیه نرفته است بلکه روی خارج رفته است. یعنی موضوع حکم همین نمازی که فرد در خارج می خواند.

مقدمه ی ثالث: تعدد عنوان (عنوان صلات و عنوان غصب) موجب تعدد معنون (نماز در زمین مغضوب) نمی شود چون در خارج وجود یکی است.

مقدمه ی رابعه: وجود واحد ماهیت واحده دارد و یک نماز نمی تواند دو ماهیت داشته باشد.

نقول: در میان این چهار مقدمه، مقدمه ی اول و دوم مهم است. اما مقدمه ی سومی هیچ ارتباطی به بحث ندارد زیرا حاوی بحثی فلسفی است و مربوط به جنس و فصل و ماده ی و صورت است. در آنجا بحث می کنند که آیا صورت و ماده وحدت انضمامی دارند یا اتحادی. وحدت انضمامی مانند منبر است که از یکسری اجزاء و قطعات مختلف که منضم به هم شده اند تشکیل شده است بنابراین وحدت انضمامی به معنای کثرت است که با هم جمع شده اند. وحدت اتحادی به این معنا است که کثرتی در کار نیست و فقط وحدت است.

ص: ۱۶۵

به هر حال این بحث در عالم تکوین مطرح می شود و می گویند: حیوانیت (ماده) با ناطقیت (صورت) ترکیب اتحادی دارند یا انضمامی. حق آن است که وحدت آنها اتحادی است. زیرا جوهر در مسیر تکامل، حرکت می کند و به مرحله ی بعد که می رسد در همان مرحله مندک می شود و حیوانیت در مسیر خود تبدیل به انسان می شود.

به هر حال این بحث در عناوین انتزاعی مانند نماز مطرح نمی شود. نماز ترکیبی از چند عرض است مانند کیف (نماز جهری و اخفاتی)، فعل (رفتن به رکوع)، وضع (رو به قبله بودن) و مانند آن. چنین نمازی نمی تواند حقیقت واحده باشد زیرا محال است یک چیز تحت چند جنس آلی باشد. همچنین غضب به معنای استیلاء است که خود عنوانی انتزاعی است. این مفاهیم انتزاعی قائم به نفس است نه خارج و تکوین.

مقدمه ی چهارم هم به بحث ارتباطی ندارد زیرا چه وجود واحد دو ماهیت داشته باشد یا یک ماهیت نتیجه اش در بحث ما تغییری ایجاد نمی کند.

و من هنا يعلم که محقق نائینی بحث مفصلی در مقدمه ی سوم دارد و قائل است که ترکیب صلوات انضمامی است نه اتحادی. که تمام این مطالب به بحث ارتباط ندارد.

### ادله ی قائلین به امتناع و اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۸/۰۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی قائلین به امتناع و اجتماع امر و نهی

در مسأله ی اجتماع امر و نهی دو قول وجود دارد. بعضی قائل به امتناع اجتماع شده اند که در واقع به یکی از دو حکم اخذ می کنند و بعضی قائل به جواز اجتماع شده اند یعنی می توان هر دو حکم را نگه داشت.

ص: ۱۶۶

ابتدا مطابق صاحب کفایه ادله ی قائلین به امتناع را ذکر می کنیم. گفتیم محقق خراسانی برای این این دلیل به عنوان مقدمه چهار نکته را ذکر کرده است.

حاصل مقدمه ی اول این بود که احکام خمس با هم در تضاد هستند و قابل جمع نیستند. اگر شخصی را بعث کنیم و به سمت چیزی او را برانگیزانیم و از طرف دیگر او را زجر کنیم و جلوی او را بگیریم این دو در یک آن نمی تواند محقق شود.

حاصل مقدمه ی دوم این است که متعلق احکام عناوین کلیه نیست. متعلق احکام همان چیزی است که به حمل شایع صلوات و یا غضب می باشد که همان صلوات و غضب خارجی است. چیزی که معراج مؤمن است همان صلوات خارجی است و الا مفهوم صلوات کاره ای نیست. هکذا ی غضبی که مورد زجر شارع آن هرگز مفهوم غضب نیست بلکه غضبی است که در خارج محقق می شود.



(بعد محقق خراسانی دو مقدمه ی دیگر را اضافه می کند که در جلسه ی قبل مطرح کردیم و گفتیم ارتباطی به استدلال ایشان ندارد)

بر اساس این دو مقدمه به راحتی می توان نتیجه گیری کرد که چون وجوب و حرمت با هم متضاد هستند و از طرفی آنی که متعلق این تضاد هست شیء خارجی است و در خارج هم یک شیء بیشتر نداریم که همان حرکات مخصوص صلاتی در زمین غصبی است. از این رو این عمل واحد یا باید واجب باشد و یا حرام و معنا ندارد که شیء واحد هم دارای بعث باشد و هم دارای زجر.

ص: ۱۶۷

یلاحظ علیہ: اما در مقدمه ی اولی می گوئیم محقق خراسانی قائل است تقابل بین وجود و حرمت از باب تضاد است می گوئیم: در فلسفه آمده است که تقابل بر چهار نوع است که عبارتند از تضاد، عدم و ملکہ، سلب و ایجاب و متضایفین.

تضاد در کشف المراد در شرح منظومه اینگونه تعریف شده است: امران وجودیان غیر متضایفین یتعاقبان علی امر واحد واقعان تحت جنس قریب بینہما غایہ الخلاف.

در عبارت بالا برای تضاد پنج قید ذکر شده است باید این پنج قید را بررسی کنیم و بعد ببینیم آیا وجود و حرمت از باب متضادین هستند یا نه.

با قید وجودیان، سلب و ایجاب و عدم و ملکہ خارج می شوند. در سلب و ایجاب یکی وجودی است و دیگری عدمی می باشد. مانند: زید قائم و زید لیس بقائم. هکذا در عدم و ملکہ که از باب بصیر و اعمی هستند، اعمی امر وجودی نیست بلکه عدم بصر است.

با قید متضایفین مواردی خارج می شود که با تصور یکی، دومی هم به ذهن می آید. مثلا با تصور پدر، پسر هم به ذهن می رسد. با تصور علت، معلول هم به ذهن می آید. در تضاد چنین نیست و تصور یکی موجب تصور شق دیگر نیست.

قید یتعاقبان علی امر واحد به این معنا است که اگر یکی بیاید دیگری از بین می رود. در تضاد هم اگر سفیدی بیاید سیاهی می رود و اگر سیاهی باشد، سفیدی از بین می رود. یک جسم نمی تواند هم کاملا سیاه باشد و هم کاملا سفید.

قید داخلان تحت جنس قریب به این معنا است که مثلا سیاهی و سفیدی داخل تحت کیف و لون هستند. با این قید، متمثالان خارج می شوند که آنها تحت نوع قریب هستند مانند دو سفیدی.

با قید بینهما غایه الخلاف، سرخی و سیاهی خارج می شود زیرا بین آنها غایه الخلاف نیست. بنابراین سیاهی و سفیدی متضادان هستند.

با این بیان می گوئیم: وجوب و حرمت از قبیل امور اعتباری است و هر دو با انشاء ایجاد می شود. با گفتن اضرب، اعتبارا و در عالم اعتبار وجوب جعل می شود. این امور اعتباریه ارتباطی به مسائل تکوینیه ندارد. تقابل مربوط به امور تکوینی و آفرینشی است نه امور اعتباریه. امور اعتباری به دلیل اینکه اعتباری هستند قابل انشاء می باشند. مثلا فردی را رئیس می کنیم و یا با خواندن صیغه ی نکاح و یا طلاق، نکاح و طلاق را اعتبار می کنیم و هكذا.

بله مبادی بعث و مبادی زجر از امور تکوینیه است. مبادی بعث همان اراده و مبادی زجر همان کراهت است. محقق خراسانی در واقع بین مبادی و مناشیء و بین منشئات خلط کرده است. بین مبادی تضاد هست ولی بین آنچه انشاء شده است که همان وجوب و حرمت می باشد تضاد نیست.

اما در مورد مقدمه ی دوم می گوئیم: محقق خراسانی قائل است احکام روی خارج رفته است نه روی عناوین کلیه. ما می گوئیم: در کلام ایشان سه احتمال هست:

اول اینکه ایشان در صدد بیان این است که احکام روی عناوین کلیه رفته است لغایه الایجاد او لغایه عدم الایجاد. یعنی حکم وجوب روی عنوان کلی صلات رفته است به این منظور که در خارج ایجاد شود و غضب هم روی عنوان کلی غضب رفته است به این منظور که در خارج ایجاد نشود. در این احتمال، ایجاد و عدم ایجاد از حکم عقل فهمیده است.

دوم اینکه ایجاد در مفهوم هیئت نهفته است (و لازم نیست از عقل فهمیده شود). هیئت اضرب می گوید: باید ضرب را در خارج ایجاد کنی. با این بیان ایجاد در خارج مفهوم ایجاد جنبه ی غایی نیست بلکه جزء مدلول است. (محقق خراسانی این مبنا را در مسأله ی اوامر و نواهی پذیرفته است).

سوم اینکه متعلق امر و نهی عبارت است از فعل خارجی که بشر انجام می دهد.

اگر محقق خراسانی اولی یا دومی را اراده کند کلامش صحیح است زیرا متعلق امر و نهی مفاهیم کلیه است که یا عقل به آن دلالت می کند و یا لفظ و هیئت امر و نهی. بلکه اگر مراد ایشان یکی از این دو باشد نتیجه اش قائل شدن به اجتماع است زیرا متعلق امر با نهی متفاوت است.

ولی اگر مراد ایشان شق ثالث باشد که قطعاً هم همین مراد ایشان است در جواب قضیه ی منفصله ای را بیان می کنیم و می گوئیم: اینکه شما می گوئید خارج متعلق امر قبل از وجود عمل در خارج است یا بعد از آن. اگر قبل از وجود باشد پس چیزی وجود ندارد که امر و یا نهی به آن متعلق شود و اگر هم در خارج عمل موجود شده باشد دیگر تحصیل حاصل می شود و معنا ندارد امر به چیزی که موجود است تعلق بگیرد و بگوید که آن را باید موجود کنید.

به بیان امام قدس سره خارج ظرف سقوط تکلیف است نه ظرف ثبوت و عروض تکلیف. یکی اگر در خارج عمل انجام شود باید امر به آن امر ساقط نشود نه اینکه خارج ظرف ثبوت تکلیف و عروض احکام باشد.

اشکال نشود که نماز کلیه و مفهوم نماز اثری ندارد زیرا می‌گوییم امر روی این مفاهیم کلیه رفته است ولی یا لغایه الایجاد او متضمن لمعنی الایجاد (بیان اول و دوم)

ادله القائلین بجواز الاجتماع:

قائلین به اجتماع به دو مسلک تقسیم می‌شوند: یکی مسلک آیه الله بروجردی است و امام قدس سره نیز با ایشان همراه است. ایشان قائلند که در مقام تعلق، متعلق امر غیر از متعلق نهی است.

مسلک دوم مسلک آیه الله نائینی است. او مانند محقق خراسانی قائل است که متعلق امر خارج است نه مفاهیم کلیه ولی با این حال می‌خواهد خارج را دو تا کند زیرا قائل است اتحاد صلات با غضب انضمامی است نه اتحادی. کأنه فردی که به سمت رکوع می‌رود دو حرکت انجام می‌دهد هم حرکت صلاتی دارد و هم حرکت غضبی. آیه الله خوئی و غالب علمای نجف همین مسلک را قبول کرده‌اند.

بیان آیه الله بروجردی و امام قدس سره متفرع بر سه مطلب است. آنها می‌گویند: ابتدا باید مسأله را بررسی کنیم و ببینیم کسانی که قائل به امتناع هستند آیا تعارض را در مقام تعلق می‌دانند، یا در مبادی (مثلاً مولی قبل از امر و نهی اراده و یا کراهت وجود دارد) و یا در مقام امتثال.

اما در مرحله ی اولی که مرحله ی تعلق احکام است هیچ تعارضی وجود ندارد. یک امر روی صلات رفته است و یک نهی هم روی غضب. هنگام انشاء این دو حکم هیچ تضادی بین این دو نیست و هر کدام متعلق خاص خود را دارند. بین آنها از نسب اربع، نسبت عموم و خصوص من وجه است.

ص: ۱۷۱

همچنین در مقام مبادی هم تعارضی در کار نیست مبادی همان تصوراتی است که انسان قبل از امر و یا نهی انجام می دهد. اراده و کراهتی که در ذات به وجود می آید موجب امر و نهی می شود. در این مقام هم تعارضی نیست و اراده موجب وجوب نماز و کراهت موجب حرمت غضب می شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد مقام سوم را توضیح می دهیم.

## ادله ی قائلین به اجتماع ۹۱/۰۸/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادله ی قائلین به اجتماع

گفتیم کسانی که اجتماعی هستند از دو راه استدلال می کنند.

مسلك اول مسلك آیت الله بروجردی و امام قدس سره است که از این راه وارد می شوند که اوامر به طبايع تعلق گرفته است نه بر افراد.

مسلك دوم مسلك محقق نائینی است که قائل است احکام به خارج متعلق می شود ولی در خارج دو چیز است نه یک چیز یعنی حیثیت صلاتی در خارج با حیثیت غضبی متفاوت است.

ابتدا به سراغ مسلك اول می رویم و برای شروع دو مقدمه را بیان می کنیم:

مقدمه ی اول این است که احکام شرعی بر چیزی تعلق می گیرد که در غرض مولی دخیل باشد و تعلق حکم بر چیزی که در غرض مولی دخالت ندارد امر لغوی است. بر این اساس آنی که در غرض مولی دخالت دارد خود صلات و خود غضب است ولی مشخصات کلیه ای که همراه با نماز و غضب است در غرض مولی مدخلیت ندارد از این ما قائل هستیم اوامر روی طبايع می رود نه روی افراد بنابراین فقط نماز واجب است و امر به نماز عنایتی با اینکه این نماز با غضب همراه است ندارد همچنین آنی که حرام است غضب است و این حرمت عنایتی به اینکه غضب با نماز همراه است ندارد.

ص: ۱۷۲

مقدمه ی دوم این است که اطلاق لحاظی باطل است یعنی مولی که می فرماید: صل در واقع تمام مشخصات را لحاظ کرده باشد یعنی سواء كان في بيت الحلال او في بيت المغصوب، سواء كان في المسجد او في الفندق او في الشارع و هكذا.

اطلاق لحاظی به معنای سواء سواء باطل است. اطلاق به این معنا است که طبیعت تمام الموضوع برای حکم باشد یعنی وقتی اعتق رقبه مطلق است به این معنا است که رقبه برای عتق کافی است و بس.

لحاظ مزبور لغو است و بی معنا می باشد زیرا در مقدمه ی اول گفتیم که مولی همان چیزی را در موضوع اخذ می کند که در

غرض او دخیل است و از آنجا که این سواء سواء ها در غرض مولی دخالت ندارد لغو است که آنها را لحاظ کند.

به عبارت دیگر: الاطلاق رفض القيود لا-الجمع بين القيود. یعنی اطلاق به معنای از بین بردن قیود است نه این قیود را با سواء سواء بر شماریم.

اذا عرفت هاتین المقدمتین فاعلم: امتناعی می گوید: وجوب و حرمت نمی تواند با هم جمع شود.

ما می گوییم: این کلام در سه مرحله قابل تصور است:

مرحله تعلق الاحکام مرحله مبادی الاحکام مرحله الامتثال این سه مرحله را بررسی می کنیم تا ببینیم اشکال کسی که امتناعی است در کجاست.

اگر مراد او مرحله ی تعلق احکام باشد می گوییم در این مرحله تکاذبی بین دو حکم نیست زیرا امر روی صلوات و نهی روی غضب رفته است. (در مقدمه ی دوم هم گفتیم اطلاق لحاظی باطل است یعنی مولی نمی فرماید: صل سواء کان فی المكان الغصبی او لا تا با نهی از غضب تکاذب داشته باشد).

ص: ۱۷۳

اگر مراد او مرحله ی مبادی احکام باشد در اینجا این شبهه وجود دارد که ممکن است تصور شود نماز در دار غصبی اگر امر دارد محبوب است و اگر نهی دارد مبعوض است و حب و بغض از امور متضاده است و یک شیء نمی تواند هم محبوب باشد و هم مبعوض

به تعبیر دیگر اگر نماز امر دارد مصلحت دارد و اگر نهی دارد مفسده در نتیجه شیء واحد هم باید مصلحت داشته باشد و هم مفسد.

جواب این است که باید بین کیفیات جسمانیه و بین کیفیات نفسانیه فرق بگذاریم. در کیفیات جسمانیه واضح است که نمی شود یک جسم هم سفید باشد و هم سیاه ولی در کیفیات نفسانیه مانعی ندارد که یک نماز از یک جهت محبوب و از یک جهت مبعوض باشد. حب و بغض قائم به نماز نیست بلکه قائم به نفس مولی است و هر دو می تواند به دو لحاظ در مولی محقق شود. مولی از این جهت که عبد نماز می خواند عمل را محبوب می داند و از آن جهت که در زمین غصبی تصرف می کند آن عمل را مبعوض می داند. مانند اطعام یتیم در زمین غصبی.

اما مصالح و مفاسد اگر فردی باشد قائم به فرد است و اگر اجتماعی باشد مانند ربا و قرض الحسنه قائم به اجتماع می باشد.

اگر مراد او مرحله ی امتثال است می گوئیم که چه اشکالی دارد کسی بگوید من مولی را به حیثیت صلاحیه امتثال می کنم و به حیثیت غصبیه او را عصیان می کنم. (البته ما بحث قصد قربت را مطرح نمی کنیم زیرا در این صورت کار مشکل می شود.)



برای شفاف شدن بیان ما در این مرحله چند اشکال و جواب را مطرح می کنیم:

ان قلت: شما اطلاق لحاظی را باطل کردید ولی در کنار آن اطلاق دیگری وجود دارد به نام اطلاق ذاتی که به معنای حضور الحکم عند حضور الموضوع می باشد. این را به لازم الماهیه تشبیه می کنیم مانند زوجیت و اربعه که هر جا اربعه باشد زوجیت هم چه زوجیت را لحاظ کنیم یا نه. در ما نحن فیه هم هر جا موضوع باشد حکم خود به خود حاضر است که حکم را لحاظ نکنید و یا نکنید.

بنابراین در جایی که صلوات هست و جوب هم هست و هر جا که غضب است حرمت هم هست وقتی صلوات و غضب با هم در یک جا حضور دارند این به آن معنا است که وجوب و حرمت هم در آنجا حضور دارند بنابراین اطلاق ذاتی موجب می شود که تکلیف به محال رخ دهد زیرا هر دو حکم در یک عمل محقق شده است. (اگر هم بگویید بین آن دو یکی هست در واقع قائل به امتناع شده ایم که خلاف فرض است).

بنابراین قول به اجتماع، موجب قائل شدن به تکلیف به محال است.

قلت: بین مشخصاتی که از قبیل لوازم است و بین مشخصاتی که از قبیل مقارن است فرق می باشد.

گاه لوازمی است مانند زوجیت نسبت به اربعه در این حال نمی شود زوجیت واجب باشد ولی اربعه حرام باشد ولی گاه لوازمی است که از قبیل مقارنات است مانند غضب نسبت به صلوات زیرا این دو گاه از هم جدا می شوند. در این موارد هم می توان گفت نماز واجب است و هم اینکه در خانه ی غضبی است مرتکب حرام می شود. مکلف می تواند کاری کند که به هر دو تکلیف عمل کند و آن به این گونه است که از زمین غضبی خارج شود و نماز بخواند در این حال هم به وجوب عمل کرده است و هم حرام را ترک کرده است و وقتی این کار را نکند هم واجب را انجام داده است و هم حرام را مرتکب شده است. به در اگر مشخصات از قبیل لوازم بود نمی شد لازم و ملزوم را از هم جدا کرد و در آن حال حرام کردن یکی و واجب کردن دیگری تکلیف به محال بود ولی در ما نحن فیه چون می شود آن نماز و غضب را از هم تکفیک کرد تکلیف به محال لازم نمی آید.

ان قلت: قبلاً بحث کردید که آیا مندوحه در این مسأله مدخلیت دارد یا نه. محقق خراسانی قائل بود مندوحه مدخلیت ندارد. با این حال در ان قلت قبلی گفتید فرد می تواند به هر دو تکلیف عمل کند به این گونه که می تواند نماز را در غیر مکان غضبی بخواند که در واقع هم به وجوب نماز عمل کرده باشد و هم حرمت را ترک کرده باشد.

قلت: ما در آن بحث گفتیم که داشتن مندوحه در اصل مسأله مدخلیت ندارد ولی در تکلیف مدخلیت دارد به این معنا که مولی فقط در صورتی می تواند فرد را به نماز امر کند و از غضب نهی کند که فرد مندوحه داشته باشد یعنی بتواند نماز را در غیر مکان غضبی بخواند و الا اگر نتواند به غیر از مکان غضبی برود (مندوحه نداشته باشد) مثلاً در زمین غضبی زندانی باشد او دیگر فقط مکلف به وجوب نماز است و حرمت ترک غضب متوجه او نیست.

ان قلت: فایده ی این اطلاق ذاتی چیست؟

قلت: فایده اش این است که می خواهیم بگوییم نماز در مکان غضبی هم واجب است و هم حرام. به عبارت دیگر اساس قول به اجتماع توسط اطلاق ذاتی شکل می گیرد.

ان قلت: در علم کلام ثابت کرده اید سوء اختیار موجب تکلیف به محال نیست از این رو اگر کسی از مکان بلندی به زمین بیندازد تا خودکشی کند در وسط راه او نمی تواند خود را نجات دهد او در این حال خطاب به لا تقتلوا انفسکم نیست ندارد ولی با این حال معاقب خواهد بود. در ما نحن فیه هم فرد با سوء اختیار بین صلات و غضب جمع کرده است نباید هم یجب داشته باشد و هم لا تغصب زیرا سوء الاختیار موجب تکلیف به محال نیست.

قلت: در سوء الاختیار در مثال فوق حق با شماست و کسی که در بین آسمان و زمین و در حال افتادن است دیگر خطاب ندارد و فقط عقاب دارد.

ولی ما نحن فیه چنین نیست و راه به روی فرد بسته نیست او می تواند نماز در مکان غضبی را ترک کند و برود مسجد نماز بخواند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد دو ان قلت و جواب آن را بیان می کنیم.

## دلایل قائلین به اجتماع ۹۱/۰۸/۱۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلایل قائلین به اجتماع

سخن درباره ی دلایل کسانی است که قائل به اجتماع امر و نهی می باشند. ایشان دلایل مختلفی و تقریب های متفاوتی ارائه می کنند. تا به حال در مقام ارائه ی بیان اول هستیم.

گفتیم: اوامر و نواهی شارع روی چیزی می رود که در غرض مولی دخیل است و غیر آنها متعلق امر نمی باشند. بعد گفتیم اطلاق لحاظی باطل است.

بعد مشکل امتناع را در سه مقام، تعلق احکام، مبادی و امثال بررسی کردیم. در دو مقام اول مشکلی وجود نداشت ولی در مقام سوم می بایست بحث می کردیم. در این مقام هم گفتیم که ما دو تکلیف داریم به نام وجوب صلات و حرمت غضب. فردی که در مکان غضبی نماز می خواند در واقع مخاطب دو تکلیف است که هر کدام به سراغ متعلق خود رفته است و فرد مزبور هم به خاطر نماز مثبت است و هم به خاطر غضب معاقب.

بعد به سراغ شش ان قلت و قلت رفتیم و چهار اشکال را بیان کردیم و امروز به سراغ دو مورد دیگر می رویم:

ص: ۱۷۷

ان قلت: در مسأله ی ترتب گفتید که یک فرد نمی تواند دو خطاب داشته باشد و آن در جایی است که دو نفر در دریا غرق می شوند و هر دو مسلمان و متساوی هستند و هیچ یک بر دیگری ترجیح ندارد در این جا هر یک از دو خطاب را باید مقید به ترک دیگری کنیم مانند انقض هذا ان ترک هذا. (البته امام قدس سره در این مورد قائل به دو خطاب بود.)

بنابراین چگونه در مسأله ی ما نحن فیه قائل به دو خطاب هستید که هر دو مطلق هستند و عبارتند از (صل مطلقا) و (لا تغصب مطلقا) (مانند انقض هذا مطلقا و انقض هذا مطلقا) بنابراین باید گفت صل ان ترک لا تغصب و لا تغصب ان ترک الصلاه.

قلت: در بحث ترتب، یک فرد نمی تواند بین دو تکلیف جمع کند و نمی تواند هر دو غریق را نجات دهد از این رو مشهور

می گویند که هر تکلیفی مقید به ترک تکلیف دیگر است ولی در ما نحن فیه مکلف می تواند بین هر دو تکلیف جمع کند به این گونه که از زمین غصبی بیرون رود و نماز را در مسجد بخواند.

ان قلت: اراده ی آمریه مانند اراده ی فاعلیه می باشد به این بیان که فاعلی که می خواهد غذایی مقوی را بخورد و از یک غذای مضر اجتناب کند او احدهما را اراده می کند و دیگری را اراده نمی کند. همین طور که در اراده ی فاعلیه فقط یک اراده است، در اراده ی آمریه هم چنین است و خداوندی که امر می کند یا به صل امر می کند و یا از غضب نهی می کند.

ص: ۱۷۸

خلاصه اینکه همان طور که فاعل بین هر دو جمع نمی کند امر هم بین هر دو جمع نمی کند.

قلت: بین اراده ی آمریه و فاعلیه فرق است. در اراده ی فاعلیه چون فرد خود در مقام انجام فعل است نمی تواند بین دو چیز جمع کند او یا باید محبوب را بگیرد و یا مبعوض را ولی اراده ی آمریه در مقام انجام فعل نیست بلکه در مقام جعل داعی برای مکلف است او بعد جعل مسأله را به عقل مکلف واگذار می کند. او اگر عاقل باشد نماز می خواند و غضب نمی کند ولی اگر عاقل نباشد گاه بین آن دو جمع کند و هم نماز می خواند و هم غضب می کند.

خلاصه اینکه جمع بین نماز و غضب هیچ مشکلی ایجاد نمی کند و او از یک نظر مثبت و از یک نظر معاقب است.

تنها مشکلی که وجود دارد همان است که آیت الله بروجردی بیان کرده است و آن مشکل قصد قربت و تقرب است.

در جواب می گوئیم که بسیاری از عوام الناس در همان زمین غضبی هم می توانند تیت قربت کنند.

همچنین می توانیم مطابق نظر امام قدس سره اقدام کنیم و بگوئیم که فرد مزبور از جهت نماز مقرب می باشد و از جهت غضب مبعود.

تقریب دوم: حتی یک روایت نداریم که بگوئید نماز در زمین غضبی و یا در جامه ی غضبی باطل است و این در حالی است که مردم در زمان اهل بیت به زمین غضبی مبتلا بودند زیرا مسلمانان جهاد ابتدایی می کردند و غنائمی را اخذ می کردند. جهاد ابتدایی بدون اذن معصوم باطل است و غنائم آنها از قبیل انفال است و یا فیه و مجهول المالک است و در هر حال اختیار آن به دست امام است. این غنائم در دست مردم بسیار بود ولی حتی یک مورد وجود ندارد که از ائمه علیهم السلام سؤال شود که ما در این غنائم نماز می خوانیم و مانند آن.

این بهترین دلیل است که مسأله جواز اجتماع بین مردم جا افتاده بود که این موارد مشکلی ایجاد نمی کند. حتی فضل بن شاذان متوفای ۲۶۰ که از اصحاب امام عسکری و امام هادی علیهما السلام فتوا به جواز داده است و فتوای او در کافی وجود دارد.

تقریب سوم: محقق نائینی

مسلک ایشان با مسلک آیت الله بروجردی و امام قدس سره متفاوت است. این دو بزرگوار قائلند که احکام روی عناوین رفته است نه روی خارج ولی محقق نائینی همانند محقق خراسانی قائل است که عناوین روی خارج رفته است نه عناوین. با این حال بر خلاف محقق خراسانی قائل است که خارج یک چیز نیست بلکه دو چیز است. به بیان بیان که ترکیب دو عنوان در خارج انضمامی است نه اتحاد. صلوات با غضب در خارج در کنار هم هستند و با هم یک چیز واحدی را تشکیل نمی دهند. مانند منبری که از دسته و پایه تشکیل شده است ولی دسته جدا و پایه جدا است.

در فلسفه این بحث مطرح است که ترکیب ماده و صورت اتحادی است یا انضمامی. سید سند قائل به اتحاد و دیگران قائل به انضمامی هستند. محقق نائینی قائل است که ماده ی انسان با صورت انسان به شکل انضمامی ترکیب یافته اند و هکذا صلوات با غضب. به بیان دیگر مرکب امر با مرکب نهی متفاوت می باشد.

ما بیان ایشان را از کتاب فوائد الاصول کاظمی که تقریب تلمیذ ایشان است نقل می کنیم. آیت الله خوئی در تقریب بیان فوق از آیت الله نائینی در صدد اصلاح آن بر آمده است که ما آن را نقل نمی کنیم.

ص: ۱۸۰

ان شاء الله این بحث را در جلسه ی بعد توضیح می دهیم.

## بحث اخلاقی:

در مورد پیامبر اکرم (ص) نقشه های بسیاری کشیدند تا دعوت ایشان را خاموش کنند از این رو ایشان را به کاهن، شاعر و مجنون متهم کردند که بی اثر بود. بعد یاران ایشان را شکنجه کردند و کشتند که هیچ کدام اثر نکرد. بعد گفتند که هنگامی که پیامبر اکرم (ص) قرآن می خواند در کنار آن سر و صدا کنید تا دیگران نشوند: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ) (۱) بعد تصمیم گرفتند که ایشان را ترور کنند که کارشان به نتیجه نرسید و پیامبر (ص) مهاجرت کرد.

تنها امیدی که باقی مانده بود این بود که منتظر بودند عمر رسول خدا تمام شود و رسالت او پایان پذیرد همان طور که خداوند از زبان ایشان می فرماید: (نَتَرَبَّصُّ بِهٖ رَيْبَ الْمُنُونِ) (۲) مخصوصا که فرزند پسری هم نداشت که بعد از او کار او را ادامه دهد.

تمام این نقشه ها به نفع پیامبر اکرم (ص) تمام شد. زیرا در میان اتهام هایی که به او وارد می کردند هرگز نگفتند که سارق، زانی و مانند آن است بلکه به سراغ کاهن، شاعر و مجنون و مانند آن رفتند به این دلیل بود که همگان می دانستند سرقت، خیانت در امانت و مانند آن هرگز از رسول خدا (ص) سر نزده است. همچنین هر چه یارانش را کشتند تعداد آنها بیشتر شد و هکذا سایر دسیسه هایی که کردند.

ص: ۱۸۱

---

۱- (۱) فصلت، آیه ی ۲۶.

۲- (۲) طور، آیه ی ۳۰.

امید آخر آنها که فوت پیامبر اکرم (ص) بود هم با انتصاب امیر مؤمنان علی علیه السلام خنثی شد. زیرا علی علیه السلام بعد از رسول خدا (ص) کار او را ادامه می داد. از این رو روز غدیر بدترین روز برای مشرکین و منافقین بود و ناامید شدند. حتی چند روز بعد از غدیر که خبر انتصاب امیر مؤمنان علی در شبه جزیره منتشر شد حارث بن نعمان که یکی از مشرکین بود عرض کرد: ای رسول خدا (ص) تا الآن هر چه کردی صبر کردیم ولی این را دیگر نمی توانیم تحمل کنیم از این رو از خداوند بخواه که عذاب خود را بر ما نازل کند. در این حال این آیه نازل شد: (سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَقَعِ لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ) (۱). فخر رازی از علمای اهل سنت روایتی نقل می کنند که فردی یهودی از عمر بن خطاب سؤال می کند که آیه ی الیوم اکملت لکم دینکم کی نازل شده است و اگر این در دین یهود بود ما آن روز را جشن می گرفتیم. او در جواب گفت: هشتاد و دو روز قبل از وفات پیامبر اکرم (ص). اتفاقاً این با وفات پیامبر (ص) مطابق نظر اهل سنت تطبیق می کند زیرا آنها وفات حضرت را در بیست و هشتم صفر نمی دانند بلکه در دوازده ربیع می دانند. که بین غدیر تا آن روز چیزی حدود همین ایام می شود. (بنا بر اینکه ماه ها کامل باشد یا نه)

بنابراین اکمال مزبور اکمال فرع نیست بلکه اکمال اصل است.

ص: ۱۸۲

---

۱- (۳) معارج، آیات ۱ و ۲.



بعضی می گویند که این اکمال فروع دین است نه اصول دین زیرا خداوند در سوره ی مائده در ابتدا می فرماید: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَ مَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمَوْقُودَةُ وَ الْمَتْرَدِيَةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَ مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَيْبِ وَ أَنْ تَسْتَفْسِحُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَمْ فِسْقُ الْيَوْمِ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَ اخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) (۱) گفته شده است که (اليوم اكملت) تا آخر مربوط به همان فروع گذشته است نه مربوط به واقعه ی غدیر.

در جواب می گوئیم که مسأله ی حرمت میته و امثال آن در چندین جای قرآن آمده است و این حکم از قبل و سالها قبل از روز غدیر وجود داشته است و در چهار جای قرآن ذکر شده است ولی ذیل آیه که می فرماید: امروز دین کامل شده است قرینه بر این است که ناظر به موضوع دیگری است که در روز خاصی اتفاق افتاده است.

به امر پیامبر اکرم (ص) آیه ی اليوم اكملت را به امر پیامبر در همان موضع گذاشته اند تا ایجاد حساسیت نکند. اگر این آیه مستقل بود ایجاد حساسیت می کرد.

اشکال می کنند که نام علی علیه السلام چرا در قرآن نیامده است. در جواب می گوئیم: یک بار نام علی علیه السلام به عنوان جانشین رسول خدا (ص) در غدیر معرفی شد و آن همه حساسیت ایجاد کرد. اگر نام ایشان در قرآن می آمد در اصل قرآن ایجاد مشکل می کرد.

ص: ۱۸۳

اليوم در آیه ی فوق مربوط به واقعه ی غدیر است همان طور که در جای دیگری از همان آیه دیگر آمده است: (الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ)

حکم به حرمت آن موارد مورد یاس کفار نمی شود یاس به سبب چیز مهمتری بود که همان انتصاب امیر مؤمنان علیه السلام بوده است زیرا آنها آخرین امید خود که راحتی بعد از وفات پیامبر اکرم (ص) بود را از دست دادند.

### دلیل محقق نائینی بر اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۸/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل محقق نائینی بر اجتماع امر و نهی

محقق نائینی قائل است که اجتماع امر و نهی جایز است زیرا ترکیب نماز و غضب انضمامی است نه اتحادی.

گفتیم در ترکیب ماده و صورت و اینکه ترکیب آنها انضمامی است یا اتحادی دو مسکل وجود دارد. جمعی قائلند که ترکیب آنها انضمامی است. مثلا گیاه، ماده ای نباتی دارد و صورتی نباتی. ترکیب این دو انضمامی است یعنی در کنار هم هستند نه عین هم و بین آنها کثرت وجود دارد. همچنین منبر، از قطعاتی ترکیب یافته است که منضم به هم هستند و با هم متحد نیستند.

در مقابل، کسانی هستند که ترکیب ماده و صورت را اتحادی می دانند. کسانی که قائل به حرکت جوهری هستند می گویند: ماده حرکت می کند و عین صورت می شود به این گونه که در نبات، عین صورت نباتی و در حیوان، عین صورت حیوانی و در انسان عین صورت انسانی می شود و ترکیب آنها اتحادی است.

ص: ۱۸۴

به هر حال محقق نائینی قائل است که ترکیب ماده و صورت انضمامی است نه اتحادی. مرحوم سبزواری در منظومه گویا تمایل به ترکیب انضمامی دارد. بر این اساس محقق نائینی می گوید: صلات و غضب هر کدام دو مقوله ی جداگانه هستند و در خارج ترکیب انضمامی پیدا کرده اند. بنابراین متعلق امر غیر از متعلق نهی است. این دو در خارج واحد نیستند تا امر و نهی با هم در یک عمل جمع شده باشد.

توضیح ذلک: فلاسفه ما سوی الله را تحت اجناس عشره قرار داده اند که یکی از آنها جوهر است و نه تالی دیگر عرض می باشد. یکی از آن اجناس وضع است و دیگری عین می باشد. (به موارد دیگر فعلا کاری نداریم)

وضع عبارت است از: هیئته حاصله من نسبه اجزاء الشیء بعضها الی بعض و المجموع الی الخارج.

مثلا کسی که بالای منبر است نسبت سر، او به بدنش که سر بالا است و ما بقی در پائین قرار دارند و هکذا مجموع بدن او نسبت به خارج، که پشت به قبله است و رو به روی ستاره ی جدی می باشد وضع نامیده می شود.

عین عبارت است از: هیئه حاصله من نسبه المکین الی المکان.

مثلاً- کسی که در مسجد نشسته است به گونه ی خاصی نشسته است که مکانی را اشغال کرده است. انسان مکین است و مسجد مکان.

دیگر اینکه اجناس آلیه با هم مباین بالذات هستند و هرگز با هم جمع نمی شوند و محال است یک شیء هم وضع باشد و هم عین.

ص: ۱۸۵

دیگر اینکه صلات از مقوله ی وضع است و غضب از مقوله ی عین می باشد. صلات از مقوله ی وضع است زیرا فرد در نماز ایستاده است و یا در رکوع سر جلو است و پاها پائین و این غالب خاص وضع است. هکذا سجده و موارد دیگر.

ان قلت: در نماز هوئی یعنی حرکت از قیام به رکوع وجود دارد.

قلت: هوئی خود اوضاع متلاحقه است و این حرکت به سمت رکوع در هر حالتی خود، یک وضع مستقل است که به هم متصل شده اند و این حرکت را شکل می دهند.

اما غضب تحت مقوله ی عین است و حالت سجود و رکوع در مکان غضبی از مقوله ی عین است.

حال وقتی این اجناس با هم جمع نمی شوند بنابراین نماز ما یا حرکت است و یا سکون. اگر حرکت است بخشی از آن حرکت صلاتی است که داخل تحت وضع است و بخشی از آن حرکت غضبی است که داخل مقوله ی عین است (سکون هم که مثلا در حالت تشهد فرد نشسته است سکوتی صلاتی است که داخل در مقوله ی وضع است و سکونی غضبی است که داخل مقوله ی عین است. البته محقق نائینی سکون را مطرح نمی کند و فقط از حرکت سخن می گوید).

بنابراین از این مقدمات استفاده می شود که متعلق امر با نهی متفاوت است در نتیجه این دو قابل جمع هستند.

یلاحظ علیه: اولاً: محقق نائینی از کسانی است که معتقد است اوامر روی خارج رفته است از این رو می خواهد خارج را دو تا کند. ما گفتیم که اوامر روی خارج نمی رود زیرا خارج قبل از وجود متعلقی ندارد و بعد از وجود هم امر ساقط می شود. اوامر روی کلیات رفته است لغایه الایجاد.

ثانیا: آنچه حکماء گفته اند ارتباطی به بحث صلوات و غضب ندارد. بحث ترکیب انضمامی و اتحادی مربوط به امور حقیقی و تکوینی است و حال آنکه صلوات عنوانی است انتزاعی که از عده ای از مقولات ترکیب یافته است. بخشی از صلوات مربوط به کیفیت است مانند اذکار که کیفیت مسموع است که به لسان قائم می باشد و بخشی از آن مربوط به وضع است و بخشی از آن مربوط به حرکت می باشد مانند هوی که در آن بحث است که آیا از باب حرکت در عین است و یا حرکت در وضع یعنی آیا مکان عوض می شود و یا اینکه هیئت عوض می شود.

به هر حال نماز از دو و یا سه مقوله تشکیل یافته است یعنی امری است که از دو جنس آلی انتزاع می شد.

غضب هم از مقوله ی عین نیست بلکه از باب استیلاء عدوانی بر شیء است و لازم نیست همواره نشستن در مکان غضبی وجود داشته باشد مثلا- گاه فردی مأموری می فرستد که نگذارد صاحب زمین وارد زمین شود. با این کار غضب محقق می شود و حال آنکه عینی در کار نیست و مکینی در مکان وجود ندارد.

ثم ان تلمیذه المحقق السید الخوئی حوال ان یفسر نظریه الاستاذ: ایشان نظریه ی محقق نائینی را بررسی کرده است و بخشی را قبول و بخشی را رد کرده است.

به هر حال ما اصلا قائل نیستیم که اوامر روی خارج رفته باشد تا لازم باشد این بحث ها را مطرح کنیم.

صاحب کفایه بحثی دارد به عنوان تعلق الکراره بالعبادات و می فرماید: منها انه لو لم یجز اجتماع الامر و النهی لما وقع نظیره...

علت اینکه محقق خراسانی این بحث را مطرح کرده است این است که ممکن است کسی به ایشان بگوید که شما امتناعی هستید زیرا ادل دلیل علی امکان الشیء و وقوعه. اگر قرار باشد امر و نهی با هم جمع نشوند پس چرا در سه جا با هم جمع شده اند.

محقق خراسانی چون امتناعی است باید این سه مورد را حل کند. یکی از این موارد مورد است که نهی به عبادتی می خورد که بدل ندارد مثلاً می گویند هنگام غروب آفتاب نماز نخوانید تا شبیه عبادت کنندگان خورشید نباشد.

دوم اینکه نهی به چیزی می خورد که بدل دارد مثلاً می گویند در حمام نماز نخوانید.

در این موارد هم امر هست و هم نهی و اگر محقق خراسانی قائل به امتناع است پس چرا در این موارد هم امر به نماز هست و هم نهی از آن وجود دارد.

ما که قائل به اجتماع هستیم لازم نیست این موارد را توجیه کنیم زیرا اینها مؤید ما هستند. ان شاء الله فردا کلام محقق خراسانی در این موارد را ذکر می کنیم.

### ادله ی قائلین به اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۸/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی قائلین به اجتماع امر و نهی

گفتیم محقق نائینی قائل است که متعلق امر و نهی خارج است (بر خلاف ما که عقیده داریم متعلق آن دو، عناوین است و عناوین هم دو تا است: صلوات و غضب) محقق نائینی قائل است که در خارج متعلق امر و نهی دو تا است و آن را از طریق ترکیب انضمامی توضیح داد.

ص: ۱۸۸

اولاً: مسائل فقهی را نباید با مسائل فلسفی حل کرد. مسائل فقهی را باید از طریق قرآن، سنت، اجماع و فهم عرف معنا کرد نه با دقت های فلسفی که حرکت صلاتی غیر از حرکت غضبی است و ترکیب آن دو انضمامی است نه اتحادی.

ثانیاً: انضمامی بودن ماده و صورت در امور تکوینی است نه امور اعتباریه (که دیروز هم آن را توضیح دادیم) که ما قائل هستیم که ترکیب ماده و صورت اتحادی است زیرا ما به حرکت جوهری قائل هستیم. امور اعتباریه در خارج وجود ندارند مثلاً- فوقیت در خارج نیست، آنچه در خارج است فوق است. صلوات هم از امور اعتباریه است زیرا از دو مقوله ی متباین که وضع و کیف است انتزاع شده است و این مقولات متباین بالذات است و چیزی که از دو مقوله ی متضاد انتزاع می شود نمی تواند تکوینی باشد و امکان ندارد در خارج محقق شود.

همچنین غصب نیز امری اعتباری است زیرا اینگونه نیست که فرد همواره وارد زمین غصبی شود و بنشیند تا هیئت مکین در مکان محقق شود. گاه غصب با عدم اجازه دادن مالک به رفتن در زمین خودش محقق می شود.

ثالثاً: در خارج دو حرکت نیست که یکی حرکت صلاتی باشد که داخل در مقوله ی وضع باشد و دیگری حرکت غصبی که داخل مقوله ی عین باشد. همچنین دو سکون که یکی صلاتی و از مقوله ی وضع و یکی غصبی و از مقوله ی عین باشد وجود ندارد. در خارج یک حرکت و یک سکون بیشتر نیست.

ص: ۱۸۹

این مسأله به حدی واضح است که شاگرد ایشان آیت الله خوئی در نقد استاد می فرماید: در خارج یک حرکت بیشتر نیست.

خلاصه اینکه کسانی که قائل به اجتماعی هستند باید کثرت را در قالب عناوین کلیه درست کنند نه اینکه به خارج روی آورند زیرا در خارج یک چیز بیشتر نیست.

تنبيه: محقق خراسانی که قائل به امتناع است دیده است که سه مورد وجود دارد که در آن امر و نهی به یک چیز تعلق گرفته است

گاهی از اوقات امر و نهی هر دو به یک شیء تعلق می گیرد و بدل هم وجود ندارد. مانند: صم طول السنه و لا تصم يوم العاشور. در این مثال امر و نهی هر دو به صوم خورده است و روزه نگرفتن در روز عاشورا بدل ندارد اگر این روز را روزه نگرفتیم دیگر تمام شده است و فردا روز دیگری است که تحت امر (صم طول السنه) قرار گرفته است. گاه بدل دارد مانند صل فی کل مکان و لا- تصل فی الحمام. در این مثلا اگر کسی در حمام نماز نخواند می تواند به سراغ بدل رود که غیر حمام است. گاه امر به عبادت خورده است ولی نهی به ظاهر به عبادت خورده است و در واقع متعلق نهی چیز دیگری است. مانند صل فی کل مکان و لا- تصل فی الامکنه التهمه. در اینجا ظاهرا نهی به صلات خورده است ولی در باطن نهی به حضور در امکنه ی تهمت خورده است چه به صورت صلاتی باشد و چه فرد در آنجا چای بنوشد (مثلا قهوه خانه ای است که در آن شراب هم می فروشند که فرد برای نوشیدن چای به آنجا می رود). محقق خراسانی دیده است در این سه مورد امر و نهی به یک چیز تعلق گرفته اند و ادل دلیل علی امکان الشیء وقوعه. از این رو ایشان در صدد توجیه این موارد بر آمده است.



ما اضافه می کنیم که قائلین به اجتماعی همه باید مورد اول و دوم را حل کنند. زیرا اجتماعی در جایی اجتماعی بود که متعلق امر غیر از نهی باشد ولی در این موارد امر و نهی هر دو به یک چیز تعلق گرفته است. در مورد سوم لازم نیست اجتماعی در مقام پاسخ بر آید زیرا در آنجا نهی ظاهرا به نماز خورده است ولی در باطن به حضور در مکان خورده است نه نماز از این متعلق امر و نهی متفاوت است.

ان شئت قلت: اجتماع امر و نهی در جایی است که بین دو متعلق از نسب اربع، عموم و خصوص من وجه باشد (مانند صل و لا تغصب) ولی در مورد اول و دوم بین این دو عموم و خصوص مطلق است. (در مورد سوم عموم و خصوص من وجه است)

اما القسم الاول: اذا تعلق النهی بنفس ما تعلق به الامر و لم یکن له بدل

مانند: صم کل یوم و لا تصم یوم العاشور و صل و لا تصل فی شروق الشمس و غروبها

محقق خراسانی برای حل این قسم سه جواب ارائه کرده است. جواب اول و دوم ایشان ضعیف است و ما به آنها نمی پردازیم ولی جواب سوم ایشان خوب است و آن را بیان می کنیم. (جواب ایشان برای ما که اجتماعی هستیم نیز لازم است)

ایشان در جواب سوم می فرماید: نهی کراهتی در اینجا مولوی نیست بلکه ارشادی می باشد.

توضیح ذلک: گاه کراهت حاکی از منقصد شیء است مانند اینکه بدون سر برهنه به دستشویی نروید و یا با دست راست استنجاء نکنید. این کراهت ها مولوی است زیرا منقصدی در کار است.

گاه کراهت ارشادی است یعنی اقل ثوابا می باشد. از این رو فقهاء می گویند: کراهت در عبادات ارشادی است نه مولوی یعنی اگر انجام دهید ثوابش کمتر می باشد بنابراین اگر کسی در روز عاشورا روزه بگیرد خوب است ولی ثوابش کمتر می باشد زیرا با روزه گرفتن مانند بنی امیه می شویم.

امر و نهی که قابل جمع نیست در جایی است که هر دو مولوی باشد نه اینکه یکی مولوی باشد و دیگر ارشادی.

نقول: این مثال هم می تواند از قبیل اجتماع امر و نهی باشد به این بیان که امر روی صوم رفته است ولی نهی روی صوم نرفته است بلکه روی تشبه به بنی امیه رفته است و این تشبه مکروه و یا حرام است که بعضی به حرمت هم فتوا داده اند. بنابراین اگر کسی در روز عاشورا روزه بگیرد هم امر دارد و هم نهی از یک سو امر دارد که همان امر به روزه است و نهی دارد از این جهت که تشبه به بنی امیه پیدا کرده است از این رو امر و نهی با هم جمع شده اند.

دلیل ما بر این مدعی روایت ذیل است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ فِي الْمَجَالِسِ وَالْأَخْبَارِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْقَزْوِينِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ وَهْبَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَبِشَةَ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي غُنْدَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ... ذَاكَ يَوْمٌ قُتِلَ فِيهِ الْحُسَيْنُ ع فَإِنْ كُنْتَ شَامِتًا فَصُمْ ثُمَّ قَالَ إِنَّ آلَ أُمِّيهِ نَذَرُوا نَذْرًا إِنْ قُتِلَ الْحُسَيْنُ ع أَنْ يَتَّخِذُوا ذَلِكَ الْيَوْمَ عِيدًا لَهُمْ يَصُومُونَ فِيهِ شُكْرًا وَيَقْرَحُونَ أَوْلَادَهُمْ فَصَادَرَتْ فِي آلِ أَبِي سَيْفِيَانَ سُنَّتُهُ إِلَى الْيَوْمِ فَلِذَلِكَ يَصُومُونَهُ وَيُدْخِلُونَ عَلَى عِيَالِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ الْفَرَحَ ذَلِكَ الْيَوْمَ ثُمَّ قَالَ إِنَّ الصَّوْمَ لَا يَكُونُ لِلْمَصِيبَةِ وَلَا يَكُونُ إِلَّا شُكْرًا لِلسَّلَامَةِ وَإِنَّ الْحُسَيْنَ ع أُصِيبَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ فَإِنْ كُنْتَ فِيمَنْ أُصِيبَ بِهِ فَلَا تَصُمْ وَإِنْ كُنْتَ شَامِتًا مِمَّنْ سَرَّهُ سَلَامُهُ بَيْنِي أُمِّيهِ فَصُمْ شُكْرًا لِلَّهِ تَعَالَى (۱)

ص: ۱۹۲

بنابراین با این بیان این مورد از ادله‌ی جواز اجتماع امر و نهی در شیء واحد بعنوانین می باشد.

ان شاء الله در جلسه‌ی بعد به سراغ اقسام دیگر می رویم.

## عبادات مکروهه ۹۱/۰۸/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عبادات مکروهه

بحث در عبادات مکروهه است. محقق خراسانی این بحث را عنوان کرده است چون او که امتناعی است دیده است که سه مورد وجود دارد که امر و نهی هر دو به یک عنوان خورده است. خواه اجتماعی باشیم و یا امتناعی باید این مشکل را حل کنیم.

گفتیم: اجتماع امر و نهی در جایی است که بین متعلقین، عموم و خصوص من وجه باشد و الا- اگر عموم و خصوص مطلق باشد از محل بحث خارج است و هر سه مورد از قبیل عموم و خصوص مطلق هستند.

به هر حال محقق خراسانی وجه اول را حل کرد و ما هم نظر خود را بیان کردیم.

اما قسم دوم: این قسم بر خلاف قسم اول در جایی است که بدل دارد مانند اینکه مولی می فرماید: صل و لا تصل فی الحمام که فرد می تواند به جای حمام در مسجد نماز بخواند.

محقق خراسانی نیز در اینجا می فرماید: نهی ارشاد است به افضل الافراد و انقص الافراد یعنی نماز در حمام انقص است و در غیر حمام افضل می باشد. (در قسم قبل نیز نهی ارشاد بود ولی به اقل ثوابا)

همان طور که گفتیم امر و نهی هنگامی قابل جمع نیست که هر دو مولوی باشد نه اینکه امر، مولوی و نهی، ارشادی باشد.

ص: ۱۹۳

اما قسم سوم: جایی که امر روی صلات رفته است ولی نهی روی صلات نرفته است بلکه روی عنوان منطبق رفته است مانند حضور در مواضع تهمت. مثلا اینکه انسان نباید در میخانه نماز بخواند و یا لباس بفروشد و یا کار دیگری کند.

بنابراین این قسم از قبیل امر به نماز و نهی از غضب است که گاه فرد نماز را در میخانه می خواند و گاه در غیر آن و بین دو عنوان، عموم و خصوص من وجه است.

بنابراین این قسم باید شاهد بر جواز اجتماع امر و نهی باشد و ما که قائل به جواز اجتماع هستیم با این مثال به محقق خراسانی می گوییم که ادل دلیل علی امکان الشیء وقوعه و فردی که در میخانه نماز می خواند هم به امر عمل کرده است و هم به نهی

مانند کسی که در مکان غضبی نماز می خواند.

من هنا يعلم که صاحب کفایه در اینجا دو مطلب از طرف اجتماعی ها می گوید و حال آنکه اجتماعی به این دو مطلب احتیاج ندارد:

اول اینکه می گوید: اجتماعی هم ممکن است در قسم سوم بگوید: نهی به عنوان حضور در مواضع التهمه خورده است و مجازا نماز منهی عنه باشد.

ما می گوئیم: اجتماعی دقیقا می گوید امر روی صلات رفته است و نهی روی حضور رفته است.

دوم اینکه می گوید: اجتماعی می تواند در قسم سوم، نهی را حمل بر ارشادی کند.

ما می گوئیم: اجتماعی احتیاج ندارد که بگوید نهی ارشادی است زیرا او با خیال راحت می گوید: در قسم سوم امر و نهی با هم جمع شده است مانند نماز و غضب و همین نشان می دهد که این دو قابل جمع هستند و اگر انسان در میخانه نماز بخواند نمازش صحیح است کما اینکه اگر در زمین غضبی نماز بخواند نمازش صحیح است.

ص: ۱۹۴

تم الکلام فی العبادات المکروهه. و محقق خراسانی این مبحث را بسیار پیچیده بحث کرده است.

تنبهات:

التنبیه الاول: اذا اضطر الی الحرام لا بسوء الاختیار

اگر انسانی مضطر به حرام شد و سوء اختیار هم نداشت مثلاً او را در خانه ی غصبی زندانی کردند باید در دو مقام بحث کنیم:

اول اینکه حکم، دخول، بقاء و خروج را از نظر تکلیفی بحث کنیم. دوم اینکه حکم عبادت در آن مکان چیست (بحث وضعی) البته صاحب کفایه این دو مقام را با هم مخلوط کرده است ولی ما این دو مقام را تفکیک می کنیم

اما مقام اول که بحث حکم تکلیفی است: واضح است که به سبب حدیث رفع او حرامی را مرتکب نشده است زیرا یکی از فقرات حدیث رفع (ما اضطروا الیه) است.

آیت الله خوئی در سند حدیث رفع اشکال کرده است و می فرماید: عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَى (متوفای ۳۵۶) عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِيدَ (ثقه) عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى (ثقه و متوفای ۳۹۰) عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (السجستانی) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ: رَفَعَ عَنِ امْتِنِي تَسْعَةَ آيَاتِ اللَّهِ خَوْئِي مِي فَرَمَائِد: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى مَجْهُولُ اسْت.

ما می گوئیم: از نظر اصطلاح روایی او مجهول نیست بلکه مهمل است یعنی در کتب رجالیه توثیق نشده است و الا مجهول و شناخته نشده نیست او فرزند محمد بن یحیی العطار القمی است و پسرش استاد صدوق است و صدوق در مورد او می گوید: رضی الله او مشیخه ی صدوق است و نه تنها ثقه است بلکه بالاتر از ثقه است و احتیاج به توثیق ندارند. مشایخ مقام والایی دارند. محمد بن حسن بن ولید که استاد صدوق است در هیچ جایی توثیق نشده است ولی او فوق توثیق است.

ص: ۱۹۵

اما مقام دوم که بحث حکم وضعی است: اگر فرد، در مکان غضبی که بالاجبار زندانی شده است نماز بخواند در این حال یا اجتماعی هستیم و یا امتناعی.

اگر اجتماعی باشیم که هیچ مشکلی نیست و طبق این مبنا نماز فرد کاملاً صحیح است زیرا امر و نهی هر کدام روی عنوان خاص خود رفته است و حتی اگر او به سوء اختیار و عمدتاً نماز را در مکان غضبی می خواند نمازش صحیح بود چه رسد به اینکه سوء اختیار هم نداشته باشد.

اما اگر امتناعی باشیم و در نتیجه باید بگوییم که احد الحکمین را باید بگیریم اگر او امر را اقوی ملاکاً بداند قطعاً نماز فرد درست است ولی اگر بگویید نهی اقوی ملاکاً می باشد در این حال محقق خراسانی قائل است که نماز او صحیح است زیرا نهی در این حال فعلیت ندارد زیرا او مضطر است و نمی تواند مخاطب نهی باشد و تکلیف به محال محال است و او که نمی تواند به لا تغصب عمل کند نمی توان او را از غضب نهی کرد.

ثم ان السيد البروجردی اشکل علی استاده و قال: اگر امتناعی شدیم و نهی را مقدم کردیم نماز او باطل است زیرا هر چند نهی در کار نیست ولی مفسده، باقی است و با وجود مفسده، عمل نمی تواند قربی باشد این مفسده با اضطرار رفع نمی شود زیرا اضطرار حکم تکلیفی را بر می دارد نه حکم وضعی را.

یلاحظ علیه: از کجا می توان متوجه شد که ملاک مفسده در این مورد وجود دارد. ملاک همواره از امر و نهی کشف می شود و اگر نهی فعلی نباشد دیگر دلیلی بر وجود مفسده نیست.

ان قلت: بنا بر مبنای امتناعی و تقدیم نهی، نماز او فاسد است زیرا لا تغصب می گوید: نماز مقید است به کون المكان مباحا. بنابراین یکی از شروط نماز این است که مکان نماز مباح باشد و این شرط قابل تحصیل نیست در نتیجه اصل نماز ساقط است و اگر نماز بخواند نمازش باطل است.

قلت: از کجا می توان متوجه شد که یکی از شرایط صحت نماز بودن است. واضح است که این شرط از نهی فهمیده می شود و حال آنکه نهی فعلی نیست. وقتی نهی متنفی شده است این شرطیت هم از بین می رود. به عبارت دیگر این شرطیت مطلقه نیست بلکه مقید به صورت امکان است و فرد مزبور هم که مضطر است دیگر مخاطب به این شرط نیست.

البتة بعضی چیزها مانند وضو و طهارت شرط مطلق است و کسی که طهارت ندارد نماز از او ساقط است چه مختار باشد و چه مضطر ولی مباح بودن مکان نماز گزار از این قبیل نیست.

تم الکلام فی القسم الاول و هو ما اذا كان الاضطرار لا بسوء الاختيار.

ان شاء الله در جلسه ی بعد مورد بعدی را بحث می کنیم که اضطرار به سوء اختیار باشد.

### حکم خروج از زمین غصبی ۹۱/۰۸/۱۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم خروج از زمین غصبی

سخن در مورد کسی است که وارد زمین غصبی شده است و گفتیم گاه بدون اختیار است و گاه با اختیار.

در مورد کسی که بدون اختیار است گفتیم هم تکلیف ساقط است یعنی عمل حرامی را مرتکب نشده است و هم نمازش علی جمیع الاقوال صحیح است.

ص: ۱۹۷

اما کسی که با سوء اختیار و مختاراً وارد زمین غصبی شده است شکی نیست که وارد شدن او به زمین غصبی حرام است و حتی ماندن او در آن زمین نیز حرام خواهد بود. بحث در خروج است مثلاً او پشیمان شده است و می خواهد از زمین غصبی خارج شود که بحث می شود آیا خروج حرام است یا نه و اگر کسی در حال خروج نماز بخواند نمازش باطل است یا نه.

اما از منظر حکم تکلیفی: در این مسأله شش قول است که ما به سه قول که مهم است می پردازیم و سایر اقوال ضعیف می باشد:

قول اول: مرحوم بروجردی می فرماید: ان الخروج منهی عنه نهیا فعلیا

یعنی لا- تغصب که در روایات آمده است حتی خروج را هم شامل می شود و این نهی فعلی است. زیرا فردی که در حال خروج است در حال تصرف در مال غیر است و تصرف در مال غیر هم عقلا قبیح است و هم شرعا حرام می باشد.

بعد اضافه می کند که کسی نباید به ما اعتراض کند که فرد، مضطر است و برای ترک حرام مضطر است که در زمین گام بردارد تا خارج شود.

زیرا حتی اگر مضطر هم باشد به سبب قاعده ی الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار او مقصر است. به این معنا که او چون عمدا و با سوء اختیار وارد زمین شده است در واقع اضطرار او عمدی است و موجب رفع حرمت نمی شود.

ص: ۱۹۸



البته باید توجه داشت که خروج او که حرام است به این معنا نیست که مولی می فرماید: لا- تخرج. بلکه به این عنوان حرام است که مولی می فرماید: لا تغصب و الا واجب است که خارج شود.

یلاحظ علیه:

اولاً: اگر خروج حرام باشد و فرد نخواهد این حرام را مرتکب شود نباید خارج شود (زیرا خروج حرام است). در این حال مرتکب حرام دیگری می شود که همان بقاء در زمین غضبی است. بنابراین اگر هم بقائش حرام باشد و هم خروجش حرام باشد این تکلیف به محال می باشد که قبیح است.

ثانیاً: قاعده ی الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار به این معنا نیست که فرد تکلیف دارد بلکه به این معنا است لا ینافی الاختیار عقاباً. فردی که خارج می شود مکلف به حرمت خروج نیست بلکه او فقط عقاب دارد.

این مانند کسی است که خودش را از مکان بلندی به زمین پرت می کند. او در وسط مضطر است و نمی تواند کاری کند که به زمین نخورد. در این حال او مخاطب به لا تسقط نیست ولی در عین حال عقاب دارد.

قول دوم: للشیخ الانصاری

ایشان عکس قول قبلی را قائل است به این معنا که خروج بر او به امر شرعی واجب است.

دلیل اول: خروج مقدمه ی امتثال واجب است. واجب همان اترکوا البقاء فی الدار الغصبی است و خروج مقدمه ی امتثال این امر است و مقدمه ی واجب هم واجب می باشد.

ص: ۱۹۹

یلاحظ علیہ: در قرآن و سنت واجبی به نام اترکوا البقاء نداریم. بلکه اترکوا البقاء حکمی عقلی است. عقل می بیند که فرد در محذوری افتاده است. اگر او بماند محذور بیشتری را مرتکب می شود و اگر به بیرون رود محذور کمتری را مرتکب شده است از این رو باید خروج را بر بقاء ترجیح دهد در نتیجه خروج مقدمه ی عمل به محذور کمتر است و واجب عقلی می باشد.

دلیل دوم: تصرف در باغ دخولا و بقاء حرام است اما خروج حرام نیست زیرا این حرمت آیا قبل از ورود به باغ است یا بعد از دخول به باغ. واضح است که قبل از دخول به زمین غصبی حرمتی در کار نیست و اگر بعد از دخول به باغ باشد او مضطر است و مضطر تکلیف به حرمت ندارد.

یلاحظ علیہ:

اولا: النقض بالبقاء

همان اشکال شیخ در خروج، در بقاء هم جاری است. شیخ قائل بود که دخول و بقاء حرام است ولی خروج حرام نیست زیرا قبل از دخول حرمتی نیست و بعد از دخول فرد مضطر می شود.

ما می گوئیم: همین استدلال در بقاء هم جاری است که قبل از دخول بقائی نیست و بعد از دخول در بقاء مضطر است در نتیجه بقاء هم نباید حرام باشد.

ثانیا: اضطرار سبب نمی شود که حکم حرمت برداشته شود. مضطر گاه بدون اختیار است (مانند کسی که او را در زمین غصبی زندانی کرده اند) که واضح است او حرمتی ندارد ولی اگر فرد با اختیار خود مضطر شده باشد حکم حرمت برداشته نمی شود. مثلا فردی عمدا سم خورده است و علاج آن خمر است. در این حال هم خوردن سم حرام است و هم معالجه ی آن با شراب حرام است.

ص: ۲۰۰

ثالثا: امام قدس سره می فرماید: حکم لا تغصب نه روی دخول رفته است نه روی بقاء و نه خروج. آنچه در اسلام آمده است این است که الغصب حرام و لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه.

بله اگر در اسلام سه حکم جداگانه داشتیم که یکی روی دخول رفته بود و یکی روی بقاء و یکی روی خروج حق با شیخ انصاری بود و حال آنکه سه حکم جداگانه نداریم.

القول الثالث: للمحقق الخراساني

قول ایشان مرکب از چهار مقدمه است:

اول اینکه: خروج واجب عقلی است. عقل می گوید: باید اقل المحذورین را بر اکثر المحذورین مقدم کرد و خروج اقل محذورا بر بقاء است در نتیجه باید خارج شد هر چند خارج شدن هم حرام است ولی از ماندن بهتر می باشد و باید آن را انتخاب کرد.

دوم اینکه: خروج واجب شرعی نیست. شیخ انصاری قائل بود خروج واجب شرعی است و دو دلیل بر آن اقامه کرد ولی محقق خراسانی قائل است که

سوم اینکه: خروج منهی عنه بالنهی السابق الساقط. قبل از اینکه فرد وارد باغ شود او مخاطب به لا تغصب بود. این حکم هم دخول را شامل می شد و هم بقاء و خروج را. او قبل از ورود به باغ می توانست داخل نشود در نتیجه به خروج مضطر نشود. ولی اکنون که فرد وارد باغ غصبی شده است مضطر به خروج است و مضطر نهی ندارد و نهی لا تغصب ساقط شده است ولی همان نهی قبلی موجب می شود که خروج منهی باشد زیرا او عمدا خود را به این خروج مضطر کرده است.

ص: ۲۰۱

چهارم اینکه: فردی که خارج می شود معاقب است. او از ابتدا می توانست وارد باغ نشود ولی چون اختیاراً وارد باغ شد و اختیاراً خود را مضطر کرد در نتیجه هر چند خطاب ندارد ولی معاقب می باشد.

کلام صاحب کفایه کاملاً متین و محکم است.

بحث اخلاقی: بعضی از بزرگان گفته اند: الاسلام محمدی الحدوث حسینی البقاء. یعنی پیامبر اکرم (ص) پایه گذار اسلام است ولی بقاء آن با خون سید الشهداء سیراب شده است. در ماه محرم باید اسرار شهادت امام حسین علیه السلام بیان شود. در نوشته های عربی حمله ی بسیاری به این مورد می شود و می گویند: واقعه ی کربلا، حقانیت حسین علیه السلام و ظلم یزید همه و همه تمام شده است و دیگر چرا باید بعد از قرن ها به این موضوع دامن زد. در اردن در مجله ای به نام الشریعه این شبهه به شکل مفصل دامن زده شده است.

او امثال او توجه ندارند که این شیون ها و عزاداری ها جنبه ی فردی ندارد بلکه جنبه ی اجتماعی دارد. نهضت حسین علیه السلام درسی برای امت اسلامی است که باید در مقابل ظالم بایستند. زنده نگاه داشتن واقعه ی کربلا همانند اشکی نیست که فرد بر مرگ فرزند می ریزد بلکه برای زنده نگاه داشتن مکتبی است که در واقعه ی کربلا پایه ریزی شده است.

اگر امام قدس سره توانست نظام طاغوت را از بین ببرد به سبب استفاده از مکتب امام حسین علیه السلام بوده است.

از این رو در سخنان امام حسین علیه السلام می خوانیم: *أَنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشْرًا وَلَا بَطْرًا وَلَا مُفْسِدًا وَلَا ظَالِمًا وَإِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ حَيْدِي صَ أُرِيدُ أَنْ أَمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَسْتَبِيرَ بِسَبْتِ بَيْتِهِ جَدِّي وَأَبِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ* در کتاب بلاغه الحسین تمامی خطبه های امام حسین علیه السلام گردآوری شده است که باید آنها را خواند و تحلیل کرد. تحلیل شفاف این مکتب موجب می شود که شبهات وهابی ها و امثال ایشان خنثی و بی اثر شود.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم تکلیفی خروج از زمین غضبی

سخن در مورد کسی است که وارد زمین غضبی شده است. گفتیم که اگر او بدون سوء اختیار وارد زمین شده باشد، بقاء، توقف و خروج او حرام نیست و اعمال او مانند نماز هم صحیح می باشد.

بحث در مورد کسی است که با سوء اختیار وارد زمین غضبی شده است. شک نیست که ورود و بقاء او در آن زمین حرام است. بحث در این است که خروج او چه حکمی دارد.

در این مورد پنج قول وجود دارد و محقق خراسانی در کفایه هر پنج قول را نقل کرده است. ما گفتیم که در میان این اقوال سه قول را انتخاب می کنیم.

قول اول: آیه الله بروجردی می فرماید: خروج حرام فعلی می باشد زیرا او در حال خروج همچنان در مال غیر تصرف می کند و بین تصرف دخولی و تصرف خروجی فرقی نیست و هر دو حرام می باشد.

یلاحظ علیه: اگر خروج حرام باشد، پس اگر او بخواهد این نهی را امتثال کند و به لا تخرج عمل کند باید در زمین غضبی بماند و حال آنکه ماندن او هم حرام است از این نهی مزبور موجب تکلیف به محال می شود.

ان قلت: تکلیف به محال در جایی جایز نیست که فرد مقصر نباشد و الا اگر فرد مقصر باشد و با سوء اختیار وارد زمین شده باشد اشکال ندارد که او به امر محال مکلف باشد به این معنا که او هم مکلف به حرمت بقاء است و هم مکلف به حرمت خروج. زیرا او با اختیار خود، خود را به این مشکل گرفتار کرده است. این همان قاعده ای است که می گوید: الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار

ص: ۲۰۳

قلت: این اشکال وارد نیست زیرا اولاً: تکلیف برای این است که در فرد داعی بر امتثال ایجاد شود و وقتی امتثال ممکن نیست تکلیف مولی لغو خواهد بود.

ثانیاً: قاعده ی مزبور به این معنا است که الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار تکلیفاً و ینافی عقوبه. بنابراین کسی که خود را از بلندی پرت می کند او مکلف نیست ولی با این حال مولی می تواند او را عقاب کند که چرا خودت را کشتی. در ما نحن فیه هم مولی می تواند فرد را عقاب کند و بگوید: چرا وارد باغ شده ای تا با چنین مشکلی مواجه شوی؟

قول دوم: شیخ انصاری در نقطه ی مقابل قول قبلی قرار دارد و می فرماید: خروج واجب شرعی است زیرا:

دلیل اول: خروج مقدمه ی واجب است. واجب همان ترك البقاء می باشد و برای تحصیل آن باید خارج شد و مقدمه ی واجب واجب است.

یلاحظ علیه: ترك البقاء واجب شرعی نیست و در آیات و روایات نیامده است: "اترك البقاء" بلکه وجوب آن عقلی می باشد. آنی که در آیات و روایات است این است که تصرف در مال غیر حرام است و عقل از این حرمت تصرف حکمی عقلی ارائه می دهد و می گوید: ترك البقاء واجب.

دلیل دوم: خروج نمی تواند متعلق حرمت باشد زیرا امری غیر مقدور می باشد زیرا قبل از دخول، خروج امکان ندارد زیرا تا انسان داخل نشود نمی تواند خارج شود. بعد از دخول هم مضطر به خروج است بنابراین خروج نمی تواند حرام باشد.

ص: ۲۰۴

یلاحظ علیہ: اولاً: دلیل نقضی آن این است که همین کلام در بقاء هم جاری می شود. بقاء قبل از دخول سالبه به انتفاع موضوع است و بعد از دخول هم مضطر به بقاء است بنابراین بقاء هم نباید حرام باشد.

ثانیا: مقذور بر دو قسم است: مقذور بلا واسطه و مقذور مع الواسطه. گاه چیزی مقذور بلا واسطه است مانند دخول. اما بقاء و خروج هم مقذور مع الواسطه اند یعنی به واسطه ی دخول مقذور می شوند. (مانند این برای رفتن به بالای پشت بام، بالا رفتن از نردبان مقذور بلا واسطه و رفتن روی پشت بام مقذور مع الواسطه است که با واسطه ی نردبان مقذور می شود.)

اضاف الی ذلک: امام قدس سره می فرماید: این بحث ها که از دخول، بقاء و خروج بحث می کند موضوع حکم نمی باشد. شارع یک حکم بیشتر ندارد که همان حرمت تصرف در مال غیر بدون اذن مالک می باشد.

قول سوم: مرحوم محقق خراسانی

این قول مختار ما نیز هست. این قول چهار مقدمه دارد:

الخروج واجب عقلی (در مقابل شیخ انصاری که قائل بود خروج واجب شرعی است.) (الخروج لیس بواجب شرعی الخروج حرام بالنهی السابق الساقط (نه حرام فعلی که آیه الله بروجردی قائل بود.) انه معاقب. اما مقدمه ی اول: همان طور که در کلام شیخ انصاری گفتیم خروج نمی تواند واجب شرعی باشد. بلکه واجب عقلی است زیرا عقل می گوید: اگر در زمین غضبی بمانی تصرف بیشتری مرتکب شده ای ولی اگر خارج شود تصرف کمتری انجام داده ای و باید محذور کمتر را بر محذور بیشتر مقدم داشت در نتیجه خروج عقلا واجب است.

ص: ۲۰۵

اما مقدمه ی دوم: خروج واجب شرعی است و این مطلب در ذیل مقدمه ی قبل توضیح داده شد.

اما مقدمه ی سوم: خروج حرمت فعلی ندارد بلکه قبل از اینکه وارد زمین غصبی شود هم دخولش حرام بود و هم بقاء و هم خروجش همان نهی قبلی (هرچند الآن ساقط شده است زیرا او مضطر به خروج است) کما کان گریبان او را می گیرد و در نتیجه او معاقب خواهد بود. نهی مزبور الآن ساقط شده است زیرا او امر و نواهی مولی با سه چیز ساقط می شود: امثال (مانند خواندن نماز)، معصیت و ارتفاع موضوع (مثلاً قرار بود بر میت نماز بخواند که سیل آمد و جنازه را برد)

در ما نحن فیه هم نهی مولی به سبب عصیان ساقط می شود.

اما مقدمه ی چهارم: هرچند امر ساقط شده است ولی به سبب اینکه الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار، او معاقب خواهد بود هرچند تکلیف شرعی بر خروج ندارد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد وارد مقام بعدی می شویم. تا به حال مقام اول را بحث کردیم که در مورد حکم تکلیفی بود. مقام بعد در مورد حکم وضعی است. یعنی اگر فرد مزبور که با سوء اختیار وارد زمین غصبی شده است هنگامی که از زمین خارج می شود به سبب تنگی وقت نماز خود را بخواند و یا هنگامی که در روی راحله است و خارج می شود نماز مستحبی بخواند آیا نمازهای او صحیح است یا نه.

بحثی که در مقام اول مطرح کردیم بحثی کلامی بود و متکلفین به آن می پردازند زیرا سخن از عقاب و عدم آن است. آنچه مهم است بحث در مقام دوم است که به کار فقیه می آید.



Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم نماز در زمین غضبی

بحث در این است که کسی با سوء اختیار وارد زمین غضبی وارد شده است و می خواهد از زمین خارج شود اگر در این حال نماز بخواند آیا عبادتش صحیح است یا نه.

فتوای مشهور بر این است که کسی که در زمین غضبی نماز می خواند اگر وقت وسیع است نمازش باطل است و اگر وقت ضیق است نمازش صحیح می باشد.

از نظر متأخرین، فتوای مشهور محل انتقاد است و متأخرین می گویند: تفصیل فوق معنا ندارد زیرا اگر مبنای اصولی شما اجتماع است و اینکه امر و نهی می توانند با هم جمع شوند نماز در هر دو صورت صحیح است. اگر هم مبنای شما بر امتناع است ولی جانب امر را مقدم می کنید زیرا ملائک امر را اقوی می دانید نماز در هر دو حال صحیح است ولی اگر امتناعی شدید و جانب نهی را مقدم کردید در این حال نماز در هر دو حال باطل است.

محقق خراسانی در کفایه چهار صورت ذکر می کند و حال آنکه می بایست پنج صورت را ذکر می کرد. به هر حال باید این صور را مطالعه کرد و بعد دید که آیا حق با فتوای مشهور است یا با متأخرین

الصورة الاولى: ما در مسأله ی اجتماع امر و نهی اجتماعی باشیم. در این حال نماز مطلقا بقاء و خروج و حتی دخولا صحیح است.

بله در این حال باید قصد قربت متمشی شود. علماء غالبا از این قید غافل هستند و می گویند اگر اجتماعی شویم نماز صحیح می باشد ولی باید توجه داشت که قصد قربت باید متمشی شود و غالبا هم متمشی می شود زیرا مشرب عوام الناس وسیع است و می توانند قصد قربت کنند. بنابراین چه وقت ضیق باشد و چه وسیع نماز صحیح است.

ص: ۲۰۷

الصورة الثانية: قائل به امتناع باشیم و در این حال ملائک امر را مقدم کردیم و آن را اقوی دانستیم در این حال نماز ما دخولا، بقاء و خروج و چه وقت وسیع باشد و یا ضیق صحیح است.

بله در این حال چون نهی در کار نیست چه بسا بتوانیم بگوییم که قصد قربت در هر حال متمشی می شود.

الصورة الثالثة: قائل به امتناع باشیم و قائل هستیم خروج واجب است (کما اینکه شیخ انصاری قائل به این بود که خروج واجب است) در این حال قطعا هنگام خروج نماز صحیح است.

الصورة الرابعة: (این همان صورتی است که صاحب کفایه آن را متذکر نشده است) قائل به امتناع شویم و نهی را مقدم کنیم. به نظر ما مشهور در این حال است که بین ضیق و وسعت وقت در نماز تفصیل داده اند.

بله علی القاعده نماز باید باطل باشد زیرا امری در کار نیست و فقط نهی وجود دارد. و چه وقت ضیق باشد و چه وسیع باید نماز باطل باشد. ان شاء الله علت تفصیل را بعدا توضیح می دهیم.

الصورة الخامسة: امتناعی هستیم و امر را مقدم می کنیم. در این حال نماز باید مطلقا صحیح باشد. ولی صاحب کفایه می گوید می توانیم قائل به تفصیل شویم و آن اینکه اگر وقت وسیع است او باید خارج شود و نماز بخواند زیرا امر به شیء مقتضی نهی از ضد است و امر به صلوات در خارج از زمین غصبی که اقوی ملاکا و اهم است مستلزم نهی از نماز در دار غصبی می باشد که مهم می باشد و باید اهم را بر مهم مقدم کرد. بله اگر وقت ضیق باشد دیگر امر به صلوات در خارج از زمین غصبی وجود ندارد بنابراین فقط یک امر باقی است و آن امر به نماز در دار غصبی است. بنابراین کلام مشهور با این بیان زنده می شود.

به نظر ما خوب بود صاحب کفایه فتوای مشهور را روی صورت چهارم پیاده می کرد و آن اینکه امتناعی هستیم و نهی مقدم شده است. در این حال نهی هنگامی فعلی می شود که من بتوانم آن را امثال کنم و آن زمانی است که وقت وسیع باشد ولی اگر وقت ضیق باشد نهی مزبور کارساز نیست زیرا با دلیل اقوی که می گوید نماز نباید تحت هیچ شرایطی ترک شود معارض است در نتیجه نهی کنار می رود.

بر صاحب کفایه این اشکال وارد می شود که میزان خود عمل است نه عمل با ملاحظه ی خصوصیات و ظروف آن. صاحب کفایه قائل شد نماز در خارج از زمین غصبی اقوی ملاکا است تا نماز در زمین غصبی. ما می گوئیم خود نماز میزان است نه نماز با اینکه در چه زمینی خوانده شود. بنابراین خود نماز چه در زمین غصبی باشد و چه در مسجد اعظم یک ماهیت است و یک ملاک دارد و هیچ کدام بر دیگری اقوی نیست. بنابراین محقق خراسانی بر خلاف مشی اصولیین اقدام کرده است که مقارنات را هم داخل کرده است.

خلاصه اینکه باید نظر مشهور را در صورت چهارم پیاده کنیم. ولی محقق خراسانی آن را در صورت پنجم پیاده کرده است.

ثم ان المحقق البروجردی قال بصره الصلاه عند التوبه و عند الخروج. ایشان قائل است نماز هنگام خروج صحیح است زیرا توبه در حال خروج محقق می شود و الا- دخول و بقاء با توبه سازگاری ندارد. بنابراین اگر فرد، در حال خروج توبه کند در این حال التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ و چون گناهی بر گردن او نیست در هر حال چه اجتماعی باشیم و یا امتناعی و چه وقت ضیق باشد یا وسیع در هر حال نماز او صحیح می باشد.

محقق بروجردی تحت تأثیر صاحب جواهر قرار گرفته است و ایشان هم همین مسأله را عنوان می کند.

یلاحظ علیه: غضب دو ارتباط دارد از یک سوء حق الله است و از سویی دیگر حق الناس. با توبه حق الله برطرف می شود ولی حق الناس کما کان باقی است.

در نهج البلاغه در کلمات قصار آمده است که فردی نزد امیر مؤمنان آمده و استغفار کرد گویا استغفار او صرف لقلقه ی زبان بود. حضرت به او پرخاش کرد و فرمود: استغفار سه معنا (درجه) دارد: **أَوْلَاهَا النَّدَمُ عَلَى مَا مَضَى وَ الثَّانِي الْعَزْمُ عَلَى تَرْكِ الْعَوْدِ إِلَيْهِ أَيْدَاً وَ الثَّالِثُ أَنْ تُؤَدِّيَ إِلَى الْمَخْلُوقِينَ حُقُوقَهُمْ حَيْثِي تَلْقَى اللَّهُ أَمَلَسَ لَيْسَ عَلَيْكَ تَبِعَهُ وَ الرَّابِعُ أَنْ تَعْمِدَ إِلَى كُلِّ فَرِيضَةٍ عَلَيْكَ ضَائِعَتَهَا فَتُؤَدِّيَ حَقَّهَا وَ الْخَامِسُ أَنْ تَعْمِدَ إِلَى اللَّحْمِ الَّذِي نَبَتَ عَلَى السُّحْتِ فَتُذَيِّبَهُ بِالْأَحْزَانِ حَتَّى تُلْصِقَ الْجِلْدَ بِالْعَظْمِ وَ يَنْشَأَ بَيْنَهُمَا لَحْمٌ جَدِيدٌ وَ السَّادِسُ أَنْ تُدِيقَ الْجِسْمَ أَلَمَ الطَّاعَةِ كَمَا أَدَقَّتْهُ حَلَاوَةُ الْمَعْصِيَةِ بِهِ فَعِنْدَ ذَلِكَ تَقُولُ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ** استغفاری این گونه استغفار کامل و عارفانه است ولی از نظر شرعی استغفار به معنای کسب رضای خداوند و کسب رضای مردم می باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ تنبیه دوم می رویم که عبارت است از اینکه در باب تراحم مرجحاتی است که با مرجحات باب تعارض فرق دارد (تراحم آن است که در مقام انشاء دو حکم با هم اختلافی ندارند بلکه در مقام امتثال نمی توان بین آن دو جمع کرد مانند نجات دو غریق که فقط یکی را می توان نجات داد هرچند هر دو امر دارند. ولی تعارض در جایی است که بین دو حکم در مقام انشاء تعارض است مانند اینکه ثمن العذره سحت و لا بأس ببيع العذره)

در باب تعارض مرجحات یا سندی است و یا دلالی و مرجحات باب متزاحمین چیز دیگری است که ان شاء الله فردا به آن می پردازیم.

## مرجحات باب تزاحم در مبحث امر و نهی ۹۱/۰۹/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مرجحات باب تزاحم در مبحث امر و نهی

سخن در مورد تیهات مبحث اجتماع امر و نهی است. تنبیه اول را دیروز مطرح کردیم و اینکه به سراغ دوم می رویم.

اگر درباره ی صل و لا تغصب قائل به اجتماع شدیم مسأله ی تعارض و تزاحم مطرح نمی شود بلکه دو امر فعلی هستند که هر دو قابل اعمال می باشند زیرا در این حال معتقد هستیم امر و نهی می تواند در دو شیء تحت دو عنوان جمع شود مانند کسی که نماز می خواند و در حال نماز به نامحرم نگاه می کند.

ولی اگر در امر و نهی قائل به امتناع شویم و بگوییم فقط یکی از امر و نهی قابل اعمال است در اینجا سخن از تزاحم مطرح می شود.

قبل از بیان این مطلب فرق تزاحم و تعارض را مطرح می کنیم: اگر دو دلیل متعارضین باشند به این معنا است که یک دلیل، ملاک دارد و دیگری ملاک ندارد یعنی یکی از آن دو از شارع صادر شده است و لازم العمل است ولی دیگری صادر نشده است. مثلاً یا امام علیه السلام فرموده است: لا بأس ببيع العذرة و یا فرموده است: ثمن العذرة سحت.

اما در بحث تزاحم، هر دو ملاک دارند و هر دو از شارع صادر شده اند ولی مکلف نمی تواند در مقام عمل بین آن دو جمع کند.

ص: ۲۱۱

محقق خراسانی قائل به امتناع است و در نتیجه این تنبیه را مطرح کرده است و الا- اگر کسی مانند آیه الله بروجردی یا امام قدس سره قائل به اجتماعی شود دیگر نیازی به این تنبیه نیست.

نکته ی دیگر این است که مرجحات باب تزاحم هم در این مبحث بحث می شود و هم در باب تعادل و ترجیح. مثلاً در باب تعادل و ترجیح می گوئیم که اگر کسی یک آب بیشتر ندارد و یا باید وضو بگیرد و یا لباسش را با آن تطهیر کند که می گوئیم: ما له بدل یقدم علی ما لیس له بدل. در نتیجه وضو بدل دارد که همان تیمم است ولی طهارت ثوب و بدن، بدل ندارد در نتیجه مقدم بر وضو می شود.

فرق این دو باب در این است که در باب تعادل و ترجیح بحث از مرجحات به شکل کلی است ولی در ما نحن فیه بحث موضعی است و در خصوص مقدم کردن امر و یا نهی است.

نکته ی دیگر این است که صاحب کفایه می فرماید: در امر و نهی هر روایتی که اقوی سنندا است بر روایتی که اضعف سنندا است مقدم می باشد.

نقول: این فرق صحیح نیست زیرا بحث ما در اقوی ملاکا است و سند قوی تر کشف از ملاک قوی تر نمی کند. بله، ممکن است اقوی دلالتا کاشف از اقوی ملاکا باشد.

اذا علمت هذا فاعلم: یکی از مرجحات در باب تراحم این است که اقوی دلالتا مقدم بر اضعف دلالتا است.

ص: ۲۱۲

مولی فرموده است: صل و لا تغصب. برای کشف اقوی دلالتا گفته شده است که نهی از امر دلالتش قوی تر است. زیرا دلالت نهی شمولی است یعنی هیچ غصبی را نباید مرتکب شوی. امثال چنین نهیی با ارتفاع تمامی مصادیق است. ولی دلالت صل بدلی است به این معنا که اگر یک نماز بخوانی امر امتثال می شود. دلالت شمولی بر دلالت بدلی مقدم است در نتیجه صاحب کفایه می فرماید: نباید در دار غصبی نماز خواند چون حکم فعلی که گریبانگیر فرد است لا تغصب است و در نتیجه صل انشائی می شود. بنابراین ایشان قائل به امتناع است و نهی را مقدم می کند.

بعد مرحوم صاحب کفایه اضافه می کند: بله اگر گفتیم لا تغصب مقدم بر صل است این در جایی است که مانع از فعلیت و یا مانع از تأثیر در کار نباشد و الا اگر باشد لا تغصب کنار می رود.

توضیح ذلک: گاه مانع از تأثیر وجود دارد مثلا من مضطر هستم و می بینم کسی در حوض غرق می شود و باید وارد خانه ی غصبی شود و فرد را نجات دهم.

گاه مانع از فعلیت وجود دارد مثلا من جاهل به این هستم که خانه غصبی است.

در هر دو مورد نماز من در دار غصبی صحیح است. بنابراین علماء هم فتوا داده اند که اگر کسی اضطراب را و یا جهلا در زمین غصبی نماز بخواند نمازش صحیح است.

یلاحظ علیه: مطالب اخیر صاحب کفایه اشکال ندارد ولی در بیان اول ایشان می گوئیم: اینکه ایشان قائل است شمول مقدم بر بدل است صحیح نیست. زیرا میزان تقدم شمول بر بدل نیست بلکه میزان تقدم دلالت وضعی بر اطلاقی است. غالبا می گویند: دلالت شمولی بر بدلی مقدم است ولی شمول و بدل ظاهر قضیه است و علت تقدم شمول بر بدل این است که دلالت شمولی غالبا وضعی است و دلالت بدلی غالبا اطلاقی می باشد. مثلا لا تکریم الفساق دلالت شمولی دارد به این علت که دلالت آن وضعی است زیرا با الف و لا آمده است که دلالت بر عموم می کند.

اما اکرم عالما دلالتش بدلی است و از اطلاق فهمیده می شود. اطلاق به این معنا است که مولی این حکم را فرمود و قیدی هم به آن اضافه نکرد. سکوت مولی از بیان قید علامت این است که این حکم مطلق بوده و مصادیق مختلف را شامل می شود.

حال اگر ما شک کنیم که عالم فاسق را هم باید اکرام کرد یا نه در جواب می گوئیم اکرم علماء شامل عالم فاسق نمی شود زیرا دلالت لا- ترك الفساق بالوضع است و عالم فاسق و جاهل فاسق را شامل می شود. ولی دلالت اکرم عالما دلالتش به اطلاق است که همان سکوت مولی است و دلالت وضعی اقوی از دلالت اطلاق است زیرا دلالت اطلاق بر اساس سکوت مولی است ولی دلالت وضعی بر اساس بیان مولی می باشد و ذو بیان مقدم بر لا بیان است.

بنابراین قاعده ای که محقق خراسانی بیان می کند در ما نحن فیه که سخن از صل و لا تغصب است صادق نیست زیرا دلالت هر دو اطلاق است. لا تغصب اطلاق دارد و حال صلوات و غیر صلوات را شامل می شود و صل هم اطلاق دارد و حال غصب و غیر غصب را شامل می شود. این دو اطلاق با هم در تراحم هستند و مقدم کردن هر یک بر دیگری محتاج به دلیل است.

ههنا تقریب ثالث فی بیان المرجح: صاحب کفایه نقل می کند که محقق قمی می فرماید: نهی مقدم است و آن را به شکل یک صغری و کبری بیان می کند.



صغری: النهی مشتمل علی المفسده و الامر مشتمل علی المصلحه

کبری: اذا دار الامر بین جلب المصلحه و دفع المفسده يحکم العقل بان دفع المفسده اولی من جلب المصلحه.

یلاحظ علیه: نه صغری صحیح است و نه کبری

اما صغری صحیح نیست زیرا هرچند نهی مشتمل بر مفسده است ولی امر اگرچه مشتمل بر مصلحت است ولی ترک آن مفسده دارد.

امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید: ان الجهاد باب من ابواب الجنه. انجام دادن جهاد هرچند مصلحت دارد ولی ترک آن موجب می شود که دشمن بر ما مسلط شود و این همان مفسده است. زکات هم هرچند فعلش مصلحت دارد ولی ترکش هم مفسده دارد به این گونه که اگر به ضعیفان و محرومان رسیدگی نشود آنها قیام می کنند و این امر موجب اختلال در نظام می شود.

اما کبری صحیح نیست زیرا گاه امر دائر است که انسانی بمیرد یا اینکه از طریق شراب معالجه شود (در جایی که دواي فرد فقط شراب است) در این حال حفظ نفس مقدم است و باید شراب را به او نوشاند. در این مثال امر دائر بین واجب (حیات انسان) و حرام (شرب خمر) است ولی جلب مصلحت اولی از دفع مفسده می باشد.

مثالی دیگر: کسی می خواهد به حج رود و ناچار است در این مسیر از چند زمین غصبی رد شود و یا وارد هواپیمای غصبی شود. امر دائر است که آیا واجب عظیم حج ترک شود و بیت الله خلوت شود و یا اینکه این چند فعل حرام از روی ناچاری انجام شود. واضح است که واجب مقدم است.

ص: ۲۱۵

خلاصه اینکه امروز سه مرجح را بررسی کردیم و هیچ یک را نپذیرفتیم. مرجح چهارمی باقی مانده است که همان استقراء است یعنی انسان جستجو می کند و می بیند که اسلام در همه جا ترک حرام را بر واجب مقدم کرده است. مثلاً عادت زن مستحاضه هفت روز است. او از هفت روز گذشت و نمی داند از ده هم می گذرد یا نه. این سه روز ایام استظهار است و امر دائر است که یا طاهر است و مستحاضه می باشد و باید نماز بخواند و یا اینکه حائض است که باید نماز را ترک کند ولی شرع دستور می دهد که باید نماز را ترک کند.

همچنین وقتی امر دائر است بین اینکه یکی از دو ظرف نجس است و دیگری طاهر، شارع دستور می دهد هر دو آب را باید ریخت و جانب نجاست و نهی از استعمال آب نجس را مقدم می کند.

به هر حال محقق خراسانی این بحث را به شکل مفصل بیان کرده است و ان شاء الله در جلسه ی بعد به آن می پردازیم.

## مرجحات امر و نهی در صورت تراحم ۹۱/۰۹/۱۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مرجحات امر و نهی در صورت تراحم

گفتیم اگر قائل به اجتماع باشیم نباید در تراحم و مرجحات آن بحث کنیم زیرا هر دو دلیل قابل اعمال است ولی اگر مبنای ما مبنای محقق خراسانی باشد باید بین امر و نهی یکی را انتخاب کنیم.

بحث در این است که اگر قرار است یکی را انتخاب کنیم باید امر را اخذ کنیم یا نهی را. گفته شده است که نهی را باید مقدم کرد و برای آن چند دلیل اقامه کرده اند. دلیل اول را دیروز خواندیم و آن را نقد کردیم.

ص: ۲۱۶

دلیل دوم: استقراء

استقراء از کلمه ی قریه مشتق شده است یعنی قریه به قریه و ده به ده گشتن. ما هم وقتی ابواب فقه را گشتیم دیدیم که هر جا وجوب با حرمت در تعارض باشد، علماء حرمت را مقدم می کنند.

مثلاً زنی است که عادتش شش روز است ولی خون از شش رو گذشته است ولی هنوز به ده نرسیده است. این ایام به ایام استظهار (طلب ظهور حال) نامیده می شود. در این ایام او اگر پاک باشد و خون از ده روز تجاوز کند، خون مزبور استحاضه است و باید نماز بخواند و الا اگر به ده نرسد، خون حیض است و زن باید نماز را ترک کند. در اینجا فتوا می دهند که باید نماز را ترک کند.

همچنین من می خواهم وضو بگیرم و دو ظرف آب دارم که یکی پاک است و دیگری نجس. در اینجا امر دائر به وجوب و حرمت است یعنی با آب پاک وضو گرفتن واجب است و با آب نجس حرام. در اینجا شارع حکم به اهراق هر دو آب داده

است و فرد بید تیمم کند.

نقول: اولاً: با دو مثال نمی توان ادعای استقراء کرد بلکه باید تمامی ابواب فقهی را بررسی کرد.

ثانیا: اگر در این دو مثال حرمت را بر وجوب مقدم کرده اند به سبب دلیل خارجی بوده است نه به سبب قاعده ای کلی که اگر امر بین وجوب و حرمت دائر شد باید حرمت را مقدم کرد.

ص: ۲۱۷

ثالثاً: در مورد مثال اول می‌گوییم: این مسأله اختلافی است. صاحب عروه می‌فرماید: ترک عبادت در ایام استظهار مستحب است. بعضی هم می‌گویند: یک روز واجب و ما بقی مستحب است و بعضی هم قائل هستند که ترک واجب است.

مضافاً بر آن در این مسأله دلیل خارجی که همان استصحاب است جاری می‌شود زیرا زن در شش رو حائض بود و در ما بقی تا قبل از ده روز همان حیض را استصحاب می‌کنیم.

علاوه بر استصحاب، قاعده‌ی امکان نیز جاری می‌شود که عبارت است از اینکه: کل ما امکان ان یکون حیضاً فهو حیض. در مثال فوق هم چون هنوز از ده تجاوز نکرده است چون امکان حیض بودن است در حکم حیض می‌باشد.

در مورد مثال دوم می‌گوییم: اهراق هر دو آب به سبب این نیست که حرمت مقدم بر واجب است بلکه به سبب این است که در مقام تراحم (که باید یکی را انجام داد و دیگر را ترک کرد) آن چیزی که بدل دارد کنار می‌رود و هر چیزی که بدل ندارد مقدم می‌شود. در نتیجه اگر من با هر دو آب وضو بگیرم حتی اگر وضو صحیح باشد بدن من نجس خواهد بود. در نتیجه فتوا بر این است که باید هر دو آب را کنار گذاشت و تیمم کرد.

مبحث دیگری که صاحب کفایه مطرح می‌کند این است که وضو گرفتن با انائین مشتبّهین چه حکمی دارد و آیا علم به وضو حاصل می‌شود یا نه.

نقول: ههنا صور ثلاثه:

الصورة الاولى: با اولی وضو می گیرم و بدون اینکه اعضاء وضو را با آب دوم تطهیر کنم با آب دوم وضوی دیگری می گیرم.

در این موقع هم یقین به نجاست بدن (نجاست خبثی) حاصل می شود و از طرف دیگر یقین به طهارت حدثی ایجاد نمی شود. بدن یقیناً نجس است زیرا اگر آب اول نجس بوده است با آب دوم پاک نشده است و اگر آب دوم نجس بوده است واضح است که بعد از استعمال آن بدن نجس شده است.

علم به طهارت حدثی ایجاد نمی شود زیرا اگر آب اول پاک باشد وضوی من صحیح است ولی اگر آب اول نجس باشد وضو با آن باطل بوده است و استعمال آب دوم که طاهر است هم مشکل را حل نمی کند زیرا اعضای بدن من از آب اول نجس بوده است و آب دوم هم قلیل بوده است و با بدن نجس وضو گرفته ام.

الصورة الثانية: با یک اناء وضو گرفت و بعد قبل از وضو گرفتن با اناء دوم اعضاء قبلی را شست و بعد وضو گرفت.

در این صورت علم به نجاست وجود دارد زیرا با استعمال آب اول پنجاه درصد علم به نجاست هست. همچنین هنگامی که با آب قلیل چیزی را آب می کشیم تا قبل از انفصال غساله محل نجس است و بعد از انفصال محل پاک می شود. بنابراین وقتی بدن را با آب دوم می شویم قبل از انفصال از بدن یقین به نجاست قطعی حاصل است. بله بعد از انفصال غساله شک حاصل می شود ولی قبل از آن یقین به نجاست حاصل شده بود و همان استصحاب می شود.

ص: ۲۱۹

بنابراین وقتی بدن محکوم به نجس بوده است شود وضوی من هم صحیح نیست زیرا روی اعضایی قرار گرفته است که مستصحب النجاسه بوده است. بلکه اگر آب اول طاهر باشد وضو صحیح است ولی چون این یک فرض مسأله است (ممکن است آب دوم طاهر باشد.) پس علم به وضو حاصل نمی شود.

الصورة الثالثة: دو ظرف دارم که یکی کر است و یکی قلیل و من علم به نجاست احدهما دارم. مثلاً آب نجسی بوده است که با آب پاک تکمیل شده است و به حد کر رسیده است که می گویند نجس است. همچنین یکی کر است و دیگری قلیل ولی چون آب قلیل زیاد است تشخیص نمی دهیم کدام کر است و کدام قلیل. به هر حال ابتدا با آب قلیل وضو می گیرم و بعد با آب کر اعضاء را آب می کشم و وضو می گیرم.

محقق خراسانی قائل است علم به طهارت حدی حاصل می شود به این شرط که کر را آخر قرار دهیم.

در صورت دوم آب قلیل بود و تطهیرش متوقف بر انفصال غسله بود ولی در این مورد چون آب دوم کر است دیگر تطهیرش متوقف بر انفصال نیست. بنابراین اگر با آب قلیل وضو بگیرم و بعد با آب کر که احتمال نجاست در آن است اعضاء را آب بکشم. در این حال به محض ریختن آب دیگر یقین به نجاست در اعضاء وجود ندارد. بنابراین نجاست قطعیه ای وجود ندارد تا آن را استصحاب کنیم. حال اگر وضو بگیرم بالاخره یا آب اول پاک بوده و وضوی من صحیح بوده است یا آب دوم پاک بوده و اعضاء را هم آب کشیده ام و وضوی دوم من صحیح خواهد بود.

تا اینجا مطالب کفایه را بیان کردیم و ان شاء الله در جلسه ی بعد نظر خود را بیان می کنیم.

**حکم مائین مشتهین ۹۱/۰۹/۱۵**

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم مائین مشتهین

بحث در این است که گفته شده است اذا دار الامر بین الوجوب و الحرمة باید حرمت را مقدم کنیم. برای این کار به استقراء روی آوردند و به مسأله ی حائض در ایام استظهار و مائین مشتهین مثال آوردند. در جواب گفتیم که این موارد به سبب دلیل خاص و علت خاص است.

سپس محقق خراسانی بحث مائین مشتهین را مطرح می کند و سه صورت برای آن تصور می کند:

در صورت سوم گفتیم که فرد دو ماء دارد که یکی کر و یکی قلیل است او ابتدا با آب قلیل وضو می گیرد و بعد با آب کر محل را آب می کشد و بعد وضو می گیرد. (بحث در جایی است که آب کر هم شاید نجس باشد مثلا یا آب نجسی بود که متمم کرا شده است و یا اینکه رنگ و بوی نجاست داشته و مرتفع شده است و مانند آن) محقق خراسانی قائل است که علم به طهارت حدثی حاصل می شود به این شرط که کر را آخر قرار دهیم زیرا چون آب دوم کر است و دیگر تطهیرش متوقف بر انفصال نیست. بنابراین اگر با آب قلیل وضو بگیریم و بعد با آب کر که احتمال نجاست در آن است اعضاء را آب بکشیم. در این حال به محض ریختن آب یقین به نجاست اعضاء محقق نمی شود. زیرا یا با آب اول پاک شده است و یا با آب دوم. بنابراین نجاست قطعی ای وجود ندارد تا آن را استصحاب کنیم.

ص: ۲۲۱

ان قلت: در ما نحن فیه یقین به نجاست نیست ولی علم اجمالی وجود دارد که دست ما یا با آب اول نجس شده است و یا با آب دوم.

صاحب کفایه در جواب می فرماید: این علم اجمالی منجز نیست زیرا معارض دارد زیرا از آن طرف علم اجمالی داریم دست من یا با آب اول پاک شد و یا با آب دوم. بنابراین هر دو از کار می افتد و باید به سراغ اصول عملیه رویم که می گوید: کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر. بنابراین در این قسم اعضاء محکوم به طهارت است.

عبارت محقق خراسانی در صورت سوم چنین است: نعم لو طهرت علی تقدیر نجاستها بمجرد ملاقاتها بلا حاجة الی التعدد و انفصال الغساله لا نعلم تفصیلا بنجاستها و ان علم بنجاستها حین ملاقاته الاولى او الثانية اجمالا (از طریق علم اجمالی) فلا مجال لاستصحابها (زیرا این علم اجمالی معارض دارد).

نقول: ما در صورت اول و دوم با محقق خراسانی موافق هستیم ولی در مورد صورت سوم می گوییم: این بیان صحیح نیست و

باید مسأله را از طریق دیگری حل کرد. زیرا قاعده ای کلی در مورد علم اجمالی داریم که می گوید: یشرط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون منجزا علی کل تقدیر.

توضیح ذلک: دو اناء داریم که یکی خون است و دیگری آب پاک و می دانیم کدام نجس است و کدام پاک. قطره خونی هم در یکی از این دو ظرف افتاده است. این علم اجمالی منجز نیست زیرا اگر در ظرف خونی افتاده باشد بی اثر است و فقط شک می کنیم آیا در ظرف پاک هم افتاده است یا نه، این از باب شک بدوی بوده و قاعده ی طهارت در آن جاری می شود بنابراین یک طرف قطعا نجس است (از قبل هم قطعا نجس بود که همان ظرف خون باشد) و طرف دیگر مشکوک الطهاره است که با اجرای قاعده ی طهارت محکوم به طهارت می شود.

ص: ۲۲۲



اذا علمت هذا نقول: اگر اعضای بدن من پاک باشد و بعد با انائین مشتهین وضو بگیریم در اینجا باید ضد حالت سابقه را اخذ کرد یعنی باید گفت دست نجس است. زیرا همان قاعده ی مزبور جاری می شود به این بیان که دست من قبلا پاک بود و اگر با آب پاک آن را اول بشوییم اثری نمی کند زیرا از ابتدا پاک بود ولی اگر با آب نجس بشوییم اثر دارد. به بیان دیگر آب پاک اگر اول باشد بی اثر است و اگر بعد باید اثر دارد ولی آب نجس چه اول باشد و چه آخر مؤثر است. بنابراین آب پاک فقط پنجاه درصد مؤثر است (اگر آخر باشد) ولی آب نجس صد در صد مؤثر است از این رو استصحاب نجاست می کنیم.

اگر اعضای بدن من نجس بود و بعد با انائین مشتهین آن را شستیم در این حال هم باید عکس حالت سابقه را اخذ کنیم و بگوییم دست پاک شده است زیرا آب نجس فقط پنجاه درصد مؤثر است و آن هنگامی است که دوم استفاده شود و الا اگر اول استعمال شود دست من خودش نجس بود. ولی آب طاهر چه اول باشد و چه آخر در هر حال و در هر تقدیر مؤثر است بنابراین اعضای بدن محکوم به طهارت است.

مثالی دیگر: کسی وضو گرفته است و حدثی هم از او سر زده است و نمی داند کدام مقدم بوده است و کدام مؤخر. در اینجا هم باید عکس حالت سابقه را اخذ کنیم. بنابراین اگر وضو داشتم و بعد هم وضو گرفتم و هم خوابیدم محکوم به حدث می باشم زیرا اگر وضو اول باشد بی اثر است ولی اگر بعد از نوم باشد مؤثر است ولی نوم چه اول باشد چه آخر مؤثر است بنابراین نوم قطعاً ناقض است ولی اثر گذاری وضو پنجاه درصد است بنابراین استصحاب حدث می شود.

هكذا اگر قبلا محدث باشم باید حکم کنم که الآن طهارت دارم زیرا نوم فقط پنجاه درصد مؤثر است و آن هنگامی است که نوم دوم باشد ولی طهارت در هر حال مؤثر است بنابراین همان طهارت استصحاب می شود.

محقق خراسانی قائل بود که در این موارد حکم بر طهارت است ولی ما قائل هستیم که باید عکس حالت سابق را اخذ کرد.

محقق خراسانی تنبیه سومی هم دارد که از آن صرف نظر می کنیم و فردا ان شاء الله به سراغ نهی در عبادات می رویم.

بحث اخلاقی: الحب فی الله و البغض فی الله

در روایت است که روز محشر گروهی را به بهشت می فرستند. ملائکه در وسط راه از ایشان می پرسند که شما جزء کدام جمعیت هستید؟ آنها می گویند: نحن المتحابون فی الله و المتعاقبون فی الله.

کمال انسان در این است که محور حب و بغض او خداوند باشد نه منافع شخصی او. انسان مادی هر وقت منافع تأمین باشد چیزی را دوست دارد و الا نه. انسان الهی چنین نیست و محور حب و بغض او خداوند می باشد.

کمال نفس در این است که ارتباط او با خداوند قطع نشود و پیوسته نظر فرد، الهی باشد.

**دلالت نهی بر فساد ۹۱/۰۹/۱۸**

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلالت نهی بر فساد

آیا تعدد اضافات از باب تعدد عناوین است یا نه.

عناوین در جایی مطرح است که واجب و حرام وجود مستقل داشته باشند. مانند غضب و صلوات که دو عنوان هستند و وجود مستقل دارند.

ص: ۲۲۴

اضافات در جایی است که دو چیز مفهوما دو چیز هستند ولی مصداقا یکی می باشند. مثلا مولی می گوید: لا تکرّم الفاسق و بعد می گوید: اکرم العالم. عالم با فاسق مفهوما دو چیز هستند اما در مصداق واحد مانند شریح قاضی می توانند متحد باشند.

در عنوان بحث کردیم که آیا تعدد عنوان موجب اجتماع امر و نهی هست یا نه. آیا اضافات هم مانند عناوین می باشند یعنی اگر کسی هم عالم بود و هم فاسق آیا حکم آن از قبیل اجتماع امر و نهی است که سخن از تعدد عنوان می باشد؟

نقول: این بستگی به عالم ثبوت دارد به این معنا که اگر در عالم ثبوت هم اکرام عالم ملائک مصلحت داشته باشد و هم اکرام فاسق ملائک مفسده، واضح است که از قبیل اجتماع امر و نهی می شود. همانگونه که صل ملائک مصلحت دارد و غضب

اگر چنین باشد کسی که عالم فاسق را اکرام می کند از این منظر که او عالم است کار خوبی انجام داده است ولی از آن منظر که فاسق است کار بدی را مرتکب شده است. ولی به نظر محقق خراسانی آنی که ملاکش اقوی است را باید اخذ کرد.

بله اگر یکی ملاک داشته باشد و دیگری بدون ملاک باشد این داخل در باب تعادل و ترجیح است نه باب متزاحمین و غالباً عامین من وجه از قبیل جایی است که یکی ملاک دارد و دیگری ندارد بنابراین عامین من وجه را غالباً در باب تعادل و ترجیح بحث می کنند.

تم الکلام فی التنبیه الثالث.

المقام الثانی: هل النهی فی العبادات و المعاملات يدل علی الفساد او لا؟

قبل الورد فی سلب الموضوع نقدم امورا. صاحب کفایه نیز از امور را مطرح کرده است:

الامر الاول: در مورد عنوان بحث سه نوع تعبیر وجود دارد:

گاه تعبیر می کنند: هل النهی یقتضی علی الفساد او لا؟ گاه می گویند: هل النهی یکشف عن الفساد او لا؟ و گاه نیز می گویند: هل النهی يدل الفساد او لا؟ بنا بر دو تعبیر اول بحث عقلی و یا لفظی می شود ولی بنا بر تعبیر سوم بحث ما لفظی خواهد بود. به هر حال کاری نداریم که بحث لفظی است یا عقلی ولی چون تعبیر علماء سه گونه است این بحث را مطرح کردیم.

الامر الثانی: ما الفرق بین هذه المسئله و المسئله السابقه (اجتماع الامر و النهی)؟

سابقا در اوائل مبحث نواهی این فرق را متذکر شدیم و گفتیم: فرق های متعددی ذکر شده است ولی امام قدس سره فرموده است: بین این دو اصلا ما به الاشتراکی وجود ندارد تا سخن از ما به الامتیاز باشد. موضوع و محمول در هر دو کاملا متفاوت می باشند.

اضافه می کنیم که بحث اجتماع امر و نهی گاه صغری ساز است و صغری را برای بحث ما نحن فیه شکل می دهد به این بیان که اگر قائل به اجتماع امر و نهی شویم دیگر صغری ساز نیست زیرا امر و نهی با این فرض با هم تنافی ندارند. همچنین اگر قائل به امتناع شویم و امر را مقدم کنیم که باز صغری ساز نیست ولی اگر امتناعی باشیم ولی نهی را مقدم کنیم، صغری برای این مبحث که آیا نهی اقتضای فساد دارد یا نه تشکیل می شود.

ص: ۲۲۶

الامر الثالث: هل المسأله عقليه او لفظيه

على الظاهر بحث عقلى است و علماء غالبا بحث را عقلى مى دانند و آن اينكه آيا بين نهى و فساد ملازمه هست يا نه.

بله بعضى در عين حال كه قائل به ملازمه نيستند قائلند كه نهى دلالت بر فساد مى كند. با اين بيان مشخص مى شود كه او بحث را لفظى مى داند.

الامر الرابع: المسأله اصوليه

اين مسأله قاعده ي فقهيه نيست بلكه يك مسأله از مسائل اصوليه مى باشد.

میزان در شناسائی مسأله ي اصولی از قواعد فقهيه اين است كه اولاً: نتيجه ي مسأله ي اصولی كبرى برای استنباط مى باشد. در ما نحن فيه هم چنین است زیرا اگر به اين نتيجه رسيديم كه نهى دلالت بر فساد مى كند نتيجه ي آن كبرای استنباط قرار مى گيرد به اين بيان: الصلاه فى الدار المغصوبه منهى عنه و كل منهى عنه فاسد فالصلاه فاسده.

ثانياً: فرق آنها در محمول است. محمول قواعد فقهيه حكم فقهى فرعى است مانند ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده اما محمول مسأله ي اصولی حكم فرعى فقهى نيست.

الامر الخامس: ان النواهى على اقسام:

النهى اما تحريمى او تنزيهينهى اما نفسى او غيريالنهى اما مولوى او ارشادى الى الفسادالنهى اما تشريعى او غير تشريعى اما اينكه نهى يا اصلى است يا تبعى در اين مبحث نمى تواند ميزان باشد.

حال بايد بحث كرد كه در موضوع مورد بحث آيا هر پنج قسم فوق محل بحث است يا نه؟

ص: ۲۲۷

اما قسم اول: تحریمی یقینا داخل در محل بحث است ولی در تنزیهی بحث است. محقق نائینی در فوائد الاصول قائل است که نواهی تنزیهی داخل در محل بحث نیست زیرا در این نواهی، نهی به متن عبادت نخورده است بلکه به عنوان منطبق خورده است. مثلا مولی فرموده است: لا تصل وقت الشروق یعنی هنگام بلند شدن آفتاب نماز نخوانید. در این عبارت، نهی به صلات نافله نخورده است بلکه نهی به شباهت عمل به آفتاب پرستان خورده است یعنی در این زمان نماز نخوانید تا عمل شما مانند عَیْدَه الشمس نباشد. از این رو این نهی متلزم فساد نیست. در شریعت هم نهی تنزیهی نداریم که به متن عبادت بخورد و تمام نواهی تنزیهیه مربوط به عناوین خارجی می باشد.

یلاحظ علیه: این کلام صحیح است ولی این سبب نمی شود که نهی تنزیهی محل نزاع نباشد. به عبارت دیگر بحث در تحقیق و نتیجه ی مسأله نیست بحث در این است که آیا نهی تنزیهی هم محل نزاع قرار گرفته است یا نه که حق این است که قرار گرفته است و ممکن است کسی قائل شود که نهی از نماز در حمام هم موجب فساد نماز است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد سایر تقسیمات را توضیح می دهیم.

## دلالت نهی بر فساد ۹۱/۰۹/۱۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت نهی بر فساد

بحث در دلالت نهی بر فساد و عدم آن است. در جلسه ی قبل گفتیم که محقق خراسانی در امر پنجم از امور مقدماتی مبحثی را مطرح کرده است و آن اینکه تقسیماتی برای نهی وجود دارد و می خواهیم بدانیم کدام یک در محل نزاع داخل است یا نه. این بحث اهمیت چندانی ندارد ولی ما به تبع صاحب کفایه آن را مطرح می کنیم:

ص: ۲۲۸

الامر الخامس: ان النواهی علی اقسام:

النهی اما تحریمی او تنزیهالنهی اما نفسی او غیرالنهی اما مولوی او ارشادی الی الفسادالنهی اما تشریعی او غیر تشریعی النهی اما تخییری (لا تجالس الفاسق او لا تغصب یا اما صل او لا تغصب) او تعیینی گفتیم که نهی اصلی و تبعی مقسم مستقلی نیست بلکه تابع غیری می باشد.

قسم اول را در جلسه ی قبل بحث کردیم و گفتیم محقق خراسانی قائل است که نهی تنزیهی در عنوان بحث داخل نیست ولی ملاکا داخل می باشد زیرا نهی منصرف به نهی تحریمی می باشد. مانند اینکه دابه منصرف به دواب اربع است و مورچه را شامل نمی شود. با این حال نهی تنزیهی از لحاظ ملاک داخل در بحث است زیرا به هر حال نهی تنزیهی خود نوعی نهی می باشد. غایه ما فی الباب نهی تحریمی دلالت می کند بر عدم مطلوبیت به گونه ای که اگر آورده شود عقاب دارد ولی نهی تنزیهی دلالت بر عدم مطلوبیت می کند ولی اگر کسی آن را بیاورد عقاب ندارد.

محقق نائینی هم همان طور که در جلسه ی قبل گفتیم قائل است که نهی تنزیهی در عنوان بحث داخل نیست بلکه ملاکا داخل است به این بیان که نهی در نهی تنزیهی به خود عبادت نخورده است بلکه به عنوان ملازم خورده است. مثلا نهی در لا تصل وقت الاشراق و الغروب به خود نماز نخورده است بلکه به تشبیه به عبادت کنندگان خورشید خورده است و در نتیجه دلالت بر فساد ندارد.

ما هم در جواب به ایشان گفتیم: تحقیق در مسأله همان است که ایشان می گوید ولی کسی که مسأله را تحقیق نکرده است و به نتیجه نرسیده است می گوید که نهی تنزیهی هم داخل در محل بحث است و باید بحث شود تا نتیجه ی آن مشخص شود.

ص: ۲۲۹

اما تقسیم دوم که نهی یا نفسی است یا غیره. نفسی یقیناً داخل در محل بحث است ولی در غیره باید بحث کرد. زیرا غیره امری مقدمی است و خود گاهی اصلی است و گاهی تبعی.

ثم ان الاصلی و التبعی لهما تفسیران:

تفسیر اول: مشهور می گویند: در مبحث امر گفتیم که اگر دلالت لفظ بر وجوب بالمطابقه باشد اصلی است (مانند ادخل السوق و اشتر اللحم) و اگر دلالتش التزامی باشد تبعی می باشد. (مانند اشتر اللحم که دلالت التزامی دارد که باید به بازار هم بروی)

اگر این ملاک قابل باشد امر غیره چه اصلی باشد و چه تبعی داخل در عنوان بحث است. زیرا عنوان بحث در این است هل النهی يدل على الفساد او لا و (یدل) هر دو شق را شامل می شود یعنی چه نهی به دلالت مطابقیه و یا التزامیه.

تفسیر دوم: صاحب کفایه می گوید: تبعی و اصلی مربوط به عالم دلالت نیست بلکه مربوط به عالم ثبوت می باشد یعنی اگر چیزی مورد التفات باشد اصلی می باشد ولی اگر لازمه ی اراده باشد ولی مولی التفات نباشد و مولی به آن توجه نداشته باشد تبعی می باشد. در این حالت اصلی داخل در بحث است ولی تبعی داخل در ملاک بحث است ولی داخل در بحث نیست. زیرا اگر چیزی مستقلاً مورد التفات باشد قطعاً در قالب عبارت و در قالب دلالت ریخته می شود ولی اگر چیزی مورد التفات نباشد در قالب لفظ ریخته نمی شود از این رو در عنوان بحث داخل نیست ولی چون لازمه ی اراده است داخل در ملاک بحث می باشد.

ص: ۲۳۰



اما تقسیم سوم: نهی مولوی و نهی ارشادی به فساد

نهی مولوی یقیناً داخل در بحث است ولی نهی ارشادی به عقیده ی محقق خراسانی خارج از مصب بحث است چه عنواناً و چه ملاکاً زیرا این نهی ارشاد به فساد است و دیگر معنا ندارد که آیا دلالت بر فساد می کند یا نه (یقیناً دلالت می کند)

اما تقسیم چهارم: نهی تشریعی و بدعی

کسی مسجدی ساخته است و از باب بدعت به مردم می گوید اگر در این مسجد نماز بخوانید فلان ثواب را می برید و حال آنکه ثواب مزبور منصوص نیست. واضح است که نهی بدعی خارج در محل بحث است زیرا دلالت بر فساد می کند و در آن شکی نیست و لازم نیست در مورد آن بحث کرد.

به نظر ما چنین نیست زیرا نهی بدعی ملازم با حرمت است و در آن شکی نیست ولی معلوم نیست که ملازم با فساد هم باشد. مثلاً- اگر کسی در آن مسجد نماز بخواند عمل حرامی مرتکب شده است ولی اینکه آیا نمازش هم باطل است یا نه معلوم نیست و باید بحث شود.

اما تقسیم پنجم: نهی گاهی تخییری است و گاهی تعینیی. نهی تخییری مانند (لا تجالس الاشرار او لا تغصب) حال اگر کسی در جایی غصبی با اشرار نشست و نماز خواند. واضح است که این هم داخل در محل بحث است و هم داخل در عنوان بحث.

به هر حال این بحث بیشتر برای تقویت ذهن بود و کاربرد عملی چندانی ندارد.

ص: ۲۳۱

سپس محقق خراسانی در اینجا عبارتی آورده است که خیلی داخل در عنوان بحث نیست و آن اینکه مرحوم قمی قائل است که امر غیري چه اصلی باشد و چه تبعی و چه بنا بر تفسیر مشهور و یا تفسیر محقق خراسانی در هر حال خارج از بحث است زیرا نهی در جایی است که عقوبت داشته باشد ولی امر غیري دارای عقوبت نمی باشد.

مرحوم مشکینی در حاشیه می گوید: این عبارت ناظر به اقسام نیست بلکه ناظر به این است که بعضی می خواهند امر غیري را از محل بحث خارج کنند.

صاحب کفایه می فرماید: کلام محقق قمی اشتباه است زیرا بحث در این است که نهی حاکی از عدم مطلوبیت است چه عقوبت داشته باشد یا نه و امر غیري هم دلالت بر عدم مطلوبیت می کند.

بعد شاهد می آورد که گاه بحث می شود که امر به شیء مستلزم نهی از ضد خاص هست یا نه مانند اینکه ازل النجاسه عن المسجد دلالت بر نهی از نماز دارد. واضح است که نهی مزبور از نماز غیري است (زیرا مقدمه ی ازاله است) نه نفسی.

الامر السادس: ما هو معنى العباده و المعامله

عبادت را به سه گونه تفسیر کرده اند و هر سه در کفایه وجود دارد:

تفسیر اول: ما امر لاجل التعبه به یعنی امر کرده اند که قصد قربت کنیم یعنی مانند دفن میت نباشد.

تفسیر دوم: ما تتوقف صحته على النيه در مقابل توصیلی

ص: ۲۳۲

تفسیر سوم: ما لم يعلم انحصار المصلحه فی شیء منها یعنی مصلحت آن برای ما مشخص نباشد.

محقق خراسانی به این سه تعریف دو اشکال بار می کند:

اشکال اول: عبادت به این معنا قابل نهی نیست و بحث ما در عبادتی است که نهی به آن بخورد. مثلا ما امر لاجل التعبد به محال است حرام باشد.

اشکال دوم: تعریف های مزبور جامع افراد و مانع اغیار نیست. بعد ایشان این اشکال را پس می گیرد زیرا عقیده ی ایشان بر این است که این تعاریف حقیقی نیست بلکه مجازی است.

بعد محقق خراسانی خود عبادت را تعریف می کند و می فرماید: العباده علی قسمین: ذاتیه و تنزیلیه

عبادت ذاتی چیزی است که در میان تمام ملل و ادیان عبادت است مانند رکوع، سجود و تسبیح و تقدیس و حتی اگر خداوند هم امر نکند اینکه نوعی پرستش هستند.

عبادت تنزیهیه چیزی است که با امر شارع عبادت می شود ولی الا عبادتش ذاتی نیست مانند صوم.

نقول: ما عبادت ذاتی را قبول نداریم زیرا اگر سجده بالذات عبادت بود خداوند هرگز به ملائکه امر نمی کرد که بر آدم سجده کنند و یا اینکه فرزندان یعقوب و خود یعقوب و عیالش بر یوسف سجده نمی کردند (و خروا له سجدا)

بله مردم غالبا رکوع و سجود را عبادت می دانند و عبادت بودن برای اینها ذاتی نیست.

در بحثی که با یکی از وهابی ها داشتیم او می گفت که سجده عبادت ذاتی است ما گفتیم که اگر چنین باشد چرا ملائکه بر آدم و یا یعقوب و اهل او بر یوسف سجده کردند.

او گفت امر خداوند در این مورد مجوز بوده است.

جواب آن این است که امر خداوند موضوع را عوض نمی کند. مثلا- اگر مولی امر کند به کسی فحش دهیم، امر او موجب نمی شود که فحش دادن دیگر فحش نباشد. بنابراین اگر عبادت در ذات سجده باشد با امر خداوند این ذاتی تغییر نمی کند از این رو عبادت ذاتی سجده نیست.

بله تعبیر دوم صاحب کفایه خوب است که می گوید: العباده عباره عما لو تعلق به الامر کان امره عبادیا. یعنی اگر امر به آن متعلق شد عبادی است. مثلا- دفن میت اگر امر به آن تعلق نگیرد عبادی نیست ولی با تعلق امر عبادی می شود. با این بیان اشکال مشهور بر آن وارد نیست. زیرا در مشهور امر را مسلم گرفته بود مثلا می گفت: چیزی که امرش به سبب تعبد به آن است یعنی امر کرده است که ما قصد قربت کنیم. واضح است که اگر امر مسلم باشد قابل تعلق نهی نیست ولی با تعریف صاحب کفایه امر، مسلم نیست زیرا او با (لو) که به صورت قضیه ی شرطیه است عبادت را معنی می کند از این رو روزه در روز عید فطر و یا اضحی منهی عنه است یعنی اگر مولی به آن امر می کرد عبادت بود ولی الآن امر ندارد بلکه نهی دارد.

بعد محقق خراسانی در مورد معامله کلمه ای دارد که ناقص است. او می گوید: معامله چیزی است که گاهی متصف به صحت می شود و گاهی متصف به فساد. بعد اضافه می کند که دو چیز خارج می شود و معامله نیست:

ص: ۲۳۴

چیزی که اثرش از آن جدا نمی شود از این تعریف خارج است مانند اتلاف که همیشه دلیل ضمان است. همچنین چیزی که اصلا اثر ندارد از این تعریف خارج است مانند شرب الماء. نقول: معامله بر دو قسم است:

معامله ی بالمعنی الاخص: چیزی که متشکل از ایجاب و قبول باشد (یعنی در آن عقد باشد). و در آن تملیک و تملک هم باشد.

معامله ی بالمعنی الاعم: چیزی که در آن عقد باشد هر چند تملیک و تملک در آن نباشد از این رو نکاح و مانند آن هم نوعی معامله است.

## معنای صحت و فساد ۹۱/۰۹/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای صحت و فساد

الامر السابع: محقق خراسانی بحثی تکراری در این مقام مطرح می کند که عبارت است از اینکه معنای صحت و فساد چیست. او چون این بحث را در مبحث صحیح و اعم مطرح کرده است ما دیگر آن را در این مقام متذکر نمی شویم در نتیجه به سراغ مبحث هفتم می رویم:

هل الصحة و الفساد مجعولان شرعا او غیر مجعولین: یعنی آیا صحت و فساد در عبادات و معاملات همانند احکام تکلیفی (وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه) جعل شده اند؟ مثلا شارع فرموده است بیع صحیح است و قمار فاسد است یا اینکه این دو مجعول شرعی نیستند بلکه امری انتزاعی و اعتباری است و یا اینکه این دو در عبادات مجعول است ولی در معاملات اعتباری و انتزاعی می باشد.

مطابق هر یک از سه قول بالا قائلی نیز وجود دارد.

ما ابتدا بحث عبادات را مطرح می کنیم و سپس ان شاء الله سراغ مبحث معاملات می رویم.

ص: ۲۳۵

نظریه ی شیخ انصاری: او معتقد است که صحت و فساد امری اعتباری و انتزاعی می باشد. به این معنا که وقتی فعلی مانند نماز و روزه مطابق با مأمور به باشد از آن صحت را اعتبار می کنیم و اگر مخالف بود فساد را انتزاع می کنیم؛ خواه صحت را مانند متکلمین معنا کنیم و خواه صحت را مانند فقهاء تفسیر نمائیم.

متکلمین می گویند: صحت عبارت است از اینکه مآتی به با مأمور به مطابقت داشته باشد.

فقهاء می گویند: صحت عبارت از چیزی است که مسقط اعاده و قضا باشد.

به هر حال شیخ انصاری قائل است که مطابق هر دو نظر، صحت و فساد امری اعتباری و انتزاعی می باشد.

نظریه ی صاحب کفایه: ایشان این بحث را در چهار فرع بیان می کند:

اگر صحت و فساد را مانند متکلمین معنا کنیم در این حال کلام شیخ انصاری صحیح است یعنی آن دو اعتباری و انتزاعی می باشند. اما اگر صحت و فساد را مانند فقهاء معنا کنیم (مسقط قضاء و اعاده) در این حال صحت و فساد از مستقلات عقلیه است زیرا عقل می گوید: آنچه مولی امر کرده بود اتیان شده است از این رو چرا باید قضاء و اعاده داشته باشد. بله اگر مطابق نباشد واضح است که باید قضاء و اعاده شود. این چیزی است که عقل به شکل مستقل آن را درک می کنند (مانند درک حسن عدل و قبح ظلم) اگر امثال ما اضطراری باشد مثلاً با تیمم نماز بخوانیم و یا به شکل امر ظاهری امثال کنیم مثلاً استصحاب کردیم و نماز خواندیم و بعد متوجه شدیم که لباس نجس بوده است در این حال صحت و فساد دو امر مجعول شرعی هستند. یعنی شرع مقدس فرموده است: التراب احد الطورین یکفیک عشر سنین. یا در استصحاب گفته است: لا تنقض الیقین بالشک. شارع با این بیان صحت را جعل کرده است. چهارم اینکه بحث ما تا به حال کلی بود یعنی نماز کلی در چه حال صحیح است و در چه حال باطل می باشد. اما نمازی که فرد در زمان و مکان خاصی خوانده است در این حال صحت عبارت است از مطابقت مآتی به با مأمور به و در این حال صحت و فساد دو امر انتزاعی می شود یعنی آن زمان را با کتاب و سنت مقایسه کرده اند و دیده اند مطابق است و در نتیجه گفته اند صحیح است. اما اگر نماز مزبور بدون رکوع باشد فاسد می باشد. تا اینجا کلام صاحب کفایه را بیان کردیم.

یلاحظ علیہ: اما در شق اول به شیخ انصاری و محقق خراسانی در امر اول که صحت را مانند متکلمین معنا کنیم (مطابقت و مخالفت مآتی به با مأمور به) این اشکال وارد است که ایشان دو اصطلاح که عبارت است از اعتباریان و انتزاعیان را با هم جمع کرده اند و گفته اند صحت و فساد مطابق این تفسیر امران اعتباریان و انتزاعیان هستند.

نقول: این دو با هم جمع نمی شوند و هر دو یک چیز مستقلی هستند.

توضیح ذلک: از نظر فلسفی، در عالم تکوین چهار چیز وجود دارد: جواهر، اعراض، انتزاعیات و اعتباریات

جواهر چیزهایی هستند که اذا وجد وجود لافی موضوع

عرض هم نه چیز است و احتیاج به موضوع دارند

انتزاعیات چیزهایی هستند که خودشان وجود خارجی ندارند ولی منشأ انتزاع آنها وجود خارجی دارد. مثلاً سقف مسجد در فوق است. فوق در خارج وجود دارد و ما از آن فوقیت را انتزاع می کنیم. فوقیت در خارج نیست و ما آن را از فوق که یک حیثیت وجودیه است که بالای سر ماست انتزاع می کنیم.

اعتباریات چیزهایی هستند که جنبه ی فرضی دارند یعنی ما در خارج یک چیزی را می بینیم و نقشه ی آن را در عالم اعتبار پیاده می کنیم. مثلاً در خارج می بینیم سر، بدن را اداره می کند. بعد فردی که اداره کننده ی مجموعه ای است را رئیس می نامیم که از رأس مشتق شده است. یا اینکه در خارج می بینیم دو سیب در کنار هم بر شاخه ی درخت آویزان هستند و در واقع زوج هستند. بعد در عالم اعتبار دو نفر را که با هم ازدواج می کنند زوج فرض می کنیم.

ص: ۲۳۷

به تعبیر بهتر، امور اعتباریه اموری انشائیه هستند یعنی هذا رئیس المدرسه و هذا زوج هذه و هكذا. بعضی از فروض بی اثر است مانند غول نیش دارد و گاه فروضی هستند که ذو اثر هستند مانند رئیس و مانند آن. بنابراین انتزاع از مراحل تکوین است ولی اعتبار چنین نیست و صرف انشاء و فرض است.

اشکال دوم: مطابق تفسیر متکلمین، صحت و فساد امر اعتباری نیست بلکه ادراکی واقعی است. یعنی چیزی است که واقعیت دارد و عقل آن را درک می کند یعنی عقل می بیند که این با مأمور به موافق و یا مخالف است. (البته نمی گوییم که جزء مستقلات عقلیه است. بلکه می گوییم از مدرکات عقلیه است.)

اما شق دوم کلام محقق خراسانی کلام خوبی است. یعنی اگر صحت و فساد را مطابق نظر فقهاء معنا کنیم از مستقلات عقلیه می باشد مانند حسن عدل و قبح ظلم.

اما شق سوم کلام محقق خراسانی این است که در او امر اضطراری و ظاهری صحت و فساد مجعول شارع است. ما می گوییم: صحت و فساد مجعول بالذات نیست بلکه مجعول بالتبع و بالعرض است. مثلا- مولی می گوید: اجتنب عن الخمر. مجعول بالذات در اینجا وجوب اجتناب از خمر است ولی مجعول بالعرض آن نجاست خمر است. یعنی معلوم می شود که خمر نجس است که مولی از شرب آن نهی می کند.

از این رو کسی که سوره را فراموش کرده است و به رکوع رفته است مولی می فرماید: نماز صحیح است. چیزی که بالذات مجعول شده است حذف سوره با مقراض برائت است و مجعول بالعرض در آن صحت نماز می باشد یعنی سوره حذف شده است شرعا و ما بقی را هم که کاملا آورده ام از این رو عمل باید صحیح باشد.



اما شق چهارم که مربوط به عمل جزئی در خارج است نیز بی اشکال نیست و آن اینکه محقق خراسانی در این قسم قائل شده است که صحت در اینجا به معنای اولی است که همان نظر متکلمین بوده است. ما می گوییم: صحت در این حال انتزاعی نیست بلکه از مدرکات عقلیه می باشد یعنی عقل می بیند عمل مزبور با واقع مطابق است در نتیجه صحت را درک می کند نه اینکه صحت امری انتزاعی باشد.

بله چه از مدرکات عقلیه باشد و چه از امور انتزاعیه ثمره ای بر آن مترتب نیست.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ معاملات می رویم. محقق خراسانی که در عبادات در چهار مرحله بحث کرد ولی در معاملات در یک کلام می فرماید: صحت و فساد در تمام معاملات مجعول شرعی است. یعنی اگر شارع نمی فرمود: البیع صحیح و القمار فاسد ما صحت و فساد را متوجه نمی شدیم.

### صحت و فساد در معاملات و عبادات ۹۱/۰۹/۲۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: صحت و فساد در معاملات و عبادات

بحث در معنای صحت و فساد بود. معنای آن را در عبادات بیان کردیم و اکنون به سراغ معنای آن دو در معاملات می رویم. محقق خراسانی در مبحث معاملات در یک عبارت می فرماید: صحت و فساد مجعول شرعی هستند و گاه صحت آن را امضا کرده است. مثلاً- قرآن فرموده است: احل الله البیع و یا اوفوا بالعقود. (ایشان در عبادات قائل به جعل شرعی نشد و فقط در مواقع اضطرار قائل شد که صحت مجعول می باشد).

ص: ۲۳۹

حلیت گاه تکلیفی است مانند حلال و حرام و گاه وضعی است مانند صحت. به هر حال اگر شارع مقدس آن را جعل نکند ما علم به صحت و فساد نداشتیم.

یلاحظ علیه: آنی که شارع مقدس جعل می کند حلیت و یا لزوم و فاء به عقود است. لازمه ی وفاء به عقود و یا حلیت همان صحت می باشد بنابراین صحت مجعول تبعی است نه واجب بالاصاله (در واجبات اضطراری مانند تیمم هم گفتیم که مجعول بالذات، رفع است و لازمه ی رفع همان صحت می باشد).

بله اگر مراد از حلیت، حلیت وضعی باشد (صحت) فرمایش محقق خراسانی صحیح است یعنی صحت مجعول بالاصاله می باشد.

الامر الثامن: ما هو المعول عن الشك

از زمان شیخ انصاری و حتی قبل از ایشان روشی در تحقیق مسائل پیدا شده است و آن اینکه اصل در مسأله را بیان می کنند

مثلاً- در اینکه نهی در عبادات یا معاملات آیا مایه ی فساد یا نه این بحث را مطرح می کنند برای اینکه اگر در آینده از نظر ادله ی اجتهادیه به نتیجه نرسیدیم به این اصل مراجعه کنیم. اصل در مسأله به معنای مقتضای قواعد اصولیه ی اولیه است.

این بحث را در دو مقام بحث می کنیم:

المقام الاول: ما هو الاصل فی المسأله الاصولیه

المقام الثانی: ما هو الاصل فی المسأله الفرعیه (مثلاً هنگام اذان جمعه معامله کردیم. در روایت آمده است: لا تبع وقت النداء و نمی دانیم معامله ی فوق صحیح است یا نه.)

ص: ۲۴۰

اما المقام الاول: اصل در مسأله ی اصولیه چیست؟ این بحث خود بر دو قسم است:

آیا بحث عقلی است (آیا نهی عقلا دلالت بر فساد می کند؟)

آیا بحث لفظی است. (مثلا مولی که گفته است لا تبع وقت النداء آیا این نهی لفظی دلالت بر فساد دارد یا نه.)

اما الاول: محقق خراسانی می فرماید: اگر مسأله ی ما اصولی باشد و عقلی هیچ اصلی در کار نیست. یعنی از نظر عقل هیچ اصلی وجود ندارد که به آن مراجعه کنیم. زیرا اگر مسأله عقلی باشد بحث در ملازمه و عدم ملازمه است و این حالت سابقه ندارد تا قابل استصحاب باشد زیرا نمی دانیم آیا ملازمه ای هست یا نه از این رو وجود و عدم آن برای ما روشن نیست

ثانیا: حتی اگر روشن هم باشد دیگر نیازی به استصحاب نیست زیرا اگر ملازمه باشد از هم جدا نمی شوند تا محتاج به استصحاب باشیم. مثلا اگر بین اربعه و زوجیت ملازمه باشد هرگز این دو از هم جدا نمی شوند تا نوبت به شک و در نتیجه استصحاب برسد.

ما نیز نکته ی سومی را اضافه می کنیم و آن اینکه قاعده ای در استصحاب است یشرط فی المستصحب اما ان یکون حکما شرعیا (مانند وجوب) او موضوعا لحکم شرعی (مانند زوجیت که موضوع برای وجوب نفقه است). با این بیان ملازمه، نه حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی از این لا تنقض این مورد را نمی گیرد و در ما نحن فیه استصحابی جاری نخواهد بود.

ص: ۲۴۱

اما الثانی که بحث لفظی باشد: در این مورد هم اصلی وجود ندارد بگوید دلالت هست یا نه.

ممکن است کسی به استصحاب عدم ازلی تمسک کند یعنی قبل از اینکه لغت عرب وضع شود نه لغتی بود و نه وضعی. بعد که لغت عرب وضع شد نمی دانیم نهی بر فساد وضع شده است یا نه در نتیجه همان عدم وضع را استصحاب می کنیم.

نقول: استصحاب عدم ازلی فاسد است زیرا:

اولاً: مرحوم بروجردی این اشکال را مطرح می کرد که لا تنقض الیقین بالشک برای عرف بیان شده است و عرف، عدم ازلی را از مصادیق لا تنقض نمی داند زیرا اگر کسی بگوید که نهی دلالت بر فساد می کند عرفاً نمی گویند که او یقین سابق (که در ازل بود) را نقض کرده است.

ثانیاً: ما این اشکال را مطرح می کنیم که در اصول قاعده است که یشرط فی صحه الاستصحاب وحده القضیه المتیقنه مع القضیه المشکوکه. در ما نحن فیه متیقن غیر از مشکوک است زیرا متیقن عبارت است از سالبه به انتفاء موضوع یعنی نهی و وضعی نبود در نتیجه دلالت بر فساد هم نبود. ولی مشکوک عبارت است از سالبه به انتفاء محمول است یعنی وضع هست ولی نمی دانیم بر فساد حمل شده است یا نه.

اما المقام الثانی: اصل در مسأله ی فرعیه.

در این مقام در دو بخش بحث می کنیم: معاملات و عبادات

اما در معاملات: محقق خراسانی در این مورد می فرماید: بر خلاف مسأله ی اصولیه در اینجا اصل وجود دارد و آن اینکه اصاله الفساد فی المعاملات جاری می شود. مثلاً من یک معامله ی منهی عنهی را انجام دادم و نمی دانم بیع من صحیح است یا نه. در این حال استصحاب می کنم و می گویم: سابقاً مبیع مال بایع و ثمن مال مشتری بود و من نمی دانم با آن معامله مبیع ملک مشتری شده است یا نه و یا ثمن ملک بایع شده است یا نه عدم انتقال را استصحاب می کنیم یعنی مبیع همچنان ملک بایع و ثمن همچنان ملک مشتری می باشد.

ص: ۲۴۲

ان قلت: اصل دیگری هم وجود دارد و آن عبارت است از اصالة الصحة في ملك المسلم.

در جواب می گوئیم: جایگاه این دو اصل با هم فرق دارد. اصل اول در مورد شبهه ی حکمیه است یعنی نمی دانم معامله ی منهی عنه موجب فساد می شود یا نه. ولی اصالة الصحة في ملك المسلم که شبهه ای موضوعیه است یعنی می دانیم فرد آگاه به صحیح و فاسد است ولی آیا از او فعل صحیح صادر شده است یا فعل فاسد.

اما در عبادات: مثلاً شارع از صوم در روز فطر نهی کرده است. صاحب کفایه می فرماید: مقتضای اصل فساد است زیرا صحت عبادت در گرو امر است و با وجود نهی دیگر نهی در کار نیست و امر و نهی در یک شیء بعنوان واحد جمع نمی شود. (سابقاً که قائل به اجتماع شده بودیم بحث در اجتماع امر و نهی بعنوانین بود نه به عنوان واحد)

مضافاً بر اینکه با نبود امر علم به ملاک هم وجود ندارد.

ما اضافه می کنیم: اگر کسی از باب روزه ی قضاء در عید فطر روزه بگیرد شک می کند که با وجود نهی آیا ذمه اش بریء شده است یا نه. اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد از این رو شک در برائت ذمه است و قاعده ی اشتغال حکم به عدم برائت می کند در نتیجه ذمه همچنان مشغول است.

## نهی در عبادات ۹۱/۰۹/۲۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نهی در عبادات

در بحث اینکه آیا نهی در عبادات و معاملات موجب فساد هست یا نه مقدماتی را مطرح کردیم و اصل اولی را هم بیان کردیم.

ص: ۲۴۳

ابتدا نهی در عبادات را مطرح می کنیم. محقق خراسانی این بحث را سه بخش می کند و بخش سوم را نیز به چهار بخش دیگر تقسیم می کند.

گاه نهی بدون واسطه به متن عبادت می خورد مانند اینکه رسول خدا (ص) به زن حائض می گوید: دعی الصلاه ایام اقراک. گاه نهی با یک واسطه به متن عبادت می خورد مثلاً شارع می فرماید: لا وصال فی الصوم. یعنی کسی نمی تواند دو روزه پشت سر هم روزه بگیرد به این گونه که شب افطار نکند و روزه را دو روز بدون غذا ادامه دهد. در این مثال نهی به صوم خورده است ولی با واسطه که همان وصال باشد. نهی به متن عبادت نخورده است بلکه به جزء، یا شرط، یا وصف ملازم و یا وصف مفارق آن تعلق گرفته است. (مثلاً جزء عبادت یا شرط آن منهی عنه می باشد.) همان گونه که ملاحظه می شود در صورت سوم چهار بخش وجود دارد.

محقق خراسانی ابتدا شق سوم را مطرح می کند و بعد به سراغ دو مورد اول می رود فنقول:

اما القسم الثالث فله اصناف:

الصنف الاول: ان يتعلق النهی بالجزء

مثلاً- شارع می فرماید: لا تقرأ العزائم فی الصلاه. یعنی سوره های سجده دار را نباید در نماز واجب خواند. (البته اهل سنت مقید هستند هر هفته لا اقل یک بار این سور را بخوانند و بعد وسط نماز سجده روند و بعد نماز را ادامه دهند.)

حال اگر کسی عامدا یکی از این سوره ها را در نماز خواند لا شک که این جزء فاسد است و این سوره به کار نمی آید زیرا نهی از عبادت حاکی از مبعوضیت است و سوره ی مزبور، مبعوض مولى است و نمی تواند مقرب باشد.

ص: ۲۴۴

حال اگر فرد، سوره ی دیگری هم خواند در این حال محقق خراسانی معتقد است که جزء فاسد است ولی چون جایگزین دارد فساد جزء به کل سرایت نمی کند.

اللهم اینکه سوره ی دوم محذوری را ایجاد کند و آن اینکه:

یا موالات را از بین ببرد زیرا سوره ی سجده دار اگر خوانده شود موالات نماز چه بسا از بین برود مثلا سوره ی نجم، مفصل است و خواندن آن موالات نماز را خراب می کند و بعد اگر فرد سوره ی غیر سجده دار را هم بخواند بی فایده است. این کار موجب قران بین السورتین می شود یعنی نباید دو سوره را کنار هم خواند. (البته این کار مکروه است و حرام نیست و به ندرت قائل به حرمت قران شده اند) ثم ان المحقق النائینی آورد علی المحقق الخراسانی وجوها ثلاثه: محقق النائینی قائل است که نماز در هر حال باطل است چه جایگزین بکند یا نه و چه موالات از بین برود یا نه.

الاشکال الاول: شرع مقدس که می فرماید: لا تصل العزائم فی الصلاه معنایش این است که نماز نسبت به سور عزائم مشروط به عدم می باشد. حتی اگر موالات هم از بین نرود، نماز مزبور ناقص است زیرا شما بشرط لا را تبدیل به بشرط شیء کرده اید و عزائمی که نباید داخل بود، داخل شده است.

یلاحظ علیه: لا تقرأ العزائم فی الصلاه فقط دلالت دارد که سوره ی عزائم در نماز حرام است ولی اینکه بشرط لا است به گونه ای که بشرط لا- بود یکی از اجزاء و شرایط نماز باشد از روایت استفاده نمی شود. مثلا- نگاه کردن به نامحرم در حال نماز حرام است ولی با این حال نماز، مقید به عدم نظر نمی باشد.

به عبارت دیگر، چیزی که فاسد است نمی تواند متعلق امر باشد ولی اینکه موجب فساد عمل هم شود چیزی نیست که از کلام معصوم استفاده شود.

(بله اگر کسی سوره ی سجده دار را بخواند و سجده کند از باب زیاده در فریضه نمازش باطل است ولی این مطلب دیگری است که ارتباطی به بحث ندارد)

الاشکال الثانی: وقتی فرد سوره عزائم را می خواند در نماز چیزی را اضافه کرده است و امام علیه السلام می فرماید: من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده.

یلاحظ علیه: من زاد فی صلاته مربوط به جایی است که فرد چیز اضافه ای را به نیت نماز بیاورد. اما اگر کسی بدون نیت نماز چیزی را اضافه کند چنین نیست. محقق نائینی قائل است که حتی بدون نیت هم نماز باطل است.

در امور تکوینی اضافه در هر حال زیادی است چه فرد عالم باشد و چه جاهل و یا ساهی ولی در امور اعتباری مانند صلوات زیادت در صورتی صدق می کند که نیت اضافه هم وجود داشته باشد.

الاشکال الثالث: امام علیه السلام در حدیث تکلم می فرماید: مهما تکلمت او صرفت وجهک عن القبلة فاعد الصلاه. فرد مزبور هم با خواندن سوره ی عزائم تکلم کرده است و باید نماز را اعاده کند.

یلاحظ علیه: مراد از تکلم، تکلم به کلام آدمی است نه مطلق تکلم ولی کسی که ذکر می گوید و یا قرآن می خواند مشمول تکلم نیست.

تا به اینجا کلام محقق خراسانی بدون اشکال بوده است و آن اینکه جزء فاسد موجب فساد عمل نمی شود (البته اگر جایگزین کند)



محقق خراسانی قائل است که اگر شرط، عملی عبادی باشد شرط فاسد موجب بطلان مشروط است. مثلاً کسی با آب غصبی وضو بگیرد و یا غسل کند.

اما اگر شرط، توصلی باشد مثلاً کسی شلواری از حریر خالص پوشیده باشد، این عمل موجب بطلان نماز نیست زیرا تستر در نماز امری عبادی نیست بلکه توصلی می باشد.

یلاحظ علیه: کلام ایشان در شرط عبادی صحیح است. انما الکلام اگر شرط، توصلی باشد در این حال می گوئیم: ان ههنا امورا ثلاثه:

ذات الستر (شلوار ابریشم) الستر (معنای مصدری) التستر (نتیجه ی مصدر) باید دید کدام شرط نماز است. مورد اول و دوم شرط نماز نیست بلکه فقط تستر شرط نماز است. وقتی تستر منهی عنه باشد امر به آن تعلق نمی گیرد. تستر شرط نماز است و واجب و وقتی متعلق نهی باشد و حرام باشد دیگر نمی تواند واجب باشد.

ممکن است این اشکال شود که تستر امری است ذهنی ولی حق این است که تستر امری است واقعی. سائر همان زیر جامه است و مستور بدن است و تستر همان اتفاقی است که در خارج می افتد یعنی با چیزی، چیزی را بپوشانیم. اعراض نسبی که در فلسفه از آنها بحث می شود یک نوع واقعی در خارج دارند. این بر خلاف غول نیش دار است که در خارج واقعی ندارد.

الصف الثالث: تعلق النهی بالوصف الملازم.

مثلاً- شارع می فرماید: لا تجهر فی الصلوات الیومیة. در این مثال، نهی به جهر خورده است نه به خود نماز. جهر وصف ملازم نماز است به این معنا که در خارج دو وجود جداگانه نیست که یکی قرائت باشد و دیگری جهر. (مراد ایشان از ملازم چیزی نیست که همیشه ملازم باشد و هرگز جدا نشود).

مثلاً- کسی زیر جامه اش غصبی باشد. شارع از غصب نهی کرده است و غصب عنوان مفارق است زیرا نماز با غصب دو چیز جداگانه است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد حکم این دو مورد را شرح خواهیم داد.

## نهی در عبادات ۹۱/۰۹/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نهی در عبادات

بحث در نهی در عبادات است که آیا موجب فساد می شود یا نه. نظر محقق خراسانی در جزء و شرط منهی عنه را بیان کردیم. ایشان در شرط منهی قائل بود که اگر شرط منهی عبادی باشد مانند وضو در این حال نهی موجب فساد عبادت می شود از این رو اگر کسی با آب غصبی وضو بگیرد چون وضو امری است عبادی نماز هم باطل می شود. اما اگر شرط توصلی باشد نهی از آن موجب فساد عبادت نمی شود بنابراین اگر کسی با آب غصبی لباس نجس را بشوید و با آن نماز بخواند نمازش صحیح است.

ما به ایشان اشکال کرده می گوئیم: کلام ایشان در شرط تعبدی صحیح است ولی در شرط توصلی می گوئیم: گاه شرط توصلی قبل از نماز است مانند شستن لباس نجس با آب غصبی. ولی بعضی از توصلی ها هستند که در حال نماز هستند در این حال منهی عنه بودن آنها به نماز سرایت می کند. مانند تستر به حریر. وقتی تستر منهی عنه شود دیگر نمی تواند واجب باشد و حال آنکه تستر در نماز واجب است. از آنجا که شیء واحد نمی تواند هم واجب باشد هم حرام از این رو شرط مزبور محقق نمی شود و عمل عبادی باطل است.

ص: ۲۴۸

سؤال: ما الفرق بین الشرط و الجزء: محقق خراسانی قائل بود که نهی از جزء به کل سرایت نمی کند ولی در شرط گفتیم در بعضی موارد سرایت می کند.

جواب: سابقاً می گفتیم: در جزء می توان آن جزء را با جزء دیگر جایگزین کرد مثلاً بعد از خواندن سوره عزائم آن را قطع کرده سوره ی دیگری بخواند. ولی شرط را نمی توان عوض کرد و جایگزین نمود. شرط از ابتدا تا انتها همراه با عمل می باشد.

ولی الآن می گوئیم: این از قبیل اجتماع امر و نهی است. به این بیان که اجتماع امر و نهی در جایی است که بین متعلق امر و متعلق نهی عموم و خصوص من وجه باشد. مانند صلاه و غصب. اما اگر بین این دو عام و خاص مطلق باشد مانند صل و لا

تصل فی الحمام این دیگر از محل بحث بیرون می باشد و کسی آن را جایز نمی داند (مگر اینکه نهی حمل بر کراهت شود و الا عمل یقینا باطل است).

ما نحن فیه از قبیل عام و خاص من وجه است. زیرا مولی از یک سوی می گوید: صل مع الستر و از طرف دیگر می فرماید: لا تلبس الحریر. گاه نماز با ستری غیر از حریر است و گاه با حریر و از آن طرف هم لبس حریر گاه در نماز است و گاه در غیر از نماز. بله یک نقطه ی اجتماع دارند و آن ستر با حریر در نماز است.

این داخل در قسم چهارم است که عبارت است از جایی که نهی به وصف مفارق تعلق بگیرد که بعدا آن را بحث می کنیم.

الثالث ما اذا تعلق الامر بالوصف الملازم: مراد از وصف ملازم چیزی نیست که هرگز از ملزوم جدا نشود بلکه مراد آن است که در خارج وجود واحدی داشته باشد. مثلاً مولی می فرماید: اقرأ صلاة الظهر و بعد می فرماید: لا تجهر بصلاتك في الظهر. در این حال جهر و قرائت هر دو در خارج یک وجود واحد دارند و نمی توان گفت هذا قرائت في الخارج و هذا جهر في الخارج از این رو جهر، وصف ملازم برای قرائت است.

ما در این قسم با محقق خراسانی هماهنگ هستیم و می گوئیم: نهی در وصف ملازم موجب بطلان عبادت است زیرا نسبت بین متعلق امر (وجوب قرائت در ظهر) و نهی (نهی از جهر در قرائت) عموم و خصوص مطلق است. قرائت عام است و جهر خاص می باشد. چون این دو عنوان واحد دارند و در عنوان واحد، امر و نهی با هم جمع نمی شوند از این رو نمی توان گفت قرائتی که با جهر است مأمور به می باشد و در نتیجه نماز ناقص و باطل می باشد.

الرابع ما اذا تعلق الامر بالوصف المفارق: مانند نماز و غضب که دو حیثیت جداگانه هستند.

حل این قسم بستگی دارد به اینکه در مسأله ی امر و نهی قائل به اجتماع شویم یا امتناع. مطابق مبنای ما که قائل به اجتماع هستیم از این حیثیت ضرری به نماز وارد نمی شود زیرا مرکب امر با مرکب نهی فرق دارد. با این حال ما در قصد قربت اشکال داریم و می گوئیم: فردی که در زمین غضبی نماز می خواند نمی تواند قصد قربت کند و با نماز مزبور به مولی تقرب یابد از این رو عمل او باطل خواهد بود.

اما اگر کسی مبنای صاحب کفایه را قبول کرد که این دو با هم جمع نمی شوند در این حال اگر کسی امر را مقدم کرد به این معنا که ملاک امر مقدم بر ملاک نهی است باز نماز صحیح است.

اما اگر کسی امتناعی شد و نهی را مقدم کرد در این حال امری در کار نیست و ملاک امر هم با از بین رفتن امر از بین رفته است و در نتیجه نماز نه امر دارد و نه ملاک امر و باطل می باشد.

القسم الثانی: موردی که نهی با واسطه به عبادت خورده باشد. (نه به جزء، شرط، وصف ملازم و یا مفارق)

مثلا مولی می فرماید: لا وصال فی الصوم یعنی نباید کسی دو روز بدون اینکه نیت افطار کند روزه بگیرد.

در این حال نهی به وصال خورده است و مع الواسطه به خود صوم خورده است و الا خود صوم فی نفسه منهی عنه نمی باشد.

محقق خراسانی در اینجا قائل است که اگر واسطه، واسطه در ثبوت باشد عبادت باطل می شود ولی اگر واسطه در عروض باشد عبادت صحیح است.

توضیح ذلک: گاه واسطه در ثبوت است در توضیح آن گاه می گویند که واسطه، علت می باشد. مثلا آب گرم است ولی گرمی آب به سبب آتشی است که آن را گرم کرده است. آتش در این حال واسطه در ثبوت است و موجب می شود آب گرم شود.

گاه هم می گویند که واسطه در ثبوت عبارت است از جایی که صفت واسطه در ذی الواسطه حقیقتا موجود باشد. یعنی صفت واسطه گرمی است این گرمی در خود آب هم باید باشد.

ولی گناه واسطه در عروض است. این واسطه فقط مصحح نسبت است و صفت واسطه در ذی الواسطه نیست. مانند جری المیزاب که حرکت در واقع مال آب است ولی به واسطه می گویند ناودان هم راه افتاده است.

بنابراین در مثال زید عالم ابوه، نسبت علم به زید مجازا است و الا در واقع پدر او عالم می باشد از این رو این از باب واسطه در عروض است.

با این بیان محقق خراسانی می فرماید: اگر واسطه، واسطه در ثبوت باشد یعنی حکم وصال که حرمت است موجب می شود که صوم هم حرام باشد ولی اگر وصال واسطه در عروض باشد در این حال وصال حرام است و نه خود صوم.

با این حال تمامی مثال ها همه از باب واسطه در ثبوت است نه عروض و لا وصال فی الصوم هم به این معنا است که خود روزه ای این چنین مبعوض مولی می باشد. (برای قسم دوم مثالی در فقه یافت نمی شود).

اما القسم الاول: که نهی مستقیما به خود عبادت می خورد. مانند اینکه رسول خدا (ص) به زن خطاب کرد و فرمود: دعی الصلاه ایام اقرائک.

محقق خراسانی قائل است که یقینا عبادت مزبور باطل می باشد. اگر بخواهیم نماز را تصحیح کنیم یا باید از طریق مبنای متکلمین اقدام کنیم و یا از طریق مبنای فقهاء

میزان نزد متکلمین عبارت است از مطابق مآتی به با مأمور به. مطابق این معیار، وقتی عملی منهی عنه شد دیگر نمی تواند متعلق امر باشد و وقتی امر ندارد دیگر سالبه به انتفاء موضوع می شود و دیگر نمی توان از مطابقت مآتی با مأمور به سخن گفت زیرا اگر مأمور به نیست.

اما اگر مطابق فقهاء معنا کنیم که می گویند: معیار عبارت است از المسقط للاعادة و القضاء باز هم نماز باطل است زیرا چیزی می تواند مسقط باشد که یا امر داشته باشد و یا ملاک. عمل عبادی فوق امر ندارد زیرا منهی عنه است و شیء واحد نمی تواند هم منهی عنه باشد و هم مأمور به و نماز مزبور ملاک هم ندارد زیرا عملی که متعلق نهی مولوی ذاتی است مبعوض است و شیء مبعوض فاقد ملاک است و نمی تواند مقرب باشد.

با این حال می گوئیم: بهتر بود محقق خراسانی این بحث را تقسیم می کرد و می گفت:

گاه نهی در عبادت مولوی تحریمی است. گاه نهی در عبادت جنبه ی تشریحی بدعی دارد. مانند صلوات تراویحگاه نهی از عبادت ارشاد به فساد است. ولی محقق خراسانی همه را در یک قالب ریخته است و مطابق نظر متکلمین و فقهاء مطرح کرده است. ما ان شاء الله فردا این سه مورد را بحث می کنیم.

## نهی در عبادات و معاملات ۹۱/۰۹/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نهی در عبادات و معاملات

بحث در نهی در عبادات است و در جایی که نهی مستقیماً به خود عبادت بخورد. گفته اند این نهی بر سه قسم است:

گاه نهی، ذاتی است یعنی دلالت بر مفسده ای در متعلق می کند. مانند: دعی الصلاه ایام اقرانک. گاه نهی، تشریحی است یعنی کسی عبادتی از خود اختراع کرده است. مثلاً نمازهای ماه رمضان که شب ها مستحب است را کسی با جماعت بخواند. گاه نهی، ارشادی است یعنی شارع ما را به واقعیتی راهنمایی می کند مثلاً می فرماید: لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد. اما قسم اول: ما در وجود نهی ذاتی در عبادات شک داریم زیرا وقتی شارع مقدس به یک مجموعه مانند نماز که داری اجزاء، شرایط و موانع است دستور می دهد و بعد از قسم خاصی مانند نماز در ایام حیض نهی کند به آن نهی ذاتی نمی گویند بلکه به آن نهی ارشادی از شرطیت طهارت حدیثیه یا نهی ارشادی از مانعیت حیض می گویند.

ص: ۲۵۳

همچنین است نهی از صوم روز فطر و روز قربان که از آنها حرمت ذاتی فهمیده نمی شود بلکه آنچه فهمیده می شود نهی ارشادی است یعنی اگر روزه بگیری فاسد است و به کار نمی آید.

بعد صاحب کفایه اشکالی را تحت عنوان لا یقال مطرح می کند. مستشکل در مقام این است که نهی ذاتی را رد کند و می گوید: اگر نماز حائض نهی ذاتی دارد آیا مراد، نماز بدون قصد قربت است یا با قصد قربت. اگر مراد، نماز بدون قصد قربت باشد واضح است که نماز بدون قصد قربت حرمت ذاتی ندارد. اگر مراد، با قصد قربت باشد می گوئیم: اصلاً قصد قربت متمشی نمی شود زیرا با وجود نهی نمی توان قصد قربت به سوی خداوند کرد. به عبارت دیگر، با وجود نهی امری وجود ندارد تا فرد آن را قصد کند و به خدا نزدیک شود. بنا بر این این نهی، به نهی تشریحی بر می گردد یعنی حائض در مقام این

است که شریعت سازی کند و در حال حیض نماز بخواند. وقتی نهی، تشریحی شد دیگر نمی تواند ذاتی باشد و الا احتمال مثلین لازم می آید یعنی یک عمل هم حرام ذاتی باشد و هم حرام (عرضی) تشریحی. (باید توجه داشت که مستشکل در مقام ادعا با ما هماهنگ است ولی ما از طریق دیگر وارد شدیم.)

سپس محقق خراسانی در جواب می فرماید: لانا نقول:

اولاً: عبادت چیزی نیست که الآن امر داشته باشد تا صحبت بر سر قصد قربت و عدم آن باشد بلکه از باب قضیه ی شایه است و به این معنا است که لو تعلق به الامر لکان عباده. یعنی قابلیت این را داشته باشد که اگر امر به آن متعلق شد عبادت شود. بنا بر این چیزی مانند خوردن پنیر نمی تواند عبادت باشد زیرا اگر به آن امر می شد عبادت نبود. ولی نماز حائض چنین قابلیت را دارد و اگر شارع به زن حائض امر می کرد که نماز بخواند، عمل او عبادت بود. بنا بر این نماز حائض حتی اگر بدون قصد قربت باشد هم عبادت است و هم نهی به آن تعلق می گیرد.

ص: ۲۵۴



ثانیا: اگر اشکال مستشکل وارد باشد در عبادات ذاتیه وارد نیست. عبادات ذاتیه چیزهایی مانند سجده و رکوع کردن است. بله ممکن است کسی بگوید که نماز، بالذات عبادت نیست و اگر امر به آن تعلق نگیرد عبادت نمی باشد ولی این کلام در رکوع و سجود صحیح نیست و این دو ذاتا عبادت هستند زیرا خداوند در سوره ی فصلت می فرماید: لا تسجدوا للشمس و لا للقمر.

ثالثا: مانعی ندارد که یک چیز هم نهی ذاتی داشته باشد و هم نهی تشریحی و اجتماع المثلین هم لازم نمی آید. اجتماع مثلین در محل واحد جایز نیست مثلا در یک نقطه نمی تواند دو سفیدی وجود داشته باشد ولی در دو محل جایز است یعنی نهی ذاتی می تواند به فعل خارجی بخورد و نهی تشریحی به اعتقاد بخورد یعنی اعتقاد به اینکه خداوند به نماز حائض امر کرده باشد.

رابعا: نهی ذاتی اگر هم نهی تشریحی شود، همان نهی تشریحی در فساد کافی است.

یلاحظ علیه: اولاً: ما چیزی به نام عبادت ذاتی نداریم حتی سجده و رکوع هم عبادت ذاتی ندارند. اگر چنین بود پس وقتی خداوند به ملائکه امر کرد که به آدم سجده کنند در واقع امر به شرک کرد و ابلیس هم که این کار را نکرد باید رئیس الموحدین بوده باشد.

ثانیا: جواب چهارم ایشان هم اشکال دارد زیرا در این صورت محقق خراسانی اشکال را قبول کرده است زیرا ایشان در مقام این است که بگوید: نهی ذاتی دلالت بر فساد می کند ولی با قبول به اینکه نهی مزبور ذاتی نیست در واقع اشکال را پذیرفته است.

اما قسم دوم: که نهی مولوی تشریحی است.

رسول خدا (ص) در شب های ماه رمضان غیر از نوافل شب مقداری نماز می خواند. در این شب ها هزار رکعت نماز وارد شده است. در صحیح بخاری آمده است که یک شب که رسول خدا (ص) در مسجد این نمازها را می خواند جمعی از مردم به ایشان اقتدا کردند. رسول خدا (ص) نهی کرد و فرمود: این نمازها را با من نخوانید زیرا ممکن است بر واجب شود. بعد حضرت، نوافل را در منزل می خواند و به مسجد نمی آمد.

بعدها خلیفه ی دوم یک بار در مسجد دید که مردم تک تک نماز می خوانند و گفت اگر آنها با هم نماز بخوانند بهتر است و در نتیجه اُبی بن کعب را به امامت جماعت آنها گماشت بعد گفت: این بدعتی زیبا است.

ما در مورد نماز تراویح در کتاب الانصافی فی مسائل دام فیہ الخلاف، مفصلاً بحث کرده ایم.

این نهی مسلماً موجب بطلان عمل است زیرا اولاً عمل مزبور امر ندارد و ثانیاً این عمل نوعی افتراء بر خداوند است.

اما قسم سوم: نهی ارشادی

نواهی ارشادی را باید به تبع مرشد الیه تفسیر کرد. گاهی امر ارشادی است ولی معنای آن وجوب است مانند اطیعوا الله که در مورد نماز ظهر و عصر واجب است ولی در مورد نماز شب مستحب می باشد. بنا بر این اوامر ارشادی به خودی خود نه وجوب دارد و نه حرمت بلکه تابع مرشد الیه می باشد. نواهی نیز همین گونه هستند و تابع مرشد الیه هستند اگر از مرشد الیه حرمت استفاده شود، مانند نهی از صلات در ایام حیض که از آن استفاده می شود که نماز مزبور شرطیت طهارت را ندارد واضح است که دلالت بر بطلان عمل می کند.

ص: ۲۵۶

اما اگر از لسان آن کراهت فهمیدیم مانند لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد (از آنجا که اتفاق داریم که نماز خواندن در مسجد مکروه است). در این حال نهی مزبور دلالت بر فساد ندارد.

تم الکلام فی النهی عن العبادات.

المقام الثانی فی النهی عن المعاملات:

نهی در معاملات بر شش قسم است: (بر خلاف نهی در عبادات که از نظر محقق خراسانی سه قسم بود: ذاتی، تشریحی و ارشادی و از نظر ما دو تا که همان تشریحی و ارشادی است.

گاه نهی به فعل مباشری که سبب است می خورد و آن چیزی است که از عاقد سر می زند که همان عقد است مانند: لا تبع عند النداء. گاه نهی به مسبب می خورد مانند: لا تبع المصحف من الکافر. نهی در این مورد به مسبب خورده است که همان مالک شدن کافر بر مصحف است. گاه نهی به تسبب می خورد. مثلا کسی می خواهد زنش را طلاق بدهد و آن را به لفظ: انتِ خلیه انجام دهد. زیرا فقط باید گفت: انتِ طالق. گاه نهی به ثمن می خورد مثلا شارع می فرماید: ثمن الخمر حرام. گاه نهی ارشادی است مانند اینکه شارع می فرماید: لا تبع ما لیس عندک. گاه نمی دانیم نهی کدام یک از پنج مورد فوق است.

ان شاء الله این موارد را در جلسه ی بعد بحث می کنیم.

## اقتضای نهی در معاملات ۹۱/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقتضای نهی در معاملات

بحث در این است که آیا نهی در معاملات دلیل بر فساد است یا فقط دلالت بر حرمت تکلیفی و گناه دارد. به عبارت دیگر آیا علاوه بر حرمت تکلیفی، حرمت وضعی هم دارد یا نه.

ص: ۲۵۷

گفتیم محقق خراسانی در این مورد شش قسم را مطرح کرده است:

اما القسم الاول: موردی که نهی به سبب می خورد. یعنی سبب مبعوض مولی است ولی مسبب مبعوض نمی باشد.

مثال اول: خداوند می فرماید: یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ (۱) در این حکم اصل معامله و داد و ستد که مسبب است مبعوض مولی نیست بلکه اصل سبب و ایجاد عقد که موجب فوت نماز جمعه می شود مبعوض است.

در این مورد غالباً می‌گویند: این نهی دلالت بر حرمت تکلیفی می‌کند نه بر فساد معامله زیرا بین حرمت سبب و فساد مسبب ملازمه نیست.

البته در مثال فوق دلیل دیگری بر عدم فساد است و آن اینکه نهی در کار نیست زیرا در آیه ی فوق یک امر داریم که همان فاسعوا است ولی ذروا البیع تاکید فاسعوا می‌باشد و چیز مستقلى نیست.

مثال دوم: کسی که در حال احرام است حرام است عقد ازدواج را برای فرد ثالثی بخواند. حال اگر کسی در لباس احرام عقد ازدواج را برای دو نفر خواند، ثابت نیست که عقد مزبور باطل باشد زیرا بین حرمت سبب و فساد مسبب ملازمه ای نیست.

القسم الثانی: موردی که نهی به مسبب تعلق گرفته است مثلاً مولى می‌فرماید: لا تبع المصحف من الكافر. در این مثال سبب که همان ایجاد عقد و گفتن بعت و اشتریت است مبعوض نیست ولی مسبب که همان مالکیت کافر بر مصحف مبعوض است.

ص: ۲۵۸

صاحب کفایه و شیخ انصاری می گویند: بین حرمت مسبب و فساد مسبب ملازمه نیست.

نقول: به نظر ما ملازمه وجود دارد زیرا وقتی مولی می گوید مسبب نزد من مبعوض است و نباید مصحف را به کافر تملیک کرد دیگر نمی تواند معامله ی مزبور را تنفیذ کند و اجازه دهد. اگر به عرف عقلاء مراجعه کنیم این نکته را درک می کنیم که اگر مولی مسببی را مبعوض بداند چگونه می تواند آن را قانونی و مشروع تلقی کند.

محقق نائینی مانند ما قائل است که معامله فاسد است ولی آن را به شکل دیگری بیان می کند و می فرماید: در صحت معامله سه چیز شرط است:

اولا: فروشنده مالک باشد.

ثانیا: فروشنده محجور نباشد مانند سفیه و یا مانند عین مرهونه که اگر کسی ملکی را نزد کسی رهن گذاشته باشد دیگر نمی تواند آن را بفروشد.

ثالثا: سبب خاصی لازم نداشته باشد مثلا در طلاق حتما باید با سبب خاص که انت طالق است انجام گیرد.

سپس ایشان در مورد قسم دوم اضافه می کند که محجوریت بر دو گونه است گاه تکوینی است مانند این فروشنده صغیر و یا سفیه است و گاه محجوریت شرعی دارد مانند بیع مصحف به کافر که شارع فروشنده را محجور از فروش قرآن به کافر می کند و شارع، مالک را شرعا عاجز می کند.

سپس چند مثال فقهی ارائه می کند و می فرماید: اگر کسی نذر کند گوسفندی را به فقراء صدقه دهد دیگر نمی تواند گوسفند را بفروشد زیرا شارع او را تعجیز کرده است زیرا گوسفند، ملک فقراء شده است.

همچنین اگر کسی خانه را به زید بفروشد و بعد می گوید که خانه را به شرطی به شما می فروشم که آن را عمرو بفروشی زیرا اگر او همسایه ی من شود اذیت می شوم. در این حال خریدار نمی تواند خانه را عمرو بفروشد. در این مورد هم شارع، مشتری را از فروش خانه به عمرو محجور کرده است.

همچنین است معاملات مجانیه مانند غسل و کفن میت که انسان نباید برای آنها پول بگیرد زیرا اینها ملک خداوند است.

یلاحظ علیہ: ما در اصل مدعی با ایشان هماهنگ هستیم ولی راه ایشان را قبول نداریم. ما از راه عرفی پیش آمدیم و گفتیم عرفا بین مبعوضیت مسبب و فساد آن ملازمه است.

نسبتی به راهی که محقق نائینی اتخاذ کرده است می گوئیم: انسان هم باید مالک باشد و هم نباید تکوینا محجور نباشد اما اینکه از نظر تکوینی محجور باشد این سبب عدم جواز تصرف نمی شود.

اما در معاملات مجانیه، علت عدم اخذ پول این است که اخذ پول با غرض شارع در تنافی است. غسل و کفن و میت افعالی است که شارع می خواهد در جامعه مجانا انجام شود از این رو اگر کسی در ازای آن پول بگیرد به سبب این نیست که چون حرام است معامله فاسد می شود بلکه برای این است که اخذ پول و معامله کردن عمل با غرض شارع منافات دارد.

اما در منذور الصدقه اگر کسی گوسفند نذری را بفروشد که معامله ی آن فاسد است به سبب آن است که گوسفند دیگر ملک من نیست و من نمی توانم آن را بفروشم.

اما در مثال ملک خانه که با بیع شرط کرده است آن را عمرو بفروشم، در این مثال من می توانم خانه را به عمرو بفروشم ولی غایه ما فی الباب با بیع حق فسخ دارد و می توان به خیار تخلف شرط عمل کند.

القسم الثالث: اذا تعلق النهی بالتسبب

در این مورد نه سبب مبعوض است و نه مسبب بلکه تسبب مبعوض است مانند این کسی با آلت غصبی از دریا ماهی بگیریم و یا مانند اینکه کسی زنش را با لفظ انت خلیه طلاق دهد نه با عبارت انت طالق.

ظاهرا این نهی دلیل بر فساد نیست (به شرط اینکه نهی مزبور ارشاد به فساد نباشد) بنا بر این اگر کسی با آلت غصبی از دریا ماهی بگیرد استفاده از ماهی برای او حلال است و او مالک ماهی می شود.

بلکه اگر نهی ارشاد بر فساد باشد مانند اینکه در حدیث آمده است که طلاق فقط با عبارت انت طالق انجام می شود که ارشاد بر این است که اگر با غیر از آن باشد طلاق صورت نمی گیرد.

القسم الرابع: اذا تعلق النهی بالتصرف فی الثمن.

مثلا شارع می فرماید: ثمن الخمر حرام. واضح است که قطعا معامله فاسد است زیرا غرض از معامله این است که من بتوانم در ثمن تصرف کنم و اگر شارع جلوی تصرف را بگیرد علامت آن است که معامله فاسد است. شارع نمی تواند هم معامله را جایز بداند و هم بگوید که نمی توانی در ثمن تصرف کنی.

القسم الخامس: ان يكون النهي ارشاديا الى الفساد او الى التقييد و التخصيص

يعنى نهى شارع به اين معنا است كه اين كار را نكن زيرا متعلق آن واقع نمى شود. يا اينكه ارشاد به تقييد و تخصيص باشد كما اينكه شارع مى فرمايد: **أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ (۱)** كه عام است يعنى غير از اين هفت مورد همه ي زن ها بر شما حلال است و بعد در جايي ديگر تخصيص ديگري بر آيه وارد مى كند و مى فرمايد: **و لا تنكحوا ما نكح آبائكم و يا و ان تجمعوا بين الاختين**. در اين موارد هم واضح است كه نهى موجب فساد است.

القسم السادس: موردى كه نمى دانيم نهى از کدام يك از اقسام پنج گانه ي فوق است. علماء غالبا مى گویند اين يا از قبيل چهارم است و يا پنجم.

نقول: علماء وجوهى را براى تائيد مدعاى خود ذكر مى كنند كه ظنى است مثلا مى گویند در اسلام كم پيش مى آيد كه سبب مبعوض باشد. وجوه ظنى ظهور ساز نيست. ظهور را بايد در فهم عرف جستجو كرد نه اينكه با ادله ي عقليه ظهور درست كرد.

بنا بر اين بايد به اصل مراجعه كرد كه همان فساد است زيرا مبيع سابقا ملك بايع بوده است و ثمن ملك مشتري بوده است حال نمى دانيم با بيع مزبور كه مورد نهى است نقل و انتقال حاصل شده است يا نه، اصل عدم آن است و اين همان اصاله الفساد در معاملات است.

ص: ۲۶۲



اشکال: از یک طرف می گویند که اصل در معاملات فساد است و از طرفی می گویند که اصل این است که فعل مسلم را بر صحت حمل کنیم.

در جواب می گوئیم: اصل مزبور در معاملات شبهه ی حکمیه است ولی اصل در فعل مسلم اصل موضوعیه می باشد.

تنبيه: ربما يستدل على فساد المعامله بالنهي التكليفي

هر جا شارع چیزی را حرام کرده است معامله فاسد است و در کل پنج صورت فوق معامله فاسد می باشد زیرا در روایتی آمده است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ (متوفای ۳۲۹) عَنِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ (که کوفی است و بعد به قم آمد و متوفای ۳۰۹) عَنِ أَبِيهِ (از اصحاب امام جواد، هادی و عسکری علیهم السلام است و تاریخ وفات او در دست نیست) عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ (فقیه و ثقه) عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ مَمْلُوكٍ تَزَوَّجَ بِغَيْرِ إِذْنِ سَيِّدِهِ (غلامی بدون اجازه ی مولی با دختری ازدواج کرد) فَقَالَ ذَاكَ إِلَى سَيِّدِهِ إِنْ شَاءَ أَجَاذَهُ وَإِنْ شَاءَ فَزَوَّجَ بَيْنَهُمَا (این عقد فضولی است و اگر مولی خواست تنفیذ می کند و الا آنها را از هم جدا می کند) قُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ إِنَّ الْحَكَمَ بِنِ عُنَيْبَةَ وَ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ (دو فقیه اهل سنت و ابراهیم نخعی در سال ۹۳ فوت کرده است) وَ أَصْحَابَهُمَا يَقُولُونَ إِنَّ أَصْلَ النِّكَاحِ فَاسِدٌ وَ لَا تُحِلُّ إِجَازَةُ السَّيِّدِ لَهُ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ إِنَّهُ لَمْ يَعْصِ اللَّهَ وَ إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ فَإِذَا أَجَاذَهُ فَهُوَ لَهُ جَائِزٌ. (۱)

ص: ۲۶۳

از ذیل روایت استفاده می‌شکد هر جا که عصیان خداوند باشد معامله باطل است. در واقع مفهوم ذیل روایات بر این امر دلالت دارد.

یلاحظ علیه: شما روایت را خوب تفسیر نکرده‌اید. منظور روایت که می‌فرماید: انه لم یعص الله این است که عبد خلاف قانون خدا عمل نکرده است مثلاً نرفته است با عمه یا خاله‌ی خود ازدواج کند و ازدواج او مطابق قانون شرع است. تنها چیزی که باقی می‌ماند اجازه‌ی مولی است که اگر ملحق شود عقد صحیح می‌باشد. ما هم می‌گوییم که اگر کسی خلاف قانون وضعی خداوند عمل کند همه جا باطل است.

ان شاء الله فردا به سراغ نظریه‌ی ابو حنیفه و شیانی می‌رویم.

### مبنای ابو حنیفه در دلالت نهی در عبادات و معاملات ۹۱/۰۹/۲۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مبنای ابو حنیفه در دلالت نهی در عبادات و معاملات

بحث در دلالت نهی بر فساد است. مطلب عجیبی از ابو حنیفه و از دو شاگرد او نقل شده است که قائلند نهی در عبادات و معاملات دلالت بر صحت دارد نه فساد. تنها کتابی که از ابو حنیفه مانده است کتابی است به نام المعلم و المتعلم ولی او دو شاگرد ممتاز داشته است که عبارات او را نقل کرده‌اند. یکی به نام محمد بن حسن شیانی (متوفای ۱۹۰) و دیگری به نام ابو یوسف (متوفای حدود ۱۸۸).

همچنین صاحب کفایه نقل می‌کند که فخر المحققین در میان علماء شیعه به این قول قائل شده است. میرزای قمی در قوانین نیز کلام فخر المحققین را نقل می‌کند. صاحب کفایه ادله‌ی ایشان را خوب نکرده است ولی میرزا در قوانین به خوبی به آن پرداخته است ما نیز به نقل از قوانین، ادله‌ی ایشان را در عبادات و معاملات نقل می‌کنیم.

ص: ۲۶۴

ابو حنیفه و دو شاگرد او در عبادات دو بیان و تقریر دارند:

البیان الاول: اسماء عبادات برای صحیح وضع شده‌اند و نماز و صوم برای نماز و صومی که شرعاً صحیح واقع می‌شوند وضع شدند و صرف دعا خواندن و امساک کافی نیست.

از آن طرف، اصل در استعمال، حقیقت است و مجاز احتیاج به قرینه دارد. بنا بر این اگر شارع از صوم در روز عید قربان و یا از نماز در ایام حیض نهی کند، اصل در استعمال حقیقت است و نباید بر معانی مجازی حمل شود.

بنا بر این اگر مولی از روزه نهی کرده است او از روزه‌ی صحیح نهی کرده است. بنا بر این نهی، از صحت منهی عنه کشف می‌کند. البته این کشف به دلالت مطابقی و تضمنی نیست بلکه به دلالت التزامی می‌باشد.

يلاحظ عليه: ما هر دو مقدمه را قبول داريم. هم الفاظ عبادات بر صحيح وضع شده است و هم اينكه اصل در استعمال اين است كه حقيقت باشد نه مجاز. ولي با اين حال بايد ديد موضوع له در صلات چيست.

صلات چهار پايه دارد كه عبارت است از: اجزاء (ركوع و سجود و غيره داشته باشد)، شرايط (رو به قبله باشد)، عدم موانع (نجس در لباس نباشد) و عدم قواطع (فعل كثير انجام ندهد).

كساني كه قائل هستند الفاظ عبادات بر صحيح وضع شده است ناظر به اجزاء نماز هستند. صحيحى مى گويد: نماز بر تام الاجزاء وضع شده است و اعمى مى گويد: نماز بر اعم از تام الاجزاء و ناقص الاجزاء وضع شده است. اكثريت علماء تصريح کرده اند كه شرايط، و عدم موانع و قواطع از موضوع له خارج مى باشد.

ص: ۲۶۵

بنا بر این نهی دلالت بر صحت می کند ولی نه به گونه ای که مسقط امر و نهی باشد بلکه فقط به بخشی از نماز که تمام الاجزاء است اشاره دارد. ادعای شما هنگامی کامل است که مراد از صحیح چیزی باشد که در آن هر چهار مورد رعایت شود و حال آنکه چنین نیست و صحت فقط به اجزاء کار دارد نه سه مورد دیگر.

البیان الثانی: کفایه به این بیان اشاره دارد و صاحب قوانین مفصلاً به آن پرداخته است.

آنی که حرام است و متعلق نهی قرار گرفته است صوم صحیح و نماز صحیح است و الا صوم و نماز فاسد حرام نمی باشد و نهی به آن تعلق نمی گیرد. بنا بر این بعد از تعلق نهی، نباید صوم و نماز فاسد باشد و الا یلزم ان یکون النهی سالبا للقدره. یعنی قبل از تعلق من قادر بودم ولی بعد از نهی از من سلب قدرت شده است و من دیگر نمی توانم نماز و صوم صحیح را انجام دهم و هرگز معقول نیست که نهی، سلب کننده ی قدرت باشد.

یلاحظ علیه: بما فی الکفایه: صاحب کفایه می فرماید: بله صوم و نماز صحیح حرام است همچنین قبل از نهی هم من قادر هستم و نهی نباید از من سلب قدرت کند ولی با این حال می پرسیم مراد کدام صحیح است؟ مراد صحیح شأنی است نه صحیح فعلی. یعنی صلات صحیحی که اگر امر به آن متعلق شود صحیح می بود.

بنا بر این نهی از صحت شأنی کشف می کند و ما هم قبول داریم ولی مستشکل می خواهد بگوید که نهی از صحت فعلی کشف می کند که ما آن را قبول نداریم. و الا اگر قرار باشد فعلاً امر هم به آن متعلق باشد و نهی هم به آن تعلق بگیرد یلزم اجتماع الامر و النهی فی عنوان واحد و هو محال.

اما في المعاملات: صاحب كفایه در این مورد قائل است که اگر نهی به سبب بخورد، کشف از صحت نمی کند اما اگر نهی به تسبب و یا مسبب در این حال نهی کشف از صحت می کند.

سبب چون قبل از نهی و بعد از نهی مقدور است از این رو نهی کشف از صحت نمی کند زیرا قبل از نهی هم عمل می توانست صحیح انجام شود.

ولی اگر نهی به تسبب بخورد مانند نهی از اینکه طلاق با عبارت انت خلیه انجام شود و یا اگر نهی به مسبب بخورد مانند لا تبع ما لیس عندک، در این حال نهی کشف از صحت می کند زیرا فعل، قبل از نهی مقدور است و اگر قرار باشد بعد از نهی فاسد شود، یلزم ان یکون النهی سالبا للقدره.

یلاحظ علیه: در صحیح و اعم گفتیم که الفاظ معاملات اسماء برای صحیح نزد عرف هستند نه نزد شرع. زیرا معاملات بر خلاف عبادات اختراع شارع نیست و قبلا- در میان مردم رواج داشت. مثلا- بیع از ابتدا بین مردم بوده است و شارع مقدس بخشی از آن را امضاء کرده است و بخشی را رد کرده است. و نهی هم کشف می کند که معاملات نزد عرف صحیح هستند ولی با این حال صحت نزد عرف ملازم با صحت نزد شرع نیست.

ثمره ی بحث و حل فروعاتی فقهی:

الفرع الاول: در روایت آمده است: لا- تصل و فی یدک خاتم من حدید. در روایت دیگر آمده است: لا تصل و فی تکتک شیء من حدید. آیا این نهی ها موجب فساد است یا نه.

الفرع الثانی: مرجع و زعیم مسلمین دستور دارد که زکات باید در بیت المال جمع شود و نباید هر کس زکات خود را مستقیماً پرداخت کند. حال اگر کشاورزی زکات خود را مستقلاً پرداخت کند آیا ذمه ای بری می شود.

الفرع الثالث: صلوات تراویح منهی عنه است آیا فاسد هم هست.

الفرع الرابع: از صلوات متکتفا نهی شده است (سنی ها به اخذ الیسری بالیمنی یا قبض الیسری بالیمنی تعبیر می کنند).

الفرع السادس: مؤذن اذان را به حالت غناء ادا کرد و یا اینکه زنی اذان گفت، اذان او کافی است ولی صدای او دلال داشت یعنی ایجاد ریه می کرد آیا به آن اذان می شود اکتفاء کرد؟

الفرع السابع: مضاربه امر جایزی است ولی اگر کسی در آن شرط نزول کند آیا مضاربه باطل می شود؟

باید دید این نهی در این موارد از کدام اقسام است (ذاتی است یا تشریحی و یا ارشادی).

بحث اخلاقی: قال امیر مؤمنین علیه السلام: انما یجمع الناس الرضا و الغضب (۱).

در روز قیامت دو پرچم وجود دارد: یکی برای متقین و یکی برای غیر متقین. میزان در این دو رضا و غضب است. ممکن است انسان عمل خوبی را انجام ندهد ولی به آن کار خیر راضی باشد او در زیر پرچم متقین است و از آن طرف ممکن است کار بدی را انجام نداده باشد ولی در دل به آن راضی باشد او در پرچم غیر متقین است.

ص: ۲۶۸

بعد امام علیه السلام می افزاید: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا عَقَرَ نَاقَةَ صَالِحٍ وَاحِدٌ فَأَصَابَهُمْ بِعَذَابِهِ بِالرِّضَا يَعْنِي نَاقَةَ صَالِحٍ رَأَى صَالِحًا يَكْفُرُ بِرَأْيِهِ  
کرد ولی چون همه به آن راضی بودند همه عذاب شدند.

بنا بر این رضا و غضب که دو صفت نفسانی در ماست در سعادت و شقاوت ما اثر فوق العاده ای دارد. حب فی الله و بغض فی الله بسیار مهم است و در بعضی از روایات است که لیس الدین الا الحب. مراد حب و بغض ظاهری نیست بلکه حب و بغضی است که به خاطر خداوند باشد. یعنی انسان به گونه ای ساخته شود که منهای تمامی تعلقات زیر سایه ی حب و بغض الهی باشد به این معنا که حتی اگر حب فی الله به ضرر نزدیکان انسان تمام شود انسان باید حب خداوند را ترجیح دهد که البته بسیار سخت است و از امتحانات مهم به حساب می رود.

مفاهیم ۹۱/۱۰/۰۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم

صاحب کفایه کتاب خود را بعد از مقدمات سیزده گانه به هشت مقصد تقسیم کرده است. اکنون به مقصد سوم رسیدیم که مفاهیم است فنقول:

المقصد الثالث فی المفاهیم:

قبل الورد فی صلب الموضوع تقدم امورا:

الامر الاول: المفهوم اما منطوقی او مفهومی (یا الدلاله اما منطوقیه او مفهومیه)

گاهی انسان مطلب را از ما نطق به المتکلم متوجه می شود که به آن مدلول منطوقی می گویند و گاهی مطلب را از خصوصیات موجود در کلام متکلم متوجه می شود که به آن مدلول مفهومی می گویند.

ص: ۲۶۹

بنا بر این منطوق و مفهوم از صفات مدلول است. ولی با این حال می توان آن از صفات دلالت نیز شمرد زیرا چیزی که از صفات مدلول است قهرا از صفات دلالت هم می باشد زیرا دلالت کلام متکلم بر دو قسم است: گاهی دلالت او به نطقش می باشد و گاهی به خصوصیتی که در کلامش موجود است.

بله، چیزهایی نیز هست که انسان ممکن است آن را متوجه شود ولی جزء مدالیل نیست و جزء معانی می باشد. مثلا- مفهوم انسان در ذهن ما کلی است و مفهوم زید جزئی می باشد. جزئیت و کلیت از مدالیل نیست بلکه از معانی است که قائم به زید و انسان می باشد. بله اگر تکلم کنیم و بگوییم: زید جزئی، این به دلالت منطوقی است ولی اگر نطقی در کار نباشد و انسان در حال فکر به آن برسد دیگر سخن از دلالت نیست بلکه جزء معنی می باشد. بنا بر این معانی اعم از مدالیل می باشد.

الامر الثاني: حصر المداليل في المنطوق و المفهوم

آنى كه مدلول است و لفظ به آن دلالت مى كند گاه با دلالت الفاظ است و گاه با دلالتى غير الفاظ كه همان خصوصيات مى باشد. از اين رو اين حصر، عقلى مى باشد.

دلالت منطوقى كه همان دلالت لفظيه است سه زير مجموعه دارد:

زير مجموعه ى اول: الدلالات اللفظيه الثلاثه:

المطابقيه: دلالت لفظ بر تمام ما وضع لهالتضمينيه: دلالت لفظ بر بعض ما وضع لهالاتزاميه: دلالت لفظ بر لازم ما وضع حكيم سبزوارى در منطق مى گويد:

ص: ۲۷۰



دلالة اللفظ بدت مطابقه حيث على تمام معنى وافقه

و ما على الجزء تضمنا وسم و خارج المعنى التزام ان لزم

دلالت مطابقيه و تضمينه منطوقى است. مثلا از لفظ حيوان هم حيوان فهميده مى شود و هم انسان. ولى دلالت التزاميه، مفهومی مى باشد مثلا وقتى لفظ العمى گفته مى شود انسان به بصر منتقل مى شود.

نکته ی اول: این مفهوم که الآن در مورد آن بحث مى کنیم غیر از مفهومی است که بعدا از آن بحث مى کنیم (مانند اینکه جمله مفهوم دارد یا نه که اصطلاحی خاص است.) این مفهوم، اعم از آن مفهوم مى باشد.

نکته ی دوم: منطقی ها هر سه دلالت را لفظی مى دانند و شعر مزبور از حکیم سبزواری نیز همین مطلب را تائید مى کند (دلالة اللفظ بدت مطابقه)

اما از نظر ما دو مورد اول به دلالت لفظی است و سومى به دلالت عقلی مى باشد از این رو علماء معانى و بیان سومى را دلالت عقلی مى دانند.

زیر مجموعه ی دوم: اللآزم البین بالمعنى الاعم

در منطق آمده است که لازم گاه بین اخص است و آن چیزی است که با شنیدن ملزوم به لازم منتقل مى شویم و هیچ واسطه ای در کار نیست. مثلا با شنیدن اربعه به زوجیت منتقل مى شویم. یا اینکه با شنیدن عمی به بصر منتقل مى شویم.

ولى گاه باید هم لازم تصور شود و هم ملزوم و هم نسبت بین آن دو، تا بعد به لازم منتقل شود. مثلا زید که لازم است باید تصور شود و بعد پدر و مادر و اجداد او تصور شود و بعد اینها را به هم نسبت دهد سپس متوجه شود که هر کسى چهار جد و جده دارد. در این حال ما دامی که زید تصور نشود و بعد اجداد قریبه ی او تصور نشود انسان متوجه نمى شود که اجداد هر کس چهار تا مى باشد.

ص: ۲۷۱

گاه هر سه با هم کافی نمی باشد بلکه هم باید صغری تصور شود و هم کبری و هم نتیجه ی و سپس برای آن برهان اقامه شود تا انسان به مطلب منتقل شود. مانند: العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث. بعد از این صغری و کبری باید برهان نیز اقامه شود مبنی بر اینکه تغیر ملازم با حدوث است و نمی شود چیزی هم متغیر باشد و هم قدیم باشد. این هم از بین بالمعنی الاعم می باشد.

هر سه مورد فوق از مقوله ی مفاهیم هستند یعنی به دلالت لفظ نمی باشند. (تکرار می کنیم که این مفهوم با مفهومی که بعداً مطرح می کنیم متفاوت است و این مفهوم اعم از آن مفهوم می باشد.)

زیر مجموعه ی سوم: دلالات سیاقیه:

دلایله الاقتضاء: دلایله التنبیه: دلایله الاشاره: در این سه مورد گاه به جای دلالت از مدلول تعبیر می شود و می گویند: مدلول اقتضاء و هكذا.

توضیح ذلک: گاهی معنای لازم مقصود متکلم است و گاهی مقصود متکلم نیست. اولی خود بر دو قسم است: گاهی لازم به گونه ای است که صدق کلام متکلم بر آن لازم متوقف است. (متکلم قصد کرده است ولی صدق کلام او بر آن لازم مترتب است مانند: رفع عن امتی ما لا يعلمون. واضح است که ما لا يعلمون دنیا را پر کرده است و عدم علم هرگز رفع نشده است و افراد بسیاری هستند که جاهل می باشند. صدق این کلام متوقف بر یک لازم است و آن اینکه المواخذه مقدر باشد یعنی رفع عن امتی المواخذه عما لا يعلمون. به این قسم دلالت اقتضاء می گویند.

ص: ۲۷۲

گاه لازم مقصود متکلم است ولی صدق کلام او بر آن لازم متوقف نیست با این حال اگر این لازم را مقدر نکنیم کلام او کلامی نا مربوط می باشد. مثلاً یک اعرابی خدمت رسول خدا (ص) عرض کرد: هلکت و اهلکت زیرا: جامع اهلی فی نهار شهر رمضان. رسول خدا (ص) در جواب فرمود: کفر. این بدان معنا است که جماع در ماه رمضان علت برای کفاره است اگر این علت در کار نباشد دیگر کلام رسول خدا (ص) ارتباطی به سؤال اعرابی نخواهد داشت. به این قسم، دلالت تنبیه می گویند.

سوم اینکه متکلم آن را قصد نکرده است ولی ما از جمع بین دو کلام آن را متوجه می شویم. (بر خلاف دو مورد اول که متکلم عقاب و یا علت و معلولیت را قصد کرده است)

مثلاً در زمان خلیفه ی دوم زنی را آورند که از زمان عروسی تا به دنیا آمدن فرزندش فقط شش ماه گذشته بود. عمر حکم کرد باید او را حد زد زیرا او سه ماه قیر از شوهرش با فرد دیگری ارتباط داشته است.

خبر به امیر مؤمنان علی علیه السلام رسید و او فرمود چنین نیست زیرا مطابق قرآن و با ضمیمه ی دو آیه فهمیده می شود که اقل الحمل شش ماه است. در یک آیه می خوانیم: والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین. در آیه ی دیگر می خوانیم: حمله و فصاله ثلاثون شهرا یعنی دوران بارداری و ایام شیر دادن سی ماه است. از این سی ماه بیست و چهار سال که زمان فصال و شیر دادن است اگر کم شود شش ماه باقی می ماند.

چه بسا متکلم در مقام بیان این نبوده باشد که اقل الحمل شش ماه است ولی ما از جمع بین دو کلام او این نکته را استنتاج می کنیم.

المقدمه الثالثه: ابن حاجب کتابی دارد به نام مختصر الاصول که کتابی درسی بوده است که تا زمان صاحب معالم در حوزه های شیعه تدریس می شد. ازدی که اهل شهری در شیراز است آن را شرح کرده است.

ابن حاجب در تعریف منطوق و مفهوم می گوید: المفهوم ما دل علیه اللفظ فی غیر محل النطق و المنطوق ما دل علیه اللفظ فی محل النطق.

ازدی می گوید: مراد از (ما) حکم است یعنی حکمی که دل علیه اللفظ مثلا وقتی می گوییم: ان سلم زید اکرمه، حکم همان اکرمه می باشد همچنین اگر به تو سلام نکرد او را اکرام نکن. در این مثلا- اکرام و عدم اکرام همان حکم می باشد که از (ما)ی موصول فهمیده می شود.

بعد اضافه می کند: به سبب اینکه موضوع در منطوق غیر از موضوع در مفهوم است از این رو حکم آن دو متعدد شده است و یکی اکرم شده است و یکی لا تکرم.

او تصور کرده است که در موضوع زیدی که سلام می کند موضوع است که باید او را اکرام کرد ولی موضوع در مفهوم زیدی است که سلام نمی کند که نباید او را اکرام کرد.

یلاحظ علیه: ذیل کلام او صحیح نیست و موضوع دو تا نمی باشد. موضوع در هر دو یکی است که همان زید است و سلام و عدم سلام از حالات موضوع است نه جزء موضوع.

مرحوم آیه الله بروجردی علاقه ی بسیاری به کتب قدماء داشت و حوزه را نیز متوجه به کتب قدماء کرد. ایشان عبارت حاجبی را جور دیگری غیر از آنی که ازدی معنای کرده است تفسیر می کند که ان شاء الله فردا به آن می پردازیم.

## مقدماتی در بحث مفاهیم ۹۱/۱۰/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدماتی در بحث مفاهیم

گفتیم قبل از ورود به بحث مفاهیم اموری را باید متذکر شویم. دو امر را ذکر کردیم.

الامر الثالث: فی تعریف المفهوم

در دو امر اول در مطلق مفهوم بحث می کردیم و گفتیم آن چیزی است که از مطلق لفظ استفاده نمی شود مانند دلالت التزامی (علی قول) و یا لازم غیر بین و دلالات سیاقیه. ولی اکنون در مقام بیان مفهوم اصطلاحی هستیم.

ابن حاجب در مورد مفهوم اصطلاحی تعریفی دارد که آیه الله بروجردی در مورد آن توضیحی ارائه کرده است. ازدی هم تفسیر دیگری برای کلام ابن حاجب ارائه کرده است و محقق خراسانی هم تعریف دومی ارائه کرده است و ما هم تعریف سومی را انتخاب کرده ایم.

ابن حاجب در تعریف مفهوم می گوید: المفهوم ما دل علیه اللفظ فی غیر محل النطق و المنطوق ما دل علیه اللفظ فی محل اللنطق.

او قائل است که در هر دو (لفظ) دخالت دارد ولی یکی در محل نطق است و دیگری در غیر محل نطق.

آیه الله بروجردی که با کلمات قدماء مانوس بود در تفسیر کلام ابن حاجب می فرماید: متکلم گاه چیزهایی می گوید و به چیزی نطق می کند و مخاطب متوجه می شود به گونه ای که اگر بگویند این کلام را تو گفته ای، متکلم نمی تواند منکر آن شود زیرا به آن نطق کرده است.

ص: ۲۷۵

نوع دیگر چیزهایی است که مخاطب متوجه می شود ولی متکلم به آن نطق نکرده است با این حال، کلام او اشاراتی به آن مطالب داشته است. در این حال متکلم می تواند فرار کند و بگوید من این چیزهایی که می گوید را نگفته ام به آن نطق نکرده ام.

بنا بر این مفهوم چیزی است که لفظ بر آن دلالت می کند ولی در غیر محل نطق است یعنی متکلم به آن نطق نکرده است. بر خلاف منطوق که متکلم به آن تکلم کرده است و در محل نطق است.

تعریف ازدی: ازدی در تفسیر کلام ابن حاجب مشکل دیگری ایجاد کرده است و آن اینکه می گویند: مراد از مای موصوله همان حکم است. (ما هم کلام او را تا اینجا قبول داریم) بعد اضافه می کند که موضوع در منطوق غیر از موضوع در مفهوم است. او تصور کرده است که شرط، جزء الموضوع است بر این اساس تصور کرده است که منطوق در اکرم زیدا ان سلمک، زیدی است که سلام می کند ولی موضوع در مفهوم که عبارت است اگر زید سلام نکرد او را اکرام نکن، زیدی است که سلام نمی کند.

این در حالی است که زید در هر دو موضوع است نه زید همراه با شرط سلام کردن یا نکردن بنا بر این موضوع در هر دو واحد می باشد.

به عبارت دیگر قضایای شرطیه مرکب از سه چیز است: موضوع، محمول و شرط. در زید ان سلم اکرمه، زید، موضوع است و اکرمه، محمول می باشد و ان سلم، شرط می باشد.

صاحب کفایه مفهوم اصطلاحی را چنین تعریف می کند (تعریف او گویا ناظر به اشکالی است که در کلام ازدی بوده است): حکم انشائی او اخباری (البته ما معمولاً به شکل انشائی مثال می زنیم) تستتبعه خصوصیه المعنی الذی ارید من اللفظ بتلك الخصوصیه فالمفهوم حکم غیر مذکور لا حکم لغیر مذکور.

تعریف ایشان واضح است و آن اینکه مفهوم گاه انشاء است و گاه اخبار و آن حکم را به دنبال دارد، خصوصیت معنایی که از لفظ اراده شده است. مثلاً چون سلام کردن علت منحصره در لزوم اکرام است بنا بر این وقتی علت منحصره از بین می رود و او سلام نمی کند، حکم که معلول است هم از بین می رود.

بعد ازدی را نقل می کند و می گوید: مفهوم حکمی است که مذکور نیست ولی موضوعش مذکور است. زیرا متکلم نگفته است که اگر زید سلام نکرد او را اکرام نکن با این حال موضوع آن مذکور است و غیر مذکور نمی باشد زیرا موضوع همان زید است با این حال، حکم در منطوق ذکر شده ولی در مفهوم ذکر نشده است.

یلاحظ علیه: در کلام ایشان یک اشکال کوچک وجود دارد و آن اینکه می فرماید: تستتبعه خصوصیه المعنی این در حالی است که خصوصیت، عین معنا است و خصوصیت که همان علت منحصره است جزء معنا می باشد.

بله می توان گفت، اضافه در این مورد به معنای فی است یعنی خصوصیه فی المعنی.

تعریف ما: ما در تعریف مفهوم می گوئیم: حکم انشائی او اخباری لانزم للمعنی المراد من اللفظ. (یعنی مفهوم، لازمه ی منطوقی است که از لفظ استفاده شده است یعنی در مثال: زید ان سلم اکرمه، لازمه ی آن این است که اگر سلام نکرد او را اکرام نکن.)

با این حال تعریف محقق خراسانی علمی تر می باشد و تعریف ما روشن تر است.

الامر الرابع: آیه الله بروجردی که به کلمات قدماء در اصول و فقه مسلط بود و می فرمود: مسکل قدماء در معامله با مفهوم با راهی که متأخرین در پیش گرفته اند فرق دارد. قدماء قائل بودند که قید، باید مفید فایده باشد به این معنا که اگر بخواهیم کلام متکلم را از لغویت نجات دهیم باید قائل به مفهوم شویم. مثلاً در ان سلم زید فاكرمه باید در قید که همان سلام کردن است فایده ای مترتب باشد. فایده اش این است که اگر سلام نکرد حکم به اکرام هم نیست. اگر قید مزبور در حکم، مؤثر نمی بود متکلم که عاقل است نمی بایست آن را استعمال می کرد.

مثلاً ابن عباس با اهل سنت زمان خود بحث می کرد. شیعه معتقد است که اگر کسی فقط یک دختر داشته باشد بعد از فوتش کل ثروتش به دختر می رسد ولی اهل سنت معتقد هستند که اگر کسی یک دختر و یک خواهر داشته باشد نصف ارث به خواهر و نصف دیگر به دختر می رسد.

ابن عباس می گوید: در قرآن آمده است: **إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ (۱)** بنا بر این قرآن می گوید: اگر کسی فوت کند و فرزند نداشته باشد و تنها یک خواهر داشته باشد. ولی اگر در جایی فرد، دختر داشته باشد دیگر نمی شود به خواهر سهمی دارد و الا لازم می آید که قید لیس له ولد لغو باشد. اما متأخرین مسلک دیگری را پیش گرفته اند و آنها از دلالت لفظیه یا اطلاقیه علت منحصره را متوجه شده اند و فهمیدند که شرط، علت منحصره در اکرام است. این علت منحصره گاه از دلالت وضعیه فهمیده می شود به این بیان که می گویند: جمله ی شرطیه برای علت منحصره وضع شده است. و گاه علت منحصره از اطلاق فهمیده می شود به این بیان که مقتضای اطلاق این است که علت مذکور منحصره است و الا اگر علت منحصره نبوده در کنار آن علت چیز دیگری را هم ذکر می کرد.

ص: ۲۷۸



یلاحظ علیہ: کلام ایشان بسیار خوب است ولی ما وقتی به کتاب الذریعہ ی سید مرتضیٰ مراجعہ می کنیم می بینیم کہ همان طور کہ آیہ اللہ بروجردی فرمودہ است قائل است کہ مفہوم برای صون کلام متکلم از لغویت می باشد.

با این حال استدلالات دیگری نیز دارد کہ شبیہ بہ استدلال متأخرین می باشد. مثلاً در مفہوم وصف می گوید: در فی الغنم السائمہ زکاء مفہومش این است کہ معلوفہ زکات ندارد زیرا لفظ بہ منزله ی استثناء است و در استثناء ہمہ قائل بہ مفہوم ہستند. بہ این معنا کہ عبارت فی الغنم السائمہ زکاء یعنی: لیس فی الغنم زکاء الا ان یکون سائمہ. از این رو وصف، نازل منزله ی استثناء است و همان طور کہ ہمہ در استثناء قائل بہ مفہوم ہستند در وصف ہم باید قائل بہ مفہوم باشیم.

ملاحظہ می شود کہ او از راہ تبادر وارد شدہ است نہ از راہ صون کلام متکلم حکیم از لغویت. تبادر همان مسیری است کہ متأخرین پیمودہ است و می گویند از لفظ، علت منحصرہ تبادر می کند.

الامر الخامس: صاحب کفایہ معتقد است کہ نزاع در مفہوم صغروی است. یعنی بحث در این است کہ جملہ مفہوم دارد یا نہ و الا اگر مفہوم داشتہ باشد دیگر در کبری بحث نیست و آن اینکہ حتما حجّت می باشد. زیرا در این حالت این مفہوم جزء دلالات می شود و نزد عقلاء تمامی دلالت حجّت می باشند.

آیہ اللہ بروجردی قائل بود کہ کلام محقق خراسانی در میان متأخرین صحیح است و مفہوم نزد متأخرین صغروی است اما بحث در نزد قدماء کبروی است و آن اینکہ دلالت هست و شکی در آن نیست ولی بحث است کہ آیا عقلاء این نوع دلالت را قبول دارند یا نہ.

یلاحظ علی کلام المحقق البروجردی: بعید نیست که حتی نزد قدماء هم نزاع صغروی بوده باشد. به این بیان که آنها هم قبول دارند قید، در کلام متکلم مدخلیت دارد ولی در مقدار مدخلیت بحث دارند به این معنا که آیا این مدخلیت به آن اندازه است که اگر برود دیگر جانشین دارد در نتیجه مفهوم دارد یا اینکه اگر برود جانشین دارد در نتیجه عبارت متکلم مفهوم ندارد.

مثلا در الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء بحث در این است که اگر آب به قدر کر نباشد آیا جانشین دارد یا نه و به عبارت دیگر آیا مدخلیت قید به اندازه ای است که اگر برود حکم هم می رود به این معنا است که اگر مثلا آب قلیل زیر باران باشد و قطره ی خونی در آن بیفتد نجس می شود یا مدخلیت قید به این اندازه نیست که اگر برود حکم هم برود زیرا ممکن است جانشین داشته باشد و آن اینکه هنگامی که باران بر روی آب قلیل می ریزد، آب قلیل با ملاقات نجس، نجس نمی شود.

به هر حال بر این بحث ثمره ای علمی مترتب نیست.

ان شاء الله در جلسه ی بعد سراغ امر ششم می رویم که عبارت است از اینکه مفهوم گاه مفهوم مخالف است و گاه مفهوم موافق.

### مفهوم و معنای آن و مفهومات شرطیه ۹۱/۱۰/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مفهوم و معنای آن و مفهومات شرطیه

در مورد مفهوم پنج مقدمه را بیان کردیم و دو مقدمه ی دیگر باقی مانده است:

ص: ۲۸۰

الامر السادس: مفهوم موافق و مخالف

هر گاه حکم در منطوق و حکم و در مفهوم از نظر نفی و اثبات یکسان باشند مثلا هر دو مثبت و یا منفی باشند به آن مفهوم موافق می گویند. مثلا خداوند می فرماید: فلا تقل لهما اف که مفهوم موافق آن این است که به طریق اولی (فلا تضربهما) و (فلا تسبهما). به مفهوم موافق گاه لحن الخطاب نیز اطلاق می شود.

اما در مفهوم مخالف، مفهوم با منطوق از نظر نفی و اثبات متفاوت می باشد مانند: (ان سلم زید فاکرمه) که مفهوم آن عبارت است از: (ان لم یسلم زید فلا تکرمه).

الامر السابع: قضایایی که دارای مفهوم است سه رکن دارد:

موضوع: در ابتدای قضیه ی شرطیه می آید. حکم: در انتهای قضیه ی شرطیه می آید. شرط: در وسط می آید. مانند زید ان سلمک اکرمه.

گاهی از اوقات قضیه در ظاهر هر سه چیز را دارد ولی در باطن دو چیز است. این نوع قضایا مفهوم ندارند. مانند: ان رزقت ولدا فاختنه. در این قضیه، ولد، موضوع است و ختان، حکم است و شرط هم ان رزقت می باشد. ولی در واقع، (ولد) همان (رزقت) می باشد. به عبارت دیگر عبارت (اگر فرزند به شما داده شد)، داده شده همان فرزند است.

به عبارت علمی در این قضایا، شرط محقق موضوع است و هر جا چنین باشد قضیه، مفهوم ندارد.

إذا عرفت هذا فاعلم: يقع الكلام في فصول

ص: ۲۸۱

در مثال: زید ان سلم اکر مه بحث است که آیا مفهوم دارد یا نه. صاحب کفایه بر مفهوم داشتن جمله ی شرطیه پنج دلیل اقامه کرده است.

#### الدلیل الاول: التبادر

از جمله ی شرطیه الثبوت عند الثبوت و الانتفاء عند الانتفاء تبادر می کند. وقتی کسی می گوید که اگر زید سلام کرد او را اکرام کن فهمیده می شود که در صورت سلام باید اکرام شود و اگر سلام نکند هرگز نباید اکرام شود.

صاحب کفایه دو اشکال بر این دلیل اقامه می کند:

اشکال اول: این تبادر صحیح نیست بنا بر این اگر متکلم جمله ای را استعمال کند و فقط منطوق آن را لحاظ کرده باشد و هرگز نزد او مفهومی در کار نباشد او باید مرتکب مجاز شده باشد. زیرا جمله را در غیر ما وضع له استعمال کرده است. ما وضع له عبارت است از الثبوت عند الثبوت و الانتفاء عند الانتفاء.

مثلا امام علیه السلام می فرماید: الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء. این یک جمله ی شرطیه است و در آن (الماء) موضوع است و (لم ینجسه) حکم و محمول است و به حد کر رسیدن شرط است. اگر این جمله مفهوم داشته باشد لازمه ی آن این است که اگر آب، کر نباشد باید با ملاقات با نجس، نجس شود. این در حالی است که چنین نیست مثلا اگر آبی جاری باشد که منبع داشته باشد آن نیز با ملاقات با نجس، نجس نمی شود.

بنا بر این اگر دلیل اول صحیح باشد باید این حدیث و مانند آن مجاز باشد.

اشکال دوم: اگر متهمی جمله ای بگوید که مفهوم داشته باشد و مفهوم آن به ضرر آن باشد و قاضی هم بخواهد به آن اخذ کند، متهم می تواند بگوید من این مفهوم را اراده نکرده بود و از اتهام وارد شده فرار کند.

اگر مفهوم تبادر می کرد دیگر کسی نمی توانست از آن فرار کند بنا بر این دلیل بر تبادر صحیح نیست.

الدلیل الثانی: الانصراف

جمله ی شرطیه منصرف به اکمل الافراد است. برای توضیح این مطلب باید مقدمه ای ذکر کنیم.

اگر بخواهیم از قضایا مفهوم بگیریم باید سه مرحله را طی کنیم:

اول: دومی باید مترتب بر اولی باشد. اکرام مترتب بر سلام باشد و عدم انفعال مترتب بر کریت باشد. گاهی ترتب نیست بلکه ناگهانی است مانند: خرجت فاذا زید بالباب

دوم: ترتب به نحو علیت باشد. گاه ترتب هست ولی علیتی در کار نیست مثلاً در کل ما قَصَّیرت افطرت، و کل ما افطرت قَصَّرت. و یا مثلاً می گویند: هر موقع شب کوتاه شود روز بلند می شود و بر عکس.

سوم: علیت منحصره باشد یعنی علت اکرام فقط سلام باشد نه چیزی غیر از آن.

دو تای اول قابل اثبات است ولی سومی نه. بنا بر این سومی را از باب انصراف درست می کنند اگر علیت منحصره نباشد دیگر اکمل افراد نیست و اگر علیت منحصره باشد اکمل افراد است. مثلاً مولی می گوید هر وقت تشنه هستم آب بیاور. آب آوردن هم می توان آب خوردن باشد و هم آب شور ولی آب خوردن اکمل افراد است از این رو به همان اکمل افراد منصرف می شود.

ص: ۲۸۳

محقق خراسانی دو اشکال به این دلیل وارد می کند و می گوید:

اولاً: قبول نداریم علت منحصر اکمل افراد باشد و غیر منحصر اضعف باشد. در علت هر دو یکسان هستند و مجرد اینکه یکی جانشین ندارد و دیگری دارد سبب اکملیت و اضعفیت نمی شود.

ثانیا: برای انصراف باید علتی در کار باشد و علت آن یا کثرت وجود است یا کثرت استعمال اگر بگویند: فلان کلام منصرف به فلان چیز است یا باید کثرت وجود در کار باشد و یا کثرت استعمال. علت منحصره هیچ یک از این دو را دارا نیست. و این در حالی است که علت منحصره نه بیشتر از کثرت غیر منحصره است و نه استعمال آن بیشتر می باشد.

دلیل سوم: تمسک به اطلاق.

این دلیل در کفایه به سه صورت بیان شده است:

صورت اول را صاحب کفایه با این عبارت بیان می کند: ان قلت، نعم و لکنه قضیه الاطلاق بمقدمات الحکمه.

صورت دوم: صاحب کفایه آن را با این عبارت بیان می کند: ثم انه ربما يتمسک...

صورت سوم: صاحب کفایه آن را با این عبارت شروع می کند: و اما توهم انه قضیه اطلاق الشرط...

اما صورت اول: این از باب تمسک به هیئت جمله ی شرطیه است. به این گونه که اطلاق در صورتی است که مقدمات حکمت وجود داشته باشد. بر این اساس می گوید: مفاد هیئت در زید ان سلم اکرمه عبارت است از العلقه اللزومیه بین السلام و الاکرام.

ص: ۲۸۴

بعد اضافه می کند: ظاهر این است که سلام جانشین ندارد و الا حتما متکلم می بایست به آن اشاره می کرد و می گفت: اگر سلام کرد و یا اطعام کرد. از اینکه در مقام بیان بود و فقط به یک مورد که سلام است اشاره کرده است متوجه می شویم که سلام کردن علت منحصره می باشد. از این رو هیئت جمله ی شرطیه حاکی از این است که سلام علت منحصره است.

بعد مثال می زند و می گوید: اگر امر دائر باشد که واجب نفسی است یا غیره مثلا مولی بگوید: انصب السلم و ندارم فقط باید نردبان را کار بگذارم و بس یا اینکه باید کار بگذارم تا به پشت بام بروم. علماء می گویند که بر واجب نفسی حمل می شود نه بر واجب غیره زیرا اگر واجب نفسی باشد دیگر خودش هست و بس و به بیان زائدی احتیاج نیست ولی اگر غیره باشد باید اضافه می کرد: نردبان را نصب کن و به پشت بام برو.

در ما نحن فیه هم اگر سلام کردن علت منحصره نبود احتیاج به بیان زائد داشت و متکلم می بایست می گفت: اگر سلام کرد و یا طعام داد.

محقق خراسانی بر این استدلال اشکال می کند و می گوید: علت منحصره هم مانند علت منحصره احتیاج به بیان زائد دارد. اینکه علت منحصره بیان می خواهد واضح است. ولی علت منحصره هم بیان می خواهد و آن اینکه متکلم باید اضافه کند که علت همین است و چیز دیگری نیست.

بعد اضافه می کند و می گوید: قیاس شما به واجب نفسی و غیره باطل است زیرا واجب نفسی قید زائد نمی خواهد ولی واجب غیره احتیاج به قید زائد و بیان زائد دارد. بر خلاف ما نحن فیه که هم علت منحصره و هم علت غیر منحصره هر دو قید و کلام زائد می خواهد.

ما ان شاء الله در جلسه ی بعد نظر خود را نسبت به کلام ایشان می گوئیم.

## مفهوم در جمله ی شرطیه ۹۱/۱۰/۰۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم در جمله ی شرطیه

سخن در مورد ادله ی کسانی است که معتقدند جمله ی شرطیه دارای مفهوم است. گفتیم محقق خراسانی پنج دلیل در کفایه ذکر کرده است.

دلیل اول و دوم در مورد تبادر و انصراف بود که در جلسه ی قبل متذکر شدیم. سپس محقق خراسانی سه دلیل دیگر را مطرح می کند که از باب تمسک به اطلاق است و هر سه، سه بیان است. اولی را دیروز مطرح کردیم فنقول:

الدلیل الرابع: (تقریر دوم از تمسک به اطلاق)

محقق خراسانی در تقریر اول به مفاد هیئت جمله ی شرطیه تمسک کرده بود ولی در این تقریر به اطلاق جمله ی شرط (ان سلم) تمسک می کند.

قانون کلی بر این است که اگر شیء علت منحصره باشد مطلقاً مؤثر واقع می شود چه قبل، همراه و بعد او چیزی باشد یا نه. اما اگر علت غیر منحصره باشد فقط در یک صورت مؤثر است و آن موردی که چیزی قبل و همراه او نباشد و الا- اگر قبلش چیزی باشد، همان قبل مؤثر است و اگر همراه او چیزی باشد هر دو مؤثر هستند.

اذا علمت ذلك: ظاهر در جمله ی شرطیه که مطلق است این است که علت منحصره است و چه قبلش چیزی باشد یا همراه و بعد از او در هر حال فرقی نمی کند و علت، مطلقاً مؤثر است.

ص: ۲۸۶

اشکال محقق خراسانی: ایشان در جوابی بسیار کوتاه می فرماید: چنین اتفاقی نادر است.

الدلیل الخامس: (تقریر سوم از تمسک به اطلاق)

محقق خراسانی می فرماید: ما نحن فيه از قبیل این است که مولی امر کند و ما ندانیم مراد او واجب تعیینی است یا تخییری. گاه واضح است که مراد مولی کدام واجب است مثلاً می فرماید: ان افطرت فاطم سنینا مسکینا. در این مثال واضح است که مراد او واجب تعیینی است و گاه می فرماید: ان افطرت فاطم سنین مسکینا او صم سنینا یوما در این مثال هم واضح است که مراد او واجب تخییری است.



اما اگر در کلام مولی شک کنیم مثلا مولی می فرماید: ان افطرت فاطعم ستینا مسکینا و ما شک داریم آیا فقط اطعام شصت مسکین کافی است یا اینکه چیز دیگری هم در کار است. اصولیون می گویند که باید حمل بر واجب تعیینی شود زیرا وقتی مولی آن را گفت و ساکت شد پس چیز دیگری مد نظرش نبود و الا آن را بیان می کرد.

در ما نحن فیه هم اگر سلام کردن زید علت منحصره در لزوم اکرام او باشد سکوت مولی به جا است و الا اگر علت منحصره نبود مولی می بایست آن لنگه ی دیگر را هم ذکر می کرد.

نقول: این تقریر چیز جدید نیست و همان تقریر اول و دوم است.

اشکال محقق خراسانی: ایشان مطلب دقیقی را به عباراتی بسیار پیچیده بیان می کند.

حاصل کلام ایشان این است که بین علت منحصره و غیر منحصره و بین واجب تعیینی و تخییری فرق است. تعیین و تخییر در ماهیت علیت اثرگذار است اگر واجب، تعیینی است، تعیین در ماهیت وجوب مدخلیت دارد و هکذا تخییر در ماهیت واجب تخییری مدخلیت دارد.

ص: ۲۸۷

بنا بر این اگر واجب تعیینی باشد و مولی سکوت کند سکوت او صحیح است ولی اگر واجب تخیری باشد و مولی سکوت کند مرتکب اشتباه شده است.

این بر خلاف ما نحن فیه است که انحصار و عدم انحصار در ماهیت علت اثرگذار نیست. علت چه جایگزین داشته باشد یا نه در علت هیچ نقشی ندارد.

نقول: متکلم دو مقام بیان دارد: مقام اول این است که آیا شرط (مانند سلام کردن زید) علت ناقصه است یا تامه یعنی آیا ضمیمه می خواهد یا نه.

مقام دوم این است که می دانیم علت تامه است ولی نمی دانیم جانشین هم دارد یا نه.

اگر متکلم در مقام بیان اول باشد، ارتباطی به مفهوم ندارد. مثلاً نمی دانم در جواب سلام آیا سلام علیکم کافی است یا اینکه باید بگویید: سلام علیکم و رحمه الله. در این مقام می گوییم که همان سلام علیکم کافی است. در این مقام نمی توانیم به مفهوم اخذ کنیم.

بله اگر متکلم علاوه بر این مقام در مقام دوم هم باشد یعنی علاوه بر اینکه می خواهد بگوید: سلام کردن زید علت تامه در لزوم اکرام است می خواهد بگوید که فقط سلام کردن علت اکرام است نه چیز دیگر، در این حال می توان به مفهوم جمله اخذ کرد.

اگر متکلم در مقام دوم باشد به مفهوم اخذ می کنیم و اگر بعد دیدیم که متکلم به یک یا چند جایگزین اشاره کرده است ناچاریم مفهوم را مقید کنیم. مثلاً- مولی می فرماید: الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء. اگر مولی در مقام بیان اول باشد عبارت مفهوم ندارد ولی اگر در مقام بیان دوم باشد مفهوم دارد و آن اینکه اگر آب به قدر کر نرسد با ملاقات نجس، نجس می شود. حال اگر دیدیم که آب قلیل اگر زیر باران باشد با ملاقات نجس، نجس نمی شود و یا اگر آب جاری قلیل، به منبع وصل باشد نجس نمی شود می گوییم: مفهوم در این مورد قید می خورد.

با این توضیح باید دید که جملات شرطیه در مقام بیان اول است یا در مقام بیان دوم و غالباً هم متکلم در مقام بیان اول است یعنی متکلم غالباً می خواهد بگوید که علت مزبور ناقص نیست و ضم ضمیمه نمی خواهد ولی دیگر در مقام بیان این نیست که بگوید علت مزبور جایگزین نیز ندارد.

به هر حال در تشخیص مفهوم و عدم آن هیچ یک از ادله ی پنج گانه ی فوق صحیح نیست و صحیح همین ملاکی است که توضیح دادیم.

ثم ان السيد البروجردی وجه ششمی را هم اضافه کرده است و آن اینکه اگر یک شیء یک علت داشته باشد خود آن شیء مؤثر است ولی اگر جانشین داشته باشد دیگر خود آن شیء مؤثر نیست بلکه جامع بین آن دو مؤثر خواهد بود.

مثلاً- اگر آتش علت منحصره در حرارت باشد خودش به تنهایی مؤثر است ولی اگر آتش به ضمیمه ی آفتاب مؤثر در گرم کردن آب باشد در این حال نه آتش به تنهایی مؤثر است و نه آفتاب بلکه جامع بین آن دو مؤثر می باشد. زیرا در فلسفه آمده است که لا یصدر الواحد الا من واحد از این رو حرارت و گرمای آب فقط باید از یک چیز صادر شود و آن نه آتش است و نه آفتاب بلکه جامع بین آن دو است که واحد می باشد.

بعد اضافه می کرد که ظاهر در زید ان سلم اکره این است که سلام کردن خصوصیت دارد و در نتیجه علت منحصره است و الا اگر خصوصیت نداشته باشد دیگر خودش مؤثر نیست بلکه جامع بین آن و چیز دیگر مؤثر است.

بعد می فرماید: من این تقریر را به محقق خراسانی ارائه کردم ولی ایشان قبول کرد و فرمود: این بیان فلسفی است و بیان فلسفی برای ما ظهور ایجاد نمی کند. ما باید به دنبال ظهور عرفی باشیم و ظهور عرفی با قاعده ی لا یصدر الواحد الا من واحد تصحیح نمی شود.

نقول: اشکال محقق خراسانی وارد است ولی ما اگر بودیم اشکال دیگری می کردیم و می گفتیم: قاعده ی فلسفی مزبور اگر صحیح باشد فقط مربوط به خداوند است که بسیط من جمیع الجهات و واحد به تمام معنا است و ارتباطی به گرمای آب و آتش و خورشید ندارد که هزاران کثرت دارند و متحصل از انرژی های متفاوت می باشند.

..

..

### مفهوم در جمله ی شرطیه ۹۱/۱۰/۰۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم در جمله ی شرطیه

سخن در مورد ادله ی کسانی است که اعتقاد دارند جمله ی شرطیه مفهوم دارد. محقق خراسانی پنج تقریب از ایشان نقل کرده و آنها را مورد نقد قرار داد.

در جلسه ی قبل بیانی از آیت الله بروجردی نقل کردیم و امروز به سراغ دو بیان دیگر می رویم:

بیان اول (الوجه السابع): آیت الله نائینی: اگر متکلم می گوید: ان سلم، ظاهر آن این است که سلام علت منحصره ی اکرام است. اگر چنین نباشد دو احتمال دیگر هست:

یکی اینکه سلام علت تامه نباشد بلکه جزء العله باشد.

ص: ۲۹۰

دوم اینکه سلام علت تامه باشد ولی جایگزین هم داشته باشد.

ما هر دو احتمال را با اطلاق کلام متکلم رد می کنیم. متکلم فقط گفته است: ان سلم و قیدی هم نیاورده است او نگفته است ان سلم و اطعم (با او عطف کند) تا علامت این باش که سلام جزء علت است همچنین نگفته است ان سلم او اطعم (با او عطف کند) تا علامت آن باشد که سلام هر چند علت تامه است ولی جایگزین دارد

یلاحظ علیه: این کلام تازه ای نیست بلکه یکی از همان احتمال هایی است که محقق خراسانی نقل کرده است که عبارت بود

از تمسک به اطلاق شرط که می فرمود: سلم اطلاق دارد و نه (واو) دارد که علت ناقصه باشد و نه (او) که علت تامه باشد. نقول: او چون واو نیاورد متوجه می شویم که آنچه ذکر شده است علت تامه است ولی این در مفهوم گیری کافی نیست بلکه باید ثابت کنیم که او در مقام بیان تمامی افراد بوده است و اینکه آنچه ذکر شده است جایگزین ندارد. این چیزی است که قابل اثبات نیست و با اطلاق نمی توان به آن دست یافت.

به عبات دیگر، احراز جهت اول آسان است ولی در مفهوم گیری بی فایده است و جهت ثانی اگر ثابت شود در مفهوم گیری مؤثر است ولی قابل احراز نیست. مثلا در الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء، کریت علت تامه است ولی منحصره نیست بلکه اگر آب قلیل منبع داشته باشد و یا به باران وصل باشد منفعل نمی شود.

بیان دوم (الوجه الثامن): آیت الله بروجردی در بیان دومی که مختار اخیر ایشان بود می فرماید: جمله ی شرطیه گاهی مفهوم دارد و گاه مفهوم ندارد. اگر شرط علت برای جزء باشد مفهومی در کار نیست اما اگر شرط، صرف ثبوت الجزء عند ثبوت الشرط باشد در این حال مفهوم دارد.

مثال برای جایی که علت باشد: ان شربت مسهلا فیزیل الصفراء. در اینجا مفهومی در کار نیست زیرا قید زائدی در کار نیست و فقط از مسهل استفاده شده است. مفهوم در جایی است که موضوع باشد و قید آن از بین برود ولی در اینجا موضوع قید زائدی ندارد.

مثال برای جایی که از باب ثبوت عند الثبوت باشد: الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء این عبارت می گوید: ثبوت عدم انفعال با ثبوت کریت ملازمه دارد. در این مثال مفهوم هست زیرا علاوه بر موضوع که ماء است قید زائدی هم هست که همان رسیدن به حد کر است.

بعد اضافه می کند مفهوم داشتن این به شرط آن است که قید دلالت کند که جانشین ندارد. یعنی قید دلالت کند که علاوه بر اینکه علت تامه است جانشین هم ندارد.

یلاحظ علیه: از کجا می توان ثابت کرد که قید، جانشین ندارد. دلیلی نداریم که قید علاوه بر اینکه علت تامه است علت منحصره هم می باشد.

الوجه التاسع: ما قائل هستیم که باید تفصیل داد. گاه شرط از باب ضدانی هستند که شق سومی ندارند مانند سفر و حضر. (بر خلاف سیاهی و سفیدی که ثالث و رابع هم برای آن متصور است مانند اصفر و اخضر بودن) هکذا استطاعت و فقر، عدل و ظلم از ضدانی هستند که شق ثالثی ندارند. در این موارد مفهوم هست و الا لازم می آید که مولی حرف لغوی زده باشد. مثلا اگر مولی بفرماید: ان سافرت فافطرت. این نشان می دهد که سفر، در افطار مدخلیت دارد و الا اگر حضر هم مانند سفر باشد استعمال قید سفر لغو می بود زیرا معنایش این بود که در هر حال می توان افطار کرد.

هكذا در ان استطعت فحج. مفهوم آن این است که اگر استطاعت نداری حج هم بر تو واجب نیست. اگر مفهوم نداشته باشد لازمه ی آن این است که حتی فقیر هم که استطاعت ندارد واجب حج به جا آورد از این رو چرا مولی از قید استطاعت استفاده کرده است؟

مثال سوم: رسول خدا (ص) می فرماید: لیس لعرق ظالم حق. یعنی ریشه ی ظالم مستلزم حقی نیست. که این حتما مفهوم دارد و الا استعمال قید ظلم می بایست لغو باشد. از این رو اگر زید از شما زمینی خرید و در آن گندم کاشت و بعد مفلس شد و نتوانست پول صاحب زمین را بدهد. حاکم حکم می کند که مفلس محجور المعامله است از این رو اگر مالی پیدا کرد مال صاحب زمین است. زمین مال صاحب زمین است و حاکم هم حکم می کند که زمین را تصاحب کند ولی کشاورز در آن زحمت کشیده است و مثلا گندم کاشته است. عرق آن ظالم نیست از این رو صاحب زمین باید صبر کند که صاحب زمین محصول خود را درو کند و بعد زمین را تصاحب کند. مالک زمین نمی تواند محصول او را خراب کند و دور بریزد و زمین را بگیرد.

بله مالک می تواند بگوید: من صبر می کنم و کشاورز باید اجرت تأخیر بدهد.

مثالی دیگر: کسی با صاحب زمین مزارعه کرده است و هر دو پرکار هستند و گندم در زمین رسیده است و ولی مزارع نیامده است که زراعت را برداشت کند و زمین را تحویل مالک دهد. در اینجا مزارع چون ذی حق است باید زراعت را بردارد و به خاطر تأخیری که ایجاد کرده است به صاحب زمین اجرت دهد.

مثال سوم: فردی زمین مشاعی را خریده است که دو برادر مالک آن بودند و یکی از برادران سهم خود را به او فروخته است خریدار در زمین زراعت کرده است. شفیع (یکی از برادرها) از حق شفعه ی خود استفاده می کند و سهمی که را تو خریده ای را می خرد و مالک می شود. او حق ندارد زراعت شما را از بین ببرد بلکه باید صبر کند تا شما محصول خود را درو کنی.

اما اگر شرط، از قبیل ضدانی که لا ثالث لهما است نباشد در آنجا معتقد هستیم که علت، علیت تامه را ثابت می کند ولی علیت منحصره ثابت نمی شود. مثلاً در مثال الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء گفتیم که کریت علیت تامه است ولی ثابت نمی شود که منحصره هم هست و چیزی غیر از کریت در عدم انفعال دخالت ندارد به این معنا که اگر کر نباشد در هر حال با ملاقات نجس، نجس می شود.

نمی توان ثابت کرد که متکلم در مقام انحصار هم هست. بله اگر به هر دلیلی ثابت شود که متکلم علاوه بر علت تامه بودن در مقام بیان علت منحصره هم هست مفهوم ثابت می شود.

ان قلت: در روایتی می خوانیم:

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمَاءِ الَّذِي تَبُولُ فِيهِ الدَّوَابُّ وَ تَلْعُ فِيهِ الْكِلَابُ وَ يَغْتَسِلُ فِيهِ الْجُنُبُ قَالَ إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يَنْجَسْهُ شَيْءٌ (۱) سابقاً حمام کم بود و سابقاً در غدیر که همان گودال های آب و غسل می کردند و دواب مانند سگ و غیره از آن آب می خوردند. امام علیه السلام نیز در جواب می فرماید: اگر آب قلیل نبود و کر بود نجس نمی شود.

ص: ۲۹۴



اشکال شده است که مطابق بیان شما این روایت نباید مفهوم داشته باشد و حال آنکه امام علیه السلام در مقام بیان مفهوم است یعنی اگر قلیل باشد نجس می شود.

نقول: موضوع غدیر و گودال آب است و در آن اتصال به منبع وجود ندارد باقی می ماند که به آب باران وصل باشد که آن هم به ندرت پیش می آید. بنا بر این موضوع سؤال در روایت فقط دایره مدار آب قلیل و کر است.

در روایت دیگری می خوانیم که از امام سؤال شده است که حیوانی را سر بریدیم خون زیادی هم جاری شد ولی حیوان نه چشمش را تکان داد و نه دمش را. امام علیه السلام می فرماید: حیوان مزبور نجس است زیرا: علی علیه السلام فرموده است: إِذَا طَرَفَتِ الْعَيْنُ أَوْ رَكَصَتِ الرَّجُلُ أَوْ تَحَرَّكَ الذَّنْبُ وَ أَدْرَكَتَهُ فَذَكَّهِ (۱) امام علیه السلام در واقع به مفهوم کلام امیر مؤمنان علیه السلام تمسک کرده است و فرموده است چون او نه چشمش را باز کرد و نه پا و دمش را تکان داد مذکی نشده است.

محقق خراسانی دلیل نافیان مفهوم را ذکر می کند که به آن نمی پردازیم. ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ شخص و صنف حکم می رویم.

بحث اخلاقی: قال علی علیه السلام: وَ هَلِ الدِّينُ إِلَّا الْحُبُّ (۲)

حب به معنای حب مادی نیست بلکه به معنای حب الهی است. یکی از وظائف مسلمین این است که به خداوند و رسول او و اولیاء الله او محبت داشته باشند. خداوند متعال می فرماید: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ (۳). آیات کریمه وارد شده است که محبت رسول یکی از وظائف ماست. در آیه ی دیگری می خوانیم: قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ (۴) از این بیان استفاده می شود که برای حب النبی هر کاری را می توان انجام داد و مشروع است. از این رو بوسیدن درب حرم رسول خدا (ص) در واقع علامت بوسیدن رسول خدا (ص) خداست. حب النبی مظاهر خاصی دارد و یکی از آنها اطاعت از رسول خدا (ص) می باشد. علامه ی طباطبائی رساله ای دارد به نام ادب النبی و سنن النبی. ولی تنها اتباع مظهر حب نیست مثلاً می توان به خوشحالی در ایام وفات، سوگواری در ایام وفات، شعر سرودن و موارد دیگر اشاره کرد.

ص: ۲۹۵

۱- (۲) کافی، ج ۶، ص ۲۳۲، حدیث ۱.

۲- (۳) کافی، ج ۸، ص ۷۹.

۳- (۴) آل عمران، آیه ی ۳۱.

۴- (۵) توبه، آیه ی ۲۴.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم از لحاظ شخص و سنخ حکم

گفتیم محقق خراسانی به تنبیهاتی اشاره کرده است.

التنبیه الاول: ادعا شده است که المفهوم عباره عن انتفاء سنخ الحکم لا شخص الحکم.

برای تبیین این جمله که یک قاعده ی اصولی است باید در دو مقام بحث کنیم:

المقام الاول: ما هو المراد من شخص الحکم و سنخ الحکم

در مثال (زید ان سلم اکرمه)، (زید) مبتدا است، (ان سلم) شرط و (اکرمه) جزا می باشد. (اکرم) هم یک ماده دارد که به معنای اکرام است و یک هیئت که به معنای وجوب می باشد. ما در مورد وجوب بحث داریم و آن اینکه

گاه می گوئیم وجوب اکرام، به سلام کردن زید وابسته است. در این صورت سخن از شخص حکم می باشد. ولی گاه وجوب اکرام منحصر به این سبب نیست بلکه سبب آخر نیز دخالت دارد. در اینجا سخن از سنخ الحکم است. سنخ حکم چیز جامعی است بین وجوب اول (سلام کردن زید) و وجوب دیگر (مانند اطعام دادن زید). یعنی وجوب اکرام اعم از این است که سبب سلام باشد یا اینکه سبب اطعام باشد. به این وجوب جامع، سنخ الحکم می گویند. مثالی شرعی: در روایت است که الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء. در این مثال (الماء) مبتدا و (اذا بلغ قدر کر) شرط است و (لم ینجسه شیء) که همان عاصمیت آب است جزاء می باشد.

گاه عاصمیت فقط از کریت سرچشمه می گیرد و نه چیز دیگر در این حال سخن از شخص حکم است ولی گاه عاصمیت هم از کریت ناشی می شود و هم از چیز دیگر مانند قرار گرفتن آب قلیل زیر باران و یا متصل بودن به منبع.

ص: ۲۹۶

المقام الثانی: مفهوم، انتفاء شخص الحکم نیست بلکه انتفاء سنخ الحکم است.

این مطلب نیز واضح است زیرا اگر زید سلام نکند یقیناً آن وجوب اکرامی که به سلام وابسته است نیز از بین می رود و کسی در آن بحث ندارد.

بحث در سنخ حکم است که آیا اگر زید سلام نکند اصل اکرام از بین می رود یا اینکه نه فقط اکرامی که ناشی از سلام کردن بود از بین رفته است ولی اکرامی که از ناحیه ی سبب دیگری مانند اطعام دادن زید است به قوه ی خود باقی می مانده است. بنا بر این اگر زید سلام نکرد می توانیم او را به سبب اطعام دادن اکرام کنیم.

اگر بگوییم سنخ حکم به کله از بین می رود در واقع قائل هستیم که جمله مفهوم دارد و الا نه.

به هر حال این مقام محل بحث است به این گونه که قائل به مفهوم می گوید که وقتی زید سلام نکرد هم شخص حکم از بین رفته است و هم سنخ حکم ولی قائلین به عدم می گویند، فقط شخص حکم از بین رفته است ولی سنخ حکم ممکن است با سبب دیگری همچنان به قوت خود باقی است و وجود دارد و از آنجا که ما از وجود و عدم سبب دیگری بی اطلاع هستیم نمی توانیم بگوییم که آیا با صرف عدم سلام کردن زید هل حکم از بین رفته است یا نه.

هذا کل ما فی الکفایه فی هذا الباب

آیت الله بروجردی در شخص الحکم و سنخ الحکم اشکالی مطرح می کند که در المبسوط و المحصول هست و ما دیگر به آن نمی پردازیم.

ص: ۲۹۷

سپس صاحب کفایه اضافه می کند:

اشکال و دفع: این اشکال را شیخ انصاری در تقریرات مطرح کرده است و جواب خوبی هم ارائه کرده است ولی صاحب کفایه آن را رد می کند. (و رد ایشان صحیح نیست).

اما الاشکال: صاحب کفایه این اشکال را خوب نقل نکرده است زیرا در مقام ایجاز بوده است و این موجب شده است که کلامش گویا نباشد ولی شیخ انصاری در مطارح الانظار به خوبی به آن پرداخته است. ما آن اشکال را از کلام شیخ انصاری نقل می کنیم.

اشکال این است که قضایای انشائییه مانند: زید ان اسلم اکرمه، (اکرم)، انشاء وجوب است انشاء هم، ایجاد است و ایجاد هم تشخص می خواهد و تشخص هم جزئی می باشد. بنا بر این ما فقط با شخص حکم سر و کار داریم و مفهوم هم باید با رفع شخص حکم حاصل شود از این رو سنخ حکم از کجا ثابت شده است و چرا می گویند که مفهوم با رفع سنخ حکم حاصل می شود نه شخص حکم؟

الجواب الاول: محقق خراسانی در جواب کلامی دارد که همان را در معانی حرفیه و در فرق اخبار و انشاء گفته است. ایشان یک رأی شاذی دارد و آن اینکه بین معانی حرفیه و معانی اسمیه هیچ فرقی نیست و حتی گفته است بین انشاء و اخبار فرق نیست. مثلا انکحت اخباری (یعنی ازدواج کردم) با انکحت انشائی یعنی تو را به زوجیت او در آوردم یک معنا دارد و (من) با ابتداء به یک معنا است. منتها، آلیت و استقلالیت از عوارض استعمال است. یعنی هنگام استعمال، به (من) آلیت عارض می شود و به ابتداء، استقلالیت. هکذا در مقام استعمال، به انکحت اخباری، اخباریت و به انکحت انشائی، انشائیت عارض می شود. بنا بر این اخباریت و انشائیت جزء معنا نیست بلکه از عوارض و طواریء معنا است.

ص: ۲۹۸

بر این اساس قائل است که در جمله ی (زید ان سلم اکرمه) اکرمه جزء المعنی نیست بلکه کلی است یعنی همان نسبت و جوب به معنا می باشد و فقط هنگام استعمال به آن جزئیت عارض می شود.

یلاحظ علیه: واضح است که این مبانی صحیح نیست و هرگز معنای اسمی و حرفی یکی نیست. همچنین واضح، بازیگر نیست بلکه به خارج نگاه می کند و بر اساس آنچه در خارج است لفظ وضع می کند. ما در خارج دو نوع ابتدا داریم: یکی مستقل است مانند: الابتداء خیر من الانتهاء و گاه ابتدای آلی داریم که همان استعمال در قالب لفظ (من) است. مانند: اذهب من البصره الی الکوفه. حال در خارج دو گونه استعمال داریم معنا ندارد که واضح آن دو را نادیده بگیرد و لفظ ابتداء را بر جامع وضع کند.

همچنین در خارج یک انشاء داریم و یک اخبار و این دو با هم فرق دارند.

الجواب الثانی: شیخ انصاری خود در مقام می فرماید: اکرم یک هیئت دارد که برای وجوب وضع شده است و یک ماده که برای اکرام وضع شده است. مفاد هیئت انشائیه جزئی است (بر خلاف محقق خراسانی که قائل بود مفاد هیئت کلی است). اما مفهوم داشتن آن به این سبب است که بین سلام و اکرام رابطه ای هست و الا اگر چنین رابطه ای نبود هرگز اکرام وابسته به سلام کردن زید نمی شد. حال اگر این رابطه علت منحصره باشد واضح است که با رفتن سلام، اکرام هم می رود هر چند وجوب شخصی باشد زیرا میزان در مفهوم، ماده ی اکرام است نه وجوب. بین اکرام و بین سلام یک نوع رابطه است که اگر این رابطه علت تامه و علت منحصره باشد با رفتن سلام، اکرام هم می رود. بله اگر علت تامه باشد ولی علت منحصره نباشد مفهوم ندارد. ولی اگر علت منحصره هم باشد با رفتن سلام، اکرام هم می رود، هر نوع اکرامی که می خواهد باشد.

این جواب بسیار متین است ولی صاحب کفایه با کلماتی پیچیده نسبت به این جواب بی لطفی کرده است.

الجواب الثالث: ما در مقام جواب می گوئیم: زید به حسب فرد و وجود خارجی، جزئی است ولی به حسب حالات کلی است. زید در خارج جزئی است ولی حالات او کلی می باشد مثلا اکرم زیدا یعنی: سواء كان معما او ليس بمعمم، سواء كان عالما او جاهلا، سواء كان عادلا او فاسقا و هكذا.

در باب مطلق و مقید هم آمده است که مطلق و مقید گاه به حسب افراد مطلق و مقید هستند و گاه به حسب حالات.

بنا بر این در زید ان سلم اکرمه، وجوب اکرام شخصی است ولی از نظر حالات کلی است یعنی چه اطعام بکند چه نکند، چه جلوی پای شما بلند شود یا نه و موارد دیگر. کسانی که قائل به مفهوم هستند می گویند: وجوب، از نظر حالات کلی است.

### إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء ۹۱/۱۰/۱۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء

گفتیم شخص حکم با سنخ حکم فرق می کند. کسانی که قائل به مفهوم هستند و کسانی که نیستند همه می گویند که شخص حکم مراد نیست ولی قائل به مفهوم می گویند حتی سنخ حکم هم در حالت مفهوم باقی نیست ولی منکر مفهوم می گویند، ممکن است با رفتن شخص حکم، سنخ حکم باقی باشد.

شهید ثانی کلامی را ذکر می کند که صاحب کفایه نیز آن را در کفایه آورده است و آن اینکه هر موردی که سنخ حکم در آن متصور نباشد مفهومی هم در کار نیست. مثلا- کسی می گویند: این خانه را بر اولاد فقیر خودم وقف کرده ام. آنی که موقوفه است خانه است که امری شخصی می باشد. حال اگر اولاد او از ابتدا غنی بودند یا فقیر بودند و بعد غنی شدند. این دیگر مفهوم ندارد که پس اولاد غنی من حق ندارند از این موقوفه استفاده کنند زیرا موقوفه امری است شخصی و در آن دو درجه قابل تصور نیست.

ص: ۳۰۰

این بر خلاف وجوب اکرام است که دو درجه داشت یکی وجوب اکرامی بود که وابسته به سلام کردن زید بود و دیگری وجوب اکرامی است که وابسته به اطعام کردن زید بود. در مورد وقف دیگر دو درجه نیست زیرا موقوفه ی خارجی است و ملک شخصی است. از این رو دیگر نباید گفت که اولاد من که غنی هستند حق تصرف در این خانه ندارند. بله اولاد غنی نباید در خانه تصرف کنند ولی این از باب مفهوم نیست بلکه از باب سالبه به انتفاء موضوع است.

التنبیه الثانی: إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء

مثلا- مولی می فرماید: اذا خفی الاذنان فقصر و بعد می فرماید: اذا خفی الجدران فقصر. (البته این متن روایت نیست بلکه

گفته شده است بین این دو حدیث تعارض است. مصب تعارض منطوق یکی با مفهوم دیگری است که هرچند دو منطوق و دو مفهوم با هم تعارض ندارند. حدیث اول که می گوید: اذا خفی الاذان فقصر، مفهومش این است که اذا لم يخف الاذان فلا تقصر. این مفهوم با منطوق حدیث دیگر که می گوید: اذا خفی الجدران فقصر، معارض است. بنا بر این اگر اذان مخفی نباشد ولی جدران را ندیدیم مفهوم حدیث اول می گوید نباید قصر کنی ولی منطوق حدیث دوم می گوید: باید قصر کنی. هکذا مفهوم دومی با منطوق اولی.

محقق خراسانی در اینجا پنج جواب بیان می کند: خلاصه ی آن جواب ها این است که در کفایه: جواب اول و سوم قابل قبول است. جواب دوم بعید است و جواب چهارم و پنجم باطل است.

ما در اینجا ابتدا جواب های صحیح را بیان می کنیم:

الجواب الاول: مفهوم هر کدام را به منطوق دیگری مقید کنیم. مثلاً مفهوم در (اذا خفی الاذان فقصر) عبارت است از: (اذا لم یخفی الاذان فلا- تقصر). این مفهوم را با منطوق دومی قید می کنیم و می گوئیم: (اذا لم یخفی الاذان فلا تقصر الا اذا خفی الجدران).

هكذا مفهوم دومی را با منطوق اول قید می کنیم که می شود: اذا لم یخفی الجدران فلا تقصر الا اذا خفی الاذان.

سؤال: وقتی مفهوم هر کدام را با منطوق دیگری قید زدیم، آیا انحصار العله از بین می رود یا تمامیه العله.

جواب: واضح است که انحصار العله از بین می رود. منطوق حدیث اول این بود که مخفی بودن اذان هم علت تامه برای قصر در نماز است و هم علت منحصره ولی وقتی با مفهوم دومی قید خورد واضح شد که مخفی بودن اذان علت منحصره نبوده است.

الجواب الثانی: منطوق ها را با یکدیگری تقیید کنیم یعنی بگوئیم وقتی این دو حدیث را با هم می بینیم می گوئیم: اذا خفی الاذان و خفی الجدران فقصر.

سؤال: در این مورد ضربه به انحصار می خورد یا به تمامیت علت

جواب: واضح است که به تمامیت علت می خورد و به عبارت دیگر علاوه بر انحصار علت که از بین می رود تمامیت علت نیز از بین می رود یعنی نه خفاء اذان همه کاره است و نه خفاء جدران بلکه هر دو با هم باید مخفی شوند تا بتوان نماز را قصر کرد.



محقق نائینی می فرماید: بین این دو نوع تصرف هیچ ترجیحی وجود ندارد.

از این رو ایشان معتقد است که کلام مزبور مجمل است یعنی در جای که یکی از اذان یا جدران مخفی شده است ولی دیگری مخفی نیست از این رو در این حال باید استصحاب اتمام نماز را جاری کنیم و نماز را قصر نکنیم.

ما تصور می کنیم: اولی بر دومی ترجیح دارد زیرا متکلم هنگام تکلم دو مقام دارد: گاه در مقام بیان علت تامه است و گاه در مقام بیان علت منحصره می باشد. آنی که بیشتر است علت تامه است و متکلم غالبا در مقام بیان علت تامه می باشد و کم اتفاق می افتد که در مقام بیان علت منحصره باشد. وقتی چنین است از این رو باید اطلاق هر دو حدیث را حفظ کنیم و بگوییم هر دو علت تامه هستند. در نتیجه مفهوم هر یک را با منطوق دیگری قید می زنیم. بنا بر این خفاء اذان و خفاء جدران هر کدام که محقق شود باید نماز را قصر کرد.

ربما یوید مختارنا بوجهین ضعیفین:

وجه اول: در اقل و اکثر ارتباطی علم اجمالی منحل می شود. مثلا نمی دانیم در نماز نه جزء واجب است یا اینکه ده جزء و آن اینکه قنوت هم ضمیمه شود. در اینجا می گویند: علم اجمالی منحل می شود به امر متیقن که همان نه جزء است و امر مشکوک که همان جزء دهم است.

ما نحن فیه هم از این قبیل است و آن اینکه نمی دانیم تمامیت ضربه خورده است یا انحصار. اگر تمامیت ضربه بخورد انحصار هم ضربه می خورد ولی اگر انحصار ضربه بخورد تمامیت ضربه نخورده و باقی است. بنا بر این علم اجمالی که آیا علت تامه از بین رفته است یا علت منحصره در این حال آنی که علی کل تقدیر ضربه می خورد که همان انحصار است قطعا ضربه خورده است این همان متیقن ما می شود ولی اینکه آیا تمامیت هم ضربه خورده است یا نه مشکوک است که باید حکم به عدم آن کنیم.

بارها گفته ایم که مقوم علم اجمالی (او) می باشد. تا وقتی که (او) هست علم اجمالی هست و الا نه. در ما نحن فیه (او) در کار نیست و نمی توان گفت که یا انحصار از بین رفته است یا تمامیت. زیرا انحصار یقینا از بین رفته است و شک داریم تمامیت هم از بین رفته است یا نه اصل بقاء تمامیت است. (از باب انحلال علم اجمالی به علم قطعی و شک بدوی)

نقول: صاحب این قول هر چند به نفع ما حرف می زند ولی استدلال او ضعیف است و محقق خراسانی نیز می فرماید: این نوع انحلال مستلزم دور است. به طور کسی هر کس بخواهد در اقل و اکثر ارتباطی علم اجمالی را منحل کند این امر مستلزم دور و محال است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد ما بقی بحث ها را مطرح می کنیم.

## تعدد شرط و اتحاد جزاء ۹۱/۱۰/۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعدد شرط و اتحاد جزاء

بحث در جایی بود که دو جمله ی شرطیه داریم مانند: (اذا خفی الاذان فقصر) و (اذا خفی الجدران فقصر). که گفته شده است بین مفهوم و منطوق هر کدام معارضه است.

گفتیم محقق خراسانی پنج راه معرفی می کند که دو راه آن خوب است که دیروز مطرح کردیم.

گفتیم به نظر ما راه اول محقق خراسانی اوجه است و آن اینکه مفهوم هر کدام را به منطوق دیگری قید می کنیم و به بیان دیگر تمامیت دلیل را حفظ می کنیم ولی انحصار آن را قید می کنیم.

ص: ۳۰۴

محقق خوئی برای ترجیح دلیل اول محقق خراسانی که همان مختار ماست دو وجه بیان کرده است ما هر چند مدعا را قبول داریم ولی دلیلی که ایشان اقامه می کنند را قبول نداریم.

در جلسه ی قبل دلیل اول را ذکر کردیم و اینکه به دلیل دوم ایشان می پردازیم که در پاورقی ها اجود التقریرات ذکر شده است:

وجه اول خوب است اما چرا با مفهوم را با منطوق تخصیص می زنید؟ منطوق را با مفهوم تخصیص می کنیم و به بیان دیگر در منطوق تصرف می کنیم و می گوئیم: خفاء الجدران علت منحصره نیست بلکه فقط علت تامه است. به عبارت دیگر مفهوم، مدلول تبعی است و ما باید به سراغ ریشه برویم و در آن تصرف کنیم.

یلاحظ علیه: هم در مفهوم می شود تصرف کرد و گفت: (اذا لم یخف الاذان فلا تقصر الا اذا خفی الجدران و هم در منطوق

تصرف کرد و گفت: اذا خفى الاذان فقصر الا اذا لم يخف الجدران)

الطریق الثالث: محقق خراسانی در این طریق می فرماید: بگوییم هیچ یک از دو قضیه ی شرطیه مفهوم ندارد. زیرا تعارض در صورتی پدیدار می شود که آن دو جمله، دارای مفهوم باشند ولی وقتی بگوییم هیچ کدام مفهوم ندارند دیگر تعارض هم از بین می رود.

یلاحظ علیه: اولاً: این کار جمع کردن بین دو دلیل نیست. در مقام جمع باید دلیل و دلالت آنها را حفظ کنیم نه اینکه صورت مسأله را پاک کنیم و قائل شویم هیچ کدام مفهوم ندارند.

ص: ۳۰۵

ثانیا: این به همان جمع دوم بر می گردد و آن اینکه بگوییم هیچ کدام از خفاء اذان و خفاء جدران علت تامه نیست.

الطریق الرابع: محقق خراسانی می فرماید: نه خفاء الجدران میزان است و نه خفاء الاذان بلکه اینها طریق به دور شدن مسافر از وطن یا محل اقامه اند. به عبارت دیگر این دو موضوعیت ندارند بلکه طریقت دارند. یعنی طریق به این هستند که حدود سه کیلومتر دور شوند.

محقق خراسانی دو دلیل بر این مدعا ذکر می کند:

دلیل اول: وجوب القصر واحد است و معلول واحد نمی تواند دو علت داشته باشد و الا یلزم صدور الواحد عن الكثير و در فلسفه آمده است یا یصدر الواحد الا عن واحد. بنا بر این باید به سراغ قدر مشترک رویم که همان دور شدن است.

یلاحظ علیه: اولاً: مسائل فلسفی ارتباطی به علوم اعتباری ندارد. آن قاعده اگر صحیح باشد در عقل اول صحیح است که بسیط من جمیع الجهات است و لا یصدر الا من واحد که همان خداوند است. ولی آن قاعده هم مربوط به امور تکوینی است و هم مربوط به عقل اول.

دلیل دوم: بین این دو خفاء فرق است. اذان در یک کیلومتری به گوش نمی رسد ولی جدران تا سه کیلومتری دیده می شود. (البته معیار آسمان خراش ها نیست بلکه همان دیوارهای معمولی شهر است.)

اللهم الا اینکه وقتی به روایات مراجعه می کنیم چیزی به نام خفاء الجدران نداریم بلکه آنچه آمده است خفاء المسافر عن اهل الوطن است یعنی اهل وطن دیگر مسافر را نبینند. سابقاً اعراب در صحراء زندگی می کردند از این رو مسافرها را می توانستند ببینند در این حال واضح است که مسافر آنقدر دور می شود که دیگر دیده نمی شود. با این بیان معیار خفاء اذان و دومی تقریباً به یک مقدار دوری از شهر بالغ می شود.

الطریق الخامس: برای رفع تعارض مفهوم یکی از دو جمله ی شرطیه را حذف کنیم.

یلاحظ علیه: مشکل با این کار حل نمی شود زیرا اگر مفهوم یکی حذف شود مفهوم دیگری باقی می ماند که با منطوق قضیه ی اول معارض می باشد.

اشکال و جواب: مختار ما همان وجه اول بود که مفهوم قضایا را با منطوق آن دو قید می زنیم و گفتیم با این کار تمامیت دلیل حفظ می شود ولی انحصار از بین می رود.

اشکال شده است که اگر انحصار از بین برود دیگر مفهومی نیست تا آن را تخصیص بزنیم.

به عبارت دیگر وقتی در قضیه ی شرطیه ی اولی آمده است: (اذا خفی الاذان فقصر) و ما آن را با منطوق قضیه ی دوم که عبارت است از (اذا لم خفی الجدران فلا تقصر) قید بزنیم و بشود: (اذا خفی الاذان فقصر الا اذا لم یخفی الجدران) مفاد آن این می شود که خفاء اذان هر چند دلیل تام است ولی منحصره نیست بلکه در کنار آن خفاء جدران هم باید باشد. در این حال دیگر مفهومی برای جمله ی شرطیه ی اول باقی نمی ماند که با آن جمله ی شرطیه ی دوم را تخصیص بزنیم.

جواب این است که: انحصار به کلی ضربه نمی خورد بلکه نسبتاً ضربه می خورد. مفهوم جمله ی (اذا خفی الاذان فقصر) این است که اذا لم یخف الاذان فلا تقصر سواء خفی الجدران او لا، سواء اینکه صدای بوق ماشین ها به گوش برسد یا نه سواء که نور خانه ها را ببینید یا نه و موارد بسیار دیگر. این اطلاق که بسیار وسیع است فقط با یک چیز تخصیص می کند و آن الا اذا لم یخف الجدران است. سوای این مورد ما بقی موارد تحت اطلاق مفهوم جمله ی شرطیه ی اول باقی می ماند.

بحث دیگر در مورد این است که اذا تعدد الشرط هل يتعدد الجزاء او لا.

نکته ای اخلاقی: قرآن مجید می فرماید: الَّذِينَ إِِنْ مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (۱) ما در بیست و دوم بهمن سال ۱۳۵۷ مشمول این آیه شدیم که خداوند لطف کرد و جامعه ی اسلامی را به ما اعطاء کرد. باید بدانیم این نعمت به راحتی به دست نیامده است و در مقابل آن باید شکر گزار باشیم. شکر به معنای شکر لسانی نیست بلکه در مقام عمل هم باید شاکر باشیم. از این رو در آیه ی مزبور چهار وظیفه برای شکرگزاری بیان شده است:

اقامه ی نماز که همان به پا داشتن نماز است نه نماز خواندن. یعنی هم نماز کامل بخوانند و هم جامعه را به آن دعوت کنند. پرداخت زکات امر به معروفی از منکر. بنا بر این اگر با این امور قدردانی نکنیم نعمت از ما سلب می شود. اگر ما شکر کنیم خداوند نعمت را بیشتر می کند ولی اگر شاکر نباشیم و کفران نعمت کنیم عذاب خداوند شدید است: وَإِذِ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ (۲) باید سعی که هنگام موعظه با استفاده از آیات و روایات و بیان تاریخ صحیح مستمعین را متحول کنیم و لا اقل کاری کنیم که آنها تا چند روز متفاوت شوند. این کار میسر نمی شود مگر با مطالعه ی بسیار. مرحوم فلسفی می گفت که برای هر منبر هشت ساعت مطالعه می کرد.

ص: ۳۰۸

---

۱- (۱) حج، آیه ی ۴۱.

۲- (۲) ابراهیم، آیه ی ۷.

نباید به مطالب فکری بسنده کنیم زیرا این کار موجب می شود که ذهن شنونده خسته شود. اگر هم مطلبی را بیان می کنیم نباید هضم آن برای افراد سخت باشد. مثلا اگر معجزه ای را بیان می کنیم به این نکته توجه داشته باشیم.

## تداخل اسباب ۹۱/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تداخل اسباب

محقق خراسانی بعد آنکه مفهوم شرط را بیان می کند تنبیهاتی را بیان می کند و به تنبیه سوم رسیده ایم:

التنبیه الثالث: این تنبیه عین همان تنبیه دوم است. در تنبیه دوم بحث در جایی بود که شرط متعدد و جزاء واحد باشد. مانند (اذا خفی الاذان فقصر) و (اذا خفی الجدران فقصر) در این تنبیه می گوییم: شرط متعدد است و جزاء واحد است مانند (اذا بلت فتوضا) و (اذا نمت فتوضا).

قبل از توضیح این تنبیه اموری را ذکر می کنیم:

الامر اول: آیا این دو مسأله با هم یکی هستند و فقط غرض در آنها متفاوت است یا اینکه این دو با هم تفاوت جوهری دارند؟ محقق خراسانی قائل است که این دو، دو مسأله هستند و تفاوت آنها به غرض است. اصولاً ایشان قائل است که تمایز علوم و مسائل به غرض است و چون غرض در این مسأله غیر از غرض در مسأله ی دوم است از این رو این دو تنبیه با هم متفاوت هستند. (به هر حال ظاهر عبارت صاحب کفایه این است که این دو مسأله یک مسأله است ولی غرض در آنها متفاوت می باشد).

ص: ۳۰۹

در تنبیه دوم سخن در این بود که مفهوم یکی از دو قضیه با منطوق قضیه ی دیگر متعارض است ولی غرض در این تنبیه عبارت است از تداخل اسباب و مسببات یعنی اگر کسی هم خوابید و هم قضای حاجت کرد آیا باید دو وضو بگیرد یا یک وضو کافی است.

نقول: به نظر ما این دو، دو مسأله هستند و با هم اختلاف جوهری دارند و موضوع و محمول در این دو با هم متفاوت است. موضوع در تنبیه دوم عبارت است از اینکه تعارض بین مفهوم اولی با منطوق دیگری از چه طریقی قابل حل است.

ولی موضوع در تنبیه سوم عبارت است از اینکه اگر دو سبب وجود داشته باشد در مقام امتثال آن دو با هم تداخل می کنند (یک وضو لازم است) یا نه (دو وضو واجب می باشد).

الامر الثاني: ما هو المراد من التداخل في الاسباب و التداخل في المسببات؟

مراد از تداخل در اسباب این است که آیا دو سبب موجب دو مسبب می شود یا نه. یعنی آیا نوم و بول دو وجوب بر گردن فرد می گذارد یا یک وجوب. انشاء وجوب واحد همان تداخل است و انشاء دو وجوب همان عدم تداخل است.

اما در مسیبات سخن از امتثال است نه وجوب. یعنی اگر قائل به تداخل در اسباب شدیم دیگر نوبت به تداخل در مسبب نمی رسد ولی اگر قائل به عدم تداخل شدیم و گفتیم دو وجوب در کار است این بحث مطرح می شود که آیا در مقام امتثال یک وضو جوابگوی دو وجوب است یا نه.

ص: ۳۱۰



بنا بر این بحث تداخل در مسیبات از فروع بحث تداخل در اسباب است یعنی اگر در اسباب قائل به تداخل شدیم، بحث تداخل در مسیبات موضوع ندارد.

مع الاسف در کفایه، این دو مبحث مخلوط شده است.

الامر الثالث: بحث در تداخل اسباب و مسیبات در جایی است که جزاء قابل تکرار باشد مانند وضو و غسل. اما اگر قابل تکرار نباشد مانند: (المرتد یقتل) و (المحصن یقتل) در اینجا چون نمی توان قتل را تکرار کرد و به عبارت دیگر چون امثال در این مورد قابل تکرار نیست، بحث مزبور مطرح نمی شود.

الامر الرابع: این امر چیز مهمی نیست بلکه نکته ای است که ابن ادریس به آن اشاره کرده است و آن اینکه گاه شرط متعدد است ولی از باب ماهیت واحده می باشد مانند قال، ثم قال. یا نام، ثم نام و هكذا.

گاه هم شرط از باب ماهیت های متفاوته است مانند نوم و بول و یا مس میت و یا جنابت.

الامر الخامس: این بحث فقط در تعدد شرط مطرح نیست و گاه در جمله ی خیریه هم مطرح می شود مانند: (الجنب یغتسل) و (الحائض تغتسل)

ظاهر کفایه این است که بحث در جمله ی انشائیه است. بله غالباً این امر در جملات انشائیه اتفاق می افتد ولی بحث مختص به آن نیست.

الامر السادس: اقوال در مسأله

صاحب کفایه و شیخ انصاری در اسباب و مسیبات قائل به عدم تداخل هستند.

ص: ۳۱۱

مرحوم آقا حسین خوانساری و مرحوم بروجردی قائل به تداخل هستند.

ابن ادریس فرق گذاشته است و قائل است که اگر شرط از ماهیت واحده است باید قائل به تداخل بود و الا نه.

إذا علمت هذا فاعلم: انه يقع الكلام في مقامين (که در کفایه این دو با هم مخلوط شده است)

المقام الاول: التداخل في الاسباب و عدمها

المقام الثاني: التداخل في المسببات و عدمها

اما المقام الاول: التداخل في الاسباب

در این مقام می خواهیم بدانیم وظیفه ی ما در تعدد اسباب دو وجوب است یا یک وجوب.

استدل القائل بعدم التداخل في الاسباب بالبيان التالي:

ظاهر قضیه ی شرطیه عبارت است از الحدوث عند الحدوث مطلقا یعنی حدوث الوجوب عند حدوث النوم و هكذا حدوث الوجوب عند حدوث البول. چه قضیه ی شرطیه واحد باشد و چه متعدد مطلقا ظهور در این دارد که هر سبب، مسبب خود را به دنبال داشته باشد. همان طور که در تکوین هر سببی مستقلا مؤثر است و آتش و خورشید هر کدام گرما را جداگانه تولید می کنند در مسائل شرعیه هم چنین است.

استدل القائل بعدم التداخل بالبيان التالي:

اگر دو وجوب در کار بود متعلق هم می بایست متعدد بود نه اینکه متعلق در هر دو مورد فقط وضو باشد. چگونه می شود شیء واحد مانند وضو متعلق دو وجوب باشد؟ و الا لازم می آید که دو اراده به مراد واحد متعلق شود که محال است.

بنا بر این: وضو متعلق واحد است و نمی تواند دو وجوب را تحمل کند زیرا دو وجوب، عبارت از دو اراده است و دو اراده محال است بر شیء واحد متعلق شود. از این رو اطلاق متعلق که همان وضو است حاکی از آن است که دو وجوب در کار نیست. اطلاق متعلق به این معنا است که یک اراده در کار است و اگر قرار بود دو اراده در کار باشد مولی دیگر نمی بایست وضو را مطلق و بدون قید به کار ببرد بلکه می بایست می فرمود: اذا بليت فتوضا و اذا نمت فتوضا وضوءا آخر.

ان شاء الله فردا بررسی می کنیم که حق با کدام قائل است.

## تداخل و عدم تداخل در اسباب ۹۱/۱۰/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تداخل و عدم تداخل در اسباب

بحث در این بود که اگر دو حدیث وارد شود که شرط متعدد و جزاء واحد باشد مانند: اذا نمت فتوضا و اذا بليت فتوضا. آیا تداخل در اسباب جاری می شود یا نه. یعنی یک وضو کافی است یا باید دو وضو گرفت.

گفتیم در بحث تداخل اسباب دو قول وجود دارد:

قول به عدم تداخل می گوید: هر سببی وجوب جداگانه ای دارد و آن این است که ظاهر جمله ی شرطیه حدوث عند الحدوث است مطلقا و هر شرطی مستقلا در ایجاد وجوب مدخلیت دارند چه شرط دیگری هم در کنار آن باشد یا نه (این نکته را در جلسه ی قبل توضیح داریم).

ص: ۳۱۳

قول به تداخل می گوید: یک وجوب بیشتر نیست زیرا متعلق وجوب شیء واحد است و شیء واحد نمی تواند متعلق دو وجوب باشد. وقتی وضو واحد است نمی تواند متعلق دو وجوب باشد.

جواب قائلین به تداخل از قائلین به عدم تداخل:

قائلین به تداخل از ادله ی قائل به عدم تداخل جواب داده است و گفته است:

اولا: ظاهر قضیه ی شرطیه، الحدوث عند الحدوث نیست بلکه مراد، الثبوت عند الحدوث است. وجوب اگر قبلا نباشد حدوث می شود یعنی باید وجوب که وضو است را حادث کرد ولی اگر قبلا سبب دیگری باشد دیگر حدوث نیست بلکه ثبوت است یعنی بقاء حدوث قبلی است.

ثانیا: سلمنا که قضیه ی شرطیه، دلالت بر حدوث عند الحدوث است ولی دومی تأکید بر حدوث اول است و حدوث جدیدی نمی باشد.

جواب قائلین به عدم تداخل از قائلین به تداخل:

شیء واحد نمی تواند متعلق دو وجوب باشد ولی در ما نحن فیه شیء واحدی وجود ندارد بلکه دو چیز است و آن اینکه اذا نمت فتوزا و اذا بلت فتوزا وضوئا آخر. و قید (وضوئا آخر) در تقدیر است از این رو دو وضو در کار است نه یک وضو.

نقول: مشهور بین علماء قول به عدم تداخل است.

دلیل اول: امام قدس سره می فرماید: امام این مبحث را در باب طهارت در مبحث وضو و بار دیگر در اصول مطرح می کند و آن اینکه مرتکبات عرفیه در امر تکوین این است که هر سببی مسبب جداگانه ای دارد. آتش یک حرارت دارد و خورشید حرارت دیگر، چراغ حرارت سومی دارد. در علم تکوین تداخل در اسباب معنا ندارد و اگر در اتاقی هم چراغ باشد و هم آتش هر کدام حرارت خود را تولید می کند.

ص: ۳۱۴

وقتی ارتکاز عرفیه در تکوین چنین باشد، همین ارتکاز سبب می شود که عرف در عالم تشریح تعدد را متوجه شود. بنا بر این بول، و نوم هر کدام وجوب جداگانه ای را لازم دارد.

بعد اضافه می کند: ما عالم تشریح را به عالم تکوین قیاس نمی کنیم و این قیاس غلط است زیرا تشریح و تکوین دو عالم جداگانه اند. سخن از ارتکاز است و آن اینکه عرف وقتی از امام علیه السلام می شنود که می فرماید: اذا بلت فتوضا و اذا نمت فتوضا، به سبب ارتکازش از تکوین عدم تداخل را متوجه می شود.

نقول: ظاهرا این کلام کافی است و ما هم مطابق کلام ایشان قائل به عدم تداخل هستیم.

دلیل دوم: صاحب کفایه در ان قلت و قلت سوم می فرماید: گاه سخن از دلالت وضعیه است و گاه سخن از دلالت اطلاقیه می باشد.

مثلا اگر کسی بگوید: اوفوا بالعقود. این دلالت وضعیه دارد بر حلیت تمام عقود. زیرا جمع محلی باللام برای عموم وضع شده است.

ولی اگر کسی بگوید: احل الله البيع. این اطلاق بر حلیت تمام بیع ها دارد.

فرق بین این دو این است که در اول وضع برای عموم وضع شده است و به محض اینکه اوفوا بالعقود شنیده شود از آن وجوب وفاء به تمامی عقود فهمیده می شود.

ولی در دلالت اطلاقیه، عمومیت از حکم عقل استفاده می شود و آن اینکه چون مولی قید نیاورده است و بیان مخالف ندارد، کلیت و عموم فهمیده می شود.

بنا بر این دلالت وضعیه متوقف بر چیزی نیست ولی دلالت اطلاقیه متوقف بر عدم البیان و عدم استعمال قید است.

با این بیان صاحب کفایه می فرماید: دلالت صدر بر حدوث عند الحدوث به دلالت وضعیه است و دلالت آن متوقف بر چیزی نیست. اما دلالت متعلق وجوب که می گویند واحد است از اطلاق فهمیده می شود یعنی در صورتی مطلق است که قیدی در کار نباشد و الا اگر مولی بفرماید: فتوضا وضوئا آخر، این اطلاق از بین می رود.

این در حالی است که صدر قرینه است بر اینکه مراد از وضو، وضوئا آخر است زیرا صدر به دلالت وضعیه می گوید: هر سببی مسبب خودش را می خواهد. به عبارت دیگر اطلاق در متعلق هنگامی کارساز است که بیان مخالف نیاید و حال آنکه صدر همان بیان مخالف و قرینه بر خلاف است.

یلاحظ علیه: بخشی از کلام محقق خراسانی صحیح است و آن اینکه فرمود: دلالت صدر لفظیه و منجز و ثابت است و دلالت بر تکرر وجوب (وضو) دارد.

همچنین ایشان گفتند که دلالت ذیل بر وحدت وضو بالاطلاق است و این کلام نیز صحیح است.

با این حال اشکال در بخش اول کلام ایشان است و آن اینکه صدر، از یک نظر دلالتش وضعی و ثابت است ولی از نظر دیگر دلالتش اطلاق می باشد.

از آن نظر که دلالت بر حدوث عند الحدوث می کند، دلالتش وضعی است ولی از این نظر که نوم سبب ساز است چه قبلش بول باشد یا نباشد، این به سکوت مولی و از اطلاق فهمیده می شود. این اطلاق که نوم مطلقا سبب ساز است چه قبلش بول باشد یا نه به دلالت اطلاقیه است.

بنا بر این دلالت صدر و ذیل هر دو به دلالت اطلاقیه است و ترجیحی بر همدیگر ندارند.

دلیل سوم: محقق اصفهانی در حاشیه ی کفایه می فرماید: بین ذو اقتضاء و بین لا اقتضاء فرق است. دلالت صدر ذو اقتضاء است و می گوید: هر سببی وجوب مستقل دارد ولی ذیل که می گوید: متعلق وجوب واحد است لا اقتضاء است و از سکوت مولی فهمیده می شود و اذا دار الامر بین ذو اقتضاء و لا اقتضاء اولی مقدم است.

یلاحظ علیه: این بیان، چیز جدیدی نیست و همان کلام صاحب کفایه است که به شکل جدیدی ارائه شده است و همان اشکالی که به محقق خراسانی مطرح کردیم به ایشان هم وارد می شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد بقیه ی ادله ی قائلین که عدم تداخل را بررسی می کنیم.

## تداخل در اسباب ۹۱/۱۱/۰۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تداخل در اسباب

بحث در تداخل و عدم تداخل اسباب است. مراد از تداخل در اسباب این است که دو سبب (بول و نوم) آیا دو وجوب و دو وضو ایجاب می کند یا یک وضو کافی است.

مشهور قائل به عدم تداخل است و سه دلیل بر قول مشهور اقامه کردیم و آنها را بررسی نمودیم. اما دلایل دیگری که اقامه شده است:

الدلیل الرابع للمحقق النائینی: قضایای شرطیه مانند قضایای حقیقه اند. قضایای حقیقه قضایایی هستند که مربوط به یک زمان خاص نیستند بلکه تا روز قیامت ادامه دارند مانند اینکه مولی می فرماید: المستطیع یحجج. همین بیان، تمامی مستطیع ها را در طول زمان شامل می شود.

ص: ۳۱۷

همان طور حکم در قضایای حقیقه تمامی ازمه را شامل می شود قضایای شرطیه هم در تمامی ازمه جاری و ساری هستند بنا بر این وقتی مولی می فرماید: اذا بت فتوزا یعنی هر وقت و هر زمان که کسی بول کرد باید وضو بگیرد. از این رو هر جا موضوع پیدا شد وجوب هم بدنبال آن می آید.

آیه الله خوئی هم در محاضرات این بیان را پسندیده است.

یلاحظ علیه: همان اشکالی که به محقق خراسانی وارد کردیم در اینجا هم وارد می شود و آن اینکه هر چند قضایای شرطیه مانند قضایای حقیقه است که هر کجا که موضوع باشد حکم هم به دنبال آن است اما آیا این در خصوص همه ی ازمه است

یا در خصوص موردی که سبب دیگری قبل از آن محقق نباشد. این به دلالت لفظیه نیست بلکه به دلالت اطلاقیه است. بنا بر این هم صدر که شرط است مطلق است و هم ذیل که جزا است. بین این دو اطلاقی تعارض پیدا می شود. (البته ما در دوره های قبل اشکال دیگری مطرح می کردیم. ولی اشکال این دوره واضح تر است.)

المقام الثانی: ادله القول بالتداخل

آیت الله بروجردی می فرماید: بین صدر و ذیل تعارض است یعنی صدر می گوید هر جا سبب هست وجوب است و ذیل می گوید که مطلق است و مطلق دو وجوب را تحمل نمی کند. حال نمی توانیم صدر را حفظ کنیم و ذیل را مقید کنیم و بگوییم: اذا قلت فتوضا و اذا نمت فتوضا وضوئا آخر. این کار را نمی توان کرد زیرا چه بسا عکس آن باشد یعنی فرد اول نائم باشد و بعد بول کند بنا بر این نمی توانیم از قید (آخر) استفاده کنیم زیرا دلیلی نداریم که همیشه بول مقدم است و نوم مؤخر.

ص: ۳۱۸



همچنین اگر این دو روایت یعنی (اذا بلت فتوضا) و (اذا نمت فتوضا) در یک جا وارد شده بودند می توان آن حرف را زد ولی چنین نیست زیرا یکی از یک امام و دیگری از امام دیگر و یا از یک امام در دو مجلس صادر شده اند.

یلاحظ علی الدلیل الاول: اگر مشکل همین است این به راحتی قابل رفع است و آنکه می گوئیم: اذا بلت فتوضا من جهة البول و الا نمت فتوضا من جهة النوم. لازم نیست از قید الاخری استفاده کنیم تا مشکل تقدم و تأخر مطرح شود.

به عبارت دیگر به هر شکل که بتوانیم جزا را از اطلاق بیرون می آوریم تا یک جزا بتواند متحمل دو وجوب باشد.

یلاحظ علی الدلیل الثانی: کلمات ائمه همانند کلام متکلم واحد است و لو یکی را امام صادق علیه السلام بفرماید و دیگری را امام کاظم علیه السلام.

بقی هنا نکته: در قول به عدم تداخل، بجز دلیل امام، در سه دلیل دیگر ملاحظه کردیم که صدر حاکم بر ذیل است زیرا دلالت صدر وضعی است و دلالت ذیل اطلاق. ما هم در جواب گفتیم: در هر سه این مشکل وجود دارد و آن اینکه هر چند دلیل اول به دلالت لفظیه دلالت بر حدوث عند الحدوث می کند ولی اینکه این دلالت در تمامی حالات است سواء سبق علیه شیء ام لم یسبق. دلالت بر اینکه در تمام حالات است به دلالت اطلاقیه است در نتیجه هم صدر دلالت اطلاقیه دارد و هم ذیل.

اشکال دیگر این است که: حکومت در جایی متصور است که دو دلیل منفصل باشند مثلاً- مولی در یک جا بگوید: اذا شککت فابن علی الاکثر و در جای دیگر بگوید: لا شک لکثیر الشک. در این حال دومی بر اول حاکم است.

ولی در ما نحن فیه صدر و ذیل هر دو در کلام واحد اند در نتیجه صدر نمی شود بر ذیل حاکم باشد. در این حال حکومت معنی ندارد بلکه کلام مجمل می شود.

بله امام قدس سره از راه حکومت پیش نیامد بلکه از راه عرفیت پیش آمد از این رو این اشکال بر کلام ایشان بار نمی شود.

در کفایه دو اشکال است که به قول صاحب کفایه قابل جواب نیست و آن اینکه صدر آیه ی نبأ بر ذیل آن حاکم است. یعنی صدر آیه می فرماید: خبر عادل حجّت است ولی ذیل می گوید: خبر عادل هم حجّت نیست بلکه باید علم در کار باشد و ظن حجّت نیست در نتیجه گفته اند صدر بر ذیل حاکم است. ما در آنجا هم می گوییم: حکومت در جایی است که دو دلیل به شکل مستقل و جدا باشند و در آیه ی نبأ چون هر دو در یک آیه است حکومتی در کار نیست.

ههنا تفصیلان:

التفصیل الاول: ابن ادریس (متولد ۵۴۳ و متوفای ۵۹۸) می فرماید: اگر دو شرط از ماهیت واحده اند یک وجوب در کار است. یکی اگر کسی صبح بول کرد و بعد ظهر بول کرد یک وضو کافی است ولی اگر دو ماهیت باشند مانند بول و نوم دو وجوب در کار است.

ص: ۳۲۰

البته کلام ایشان واضح نیست که می خواهد در اسباب بحث کند و یا در مسببات. به سبب اینکه تفصیل در اسباب و مسببات در میان قدماء در کار نبود.

به هر حال صاحب کفایه در مقام بیان کلام ایشان می فرماید: نظر ایشان این است که اگر از ماهیت واحده باشند یک وضو کافی است و اگر از دو ماهیت باشند دو سبب لازم است.

یلاحظ علیه: در اولی هم دو سبب است زیرا هر چند ماهیتا یکی هستند ولی شخصا متعدد می باشند.

التفصیل الثانی: فخر المحققین فرزند علامه ی حلی در کتاب الفوائد که شرح قواعد علامه می باشد می فرماید: موضوعی که در لسان دلیل است اگر معرف است قائل به تداخل می شویم ولی اگر سبب است قائل به عدم تداخل می شویم.

معنای معرف این است که خودش موضوعیت ندارد بلکه اشاره به سبب است مثلا به کسی می گوئیم: عمامه به سر را اکرام کنید. عمامه به سر بودن موضوعیت ندارد بلکه اشاره به این است که باید عالم را اکرام کرد.

در نتیجه اگر بول و نوم کنایه از تاریکی ای است که بر نفس عارض می شود یک وجوب و یک وضو کافی است ولی اگر معرف نباشند و سبب مستقل باشند دو وضو باید گرفته شود.

کلام ایشان هم واضح نیست که در مقام تداخل اسباب بحث می کند یا مسببات.

یلاحظ علیه: معرف بودن ملازم با این نیست که علت هم واحد باشد. ممکن است معرف متعدد باشد ولی هر کدام اشاره به علت مستقلی داشته باشند.

بنا بر این گاه معرّف دو تا است ولی معرّف یکی است در اینجا حق با فخر المحققین استس ولی گاه معرّف دو تا است ولی معرّف هم دو تا می باشد در اینجا دو سبب در کار است.

ثانیا: از کجا می توان فهمید که از کدام قسمت است. بعضی از موضوعات جنبه ی علی دارند مانند: اقم الصلاة لدلوك الشمس الا غسق الليل. در اینجا دلوك شمس علت است. گاه جنبه ی معرفی دارد مانند این امام علیه السلام می فرماید: وقتی حمزه ی شرقیه زائل شده است باید نماز خواند. در اینجا عده ای از فقهاء می گویند: زوال حمزه معیار نیست بلکه چون عده ای پشت کوه زندگی می کردند و غروب شمس را نمی دیدند از این رو گفته اند که اگر حمزه ی مشرقیه از بین رفت نماز بخوانید. بنا بر این زوال حمزه ی مشرقیه حاکی از غیوبت شمس است و موضوعیت ندارد از این رو اگر در سرزمین مسطحی باشند و بینیم آفتاب غائب شد حتی اگر حمزه ی مشرقیه باقی باشند می توان نماز خواند.

بنا بر این گاه در روایات سخن از علت است و گاه سخن از معرفیت و نمی توان جازم بود که مورد خاص از کدام یک از آن دو می باشد.

در میان عرف هم تفاوت وجود دارد گاه عرفا بعضی چیزها علت است مانند: اذا طلعت الشمس فالنهار موجود. گاه معرف است مانند: اذا كان النهار موجودا فالشمس طالعه یعنی نهار معرف شمس است.

حال که در میان روایات و عرف نمی توان جزما به علیت یا معرفیت دست یافت در نتیجه نمی توان به ضابطه ی فخر المحققین عمل کرد.

ان شاء الله در جلسه بعد تداخل مسیبات را بحث می کنیم.

## تداخل در مسیبات ۹۱/۱۱/۰۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تداخل در مسیبات

بحث در تداخل اسباب و مسیبات است و آن اینکه اگر در دو روایت آمده باشد: (اذا قلت فتوضا) و (اذا نمت فتوضا) آیا دو وجوب و دو وجوب ایجاد می شود یا دو وجوب. اگر یک وجوب باشد تداخل و اگر دو وجوب باشد قائل به عدم تداخل شده ایم.

ما بر اساس دلیلی که امام قدس سره بیان کرده اند قائل به عدم تداخل شدیم.

المقام الثانی: التداخل فی المسیبات.

این بحث در صورتی مطرح می شود که ما در مقام اول قائل به عدم تداخل شویم. و الا اگر در مقام اول قائل به تداخل شویم دیگر این بحث مطرح نمی شود. به هر حال اگر در آن مبحث گفتیم که دو سبب دو وجوب اینجا می کند این بحث مطرح می شود که در مقام امثال آیا یک امثال کافی است یا اینکه باید دو امثال انجام شود.

بعضی می گویند دو سبب را می توان در قالب یک واجب انجام داد و بعضی می گویند نمی شود.

صاحب کفایه این مبحث را با مبحث قبلی مخلوط کرده است و ظاهرا عنایت ایشان بیشتر به بحث دوم است و بحث اول را مسلم گرفته است فنقول:

يقع الكلام فی موردین:

المورد الاول: حکم التداخل و عدمه ثبوتا یعنی آیا تداخل در مسیبات ممکن است یا نه

ص: ۳۲۳

المورد الثانی: حکم التداخل و عدمه اثباتا یعنی بر اساس ادله ی اجتهادیه آیا می توان قائل به تداخل شد؟

اما المورد الاول: فقد قال الشيخ الانصاری بامتناع التداخل و اینکه یکی واجب نمی تواند جوابگوی دو وجوب باشد. به این بیان که در مبحث قبل گفتیم، صدر را باید بر ذیل مقدم کنیم. صدر اقتضای دو وجوب داشت و ذیل اقتضای یک وجوب، صدر را مقدم کردیم و بدین سبب ذیل را مقید کردیم و گفتیم: اذا قلت فتوضا و اذا نمت فتوضا وضوء آخر.

بنا بر این بین این دو حدیث از لحاظ نسبت اربع تباین است و در متباینین یک واجب نمی تواند جوابگوی دو واجب باشد.

مثلاً- مولی می فرماید: اکرم انسانا ایض و بعد می فرماید: اکرم انسانا اسود. در اینجا چون بین این دو تباین است نمی توان یک انسان را به یت انسان سفید و انسان سیاه اکرام کرد.

حال وقتی نظر شیخ انصاری در مقام ثبوت چنین است او دیگر مقام اثبات را نباید بحث کند.

یلاحظ علیه: لازم نیست از قید (آخر) استفاده کنیم تا کار به تباین بیانجامد بلکه می توانیم بگوییم: اذا بلت فتوضا من اجل البول و اذا نمت فتوضا من اجل النوم. در این حال بین آن دو عموم و خصوص من وجه می شود. یعنی گاه بول هست ولی نوم نیست و گاهی هم بر عکس و گاهی هم هر دو هست. وقتی سخن از عامین من وجه باشد می توان به یک واجب قناعت کرد مانند اینکه مولی می فرماید: اکرم عالما و بعد می فرماید: اکرم هاشمیا و ما می توانیم این دو واجب را با اکرام عالمی که هاشمی باشد امثال کنیم.

ص: ۳۲۴

بنا بر این در مقام اثبات وقتی سخن از عموم و خصوص من وجه است تداخل ممکن می باشد. (همچنین اگر عموم و خصوص مطلق باشد مانند اینکه مولی بفرماید: اکرم عالما و اکرم عالما هاشمیا که به طریق اولی می شود قائل به تداخل بود.)

اما المورد الثانی: حال که امکان آن ثابت شد آیا در مقام اثبات دلیل بر وقوع آن داریم و می بینیم آیا بر اساس ادله ی اجتهادیه دلیل بر وقوع دارد؟

شیخ انصاری از مرحوم علامه نقل می کند که بر اساس ادله ی اجتهادیه باید قائل به عدم تداخل شویم. (شیخ انصاری این مطلب را در مطارح الانظار از علامه در مختلف نقل می کند ولی ما وقتی به مختلف مراجعه کردیم آن را نیافتیم.)

خلاصه ی آن این است که دو سبب (بول و نوم) آیا هر دو اثرگذارند یا هیچ کدام و یا یکی معین و یا یکی لا بعینه.

اگر هر دو اثرگذار باشند فهو المطلوب و اگر یکی از سه مورد دیگر باشد مشکل دارد.

یلاحظ علیه: این دلیل ارتباطی به مقام دوم ندارد بلکه مربوط به مبحث تداخل در اسباب است. آنجا ما هم مانند علامه قائل شدیم که دو سبب اقتضای دو وجوب دارد.

بله ممکن است اینجا هم بگوییم: حال که دو سبب دو وجوب احتیاج دارد پس در مقام امتثال هم باید دو وجوب در کار باشد تا از عهده ی دو سبب بیرون آییم.

ثم ان المحقق النائینی در مقام اثبات قائل به عدم تداخل شده است.

ایشان به اصل تمسک کرده و می فرماید: اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد. من اگر یک وضو بگیرم یقین نمی کنم که از عهده ی تکلیف بیرون آمده باشد. بله اگر دلیل خاصی بر تداخل داشته باشد مطابق آن عمل می کنیم.

مانند اینکه من نذر کردم اگر فرزندم قبول شود گوسفندی قربانی کنم و اینکه اگر فلان حاجتم هم برآورده شد گوسفندی قربانی کنم در اینجا اگر هر دو برآورده شد یک گوسفند کافی نیست.

یلاحظ علیہ: ما در این مقام در صدد بحث از ادله ی اجتهادیه هستیم نه اصول عملیه.

اما مقتضای ادله ی اجتهادیه: ظاهر این است که بر اساس ادله ی اجتهادیه یک واجب از هر دو وجوب کفایت می کند الا اذا قام الدلیل علی التعدد.

بنا بر این اگر دو مورد از باب عموم خصوص من وجه و یا مطلق باشد واضح است که عرفا با یک امثال که مجمع العنوانین باشد می توان از عهده ی هر دو واجب برآمد.

بله اگر مولی بفرماید اذا نمت فتوضا و اذا بلت فتوضا وضوء آخر. این از باب متباینین است و باید دو وضو گرفته شود.

مثالی دیگر: چاهی است که در آن موشی افتاده است. صاحب لمعه می گوید باید هفت دلو از آن آب کشید. بعد صبی هم در آن بول کرده است که در آن هم باید هفت دلو کشید. حال آیا یک هفت تا کافی است یا دو هفت تا؟

در این مورد علی الظاهر یکی کافی نیست و آن به سبب قرینه است و آن اینکه اولی یک آلودگی به بار می آورد و دومی آن آلودگی را تشدید می کند. اگر هفت دلو آب بکشیم یک آلودگی از بین می رود و آلودگی دیگر باقی می ماند.



مثالی دیگر: اگر کسی لباس فردی را از بین ببرد و بعد لباس دومی از او را از بین ببرد در این حال واضح است که دو ضمان بر گردن اوست و این دو ضمان تداخل نمی کنند. این به سبب قرینه ی خاص است و آن اینکه هر دو جداگانه ضرر جداگانه ای هستند.

مثالی دیگر: نذر می کنم که اگر فرزندم قبول شود گوسفندی قربانی کنم و اینکه اگر در امتحان قبول شوم گوسفندی قربانی کنم در اینجا اگر هر دو برآورده شد یک گوسفند کافی نیست زیرا عرف می گوید: هر گوسفند برای نذر خاص خودش است.

مثالی دیگر: فردی حیوانی خریده است او هم خیار مجلس دارد و هم خیار حیوان. حال اگر من یکی از این دو خیار را ساقط کنم دیگری ساقط نمی شود و می توان به آن تمسک کنم و این دو خیار با هم تداخل نمی کنند.

مثالی دیگر: نعوذ بالله اگر کسی با زن حائض نزدیکی کند کفاره ی آن در ثلث اول، ثلث دوم و سوم با هم متفاوت است. حال اگر کسی در هر سه ثلث نزدیکی کند کفاره ی آن واحد نیست بلکه باید سه کفاره دهد زیرا کفاره از باب تنبیه است و این با تداخل سازگار نیست (البته سخن در جایی است که کفاره واجب باشد نه مستحب)

مثالی دیگر: فقیری هست که از نظر فقر زکات دریافت می کند. او سرباز و مجاهد هم هست و حق اخذ زکات دارد. او مضافاً بر این دو مورد عامل هم هست (و العاملین علیها) او حق دریافت سه زکات دارد.

مثالی دیگر: حوض آبی بود که بوی نجس گرفت و بعدا عامل دیگری هم به آن اضافه شد مثلا کسی در آن بول کرد. این آب به مجرد اینکه تغیرش مرتفع شود پاک نمی شود زیرا عامل دوم در آن باقی است.

در کتاب دیات، علماء غالبا قائل به عدم تداخل هستند مثلا اگر کسی بر انسان دو جنایت وارد کند او باید دیه ی هر دو دیه را پرداخت کند.

مثالی دیگر: کسی هم جنب است و هم محدث به حدث اصغر مانند بول. در این حال یک غسل از هر دو کفایت می کند.

خلاصه اینکه در مبحث اسباب قائل به عدم تداخل شدیم ولی در مسیبات قائل به تداخل شدیم الا اینکه قرینه ای بر خلاف باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ مسأله ای در مورد مفهوم شرط می رویم و آن اینکه در روایت است: الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء. آیا مفهوم آن موجهه ی جزئی است یا کلیه؟ یعنی الماء اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه کل شیء او بعض الشیء.

شیخ انصاری در این مقام با صاحب الحاشیه (شیخ محمد تقی اصفهانی در حاشیه بر معالم) اختلاف دارد.

اصل این بحث به یک بحث منطقی بر می گردد که سالبه ی قضایای کلیه جزئی است یا کلی.

## مفهوم در سالبه ی کلیه ۹۱/۱۱/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مفهوم در سالبه ی کلیه

بحثی که امروز مطرح می کنیم در کفایه ذکر نشده است ولی در تقریرات شیخ انصاری و درد آیه الله حائری و موارد دیگر وجود دارد.

ص: ۳۲۸

امام علیه السلام می فرماید: (الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء) سخن در این است که مفهوم آن چیست.

شیخ محمد تقی صاحب حاشیه بر معالم قائل است که مفهوم آن قضیه ی جزئی است یعنی الماء اذا لم یبلغ حد کر ینجسه شیء.

با این حال شیخ انصاری معتقد است که مفهوم مانند منطوق موجهه ی کلیه است. یعنی الماء اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه کل شیء.

البته باید توجه داشت که مراد از (شیء) در این مورد نجاست است.

ثمره ی بحث: اگر خمر که فی نفسه نجس است با آب قلیل ملاقات کند در آن بحث است که آیا آب نجس می شود یا نه ولی می دانیم اگر بول با آب قلیل ملاقات کند یقیناً آب نجس است.

اگر کلام صاحب الحاشیه صحیح باشد نمی توانیم به مفهوم کلام امام علیه السلام تمسک کنیم و بگوییم آب یقیناً نجس شده است.

ولی اگر حق را شیخ انصاری باشد آب یقیناً نجس شده است زیرا مفهوم کلام امام علیه السلام این است که آب اگر به حد کر نرسد با هر چیز نجسی که ملاقات کند نجس می شود.

دلیل صاحب حاشیه: ضابطه این است که آنچه در منطوق است در مفهوم هم باید اخذ شود. موضوع، محمول و هر قیدی که منطوق وجود دارد همه باید در مفهوم وجود داشته باشد. تنها تفاوت منطوق و مفهوم در قید است یعنی اگر منطوق موجه است مفهوم سالبه است و بالعکس.

مثلا در اذا جاء زيد يوم الجمعة راكباً فاکرمه مفهوم آن می شود: اذا جاء زيدا يوم الجمعة غير راكباً فلا تکرمه. همان گونه که مشاهده می شود، موضوع، مفهوم و قید در منطوق و مفهوم یکی می باشد. فقط (اذا جاء) تبدیل به (لم یجی) شده است.

بنا بر این مفهوم در حدیث بالا باید چنین شود: الماء اذا لم يبلغ قدر کر ینجسه شیء. بنا بر این حق با صاحب الحاشیه می باشد. ینجسه شیء از باب قضیه ی جزئیة است که در منطوق آمده است مانند قضیه ی مهمله می باشد.

منطقی ها هم با صاحب حاشیه موافق هستند و می گویند: نقیض سالبه ی کلیه، موجهه ی جزئیة می شود.

نکته: نکره در سیاق نفی (ما جائی احد) افاده ی کلیت می کند ولی اگر در سیاق اثبات باشد (جائی احد) افاده ی جزئیت می کند.

ادله ی قائلین به اینکه مفهوم حدیث فوق موجهه ی کلیه است.

دلیل شیخ انصاری: کلمه ی شیء در حدیث مرآت برای نجاسات ده گانه می باشد. کأنه امام علیه السلام می فرماید: الماء اذا بلغ قدر کر لا ینجسه بول و لا دم و لا میتة و لا خمر... غایه ما فی الباب گاه نجاسات عشره به تفصیل ذکر می شود و گاه به اختصار و با ذکر کلمه ی شیء.

اگر چنین است مفهوم آن هم باید مانند منطوق باشد یعنی آن عناوین ده گانه در مفهوم هم لحاظ شود. به عبارت دیگر اگر در منطوق، شیء نماینده ی نجاسات ده گانه باشد همان شیء در مفهوم هم اشاره به آن ده مورد دارد.

نتیجه این می شود که اگر امام در منطوق فرموده بود: الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه دم، خنزیر، کافر... در مفهوم هم می گفتیم: الماء اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه دم، خنزیر، کافر.

حال که امام با یک لفظ شیء به همه اشاره کرده است در مفهوم هم همان کلمه به آن موارد اشاره دارد.

یلاحظ علیه:

اولاً: نباید قضایای محصوره را به قضایای جزئی تبدیل کنیم.

توضیح ذلک: گاه قضایائی به شکل محصوره است مانند اینکه مولی می فرماید: کل انسان کاتب و گاه به شکل جزئی می فرماید: زید کاتب، عمرو کاتب و هکذا.

این دو قضیه با هم فرق دارد و نمی توان اولی را به دیگر تبدیل کرد. قضیه ی محصوره در کل افراد حجّت است ولی این بدان معنا نیست که همه ی افراد را دانه دانه ذکر کنیم و به هر کدام جداگانه توجه کنیم.

ثانیاً: تمام قیودی که در منطوق اخذ می شود باید در مفهوم هم اخذ شود. قید هنگامی محفوظ می شود که تلفظ شود و مولی به آن تکلم کند مانند یوم الجمع و یا راکبا در مثال ان جاء زید راکبا یوم الجمع فاکرمه. در ما نحن فیه عمومیت قید در (لم ینجسه شیء) قابل تلفظ نیست زیرا در منطوق، نکره در سیاق نفی است و این نکره بودن عموم را می رساند بدون اینکه مولی به آن عمومیت تلفظ کرده باشد ولی در مفهوم چون به دلیل اینکه منطوق باید از لحاظ کیف با مفهوم متفاوت باشد چاره ای نیست از اینکه نکره در سیاق اثبات قرار گیرد و در نتیجه موجب می شود.

ص: ۳۳۱

دلیل آیت الله حائری: معنای مفهوم این است که شرط علت منحصره است مثلاً وقتی مولی می فرماید: اذا سلمک زید فاکرمه، به این معنا است که سلام کردن زید علت منحصره برای اکرام کردن اوست. از این رو عاصمیت آب از انفعال منحصر است به اینکه آب کر باشد. وقتی چنین است، اگر کر نباشد دیگر همه چیز آب را نجس می کند و الا- اگر نجس نشود علامت آن است که علاوه بر کر چیز دیگری هم وجود دارد که موجب شود آب نجس نشود و این با اینکه کر بودن علت منحصره است منافات دارد.

یلاحظ علیه: عاصمیت بر دو گونه است گاه عاصمیت عام و گسترده است، این نوع عاصمیت منحصر به کریت است یعنی تمام نجاسات عالم موجب نمی شود که آب کر نجس شود. ولی این مانع از این نیست که عاصمیت جزئی هم وجود داشته باشد که در بعضی موارد کارگر باشد. مثلاً اگر آب قلیل رنگ، بو و طعمش با خمر عوض نشود همچنان پاک باشد.

بنا بر این حق با صاحب حاشیه است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ مفهوم وصف می رویم.

بحث اخلاقی: رسول خدا (ص) می فرماید: ثلاثه تخرق الحجب و تصل الی ما بین یدی الله: صریر اقلام العلماء. (۱)

سه چیز است که موانع را از بین می برد تا عمل به حق تعالی برسد. خداوند مکان ندارد و معنای حدیث این است که به عمل به مقام قرب خداوند می رسد. مثلاً- در روایت است که سجده کردن بر تربت امام حسین علیه السلام تخرق الحجب السبعه. یعنی هفت پرده را باطل می کند و موجب می شود که عمل مورد قبول خداوند قرار بگیرد.

ص: ۳۳۲

به هر حال مراد از صریر، صدای قلم است. سابقا قلم ها از نی بود و وقتی چیزی می نوشتند صدا می کرد. این صدا نزد خداوند محبوب است چه رسد به قلم و مطالبی که نوشته می شود و کسانی که آن مطالب را می نویسند. در این حدیث اقل که صدای قلم است ذکر شده است تا اهمیت عالمان مشخص شود.

عقائد شیعه و دین اسلام با همین اقلام شیعه حفظ شده است.

## مفهوم وصف ۹۱/۱۱/۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم وصف

المقصد الثالث فی المفاهیم: مفهوم وصف

قبل از شروع به بحث اموری را به عنوان توضیح بیان می کنیم:

الامر الاول: تعریف مفهوم الوصف.

برای مفهوم وصف تعاریف متعددی ذکر شده است و ما فقط به تعریف بسنده می کنیم و آن عبارت است از: کون الوصف موضوعا للحکم او جزء الموضوع.

یعنی وصف یا موضوع حکم باشد و یا جزء الموضوع. گاهی مولی می گوید: اکرم رجلا عالما در اینجا (عالما) جزء الموضوع است و جزء دیگر آن رجلا می باشد. و گاه می گوید: اکرم عالما، که (عالما) موضوع حکم است.

ممکن است به این تعریف اشکال شود که مستلزم دور است زیرا معرّف در معرّف اخذ شده است.

محقق خراسانی در جواب می فرماید: این تعریف ها حقیقی نیست بلکه نوعی توصیف می باشد.

الامر الثانی: محقق نائینی فرموده است: محل نزاع در وصفی است که معتمد بر موصوف باشد و الا= وصف غیر معتمد بر موصوف از محل نزاع خارج است.

ص: ۳۳۳

توضیح ذلک: گاه وصف، معتمد بر موصوف است یعنی موصوف و وصف هر دو ذکر می شوند مانند: اکرم رجلا عالما.

و گاه غیر معتمد بر موصوف است و آن جایی است که موصوف محذوف است مانند: اکرم عالما.

محقق نائینی می فرماید: نزاع در اینکه جمله ی وصفیه مفهوم دارد یا نه در جایی است که وصف و موصوف با هم ذکر شود و

الا اگر تنها وصف ذکر شود محل نزاع نیست و احدی نگفته است که این هم مفهوم دارد.

سپس ایشان بر مدعای خود دو دلیل اقامه می کند:

الدلیل الاول: اگر وصف غیر معتمد مانند اکرم عالما هم محل نزاع باشد باید در جوامدی که موضوع حکم واقع نزاع می شوند هم نزاع راه داشته باشند مثلا مولی به عبد دستور می دهد: اسق شجرا. که باید بحث شود که آیا مفهوم دارد یعنی زراعت را آب نده یا مفهوم ندارد.

این در حالی است که احدی قائل نشده است که جوامد هم محل نزاع می باشند.

یلاحظ علیه: بین جوامد و وصف فرق است. شجر که جامد است یک چیز است و وقتی شجر از بین رود دیگر چیزی باقی نمی ماند ولی در وصف مانند عالم دو چیز وجود دارد یکی رجل و دیگر علم او و اگر عالم بودن از بین برود رجل بودنش باقی است.

الدلیل الثانی: صفتی که متصف به موصوف نیست مفهوم ندارد زیرا اگر به مولی بگوییم: چرا گفته است: اکرم عالما و چرا روی عالم دست گذاشته است. مولی می تواند در جواب بگوید: چون عالم بودن موضوع حکم است. ما هم در جواب دیگر نمی توانیم چیزی بگوییم.

ص: ۳۳۴



ولی اگر وصف معتمد بر موصوف باشد می توانیم به مولی بگوییم: چرا گفته است اکرم رجلا عالما و چرا در کنار رجل، علم را هم ذکر کرده است. به این معنا که اگر رجل موضوع است چرا عالما را ذکر کرده ای و این نشان می دهد که عالم بودن مدخلیت دارد به این معنا که اگر علم نباشد اکرام مولی هم بی اثر است.

یلاحظ علیه: همانجا که فقط وصف را ذکر می کند و فقط می گوید: اکرم عالما در آنجا هم عالم به معنای رجل عالم است و به مولی می توانیم بگوییم: اگر علم دخالت نداشت چرا روی صفت عالم دست گذاشته ای و نگفته ای اکرم رجلا. این نشان می دهد که علم مدخلیت داشته است.

ما برای مدعای خود که حتی وصف غیر معتمد هم مورد بحث است دو شاهد داریم:

شاهد اول: آیه ی نبأ: یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا (۱) علماء بحث می کنند که فاسق مفهوم دارد یا نه.

شاهد دوم: رسول خدا (ص) می فرماید: لَيْلِي الْوَجْدِ يُحِلُّ عُقُوبَتَهُ.

(لَیْلِ) به معنای معطل کردن است و (واجد) به معنا دارا است. یعنی حاکم، مدیونی که دارا است را معاقب می کند. ابن قتیبه و ابو عیینه که از قضات لغت دان هستند از این حدیث مفهوم گرفته اند و اینکه مطابق این حدیث کسی که فاقد است را نباید معاقب کرد.

این در صورتی است که واحد معتمد به وصف نیست.

ص: ۳۳۵

گاه بین وصف و موصوف از نسب اربع مساوات برقرار است. مانند اکرم الانسان المتعجب (متعجب بالقوه نه متعجب بالفعل). گاه وصف اعم است. مانند: اکرم الانسان الماشی. مشی اعم است زیرا هر انسانی ماشی است ولی ماشی اعم است زیرا حیوان ماشی هم وجود دارد. گاه صفت اخص است. مانند: اکرم الانسان الکریم. گاه بین آن دو عموم و خصوص من وجه است. مانند: لیس فی الغنم السائمه زکاه. گاه غنم هست ولی سائمه نیست بلکه معلوفه است. گاهی سائمه هست ولی غنم نیست مانند شتر بیابان چر. گاه با هم جمع می شوند. ما مدعی هستیم که اولی و دومی مورد نزاع نیست. اما در جایی که رابطه تساوی برقرار است مفهوم ندارد زیرا وقتی وصف برود موصوف هم می رود. بحث در جایی است که وصف برود و موصوف بماند.

با این بیان در جایی که وصف اعم است هم مفهوم وجود ندارد زیرا اگر ماشی نباشد انسان هم نیست.

اما سومی محل بحث است زیرا وقتی صفت کرم از بین برود انسان باقی می ماند و بحث است که آیا با رفتن کرم آیا انسان را می توان اکرام کرد یا نباید.

اما در چهارمی اگر افتراق از ناحیه ی صفت باشد محل بحث است (مثلا غنم باشد ولی معلوفه باشد و سائمه نباشد) ولی اگر افتراق از ناحیه ی موصوف باشد خارج از محل بحث است (غنم سائمه نباشد بلکه ابل سائمه باشد) زیرا در وصف شرط است که موضوع باشد و وصف از بین برود نه اینکه موضوع برود و وصف باشد.

وصف گاه نحوی است و گاه اصولی.

وصف نحوی آن است که موصوف و صفتی داریم و هر دو نکره و یا هر دو معرفه و یا هر دو منصوب و یا هر دو معروف باشند. همانی که در علم نحو خواندیم که صفت از موصوف در نکره و معرفه بودن و اعراب تبعیت می کند.

وصف اصولی چیزی است که قید باشد و آن اینکه یا جزء الموضوع و یا تمام الموضوع می باشد به گونه ای که قید برود و موصوف بماند.

اذا عرف هذا فنقول: در مفهوم گرفتن وصف مانند مفهوم شرط باید هم علت تامه و هم علت منحصره را ثابت کنیم. اگر مولی گفت: اکرم رجلا عالما باید ثابت کنیم که علم، علت تامه است و علت منحصره هم می باشد. اگر فقط علت تامه باشد و منحصره نباشد مفهوم ندارد زیرا ممکن است عالم بودن برود و علت دیگری جای آن بنشیند مثلا به سبب سید بودن و یا شیخ قبیله بودن لازم الاکرام باشد. همچنین است اگر علت منحصره باشد ولی تامه نباشد.

ادله ی قائلین به مفهوم:

الدلیل الاول: التبادر

یعنی از وصف، علت تامه ی منحصره به ذهن می آید.

الدلیل الثانی: الانصراف

یعنی وصف منصرف است به علت تامه ی منحصره

خلاصه اینکه قائلین به مفهوم به همان ادله ای که در مفهوم شرط تمسک کرده اند در اینجا هم تمسک می کنند و هیچ کدام از این ادله محکم و کارساز نیست.

ما در شرط قانع نشدیم که علت تامه و منحصره باشد. بله علت گاه تامه بود ولی دلیلی بر منحصره بودن نداشتیم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد نظر خود را در مورد مفهوم وصف بیان می کنیم.

## ادله ی قائلین به مفهوم در وصف ۹۱/۱۱/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادله ی قائلین به مفهوم در وصف

بحث در مفهوم وصف است و مقدمات مفهوم وصف را بیان کردیم. اینکه به ادله ی کسانی می پردازیم که قائل هستند وصف، مفهوم دارد.

قبل از بیان ادله ی ایشان می گوئیم: در مفهوم آیا شخص حکم از بین می رود یا سنخ حکم. به عبارت دیگر نزاع در اینکه وصف، مفهوم دارد یا نه آیا در شخص حکم است یا در سنخ حکم؟

ما این بحث را در مفهوم شرط بیان کردیم و گفتیم، در شخص حکم نزاع نیست مثلا- اگر مولی گفته است: ان سلم رجل اکرمه، و فرد سلام نکند، یقینا اکرامی که منبعث از سلام کردن اوست یقینا از بین رفته است و کسی در آن شک ندارد. بحث در این است که ممکن است اکرام سبب دیگری داشته باشد و آن سبب موجب اکرام شود. مثلا فرد، سلام نکرد ولی اطعام کرد و اطعام کردن خود سبب دیگری برای اکرام کردن است. از این رو بحث در این است که اگر رجل، سلام نکند آیا علاوه بر شخص حکم، سنخ و نوع حکم هم می رود یعنی نباید او را مطلقا اکرام کرد.

ص: ۳۳۸

دلیل اول قائلین به مفهوم در وصف: التبادر

عین همین استدلال در مفهوم شرط هم وجود داشت و آن اینکه از قضیه ی وصفیه این نکته تبادر می کند: حدوث الحکم عند وجود الوصف. مثلا اگر مولی می گوید: اکرم الرجل العالم، معنایش این است که هر وقت عالم بودن هست حکم که وجوب اکرام است نیز موجود می باشد. معنای آن این است که اگر علم هست، وجوب اکرام هست و اگر علم نیست وجوب اکرام از بین می رود.

یلاحظ علیه: مسلما هنگامی که وصف از بین می رود شخص حکم هم از بین می رود یعنی وجوبی که وابسته به عالم است از بین می رود ولی وجوب مطلق که ممکن است از سبب دیگری مانند سیادت منبعث شده باشد معلوم نیست از بین رفته باشد.

تبادر فقط می گوید: شخص حکم از بین رفته است ولی رفع سنخ حکم دیگر متبادر نیست.

دلیل دوم: لزوم اللغویه

اگر وصف مفهوم نداشته باشد موجب لغویت می شود. مثلا اگر کسی بگوید: الانسان الابيض لا يعلم الغيب. همه می دانند که این کلام لغوی است زیرا ابیض بودن دخالتی در دانستن و ندانستن غیب ندارد.

برای صون کلام مولی از لغویت باید بگوییم: وصف مفهوم دارد و الا- اگر مفهوم نداشته باشد ذکر و عدم ذکر آن لغو می بود.

یلاحظ علیه: لغویت لازم نمی آید، گاهی از اوقات محل ابتلاء همان مورد وصف است و الاحکم اعم است. مثلا خداوند متعال می فرماید: وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ . (۱)

ص: ۳۳۹

---

۱- (۱) اسراء، آیه ی ۳۱.

در اینجا موضوع، ترس از گرسنگی است و حال آن کشتن فرزند مطلقاً حرام است چه از ترس گرسنگی باشد یا از چیز دیگر. اینکه خداوند فقط آن مورد را ذکر کرده است به سبب آن است که این مورد محل ابتلاء بوده است و در میان عرب ها مرسوم بود که به سبب ترس از فقر، فرزندان خود را می کشتند.

یا اینکه خداوند می فرماید: **وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ**. (۱) ربیبه ی انسان مطلقاً بر انسان حرام است چه همراه مادر به خانه ی شوهر دوم بیاید یا نه ولی چون غالباً زن که طلاق می گیرد یا شوهرش می میرد، اگر دختری داشته باشد آن را منزل خانه ی شوهر دوم می آورد قید (فی حُجُورِكُمْ) آمده است.

بنا بر این مواردی هست که وصف مفهوم ندارد ولی لغویت هم به وجود نمی آید و این بر خلاف مثلاً الانسان الابيض لا يعلم الغیب است که قید ابیض لغو است.

#### الدلیل الثالث: الاصل فی القیود الاحتراز

اصل در قید این است که احترازیه باشد نه توضیحیه. بنا بر این اگر قید رفت حکم هم می رود.

یلاحظ علیه: در کتاب الموجز در بحث مفاهیم توضیح داریم که قیود بر چهار یا پنج قسم است.

قید احترازی غیر از قید مفهومی است. احترازی در مقابل توضیحی است. مثلاً (فی حُجُورِكُمْ) قید توضیحی است. ولی این ارتباطی به قید و مفهوم وصف ندارد. قید مفهومی عبارت است از اینکه وصف علت تامه باشد و هم علت منحصره و همان طور که گفتیم این قابل اثبات نیست. ممکن است علت تامه بودن ثابت شود ولی علت منحصره بودن ثابت نمی شود.

ص: ۳۴۰

ابو عبیده فردی لغوی و در واقع یکی از پایه گذاران علم معانی بیان است. رسول خدا (ص) در حدیث می فرماید: (لَيْتَ الْوَاجِدِ بِالَّذِينَ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَ عُقُوبَتَهُ) یعنی که بدهی خود را نمی دهد ولی داراست و می تواند او را مجازات و عقوبت کرد.

ابو عبیده از این حدیث مفهوم گرفته است و گفته است کسی که از او طلبکار هستید اگر فقیر است نمی توان او را زندانی کرد و آبرویش را ریخت.

یلاحظ علیه: هم ابو عبیده و هم دیگران که به این حدیث استدلال کرده اند اشتباه کرده اند زیرا وصف در این حدیث محقق موضوع است و مفهوم در جایی ثابت است که محقق موضوع نباشد.

مثلا در مفهوم شرط هم گفتیم که اگر شرط محقق موضوع باشد مفهومی در کار نیست مثلا در: ان رزقت ولدا فاختنه، شرط مفهوم ندارد زیرا معنا ندارد بگوییم: اگر خدا به تو پسری نداد او را ختنه نکن.

در ما نحن فیه هم (لَيْتَ) به معنای مسامحه در پرداخت بدهی در مورد کسی معنا دارد که پول دارد و مسامحه می کند، اگر کسی پول نداشته باشند مسامحه در پرداخت بدهی در مورد او معنا ندارد.

الدلیل الخامس: اگر وصف دارای مفهوم نباشد نباید مطلق را بر مقید حمل کنیم.

مولی گفته است: اذا افطرت فاعتق رقبة و بعد گفته است: اذا افطرت فاعتق رقبة مؤمنة. تمام فقهاء مطلق را حمل بر مقید می کنند و می گویند: مؤمنه بودن در براءت ذمه مدخلیت دارد و این به سبب آن است که وصف، مفهوم دارد یعنی رقبة مؤمنه باشد و کافره نباشد.

یلاحظ علیہ: مسلماً مؤمنه بودن در حکم دخالت دارد ولی اینکه علت منحصره هم هست قابل اثبات نیست. مثلاً ممکن است رقبه کافر باشد ولی فقیر و بیچاره باشد.

به عبارت دیگر ایمان، در شخص حکم دخالت دارد ولی بحث ما در صنف و نوع حکم است. یعنی وجوب وابسته به ایمان، با رفتن ایمان از بین می رود ولی اینکه مطلق وجوب از بین می رود مشکوک است. (این امر هر چند قطعی نیست و مشکوک است ولی کافی است که قطع به مفهوم نداشته باشیم.)

الدلیل السادس: تمسک به قاعده ای فلسفی

آیه الله شیخ محمد حسین اصفهانی صاحب حاشیه بر کفایه شبیه همین دلیل در مفهوم شرط هم بیان شده است و آن اینکه در فلسفه آمده است: لا یصدر الواحد الا عن الواحد. بنا بر این اگر دیگی می جوشد و هم زیرش آتش است و هم آفتاب بسیاری سوزانی بر آن می تابد، در اینجا چون واحد که حرارت آب است لا یصدر الا عن الواحد و این در حالی است که هم آتش کارساز است و هم خورشید بنا بر این جامع بین آتش و خورشید سبب حرارت آب است و آن جامع امر واحدی است.

سپس اضافه می کند: مولی که می گوید: اکرم الرجل العالم، ظاهرش این است که عالم بودن در وجوب مؤثر است و الا اگر چیز دیگری هم مانند سیادت مؤثر بود ناچار بودیم بگوییم، الواحد که وجوب است از غیر واحد نشئت گرفته است. بله در این حال می توانیم بگوییم که وجوب که واحد است از جامع بین عالم بودن و سید بودن نشئت گرفته است و آن جامع امر واحدی است ولی این بر خلاف ظاهر قضیه است زیرا ظاهر قضیه این است که عالم، بما هو هو مدخلیت دارد نه جامع بین آن و چیز دیگری.

ص: ۳۴۲



یلاحظ علیہ: قاعدہ ی مزبور مربوط بہ عقل اول است زیرا من جمیع الجهات واحد است. اگر واحد از دو چیز سر بزند لازم می آید کہ دیگر واحد نباشد بلکہ کثیر باشد زیرا صدورش از علت اول یک حیثیت و صدورش از علت دوم حیثیت دوم می خواهد و این خلاف فرض است و دیگر واحد نیست بلکہ کثیر می باشد.

این قاعدہ را در طبیعت کہ صدها کثیر و کثرت دارد قابل پیادہ شدن نیست. مانعی ندارد کہ حرارت آب کہ واحد نیست و کثیر است (زیرا حرارت آب درجات مختلف دارد)، بخشی از آتش باشد و بخشی از خورشید و هیچ محدودی ہم پیش نیاید.

مشکل هنگامی جدی تر می شود کہ این قاعدہ ی تکوینی را کہ مربوط بہ عقل اول است در امور اعتباریہ جاری کنیم.

مضافا بر آن، هر چند این قاعدہ در ما نحن فیہ ہم صحیح باشد ولی واضح است کہ با قواعد فلسفی نمی توان ظهور، درست کرد.

تا اینجا ادلہ ی شش گانہ ی قائلین بہ مفهوم رد شد.

اما ادلہ ی قائلین بہ عدم مفهوم:

دلیل اول: اگر جملہ ی وصفیہ بر مفهوم دلالت داشته باشد یا باید مطابقی باشد و یا تضمینی و یا التزامی و هر سه مورد دلالت لفظیہ است. (سابقا گفتیم کہ مطابق علماء منطق حتی دلالت التزامیہ ہم لفظی است.) اگر دلالت لفظی باشد دیگر سخن از مفهوم نیست بلکہ منطوق است.

ان شاء الله این دلیل و ادلہ ی دیگر ایشان را در جلسہ ی بعد توضیح می دهیم.

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مفهوم، وصف و غایت

بحث در این است که آیا جمله ای که دارای وصف است مفهوم دارد یا نه. ادله ی کسانی که قائل به مفهوم بودند را بیان کردیم.

محقق نائینی در این مقام قائل به تفصیل شده است و گفته است: اگر وصف، قید موضوع باشد مفهوم ندارد ولی اگر قید حکم باشد مفهوم دارد.

مثلا در اکرم الرجل العالم، (عالم) قید (رجل) است و در نتیجه جمله ی مزبور مفهوم ندارد زیرا: ثبوت شیء لشیء لا یدل علی عدمه فی غیره یعنی اگر وجوب روی رجل عالم رفته باشد دلیل بر این نمی شود که از رجل جاهل برداشته شده باشد. این همان چیزی است که همه می گویند که اثبات شیء نفی ما عدی نمی کند.

اما اگر وصف، قید حکم باشد مثلا مولى می گویند: یجب اکرام العالم به گونه ای که عالم قید یجب باشد در این حال جمله ی مزبور مفهوم دارد زیرا وقتی قید می رود مقید هم که وجوب است همراه آن می رود یعنی وقتی علمی در کار نباشد وجوبی هم در کار نیست.

یلاحظ علیه: کرارا گفتیم نباید شخص الحکم را با سنخ الحکم خلط کرد. اگر علم برود، وجوبی که وابسته به علم است که همان شخص حکم است از بین می رود ولی وجوب مطلق نه. یعنی ممکن است وجوب علاوه بر علم علت دیگری مانند سیادت داشته باشد که به تنهایی موجب اکرام شود. ما دلیلی نداریم که وقتی علم رفت دیگر دلیل دیگری وجود ندارد که وجوب در تحت آن واجب باشد. (ما نمی گوییم وقتی علم نبود وجوب اکرام حتما هست، بلکه شاید باشد و شاید نباشد به هر حال اینکه حتما می رود دلیلی ندارد).

ص: ۳۴۴

بنا بر این ما به ایشان می گوییم: همان قاعده ای که ایشان در قید موضوع گفته است در اینجا هم جاری می باشد و آن اینکه ثبوت شیء لشیء لا یدل علی عدمه فی غیره.

دلیل قائلین به عدم مفهوم:

دلیل اول: اگر وصف مفهوم وجود داشته باشد یا باید به دلالت مطابقی باشد و یا تضمینی و یا التزامی. اگر اول و دوم باشد دیگر اسم آن مفهوم نیست بلکه دلالت منطوقی است.

اگر هم به دلالت التزامی فهمیده شود، گفته شده است که بین لازم و ملزوم یا باید ملازمه ی عقلی باشد و یا عرفی. ملازمه ی

عقلی آن است که وقتی که بگویند: عمی، بصر هم به ذهن می آید و ملازمه ی عرفی آن است که اگر حاتم بگویند، جود به ذهن خطور می کند.

این در حالی است که بین اکرم الرجل العالم و بین لا تکرم الرجل الجاهل ملازمه ای نیست.

دلیل دوم: در قرآن مجید، گاه قید و وصف هست ولی مفهوم ندارد. مثلاً خداوند می فرماید: **وَرَبَائِبِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ. (۱)**

ربیه ی انسان در صورتی که انسان با مادرش نزدیکی کند، مطلقاً بر انسان حرام است چه همراه مادر به خانه ی شوهر دوم بیاید یا نه در اینجا قید (فی حُجُورِكُمْ) که آمده است مفهوم ندارد.

همچنین خداوند در جای دیگری می فرماید: **(وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا) (۲)** یعنی در سفر اگر می ترسید که دشمنان به شما شیخون بزنند نماز چهار رکعتی را قصر کنید.

ص: ۳۴۵

---

۱- (۱) نساء، آیه ی ۲۳.

۲- (۲) نساء، آیه ی ۱۰۱.

این در حالی است که قصر مطلقا واجب است چه خوف از دشمن باشد یا نه.

یلاحظ علیه: این استدلال موهون است زیرا ما که قائل هستیم قید مفهوم دارد می‌گوییم: این در جایی است که قید مربوط به مورد غالب نباشد. قیود غالبی مفهوم ندارد. این دو مورد هر دو از باب قیود غالبی است. زیرا معمولا مادری که شوهرش را از دست داده است و دختری دارد، غالبا آن را به منزل شوهر دوم می‌آورد.

همچنین سفر، در زمان پیامبر اکرم (ص) غالبا همراه با خوف از دشمن بود. زیرا شبهه جزیره العرف تحت خیمه ی اسلام نرفته بود.

الثالث: مفهوم الغایه

مثلا خداوند می‌فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (1) در اینجا سه چیز وجود دارد:

المغیی (دست که از اصابع تا مرفق است مغیی می‌باشد). الغایه (مرفق غایت می‌باشد). ما بعد الغایه (از مرفق تا منكب که همان بازو است)

در این مقام باید دو نکته را بحث کنیم:

گاه بحث می‌شود که هرچند مغیی (از اصابع با مرفق) باید شسته شود آیا ما بعد الغایه (بازو) هم باید شسته شود یا نه. یعنی آیا آیه ی مزبور دلالت بر عدم دارد یا نه. کسانی که قائل هستند قید، مفهوم دارد قائل هستند که نباید بازو را شست ولی کسانی که قائل به عدم مفهوم هستند می‌گویند: آیه از بیان شستن بازو ساکت است.

ص: ۳۴۶

بحث دوم این است که خود غایت (مرفق) حکم چیست، آیا شستن آن هم واجب است یا نه.

ممکن است در وضو بگوییم که روایات مسأله را برای ما روشن کرده است ما در هر صورت این بحث را به صورت اصولی مطرح می کنیم. ممکن است در مسائل دیگر مواردی پیش آید که در روایات روشن نشده باشد.

اما در مورد بحث اول:

مشهور قائل به مفهوم هستند و می گویند: آیه دلالت بر عدم وجوب دارد در ما بعد الغایه دارد.

اما شیخ طوسی و استادش مرحوم مرتضی قائل به عدم مفهوم هستند و می گویند: آیه از این نکته ساکت است ممکن است واجب باشد و ممکن است واجب نباشد.

بعضی مانند محقق نائینی در این مقام (مانند مفهوم وصف) قائل به تفصیل شده اند و گفته اند: اگر غایت، غایت حکم باشد مفهوم دارد ولی اگر غایت، غایت موضوع باشد مفهوم ندارد. اگر قید موضوع باشد واضح است که مفهوم ندارد زیرا ثبوت حکم برای موضوع دلالت بر عدم آن در غیر آن موضوع ندارد. ولی اگر قید برای حکم باشد، با رفتن قید، حکم هم می رود.

مثلا در روایت آمده است: کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر. یعنی وقتی علم آمد و مشخص که شیء نجس است دیگر طاهر بودن هم از بین می رود.

هكذا، کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام، و وقتی من فهمیدم فلان چیز حرام و غضب است دیگر حلال بودن از بین می رود.

یلاحظ علیہ: استدلال به این دو حدیث بسیار ضعیف است. زیرا طهارت و حلیت حکم ظاهری است مربوط به مورد شک است و حکم ظاهری تا جایی قابل اجرا است که علم در کار نباشد زیرا وقتی علم آید دیگر موضوع برای شک نیست.

کل شیء طاهر به این معنا است: کل شیء مشکوک الطهاره و النجاسه محکوم بالطهاره حتی تعلم انه قدر.

بنا بر این چه قائل به مفهوم غایت شویم و یا نشویم این دو حدیث ارتباطی به بحث ما ندارد.

ما برای تفصیلی که ایشان بیان کرده است مثال دیگری می زنیم (این مسأله در عروه الوثقی ذکر شده است ما هم در کتابی تحت عنوان احکام سفر، این مطلب را ذکر کرده ایم) و آن اینکه صلوات مسافر با هشت شرط قصر می شود. یکی از آن شروط این است که سفر، سفر معصیت نباشد (کون السفر سائغا). بحث در این است که این قید، قید موضوع است یا قید حکم.

اگر قید موضوع باشد، می گوئیم: قطع المسافه الشرعیه اذا كان سائغا يجب القصر. در این بیان، قید (اذا كان سائغا)، قید موضوع (قطع المسافه الشرعیه) است.

اگر قید حکم باشد می گوئیم: فی قطع المسافه الشرعیه يجب القصر اذا كان سائغا.

در این مثال قید (اذا كان سائغا) قید حکم است (يجب)

حال فردی به مقدار شرعی سفر کرده است و قصد او معصیت نبود. سر هشت فرسخی نیت او عوض شد و قصد حرام کرد مثلاً تصمیم گرفت که در این سفر مال مردم را بدزد.

شکی نیست که تا هشت فرسخ نمازش قصر است آیا از هشت فرسخ به بعد هم نمازش قصر است؟

بعضی گفته اند که از آن مسیر به بعد نمازش تمام است ولی بعضی می گویند: که از آن به بعد هم نمازش قصر است.

اگر قید، برای موضوع باشد، حکم نماز بعد از هشت فرسخ این است که نماز قصر است. زیرا قید (هشت فرسخ با عدم نیت معصیت) حاصل شده است و به عبارت دیگر، موضوع برای قصر این بود که هشت فرسخ بدون نیت معصیت سفر کند که او هم چنین کرده است.

ولی اگر قید مزبور برای حکم باشد (کما اینکه شیخ انصاری) می گویند: تا هشت فرسخ حکم به قصر وجود داشت ولی بعد از آن باید نماز با تمام خواند. یعنی وجوب قصر باید با جواز سفر همراه باشد از این رو زمانی که سفر معصیت شد، حکم به وجوب قصر هم از بین می رود.

ما ان شاء الله این بحث را در جلسه ی بعد پی گیری می کنیم.

بحثی به مناسبت میلاد رسول خدا (ص) و امام صادق (ع): شیعه قائل است میلاد رسول خدا (ص) در هفدهم ربیع است. اهل سنت می گویند: میلاد ایشان در دوازده ربیع است.

ما در این مورد، باید به سراغ نزدیکان رسول خدا (ص) برویم و قول ایشان را قبول کنیم زیرا ایشان به سبب قرابت و خویشاوندی با رسول خدا (ص) بیشتر از این مطلب با خبر هستند.

اهل بیت می گویند: میلاد ایشان در هفدهم ربیع است. اینکه می گویند: اهل البیت ادوی بما فی البیت می گوید باید قول ایشان را قبول کنیم.

نکته ی دیگر این است که سعودی ها و وهابی ها جشن های رسول خدا (ص) را در روز تولد ایشان تحریم کرده اند و می گویند: در قرآن و حدیث چنین چیزی وارد نشده است و در نتیجه بدعت است.

ما در رد آنها می گوئیم: بدعت چیزی است که نه دلیل خاص داشته باشد و نه دلیل عام. در این مورد دلیل عام وجود دارد و آن حب النبى (ص) است که در آیات مختلف قرآن وارد شده است. حتى حب النبى (ص) بر حب آباء و اولاد و ازواج برتر شمرده شده است. حب النبى (ص)، یکی از وظائف مسلمانان است.

سعودی ها می گویند: حب النبى (ص) به معنای این است که تابع رسول خدا (ص) باشیم.

ما می گوئیم: بله این یکی از مصادیق حب است ولی حب، منحصر به آن نیست.

## مفهوم غایت ۹۱/۱۱/۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم غایت

سخن در مفهوم غایت است و اینکه جمله ای که مغیبی است آیا مفهوم دارد یا نه. اگر مولی بفرماید: اغسل یدیک الی المرفق آیا دلالت دارد بر اینکه ما فوق مرفق را لازم نیست بشوئیم؟

ادله ی قائلین و عدم قائلین را تا حدی بیان کردیم.

در جلسه ی قبل گفتیم که بعضی از علماء تفصیلی داده اند و آن اینکه بین جایی که غایت قید موضوع است و جایی که قید حکم است فرق می گذارند. مثلاً مولی فرموده است: مسافر اگر به سفر شرعی رود نمازش قصر است البته به شرط اینکه سفر او مباح و سائغ باشد. حال اگر کسی هشت فرسخ با نیت حلال سفر کرد و سر هشت فرسخ نیتش به حرام تبدیل شد آیا در باقی مانده هم باید نماز را قصر بخواند یا اینکه از آنجا به بعد نمازش تمام است.

ص: ۳۵۰

گفته اند مسأله مبتنی بر این است که اذا كان سائغا قید سفر است و یا قید وجوب. اگر قید سفر باشد در باقیمانده نمازش قصر است زیرا موضوع عبارت است از: قطع السفر الشرعی اذا كان سائغا يجب القصر. این موضوع هم محقق شده است زیرا او هشت فرسخ به نیت حلال رفته است و موجب قصر است.

اما اگر قید حکم باشد یعنی مراد مولی چنین باشد، فی قطع المسافه الشرعیه يجب القصر اذا كان سائغا، در این حال، هشت فرسخ برای همان هشت فرسخ کافی است و ما بقی سفر هم باید حلال باشد. از این رو اگر بعد از هشت فرسخ جواز و حلال بودن از بین برود حکم به وجوب قصر هم از بین می رود.



البته می دانیم این مسأله ربطی به بحث غایت ندارد ولی این را از باب زمینه سازی برای مسأله ی بعدی که عبارت است از این بحث که قید گاه برای موضوع است و گاه برای حکم بیان کردیم.

نقول: کبری روشن است و آن اینکه اگر قید، به موضوع بخورد مفهوم ندارد (زیرا ثبوت شیء لشیء لا یدل علی عدمه عن غیره مثلاً- اینکه زید مجتهد است دلیل بر این نیست که عمرو مجتهد نیست.) ولی اگر قید به حکم متعلق شود مفهوم وجود دارد.

انما الکلام در این است که باید صغری را مشخص کنیم و بدانیم قید کجا به موضوع و در کجا به حکم متعلق می شود.

در مقام فهم صغری، دو ضابطه بیان شده است:

الضابطه الاولى: محقق خوئی در پاورقی اجود التقریرات می فرماید: اگر حکم شرعی را از هیئت استنباط کردیم مانند: فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق، که حکم شرعی که وجوب است از خود هیئت فهمیده می شود در این حال غایت، قید متعلق است (غسل) و نه قید حکم. بنا بر این (الی المرافق) قید غسل است. در نتیجه وجوب مطلق است و غَسَل، مقید می باشد کأنه مولی می فرماید: العَسَل الی المرافق واجب. این دیگر دلالت ندارد که ما بعد از مرافق واجب نیست زیرا وجوب اطلاق دارد و آنی که مقید است غَسَل است. (زیرا ثبوت شیء لشیء لا یدل علی عدمه عن غیره) بنا بر این برای ما بعد المرافق نه دلیل بر وجوب وجود دارد و نه دلیل بر عدم وجوب

ص: ۳۵۱

ولی اگر حکم شرعی را از ماده اخذ کنیم (مانند یجب) گاهی متعلق حکم، محذوف است مانند اینکه مولی می گوید: (یحرم الخمر الی ان یضطر)، در اینجا قید به حکم بر می گردد یعنی حرام است تا (الی ان یضطر) در اینجا یقیناً مفهوم وجود دارد.

متعلق یحرم هم محذوف است، مانند یحرم، بیع الخمر، شراء الخمر، شرب الخمر و غیره

ولی اگر حکم را از ماده استنباط کردیم ولی متعلق محذوف نباشد، در آن دو وجه است مانند اینکه مولی می فرماید: یجب الصیام الی اللیل. در اینجا (الی اللیل) ممکن است قید یجب باشد در نتیجه کلام مزبور، مفهوم دارد و ممکن است قید (صیام) باشد یعنی (الصیام الی اللیل یجب) که در این صورت مفهوم ندارد.

بنا بر این کلام ایشان بر سه قسم شده است.

یلاحظ علیه: در منطق آمده است: استقراء با یکی دو مثال صحیح در نمی آید. در استقراء لا اقل باید سی چهل مورد را بررسی کرد تا بتوان به ضابطه ای دست یافت.

ثانیا: در مطول امری به نام لزوم ما لا یلزم وجود دارد و آن اینکه چیزی که مدخلیت ندارد را مدخلیت دهیم. در فرمایش آیه الله خوئی چنین چیزی وجود دارد:

اما در قسم اول کلام ایشان که قید از هیئت استنباط می شود ایشان گفته است که قید به موضوع بر می گردد. ما می گوئیم: این از باب لزوم ما لا یلزم است. مشکل این نیست که حکم را از هیئت بفهمیم، چه حکم از هیئت استنباط شود و چه از ماده در هر دو حال، (الی المرافق) به غسل الید بر می گردد نه به خاطر اینکه حکم، از هیئت استنباط می شود بلکه قرینه ی خارجیه داریم که قید مربوط به موضوع است زیرا در لغت عرب، ید مشترک است بین الاصابع و الکف و المرفق و المنکب. به سبب همین اشتراک، مولی بیان کرده است که شستن باید تا مرافق باشد و بیشتر از آن موضوع نیست.

اما در شق دوم، ایشان گفت که اگر حکم از ماده استنباط شود و متعلق محذوف باشد، قید به حکم بر می گردد و مفهوم دارد. مانند یحرم الخمر الی ان یضطر.

نقول: این هم از باب لزوم ما لم یلزم است و قید به حکم بر می گردد البته نه به خاطر اینکه متعلق محذوف است بلکه به سبب اینکه تمام احکام، مقید به اضطرار است.

به عبارت دیگر به قرینه ی خارجی می دانیم وقتی اضطرار آمد حکم مرتفع می شود.

اما در شق سوم، ما هم می گوئیم که در این شق دو احتمال وجود دارد و قید ممکن است به موضوع و یا به حکم بخورد. این کلام را قبول داریم.

خلاصه ی اشکال ما در شق اول و دوم این بود که در این مورد قرینه ی خارجی وجود دارد.

الضابطه الثانیه: محقق حائری در درر می فرماید: فرق است بین اینکه بگوئیم: مفاد هیئت جزئی است و اینکه بگوئیم مفاد هیئت کلی است. ایشان در واقع می خواهد بگوید: شکی نیست که قید به هیئت بر می گردد نه به موضوع ولی در هیئت تفصیل است که مولی که می گوید: اتموا الصیام، آیا سنخ طلب را انشاء کرده است و یا طلب جزئی را انشاء کرده است.

اگر سنخ طلب را انشاء کرده باشد در این حال طلب کلی انشاء شده است و قطعاً مفهوم دارد زیرا کل حکم با رفتن قید از بین رفته است.

اگر شخص طلب را انشاء کرده باشد طلب جزئی را انشاء کرده است. در این حال یقیناً مفهوم ندارد زیرا ممکن است این وجوب جزئی از بین برود و وجوب جزئی دیگر جانشین آن شود.

یلاحظ علیه: ما سابقاً گفتیم که مفاهیم هیئات جزئی هستند و انشاء به معنای ایجاد می باشد و ایجاد به امر کلی متعلق نمی شود و همواره به امر جزئی جزئیت می شود. کسی که می گوید: یا عبد الله، و نداء را ایجاد می کند این انشاء جزئی است نه کلی.

بنا بر این رفتن یک وجوب جزئی به معنای رفتن وجوب دیگر نیست و ممکن است وجوب دیگر جایگزین آن شود.

مضافاً بر اینکه ما در مقام بیان ضابطه هستیم و ایشان صرفاً دو شق را بیان کرده است که در چه صورت مفهوم هست و در چه صورت نیست.

نظر ما: ما در باب وصف و شرط قائل به مفهوم نشدیم و گفتیم دلیلی بر اینکه علت منحصره باشد، وجود ندارد. شرط و وصف علت تامه است ولی منحصره نیست. ممکن است این علت برود و علت دیگری جایگزین آن شود (این امر محتمل است و ممکن است علت دیگری جایگزین آن شود ولی همین موجب می شود قطع به مفهوم وجود نداشته باشد).

با این حال در قید قائل به مفهوم هستیم زیرا مسأله ی علت منحصره و علت تامه مطرح نیست بلکه ظهور کلام موجب می شود قائل به مفهوم شویم.

وقتی به آیات قرآن که در آن غایت است مراجعه می کنیم می بینیم که همه دارای مفهوم است مثلاً- خداوند می فرماید: وَ يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَيْثُ يَطْهُرْنَ (۱). یعنی حرمت نزدیکی تا آن مقدار است و بعد از آن دیگر حرمت رفع می شود.

ص: ۳۵۴

مثلا مهندسی به معمار می گوید که باید تا این مقدار باید خاکبرداری شود. و معمار هم مطابق آن عمل می کند، بعد مهندس می گوید کمی بیشتر باید خاکبرداری شود. در اینجا همه می گویند که نظر مهندس عوض شده است و قول دوم او را مناقض با قول اول او می دانند. اگر جمله ی اول مفهوم نداشت نمی بایست بگویند که قول او عوض شده است.

همچنین است در آیات دیگر مثلا خداوند می فرماید: ثم اتموا الصيام الى الليل. (۱) همه ی مسلمین از آن متوجه می شوند که وجوب تا لیل است.

بنا بر این در مفهوم قید، سخن از ظهور عرفی است و عرف، قید را به حکم بر می گرداند نه به موضوع.

تا به حال حکم ما بعد الغایه را بیان کردیم. ان شاء الله در جلسه ی بعد حکم خود غایت را بیان می کنیم. این بحث فقط در جایی که غایت وجود خارجی داشته باشد مطرح است نه در مواردی مانند کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام که غایت وجود خارجی ندارد.

### مفهوم غایت و حصر ۹۱/۱۱/۱۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم غایت و حصر

در اول مفهوم غایت گفتیم که در مبحث غایت، از مغیی، غایت و ما بعد الغایه بحث می کنیم. مغی خود دست است، ما بعد الغایه بعد از مرفق است و غایت خود مرفق می باشد.

بحث در ما بعد الغایه را تمام کردیم و قائل شدیم عرفا، ما بعد الغایه از حکم ما قبل خارج است. مثلا وقتی در سوره ی قدر می خوانیم: تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ مفهومش این است که نزول ملائکه تا طلوع فجر است و بعد از آن (ما بعد الغایه) دیگر نیست.

ص: ۳۵۵

۱- (۲) بقره، آیه ی ۱۸۷.

اما اکنون خود غایت (مرفق) را بحث می کنیم. این بحث بحثی منطوقی است نه مفهومی و بحث می کنیم که آیا داخل در ما قبل است که شستش واجب باشد یا نه.

مثلا مولی می گوید: صر من البصره الى الكوفه، آیا رفتن تا دروازه ی کوفه کافی است یا اینکه باید وارد کوفه هم شد.

در اینجا شش قول وجود دارد:

القول الاول: مرحوم رضی و صاحب کفایه و امام قدس سره قائل هستند که غایت از حکم مغبی خارج است.

دلیل این قول: غایت حد الشیء است و حد الشیء از شیء خارج است. به همین شیء حد، را به شیء اضافه می کنیم و می گوئیم: حد الشیء. حد الشیء جایی است که شیء پایان می پذیرد و معنا ندارد حد در خود شیء داخل باشد. به بیان بهتر، حد جایی است که شیء در آن به پایان می رسد.

القول الثانی: غایت داخل در حکم مغبی است.

دلیل این قول: غایت به معنای نهایه الشیء است. یعنی آخرین بخش و آخرین مرحله ی شیء است.

یلاحظ علی کلی القولین: با این ادله ی عقلیه نمی توان ظهور عرفی درست کرد. باید دید عرف عادی که از این نکات فلسفی و فرق بین حد الشیء و نهایه الشیء بی خبر تسن از غایت که همان (الی) و (حتی) است چه چیزی متوجه می شود.

اگر در عرف بگویند، پای فلانی را تا زانو بشوئید آیا زانو را هم می شویند یا نه.

ص: ۳۵۶

القول الثالث: فرق است بین اینکه غایت از جنس ما قبل باشد مانند مرفق که از جنس دست است در این حال داخل است یا غیر آن که داخل نیست. مانند صم الی اللیل که شب غیر از روز است.

دلیل این قول: وقتی غایت از جنس مغیی می باشد دیگر فرق گذاشتن بین غایت و مغیی مشکل می شود زیرا هر دو از یک جنس هستند و تفکیک بین آن دو سخت است.

اما اگر از جنس آن نباشد به راحتی می توان بین آن دو فرق گذاشت و مرزها مشخص است و در نتیجه غایت خارج از مغیی می باشد.

یلاحظ علیه: ما این دلیل را فعلا رد نمی کنیم و فقط می گوئیم که باید دید عرف در این موارد چه چیزی متوجه می شود.

القول الرابع: بین (الی) و (حتی) فرق است در اولی خارج است مانند: اغسلوا ایديکم الی المرافق و در دومی داخل می باشد مانند، مات الناس حتی الانبياء.

یلاحظ علیه: قائل به این قول اشتباه کرده است. حتی بر سه نوع است:

گاه جاره است مانند: حتی مطلع الفجر. گاه عاطفه است مانند: اكلت المسک حتی راسیها. گاه ابتدائیه است مانند: فوا عجا حتی کلب تسبني كأن اباهما نهشل و مجاشع. محل بحث ما در حتی جاره است. مثالهایی که قائل به این قول زده است در مورد حتی عاطفه است نه جاره.

القول الخامس: تابع قرائن هستیم و بر اساس آن حکم می کنیم.

نقول: قائل به این قول دلیلی اقامه نکرده است.

القول السادس: اگر قید موضوع است غایت در مغیی داخل است. مانند: صر من البصره الی الکوفه می گوئیم به این معنا است که: الصیر من البصره الی الکوفه واجب. در این حال فرد علامه بر دروازه ی کوفه باید وارد کوفه هم بشود. در این حال وجوب مطلق است و موضوع مقید می باشد.

ولی اگر قید حکم باشد، مانند: صر من البصره الی الکوفه می گوئیم به این معنا است: يجب الصیر من البصره الی الکوفه. در این حال غایت در مغیی داخل نیست. در این حال وجوب مقید است.

امام قدس سره در تهذیب به این قول اشکال می کند و می فرماید: حتی اگر قید موضوع باشد، حکم، بستگی دارد به اینکه اسم کوفه به چه چیزی اطلاق شود. اگر به دیوارها و دروازه ی کوفه هم کوفه بگویند در این حال غایت داخل در مغیی است.

ولی اگر کوفه به چیزی گفته می شود که در داخل دیوارهای شهر قرار گرفته باشد در این حال غایت خارج از مغیی است.

نقول: مختار ما این است که باید تابع تبادر عرفی باشیم. به نظر ما تبادر بر این است که غایت خارج از مغیی است. اگر کسی بگوید: قرآن را تا سوره ی اسراء خواندم مرادش این است که سوره ی اسراء را نخواندم.

همچنین وقتی می خوانیم: کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (۱) به این معنا است هنگام فجر دیگر باید دست از خوردن و آشامیدن کشید.

ص: ۳۵۸



همچنین مرفق داخل در شستن دست نیست و اگر لازم است آن را بشوییم از باب مقدمه ی علمیه است یعنی برای اینکه یقین کنیم کل مقدار واجب از دست شسته شده است.

اصل عملی هنگام شك: اگر شك کنیم که غایت داخل در مغیی هست یا نه باید به سراغ اصل عملی رویم.

ههنا قولان:

القول الاول: حکم به وجوب غسل

اگر هنگام وضو دست خود را بشوییم و مرفق را نشوییم نمی دانم تکلیف به وجوب غسل ید ساقط شده است یا نه در نتیجه وجوب آن را استصحاب می کنم.

نقول: این استصحاب صحیح نیست زیرا مثبت است برای اینکه لازمه ی عقلی آن این است که حال که مرفق را نشستی و حکم باقی است باید مرفق را بشوئی.

به بیان دیگر استصحاب وجوب غسل اثر شرعی ندارد بلکه اثر عقلی دارد و آن اینکه حالا که وجوب ساقط نشده است پس به حکم عقل باید مرفق را هم بشویی.

القول الثانی: حکم به براءت.

این از باب اقل و اکثر ارتباطی است و در آن نسبت به اکثر براءت جاری می شود.

الفصل الرابع: فی مفهوم الحصر

مفهوم حصر گاه با انما بیان می شود مانند: **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَزْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ حِجْرَاتٍ**، آیه ی ۱۵. گاه با الا بیان می شود مانند: **جاء القوم الا زید**. گاه با مستند که با الف و لا معرفه شده است مانند: **الحمد لله**. نکته: اگر حمد مخصوص خداست چرا ما غیر از خدا را گاه ستایش می کنیم مثلا گاه رسول خدا (ص) را حمد می کنیم. امام قدس سره و صاحب کشف جواب آن را این گونه بیان می کنند که حمد رسول خدا (ص) حمد خداست زیرا کمالاتی که او دارد از آن خودش نیست بلکه از جانب خداوند به او اعطاء شده است.

ص: ۳۵۹

تقديم ما حقه التاخير. بل اضرايه.

تمام اينها در مطول ذكر شده است و ان شاء الله در جلسه ي بعد آنها را بحث مي كنيم.

**مفهوم حصر ۹۱/۱۱/۱۵**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم حصر

بحث در مفهوم حصر است. در جلسه ي قبل ادوات حصر را بر شمرديم و اكنون آنها را بحث مي كنيم:

الّا استثنائيه: در مورد الّا چند جهت براي بحث وجود دارد:

الجهه الاولى: ضابطه اي بيان شده است مبني بر اينكه استثناء از نفی، اثبات و از اثبات نفی است. وقتی می گوییم: ما جائی القوم الا زيد به این معنا است که زيد آمده است.

قبل از این بحث می گوییم: (الّا) استعمالات مختلفی دارد.

گاه صفت واقع می شود مانند: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا انبياء، آيه ي ۲۲. (الّا) در این مثال جنبه ي استثنائي ندارد بلکه صفت آلهه است يعني خدایانی که غير الله هستند. بنابراین اگر به جای (الّا) از لفظ (غير) استفاده کنیم صحيح است. گاه (الّا) به معنای واو جمع است مانند: اِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسِلُونَ \* إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي عَفُورٌ رَحِيمٌ نمل، آيه ي ۱۰ و ۱۱. که به این معنا است: المرسلون و من ظلم ... گاه (الّا) زائده است. این نوع در قرآن استعمال نشده است.

هیچ يك از سه مورد بالا محل بحث ما در ادوات حصر نیست.

اذا علمت هذا فاعلم: ادباء اتفاق دارند که استثناء از نفی، اثبات و از اثبات، نفی است. دليل ایشان هم تبادر است.

ص: ۳۶۰

ابو حنیفه با این قاعده مخالفت کرده است. البته کتابی از او بجز المعلم و المتعلم در دست ما نیست ولی از او نقل شده است که او این قاعده را صحيح نمی داند و برای آن دو بیان دارد:

اول اینکه در جائی القوم الا زيد به این معنا نیست که زيد نیامده است بلکه به این معنا است که زيد محکوم به این معنی که الان گفتیم نیست ممکن است محکوم به معنی دیگری باشد و آمده باشد.

يلاحظ عليه: این بر خلاف تبادر است و آنچه او می گوید: صرف احتمالی است که در ذهن او آمده است.

دوم اینکه: رسول خدا (ص) فرموده است: لا صلاة الا بطهور، اگر استثناء از نفی، اثبات باشد این حدیث به این معنا است که اگر به جای نماز، فقط وضو بگیریم باید از نماز کفایت کند. زیرا این حدیث به این معناست که نمازی نیست مگر به طهور که نماز است.

یلاحظ علیه: باء در (بطهور)، به معنای (مع) می باشد یعنی نماز، نماز نیست مگر اینکه همراه با وضو باشد.

الوجه الثانية: دلالت (الأ) بر حصر

صاحب کفایه در بیان حصر عبارت مشکلی دارد و خلاصه ی آن این است که خارج از مستثنی منه منحصر به زید است. یعنی وقتی می گوئیم: ما جائنی القوم الا زید یعنی آمدن منحصر به زید است.

نقول: الأ دلالت بر حصر دارد.

دلیل اول: در قرآن می خوانیم: وَالْعَصِيرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ (۱) ظاهر آن این است که مردم کلا در خسران هستند مگر این جمعیت چهار گانه.

ص: ۳۶۱

اینکه شاید کسان دیگری هم استثنا باشند، بر خلاف غرض است زیرا خداوند در مقام نکوهش مردم است و فقط چهار دسته را استثنا می کند. اگر کسان دیگری هم داخل در مستثنی منه بودند این بر خلاف نکوهش و بر خلاف غرض خداوند می بود.

اینکه این چهار طائفه زیانکار نیستند و ما بقی زیانکارند این است که اگر انسان سرمایه ی خود را تبدیل به سرمایه ی دیگر کند زیانکار نیست مانند اینکه تاجری متاع خود را می فروشد و به تبدیل به احسن می کند. ولی اگر کسی همانند یخ فروش، سرمایه اش آب شود و چیزی هم به دست نیاورد او زیانکار است.

این چهار طائفه، سرمایه ی عمر را از دست می دهند و در عوض آخرت را می خرند.

دلیل دوم: در حدیث معروف می خوانیم: لَمَا تُعَادُ الصَّلَاةَ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الطُّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ یعنی اگر کسی در حال جهل یا نسیان، غیر از این پنج مورد چیزی از نماز کم بگذارد لازم نیست نماز را اعاده کند. این حدیث مربوط به صورت عمد نیست و فقط جاهل را شامل می شود البته بحث است که آیا علاوه بر جاهل قاصر، آیا جاهل مقصر را هم شامل می شود یا نه.

همه ی علماء به این حدیث تمسک می کنند که اگر کسی حمد و سوره را مثلا در نماز فراموش کند لازم نیست نماز را اعاده کند.

دلیل سوم: در عبارت شریفه ی لا اله الا الله، همه می دانند که الوهیت منحصر به خداوند است.

اله به معنای معبود نیست بلکه به معنای خداوند است. اگر این جمله افاده‌ی حصر نکند توحید محقق نمی‌شود.

نکته: هرچند ما می‌گوییم که الا مفید حصر است ولی خطیب قزوینی در متن مختصر قائل است که الا به ضمیمه‌ی جمله‌ی قبلی که نفی است (لا اله) مفید حصر می‌باشد.

الوجه الثالثه: اینکه در جهت اول خواندیم که استثناء از نفی، اثبات و از اثبات، نفی است آیا از منطوق فهمیده می‌شود یا از مفهوم. به عبارت دیگر دلالت آن مفهومی است یا منطوقی؟

این دلالت، منطوقی است زیرا هیئت استثنائیه دلالت بر این دارد که حکم مستثنی منه (زید) غیر از حکم قبل است.

البته اینکه این دلالت مفهومی است یا منطوقیه در مقام عمل اثری ندارد.

الوجه الرابعه: حصری که در جهت دوم خواندیم آیا از مفهوم فهمیده می‌شود یا از منطوق.

اظهار نظر در این مورد مشکل است.

دو فرع فقهی:

الفرع الاول: در روایت است: مَاءُ الْبُئْرِ وَاسِعٌ لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَتَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ (۱) و یا: خلق الله الماء طهورا الا ما تغير ريحه او طعمه او لونه.

حال حوضی است که آبش از نظر وزنی سبک بوده است بعد دیدیم سنگین شده است (به سبب فعل و انفعالات شیمیایی حاصل از نجس) آیا آن آب پاک است یا نه.

ص: ۳۶۳

---

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب ماء المطلق، باب ۳، حدیث ۱۲.

با تمسک به مفهوم حصری که از حدیث فوق فهمیده می شود آب مزبور پاک است و مادامی که صفات ثلاثه ی آن تغییر نکند نجس نمی شود.

الفرع الثانی: فردی است که هرچند برای خدا وضو می گیرد ولی با آب گرم وضو می گیرد که کمی هم گرمش شود. این را در فقه ضمائمی می گویند یعنی آیا این ضمائمی با قصد قربت منافات دارد یا نه؟

وضوی مزبور باطل است زیرا در قرآن می خوانیم: **وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءً.** (۱) (دین) در این آیه به معنای طاعت است زیرا طاعت باید خالصاً برای خدا باشد و فرد مزبور طاعت خالص ندارد بلکه بخشی از نیت او برای گرم شدن بوده است.

این فروع در عروه ذکر شده است و آنجا آمده است که نیت گرم شدن ضمنی است اشکال ندارد ولی اگر جزء نیت باشد به این معنا که محرک فرد دو چیز باشد هم برای خدا باشد و هم گرم شدن و هر دو با هم موضوعیت داشته باشد وضوی او باطل است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد یک بحث جانبی مطرح می کنیم و آن در مورد تفسیر لا اله الا الله می باشد. این بحث را به دلیل اینکه صاحب کفایه مطرح کرده است بیان می کنیم.

### تفسیر کلمه ی لا اله الا الله ۹۱/۱۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر کلمه ی لا اله الا الله

سخن در مفهوم حصر است و در جلسه ی قبل در مورد الّا بحث هایی را مطرح کردیم.

ص: ۳۶۴

۱- (۳) بینه، آیه ی ۵.

امروز به مناسبت مبحث الّا به تفسیر جمله ی مبارکه ی لا اله الا الله می پردازیم. این بحث را در صورتی مطرح می کنیم که الّا به معنای غیر نباشد بلکه به عنوان ادات استثناء باشد.

نکته ای ادبی که در اینجا مطرح می شود این است که (لا) از نواسخ است و بعد از آن اسم و خبر می آید و اسم، منصوب و خبر آن مرفوع است مانند: لا- رجلٌ فی الدار. نواسخ بر جمله وارد می شوند نه بر مفرد. در عبارت مزبور، اسم، (اله) است و مستثنایی که (الا الله) می باشد ولی خبری در آن دیده نمی شود و در نتیجه محذوف است. خبر محذوف از دو حالت بیرون نیست:

لا اله ممکن الا الله لا اله موجود الا الله. هر کدام از این دو حسنی دارد و اشکالی.

اما اگر (ممکن) در تقدیر باشد حسنش این است که امکان از تمامی خدایان دیگر نفی شده است ولی مشکلش این است که (الا الله) استثناء از (ممکن) می باشد و معنایش این است که الله، ممکن است و این دلیل نمی شود که بالفعل موجود هم هست یا نه. البته مراد از امکان، امکان خاص نیست بلکه امکان عام است.

و اگر (موجود) در تقدیر باشد اشکال قبلی وارد نمی شود زیرا که (الا الله) استثناء از (موجود) می شود و معنایش این است: مگر الله که موجود است. ولی مشکل آن این است که سایر خدایان وجود ندارند و این دلیل نمی شود که آن خدایان امکان وجود ندارند.

ص: ۳۶۵

برای حل این اشکال جواب هایی ارائه شده است:

الجواب الاول: این جواب اجمالا از آیت الله بروجردی ارائه شده است و ما آن را تفصیل می دهیم.

به عنوان مقدمه می گوئیم: عدم بر دو قسم است: عدم محمولی و عدم رابط.

عدم محمولی آن است که عدم در محمول قرار می گیرد مانند: زید معدوم،

عدم رابط مانند: زید لیس بموجود.

مرحوم بروجردی می فرماید: (لا) در کلمه ی مزبور اسمیه است نه حرفیه بنا بر این (لا) محمول است و (لا اله الا الله) به معنای (اله معدوم الا الله) می باشد.

در قرآن هم نمونه ای از این مورد یافت می شود: وقتی فرعون بعد از ایمان آوردن سحره آنها را تهدید به کشتن کرد، آنها در جواب گفتند: قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ (۱) عبارت (لا ضَيْرَ) احتیاج به خبر ندارد زیرا (لا) اسمیه است یعنی الضرر معدوم. در ما نحن فیه هم احتیاج نداریم که خبری در تقدیر باشد که بعد بگوئیم: آیا (ممکن) است یا (موجود).

ان قلت: جهت قضیه ی مزبور چیست؟ آیا مراد این است که اله معدوم بالامکان یا اله معدوم بالفعل؟

اگر بگوئید: اله معدوم بالامکان معنایش این است که پس خداوند موجود است بالامکان و این دلیل نمی شود که موجود هم باشد.

اگر هم بگوئید: اله معدوم بالفعل معنایش این است که پس خدا بالفعل موجود است ولی این دلیل نمی شود امکان، از سایر آلهه نفی شود. بنا بر این اشکال مزبور کما کان باقی است.

ص: ۳۶۶



قلت: هیچ کدام مراد نیست بلکه مراد این است که سایر آلهه بالضروره معدوم اند بنا بر این هم وجود الله ضروری است و هم عدم غیر الله ضروری می باشد.

این جواب از نظر فلسفی خوب است ولی اینکه از نظر ادبی هم صحیح است و (لا) در جمله ی فوق اسمیه است یا نه چه بسا احتیاج به مطالعه ی بیشتری داشته باشد.

الجواب الثانی: صاحب کفایه می فرماید: (اله) به معنای واجب الوجود است بنا بر این (لا اله الا الله) به این معنا است که واجب الوجودی بجز خدا نیست بنا بر این خداوند واجب الوجود بالفعل می شود و نفی امکان سایر خدایان هم بالملازمه فهمیده می شود زیرا اگر امکان داشت حتما موجود می شد و از اینکه موجود نشده است پس وجود آنها امکان نداشته است.

نقول: این جواب خوب است ولی به شرط اینکه در لغت ثابت شود که (اله) به معنای واجب الوجود هم آمده است.

الجواب الثالث: (اله) به معنای معبود است نه به معنای خالق و یا مدبر. عرب در اینکه خداوند خالق است بحثی نیست، توحید در خالقیّت و توحید در تدبیر از مسلمات بود و کسی در آن شک نداشت، مشکل عرب جاهلی این بود که آنها معتقد به معبودهای متعدد بودند.

آیاتی از قرآن دلالت دارد که عرب در خالقیّت شک نداشت از جمله می خوانیم: وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ (۱)

ص: ۳۶۷

در مورد تدبیر هم بر اساس آیات دیگری که اگر از آنها سؤال می شد چه کسی شب را می برد و روز را می آورد می گفتند: خداوند، فهمیده می شود که در این مورد هم شکی نداشتند.

یلاحظ علیه: با این بیان اشکال رفع نشده است زیرا سؤال می شود که (لا-اله موجود) یا (لا اله ممکن) اگر اول باشد یعنی معبود بودن خداوند بالفعل است و موجود است ولی نفی امکان از سایر خدایان رفع نشده است و اگر (ممکن) در تقدیر باشد یعنی معبودیت خداوند ممکن است و این ثابت نمی کند که موجود هم می باشد.

به عبارت دیگر سابق اشکال در امکان و وجود خداوند بود و با بیان محقق خراسانی اشکال در امکان و وجود معبود بودن خداوند می شود.

الجواب الرابع: علامه ی طباطبایی در حاشیه ی خود بر کفایه این جواب را ذکر کرده است و آن اینکه در (لا اله الا الله) یک عقد سلب داریم که همان (لا اله) می باش و یک عقد ایجاب داریم که (الا الله) می باشد.

هدف از این جمله عقد سلب می باشد نه عقد ایجاب. رسول خدا (ص) که این کلمه را به مردم تعلیم داد هدفش عقد سلب بود و اینکه بفرماید خدایان متعدد امکان وجود ندارند. همه ی عالم می دانستند که این جهان خدایی دارد و پیامبر اکرم (ص) نمی خواست به آنها بگوید که خدایی هرگز وجود ندارد. بلکه هدف فقط این بود که آنها در عقد سلب مشکل داشتند و قائل بودند چند خدا وجود دارد و رسول خدا (ص) فرمود چنین نیست و الا-هم قبول داشتند که عقد ایجاب که وجود خداست محقق است. اینکه عرب به وجوب آلهه اعتقاد داشتند آیه ی ذیل است که می فرماید: **أَجْعَلُ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ (۱)**

ص: ۳۶۸

الجواب الخامس: قرآن را نباید جدا جدا تفسیر کرد، قرآن با یک آیه امکان را نفی می کند و با آیه ی دیگر فعلیت را اثبات می کند و ما باید این آیات را با هم مطالعه کنیم.

اما آیاتی که امکان را از سایر آلهه نفی می کند: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (۱)

تفسیر آن این است که خدایی که دو موجود است دو شخصیت دارد و فکر هر شخصیت متفاوت با شخصیت دیگر دارد زیرا قانون کلی این است که دو شیء متباین دو اثر متباین را دنبال می کنند بنا بر این هر یک از دو اله یک نظام خاص خود را می خواستند و در نتیجه آسمان و زمین از بین می رفت.

در آیه ی دیگر می خوانیم: وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ (۲) در این دو آیه سخن از این نیست که خدایی هست یا نه فقط امکان، از سایر آلهه نفی می شود.

اما لا اله الا الله، فقط فعلیت خداوند را اثبات می کند.

نکته ی دیگر این است ما بحثی را در کتاب مفاهیم القرآن مطرح کردیم که نقطه ی حل مشکل وهابی ها است و آن اینکه که (اله) به معنای معبود نیست بلکه به معنای (الله) است. تنها فرق بین این دو لفظ این است که (اله) کلی است و (الله) علم و مختص به خداوند است.

ص: ۳۶۹

---

۱- (۴) انبیاء، آیه ی ۲۲.

۲- (۵) مؤمنون، آیه ی ۹۱.

وهابی ها بر اساس نظر ابن تیمیمه قائل به توحید الوهیت اند و می گویند: توحید بر دو قسم است، توحید ربوبی (یعنی خالقیت مختص به خداوند است) و توحید الوهی (یعنی عبادت مختص خداوند است).

هر دو اشتباه است اما دومی اشتباه است زیرا (اله) به معنای معبود نیست بلکه معبود بودن از لوازم آن می باشد.

اما توحید ربوبی به معنای خالقیت هم اشتباه است زیرا (رب) به معنای تربیت کننده و صاحب چیزی است رب الفرس، رب الدار و غیره به معنای موجودی است که چیزی را دارد و آن را تربیت و اداره می کند.

تم الکلام فی الا استثنائیه.

الثانی من اداه الحصر انما:

انما هنگامی از ادات حصر است که یک کلمه باشد نه متشکل از (ان) و (ما) که (ان) از حروف مشبیه است و (ما) اسم آن.

در آیه ی **إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ (۱)**، انما، همان ان ما می باشد که به اشتباه سر هم نوشته شده است. این مورد محل بحث نیست. کار (انما) قصر است و در مطول آمده است که سه نوع قصر وجود دارد:

قصر افراد: می گویند، زید هم شاعر است و هم کاتب و گفته می شود: ما زید الا شاعر. قصر قلب: طرف خیال می کند زید کاتب است نه شاعر و من می گویم بر عکس است: ما زید الا شاعر. قصر تعیین: طرف خیال می کند عمرو شاعر است و من می گویم: ما زید الا شاعر. این سه نوع قصر، تابع فکر مخاطب است و ما در صدد تصحیح فکر او هستیم.

ص: ۳۷۰

ان شاء الله فردا این بحث را پی گیری می کنیم.

## دلالت (انما) بر حصر ۹۱/۱۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت (انما) بر حصر

بحث در مفهوم حصر است و مبحث (الّا) را مطرح کردیم و به (انما) رسیدیم.

دلائل فراوانی اقامه کرده اند که (انما) مفید حصر است. این کلمه در زبان فارسی معادل تک کلمه ای ندارد و در توضیح آن می گویند: این است و جز این نیست.

برخی از ادله ای که اقامه کرده اند محکم است و بعضی ضعیف است.

دلیل اول: (انما) جانشین دو کلمه است (ما) نافی و (الّا) استثنائی. واضح است که وجود این دو مفید حصر می باشد. مثلا در ما جائی الا زید، حصر فهمیده می شود. (انما) هم چیزی جز آن نیست.

بر این اساس از آیه: **إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ بِهِ لغيرِ اللَّهِ (۱)** حصر فهمیده می شود.

دلیل دوم: نحوی ها می گویند: (انما) ما بعد خود را اثبات و ما سوی را نفی می کند و این همان حصر است. مثال معنای آیه ی شریفه: **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (۲)** این است که مؤمنین همین ها هستند و غیر ایشان مؤمن نیستند.

دلیل سوم: اظهار ضمیر متصل نشانه ی حصر است: مانند: کتبت انا، یعنی فقط من نوشتم. این کار با (انما) جمع می شود و می گویند: انما کتبت انا.

ص: ۳۷۱

---

۱- (۱) بقره، آیه ی ۱۷۳.

۲- (۲) حجرات، آیه ی ۱۵.

البته این دلیل، دلیل محکمی نیست زیرا حصر در عبارت فوق از اظهار ضمیر متصل فهمیده می شود نه از (انما).

دلیل چهارم: از (انما) حصر تبادر می کند.

البته چون این واژه در زبان فارسی معادل ندارد ما نمی توانیم به تبادر تمسک کنیم. در این موارد باید به تبادر اهل لغت مراجعه کرد.

ازهری در کتابی که در لغت نوشته است تصریح می کند که (آنما) مفید حصر است.

البته شیخ انصاری در رسائل قائل است که قول لغوی حجت نمی باشد.

نقول: ما در این مسأله قائل هستیم قول لغوی با وجود شرایطی حجت است. به بیان دیگر غالب اصولی ها در اصول می گویند: قول لغوی حجت نیست ولی در مقام عمل در موارد متعددی به کتب لغت مراجعه می کنند.

در اینجا قول وسطی قرار دارد و آن اینکه کسی که ذوق ادبی دارد و به کتب لغت مراجعه می کند و چند کتاب لغت را بررسی می کند و موارد استعمال را می بیند به معنای کلمه یقین پیدا می کند. مثلاً کسی به لغتی فارسی بر می خورد و به چند کتاب لغت مراجعه کرده معنای آن را می بیند و بعد می بیند این لغت در اشعار شعرای مختلف به همان معنا آمده است در این حال شکی نیست که انسان یقین به معنای لغت پیدا می کند.

ان شاء الله در مبحث حجیت ظن این بحث را مفصل بیان می کنیم.

به هر حال بهتر است به جای بررسی این ادله به متون آیات و روایات مراجعه کنیم.

در یک آیه می خوانیم: **إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ (۱)** کسانی که محارب هستند مانند کسانی که قطاع الطريق هستند و حرفه اشان چنین است و در زمین فساد می کنند یکی از چهار جزای مذکور باید برای آنها اجرا شود: یا اعدام شوند، یا به صلیب کشیده شوند، یا یک دست و پای او را به شکل چپ و راست ببرند یا آنها را تبعید کنند.

البته باید توجه داشت که اگر کسی یک بار قطع طریق کرد مشمول این آیه نمی باشد بلکه باید شغل او چنین باشد و این از عبارت (يُحَارِبُونَ) استفاده می شود که مضارع و دلالت بر استمرار می کند.

البته ممکن است گفته شود که این چهار مجازات یکسان نیستند، اعدام به راحتی تمام می شود ولی قطع دست و پا و یا صلیب سخت تر است. به هر حال این بستگی به مقدار محارب بودن دارد.

در آیه ی دیگر می خوانیم: **إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (۲)** (انما) در این آیه مفید حصر است مخصوصا اگر آیه ی قبل از آن را مطالعه کنیم که خداوند می فرماید: **لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (۳)** خداوند در این آیه می فرماید که ما را از این دسته نهی نمی کند سپس در آیه ی نهم می فرماید: فقط خداوند شما را از کسانی که با شما مقاتله دارند و مانند آن نهی می کند.

ص: ۳۷۳

۱- (۳) مائده، آیه ی ۳۳.

۲- (۴) ممتحنه، آیه ی ۹.

۳- (۵) ممتحنه، آیه ی ۸.

آیه ی سوم: إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَ مَا أَهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ (۱)

همه ی فقهاء از این آیات حصر را متوجه شده اند و گفته اند آنچه در این آیه مذکور نیست حلال می باشد.

دلیل قائلین به عدم حصر:

خداوند در قرآن می فرماید: قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا (۲)

استدلال به این آیه بر این اساس است که بر پیامبر اکرم (ص) فقط یک چیز که همان (أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ) است وحی نشده است بلکه معارف بسیاری بر ایشان وحی شده است.

یلاحظ علیه: این استدلال بسیار ضعیف است زیرا حصر بر دو قسم است: حصر حقیقی و حصر اضافی.

اگر حصر، حقیقی باشد اشکال فوق وارد است ولی واضح است که حصر فوق اضافی است. یعنی در مورد توحید، فقط یک چیز بر رسول خدا (ص) وحی شده است و آن اینکه خدا فقط یکی است.

بقی هنا بحث: فخر رازی وقتی به آیه ی مبارکه ی ولایت می رسد که می فرماید: إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (۳) می فرماید: این آیه دلالت بر ولایت امیر مؤمنان علیه السلام ندارد زیرا هنگامی دلالت دارد که مفید حصر باشد و حال آنکه چنین نیست. در این آیه ولایت از آن خدا، رسول خدا و ایتاء کنندگان زکات است که مصداقش امیر مؤمنان علی علیه السلام می باشد. ولی منحصر به اینها نیست بلکه ابوبکر، عمر و غیره هم می باشند.

ص: ۳۷۴

۱- (۶) بقره، آیه ی ۱۷۳.

۲- (۷) کهف، ۱۱۰.

۳- (۸) مائده، آیه ی ۵۵.



بعد بر مدعای خود که (انما) مفید حصر نیست به آیات مختلف تمسک می کند مثلاً می گوید در یک آیه می خوانیم: **إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا (باد پاییزی) لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَبِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (۱)**

در آیه ی دیگر به تشبیه دیگری بر می خورید مثلاً- خداوند می فرماید: **اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ (۲)** اگر (انما) مفید حصر است چرا چند تشبیه برای آن شده است؟ اگر فقط یک تشبیه صحیح است چرا تشبیهات دیگری هم وجود دارد.

یلاحظ علیه: همه ی این تشبیهات به یک تشبیه بر می گردد و همه در مقام این است که بگوید: دنیا بقاء ندارد و دائمی نیست. از این رو دنیا مانند برگ های بهاری است که زود بر اثر پاییز می خشکد. یا مانند لعب و لهوی است که به عنوان بازیچه عده ای را مشغول می کند و بعد تمام می شود.

فروعاتی برای تطبیق:

فرع اول: مستحب است میّت را عطر آگین کند بر این اساس گاه میّت را با حنوط معطر می کردند زیرا امام صادق می فرماید: **إِنَّمَا الْحَنُوطُ الْكَاْفُور (۳)**

ص: ۳۷۵

۱- (۹) یونس، آیه ی ۲۴.

۲- (۱۰) حدید، آیه ی ۲۰.

۳- (۱۱) کافی، ج ۲، ص ۱۴۶، حدیث ۱۳.

فرع دوم: در مورد سلام نماز می خوانیم: عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ إِذَا كُنْتَ إِمَامًا فَإِنَّمَا التَّسْلِيمُ أَنْ تُسَلِّمَ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ وَآلِهِ السَّلَامُ وَتَقُولَ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ فَإِذَا قُلْتَ ذَلِكَ فَقَدْ انْقَطَعَتِ الصَّلَاةُ (۱) در سلام نماز این بحث هست که آیا سلام بر نبی (ص) لازم است یا نه. اکثر می گویند: مستحب است و بعضی احتیاط می کنند و به روایت فوق تمسک می کنند که اگر کسی امامت جماعت را به عهده دارد اول بر نبی سلام کند و بعد بر صالحین. از این رو مرحوم آقا سید ابو الحسن قائل بود که سلام سوم لازم نیست و فقط مستحب است و با سلام دوم از نماز خارج می شود.

بله اگر کسی امام نباشد، سلام بر نبی واجب نیست.

در این دو فرع، از لفظ (انما) استفاده شده است که مفید حصر است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ سایر ادوات حصر می رویم.

**مفهوم حصر ۹۱/۱۱/۱۸**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم حصر

بحث در ادات حصر است. اکنون به سومین ادات که (بل) اضراییه است می پردازیم. در این مورد باید از دو نظر بحث کرد:

بحث نحوی: (بل) دلالت بر انتقال از موضوعی به موضوعی دیگر و یا غرضی به غرض دیگر دارد. مدخول آن هم گاهی جمله است مانند: (بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا) (۲) و گاه مفرد مانند: بل عمرو.

ص: ۳۷۶

۱- (۱۲) تهذیب، ج ۲، ص ۹۳، حدیث ۱۱۷.

۲- (۱) اعلی، آیه ی ۱۶.

در فارسی معادل آن کلمه ی (بلکه) می باشد.

انتقال، خود بر دو قسم است:

گاه عین ما سبق را منتقل می کند و در جایی است که ما سبق، جمله ی خبریه ی ایجابیه و یا جمله ی انشائیه باشد. مانند (قام زید بل عمرو) یعنی قام عمرو ایضا و (اضر ب زیدا بل عمروا). یعنی اضر ب عمروا ایضا.

ابن مالک در شعر خود می گوید: للثان حکم الاول فی الخبر المثبت و الامر الجلی

گاه ضد ما سبق را منتقل می کند و آن جایی است که قبلش ماء نافی و یا جمله ی ناهیه باشد مانند (ما جاء زید بل عمرو)

یعنی بل جاء عمرو. و (لا تضرب زیدا بل عمرو)

بحث اصولی: این بحث در کفایه مطرح شده است و صاحب کفایه می گوید: این خود سه صورت دارد که فقط صورت سوم مفید حصر است:

صورت اولی: جمله ی اولی غلط گفته شد و با کلمه ی (بل) سعی در اصلاح آن داریم مانند: قام زیدا بل قام عمرو. یعنی عمرو ایستاد نه زید.

این قسم دلالت بر حصر ندارد بلکه فقط برای اصلاح غلط قبلی است.

صورت ثانیه: کلمه ی (بل) برای اصلاح ما سبق نیست بلکه توطئه و آمادگی برای جمله ی بعدی است. مانند: (بَلْ تُؤْتُوا  
الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى) (۱) زیرا خداوند در دو آیه ی قبل می فرماید: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى)  
سپس با استفاده از کلمه ی (بل) ذهن را آماده برای اصل مطلب می کند که هرچند باید سعی کرد که رستگار شد ولی  
مشرکین دنیا را مقدم می دارند.

ص: ۳۷۷

---

۱- (۲) اعلی، آیه ی ۱۶ و ۱۷.

صورت ثالته: کلمه ی (بل) برای حصر است و آن جایی است که (بل) برای ابطال جمله ی قبل می باشد. مانند اینکه خداوند می فرماید: (وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ) (۱) ان قلت: (بل) چگونه افاده ی حصر می کند و حال آنکه ملائک شوونات بسیاری دارند مثلا اعمال را کتابت می کنند، ارواح را قبض می کنند، خزنه ی جهنم هستند و موارد متعدد دیگر. چرا قائل به حصر شویم و ملائکه را خلاصه و منحصر در (عباد مکرمون) کنیم.

قلت: این حصر، اضافی است. یعنی در دایره ی الوهیت، ملائک فقط بندگان خدا هستند. در دایره ی عبودیت نمی توان گفت: ملائک فرزندان خدا هستند و در نتیجه بعدا می توانند خدا شوند.

الرابع من ادوات الحصر: تقديم ما حقه التاخير

مثلا مفعول باید قبل از فاعل باشد. حال اگر آن را جلو بیندازیم مفید حصر می باشد مانند: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) (۲) بله گاه قرینه قائم می شود که این تقدیم از باب تعظیم است مانند اینکه زید، عالم است و آن را جلو می اندازیم و می گوئیم: زیدا اطعم.

الخامس من ادوات الحصر: المستند اليه المعرف باللام

صاحب کفایه این بحث را مجمل مطرح کرده است. او می فرماید: الف و لامی که داخل بر مستند الیه می شود یا الف و لام جنس است و یا استغراق. الف و الم عهد در این مقام مورد بحث نیست زیرا هرگز مفید حصر نیست.

ص: ۳۷۸

---

۱- (۳) انبیاء، آیه ی ۲۶.

۲- (۴) فاتحه، آیه ی ۵.

اما الف و لام جنس:

گاه به شکل حمل شایع صناعی است: حمل شایع صناعی به این معنا است که موضوع و محمول وجودا یکی هستند هر چند محمولاً دو تا می باشند. مانند: الضارب زید که ضارب همان زید است.

محقق خراسانی این بحث را سریع تمام می کند و می گوید: این، مفید حصر نیست زیرا اگر جنسی را در فردی منحصر کردیم دلیل بر آن نیست که آن جنس، فرد دیگری نداشته باشد. اگر ضارب که جنس است، زید باشد دلیل نمی شود که ضارب، فرد دیگری نداشته باشد.

نقول: ما قائل به تفصیل هستیم و می گوییم: اگر مبتدا و خبر مساوی باشند مانند: الانسان ضارب، و یا مبتدا اخص و خبر اعم باشد مانند: الانسان ماش، در این دو مورد حصر استفاده می شود.

ان قلت: حصر را در این دو صورت از الف و لام استفاده نمی کنیم بلکه از قرینه ی خارجیه استفاده می کنیم و آن اینک مبتدا و خبر متساویین هستند.

قلت: این اشکال صحیح است و حصر از الف و لام استفاده نمی شود.

گاه به شکل حمل اولی است: حمل اولی به این معنا است که موضوع و محمول مفهوما یکی هستند. (آنها هر چند وجودا یکی هستند بلکه از آن بالاتر مفهوما هم یکی می باشند). مانند الانسان حیوان ناطق.

حصر در اینجا به این معنا است که هیچ انسانی در دنیا وجود ندارد که حیوان ناطق نباشد.

محقق خراسانی در اینجا قائل است که مفید حصر است و ما هم کلام ایشان را قبول داریم.

ص: ۳۷۹

گاه به شکلی که اطلاق دارد و همه ی مصادیق را شامل می شود. مانند: الحمد لله که به این معنا است که هیچ حمدی وجود ندارد مگر اینکه (الحمد) به آن اشاره می کند.

محقق خراسانی قائل است که این هم مفید حصر می باشد. بنا بر این اگر کسی شاهزاده ای را حمد می کند، این از باب مجاز است زیرا هر کسی که زیبایی و حسنی دارد همه از آن خداوند است.

اما الف و لام استغراق: مانند: ان الانسان لفي خسر (۱)

این یقیناً مفید حصر است زیرا نتیجه ای که خداوند می گیرد در صورتی محقق می شود که حصر از آن استفاده شود زیرا اگر برخی از انسان ها در خسر باشند و بعضی نباشند دیگر این آیه نمی تواند نصیحت باشد.

السادس من ادوات الحصر: ضمیر منفصل مانند: زيد هو القائم

گفته شده است در اینجا استفاده از کلمه ی (هو) افاده ی حصر می کند.

نقول: ظاهر این است که این مفید حصر باشد.

حدیث اخلاقی:

حالات علماء برای ما الگو می باشد. قرآن کریم در مورد رسول خدا (ص) می فرماید: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ (۲) حالات ائمه و حتی علماء هم برای ما اسوه می باشد.

امام قدس سره از استاد خود آیه الله شه آبادی نقل می کند که ایشان از پدر خود که شاگرد صاحب جواهر بود نقل می کند که صاحب جواهر فرزندی داشت که فوت کرد. چون شب شد نتوانست او را تشییع کنند در نتیجه شب جنازه را در یکی از مقبره های حرم امام علی علیه السلام گذاشتند تا فردا تشییع کنند. در شب شاگردان صاحب جواهر کنار جنازه می آمدند و قرآن می خواندند. صاحب جواهر هم آمد و کمی قرآن خواند و سپس مشغول نوشتن جواهر شد. (لابد مواردی بود که احتیاج به تتبع نداشت زیرا می بایست کتاب ها را مطالعه می کرد بلکه مربوط به بخشی بود که می بایست اظهار نظر می کرد.)

ص: ۳۸۰

۱- (۵) عصر، آیه ی ۲.

۲- (۶) احزاب، ۲۱.

جواهر ۴۳ جلد است و صاحب جواهر در جلد آخر می فرماید که آن را در شب بیست و سوم ماه رمضان به خاتمه رسانده است. همانگونه محدث قمی از صدوق نقل می کند: بهترین کار در لیالی قدر مباحثه ی علمی است.

قضیه ی دوم از علامه ی طباطبائی است. ایشان با سختی زندگی می کرد و در صف نان می ایستاد و نان می گرفت و منزل می رفت. او هم المیزان را در ۱۳۹۳ قمری در شب بیست و سوم ماه رمضان به اتمام رسانید.

## مفهوم لقب و عدد ۹۱/۱۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم لقب و عدد

صاحب کفایه مفهوم لقب و عدد را در یک فصل و در عرض چند سطر ذکر کرده است.

ما ابتدا مفهوم لقب را ذکر می کنیم:

البحث الاول: معنای مفهوم لقب

لقب در اصطلاح نحوی ها: لقب در مقابل اسم و کنیه است و در اصطلاح ما همان شهرت فرد است یعنی نامی که فرد به آن مشهور و مشتهر است.

مثلا در مورد رسول خدا (ص)، ابو القاسم محمد رسول الله.

محمد: اسم

رسول الله لقب

ابو القاسم کنیه می باشد.

لقب در اصطلاح اصولیون: هر چیزی است اعم از اینکه مشتق باشد یا جامد، معرفه باشد یا نکره، مستند الیه قرار بگیرد ولی وصف نباشد.

بنا بر این (زید) در اکرم زیدا و (انسان) در اطعم انسانا و یا (فی الدار) در اکرم زیدا فی الدار که متمم مستند الیه است همه لقب می باشند.

ص: ۳۸۱

البته باید دقت داشت که وصف نباشد و الا داخل در مفهوم وصف می شود.

البحث الثانی: مفهوم در لقب.

واضح است که اگر کسی بگوید: اکرم زید، دلالت ندارد که عمرو را نباید اکرام کرد. همچنین اگر بگویند: المسیح علیه السلام رسول الله. دلالت ندارد که پیامبر اکرم (ص) رسول الله نباشد.

همچنین اگر کسی بگوید: اکرم زید، دلالت ندارد که لا تکرمه فی غیر الدار.

خلاصه اینکه: اثبات شیء لشیء لا یدل علی عدمه عن شیء آخر.

سؤال: اکرم زید، مفهوم دارد زیرا اگر کسی عمرو را اکرام کند این کار امر به اکرام زید را ساقط نمی کند. بنا بر این اکرم زید به معنای عدم اکرام عمرو می باشد.

جواب: بین عدم الدلاله و بین دلالت بر عدم فرق دارد. ما قائل هستیم دلالت ندارد نه اینکه دلالت بر عدم دارد.

در مثال فوق، کسی که عمرو را اکرام کرده است او چون امر مولی به اکرام زید را امتثال نکرده است امر به اکرام زید ساقط نشده است.

من هنا یعلم که غالباً در وصیت نامه ها و وقف نامه ها می نویسند: وقفت هذه الدار للفقراء او للطلاب.

حال اگر کسی این موقوفه را در غیر فقراء به کار ببرد مسقط و مجاز نیست. این به سبب مفهوم نیست بلکه به سبب آن است که امر مولی را امتثال نکرده است.

فروعاتی برای تطبیق:

ص: ۳۸۲



الفرع الاول: در بعضی از روایات آمده است: لَا بَأْسَ بِتَمَائِيلِ الشَّجَرِ (۱) اگر این جمله مفهوم داشته باشد معنایش این است که در تمائیل حیوانات باس است. ولی ما گفتیم لقب مفهوم ندارد.

الفرع الثانی: در بیع حیوان روایت است: فِي الْحَيَوَانِ كُلِّهِ شَرْطُ (یعنی خیار دارد) ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ لِلْمُسْتَرِي وَهُوَ بِالْخِيَارِ فِيهَا إِنْ شَرَطَ أَوْ لَمْ يَشْتَرِطْ (۲) در این روایت دو مفهوم است، یکی مفهوم عدد که همان ثلاثة است که بعداً آن را بحث می کنیم. مفهوم دیگر مفهوم لقب است و آن در کلمه ی (للمشتری) است که اگر مفهوم داشته باشد معنایش این است که فروشنده خیار ندارد ولی ما قائل به مفهوم نیستیم ولی کسانی که در لقب قائل به مفهوم هستند در اینجا خیار را از بایع منتفی می دانند.

الفرع الثالث: در روایت است: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص نَهَى أَنْ يُكْفَنَ الرَّجَالُ فِي ثِيَابِ الْحَرِيرِ (۳) این روایت مفهوم ندارد و نمی توان گفت پس می توان زن را در حریر کفن کرد. به هر حال این روایت از بیان حکم حریر نسبت به نساء ساکت می باشد.

در خاتمه می گوئیم: هر چند ما قائل هستیم که لقب مفهوم ندارد ولی نمی توان قرائن را نادیده گرفت. گاه قرائن ممکن است دلالت بر مفهوم داشته باشد.

ص: ۳۸۳

---

۱- (۱) وسائل الشیعه، باب ۹۴ از ابواب ما یکتسب به، حدیث ۲.

۲- (۲) وسائل، باب ۳ از ابواب الخیار، حدیث ۱.

۳- (۳) مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۲۲۶، حدیث ۲.

القسم الاول: عددی که نسبت به نقیصه و زیاده حساس نیست.

این قسم مفهوم ندارد. مثلا خداوند به پیامبر اکرم (ص) می فرماید: اَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ (۱) سبعین در این آیه مفهوم ندارد بلکه صرفاً برای بیان کثرت است.

القسم الثاني: عددی است که بشرط لا است و نسبت به زیاده و نقیصه حساس است.

مثلاً خداوند می فرماید: الزَّائِيَةُ وَالزَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (۲)

در جای دیگر می فرماید: وَالَّذِينَ يُؤْمِنُ الْمُحْصِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَادَةٍ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةٍ (۳) در آیه ی سوم می خوانیم: وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ شَهَادَةٌ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحْسَنَ أَرْبَعٍ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ (۴) کسی که زنش را به کار زشت متهم می کند و شاهد ندارد می تواند چهار بار قسم بخورد و این جایگزین چهار شاهد می شود.

این قسم عدد مفهوم دارد.

القسم الثالث: نسبت به نقیصه حساسیت دارد ولی نسبت به زیاده حساسیت ندارد.

مثلاً از امام علیه السلام می پرسند: کر چیست؟ می فرماید: أَنَّ الْكُرَّ هُوَ مَا يَكُونُ ثَلَاثَةً أَشْبَارٍ طَوَّلًا فِي ثَلَاثَةِ أَشْبَارٍ عَرْضًا فِي ثَلَاثَةِ أَشْبَارٍ عُمُقًا واضح است که کر نسبت به نقیصه حساسیت دارد یعنی کمتر از این مقدار نباید باشد ولی بیشتر از آن اشکال ندارد.

۱- (۴) توبه، آیه ی ۸۰.

۲- (۵) نور، آیه ی ۲.

۳- (۶) نور، آیه ی ۴.

۴- (۷) نور، آیه ی ۶.

در این صورت، عدد نسبت به اقل مفهوم دارد ولی نسبت به اکثر مفهوم ندارد.

القسم الرابع: عکس مورد قبل به این معنا که نسبت به زیاده حساسیت دارد ولی نسبت به نقیصه حساسیت ندارد.

مثلاً- زنی است که عادتش شش روز است. او اگر بیشتر از آن خون ببیند، تا ده روز محکوم به حیض است و اگر از ده روز بگذرد از شش روز به بعد همه استحاضه حساب می شود.

در اینجا، عدد از ده به بالاتر حساسیت دارد و اگر از ده بیشتر شود از شش به بعد را استحاضه می کند.

در این حال فقط نسبت به اکثر مفهوم دارد.

به هر حال قاعده ی مزبور کلی است و در مصادیق، فقیه باید به قرائن نگاه کند و بدانند عدد، از کدام موارد اربعه ی فوق می باشد.

فروعاتی برای تطبیق:

فرع اول: در روایات است که برای تنظیف محل غائط سه عدد سنگ کافی است.

این عدد نسبت به زیاده حساسیت ندارد و با چهار سنگ و بیشتر هم یقیناً می توان تطهیر کرد. ولی آیا نسبت به نقیصه هم حساسیت دارد یعنی اگر یک سنگ بزرگ تر که سه زاویه ی مستقل دارد باشد می توان با آن تطهیر کرد؟ فهم این نکته بستگی به ذوق فقیه دارد.

فرع دوم: در موثقه ی سماعه می خوانیم: عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْجُنْبِ هَلْ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ قَالَ مَا بَيَّنَّهُ وَ بَيَّنَّ سَبْعَ آيَاتٍ (۱)

ص: ۳۸۵

سماعه فردی است واقفی و قابل اعتماد. او کتابی دارد و احادیث خود را از امام موسی بن جعفر علیه السلام نقل می کند. بعد تمامی روایات بعدی را از (سئله) نقل می کند در نتیجه روایات او مضمهره شده است. این در حالی است که مضمهره نیستند و بر اثر تفکیک روایات چنان شده اند.

به هر حال عدد هفت نسبت به نقیصه حساسیت ندارد ولی ظاهراً نسبت به زیاده حساسیت دارد و مکروه است بیش از هفت آیه بخواند.

فرع سوم: همان روایت مزبور به خیار مشتری است که سه روز خیار دارد. آن هم نسبت به نقیصه حساسیت ندارد ولی بیش از آن حساسیت دارد.

فرع چهارم: مستحب است که در حال سجود، علاوه مواضع سبعة که باید بر زمین باشد نوک بینی هم بر زمین باشد. این کار مستحب است و گذاشتن نوک بینی بر زمین واجب نیست زیرا در روایت آمده است که هفت موضع واجب است بر زمین باشد و این عدد نسبت به نقیصه حساسیت دارد ولی نسبت به زیاده حساسیت ندارد از این رو نوک بینی که هشتمین موضع است می تواند بر زمین باشد.

فرع چهارم: در روایت مربوط به نماز جمعه می خوانیم: **كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ يَقُولُ لَا تَكُونُ الْخُطْبَةُ وَالْجُمُعَةُ وَصَلَاةُ رَكْعَتَيْنِ عَلَى أَقَلِّ مِنْ خَمْسَةِ رَهْطِ الْأَمَامِ وَأَرْبَعَةٍ (۱)** یعنی در نماز جمعه لا اقل باید پنج نفر باشند. این عدد نسبت به زیاده حساسیت ندارد ولی نسبت به نقیصه حساسیت دارد یعنی کمتر از پنج نفر نباید باشند.

ص: ۳۸۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: عام و خاص

بارها گفتیم که کفایه متشکل از مقدمه و چند مقصد است. اکنون به سراغ مقصد چهارم می رویم فنقول:

المقصد الرابع: فی العام و الخاص (۱)

قبل از صلب موضوع، چند مطلب را بیان می کنیم:

الامر الاول: الامور الاعتباریه و تعریفها

امور در خارج بر دو قسم است:

گاه تکوینی، حقیقی و واقعی است یعنی چه من باشم یا نه، این امور وجود دارد. بحث در جواهر و اعراض از این امور است چه فرد متفکری باشد یا نه.

گاه اعتباری است. این امور، قائم به اعتبار معتبر است. اگر اعتبار کننده ای باشد این امور هست و الا نه. مثلاً اینکه (ضرب) دلالت بر گذشته و (یضرب) دلالت بر حال و آینده می کند همه از امور اعتباریه است. علم معانی و بیان و علوم ادبی و علم اصول و بخشی از فقه همه از علوم اعتباریه است.

البته بعد این بحث را مطرح می کنیم که علوم اعتباری، دارای تعریف حقیقی هستند یا نه.

صاحب کفایه قائل است که تعاریفی که در علوم مختلف است همه از باب تعاریف لفظی (۲) و شرح الاسمی (۳) است نه تعریف حقیقی. او معتقد است که معرّف از این تعریف ها اجلی (۴) است زیرا می گویند: این تعریف آن مصداق را شامل است و آن مصداق را شامل نیست. این نشان می دهد که مصادیق نزد آنها واضح تر از خود تعریف است این بدان معنا است که مصادیقی را که قبلاً شناخته اند ملاک جامع و مانع بودن تعاریف است. اینکه از مصادیق به جامع و مانع بودن تعاریف پی می برند، دلیل بر آن است که معرّف اجلی است.

ص: ۳۸۷

۱- (۱) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۱۵.

۲- (۲) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۱۵.

۳- (۳) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۱۵.

۴- (۴) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۱۵.

بعد اضافه می کند که مناقشه هایی که علماء می کند که این تعریف جامع است و یا مانع اغیار نیست صحیح نمی باشد. زیرا این مناقشات در جایی راه دارد که تعاریف حقیقی (۱) باشد.

یلاحظ علیہ: علماء در مقام بیان تعریف حقیقی هستند و به همین سبب است که نقض و ابرام می کنند و با ان قلت و قلت، سعی در تحدید دقیق آن هستند.

علماء از این تعاریف، تعریف حقیقی را اراده کرده اند و آنچه محقق خراسانی به علماء نسبت می دهد چیزی است که آنها خود از آن بی خبر هستند.

ثانیا: محقق خراسانی تصور کرده است که تعریف شرح الاسم با تعریف لفظی یکی است. این در حالی است که این دو با هم متفاوت است. ما این تفاوت را در مبحث واجب مطلق و مشروط مفصلا بیان کرده ایم.

به هر حال بهتر این بود که محقق خراسانی از راه دیگری وارد می شد و آن اینکه می گفت: تعریف حقیقی مال امور تکوینی است. مثلا- اینکه الماء ما هو و امثال آن. ولی امور اعتباریه چنین نیست زیرا اینها قراردادی و اعتباری است و از این رو تعریف آنها هم اعتباری و غیر حقیقی می باشد. بنا بر این وقتی عقلاء گفته اند: کل فاعل مرفوع و کل مفعول منصوب، آنها می توانستند عکس آن را قرارداد کنند. بر خلاف آب، اسب و غیره که چه اعتبار کننده ای باشد یا نه آنها قابل تغییر نیستند.

کسانی که در رشته ی حقوق درس می خوانند به تعریف اهمیت بسیاری می دهند و حال آنکه نباید چنین باشد. بر خلاف فیزیک دان که باید موضوعات را دقیقا تعریف کنند زیرا موضوع کار آنها از امور تکوینی است.

ص: ۳۸۸

الامر الثاني: في تعريف العام

التعريف الاول: شمول الحكم لجميع افراد مدخوله (1).

ضمير (مدخوله) به (الحكم) بر می گردد. یعنی عام چیزی است که شامل تمامی افراد مدخول باشد. بنا بر این (اکرم العلماء) عام است زیرا حکم به وجوب اکرام تمام افراد عالم را شامل می شود.

یلاحظ علیه: عام فی حد نفسه ملاحظه می شود یا به لحاظ حکمش؟

صاحب کفایه معتقد است که عام بودن عام (چه مجموعی، چه استغراقی و چه بدلی) به سبب حکمش است ولی ما خواهیم گفت که عام خودش فی حد نفسه موضوع است و لازم نیست به لحاظ حکم باشد. (این بحث را بعداً مطرح می کنیم)

بنا بر این تعریف فوق بر معنای صاحب کفایه صحیح است نه بر اساس مبنای ما.

ثانیا: تعریف فوق عشره را هم شامل است. مثلا اگر مولی بگوید: اکرم عشره طلاب. تعریف فوق آن را شامل می شود و حال آنکه لفظ عشره عام نیست.

التعريف الثاني: شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه مفردة

یعنی مفهوم شامل شود هر آن چیزی که مفردش صلاحیت انطباق بر آن را دارد. در اکرم العلماء، مفهوم علماء شامل فرد فردی است که لفظ عالم بر آن صدق می کند.

در این تعریف دو چیز مهم وجود دارد، شمول و انطباق. شمول، صفت عام است و انطباق هم صفت مفرد می باشد.

با این بیان دو اشکال فوق وارد نیست.

ص: ۳۸۹

اما اشکال اول وارد نیست چون در قبلی سخن از شمول حکم بود ولی در اینجا سخن از شمول مفهوم عام است. در این تعریف، عام مستقلاً مطرح می شود.

اما اشکال دوم وارد نیست زیرا چیزی مانند (عشره) مفرد ندارد.

یلاحظ علیه: این تعریف، عام بدلی را شامل نیست زیرا عام بدلی مفرد ندارد. مثلاً خداوند می فرماید: **أَيُّمَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (۱)** ای چیزی نیست که مفرد داشته باشد.

بنا بر این باید به سراغ تعریف سوم رویم:

التعريف الثالث: شمول الحكم لجميع ما يصلح ان يطبق عليه نفسه او مفردة

در این تعریف، (نفسه)، عام بدلی و (مفردة) سایر اقسام عام را شامل می شود.

ثم: الفاظ عام (منهای حکم) بر سه قسم است:

گاه افراد عام و کل واحد واحد در عرض هم ملاحظه می شود. مثلاً لفظ العلماء چنین است. به این عام استغراقی می گویند. به عبارت دیگر، در عام استغراقی، تمامی افراد در درجه ی واحد هستند. در این عام، به تعداد افراد لحاظ داریم. گاه افراد در عرض واحد ملاحظه نمی شوند بلکه در طول هم ملاحظه می شوند. به این عام بدلی می گویند. در این عام، افراد در یک درجه نیستند در این عام هم به تعداد افراد لحاظ داریم ولی این لحاظ ها طولی است. گاه یک لحاظ بیشتر نیست و آن عام مجموعی است مانند اکرم مجموع العلماء. خلاصه اینکه در عام استغراقی و بدلی لحاظ های متعدد وجود دارد بر خلاف عام مجموعی بر همین اساس در عام استغراقی به تعداد افراد، اطاعت و عصیان محقق می شود. اگر در شهری صد عالم باشد و فرد نود نفر را اطاعت کند و ده نفر را اطاعت نکند به همان اندازه مثبت و معاقب است.

ص: ۳۹۰



در عام بدلی هر چند لحاظ متعدد است ولی یک عصیان و یک اطاعت بیشتر وجود ندارد زیرا هر کدام علی البدل مورد لحاظ هستند.

همچنین در عام مجموعی اگر همه ی افراد عام با هم اتیان شوند فرد مثبت است و الا گویا هیچ کار نکرده است زیرا همه، یک موضوع واحد هستند. مانند کسی که اصلا نماز نخواند و کسی نماز بخواند و رکوع را به جا نیاورد. هر دو گویا نماز نخوانده اند.

فهمیدن اینکه عام، از کدام قسم است توسط عنایت به لفظ فهمیده می شود.

ان شاء الله فردا به سراغ تعریف چهارم می رویم.

## اقسام عام ۹۱/۱۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقسام عام

گفتیم عام بر سه (۱) قسم است که عبارتند از: استغراقی، مجموعی و بدلی

به این نتیجه رسیدیم که موضوع تقسیم فوق، خود الفاظ عام است یعنی منهای حکم، در زبان عرب یک سری الفاظی داریم که بعضی از آنها برای استغراق وضع شده است مانند العقود، و بعضی برای عام بدلی مانند (ای) و بعضی بر عام مجموعی وضع شده است مانند کلمه ی (مجموع)

محقق خراسانی معتقد است انقسام عام به اقسام ثلاثه به ملاک حکم (۲) است نه به لحاظ لفظ عام. به این معنا که حکم گاه شامل کل واحد واحد است به گونه ای که همه در عرض هم هستند این عام استغراقی می شود و گاه کل واحد واحد را به شکل طولی و بدلی لحاظ می کند که عام بدلی و گاه حکم، همه را به شکل مجموع و یک پارچه در بر می گیرد که عام مجموعی می شود.

ص: ۳۹۱

۱- (۱) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۱۶

۲- (۲) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۱۶

محقق نائینی هم در اجود التقریرات از ایشان پیروی کرده است. (۱)

یلاحظ علیه:

اولاً: در مورد رتبه مشکلی وجود دارد و آن اینکه موضوع، از لحاظ رتبه مقدم بر حکم است و حکم متأخر می باشد و صحیح نیست چیزی که مقدم است انقسام آن به لحاظ چیزی باشد که متأخر است.

این کار محال نیست ولی بعید است.

ان قلت: کلام محقق خراسانی محال است چون حکم، متأخر از موضوع و وابسته به موضوع است اگر بخواهیم انقسام موضوع به سه قسم را به سبب حکم بدانیم دور لازم می آید زیرا حکم از یک طرف وابسته به موضوع است و از طرف دیگر انقسام موضوع وابسته به حکم است.

قلت: این اشکال وارد نیست زیرا کرارا گفته ایم که در دور، موقوف و موقوفه علیه باید یکی باشند و در ما نحن فیه چنین نیست زیرا حکم متوقف بر وجود موضوع است ولی وجود موضوع متوقف بر حکم نیست بلکه اوصافش (مانند این استغراقی، مجموعی و بدلی باشد) بر حکم متوقف است.

ثانیا: در ملاک هم مشکلی وجود دارد و آن اینکه گاهی مصلحت قائم به این است که آحاد علماء اکرام شوند. گاه مصلحت در اکرام یکی علی البدل است و گاه مصلحت به اکرام مجموع قائم است به گونه ای که حتی اگر یک نفر را اکرام نکنند گویا هیچ کس را اکرام نکرده اند.

جایی که مصلحت با خود موضوع قائم است پس خود موضوع باید به این موارد تقسیم شود نه حکم آن.

ص: ۳۹۲

ثالثاً: در وضع مشکل وجود دارد و آن اینکه واضح آنی که در ذهن افراد هست را تصور می کند و برای آنها لفظ می کند. در ذهن من گاه افراد تک تک ملاحظه می شوند و گاه علی البدل و گاه مجموع. واضح هم باید برای همان، لفظ وضع کند و منتظر حکم نماند.

الامر الرابع: محقق نائینی قائل است که عام بدلی جزء عام نیست (۱) بلکه عام فقط استغراقی است و مجموعی.

زیرا عام چیزی است که در آن حکم، همه را شامل شود و حال آنکه عام بدلی فقط یکی را شامل می شود. محقق نائینی نام عام بدلی را «الفرد المنتشر» (۲) گذاشته است.

بله، بدلیت این قسم، عام است ولی حکمش عام نمی باشد.

یلاحظ علیه: کلام ایشان بر اساس مبنای خود ایشان است که قائل هستند انقسام عام، بر اساس حکم متعلق می باشد.

ولی اگر بگوییم انقسام عام بر اقسام سه گانه با قطع نظر از حکم است دیگر کلام ایشان صحیح نیست.

مثلاً انسانی است که می خواهد سیگار را ترک کند و نذر می کند و می گوید: لله علیّ ان لا اشرب جیگار فی هذا الصندوق

او اگر به شکل عام استغراقی نذر کرده باشد برای کشیدن هر نخ سیگار باید یک کفاره ی جداگانه بدهد.

گاه به صورت عام مجموعی نذر کرده است در این حال هیچ یک از سیگارها را نباید بکشد و الا نذر او شکسته شده است.

ص: ۳۹۳

---

۱- (۴) أجود التقريرات، محقق نائینی (ابوالقاسم خوئی)، ج ۱، ص ۴۴۳

۲- (۵) أجود التقريرات، محقق نائینی (ابوالقاسم خوئی)، ج ۱، ص ۴۴۳

گاه نذر او علی البدل است در این حال اگر یکی را ترک کند نذر او منعقد شده است.

الامر الخامس: اذا دار الامر بين الامور الثلاثة

عامی وارد شده است و نمی دانیم کدام یک از اقسام فوق است.

محقق نائینی می فرماید: اصل این است که عام، استغراقی (۱) باشد زیرا عام مجموعی لحاظ زائد (۲) می خواهد و آن اینکه علاوه بر اینکه همه ی افراد را در بر می گیرد همه را یک پارچه می خواهد و اصل عدم لحاظ زائد است.

به عبارت دیگر عام استغراقی و مجموعی از قبیل اقل و اکثر است و اصل عدم لحاظ زائد می باشد.

نقول: ما نحن فيه از قبیل اقل و اکثر نیست بلکه از قبیل متباینین می باشد زیرا لفظی از متکلم صادر شده است و ما نمی دانیم گفته است: کل واحد واحد، یا مجموع. این دو از باب متباینین است و در آن قائل به احتیاط می شویم. مثلاً نمی دانیم ظهر واجب است یا جمعه که باید هر دو را بخوانیم.

به هر حال بحث در جایی است که از مولی لفظی صادر شده است ولی نمی دانیم به چه گونه بوده است.

بله اگر لفظی در کار نبود بلکه مثلاً اجماع بر عام دلالت داشت مثلاً اجماع است که حنث قسم کند باید سه روز روزه بگیرد و نمی دانیم این عام مجموعی است که باید پشت سر هم باشد یا اینکه استغراقی است که بتواند سه روز را جدا جدا و با فاصله روزه بگیرد. (البته این صرف فرض است و الا حکم سه روز روزه در قرآن آمده است)

ص: ۳۹۴

---

۱- (۶) أجود التقريرات، محقق نائینی (ابوالقاسم خوئی)، ج ۱، ص ۴۴۳

۲- (۷) أجود التقريرات، محقق نائینی (ابوالقاسم خوئی)، ج ۱، ص ۴۴۳

در این حال، این از قبیل اقل و اکثر است و در شرط زائد برائت جاری می شود یعنی نمی دانیم علاوه بر اینکه باید روزه بگیریم آیا توالی هم شرط است یا نه اصل در عدم رعایت این شرط زائد است.

بحث اخلاقی: خداوند می فرماید: **وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا (۱)** علت اینکه از کلمه ی حبل استفاده شده است شاید به این سبب باشد که جمعیتی که متفرق باشند مانند انسانی است که در چاه می افتد. کسی که در چاه می افتد او را با ریسمان نجات می دهند.

بنا بر این اختلاف مایه ی هلاکت و وحدت مایه ی نجات است. خداوند در قرآن یکی از عذاب های خود را گروه گروه کردن افراد (شیعا) بر می شمارد و می فرماید: **قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيعًا. (۲)**

### مباحثی پیرامون عام ۹۱/۱۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مباحثی پیرامون عام

بحث به اینجا رسید که اگر ندانیم عام، مجموعی است یا استغراقی آن را به عام استغراقی (۳) حمل می کنیم زیرا این عام، لحاظ زائد نمی خواهد بر خلاف عام مجموعی که لحاظ زائد می خواهد و آن اینکه باید مجموع به شکل پیوسته تحت حکم واقع شود.

بنا بر این می دانیم که افراد همه لحاظ شده اند و نمی دانیم آیا پیوستگی هم لحاظ شده است یا نه، این از باب اقل و اکثر می شود و در اکثر برائت جاری می شود.

ص: ۳۹۵

۱- (۸) آل عمران، آیه ی ۱۰۳.

۲- (۹) انعام، آیه ی ۶۵.

۳- (۱) أجود التقريرات، محقق نائینی (ابوالقاسم خوئی)، ج ۱، ص ۴۴۳

گفتیم: اگر از امام علیه السلام لفظی صادر شده باشد و ندانیم فرموده است: (اکرم کل واحد من العلماء) یا (اکرم مجموع العلماء)، در این حال امر دائر بین متباینین است و در آن همه قائل به احتیاط هستند از این رو باید آثار عام مجموعی را مترتب کنیم یا یقین به برائت حاصل شود.

اگر از امام علیه السلام لفظی صادر نشده باشد بلکه مثلاً اجماع بر این امر دلالت داشته باشد در این حال حق با محقق نائینی است. مثلاً نمی دانیم در کفاره ی قسم، که باید سه روز روزه بگیریم آیا آنها باید پیوسته باشد (عام مجموعی) یا می توان جدا

جدا در چندین روز روزه گرفت در این حال در کلفت زائده که پیوستگی است براثت جاری می شود.

البته مخفی نماند که تمام این عبارت ها بر اساس این مبنا است که عام از اوصاف موضوع نه حکم. ولی مطابق مبنای محقق خراسانی و مرحوم نائینی که قائل هستند عام از اوصاف حکم است در این حال مورد فوق از باب شک در سقوط می شود یعنی نمی دانیم اگر پیوستگی لحاظ نشود به تکلیف مولی عمل شده است یا نه که باید احتیاط کرد پیوستگی را هم مراعات کرد.

مواردی مانند قصد قربت و قصد وجه از اوصاف حکم است. بر این اساس اگر شک کنیم که قصد قربت شرط است یا نه در این حال باید احتیاط کنیم زیرا نمی دانیم بدون قصد قربت از عهده ی تکلیف مولی بیرون آمده ایم یا نه.

ص: ۳۹۶

الامر السادس: ما الفرق بين العموم و الاطلاق

این بحث هر چند به عنوان مقدمه است ولی مطلب مهمی را در بر دارد. و آن اینکه چرا علماء می گویند: اکرم العلماء عام است و احل الله البيع مطلق است.

این در حالی است که نتیجه ی هر دو یکی است و هر دو تمامی افراد را شامل می شود. کل علماء و کل بیع ها.

همچنین علماء می گویند: (اکرم ای عالم شئت) از باب عام بدلی است ولی در مورد (اکرم رقبه) می گویند مطلق است.

این در حالی است که بدل بودن در هر دو هست پس چرا یکی عام و دیگری مطلق است.

برای پاسخ به این دو سؤال می توان به دو وجه جواب داد:

الجواب الاول: دلالت عموم دلالت لفظی است و دلالت مطلق عقلی می باشد.

دلالت اولی لفظی است زیرا از باب جمع محلی به لام است و این دلالت بر عموم می کند و در زبان عرب برای عموم وضع شده است ولی دومی کاری با لفظ ندارد بلکه عقل می گوید: حال که طبیعت حلال شده است این طبیعت در همه ی افراد بیع وجود دارد.

در سوال دوم همین گونه است زیرا در لغت عرب (ای) برای بدل وضع شده است و دلالت آن لفظی است ولی در (اعتق رقبه) دلالت عقلی است زیرا عقل می گوید: مولی از شما عتق رقبه خواسته است و این با عتق هر رقبه ای حاصل می شود.

الجواب الثانی: محقق بروجردی و امام قدس سره این نظریه را پذیرفته است و آن اینکه در جواب قبلی قبول داشتیم که مطلق هم مانند عام دلالت بر استغراق و بدل دارد ولی در این جواب منکر می شویم مطلق دلالت بر استغراق و بدل داشته باشد.

ص: ۳۹۷

مطلق به این معنا است که ما وقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع است. یعنی آنچه که تحت طلب است تمام الموضوع باشد. بنا بر این حتی عبارتی مانند اکرم زیدا می تواند مطلق باشد به این معنا که زید را اکرام کن چه قائم باشد، چه قاعد، چه معمم و چه غیر آن.

بعد عقل وارد کار می شود و می گوید: مولی حکم را روی طبیعت برده است و این طبیعت همه جا وجود دارد. بنا بر این این تعمیم کار عقل است نه کار اطلاق.

مطلق در مقابل مقید است و مقید به این معنا است که ما وقع تحت دائره الطلب بعض الموضوع است.

إذا علمت ذلك فلندخل في صلب الموضوع:

الفصل الاول: هل للعموم الفاظ او لا؟

یک سری الفاظی مانند (کل)، (ای)، (مجموع) و مانند آن است که در آن بحث است که آیا برای عموم وضع شده است و یا برای خصوص و یا اینکه بین عموم و خصوص مشترک است.

دلیل قول اول:

دلیل اول: تبادل

از کلمات فوق عموم تبادل می کند. قبلا هم گفتیم که تبادل یکی از علائم وضع است.

دلیل دوم: واضع در صدد است تا الفاظی را وضع کند که اغراض متکلم را برآورده کند. بنا بر این همان گونه که گاه به خاص نیاز است گاه، به عام نیز نیاز می شود. اگر برای عموم الفاظی وضع نشده باشد این بر خلاف غرض واضع است. واضع انسان حکیم است و انسان حکیم تمامی نیازهای انسان را در نظر می گیرد.

ص: ۳۹۸



دلیل قول دوم: (وضع الفاظ بر خاص)

دلیل اول: اینکه اراده‌ی متکلم بر خصوص تعلق گرفته است متیقن است ولی تعلم آن بر عموم مشکوک است.

به عبارت دیگر متکلم کلمه‌ی (کل) و مانند آن را استعمال کرده است و نمی‌دانیم اراده‌ی او بر عموم تعلق گرفته است یا بر خصوص. در این حال خصوص متیقن است زیرا اگر خصوص را اراده کرده باشد فیهما و اگر عموم را اراده کرده باشد، خاص هم در ضمن آن اراده شده است.

یلاحظ علیه: بحث ما در وضع است و اینکه واضح این لفظ را بر چه چیزی وضع کرده است و ولی مستدل، بحث را در مقام استعمال مطرح می‌کند. استعمال بعد از زمانی است که بحث در مقام وضع شفاف شده باشد.

ان قلت: مستدل، بحث را در مقام وضع مطرح می‌کند و می‌گوید: وضع آن بر خصوص قطعی است و وضع آن بر عموم مشکوک می‌باشد.

قلت: این بر خلاف عبارت مستدل است. وقتی عبارت مستدل مطالعه شود متوجه می‌شویم که او در مقام استعمال سخن می‌گوید.

خصوص و عام متباین هستند و از باب اقل و اکثر نمی‌باشند. اینگونه نیست که خاص در ضمن عام باشد. بلکه این دو با هم کاملاً متفاوت و متباین هستند.

دلیل دوم: یک دلیل عامی داریم و آن اینکه ما من عام الا و قد خص بنا بر این هیچ عامی وجود ندارد مگر اینکه خاص می‌باشد.

یلاحظ علیه: این دلیل علیه مدعای مستدل است و نشان می دهد که الفاظ عموم بر عام وضع شده است زیرا قاعده ی فوق که می گوید: ما من عام الا و قد خص، خودش دلالت دارد که الفاظ بر عموم وضع شده است و بعد خاص گردیده است.

ضمنا مستدل در صدد بیان آن است که بگوید: اگر وضع برای عام باشد و بعد عام تخصیص بخورد این کار مستلزم مجاز شدن عام می شود ولی اگر خاص باشد دیگر کار به مجاز نمی رسد.

یلاحظ علیه: ان شاء الله بعدا می گوئیم که تخصیص موجب مجاز شدن عام نمی شود.

دلیل قول سوم: که این الفاظ مشترک است.

سید مرتضی قائل به این قول است و می گوید: می بینیم این الفاظ هم در عام وضع شده است و هم در خاص و استعمال هم دلیل بر حقیقت است.

یلاحظ علیه: استعمال اعم از حقیقت و مجاز است.

بنا بر این ثابت شد که الفاظ فوق بر عموم وضع شده است.

بحث اخلاقی:

رسول خدا (ص) و امیر مؤمنان علیه السلام فرموده اند: أَشْجَعُ النَّاسِ مَنْ غَلَبَ هَوَاهُ (۱)

در مدینه سنگ بزرگی بود و به عنوان مسابقه سعی در برداشتن آن داشتند. حضرت رد می شد و از جریان باخبر شد. او این کار را انکار نکرد بلکه به نکته ی مهمتری اشاره کرد و آن اینکه باید به دنبال شجاعت روحی بود و آن اینکه کسی در مقابل هوی و هوس قرار بگیرد و همچون کوه بایستد او شجاعت است.

ص: ۴۰۰

---

۱- (۲) مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۱۱، حدیث ۳.

به قول علامه ی طباطبائی اگر جریان یوسف را بر کوه عرضه کنند، کوه می شکند با این حال حضرت یوسف مقاومت کرد. کسی که در یک مرحله ی حرامی قرار بگیرد که از دل به آن علاقه مند باشد ولی وقتی به یاد قیامت می افتد بتواند شجاعانه از آن موفقانه بیرون آید او شجاع تر است.

حضرت نفرمود: فقط او شجاع است بلکه فرمود شجاع بودن مصادیق بیشتری دارد مانند شجاعت در جنگ و غیره ولی این کار شجاعت بیشتری را طلب می کند.

## الفاظ عموم ۹۱/۱۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الفاظ عموم

بحث در الفاظ عام و خاص است. ابتدا صغریات بحث را مطرح می کنیم و آن اینکه کدام بحث مربوط به عام است و کدام بحث مربوط به خاص.

اما در مورد خاص می گوئیم: این الفاظ گاه مفرد است و گاه مرکب. مثلا کلمه ی (بعض)، (قسم) و کلمه ی (فئه) به معنای طائفه اسامی مفردی است که برای خاص وضع شده است.

اما الفاظ مرکب مانند: العالم العادل که در حقیقت خاص است ولی اسم مرکب می باشد.

اما در مورد عام می گوئیم: این الفاظ گاه مفرد است و گاه مرکب مثلا کلمه ی (کل) و (جمع) مفرد است و گاه مرکب مانند: لا رجل فی الدار.

به هر حال گفته شده است چهار قسم، می تواند به عنوان الفاظ عموم مورد استفاده قرار گیرد:

اول: نکره در سیاق نفی و نهی

دوم: الفاظ مفردی که به آن اشاره کردیم

ص: ۴۰۱

سوم: جمع محلی به الف و لام مانند: اوفوا العقود

چهارم: مفرد محلی به الف و لام مانند: احل الله البيع

ما در این مقام، خاص را بحث نمی کنیم بلکه در مورد الفاظ عموم بحث می کنیم.

اما مورد اول از الفاظ عام: نکره در سیاق نفی و نهی

مراد از نفی، لا نافیة ی جنس است.

توضیح ذلک: لا بر دو قسم است:

گاه نافیة ی للجنس است: این لا همان آن عمل می کند یعنی بعدش یک اسم و یک خبر می آید و اسم آن منصوب و خبر آن مرفوع است. لام نفس جنس هم همین کار را انجام می دهد. اسم لام گاه مفرد است مانند: لا رجل فی الدار (فی الدار خبر است و محلا مرفوع است) و گاه مکرر است مانند: لا حول و لا قوة الا بالله.

ابن مالک در اشعار خود این مورد می گوید:

عمل ان اجعل للاء النکره مفردة جائتک او مکرره

و گاه مشبیه بلیس می باشد: این لا همانند لیس عمل می کند و اسم را مرفوع و خبر را منصوب می کند. مانند: لا رجل افضل منك

این لا افاده ی عموم ندارد بلکه افاده ی وحدت دارد. بنابراین بحث ما در لاء نافیة للجنس می باشد.

سکاکی در کتاب مفتاح نقل اجماع می کند بر اینکه نکره با تنوین دلالت بر وحدت دارد ولی با الف و لام دلالت بر جنس دارد. مانند: التمر خیر من جراده.

ص: ۴۰۲

ولی اگر نه الف و لام داشته باشد و نه تنوین، دلالت بر طبیعت می کند یعنی دلالت بر ماهیت لا بشرط دارد.

اذا علمت هذا فاعلم: اگر گفته شود لا رجل فی الدار، از آن عموم فهمیده شود.

دلیل اول: التبادر

اگر گفته شود: لا رجل فی الدار از آن فهمیده می شود که هیچ مردی در خانه نیست بنا بر این اگر کسی بگوید: لا رجل فی الدار بل رجلاً، این کلام مضحک خواهد بود زیرا از آن تناقض می فهمند.

دلیل دوم: الطبیعه توجد بفرد ما و تنعدم بانعدام جمیع الافراد

نوشیدن خمر با یک بار نوشیدن حاصل می شود و ترک آن به این است که هیچ خمیری نوشیده نشود.

در ما نحن فیه هم که بحث در انعدام است وقتی گفته می شود: لا- رجل فی الدار، هنگامی انعدام صدق می کند که هیچ فردی از رجل در خانه نباشد.

یلاحظ علیه: این دلیل از نظر عقلی باطل است زیرا در منطق و فلسفه آمده است که هر فردی یک انسان طبیعی است و این گونه نیست که طبیعت، افراد متعدد داشته باشد. بلکه هر فردی یک انسان طبیعی کامل می باشد. بنا بر این طبیعت همان گونه که با وجود یک فرد قائم می شود با انعدام همان فرد طبیعت آن هم کاملاً از بین می رود. بنا بر این طبیعت با وجود یک فرد حاصل می شود ولی انعدام آن به انعدام همه ی افراد نیست بلکه به انعدام همان فرد است.

ص: ۴۰۳

شیخ الرئیس در توضیح عبارت فوق می گوید: نسبه الطبیعی الی الافراد نسبه الآباء الی الاولاد لا نسبه الاب الواحد الی الاولاد.

با این حال این دلیل از نظر عرفی صحیح است زیرا عرفا نهی از شرب خمر هنگامی امثال می شود که فرد، تمام آحاد را ترک کند. ما هم در علم اصول به دنبال عرف هستیم نه عقل.

در کفایه بحثی مطرح شده است و آن اینکه در این مورد، اگر لا-رجل بخواهد افاده ی عموم کند آیا احتیاج به جریان مقدمات حکمت دارد یا نه؟

مقدمات حکمت عبارتند از اینکه:

متکلم در مقام بیان باشد. یعنی گاه پزشکی انسان را می بیند و تشخیص مرض می دهد و می گوید: باید دارو استفاده کنی. پزشک در این حال در مقام بیان نیست. گاه همان پزشک انسان را معاینه می کند و نسخه می نویسد، در این حال در مقام بیان است. قدر متیقن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد. اگر این قدر متیقن وجود داشته باشد لفظ مطلق به همان فرد منحصر می شود. قرینه بر خاص نباشد. بنا بر این اگر مولى بگوید: اکرم العلماء و بعد بگوید: لا تکرّم العالم الفاسق، این قرینه موجب می شود که اطلاق جمله ی اول از بین برود و اکرام منحصر به علماء عدول باشد. با دانستن این مقدمه بحث در این است که برای استفاده ی لا در عموم (مانند لا رجل فی الدار) آیا احتیاج به مقدمات حکمت داریم یا نه؟

از عبارت محقق خراسانی استفاده می شود که به این مقدمات احتیاج داریم: ایشان در کفایه می فرماید: اذا اخذت (الطبیعه) مرسله لا- مبهمه قابله للتقیید (یعنی مراد از رجل در لا رجل، مثلا خصوص رجل پیر باشد). و الا (اگر مبهم باشد) فسلبها لا یقتضی الا- استیعاب السلب لما ارید منها (یعنی سلب عام است ولی به مقدار مراد که همان رجل پیر است). لا استیعاب ما یصلح انطباقها علیه من افرادها (احتمالا یعنی احتمال دارد بر اولی منطبق شود).

یعنی اگر بخواهیم از (لا- رجل فی الدار) عموم را استفاده کنیم باید رجل را مرسل فرض کنیم نه مبهم. این عبارت کنایه از مقدمات حکمت است یعنی رجل، باید مرسل و بدون قید باشد زیرا اگر مرسل نباشد لازمه اش دو حالت است:

گاه ممکن است ما یراد را سلب کند. یعنی ما یراد ممکن است اخص باشد. یعنی لا رجل فقط رجل پیر، یا رجل دانشمند را شامل شود.

گاه ممکن است ما ینطبق را سلب کند. ما ینطبق همه را شامل می شود. یعنی رجل همه ی رجل ها را شامل شود یعنی هر چیزی که اسم رجل بر آن منطبق است را شامل شود.

آنی که مقصود ماست دومی است و این هنگامی محقق می شود که طبیعت مرسل باشد نه مبهم یعنی مقدمات حکمت جاری شود.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی در مباحث بعدی خلاف آن را می گوید و آن اینکه عبارت: اکرم العالم العادل، مجاز است زیرا عالم در عموم خود استعمال نشده است بلکه در خصوص عالم عادل استعمال شده است و عام بعد از تخصیص مجاز می شود.

ولی محقق خراسانی قائل است که عالم، در عبارت فوق در خود عالم و در عام استعمال شده است و عبارت العالم العادل از باب تعدد دال و مدلول است یعنی از عالم خود عالم و از عادل خود عادل فهمیده می شود نه اینکه عالم را منحصر به عدول بدانیم. اگر هم العالم العادل منحصر به علماء عدول است این تخصیص به اراده ی استعمالیه نمی خورد بلکه به اراده ی جدیه متعلق می شود. (این را بعد محقق خراسانی بیان می کند و ان شاء الله آن را توضیح می دهیم.)

با این بیان لا رجل هرگز در ما یراد استعمال نمی شود و هرگز از آن خصوص رجل پیر استفاده نمی شود. اگر هم متکلم رجل پیر را اراده کرده باشد این پیر بودن رجل از عبارت رجل استفاده نمی شود بلکه از قید لا رجل هرم فی الدار استفاده می شود.

بنا بر این مطلق هرگز در مقید به کار برده نمی شود بنا بر این احتیاج به اجرای مقدمات حکمت نداریم زیرا ما یراد همواره با ما ینطبق یکی است و این به سبب تعدد دال و مدلول است و رجل هرگز در رجل پیر استعمال نمی شود. پیر بودن از لفظ هرم استفاده می شود نه از رجل و رجل همواره در تمامی افراد رجل استفاده می شود.

بنا بر این آنچه محقق خراسانی در اینجا بیان می کند با عبارت بعدی آن منطبق نیست.

خلاصه اینکه اگر نیاز ما به مقدمات حکمت به سبب احتمال این باشد که ما یراد ما ینطبق تفاوت داشته باشد این احتمال موجب نیاز به مقدمات حکمت نیست زیرا همواره ما یراد با ما ینطبق یکسان است.

بله اگر نیاز ما به مقدمات حکمت به سبب احتمال دوم باشد یعنی احتمال بدهیم موضوع، قیدی داشته باشد و این قید در کلام نیست در این حال به مقدمات حکمت احتیاج داریم.

مثال و تطبیق: مثلاً خداوند در قرآن می فرماید: وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنَّ يُوحَىٰ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا (۱) عبارت (کل) دلالت بر عموم می کند و از این آیه استفاده می شود که تمامی پیامبران الهی با دشمنانی مواجه بودند و هیچ پیامبری نبوده است که قول او کاملاً شنیده شود.

ص: ۴۰۶



بنا بر این اگر محقق خراسانی بگوید: احتمال می دهیم از لفظ کل، همه اراده نشده باشد و ما یراد در این مورد بعضی از انبیاء بوده باشد و به همین سبب به مقدمات حکمت احتیاج داریم تا بتوانیم از آن عموم استفاده کنیم. در جواب می گوئیم: چنین نیست و ما یراد همواره با ما ینطبق یکی است و از آن کل استفاده می شود.

بله اگر محقق خراسانی بگوید: احتمال می دهیم قیدی در کار بوده است و در عبارت ذکر نشده باشد مثلاً خداوند از کل بنی خصوص انبیاء اولوا العزم را اراده کرده باشد در این حال به مقدمات حکمت تمسک می کنیم و می گوئیم: مولی در مقام بیان بود و قدر متیقنی در کار نبود و قرینه بر خلاف هم نیاورد پس قیدی در کار نیست و مراد تمامی افراد است.

نکته ی آخر این است که در جلسه ی قبل گفتیم: استعمال علامت حقیقت نیست. اشکال شد که تبادر که استعمال است چگونه علامت حقیقت است؟

جواب آن این است که مراد استعمال مع القرینه است که علامت حقیقت نیست ولی استعمال با قرینه علامت حقیقت است. اگر عام در خاص به کار رفته است این با قرینه بوده است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به جمع محلی به الف و لام و مفرد محلی به الف و لام می پردازیم.

## الفاظ عام و حقیقت بودن عام بعد از تخصیص ۹۱/۱۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: الفاظ عام و حقیقت بودن عام بعد از تخصیص

ص: ۴۰۷

از مواردی که دلالت بر عموم می کند جمع محلی به الف و لام است. مانند: اوفوا بالعقود.

از بسیاری از آیات استفاده می شود که جمع محلی به الف و لام دلالت بر عموم دارد مثلاً خداوند می فرماید: قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً (۱) که کلمه ی (کافه) تأکید بر عموم است.

مانند بشر الصابرين و مانند آن.

بر این اساس تمام فقهاء به کلمه ی اوفوا بالعقود استدلال می کنند و از آن عموم متوجه می شوند و هر جا شک کنند که وفاء به عقدی لازم است یا نه، به عموم آیه تمسک کرده و حکم به لزوم وفاء می کنند.

امام قدس سره به علت این تبادر اشاره می کند و می فرماید: الف و لام برای تعریف است و می خواهد یک مرتبه از مراتب متعدد جمع را معین کند که همان استغراق است.

به بیان دیگر، جمع مراتب متعددی دارد که از سه شروع شده و تا بی نهایت ادامه دارد. الف و لام مزبور می خواهد یک مرتبه از این مراتب را معین و مشخص کند که همان فراگیری و استغراق است و بقیه ی مراتب ترجیح بلا- مرجح است. بقیه ی مراتب هم مردد هستند و هیچ گونه تعینی در آنها نیست.

ان قلت: همان گونه که استغراق مرتبه ی معینی است اقل مراتب که سه باشد نیز تعین دارد. چرا شما تعین را به آخرین مرحله متعلق دانستید؟

قلت: اقل مراتب متعین است و احتیاج به تعریف ندارد اگر کسی بگوید اکرم العلماء و کمتر از سه تا را اراده کند کلام لغو اشتباهی زده است. بنا بر این اقل مراتب احتیاج به تعریف ندارد و آنی که احتیاج به تعریف دارد بالاترین مرتبه است که همان استغراق می باشد.

ص: ۴۰۸

آخرین کلمه ای که از ادوات حصر باقی مانده است مفرد محلی به الف و لام است.

در سیوطی آمده است که الف و لام بر دو قسم است:

گاه اسمیه است که همان موصولات می باشد. مانند (الضارب زید) که به معنای الذی ضرب زیدا می باشد. این قسم از بحث ما خارج است.

گاه حرفیه است و این خود بر دو قسم است: گاه برای عهد است و گاهی برای جنس.

اگر الف و لام برای عهد باشد از بحث ما خارج است. مثلاً در قرآن می خوانیم: *كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا \* فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ (۱)* الف و لام در (الرسول) برای عهد است و به همان رسولا که در آیه ی قبل است اشاره دارد.

آنی که محل بحث است الف و لام جنس است که بر مفرد وارد می شود. استدلال شده است که این دلالت بر عموم می کند و به مثال معروف تمسک می کنند که می گوید: *اهلك الناس الدينار الصفر و الدرهم البيض.* (الدینار) در این مثال اشاره به جنس دارد و افاده ی عموم می کند و قرینه ی آن هم این است که برای آن صفت جمع آورده شده است که همان (الصفر) است که جمع اصفر می باشد. هکذا الدرهم مفید عموم است به قرینه ی اینکه صفت جمع که (البيض) است و جمع ایض می باشد.

در قرآن نیز می خوانیم: *إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (۲)* در این آیه، الانسان مفید عموم است و اشاره به جنس انسان دارد. قرینه ی آن هم این است که در آیه ی بعد از این عموم مواردی را استثناء می کند و می فرماید: *إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا...*

ص: ۴۰۹

---

۱- (۲) مزمل، آیات ۱۵ و ۱۶.

۲- (۳) عصر، آیه ی ۲.

کلام فوق امام قدس سره در اینجا نیز راه دارد و آن اینکه الف و لام در مفرد برای تعیین است و تعیین همان مرتبه ی بالا است که استغراق نام دارد.

نقول: بهتر است بگوییم: الف و لام جنس بر دو قسم است:

گاه فقط برای تعریف جنس است و گاه برای تعریف استغراق می باشد. اگر دلالت بر استغراق کند، دلالت آن لفظی است مانند آیه ی سوره ی عصر که خداوند در مقام اشاره به یک انسان و دو انسان نیست بلکه در مقام بیان نکته ای در مورد جنس انسان است که در تمامی انسان ها وجود دارد و آن اینکه اگر انسان ایمان نیاورد در حال خسر است زیرا سرمایه ی عمر را مصرف می کند ولی در مقابل، چیزی را به دست نمی آورد.

ولی اگر الف و لام برای جنس باشد در این حال دیگر دلالت لفظیه ندارد و در صورتی دلالت بر عموم دارد که به مقدمات حکمت تمسک کنیم مانند: احل الله البیع. هنگامی از (البیع) می توانیم استفاده ی عموم کنیم که به مقدمات حکمت تمسک کنیم و آن اینکه بگوییم: متکلم در مقام بیان است قرینه ای هم بر خلاف نیست و قدر مسلمی هم در کار نیست. بنا بر این اگر مولی در مقام بیان بیع معینی باشد این خلاف حکمت است. از این رو البیع افاده ی استغراق می کند.

نتیجه اینکه: ادله ای که برای عموم آورده اند و مثال مزبور، به آیه، و یا به بیان امام قدس سره استدلال می کنند خوب است ولی بهتر همان است که بیان کردیم.

این بحث بر اساس آنچه آیه الله بروجردی ریشه یابی کرده است ظاهرا از سال ۳۸۱ شروع شده است.

مرحوم شیخ محمد حسین صاحب الفصول الغریبه در این مورد هشت قول ذکر کرده است ما از این میان سه قول را انتخاب کرده ایم:

القول الاول: العام بعد التخصیص حقیقه مطلقا (چه تخصیص متصل باشد و چه منفصل)

القول الثانی: العام بعد التخصیص مجاز مطلقا

القول الثالث: اذا كان المخصص منفصلا فمجاز و اذا كان المخصص متصلا فحقیقه

اما قول اول: این قول مختار ماست.

اما در مخصص متصل: مولی می فرماید: اکرم العلماء العدول.

در این مورد متکلم نیاز ندارد علماء را در علمای عدول به کار ببرد. بله او از باب اراده ی جدی علمای عدول را اراده کرده است ولی در مقام استعمال، علماء را در عموم علماء به کار برده است نه در علمای عدول زیرا بعد از به کار بردن لفظ علماء، لفظ عدول را بیان خواهد کرد و دیگر لازم نیست در مقام استعمال، از علماء، خصوص علمای عدول را اراده کرده باشد.

آنچه گفتیم از باب تعدد دال و مدلول است لفظ علماء و لفظ عدول دو دال هستند و هر کدام مدلول مستقل خود را دارند.

توضیح بیشتر: کسی به فرزندش می گوید: همسایه هایی که با ما رفت و آمد دارند را باید اکرام کنی. او هنگامی که لفظ همسایه ها را استعمال می کند مرادش تمامی همسایه ها است و بعد آن را قید می زند.

بنا بر این متکلم دو نوع اراده دارد: یکی اراده‌ی استعمالیه است و یکی اراده‌ی جدیه. وقتی او (العلماء) را استعمال می‌کند در مقام اراده‌ی استعمالیه است و همه‌ی علماء را اراده می‌کند و بعد وقتی قید (العدول) را استفاده می‌کند در مقام بیان اراده‌ی جدیه‌ی است.

اما در مخصص منفصل: مثلاً مولی ابتدا می‌گوید: اکرم العلماء و بعد از مدتی می‌گوید: لا تکرم العالم الفاسق.

اینجاست که بعضی قائل به مجازیت هستند و می‌گویند: اگر عام و خاص در کنار هم بود می‌توانستیم بگوییم: از باب تعدد دال و مدلول است ولی اگر فاصله باشد می‌توان گفت که او با گفتن: اکرم العلماء، کل علماء را اراده کرده است و الا چرا مدت‌ها بعد خاص را بیان کرده است. بنا بر این او از اول علمای عدول را اراده کرده بود از این رو استعمال عام در خاص مجاز می‌شود.

نقول: این کلام نیز صحیح نیست و بین مخصص متصل و منفصل فرقی نیست و در منفصل هم عام به اراده‌ی استعمالیه در مطلق علماء استعمال شده است.

بله قانون این است که اراده‌ی استعمالیه با جدیه تطابق داشته باشد بنا بر این تا وقتی خاص را بیان نکرده است می‌گفتیم اراده‌ی استعمالیه (که مطلق علماء است) با اراده‌ی جدیه نیز یکی است. ولی وقتی خاص را بیان کرده است می‌گوییم: اراده‌ی استعمالیه با اراده‌ی جدیه متفاوت است زیرا اراده‌ی استعمالیه در مطلق علماء است و اراده‌ی جدیه‌ی او خصوص علماء عدول می‌باشد. در این حال (لا تکرم) اراده‌ی جدیه را تخصیص می‌زند و آن را خاص می‌کند و به اراده‌ی استعمالیه کاری ندارد و عموم آن را از بین نمی‌برد.

مناط در حقیقت و مجاز اراده ی استعمالیه است نه جدیه. بنا بر این وقتی اراده ی استعمالیه تخصیص نمی خورد از این رو مجازی هم به وجود نمی آید.

محقق خراسانی در این مقام از کلمه ی قاعده استفاده می کند که احتیاج به توضیح دارد و می فرماید: و اما فی المنفصل فلأن اراده الخصوص واقعا لا تسلزم استعمالیه فی الخصوص و کون الخاص قرینه علیه بل من الممكن قطعاً استعماله معه فی العموم قاعده.

کلمه ی قاعده برای جواب از یک سؤال است:

سؤال این است که چرا مولی با آنکه مراد جدی اش بر خاص تعلق گرفته است ولی علماء را در مقام استعمال در همه ی علماء به کار می برد؟

جواب این است که این کار برای ایجاد یک قاعده است و آن اینکه در مقام شک بتوان به عموم عام تمسک کرد. از این رو اگر شک کنیم عالم نحوی آیا داخل در وجوب اکرام هست یا نه در این حال می توان به عموم عام تمسک کرد.

اگر او عام را در خصوص مخصص به کار می برد دیگر در مقام شک چیزی نداشتیم که بتوانیم به آن تمسک کنیم.

**مخصص منفصل ۹۱/۱۱/۳۰**

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مخصص منفصل

بحث در این است که عام بعد از تخصیص مجاز نیست. در جلسه ی قبل خاص متصل را ذکر کردیم.

انما الکلام در مخصص منفصل است که آیا سبب مجازیت عام می شود یا نه. برای فهم این مطلب به چهار مقدمه می پردازیم:

ص: ۴۱۳

المقدمه الاولى: متکلم دو اراده دارد: اراده ی استعمالیه و اراده ی جدیه.

اما اراده ی استعمالیه این است که لفظ را استعمال می کند و معنا را در ذهن مخاطب احضار می کند.

دوای برای این اراده مختلف است:

گاه فرد به عنوان شوخی چیزی را می گوید. گاه داعی امتحان است مثلاً می خواهم ببینیم وفاداری فرد نسبت به من چقدر است در این حال گاه فرد چیزی از رفیقش می خواهد و بعد که فرد می خواهد انجام دهد جلوی او را می گیریم. همان طور

که در جریان حضرت ابراهیم چنین بوده است که خداوند او را امتحان کرد و هنگام ذبح اسماعیل، جلوی او را گرفت. گاهی نیز داعی اراده ی مطلبی است که فرد واقعا اراده کرده است. مانند امر به اقامه ی نماز و ایتاء زکات. اما اراده ی جدیه چیزی است که فرد از صمیم قلب آن را اراده کرده است به گونه ای که اگر فرد آن را انجام ندهد مولی او را مؤاخذه می کند.

اشتباه نشود، فرد که سخن می گوید همواره اراده ی جدی به سخن گفتن دارد زیرا کسی که سخن می گوید مست و یا خواب نیست. مراد، اراده کردن محتوای جمله است.

این نکته را نیز اضافه می کنیم که گاه متعلق اراده ی استعمالیه با متعلق اراده ی جدیه فرق دارد و این در کنایه محقق می شود مثلا می گوئیم: زید کثیر الرماد. یعنی زید خاکستر خانه اش زیاد است. این عبارت در واقع اشاره به مهمان نوازی زید دارد که هر روز غذای زیادی برای مهمان ها می پزد. در این موارد اراده ی استعمالیه به زیاد بودن خاکستر متعلق شده است و اراده ی جدیه به مهمان نوازی زید.



المقدمه الثانيه: گاهی مصلحت ایجاب می کند که متکلم مخصص را متصلا بیان کند و گاهی مصلحت بر این است که مخصص منفصلا بیان شود.

در قانون گذاری بیشتر از مخصص منفصل استفاده می شود. مجلس قانونی را وضع می کند و بعد حدود و صغور آن را بررسی می کند و مواردی را استثناء می کند.

المقدمه الثالثه: اگر متکلم به کلامی تکلم کند و ما احتمال دهیم که مخصصی در کلام او وجود داشته باشد به این احتمال نباید اهمیت دهیم زیرا اصل در میان قانون عقلاء بر این است که اراده ی استعمالیه با جدیه تطابق داشته باشد مگر اینکه دلیلی بر تغایر وجود داشته باشد.

بر این اساس اگر کسی در محکمه بگوید که به فلانی فلان مبلغ را بدهکار است و بعد ادعا کند که شوخی کرده است، از او قبول نمی کنند.

المقدمه الرابعه: میزان در حقیقت و مجاز در اراده ی استعمالیه است. اگر اراده ی استعمالیه در خود معنا استعمال شده باشد حقیقت است و الا مجاز است.

اراده ی جدیه ملاک حقیقت و مجاز نیست زیرا این اراده از صفات استعمال است. بنا بر این اگر متکلم در مقام تکلم لفظ را در ما وضع له استعمال کند حقیقت است هر چند شش ماه بعد مخصصی را بیان کند. زیرا این مخصص اراده ی جدیه را تخصیص می زند نه اراده ی استعمالیه را.

با توجه به این مقدمات، مخصص منفصل موجب مجازیت در عام نمی شود زیرا عام در معنای حقیقی خود استعمال شده است و وقتی متکلم لفظ علماء را استعمال کرده است کل علماء را اراده کرده است. بعد از شش ماه که می گوید: لا تکرّم الفساق، این تخصیص به اراده ی جدیه وارد می شد نه به اراده ی استعمالیه.

خلاصه اینکه در مخصص متصل از باب تعدد اراده ی دال و مدلول اقدام کردیم و در مخصص منفصل از باب تفکیک اراده به استعمالیه و جدیه.

اکنون به توضیح کلام محقق خراسانی می پردازیم که از کلمه ی (قاعده) استفاده می کند و می فرماید: و اما فی المنفصل فلأذن اراده الخصوص واقعا لا تسلتزم استعمالیه فی الخصوص و کون الخاص قرینه علیه بل من الممكن قطعا استعماله معه فی العموم قاعده.

توضیح اینکه ممکن است کسی اشکال کند که چرا بین اراده ی استعمالیه و جدیه تفکیک می کنید و می گوئید: مخصص اراده ی جدیه را تخصیص می زند نه اراده ی استعمالیه را. چرا نمی گوئید که مخصص اراده ی استعمالیه را تخصیص نمی زند.

به بیان دیگر چرا اراده ی استعمالیه را موسع می آورید و بعد با اراده ی جدیه مراد جدی را مخصص می کنید. از همان اول اراده ی استعمالیه را مخصص کنید.

محقق خراسانی در مقام جواب فوق می فرماید: وقتی قانون گذار قانونی را وضع می کند و به مخاطب دستور می دهد که مطابق آن عمل کند، شکوک و شبهات مختلفی در ذهن مأمور ایجاد می شود. در این حال مأمور باید هنگام شک به عموم استعمال، مراجعه کند و تا مطمئن نشده است که تخصیص و قیدی در کار است به همان عموم عمل کند.

مثلا مولی فرموده است: اکرم العلماء، بعد مأمور شک می کند که شاید عالم نحوی بیرون رفته باشد و لازم الاکرام نباشد در این حال او باید به عموم العلماء مراجعه کند زیرا العلماء در مقام اراده ی استعمالیه در عموم استعمال شده است.

اگر اراده‌ی استعمالیه تخصیص می‌خورد دیگر مخاطب نمی‌توانست در مقام شک به عموم آن مراجعه کند.

بحث دیگر این است که: المخصص المتصل هادم لظهور العام و المخصص المنفصل هادم لحجیه العام.

یعنی مخصص متصل، ظهور عام را از بین می‌برد ولی مخصص منفصل به ظهور کاری ندارد بلکه حجیت عام در عموم را خراب می‌کند.

توضیح ذلک: قانون کلی این است که مادامی که متکلم در مقام حرف زدن است ظهور برای کلام او منعقد نمی‌شود و هر وقت کلامش تمام شد و هرچه از قید و تخصیص خواست بیان کرد، ظهور منعقد می‌شود.

بنا بر این متکلم تا زمانی که کلامش تمام نشده است می‌تواند هر چه می‌خواهد به کلامش ملحق کند. بنا بر این وقتی متکلم می‌گوید: اکرم العالم العادل. وجود عادل باعث می‌شود که عالم در عموم علماء ظهور نداشته باشد.

ولی اگر مخصص، منفصل باشد در این حال متکلم می‌گوید: اکرم العلماء و کلام خود را تمام می‌کند و ظهور در کل علماء منعقد می‌شود. بعد از شش ماه که می‌گوید: لا تکرّم الفاسق، در این حال ظهور عام که تکمیل شده است دیگر خراب نمی‌شود.

در این حال این مخصص که منفصل است حجیت عام را در عموم از بین می‌برد و دیگر عام در عموم خود حجّت نیست و عالم فاسق را شامل نمی‌شود.

ان شاء الله فردا به سراغ فصل سوم می‌رویم که آیا عام در غیر مورد تخصیص حجّت است یا نه.

آنچه تا به حال گفتیم به عنوان مقدمه ای برای بحث جلسه ی بعد است.

## حجیت عام در باقی بعد از تخصیص ۹۱/۱۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حجیت عام در باقی بعد از تخصیص

محقق خراسانی در یک فصل، دو مطلب را با هم ادغام کرده است و ما آنها را از هم تفکیک می کنیم.

ما یک فصل را به این مطلب اختصاص دادیم که آیا عام بعد از تخصیص مجاز است یا حقیقت و گفتیم تخصیص موجب مجازیت نمی شود چه مخصص متصل باشد و چه منفصل.

فصل دوم هم این است که در تخصیص شک کنیم که و آن اینکه وقتی مولی اکرام فاسق را از اکرم العلماء خارج کرده است آیا فرد و افراد دیگری را هم خارج کرده است یا نه.

ما این بحث را در سه فصل ارائه می کنیم و محقق خراسانی نیز این سه فصل را مطرح می کند:

گاه شک ما در تخصیص بر اساس شک در تخصیص زائد است یعنی علاوه بر فاسق، آیا نحوی را هم بیرون کرده است. گاه شک در تخصیص به خاطر اجمال مخصص می باشد. مثلاً مولی فرموده است: لا تکرم العالم الفاسق و نمی دانیم، فاسق آیا فقط به مرتکب کبیره می گویند یا به مرتکب صغیره هم فاسق صدق می کند. گاه شک در تخصیص به سبب شبهه ی موضوعیه است. مثلاً مولی فرموده است: لا تکرم العالم الفاسق و نمی دانیم، فردی که در خارج است فاسق است یا عادل.

امروز شق اول را پیگیری می کنیم و آن اینکه اگر مولی بفرماید: اکرم العالم العادل یا اینکه در قالب مخصص منفصل ابتدا بفرماید: اکرم العلماء و بعد بفرماید: لا تکرم العالم الفاسق. ما یقین داریم عالم فاسق بیرون رفته است ولی شک داریم نحوی عادل هم بیرون رفته است یا نه. در این حال اصولیین می گویند: العام حجه فی الباقی. یعنی آنچه تخصیص خورده است را کنار بگذاریم و ما بقی هر چه مانده است حتماً در تحت عام باقی است مگر اینکه دلیلی بر اخراج ارائه شود.

ص: ۴۱۸

دلیل آن همان است که در جلسه ی قبل بیان کردیم و آن اینکه در مخصص متصل، هر فردی که مصداق عالم عادل است را باید اکرام کنم چه نحوی باشد و چه غیر آن.

اما در مخصص منفصل هر چند ظهور عام در عموم تثبیت شده است (قبل از آنکه مخصص بیاید) و در همه ی علماء حجّت بود بعد که مخصص منفصل آمد، ظهور قبلی عام از بین نمی رود بلکه حجیت آن محدود می شود و مختص به غیر مورد مخصص خواهد بود.

به عبارت دیگر مخصص منفصل اصل تطابق اراده ی استعمالیه با جدیه را از بین می برد و می گوید: با آمدن مخصص منفصل واضح می شود که اراده ی جدیه با استعمالیه متفاوت بوده است. بنا بر این در خصوص موردی که تخصیص خورده است این دو اراده با هم تطابق ندارند ولی در غیر آن اصل بر تطابق این دو اراده است در نتیجه حجیت عام سایر مواردی که تخصیص نخورده است یا در بر می گیرد.

ادله ی قائلین به عدم حجیت عام در باقی: این گروه می گویند عام بعد از تخصیص دیگر از اعتبار می افتد و در باقی حجیت نیست زیرا عام حقیقت در عموم است و وقتی فاسق را از آن بیرون کردیم پس عام را در غیر ما وضع له استعمال کردیم. غیر ما وضع له ذو مراتب است و نود، هشتاد و نه، هشتاد و غیره درجات مختلف عام هستند که برای عام باقی مانده اند و معلوم نیست عام در کدام یک از این مراتب استعمال شده است.

ص: ۴۱۹

خلاصه اینکه قائل به گروه بر خلاف ما قائل است که عام بعد از تخصیص مجاز می شود بر خلاف ما که قائل بودیم عام در این حالت حقیقت است.

ثم انه اجيب عن هذا الاستدلال: قانونی وجود دارد که می گوید: اذا تعذرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی بنا بر این اقرب المجازات همان نود و بالاترین عدد ممکن می باشد.

ثم ان المحقق الخراسانی رد علی هذا الاستدلال: معنای قاعده ی فوق خوب تبیین نشده است، مراد اقربی است که در ذهن متکلم اقرب باشد. مثلاً اسد حقیقت در حیوان مفترس است. حال متکلم گفته است: رایت اسدا فی الحمام. واضح است که شیر در حمام نیست در نتیجه باید به سراغ معنای مجازی رفت. در اینجا دو معنای مجازی وجود دارد: رجل شجاع و آدمی که دهانش مانند شیر بوی بد می دهد. در اینجا انس ذهن به رجل شجاع است.

بنا بر این مراد اقرب از لحاظ کمیت نیست بلکه مراد انس ذهن است. حال که چنین است معلوم نیست که انس ذهن با نود است یا مراتب دیگر.

در نتیجه محقق خراسانی در مقام جواب می گوید عام بعد از تخصیص مجاز نمی شود بلکه به همان معنای حقیقی باقی می ماند و در سایر موارد اصل در تطابق اراده ی استعمالیه با جدیه است از این رو عام در تمامی موارد باقی حجت است.

و الا اگر مبنای مجاز بودن را قبول کنیم نمی شود استدلال مزبور به عدم حجیت عام در باقی بعد از تخصیص را جواب داد.

ثم ان الشيخ الانصاري اجاب عن استدلال المخالف بجواب ثاني: اگر قبول کنیم که عام بعد از تخصیص مجاز است باز هم می توان استدلال مخالف را جواب داد و آن اینکه هرچند عام مجاز شده است ولی آیا دلالت عام بر کل فرد فرد در گرو دلالت بر فرد دیگر هست یا نه؟ یعنی دلالت کردن اکرم العلماء بر صرفی و نحوی در گرو این است که بر فاسق هم دلالت کند یا نه؟

جواب این است که در گرو آن نیست و عام بر کل فرد فرد دلالت دارد چه عام بر فاسق دلالت کند یا نه. بنا بر این هرچند فاسق از تحت عام خارج شده است ولی با این حال دلالت عام بر مابقی سر جای خود محفوظ است. اگر قائل شویم عام بعد از تخصیص در مابقی حجت نیست در واقع گفته ایم که دلالت عام بر اکرام صرفی و نحوی در گرو دلالت عام بر اکرام فاسق است.

بعد شیخ انصاری اضافه می کند: مقتضی موجود و مانع مفقود است اما مقتضی موجود است زیرا دلالت عام بر کل واحد واحد در گرو دلالت عام بر فرد دیگری نیست اما اینکه مانع مفقود است به دلیل این است که اصل عدم مانع است.

محقق خراسانی در کفایه دلیل شیخ انصاری را رد می کند و ان شاء الله در جلسه ی بعد کلام ایشان را نقل می کنیم.

### شک در تخصیص زائد ۹۱/۱۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شک در تخصیص زائد

بحث در عام و خاص است و آن اینکه اگر عامی تخصیص بخورد و ما در تخصیص زائد شک کنیم در این حال ظهور عام برای ما حجت است و به شک اعتنا نمی کنیم.

ص: ۴۲۱

کسی که قائل است به عام نمی توانیم عمل کنیم مناقشه کرده است که عام بعد از تخصیص مجاز است و وقتی مجاز شد معلوم نیست کدام مرتبه از مجاز تعیین شده است.

از این اشکال جواب داده شده که در این حال اقرب المجازات متعین است.

محقق خراسانی از این اشکال جواب داد و گفت که مراد اقرب از نظر کمی نیست بلکه مراد اقرب به ذهن است. با این بیان معلوم نیست که کدام درجه از مجازات به ذهن اقرب است.

شیخ انصاری در مطارح الانظار جواب دیگری از اشکال فوق داده است و گفته است دلالت عام بر کل واحد واحد در گرو دلالت بر فرد دیگر نیست. از این رو اگر یک بخش از دلالت به سبب وجود مخصص از تحت عام بیرون رفت این دلیل نمی شود که دلالت عام بر سایر آحاد از بین برود.

بنا بر این هم مقتضی موجود است و هم مانع مفقود می باشد (تا اینجا را در جلسه ی قبل توضیح دادیم)

محقق خراسانی به کلام شیخ اشکال می کند و می فرماید:

اولاً- این از باب ترجیح بلا مرجح است و می گوید: وقتی فاسق بیرون رفته است آنچه باقی مانده است ذو مراتب است مثلاً اگر عالم صرفی را بیرون کنیم درجه ی عام هشتاد می شود اگر عالم نحوی را هم بیرون کنیم آنچه تحت عام باقی می ماند هفتاد می شود و هکذا از این رو چرا شیخ این مراتب را رها کرده است و تمام الباقی را اخذ کرده است. رها کردن آنها و اخذ به تمام الباقی که همان نود است از باب ترجیح بلا مرجح است.

ص: ۴۲۲



اشکال دوم این است که حتی مقتضی هم موجود نیست زیرا دلالت عام بر فرد مشکوک (مانند عالم نحوی) در ضمن دلالت عام بر کل بود و فرض این است که دلالت عام بر کل از بین رفته است از این رو دلالت عام بر آن فرد هم از بین می رود.

به عبارت دیگر اگر عام بخواهد بر باقی بعد از تخصیص دلالت کند، دلالت آن در گرو دو چیز است یا عام باید برای باقی وضع شود یا اینکه قرینه ای وجود داشته باشد. عام بر باقی وضع نشده است قرینه ای هم بر باقی نداریم. از این رو مقتضی در گرو احد الامرین است و وقتی هیچ یک از احد الامرین قابل تحقق نیست در نتیجه مقتضی هم که بر آنها مترتب است از بین می رود. آنچه گفتیم توضیح عبارت محقق خراسانی است که می فرماید: ضروره ان الظهور اما بالوضع و اما بالقرینه و المفروض انه لیس بموضوع له و لم یکن هناك قرینه و لیس له موجب آخر.

بعد محقق خراسانی کلام دقیقی دارد و اضافه می کند: و دلالت علی کل فرد علی حده حیث کانت فی ضمن دلالت علی العموم لا یوجب ظهوره فی تمام الباقی بعد عدم استعماله فی العموم.

محقق خراسانی در این عبارت در صدد بیان این مطلب است: شیخ انصاری قائل بود که دلالت عام بر کل فرد در گرو دلالت عام بر بقیه است و اینکه اگر فاسق را بیرون کردیم دلیل نمی شود که عام بر نحوی و صرفی دلالت نکند. محقق خراسانی می فرماید: ما این حرف را قبول داریم ولی دلالت عام بر فرد در ضمن دلالت بر کل بود. حال که دلالت کل از بین رفت از کجا معلوم که تمام الباقی که نود تا است باقی مانده باشد زیرا ممکن است بعض الباقی و مرحله ی پائین تر که هشتاد تا است باقی مانده باشد.

اشکال محقق نائینی بر کفایه: عام یقینا بر تمام الباقی دلالت می کند زیرا عام یک دلالت ندارد بلکه دلالات او بر کل فرد به نحو دلالت عرضی است و دلالت آن بر نحوی، صرفی، فقیه و غیره به شکل دلالت عرضی است از این رو اگر یکی را به سبب مخصص بیرون کردیم بقیه ی دلالات به قوه ی خودشان باقی می ماند.

مانند اینکه کسی به صد نفر نامه بنویسد و آنها را به منزل خودش دعوت کند. بعد نسبت به ده نفر پشیمان شود، در این حال نود نفری که باقی مانده است تحت عام باقی می ماند.

یلاحظ علیہ: کلام محقق نائینی قابل قبول نیست زیرا مراد ایشان از این دلالات عرضیه آیا مشترک لفظی است یا اینکه دلالت بر افراد در ضمن دلالت عام بر تمام الافراد است.

اگر مشترک لفظی باشد در این حال حق با محقق نائینی است ولی احدی نگفته است که دلالت عام بر افراد به شک مشترک لفظی است که لفظ العلماء مشترک لفظی باشد و مانند عین که چندین معنی دارد علماء هم به تعداد آحاد افراد معنا داشته باشد.

اگر هم دومی باشد اشکال بر می گردد و آن اینکه وقتی عام از عموم خودش کناره گرفت و وقتی معنای مطابقی از بین رفت، دلالت تضمینی که در ضمن مطابقی بود نیز از بین می رود.

خلاصه اینکه: اگر بخواهیم اشکال مستشکل را رد کنیم باید مبنای او را رد کنیم و آن اینکه عام بعد از تخصیص مجاز نیست بلکه حقیقت است. اما در مخصص متصل به سبب تعدد دال و مدلول و اما در مخصص منفصل به سبب اینکه اراده ی استعمالیه با جدیه متفاوت است و تخصیص اراده ی جدیه را تخصیص می زند و به اراده ی استعمالیه کار ندارد.

بحث بعدی این است که اگر شك در تخصیص ناشی از این باشد که مخصص مجمل باشد مثلا مولی فرموده است اکرم العلماء و شش ماه بعد گفته است لا تکرّم الفساق من العلماء و ما نمی دانیم آیا فاسق به کسی گفته می شود که فقط مرتکب کبیره شود یا اگر صغیره را هم مرتکب شود باز هم فاسق است.

به عبارت دیگر در فصل پیشین و این فصل شك در تخصیص زائد است با این فرق که در فصل قبل شك در این بود که علاوه بر تخصیص وارد شده بر عام تخصیص دیگری هم هست یا نه و در این فصل شك در این است که آیا علاوه بر اقل (مرتکب کبیره) آیا اکثر هم هست یا نه (مرتکب کبیره و صغیره)

این شك خود بر دو قسم است: گاه مخصص متصل است مانند اکرم العلماء غیر الفساق و گاه منفصل است مانند اکرم العلماء و بعد از مدتی بعد می گوید: لا تکرّم الفساق من العلماء.

ابتدا مخصص متصل را بحث می کنیم:

در ما نحن فیه سه چیز چیز محل بحث نیست:

اول اینکه: عالم عادل مسلما تحت عام است.

دوم اینکه: فاسق کبیره هم مسلما از تحت عام خارج است و مخصص آن را شامل می شود.

سوم اینکه: است فاسق صغیره در تحت مخصص نیست زیرا خاص مجمل است و مشخص نیست که آن را شامل می شود یا نه و مخصص در مورد آن به سبب شك در موضوع حجّت نیست.

چهارمین چیزی که محل بحث است این است که آیا می توان به عام تمسک کرد و فاسق صغیره را تحت آن قرار داد و او را اکرام کرد؟

در این مورد نمی شود به عام تمسک کرد زیرا مخصص متصل ظهور عام را از بین می برد. وقتی ظهور عام از بین رفته است دیگر نمی شود به ظهور عام تمسک کنیم زیرا با رفتن ظهور، حجیت آن هم از بین می رود.

### شبهه ی مفهومیه ی مخصص ۹۱/۱۲/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شبهه ی مفهومیه ی مخصص

محقق خراسانی مباحث خود را در سه فصل بیان کرده است و ما در چهار فصل. فصل اول در مورد این بود که عام بعد از تخصیص حقیقت است یا مجاز. ما در مخصص متصل و منفصل قائل به حقیقت شدیم.

بعد ما فصل دوم را اضافه کردیم و آن اینکه اگر در تخصیص زائد شک کنیم آیا عام حجّت است یا نه و ما قائل شدیم عام در هر حال حجّت است.

بعد محقق خراسانی فصل دوم را بیان می کند که فصل سوم ما می باشد و آن اینکه اگر مخصص بین اقل و اکثر مردد باشد مثلاً مولى فرموده است: اکرم العالم غیر الفاسق و یا مخصص را به صورت منفصل بیان کرده است و ما نمی دانیم آیا فاسق فقط مرتکب کبیره است یا علاوه بر آن مرتکب صغیره را هم شامل می شود.

گاه از قبیل متباینین است مانند اینکه مولى فرموده است اکرم العلماء و لا تکرم زیدا و من نمی دانم مراد او کدام زید است آیا مراد او زید بن عمرو است یا زید بن بکر. این خود گاه از باب مخصص متصل است و گاه منفصل.

ص: ۴۲۶

بنا بر این گاه امر از باب دوران بین اقل و اکثر است و گاه بین متباینین و مخصص در هر کدام گاه متصل است و گاه منفصل که جمعا چهار قسم می شود:

القسم الاول: المخصص المتصل الدائر بین الاقل و الاكثر

مانند: اکرم العالم غیر الفاسق که نمی دانیم معنای فاسق چیست.

در این مورد در عالم عادل بحث نیست و عام به صراحت آن را شامل می شود.

همچنین در مورد مرتکب کبیره بحث نیست و خاص یقینا آن را شامل می شود.

همچنین خاص که غیر الفاسق است در مورد مرتکب صغیره حجّت نیست زیرا شک داریم فاسق چنین فردی را شامل می شود یا نه و با شک نمی توان حکم به شمول کرد.

بحث در این است که آیا مرتکب صغیره تحت عام قرار می گیرد و عام در مورد اکرام او حجّت است یا نه؟

تمامی علماء اصول می گویند: عالم در این مورد حجّت نیست. زیرا مخصص متصل هم ظهور عام را از بین می برد و هم حجیت آن را. مخصص خاص هم موجب می شود که عام در عموم ظهور نداشته باشد هم در کل عموم حجّت نباشد. در این حال اجمال مخصص متصل به عام سرایت می کند و عمومیت عام برای ما حجّت نیست.

القسم الثانی: المخصص المنفصل الدائر بین الاقم و الاكثر

همان حرف ها اینجا هم تکرار می شود و در قسم اخیر بحث است که آیا ظهور عام می تواند مورد مشکوک را شامل شود؟

ص: ۴۲۷

محقق خراسانی در اینجا کلام شاذی دارد و آن اینکه ظهور عام در مخصص منفصل به قوت خودش باقی است و مورد مشکوک مصداق عالم بوده عام آن را شامل می شود. بعد اضافه می کند: لا تکرّم الفساق در مورد کبیره حجّت است ولی چون در مورد صغیره حجّت نیست عام در مورد آن حجّت می باشد.

همچنین گفته شده است که وقتی خاص نتواند مورد مشکوک را شامل شود دیگر چگونه می تواند مزاحم ظهور عام هم شود؟

نقول: ما و اساتید ما به صاحب کفایه موافق نیستند و می گویند: هر چند مخصص نمی تواند ظهور عام را در عموم منهدم کند (زیرا مخصص منفصل است و قبل از آمدنش ظهور در عام محقق شده بود)

با این حال دو اشکال بر محقق خراسانی وارد است:

اشکال اول: اگر در تخصیص زائد شک کنیم به ظهور عام عمل می کنیم مثلاً نمی دانیم مولی علاوه بر اینکه فاسق را از تحت اکرام خارج کرده است آیا نحوی را هم از تحت آن خارج کرده است یا نه در این حال به ظهور عام عمل می کنیم زیرا اگر بخواهیم در هر مورد که شک می کنیم آن را تحت عام خارج کنیم تخصیص زائد لازم می آید ولی در ما نحن فیه که مخصص مجمل است اگر آن را از تحت عام خارج کنیم تخصیص زائد لازم نمی آید بلکه همان مخصص مقداری وسیع تر می شود به این معنا که علاوه بر مرتکب کبیره، مرتکب صغیره را هم می شود. زیرا در هر حال به عنوان واحد که همان فاسق بودن است از تحت عام خارج می شوند.

اشکال دوم: هر چند مخصص منفصل به ظهور عام لطمه نمی زند ولی به حجیت آن ضربه می زند و وقتی مخصص منفصل می آید عام را حجّت در غیر مورد خاص می کند یعنی اکرام کسانی واجب است که فاسق نباشند و ما نمی دانیم مرتکب صغیره فاسق است یا نه در نتیجه عام در مورد آن حجّت نیست زیرا مخصص، حجیت او را منحصر به غیر عنوان فاسق منحصر کرده است و ما نمی دانیم فرد مزبور فاسق است یا نه در نتیجه عام که منحصر به غیر مورد فاسق است در مورد مرتکب صغیره حجّت نیست.

بنا بر این عنوان عام بما هو ظاهر محرز است ولی بما انه حجه فیه محرز نیست.

#### القسم الثالث: المخصص المتصل الدائر بين المتباینين

مانند: اکرم العالم غیر زید و ما نمی دانیم مراد او زید بن عمرو است یا زید بن بکر.

محقق خراسانی در اینجا همان حرفی که در قسم اول زده بود در اینجا تکرار می کند و آن اینکه مخصص، ظهور عام را منهدم کرده است و ما در مورد مشکوک نمی توانیم به عام تمسک کنیم و زید مشکوک را اکرام کنیم و هیچ یک از دو زید را نمی توانیم اکرام کنیم.

#### القسم الرابع: المخصص المنفصل الدائر بين المتباینين

مولی اول فرمود: اکرم العلماء و بعد از شش ماه اضافه کرد: لا تکرم زیدا و ما نمی دانیم مراد او کدام زید است.

محقق خراسانی در این مورد قائل است که نمی شود به عام تمسک کرد. (با آنکه در قسم دوم قائل بود به عام می شود تمسک کرد) بیان ایشان این است که هر چند ظهور عام در مورد خاص لطمه نخورده است ولی علم اجمالی داریم که یکی از این دو نفر از تحت عام خارج شده است. با وجود این علم اجمالی نمی توانیم به عام تمسک کنیم.

ان قلت: علم اجمالی در قسم دوم هم هست و آن اینکه علم اجمالی داریم که یا مرتکب کبیره تحت عام است و یا اینکه مرتکب صغیره هم تحت عام داخل می باشد.

قلت: در مورد سوم علم اجمالی وجود ندارد زیرا یقین دارم مرتکب کبیره از تحت عام بیرون رفته است و فقط شک در صغیره است ولی در قسم چهارم واقعا علم اجمالی در کار است زیرا نمی دانم کدام زید از تحت عام بیرون رفته است.

به هر حال مطابق نظر محقق خراسانی در قسم چهارم باید به احکام علم اجمالی عمل کنیم یعنی اگر احترام فاسق واجب نباشد باید هر دو زید را اکرام کنیم زیرا اشتغال یقینی اقتضا دارد که برائت یقینیه حاصل شود.

ولی اگر اکرام فاسق حرام باشد و اکرام عادل واجب باشد این مورد از قبیل دوران امر بین محذورین است و در آن یا قول به تخییر می کنیم و یا اینکه باید قرعه بکشیم.

خلاصه: ما در هر چهار مورد قائل هستیم که به عام نمی شود عمل کرد ولی محقق خراسانی در قسم دوم قائل شده است که به عام می توان عمل کرد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد وارد فصل چهارم می شویم که مربوط به شبهه ی مصداقیه است. تا حال شبهه ی ما مفهومی بود یعنی نمی دانستیم معنای فاسق چیست و یا زید به کدام زید گفته می شود.

### **اجمال مخصص در شبهه ی مصداقیه ۹۱/۱۲/۰۶**



## Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجمال مخصص در شبهه ی مصداقيه

از فصل قبلی تتمه ای باقی مانده است و آن اینکه مخصصی که امرش دائر بین اقل و اکثر است یا مخصصی که دائر بین متباین است گاه از باب لفظی است و گاه از باب لبی.

در جلسه ی قبلی بحث مخصص لفظی در هر دو حالت فوق را در مورد مخصص متصل و منفصل خواندیم.

در مخصص لبی هم همان چهار صورت متصور است ولی دو صورتش واقع نشده است که عبارتند از: مخصص لبی متصل چه از باب اقل و اکثر باشد و چه از باب متباین.

مثال در اقل و اکثر: مثلاً- مولی گفته است: اکرم العلماء و عقل ما از باب مخصص لبی متصل بگوید: فساق العلماء را نباید اکرام کرد.

مثال در متباین: اکرم العلماء و عقل بدانند زید خارج شده است ولی ندانند زید بن عمرو خارج شده است یا زید بن بکر.

این دو فرض متصور نیست زیرا در عقل اجمال راه ندارد و معنا ندارد که عقل در موضوع خودش شک کند.

اما دو صورت دیگر باقی می ماند که در مخصص لبی منفصل است. لبی منفصل مانند اجماع است که خود گاه از باب اقل و اکثر است و گاه از باب دوران امر بین متباین.

محقق خراسانی می گوید: آنچه در مخصص لفظی گفتیم در اینجا هم تکرار می کنیم و آن اینکه در اقل و اکثر باید به عام رجوع کرد و در متباین باید به علم اجمالی عمل کرد. که گاه باید احتیاط کرد و گاه باید به تخییر عمل کرد.

ص: ۴۳۱

نقول: هر آنچه ما در مخصص منفصل لبی گفتیم در اینجا هم تکرار می کنیم و آن اینکه در مخصص منفصل هر چند ظهور عام به قوت خودش باقی است ولی حجیت عام مخدوش شده است زیرا عام در غیر عنوان خاص حجت است و در ما نحن فیه هر چند عنوان عام احراز شده است ولی عنوان خاص محرز نیست و من نمی دانم فرد مزبور فاسق هست یا نه و عام دیگر در آن حجت نیست.

الفصل الثالث: شک در تخصیص گاه به سبب شبهه ی مفهومیه است و آن همان چیزی بود که در فصل قبل توضیح دادیم یعنی نمی دانستیم معنای فاسق چیست و یا زید به کدام زید گفته می شود ولی اکنون به سراغ شبهه ی مصداقيه می رویم که کاربرد آن بیشتر است.

مثلاً- مولی گفته است اکرم العلماء و بعد گفته است لا- تکرم الفساق من العلماء. حال در خارج کسی هست که مسلماً عالم

است ولی نمی دانیم فاسق است یا نه. در این حال که شك که در مصداق خارجی است آیا می توانیم به عام مراجعه کنیم و او را اکرام کنیم.

شك مزبور از باب شبهه در مصداقیت خاص است. به عبارت دیگر می دانیم او یقیناً داخل در عام است یعنی می دانیم عالم است و اکرم العلماء او را شامل می شود. منتها شك داریم که داخل در خاص هست یا نه یعنی آیا عادل هست یا فاسق.

بنا بر این باید گفت: هل العام حجه فی الشبهه المصداقيه للخاص لا للعام.

ص: ۴۳۲

مثالی دیگر: زید مالی نزد عمرو داشت و آن مال تلف شد. نمی دانیم ید عمرو عدوانی بوده است تا ضامن باشد یا امانی که ضامن نباشد.

در اینجا یک عام داریم که می گوید: علی الید ما اخذت حتی تؤدی (چه عدوانی باشد و چه امانی). بعد تخصیص خورده است: الا ان تکون الید امانیه. یعنی اگر ید امانی باشد او دیگر ضامن نیست و فقط قسم می خورد.

در مورد شک که نمی دانیم ید عمرو امانی بوده است یا عدوانی، اگر بگوییم در شبهه ی مصداقیه ی مخصص می توان به عام تمسک کرد عمرو ضامن می باشد و اگر نتوانیم به عام تمسک کنیم باید به ادله ی دیگر مراجعه کنیم.

محقق خراسانی این بحث را منحصر در یک صورت مطرح کرده است و آن اینکه مخصص منفصل باشد. دیگر به سراغ چهار صورتی که در فصل قبلی خواندیم نرفته است که مخصص گاه متصل است و گاه منفصل و گاه از باب دوران امر بین اقل و اکثر است و گاه بین متباینین.

ما هم مطابق محقق خراسانی فقط همان یک شق را بحث می کنیم.

ادله ی کسانی که تمسک به عام را جایز می دانند: در ضمن بیان ادله ی ایشان، ادله ی قائلین به منع نیز واضح می شود.

علماء در گذشته مانند شهید در لمعه در شبهه ی مصداقیه به عموم عام تمسک می کنند ولی متأخرین از شیخ انصاری به بعد غالباً در این صورت قائلند که نمی شود به عام تمسک کرد. بله در میان متأخرین آخوند ملا علی نهانندی که از شاگردان شیخ انصاری است و متوفای ۱۳۱۷ قمری می باشد در کتاب تشریح الاصول با مجوزین همراه است.

اکرم العلماء عام است و معنای آن واضح است. بعد که خاص آمده است و گفته است لا تکرم الفساق من العلماء، مسلماً در معلوم الفسق حجّت است ولی در مجهول الفسق حجّت نیست. زیرا حکم موضوع خود را ثابت نمی کند. حال که خاص در مشکوک الفسق حجّت نیست پس اکرم العلماء در عالم مشکوک الفسق حجّت است زیرا قبلاً عام تمام علماء را شامل شده بود و در همه حجّت بود، حال که خاص آمد آن هم در مورد مشکوک حجّت نیست و این لا حجّت نمی تواند با حجّت که عام است تزاحم داشته باشد در نتیجه عام، مورد مشکوک را شامل می شود.

به عبارت دیگر: اصل این است که اراده ی استعمالیه با جدیه تطابق داشته باشد. این اصل در معلوم العداله و معلوم الفسق و مشکوک الفسق جاری می شود. بله معلوم الفسق یقیناً خارج شده است و در آن اراده ی استعمالیه با جدیه متفاوت است ولی دوشق دیگر تحت اصل باقی می ماند.

یلاحظ علیه: اکرم العلماء عام است و یک ظهور و یک حجیت دارد. او ظاهر در جمیع است ولی بعد که لا تکرم العالم الفاسق آمد، هرچند ظهور عام خدشه دار نشد ولی حجیت عام خدشه دار شده است به این گونه که خاص یک مورد را قطعاً بیرون کرد و آن فردی است که معلوم الفسق است ولی نسبت به موردی که مشکوک الفسق است به حجیت عام لطمه وارد کرده است زیرا خاص وقتی آمد، عام را حجّت در غیر عنوان خاص کرده است و عام دیگر در مورد مشکوک حجّت نیست.

بنا بر این لا حجت با حجت مزاحم نشده است بلکه دو لا حجت با هم مزاحم شده اند. عام در مورد مشکوک حجت نیست و خاص هم در مورد آن حجت نیست.

اما در مورد اصل تطابق اراده ی استعمالیه و جدیه می گوئیم: این اصل دیگر قابل عمل نیست زیرا اصالت در جایی است که چیزی که ما یصلح للقرینه است در کار نباشد.

به عبارت دیگر: گاه در اصل قرینه شک داریم یعنی نمی دانیم مولی مخصصی آورده است یا نه در این حال می توانیم به اصل تطابق مراجعه کنیم ولی گاه می دانیم مخصصی وجود دارد ولی چون مخصص، از نظر مصداق مجمل است در این حال دیگر نمی توانیم به اصل مزبور عمل کنیم.

دلیل دوم: التمسک بالعموم الاحوالی

عموم گاه افرادی است مانند اکرم العلماء که تمامی افراد عالم را شامل می شود و گاه عموم، احوالی است مانند اکرم زیدا که عام است یعنی زید در تمامی احوال باید اکرام شود چه جالس باشد چه قائم، آکل باشد یا شارب، معمم باشد یا غیر آن.

یکی از این احوال عبارت است از اینکه چه معلوم الفسق باشد چه مشکوک الفسق یا معلوم العداله، همه ی این حالات در تحت اکرم العلماء داخل است. وقتی مخصص آمد، یک حالت یقینا خارج شده است که همان معلوم الفسق است و ما بقی حالات تحت عموم باقی مانده است.

یلاحظ علیه: عموم احوالی تابع عموم افرادی است. بنا بر این اگر عام نتواند فرد مزبور را شامل شود عموم احوالی هم دیگر وجود نخواهد داشت.

ان شاء الله این نکته را در جلسه ی بعد بیشتر توضیح می دهیم.

## تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی خاص ۹۱/۱۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی خاص

بحث در شبهه ی مصداقیه ی مخصص است. مثلا مالی نزد کسی بود و تلف شد و نمی دانیم یدش امانی بود یا ضمانی در اینجا عام می گوید: علی الید ما اخذت حتی تؤدی و خاص می گوید: لیس علی الایمن الا الیمین. در اینجا در شبهه ی موضوعیه ی فوق گفتیم نمی شود به عام تمسک کرد زیرا عام حجت در ما سوای عنوان خاص حجت است و فرد مزبور هرچند ید دارد ولی ضامن نبودن آن مشروط است که امانی نباشد و چون نمی دانیم عنوان خاص بر آن منطبق هست یا نه در آن نمی توانیم به عام تمسک کنیم.

به عبارت دیگر برای تمسک به عام (و حکم به ضمان) هم باید احراز کنیم ید دارد و هم ید آن امانی نبوده است. اولی احراز شده است ولی دومی احراز نشده است و عام در مورد آن حجت نیست.

علماء غالبا از دو قرن اخیر به قبل به عام تمسک می کنند. در متأخرین ملا علی نهانندی که شاگرد شیخ انصاری حکم به تمسک به عام کرده است.

دیروز دو دلیل ایشان را خواندیم و امروز به بررسی بیشتری در مورد دلیل دوم ایشان می پردازیم.

دلیل دوم: التمسک بالعموم الاحوالی

عموم گاه افرادی است مانند اکرم العلماء که تمامی افراد عالم را شامل می شود و گاه عموم، احوالی است مانند اکرم زیدا که عام است یعنی زید در تمامی احوال باید اکرام شود چه جالس باشد چه قائم، آکل باشد یا شارب، معمم باشد یا غیر آن.

ص: ۴۳۶

یکی از این احوال عبارت است از اینکه چه معلوم الفسق باشد چه مشکوک الفسق یا معلوم العداله، همه ی این حالات سه گانه در تحت اکرم العلماء داخل است. وقتی مخصص آمد، یک حالت یقینا خارج شده است که همان معلوم الفسق است و ما بقی حالات تحت عموم باقی مانده است.

یلاحظ علیه:

اولا: به این عموم احوالی نمی گویند بلکه به آن اطلاق احوالی می گویند.

ثانیا: معنای اطلاق این نیست که تمام قیود را جمع کنیم و بگوییم: سواء كان ايضا او اسودا، سواء كان جالسا او قائما و هكذا به عبارت دیگر اطلاق رفض القيود لا-الجمع بين القيود. اطلاق به این معنا است که ما وقع تحت دائره الطلب، تمام الموضوع. اگر اعتق رقبه مطلق است به این معنا است که رقبه تمام الموضوع است و هیچ قیدی ندارد.

ثالثا: (این اشکال اساسی است) عموم احوالی و یا اطلاق احوالی فرع عموم افرادی است. اول باید ثابت کنیم که زیدی که نمی دانیم عالم است یا فاسق، مصداق عام است و وقتی احراز شد بعد می توانیم به سراغ اطلاق احوالی رویم. در ما نحن فيه چون زید مشکوک است، احراز نشده است که تحت عام داخل شده باشد در نتیجه اطلاق احوالی هم ندارد که به آن تمسک شود.

رابعا: اکرم العلماء آیا می تواند دو لسان داشته باشد و مولی با همان یک عبارت بگوید: اکرم العلماء بما هو هو و بعد لسان دیگری داشته باشد و آن اینکه اکرم العلماء سواء أ كان عالما او فاسقا او مشکوک العدالة و الفسق؟

ص: ۴۳۷

واضح است که دلیل واحد توانائی دو انشاء مستقل را ندارد.

الدلیل الثالث للمحقق النهاوندى: استصحاب حکم العام

مولی فرموده است: اکرم العلماء. بنا بر این کل علماء چه عادل باشند و چه فساق باید اکرام می شدند. بعد مخصص گفت: لا تکرم الفساق و ما در مورد فرد عالمی شک کردیم که فاسق است یا عادل. در اینجا می گوییم: قبل از اینکه در مخصص دقت کنیم عموم عام، یقیناً فرد مزبور را شامل شده بود و بعد که خاص را دیدیم شک کردیم که آیا خارج شده است یا نه. یقین سابق این شک را کنار می زند و همان یقین استصحاب می شود و یا تنقض الیقین بالشک این مورد را شامل می شود.

یلاحظ علیه: اولاً: بحث ما در ادله ی اجتهادیه و در تمسک به عام است نه اصول عملیه.

ثانیاً: این از مقوله ی استصحاب نیست بلکه از قبیل قاعده الیقین می باشد.

فرق این دو در این است که استصحاب از باب شک در بقاء است. یعنی حدوث یقین ایست ولی بقاء مشکوک است. مثلاً کسی وضو گرفته است و بعد شک می کند که وضوی او باقی است یا نه در این حال حدوث وضو قطعی است ولی بقائش مشکوک است و در این مورد استصحاب جاری می شود.

اما در قاعده ی یقین، خود حدوث مورد شک واقع می شود مثلاً- دیروز زنی را در حضور دو نفر عادل طلاق دادیم. امروز شک می کنیم که یکی از آن دو نفر دیروز عادل بوده است یا نه. در این حال شک ندارم الآن به عدالت باقی است یا نه بلکه شک دارم از همان دیروز عادل بوده است یا نه.

ص: ۴۳۸



در ما نحن فيه هم قبل از اینکه به مخصص برخورد کنم یقین داشتم که فلان فرد تحت علماء داخل است. بعد که مخصص را دیدم در همان حدود شک می کنم یعنی آیا واقعا این فرد از همان اول داخل در عموم بود یا نه.

قاعده ی یقین حجت نیست و در آن نمی توان به یقین سابق عمل کرد.

الدلیل الرابع: قاعده المقتضی و المانع

این قاعده را آیه الله شیخ محمد هادی تهرانی (متوفای ۱۳۲۱ یا ۱۳۲۲) ایجاد کرده است و قبل از ایشان این قاعده به شکل کامل در کتب نیامده است. ملا علی نهانندی (متوفای ۱۳۱۷) با ایشان در نجف معاصر بوده است و چه بسا افکار خود را با هم تبادل کرده اند.

توضیح این قاعده. کسی تیری را رها کرده است. اگر مانعی نباشد یقینا تیر به فرد خورده است ولی اگر مانعی باشد نخورده است. در اینجا مقتضی بر اصابت تیر وجود دارد و شک دارم مانعی وجود دارد یا نه. در این حال مقتضی موجود و اصل هم عدم مانع است پس حکم به اصابت می شود و عنوان قتل را می توان ثابت کرد. بنا بر این اگر کسی تیری رها کرده باشد و فرد هم از دنیا رفته باشد و ندانیم به سبب اصابت تیر من از دنیا رفته است یا به سبب عامل دیگری، در اینجا مقتضی موجود و مانع مفقود است و حکم می شود که من او را کشته ام.

حتی آیه الله تهرانی روایات استصحاب را حمل بر قاعده ی خود کرده است. مثلا کسی وضو گرفته است و نمی داند وضوی او باقی است یا نه که گفته است مقتضی موجود است و شک در مانع داریم و باید حکم به بقاء وضو کرد.

در ما نحن فيه هم مقتضی موجود است و عام، فرد مشکوک را شامل شده است و شک داریم مانع هم هست و آن اینکه آیا مانعی به عنوان فسق وجود دارد یا نه که می گوئیم اصل عدم مانع است و در نتیجه فرد را باید اکرام کرد.

یلاحظ علیه: ما ان شاء الله در بحث استصحاب خواهیم گفت این قاعده، قاعده ی صحیحی نیست

خلاصه اینکه در شبهات مصداقیه نباید به عموم عام تمسک کرد. با این حال محقق خراسانی یک استثناء می زند و می گوید: اگر مخصص لبی باشد، عام در شبهه ی مصداقیه ی خاص حجت است. مثلا مولی گفته است: اکرم جیرانی. بعد عقل من می گوید: این مختص به همسایگانی است که با مولی ارتباط دوستانه داشته باشند نه کسانی که دشمن مولی هستند. حال اگر در مورد یک همسایه ندانیم که جزء دوستان مولی است یا دشمنان آن که محقق خراسانی قائل است در اینجا باید به عموم عام عمل کرد و آن همسایه را هم اکرام نمود.

باید دید چرا محقق خراسانی بین مخصص لفظی و لبی فرق می گذارد و در لفظی قائل است که در مورد مشکوک نمی شود به عام تمسک کرد ولی در مخصص لبی می شود. ان شاء الله این بحث را فردا متذکر می شویم.

### تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی خاص ۹۱/۱۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی خاص

بحث در تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی خاص است. گفتیم متأخرین قائلند در این مورد نمی شود به عام تمسک کرد.

ص: ۴۴۰

اکنون به تفصیل محقق خراسانی می پردازیم و آن اینکه ایشان بین مخصص لفظی و لبی فرق گذاشته است و می فرماید: اگر مخصص لفظی باشد نمی شود به عام تمسک کرد چه مخصص متصل باشد و یا منفصل زیرا اگر عالم بودن محرز باشد ولی غیر الفساق بودن محرز نیست.

ولی اگر مخصص لبی باشد یعنی مخصص توسط عقل و یا اجماع فهمیده شود و لفظی از طرف شرع مقدس در کار نباشد در این اگر مخصص لبی شفاف و آشکار باشد به گونه ای که هر انسانی آن را درک می کند، این مخصص در حکم مخصص لفظی است. ولی اگر مخصص لبی، خیلی آشکار نباشد مثلا مولی در حکمی عام گفته است: اکرم جیرانی و همسایگان دوست و دشمن را شامل می شود. بعد که بعد فکر می کند عقل او می گوید: بعید است مولی همسایگان دشمن را هم در حکم خود داخل کرده باشد و اینها یقینا خارج هستند

حال اگر همسایه ای باشد که نمی دانیم جزء دوستان مولی است یا دشمن او در این حال می توان به عام تمسک کرد و آن همسایه را نیز اکرام نمود.

محقق خراسانی در توضیح عقیده ی خود یک مدعا و دو دلیل ارائه می کند:

در بیان مدعا می فرماید: اگر مخصص لفظی باشد مولی دو حجت را ارائه کرده است. یکی عام است و یکی خاص. عقل در اینجا می گوید: نص را بر ظاهر مقدم کن از این رو خاص بر عام مقدم شد و موضوع دلیل شد اکرم العالم غیر الفاسق. در این حال اگر مخصص مجمل باشد (شبهه ی مصداقیه) نمی توانیم به عام تمسک کنیم زیرا هرچند عالم بودن خاص محرز است ولی غیر الفاسق بودن آن محرز نیست.

ص: ۴۴۱

ولی اگر مخصص لبی باشد، مولی دیگر دو حجت ارائه نکرده است بلکه یک حجت را ارائه کرده است که همان مفاد عام می باشد. بله عقل بعد از تحقیق و تدقیق به این نتیجه رسید که همسایگان دوست، مراد است نه دشمنان. در این حال همان عموم و دستور عام به اکرام همسایگان حجت است مگر اینکه بعد یقین پیدا کند که موردی تحت خاص قرار گرفته است و دشمن مولی است. در غیر این صورت باید به عموم عام عمل کرد.

بعد محقق خراسانی دو دلیل اقامه می کند:

دلیل اول: بناء عقلاء

اگر عبد مشکوک العداوه و الصداقه را اکرام نکند و بعد معلوم شود که او دوست مولی بوده است، مولی او را عتاب می کند که چرا به عموم دلیل من اخذ نکرده و به شک خودت عمل کردی.

دلیل دوم: گاه علماء از عموم عام، حال مصداق را کشف می کنند و با رفتن به سراغ عموم عام، از مصداق، رفع شک می کنند.

مثلا مولی فرموده است: اللهم العن بنی امیه قاطبه. بعد فردی از بنی امیه هست که من احتمال می دهم مؤمن باشد و احتمال هم می دهم او جزء قاطبه ی بنی امیه باشد. عقل در اینجا می گوید: مؤمن را نمی شود لعن کرد. در اینجا با تمسک به عموم عام می گوییم: او هم مؤمن نیست و الا اگر مؤمن بود مولی لفظ را در مورد لعن بنی امیه به کار نمی برد.

در ما نحن فیه هم از عموم عام که عبارت است از: اکرم جیرانی. حال مورد مشکوک که نمی دانیم دوست مولی است یا دشمن او حال او را کشف می کنیم و می گوییم او دوست مولی است.

ص: ۴۴۲

یلاحظ علیہ: کسی با محقق خراسانی در اینجا موافق نیست

اما اولاً: راجع به دلیل اول می گوییم: العقل حجه باطنی و الشرع حجه ظاهری. از این رو بعد از اینکه عقلاً درک کردیم عدو مولی را نباید اکرام کرد، این مخصص می شود و موضوع عبارت می شود از اکرم جیرانی اذا كانوا اصدقاء. بنا بر این در مورد مشکوک، احد الجزئین که جیران است محرز است ولی جزء دیگر که صدیق مولی باشد محرز نیست. از این رو موضوع محرز نیست و حکم، آن را شامل نمی شود. در اینجا مجرد اینکه مخصص لبی باشد دلیل نمی شود که حکم، با مخصص لفظی فرق کند. عقل هم حجتی از طرف مولی است همانند دلیل لفظی که از طرف مولی حجت است.

ثانیاً: راجع به دلیل دوم ایشان می گوییم: ما قائل به تفصیل هستیم. گاه نمی دانیم در میان اموی ها مؤمن هم وجود دارد در این حال به عموم عام تمسک می کنیم ولی اگر بدانیم که در میان اموی ها افراد مؤمنی هم وجود دارند که موالی اهل بیت هستند مانند سعید بن عاص و مانند آن. در این صورت عموم عام مقید به غیر المومن شده است لذا اگر شک کنیم نمی توانیم با رجوع به عموم عام، حال مشکوک را کشف کنیم. زیرا احد الجزئین که بنی امیه بودن است محرز است ولی جزء دیگر که مؤمن نباشد محرز نیست. از این رو نمی شود به عموم عام تمسک کرد.

بعد صاحب کفایه بحث دیگری مطرح می کند و آن اینکه تا اینجا با مراجعه به عموم عام حال مورد مشکوک را کشف می کردیم. اکنون محقق خراسانی تحت عنوان ایقاظ به سراغ این مطلب می رود که در شبهه ی مصداقیه حال موضوع را با اصل عملی کشف کنیم. ما این بحث را در جلسات بعد مطرح می کنیم.

ص: ۴۴۳

ما بحث جدید دیگری را مطرح می کنیم:

در شبهه ی مصداقیه چند تفصیل وجود دارد:

یکی همان تفصیلی است که محقق خراسانی ارائه داده است و آن این است که اگر مخصص لبی باشد و شفاف هم نباشد می توان در آن به عموم عام مراجعه کرد. ما این بحث را مطرح کردیم و به سراغ سه تفصیل دیگری می رویم:

التفصیل الاول: شیخ انصاری در مطارح الانظار فرموده است و آن اینکه مخصص بر دو قسم است: گاه مخصص به عام عنوان می دهد و آن زمانی است که همه ی افراد را به عنوان واحد خارج کند. مانند: اکرم العلماء و لا تکرّم الفساق من العلماء. در این حال اگر کسی یک فاسق را از تحت عام بیرون ببرد تخصیص اکثر لازم نمی آید زیرا همه ی فساق به عنوان واحد از تحت عام خارج شده اند. خاص در این حال به عام عنوان می دهد و در اینجا نمی شود در شبهه ی مصداقیه ی خاص، به عام مراجعه کرد. زیرا خاص در این حال لسان عام را از نظر حجیت مرکب کرد به گونه ای که عام در جایی حجّت است که فرد هم عالم باشد و هم غیر فاسق. و فرد مشکوک هر چند عالم است ولی غیر فاسق بودنش محرز نیست و نمی تواند تحت عام قرار بگیرد.

ولی گاه چنین نیست و خاص به عنوان واحد افراد را بیرون نمی برد بلکه تک تک بیرون می برد. مانند: لعن الله بنی امیه قاطبه و بعد سعید به عاص بیرون می رود و بعد بکر و بعد زید و هكذا. (قبلی از باب تخصیص عنوانی بود و این از باب تخصیص افرادی) در این حال تک تک افراد یک مخصص به حساب می آید و اگر در موردی شک کنیم و آن را خارج کنیم یک تخصیص زائد به حساب می آید و اصل در تخصیص زائد عدم تخصیص است در نتیجه باید به عموم عام تمسک کرد و آن مورد را تحت عام قرار داد.

ص: ۴۴۴

نقول: این تفصیل متین است ولی در شریعت چنین مخصصی نداریم که افراد تک تک خارج شده باشد. در مثال فوق شیخ در مخصص افرادی، همه به عنوان واحد خارج شده اند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به بیان دو تفصیل دیگر می پردازیم

## تفصیل وارده در مخصص لبی ۹۱/۱۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تفصیل وارده در مخصص لبی

بحث در تفصیلی بود که توسط بعضی از اصولین در مورد مخصص لبی در مورد شبهه ی مصداقیه ی خاص وارد شده بود.

تفصیل محقق خراسانی را خواندیم و بعد به سراغ تفصیل شیخ انصاری رفتیم.

محقق نائینی در این مورد تفصیل دیگری ارائه کرده می فرماید:

گاه می توانیم عنوان مخصص را در عام اخذ کنیم مثلا در مقبوله ی عمر بن حنظله آمده است: انظُرُوا إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا (۱) در اینجا اجماع قائم شده است که از (مَنْ كَانَ مِنْكُمْ) هر کسی اراده نشده است بلکه مراد کسانی است که عادل هستند کانه امام علیه السلام فرموده است: انظروا الی من کان عادلا منکم بنا بر این عنوان عدالت در (مَنْ كَانَ مِنْكُمْ) اخذ شده است.

در اینجا اگر شک کنیم کسی عادل است یا نه نمی توانیم به عموم عام عمل کنیم زیرا رجل بودن محرز است ولی عادل بودن محرز نیست.

ولی گاه به گونه ای است که نمی توانیم ضد مخصص را در عام اخذ کنیم در این حال، در شبهه ی مصداقیه می توانیم به عام تمسک کنیم. مانند اینکه در زیارت عاشورا می خوانیم: اللهم العن بنی امیه قاطبه. در اینجا مخصص، مؤمن است و ضد آن می شود کسی که مؤمن نیست و نمی توانیم آن را در عام اخذ کنیم و بگوییم: اللهم العن بنی امیه اذا لم یکن مومنا زیرا لعن از همان اول مربوط به غیر مؤمن است و عام ضیق ذاتی دارد و اراده ی جدی آن از همان اول مضیق بوده است و احتیاج ندارد شما آن عام را به غیر مؤمن بودن مقید کنید و مقید کردن کاری لغو است.

ص: ۴۴۵

---

۱- (۱) کافی، ج ۷، ص ۴۱۲، حدیث ۵.

در این حال هنگام شک کردن به عموم اراده ی استعمالیه ی عام مراجعه می کنیم زیرا اراده ی استعمالیه ی مولی عام بوده است و مورد مشکوک را شامل می شود.

یلاحظ علیہ: ما در دوره های گذشته کلام ایشان را نقد کردیم و در المحصول و الارشاد اشکالات آن را ذکر کردیم. اکنون فقط می گوییم: تفصیل محقق نائینی در فقه مثال ندارد و قسم دوم کلام ایشان فقط در مورد همان اللّهم العن بنی امیه است. تمامی مخصص های ما از قبیل قسم اول است که عنوان مخصص در عام اخذ می شود.

التفصیل الثالث: (به عبارتی با اضافه ی تفصیل محقق خراسانی این تفصیل چهارم می شود.) این تفصیل که تفصیلی است که ما ارائه کرده ایم مخصوص مخصص لبی نیست بلکه در تمامی مخصص ها جریان دارد. به هر حال این تفصیل در فقه کاربرد دارد و آن اینکه اگر در فقه به جایی رسیدیم که فساد و یا حرمت مقتضای طبیعت موضوع باشد در این حال اگر در موردی شک کردیم می توانیم به عام عمل کنیم. هرچند شبهه، مصداقیه باشد.

مثلاً- در قرآن می خوانیم: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ (۱) از این موارد محارم استثناء شده اند. حال اگر زنی را می بینیم که نمی دانیم جزء محارم است یا نه در این حال هرچند از نظر قواعد نمی توانیم به عام تمسک کنیم زیرا موضوع عام مرکب است از مرأه بودن و محرم نبودن و ما در محرم بودن یا نبودن شک داریم در نتیجه نباید به عام تمسک کنیم و به او نگاه نکنیم ولی چون طبیعت نظر به اجنبیه حرمت است در اینجا به عام باید تمسک کرد و به آن زن نباید نگاه کرد.

ص: ۴۴۶



هكذا در قرآن می خوانیم: وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا (۱) در این مثال هم اگر زنی مردی را ببیند و نداند جزء محارم است یا نه او نمی تواند زینت خود را به او نشان دهد.

هكذا اگر کسی موقوفه ای دارد و می خواهد آن را بفروشد و من نمی دانم آیا مجوز بر فروش دارد یا نه (شیخ انصاری در مکاسب ده مجوز برای فروش موقوفه ذکر می کند) در این حال چون اصل در بیع وقف، فساد است در مورد شک می شود به عموماً حرمت بیع وقف تمسک کرد. در این حالت حتی اصاله الصحه در بیع جاری نمی شود. شیخ انصاری این سؤال را مطرح می کند که اگر کسی در حال نماز خواندن به میت است و ما نمی دانیم نماز او صحیح است یا نه در این حال اصاله الصحه فی فعل الغیر جاری می شود و می گوئیم نماز او صحیح است. ولی اگر کسی می خواهد مال وقف را بفروشد در آن دیگر اصاله الصحه جاری نمی شود.

فرق بین این دو در این است که اصل در فعل مسلم در مورد نماز بر میت صحت است ولی اصل در تصرف در مال وقفی فساد است.

به عبارت دیگر بیع وقف در جایی است که مجوز فروش احراز شود و تا احراز نشود نباید آن را فروخت.

مثال دیگر در مورد فروش مال یتیم است. اصل در فروش مال یتیم حرمت است مگر اینکه این فروش به سود یتیم باشد. در این حال اگر کسی اموال یتیم را می فروشد و ما نمی دانیم به نفع یتیم است یا نه در این حال به عام عمل می کنیم و حکم به عدم خرید و فروش می کنیم.

ص: ۴۴۷

مثال دیگر: مالی دست کسی است و تلف شده است و ادعا می کند که ید او امانی بوده است ولی صاحب مال ادعا می کند که ید او ضمانی بوده است. در اینجا عام می گوید: علی الید ما اخذت حتی تودی و بعد خاص می گوید مگر اینکه ید او امانی باشد. علی القاعده در مورد مشکوک نمی شود به عام تمسک کرد ولی در این مورد چون طبیعت مال مسلم این است که احترام داشته باشد و مورد حفظ قرار گیرد بنا بر این در این مورد به قاعده ی ید که عام است عمل می شود.

مثال دیگر در مورد لحوم بحری است که اصل در آن حرمت است مگر حیوانی که دارای فلس باشد. حال اگر ماهی ای از دریا صید شده است و شک داریم فلس دارد یا نه علی القاعده نباید به عام عمل کنیم ولی چون طبیعت آن حرمت اکل است به عام عمل می شود.

الفصل السادس: محقق خراسانی در این بخش کلامی را تحت عنوان ایقاظ مطرح می کند و آن اینکه در شبهات مصداقیه نمی توانیم به عموم عام عمل کنیم. با این حال اگر فرد مشتبه حالت سابقه داشته باشد می توانیم به استصحاب مراجعه کنیم و وضع فرد مشتبه را مشخص کنیم. مثلا مولی فرموده است: اکرم العلماء و بعد به شکل متصل یا منفصل فرمود: لا تکرم الفساق من العلماء. حال فردی است که نمی دانیم عادل است یا فاسق ولی در سابق عادل بوده است. همان را استصحاب می کنیم و وضع او را روشن می کنیم. این استصحاب، استصحاب موضوعی نام دارد. هکذا اگر در سابق فاسق بود همان را استصحاب می کنیم و در هر حال وضع فرد مشکوک واضح می شود.

البته واضح است که اگر حالت سابقه داشته باشد مسأله کاملاً واضح است و مشکل در جایی است که حالت سابقه ی فرد روشن نباشد. در این حال محقق خراسانی ادعا می کند که در دو جا می توانیم مشکل را حل کنیم و وضعیت فرد مشکوک را روشن کنیم:

موردی که استثناء در کار باشد مانند: اکرم العلماء الا الفساقموردی که مخصص منفصل باشد. ولی در دو جای دیگر نمی توانیم وضعیت فرد مشکوک را مشخص کنیم:

در جایی که خاص صفت باشد مانند اکرم العلماء العدو لدر جایی که معدوله باشد مانند: اکرم العلماء غیر الفساق باید دید که چرا محقق خراسانی بین این صور فرق گذاشته است. در واقع محقق خراسانی در دو موردی که مشکل را حل می کند به سراغ استصحاب عدم ازلی می رود. ان شاء الله در جلسه ی بعد این نکته را توضیح می دهیم.

بحث اخلاقی:

امیر مؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه می فرماید: **إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ اثْنَانِ اتَّبَاعُ الْهَوَى وَ طُولُ الْأَمَلِ (۱)** اگر به جای اینکه عقل پیشوا باشد، هوی و هوی پیشوا باید انشان مرتکب لغزش شدید می شود. اتباع الهوی در مقابل اتباع العقل است. طول الامل هم در مقابل قصر الامل است. عمر محدود است و آرزوهای طولانی خطرناک است.

افراد عادی، جوانان و مانند آنها ممکن است راحت تر مرتکب لغزش شوند ولی این دو مورد حتی عقول جابره را نیز تحت تأثیر قرار می دهد.

ص: ۴۴۹

در روایت است: آخر ما يخرج من قلوب المخلصين حب الدنيا

باید سعی کنیم در مشی و رفتار خود عقل را مدخلیت دهیم. لا اقل اگر نمی توانیم هوی و هوس را ترک کنیم لا اقل سعی کنیم تا آنجا که می شود خدا را در نظر داشته باشیم. همین مقدار موجب می شود که به تدریج انسان بتواند خانه ی دل خود را مختص به خداوند کند و غیر او را از دل خارج کند.

### تمسک به اصل در شبهه ی مصداقیه ی خاص ۹۱/۱۲/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تمسک به اصل در شبهه ی مصداقیه ی خاص

در فصل سابق گفتیم که در شبهه ی مصداقیه ی مخصص نمی شود به عام تمسک کرد. بعد جمعی تلاش کردند که در مواردی بتوانیم به عام تمسک کنیم.

اکنون به مبحثی در کفایه می پردازیم که تحت عنوان ایقاز مطرح کرده است.

در واقع در صدد هستیم که از طریق اصول عملیه ثابت کنیم که مورد مشکوک تحت عام است. این کار را با استصحاب انجام می دهیم. (در مبحث قبلی این کار را از طریق ادله ی اجتهادیه مورد بحث قرار داده بودیم.)

صاحب کفایه می فرماید: اگر مخصص استثناء باشد (مانند: اکرم العلماء الا الفساق)، و یا مخصص منفصل باشد در این دو مورد با اصل استصحاب می توانیم ثابت کنیم که مورد مشکوک تحت عام است و تحت مخصص نیست.

ولی در دو صورت دیگر استصحاب کارآمد نیست که عبارتند از جایی که مخصص متصل باشد (مانند: اکرم العلماء العدول) و همچنین موردی که مخصص متصل باشد ولی معدوله باشد (مانند: اکرم العلماء غیر الفساق)

ص: ۴۵۰

اما اینکه در دو مورد اول استصحاب جاری است به این سبب است که محقق خراسانی قائل است که استثناء به عام عنوان نمی دهد و عام را مرکب نمی کند. بنا بر این در اکرم العلماء الا الفساق. موضوع، همان علماء است نه موضوعی مرکب که عبارت باشد از علماء عدول. به عبارت دیگر: الا الفساق که استثناء است علماء را قید نمی زند و به اصطلاح اصولیین، خاص در این موارد متوع نیست و عام را نوع نوع نمی کند و نمی گوید که عام عبارت است از علماء عدول. هکذا گفته شده است که در این موارد، مخصص، عام را نشان دار نمی کند.

در مخصص منفصل هم حکم چنین است. عام قبل از اینکه خاص بیاید در عموم ظهور داشت و وقتی شش ماه بعد خاص آمد دیگر نمی تواند ظهور عام را خراب کند.

این بر خلاف دو مورد اخیر است. زیرا مخصص متصل مانند اکرم العلماء العدول، موجب می شود که موضوع دو نوع شود که عبارت است از عالم بودن و عادل بود.

هكذا در مورد چهارم که معدوله است. زیرا اکرم العلماء غیر الفساق به این معنا است که غیر الفساق صفت علماء است و این موجب می شود که موضوع در عام مرکب شود.

إذا علمت ذلك: استصحاب در دو مورد اول کارآمد است زیرا آنی که تحت عام باقی مانده است علماء است. فقط باید ثابت کنیم که عنوان مخصص در این مورد وارد نیست بنا بر این همین مقدار که ثابت شود فرد، عالم است و ثابت شود که مخصص هم آن را شامل نمی شود کار تمام است. بنا بر این در مورد فردی که عالم هست ولی نمی دانیم فاسق هم هست یا نه، صرف عالم بودن کافی است که مورد اکرام قرار گیرد. علم او با وجدان احراز می شود و اینکه فاسق نیست با استصحاب عدم ازلی ثابت می شود. به این گونه که او قبل از اینکه متولد شود نه وجودی داشت و نه صفت فسق. بعد که متولد شد شک داریم فاسق شده است یا نه و اصل این است که همان حالت عدم فسق ازلی در او باقی است و همان را استصحاب می کنیم.

در مخصص منفصل هم همین روند را اجرا می کنیم.

اما در مخصص متصل و مخصص معدوله دیگر استصحاب جاری نیست زیرا استصحاب در این حال اصل مثبت است.

علت اینکه در مورد اول و دوم استصحاب مثبت نیست را بیان کردیم و آن اینکه عالم بودن را بالوجدان ثابت کرده بودیم و صرف اینکه نتوانیم ثابت کنیم خاص هم آن را شامل می شود کار تمام است که این کار با اصل درست می شود.

ولی در مورد سوم و چهارم، چون خاص به عام عنوان داده است، موضوع مرکب و منوع شده است از این رو هم باید احراز کنیم که فرد عالم است و هم اینکه عادل است. در این حال عالم عادل بودن را نمی توانیم از استصحاب متوجه شویم زیرا استصحاب می گوید که او سابقا در ازل فاسق نبود الان هم نیست. بعد لازمه ی عقلی عدم فسق، عادل بودن آن است. بنا بر این آنی که موضوع دلیل است که عبارت است از عالم عادل، حالت سابقه ندارد و آنی که حالت سابقه دارد که عدم فسق است موضوع دلیل نیست. در این حال عقل یک ملازمه را اضافه می کند و می گوید: حال که فاسق نیست پس عادل است، این ملازمه ی عقلی موجب مثبت شدن استصحاب می شود استصحاب را از حجیت می اندازد. به عبارت دیگر مستصحاب امر عدمی است و موضوع عام امر وجودی است.

اما مثالی که محقق خراسانی می زند:

ایشان در مورد دوم که عبارت است از مخصص متصل مثال می زند: در روایت آمده است: *المراه تری الحیض* (در روایت آمده است تری الحمرة) الی خمسين سنه. در روایت دیگر آمده است: *القرشیه تری الدم الی ستین*.

ص: ۴۵۲

حال زنی هست که از پنجاه گذشته است و خون هم می بیند و نمی دانیم قرشیه است که حائض باشد و یا غیر قرشیه که خونی که می بیند در حکم استحاظه باشد.

محقق خراسانی در این مورد می گوید موضوع مرکب نیست. در این مورد زن یقیناً تحت عام است زیرا از خمسین گذشته است: به برکت استصحاب عدم ازلی می گوییم: او قبل از وجود نه قرشی بود نه غیر قرشی. بعد که موجود شد شک داریم صفت قرشی بودن در او بوده است یا نه همان عدم که یقین سابق است را استصحاب می کنیم.

### رجوع به اصل در شبهه ی مصداقیه ی مخصص ۹۱/۱۲/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: رجوع به اصل در شبهه ی مصداقیه ی مخصص

بحث در مبحثی است که محقق خراسانی تحت عنوان ایفاظ مطرح کرده است و آن تمسک به استصحاب عدم ازلی در مورد مشکوک است. ایشان در شبهه ی مصداقیه ی خاص چهار صورت را بیان کرده اند و در دو صورت قائل شدند می توان به عام تمسک کرد و آن جایی است که متصل از باب استثناء و یا منفصل باشد. اما اگر مخصص متصل باشد و یا از باب معدوله باشد دیگر نمی توان به عام تمسک کرد.

در دو مورد اول با استصحاب عدم ازلی می توانیم ثابت کنیم که مصداق مزبور تحت خاص نیست همچنین موضوع عام در این دو مورد مرکب نمی باشد از این رو مورد مشکوک تحت عام قرار می گیرد ولی در دو مورد دیگر هم عام مرکب می شود و هم استصحاب مثبت می باشد از این رو نمی توانیم با کمک اصل، مورد مشکوک را تحت عام داخل کنیم.

ص: ۴۵۳

بعد محقق خراسانی این مسأله را در مورد زنی که از پنجاه سال گذشته است و شک داریم قرشی است یا غیر قرشی پیاده کرد. به این گونه که او یقیناً تحت عام داخل است. عام عبارت است از: المراه تری الحیض الی خمسین سنه. به برکت استصحاب عدم ازلی می گوییم: او قبل از وجود نه قرشی بود نه غیر قرشی. بعد که موجود شد شک داریم صفت قرشی بودن در او بوده است یا نه همان عدم که یقین سابق است را استصحاب می کنیم.

نقول: این مثال خود سه صورت دارد. استصحاب عدم قرشیت فقط یک قسم آن است. در میان این سه صورت، استصحاب در دو صورت به کار نمی آید و فقط در یک صورت به کار می آید:

سه صورت فوق عبارتند از:

موضوع عبارت است از القضية الموجبه المعدوله الموضوع: المراه غیر القرشیه تری الدم الی خمسین. موضوع عبارت است از القضية الموجبه السالبه المحمول: المراه الی هی لیست قرشیه تری الدم الی خمسین (این قسم موجه است زیرا لیس بعد از

(هی) می باشد. اگر قبل از آن بود سالبه می شد.) موضوع عبارت است از السالبه المحصله: اذا لم تكن المراه قرشیه تری الدم الی خمسين. بله روایت وارده به هیچ یک از عبارات فوق نیست ولی چون در متن روایت، (الآ- القرشیه) ضیقی در موضوع ایجاد کرده است باید آن را تفسیر کنیم و تفسیر آن به یکی از سه قسم بالا است.

محقق خراسانی که به عدم ازلی تمسک می کند تا اتصاله عدم قرشی را جاری کند، فرمایش او در صورت سوم صحیح است. در صورت اول صحیح نیست زیرا این صورت حاوی قید وجودی است (المراه غیر القرشیه) دومی هم موجه می باشد و سلب در آن صفت می باشد. بنا بر این استصحاب در آن دو مثبت می شود زیرا اگر عدم را استصحاب کنیم و بخواهیم عنوان وجودی را ثابت کنیم، اصل مثبت می شود. مثلاً چیزی سابقاً حرکت داشت و الآن نیم دانیم حرکت دارد یا نه. در این حال اگر خود حرکت را استصحاب کنیم مشکلی وجود ندارد ولی اگر عدم سکون را استصحاب کنیم و بعد بخواهیم از آن حرکت را استفاده کنیم اصل مثبت می شود. بله این دو مصداقاً یکی هستند ولی با استصحاب نمی توان از یکی به دیگری رسید.



بله در صورت سوم می توان استصحاب را جاری کرد زیرا سالبه ی محصله با عدم وجود موضوع هم سازگار است.

اشکال دیگر این است که در منطق آمده است سالبه ی محصله نمی تواند موضوع قضیه باشد. و در متن تهذیب ملا سعد آمده است: لا بد من قضیه ی الموجه من وجود الموضوع اما خارجا (مانند قضیه ی خارجیه که می گویند: قتل من فی العسکر) او مقدارا (در قضایای حقیقه) او ذهنا (در قضایای ذهنیه).

در ما نحن فیه محمول، موجه است زیرا عبارت از (تری الدم) موضوع آن نمی تواند قضیه ی سالبه باشد زیرا قضیه ی سالبه بدون موضوع هم صدق می کند. (تری) از اوصاف وجود است و با سالبه بودن قضیه سازگار نیست.

اشکال سوم این است که در استصحاب خواندیم: یشرط فی جریان الاستصحاب وحده القضیه المشکوکه مع القضیه المتیقنه. در ما نحن فیه این دو قضیه یکسان نیست زیرا آنی که مشکوک است زنی است که موجود است و نمی دانیم قرشی هست یا نه. آنی که متیقن است زنی است که اصلا وجود پیدا نکرده است.

اشکال چهارم عبارت است از این که مرحوم بروجردی می فرماید: استصحاب یک امر عرفی است. عرف می گوید اگر استصحاب نکنی مورد ملامت قرار می گیری زیرا یقین سابق را با شک نقض کرده است. ما نحن فیه که استصحاب عدم ازلی است چنین نمی باشد. اگر در مورد زن فوق نگوییم او قرشی نیست نمی گویند که شما یقین سابق را با شک نقض کردید. عرف زمان عدم وجود را از باب یقین سابق به حساب نمی آورد.

اشکال پنجم این است که فقیه باید عرفی باشد از این رو چه فرقی است بین اکرم العلماء العدول و اکرم العلماء الا الفساق که در اول، خاص به عام عنوان می دهد و در دومی نمی دهد؟ عرف این همه دقت ندارد که بین این دو فرق بگذارد.

شبهه این اشکال به شیخ انصاری در باب متاجر هم وارد است. شیخ در آنجا می فرماید: اگر کسی بگوید: بعتك الفرس العربی و بعد عجمی در آید در این صورت تخلف موضوع است ولی اگر بگوید: بعتك الفرس بشرط ان تکون عربیا این از باب تخلف وصف است.

ما در این مثال هم می گوئیم: در میان عرف بین این دو فرقی نیست.

ان شاء الله فردا به سراغ کلام محقق نائینی می رویم. ایشان کلام محقق خراسانی را رد می کند و سپس مبنای خود را بیان می کند.

### تمسک به اصل در شبهه ی مصداقیه ی خاص ۹۱/۱۲/۱۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تمسک به اصل در شبهه ی مصداقیه ی خاص

در جلسه ی قبل کلام محقق خراسانی را بیان کردیم که ایشان مخصص را به چهار شکل تقسیم می کرد و در دو مورد به استصحاب عدم ازلی تمسک می کرد تا در نتیجه مورد مشکوک را تحت عام داخل کند. ایشان در دو مورد دیگر قائل بود که استصحاب جاری نیست زیرا مثبت می باشد.

ما شش اشکال به ایشان وارد کردیم و محصل اشکال ششم این بود که ما وقع تحت العام سالبه ی محصله نیست زیرا سالبه ی محصله نمی تواند موضوع برای موجه باشد زیرا سالبه ی محصله با عدم الموضوع هم صدق می کند و موضوع، در موجه باشد موجود باشد.

ص: ۴۵۶

محقق نائینی به این اشکال توجه داشته است و نظریه ی جدیدی را مطرح می کند و می فرماید: قیود بر دو قسم است:

قید مقسّم: این قید قائم به مقید است مانند ناطق که قائم به انسان است و مانند قرشیت که قائم به مرأه می باشد و یا نبطیه که قائم به قبیله است.

قید مقارن: قیدی است که قائم به موضوع نیست ولی مقنن این دو را با هم جمع کرده است. این دو در عمود زمان با هم جمع شده اند. مانند: خرجت فاذن الامیر بالباب. در این حال خروج و بودن امیر دم در با هم جمع شده اند در این حال بودن امیر دم در مقارن است.

مثالی که محقق نائینی می زند این است: اکرم عالما عند مجيء زيد. در این مثال قید، که آمدن زید است قائم با عالم نیست بلکه قائم به زید است ولی در این مثال با اکرام عالم جمع شده است.

در مثال دیگر در مورد جوهر می گوئیم: اکرم عالما عند زيد. زید قائم به عالم نیست بلکه فقط با آن جمع شده است.

بعد اضافه می کند که کلام محقق خراسانی در اول که قیود مقسمه است صحیح نیست زیرا قرشیت و غیر قرشیت بودن از مرأه جدا نیست. مرأه که متولد می شود از همان ابتدا یا قرشی است یا غیر قرشی و هر کدام که باشد قائم به موضوع است. این قیود وجودا و عدما قائم به موضوع هستند و حالت سابقه ندارد زیرا از قبیل معدوله می باشد (المرأه غیر القرشیه) بنا بر این حالت سابقه ندارد زیرا قرشیت و عدم آن از همان اول قائم به مرأه و نمی شود استصحاب عدم قرشیت کرد. استصحاب در جایی است که قید بشود از موضوع جدا شود و در ما نحن فیه چنین نیست.

ص: ۴۵۷

سپس اضافه می کند که کلام محقق خراسانی در قید مقارن صحیح است زیرا در این حال موضوع گاه از قید جدا می شود و گاه با قید مقارن است از این رو می توان در آن استصحاب کرد با استصحاب عدم، یکی از دو حالت را نفی می کنیم بنا بر این تکلیف موضوع روشن می شود.

مثلا کسی بر مال غیر مستولی بوده است و آن مال تلف شده است. او ادعا می کند که استیلائی که بر مال داشت به سبب اذن مالک بوده است ولی مالک ادعا می کند که اذنی به او نداده بود و او ضامن است.

در این مثال استیلاء بالوجدان ثابت است و کسی در آن شک ندارد. بحث در اذن مالک و عدم آن است.

در این مثال، استیلاء دو حالت دارد ممکن است مقارن باید اذن باشد و ممکن است مقارن نباشد.

عدم الاذن حالت سابقه دارد زیرا قبل از آنکه او مستولی شود مالک اذن نداده بود و وقتی او مستولی شد نمی دانیم استیلاء او با اذن بود یا نه، همان عدم اذن استصحاب می شود و در نتیجه ضامن ثابت می شود. زیرا ضامن با دو شرط حاصل می شود که هر دو شرط موجود است. یکی استیلاء که با وجدان ثابت است و دیگر عدم اذن که با استصحاب ثابت می شود.

یلاحظ علیه: ما کلام ایشان در مورد تقسیم قید به دو قسم را قبول داریم ولی با این حال می گوئیم: تقسیم فوق در ما نحن فیه اثر ندارد و حکم در هر دو قسم یکی است یعنی استصحاب همان گونه که در اولی جاری نیست در قید مقارن هم جاری نمی شود زیرا ضابطه ی کلیه این است که وحدت حکم کاشف از وحدت موضوع می باشد. ضامن بودن حکمی است که موضوع آن مرکب از دو چیز است که استیلاء و عدم اذن می باشد. بین این دو چیز رابطه است زیرا ضمانت مرتبط به هر دو می باشد در نتیجه این دو نیز با هم ارتباط دارند. به تعبیر امام قدس سره بین این دو باید وحدت حرفی باشد. در نتیجه عدم اذن صفت برای استیلاء می باشد یعنی موضوع عبارت است از استیلائی که موصوف به عدم الاذن باشد. وقتی چنین شود دیگر حالت سابقه ندارد. (بله اگر عدم اذن از استیلاء جدا باشد خودش به تنهایی حالت سابقه دارد ولی وقتی با هم متحد می شوند دیگر حالت سابقه ندارند زیرا استیلاء موصوف به عدم اذن در سابق وجود نداشت از همان اول این استیلاء یا با اذن بود و یا بدون اذن مانند قید مقسم)

بنا بر این آنچه تحت عام باقی مانده است سالبه ی معدوله نیست که عبارت باشد از لم یکن الاستیلاء بلا اذن. بلکه عبارت است از الاستیلاء بلا اذن. بنا بر این باید هر دو قید که عبارت است از استیلاء و بدون اذن بودن با هم ثابت شود.

ان قلت: بنا بر این چرا اصحاب حکم به ضمان فرد کرده اند.

قلت: سابقا هم گفتیم و آن اینکه حرمت در این موارد اثر طبیعی فعل است و بنا بر این به عام تمسک می شود. چون اصل در اموال احترام داشتن و حرمت است از این رو هنگام شک به عام تمسک می کنند مگر اینکه مخصص قطعا موردی را خارج کند. بنا بر این اگر کسی می خواهد بگوید که این مال محترم نیست باید دلیل بیاورد.

دلیل دیگر روایات وارده است. در باب اجاره روایتی آمده است که اگر موجر و مستاجر در تلف عین اختلاف کنند مستاجر ضامن است. بنا بر این وقتی این مسأله در عروه مطرح می شود آیه الله بروجردی در حاشیه می فرماید: لئید و غیره. عبارت و غیره اشاره به روایت دارد.

سپس آیه الله خوئی کلام استادش آیه الله نائینی را نپذیرفته است و سعی دارد نظریه ی محقق خراسانی را احیاء کند و بگوید که با استصحاب عدم ازلی می توان ثابت کرد که فرد مشکوک تحت عام باقی است.

ایشان در مورد لباس مشکوک رساله ای دارد که در سال ۱۳۶۱ قمری مطابق ۱۳۲۱ شمسی در نجف چاپ شده است که در آن به این مطلب اشاره دارد همچنین در پاورقی اجود التقریرات و در محاضرات به آن پرداخته است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به آن می پردازیم.

## شبهه ی مصداقیه ی مخصص ۹۱/۱۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبهه ی مصداقیه ی مخصص

سخن در شبهه ی مصداقیه ی مخصص است که آیا می شود وضع فرد مشتبه را روشن کنیم یا نه. گفتیم برخی در صدد بودند از عموم عام وضع او را مشخص کنند و بگویند که فرد مشتبه در تحت عام باقی است. این بحث را مطرح کردیم.

محقق خراسانی سعی کرد از طریق اصل عدم ازلی ثابت کند که مورد مشکوک تحت عام باقی است. اشکالات شش گانه ای را بر ایشان وارد کردیم.

سپس محقق نائینی بین قید مقسم و قید مقارن فرق گذاشت. کلام ایشان را هم بررسی کردیم.

امروز به سراغ نظریه ی آیت الله خوئی می رویم که در صدد است کلام محقق خراسانی را زنده کند. ایشان در صدد است با رفتن به سراغ اصل عدم ازلی، وضع فرد مشکوک را مشخص کند.

کلام ایشان در سه کتاب موجود است: رساله ای در لباس مشکوک، در پاورقی های اجود التقریرات که تقریرات استادش محقق نائینی است که در پاورقی نظریات خویش را ذکر کرده است همچنین در کتاب محاضرات.

مطلب ایشان را در دو بخش خلاصه می کنیم:

مقدمه ی اولی: عرض، احتیاج به موضوع دارد و بدون موضوع محقق نمی شود. از این رو در تعریف عرض می گویند: هو الماهیه الموجوده القائمه بالموضوع. بنا بر این بیاض که عرض است و یا قرشیت که عرض است موضوع می خواهند.

ص: ۴۶۰

با این حال عدم عرض موضوع نمی خواهد بنا بر این عدم قرشیت احتیاج به موضوع ندارد.

بنا بر این زنی که متولد شده است او با عدم قرشیت قبلی که قبل از وجود او بود همراه است. همچنین عدم فسق موضوع نمی خواهد و با فرزندی که متولد شده است همراه است و تا زمانیکه گناه نکند، همان عدم فسق که قبل از تولد بود با او همراه است.

مقدمه ی ثانیه: اگر مولی بگوید: المره تری الدم الی خمسين الا- القرشیه در این حال باید بین مستثنی و مستثنی منه فرق بگذاریم. مستثنی که قرشیت است امر وجودی است و حتما احتیاج به موضوع دارد و تا زمانی که زنی در خارج نباشد قرشیت

در مورد او معنا ندارد ولی مستثنی منه که عدم قرشیت است احتیاج به موضوع ندارد. بنا بر این با عدم قرشیت قبل از وجود مرأه سازگار است و از این رو وقتی مرأه منقلب به وجود می شود آن عدم منقلب به وجود نشده است. این یا از طریق قطع حاصل می شود و یا از طریق استصحاب عدم ازلی. بنا بر این آنی که تحت عام باقی می مانند عبارت است از: المرأه اذا لم تكن قرشیت. مرأه بودنش بالوجدان حاصل است و عدم قرشیت که سالبه ی محصله است نیز از قبل از تولد او بود و هنگام تولد او با او همراه شد. بنا بر این موضوع مرکب فوق به تمامه احراز شده است.

یلاحظ علیه:

اولا: ایشان می فرماید: ما بقی تحت العام مرکب من شیئین: المرأه و انها لم تكن قرشیه.

ص: ۴۶۱

ما می‌گوییم: (لم تکن قرشیه) سالبه ی محصله است و با عدم موضوع سازگار است (مثلا در مورد کسی که فرزندی ندارد می‌توان گفت: فرزندان او فاسق نیستند). بنا بر این نمی‌تواند برای قضیه ی فوق که موجه است موضوع قرار گیرد. دیروز گفتیم: یشرط فی الموجه من وجود الموضوع اما فی الخارج فخارجیه و اما مقدرافحقیقیه و اما ذهنافذهنیه. بنا بر این محمول ما تری الدم است که امری است وجودی و با سالبه سازگاری ندارد.

ثانیا: محقق خوئی در بیان مثال می‌فرماید: المرأه اذا لم تکن قرشیه تری الدم الی خمسین. این مثال از قبیل معدوله است و اذا لم تکن صفت برای مرأه می‌باشد و واضح است که این حالت سابقه ندارد و صحیح نیست ایشان می‌بایست در بیان مثال میفرمود: اذا لم تکن المرأه قرشیه تری الدم الی خمسین.

ثالثا: همان اشکالی که به استاد ایشان وارد کردیم به ایشان هم وارد می‌کنیم و آن اینکه وقتی موضوع مرکب شد، باید بین دو جزء موضوع یک نوع رابطه ای وجود داشته باشد زیرا وحدت حکم و وحدت اراده کاشف از وحدت موضوع و وحدت مراد دارد. به عبارت دیگر قانون کلی این است که اراده با مراد متشخص می‌شود بنا بر این اگر اراده دو تا هست مراد هم دو تا هست و اگر اراده یکی است مراد هم یکی می‌باشد. بنا بر این وقتی در مثال فوق حکم، و اراده یکی است بنا بر این نباید بین مرأه و عدم قرشیت فاصله باشد بلکه این دو باید با هم باشند. وقتی با هم شدند و موضوع مرکب شد دیگر حالت سابقه ندارد. بله عدم قرشیت حالت سابقه دارد ولی وقتی با مرأه پیوند پیدا می‌کند و می‌شود زنی که قرشی نیست دیگر حالت سابقه ندارد زیرا زن وقتی از مادر زائیده شد و مرأه بودنش محقق شد دیگر حالت سابقه ندارد.



بنا بر این تا به حال نتوانستیم حکم فرد مشکوک را مشخص کنیم و باید به اصول علیه مراجعه کنیم و می‌گوییم:

اگر فرد مشتبه حالت سابقه دارد، مثلاً- اگر سابقاً فاسق بود و یا سابقاً عادل بود همان را استصحاب می‌کنیم. (البته این فرد خارج از بحث ماست و بحث در جایی است که فرد، حالت سابقه نداشته باشد.) اگر حالت سابقه ندارد ولی امر او دائر بین محذورین است قائل به تخییر می‌شویم. مثلاً مولی گفته است: یجب اکرام العلماء و بعد فرموده است: یحرم اکرام الفساق. در مورد فردی که نمی‌دانیم فاسق است یا نه امر دائر بین محذورین است و قائل به تخییر می‌شویم. گاه از قبیل اشتغال است مانند زنی که از سن پنجاه سالگی گذشته است و خون می‌بیند. اگر خون او حیض باشد نماز و روزه بر او واجب نیست ولی اگر مستحاضه باشد او باید بین عمل به حیض و استحاضه جمع کند یعنی وارد مسجد نشود، دست به قرآن نزند و سور عزائم را نخواند ولی واجبات خود را هم انجام دهد زیرا اشتغال یقینی برائت یقینی می‌خواهد. گاه مجرای برائت است مثلاً مولی گفته است: یجب اکرام العلماء و لا- یجب اکرام الفساق (نه اینکه بگویید: یحرم اکرام الفساق) در مورد مشکوک برائت جاری می‌شود زیرا شبهه‌ی موضوعیه است یعنی نمی‌دانیم اکرام او واجب است یا نه و از باب شک در تکلیف است و اصل برائت حکم به عدم وجوب می‌کند. به هر حال قدمات در شبهات مصداقیه غالباً به عموم عام عمل می‌کردند و این دقتی که متأخرین به خرج داده‌اند را نداشتند. ولی متأخرین به عموم عام عمل نمی‌کنند.

سپس محقق خراسانی در صدد است حال فرد مشکوک را از طریق عناوین ثانویه مانند نذر و مانند آن ثابت کند. ان شاء الله فردا به این بحث خواهیم پرداخت.

## شبهه‌ی مصداقیه‌ی مخصص ۹۱/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:

بحث در شبهه‌ی مصداقیه‌ی مخصص است. گفتیم گاه سعی شده است که آن را داخل در تحت عام قرار دهند و گاه با تمسک به اصل عدم ازلی. این دو را بحث کردیم و ثابت شد که هیچ کدام کارآمد نیست.

اکنون محقق خراسانی در صدد است که با تمسک به عناوین ثانویه حکم فرد مشتبه را مشخص کند.

ما در فقه گاه عناوین اولیه داریم مانند نماز و صوم و گاه عناوین ثانویه داریم مانند، حرج، ضرر، نذر، عهد و مانند آن که بر عناوین اولیه عارض می شود. مثلاً وضو گاه حرجی است و گاه ضرری است و گاه متعلق نذر می باشد.

مثلاً خداوند می فرماید: (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (۱) مسلماً اگر آب مطلق باشد می توان وضو گرفت. حال اگر گلاب در اختیار باشد که مضاف است آیا می توان با آن وضو گرفت؟

از سید مرتضی نقل شده است که جایز است. حال آیا می شود با ادله‌ی نذر ثابت کرد که وضو با گلاب صحیح است؟ به این گونه که می گویم: خدایا! ان رزقت ولداً فعلی ان اتوضأ بماء مضاف. این کار را با یک صغری و کبری انجام می دهیم و می گویم: التوضأ بالماء المضاف صحیح و کل نذر صحیح یجب العمل به فهذا یجب العمل به.

ص: ۴۶۴

۱- (۱) مائده، آیه ۶.

یا بگویم: التوضؤ بالماء المضاف واجب (وفاء للنذر) و کل واجب صحیح فالوضو بالماء المضاف صحیح.

با این کار حکم فرد مشتبه که وضو گرفتن با آب گلاب است را از طریق نذر که جزء عناوین ثانویه است ثابت کرده ایم.

بحث در این است که با عنوان ثانوی می شود وضع فرد مشکوک را روشن کرد.

محقق خراسانی در اینجا مبحث را به دو قسم تقسیم کرده است که خوب بود فقط یک قسم را بیان می کرد زیرا پرداختن به قسم دوم موجب مجمل شدن بحث شده است.

ایشان می فرماید: عناوین ثانویه بر دو قسم است.

یکسری از عناوین ثانویه به گونه ای هستند که در متعلق آنها چیزی اخذ نشده است مانند: لا حرج و لا ضرر. (خوب بود محقق خراسانی این قسم را بحث نمی کرد زیرا از محل بحث خارج است).

ولی یکسری از آنها به گونه هستند که در متعلق آنها چیز زائیدی اخذ شده است. مثلا در نذر به وضو علاوه بر وضو گرفتن چیزی دیگری هم اخذ شده است که عبارت است از اینکه متعلق آن رحجان شرعی داشته باشد. بنا بر این اگر کسی نذر کند اگر صاحب ولد شود به هوا بپرد، نذر او منعقد نمی شود.

همچنین در متعلق قسم شرط است که طاعت خداوند باشد و متعلق آن معصیت نباشد. اگر کسی قسم بخورد که کسی را بزند نذر او منعقد نیست.

به هر حال قسم اول چون ارتباطی به بحث ما ندارد اجمالا از آن می گذریم و می گوئیم:

ص: ۴۶۵

لا حرج با ادله ی عامه ی عناوین اولیه چند حالت دارد:

گاهی از اوقات دلیل وضو اعم است و لا حرج اخص است. در این حال اخص بر اعم مقدم می شود.

اگر عکس باشد واضح است که دلیل عنوان اولی بر لا حرج مقدم می شود.

اگر عامین من وجه باشد در این حال اگر در هر دو ملاک هستند و یکی اقوی نباشد این دو از قبیل متعارضین هستند و انسان بین آن دو مخیر است و اگر یکی اقوی باشد همان را اختیار می کنیم.

اما مواردی از عناوین ثانویه که در متعلق آنها چیز زائد اخذ شده است: در این حالت صغری و کبری منتج نیست زیرا در صغری است:

وقتی می گوئیم: التوضا بالماء المضاف واجب و کل واجب صحیح فالتوضأ بالماء المضاف صحیح.

صغری عقیم است زیرا تا موضوع ثابت نشود حکم بر او بار نمی شود در اینجا هم تا ثابت نشود که وضو با آب مضاف رحجان دارد، وجوب آن ثابت نمی شود. از این قبیل نرخ تعیین کردن در وسط دعوا است. وقتی صغری از کار افتاد دیگر کبری هم از کار می افتد زیرا کبری بر صغری بار می شود و صغری از کار افتاده است. هنگامی که موضوع مشکوک است دیگر نمی توان به سراغ حکم رفت.

ان قلت: چگونه نمی شود با نذر، حکم مورد مشکوک را مشخص کرد و حال آنکه نذر گاه حرام را واجب می کند.

مثلاً- در مورد احرام قبل از میقات می گوئیم: همه باید در میقات محرم شوند ولی با نذر می توانند قبل از میقات و حتی در شهر خود محرم شوند. روایت بر انعقاد این نذر دلالت دارد: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِيَنَاهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ جَعَلَ لِلَّهِ عَلَيْهِ شُكْرًا أَنْ يُحْرِمَ مِنَ الْكُوفَةِ قَالَ فَلْيُحْرِمَ مِنَ الْكُوفَةِ وَ لَيْفَ لِلَّهِ بِمَا قَالَ (۱)

ص: ۴۶۶

---

۱- (۲) وسائل الشیعه، باب ۱۳ از ابواب المواقیت، حدیث ۱.

هكذا در مورد صوم در سفر که حرام است ولی با نذر، واجب می شود. (البته در غیر ماه رمضان و روزه ی قضا) در روایت می خوانیم: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ جَمِيعًا عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ كَتَبَ بُنْدَارٌ مَوْلَى إِدْرِيسَ يَا سَيِّدِي نَذَرْتُ أَنْ أَصُومَ كُلَّ يَوْمٍ سَبْتٍ فَإِنْ أَنَا لَمْ أَصُمْهُ مَا يَلْزَمُنِي مِنَ الْكُفَّارَةِ فَكَتَبَ وَقَرَأْتُهُ لَا تَتْرُكُهُ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ صَوْمُهُ فِي سَفَرٍ وَلَا مَرَضٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ نَوَيْتَ ذَلِكَ (اگر نیت کنی که در سفر روزه بگیری که واجب می شود). (۱) بنا بر این چه مانعی دارد که نذر، وضو با آب مضاف را جایز کند؟

قلت: باید ثابت کنیم که مشبه (وضو با آب مضاف) با مشبه به (روزه در سفر و احرام قبل از میقات) فرق دارد.

فرق آنها از باب فرق بین کاشف و انقلاب است. مستدل می خواهد از طریق نذر کشف کند که وضو با آب مضاف جایز است. این در حالی است که در دو روایت فوق نذر حرام از حرام بودن به واجب بودن نقل می کند و از باب کشف نیست.

سپس محقق خراسانی می بیند که در دو روایت بعد دو اشکال است و او سعی دارد این دو اشکال را رفع کند. (بحث از اینجا به بعد فقهی می شود و نه اصولی)

الاشکال الاول: گفتیم که در متعلق نذر باید رجحان وجود داشته باشد یعنی قبل از نذر باید متعلق آن دارای رجحان باشد و حال آنکه در این دو مورد چنین نیست و این رجحان با نذر ایجاد می شود.

ص: ۴۶۷

محقق خراسانی از این اشکال سه جواب می دهد

در جواب اول می فرماید: صوم در سفر به صورت مقتضی رجحان داشته است و هکذا احرام قبل از میقات. نذر موجب می شود که آن رجحان به صورت فعلیت در آید و رجحان ذاتی آنها را که به شکل علت تامه بود با توسط نذر به شکل علت تامه در آمد.

این اشکال چون عقلی است مجرد احتمال کافی است که اشکال برطرف شود.

در جواب دوم می فرماید: سابقا رجحانی در کار نبود بلکه با نذر رجحان برای آنها ایجاد شد (این جواب بعید است زیرا می توان گفت مستلزم دور است)

در جواب سوم می فرماید: قائل به تخصیص شویم و بگوییم: در متعلق نذر لازم است رجحان وجود داشته باشد مگر در این دو مورد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این جواب ها و اشکال دوم را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

بحث اخلاقی: رسول خدا (ص) می فرماید: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ فِي تَرَاحِمِهِمْ وَتَوَادُّهِمْ كَالْجَسَدِ الْوَاحِدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عَضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْأَعْضَاءِ بِالسَّهْرِ (بیداری) و الحمى (تب کردن). (۱)

یعنی مسلمانان حکم یک بدن واحد را دارند اگر عضوی از بدن به درد آید سایر اعضا هم به درد می آید. اگر دست کسی درد بگیرد، چشم با او هماهنگی کردم و اشک می ریزد. مسلمانان هم مانند اعضا یک بدن هستند.

در دنیای امروز که شیعه کشی باب شده است نه تنها مسلمانان بلکه دنیا باید این فجایع را محکوم کند.

ص: ۴۶۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبهه ی مصداقیه و رجوع به عناوین ثانویه

بحث در این است که آیا می توانیم به عنوان ثانوی، حکم فرد مشکوک را روشن کنیم. مثلاً در اینکه نمی دانیم آیا می توان با گلاب وضو گرفت یا نه آیا می شود نذر کرد که با آن آب وضو بگیریم و در نتیجه ثابت کنیم که می شود با آن آب وضو گرفت.

در جلسه ی قبل گفتیم این کار نمی شود زیرا ادله ی نذر مقید به طاعت بودن متعلق آن است و تا ثابت نشود که متعلق آن طاعت است نمی شود نذر را به آن متعلق کرد.

بعد این سؤال مطرح شد که در روایات آمده است انسان می تواند به واسطه ی نذر قبل از میقات محرم شود و یا در سفر روزه بگیرد.

در جواب گفتیم بین مقیس و مقیس علیه فرق است. این دو مورد از باب انقلاب و عوض کردن موضوع است و امام علیه السلام در این مورد به هر دلیلی حکم بر جواز می کند. بر خلاف ادله ی نذر که نمی توان از آنها حکم مورد مشکوک را مشخص کرد.

به عبارت دیگر در دو مورد اول با تصریح امام علیه السلام صحت را متوجه می شویم ولی در مورد نذر با ادله ی نذر می خواهیم موضوع را کشف کنیم که نمی شود زیرا مستلزم دور است زیرا نذر هنگامی ثابت می شود که متعلق آن طاعت باشد و حال آنکه با نذر می خواهیم طاعت بودن را ثابت کنیم.

ص: ۴۶۹

بعد به سراغ مسأله ای فقهیه رفتیم که محقق خراسانی به شکلی بسیار مجمل بیان کرده است. ما آن را به شکل منظم بحث می کنیم. این بحث عبارت است از اینکه در نذر صوم در سفر و نذر احرام قبل از میقات دو اشکال وجود دارد:

الاشکال الاول: عدم الرجحان فی متعلق النذر

توضیح ذلک: گفتیم که لا نذر الی فی طاعه الله. از این رو باید قبل از تعلق نذر، متعلق آن رجحان داشته باشد. این در حالی است که از روایات استفاده می شود در احرام قبل از میقات رجحانی نیست و در روایت است که این مانند نماز قبل از وقت می ماند. هکذا صوم در سفر رجحانی ندارد.

سپس محقق خراسانی دو یا سه جواب می دهد:

الجواب الاول: دو مورد فوق رجحان ذاتی دارند ولی به سبب اینکه امت به حرج نیفتند گفته شده است که این دو کار را انجام ندهند.

روایت میسره مؤیدی برای این احتمال می باشد: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ مُيَسَّرٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ وَأَنَا مُتَغَيِّرُ اللَّوْنِ (بر سر و صورت من گرد و خاک نشسته بود زیرا حضرت در مدینه بود و او از کوفه نزد او آمده بود و این نشان می داد که قبل از میقات محرم شده بود) فَقَالَ لِي مِنْ أَيْنَ أَحْرَمْتَ قُلْتُ مِنْ مَوْضِعٍ كَذَا وَ كَذَا فَقَالَ رَبُّ طَالِبٍ خَيْرٌ تَزَلُّ قَدَمُهُ (چه بسیار کسانی که طالب خیر هستند ولی قدمشان لغزیده است.) ثُمَّ قَالَ يَسِيرُكَ أَنْ صَلَّيْتَ الظُّهْرَ أَرْبَعًا فِي السَّفَرِ (آیا دوست داری در سفر چهار رکعت نماز بخوانی؟) قُلْتُ لَا قَالَ فَهُوَ وَاللَّهِ ذَاكَ (۱) بنا بر این همان گونه که چهار رکعت خواندن در سفر مصلحت دارد ولی خداوند تسهیلا للعباد حکم به قصر فرموده است هکذا احرام قبل از میقات می باشد.

ص: ۴۷۰

---

۱- (۱) وسائل الشیعه، باب ۱۱ از ابواب المواقیت، حدیث ۵.



الجواب الثانی: هنگامی که من نذر می کنم، همزمان با آن، عنوانی بر عمل منطبق می شود و موجب می شود که عمل ذو رجحان شود. آن عنوان می تواند چیزی مانند: افضل الاعمال احمرها.

مثلا در روز عاشورا روزه گرفتن مکروه است و این به سبب تشبیه به بنی امیه است که موجب شده است مکروه باشد.

الجواب الثالث: قائل به تخصیص می شویم یعنی یشرط فی متعلق النذر الرجحان الا در دو مورد فوق.

در میان این سه وجه، وجه اول بهتر است و آن اینکه اینها بالذات دارای مصلحت هستند با این حال شارع آنها را واجب نکرده است ولی با این حال اگر نذر به آن متعلق شود بلا اشکال می باشد و همان مصلحت ذاتی موجب صحت نذر می شود.

اما دومین احتمال بعید است زیرا بر اساس ظاهر ادله عمل باید قبل از نذر دارای رجحان باشد نه هنگام نذر و این بر خلاف ظاهر ادله است.

اما احتمال سوم بسیار بعید است. زیرا ظاهر ادله، آبی از تخصیص است. زیرا ادله ی نذر می گوید: لا نذر الا فی طاعه الله. این را دیگر نمی شود تخصیص زد و گفت مگر در دو مورد که اگر مخالف طاعت خدا باشد اشکال ندارد.

(شیخ انصاری در رسائل برای مواردی که آبی از تخصیص است مثال می زند به حدیث: ما خالف کتاب الله فهو زخرف و بعد اضافه می کند که ظاهر این ادله آبی از تخصیص می باشد.) در این موارد اگر آبی از تخصیص نباشد و تخصیص بخورد، عرفا از آن تناقض فهمیده می شود.

ان قلت: در روایت است که احرام قبل از میقات مانند نماز قبل از وقت است. بنا بر این هیچ رجحانی در احرام قبل از میقات وجود ندارد.

قلت: ما چنین روایتی نداریم بلکه روایات مشابهی داریم ولی لفظ (وقت) در آنها به معنای میقات است مثلاً در روایتی می خوانیم: مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ مُثَنَّى عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُحْرِمَ دُونَ الْوَقْتِ الَّذِي وَقَّتَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص (۱)

یعنی قبل از مواقیتی که رسول خدا (ص) معین کرده است نباید محرم شد.

در روایت دیگر آمده است: عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ وَ مَنْ أَحْرَمَ دُونَ الْوَقْتِ فَلَا إِحْرَامَ لَهُ (۲)

الاشکال الثانی: در صحنه عبادت شرط است که امر تعبیدی را قصد کنیم. در دو مورد فوق امری که وجود دارد تعبیدی نیست بلکه نذری است و امر نذری توصلی است. مثلاً کسی که نذر می کند نماز شب بخواند او باید نماز شب را به نیت امر تعبیدی به جا آورد نه امر نذر که توصلی است.

بنا بر این احرام قبل از میقات و صوم در سفر که فی نفسه امر ندارند از این رو نمی شود امری تعبیدی را نیت کرد و امر نذر هم توصلی است.

ص: ۴۷۲

---

۱- (۲) وسائل الشیعه، باب ۱۱ از ابواب المواقیت، حدیث ۳.

۲- (۳) وسائل الشیعه، باب ۹ از ابواب المواقیت، حدیث ۳.

محقق خراسانی جواب داده می فرماید: در عبادت لازم نیست امر وجود داشته باشد بلکه وجود ملاک کافی است. در ما نحن فیه سه ملاک وجود دارد:

این دو مورد رجحان ذاتی دارد. (کما اینکه از روایت میسر استفاده می شود.) هنگام تعلق نذر، رجحان عارض می شود. بعد از تعلق نذر، عنوانی عارض می شود و متعلق را رجحان می دهد. (این جواب سوم از فرزند صاحب کفایه ارائه شده است.) نقول: صاحب کفایه از جواب سوم استفاده نکرد چون از باب سالبه به انتفاء موضوع است زیرا محقق خراسانی در مقام این است که به ملاک عمل کند ولی جواب سوم از باب تخصیص است یعنی رجحان شرط است مگر در این مورد.

جواب ما: می توانیم بگوییم: همان امر احرام را می توانیم قصد کنیم و هکذا همان امر صوم را قصد کنیم به این گونه که به احرام و صوم امری مطلق تعلق گرفته است که همان مطلقات می باشد. مانند: صوموا تصحوا

بعد دلیل دوم آمده است احرام را مقید به بعد از میقات و صوم را مقید به غیر سفر کرده است.

سپس در مرحله ی سوم دو روایت فوق وارد شده است و این دو مورد را با نذر جایز دانسته است.

بنا بر این طائفه ی سوم، طائفه ی دوم را تخصیص می زند و در این حال می توانیم امر مطلق اول را تیت کنیم که همان امر مطلق به احرام و صوم است. (البته این در حالی است که امر اول مطلق باشد نه مقید.)

با این جواب ما همان امر ذاتی که از طائفه ی اولی استفاده می شود را نیت کرده ایم نه ملاک را.

جواب دوم از ما: علماء می گویند: اوامر تعبدی قابل تقرب است ولی اوامر توصلی قابل تقرب نیست از این رو می گویند: اوامر غیریه موجب تقرب نیست بلکه باید اوامر نفسیه باشد. بر این اساس اوامر نذریه به کار نمی آید و حتی اگر قصد تقرب هم حاصل شود بدرد نمی خورد.

نقول: این قاعده را قبول نداریم بلکه می گوئیم: هر امری را که انسان برای خدا بیاورد مایه ی تقرب است. غایه ما فی الباب گاه مانند اوامر تعبدیه قصد قربت لازم است و گاه مانند اوامر توصلیه لازم نیست.

بنا بر این در مبحث مقدمه گفتیم امر مقدمی می تواند مقرب باشد. بنا بر این می توان برای ادای نذر قصد تقرب کرد و صحیح هم می باشد.

### احراز حال فرد مشتبه با رجوع به اصل لفظی ۹۱/۱۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: احراز حال فرد مشتبه با رجوع به اصل لفظی

فصل: احراز حال الفرد بالاصل اللفظی

بحث در این است که حال فرد مشتبه را احراز کنیم. به عبارتی دیگر بحث در شبهه ی مصداقیه ی مخصص است. گاه سعی شده بود از طریق رجوع به عموم عام وضعیت فرد مشکوک را احراز کنند. گاه از طریق اصل عملی (استصحاب عدم ازلی) و گاه از طریق عناوین ثانویه. این سه مسیر را بحث کردیم و رد نمودیم. محقق خراسانی امروز به سراغ اصل لفظی می رود تا ببیند آیا می شود از این طریق حال فرد مشتبه را احراز کند یا نه.

ص: ۴۷۴

اگر عامی داریم به نام اکرم العلماء، زید در خارج قطعاً واجب الاکرام نیست ولی نمی دانیم عالم است و واجب الاکرام نیست تا خروج او از باب تخصیص باشد یا اینکه جاهل است که خروج او از باب تخصص باشد (اصلاً داخل نبود تا خارج شود). بنا بر این امر زید دائر بین تخصیص و تخصص می باشد.

در این مورد می گوئیم: اگر تخصیص بخورد خلاف ظاهر است ولی اگر تخصص باشد خلاف ظاهر نیست بنا بر این می گوئیم: اصل این است که اکرم العلماء تخصیص نخورده است در نتیجه لازمه ی آن این است که زید جاهل است و اگر در شرع، جاهل اثری شرعی داشته باشد آن اثر را بر زید بار می کنیم.

محقق خراسانی می فرماید: این مسیر را نمی توان طی کرد زیرا اصول لفظیه، اصولی عقلانیه هستند و عقلاء با اصول در مواردی که مراد مولی روشن نیست، مراد او را کشف می کنند. اصاله العموم هم از این موارد است. مثلاً- مولی گفته است:

اکرم العلماء و ما نمی دانیم این دستور او در مورد عالم نحوی تخصیص خورده است یا نه که با مراجعه به اصل فوق می گوییم تخصیص نخورده است و عالم نحوی هم داخل تحت عموم است.

اما در مواردی که مراد مولی روشن است مثلاً- می دانیم زید واجب الا-کرام نیست ولی کیفیت اراده بر ما مجهول است یعنی نمی دانیم علت عدم اکرام به سبب این است که عالم است و استثناء شده است یا جاهل است (نمی دانیم از باب تخصیص است یا تخصص) در این حال اصالة العموم و سایر اصول در اینجا کاربرد ندارد.

ص: ۴۷۵

به عبارت دیگر اصاله العموم و موارد مشابه چیزی است که عرف عادی از آن استفاده می کند. فرق بین تخصیص و تخصص چیزی نیست که عرف به آن توجه داشته باشند بنا بر این فهم تخصیص و تخصص به کار عقلاء نمی آید در نتیجه اصول مزبور هم در آن جاری نمی شود.

فروعات فقهیه:

فرع اول: در فقه مسلم است: کل نجس منجس یعنی نجسی چیز دیگر را می تواند نجس کند. همچنین می دانیم که ملاقی آب استنجا پاک است.

حال بحث در این است که آب استنجا نجس است ولی از باب تخصیص منجس نمی باشد یا اینکه آب استنجا از اصل، نجس نمی باشد که از باب تخصص باشد.

در این مورد نمی توانیم به سراغ اصاله العموم رویم و بگوییم: اصل این است که عام به عموم خود باقی است در نتیجه استثناء نخورده است و نتیجه ی آن این است که آب استنجا خودش پاک است و خروج آن از باب تخصص می باشد.

فرع دوم: خداوند در قرآن می فرماید: **إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ (۱)** این عبارت عام است یعنی هر نمازی چنین خصوصیتی دارد. بعد می بینیم که انسان عرق خور و دروغگو هم نماز نمی خواند ولی نمازش از فحشاء و منکر نهی نکرده است. حال نمی دانیم که نهی نماز از فحشاء و منکر در این دو مورد تخصیص خورده است یا اینکه تخصیص نخورده است بلکه نمازی که آنها می خوانند از ابتدا نماز واقعی نیست. در این مورد هم نمی توانیم به اصاله العموم مراجعه کنیم و بگوییم در نتیجه عموم فوق تخصیص نخورده است و حاصل آن این است که نماز دروغگو تخصصاً خارج است.

ص: ۴۷۶

(یکی از استدلال کسانی که قائل به صحیح هستند یعنی می گویند الفاظ عبادات مانند نماز برای نماز صحیح وضع شده است از همین راه وارد می شوند و می گویند: بر اساس اصالة العموم، نماز بر نماز صحیح وضع شده است و نماز دروغگو نماز صحیح نیست.)

این بحث روشن تر می شود اگر به جای فاسق از لفظ فاسد استفاده کنیم که ثمره ی فقهیه هم پیدا کند مثلاً فردی است که بدون وضو نماز می خواند و نمی دانیم نماز او نماز نیست و در نتیجه از فحشاء و منکر نهی نمی کند (تخصیص) یا اینکه نماز است ولی استثناء از فحشاء و منکر نهی نمی کند.

به هر حال همان گونه که محقق خراسانی گفته است اصالة العموم و سایر اصول لفظیه برای کشف مراد مولی است نه کشف وضعیت فرد مشکوک. در این مثال هم می دانیم نماز واجب است و می دانیم نماز فاسق هم او را از فسق نهی نکرده است ولی نمی دانیم نماز اثر دارد و در مورد او تخصیص خورده است یا نماز او نماز نیست این مورد را نمی شود با اصالة العموم حل کرد.

مثالی دیگر: مولی گفته است اکرم العلماء و بعد فرمود: لا تکرم زیدا در خارج هم دو زید وجود دارد که یکی عالم است و دیگری جاهل و من نمی دانیم مراد او زید عالم است که از باب تخصیص باشد یا زید جاهل را گفته است که از باب تخصیص باشد.

این مورد هم از باب شک در مراد مولی است و اصالة العموم جاری نمی شود.

به عبارت دیگر این مثال ارتباطی به بحث ما هم ندارد زیرا بحث در جایی است که عموم عام شفاف باشد همچنین اینکه زید یقیناً تحت عام نیست هم واضح باشد ولی شک در این باشد که ندانیم از باب تخصص تحت عام نیست یا از باب تخصیص. ولی مثال فوق در جایی است که نمی دانیم کدام زید تحت عام است و کدام زید تحت عام نیست.

مثالی دیگر: مولی گفته است: اکرم العلماء و بعد گفته است: الا زیدا العالم. زید در خارج مردد بین زید بن عمرو است و زید بن بکر و هر دو عالم هستند.

این مثال هم ارتباطی به بحث ما ندارد و از باب شک در تخصیص است در موردی که امر دائر بین متباینین باشد. به هر حال این مورد هم چون از باب کشف مراد است نمی توانیم به اصاله العموم مراجعه کنیم.

### الفصل التاسع: فی وجوب الفحص عن المخصص

این فصل هرچند مفصل است ولی می توان آن را در یک کلمه خلاصه کرد همان گونه که امام قدس سره فرموده است. متکلم بر دو گونه است: گاه به گونه ای است که کلام خصوصی دارد در نتیجه در همان مجلس تمام خصوصیت را بیان می کند. مانند کسی که می خواهد خانه ای را بخرد و کسی هم می خواهد خانه اش را بفروشد. این کلام چون شخصی است همه تمامی خصوصیات لازم را در همان جلسه بیان می کنند.

اما در دنیا یک سری خطابات دیگر هم هست که به خطابات قانونی مشهورند. مصلحت در این خطابات گاه ایجاب می کند که عام اول ذکر شود و بعد خاص بیان شود. مثلاً مجلس تصویب می کند که هر بیست ساله به سربازی رود و بعد استثنائاتی را بر آن بار می کند و مثلاً مریض و کفیل و غیره را خارج می کند.



خداوند هم در قرآن می فرماید: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً (۱)

یعنی کفار می گویند چرا قرآن یک روزه نازل نشد. خداوند می فرماید: اگر چنین بود اولاً ارتباط پیامبر اکرم (ص) با خدا قطع می شد. رسول خدا (ص) هر روز نیاز به استمداد از مقام ربوبی دارد. از این رو اگر کسی فرزندش در سفر است اگر او هر ماه یک نامه بنویسد بسیاری بهتر است تا اینکه یک روز یک نامه ی مفصل بنویسد و دیگر هیچ ننویسد. همچنین این آیات باید با ترتیل و به تدریج بر مردم خوانده شود تا بیشتر قابل فهم باشد.

بنا بر این وقتی چنین خطباتی در شرع وجود دارد دیگر نمی توان گفت که در یک خطاب تمامی قیود ذکر شده است از این رو باید از مخصص فحص کرد. بنا بر این اگر دیدیم مولی می فرماید: احل الله البيع نمی توانیم به آن بسنده کنیم بلکه باید بینم آیا بیع صبی، بیع سفیه، مجنون و غاصب و موارد دیگر جایز است یا نه.

همچنین مولی فرموده است: و حرم الربا در این مورد هم باید فحص کنیم که آیا بین پدر و فرزند، زوج و زوجه و مانند آن ربا هست یا نه.

## لزوم فحص از خاص قبل از تمسک به عام ۹۱/۱۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: لزوم فحص از خاص قبل از تمسک به عام

بحث در تمسک به عام قبل از فحص از مخصص است. گفتیم این مسأله اتفاقی است که باید این فصیح انجام شود و سخن در دلیل آن است.

ص: ۴۷۹

۱- (۲) فرقان، آیه ی ۳۲.

تاریخچه ی مسأله:

این مسأله را اولین بار فردی به نام ابن سریج (متوفای ۳۰۲) مطرح کرده است و گفته است تمسک به عام قبل از فحص از مخصص جایز نیست.

بعد شاگرد ایشان به او اعتراض کرده است که اگر چنین باشد نباید قبل از فحص از قرینه ی مجاز به حقیقت تمسک کنیم. مثلاً کسی گفته است شیر را دیده است و ما تا مطمئن نشویم که مراد او رجل شجاع نیست نباید به گفته ی او که واقعا شیر را دیده است جزم پیدا کنیم و حال آنکه کسی چنین ادعای نکرده است.

البته واضح است که این مناقشه باطل است زیرا سیره بر این جاری است که در مجاز، قرینه باید در کنارش باشد ولی در عام، سیره بر این نیست که مخصص همواره در کنارش باشد.

دلیل های وجوب فحص قبل از تمسک به عام:

الدلیل الاول: وقوع العام فی معرض التخصیص

در جلسه ی قبل گفتیم که ما دو گونه محاوره داریم. محاورات شخصییه و محاورات قانونیه. در محاورات شخصییه تمامی متممات و قرائن در کنار محاوره ذکر می شود. مثلا کسی که خانه می خرد و یا می فروشد و یا کسی را دعوت می کند، غالبا تمام خصوصیات لازم را در همان مجلس ذکر می کند.

ولی در محاورات قانونی چنین نیست و غالبا عام و مطلق اول ذکر می شود و بعد به مخصص و قید اشاره می شود. شارع نیز در خطابات قانونی به همین گونه عمل کرده است. البته قانون گزاران چون علمشان محدود است اولی قانونی را وضع می کنند و بعد حدود و صغور آن را که متوجه می شوند یکسری تخصیص و تقیید به آن اضافه می کنند ولی شارع مقدس از همان اول به تمامی حدود و صغور علم دارد و علت اینکه از روش فوق استفاده کرده است این است که اگر اسلام، تمامی قوانین و احکام را یک جا بیان می کرد مردم زیر بار آن نمی رفتند. به همین دلیل رسول خدا (ص) در طول بیست و سه سال احکام را بیان کرد و نتیجه ی آن این شد که بین عام و خاص فاصله افتاد.

ص: ۴۸۰

همچنین خداوند می خواست در طول بیست و سه سال با نزول جبرئیل، احکام را به تدریج بر رسول خدا (ص) نازل کند تا موجب شود قلب ایشان تثبیت پیدا کند و با وحی لحظه به لحظه متصل باشد. به همین دلیل در قرآن می خوانیم: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاِحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً (۱) البته تورات یکدفعه نازل شد زیرا برای جمعیت قوم موسی بوده است ولی آئین رسول خدا هم عالمی است و هم خاتم می باشد.

البته در مورد قرآن هم گفته شده است که یک بار به شکل دفعی بر رسول خدا (ص) نازل شده است. ولی ما کیفیت این نزول را نمی دانیم و گفته شده است که به شکل نزول اجمالی بوده است. به هر حال آنی که مسلم و مبرهن است همین نزول تفصیلی است.

احکام شرع نیز در ظرف ۲۵۰ سال نازل شده است. رسول خدا (ص) موفق نشد که تمام جزئیات را به مردم بیان کند و این جزئیات از طریق عترت به تدریج به دست ما رسید.

اهل سنت در مورد فقه چیزی حدود پانصد و یا حتی چهارصد روایت دارند و برای حل این مشکل ناچار به سراغ قیاس، استحسان، سد و فتح ذاریع و مانند آن رفتند ولی شیعه به سبب اعتقاد به دوازدهم امام روایات بسیاری از معصوم دریافت کرده است. به هر حال این موجب شده است که گاه عام در لسان که معصوم نقل شده است و خاص در لسان امام دیگر.

ص: ۴۸۱

به هر حال این بیان تدریجی موجب شده است که مجتهد قبل از عمل به عام از مخصص آن فحص کند.

ثم ان القوم استدلوا بوجهين آخرين:

در کتاب معالم، قوانین و کتب دیگر برای لزوم فحص دو دلیل دیگر نیز اقامه شده است:

الدلیل الاول: حصول الظن الشخصی بالعموم موقوف علی الفحص

حاصل این دلیل این است که مجتهد باید بر عموم ظن پیدا کند زیرا حجت برای مجتهد ظن شخصی است یعنی شخصا به این ظن برسد که دلیل مزبور عام است و این ظن هنگامی حاصل می شود که از مخصص فحص کند و به مخصص دست نیابد.

یلاحظ علیه:

اولاً: احتیاجی به این استدلال نداریم و همان استدلال قبلی که بیان کردیم و گفتیم که عام در معرض تخصیص است و در نتیجه باید آن را از این معرضیت بیرون بیاوریم کافی است.

ثانیاً: مجتهد لازم نیست ظن شخصی پیدا کند بلکه باید به ظن نوعی دست یابد.

ثالثاً: حتی می توان گفت: حتی اگر ظن شخصی بر عدم تخصیص پیدا کند باز هم کافی نیست زیرا سیره ی فقهاء بر این جاری است که باید عام را از معرضیت تخصیص بیرون آورد و این کار با ظن شخصی حاصل نمی شود. مثلاً ممکن است مجتهد سریعاً به ظن شخصی برسد و به عموم عام ظن پیدا کند ولی این کافی نیست زیرا باید کتب روایی را بگردد تا عام را از معرضیت تخصیص بیرون آورد.

رابعاً: اگر میزان ظن شخصی باشد این کار به هرج و مرج کشیده می شود. یک مجتهد ممکن است ادعا کند که ظن شخصی برای او حاصل شده است و یک مجتهد دیگر ادعا کند که مخصص وجود دارد در نتیجه وحدت رویه در اجتهاد از بین می رود.

ص: ۴۸۲

با وجود علم اجمالی به اینکه عمومات قرآن و اخبار تخصیص خورده است دیگر نمی توانیم به سراغ اصاله العموم رویم.

این مانند اصاله الطهاره است به این گونه که اگر علم اجمالی داریم یکی از دو اناء نجس است دیگر نمی توانیم به سراغ اصاله الطهاره رویم. (البته با این فرق که اصاله العموم اصل لفظی است و اصاله العموم اصل عملی می باشد).

به این استدلال دو اشکال بار شده است: (البته به نظر ما این دلیل محکم است).

الاشکال الاول: اگر من یقین پیدا کنم که در کتاب و سنت پنجاه مخصص وجود دارد و من اگر تا اول کتاب متاجر (به عنوان مثال) به این پنجاه مخصص دست یابم دیگر لازم نیست از مخصص فحص کنم زیرا علم اجمالی من تبدیل به علم تفصیلی شده است.

این در حالی است که می گویند: باید تا آخر کتب قصاص و دیات از مخصص فحص کرد. بنا بر این علم اجمالی معیار نیست.

یلاحظ علیه: وقتی به کتاب متاجر رسیدم و به پنجاه مخصصی که به آن علم اجمالی داشتم دست یافتم این کشف می کند که علم من به پنجاه مخصص غلط بوده است و باز هم مخصص وجود دارد. بنا بر این باید تا آخر کتب فقهی بگردم.

الاشکال الثانی: اگر دلیل شما بر فحص از مخصص وجود علم اجمالی بر مخصص باشد هرگز نمی توانیم از این علم اجمالی بیرون آییم زیرا کتب های بسیاری وجود داشت که از بین رفته است و چه بسا مخصص هایی در آن وجود داشته است که دیگر به دست ما نخواهد رسید. از این کتاب ها می توان به کتاب جامع بزنطی در فقه و یا کتاب نوادر الحکمه نوشته ی احمد بن محمد بن عمران اشعری و کتاب الثلاثین حسن و حسین فرزندان سعید اهوازی و غیره اشاره کرد.

کتاب اربعه و غیره جزء جوامع ثانویه هستند و قبل از آنها جوامع اولیه ای بوده است که از بین رفته است.

یلاحظ علیہ: این اشکال وارد نیست زیرا در دلیل انسداد در رسائل و یا کفایه آمده است که محمدون ثلاثه آنچه در کتاب پیشین بوده است را در کتاب اربعه ی خود آورده اند.

بنا بر این اینکه جوامعی باشد که از دست ما رفته باشد و در آنها مخصص باشد که به دست ما نرسیده باشد صرف احتمال است و از باب شبهه ی بدویہ می باشد که نباید به آن اعتنا کرد.

نکته ی دیگر این است که نباید به کتاب اربعه اکتفاء کرد بلکه باید به هفتاد کتاب دیگر که صاحب وسائل در کتاب خود ذکر کرده است مراجعه کند. سابقا علماء به کتاب اربعه مراجعه می کردند ولی شیخ حر عاملی هفتاد کتاب دیگر را در وسائل مندرج کرده است.

حتی باید کتاب مستدرک هم بررسی شود. مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی از استاد خود صاحب کفایه نقل کرده است که هیچ مجتهدی معذور نیست که تا مستدرک را نبیند فتوا دهد.

بقی هنا امران:

الامر الاول: هل الفحص لرفع المزاحم او لاتمام الحجیه

الامر الثانی: ما هو مقدار الفحص

اما الامر الاول: عام قبل از فحص نیز حجّت می باشد فقط احتمال می دهیم که مزاحم داشته باشد که همان خاص است زیرا اگر خاصی وجود داشته باشد چون حجیت آن اقوی از حجیت عام است باید به آن عمل کنیم. صاحب کفایه در صدد است این قول را تقویت کند و بگوید: عام حجیت دارد و فحص از خاص به سبب فحص از مزاحم است و اینکه آیا حجتی اقوی از آن که همان خاص باشد هم وجود دارد یا نه.

ص: ۴۸۴

نظریه ی دوم این است که سخن از مزاحم نیست بلکه سخن از متمم حجیت است. یعنی عام قبل از فحص هر چند ظهور در عموم دارد ولی در عموم حجّت نیست.

مانند اینکه می گویند: در تمسک به اصول عملیه باید از دلیل اجتهادی فحص کنیم مثلا اگر بخواهیم به اصل برائت تمسک کنیم باید بدانیم دلیلی اجتهادی در آنجا وارد نشده باشد و الا- دیگر جای اجرای اصل برائت نیست. دلیل اجتهادی از باب مزاحم با اصل عملی نیست بلکه از این باب است که تا مطمئن نشویم دلیل اجتهادی وجود ندارد اصلا نمی توانیم به اصل برائت تمسک کنیم و اصل برائت حجیت ندارد. زیرا موضوع اصل برائت عدم البیان و عقاب بلا بیان است و باید فحص کنیم تا بدانیم بیانی نیست.

بر این اساس در ما نحن فیه هم تا مخصص را فحص نکنیم اصلا حجیت عام در عموم منعقد نمی شود هر چند ظهور آن در عموم منعقد می باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این سخن را تفصیل می دهیم و سپس به امر ثانی می پردازیم.

### لزوم فحص از مخصص قبل از عمل به عام ۹۱/۱۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: لزوم فحص از مخصص قبل از عمل به عام

گفتیم: شکی نیست که اگر کسی بخواهد به اصل عملی (مانند اصل برائت) تمسک کند باید قبلا فحص کند دلیلی اجتهادی موجود نباشد. آیا در اصالة العموم هم همین قانون جاری است که اگر کسی می خواهد به عموم عام عمل کند آیا باید جستجو کند مخصصی در کار نباشد؟

ص: ۴۸۵

جواب این است که در هر دو مورد باید فحص کرد.

همچنین گفتیم که اصولیون می گویند که بحث از دلیل اجتهادی از باب متمم حجیت است. یعنی اگر کسی به عام برخورد کرد و از مخصص فحص نکرد، دلالت عام کامل نیست و هنگامی دلالت آن کامل می شود که فحص شود و مخصصی یافت نشود. هکذا حجیت اصل برائت هنگامی تکمیل می شود که فحص کنیم و به دلیل اجتهادی دست نیابیم.

محقق خراسانی بر خلاف این دسته قائل است که هر چند در اصل برائت حکم چنین است ولی در عام چنین نیست. اگر کسی به عام دست یافت، عام در حق او حجّت می باشد غایه ما فی الباب باب از مخصص فحص کند تا به وجود مزاحم و عدم وجود مزاحم دست یابد. زیرا اگر خاصی وجود داشته باشد چون دلالتش از عام اقوی است با عمومیت عام مزاحمت می کند و مقدم شده عام را تخصیص می زند.

ما همانگونه که گفتیم: عام مانند اصل براءت است. یعنی همان گونه که در اصل براءت که اصل عملی است ما دامی که فحص از دلیل اجتهادی نکنیم، موضوع براءت ثابت نمی شود (زیرا موضوع براءت عدم البیان است و باید ثابت شود بیانی وجود ندارد) هکذا در اصالة العموم که اصل لفظی است باید از مخصص فحص کنیم.

به عبارت دیگر کسی که می خواهد به عموم عام احتجاج کند باید سه مرحله را طی کند که عبارتند از:

عام ظهور در عموم داشته باشد. قرینه بر خلاف نباشد. اراده ی استعمالیه با اراده ی جدیه تطابق داشته باشد. واضح است که قبل از فحص از مخصص مقدمه ی اولی آماده است. زیرا عام در لغت عرب عام است و ظهور در عموم دارد. ولی مقدمه ی دوم احراز نمی شود زیرا مادامی که از مخصص فحص نکنیم نمی توانیم بگوییم قرینه بر خلاف نیست.

ص: ۴۸۶



همچنین است مقدمه‌ی سوم که تا از مخصص فحص نکنیم نمی‌توانیم بگوییم که اراده‌ی استعمالیه (عموم عام) با اراده‌ی جدیه‌ی او هماهنگ است یا نه.

به عبارت دیگر، اصاله‌العموم قبل از فحص حجیت‌شأنیه دارد نه حجیت‌فعلیه. یعنی این قابلیت را دارد که در آینده حجیت باشد یعنی هنگامی که از مخصص فحص شود و مخصصی یافت نشود.

بقی هنا مطلب: تا چه مقدار باید فحص کنیم؟

این بستگی دارد که دلیل ما بر لزوم فحص چیست. اگر از راه ما وارد شویم و آن اینکه عام در معرض تخصیص است و باید آن را از این معرضیت بیرون آورد بنابراین باید به قدری گشت که این مهم حاصل شود.

آیت الله خوئی در اینجا اشکال کرده است و فرموده است: معرضیت امری تکوینی است و هرچه بگردیم نمی‌توانیم عام را از این معرضیت بیرون آوریم.

یلاحظ علیه: مراد ما از معرضیت، احتمال وجود مخصص است. تا وقتی از مخصص فحص نکردیم این معرضیت هست و وقتی گشتیم این معرضیت از بین می‌رود.

بنا بر این معرضیت، امری تکوینی نیست بلکه صرف احتمالی است که بعد از فحص از بین می‌رود.

اما اگر دلیل ما بر فحص وجود علم اجمالی بر مخصص باشد و آن اینکه علم اجمالی داریم عمومات آیات و سنت تخصیص خورده است و این تخصیص به حدی است که گفته‌اند: ما من عام الا و قد خص.

در این حال هم باید آنقدر گشت که این علم اجمالی منحل به علم تفصیلی و شک بدوی تبدیل شود.

مثلا در گله ی گوسفند علم اجمالی دارم که پنج رأس گوسفند غصبی وجود دارد. در این حال اگر بینه قائم شود و پنج مورد را بیرون بکشد و بگوید این پنج تا غصبی هستند. علم اجمالی من تبدیل می شود به علم تفصیلی (که همان پنج تا غصبی اند) و شک بدوی در سایر گوسفندان و در شک در اینکه در ما بقی هم غصبی وجود دارد یا نه اصل برائت جاری می شود.

#### الفصل التاسع: شمول خطابات بر غائبین و معدومین

این بحث قریب به هزار سال است که مطرح می باشد و آن اینکه خطابات قرآن و سنت (یا ایها الناس) و (یا ایها الذین آمنوا) آیا کسانی که غائب هستند را هم شامل می شود یا نه. مثلا رسول خدا (ص) بر بالای منبر به عده ای خطاب کرده است و دستوری اسلامی را بیان کرده است. آیا خطاب ایشان غائب ها و کسانی که در مسجد نبودند را شامل می شود؟ همچنین آیا خطاب ایشان معدومین و کسانی که بعدها به دنیا آمدند را هم شامل می شود؟

ابتدا حکم معدومین را بحث می کنیم زیرا غائبین ثمره ی چندانی ندارد و عمده این است که بدانیم آیا ما هم داخل در آن خطابات هستیم یا نه.

محقق خراسانی می فرماید: به سه گونه می توانیم نزاع را مطرح کنیم:

الاول: صحه تکلیف المعدوم

ص: ۴۸۸

بحث از اولی و دومی عقلی است ولی از سومی لفظی می باشد.

اما الاول: عقلا جایز نیست کسی انسان معدوم را مکلف کند و اصلا در این مورد اراده ای در ذهن آمر محقق نمی شود. زیرا نمی توان به کسی که معدوم است بگوییم: صل.

حنابله چون از عقل دور هستند و به ظواهر تمسک می کنند این کار را جایز می دانند و می گویند: خداوند به معدوم خطاب کرده است و فرموده است: **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (۱)** و گفته اند خداوند به معدوم خطاب می کند و می گوید: (کن) یعنی باش و سپس معدوم موجود می شود. در این حال خداوند معدوم را مکلف می کند که وجود پذیرد و امتثال می کند.

یلاحظ علیه: آیه در مقام این نیست که معدوم قابل تکلیف است بلکه در مقام رد عقیده ی مشرکین است که عقیده داشتند که زنده کردن مردگان محال است. و این همان است که خداوند در چند آیه ی قبل می فرماید: **وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ (۲)** سپس خداوند چند جواب می دهد. در ابتدا از باب سعه ی قدرت وارد می شود و آن اینکه خداوندی که اول از هیچ، کسی را خلق کرد راحت تر می تواند چیزی که موجود بوده و مرده است را برانگیزاند و زنده کند و می فرماید: **قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشأها أَوَّلَ مرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (۳)** سپس در جواب بعدی می فرماید: کسی که آفرینش آسمان های عظیم را بر عهده داشته است دیگر زنده کردن مرده ها برای او کاری ندارد و می فرماید: **أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (۴)** سپس در آیه ی مورد بحث می فرماید: اراده ی خداوند از مراد جدا نمی شود و اگر اراده ی او بر وجود تعلق بگیرد، حتما آن چیز موجود می شود. استعمال لفظ (کن) همان تعلق اراده است. از این رو امیر مؤمنان علیه السلام در نهج البلاغه می فرماید: **يَقُولُ لِمَنْ أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُونُ لَا بَصَوْتٍ يَفْرَعُ وَ لَا بِنِدَاءٍ يُسْمَعُ وَ إِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنشَاءُ وَ مَثَلُهُ (۵)** یعنی این اراده به این گونه نیست که خداوند لفظ (کن) را تلفظ کند. بلکه به معنای صرف اراده کردن است.

۱- (۱) یس، آیه ی ۸۲.

۲- (۲) یس، آیه ی ۷۸.

۳- (۳) یس، آیه ی ۷۹.

۴- (۴) یس، آیه ی ۸۱.

۵- (۵) نهج البلاغه، خطبه ی ۱۸۶.

اما الثانی: و هو خطاب المعدوم

خطاب المعدوم خود بر دو قسم است:

خطاب حقیقی: واضح است که این خطاب در مورد معدوم که موجود نیست محقق نمی شود

خطاب انشائی: محقق خراسانی قائل است که این خطاب صحیح است یعنی هر وقت فرد موجود شد، خطاب بر آن فعلی شود.

یلاحظ علیه: خطاب انشائی برای ما قابل قبول نیست زیرا وقتی کسی به معدوم خطاب می کند یا مستقیماً خطاب می کند و یا تحت عنوان (الذین آمنوا) و مانند آن.

اما مستقیم صحیح نیست زیرا معدوم، مجهول مطلق است و نمی توان به آن خطاب کرد.

اما اگر خطابی است که تحت عنوان قرار می گیرد می گوئیم: معدوم مصداق آن عنوان نیستند و عنوان (یا ایها الذین آمنوا) شامل معدومین نمی شود. مثلاً نوه و نتیجه های فرد که هنوز به دنیا نیامده اند به آنها (کسانی که ایمان آورده اند) صدق نمی کند.

اما الثالث: خطاب به معدومین به شرط وجود

این خطاب اشکال ندارد. توضیح ذلک:

ان القضايا علی قسمین: قضیه خارجی و قضیه حقیقه. در هر دو قضیه، حکم روی عنوان می رود نه روی افراد. فرق این دو قضیه در این است که افراد در قضایای خارجی بالفعل در خارج وجود دارند و موجود می باشند. مانند قُتل من فی العسکر.

در قضایای حقیقه، حکم روی عنوان است و هم موجودین بالفعل را شامل می شود و هم کسانی که در طول زمان موجود می شوند. مثلاً قضیه ی (کل انسان ناطق) از این قضایا است و به این معنا است که هر انسانی که موجود است و یا موجود می شود ناطق خواهد بود.

خداوند در قرآن می فرماید: **لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (۱)** این خطاب، یک خطاب حقیقی است و به محض اینکه یک فرد متولد می شود و مستطیع است، خطاب جدیدی برای آن ایجاد می شود و به عبارت دیگر هم مصداق، جدید است و هم خطاب.

### شمول خطابات شفاهیه بر معدومین ۹۱/۱۲/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شمول خطابات شفاهیه بر معدومین

سخن در مورد خطابات شفاهیه است که آیا غائب و معدوم را هم شامل می شود یا اینکه مختص به موجودین است.

محقق خراسانی مسأله را در سه باب مطرح می کند.

گاه بحث را در مورد تکلیف معدوم مطرح می کند. گاه بحث را در مورد خطاب معدوم پیگیری می کند. گاه بحث را در مورد ما وقع بعد اداء الخطاب مطرح می کند و می گوید: آیا المومنون و مانند آن معدوم را شامل می شود یا نه.

اما بحث اول: محقق خراسانی این بحث را به سه بیان مطرح می کند:

اول اینکه تکلیف حقیقی باشد و دارای زجر و بعث باشد. واضح است که این تکلیف در مورد معدوم معنا ندارد زیرا کسی نمی تواند کسی که معدوم است را تکلیف کند و برای آن بعث و زجری به شکل جدی در نظر بگیرد.

دوم اینکه تکلیف انشائی باشد. محقق خراسانی قائل این تکلیف برای معدوم اشکال ندارد زیرا فرد تکلیفی کرده است که در آن بعث و زجر نیست. غایه ما فی الباب اگر در آینده مصداق پیدا کرد، فعلی می شود. فرد نمی تواند همواره به هر کس که موجود می شود تکلیف کند از این رو به شکل انشائی تکلیفی صادر می کند و این تکلیف در هر زمان که فردی موجود شد آن را شامل می شود و در مورد آن فعلی می شود.

ص: ۴۹۱

---

۱- (۶) آل عمران، آیه ی ۹۷.

ایشان برای این قسم به موقوفه مثال می زند و می گوید: گاه کسی ملکی را برای یک فرد و نسل او وقف می کند. هنگام انشاء وقف نسل های بعدی وجود ندارند ولی هر وقت آنها موجود شدند، این تکلیف که انشائی است در مورد آنها فعلی و حقیقی می شود.

یلاحظ علیه: این قسم از نظر ما صحیح نیست زیرا از ایشان می پرسیم: اینکه شما تکلیف انشائی را در مورد معدوم صحیح می دانید، آیا این تکلیف کردن مستقیماً است یا به واسطه ی عنوان (مانند عنوان الناس) می باشد.

اگر بگویید: مستقیماً است واضح است که صحیح نیست زیرا معدوم در واقع مجهول مطلق است و نمی توان از آن خبر دارد و او را مکلف کرد.

اگر هم بگویید: از طریق عنوان، معدومین را مورد خطاب قرار می دهیم می گوییم: معدوم تا وقتی که معدوم است نمی تواند مصداق الناس و مانند آن باشد و عنوان، او را شامل نمی شود.

اما مسأله ی موقوفه بعداً توضیح می دهیم.

سوم اینکه: معدوم را به شرط وجود مکلف کنیم. محقق خراسانی این قسم را قبول دارد و ما هم آن را قبول داریم. البته ایشان این قسم را توضیح نداده است ولی ما آن را توضیح می دهیم و آن اینکه:

قضایا بر سه قسم است:

قضایای ذهنیه: اینها قضایایی هستند که مصداق آنها در خارج نیست بلکه در ذهن است. قضایایی مانند محال بودن اجتماع ضدین، محال بودن اجتماع النقیضین، محال بودن شریک الباری، نوع بودن انسان و جنس بودن حیوان (نه خود انسان و حیوان)

ص: ۴۹۲

قضایای خارجی: در این قضایا، حکم روی عنوان است نه روی افراد. (بر خلاف محقق نائینی که تصور کرده است حکم در این موارد روی افراد است که به نظر ما صحیح نیست.) با این حال این حکم فقط افراد موجوده را شامل می شود. بنا بر این قضایایی مانند: قتل من فی الدار فقط خارجین را شامل می شود.

قضایای حقیقیه: در این قضایا، حکم روی عنوان است ولی علاوه بر موجودین، معدومین را شامل می شود به این گونه که موجودین بالفعل و موجودین در آینده را شامل می شود. مانند یا ایها الذین آمنوا: که مؤمنین زمان حال و هر کس که در آینده موجود شود و مؤمن باشد را شامل می شود.

این خطاب صحیح است و مشکلی ندارد.

سؤال: فرق قضایای حقیقیه با خطابات انشائیه چیست که ما در آن اشکال کردیم ولی قضایای حقیقیه را قبول نمودیم؟

جواب: در خطاب انشائی، حکم روی افراد رفته است ولی در این مورد، حکم روی عنوان می رود نه افراد. عنوان هم در طول زمان مصادیق جدیدی می تواند پیدا کند.

نکته: محقق خراسانی قائل است که قضایای حقیقیه اگر به شرط وجود باشد یعنی مصادیقش در خارج موجود باشد، خطاب به آنها صحیح است.

ما می گوئیم: قید بشرط الوجود لغو است زیرا بشرط الوجود بودن در قضایای حقیقیه خواصیده است. زیرا حکم در قضایای حقیقیه هم روی موجودین بالفعل می رود و هم کسانی که در آینده موجود می شوند. بنا بر این فقط مصادیق موجود را شامل می شود.

اما البحث الثانی: فی خطاب المعدومین (نه تکلیف معدوم)

بحث در این است که آیا خطاب معدوم صحیح است یا نه. محقق خراسانی قائل است این خطاب هرگز صحیح نیست زیرا خطاب، احتیاج به مخاطب دارد.

امام قدس سره نیز طرفدار محقق خراسانی است و قائل به محال بودن خطاب معدوم دارد اما بیان ایشان متفاوت است و می فرماید: خطاب، تکوینی است و معنا ندارد که خطاب تکوینی نسبت به امر معدوم انجام شود مگر اینکه کسی در مقام شوخی باشد و معدومین را خطاب کند. چنین چیزی در تکوین محال است.

نقول: خطاب به معدوم می تواند صحیح باشد.

توضیح ذلک: خطاب گاه حقیقی است و گاه اعتباری.

در خطاب اعتباری، گاه فردی، گاه مسأله ای را به عنوان خطاب به اهل مسجد می گوید. بعد این خطاب در ذهن مخاطب، در کتاب ها، ضبط صوت ها، سی دی ها و غیره باقی می ماند و آینده ها به آن دسترسی پیدا می کنند و مخاطب آن قرار می گیرند.

بنا بر این اگر مراد، خطاب حقیقی باشد حق با محقق خراسانی و امام قدس سره است ولی اگر خطاب، اعتباری باشد و بتواند بقاء داشته باشد می تواند معدومین را هم شامل شود و کسانی که در آینده موجود می شوند را شامل شود.

با این بیان نزاع، لفظی است. چیزی که آنها نفی می کنند ما هم نفی می کنیم و چیزی که ما اثبات می کنیم آنها در کلام فوق به آن اشاره نداشتند تا نفی کنند.



آیه ی سوره ی اعراف هم می تواند ناظر به مدعای ما باشد. در این آیه و آیات بعد چندین خطاب به موجودین است ولی ما هم مخاطب آنها هستیم. یا بنی آدَمَ لَا یَفْتِنَنَّکُمُ الشَّیْطَانُ کَمَا أَخْرَجَ أَبَوَیْکُم مِّنَ الْجَنَّةِ (۱) بله این خطاب از باب حقیقی فقط موجودین را شامل می شود ولی از باب اینکه اعتباری است و قابل بقاء می باشد آیندگان را هم شامل می شود.

سؤال: اگر ما هم مخاطب به این خطاب های اعتباری هستیم پس باید بگوییم آیه: یا بنی آدَمَ إِمَّا یَأْتِیَنَّکُمْ رُسُلٌ مِّنْکُمْ یَقْضُونَ عَلَیْکُمْ آیَاتِی فَمَنْ أَتَقَى وَ أَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لَا هُمْ یَحْزَنُونَ (۲) باید علامت بر این باشد که بعد از رسول خدا (ص) پیامبران و رسولانی خواهند آمد و الا ما نباید مخاطب این آیه باشیم.

جواب: این خطاب، خطابی از جانب خداوند است و مربوط به اول عالم خلقت می باشد.

تم الکلام فی خطاب المعدوم

ان شاء الله در جلسه ی بعد بحث سوم را مطرح می کنیم و آن اینکه الفاظی که بعد از ادات خطاب است آیا معدوم را شامل می شود یا نه. (مراد از این بحث چیزهایی مانند الناس در یا ایها الناس و آمنوا در یا ایها الذین آمنوا می باشد. ان شاء الله خواهیم گفت که نظر محقق خراسانی این است که بستگی دارد (یا) برای خطاب حقیقی وضع شده باشد که در این حال الناس دیگر معدومین را شامل نمی شود ولی اگر برای خطاب ایقاعی وضع شده باشد معدومین را شامل می شود.

ص: ۴۹۵

---

۱- (۱) اعراف، آیه ی ۲۷.

۲- (۲) اعراف، آیه ی ۳۵.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شمول خطابات شفاهیه بر معدومین

بحث در این است که خطابات شفاهیه آیا غائبین و معدومین را شامل می شود یا نه. گفتیم محقق خراسانی مسأله را در سه محور بحث کرده است:

محور اول: آیا می شود معدوم را تکلیف کرد؟ (محقق خراسانی این محور را به سه بخش تقسیم کرده بود که همه را بحث کردیم.)

محور دوم: آیا می شود معدوم را مخاطب قرار داد؟

محور سوم: آیا چیزی که بعد از ادات خطاب می آید، معدومین را شامل است یا نه.

بحث اول و دوم عقلی است ولی بحث سوم که بحث امروز است ادبی می باشد.

محقق خراسانی قائل به تفصیل است و می گوید:

اگر یاء خطاب برای خطاب حقیقی وضع شده باشد (خطاب حقیقی برای تفهیم و تفهم وضع شده است) در این حال ما بعدش معدوم را شامل نمی شود زیرا در این صورت آنچه بعد از ادات خطاب مانند: الذین آمنوا، مختص به موجودین می شود و معدومین را شامل نمی شود زیرا معدوم قابل خطاب حقیقی نیست.

اگر یاء خطاب برای خطاب ایقاعی شده باشد (خطاب ایقاعی در مقابل خطاب حقیقی است. یعنی مخاطب واقعی برای آن وجود ندارد مانند مواردی که فرد، درختی را مخاطب می کند و با آن درد و دل می کند) در این حال یاء چون لازم نیست تفهیم و تفهمی در کار باشد، بعد از یاء خطاب می تواند معدوم را شامل می شود.

ص: ۴۹۶

بعد محقق خراسانی اضافه می کند: بعید نیست بگوییم که یاء در لغت عرب بر اعم وضع شده است مگر اینکه قرینه بر خطاب حقیقی باشد. یا اینکه بگوییم: خطاب بر حقیقی وقع شده است ولی بعد در مقام استعمال به ایقاعی نیز منصرف شده باشد.

نقول: ایشان ملازمه بر قرار کرد بین اینکه اگر یاء برای خطاب حقیقی باشد فقط موجودین را شامل می شود و الا معدومین را هم شامل می شود. ما این ملازمه را در هیچ یک از دو طرف قبول نداریم.

اما اولاً: یاء می تواند برای خطاب حقیقی وضع شده باشد ولی مدخولش اعم باشد. زیرا در جلسه ی قبل گفتیم که خطاب، دو

وجود دارد که عبارت است از وجود حدوثی و وجود بقائی و به تعبیر دیگر وجود شفهی و وجود غیر شفهی دارد. وجود حدوثی یاء معدوم را شامل نمی شود ولی اگر وجود بقائی داشته باشد در این حال معدومین را نیز شامل می شود بنا بر این اگر کلام رسول خدا (ص) بعد از قرن ها به گوش دیگران برسد چون قابل بقاء است آنها را شامل می شود. بنا بر این عباراتی که در کتب، در اذهان و در ضبط ها باقی می ماند می تواند قابل بقاء باشد و معدومین را شامل شود.

و اما ثنیا: یاء می تواند ایقاعی باشد ولی فقط موجودین را شامل شود. کسی که جبلی را مخاطب قرار می دهد واضح است که جبل در آن حال موجود می باشد.

بعد محقق خراسانی اضافه می کند: اصل در خطاب ایقاعی است مگر اینکه قرینه دلالت کند که حقیقی است.

ص: ۴۹۷

نقول: لازمه ی این است که خطابات قرآن برای تفهیم و تفهم نیست مگر اینکه قرینه ای بر آن باشد. امروزه دشمنان اسلام در صدد آن هستند بگویند: داستان های قرآنی جنبه ی رمزی دارد و صرفاً برای ترسیم مطالبی است و واقعیتی در پشت آن نیست بلکه برای تربیت ما این داستان های خیالی ذکر شده است. اینها داستان هایی رمانتیک هستند و بس.

خلاصه اینکه برای تکلیف معدوم چند راه وجود دارد:

راه اول: از طریق قضایای حقیقیه (که محقق خراسانی بیان کرد)

راه دوم: از راه انشاء تکلیف (که محقق خراسانی بیان کرد و ما آن را رد کردیم و گفتیم چون تکلیف انشائی روی افراد است این تکلیف چه با عنوان باشد و چه بدون آن صحیح در نمی آید).

راه سوم: امام قدس سره راه سومی ارائه کرده است که البته در کتب قبل مانند قوانین و مانند آن ذکر شده است و آن اینکه خطابات قرآنی شفهی نیستند. بلکه مانند خطابات مؤلفین در کتب خود می باشد.

یؤید ذلك: وقتی جبرئیل امین نزد رسول خدا (ص) می آمد، رسول خدا (ص) آیه را در قلب خود حاضر می دید و اینگونه نبود که جبرئیل تک تک آیات را بر ایشان بخواند. وقتی وحی نازل می شد و رسول خدا (ص) با عالم غیب متصل می شد تمام آیات را در قلب خودش منعکس می دید.

البته این مطلب با این آیات منافات ندارد که می خوانیم: لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (۱) زیرا بعضی وقت ها جبرئیل آیات کوتاهی را می خواند و رسول خدا (ص) سریع تر آن را تلاوت می کرد.

ص: ۴۹۸

راه چهارم: بعضی از حنابله این راه را ارائه کرده اند و گفته اند که خداوند محیط بر همه ی عوامل است. همان خدایی که بشرهای قرن اول را می بیند در همان حال در علم خود تمامی افرادی که بعدا خلق می شوند را هم می بیند.

مثلا کسی در کنار نهر فرات می نشیند و فقط چند متری که در وسعت دیدش است را می بیند ولی کسی که سوار بر هواپیما است کل نهر را از اول تا آخر می بیند.

همانند مورچه ای که بر روی فرش راه می رود و فقط جلوی خود را می بیند ولی ما کل فرش را زیر نظر داریم.

بنا بر این معدوم در نظر ما معدوم است ولی در نظر خداوند موجود می باشد.

یلاحظ علیه: این از باب مغالطه است. این نکته در مورد علم خداوند صحیح است. حتی در فلسفه ی ملا صدرا این نکته تحت یک قاعده بیان شده است و آن اینکه: المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر.

ولی بحث ما در خطاب است. در خطاب یک نوع ضیق ذاتی وجود دارد یعنی هنگام خطاب کردن باید مخاطب، در همان حال وجود داشته باشد. این مانند این است که خداوند نمی تواند جهان را در یک تخم مرغ جا دهد. این از باب نقص در قدرت خداوند نیست بلکه از باب نقص در مخلوق است زیرا جهان این قابلیت را ندارد که با حفظ وسعت خود در تخم مرغ جای گیرد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به دو ثمره از این بحث اشاره می کنیم هرچند محقق خراسانی بین این دو ثمره را جمع کرده است.

## عدم اختصاص خطابات به مشافهین ۹۱/۱۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عدم اختصاص خطابات به مشافهین

بحث در این است که آیا خطابات قرآن مخصوص مشافهین است یا اینکه غائبین و مفقودین را هم شامل می شود. امروز به ثمره ی این بحث می پردازیم.

به نظر ما این بحث بی ثمره است زیرا ما قائل به اختصاص آن به مشافهین نشدیم و گفتیم مفقودین را هم شامل می شود ولی اگر کسی آن را مختص به مشافهین داشت این ثمره مطرح می شود.

مرحوم میرزای قمی در قوانین دو ثمره برای آن ذکر کرده است:

الثمره الاولى: اگر قائل به اختصاص خطاب به مشافهین شویم در این حال غیر ایشان مقصود به خطاب نیستند. حتی غائبین هم مقصود به خطاب نیستند.

یلاحظ علیه: این ثمره حاوی یک صغری و یک کبری است و در هر دو بحث است.

صغری این است که اگر خطاب مختص به مشافه شد فقط مشافهین مقصود هستند و غائب و مفقود دیگر مقصود نیستند.

کبری این است که خطابات برای مقصود حجّت است نه برای غیر مقصود.

اما صغری را قبول نداریم زیرا ممکن است خطاب مختص به مشافهین باشد ولی مقصود از خطاب اعم باشد. مثلاً رئیس بلد برای جمعی سخنرانی می کند ولی آن سخنرانی برای دیگران هم پخش می شود و آنها هم مقصود به خطاب می باشند.

ص: ۵۰۰

اما کبری: اگر فرض کنیم که صغری صحیح است و مخاطبین شفاهی، همواره مقصود هستند. با این حال کبری نیز قابل قبول نیست زیرا خطابات همان طور که برای مقصود حجّت هستند، برای غیر مقصود هم حجّت می باشند.

مثلاً کسی برای دوستش نامه می نویسد. این نامه اگر به دست دوست دیگری برسد و آن را بخواند مفهوم آن را می فهمد و خود را مخاطب آن می داند.

امام قدس سره نیز همین مطلب را در مسجد محمدیه ی قم بیان فرموده است و اضافه می کرد که گاه کسی نامه می نویسد و سازمان ها این نامه ها را کنترل می کنند و از این کنترل به اسراری پی می برند. کسی نمی تواند بگوید: این نامه بر مقصود

حجت است و آنها مقصود نبودند. کسی این را از آنها نمی پذیرد.

ما نیز نامه های معصومین مانند نامه های امیر مؤمنان علی در نهج البلاغه را می خوانیم و از آن استفاده می کنیم.

الشمه الثانيه: این ثمره مربوط به اطلاقات است نه خطابات

اگر اطلاقات قرآن فقط مخصوص مشافهین باشد در این حال اگر آنها شك در قید کنند می توانند به اطلاق تمسك کنند. مثلا صحابه ی پیامبر اکرم (ص) اگر شك کنند که عربیت، ماضویت و یا تقدم ایجاب بر قبول در بیع شرط است یا نه و یا اگر شك کنند که بیع معلق صحیح است یا نه (مانند بعثتک ان کان هذا الیوم یوم الجمعة) می توانند به احل الله البیع تمسك کنند. ولی ما که مخاطب و مشافه این خطابات نیستیم هنگام شك نمی توانیم به اطلاقات تمسك کنیم.

ص: ۵۰۱

نقول: این گونه حرف زدن مایه ی تأسف است زیرا قائل به این حرف در صدد است حجیت قرآن را مختص به کسانی کند که مخاطب رسول خدا (ص) بوده اند. این در حالی است که خداوند می فرماید: **وَ أُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لَأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ** (۱) نمی توان با یک مسأله ی اصولی ناپخته این آیه و آیات دیگر را مانند اینکه در مورد رسول خدا (ص) آمده است: **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا** (۲) نادیده گرفت.

منذر بودن رسول خدا بر عالمین (مشافهین و غیر آنها) (ص) به وسیله ی همین قرآن است.

ان قلت: این ثمره باطل است زیرا قائل به اختصاص به قرآن تمسک می کند و ما که غائب و معدوم هستیم از باب اشتراک در تکلیف با آنها یکسان هستیم و همان چیزی که آنها به آن تمسک کردند برای ما هم لازم التمسک است.

قلت: محقق خراسانی در اینجا تحقیق خوبی دارد و آن اینکه تمسک به قاعده ی اشتراط هر چند صحیح است ولی شرط آن این است که ما با صحابه ی پیامبر اکرم (ص) که مشافه هستند وحدت صنفی داشته باشیم. یعنی ما هم با آنها در آنچه که احتمال می دهیم در حکم دخالت داشته باشد یکسان باشیم و الا نمی توانیم به دلیل اشتراک تمسک کنیم.

(ادله ی اشتراک گاه اجماع است گاه روایات مختلفی است که در وسائل الشیعه در کتاب حدود آمده است که امام علیه السلام می فرماید: **حلال محمد الی یوم القیامه و حرام الی یوم القیامه و یا اینکه اهل سنت می گویند از رسول خدا (ص) نقل شده است که فرمود: حکمی علی الآخِرین کحکمی علی الاولین.**)

ص: ۵۰۲

---

۱- (۱) انعام، آیه ی ۱۹.

۲- (۲) سبأ، آیه ی ۲۸.



به هر حال اگر در اتحاد صنفی شک کنیم نمی توانیم به ادله ی اشتراک تمسک کنیم مثلاً آیه ی قرآن در مورد نماز جمعه می فرماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ (١)** و ما شك می کنیم که وجود امام معصوم برای نماز جمعه لازم است یا نه. صحابه اگر شك کنند به اطلاق تمسک می کنند ولی ما که در زمان غیبت هستیم نمی توانیم به اطلاق تمسک کنیم زیرا حضور معصوم و غیبت آن موجب می شود که صنف هم دو تا شود. بنا بر این در این موارد که احتمال می دهیم چیزهایی وجود داشته باشد که در حکم مدخلیت داشته باشد موجب می شود که نتوان به ادله ی اشتراک در آن موارد تمسک کرد.

بعد محقق خراسانی اضافه می کند: ان القيود علی قسمین: قید لازم و قید مفارق

قید لازم مانند عربیت، نبطیت، قرشیت و مانند آن است که هیچ وقت از فرد جدا نمی شود.

قید مفارق مانند حضور در محضر رسول خدا (ص) است که افرادی مدتی در محضر ایشان بودند و مدتی نبودند.

اگر در قید ملازم شك شود نمی توان به مقدمات حکمت تمسک کرد و گفت: عربیت در احکام شرع مدخلیت و شرطیت ندارد چرا که اگر مدخلیت داشت شارع بیان می کرد.

علت عدم تمسک این است که عربیت همواره بود و هرگز از آنها جدا نمی شد تا لازم می آمد که شارع آن را ذکر کند. (البته غالباً شك ما در این قسمت نیست زیرا می دانیم عربیت و مانند آن مطرح نیست و اسلام برای همه آمده است یا مثلاً شك نداریم که در حدیث الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء فقط ماء مدینه مدخلیت داشته باشد.)

ص: ۵۰۳

اما در قید مفارق می توان به مقدمات حکمت تمسک کرد. مثلاً می توان به آیه ی سوره ی جمعه تمسک کرد و گفت که حضور معصوم در وجوب نماز جمعه مدخلیت ندارد. علت تمسک این است که چون این قید گاهی هست یا نه بنا بر این اگر شارع آن قید را بیان نکرده است علامت آن است که در نظر او مدخلیت نداشته است.

بنابراین اگر مشافهین بتوانند به اطلاق تمسک کنند ما هم از باب اشتراک در تکلیف می توانیم به اطلاق تمسک کنیم.

اکثر شکوک ما هم در قیود مفارق است.

## رجوع ضمیر به بعضی از عام ۹۲/۰۱/۱۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: رجوع ضمیر به بعضی از عام

الفصل الحادی عشر: این بحث در معالم و قوانین و در غالب کتب اصولیه مطرح است و آن اینکه عامی داریم که موضوع حکم شرعی است. ضمیری هم به آن بر می گردد که خود موضوع حکم دوم است. سوم اینکه این ضمیر به همه ی عام بر نمی گردد بلکه به برخی از اقسام آن راجع است. بحث در این است که این ضمیر آیا عام را تخصیص می زند یا نه.

مثال: خداوند در قرآن می فرماید: **وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا (۱)** (المطلقات) عام است و موضوع حکم است که عبارت است از **(يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)** یعنی باید سه طهر یا سه حیض عده نگه دارند. المطلقات عام است و رجعی و بائن را شامل می شود. سپس این حکم آمده است که اگر آنها آبستن باشند باید خبر دهند. که ارتباطی به بحث ما ندارد.

ص: ۵۰۴

۱- (۱) بقره، آیه ی ۲۲۸.

به هر حال شاهد در جمله ی بعد است و آن عبارت **(بُعُولَتُهُنَّ)** است که فقط به مطلقه ی رجعی بر می گردد که در آن شوهر می تواند طلاق را به هم زند و به زن رجوع کند نه به مطلقه ی بائن.

بنا بر این بحث در این است که حال که ضمیر در **(بُعُولَتُهُنَّ)** به همه ی مطلقات بر نمی گردد آیا این موجب می شود که تربص هم مخصوص همه ی زن ها نباشد بلکه مخصوص مطلقه های رجعی باشد؟

محقق خراسانی سه راه پیشنهاد می کند:

الطریق الاول: در عام تصرف می کنیم و می گوئیم: مراد از مطلقات خصوص رجعیات است نه تمامی مطلقات.

الطریق الثانی: در ضمیر تصرف کنیم و این تصرف به دو گونه است اول اینکه از باب استخدام اقدام کنیم و آن اینکه از مرجع چیزی و از ضمیر چیز دیگری اراده کنیم. بنا بر این می‌گوییم: مراد از مطلقات مطلق مطلقات است ولی ضمیر در (بُعُولَتَهُنَّ) خصوص رجعیات است.

الطریق الثالث: عام و ضمیر در معنای خود استعمال شوند ولی ما قائل به مجاز در استناد شویم و آن اینکه حکم جزء را مجازا به کل نسبت دهیم و بگوییم: (بُعُولَتَهُنَّ) نیز همه ی مطلقات را شامل می‌شود ولی مجازا. حقیقتا رجعیات مراد است ولی مجازا همه ی مطلقات اراده شده باشند.

بعد اضافه می‌کند که اصاله العموم در اولی باید محفوظ باشد و اگر بخواهیم تصرف کنیم باید حتما در ضمیر تصرف کنیم. زیرا کرارا گفتیم اصاله العموم در جایی جاری است که شک در مراد باشد ولی اگر شک در کیفیت اراده باشد دیگر اصاله العموم جاری نمی‌شود. زیرا اصاله العموم یک اصل عقلانی است و عقلاء در شک در مراد اصاله العموم را جاری می‌کنند ولی در شک در کیفیت اراده نه.

در عام، اگر شك كنيم شك در مراد است يعنى نمى دانيم همه ي مطلقات اراده شده است يا بعضى از آنها بنا بر اين اصاله العموم جارى مى شود ولى در (بُعُولَتُهُنَّ) شك در مراد نداريم زيرا يقين داريم فقط رجعيات را شامل مى شود نه همه ي مطلقات را. شك در كيفيت اراده است كه آيا از باب استخدام است يا از باب مجاز عقلى در اين حال نمى شود به اصاله العموم تمسك كرد.

نتيجه اينكه اصاله العموم در المطلقات محفوظ است و فقط مى توان در ضمير تصرف كرد و يا استخدام را در آن پياده كرد و يا قائل به مجاز عقلى شد.

نقول: علماء از ابتدا يك اشتباهى را مرتكب شدند و آن اينكه تصور کرده اند ضمير در (بُعُولَتُهُنَّ) به همه ي مطلقات بر نمى گردد بلکه به برخى از آنها بر مى گردد. بر اين اساس سه احتمال فوق را مطرح کرده اند و حال آنکه حق اين است كه به دلالت استعماليه ضمير به همه ي مطلقات بر مى گردد چه رجعيه باشند و يا بائنه. بله به اراده ي جديده، خصوص رجعيه اراده شده اند يعنى به وسيله ي دليل خارجى و دليل منفصل متوجه شديم كه مراد از آنها همه ي مطلقات نيست و مراد جديده ي خصوص رجعيه است و سابقاً گفتيم كه دليل منفصل سبب مجازيت نمى شود.

به عبارت ديگر دليل خارجى مى گويد كه اراده ي جديده هماهنگ با اراده ي استعماليه نيست.

محقق خراسانى سابقاً در بحث اينكه آيا تخصيص عام به مخصص متصل يا منفصل موجب مجازيت عام مى شود يا نه قائل بود عدم مجازيت بود و گفت در متصل مانند اكرم العالم العادل، از باب تعدد دال و مدلول است و عالم در معنای خود و عادل هم در معنای خودش استعمال شده است و در مخصص منفصل هم قائل بود كه تخصيص به اراده ي استعماليه نخورده است بلکه به اراده ي جديده خورده است به اين معنا كه وقتى مولى گفته است: اكرم العلماء، او علماء را در كل استعمال کرده است و بعد كه خاص را آورده و گفته است لا- تكرم الفساق من العلماء اين تخصيص به اراده ي استعماليه كار ندارد بلکه اراده ي جديده ي مولى را تخصيص مى زند و ميزان در حقيقت و مجاز اراده ي استعماليه است. از اين رو وقتى اراده ي استعماليه دست نخورده است از اين رو حقيقت است و مجازى در كار نيست.

ما به محقق خراسانی می‌گوییم که چرا همین مطلب را در بحث ما جاری نمی‌کند و نمی‌گوید که ضمیر در (بُعُولَتَهُنَّ) به دلالت استعمالیه به کل مطلقات بر می‌گردد و بعد با دلیل منفصل کشف می‌شود که این خصوص رجعیات است و این سبب مجازیت نمی‌شود زیرا این دلیل، در اراده‌ی جدیه تصرف می‌کند نه در دلالت استعمالیه.

بنا بر این باید عنوان مسأله را عوض کرد. محقق خراسانی، صاحب معالم و قوانین همه می‌گویند که اگر عامی دارای حکمی باشد و ضمیری باشد که به بعضی از آن عام رجوع کند آیا این موجب تخصیص عام می‌شود یا نه. حق این است که باید گفت، عامی است دارای حکم و ضمیری هم به همان عام بر می‌گردد ولی دلیل خارجی داریم که ضمیر به همه‌ی عام بر نمی‌گردد بلکه به بعضی بر می‌گردد و ما به دلیل جدیه راهنمایی می‌کنند.

آنچه تا به حال گفتیم عصاره‌ی مطالبی بود که از آیه الله بروجردی شنیدیم و امام قدس سره نیز همین مطلب را از ایشان گرفته است.

### تخصیص عام به وسیله‌ی مفهوم ۹۲/۰۱/۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تخصیص عام به وسیله‌ی مفهوم

الفصل الثانی عشر: آیا می‌توان عام را به وسیله‌ی مفهوم تخصیص زد؟

گاه انسان عام را با منطوق تخصیص می‌زند و در آن شکی نیست ولی بحث در این است که آیا با مفهوم هم می‌توان آن را تخصیص زد یا نه به این گونه که یک جمله به شکل عام وارد شده است و جمله‌ی دیگری هم هست که مفهومی با عام در تضاد است.

ص: ۵۰۷

چند مطلب را به عنوان مقدمه بیان می‌کنیم:

المقدمه الاولى: علت مطرح کردن این مسأله چیست؟

اصولیون دیده‌اند که اگر دلیل اول منطوق باشد و دلیل دوم که مخصص است آن هم منطوق باشد مشکلی ندارد و به راحتی دومی اولی را تخصیص می‌زند. مانند اینکه مولی می‌فرماید: اکرم العلماء و شش ماه بعد می‌فرماید: لا تکرّم العالم الفاسق.

اگر دلیل اول منطوق باشد و دلیل دوم مفهوم باشد، از آنجا که مفهوم از نظر دلالت ضعیف است این بحث مطرح می‌شود که آیا با چیزی که دلالتش ضعیف است می‌توان منطوق را که دلالتش قوی است تخصیص زد یا نه. این سبب شده است که این بحث را مطرح کنند.

المقدمه الثانيه: بحث صغروي است يا كبرى؟

آيا بحث صغروي است يعنى جمله ي دوم مفهوم دارد يا نه يا اينكه كبروي است يعنى مفهوم هست، ولي آيا مى تواند مخصص باشد يا نه.

واضح است كه بحث كبروي است نه صغروي.

المقدمه الثالثه: تقسيم مفهوم

مفهوم به مخالف و موافق تقسيم مى شود:

مفهوم مخالف آن است كه در آن مفهوم با منطوق در كيف با هم مخالف باشند (يكى مثبت باشد و يكى منفى) مانند: (ان اكرمك زيد فاكرمه) كه مفهومش اين است كه (ان لم تكرمه زيدا فلا تكرمه).

مفهوم موافق آن است كه مفهوم و منطوق با هم كيف يعنى در سلب و ايجاب يكى هستند. مانند: فلا تقل لهما اف (1) كه مفهوم آن اين است كه به طريق اولى فلا تشتمهما و لا تضربهما و هكذا.

ص: ٥٠٨

گاه مفهوم موافق اولويت هم دارد مانند مثال فلا تفل لهما أف (۱) ولی گاه اولويت ندارد مانند اینکه رسول خدا (ص) فرمود: لا تشرب الخمر لكونه مسکر. ما می گوییم: اگر به سبب مسکر بودن حرام است اختصاص به خمر ندارد بلکه فقاغ که آب جو است را هم شامل می شود. فقاغ از خمر اضعف است و اولويتي در کار نیست ولی مفهوم، آن را شامل می شود.

هكذا رسول خدا (ص) فرموده است: لا تاكل ذبيحه المشرك و ما متوجه می شویم که ذبيحه ی نصرانی و یهودی را هم نباید خورد. چون یهودی و نصرانی اضعف از مشرك است اولويتي در کار نیست. ولی اگر رسول خدا (ص) می فرمود: لا تاكل ذبيحه اليهودی به طریق اولی عدم اكل ذبيحه ی مشرك فهمیده می شد.

#### المقدمه الخامسه: معنای مفهوم

در سابق در معنای مفهوم گفتیم: المفهوم حکم غیر مذکور لموضوع مذکور. یعنی حکم در مفهوم نیست ولی موضوع ذکر شده است. به عبارت دیگر موضوع در منطوق و مذکور یکسان است مثلا در ان جاء زيد فاکرمه که مفهوم آن این است ان لم یجىء زيد فلا- تکرمه. ولی حکم در منطوق مذکور است ولی در مفهوم مذکور نیست (یعنی حکم مفهوم از منطوق فهمیده می شود و مولی به آن نطق نکرده است).

اما در مفهوم موافق عکس است یعنی حکم مذکور است ولی موضوع مذکور نیست. مثلا- در لا- تشرب الخمر لانه مسکر، موضوع که فقاغ است مذکور نیست ولی حکم آن که لا تشرب است مذکور می باشد.

ص: ۵۰۹

اذا علمت هذا فاعلم ان البحث يقع في مقامين:

المقام الاول: تخصيص العام بالمفهوم الموافق

المقام الثاني: تخصيص العام بالمفهوم المخالف

اما المقام الاول: سه دليل آورده اند که می توان عام را به مفهوم موافق تخصیص زد:

الدليل الاول: اتفاق الاصوليين.

این دلیل بسیار ضعیف است زیرا در مسائل اصولی اتفاق علماء حجّت نیست. اتفاق ایشان در مسائل فقهیه حجّت است.

مضافاً بر اینکه چنین اتفاقی در کار نیست. ابن حاجب کتابی دارد به نام مختصر الاصول که ۴۱ شرح بر آن نوشته شده است که یکی از آنها شرح فردی به نام عضد الدین ایجی می باشد. او در شرح خود می گوید: الاظهر ان المفهوم الموافق يكون مخصصا للعام. او تعبیر به الاظهر می کند که از آن استفاده می شود مسأله اتفاقی نیست و قول مخالف هم وجود دارد.

الدليل الثاني: هم عام دليل شرعی است و هم مفهوم موافق وقتی هر دو دليل هستند چرا نباید بین آن دو جمع کنیم. با تخصیص زدن عام به مفهوم موافق در واقع به هر دو دليل عمل کرده ایم.

این دليل متقن و صحيح است زیرا الجمع مهما امکن اولی من الترك.

الدليل الثالث: آیت الله حکیم در حاشیه ی خود بر کفایه به این دليل اشاره می کند و می فرماید: اگر ما مفهوم موافق را کنار بگذاریم این کار موجب می شود که منطوق را هم کنار بگذاریم. زیرا اگر در آیه ی فلا- تقل لهما افّ (۱) اخذ به مفهوم نکنیم و بگوییم: ضرب و شتم آنها جایز است به طریق اولی افّ هم جایز خواهد بود.

ص: ۵۱۰



یلاحظ علیہ: کلام ایشان در مفهوم موافقی که اولویت دارد صحیح است ولی در مفهوم موافقی که اولویت ندارد جاری نیست. زیرا در مورد لا- تشریب الخمر اگر قائل به مفهوم نشویم و نگوییم که فقاع هم جایز نیست این سبب نمی شود که بگوییم حتی خمر که اقوی است هم جایز الشرب است.

اما المقام الثانی: تخصیص العام بالمفهوم المخالف

مثلا امام علیه السلام می فرماید: الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء. این عام است و مفهوم آن این است: الماء اذا لم يبلغ قدر کر ینجسه شیء او کل شیء. در کنار این عام یک عام دیگر است که روایت محمد بن اسماعیل بن بزیر است که در مورد چاه بیان شده است که امام علیه السلام می فرماید: ماء البئر واسع لم ینجسه شیء الا اذا تغير ریحہ او طعمہ او لونه.

روایت اول می گوید که آب اگر کر است نجس نمی شود. مفهوم آن این است که اگر قلیل است حتما نجس می شود. دلیل دوم می گوید: چاه مطلقا چه به اندازه ی کر باشد یا کمتر نجس نمی شود مگر اینکه یکی از سه خصوصیت آن تغییر کند. حال می خواهیم با مفهوم قضیه ی اولی قضیه ی ثانیه را تخصیص بزیم. یعنی ماء البئر واسع اذا کان بقدر الکر و الا اگر کمتر از کر باشد نجس می شود.

ههنا اقوال ثلاثه:

قول به جواز تخصیص قضیه ی دوم با مفهوم قضیه ی اولی قول به عدم جواز قول به تفصیل. محقق خراسانی در کفایه برای این مسأله دوازده صورت بیان کرده است: گاه منطوق و مفهوم در کلام واحد می باشند. مانند: اکرم العلماء ان احسنوا.

ص: ۵۱۱

گاه منطوق و مفهوم در دو کلام هستند ولی پیوسته می باشند. مانند: آیه ی نبا: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ** (۱) صدر آیه مفهوم دارد یعنی برای خبر عادل لازم نیست تبیین کرد ولی ذیلش حتی تبیین را برای عادل هم شرط می داند زیرا می گوید: مبادا ندانسته کاری کنید. این کار هم در عادل جاری است و هم در فاسق.

گاهی بین منطوق و مفهوم فاصله است مانند: الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء که مفهوم دارد و منطوق در حدیث دیگری است که در مورد ماء البئر است.

بعد اضافه می کند:

گاه هم عموم از مقدمات حکمت فهمیده می شود و هم مفهوم.

گاه عموم و مفهوم هر دو از لفظ فهمیده می شود.

گاه مفهوم را از مقدمات حکمت متوجه می شویم و عام را از دلالت لفظی.

گاه عکس مورد فوق است.

این چهار مورد ضرب در سه مورد بالا موجب می شود که به عدد دوازده دست یابیم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را ادامه می دهیم.

**تخصیص عام به مفهوم قضیه ی دیگر ۹۲/۰۱/۱۳**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تخصیص عام به مفهوم قضیه ی دیگر

بحث در تخصیص عام به مفهوم قضیه ی دیگر است. در جلسه ی قبل مقدمات این بحث را مطرح کردیم. بحث امروز را با ذکر مثالی پی می گیریم.

امام علیه السلام می فرماید: الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء. مفهوم آن این است که اگر کمتر از کر باشد ینجسه کل شیء.

ص: ۵۱۲

۱- (۴) حجرات، آیه ی ۶.

دلیل دیگری هم در مورد ماء البئر وارد شده است که ماء البئر واسع لا ینجسه شیء. این حدیث عام است و آب چاه را چه کر

باشد و چه کمتر از آن شامل می شود.

حدیث اول می گوید آب فقط باید کر باشد تا چیزی آن را نجس نکند ولی حدیث دوم می گوید: آب چاه چه کر باشد و چه قلیل نجس نمی شود. بحث در این است که آیا با مفهوم قضیه ی اول می توان قضیه ی دوم را تخصیص زد و گفت حتی ماء بئر هم اگر کمتر از کر باشد نجس می شود.

محقق خراسانی برای این مسأله دوازده صورت بیان کرده است که در جلسه ی قبل آنها را ذکر کردیم. مجموع این صور را می توان در چهار بخش بیان کرد و آن اینک:

گاه هم مفهوم را از دلالت وضعیه استفاده می کنیم و هم عام را. گاه هر دو مستند به مقدمات حکمت هستند. مفهوم مستند به دلالت لفظیه است و عام مستند به مقدمات حکمت (این قول مختار محقق خراسانی است). مفهوم مستند به مقدمات حکمت است ولی عام مستند به دلالت لفظیه (این قسم در کفایه نیست).

اما القسم الاول: مثال فوق مربوط به همین قسم است. در روایت آب کر، مفهوم مستند به دلالت وضعیه است زیرا هیئت جمله ی شرطیه وضع شده است برای: الثبوت عند الثبوت و الانتفاء عند الانتفاء.

دلالت روایت آب کر هم وضعی است زیرا نکره (ماء البئر) در سیاق نفی (لا ینجسه) افاده ی عموم می کند.

محقق خراسانی قائل است که این دو با هم تعارض می کنند و هیچ یک را نمی توان بر دیگری مقدم داشت. در نتیجه به اصل عملی رجوع می کنیم که عبارت است از: کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر. یا اینکه به استصحاب حالت سابقه مراجعه می کنیم.

اما القسم الثانی: موردی که دلالت هر دو از باب اطلاق است و بر اساس مقدمات حکمت آن را متوجه می شویم.

محقق خراسانی قائل است در اینجا هم نمی شود یکی را بر دیگری مقدم داشت و به عبارت دیگر اصلاً نمی توان مقدمات حکمت را جاری کرد زیرا هر کدام این صلاحیت را دارد که قرینه بر ضد دیگری باشد در نتیجه مقدمات حکمت در اینجا تام نیست. (مقدمات حکمت متشکل از سه مقدمه است که یکی از آنها این است که قرینه بر خلاف موجود نباشد ولی در ما نحن فیه هر کدام قرینه بر خلاف دیگری است.)

بر این اساس، در قسم قبل کار به تعارض کشیده می شد ولی هیچ یک بر دیگری مقدم نبود ولی در این حال اصلاً مقدمات حکمت کافی نیست تا اطلاق ثابت شود و کار به تعارض بیانجامد.

اما القسم الثالث: موردی که مفهوم به دلالت وضعیه ثابت می شود ولی عام به دلالت اطلاقیه می باشد.

در این حال مفهوم را مقدم می کنند زیرا دلالت وضعیه قوی تر از دلالت اطلاقیه می باشد. دلالت وضعیه معلق بر این نیست که مخالف داشته باشد یا نه ولی دلالت اطلاقیه مقید به این است که مخالف نداشته باشد از این رو دلالت لفظیه مقدم می باشد.

مثال: خداوند می فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ (۱) صدر این آیه به دلالت وضعیه است زیرا متشکل از هیئت جمله ی شرطیه است که همان گونه که گفتیم دلالت بر الثبوت عند الثبوت و الانتفاء عند الانتفاء می کند. یعنی برای خبر فاسق باید تبیین کرد ولی خبر عادل نه.

اما ذیل آیه به دلالت اطلاقیه است و آن اینکه خداوند می فرماید: مبدا از روی جهالت به جمعی تعرض کنید. در این حال اگر ملاک دوری از جهالت است حتی در خبر عادل هم باید تحقیق کرد که مبدا اشتباه کرده باشد. (به همین کسانی که قائل به عدم مفهوم در آیه هستند به معارضه ی صدر و ذیل استناد می کنند. محقق خراسانی قائل است که دلالت لفظیه مقدم می شود.)

در این حال اطلاق در ذیل آیه منعقد نمی شود زیرا قرینه بر خلاف وجود دارد که همان مفهوم در بخش اول آیه است.

اما القسم الرابع: موردی که مفهوم به دلالت اطلاقیه باشد ولی مفهوم به دلالت وضعیه.

در این قسم هم قاعدتا باید دلالت لفظیه مقدم شود.

یلاحظ علیه: در جلسه ی قبل در بیان مقدمات این مبحث گفتیم که بحث در جایی است که هم مفهوم وجود داشته باشد و هم عام. در این فروضی که محقق خراسانی بیان کرده است فقط در صورت دوم هر دو باقی است و آن اینکه عام و مفهوم هر دو به دلالت وضعیه است. در سایر شقوق یا نه عام محقق است نه مفهوم و آن جایی است که دلالت هر دو به دلالت اطلاقیه است و گاه یکی نیست و آن موردی است که یکی به دلالت اطلاقیه باشد و دیگری وضعیه. این موارد خلف فرض است زیرا فرض در جایی است که دو محقق باشد و تعارض رخ دهد.

ص: ۵۱۵

محقق بروجردی قائل است که مفهوم بر عام مقدم است زیرا این دو از باب مقید و مطلق است زیرا مفهوم جنبه ی مقیدی دارد و عام جنبه ی مطلقى. واضح است که مقید باید بر عام و مطلق مقدم شود.

بنا بر این در مثال ماء کر و ماء بثر. روایت ماء بثر، روایت ماء بثر را مقید می کند در نتیجه ماء البثر باید کر باشد تا نجس نشود.

یلاحظ علیه: بحث در مقید و مطلق نیست بلکه بحث در مفهوم و عام می باشد. ایشان مسأله را از مجرایش خارج کرده است و مفهوم را مقید و عام را مطلق کرده است.

#### القول الخامس: للمحقق النائینی

کلام ایشان قریب به کلام محقق بروجردی است و آن اینکه می فرماید: مفهوم اخص است و عام اعم می باشد و اخص بر عام مقدم می شود. (محقق بروجردی روی مقید و مطلق تکیه می کند و محقق نائینی بروی اخص و عام بودن)

یلاحظ علیه: همان اشکالی که بر قول قبل مطرح کردیم بر این قول هم بار می شود. به عبارت دیگر ممکن است موردی پیدا شود که هم مفهوم باشد و هم عام ولی نه اخص و اعم باشند و نه مفهوم و مقید مثلاً: مولی می گوید: (اکرم العلماء) این عبارت عام است در کلام دیگر می فرماید: (اکرم فساق العلماء ان احسنوا) که مفهوم آن این است که اگر فساق علماء احسان نکنند آنها را اکرام نکنید. در این دو مثال سخن از عام و خاص و مطلق و مقید نیست.

باید تابع مورد بود و نمی توان ضابطه ی کلیه ای را ارائه کرد. گاه ممکن است مفهوم اقوی باشد و گاه ممکن است عام اقوی باشد و گاه نیز هر دو مساوی باشند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد برای شفاف شدن این بحث به نمونه هایی اشاره می کنیم.

## تعارض عام با مفهوم قضیه ی دیگر ۹۲/۰۱/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض عام با مفهوم قضیه ی دیگر

بحث در این است که اگر عامی داشته باشیم و قضیه ی دیگری که مفهوم آن با عام معارض باشد آیا می توان با مفهوم آن قضیه، عام را تخصیص زد یا نه.

اقوال پنج گانه ای را در این مورد نقل کردیم ولی به قول ششم رسیدیم که مختار ما بوده است و آن اینکه در این مورد نمی توان ضابطه ی کلیه ای را ارائه کرد و باید مورد به مورد بررسی نمود. گاه عام مقدم است و گاه مفهوم و در مواردی نیز باید توقف کرد.

مثال اول: آیه النبأ و تعارض المفهوم مع التعلیل

خداوند می فرماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ (۱)** صدر آیه دلالت بر مفهوم دارد یعنی اگر فاسقی خبر آورد باید تبیین کرد و مفهوم آن این است که خبر عادل احتیاج به تبیین ندارد. (در سابق هم گفتیم که هیئت جمله ی شرطیه دلالت دارد بر الثبوت عند الثبوت و الانتفاء عند الانتفاء)

ص: ۵۱۷

---

۱- (۱) حجرات، آیه ی ۶.

ذیل آیه در مقام بیان تعلیل است که چرا باید در خبر فاسق تبیین کنیم و آن اینکه مبدا از روی نادانی به قومی صدمه ای برسانیم و بعد متوجه شویم خبر فاسق اشتباه بوده و پشیمان شویم.

این تعلیل عام است و حتی خبر عادل را هم شامل می شود زیرا عادل هم چه بسا اشتباه کند در نتیجه در مورد خبر او هم باید تبیین کرد تا مبدا از روی جهل به کسی آسیب برسانیم.

در اینجا ابتدا دو نظر را ذکر می کنیم و بعد نظر خود را بیان می کنیم:

نظر اول: شیخ انصاری در رسائل می فرماید: تعلیل بر مفهوم مقدم است زیرا قبیح اصابت از روی جهل اختصاص به فاسق ندارد و عادل را هم شامل می شود. اینکه انسان ندانسته به کسی صدمه بزند خبر عادل را هم شامل می شود.

بنا بر این آیه، دلالتی بر حجیت قول عادل ندارد زیرا ذیل آیه که تعلیل است مفهوم آیه را از بین می برد.

یلاحظ علیه: این نظریه صحیح نیست زیرا جهالت به دو معنا می آید. گاه به معنای ندانستن است. اگر چنین باشد حق با شیخ انصاری است.

ولی گاه جهالت به معنای نادانی و چیزی که ضد حکمت و عقل است می آید. بر این اساس اگر کسی به قول فاسق عمل کند نادانی است ولی اگر کسی به قول عادل عمل کند که هرگز دروغ نمی گوید این عین حکمت است و نادانی نمی باشد.

کسانی که اشکال فوق را به آیه بار کرده اند در واقع جهالت را به معنای ندانستن گرفته اند و حال آنکه جهالت در قرآن بیشتر به معنای نادانی آمده است مثلاً- در سوره ی انعام می خوانیم: كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۱) جهالت در این آیه به معنای ندانستن مسأله نیست زیرا در این صورت فرد اگر مقصر نباشد معذور خواهد بود. جهالت در این آیه به معنای عمل از روی نادانی است به همین دلیل خداوند می فرماید: بعد اگر توبه کند و خود را اصلاح نماید خداوند از او می گذرد.

ص: ۵۱۸



در آیه هم اگر کسی که عادل است و هرگز دروغ نمی گوید، خبری به ما بگوید در این حال می توان به قول او عمل کرد. (هرچند او هم ممکن است گاه اشتباه کند)

نظر دوم: محقق نائینی عکس کلام شیخ را بیان می کند و می فرماید: مفهوم بر عام مقدم است به دلیل اینکه وقتی مفهوم منعقد شد، قول عادل حجتی از حجج خداوند می شود. در این حال عمل به آن عمل از روی ندانستن و جهالت نیست بلکه از روی دانستن و علم می باشد. (ایشان جهالت را به معنای دانستن می گیرد که مخالف نظر ماست).

حتی ایشان اضافه می کنند که مفهوم حاکم بر تعلیل است و تعلیل را تفسیر می کند.

یلاحظ علیه: ایشان در اینکه مفهوم را بر عام مقدم کرده مسیر صحیح را پیموده است ولی ما منکر عموم ذیل آیه هستیم و قائل هستیم جهالت به معنای نادانی است نه ندانستن.

ما حکومت را قبول نداریم زیرا حکومت تابع لسان دلیل است یعنی لسان دلیل باید به گونه ای باشد که بگویند: هذا حاکم و هذا محکوم.

مثلاً- در قرآن می خوانیم: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا (۱)** بعد امام علیه السلام در حدیثی می فرماید: لا ربا بین الزوج و الزوجه

یا اینکه در حدیثی می خوانیم: اذا شککت فابن علی الاکثر

بعد در دلیل دیگر می خوانیم: لا شکک للامام مع حفظ الماموم و یا لا شکک للماموم مع حفظ الامام.

ص: ۵۱۹

این در حالی است که مفهوم (در آیه ی نبأ و در سایر موارد) لسان ندارد تا بحث حاکم و محکوم مطرح شود.

بنا بر این مفهوم وجود دارد ولی چون عامی نیست چیزی هم با آن معارضه نمی کند.

مثال دوم: تعارض مفهوم شرطیه الکر مع سعه ماء البئر.

در ایام قدیم حمام نبوده است بلکه غدیرها و محل های اجتماع آبی بوده است که در آن حمام کرده و یا غسل می کردند. راوی از امام علیه السلام سؤال می کند که آبی است که سگ از آن آب می خورد، جنب غسل می کند و دواب در آن وارد می شوند. آیا نجس است و یا پاک می باشد.

امام علیه السلام می فرماید: الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء.

معنای این روایت این است که اگر آب به حد کر باشد نجس نمی شود و الا نجس می شود.

در روایت دیگری از محمد بن اسماعیل بن بزیر از امام هشتم علیه السلام می خوانیم که فرمود: ماء البئر واسع لا ینجسه شیء الا اذا تغیر لونه او طعمه او ریحہ لان له الماده.

این حدیث عام است و آب چاه را چه کر باشد و چه کمتر از آن شامل می شود.

بین مفهوم روایت اولی و این روایت عموم و خصوص من وجه است یعنی در دو جا از هم جدا می شوند و در یک جا با هم جمع می شوند.

در مثال فوق گاه آبی هست کر و آب چاه نیست

ص: ۵۲۰

گاه آب چاهی هست که کر می باشد.

ولی گاه هم آب چاه است و هم قلیل در این حال مفهوم دلیل اول می گوید: هنگام ملاقات با نجس، نجس می شود چون کر نیست ولی دلیل دوم عام است و می گوید: حتی اگر قلیل هم باشد نجس نمی شود چون ماده دارد.

بحث در این است که در این صورت که تعارض پیش می آید کدام یک مقدم است.

ما می گوئیم: روایت آب چاه که می گوید نجس نمی شود دارای تعلیل است و آن اینکه آب چاه ماده دارد یعنی به آب های زیرزمینی وصل است و اگر از آن آبی برداشت کنیم جایگزین می شود.

در این حال عرف، این را بر مفهوم روایت آب کر مقدم می کند. بنا بر این اگر آب چاه قلیل هم باشد چون ماده دارد و به بستر آب زیرزمینی متصل است با ملاقات نجس، متنجس نمی شود.

در این مثال بر خلاف مثال قبلی عام بر مفهوم مقدم می شود زیرا عام معلل است.

به بیان دیگر، آب چاه اگر کر باشد که دیگر احتیاج به تعلیل ندارد زیرا آب کر متنجس نمی شود.

از سوی دیگر اگر آب بئر قلیل باشد و با ملاقات نجس متنجس شود در این حال تعلیل امام علیه السلام لغو خواهد بود. زیرا اگر کر باشد که احتیاج به تعلیل ندارد و اگر قلیل هم باشد و نجس شود دیگر تعلیل امام علیه السلام جایگاهی نخواهد داشت و لغو خواهد بود. بنا بر این تعلیل مذکور، ناظر به آب قلیل است و این موجب می شود که بر مفهوم روایت آب کر مقدم شود.

مثال سوم: تعارض طهاره الماء مع المفهوم

خداوند در قرآن می فرماید: **وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا (۱)** و در روایت نیز می خوانیم: خلق الله الماء طهورا.

اگر آب مزبور کر باشد واضح است که پاک می باشد. حتی به دلیل اینکه این دلیل عام است اگر کمتر از کر هم باشد در این حال باید پاک باشد حتی اگر با نجس ملاقات کند.

عموم این دلیل با مفهوم روایت آب کر در تعارض است ولی واضح است که مفهوم روایت آب کر را مقدم می کنیم چون آیه ی فوق ناظر به مقام تشریح است و ناظر به حکم طبیعت آب است یعنی طبیعت آب، پاک بودن است ولی ناظر به عوارضی مانند ملاقات با نجاست نیست به همین دلیل مفهوم روایت آب کر بر آن مقدم می باشد در نتیجه اگر آب کمتر از کر باشد و با نجس ملاقات کند متنجس می شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ فصل بعد می رویم و آن اینکه اگر چند جمله باشد و بعد از آنها استثنایی ذکر شود مثلاً مولی می گوید: اکرم العلماء، اکرم التجار و اکرم الطلاب الا الفساق این استثناء به جمله ی اخیر می خورد یا به همه جملات.

### استثناء بعد از ذکر چند عام ۹۲/۰۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استثناء بعد از ذکر چند عام

الفصل الثانی عشر: این فصل سابقه ی طولانی دارد و آن اینکه اگر چند عام در کنار هم باشند و در آخر یک استثناء آمده باشد آیا فقط به اخیر راجع است یا به همه بر می گردد.

ص: ۵۲۲

۱- (۴) فرقان، آیه ی ۴۸.

مثلاً- در قرآن می خوانیم: **(وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ (زنان عقیف یا زنان شوهردار) ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ شَهَادَةٍ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (۱)**

خداوند در این آیه برای کسانی که به محصنات تهمت عمل ناشایست می زنند سه حکم مشخص می کند: تازیانه، عدم قبول شهادت و فسق. بعد استثنائی را مطرح می کند (الا الذین تابوا) که بحث است آیا فقط به فسق راجع است یا به همه ی موارد یعنی با توبه فقط فسقشان برطرف می شود یا اینکه تازیانه و عدم قبول شهادت هم رفع می شود.

در این مثال موضوع یکی است ولی احکام مختلف است. گاه علاوه بر حکم، موضوع نیز موضوع نیز متعدد است مانند: اکرم العلماء، اطعم التجار و احسن الطلاب الا الفساق. به هر حال این در اصل مسأله تفاوتی ایجاد نمی کند.

فیقع الکلام فی مقامین:

المقام الاول: مقام ثبوت

در این مقام بحث می‌کنیم آیا از نظر قواعد عربی این امکان وجود دارد که استثناء به همه برگردد؟

محقق خراسانی می‌فرماید: در امکان نباید بحث کرد زیرا شکی در آن وجود ندارد زیرا (الّا) فقط اخراج می‌کند چه مخرج عنه یکی باشد و چه متعدد. مخرج هم گاه یکی است مانند الا زیدا و گاه متعدد است مانند الا زیدا و بکرا و عمروا.

ص: ۵۲۳

---

۱- (۱) نور، آیه ی ۴ و ۵.

آیت الله بروجردی در امکان دو اشکال مطرح می کند:

اشکال اول: استعمال لفظ واحد در اکثر از معنا.

معانی حرفیه معانی ای هستند لحاظی که در متعلق خود فانی هستند. مثلاً در (صرت من البصره الی الکوفه) (من) در سیر و بصره فانی می شود.

(الا) هم حرف است و وقتی به عام اخیر برگشت دیگر در آن فانی می شد و استعمال از باب فناء اللفظ فی معنی می باشد و اگر بخواهد بار دیگر به دومی و سومی برگردد لازم می آید که در اکثر از معنا به کار رود.

اشکال دوم: این کار مستلزم آن است که شیء واحد متعدد شود.

حروف مانند الاء جنبه ی ربطی دارند و کارشان ایجاد رابطه است. وقتی (الا) ایجاد رابطه ی واحدی کرد دیگر نمی تواند برای کار دیگری رابطه ی دیگری ایجاد کند.

یلاحظ علیه: این دو اشکال که روحش به یک اشکال بر می گردد وارد نیست. زیرا مشکل ما در (الا) نیست. الا فقط در یک معنی به کار رفته است و آن استثناء است. اگر تعدد استفاده می شود آن به سبب مستثنی است یعنی به گونه ای است که قابلیت دارد هم بر عام اخیر منطبق شود و هم بر عام های قبلی. بنا بر این کثرت از ناحیه ی مستثنی است نه از ناحیه ادات استثناء که معنای حرفی دارند. با این بیان هر دو اشکال رفع می شود. معنای حرفی در یک معنا استعمال شده است و یک رابط هم بیشتر نیست با این حال تعدد از مستثنی استفاده می شود.

ص: ۵۲۴

تا به حال از امکان و عدم امکان سخن گفتیم ولی باید ببینیم که در مقام عمل، عرف کدام را متوجه می شود و کدام اتفاق افتاده است.

محقق خراسانی می فرماید: بر خلاف مقام ثبوت، در این مقام، کلام مجمل است و نمی دانیم آیا به اخیر راجع است یا به همه. این به سبب آن است که استثناء این قابلیت را دارد که به هم برگردد. بلکه قدر متیقن این است که به اخیر راجع است ولی در غیر آن را نمی دانیم.

بعد اضافه می کند ان قلت: اصالة العموم اقتضاء می کند که عام اول و دوم به عموم خود باقی هستند و در نتیجه استثناء فقط به اخیر خورده است.

در جواب می فرماید: قلت: اصالة العموم در جایی جاری می شود که در اصل تخصیص شک کنیم ولی با این شرط که محفوف به قرینه ای که این صلاحیت را دارد بر خلاف عموم دلالت کند وجود نداشته باشد. این در حالی است که این قرینه در ما نحن فیه وجود دارد و آن استثناء است که می تواند به همه برگردد و همه ی عام ها را تخصیص زند.

اللهم الا ان يقال: اصالة العموم یک اصل تبعدی است در نتیجه می توان آن را در عام اول و دوم اجرا کرد.

البته این نکته را هم اضافه می کند که حتی اگر قائل شدیم اصالة العموم یک اصل تبعدی است این شرط هم باید باشد که عموم، عموم لفظی باشد و الا اگر اطلاقی باشد و ناچار باشیم از مقدمات حکمت استفاده کنیم دیگر حکم چنین نیست زیرا یکی از مقدمات حکمت این است که قرینه ی صالحه بر خلاف نباشد و حال آنکه استثناء این قرینیت را داراست.

یلاحظ علیہ: اصالة العموم هرگز اصل تبعدی نیست. بلکه صرفاً عقلی است بنا بر این چه قرینه‌ی صالحه باشد یا نه فرقی نمی‌کند. بله اگر قرینه‌ی مزبور قطعی بود که شکی در کار نبود و حتماً عام را تخصیص می‌زد. حال که قرینه‌ی ظنی است، اصالة العموم برای همین آمده است که این ظنون را مرتفع کند.

بنا بر این به نظر ما کلام مجمل نیست غایه ما فی الامر باید استظهار کنیم که استثناء علاوه بر اخیر آیا به ما قبل هم راجع است یا نه.

حال باید استظهار کنیم که استثناء آیا فقط به اخیر بر می‌گردد یا به هم.

ان شاء الله در جلسه‌ی بعد تفصیل محقق نائینی را مطرح می‌کنیم.

### استثناء بعد از ذکر چند عام – تخصیص قرآن به خبر واحد ۹۲/۰۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: استثناء بعد از ذکر چند عام تخصیص قرآن به خبر واحد

سخن در این است که و آن اینکه اگر چند عام در کنار هم باشند و در آخر یک استثناء آمده باشد آیا فقط به اخیر راجع است یا به همه بر می‌گردد. شأن نزول این بحث آیه‌ی رمی است قرآن می‌خوانیم: (وَ الَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُدْحَجَاتِ (زنان عقیف یا زنان شوهردار) ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِرَبْعِهِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (۱)

ص: ۵۲۶

۱- (۱) نور، آیه‌ی ۴ و ۵.

خداوند در این آیه برای کسانی که به محصنات تهمت عمل ناشایست می‌زنند سه حکم مشخص می‌کند: تازیانه، عدم قبول شهادت و فسق. بعد استثنائی را مطرح می‌کند (الا الذین تابوا) که بحث است آیا فقط به فسق راجع است یعنی اگر توبه کنند هر چند شلاق می‌خورند و شهادتشان قبول نمی‌شود ولی دیگر فاسق نیستند بلکه عادل می‌شوند یا به همه‌ی موارد بر می‌گردد.

محقق خراسانی قائل بود که کلام مجمل است. قدر متیقن این است که عام اخیر تخصیص خورده است ولی عام‌های قبل از آن مجمل هستند.

محقق نائینی در اینجا تفصیلی دارد و آن اینکه

عقد الوضع (یعنی موضوع) در آخر تکرار شود این کار مانع از این است که استثناء به غیر اخیر راجع شود. مثلاً در آیه‌ی فوق



رمی محصنات بدون داشتن شاهد، موضوع است. حکم آن هم دو مورد بیان شده است که عبارت است از (فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا) بعد دوباره موضوع تکرار می شود و آنی که خداوند می فرماید: (وَأُولَئِكَ) سپس حکم سوم را بیان می کند که (هُمُ الْفَاسِقُونَ) است. تکرار موضوع موجب می شود که استثناء فقط به اخیر برگردد. کانه استفاده از عبارت: (وَأُولَئِكَ) سدی می شود که نمی گذارد استثناء به ما قبل از آن برگردد. اما اگر موضوع را تکرار نکند یعنی عقد الوضع را در ابتدا بگوید و بعد از آن از ضمائر استفاده کند مثلاً بگوید: اکرم العلماء، و اطعمهم و سلم علیهم الا الفساق منهم. در اینجا استثناء به همه بر می گردد زیرا در وسط حائلی در کار نیست. اما اگر عقد الوضع را در وسط تکرار کند مثلاً بگوید: اکرم العلماء و سلم الطلاب و اطعمهم الا الفساق منهم. دوباره عقد الوضع سدی می شود که نمی گذارد استثناء به ما قبل از عقد الوضع برگردد.

یلاحظ علیہ: ما در قسم اول کلام ایشان اشکال داریم و آن اینکه تکرار عقد الوضع نمی تواند مانع باشد زیرا عبارت: (وَ أَوْلَئِكَ) تکرار عقد الوضع اول است و چیز بیگانه ای نیست. اولئک در واقع همان (هم) می باشد که ضمیر است.

از این عبارت می توانیم یک قاعده ی کلیه ای را استنباط کنیم و آن اینکه اگر عقد الوضع واحد است و مباین نیست هر چند بار که تکرار شود اشکالی ایجاد نمی کند و استثناء به همه بر می گردد.

ولی اگر عقد الوضع ها مباین باشد مانند: اکرم العلماء و سلم علی الطلاب و اضفهم الا الفساق در اینجا عقد الوضع اول عبارت است از علماء و عقد الوضع دوم عبارت از طلاب است. در اینجا عقد الوضع دوم همانند سدی می شود که نمی گذارد استثناء به ما قبل راجع باشد.

بنابراین ما بین مباین بودن و عدم و مباین بودن عقد الوضع ها تفصیل قائل می شویم.

اتفاقاً روایتی دارد که بیانگر این است که استثناء به همه بر می گردد:

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ وَ حَمَادِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَقْدِفُ الرَّجُلَ فَيَجْلِدُ حَدًّا ثُمَّ يَتُوبُ وَ لَا يُعْلَمُ مِنْهُ إِلَّا خَيْرًا أَوْ تَجُوزُ شَهَادَتُهُ قَالَ نَعَمْ (این نشان می دهد که امام علیه السلام در آیه ی مزبور استثناء را به همه راجع دانسته است.) مَا يُقَالُ عِنْدَكُمْ (شاید راوی شیعه نبوده است که امام علیه السلام چنین سؤالی می کند.) قُلْتُ يَقُولُونَ تَوْبَتُهُ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ اللَّهِ وَ لَا تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ أَيْدَاءً فَقَالَ بَشَسَ مَا قَالُوا كَانَ أَبِي (امام باقر علیه السلام) يَقُولُ إِذَا تَابَ وَ لَمْ يُعْلَمَ مِنْهُ إِلَّا خَيْرًا جَازَتْ شَهَادَتُهُ (۱) نکته ی آن هم روشن است زیرا وقتی فرد توبه کند و در نتیجه دیگر فاسق نباشد، شهادتش هم باید قبول باشد.

ص: ۵۲۸

بله روایت خاص داریم که اگر حد برای کسی با بینه ثابت شده باشد توبه کردن مسقط حد نیست ولی اگر با اقرار به جرم اعتراف کند و بعد توبه کند حد ساقط می باشد.

الفصل الثالث عشر: امام قدس سره این فصل را مطرح نکرده است کأنه مسأله نزد ایشان واضح بوده است و آن اینکه آیا می توان قرآن را با خبر واحد تخصیص زد؟

این مسأله در کتب قدماء معنون است و مرحوم مرتضی در کتاب الذریعه و شیخ طوی در عده الاصول و دیگران مطرح کرده اند.

این مسأله حاوی چند مرحله است و حکم بعضی از این مراحل مسلم است.

مسلم است که می توان آیه ای را با آیه ی دیگر تخصیص زد. قرآن را می توان با خبر متواتر تخصیص زد و در آن بحث نیست. قرآن را می توانیم با خبر محفوف به قرینه که مفید اطمینان بیشتر است تخصیص بزنیم. بحث در این است که آیا می توان قرآن را با خبر واحدی که محفوف به قرینه نیست تخصیص زد؟ در شق اخیر چهار قول است:

القول الاول: المنع مطلقاً زیرا شأن قرآن بالاتر از آن است که آن را بتوان با خبر واحد تخصیص زد.

القول الثانی: الجواز مطلقاً

القول الثالث: اگر قرآن قبلاً با یک دلیل قطعی تخصیص بخورد آن مجوز می شود که با خبر واحد هم تخصیص بخورد. چون قبلاً دلیل قطعی عموم قرآن را شکست دیگر برای بار دوم این کار به راحتی صورت می گیرد.

القول الرابع: قول مشهور و نظر محقق خراسانی است که قائل به جواز هستند.

ادله ی مجوزین:

استدل المحقق الخراسانی علی مذهبه:

دلیل اول: کتاب الله حجّت است و خبر واحد هم حجّت است و ما با تخصیص زدن در واقع به هر دو عمل کرده ایم. مثلاً قرآن فرموده است: (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا) (۱) و خبر واحد می گوید: لا ربا بین الزوج و الزوجه.

یلاحظ علیه: اینگونه نبوده که اصحاب غالباً با خبر واحد قرآن را تخصیص زده اند به سبب این بوده است که این روایات غالباً محفوف به قرینه بوده است. زیرا در عصور اولیه بعد از زمان امام صادق و امام باقر علیهما السلام تا قرن چهارم، غالباً روایات با قرائن بوده است به این گونه که یا روایان معتبر بودند و یا کتبی که از آنها نقل حدیث شده معتبر بودند.

بعد از این دوران، متأسفانه این قرائن از بین رفت به همین دلیل قدماء هنگام تقسیم خبر آن را به دو قسم تقسیم می کردند: خبر معتبر و غیر معتبر. و نامی از خبر صحیح، حسن، موثق و ضعیف نبود. (مرحوم شیخ بهایی در کتاب مشرق الشمسین مشروحا این مسأله را بحث کرده است.) سپس وقتی چهارصد کتب اصلی را در کتب اربعه تقسیم کردند و آن قرائن از بین رفت ناقلین حدیث مجبور به تقسیم خبر به آن چهار قسم شدند. کتب اربعمائه از نظر کتاب و مؤلف موقعیت خاصی داشت ولی بعد که محمدون ثلاث آنها را در کتاب اربعه ی خود خلاصه کردند آن قرائن از بین رفت.

ص: ۵۳۰

دلیل دوم: اگر نتوانیم با خبر واحد، قرآن را تخصیص زنییم دیگر باید خبر واحد را به تمامه کنار بگذاریم زیرا هیچ خبر واحدی نیست که با عموم قرآن مخالف نباشد. مثلاً- در قرآن می خوانیم: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) (۱) بعد خبر واحد می گوید: میتة، مسکر، فقاع، گوشت ما لا یوکل لحمه و موارد بسیار دیگر حرام است.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی تصور کرده است که این آیه فقط خوردن و نوشیدن را بیان می کند و حال آنکه تمامی کارها را شامل می شود مواردی اعم از پوشیدن، رفتن در مکانی و غیر آن. مثلاً میتة را هرچند نمی شود خورد ولی از پوست آن می توان در کشتی سازی و موارد دیگر استفاده کرد. بنا بر این از همه ی آنچه در روی زمین است می توان بهره برداری کرد. حتی عذره در مواردی به کار می آید.

ادله المانعین: کتاب الله قطعی الصدور است ولی خبر ظنی الصدور می باشد و نمی توان با دومی اولی را تخصیص زد. در قرآن است اگر مردی بمیرد و اولادی داشته باشد همسر او یک هشتم ارث می برد. بعد خبر واحد می گوید که زن از اعیان ارث می برد نه از زمین.

در معالم و قوانین از این استدلال جواب نامناسبی داده اند و آن اینکه قرآن هرچند قطعی الصدور است ولی ظنی الدلالة می باشد. آنها با این جواب اصالت قرآن را خراب کردند زیرا اگر قرآن معجزه ی خالده ی پیامبر اکرم (ص) است با این کار معجزه بودن آن هم ظنی می شود زیرا نتیجه تابع اخص مقدمتین است.

ص: ۵۳۱

حتی در معالم و مانند آن آمده است که خبر واحد هر چند ظنی الصدور است ولی قطعی الدلاله می باشد. این دیگر مشکل را بیشتر می کند مضافاً بر اینکه بسیاری از خبر واحد ظنی الدلاله می باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ جواب محقق خراسانی می رویم.

## تخصیص قرآن با خبر واحد ۹۲/۰۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تخصیص قرآن با خبر واحد

بحث در این بود که آیا عموم قرآن را می توان با خبر واحد تخصیص زد یا نه. مثلاً قرآن می خوانیم اگر مردی بمیرد و اولادی داشته باشد همسر او یک هشتم ارث می برد. بعد خبر واحد می گوید که زن از اعیان ارث می برد نه از زمین (عقار).

در جلسه ی قبل ادله ی مجوزین را خواندیم و امروز به سراغ ادله ی مانعین می رویم یعنی کسانی که می گویند خبر واحد در این سطح نیست که قرآن را تخصیص بزند.

دلیل اول: قرآن قطعی السند است و یقیناً از پیامبر اکرم (ص) به ما رسیده است ولی خبر واحد چنین نیست بلکه ظنی السند می باشد و ناقل آن یک نفر است که با چند واسطه به ما رسیده است و احتمال اشتباهات متعددی در آن می رود. بنا بر این نمی تواند قرآن را تخصیص زند.

از این استدلال جواب داده اند که قرآن هر چند قطعی السند است ولی ظنی الدلاله می باشد و از آن طرف خبر هر چند ظنی السند است ولی قطعی الدلاله می باشد (و گاهی ظنی الدلاله).

ص: ۵۳۲

این جواب صحیح نیست زیرا قرآن قطعی الدلاله می باشد. ما تفسیر این بیان را در کتاب البسیط در بحث های جلد دوم ذکر کرده ایم و گفته ایم قرآن نسبت به معانی استعمالیه قطعی الدلاله است. (البته نسبت به مراد جدی قطعی الدلاله نیست).

بنا بر این در جواب از این اشکال باید گفت: مستدل مناقشه ی خوبی نکرده است. اختلاف بین سندها نیست تا گفته شود قرآن قطعی و خبر ظنی السند است. اختلاف بین دلالت قرآن و دلالت خبر واحد است. دلالت قرآن محکم و متقن است ولی در مقابل آن یک دلالت دیگری است که خبر واحدی که به برکت آیه ی نبأ حجّت شده است. بنا بر این هر دو حجّت شرعی می باشند و حتی حجیت خبر واحد از خود قرآن استفاده می شود. اضافه می کنیم که اصاله العموم آیه ی قرآن هنگامی حجّت است که قرینه بر خلاف نباشد و در اینجا خبر واحد قرینه بر خلاف است و موجب می شود اصاله العموم دیگر کارساز نباشد.

الدلیل الثانی للمانعین: خبر واحد از باب اجماع و سیره حجّت است و اجماع هم در جایی است که در مقابل آن عموم قرآن

نباشد.

یلاحظ علیه: کلام ایشان صرف ادعا است و ما هم در جواب او ادعا می کنیم که همان گونه که اجماع بر حجیت خبر واحد داریم، اجماع بر این داریم که خبر واحد می تواند تخصیص بزند. علماء اسلام همواره با خبر واحد، قرآن را تخصیص زده اند. مثلاً- قرآن فرموده است: (وَ أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا) (۱) و خبر واحد می گوید: لا- ربا بین الزوج و الزوجه و یا لا ربا بین الوالد و الولد و یا لا ربا بین المسلم و الکافر.

ص: ۵۳۳

---

۱- (۱) بقره، آیه ی ۲۷۵.

الدلیل الثالث للمانعین: اگر با خبر واحد بتوانیم قرآن را تخصیص بزیم باید بتوانیم با خبر واحد آیه ای را نسخ کنیم. مثلاً اهل سنت می گویند این آیه منسوخ است: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) (۱) که به وسیله ی خبر واحد مبنی بر نهی پیامبر اکرم (ص) بعد از خیبر از تمتع منسوخ شده است.

یلاحظ علیه: بین نسخ و بین تخصیص فرق است. نسخ آن است که حکم آیه را از ریشه بر می دارد و چیزی برای آیه باقی نمی ماند ولی تخصیص چنین نیست و فقط بخشی را از عموم آیه جدا می کند.

الدلیل الرابع للمانعین: روایات متعددی داریم که روایات مخالف قرآن حجت نیست و هر کس با قرآن مخالفت کند کافر است. (از این روایات در اصول در سه جا بحث می شود یکی در همین مکان است و جای دیگر در ذیل آیه ی نبأ است که کسانی که می گویند: خبر واحد حجت نیست به همین روایات تمسک می کنند. در تعادل و ترجیح هم این بحث را مطرح می کنند که آنهایی که موافق قرآن هستند ترجیح داده می شوند.)

روایاتی که می گوید خبر واحد حجت نیست بر چند قسم است:

القسم الاول: خبری حجت است که موافق قرآن باشد. حتی اضافه می کند که باید دو شاهد دیگر هم با آن باشد:

عَنْ أَيُّوبَ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَا لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ فَهُوَ زُخْرُفٌ (۲) بر این اساس نه تنها مخالف نباید باشد بلکه باید موافق باشد. (مثلاً در تیمم یک بار و دو بار ذکر نشده است)

ص: ۵۳۴

۱- (۲) نساء، آیه ی ۲۴.

۲- (۳) کافی، ج ۱، ص ۶۹، حدیث ۴.



وسائل، ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی روایت ۱۱، ۱۲، ۱۴ و ۳۷ به همین مضمون وارد شده است.

نقول: اگر به این روایات تمسک کنیم باید بگوییم خبر واحد از ریشه حجت نیست و حال آنکه بحث در این است که مسلم فرض کرده ایم خبر واحد حجت می باشد ولی بحث است که می تواند به حریم قرآن تجاوز کند یا نه.

به هر حال روایات فوق مربوط به احکام و فروع نیست بلکه مربوط به اصول و عقائد آن که عقائدی که مربوط به مقامات انبیاء و اولیاء می باشد. زیرا غلاتی مانند ابی زینب و مانند او روایاتی در مورد آنها جعل می کردند که انبیاء و اولیاء را تا مقام ربوبیت بالا می بردند آنها از طرف دستگاه عباسی مأمور بودند که این روایات را از زبان امام علیه السلام نقل کنند تا به ائمه آسیب بزنند و این کار را از باب محبت به اهل بیت انجام نمی دادند از این رو امام صادق علیه السلام در کلامی آنها را نفرین می کند و از آنها تبری می جوید.

روایات لزوم موافقت با کتاب در صدد نفی این گونه روایات غلوآمیز است و ارتباطی به احکام و فروع شرعی ندارد.

القسم الثانی: روایاتی داله بر اینکه خبر معارض با قرآن حجت نیست.

مثلاً- در کافی از امام صادق علیه السلام از رسول خدا (ص) می خوانیم: **فَمِمَّا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ** (۱) [نقول](#): این سخن در جایی است که دو خبر باشند که با هم متعارض باشند که در این حال ترجیح با خبری است که موافق کتاب است. نه در موردی مانند یک خبر که می گوید: زن از عقار ارث نمی برد.

ص: ۵۳۵

القسم الثالث: روایات داله بر اینکه باید مخالف کتاب را رها کرد.

ابن ابی عمیر عن بعض اصحابه قال سمعت ابا عبد الله ع يقول من خالف كتاب الله و سنه محمد ص فقد كفر (۱) النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص ان على كل حق حقيقه و على كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه (۲) روایات در این مضمون بسیار است و این احادیث حتی یک خبر که معارض با قرآن باشد را هم شامل می شود. بنا بر این حدیثی که می گوید زن از عقار ارث نمی برد با عموم (فلهن الثمن) (۳) معارض است.

نقول: برای این روایات سه توجیح داریم که قبل از آن به جواب اجمالی اشاره می کنیم:

جواب اجمالی این است که اصلا خبر مخالف در محیط کوچه و بازار حتی به عام و خاص هم صدق می کند ولی در نظر قانونگذاری و در محیط تشریع چنین نیست. زیرا قانونگذار گاه عام را می گوید و بعد در قابل تبصره به خاص اشاره می کند و کسی نمی گوید این تبصره ها مخالف قانون اول است. در تمامی تمدن ها قانونگذاری وجود داشته است و قانونگذار هرگز همان اول به تمامی حدود و صغور آن اشاره نمی کردند. در میان قانونگذارهای عادی اول یک قانون وضع می شود و بعد به کمبودها و اشکالات آن پی می برند و تبصره هایی را وارد می کنند. این حرف را نمی توان در مورد شارع بیان کرد زیرا خداوند از همان اول از عام و خاص آگاه است با این حال مصلحت در این است که گاه عام را بیان کند و بعد تدریجا آن را محدود کند: (وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ (۴))

ص: ۵۳۶

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۱۶.

۲- (۶) کافی، ج ۱، ص ۶۹، حدیث ۱.

۳- (۷) نساء، آیه ی ۱۲.

۴- (۸) فرقان، آیه ی ۳۲.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به جواب تفصیلی که حاوی سه توجیح است اشاره می کنیم.

## روایات مخالف کتاب و رابطه ی تخصیص با نسخ ۹۲/۰۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: روایات مخالف کتاب و رابطه ی تخصیص با نسخ

بحث درباره ی ادله ی مخالفین بود که قائل بودند با خبر واحد نمی شود قرآن را تخصیص زد. آخرین استدلال ایشان روایات است. گفتیم این روایات بر سه و به معنایی به چهار گروه تقسیم می شود.

گروه اول روایاتی است که می گوید: خبری حجّت است که موافق قرآن باشد. حتی اضافه می کند که باید دو شاهد دیگر هم به آن ضمیمه شود: یاتی شاهد او شاهدان منه (من القرآن)

نقول: اگر قرار باشد همه چیز موافق قرآن باشد دیگر با وجود قرآن چه نیازی به خبر واحد است. حق این است که این شدت عمل برای رد غلات است که روایاتی در مقامات اهل بیت جعل می کردند تا ایشان را نزد مردم بدنام کنند. ائمه برای رد کردن این عمل از غلات مردم را به روایاتی ارجاع می دهد که موافق قرآن باشد. بنا بر این این روایات ارتباطی به باب احکام و فروع ندارد.

گروه دوم روایاتی داله بر اینکه در میان دو خبر متعارض، خبر معارض با قرآن حجّت نیست. این روایات هم ارتباطی به بحث ما ندارد زیرا بحث ما در یک روایت است نه دو روایت متعارض

گروه سوم و چهارم: خبری حجّت است که مخالف با قرآن نباشد.

ص: ۵۳۷

این روایات مستمسک خوبی است برای کسانی که قائل هستند که نباید به روایات مخالف قرآن تمسک کرد.

در جلسه ی قبل جوابی اجمالی از این روایات بیان کردیم و گفتیم در محیط قانونگذاری خاص مخالف عام به حساب نمی آید. سبک و روش در محیط قانونگذاری بر این است که ابتدا حکم عام بیان می شود و بعد به شکل تبصره، قانون خاص را بیان می کنند.

خداوند هم از همین روش استفاده کرده است برای اینکه مردم نمی توانند در یک لحظه تمامی قوانین اسلام را تحمل کنند و احکام می بایست به شکل تدریجی بر آنها نازل شود تا بتوانند آن را هضم کنند. همچنین قلب پیامبر اکرم (ص) با تدریجی بودن وحی تثبیت می شود.

اما جواب تفصیلی:

محمل اول: مخالفت مربوط به احکام است ولی معنای مخالف باید مشخص شود. خبری مخالف است که در احکام، با قرآن مبیانت صد در صد داشته باشد.

گفته نشود که لازمه ی این آن است که عمومات را بر فرد نادر حمل کنیم زیرا در روایات بجز موارد اندکی مبیانت صد در صد وجود ندارد.

زیرا در جواب می گوییم: این روایات در عصر ما غربال شده است. یک بار به وسیله ی نویسندگان جوامع اولیه (مانند احمد بن محمد بن ابی نصر در کتاب الجامع و یا محمد بن احمد بن یحیی اشعری در نوادر الحکمه و یا حسین بن سعید اهوازی در کتاب ثلاثین) که روایات را غربال کرده و روایات مباین را حذف کرده اند.

ص: ۵۳۸

این کار برای دومین بار توسط نویسندگان جواع ثانویه (مانند کتاب اربعه) انجام شده است. بنا بر این روایات مابین از لیست روایات حذف شده است و الا این روایات بسیار دیده می شد.

محمل دوم این است که این روایات را ناظر به عقائد و اصول و معارف بدانیم نه احکام و فروع. از این جمله روایات می توان به روایت غلات و مانند آن اشاره کرد.

محمل سوم این است این روایات مربوط به خبرین متعارضین است که یکی موافق و دیگری مخالف قرآن می باشد. مثلاً وقتی قرآن می فرماید: (فَلَهُنَّ الثَّمَنُ) (۱) حال اگر یک روایت بگوید: للنساء میراث فی العقار و روایت دیگری بگوید: لیس للنساء میراث فی العقار در این حال آن خاصی که موافق قرآن است (للساء میراث) مقدم بر دیگری می شود.

در میان این احتمالات، احتمال اخیر اقرب است.

اضافه می کنیم: در اینجا یک خط وسط را انتخاب کرده ایم؛ نه مانند کسانی هستیم که می گویند با خبر واحد نمی شود قرآن را تخصیص زد و نه می گوییم: مطلقاً می توان با خبر واحد قرآن را تخصیص زد.

حق این است که قرآن مقام شامخی دارد از این رو نمی شود مقام قرآن را با خبری مانند یک خبر از عمار ساباطی تخصیص زد. روایتی که می خواهد قرآن را تخصیص می زند باید از وثاقت بالا و اطمینان بیشتری برخوردار باشد تا قلب انسان به تخصیص راضی شود.

هم قرآن کریم حجّت است و هم خبر واحد و راه جمع این است که اگر قرآن که از حجیت والایی برخوردار است بخواهد تخصیص بخورد راهش این است که خبر واحد هم از حجیت بالایی برخوردار باشد.

ص: ۵۳۹

مرحوم محقق جزء مخالفین است و می گوید با خبر واحد نمی شود قرآن را تخصیص زد. ما تصور می کنیم که نظر ایشان مخالف کلیه نیست بلکه مراد ایشان این است که هر خبری نمی تواند قرآن را تخصیص بزند.

از این رو در مسأله ی میراث عقار ما معتقد هستیم که خبر واحد قرآن را تخصیص می زند زیرا هیچجده و یا بیست و یک روایت وارد شده است که زنان از عقار یعنی خانه ی مسکونی ارث نمی برد. (بر خلاف باغ و مزارع). شاید فلسفه ی آن این باشد که زن بعد از فوت همسر ممکن است ازدواج کند و اگر از خانه سهمی داشته باشد ممکن است برای فرزندان مشکلاتی ایجاد شود.

#### الفصل الرابع عشر: دوران الامر بین التخصیص و النسخ

صاحب کفایه این فصل را به گونه ای مطرح کرده است که بخشی از آن بحث اصولی است و بخشی از آن بحث قرآنی و مربوط به نسخ است و بخش سومی از آن مربوط به بداء است که بحثی کلامی است.

ما هم هر سه بحث را مطرح می کنیم:

بحث اول موجز است و آن اینکه اگر عام را با خاص بسنجیم شش صورت وجود دارد:

اگر مخصص به عام متصل باشد مانند: (اکرم العلماء الا الفساق) در این حال همه می گویند که این از باب تخصیص است نه نسخ. اگر عام بیان شود و مخصص شش ماه بعد ولی هنوز وقت عمل به عام فرا نرسیده باشد مثلاً مولی می گوید: (اکرم العلماء فی السنه الآتیه) و هنوز سال بعد نیامده است که گفت: (لا- تکرّم الفساق من العلماء). این را در اصطلاح به: (ورود الخاص قبل حضور العمل بالعالم) می نامند. در اینجا واضح است که باید قائل به تخصیص شویم زیرا شرط نسخ موجود نیست زیرا نسخ در جایی است که اولاً: وقت عمل فرا رسد ولی در ما نحن فیه هنوز وقت عمل که سال بعد است نیامده است. ثانیاً: باید مدتی به عام عمل شود تا نسخ محقق شود. بنا بر این اهل سنت قائل هستند که آیه ی (فَمَا اسِيَّتَمَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) نساء، آیه ی ۲۴. منسوخ است زیرا مسلمانان مدتی به آن عمل کردند ولی بعد رسول خدا (ص) بعد از فتح خیبر از آن نهی کرد. ان قلت: شرط اول را قبول داریم ولی شرط دوم را نه و این به سبب جریان ابراهیم است که در عالم رؤیا دید که باید فرزندش را ذبح کرد و اسماعیل هم به آن تن در داد: (قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ) (۱). وقتی ابراهیم چاقو را بر گردن اسماعیل نهاد آن امر منسوخ شد و حال آنکه هنوز ابراهیم به آن عمل نکرده بود.

ص: ۵۴۰

قلت: بین احکام جزئیة و احکام کلیه فرق است. جریان ابراهیم یک جریان شخصی بود و در جریان شخصی عمل به حکم لازم نیست تا نسخ محقق شود. بحث ما در جریان های کلی است. در مثال فوق هنوز وقت عمل به عام فرا نرسیده است بنا بر این نسخ محقق نیست.

موردی که اول عام است و وقت عمل به آن هم فرا رسیده است و بعد خاص آمده است مثلاً مولى گفته است: اکرم العلماء فى السنه الآتیه و سال بعد هم آمد و ما یک ماه علماء را اکرام کردیم و بعد خاص آمد و گفت: لا تکرم الفساق من العلماء. در اینجا خاص، هر چند حکم عام را بتمامه نسخ نکرده است ولی بخشی از آن را نسخ کرده است. اشکالی در اینجا وارد شده است و آن اینکه: انبیاء و اولیاء عمومات را بیان کرده است و بعد خاص در لسان امام صادق و امام باقر بیان شده است که آنها بعد از حضور وقت عمل به عام است وارد شده اند. واضح است که بعد از رسول خدا (ص) وحی خاتمه یافته و دیگر امکان ندارد نسخی اتفاق بیفتد. بنا بر این این خاص هم نمی تواند مخصص باشد زیرا مخصص باید قبل از عمل به عام باشد و الا یستلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجه و نسخ هم نمی تواند باشد. پس این مخصصات چه جایگاهی دارند.

شیخ انصاری این مسأله را در تعادل و ترجیح عنوان کرده است. او در جواب گفته است: آیات فوق در مقام بیان حکم ظاهریه است و مانعی ندارد در این نوع احکام، مخصص بعداً بیان شود. تأخیر بیان از وقت حاجت در جایی نادرست است که آیه در مقام بیان حکم واقعی باشد نه حکم ظاهری. مثلاً عموم آیه ی (فَلَهُنَّ الثَّمَنُ) (۱) حکم ظاهری است و عموم آن می تواند بعداً تخصیص بخورد و تأخیر بیان از مقام حاجت در آن اشکالی ندارد. بله اصل حکم، واقعی است و آن هرگز نمی تواند تخصیص بخورد.

ص: ۵۴۱

یلاحظ علیہ: مقام قرآن بالاتر از آن است که حکم ظاهری را بیان کند. موضوع حکم ظاهری جایی است که در حکم واقعی شک داشته باشیم. مثلاً شک داریم رؤیہ الہلال موجب وجوب دعاء هست یا نہ کہ اصل برائت در آن جاری می شود و حکم ظاهری آن عدم وجوب دعاء می شود. معنا ندارد کہ آیات قرآن در مقام بیان شک در حکم واقعی باشد زیرا قرآن تبیان کل شیء است و بر اساس مبنای شک، احکام را بیان نمی کند.

ان شاء الله در جلسہ ی بعد جواب این اشکال را ذکر می کنیم و می گوئیم: ہم تخصیص است و ہم مشکل تأخیر بیان از مقام حاجت ہم لازم نمی آید.

### بحث خاص و نسخ ۹۲/۰۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بحث خاص و نسخ

محقق خراسانی بحثی را مطرح کرده است کہ در آن آمیزہ ای مباحث اصولی، قرآنی و کلامی را مطرح کرده است.

در بحث اصولی سخن در این است کہ اگر بخواہیم عام و خاص را با ہم بسنجیم شش صورت دارد در جلسہ ی گذشتہ سه مورد را تا حدی بحث کردیم:

اول اینکه اگر خاص در کنار عام باشد شکی نیست کہ سخن از تخصیص است.

دوم اینکه اگر عامی صادر شود و قبل از عمل بہ عام، خاص صادر شود در آن شکی نیست کہ این مورد از باب تخصیص است نہ نسخ.

سوم اینکه اگر عام صادر شدہ است و خاص بعد از عمل بہ عام ارائه شود. واضح است کہ اگر در عصر رسول خدا (ص) چنین موردی مشاہدہ شود مشکلی ایجاد نمی شود زیرا خاص می تواند ناسخ بخشی از حکم عام باشد. ولی مشکل اینجاست کہ گاہ اینگونه خاص ها کہ بعد از عمل بہ عام صادر شدہ اند در زبان ائمہ ارائه شدہ اند و می دانیم بعد از رسول خدا (ص) هیچ حکمی نمی تواند نسخ شود زیرا وحی بعد از ایشان منقطع شدہ است. این خاص ها نمی تواند مخصص ہم باشد زیرا بعد از عمل بہ عام آمدہ است.

ص: ۵۴۲

شیخ انصاری از این اشکال پاسخ داده است و آن اینکه اگر عام در مقام بیان حکم واقعی باشد، خاص متأخر ناسخ است ولی اگر عموم آن عام در مقام بیان حکم ظاهری است، خاص می تواند مخصص باشد. یعنی مصلحت در این بود کہ عام بہ شکل عام صادر شود و مانع ندارد کہ خاص آن را تخصیص بزند ہرچند بہ آن عام عمل شدہ است.

گفتیم این جواب نسبت بہ قرآن مجید صحیح نیست زیرا اگر عام در لسان پیامبر اکرم (ص) بود می شد این جواب را قبول



کرد زیرا گاه کلام پیامبر اکرم (ص) صوری و در مقام بیان حکم ظاهری است ولی در مورد قرآن چنین جوابی صحیح نیست.

جواب ما: رسول خدا (ص) سیزده سال در مکه مشغول جنگ و گریز با مشرکان بود و موفق نشد احکامی را بیان کند. از این رو صرفاً آیاتی که مربوط به توحید و معاد و مانند آن است را بیان کرده است. در آن زمان مؤمن چندانی نبوده است که رسول خدا (ص) در صدد بیان احکام بر آید. از این رو در سور مکی که حدود هشتاد و شش سوره است حتی یک مورد: یا ایها الذین آمنوا وجود ندارد بر خلاف سور مدنی.

بعد وقتی رسول خدا (ص) به مدینه آمد هرچند دولت تشکیل داد ولی همچنان با مشکلات عدیده ای مواجه بود. رسول خدا (ص) ده سال در مدینه بود و در این مدت بیست و هفت غزوه انجام داده است یعنی جنگ هایی که فرماندهی آن با خود رسول خدا (ص) بوده است. او همچنین در خلال این مدت پنجاه و هفت سریه دارد که جنگ هایی است که فرماندهی او از طرف رسول خدا (ص) انتخاب شده بودند.

ص: ۵۴۳

در داخل نیز یهودیانی بودند که علیه اسلام کارشکنی می کردند. از این رو مشکلات رسول خدا (ص) در مدینه کمتر از مکه نبوده است. در مکه مجال برای بیان احکام نبود ولی در مدینه این مجال بود ولی موانع متعددی سر راه بیان آنها وجود داشت. بنا بر این اگر می بینیم این مخصص ها در کلام پیامبر اکرم (ص) بیان نشده است به سبب قصور امت و شرایط حاکم بوده است. بنا بر این مصلحت در این بود که مردم مدت ها به آیات و عمومات عمل کنند مثلاً به عموم حرمت ربا و امثال آن عمل کنند و بعد عمومات در لسان صادقین و امثال ایشان بیان شود.

بنا بر این اگر می گویند تأخیر بین از وقت حاجت قبیح است باید دید قبح آن مانند ظلم ذاتی است یا اعتباری است. واضح است که قبح آن ذاتی نیست و الا رسول خدا (ص) نمی بایست بیان مخصصات را به تأخیر می انداخت از این رو قبح آن اعتباری است مانند ضرب یتیم که برای ایذاء حرام است ولی برای تأدیب بلا اشکال می باشد.

بنا بر این رسول خدا (ص) این مخصصات را به اهل آن که اهل بیت بودند بیان کرده است نه برای عموم مردم زیرا مصلحت در تأخیر بیان بوده است. رسول خدا (ص) نیز به اهل بیت وصیت کرده است که بعد از او به قرآن و ایشان مراجعه کنند. ائمه ی اهل بیت محدث هستند یعنی به آنها الهام می شود و آنها ما بقی احکام را بیان می کنند.

به هر حال تأخیر بیان موجب تقویت مصلحت می شود ولی مصلحت اقوی آن را جبران می کند.

الصورة الرابعة و الخامسة: (البتة صورت چهارم در کفایه نیست).

تا به حال سخن از این بود که اول عام می آمد و بعد خاص که گاه قبل از عمل به عام و گاه بعد از عمل به عام می آمد. در این دو قسم سخن در جایی است که اول خاص می آید و بعد عام. (البتة این شق فرض بر این است که در زمان پیامبر اکرم (ص) و در لسان ایشان اتفاق افتاده است).

اما صورتی که هنوز عمل به خاص آغاز نشده است که عام ذکر شده است. مثلاً مولی در ماه جمادی الاولی می گوید: لا تکرّم العالم الفاسق فی شهر رمضان. بعد دو ماه می گذرد و در ماه رمضان می گوید: اکرم العلماء که هم فاسق را شامل می شود و هم عادل را.

در اینجا واضح است که خاص، مخصص عام می باشد. (این فرض چون واضح بوده است در کفایه مطرح نشده است).

اما صورتی که عام بعد از عمل به خاص صادر شده است: مانند مثال فوق با این فرق که مولی در نیمه ی ماه رمضان عام را بیان کرده است.

در این حال خاص، نمی تواند مخصص عام باشد بلکه باید گفت عام ناسخ خاص بوده است.

اللهم اینکه کسی بگوید خاص، مخصص مقدم است و کما کان عام را تخصیص می زند زیرا دلالت خاص اقوی می باشد. به هر حال محقق خراسانی این احتمال را تقویت می کند.

ص: ۵۴۵

الصورة السادسة: اذا جهل الامر (در كفایه این شق مربوط به دومی و سومی است نه صورت چهارم و پنجم)

عام و خاصی بیان شده است ولی از تقدم و تأخر آنها خبر نداریم یعنی احتمال می دهیم خاص قبل از عمل به عام آمده است که مخصص باشد و یا بعد از عمل به عام آمده باشد که ناسخ باشد.

بعضی می گویند که اگر خاص قبل از عمل به عام باشد و یا بعد از آن در هر حال باید مطابق خاص عمل شود از این رو این بحث ثمره ی عملی ندارد.

ولی می توان عبارت كفایه را به گونه ی دیگری تفسیر کرد و آن اینکه این صورت در كفایه ناظر به صورت چهارم و پنجم باشد یعنی نمی دانیم عام قبل از عمل به مخصص آمده است یا بعد از آن. اگر عام قبل از عمل به خاص باشد خاصی که مقدم شده است آن را تخصیص می زند ولی اگر عام بعد از عمل به خاص باشد ناسخ عام می شود و دیگر باید به عام عمل کرد. در این حال ثمره ی عملی بر آن بار است.

به هر حال این بحث در سه صورت اخیر یک نوع فرضیه است و در روایات مثال عملی ندارد هر آنچه هست مخصوص سه صورت اول است.

بعد محقق خراسانی به مسأله ی نسخ می پردازد. این بحث یک بحث قرآنی است و آن اینکه تفاوت آن با تخصیص چیست؟ آیا در قرآن و روایات نسخ وجود دارد یا نه؟

ص: ۵۴۶

این در بخشی از کتاب آیه الله خوئی به نام البیان فی نسخ القرآن و در قسمتی از کتاب مرحوم بلاغی به نام آلاء الرحمن و یا در مواردی در کتاب المیزان مطرح شده است.

این بحث در تفسیر صافی قبل از اینکه به تفسیر سوره ی حمد برسد در علوم قرآن بحث کرده است و این مطلب را متذکر شده است. به هر حال بحث نسخ از جمله بحث های علوم قرآنی است نه تفسیری و اکثر کتاب آلاء الرحمن مرحوم بلاغی در مورد علوم قرآنی است.

مرحوم آیه الله معرفت هم در کتاب التمهید فی علوم القرآن مطالبی پیرامون علوم قرآنی را بیان کرده است.

بحثی پیرامون حضرت زهراء سلام الله علیها: کاری که حضرت زهراء سلام الله علیها انجام داد هیچ یک از اهل بیت موفق به انجام آن نشدند و آن اینکه تشیع را تثبیت کرد. بعد از وفات رسول خدا (ص)، صحابه ی پیامبر اکرم (ص) به چند گروه تقسیم شدند. منافع بعضی در تبعیت از خلفاء بود که در نتیجه همراه ایشان شدند، گروهی هم بودند که بی تفاوت باقی مانده بودند، گروه سومی هم دلسوز بودند ولی شرایط به آنها اجازه نمی داد حقائق را بیان کنند.

در آن زمان شهر مدینه همانند یک پادگان نظامی شده بود. خلفاء قبیله ی اسلم که در کنار مدینه بودند را در مدینه آوردند تا مستقر شوند مبادا کسی خلافت خلفاء را زیر سؤال ببرد. شیخ مفید در کتاب الجمل مفصل این بحث را توضیح می کند.

در این زمان صدیقه ی طاهره که مقام والایی داشت با اعتراضش به خلفاء آنها را از رسمیت انداخت. برای اینکه رسول خدا (ص) فرموده بود: من مات و لم یکن فی عنقه بیعه امام فقد مات میتة جاهلیه. حضرت زهرا سلام الله علیها از دنیا رفت در حالی که بر گردنش بیعت آنها نبود زیرا از ایشان ناراضی بود. از این رو حکومت آنها واقعی نبود و الا می بایست حضرت زهرا نعوذ بالله دچار میتة ی جاهلیت شده باشد.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نسخ

محقق خراسانی در فصل دوازدهم سه مسأله را بیان کرده است. مسأله ی اول اصولی، مسأله ی دوم قرآنی و مسأله ی سوم کلامی است.

مسأله ی اول که در مورد نسبت عام و خاص بود را بیان کردیم و به این نتیجه رسیدیم که موردی که خاص ناسخ باشد وجود ندارد.

اما المسئله الثانيه:

قبل از بیان مطلب، چند نکته را بیان می کنیم:

الامر الاول: النسخ في اللغة و الاصطلاح

اما نسخ در لغت: نسخ در لغت به معنای ازاله شیء و اقامه شیء مقامه است یعنی چیزی را زائل کرد و خود به جای آن نشستن مثلاً (نسخت الشمس الظل) یعنی آفتاب، سایه را نسخ کرد به این معنا که آن را زائل کرد و خود به جای آن نشست و یا اینکه در امثال عرب می گویند: نسخ الشيب الشباب یعنی پیری جوانی را زائل کرد و خود به جای آن نشست.

گاهی هم نسخ در ایجاد کردن نمونه به کار می برد. عبارت (نسخت الكتاب) به معنای استنساخ کردن قرآن است. این واژه برای چیزی به کار می رود که نایاب باشد که آن را نمونه برداری و شبیه سازی می کنند و یک نسخه از آن ارائه می دهند.

در سابق که کسی به کسی نامه می نوشت، اگر کسی از روی آن رونوشت می کرد به آن می گفتند: نسخت الكتاب.

اکنون نیز در مسأله ی طبی و علمی که سخن از حیوان و انسان شبیه سازی است در زبان عرب کلمه ی استنساخ به کار برده می شود.

ص: ۵۴۸

اما نسخ در اصطلاح به این معنا است: رفع حکم شرعی بدلیل شرعی آخر علی وجه لولاه لکان باقیا

یعنی حکمی ابتدا به وسیله ی قرآن و سنت ثابت شود و بعد دلیل دیگری از قرآن و سنت ارائه شود که آن را رفع کند به گونه ای که اگر دلیل دوم نبود دلیل اول ثابت شود. یعنی اگر ناسخ نبود، عمل کردن به منسوخ لازم بود.

الامر الثاني: ما هو مصبّ النسخ

سخن در این است که چه احکامی قابل نسخ می باشد. واقعیت این است که بعضی از احکام قابل نسخ است ولی بعضی قابل نسخ نمی باشند.

احکامی که موافق فطرت و آفرینش انسان است قابل نسخ نمی باشد. مثلا- ازدواج دختر و پسر یک نوع تقاضای فطرت و درخواست آفرینش است و هرگز قابل نسخ نیست و خداوند در قرآن که می فرماید: (وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْزِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (۱) چنین حکمی هرگز قابل نسخ نیست.

همچنین است احکامی که حسن و یا قبح آنها ذاتی است که هرگز قابل نسخ نمی باشند. مثلا خداوند می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبُغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) (۲) هرگز نمی شود که خداوند عدل را نسخ کند و یا فحشاء را اجازه دهد. این گونه احکام که از باب مستقلات عقلیه هستند قابل نسخ نمی باشند.

ص: ۵۴۹

---

۱- (۱) نور، ۳۲.

۲- (۲) نحل، آیه ی ۹۰

بنا بر این احکامی که این دو جنبه در آنها وجود ندارد قابل نسخ هستند. به عنوان نمونه در مسأله ی عده ی زن، اصل آن قابل نسخ نیست زیرا اگر زن بعد از طلاق یا فوت شوهر عده نگه ندارد اختلاط میاه لازم می آید. ولی مقدار آن قابل کم و زیاد شدن است. به همین دلیل عده ی وفات در جاهیت و مدتی در اوائل اسلام یکسان بود و بعد قرآن مجید آن را به چهار ماه و ده روز تبدیل کرد.

بنا بر این کسانی مانند یهود که به نسخ اعتراض دارند و آن را قبول نمی کنند محل نزاع را اشتباه گرفته اند. در احکام فطری و احکام عملی عقلی نسخ راه ندارد ولی در غیر آن امکان پذیر است.

#### الامر الثالث: امکان النسخ او امتناعه

همه ی مسلمانان و علمای اسلام اصل نسخ را جایز می دانند. شریعت رسول خدا ناسخ شرایع پیشین است.

ما در اینجا با علماء یهود بحث می کنیم که اصرار دارند نسخ را محال بدانند تا دین خود را ثابت بدانند و بتوانند در مقابل اسلام بایستند.

ایشان دو دلیل آورده اند که یکی را فخر رازی و دیگری را آیت الله خوئی در البیان نقل کرده است.

دلیل اول: فخر رازی در تفسیر از علمای یهود می گوید: دلیل اول که قرار است منسوخ شود از سه حالت خارج نیست.

یا دلالت بر دوام دارد. یعنی حکم مزبور تا روز قیامت ادامه دارد. یا دلالت بر انقطاع دارد مثلاً دلیل داشته باشیم که حکم مزبور صد سال اعتبار دارد. یا مهمل است و متعرض هیچ یک از دو حالت گذشته نمی باشد. اگر دلیل ناسخ بخواهد حکم اول را نسخ کند لازمه اش کذب و تعارض است زیرا شارع از یک طرف می گوید: این دلیل تا روز قیامت ادامه دارد و بعد آن را قطع کند.

ص: ۵۵۰



اگر دومی باشد، مشخص است که این احتیاج به نسخ ندارد زیرا موقت است و تاریخش به اتمام می رسد.

سومی هم قابل نسخ نیست زیرا مهمل است.

بنا بر این نسخ هیچ جایگاهی در ادله ندارد. شبیه این مسأله در جلد دوم قوانین به نقل از یهود نقل شده است.

یلاحظ علیه: مصبّ نسخ نه اولی است که حکم دلالت بر دوام داشته باشد نه دومی که حکم از همان اول محدود و مقید باشد و نه سومی که حکم مهمل است. مصبّ نسخ مورد چهارم است و آن دلیلی است که ظهور در دوام دارد و مخاطب خیال می کند حکمش دائمی است. شارع نگفته است که حکم دائمی است ولی مخاطب چون از پشت پرده خبر ندارد دوام را تلقی کرده است ولی بعد می فهمد که تلقی او اشتباه بوده است.

مثلاً- بعضی از ادله دلالت دارد که عده ی وفات یک سال است ولی بعد که آیه ی وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا (۱) نازل شد معلوم شد که حکم اول دوام نداشت و مخاطب به اشتباه تصور می کرد که آن حکم دائمی بوده است. بنا بر این نسخ به معنای دفع الحکم است نه رفع الحکم. نسخ به ظاهر رفع حکم است ولی در باطن دفع می باشد.

رفع آن است که مقتضی باقی است و کسی آن مقتضی را از بین می برد مثلاً چراغی است که نفت دارد و می سوزد و کسی فتیله را پائین می کشد.

ص: ۵۵۱

دفع این است که از همان ابتدا مقتضی وجود نداشته است. مانند چراغی که نفت نداشته باشد که خودش خاموش می شود.

نسخ در واقع دفع است یعنی خداوند از همان اول می دانست که این حکم اقتضای دوام ندارد و بعد از مدتی تمام می شود و فقط مردم از این موقتی بودن خبر نداشتند.

دلیل دوم: آیت الله خوئی در تفسیر البیان به دلیل دوم یهود اشاره می کند. ایشان یک جلد از تفسیر البیان را نوشت و دیگر منصرف شد و آن را ادامه نداد. ایشان می فرماید: یهود قائل هستند نسخ یکی از دو تالی فاسد را در بر دارد: یا ضد حکمت است یا دلالت بر جهل ناسخ دارد. اگر پیامبری حکمی را نسخ می کند: یا باید حکیم نباشد یا باید جاهل باشد و هیچ یک شایسته ی پیامبر و یا خداوند نیست.

توضیح ذلک: حکم اول تا مصلحت در بقاء دارد یا ندارد. اگر مصلحت ملزمه دارد نباید نسخ شود زیرا ضد حکمت است.

اگر هم مصلحت ملزمه ندارد چرا از همان اول برای ابد جعل شده است پس شارع آن، جاهل بوده است.

یلاحظ علیه: شق اول صحیح نیست زیرا از همان اول مصلحت در این بود که حکم آن موقت باشد.

اما در شق دوم می گوئیم: حکم از همان اول محدود بوده است و شارع هم به آن علم داشته است ولی مصلحت ایجاب می کرد مخاطب تصور کند حکم ابدی است. شارع از مدت محدود آن با خبر بود ولی مصلحت در این نبود که به مردم هم محدود بودن آن حکم ابلاغ شود. گاه می شود که در محیط خانه، والدین حکمی را به شکل موقت جعل کنند ولی به فرزندان نگویند که مدت این حکم محدود است.

مثلا در زمانی که رسول خدا (ص) در مکه بود مصلحت بود که مسلمانان به سمت بیت المقدس نماز بخوانند و حتی هفده ماه بعد از آنکه رسول خدا به مدینه آمد این حکم ادامه داشت. این حکم به زعم مردم ابدی بود. هنگامی که رسول خدا (ص) به مدینه آمد، یهود به رسول خدا (ص) اشکال کردند که اگر دین تو ناسخ است چرا به سمت قبله ی ما نماز می خوانی. اینجا بود که خداوند حکم، را عوض کرد. خداوند از ابتدا می دانست که این حکم موقتی است ولی در ابتدا مصلحت نبود که قریش و دشمنان اسلام باخبر شوند که این حکم موقتی بوده است.

الامر الرابع: نسخ در صورتی محقق می شود که مدتی به دلیل منسوخ عمل شود و بعد حکم ناسخ بیان شود. از این رو اگر هنوز کسی به منسوخ عمل نکرده باشد و بعد ناسخ بیاید این کار بر خلاف مصلحت است و معنای آن لغویت منسوخ است. بنا بر این باید مدتی مردم به سمت بیت المقدس نماز بخوانند و یا زنان مسلمان یک سال عده نگاه دارند و بعد این حکم نسخ شود.

بنا بر این اشکال شده است که حضرت ابراهیم مأمور به ذبح اسماعیل بود و حال آنکه هنوز به این حکم عمل نکرده بود حکم توسط خداوند نسخ شد. از این رو لازم نیست مدتی به منسوخ عمل شود.

جواب اول: اولاً- قبول نداریم حضرت ابراهیم مأمور به ذبح بود بلکه او مأمور به مقدمات بود. زیرا همین که او چاقو را بر گردن اسماعیل نهاد خداوند فرمود: قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا (۱)

ص: ۵۵۳

اگر او مأمور به ذبح بود نمی بایست به محض نهادن چاقو بر گردن به او گفته شود که به رؤیایت تحقق بخشیدی بلکه می بایست می گفتند به مقدمات رؤیایتش جامه ی عمل پوشانیدی.

مضافاً بر اینکه هدفی که از این دستور انتظار می رفت با مقدمات هم تأمین می شد. هدف امتحان ابراهیم بود که با شروع در مقدمات عمل تأمین شد.

جواب دوم: فرق است بین احکام شخصیه و بین قوانین کلیه. در احکام شخصیه لازم نیست که فرد به حکم عمل کند و بعد ناسخ بیاید. ولی در احکام کلیه چنین کاری جایز نیست و حتماً باید مدتی به منسوخ عمل شود.

نسخ ۹۲/۰۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نسخ

دیروز در بحث نسخ مقدماتی را بیان کردیم و به امر رابع رسیدیم و آن اینکه بین خطابات شخصیه و کلیه فرق است. در خطابات شخصیه شاید بتوان گفت که ناسخ می تواند قبل از عمل به منسوخ بیاید ولی در قوانین کلیه حتماً باید مدتی به منسوخ عمل شود و بعد ناسخ بیاید و الا اگر قبل از عمل، ناسخ بیاید تشریح منسوخ لغو خواهد بود.

حتی در جریان حضرت ابراهیم که یک حکم شخصی بود می توان گفت که او به حکم عمل کرد و بعد حکم نسخ شده است زیرا او مأمور به مقدمات بوده است نه خود ذبح زیرا غرض از امر خداوند امتحان او بوده است و این کار با امر به مقدمات اتیان می شد و ابراهیم هم این مقدمات را اتیان کرد و چاقو را بر گردن اسماعیل نهاد. بنا بر این ابراهیم وارد عمل شد و بعد حکم، نسخ شد.

ص: ۵۵۴

اللهم اینکه کسی بگوید: اسلام دو نوع قوانین دارد: احکام جدی و احکام امتحانی

در احکام امتحانی مصلحت در انشاء است و در مُنشأ نیست. مثلاً رئیسی برای اینکه ثابت کند فلان فرد که تحت امر اوست از او اطاعت می کند به او دستور می دهد که برایش نوشیدنی بیاورد حالی که او تشنه نیست. در این موارد ممکن است بتوان گفت که در این نوع اوامر لازم نباشد کسی به آن عمل کند بلکه قبل از عمل هم بتوان آن را نسخ کرد. (البته این در صورتی است که قبول کنیم در اسلام این نوع اوامر امتحانیه وجود دارد. هر چند در خارج بین مولی و عبد چنین اوامری وجود دارد.)

الامر الخامس: اقسام نسخ

اهل سنت معتقد هستند نسخ در قرآن بر سه قسم است:

قسم اول: منسوخ التلاوه و الحکم.

رازی در تفسیر خود به این قسم اشاره می کند و آن اینکه در قرآن آیاتی بوده است که رسول خدا (ص) آنها را بر مردم خوانده است و جبرئیل هم آنها را آورده ولی بعد آنها نسخ شده است و رسول خدا (ص) به امر خداوند آن آیات را از قرآن حذف کرده است یعنی نه لفظش در اختیار ماست در نتیجه منسوخ التلاوه است و نه حکمش در اسلام باقی است.

آنها برای این مدعا دو مثال دارند:

مثال اول: یکی اینکه می گویند: آیه ی رضاع چنین بوده است: "عشر رضعات معلومه" یعنی اگر بچه ای از زنی ده بار شیر بخورد حرمت رضاع محقق می شود. بعد سنت رسول خدا (ص) بر خمس رضعات معلومات محقق شد. این سنت آیه ی فوق را نسخ کرده است و اصل آیه نیز حذف شده است. به هر حال در مورد عایشه نوشته است که کسی که می خواست بر او محرم شود او می گفت: از خواهر من پنج بار شیر بخورد و در نتیجه من خاله ی فرزند شده بر او محرم خواهم شد.

ص: ۵۵۵

به نظر ما این قسم نسخ محال است. (جدای از اینکه عمل فوق از عایشه خود مشکلاتی را به همراه دارد).

اشکال ما این است که عبارت "عشر رضعات معلومات" به تنهایی که نمی تواند یک آیه باشد. لابد در ضمن یک آیه ی مفصل تر آمده است که این جزء آن بوده است. حال می پرسیم چرا این آیه را از قران برداشتند؟

آیا اشکال در حکم آن وجود داشت یا در لفظ آن؟ اگر در حکم آن اشکال بود چه اشکالی داشت که لفظ آن باقی باشد ولی حکم آن منسوخ شده باشد. اگر اشکال در لفظ باشد آن هم قابل قبول نیست زیرا الفاظ قرآن در حد اعجاز است و امکان ندارد اشکالی در الفاظ آن باشد.

مثال دوم: می گویند: این آیه در قرآن بوده است: لو كان لابن آدم واديان من مال لا بتغى وادياً ثالثاً (دنبال يك صحراى ديگر پر از مال مى رود). و لا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب (شکم فرزند آدم را بجز خاک چيزى پر نمى کند). و يتوب الله على من تاب. بعد می گویند: این آیه حذف شده است.

نقول: واضح است که این عبارت از آدمی است نه از قرآن لا اقل می تواند حدیث باشد.

مضافاً بر اینکه این حاوی حکمی نیست که بخواهد منسوخ شود. اینکه انسان همواره به دنبال مال است و هرگز سیر نمی شود مگر اینکه در قبر پیوسد حکمی نیست که سخن از نسخ آن باشد.

قسم دوم: منسوخ التلاوه دون الحكم

یعنی خواندنش ممنوع است و در قرآن نوشته نمی شود ولی احکام آن در اسلام رسمیت دارد.

در صحیح بخاری که به عقیده ی اهل سنت از اصح الکتب بعد القرآن است از عمر بن خطاب این روایت نقل شده است: کنا نقرأ آیه الرجم فی عصر رسول الله: الشیخ و الشیخه اذا زینا فارجموهما البته نکالا من الله و الله عزیز حکیم.

حکم رجم همچنان وجود دارد ولی این آیه از قرآن حذف شده است.

امثال این روایات در صحیح بخاری و مسلم و سایر سنن وجود دارد که به یک سری آیات اشاره می کنند که منسوخ التلاوه هستند ولی حکمشان باقی است.

نقول: تصور بر این است که کسانی که این روایات را درست کرده اند در صدد بوده اند که خود را از اتهام به تحریف دور کنند. اهل سنت شیعه را متهم به تحریف می کنند و این در حالی است که همین تحریف در کتب خودشان وجود دارد و روایت فوق از آن موارد است. بنا بر این ایشان برای رفع اتهام تحریف از خودشان فقط اسم آن را عوض کردند و گفته اند آنها از باب منسوخ التلاوه دون الحکم است نه تحریف.

ما می گوئیم: اگر از شیعه هم در بعضی از روایات غیر صحیح مواردی مانند آن صادر شده است چرا نام آن را منسوخ التلاوه دون الحکم نمی گذارند و شیعه را متهم به تحریف می کنند.

به هر حال چنین نسخی باطل است مضافاً بر اینکه جمله ی مزبور بر گرفته از آیه ی دیگر است: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ (۱)

ص: ۵۵۷

مضافاً بر اینکه رجم مربوط به مطلق زانی و زانیه است و مخصوص شیخ و شیخه نمی باشد. به هر حال این همان قول به تحریف است.

قسم سوم: منسوخ الحکم دون التلاوه

این مورد بحث است و علماء اسلام هم آن را قبول کرده اند و آن اینکه آیه ای در قرآن همچنان وجود داشته باشد ولی حکم آن در اسلام منسوخ شده باشد. این همان چیزی است که تحت عنوان نسخ در قرآن مطرح شده است.

در اینکه در قرآن نسخ هست و یا نه سه قول وجود دارد:

قول اول این است که نسخ در قرآن فراوان است. نحاص در کتاب الناسخ و المنسوخ به سی و شش آیه اشاره کرده است. او در واقع بین تقیید و نسخ و بین تخصیص و نسخ فرق نگذاشته است و همه مخصص ها و مقید ها را جزء نسخ محسوب کرده است. مثلاً روایت: لا ربا بین الزوج و الزوجه را ناسخ آیه ی ربا دانسته است.

قول دوم این است که تقریباً نسخ در قرآن وجود ندارد. آیه الله خوئی در البیان شاید به زحمت یک آیه را منسوخ بدانند.

قول سوم این است که آیات معدودی (حدود دو، سه و یا چهار آیه) در قرآن منسوخ است و خود قرآن در آیات دیگر آنها را نسخ کرده است.

علت اینکه این آیات چرا در قرآن ذکر شده و بعد نسخ شده است این است که احکام بر اساس مصالح و مفسد است و با عوض شدن آنها حکم هم عوض می شود. ما به بعضی از این آیات اشاره می کنیم:

ص: ۵۵۸



رسول خدا (ص) مقام شامخ الهی داشت و در نتیجه کسانی که ثروتمند بودند وقت او را می گرفتند خداوند برای این کار دستور دارد کسانی که با پیامبر اکرم (ص) نجوا می کنند باید قبلش یک درهم صدقه دهند و بعد با ایشان نجوا کنند و محرمانه سخن بگویند: (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ أَطْهَرُ) (هم ثواب دارد و هم قلوب شما را پاک می کند) فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا (یعنی اگر فقیر بودید اشکال ندارد ولی اغنیاء باید این صدقه را بپردازند). فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۱)

در قرآن هشتاد و یک سوره ی مکی است و در یکی از آنها (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) وجود ندارد ولی در سور مدنی دهها مورد این عبارت وجود دارد. بنا بر این آیه ی مزبور مدنی است.

تا این آیه نازل شد مجلس پیامبر خلوت شد و این در شأن رسول خدا (ص) نبود و صحابه ی ایشان برای اینکه صدقه ی اندکی (یک درهم) را نپردازند از نجوا با رسول خدا (ص) پرهیز می کردند

فقط در روایت است که امیر مؤمنان علی دیناری داشت و آن را خورد کرد و ده درهم گرفت و در ده نجوا با پیامبر اکرم (ص) آن را صدقه دارد.

اینجا بود که آیه ی دیگر آمد و حکم موجود در آیه ی فوق را نسخ کرد و خداوند در آیه ی بعد فرمود: (أَأَشْفَقْتُمْ) (آیا ترسیدید) أَنْ تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ (و خدا به رحمت به شما رجوع کرد) فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (۲)

ص: ۵۵۹

۱- (۲) مجادله، ۱۲.

۲- (۳) مجادله، ۱۳.

بین آیه ی اول و دوم ده روز فاصله شد و در این مدت امیر مؤمنان علیه السلام نیز به آن عمل کرد.

علاوه بر آن این نشان می دهد که نجوای صحابه به حدی بی ارزش بود که حتی حاضر نبودند برای آن یک درهم خرج کنند.

مضافاً بر آن از این آیه میزان علاقه ی بسیاری از صحابه ی رسول خدا (ص) نسبت به ایشان واضح می شود زیرا اگر علاقه ی آنها به حضرت زیاد بود یک دینار برای آن چیز مهمی نبود.

شوکانی (متوفای ۱۲۵۰) زیدی بود که بعد سنی وهابی شد و وهابی ها به کتب او احساس علاقه ی فراوانی می کنند. او می گوید: عن علی علیه السلام: ما عمل بها غیری حتی نسخت و ما کانت الا ساعه (حدود ده روز) یعنی آیه النجوی.

المورد الثانی: دو آیه از سوره ی بقره است. یکی در آیه ی ۲۳۴ آمده است و دیگری در آیه ی ۲۴۰.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به آن خواهیم پرداخت.

## نسخ در قرآن ۹۲/۰۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نسخ در قرآن

گفتیم: محقق خراسانی در فصلی که در آن هستیم سخنانی پیرامون مسائل اصولی در مورد عام و خاص بیان کرده است و بحثی در مورد قرآن که آیا در قرآن نسخ هست یا نه.

در مبحث نسخ گفتیم که ما تعداد معدودی از آیات را می شناسیم که با آیات دیگر نسخ شده اند. در جلسه ی قبل به اولین مورد که آیه ی نجوی بود اشاره کردیم.

ص: ۵۶۰

المورد الثانی: عده الوفاه

در سوره ی بقره دو آیه آمده است که عبارتند از آیه ی ۲۴۰ و آیه ی ۲۳۴.

اما آیه ی ۲۴۰ می فرماید: وَ الَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً (یعنی: یوصین وصیه) لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ (و ازدواج کنند) وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۱)

(يَتَوَفَّوْنَ) به صیغه ی مجهول به معنای اخذ است نه به معنای مردن و مجازاً به معنای مردن تفسیر می شود.

به همین دلیل حضرت مسیح در قرآن به خداوند عرضه می دارد: فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ (۲). یعنی هر وقت من را گرفتی. جمهور مسلمین معتقد هستند که حضرت مسیح همچنان زنده است. برخی از بی سوادان اهل سنت قائل هستند که او هم از دنیا رفته است و به آیه ی فوق اشاره می کنند. این در حالی است که آنها غفلت کرده اند و فعل مزبور به معنای مردن نیست بلکه به میان اخذ است یعنی از میان مردم من را اخذ کردی.

به هر حال (يُتَوَفَّوْنَ) در آیه ی سوره ی بقره مجازاً به معنای فوت است و معنای آیه چنین است. شوهرانی که از دنیا می روند قبل از فوت به نفع همسران خود به ورثه وصیت می کنند که آنها تا یک سال می توانند در خانه ی شوهر بمانند و نباید آنها را از خانه بیرون کنند. حال اگر آنها از خانه بیرون رفتند مشکلی بر شما نیست و آنها می توانند عمل معروف که همان ازدواج است را انجام دهند.

ص: ۵۶۱

---

۱- (۱) بقره، آیه ی ۲۴۰.

۲- (۲) مائده، آیه ی ۱۱۷.

گفته شده است این آیه توسط آیه ی ۲۳۴ منسوخ شده است. علی القاعده منسوخ باید اول بیاید ناسخ ولی در اینجا چنین نیست و آیه ی منسوخ بعد است.

آیه ی ۲۳۴ می فرماید: وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (۱)

در این آیه عده ی وفات چهار ماه و ده روز ذکر شده است که گفته شده با حکم به یک سال عده در آیه ی اول منافات دارد و آن را نسخ کرده است.

آیت الله خوئی که عقیده دارد در قرآن نسخی صورت نگرفته است می فرماید: بین این دو آیه تنافی نیست زیرا در آیه ی اول سخن از این است که شوهران وصیت کنند که اجازه دهند همسر آنها یک سال در خانه بمانند و این ارتباطی به عده ی وفات ندارد.

آیت الله معرفت می گوید: من به آیت الله خوئی گفتم اگر آیه ی فوق منسوخ نشده است آیا شما فتوا می دهید که اگر کسی می میرد حکم شرعی این است که ورثه، زوجه ی او را از خانه تا یک سال بیرون نکنند. ایشان هم در جواب گفتند که آری من این فتوا را می دهم.

با این حال ما ندیدیم ایشان و فرد دیگری به این حکم فتوا دهند. اگر آیه ی فوق منسوخ نشده باشد بعید است که فقهاء هیچ کس به آن فتوا نداده باشد.

ص: ۵۶۲

با این حال می‌گوییم: در آیه ی اول چرا خداوند واژه ی حول را با الف و لام بیان کرده و می‌فرماید: (إِلَى الْحَوْلِ) و نمی‌فرماید الی حول.

ما ناگزیریم تاریخ عصر جاهلیت و پیشینه ی تاریخی این آیه را بررسی کنیم زیرا بسیاری از آیات ناظر به عصر جاهلیت و رسومات آن زمان بوده‌اند. در تاریخ آمده است که در میان عرب جاهلی عده ی وفات زنانی که شوهرانشان از دنیا می‌رفت یک سال بود.

بنا بر این الف و لام در (حول) به همان یک سال که مرسوم بود رجوع دارد. از این الف و لام نشان می‌دهد که مراد از یک سال صرف سکنی نیست بلکه به معنای عده نیز هست. اگر آیت الله خوئی به این نکته توجه می‌فرمود نتیجه ی کلام ایشان عوض می‌شد.

علاوه بر آن در تفسیر عیاشی که حاوی روایات مرسله است می‌خوانیم: عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله ع قال لما نزلت هذه الآية « وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا » جئن النساء يخاصمن رسول الله ص و قلن لا نصبر، فقال لهن رسول الله ص كانت إحداكن إذا مات زوجها أخذت بعره فألقتها خلفها في دويرها في خدرها ثم قعدت، فإذا كان مثل ذلك اليوم من الحول أخذتها ففتتها ثم اکتحلت بها ثم تزوجت فوضع الله عنكن ثمانية أشهر یعنی بعد از نزول آیه ی ۲۳۴ جمعی از زنان نزد رسول خدا (ص) و گفتند: بعد از فوت همسران ما برای ما سخت است که چهار ماه و ده روز صبر کنیم.

ص: ۵۶۳

رسول خدا (ص) فرمود: در سابق اگر یکی از شما شوهرش را از دست می داد پشکل شتر را می گرفت و در خانه که نشسته بود آن را به پشت سر به حیاط پرت می کرد و تا یک سال صبر می کرد و بعد خارج می شد و پشکل را می شکافت و در واقع خود را آزاد کرده و ازدواج می کرد. حال چطور شما چهار ماه و ده روز را نمی توانید صبر کنید؟

این روایت اشاره دارد که مراد از (الحول) همان رسم سابق که در جاهلیت است بوده است که یک سال تمام بوده است.

بنا بر این آیه ی ۲۴۰ توسط آیه ی ۲۳۴ منسوخ می باشد.

سؤال: چرا ناسخ اول و منسوخ در آیه ی بعد ذکر شده است؟

جواب: تنظیم آیات هر چند غالباً با امر پیامبر اکرم (ص) بوده است ولی ما نمی دانیم که مورد فوق هم به امر ایشان بوده است یا نه یعنی آیا رسول خدا (ص) دستور داده است که آیه ی ناسخ قبل از منسوخ ذکر شود یا نه.

بله تنظیم سور محل بحث است ولی تنظیم آیات بر اساس روایات کثیره ای به دستور خود پیامبر اکرم (ص) انجام می شد که هر وقت آیه ای نازل می شد رسول خدا (ص) دستور می داد آن را در سوره ی فلان بعد از آیه ی فلان قرار دهید.

سؤال دوم: اگر آیه ی اول ناظر به عده ی وفات باشد مشکلی پیش می آید و آن اینکه در همان آیه آمده است که آنها می توانند از خانه خارج شوند و ازدواج کنند زیرا ایشان (معروف) را به ازدواج تفسیر کرده اند آیا می شود در ایام عده کسی ازدواج کند و خداوند هم اجازه دهد؟ بنا بر این آیه ی فوق فقط مربوط به سکنی است نه عده ی وفات.

ص: ۵۶۴

یلاحظ علیہ: این تفسیر از (معروف) را بعضی از فقهاء مانند محقق قمی و مفسرین ارائه کرده اند. برخی دیگر گفته اند که مراد این است که آن زنها می توانند بیرون روند و با کسانی قرار بگذارند که هر وقت عده ی ما تمام شد ما با شما ازدواج کنیم. خداوند می فرماید: اگر قرارداد به شکل مشروع انجام شود اشکال ندارد.

ما می گوئیم: مراد از (خرجن) یعنی بعد از اتمام یک سال نه قبل از آن.

المورد الثالث: زناى محصنه

آیه ی اول در سوره ی نساء آیه ی ۱۵ است و آیه ی دوم در سوره ی نور آیه ی ۹ می باشد.

گفته شده است که تغییر قبله هم از جزء آیات ناسخ و منسوخ است. می گوئیم: بحث در جایی است که ناسخ و منسوخ هر دو در قرآن باشد در مورد فوق منسوخ در قرآن است ولی ناسخ در سنت است.

بحث اخلاقی: خداوند در قرآن می فرماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَهِيدٌ عَلَيْكُمْ** (۱) **طَلِيعَةَ آيَةٍ** که می فرماید: (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) بیانگر آن است که سوره ی مزبور مدنی است.

(يَدَيْ) به معنای امام و مقابل است. مراد این نیست که هنگام راه رفتن از پیامبر اکرم (ص) جلوتر راه نروید زیرا در کنار رسول خدا (ص)، خداوند هم ذکر شده است. بنا بر این مراد بیانگر یک حکم شرعی است یعنی در تقدس از خدا و رسول او جلوتر نیفتید. مثلا اگر کسی است بیمار و روزه برای او ضرر دارد او نباید تقدس به خرج دهد و بعد از تشریح به افطار، با هر زحمتی که شده روزه را بگیرد.

ص: ۵۶۵

این آیه اشاره به انضباط اسلامی دارد. نه باید جلوتر رفت و نه باید عقب افتاد. باید همواره حد وسط را رعایت کرد.

خداوند در مورد انفاق نیز مردم را به حد وسط توصیه کرده می فرماید: (وَ الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا) (۱)

در عبادت، مطالعه و هر چیز دیگر باید حد وسط را رعایت کرد.

رسول خدا (ص) به جهاد رفته بود و در وسط راه در ماه رمضان آب خواست و در بالای شتر آن را نوشید و فرمود: همان خدائی که به من دستور داده است در حضر روزه بگیرم در سفر دستور داده است که افطار کنم. همه افطار کردند ولی جمعی از مقدس نماها گفتند جهاد با زبان روزه سخت تر و ثوابش بیشتر است. آنها بعدها جزء خوارج شدند.

### نسخ در قرآن و مسئله ی بداء ۹۲/۰۱/۳۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: نسخ در قرآن و مسئله ی بداء

بحث در فصل دوازدهم است و محقق خراسانی در این فصل ابحاثی را مطرح کرده است بحث اصولی آن را مطرح کردیم و وارد بحث دوم شده ایم که بحثی قرآنی است و در مورد نسخ در قرآن است. گفتیم حدود سه آیه را می توانیم پیدا کنیم که منسوخ شده اند ولی جمعی بیشتر از آن را ادعا کرده اند. البته بحث در نسخ آیه ی قرآن با آیه ی قرآن است نه نسخ آیه ی قرآن با سنت و بالعکس. مثلاً نماز خواندن به سوی بیت المقدس در سنت نبوی بوده است و بعد آیه ی قرآن آن را نسخ کرده است.

ص: ۵۶۶

۱- (۵) فرقان، آیه ی ۶۷.

دو آیه را مطرح کردیم و اکنون به سراغ آیه ی سوم می رویم.

در سوره ی مبارکه ی نساء می خوانیم: وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَهُ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (۱)

مطابق این آیه، اگر زنان مرتکب زنا شوند و چهار نفر هم علیه آنها شهادت دهند حد آنها این است که آنها را در خانه باید زندانی کرد تا بمیرند یا اینکه خداوند برای خلاصی آنها راهی را قرار دهد.

ادعا شده است که این آیه به وسیله ی آیه ای که در سوره ی نور است نسخ شده است: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (۲)



این آیه در مورد زنان مجرد است که فقط صد تازیانه در مورد آنها وضع شده است.

دو روایت از امام صادق و امام باقر علیهما السلام هم حکم به نسخ را تائید می کند.

آیه الله خوئی که موضع خاصی در نسخ دارد و تقریبا در صدد آن است که بگوید آیه ی منسوخی در قرآن نیست راجع به ناسخ بودن آیه ی دوم، سه اشکال را مطرح می کند.

اول اینکه: فاحشه به آن عمل بسیار زشت اطلاق می شود و چیزی است که قبض در حد اعلا باشد و این خود سه مصداق دارد: ذکر با ذکر که لواط است، زن با زن که مساحقه است و زن با مرد که زنا می باشد. نباید این آیه را منحصر به زنا کرد.

ص: ۵۶۷

---

۱- (۱) نساء، آیه ی ۱۵.

۲- (۲) نور، آیه ی ۲.

یلاحظ علیہ: ایشان نمی بایست الذکر مع الذکر را در اینجا ذکر می کرد زیرا (اللّاتی) مخصوص زنان است یعنی بالاخره پای زن هم در میان است.

ثانیا: در قرآن مجید، از زنا به فاحشه تعبیر شده است: **وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَةَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلًا** (۱) البته در روایت است که رسول خدا (ص) نشسته بود و جمعی از مردم ثقیف آوردند و عرض کردند ما اسلام می آوریم ولی با سه شرط: اولاً بت خانه ی ما تا یک سال سرپا باشد. ثانیا: حرفه ی زنان ما خودفروشی است و این کار بر ما حلال باشد. ثالثاً: تجارت ما مبنی بر ربا است و این ربا بر ما حلال باشد.

رسول خدا (ص) نامه ی ایشان را خواند و همین که به مورد زنان رسید آیه ی سوره ی اسراء را قرائت فرمود.

به همین دلیل و به سبب این قرائن فاحشه را به زنا تعبیر کرده اند.

دوم اینکه: در صورتی آیه ی اول منسوخ است که زندانی کردن آن به عنوان حد زنا محسوب شود این امر ثابت نیست. شاید علت زندانی کردن آنها این باشد که آنها بیرون نروند تا بار دیگر مرتکب این عمل زشت شوند.

یلاحظ علیہ: ناسخ بودن مترتب بر این نیست که حبس، حدی برای زنان زناکار باشد بلکه مترتب بر این است که این واجبی بود که شوهران آنها می بایست به آن عمل می کردند چه حد بوده باشد یا نه. بعد این وجوب نسخ شده است.

ص: ۵۶۸

سوم اینکه: قرآن در آیه ی سور نور می فرماید: آنها را حبس کنید تا یا بمیرند یا خدا برای استخلاص آنها راهی پیشنهاد کند. واضح است که شلاق زدن و رجم کردن استخلاصی برای آنها به حساب نمی آید.

یلاحظ علیه: اولاً: رجمی در کار نیست بلکه سخن از جلد و تازیانه است زیرا آیه ی دوم فقط سخن از شلاق به میان می آورد.

حال که سخن از شلاق است واضح است که اگر زنی سی سال در خانه زندانی باشد آسان تر است تا اینکه صد تازیانه بخورد که اثرش چند روز باقی می ماند و بعد خوب می شود.

تم الکلام فی المسئله الثانیه اعنی النسخ

سپس محقق خراسانی به سراغ بحثی کلامی می رود که مربوط به بداء است که امروز از آن مسائل شائکه تعبیر می کنند که از شوک به معنای خار گرفته شده است. یعنی این مسئله خاردار است و برای درک آن باید رنج کشید.

بداء مسئله ای است که اگر انسان آن را متوجه شود مسلماً به آن معتقد می شود ولی اگر ظاهر لفظ را نگاه کند از آن تبری می جوید.

آنی که سبب شده است مسئله ی بداء از نقاط ضعف شیعه شمرده شود ظاهر این مسئله است زیرا بداء به جایی گفته می شود که فرد جاهل باشد و بعد واقع بر او روشن شود. در قرآن می خوانیم: **وَ بَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا (۱)** یعنی بدی گناهان آنها بر آنها واضح شد.

ص: ۵۶۹

اگر در مورد خداوند نیز این کلمه را به معنای اصلی خودش حمل کنیم به معنای کفر خواهد بود. وقتی در روایت می خوانیم: *بَدَأَ اللَّهُ فِي إِسْمَاعِيلَ بَايِدَ بِهٖ اِيْنَ مَعْنَا بَاشَدَ كَهٗ اَوَّلَ خَدَاوَنَدِ اَمْرَ كَرَدٍ وَ بَعْدَ پَشِيْمَانِ شَدَّ وَ حَكْمَ رَا مَرْتَفَعُ كَرَدَ. اِيْنَ عِيْنَ كَفْرٍ اَسْت.*

در سوره ی حدید می خوانیم: *مَا اَصَابَ مِنْ مُّصِيْبَةٍ فِي الْاَرْضِ وَ لَا فِي اَنْفُسِكُمْ اِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ نَّبْرَاَهَا (قَبْلَ اَز اَنَكِهٖ اِيْنَ مَصِيْبَتِ رَا خَلَقَ كُنِيْمَ) اِنَّ ذَلِكْ عَلٰى اللّٰهِ يَسِيْرٌ (۱)* خداوند از همان اول از هر چیز قبل از تحقق پذیرفتن آنها با خبر بود و بداء به معنای فوق در مورد خداوند امکان پذیر نیست.

در صحیح بخاری کلمه ی بداء لله استعمال شده است و بعدا به آن اشاره می کنیم که برای خداوند در مورد سه نفر که آدم کور، مبتلا به برص و فرد دیگر باشند برای خداوند بداء حاصل شده است. اگر قرار باشد که با مسأله ی بداء شیعه را متهم کنند این حدیث در خود کتاب صحیح بخاری که از اهل سنت است ذکر شده است.

حقیقت این است که قرآن مملو از کنایات و مجازات است. تصور کرده اند که در قرآن مجاز و کنایه نیست در نتیجه بداء به معنای اصلی خودش است. اگر چنین باشد آیات مکر خداوند را چگونه معنا می کنند آنجا که خداوند می فرماید: *وَ مَكْرُوْا وَ مَكَّرَ اللّٰهُ وَ اللّٰهُ خَيْرُ الْمَاكِرِيْنَ (۲)*

ص: ۵۷۰

---

۱- (۵) حدید، آیه ی ۲۲.

۲- (۶) آل عمران، آیه ی ۵۴.

در روایت است که مکر کردن حرفه‌ی عاجز است پس معنای مکر در مورد خداوند نباید به معنای حقیقی باشد.

این در واقع از باب مشاکله است یعنی فرد کلمه‌ای را به کار می‌برد و دیگری هم طبق سخن او همان کلمه را به کار می‌برد. در آیه‌ی فوق هم چون آنها به مکر تعبیر می‌کنند خداوند هم از همان کلمه استفاده کرده است و حال آنکه کار خداوند ابطال مکر ماکرین است.

در مطول در این مورد شعری ذکر شده است و آن اینک:

قالوا اقترح شیئا نجد لك طعمه

قلت اطبخوا لی جبه و قمیصا

یعنی گفتند به منزل ما بیا غذایی که طعمش را دوست داری برای تو طبخ کنیم و فرد هم از باب مشاکله گفت: برای من لباسی طبخ کنید.

در مورد بداء هم همین نکته جاری است یعنی وقتی بشر برایش بداء حاصل می‌شود این کار را مجازا در مورد خداوند به کار می‌برد.

مثلاً خداوند وعده داده بود که طائفه‌ی یونس را عذاب کند ولی بعد چنین نکرد. در اینجا می‌گویند برای خداوند بداء حاصل شد. زیرا اگر ما هم چنین می‌کردیم و در اثناء کار منصرف می‌شدیم از آن به بداء تعبیر می‌کردیم همین تعبیر را در مورد خداوند به کار می‌بریم.

شیخ طوسی در تفسیر التبیان که ده جلد است در جلد اول که به آیه‌ی که به مناسبت بداء نازل شده است می‌رسد از بلخی که از علماء معتزله است نقل می‌کند که او در کتاب خود نوشته است که جمعی هستند که قابل توجه نیستند (مراد او شیعه است). ولی از امت رسول خدا هستند. آنها به دو چیز قبیح قائل هستند یکی اینکه قائل هستند ائمه‌ی آنها می‌توانند آیات قرآن را نسخ کنند و دیگر اینکه اگر خداوند آیه‌ای را نسخ کند این از قبیح بداء است که به معنای پشیمان شدن خداوند است.

این در حالی است که کلام او صرف افتراء به شیعه است. آنچه در لسان ائمه آمده است از باب تخصیص است و نسخ. ائمه هرگز نمی توانند آیه ای را نسخ کنند زیرا بعد از رحلت پیامبر دیگر نسخی در کار نیست. بلکه مخصص هایی بود که رسول خدا موفق به بیان آن نشد و بیان آنها به عترت او سپرده شد.

دیگر اینکه بداء به آن معنایی که او می گوید نیست. ما قائل به بداء به معنای لغوی آن نیستیم.

برای بیان حقیقت بداء باید در دو مقام بحث کنیم: البداء فی مقام الثبوت و البداء فی مقام الاثبات.

غالباً کسانی که مسأله ی بداء را مطرح می کنند به مقام اثبات می پردازند. مقام ثبوت آیات و روایاتی است که در مورد بداء وارد شده است و مقام ثبوت خبرهایی و وعده هایی است که داده شده ولی عملی نشده است.

### مسئله ی بداء ۹۲/۰۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله ی بداء

بداء در مسئله ی ثبوت و بیان تاریخچه ی مسئله:

علت اینکه ائمه بر مسئله ی بداء اصرار دارند و حتی در روایت است: مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّثْلِ الْبَدَاءِ (۱) به چه سبب است در حالی که مطرح کرد بداء خود ایجاد مشکل و شبهه می کند؟

دلیل آن برای رد عقیده ی یهود است که معتقد هستند آنچه خداوند در قضاء و قدر تثبیت کند دیگر قابل عوض شدن نیست. مثلاً اگر قضاء و قدر ایجاب کند کسی فقیر باشد او دیگر هرگز غنی نخواهد شد و هکذا

ص: ۵۷۲

۱- (۱) کافی، ج ۱، ص ۱۶۴، حدیث ۱.

همین اندیشه در کلام اهل سنت هم وجود دارد زیرا بعضی از یهودیان یا نصرانی ها که به ظاهر مسلمان شده بودند عقیده ی خود را در میان مسلمانان منتشر کردند. بنا بر این در کتب اهل سنت به قضاء و قدر اهمیت فوق العاده ای داده می شود و حتی آن را یکی از پایه های بسیار مهم ایمان می دانند. این امر نیز ریشه در قضاء و قدر یهود است.

احمد بن حنبل برای عقائد اسلامی جدولی ترسیم می کند و در آن قضاء و قدر را جزء پایه های اصول اسلام برشمرده است. بعدها هم که امام اشعری از اعتزال برگشت و اشعری شد او هم قضاء و قدر را جزء پایه های دین بر شمرده است.

البتة ما نیز به قضاء و قدر معتقد هستیم زیرا خداوند در قرآن می فرماید: مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي

كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها (قبل از آنکه این مصیبت را خلق کنیم) إِنَّ ذَلِكْ عَلَيَّ اللَّهُ يَسِيرٌ (۱) اما ما به گونه ای این مسأله را قبول داریم و آنها به گونه ای دیگر.

خداوند در رد عقیده ی یهود می فرماید: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَ لَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَ كُفْرًا)

یهود در واقع هرگز قائل نیستند که خداوند از اول دستش بسته بود بلکه منظورشان این است که اگر در مورد کسی تصمیم به عدم انفاق بگیرد دیگر نظرش عوض نخواهد شد. خداوند هم در جواب اول ایشان را نفرین کرده می فرماید: دستان خودشان بسته باد. دست خداوند در قضاء و قدر باز است و هر جور بخواهد انفاق می کند.

ص: ۵۷۳

ما هم می گوئیم: قضاء و قدر اصلی از اصول اسلام است و آیه ی سوره ی حدید هم بر آن دلالت دارد ولی می گوئیم: قضاء و قدر الهی بر دو قسم است:

نوعی از آنها هرگز قابل تغییر نیست. مثلاً (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) هرگز تغییر نمی کند.

دیگر اینکه رسول خدا (ص) خاتم پیامبران است که هرگز قابل تغییر نیست و بعد از ایشان هرگز پیامبری مبعوث نخواهد شد.

همچنین خروج مهدی سلام الله علیه از قضایای قطعیه است. همچنین سایر اصول اسلام مانند إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَ إِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ. (۱)

در کنار این قضایا، یکسری قضایای جزئیه هم وجود دارد که با شرایطی می تواند دگرگون شود. مثلاً فردی است که عاق والدین شده است. او اگر بعداً وضعیتش را عوض کند سرنوشت او هم عوض می شود.

بر این اساس اگر کسی قرار باشد عمر کوتاهی داشته باشد چه بسا با صله ی رحم عمرش طولانی می شود و یا کسانی هستند که محکوم به فقر هستند ولی با انجام اعمالی، رزقشان وسیع می شود. این سرنوشت ها گاه از باب مقتضی است و گاه به عنوان رافع. خداوند می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) (۲)

بنا بر این بداء در عالم ثبوت یک امید و وعده و یا وعیدی است که خداوند به افراد می دهد که خیال نکنند سرنوشت اول ایشان قابل عوض شدن نیست بر این اساس خداوند به عنوان بشارت به بندگان خود می فرماید: قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (۳)

ص: ۵۷۴

۱- (۳) نحل، آیه ی ۹۰.

۲- (۴) رعد، آیه ی ۱۱.

۳- (۵) زمر، آیه ی ۵۳.



بنا بر این اگر کسی جهنمی بود می توان آن را تغییر دهد و بهشتی شود.

خداوند هم از تقدیر اول که مشروط است آگاه است و هم از تقدیر دوم آگاه است و می داند که شرط تغییر حاصل می شود یا نه.

خداوند در اواخر سوره ی می فرماید: (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) (۱)

این نشان می دهد که خداوند دو نوع کتاب دارد: یکی ام الكتاب است که قابل تغییر و تبدیل نیست ولی یک لوح دیگری هم دارد به نام محو و اثبات که در آن چیزی نوشته می شود و بعد با شرایطی تغییر می کند.

ملا جلال الدین سیوطی (متوفای ۹۱۱) در کتاب الدر المنثور که در تفسیر قرآن نوشته است وقتی به آیه ی مزبور می رسد روایات متعددی به همین معنا نقل می کند از جمله می گوید: امیر مؤمنان علی علیه السلام از رسول خدا (ص) معنای آیه ی فوق را پرسید و حضرت در جوابش فرمود: لاقرن عینیک و لاقرن امتی بعدی بتفسیرها: الصدقه علی وجهها (صدقه در راه خدا) و بر الوالدین و اصطناع المعروف يحول الشقاء سعادة و يزيد في العمر و يقى مصارع السوء.

صدقه دادن برای رفع شر و بدی که همه به آن اعتقاد دارند از همین باب است یعنی شری در کمین است که با دادن صدقه رفع می شود.

در واقع همان طور که شفاعت، استغفار و توبه یک نوع ایجاد امید و رجاء است، قول به بداء هم یک نوع امیدی مانند آن به حساب می آید. بر همین اساس خداوند در قرآن می فرماید: وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (۲)

ص: ۵۷۵

---

۱- (۶) رعد، آیه ی ۳۹.

۲- (۷) اعراف، آیه ی ۹۷.

همه ی اینها از باب ایجاد یک نوع امید و رفع ناامیدی است.

در سوره ی نوح می خوانیم که ایشان به امت خودش فرمود: (فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً وَ يُمِدِّدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِينَ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَاراً) (۱) یعنی استغفار وضع شما را عوض می کند.

تمامی آیاتی و روایاتی که در مورد فزونی عمر انسان یا کم شدن عمر او است همه از باب مسأله ی بداء در مقام ثبوت است.

اما بداء در مقام اثبات:

اکثر عبارات علماء و همچنین عبارات صاحب کفایه مربوط به مقام اثبات است.

گاهی انبیاء و اولیاء بر اثر نفس پاکی که دارند با لوح محو و اثبات ارتباط پیدا می کنند. اما لوح محفوظ چیزی است که کسی به آن راه ندارد و از خصائص خداوند است. اما اینکه لوح محو و اثبات به چه کیفیتی است و چگونه مقادیر بر آن ثبت و محو می شود برای ما مشخص نیست. به هر حال گاه انبیاء و اولیاء با ارتباط با آن لوح، سرنوشت افراد را مشخص می کنند. حضرت یونس نیز بعد از مخالفت قوم با او از این لوح با خیر شد و به قومش خبر داد که گرفتار عذاب الهی می شوند. بعد دید عذابی رخ نداد. حضرت یونس در خبر خود صادق بود ولی او فقط مقتضی را دیده بود ولی چون شرطش در لوح محو و اثبات نبود آن را ندید. شرطش این بود که قوم او استغفار نکنند که اگر کنند سرنوشتشان عوض می شود. کلام یونس صحیح بود زیرا آثار عذاب در آسمان ظاهر گشت. قوم او به دنبال پیری رفتند و از او تقاضای کمک کردند و او هم به آنها دستور انا به داد و گفت که فرزندان را از مادرها جدا کنید و گریه کنید شاید عذاب برگردد.

ص: ۵۷۶

در سوره ی یونس می خوانیم: فَلَوْلَا - كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غِيَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ (۱)

(فَلَوْلَا) به معنای لم تکن است هر چند مفسرین در تعریف آن وجوه مختلفی را بیان کرده اند.

همچنین در مورد حضرت موسی می خوانیم: وَ وَاَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَ اَتَمَمْنَا بِهَا بَعَشْرَ فِتْنَةٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ اَرْبَعِينَ لَيْلَةً (۲)

اول قرار بود که حضرت موسی سی روز بماند و بعد این حکم عوض شد و به چهل روز تبدیل شد.

همچنین مفسرین نقل کرده اند که حضرت مسیح از خانه ای عبور می کرد و دید جمعی عروسی دارند و گفت: امشب اینجا عروسی است و فردا عزا است. شب بعد که از آنجا رد می شدند دیدند عروسی ادامه دارد. تحقیق کردند دیدند زن، چند قرص نان داشت و صدقه داد. بعد حضرت مسیح فرمود: ماری تحت تشک است و مأمور به گزیدن او بود ولی صدقه دادن موجب شد که سرنوشت او عوض شود.

در صحیح بخاری در سه مورد آمده است که رسول خدا (ص) در وقایعی می فرماید: که برای خداوند در این مورد بداء حاصل شد.

فرق بین نسخ و بداء: نسخ در احکام شرعیه است و بداء در احکام تکوینیه می باشد.

عجب این است که اهل سنت نسخ را قبول دارند ولی بداء را نمی پذیرند.

ص: ۵۷۷

---

۱- (۹) یونس، آیه ی ۹۸.

۲- (۱۰) اعراف، آیه ی ۱۴۲.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بداء و بحث مطلق و مقید

بحث در مسئله ی بداء است و گفتیم که نزاع در این مورد لفظی است.

ما مسأله ی بداء را در دو مقام ثبوت (حقیقت بقاء) و اثبات (بهره برداری از این بداء) مطرح کردیم. اکنون بحث در مقام اثبات است و آن اینکه گاه ائمه و علماء از بداء بهره می گرفتند به این گونه که گاه گزارشی می دادند و بعد محقق نمی شد. البته این موارد هم بسیار محدود است. هرچند کسانی مانند رازی و غیره ادعا دارند که این موارد بسیار رخ داده است و بعد می گویند: وقتی گزارشات اهل بیت صحیح در نمی آمد به تمسک به بداء آن را توجیه می کردند.

بداء در قرآن در مورد جریان حضرت یونس و حضرت موسی رخ داده است. (جریان ذبح اسماعیل از باب نسخ در احکام است نه از باب بداء که در تکوین رخ می دهد).

در مورد روایات هم جریان حضرت مسیح و عروس را نقل کردیم. اما موارد دیگر:

رسول خدا (ص) نشسته بود و یهودی ای بر حضرت گذشت و به جای سلام از لفظ سآم علیکم استفاده کرد. که به معنای مرض و بیماری است. رسول خدا (ص) خدا هم در جواب فرمود: و علیک. بعد فرمود: امروز این فرد به وسیله ی ماری کشته می شود. آن یهودی هم در بیابان مقداری هیزم جمع کرد. وقتی آمد رسول خدا (ص) فرمود: بارت را بر زمین بگذار و در آن ماری بود. رسول خدا (ص) فرمود امروز چه کردی؟ او گفت: دو قرص نان داشتم یکی را خودم خوردم و دیگری را به مسکین دادم. حضرت فرمود: اگر آن عملت نبود این مار مأمور به گزیدن تو بود.

ص: ۵۷۸

اصولاً نمی شود مبانی اسلام را بدون مسأله ی بداء حل کرد. اگر کسی به قضای قطعی امید داشته باشد به گونه ای که هیچ چیز قابل تغییر نباشد دیگر صدقه دادن ها، دعاها، استغفارها و امثال آن باید لغو می بود.

مورد دیگر چیزی است که صحیح بخاری ذکر می کند: ثلاثه فی بنی اسرائیل ابرص و اقرع و اعمی بداء الله. (۱)

یعنی از خدا در مورد سه نفر بداء رخ داده است: مبتلا به بیماری برص، فردی که سرش مو ندارد و فرد کور. این سه نفر دنبال درمان بودند. خداوند ملکی را برای هر سه نفر فرستاد تا آنها را درمان کنند. ملک اول به امر خدایی پوست بدن اولی را عوض کرد و از او پرسید باز چه می خواهد و او گفت: شتر. در نتیجه شتری به او داد که زاد و ولد کرد و بسیار شد.

دومی هم می خواست بر سرش مو بروید و از اموال گاو می خواست و آن ملک آن موارد را به او اعطاء کرد.

سومی هم می خواست بینا شود و از مال دنیا گوسفند می خواست که به او اعطاء شد.

بعد خداوند ملک را دوباره به سوی آنها فرستاد تا آنها را امتحان کند. ملک به صورت بشری فقیر بر آنها وارد شد و درخواست کمک کرد. ابرص و اقرع کمکی نکردند در نتیجه آن دو به حالت اولشان برگشتند ولی سومی کمک کرد و وضع جدید او تغییر نکرد.

ص: ۵۷۹

---

۱- (۱) صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۷۱.

تعبیر به بداء الله این است که خداوند نعمتی به آنها داده بود و بعد از آنها گرفت. حال وقتی این مسأله در صحیح بخاری ذکر شده است یعنی آنها به بداء اعتقاد دارند در نتیجه چرا شیعه را برای اعتقاد به بداء سرزنش می کنند؟ واقعیت این است که آنها هم به بداء اعتقاد دارند منتها نزاع بین ما و ایشان لفظی است.

مورد بعدی جریان اسماعیل است: عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ مَا بَدَأَ لِلَّهِ بَدَاءٌ أَكْبَرُ مِنْ بَدَائِهِ فِي إِسْمَاعِيلَ ابْنِي (۱)

این حدیث را مرحوم صدوق در کتاب توحید نقل می کند.

کسانی که اسماعیلی مذهب هستند این حدیث را غلط معنا می کنند. معنای اصلی حدیث این است: غالباً فرزندان بزرگ ائمه بعد از امام قبلی امام می شد. از این رو بعد از امام صادق علیه السلام علی القاعده می بایست امامت روی اسماعیل می رفت و حال آنکه امام کاظم علیه السلام لایق امام بود.

امام صادق علیه السلام در مسأله ی فوق می فرماید: خداوند اسماعیل را از دنیا برد تا مردم به اشتباه نیفتند زیرا بعد از او، امام کاظم علیه السلام فرزند بزرگ تر بود. حتی امام صادق علیه السلام بعد از فوت اسماعیل کار عجیبی انجام داد و آن اینکه فرماندار مدینه را خواست بیاید و فوت اسماعیل را مشاهده کند در نتیجه او را غسل دادند و کفن کرده و دفن کردند. او این شواهد را برای این احضار کرد تا بعد شیعه به اشتباه نیفتد. بداء در اینجا به این معنا است که ظاهر قضیه حکایت می کرد که فرزند بزرگتر امام است ولی خداوند با میراندن اسماعیل، واقع در اذهان مردم را عوض کرد.

ص: ۵۸۰

بله در مورد اسماعیل روایتی در اصل زید الترسی است که حاوی خبر کذب است و آن اینکه امام صادق علیه السلام می فرماید: إِنِّي نَجَيْتُ اللَّهَ وَ نَزَلْتُهُ فِي إِسْمَاعِيلَ ابْنِي أَنْ يَكُونَ مِنْ بَعْدِي فَأَبَى رَبِّي إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُوسَى ابْنِي (۱)

اولا اصل زید الترسی چیز مجهولی است و ثانيا گفته شده است که اصل او مال او نیست بلکه مال موسی الهمدانی است که به زبان زید جعل شده است.

معنا ندارد که امام صادق علیه السلام با خدا مناجات کند که امام بعد از او اسماعیل باشد زیرا ائمه از همان اول می دانستند که امام بعد کیست و اسامی آنها در لوح حضرت زهراء سلام الله عليها وجود داشته است.

مورد بعدی: عمرو بن حمیق از اوتاد است و امام حسین علیه السلام در نامه ای که به معاویه نوشته است از او به مرد عابد و زاهدی که تنش در عبادت آب شد تعبیر می کند.

او می گفت: امیر مؤمنان علیه السلام بعد از اینکه ضربت خورده بود من نزد او بودم. ایشان رو به من کرد و گفت: فی السبعین بلاء. یعنی بعد از هجرت وقتی به سنه ی هفتاد می رسید به بلاء مبتلا می شوید. حضرت خودش در اربعین به شهادت رسید. بعد حضرت به حالت کماء رفت و وقتی به هوش آمد عمرو از او پرسید آیا گشایشی هم بعد از آن هست؟ حضرت فرمود: بله ولی یمحو الله ما یشاء و یثبت. یعنی آنچه گفتم مقتضی است ولی ممکن است قضاء و قدر خداوند تغییر کند.

ص: ۵۸۱

بعد از سبعین هم که زمان عبد الملک بن مروان بود زندگی بر مردم سخت شد و فرزندان او که چهار نفر بودند خونریزی های بسیاری کردند.

مازاد بر مواردی که ذکر کردیم چیز دیگری به دست ما نرسیده است.

برای توضیح بیشتر می توان به البداء فی الکتاب و السنه مراجعه کرد. ما هم این بحث را در الهیات بحث کردیم.

### الفصل الخامس: فی المطلق و المقید و المجمل و المبین

صاحب منظومه قائل است که ماهیت بر سه قسم تقسم می شود و می فرماید:

مخلوطه، مجرد مطلقه لدی اعتبارات علیها مورد

محقق خراسانی هم می گوید: یک لا بشرط مقسمی داریم که سه قسم دارد: بشرط شیء، لا بشرط و بشرط لا و قائل است مقسم آنها الماهیه المهمله المجرده من کل شیء حتی لحاظ نفسه است یعنی به گونه ای که حتی لحاظ خودش هم در آن لحاظ نشده است.

این در حالی است که حکیم سبزواری قائل است که مقسم آنها ماهیت مهمله نیست بلکه ماهیت ملحوظه است. آیت الله بروجردی هم قائل بود لحاظ الماهیه مقسم است نه خود ماهیت.

ان شاء الله این بحث را در جلسه ی بعد پیگیری می کنیم و اختلافی ما مرحوم مظفر داریم که بیان می کنیم.

### تقسیمات ماهیت ۹۲/۰۲/۰۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیمات ماهیت

بحث در فصل پنجم است که مربوط به مطلق و مقید و مجمل و مبین است.

ص: ۵۸۲

قبل از ورود به اصل بحث، نکاتی را به عنوان مقدمه ذکر می کنیم:

الامر الاول: اصولی ها غالبا اطلاق و تقیید را از اوصاف موضوع می دانند می گویند: موضوع گاهی مطلق است و گاهی مقید و به تعبیر دیگر مطلق و مقید را از آثار لفظ می دانند به این معنا که اگر لفظ معنای وسیع داشته باشد مطلق و اگر معنای مضیقی داشته باشد مقید می شود.



به همین دلیل در معالم و قوانین، مطلق چنین معنا شده است: المطلق ما دل علی معنی شایع فی جنسه.

بر این اساس محقق خراسانی برای تعریف مطلق به مواردی چون اسم الجنس، علم الجنس، نکره و مانند آن مثال می زند. چون معنای اینها شایع در افراد است.

ولی به نظر ما مطلق و مقید از اوصاف الفاظ نیست بلکه از اوصاف موضوع است به این شرط که متعلق حکم باشد. اگر متعلق حکم مفرد است این هم مطلق می شود ولی اگر متعلق حکم مفرد نیست و دو چیز می باشد آن هم مقید می شود. بنا بر این اکرم زیدا مطلق است زیرا زید در مقام موضوعیت تک است ولی اگر تک نباشد مانند اکرم زیدا اذا تکلم در این حال مقید می شود.

بر این اساس کرارا گفتیم: المطلق ما وقع تحت دائره الحكم مفردا و المقید ما وقع تحت دائره الحكم مرکبا.

مرحوم بروجردی همین عبارت را به تعبیر دیگری بیان می کرد و می فرمود: المطلق هو ما واقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع و المقید هو ما واقع تحت دائره الطلب بعض الموضوع.

ص: ۵۸۳

الامر الثانی: اهل معقول ماهیت را به اقسام سه گانه تقسیم کرده اند یعنی اگر ماهیت (مانند انسان) را نسبت به خصوصیات و عوارض بسنجیم یکی از موارد سه گانه ی زیر است:

ماهیت لا بشرط ماهیت بشرط شیء ماهیت بشرط لا البته باید دقت داشته که تقسیم فوق هنگامی است که ماهیت با خصوصیات و عوارض سنجیده شود نه با ذات و ذاتیاتش مثلاً انسان نسبت به حیوان ناطق مشمول تقسیم فوق نیست.

بحث در این است که مقسم در تقسیم سه گانه ی فوق چیست؟ محقق خراسانی قائل است که ماهیت مبهمه ی مهمله مقسم است. این کلام صحیح نیست زیرا چنین ماهیتی قابل تصور نیست و در خارج هم وجود ندارد. مقسم برای کلام فوق باید چیزی باشد که یا در ذهن و یا در خارج وجود داشته باشد. بنا بر این باید گفت که ماهیت ملحوظه در ذهن به یکی از آن اقسام ثلاثه تقسیم می شود.

از عبارت سبزواری در منظومه هم همین استفاده می شود که مقسم ماهیت ملحوظه است نه ماهیت مهمله زیرا ایشان می فرماید:

مخلوطه مطلقه مجرده لدی اعتبارات علیها مورد

مخوطه همان بشرط شیء است.

مطلقه، لا بشرط است

مجرده نیز بشرط لا است.

لدی اعتبارات یعنی هنگام لحاظ کردن به آن سه قسم تقسیم می شود.

الامر الثالث: فرق بین لا بشرط قسمی و لا بشرط مقسمی چیست؟

یکی از تقسیمات سه گانه ی فوق لا بشرط است که به آن لا بشرط قسمی می گویند. واضح است که این لا بشرط باید یک مقسمی داشته باشد. از این رو در صدد این هستیم که فرق بین این سه قسم که یکی از آنها لا بشرط قسمی است با لا بشرط مقسمی که به این سه قسم تقسیم می شود چیست؟

ص: ۵۸۴

از عبارت کفایه استفاده می شود که در لا بشرط مقسمی اطلاق، قید نیست ولی در لا بشرط قسمی اطلاق، قید است.

توضیح ذلک: فرق بین مطلق المفعول و مفعول المطلق چیست؟

در مطلق المفعول، اطلاق قید نیست از این رو مفعول به، مفعول له، مفعول معه، مفعول مطلق و غیره همه را شامل می شود ولی در مفعول المطلق، اطلاق قید است یعنی مفعولی به این قید که مطلق باشد.

در ما نحن فیه هم همین مطلب جاری است. مثلاً- در مورد انسان، گاهی بما هو هو و بدون قید لحاظ می شود. (یعنی ذات انسان را لحاظ می کنیم و بما هو هو در آن قید نیست.)

گاهی از اوقات هم انسان را با چیزهای دیگر می سنجمیم مثلاً انسان را با وجود می سنجمیم و می بینیم گاه نسبت به وجود لا بشرط است مانند نسبت انسان به ممکنات. گاه نسبت به وجود بشرط شیء است مانند الانسان الموجود، موجود بالضروره، گاه بشرط لا است مانند شریک الباریء که موجودی است و ممتنع بالذات است.

محقق خراسانی مثال را در وجود پیاده نمی کند بلکه در شیوع و عدم شیوع پیاده می کند. زیرا فلاسفه کاری باید مطلق و مقید ندارند بلکه دایره ی وجود را مطالعه می کنند ولی محقق خراسانی که در مقام مطلق و مقید است از این رو مسأله را در شیوع و عدم آن مطالعه می کند و می فرماید: ماهیت را دو گونه می توان مطالعه کرد:

یکی ماهیت به قید شمول است که همه را در بر می گیرد این همان ماهیت بشرط شیء است.

دیگری ماهیت به قید اطلاق است (به شرط اینکه چیزی همراه او نباشد یعنی حتی اطلاق هم قید به حساب آید).

بعد اضافه می کند که اسماء اجناس نه بر اولی وضع شده است نه بر دومی زیرا اگر بر اولی وضع شده باشد دیگر قابل انطباق بر فرد نیست و نمی توان گفت: زید انسان زیرا در زید شیوعی وجود ندارد. همچنین نمی توان گفت که اسم جنس بر لا بشرط قسمی وضع شده است که اطلاق شرط آن باشد زیرا در این حال قابل انطباق بر خارج نیست زیرا اطلاق قید ذهنی است و چیزی که در ذهن است نمی تواند بر خارج منطبق شود. از این رو انسان، برای بشرط شیء و برای بشرط قسمی وضع نشده است. بشرط لا هم در اینجا مطرح نمی باشد از این رو چیزی باقی نمی ماند مگر لا بشرط مقسمی.

ممکن است کسی بگوید که ماهیت بر سه قسم تقسیم نمی شود بلکه همه یک قسم است و آن بشرط شیء است. زیرا حتی بشرط لا هم خود، قید است یعنی ماهیت به این قید که بشرط لا باشد. همچنین لا بشرط خود یک نوع قید است.

جواب آن مبسوطا در ارشاد و کتب دیگر ما ذکر شده است.

## تقسیمات ماهیت ۹۲/۰۲/۰۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیمات ماهیت

یکی از آفات اصول ما این است که مطالب فلسفی را به صورت ناقص وارد آن کرده اند. دیگر اینکه تطبیقات فقهی آن کم است.

دیروز اجمالا به مطالب کفایه اشاره کردیم و حاصل کلام ایشان دو چیز است:

ص: ۵۸۶

او معتقد است اسماء اجناس بر ماهیت مهمله وضع شده است نه بر ماهیت منتشره (زیرا در این صورت دیگر قابل تطبیق بر زید نخواهد بود زیرا در زید انتشار نیست) و نه بر لا بشرط قسمی (که چیزی است که در آن عدم لحاظ و بی قیدی قید شده باشد. این قسم، چون این امری است ذهنی و قابل انطباق بر خارج نیست).

نقول: تقسیم ماهیت بر لا بشرط، بشرط شیء و بشرط لا از باب بحث در ماهیت و عوارض ماهیت است نه بحث در ماهیت موجوده.

عوارض ماهیت که خارج از ماهیت و محمول بر ماهیت هستند عبارت است از وجود، وحدت، ضرورت، امکان، امتناع و مانند آن.

ما از میان این عوارض وجود را انتخاب می کنیم و می گوئیم: ماهیت انسان نسبت به وجود به سه گونه است:

گاه لا بشرط است که می شود ممکن

گاه بشرط شیء است مانند: الانسان الموجود، موجود بالضروره. وجود در این حال جزء الموضوع نیست بلکه جزء محمول است.

گاه بشرط لا است مثلا می گوئیم: الانسان المقيد بالعدم غير موجود بالضروره.

بنا بر این بحث در ماهیت بماهی ماهیت است و آنی که ملحوظ است عوارض الماهیه است نه عوارض الوجود.

از این نکته مشخص می شود که چه فرقی بین لا بشرط قسمی و لا بشرط مقسمی است.

لا بشرط مقسمی چیزی است که نسبت به آن سه مورد لا بشرط است و مقید به هیچ یک از آن سه نیست.

ص: ۵۸۷

لا بشرط قسمی چیزی است که نسبت به عارض، مانند وجود لا بشرط است. مانند ماهیت انسان نسبت به وجود که لا بشرط است یعنی انسان نه مقید به وجود است و نه مقید به عدم و از این رو از باب ممکن می باشد بر خلاف وجود وجود باری تعالی که مقید به وجود است. به عبارت دیگر لا بشرط قسمی نسبت به محمولش که وجود است لا بشرط است.

از این نکته مشخص می شود که کلی طبیعی (که هنوز در خارج موجود نشده است) لا بشرط مقسمی است.

اشکال: کلی طبیعی همانند انسان لا بشرط مقسمی است و سه قسم هم دارد: لا بشرط، بشرط شیء و بشرط لا.

در خارج لا بشرط قسمی و بشرط شیء وجود دارند ولی ماهیتی که مقید به عدم وجود است دیگر در خارج موجود نیست.

این در حالی است که مقسم (که لا بشرط مقسمی است) باید برای همه ی اقسام وجود داشته باشد. بنا بر این وقتی مقسم در خارج وجود دارد چرا بعضی از اقسام در خارج نیستند.

جواب این است که اگر لا بشرط در خارج نیست این تقصیر طبیعت نیست بلکه تقصیر قید است. قید بشرط لا بودن موجب می شود که در خارج موجود نشود و الا خودش می توانست در خارج موجود شود.

امام قدس سره وقتی به این بحث وارد شد این بحث را نوعی بازیگری با الفاظ دانست و فرمود هرگز بحث ما در ماهیت بما هی هی نیست تا بعد بحث شود که نسبت به عوارضش سه حالت مزبور را دارا می باشد. زیرا ماهیتی که موجود نشده است نمی تواند دارای سه حال باشد.

ایشان قائل بود که اگر بخواهیم بحث را به شکل واقعی مطرح کنیم باید بگوییم که بحث در ماهیت موجوده است یعنی ماهیتی که در خارج وجود دارد. ایشان قائل بود ماهیت موجوده نسبت به عوارضش سه حالت دارد:

گاه بشرط شیء است مثلا الانسان الموجود متحيز قطعاً. انسان جسم دارد و در خارج حتما فضا اشغال می کند. گاه لا بشرط است مانند سنجیدن انسان موجود به بیاض که گاه ممکن است ابیض باشد و گاه اسود و مانند آنگاه هم بشرط لا است مانند جسم نسبت به مجرد که هرگز چیزی که جسم دارد نمی تواند مجرد باشد. نقول: بحث ایشان مطابق مبنای ایشان که قائل به اصاله الوجود و اعتباریه الماهیه هستند صحیح است ولی مطابق مبانی کسانی که هرچند اصاله الماهوی نیستند ولی برای ماهیت فصل وسیعی باز می کنند صحیح در نمی آید. آنها در ماهیت موجوده بحث نمی کنند بلکه در ماهیت بما هی می بحث می کنند.

و الذی یشهد علی ذلک بحث فلاسفه در مورد جنس و فصل و ماده است. در ماهیات این بحث است که چرا مفهوم حیوان گاهی جنس است و گاه نوع و گاه ماده می باشد.

اگر حیوان را به عنوان جسم نامی متحرک بالاراده که دارای یک رشته فصول است مطالعه کنیم، حیوان مزبور جنس می شود زیرا دارای قدر مشترک است. این حیوان اگر ناطق باشد انسان می شود و اگر صاهق و یا ناعق باشد چیزهای دیگری می شود.

حال اگر حیوان را بشرط اقتران به ناطق مطالعه کنیم نوع می شود. انسان همان حیوانی است که در ناطق هضم شده است.

ولی اگر حیوان را به عنوان جسم نامی متحرک بالاراده فقط تصور کنیم یک ماده ی ذهنی می شود که در خارج محقق نیست.

بحث اخلاقی: گفتیم قرآن ما را به اعتدال دعوت می کند و می فرماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ (۱)** یعنی نباید بر خدا و رسول پیشی گرفت.

عثمان بن مظعون که از صحابه ی رسول خدا (ص) است همسری داشت که نزد پیامبر اکرم (ص) آمد و گفت: عثمان بن مظعون صبح ها روزه است و شب ها را به عبادت می پردازد و به من نمی رسد. رسول خدا (ص) عثمان بن مظعون را احضار کرد و گفت که من گاه روزه می گیرم و گاه نمی گیرم و بخشی از شب را می خوابم و بخشی را بیدارم. این کار شما بر خلاف عدل اسلامی است.

خداوند در قرآن می فرماید: **وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسِيًّا (۲)** یعنی امت اسلام بین مادی گرائی یهود و رهبانیت گرایان نصاری (در زمان قدیم) هستند. یهود به دنیا علاقه داشت و در نتیجه خداوند در مورد آنها می فرماید: **وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَيُّدًا بِمَا قَدَمَتْ أَيُّدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ (۳)** یعنی آنها به همین سبب هرگز آرزوی مرگ نمی کنند.

نصاری زمان رسول خدا (ص) نیز دیر نشین و صحرا نشین بودند و برای خود نوعی تصوف داشتند.

ص: ۵۹۰

---

۱- (۱) حجرات، آیه ی ۱.

۲- (۲) بقره، آیه ی ۱۴۳.

۳- (۳) جمعه، آیه ی ۷.



انسان باید در خواب، مذاکرات علمی، عبادات و غیره حد وسط را رعایت کند. اگر انسان حد وسط را رعایت نکند در بخش هایی از زندگی دچار شذوذ می شود.

امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: **الْيَمِينُ وَالشَّمَالُ مَضَلَّةٌ وَالطَّرِيقُ الْوَسْطَى هِيَ الْجَادَّةُ** (۱)

## الفاظ مطلق ۹۲/۰۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الفاظ مطلق

الفصل الاول: فی الفاظ المطلق

گفتیم در مورد مطلق، دو مبنا وجود دارد.

یکی مبنا این است که مطلق ناظر به الفاظ است. اگر در لفظ شیوع و گستردگی باشد به آن مطلق می گویند و الا به آن مقید گفته می شود. از این رو قدماء در معنای مطلق می گویند: المطلق ما دل علی معنی شایع فی جنسه.

بر اساس این مبنا فصل مزبور گشوده شده است که در آن در مورد پنج لفظ بحث می کنند که عبارتند از:

اسم جنس علم الجنس مفرد محلی باللام جمع محلی باللامنکره ولی مطابق مبنای ما اطلاق و تقیید مربوط به موضوع هست ولی به شرط اینکه در دائره ی حکم قرار بگیرد. بنا بر این اگر موضوع حکم مطلق است، مطلق می شود و الا- مقید و به عبارت دیگر اگر ما وقع تحت دائره الحکم تمام الموضوع باشد مطلق است و الا مقید می باشد و دیگر لازم نیست در آن شیوع و ضیق وجود داشته باشد. از این رو ممکن است علمی مانند زید مطلق باشد به این گونه که اطلاق افرادی داشته باشد. بله اگر بخواهد اطلاق افرادی داشته باشد باید غیر از علم باشد.

ص: ۵۹۱

۱- (۴) نهج البلاغه، خطبه ی ۱۶.

از این رو مطابق مبنای ما نباید در آن پنج مورد فوق بحث شود ولی به سبب مطابقت با صاحب کفایه آن پنج لفظ را مطرح می کنیم.

اما الاول: اسم الجنس

محقق خراسانی قائل است اسم الجنس برای ماهیت مجرده از هر چیز وضع شده است. بنا بر این، واضع حیوان مفترسی را که فاقد هر نوع قید و شرط است در نظر گرفته است مانند حیوان مفترس بدون اینکه سفید یا رنگ دیگری داشته باشد و یا در

آسیا و یا منطقه ی دیگری باشد و لفظ اسد را برای آن وضع کرده است.

این نکته را اصولیین هم پذیرفته اند که اسماء اجناس مانند انسان و اسد بر ماهیت مبهمه من جمیع الجهات وضع شده است.

یلاحظ علیہ: اصولیین تصور می کنند که واضع هم فیلسوف است و از این دقت ها خبر دارد و اول ماهیت مجرده را مطالعه می کند و بعد برای آن لفظی را وضع می کند. این کار، کار فیلسوف است ولی واضع که یک نفر یا دو نفر نیست بلکه واضعین متعددی در طول زمان بر اساس نیاز، الفاظی را برای معانی وضع می کنند و غالباً هم افرادی عادی هستند.

به نظر ما: اولاً: وضع از اول خاص و موضوع له آن هم خاص بوده است. انسانی بدوی برای اولین بار حیوانی را می بیند که درنده است و در نتیجه لفظ اسد را بر خصوص آن وضع می کند. بعد که مشابه آن را در جایی دیگر می بیند به تدریج لفظ از آن معنای خاص بیرون می آید و شکل عام به خودش می گیرد.

ص: ۵۹۲

در عصر ما هم مخترع یک صنعت مانند تلویزیون ابتدا لفظی را در خصوص آن وضع می کند و بعد که مشابه آن ایجاد می شود آن لفظ از معنای خاص در می آید و معنای عموم به خود می گیرد.

ثانیا: می توان گفت که وضع خاص و موضوع له عام است. به این گونه که فردی که اولین بار شیر را می بیند از همان اول لفظ شیر را بر آن و آنچه شبیه آن است وضع کند. او یک جامع خیالی را تصور می کند و لفظ را بر آن وضع می کند. بنا بر این ملحوظ، خاص است زیرا ملحوظ همانی است که او در آن روز دیده است ولی موضوع له عام می باشد.

بر همین اساس است که ما در رد کسانی که گفتند وضع خاص، موضوع له عام محال است گفتیم زیرا این قسم اگر به معنای انتقال باشد محال نیست هرچند به معنای مرآتیت محال. انسان می تواند از هر چیز به چیز دیگری منتقل شود بر این اساس جزئی نمی تواند مرآت برای عام باشد ولی می تواند سبب منتقل شدن به معنای عام باشد.

الثانی علم الجنس: در عربی علم الجنس به شیئی گفته می شود که دو اسم دارد که یکی اسم الجنس و دیگری علم الجنس است. مثلا- روباره، را ثعلب می گویند که اسم الجنس آن است و علم الجنس آن ثعلب می باشد. هکذا فجور اسم جنس است و فجار علم الجنس می باشد.

علم الجنس با اسم جنس از نظر معنا فرقی ندارد ولی از نظر احوال فرق دارد. اسم جنس چون نکره است نمی تواند مبتدا واقع شود و نمی گویند: اسد مقبل ولی علم الجنس می تواند مبتداء واقع شود و می گویند: اسامه مقبله

اسم جنس ذو الحال واقع نمی شود ولی علم الجنس ذو الحال واقع می شود.

محقق خراسانی در فرق علم الجنس و اسم الجنس نسبتی به علماء عرب می دهد ولی ما در کتب عرب چنین چیزی را نیافتیم.

آنچه ما یافتیم عبارتی است که مرحوم رضی به آن معتقد است. رضی دو کتاب دارد یکی شرح بر کافیه و یکی شرح بر شافیه که یکی مربوط به صرف است و یکی مربوط به نحو. این دو کتاب همچنان مرجع مصری ها و ادبای عرب است. سیوسی می گوید: تمام کسانی که بعد از رضی آمدند همه عیال او هستند و مطالب را از او گرفته اند. رضی قائل است که اسم جنس و علم الجنس با هم فرقی ندارند و تفاوت آنها در مؤنث حقیقی و مؤنث مجازی است. مؤنث مجازی مؤنث نیست ولی آثار مؤنث را دارد از این رو وصف آن مؤنث می آید و می گویند: الشمس طالعه.

به همین سبب با اسم الجنس معامله ی نکره می شود ولی با علم الجنس معامله ی معرفه می شود. علم الجنس معرفه نیست ولی فقط معامله ی معرفه با آن می شود و در نتیجه مبتدا واقع می شود.

با این حال محقق خراسانی و دیگران از طرف خود تفاوتی بین این دو قائل شدند و این را به علماء عرب نسبت می دهد و آن اینکه علم الجنس وضع شده است بر ماهیتی که در ذهن انسان یک نوع تعیین یافته است. اسد برای حیوان مفترض وضع شده است ولی اسامه بر حیوان مفترسی که تعیین ذهنی دارد. البته این تعیین چیزی بر واقعیت اضافه نمی کند بلکه صرف یک تعیین ذهنی است.

بعد دو اشکال به آن بار می کند:

اشکال اول: اگر چنین باشد دیگر علم الجنس قابل انطباق بر خارج نیست زیرا جزئی از آن که حیوان مفترس است در خارج است ولی جزء دیگر آن که تعیین است در ذهن است و در خارج نیست. بنا بر این نمی تواند کند هذبه ثعاله.

از این اشکال می توان جواب داد و گفت: تعیین بر دو قسم است: موضوعی و طریقی. آنی که قابل انطباق بر خارج نیست تعیین اسمی است ولی اگر تعیین به معنای حرفی و طریقی باشد قابل تعیین بر خارج هست.

به همین دلیل گفته اند که معانی ذهنیه بر دو قسم است قسمی از آنها جنبه ی استقلال دارد. این معانی قابل انطباق بر خارج نیست ولی معنای ذهنیه ای که جنبه ی طریقی دارد چه بسا بتواند قابل انطباق بر خارج باشد.

اشکال دوم: چنین وضعی لغو می باشد زیرا اگر بخواهیم آن را بر خارج منطبق کنیم باید آن معنای ذهنی را از آن حذف کنیم. از این چرا لفظی را بر معنایی وضع کرده ایم که هنگام استعمال مجبور شویم بخشی از آن را حذف کنیم.

## الفاظ مطلق ۹۲/۰۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الفاظ مطلق

بحث در تفاوت بین علم الجنس و اسم جنس است. البته این بحث ها ادبی است و ارتباط چندانی با اصول و فقه ندارد ولی از آنجا که محقق خراسانی متعرض اینها شده است ما هم آنها را بحث می کنیم.

در جلسه ی قبل فرقی را که رضی ذکر کرده بود بیان کردیم. تفاوت های دیگری هم ذکر شده است از جمله صاحب کفایه نقل می کند و رد می کند. این تفاوت عبارت است از اینکه علم الجنس برای مفهومی وضع شده است که در ذهن تعیین دارد مثلا اسامه وضع شده است برای حیوان مفترسی که تعیین ذهنی دارد. بعد محقق خراسانی این تفاوت را نپذیرفت و دو اشکال بر آن بار کرد. اول اینکه اگر تعیین ذهنی داشته باشد (یعنی تعیین ذهنی جزء المعنی باشد) این دیگر قابل تطبیق بر خارج نیست و نمی توان گفت: هذا اسامه مقبله. دوم اینکه ناچاریم در مقام استعمال، معنای ذهنی را حذف کنیم و این موجب لغویت می شود زیرا در مقام وضع آن را بر معنایی وضع کرده ایم که هنگام استعمال ناچاریم آن را نادیده بگیریم.

ص: ۵۹۵

تفاوت سوم: آیت الله خوئی در محاضرات با الهام گرفتن از فرمایش استادش آغا ضیاء عراقی نظر دیگری دارد.

قبل از بیان نظریه ی ایشان می گوئیم که هر عالمی در علم خودش ابزاری دارد که از آن استفاده می کند. مثلا محقق نائینی غالبا از طریق قضایای حقیقیه و قضایای خارجی استفاده می کند. آغا ضیاء عراقی هم بر قضیه ی مشروطه و قضیه ی حینی است و بسیاری از مشکلات را از این طریق حل می کند.

مرحوم آیت الله حائری نیز بنا بر آنچه امام قدس سره نقل می کند بر اطلاق ماده تکیه می کرد.

آغا ضیاء می گوید: گاه قضایا مطلقه است مانند: (کل کاتب متحرک الاصابع بالفعل) و گاه مشروطه است مانند: (کل کاتب متحرک الاصابع ما دام کاتب)

بین این دو یک قضیه ای است که حینیه نام دارد مانند: (کل کاتب متحرک الاصابع حین هو کاتب) این قضایا نه مطلق است کاملاً و نه مشروط و مقید است کاملاً. این قضایا چون متضمن (حین هو کاتب) است دیگر مطلق نیست و چون قید آن (ما دام کاتب) نیست نمی تواند بتمامه مشروطه باشد.

امام قدس سره گاه در بیان قضیه ی حینیه می فرماید: اگر زید را با عبا و عمامه ببینید در این حال با عبا و عمامه بودن قید نیست ولی با این حال یک نوع قیدی هم برای زید ایجاد می کند زیرا زید بدون عبا و عمامه نبود.

با این مقدمه می گوییم: آیت الله خوئی از این قاعده استفاده کرده می فرماید: اسامه که علم الجنس است برای طبیعت وضع شده است ولی در حال تعین (بر خلاف تفاوت دوم که قائل بود که وضع شده است برای تعین در ذهن. بر اساس این تفسیر، ذهن معنای اسمیه است.) با این تعبیر هر چند تعین ضیق ایجاد می کند ولی قید نیست با این بیان دو اشکال محقق خراسانی دفع می شود.

ص: ۵۹۶

اشکال اول ایشان این بود که چنین چیزی دیگر نمی تواند در خارج موجود شود زیرا بخشی از آن در ذهن است دیگر اینکه باید هنگام استعمال این معنا را از آن جدا کنیم. این دو اشکال دفع می شود به اینکه (در حال تعین بودن) معنای اسمیه نیست بلکه جنبه ی حرفی دارد به این معنا که جنبه ی موضوعی ندارد تا ایجاد مشکل کند بلکه جنبه ی طریقی دارد. بنا بر این نه مانع از انطباق بر خارج است و نه در مقام استعمال لازم است معنای حینیه را از آن جدا کنیم.

یلاحظ علیه: بارها گفتیم که قضیه ی حینیه اصلاً قابل تحقق در خارج نیست. زیرا سؤال می کنیم: در قضیه ی (کل کاتب متحرک الاصابع حین هو کاتب) حینیه بودن یا قید هست یا نیست اگر نیست که همان قضیه ی مطلقه می باشد و اگر هست همان قضیه ی مشروطه می باشد.

بنا بر این از طریق قضیه ی حینیه نمی توان از دو اشکال محقق خراسانی جواب داد.

مضافاً بر آن اگر کلام آیت الله خوئی هم صحیح باشد و بتوانیم قضیه ی حینیه را تصور کنیم آیا واضح چنین تعقلی داشت که بتواند بین قضیه ی مطلقه و مشروطه چیزی به نام حینیه را تعقل کند و سپس علم الجنس را برای چنین حالی وضع کرده باشد؟ واضح است که واضح چنین قدرتی ندارد.

تفاوت چهارم: امام قدس سره می فرماید: ماهیت دارای دو مرتبه است: مرتبه ی ذات و مرتبه ی دون الذات

در مرتبه ی ذات غیر از حیوان مفترس چیز دیگری وجود ندارد و نه نکره بودن وجود دارد و نه معرفه بودن. تنها چیزی که هست حیوان است و مفترس بودن. اگر در حد ذات نکره بود دیگر معرفه بودنش محال می شد و هکذا عکس آن. این همان است که می گویند: الماهیه من حیث هی هی لیست الاهی.

ولی در مرتبه ی ذون الذات، ماهیت یک نوع تعیینی برای خود دارد که ذاتی است و نه اکتسابی به این معنا که حیوان مفترس، بالذات یک نوع تمیزی دارد که موجب می شود با سایر مفاهیم مخلوط نشود. (این بر خلاف دو قول قبل است که قائل بودند تعیین، لحاظی و اکتسابی است یعنی واضح این نوع تعیین را ملاحظه می کند و این ملاحظه شدن گاه به صورت تعیین ذهنی است که در تفاوت دوم بیان شد و گاه به شکل تعیین حینی است که در تفاوت سوم وجود داشت.)

بعد اضافه می کند: اسد که اسم جنس است بر مرحله ی اول وضع شده است اما اسامه که علم الجنس است بر مرتبه ی دوم وضع شده است.

بنا بر این فرق بین اسم الجنس و علم الجنس از درون این دو می جوشد و از خارج بر آنها وارد نشده است.

نقول: ما تصور می کنیم که امام قدس سره مشاهده کرده است که عرفاء برای خالق متعال، دو مقام به نام مقام احدیت و مقام واحدیت قائل هستند.

فرق این دو مقام این است که می گویند: وجود بسیط خداوند متعال هنگامی که هیچ نوع تعیینی ندارد حتی تعیین به وسیله ی اسماء و صفات پیدا نکند یعنی خود ذات به تنهایی ملاحظه شود به آن مقام احدیت اطلاق می شود.



ولی وقتی ذات خداوند همراه با صفات و اسماء مطالعه شود در این حال خداوند، عالم و قادر و مانند آن می شود در این حال دارای مقام احدیت است.

مقام احدیت هرگز قابل درک نیست و حتی انبیاء و اولیاء هم آن را درک نمی کنند. ولی در مرحله ی پائین تر که به وسیله ی اسماء و صفات نوعی تعیین پیدا می کند قابل شناخت می شود.

این مطلب را ابتدا عرفاء بیان کرده اند و بعد فلاسفه این تفصیل را از آنها اخذ کردند. ما تصور می کنیم که امام قدس سره به این نکته عنایت داشت و این موجب شد که به فرق مزبور در میان اسم الجنس و علم الجنس منتقل شود و اسم الجنس را ناظر به مرحله ی مبهمه بداند و علم الجنس را ناظر به مرحله ای بداند که ماهیت یک نوع تعیین پیدا می کند.

یلاحظ علیه: ما تصور می کنیم که این فرق هر چند مطلب علمی زیبایی است در حد اسم الجنس و علم الجنس نیست زیرا واضح لغت عارف و فیلسوف نبوده که تا این موشکافی داشته باشد.

بنا بر این حق همان تفاوت اول است که مرحوم رضی بیان کرده است.

تم الکلام فی الامر الاول

الامر الثالث: المفرد المحلی باللام

الف و لام آنگونه که از کتب ادبی استفاده می شود بر شش قسم است:

الف و لام جنسالف و لام استغراقالف و لام عهد اما الف و لام جنس یک قسم بیشتر نیست مانند: إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (۱) جنس انسان همواره در حال خسران و زیان کردن است زیرا سرمایه ای دارد به نام عمر که از دست می دهد و چیزی به دست نمی آورد. مگر اینکه سرمایه را بدهند و آخرت را بخرند.

ص: ۵۹۹

اما الف و جنس استغراق بر دو قسم است.

گاه استغراق افراد است مانند: جمع الامیر الصاغه. یعنی امیر زرگرها را برای ضرب سکه جمع کرد. و گاه استغراق خصائص است مانند: زید الشجاع یعنی تمامی صفاتی که در انسان شجاع است در زید جمع شده است. اما الف و لام عهد بر سه قسم است:

عهد ذهنی: مانند آنچه در صمدیه است که می گوید: و لقد امر علی اللئیم یَسْبُئنی فمررت فثم قلت لا- یعنی. مراد از اللئیم همان لئیمی است که بین متکلم و مخاطب معهود بوده است. یعنی همان مرد لئیم. عهد ذکر: مانند اینکه خداوند می فرماید: كما أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ مِزْمَلًا، آیه ی ۱۵ و ۱۶. الف و لام در (الرَّسُولَ) یعنی همان رسول که قبلاً ذکر شد. عهد حضوری: مثلاً راوی خدمت امام علیه السلام می رسد و می گوید: (شُقَّتِي بَعِيدَةً) یعنی راهم دور است کسی را معرفی کند که از او مطالب دینی را فرا گیرم. امام علیه السلام به محمد بن مسلم اشاره کرد و فرمود: عليك بهذا الرجل. بنا بر این، مجموع این اقسام به شش قسم بالغ می شود هرچند محقق خراسانی فقط تقسیمات سه گانه ی اول را بیان کرده است.

نکته ی دیگر این است که این معانی را که در این شش قسم وجود دارد آیا از الف متوجه می شویم یا از لام و یا از مجموع این دو و یا از مدخول این دو و یا از قرائن دیگر متوجه می شویم.

علی الظاهر اینها را از قرائن متوجه می شویم. مثلاً در آیه ی سوره ی عصر می بینیم که خداوند می خواهد بشر را ادب کند و بگوید: مواظب باش مادامی که تحت تربیت انبیاء واقع نشوی همواره در خسران خواهی بود. این موجب می شود که خداوند ناظر به جنس انسان باشد.

گاه در استغراق می بینیم که امیر برای ضرب سکه باید همه ی زرگرها را جمع کند و برای طرح سکه با آنها مشورت کند و هکذا.

ان شاء الله در جلسه ی بعد بیان می کنیم که چگونه از مفرد محلی به الف و لام ، اطلاق استفاده می شود.

## الفاظ مطلق ۹۲/۰۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: الفاظ مطلق

سخن به اینجا رسید که یکی از الفاظ مطلق، مفرد محلی به الف و لام است. البته بحث در الف و لام تعریف است که در جلسه ی قبل گفتیم که به شش قسم تقسیم می شود. بحث در الف و لام موصول نیست.

سخن به اینجا رسید که الف و لام در کلمه ای مانند: الرجل بر چه چیزی وضع شده است.

در این مورد چهار قول وجود دارد:

القول الاول: الف و لام برای تعریف حقیقی است.

ابن مالک در الفیه این قول را انتخاب کرده است و می گوید:

ال حرف تعریف او اللام فقط فنمط عرفت قل فيه النمط

ایشان این مسأله را مسلم گرفته است که ال برای تعریف است حال چه الف و لام به تنهایی یا لام فقط.

محقق خراسانی در کفایه به ایشان اشکال می کند و می فرماید: تعریف باید حقیقی باشد. مانند زید که اسم یک نفر است و تعریف آن حقیقی است. حال الف و لام که بر سر جسم وارد می شود چه تعریفی از آن ارائه می کند؟ زیرا الانسان با انسان هیچ فرقی نمی کند. وقتی بود و نبود آن یکسان است و بین انسان ضعیف و بین الانسان ضعیف فرقی نیست.

ص: ۶۰۱

نقول: اشکال محقق خراسانی هرچند در اینجا وارد است ولی کلیت ندارد زیرا در بعضی موارد تعریف الف و لام حقیقی است مانند الف و لام عهد ذکری: كما اینکه خداوند می فرماید: كما أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ (۱)

الف و لام در (الرَّسُول) یعنی همان رسول که قبلاً ذکر شد و این تعریف است.

از این شفاف تر الف و لامی است که برای عهد حضوری به کار می رود مانند: اینکه راوی از امام علیه السلام می خواهد

کسی معرفی کند که از او مطالب دینی را فرا گیرم. امام علیه السلام به محمد بن مسلم اشاره کرد و فرمود: عليك بهذا الرجل.

القول الثاني: الف و لام برای زینت است و هیچ کاری ندارد مگر اینکه مدخول خودش را مزین کند.

این قول مختار محقق خراسانی است. مثلا الحسن و الحسين از این قبیل هستند. الف و لام در این گونه موارد نمی تواند برای تعریف باشد زیرا مدخول آنها علم و معرفه می باشد.

و بعض الاعلام عليه دخلا للمح ما قد كان عنه نقلا

نقول: الف و لام همه جا نمی تواند زینت باشد بلکه فقط در مورد اعلام می تواند برای زینت باشد. البته بعید است که محقق خراسانی در همه جا قائل به این باشد که الف و لام برای زینت است زیرا در آیه ی *كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ (٢)* بعید است که بین رسولا و الرسول هیچ فرقی نباشد.

ص: ٦٠٢

---

١- (١) مزمل، آیه ی ١٥ و ١٦.

٢- (٢) مزمل، آیه ی ١٥ و ١٦.

القول الثالث: الف و لام برای تعریف مجازی (تعرف لفظی) است.

این قول مختار محقق بروجردی است. ایشان قائل بود که همان گونه که ما مؤنث حقیقی داریم و مؤنث مجازی، تعریف هم بر دو نوع است. گاه بعضی چیزی حقیقه معرفه هستند مانند زید که علم است و گاه چیزی مجازا معرفه هستند مانند الف و لام تعریف در الرجل.

شاید دلیل ایشان تبادر بوده باشد.

القول الرابع: الف و لام صرفا به مدخول خود اشاره دارد. (این قول مختار ماست.)

به نظر ما الف و لام جانشین اشاره است. گاه اشاره به جنس دارد مانند: التمره خیر من جراده. گاه به فرد اشاره می کند مانند فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ و یا مانند: عليك بهذا الرجل (در عهد حضوری) گاه هم به جمعی اشاره می کند مانند اکرم العلماء.

در همه ی این موارد الف و لام از باب اشاره به مدخول است که گاه مفرد است و گاه جنس و گاه جمع.

حال باید اشکال محقق خراسانی را رفع کنیم: ایشان می فرماید: اگر الف و لام به معنای اشاره باشد، اشاره امری است ذهنی و لازم می آید که موضوع له امری ذهنی باشد که در این صورت دو اشکال وارد می شود اولاً- چنین چیزی قابل انطباق در خارج نیست زیرا موضوع له در ذهن است و دوم اینکه موجب لغویت می شود زیرا هنگامی بر خارج قابل تطبیق است که این معنای ذهنی را حذف کنیم پس چرا باید لفظی را بر معنایی وضع کنیم که هنگام استعمال ناچار باشیم آن را حذف کنیم.

ص: ۶۰۳

در جواب می‌گوییم: محقق خراسانی بین اشاره‌ی ذهنی و اشاره‌ی خارجی خلط کرده است. ما در اشاره‌ی خارجی سخن می‌گوییم یعنی الف و لام همان معنای هذا را دارد. الرجل به معنای هذا رجل است که در خارج استعمال می‌شود.

الرابع: الجمع المحلي باللام: مانند: اوفوا بالعقود.

همه معتقدند جمع محلی بالف و لام دلالت بر عموم دارد.

جای تأسف است که محقق خراسانی چند صفحه قبل، جمع محلی باللام را از الفاظ عموم دانست ولی در اینجا آن را از الفاظ مطلق می‌شمارد. این در واقع تناقض است. دلالت الفاظ عموم بر عموم بالوضع است ولی دلالت الفاظ مطلق بر عموم به سبب مقدمات حکمت است.

به هر حال ما فرض را بر این می‌گذاریم که این لفظ از الفاظ مطلق است و بحث می‌کنیم که عموم در این مورد از کجا فهمیده می‌شود.

بعضی گفته‌اند که الف و لام در اینجا اشاره به جمع معینی می‌کند و از مراتب جمع بالاترین مرحله مورد اراده است. مثلاً تمامی افراد عقود مد نظر می‌باشد و باید به همه وفا کرد. بنا بر این دلالت العقود بر عموم لفظی نیست بلکه به سبب اطلاق است زیرا الف و لام دلالت بر مرحله‌ی علیا می‌کند و اگر قرار باشد متکلم آن را در مرحله‌ی پائین تر استعمال کند باید قید بیاورد و این عدم قید دلالت بر این دارد که همان مرحله‌ی علیا مد نظرش بوده است بنا بر این عموم از مقدمات حکمت فهمیده می‌شود نه از وضع. مثلاً صد عقد که بالاترین درجه است و در آن تردیدی وجود ندارد متیقن است ولی نود و نه دیگر مردد است زیرا یک عدد کم شده است و معلوم نیست که آن یک، کدام عقد است.

ص: ۶۰۴

محقق خراسانی به این کلام اشکال کرده است و فرموده است همان طور که مرحله ی علیا متیقن است پائین ترین مرحله (یعنی سه) هم متیقن می باشد از این رو دلالت الف و لام بر عموم از باب اطلاق نیست بلکه از باب وضع است.

یلاحظ علیه: مرحله ی پائین هر چند از نظر مفهوم متیقن است ولی از نظر مصداق مردد است یعنی معلوم نیست کدام سه تا مد نظر می باشد.

الخامس النکره: در اینکه نکره برای چه چیزی وضع شده است سه احتمال است:

احتمال اول: رجل برای فرد مردد وضع شده است.

این احتمال مردود است زیرا در خارج هر چه وجود دارد تعیین دارد. تردد مخصوص ذهن است نه خارج. بنا بر این اگر این احتمال صحیح باشد اصلا نباید بتوان نکره را در خارج استعمال کرد.

به عبارت دیگر، خارج همان وجود است و وجود مساوی با تعیین و تشخص است و محال در خارج وجودی باشد ولی تعیین و تشخص نداشته باشد. وجود مدار الوحده است نه مدار التردد.

احتمال دوم: رجل برای فرد منتشر وضع شده است.

ظاهرا مراد ایشان از فرد منتشر همان احتمال سوم است و الا فرد منتشر معنای دقیقی و قابل فهمی ندارد.

احتمال سوم: رجل برای فردی از طبیعت وضع شده است که معلوم نیست آن فرد کدام فرد است. رجل یعنی فردی از رجل که در خارج هست ولی نزد ما متعین نیست و ما او را نمی شناسیم.

ص: ۶۰۵

اگر نکره تحت انشاء باشد دلالت بر اطلاق می کند مانند اکرم رجلا

ولی اگر تحت خبر واقع شود دیگر مطلق نیست مانند وَ جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى (۱) رجل در این آیه یک فرد متعین است.

یلاحظ علیہ: این فرد بین تعین واقعی و بین تعین استعمالی خلط کرده است. در آیه ی فوق، رجل، تعین واقعی دارد یعنی او یک فرد بود که مورد خبر قرار گرفت که از شهر آمد. ولی از نظر استعمال کما کان فرد منتشر و مردد است یعنی نمی دانیم او چه کسی بوده است و هر فردی می تواند مصداق آن باشد.

در مطول است که اگر کسی بگوید: مررت الیوم برجل سلم علیّ امس، این عبارت کلی است و حال آنکه در خارج تعین دارد و فقط یک نفر را شامل می شود با این حال قابل انطباق بر همه هست.

بنا بر این این نکره چه تحت انشاء باشد یا اخبار مطلق است.

خلاصه اینکه:

اسم جنس برای ماهیت مطلق وضع شده است. علم الجنس همان اسم جنس است و فرقی از این لحاظ بین این دو نیست. در مفرد محلی باللام، الف و لام اشاره به مدخول دارد که گاه مدخول آن مفرد است و گاه جنس و گاه جمعی از افراد. نکره فقط برای یک فرد از طبیعت وضع شده است که در خارج معین است ولی نزد ما غیر معین است.

ص: ۶۰۶



ان شاء الله در جلسه ی بعد وارد فصل دوم می شویم که عبارت است از ان تقييد المطلق لا يوجب المجازيه. (این بحث را در مبحث عام هم ذکر کردیم در آنجا که گفتیم: ان تخصيص العام لا يوجب المجازيه.)

## معنای مطلق و مقید و بیان مقدمات حکمت ۹۲/۰۲/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: معنای مطلق و مقید و بیان مقدمات حکمت

بحث در مطلق و مقید است. قبل از اینکه سلطان العلماء (متوفای ۱۰۶۲ قمری) که در اصفهان بزرگترین عالم منطقه بود نظریه ی خود را در مورد مطلق و مقید بیان کند، علماء معتقد بودند که در مطلق، سریان و شیوع، ماخوذ می باشد. به این معنا که لفظ مطلق مانند (رقبه) وضع شده است بر رقبه ای که تمام افراد خود را در بر می گیرد و در افراد خود شایع است. بر این اساس در کتب قدمات، در معنای مطلق گفته شده است: المطلق ما دل علی معنی شایع فی جنسه (ای فی افراده)

بعد به نظریه ی قدمات سه اشکال وارد شده است:

اشکال اول: اگر شیوع و سریان در مطلق اخذ شده باشد لازم می آید که اگر مقید شود این از باب استعمال مطلق فی غیر ما وضع له باشد زیرا با آمدن قید، شیوع و سریان از بین می رود.

اشکال دوم: این تعریف، اسم الجنس و علم الجنس را شامل نمی شود زیرا این سریان در این دو وجود ندارد و این دو برای ماهیت مبهمه وضع شده اند.

اشکال سوم: تمامی عمومات در این تعریف داخل هستند.

ص: ۶۰۷

در اینجا بود که سلطان العلماء انقلابی در امر مطلق ایجاد کرد و گفت: تعریف قدمات برای مطلق غلط است. مطلق وضع شده است برای ماهیت مبهمه. (که در آن نه سریان است و نه شیوع) بنا بر این هر سه اشکال رفع می شود اما اشکال اول رفع می شود زیرا مجازیت در صورتی پیش می آمد که مطلق برای شیوع و سریان وضع شده باشد و حال آنکه در ماهیت مبهمه چنین شیوعی وجود ندارد.

همچنین وقتی مطلق برای ماهیت مبهمه وضع شده باشد اسم الجنس و علم الجنس را هم شامل می شود.

اشکال سوم هم وارد نیست زیرا مطلق ماهیت مبهمه است ولی در عام گستردگی و شیوع وجود دارد.

این همان است که می گویند: قدمات قائل بودند که مطلق برای لا بشرط قسمی وضع شده است ولی سلطان العلماء قائل بود که مطلق برای لا- بشرط مقسمی وضع شده است. این عبارت در صورتی درست است که در تعریف لا- بشرط قسمی بگوییم:

چیزی که اطلاق (به معنای سریان و شیوع) در آن قید می باشد.

ولی لا بشرط مقسمی همان ماهیت مبهمه ی من جمیع الجهات است که لا یجد الا ذاتها او ذاتیاتها.

نقول: ایشان هرچند با این تعریف هر سه اشکال را رفع کرده است با این حال می گوییم: اشکال اول بر تعریف قدماء وارد نیست (ولی اشکال دوم و سوم وارد است و جواب سلطان العلماء هم این دو اشکال را رد کرده است).

اما اشکال اول این بود که چون در مطلق، سریان و شیوع وجود دارد در نتیجه اگر مقید شود این کار موجب مجازیت می شود.

ص: ۶۰۸

به نظر ما این اشکال بر تعریف قدماء وارد نیست و می توانیم بگوییم در تعریف مطلق، سریان هست و اطلاق از باب قید می باشد ولی با این حال هنگام مقید شدن مجازی رخ نمی دهد.

توضیح ذلک: در مبحث عام و خاص گفتیم که تخصیص عام موجب مجازیت نمی باشد زیرا:

یا از باب تعدد دال و مدلول است (در جایی که عام و خاص در کنار هم باشند مانند: اکرم العلماء الا الفساق که در این حال هر لفظی در معنای خودش به کار رفته است؛ علماء در معنای علماء و فساق در معنای فساق)

یا از باب اختلاف اراده ی استعمالیه با اراده ی جدیه است (در جایی که مخصص منفصل باشد. مثلاً مولی می گوید: اکرم العلماء و شش ماه بعد می گوید: لا تکرم الفساق منهم. در این حال علماء در عبارت اول در همه ی علماء استعمال شده است ولی با آمدن خاص، اراده ی جدیه ی مولی مشخص می شود که مراد جدیه ی او چیز دیگری بود هر چند اراده ی استعمالیه به قوت خود باقی است. به عبارت دیگر خاص نشان می دهد که اراده ی استعمالیه ی مولی مطابق با اراده ی جدیه ی او نبوده است و ملاک در حقیقت و مجاز تغییر در اراده ی استعمالیه است.)

این عبارت که محقق خراسانی در عام و خاص بیان کرد بعینه در مطلق و مقید جاری می شود در نتیجه همان گونه که خاص موجب مجازیت عام نمی شد در اینجا هم مقید موجب مجازیت مطلق نمی شود.

در عین حالی که مرحوم سلطان العلماء نظریه ی جدید خود را بیان کرد و قائل شد که شیوع و سریان در موضوع له مطلق اخذ نشده است در مقام این بر می آید که با استفاده از مقدمات حکمت شیوع و سریان را در مطلق زنده کند.

البته این کار تناقضی در کلام ایشان نیست زیرا در مقام اول در صدد بیان موضوع له مطلق بود ولی اکنون در مقام نظر به مقدمات حکمت است. یعنی همین که مولی لفظ رقبه را استعمال کرد در مقام بیان بود و شرط و شروطی برای آن بیان نکرد و ساکت شد از آن استفاده می شود که او هر رقبه ای را قبول دارد و این همان شیوع و سریان است.

نقول: بهتر بود که ایشان این تتمه را ذکر نمی کرد و شیوع و سریان را ثابت کند. زیرا در مطلق هیچ گونه سریان و شیوعی وجود ندارد.

مبنای ما در مورد مطلق این است که مطلق به معنای تمام الموضوع است یعنی ما وقع تحت دائره الحکم تمام الموضوع. مقید هم هنگامی است که ما وقع تحت دائره الحکم جزء الموضوع باشد.

بنا بر این اگر مولی بگوید: اکرم زیدا، کلام او مطلق است ولی اگر بگوید: اکرم زیدا ان سلم، این از باب مقید می باشد.

البته ما سریان را نفی نمی کنیم و می گوییم: گاه سریان هست مانند: اعتق رقبه و گاه نیست مانند اکرم زیدا، ولی سریان بودن شرط اطلاق نیست.

ما در عین حال که بر اساس مبنای خودمان که شیوع را نفی کرده ایم به مقدمات حکمت احتیاج داریم زیرا با این کار می توانیم ثابت کنیم که ما وقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع است یا جزء الموضوع.

سلطان العلماء و ما هر دو به مقدمات حکمت احتیاج داریم، سلطان العلماء به مقدمات حکمت احتیاج داشت تا شیوع را ثابت کند و ما برای اینکه تمام الموضوع بودن را ثابت کنیم.

اذا علمت ذلك فاعلم: مقدمات حکمت چیست؟

مقدمات حکمت دو پایه ی مسلم دارد:

اول اینکه متکلم باید در مقام بیان باشد. مثلا انسانی است لاغر اندام و ضعیف و نحیف. پزشکی او را در بازار می بیند و به او می گوید که باید دارو مصرف کند. مریض نمی تواند به اطلاق کلام پزشک تمسک کند و هر دارویی را که یافت بخورد زیرا پزشک در مقام بیان نبوده است. بله اگر مریض به مطب رود و دکتر برایش دارویی تجویز کند در این حال می تواند به اطلاق کلام او اخذ کند. مثلا اگر پزشک برای او پنیسیلین تجویز کند او می تواند هر نوع پنیسیلین چه ساخت داخل باشد یا خارج را استعمال کند.

یا مثلا در قرآن آمده است: **أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ (۱)** در این حال نمی شود به اطلاق آن عمل کرد و حتی انعام، مغصوب، موطوء، جلال و غیره را هم حلال دانست زیرا آیه ی مزبور در مقام اصل تشریح است نه در مقام بیان کل مطلب. دوم اینکه: قرینه بر خلاف نباشد. زیرا اگر چنین قرینه ای باشد این دلیل بر آن است که متکلم یا در مقام بیان نبوده است یا در مقام بیان بوده و کلام را مقید بیان کرده است. مثلا در آیه ی فوق قرینه بر خلاف است زیرا خداوند می فرماید: **إِلَّا مَا يُثَلَى عَلَيْكُمْ** و این عبارت علامت آن است که یک سری استثناء وجود دارد.

ص: ۶۱۱

البته باید توجه داشت که احتمال قرینیت مضر نیست یعنی اگر احتمال دهیم قرینه ای بر خلاف هست یا نه این احتمال ضرر نمی رساند زیرا با اصل عدم قرینه این احتمال را رد می کنیم ولی احتمال قرینیت موجود مضر می باشد یعنی چیزی هست که نمی دانیم از باب قرینه بر خلاف است یا نه. سوم اینکه: قدر متیقن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد. یعنی در مقام تخاطب، بین مخاطب و متکلم قدر متیقنی در کار نباشد.

مثلاً اگر در روایت آمده باشد: لا تصل فی وبر و شعر ما لا یوکل لحمه. این عبارت یقیناً شیر، پلنگ و ثعلب را شامل می شود ولی انسان را با اینکه لا- یوکل لحمه است شامل نمی شود از این رو اگر موی سر و ریش بر بدن و لباس کسی باشد مانع صلات نمی باشد. کسی به انسان ما لا یوکل لحمه نمی گوید و قدر متیقن از آن غیر از انسان است.

گفته شده است که این قسم به قسم دوم بر می گردد زیرا عدم وجود قدر متیقن همان عدم وجود قید است زیرا وجود قدر متیقن قرینه بر خلاف محسوب می شود.

چهارم: عدم الانصراف

مثالی که در قسم سوم زدیم بر این قسم هم قابل تطبیق است به این بیان که بگوییم: غیر مأکول اللحم منصرف به غیر انسان است.

حق این است که این قسم به همان شرط دوم بر می گردد و انصراف، از باب قرینه بر خلاف است.

نکته ای اخلاقی به مناسبت میلاد با سعادت حضرت زهرا (س): در روز میلاد با سعادت ایشان نباید به مجالس جشن و سرور بسنده کرد بلکه باید در زندگی ایشان مطالعه کرد.

رسول خدا (ص) فرموده است: من مات و لم یکن فی عنقه بیعه امام مات میتة جاهلیه. حضرت زهرا سلام الله علیها نیز از دنیا رفت در حالی که بر گردن او بیعت ابی بکر نبود. یا باید بگوییم: نعوذ بالله ایشان به موت جاهلیت از دنیا رفته است یا اینکه بیعت ابو بکر صحیح نبوده است. بنا بر این کسانی که به صحت حدیث فوق اعتقاد دارند هم به عصمت حضرت زهرا سلام الله علیها و هم به صحت امامت ابو بکر نمی توانند بین این سه چیز جمع کنند.

ما اعتقاد داریم که حضرت زهرا سلام الله علیها از دنیا رفت در حالی که در گردن بیعت امیر مؤمنان علی علیه السلام وجود داشت.

## معنای مطلق و مقدمات حکمت ۹۲/۰۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: معنای مطلق و مقدمات حکمت

گفتیم مرحوم سلطان العلماء در معنای مطلق انقلابی به وجود آورده است. قبل از ایشان می گفتند که مطلق برای شایع وضع شده است و از باب لا بشرط قسمی بوده و یک نوع سریانی در معنای آن لحاظ شده است. ولی ایشان قائل شد که مطلق بر لا بشرط مقسمی که همان ماهیت من حیث هی هی است وضع شده است با این حال هر چند سریان در موضوع ماخوذ نیست ولی به وسیله ی مقدمات حکمت، سریان و موضوع را در تمامی افراد ثابت می کنیم. از این رو (اعتق رقبه) در تمامی افراد سریان دارد.

ما می گوییم: احتیاجی به سریان نیست بلکه کافی است که رقبه تمام الموضوع باشد و قید نداشته باشد و همین مقدار در مطلق بودن آن کافی است. به عبارت دیگر اطلاق عبارت است از رفض القيود نه جمع بین القيود. بنا بر این ما احتیاجی به سریان و شیوع نداریم و همین مقدار که شیء تمام الموضوع باشد کافی است. البته ما به مقدمات حکمت احتیاج داریم ولی نه برای شیوع برای اثبات اینکه ما وقع تحت دائرة الحكم تمام الموضوع.

ص: ۶۱۳

بیان مقدمات حکمت:

اول اینکه متکلم در مقام بیان باشد و الا نمی توان گفت که آنچه تحت دائرة الحكم واقع شده است تمام الموضوع می باشد (این نکته را در جلسه ی قبل توضیح دادیم) مانند اینکه رسول خدا (ص) بفرماید: الغنم حلال، که در مقام بیان حکم طبیعت غنم است و دلالت ندارد که غنم حتی اگر غصبی و یا موطوء باشد همچنان حلال است زیرا ایشان در مقام بیان خصوصیات و جزئیات نبوده است.

هل الاصل فی المتکلم ان یکون فی مقام البیان او لا؟ اگر متکلم سخنی گفته باشد و ندانیم که در مقام بیان بوده است یا نه آیا اصلی وجود دارد که ثابت کنیم او در مقام بیان بوده است؟

اصل این است که متکلم که سخن می گوید در مقام بیان باشد نه در مقام اجمال و اجمال. زیرا تکلم وضع شده است که فرد، ما فی الضمیر را بیان کند و عقلای عالم بر آن اتفاق دارند. مگر اینکه قرینه ای وجود داشته باشد که متکلم در مقام بیان خصوصیات نبوده است. مانند اینکه رسول خدا (ص) بفرماید: الغنم حلال که واضح است که در مقام بیان خصوصیات نیست.

گاهی متکلم از جهتی در مقام بیان است ولی از جهت دیگری در مقام بیان نیست. مثلاً یکی از احکام شکار این است که اگر شکار کننده برای تأمین غذا و نه برای تفریح حیوان را پرنده ای را شکار کند و سگ شکاری را رها کند که آن را بگیرد و هم زمان بسم الله را هم بگوید در این حال حال وقتی به شکار می رسد اگر زنده بود سر حیوان را می برد و اگر حیوان مرده بود باز هم مذکی است. قرآن مجید می فرماید: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ (۱) شیخ طوسی می فرماید: دندان سگ که نجس است و بر گردن حیوان فرو رفته است موجب نمی شود که مکان گاز گرفتن نجس شود و لازم نیست آن را آب کشید. زیرا آیه در مقام بیان بوده است و اطلاق دارد و می گوید: حیوان را بخورد و دیگر سخنی از آب کشیدن به میان نمی آورد.

ص: ۶۱۴



به نظر ما کلام ایشان صحیح نیست زیرا آیه در مقام بیان این است که سگ جانشین تذکیه می شود اما اینکه هنگام خوردن هم باید موضع گاز گرفتن آب کشیده شود یا نه چیزی نیست که آیه در مقام بیان آن باشد. از این رو باید جای دندان سگ را آب بکشند.

العصور علی المقید لیس دلیلا علی بطلان الاطلاق: مولی مطلقى را استعمال کرد و فرمود: احل الله البيع (۱) بعد مقیدی یافت شد مانند: لا ربا بین الولد و الوالد و یا لا ربا بین الزوج و الزوجه. اینکه بر مقید منفصل دست یافتیم دلیل نمی شود که اطلاقی وجود نداشته است. زیرا قید متکلم در مقام بودن را در دو جا به کار می برند:

یکی در اینجا است که می گویند: متکلم در مقام بیان حکم موضوع باشد قانونا و قاعدتا در مقابل اینکه متکلم در مقام اجمال است.

دوم جایی است که می گویند: تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است. مثلا من در جایی باید نماز بخوانم و مولی باید همین حال که من حاجت دارد قید را بیان کند که اگر نکند قبیح است.

در ما نحن فیه، مورد اول اراده شده است نه دومی یعنی متکلم قانونا و قاعدتا در مقام بیان حکم موضوع است.

در مبحث عام هم گفتیم که گاه متکلم قاعدتا و قانونا حکم عام را بیان می کند و بعد به مخصص اشاره می کند. علت اینکه متکلم ابتدا حکم عام را قانونا بیان می کند به این سبب است که بتوان در مقام شک به آن تمسک کرد. مثلا اگر متکلم می گوید: اکرم العلماء و شش ماه بعد بگوید: لا تکرّم فساق العلماء. علت اینکه ابتدا حکم عام را بیان می کند این است که اگر روزی شک کردیم که آیا مثلا- در عالم سید بودن هم شرط است یا نه در این حال می توانیم به عموم عام تمسک کنیم و بگوییم سید بودن در اکرام عالم شرط نیست.

ص: ۶۱۵

در ما نحن فيه هم وقتی مطلق به شکل قانونی بیان شده باشد و بعد مقیدی بیاید این قید موجب بطلان اطلاق نیست زیرا اگر چه مولی حکم را مطلق بیان کرده است ولی از طرف دیگر گفته است که عمل به مطلق مشروط به فحص از مقید می باشد.

به عبارت دیگر اگر مولی حکم را مطلق بیان کرده باشد ممکن است اراده ی استعمالیه ی او با اراده ی جدیه اش متفاوت باشد مخصوصا که خودش گفته است که در مواردی که کلامش مطلق است باید از مقید فحص کرد.

بنا بر این قبل از فحص از مخصص، اطلاق در مطلق ظهور دارد چون مولی در مقام بیان قانون است ولی حجیت ندارد زیرا قبل از فحص است و باید فحص کنیم و بینم مقید و مخصصی هم آمده است یا نه.

دوم اینکه قرینه بر خلاف نباشد.

قرینه گاه متصل است و گاه منفصل. اگر قرینه متصل باشد از همان اول نمی گذارد که اطلاق منعقد شود.

ولی اگر قرینه منفصله باشد در این حال این قرینه مزاحم با ظهور اطلاق نیست بلکه با حجیت اطلاق مزاحمت می کند.

نکته ی دیگر این است که بعضی گفته اند که علاوه بر اینکه قرینه بر خلاف نباشد حتی نباید مطلق به موردی انصراف داشته باشد.

ما می گوییم: انصراف بر دو قسم است: گاه انصراف ما غیر مستقر است و بعد از اندکی فکر کردن از بین می رود. مثلا کسی که صائم است نه می خورد و نه می آشامد. اگر کسی بگوید که این اکل و شرب به نان و پنیر و آبگوشت و مانند آن منصرف است بنا بر این از برگ جنگل مثلا انصراف دارد و اینکه خداوند فرموده است: **كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْمَأْيُضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (۱)** یعنی از اکل و شرب عادی پرهیز کنید نه از چیزهایی مانند برگ جنگل. بنا بر این می توان برگ درخت را خورد.

ص: ۶۱۶

این انصراف بدوی است یعنی غیر مستقر و لغزنده است و با کمی فکر کردن زائل می شود و آن اینکه خوردن برگ به سبب رفع گرسنگی است و الا کسی قربه الی الله برگ نمی خورد و این بر خلاف مقصد صوم است که فرد تا افطار گرسنه باشد و به یاد گرسنگان و تشنگان و یا به یاد گرسنگی روز قیامت بیفتد. واضح است چنین انصرافی مانع از انعقاد اطلاق نیست.

ولی گاه انصراف ما پابرجا و مستقر است. مثلاً امام علیه السلام می فرماید: **أَنَّ الصَّلَاةَ فِي وَبَرٍ كُلِّ شَيْءٍ حَرَامٌ أَكَلُهُ فَالصَّلَاةَ فِي وَبَرِهِ وَشَعْرِهِ وَجِلْدِهِ وَبَوْلِهِ وَرَوْثِهِ وَالْبُئَانَةَ وَكُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدَةٌ (۱)** یعنی نماز در وَبَر و شعر غیر مأکول اللحم باطل است. این اطلاق از انسان انصراف دارد و انسان را شامل نمی شود. بنا بر این اگر آب دهن کسی روی لباس کسی باشد و یا مو و ریش او بر روی لباس کسی باشد موجب بطلان نماز نمی شود. زیرا انسان چیزی نیست که عرفاً قابل اکل باشد.

محقق خراسانی انصراف را بر خلاف ما که دو قسم کردیم به سه قسم تقسیم کرده است و گفته است اگر لفظ به چیزی منصرف است این به جهت یکی از چهار مورد است:

گاهی از باب علم به غلبه است. مانند الکتاب که به کتاب سیبویه انصراف دارد. گاهی مجاز مشهور است و آن جایی است که معنای حقیقی تا حدی متروک شده است البته به معنای دیگر نقل نشده است ولی به حدی معنای مجازی زیاد شده است که معنای حقیقی تحت الشعاع قرار گرفته است و بدون قرینه به معنای مجازی حمل می شود مانند کالواوامر الوارده فی اخبارنا که اهل بیت به حدی اوامر را در مستحبات به کار برده اند که بدون قرینه هم این کار در موارد بسیاری اتفاف افتاده است. گاهی مجاز راجح می باشد. این قسم بر خلاف قسم قبلی که موجب از بین رفتن ظهور می شود، موجب نمی شود که ظهور از بین رود ولی با این حال استعمال مشهور در آن زیاد به کار رفته است. مانند دابه که وضع شده است برای هر جنبنده ای که خلق شده است ولی مشهور در اسب می باشد. مجازی که با حقیقت مساوی است. واضح است که دو قسم اول مانع از اطلاق است بر خلاف دو قسم اخیر.

ص: ۶۱۷

به هر حال بیان ما قانونی تر است زیرا بیان محقق خراسانی صرفاً روی الفاظ تکیه کرده است.

المقدمه الثالثه من المقدمات الحکمه: انتفاء القدر المتیقن فی مقام التخاطب

یعنی در مقام تخاطب نباید قدر متیقنی وجود داشته باشد یعنی وقتی دو نفر با هم سخن می گویند بین آنها قدر متیقنی وجود نداشته باشد. البته قدر متیقن خارج از مقام تخاطب مضر نیست.

علت فرق بین مقام تخاطب و غیر آن این است که اگر قرار باشد که خارج از مقام تخاطب هم قدر متیقن مضر باشد دیگر هرگز مطلقاً در دنیا وجود نخواهد داشت زیرا هر مطلقاً یک قدر متیقنی می تواند داشته باشد.

ان شاء الله این بحث را در جلسه ی آینده ادامه می دهیم.

بحث اخلاقی: خداوند متعال در قرآن می فرماید: قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (۱)

این آیه ی شریفه دقیقاً منطبق بر عمل ناصبی هایی است که کافر هستند و قبر حُجر بن عَدی صحابه ی جلیل القدر رسول خدا (ص) را هتک کرده اند.

آنها که همه ی صحابه را محترم می شمارند چرا به ایشان جسارت می کنند. خارج از جهان تشیع جز اندکی از اهل سنت این جنایت را محکوم نکرده است. اگر این کار محکوم نشود دشمنان و صیهونیست ها می گویند که شما که بر مقدسات خودتان احترام نمی گذارید ما هم مسجد الاقصی که یکی از مقدسات شما است را خراب می کنیم.

ص: ۶۱۸

حُجْر بن عَدِيّ کسی بود که در زمان رسول خدا (ص) اسلام آورد و در جنگ قادسیه شرکت کرد و هرگز از ولای علی در جنگ جمل، صفین و نهروان دست برداشت. زیاد بن ابیه پرونده ای بر علیه او ساخت و از چند نفر امضاء گرفت و حتی شریح قاضی اعتراف کرد که امضاء نکرده بود و امضای او جعلی بوده است. بعد این کار موجب شد که او و یارانش در مرج عذراء به شهادت برسند. از نشانه های جلالت او این است که پیکرش بعد از گذشت قرن ها سالم مانده است. این وهابی های تکفیری از افراد ساکن در جنگل هم وحشی تر اند زیرا آنها نیز قبور مردگان خود را هتک نمی کنند. اینها به نام توحید، سربازان توحید را هتک حرمت می کنند.

**مقدمات حکمت ۹۲/۰۲/۱۶**

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمات حکمت

سخن درباره ی مقدمات حکمت است. یعنی حکیم بودن مولی سبب می شود که بگوییم مطلق، اراده شده است. از جمله این مقدمات این بود که مولی در مقام بیان باشد و قید نیاورد، دیگر اینکه قرینه بر خلاف نباشد.

المقدمه الثالثه: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب

گاهی متکلم در مقام مخاطب فردی در ذهن متکلم و مخاطب متیقن می باشد. مثلاً مولی گفته است: احل الله البيع (۱) و فرد متیقن این است که ایجاب قبل از قبول باشد این به اطلاق ضرر می رساند. زیرا متکلم حکیم است و چنین فردی اگر در مقام بیان است باید تمام مراد را بگوید او هم تمام مراد را در قالب همان فرد متیقن بیان کرده است. غایت ما فی الباب او تصریح نکرده است که قدر متیقن تمام المراد من بوده است بلکه به صرف اینکه هم او و هم مخاطب می دانستند که منظورشان چیست به همان اکتفا کرده است.

ص: ۶۱۹

۱- (۱) بقره، آیه ی ۲۷۵.

به عبارت دیگر، متکلم، تمام المراد را بالحمل الشایع گفته است اما تمام مراد را به حمل اولی نگفته است. (یعنی نگفته است که: هذا تمام المراد.) آنی که کافی است این است که به حمل شایع تمام المراد را بیان کرده باشد که او هم بیان کرده است. (هذا تمام ما ذکره فی الکفایه)

یلاحظ علیه:

اولاً: اینکه متکلم حکیم است و باید تمام المراد را بگوید آیا باید خودش بفهمد که تمام المراد را گفته است یا اینکه مخاطب هم باید بفهمد که آنچه او گفته است تمام المراد است؟ واضح است که مخاطب هم باید این را بفهمد در حالی که او فقط

دانست که قدر متیقن یقیناً مراد متکلم بوده است ولی اینکه آیا ما زاد بر آن فرد هم مراد متکلم بوده است یا نه را دیگر نمی‌داند. در این حال مخاطب می‌تواند به اطلاق تمسک کند و حال آنکه اطلاق مراد متکلم نبوده است بنا بر این متکلم به غرض اخلال کرده است و در مقام بیان بوده و حال آنکه به مخاطب نگفته است که منظور من فقط قدر متیقن بوده است.

خلاصه اینکه حتی اگر متکلم در مقام بیان تمام المراد باشد ولی باید این را به مخاطب هم منتقل کند و الا مخاطب به اطلاق عمل می‌کند و متکلم که به مخاطب نگفته است به غرض اخلال کرده است.

این اشکال بر گرفته از عبارت آیت الله حائری در کتاب درر الاصول می‌باشد.

ثانیاً: اگر چنین است، فرقی بین قدر متیقن در مقام مخاطب و قدر متیقن در خارج از مقام مخاطب نیست. اگر متکلم تمام المراد را گفته باشد و به کسی منتقل نکند دیگر فرقی نیست که در مقام مخاطب باشد و این را به مخاطب منتقل نکند یا در غیر مقام مخاطب باشد. مراد از غیر مقام مخاطب این است که هنگام سخن گفتن قدر متیقن در کار نبوده است ولی بعد از آنکه متکلم و مخاطب از هم جدا شدند در ذهن مخاطب قدر متیقن تولید شد. بنا بر این اگر قدر متیقن در مقام مخاطب مضر باشد باید قدر متیقن در غیر مقام مخاطب هم مضر باشد.

این در حالی است که اگر قدر متیقن در خارج از مقام مخاطب مضر باشد دیگر نمی شود به هیچ اطلاقی تمسک کرد زیرا هیچ اطلاقی وجود ندارد مگر اینکه بعد از آن یک قدر متیقنی در خارج از مقام مخاطب وجود دارد.

حتی محقق خراسانی هم می داند که قدر متیقن در خارج از مقام مخاطب بی اثر است و الا نمی شود به هیچ اطلاقی تمسک کرد ما به ایشان می گوئیم: اگر چنین است و شما هم این را قبول دارید چرا قائل به تفصیل بین مقام مخاطب و غیر مقام مخاطب شدید همین اشکال در غیر مقام مخاطب در مقام مخاطب هم راه دارد زیرا اگر متکلم تمام المراد را گفته باشد که همان قدر متیقن است و به کسی منتقل نکند دیگر در این حال بین مقام مخاطب و غیر آن فرقی نیست.

اللهم اینکه مراد از قدر متیقن انصراف باشد یعنی قدر متیقن به حدی قوی باشد که لفظ به همان فرد منصرف شود و انصراف هم بدوی نباشد بلکه مستقر و مستمر باشد مثلا دابه هر چند به هر جنبنده ای حتی مورچه اطلاق می شود ولی به دواب اربع منصرف است.

#### الفصل الرابع فی حمل المطلق علی المقید:

اگر مقید متصل باشد دیگر جای بحث نیست و باید مطلق را بر مقید حمل کرد مانند: اکرم العلماء العدول.

اما اگر مقید منفصل باشد مثلا مولی امروز بگوئید: اکرم العلماء و شش ماه بعد بگوئید: اکرم العلماء العدول.

باید دید حال که باید مطلق را بر مقید حمل کرد آیا مقید بر مطلق حاکم است یا وارد می باشد.

تعریف حاکم و وارد:

گاه تقدم يك دليل بر دليل ديگر از باب ورود است. تعريف ورود: رفع احد الدليلين موضوع الدليل الآخر تكويناً بعنايه التشریح.

مثلاً در اصول عملیه مانند اصل براءت عقلیه موضوعش عدم بیان است. حال اگر خبری از طرف شارع برسد مثلاً زراره از امام نقل کند که دعاء عند رؤیه الهلال واجب است. این حکم از قبیل بیان می باشد و موجب می شود که هرگز اصل براءت در این مورد جاری نشود.

قید بعنايه التشریح به این معنا است که اگر شارع خبر واحد را حجت نکرده بود دیگر خبر زراره بی اثر بود و نمی توانست به عنوان بیان به کار بیاید و موضوع اصل عقلی رفع کند. بنا بر این اگر دلیل مزبور خبر واحد نباشد بلکه مانند خبر متواتر باشد دیگر نمی تواند (بعنايه التشریح) باشد.

ما قائل هستیم: تقدم مطلق بر مقید از قبیل ورود است زیرا موضوع مطلق عبارت است از عدم بیان از مولی این در حالی است که مقید می گوید: من بیان هستم در نتیجه موضوع مطلق را تکویناً از بین می برد. این (بعنايه التشریح) می باشد زیرا شارع خبر واحد را حجت کرد و مقید هم در قالب خبر واحد عرضه شده است.

مرحوم نائینی قائل است که تقدم مقید بر مطلق از قبیل حکومت است.

برای فهم کلام ایشان اول باید حکومت را تعریف کنیم که عبارت است از: رفع احد الدليلين موضوع الدليل الآخر تعبداً بعنايه التشریح. مثلاً در روایت است: لا شك كثير الشك. اگر انسان عادی شك کند باید بنا را بر اکثر بگذارد و نماز احتیاط بخواند. ولی اگر كثير الشك شد شارع تعبداً می گوید که او نباید به شك خود اعتنا کند.

ص: ۶۲۲



با این بیان می‌گوییم: محقق نائینی می‌فرماید: وقتی شارع ما را به مقید متعبد می‌کند لازمه اش این است که از مطلق رفع ید کنیم و به مقید تمسک کنیم. یعنی بین تعبد به مقید و رفع ید از مطلق ملازمه وجود دارد.

یلاحظ علیه: در مثال کثیر الشک تعبد وجود دارد یعنی شارع تعبدا می‌گوید کثیر الشک اصلا شک ندارد. ولی در بحث مطلق و مقید چنین نیست زیرا موضوع مطلق عدم البیان است و تا بیانی نیاید مطلق حجت است ولی وقتی خبر واحد آمد و مقید را بیان کرد این بیانی از طرف مولی است که می‌گوید از اطلاق مطلق رفع ید کن این دیگر نمی‌تواند از باب تعبد باشد. بلکه از باب بیان است. تعبد به این معنا است که هر چند سر تا پا شک هستی و کثیر الشک شدی ولی چشمت را ببند و بگو که این شک من شک نیست.

به هر حال چه از باب حکومت باشد یا ورود ثمره ی عملیه ای ندارد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ اقسام مطلق و مقید می‌رویم.

### حمل مطلق بر مقید ۹۲/۰۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حمل مطلق بر مقید

بحث در فصل رابع است. در این فصل چهار مقدمه وجود دارد. در جلسه ی قبل مقدمه ی اول و دوم را مطرح کردیم. مقدمه ی اول این بود که بحث در مطلق و مقید در جایی است که مقید منفصل باشد و الا اگر مقید متصل باشد جای بحث نیست و در آن حتما مطلق بر مقید حمل می‌شود و به عبارت دیگر اصلا مطلق در کار نیست.

ص: ۶۲۳

مطلب دوم این بود که تقدیم مطلق بر مقید از باب ورود است یا حکومت.

در باب تعادل و ترجیح چهار اصطلاح وجود دارد که عبارتند از: حکومت، ورود، تخصص و خروج موضوعی.

در معنای ورود گفتیم: هو رفع احد الدلیلین موضوع الدلیل الآخر تکوینا بعنایه التشریح.

بنا بر این قوام مطلق به این است که قیدی در کار نباشد از این رو اگر قید بعدا بیاید در این حال عدم البیان منقلب به بیان می‌شود و مطلق از اطلاق می‌افتد و دلیل مقید، دلیل مطلق را کنار می‌زند.

اشکال شده است که در کلام ما تناقض است زیرا یکی از مقدمات حکمت این است که متکلم در مقام بیان باشد و از این طرف می‌گویید که مطلق هنگامی در اطلاق دلالت دارد که بیانی وارد نشده باشد و اطلاق مطلق مشروط به عدم بیان است. این عدم بیان با آن بیان سازگار نیست.

جواب آن این است که بیان این دو بیان فرق است. متکلم در مقام بیان است قانونا ولی این قانون هنگامی برای ما حجت است که قید در آینده بیان نشود.

المقدمه الثالثه: محقق خراسانی می فرماید: نتیجه ی اطلاق مختلف است:

گاه آنچه از مقدمات حکمت فهمیده می شود چیزی به نام عموم بدلی است. مانند اعتق رقبه که در این حال حتی اگر یک رقبه را آزاد کنیم کافی است زیرا طبیعت با وجود یک فرد حاصل می شود. گاهی نتیجه ی آن عموم استغراقی است. مانند: احل الله البيع بقره، آیه ی ۲۷۵.. این آیه در مقام تشریح است و تمام داد و ستدها را تجویز کرده است و معنا ندارد در مقام تشریح و قانون گذاری یک سری تجویز شود و یک سری تجویز نشود. و گاه هم نتیجه ی آن این است که ما حاصل، واجب تعیینی است نه تخییری، نفسی است نه غیری و عینی است و کفائی نیست. مثلا مولی گفته است: اعتق رقبه و من نمی دانم اعتق رقبه واجب نفسی است یا مقدمه برای واجب دیگری می باشد. که مقدمات حکمت می گوید واجب مزبور نفسی است زیرا اطلاق صیغه ایجاب می کند که واجب مزبور نفسی، تعیینی و عینی باشد زیرا این سه احتیاج به قید ندارد ولی اگر غیری، تخییری و کفایی باشد احتیاج به قید دارد. مانند وجب للغير (غیری)، وجب اما هذا او هذا (تخییری) یا وجب ان لم یقم احد بالفعل (کفایی) این در حالی است که در کلام مولی قید استفاده نشده است. یلاحظ علیه: مقدمات حکمت کاری به این سه قسم ندارد. یک چیز بیشتر از مقدمات حکمت نشئت نمی گیرد و آن عبارت است از اینکه: ما وقع تحت دائره الحكم تمام الموضوع. یعنی رقبه تمام الموضوع است و بس. اما سه مورد فوق مربوط به خصوصیات و لوازم مورد است. لازمه ی یک مورد اطلاق بدلی است مثلا وقتی مولی می فرماید: اعتق رقبه معنی ندارد که همه ی رقبه ها را آزاد کرد بلکه طبیعت این امر با یک رقبه علی البدل حاصل می شود و هکذا دو مورد دیگر. در واقع محقق خراسانی بین لوازم مورد و خود این موارد خلط کرده است.

المقدمه الرابعه: اطلاق و تقييد را در جايي به كار مي برند كه حكم واحد باشد و موضوع مختلف باشد. مانند: (اعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه). ولي اگر حكم مختلف باشد مانند: (اعتق رقبه) و (اطعم رقبه مؤمنه). اين از باب مطلق و مقيد نيست.

اذا علمت هذا فاعلم: حمل مطلق بر مقيد بر شش قسم است.

گاهي سبب ذكر مي شود مثلاً مي گويد: (ان افطرت فاعتق رقبه) و (ان افطرت فاعتق رقبه مؤمنه) و گاهي سبب ذكر نمي شود مانند: (اعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه) هر کدام از دو مورد فوق خود بر سه قسم است:

گاه مطلق و مقيد هر دو مثبت هستند مانند اعتق. گاه هر دو منفي هستند مانند لا تعتق گاهي يكي مثبت و ديگري منفي است.

المقام الاول: في ما اذا لم يذكر السبب و كانا مثبتين مانند: (اعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه)

در اين مورد دو قول است:

القول الاول: بايد مطلق را بر مقيد حمل كرد.

القول الثاني: نبايد كاري به مطلق داشت و بايد مقيد را حمل بر استحباب يا افضل الافراد كرد.

طرفداران قول اول دو دليل مي آورند:

در دليل اول مي گويند: بايد مطلق را بر مقيد حمل كرد زيرا حمل مطلق بر مقيد حمله بر خلاف ظاهر نيست و اين كار تصرف در اطلاق به حساب نمي آيد. قبل از مقيد خيال مي كرديم كه مطلق به اطلاق خود باقي است ولي متوجه شديم كه چنين نبوده است.

ص: ۶۲۵

این بر خلاف حمل مقید بر امر استحبابی است زیرا در این حال واجب تعیینی را بر واجب تخییری حمل کرده ایم زیرا معنایش این می شود که فرد بین رقبه ی مؤمنه و مطلق رقبه مخیر است. این بر خلاف ظاهر عبارت است زیرا ظاهر اعتق رقبه مؤمنه این است که واجب مزبور تعیینی است نه تخییری.

یلاحظ علیه: با حمل مطلق بر مقید نیز خلاف ظاهری مرتکب شده ایم و آن این که این کار بر خلاف اصالت تطابق اراده ی استعمالیه با اراده ی جدیه رفتار کردیم. اصل این است که این دو اراده با هم مطابق باشد. اگر مطلق را بر مقید حمل کنیم علامت آن است که اراده ی استعمالیه با جدیه تطبیق نداشته است.

بنا بر این هم حمل کردن مطلق بر مقید به یک خلاف اصل منجر می شود و هم حمل نکردن مطلق بر مقید و حمل مقید بر استحباب.

در دلیل دوم می گویند: ظهور امر در تعیین اقوی از ظهور مطلق در اطلاق است. یعنی وقتی مولی می فرماید: اعتق رقبه مؤمنه دو ظهور وجود دارد:

یکی اینکه ظهورش در اینکه واجب تعیینی باشد نه تخییری یعنی فقط باید رقبه ی مؤمنه عتق شود و مطلق رقبه کافی نیست. ظهور مطلق بر اطلاق یعنی عتق هر رقبه ای کافی است. بعد می گویند که ظهور اولی از دومی اقوی است در نتیجه باید مطلق حمل بر مقید شود.

یلاحظ علیه:

مقتضای اطلاق در اولی تعیین است. یعنی مولی گفته است اعتق رقبه مؤمنه و این ظهور در تعیین دارد و الا می گفت: اما هذا و اما هذا.

ص: ۶۲۶

مقتضای اطلاق در دومی هم اطلاق است یعنی وقتی مولی می گوید: اعتق رقبه یعنی هر رقبه ای را که عتق کنی مجزی است.

بنا بر این در هر دو مورد نتیجه، به اقتضای اطلاق است و اطلاق در یکی از اطلاق در دیگری اقوی نمی تواند باشد.

خلاصه اینکه هر دو دلیل قول اول باطل می باشد.

اذا عرفت هذا نقول: این قسم (قسم اول از اقسام شش گانه که سبب ذکر نشده است و مطلق و مقید هر دو مثبت هستند) این قسم خود بر دو قسم است:

الصورة الاولى: احراز وحده الحكم یعنی احراز می کنیم که یک واجب و یک حکم بیشتر در کار نیست.

الصورة الثانية: عدم احراز وحده الحكم یعنی احتمال می دهیم که دو واجب در کار باشد.

اما الصورة الاولى: دلیلی بر تقدیم یکی بر دیگری نداریم. هم می توان مقید را حمل بر استحباب کرد و هم می توان مطلق را حمل بر مقید کرد.

با این حال حمل مطلق بر مقید و جاهت قانونی دارد و با قانون گذاری تطبیق بیشتری دارد. در تمام عالم اول مطلق ذکر می شود و بعد مقید ذکر می شود زیرا عقل بشر به تمامی مصالح و مفاسد احاطه ندارد از این رو اول مطلق را می گویند و بعد به حدود و صغور آن پی می برند و مقید را در قالب تبصره بیان می کنند.

در مورد خداوند هم این سبک وجود دارد که اول مطلق و بعد مقید ذکر شود ولی نه به سبب عدم احاطه ی خداوند به مسائل بلکه برای اینکه مصلحت در این است که شریعت به شک تدریج بیان شود. در قرآن آمده است: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاِحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ (۱) بنا بر این ترجیح با حمل مطلق بر مقید است نه با حمل مقید بر استحباب. بر همین اساس رسول خدا (ص) در روز اول همه ی احکام را بیان نکرد. در مکه ی معظمه بجز نماز که در سال دهم تشریح شد حکم دیگری دیده نمی شود. بقیه ی احکام در مدینه و آن هم به شکل تدریجی تشریح شد. ائمه هم سایر احکام را تدریجاً بیان کردند. این سبک اقتضا می کند که مخصصات و مقیدات هم تدریجاً بیان شود. اگر حکم مطلق بیان شده است برای این است که هنگام شک بتوانیم به اطلاق مطلق تمسک کنیم.

ص: ۶۲۷

خلاصه اینکه ما دو دلیل قائلین به قول اول که مطلق را بر مقید حمل می کردند قبول نکردیم ولی در نتیجه با آنها همراه شدیم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ جایی می رویم که وحدت حکم احراز نشده باشد.

## اقسام ارتباط مطلق با مقید ۹۲/۰۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اقسام ارتباط مطلق با مقید

بحث در فصل چهارم از احکام مطلق و مقید است. گفتیم این فروع بر شش قسم است و سخن در قسم اول است که سبب در مطلق و مقید ذکر نشده است. و هر دو مثبت باشند.

این قسم خود بر دو قسم بود و آن اینکه گاه احراز می کنیم حکم واحد می باشد یعنی می دانیم یک تکلیف بیشتر در کار نیست. این را در جلسه ی قبل بیان کردیم و گفتیم گاه مطلق را حمل بر مطلق می کنند و گاه مقید را حمل بر افضل افراد می کنند. گفتیم به نظر ما هر دو خلاف ظاهر است ولی شیوع بر این است که مطلق را حمل بر مقید کنند زیرا در عالم قانونگذاری غالباً ابتدا مطلق را ذکر می کنند و بعد مقید را

اشکال نشود که اگر مولی اول بگوید: صل و بعد بگوید، صل مع الجماعه در اینجا هرگز مطلق را بر مقید حمل نمی کنند.

زیرا در اینجا قرینه بر این است که نماز جماعت مستحب می باشد و اگر این قرینه نبود در این مثال هم مطلق را بر مقید حمل می کردیم.

ص: ۶۲۸

شق دوم از همین قسم موردی است که وحدت حکم احراز نمی شود و احتمال می دهیم مولی دو تکلیف داشته باشد. در یک تکلیف می گوید: اعتق رقبه که اگر کافر را هم اعتق کنیم اشکال ندارد و تکلیف دومی هم دارد تحت عنوان اعتق رقبه مؤمنه که در اینجا فقط باید مؤمنه را اعتق کنیم.

در این صورت سه طریق وجود دارد:

حمل مطلق بر مقید (مانند قسم قبل) حمل مقید بر افضل افراد (مانند قسم قبل) المحافظه علی التکلیفین (یعنی هم یک بار مطلق رقبه را آزاد کن و هم یک رقبه ی مؤمنه را). در صورت قبلی چون وحدت حکم احراز شده بود دیگر نمی شد قسم سوم را اضافه کرد و از این رو فقط دو طریق اول در آن قابل اجرا بود ولی در این قسم چون وحدت حکم احراز نشده است قسم سوم هم اضافه شده است.

نقول: در این قسم حتما باید قسم سوم را انتخاب کنیم زیرا این قسم از باب امثال و از باب شک در سقوط تکلیف است و در آن قائل به اشتغال می شویم. بنا بر این اگر فقط یک رقبه را آزاد کنیم شک می کنیم که از عهده ی تکلیف بیرون آمدیم یا نه.

به عبارتی دیگر چون دو خطاب وجود دارد و من نمی دانم آیا دو تکلیف بر گردن من است یا یک تکلیف در این حال با امثال یک تکلیف نمی توانم مطمئن شوم که از عهده ی اطاعت مولی بیرون آمده ام در نتیجه باید هر دو خطاب را امثال کنم.

ص: ۶۲۹

ان قلت: در سابق گفتیم که هنگام شك در اقل و اكثر ارتباطی براءت جاری می شود یعنی نمی دانم نماز بدون قنوت واجب است یا اینکه باید نماز را با قنوت بخوانم. در این حال براءت عقلی و شرعی و یا براءت شرعی. هکذا اگر ندانم جلسه ی استراحت بعد از سجده تین واجب است یا نه در اینجا هم براءت جاری می شود. در ما نحن فیه هم نمی دانم آیا یک تکلیف بر گردن من است یا دو تکلیف بنا بر این یک رقبه ی مؤمنه را آزاد می کنم و نسبت به تکلیف دیگر (عتق مطلق رقبه) براءت جاری می کنم.

قلت: در مثال نماز، علم به وحدت تکلیف داریم و به عبارت دیگر اقل و اكثر مربوط به اصل تکلیف نیست زیرا تکلیفی مانند نماز ظهر قطعاً یکی است و اقل و اكثر فقط در متعلق تکلیف است یعنی همان یک نماز را آیا باید با قنوت بخوانم یا لازم نیست با قنوت بخوانم. در اینجا علم اجمالی منحل می شود به علم تفصیلی که نماز بدون قنوت است و شك بدوی که نماز با قنوت است که با براءت آن را کنار می زنیم.

در ما نحن فیه شك در خود تکلیف است و نمی دانیم دو خطابی که از مولی صادر شده است یک تکلیف است یا دو تکلیف.

تم الكلام فی القسم الاول و حاصله: ان المطلق و المقيد اذا كانا مثبتين فان احرز وحده التكليف يحمل المطلق على المقيد و الا فيعمل بكلا التكليفين.



محقق نائینی در این مقام قائل است که اصلاً صورت دوم (که سبب ذکر نشود و مثبتین باشند و وحدت تکلیف محرز نباشد) تصور ندارد.

ایشان می فرماید: عمل به مقید (عتق رقبه ی مؤمنه) ملاک مطلق را حیات می کند یا نه؟ اگر حیات می کند کما هو الظاهر که وقتی کسی به مقید عمل می کند در واقع به مطلق هم عمل کرده است دیگر در این حال عمل به مطلق لغو خواهد بود. اگر حیات نمی کند باید معنای کلام مولی این باشد که تو مخیر هستی که یا از ابتدا به مقید عمل کنی و رقبه ی مؤمنه را آزاد کنی (که در این حال به مطلق هم عمل کرده ای) و یا اول به مطلق عمل کنی و بعد به مقید عمل نمایی تا دو خطاب را بتوانی امتثال کنی (زیرا اگر اول مقید را عمل کنی دیگر به مطلق هم عمل کرده ای). واضح است که این خلاف ظاهر است زیرا تخییری بودن خطاب آن هم به این گونه بر خلاف ظاهر است.

یلاحظ علیه: احتمال می دهیم که مولی دو ملاک داشته باشد که یکی قائم به مقید باشد و یکی قائم به مطلق. مثلاً مولی می گوید: جثنی بالماء و بعد بگوید جثنی بالماء البارد و من احتمال میدهم که او دو آب می خواهد یکی آب مطلق برای وضو گرفتن و یکی آب خنک برای نوشیدن. در این حال اگر فقط به مقید عمل کنیم دیگر به ملاک مطلق عمل نکرده ایم.

بنا بر این ما هم شق دوم را انتخاب می کنیم و می گوییم عمل به مقید تأمین کننده ی غرض مطلق نیست ولی با این حال لازم نیست که مولی بگوید اول به مطلق عمل کن و بعد به مقید.

بنا بر این این مورد از باب شک در سقوط است و باید بر اساس قاعده ی اشتغال عمل کنیم و عقل می گوید: اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد.

بنا بر این در مثبتین، میزان در حمل مطلق بر مقید احراز وحدت حکم و عدم آن است که در احراز وحدت مطلق به مقید عمل می شود ولی در صورت عدم احراز به هر دو عمل می کنیم.

القسم الثانی: ان یکونا منفیین و سبب هم در آنها ذکر نشده باشد. مانند: (لا تشرب الخمر) و (لا تشرب المسکر)

آیا می توان مطلق را مقید حمل کرد و گفت مراد از مسکر همان خمر است و در غیر خمر اگر هم مسکر باشد شرب آن اشکال ندارد؟

در اینجا نباید از وحدت و عدم وحدت تکلیف سخن بگوییم بلکه باید از وجود و عدم تنافی سخن بگوییم.

در این مورد چون تنافی ای بین حرمت مسکر و حرمت خمر نیست مطلق را بر مقید حمل نمی کنیم.

القسم الثالث: اگر سبب ذکر نشود و یکی منفی و دیگری مثبت باشد.

این خود بر دو قسم است: گاهی منفی مطلق و مثبت مقید است و گاهی عکس است.

اما صورت اولی: (لا تعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه)

در اینجا به سراغ وحدت و عدم وحدت حکم نمی رویم بلکه به سراغ تنافی و عدم تنافی می رویم و از آنجا که اگر مطلق را بر مقید حمل نکنیم موجب تنافی می شود مطلق را حمل بر مقید می کنیم زیرا نمی شود عتق مطلق رقبه حرام باشد ولی عتق رقبه ی مؤمنه واجب باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد صورت ثانیه را بحث می کنیم که مطلق مثبت و مقید منفی باشد.

## حمل مطلق بر مقید ۹۲/۰۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حمل مطلق بر مقید

بحث در مطلق و مقید است. گفتیم که اگر سبب ذکر نشده باشد و هر دو مثبتین باشند و ما وحدت حکم را احراز کنیم در این حال باید مطلق را بر مقید حمل کنیم. اما اگر مثبتین باشند ولی وحدت حکم را احراز نکنیم در این حال سه احتمال هست و آنچه ما انتخاب کردیم این بود که هم باید به مطلق عمل کرد و هم به مقید.

اما اگر هر دو دلیل منفی باشند دیگر سخنی از وحدت و عدم وحدت حکم به میان نمی آوریم. در این حال سخن از تنافی و عدم تنافی است به این معنا که اگر بین این دو تنافی نباشد مطلق را بر مقید حمل نمی کنیم مانند: (لا تشرب الخمر) و (لا تشرب کل مسکر). این دو با هم تنافی ندارند و علت اینکه خمر را نام برده است به سبب این است که حرمت در آن اشد می باشد.

اما اگر یکی مثبت و دیگری نافی باشد در این حال اگر مطلق نافی باشد و مقید مثبت باشد مانند: (لا تعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه) در این حال نیز معیار تنافی و عدم تنافی است و در مثال فوق چون بین این دو تنافی است زیرا حرمت عتق مطلقا با وجود عتق مؤمن سازگار نیست در این حال مطلق را بر مقید حمل می کنند و می گویند که مراد از مطلق خصوص رقبه یکافره است.

ص: ۶۳۳

در عکس آن یعنی جایی که مطلق مثبت و مقید نافی باشد مانند: (اعتق رقبه) و (لا تعتق رقبه کافره) در اینجا نیز در مقید که نافی است سه احتمال است:

حرمتش تحریمی باشد. در این حال چون بین این دو تنافی وجود دارد زیرا وجوب عتق کل رقبه با حرمت عتق رقبه یکافره منافات دارد باید مطلق را بر مقید حمل کرد. حرمتش تنزیهی باشد مانند (صل) و (لا تصل فی الحمام) در این حال بستگی دارد (لا تصل) را به چه معنا حمل کنیم. اگر نظر صاحب کفایه را قبول کنیم که نهی تنزیهی را به معنای اقل ثوابا می داند در این حال چون عدم تنافی بین این دو نیست لازم نیست مطلق را بر مقید حمل کنیم. یعنی هم می توان در غیر حمام نماز خواند و هم در حمام. با این حال نماز خواندن در حمام ثواب کمتری دارد. اما اگر نهی تنزیهی را به معنای دیگر بگیریم یعنی این عمل چنان ناچیز و بی ارزش است که قابل تقدیم به پیشگاه خداوند نباشد در این حال به سبب وجود تنافی باید مطلق را بر مقید حمل کنیم. حرمتش مردد بین دو مورد فوق باشد. در این حال باید به سراغ غلبه رویم و آن این است که غلبه در نواهی حرمت است بنا بر این نهی را بر تحریمی حمل می کنیم.

بقی هنا بحثان:

البحث الاول:

تا به حال بحث در احکام تکلیفیه بود و اما احکام وضعیه: در این حال هم اگر مثبتین باشند یا نافین به همان قواعدی که مذکور شد عمل می کنیم. با این حال ما کمی احکام وضعیه را بحی می کنیم.

ص: ۶۳۴

اگر بین دو حکم وضعی یکی مطلق نافی و دیگری مقید و مثبت مانند: (لا تصل فی اجزاء ما لا یؤکل لحمه) و (صل فی جلد السنجاب) در این حال به سبب وجود تنافی باید مطلق را بر مقید حمل کنیم.

اما اگر هر دو نافی باشند مانند: (لا- تصل فی اجزاء ما لا یؤکل لحمه) و (صل فی وبر ما لا یؤکل لحمه) در این حال چون تنافی بین آنها نیست مطلق بر مقید حمل نمی شود.

البحث الثانی:

مطلق و مقید در مستحبات:

مشهور شده است که در مستحبات، مطلق بر مقید حمل نمی شود. مانند: (زر الامام الطاهر یوم العاشور) و (زر الامام الطاهر یوم العاشور تحت السماء)

گفته اند در این مثال مطلق بر مقید حمل نمی شود و برای آن سه علت ذکر کرده اند:

الدلیل الاول: ان للمستحبات مراتب. زیارت امام علیه السلام مستحب است، زیارت با وضو، با غسل، زیر آسمان و زیر سقف همه مستحب است و بعضی بالاتر و بعضی دارای ثواب کمتر است از این رو قیود در این موارد بر افضل مراتب حمل می شود.

یلاحظ علیه: دلیل این مطلب چیست؟ آیا دلیل آن انصراف است یعنی قیود در مستحبات به اختلاف در درجات منصرف است می گوئیم: در انصراف یکی از دو وجه زیر باشد وجود داشته باشد: کثرت وجود و کثرت استعمال.

اما کثرت وجودی به کار نمی آید زیرا اصولیین اتفاق دارند که کثرت وجود سبب انصراف نیست. مثلاً در وسائل اگر صد مستحب باشد و در نود مورد مربوط به درجات مختلف باشد این کثرت قرینه نمی شود که متکلم همان کثیر را اراده کرده باشد. مثلاً- اگر مولی امر کرد که نان بخر و در بازار نان سنگک زیاد باشد این دلیل نمی شود که بگوئیم مراد مولی نان سنگک بوده است.

ص: ۶۳۵

اگر منشأ انصراف کثرت استعمال باشد می‌گوییم: این مورد سبب انصراف می‌باشد مانند دابه که به اسب و چهارپا انصراف دارد. ولی ثابت نمی‌شود که ائمه علیهم السلام قیود مستحبات را در درجات به کار برده باشند و به اصطلاح، قید در مستحبات قید ماهیت نباشد بلکه قید فرد باشد.

الدلیل الثانی: تسامح در ادله یسنن

این بحث در جلد دوم کفایه در مبحث برائت مطرح می‌شود. راوی از امام صادق علیه السلام از رسول خدا (ص) روایت کرده است که فرمود: مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمَلَهُ كَانَ لَهُ أَجْرٌ ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ يَقُلْهُ.

(۱)

مثلاً اگر در روایتی باشد که اگر محاسنش را شانه بزند فلان ثواب را می‌برد. سند این حدیث معتبر نیست ولی مطابق حدیث من بلغ اگر کسی به حدیث شانه زدن محاسن عمل کند حتی اگر رسول خدا (ص) چنین حدیثی را نفرموده باشد او ثواب مذکور در حدیث را می‌برد. بنا بر این در مثال مطلق و مقید مزبور اگر کسی امام علیه السلام را زیر آسمان زیارت نکند و بر اساس اطلاق دلیل مطلق، (زر الامام الطاهر یوم العاشور) زیر سقف زیارت کند ثواب را می‌برد حتی اگر می‌بایست زیر آسمان زیارت کند.

یلاحظ علیه: ادله یتسامح در جایی است که قیدی در کار نباشد ولی در حدیث زیارت امام علیه السلام تحت السماء حکم و قید با هم در یک کلام منفصل آمده است. بلکه اگر قید در کلام منفصل بود حق با مستدل بود.

ص: ۶۳۶

---

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱، باب ۱۸ از ابواب مقدمه العبادات، حدیث ۱.

ان شاء الله در جلسه یآینده به سراغ کلام محقق نائینی در این مورد می رویم.

**مطلق و مقید و مجمل و مبین ۹۲/۰۲/۲۲**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مطلق و مقید و مجمل و مبین

سخن در این است که گفته شده است: قیودی که در مستحبات است قید برای افضلیت است. بنا بر این اگر گفته شده است: زر الامام الحسین علیه السلام تحت السماء، قید (تحت السماء) قید برای زیارت نیست بلکه صرفاً برای این است که اگر زیر آسمان باشد ثوابش بیشتر است. بنا بر این اگر زیر سقف هم باشد اشکال ندارد منتها ثوابش کمتر است.

برای این ادعا سه دلیل آورده شده است که قانع کننده نیست. دلیل اول را در جلسه یقبل خواندیم.

دلیل دوم مربوط به تسامح در ادله یسنن است. بعضی از وهابی ها به این اعتراض دارند و می گویند این تسامح موجب می شود که کذاب و دروغگو در جامعه زیاد شود زیرا ممکن است کسی بگوید من یک ثواب را جعل می کنم و مردم هم به آن عمل می کنند.

ما در جواب می گوئیم: کسی که این اشکال را مطرح می کند حقیقت را درک نکرده است. تسامح در ادله یسنن در واقع یک نوع تشویق به عمل است که روایات رسول خدا (ص) به سبب ضعف سند به فراموشی سپرده نشود و الا اگر بدانیم ناقل یک حدیث کذاب است دیگر به آن عمل نمی کنیم.

از طرفی اهل سنت هم همانند ما قائل به تسامح هستند ولی تحت عنوانی دیگر.

ص: ۶۳۷

به هر حال این دلیل دوم می گوید که قیود موجوده در مستحبات قید مشروعیت نیست و الزام آور نمی باشد بلکه قید تفاضل و درجات است زیرا رسول خدا (ص) فرموده است: مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنْ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمَلُهُ كَانَ لَهُ أَجْرٌ ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ يَقُلْهُ. (۱)

بنا بر این اگر کسی قید مذکور را اتیان نکند می توان به مطلق عمل کند و ثواب هم ببرد.

یلاحظ علیه: این استدلال نارسا است زیرا قیدی که در روایت است یا متصل است یا منفصل. اگر متصل می باشد دیگر نمی توان به اصل روایت عمل کرد و قید را نادیده گرفت. اگر رسول خدا (ص) فرموده باشد: زر الامام الحسین علیه السلام تحت السماء. در این حال باید به زیارت تحت السماء عمل کرد.

اما اگر قید، منفصل باشد مثلاً یک روایت گفته باشد: (زر الامام الحسین علیه السلام یوم العاشور) و روایت دیگر گفته باشد:

(زر الامام الحسين عليه السلام يوم العاشور تحت السماء) و سند هر دو هم صحيح باشد ادله يتسامح آن را شامل نمی شود زیرا ادله یسنن ضعف سند را جبران می کند نه ضعف دلالت را.

الدليل الثالث: محقق نائینی این دلیل را مطرح کرده و می فرماید: تمام قیود در مستحبات قید مشروعیت نیست بلکه قید تفاضل می باشد زیرا روایتی که مقید است و می گوید: (زر الامام الحسين عليه السلام يوم العاشور تحت السماء) عمل به آن واجب نیست. زیرا اصل زیارت مستحب است چه رسد به زیر آسمان بودنش.

ص: ۶۳۸

---

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱، باب ۱۸ از ابواب مقدمه العبادات، حدیث ۱.



بنا بر این این قید قابل لغو است و می توان به اطلاق روایت اول تمسک کرد که می گوید: (زر الامام الحسين عليه السلام يوم العاشور)

بله اگر عمل به مقید واجب بود دیگر نمی شد به اطلاق روایت اولی عمل کرد.

یلاحظ علیہ: الزامی بودن و نبودن محور بحث نیست. بحث در این است که آیا قید مزبور برای مشروعیت است یا برای افضلیت می باشد. ممکن است الزامی نباشد ولی قید مشروعیت باشد. مثلاً نماز شب الزامی نیست ولی نمی شود آن را بدون وضو خواند و گفت وقتی اصل نماز شب واجب نباشد وضوی آن هم واجب نیست.

بنا بر این اگر دلیلی از خارج اقامه نشد باید مستحب را تمام و کمال آورد و قید را هم اتیان کرد.

تم الکلام فی القسم الاول که سبب در مطلق و مقید ذکر نشده باشد.

القسم الثانی: موردی که سبب در آن ذکر شده است و این بر سه قسم است:

گاه سبب در هر دو یکی است مانند: (ان افطرت فاعتق رقبه) و (ان افطرت فاعتق رقبه مومنه) در این حال چون هر دو مثبتین هستند باید به دنبال وحدت و عدم وحدت تکلیف رویم و چون سبب واحد است در می یابیم که حکم واحد است در نتیجه باید مطلق بر مقید حمل شود.

گاه سبب ها متغایر است مانند: (ان افطرت فاعتق رقبه) و (ان ظاهره فاعتق رقبه مومنه). در اینجا چون مثبتین هستند و حکم و تکلیف متعدد است باید به هر دو جداگانه عمل شود و مطلق بر مقید حمل نمی شود.

گاه یکی سبب دارد ولی دیگری بی سبب است مانند: (ان افطرت فاعتق رقبه) و (اعتق رقبه مومنه). در این قسم، چون احتمال تعدد تکلیف می دهیم به دلیل اینکه دو خطاب وجود دارد باید به هر دو تکلیف عمل کنیم. در اینجا خطاب یقینا متعدد است ولی نمی دانیم تکلیف هم متعدد است یا نه از این رو بر اساس قاعده یا اشتغال عمل می کنیم.

ان قلت: یکی متقین است و دیگری مشکوک از این رو علم اجمالی ما به علم قطعی و شک بدوی منحل می شود بنا بر این به متقین عمل می کنیم و در مشکوک برائتجاری می کنیم.

قلت: در اقل و اکثر ارتباطی یقین داریم تکلیف یکی است ولی اختلاف در متعلق است در این موارد چون از باب شک در تکلیف است قید زائد را برائت حذف می کنیم. ولی در ما نحن فیه یقین نداریم تکلیف یکی باشد زیرا خطاب دوتا است در این مورد عقل می گوید شاید مولی از تو دو تکلیف خواسته باشد از این رو اشتغال یقینی به دو خطاب برائت یقینیه می خواهد و باید دو تکلیف را امثال کنیم.

#### الفصل الخامس: فی المجمل و المبین

اصولیین بعد از بحث از مطلق و مقید این بحث را مطرح می کنند. ما اگر به جای آنها بودیم بحث محکم و متشابه را نیز در اینجا مطرح می کردیم ولی اصولیین فقط مجمل و مبین را بحث می کنند زیرا آیاتی که مربوط به احکام است در آنها متشابه وجود ندارد هر چند اجمال در آنها هست. آیات متشابه مربوط به بحث عقائد است.

مجمّل در لغت به چیزی گفته می شود که در آن فشردگی وجود داشته باشد. خداوند در قرآن می فرماید: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً (۱) یعنی کافران می گویند که قرآن یک جا و فشرده مانند تورات نازل نشده است. خداوند نیز در جواب می فرماید: كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً- یعنی این تفکیک در ارسال برای این بود که قلب پیامبر اکرم (ص) به وحی متصل باشد و آرامش پیدا کند.

بنا بر این اجمال به معنای فشردگی است که گاه منجر به ابهام می شود. ولی مبین به چیزی گفته می شود که مبسوط است و دارای ابهام نمی باشد.

اذا عرفت هذا فافهم که مبین عبارت از کلامی است که نسبت به معنای خودش قالب باشد یعنی نه کم باشد و نه زیاد. ولی مجمّل چنین نیست به این معنا که عبارت کمتر از معنا است.

محقق خراسانی می فرماید: مبین و مجمّل از امور اضافیه و نسبیّه است. یعنی گاه عبارتی نسبت به کسی مبین باشد ولی نسبت به فرد دیگری مجمّل. کسی که از زبان عرب آگاه است عبارت را مبین می بیند ولی کسی که این آگاهی را ندارد و یا آگاهی او کم است عبارت در نظر او مجمّل می باشد.

همچنین گاه ممکن است کسی از قرینه با خبر باشد و عبارت برای او مبین باشد ولی فرد دیگری که از قرینه خبر ندارد عبارت را مجمّل ببیند.

ما معتقد هستیم که این دو از امور واقعیه است. اگر لفظ قالب معنا باشد به آن مبین و الا مجمّل می گویند و تعریف محقق خراسانی خلاف اصطلاح است.

ص: ۶۴۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیات مجمل

بحث در مجمل و مبین است. محقق خراسانی در این بحث سه آیه را مجمل معرفی می کند:

آیه ی اولی: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ (۱)

این آیه از یک نظر اجمال دارد و آن اینکه مراد از (ید) چیست. زیرا گاهی از ید صرف اصابع اراده می شود، گاهی کف که در زبان عربی از مچ به پائین را می گویند، گاهی از آن تا آرنج و گاه کل دست تا کتف را اراده می کنند.

حق با مرحوم خراسانی است و از این رو در زمان امام جواد علیه السلام اختلاف پیش آمد که دست را باید از کجا قطع کنند.

آیه ی ثانیه: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ (۲) حرمت همواره به فعل نسبت داده می شود نه به جوهر و اجسام. اگر حرمت به اجسام نسبت داده شد چیزی باید در تقدیر باشد. مثلاً در حرم علیکم الخمر، شرب الخمر در تقدیر است.

مرحوم خراسانی معتقد است که این آیه مجمل است و معلوم نیست که چه چیزی در تحریم امهات و سایر موارد حرام می باشد. آیا نظر حرام است یا نکاح، ملامسه و یا سایر موارد.

یلاحظ علیه: در این آیات قرینه است که مراد نکاح می باشد زیرا در آیه ی قبل می خوانیم: وَ لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ (۳) همچنین در وسط آیه ی ۲۳ می خوانیم: وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ از آن سو ضرورت هم وجود دارد و آن اینکه هیچ کس قائل نیست که نگاه و یا دست دادن به مادر و خواهر حرام باشد.

ص: ۶۴۲

۱- (۱) مائده، آیه ی ۳۸.

۲- (۲) نساء، آیه ی ۲۳.

۳- (۳) نساء، آیه ی ۲۲.

آیه ی سوم: أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ (۱) یعنی انعام و چهارپایان برای شما حرام است مگر آنچه بعداً گفته می شود. محقق خراسانی قائل است که مجمل است و معلوم نیست که چه چیزی از انعام حلال است.

یلاحظ علیه: به نظر ما این آیه نیز مجمل نیست زیرا در آیات بعدی می خوانیم: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ... (۲) و واضح است که مراد آیه اکل است.

به نظر ما خوب بود محقق خراسانی به چند آیه که محل اختلاف است می پرداخت؛ آیاتی که در اجمال و یا تبیین آنها بحث است و این سبب اختلاف در فتوا شده است.

از این رو ما به برخی از این آیات اشاره می کنیم که مبنای اختلاف احکام بین مذاهب است:

آیه ی اولی: آیه ی وضو

این آیه هم در سوره ی نساء آمده است و هم در آیه ی مائده. ما به آیه ی سوره ی مائده می پردازیم که جامع است. در این آیه چهار فقره ذکر شده است که گفته اند برخی از آنها مجمل است: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ** (۳)

ص: ۶۴۳

۱- (۴) مائده، آیه ی ۱.

۲- (۵) مائده، آیه ی ۳.

۳- (۶) مائده، آیه ی ۶.

اولین اجمال در این فقره از آیه است: (آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) که می گویند: باید قبل از نماز وضو داشت و نماز را با وضو خواند نه اینکه هنگامی که برای نماز برخاستیم و می خواهیم تکبیره الاحرام را بگوییم وضو بگیریم.

دومین اجمال عبارت است از (وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) که آیا باید از انگشت ها تا مرفاق شست کما اینکه اهل سنت قائل هستند یا از مرفاق به سمت انگشتان. اهل سنت الی المرفاق را قید اغسلوا می گیرند.

سومین مورد عبارت از (أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ). اهل سنت می گویند: أَرْجُلَكُمْ منصوب است و عطف به وجوهکم است از این رو پا را هم باید شست و نباید به مسح اکتفا کرد.

چهارمین اجمال در (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) است که بحث است آیا به هر چهار مورد قبلی بر می گردد که عبارتند از (مرضی، سفر، قضای حاجت و آمیزش جنسی) یا اینکه فقط به دو مورد اخیر بر می گردد. عبده قائل است که به دو مورد اخیر بر می گردد.

اما اولین اجمال: اگر واقعا باید وضو بگیریم نباید هنگام قیام برای نماز و هنگامی که می خواهیم الله اکبر را بگوییم وضو بگیریم بلکه باید از قبل وضو بگیریم و هنگام اقامه ی نماز با وضو باشیم.

در اینجا دو نظر است:

نظر اول: ما اعتقاد داریم که مراد از قیام به نماز کنایه از اراده ی خواندن نماز است.

شاهد ما آیات دیگری از قرآن است: در قرآن گاه قیام گفته می شود و از آن اراده قصد می شود و گاه اراده گفته می شود از آن فعل اراده می شود.

اما مثال مورد اول که قیام گفته می شود و از آن اراده قصد می شود: **وَ إِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَ لِيَأْخُذُوا أَسْلِحَهُمْ (۱)** خداوند می فرماید: ای پیامبر وقتی نماز خوف می خوانی باید یک عده مسلح با شما باشند و جمعی هم مسلح باشند ولی رو به دشمن بایستند. عبارت **(فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ)** یعنی وقتی اراده ی خواندن نماز را کردی. زیرا صف آرائی و طرز ایستادن مردم مقدمه ی خواندن نماز است و به معنای شروع در نماز نیست.

اما مورد دوم که گاه از اراده خود فعل اراده می شود: **وَ إِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَ آتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا (۲)** مراد از اردتم یعنی اذا طلقتم المرأة الاولى و تزوجتم بالمرأة الثانية.

نظر دوم: مرحوم صاحب جواهر **(۳)** قائل است که در اینجا کلمه ی (نوم) مقدر است یعنی ای کسانی که ایمان آوردید: اذا قمتن من النوم الى الصلاة.

با این تقدیر، مشکل حل می شود زیرا قیام به سوی نماز نیست بلکه قیام از نوم است که فرد از خواب بیدار می شود و محدث است و باید وضو بگیرد و بعد نماز بخواند. علت اینکه صاحب جواهر این وجه را انتخاب کرده است این است که فرد هنگامی باید برای نماز وضو بگیرد که محدث باشد و الا اگر وضو داشته باشد و بخواهد نماز بخواند دیگر نباید وضو بگیرد. بنا بر این با تقدیر نوم، محدث بودن هم ثابت می شود.

ص: ۶۴۵

---

۱- (۷) نساء، آیه ی ۱۰۲.

۲- (۸) نساء، آیه ی ۲۰.

۳- (۹) جواهر الکلام، ج ۱، ص ۵۱.

در روایت ابن بکیر همین تقدیر ذکر شده است ولی به نظر ما نیازی به این تقدیر نیست و ما هم ان شاء الله حدیث مزبور را تفسیر می کنیم.

نقول: نیازی به این تقدیر نیست. اما اشکال اول را حل کردیم و گفتیم مراد از اقامه ی نماز اراده ی نماز است و معنای آن این نیست که به محض گفتن تکبیره الاحرام باید وضو گرفت.

اما جواب اشکال دوم:

جواب اول: که در مورد محدث بودن این است که در خود آیه قرینه است که فرد مزبور محدث است زیرا در همان آیه می خوانیم: (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَطَاطَهُرُوا) یعنی اگر محدث به حدث اکبر هستید وضو کافی نیست. این قرینه است که در سابق سخن از حدث اصغر بوده است. کأنه خداوند فرموده است: ان کنتم محدثا بالحدث الاصغر فاغسلوا... و ان کنتم محدثا بالحدث الاکبر فاطهروا.

جواب دوم: آیه ی فوق در مقام تشریح وضو برای مسلمانان است. بنا بر این مسلمانان قبل از این آیه وضو نداشتند و همه محدث بودند و ما نیازی نداریم با تقدیر گرفتن نوم، محدث بودن را ثابت کنیم.

اما اجمال دوم: عبارت است از (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) که بحث است آیا (إِلَى الْمَرَافِقِ) (ایدیکم) است که یا قید (فاغسلوا) می گیرند.

اهل سنت آن را قید (فَاغْسِلُوا) می دانند و در نتیجه می گویند باید از سر انگشت تا مرفق را غسل کرد ولی شیعیان قائل هستند که قید (ایدیکم) می باشد یعنی مقدار شستن دست از مرفق به بعد است.



اضافه می کنیم که خداوند با ذکر قید (إِلَى الْمَرَافِقِ) می خواست اجمالی را رفع کند. واضح است که این اجمال در (ایدیکم) وجود دارد نه در (فاغسلوا) زیرا ید بر چهار چیز اطلاق می شود که عبارتند از اصابع، کف، آرنج به پائین و کتف به پائین و الا (فاغسلوا) اجمالی ندارد. بنا بر این به اصطلاح علمی (إِلَى الْمَرَافِقِ) قید مغسول است نه قید غَسَل. آیه در مقام بیان کیفیت غَسَل نیست بلکه آن را به خود مردم واگذار کرده است. ممکن است مردم گاهی از بالا به پائین بشویند و گاهی از پائین به بالا زیرا اصل شستن دارای اجمال نیست. مثلاً کسی می گوید: دیوار را از پائین تا بالا سنگ کن. در اینجا فرد از پائین شروع می کند. ولی اگر بگویند که از پائین تا یک متر را رنگ کن ممکن است رنگ را از بالا شروع کند.

مضافاً بر آن (ایدیکم) اقرب است و (فاغسلوا) ابعد است و قیدی که بتواند به اقرب راجع باشد نباید به ابعد رجوع کند.

اما اجمال سوم: عبارت از (وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ ارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ).

در اینجا دو عامل وجود دارد یکی (فاغسلوا) است و دیگری (امسحوا). بحث در این است که عامل در (ارجلکم) چیست.

اهل سنت می گویند: ارْجُلَكُمْ منصوب است و عامل در آن (فاغسلوا) است و (ارجلکم) عطف به (وجوهکم) است از این رو پا را هم باید شست و نباید به مسح اکتفا کرد.

ولی به نظر ما بر اساس قواعد عرب، باید اقرب را گرفت و ابعد را رها کرد. بنا بر این (ارجلکم) عطف به (رؤسکم) است و عامل در آن (امسحوا) می باشد. آیه در مقام تشریح وضو است و باید واضح باشد و نباید عطف به ابعد شود که مردم به راحتی آن را متوجه نشوند.

ان شاء الله فردا توضیح می دهیم که چرا (أَرْجُلَكُمْ) منصوب است و همین موجب شده است که اهل سنت آن را بر (وجوهکم) بدانند. خواهیم گفت که (أَرْجُلَكُمْ) از باب عطف به محل منصوب شده است. کما اینکه در آیه ی سوم سوره ی توبه چنین است: (وَ أَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَ رَسُولُهُ) (۱) (وَ رَسُولُهُ) نمی تواند عطف بر (الْمُشْرِكِينَ) باشد و عطف به محل (الله) شده است.

## رفع اجمال از آیه ی وضو ۹۲/۰۲/۲۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: رفع اجمال از آیه ی وضو

محقق خراسانی در بحث مجمل و مبین مثال هایی از آیات قرآن را مطرح می کند که به نظر ما مناسب نبوده است. از این رو ما به سراغ آیات دیگری رفته ایم که وجود اجمال در آنها بحث هایی را به وجود آورده است.

آیه ی اول آیه ی وضو است، آیه ی دوم آیه ی صوم است و آیه ی سوم آیه ی شهادت بر طلاق است اهل سنت قائل هستند که در طلاق شهادت لازم نیست ولی در طلاق رجعی لازم است. این در حالی است که ما معتقد به عکس هستیم. آیه ی چهارم نیز آیه ی متعه می باشد.

بحث در آیه ی اول است که آیه ی وضو می باشد. در این آیه جنبه هایی از بحث وجود دارد. خداوند می فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ (۲)

ص: ۶۴۸

۱- (۱۰) توبه، آیه ی ۳.

۲- (۱) مائده، آیه ی ۶.

دو موردی که ادعا شده است مجمل است را بحث کردیم.

اما اجمال سوم: عبارت از (وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ).

در اینجا دو فعل وجود دارد که می تواند عامل باشد (فاغسلوا) است و دیگری (امسحوا). بحث در این است که عامل در (ارجلکم) چیست.

ما اگر این جمله را به عربی که خالی الذهن باشد بدهیم می گوید که عامل در (ارجلکم) فعل (امسحوا) می باشد زیرا این

فعل در کنار آن قرار گرفته است ولی (فاغسلوا) دور است.

این نکته را با مثال های بر جسته می کنیم:

مثال اول: لو قال قائل: قُبلت وجه زید و راسه و مسحت بكتفه و یده. در این حال (یده) عطف به (بكتفه) می شود به این معنا که عامل در آن (مسحت) است نه (قُبلت)

مثال دوم: احب زيدا و عمروا و مررت بخالد و بكر. عامل در (بكر) مررت است نه احب.

مثال سوم: اكرم زيدا و عمروا و اضرب بكرا و خالد. عامل در (خالد) را (اضرب) می دانند نه (اكرم)

بنا بر این در آیه ی مزبور هم مشخص می شود که عامل همان است که در کنار آن است که (امسحوا) می باشد.

نکته ای که باقی می ماند این است که در قرآن هفت قرائت وجود دارد. چهار نفر از آنها (أَرْجُلَكُمْ) را بالجبر خوانده اند که در این حال شکی نیست که عطف بر (بِرؤُسِكُمْ) می باشد و عامل در آن (امسحوا) است.

ص: ۶۴۹

سه نفر دیگر باقی می ماند. یکی از آنها عاصم است که از او دو قرائت نقل شده است بالجبر و بالنصب. و مابقی هم آن را بالنصب می خوانند. آنها (أَرْجُلُكُمْ) را عطف بر (أَيِّدِيكُمْ) می دانند. این در حالی است که ما می گوئیم (أَرْجُلُكُمْ) عطف بر محل (بِرؤُسِكُمْ) است زیرا محل آن منصوب می باشد.

کما اینکه در آیه ی سوم سوره ی توبه چنین است: (وَ أَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَ رَسُولُهُ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَ رَسُولُهُ ) (۱) (وَ رَسُولُهُ ) نمی تواند عطف بر (الْمُشْرِكِينَ) باشد و عطف به محل (الله) شده است که محلش به سبب مبتدا بودن مرفوع است.

امیر مؤمنان علیه السلام دید که فردی (وَ رَسُولُهُ ) را با جر می خواند و این سبب شد که ایشان قواعد نحو را پایه گذاری کرد.

با این حال فقهای اهل سنت می گویند: اگر منصوب است عطف به محل (أَيِّدِيكُمْ) می باشد و اگر مجرور است از باب جر بالجوار است یعنی چیزی چون در کنار مجرور قرار گرفته است از آن کسره را کسب می کند در این حال نباید مجرور می شد ولی به خاطر مجاورت با مکسور، کسره گرفته است. بنا بر این در هر حال عطف به (أَيِّدِيكُمْ) می باشد.

ما می گوئیم: اولاً: جر بالجوار قانون شاذی است و هرگز نمی توان قرآن را با این لغت شاذ معنا کرد و در لغت عرب فقط یک مثال برای این قانون یافت شده است.

ص: ۶۵۰

ثانیا: جر بالجوار در جایی جایز است که مایه ی اشتباه نباشد. ولی در اینجا این جر مایه ی اشتباه می شود و موجب می شود که پا را به جای مسح بشویند.

ثالثا: در مغنی آمده است که جر بالجوار در جایی است که بین دو کلمه او فاصله نباشد و حال آنکه در آیه ی فوق (واو) فاصله شده است: (بِرُّؤُسِكُمْ وَ اَزْجُلِكُمْ)

رابعا: قرآن در مقام تشریح است و نباید به گونه ای باشد که مجمل باشد و مایه ی اشتباه شود.

اما چهارمین اجمال در (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) است که بحث است آیا به هر چهار مورد قبلی بر می گردد که عبارتند از (مرضی، سفر، قضای حاجت و آمیزش جنسی: وَ اِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰی اَوْ عَلٰی سَفَرٍ اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ (گودالی که برای قضای حاجت از آن استفاده می شود) اَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ) یا اینکه فقط به دو مورد اخیر بر می گردد. عبده قائل است که به دو مورد اخیر راجع است و در دلیل آن می گوید: اگر آب در دسترس نباشد فرد چه مریض باشد و چه سالم باید تیمم کند و اگر هم در دسترس باشد مریض باید تیمم کند. بنا بر این چرا خداوند می فرماید: اگر آب نداشتید.

همچنین است در مورد مسافر، فرد اگر آب نداشته باشد چه در مسافرت باشد و یا نباشد در هر حال باید تیمم کند و اگر آب داشته باشد ولی در مسافرت باشد باید در هر حال تیمم کند. (بنا بر این مسافر و مریض حتی اگر آب داشته باشند و ضرر هم نداشته باشد باید تیمم کنند. به عبارت دیگر وقتی مسافر و غیر مسافر و مریض و غیر مریض یکسان هستند از این رو نشان می دهد که مسافرت و مریض بودن خودشان موضوع برای تیمم کردن هستند و تیمم کردن در آنها مقید به عدم وجدان آب نیست و الا اگر قید در این دو به عدم وجدان آب بر می گشت، لغویت لازم می آمد زیرا مسافر و غیر مسافر و مریض و غیر مریض حکمشان یکسان است.) بنا بر این عبده فتوا داده است که مریض و مسافر حتی اگر آب داشته باشند باید تیمم کنند و الا لازم می آمد که خداوند که به مریض بودن و مسافر بودن اشاره کرده است کلام لغوی فرموده باشد.

بنا بر این قید عدم وجدان آب مخصوص به قضای حاجت و آمیزش جنسی است.

عبده می گوید: به بیست و پنج تفسیر مراجعه کردم ولی مشکل من را نتوانستند حل کنند ولی من با مطالعه ی این آیه مشکلم را حل کردم.

یلاحظ علیہ: این فتوا علاوه بر اینکه بر خلاف فقهای شیعه و اسلام است بر خلاف قرآن نیز می باشد. برای این بیان چند مقدمه را بیان می کنیم:

المقدمه الاولى و الثانية: مرض و سفر دو حالت استثنائی هستند و این گونه نیست که همواره در انسان وجود داشته باشند. با این حال فقدان آب در این دو حالت غالبی است یعنی غالباً مسافرها فاقد ماء هستند و آب برای مریض ها ضرر دارد. مخصوصاً که مسافرها در زمان اخیر که بر روی مرکب به مسافرت می رفتند و روزها و ماه ها در سفر بودند.

با این حال دو حالت دوم یعنی قضاء حاجت و آمیزش جنسی غالبی هستند ولی بر عکس قبلی فقدان ماء در این دو نادر است.

المقدمه الثالثه: قید (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) اگر به هر چهار مورد راجع باشد باید آن را در مورد مرض تفسیر کنیم. انسان در عدم وجدان آب در حالت مسافرت، قضای حاجت و آمیزش جنسی همان انسان قبلی است که آب داشت ولی در مورد مریض چنین نیست. او قبل از مرض و بعد از آن متفاوت شده است و بعد از مرض حالت خاصی پیدا کرده است. بنا بر این مرض یک نوع خصوصیت دارد و به همین دلیل (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) در مورد مریض به معنای عدم وجدان آب مفید است یعنی یا آب نداشته باشد و یا اینکه اگر آب داشته باشد برای او مضر باشد مانند کسی که مبتلا به آبله شده است که هرگز نباشد آب را پوست او برسانند.

بنا بر این به مناسبت حکم و موضوع باید در مورد مریض تفسیر فوق را ارائه کنیم.

المقدمه الرابعه: قید (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) به هر چهار مورد بر می گردد زیرا:

اولا: اگر عبده بگوید که فقط به دو مورد اخیر بر می گردد او قید را بر فرد نادر حمل کرده است زیرا وقتی انسان در خانه ی خودش است (زیرا قرار شد مریض نباشد و در مسافرت هم نباشد). غالبا به آب دسترسی دارد.

ثانیا: علت ذکر سفر و مریض به سبب این است که غالبا سفر همراه با فقدان ماء است و آدمی که مریض است هم غالبا نمی تواند از آب استفاده کند. این مورد غالبی موجب شده است که عدم وجدان ماء در مورد آنها ذکر شود و الا ما هم می دانیم که مسافر و غیر مسافر و مریض و غیر مریض در این حکم یکی هستند.

## آیات مجمل ۹۲/۰۲/۲۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیات مجمل

بحث در مجمل و مبین است. ما برای تبیین مجمل به سراغ آیه ی وضو رفتیم و ابهاماتی که در آن بود را بحث کردیم. اجمال موجود در آیه موجب شده است که بین ما و اهل سنت در امر وضو اختلاف پیش آید.

ممکن است گفته شود که اگر آیه ی مزبور نص در وضویی است که شیعیان و اهل بیت می گرفتند این امر چگونه با این مسأله سازگار است که رسول خدا (ص) بیست و سه سال و یا اقل ده سال در مدینه با مردم وضو گرفته است از این رو چرا بین شیعه و سنی این اختلاف در وضو گرفتن پیش آمده است؟ بنا بر این منشأ این اختلاف چیست؟ چرا اهل سنت پا را می شویند و شیعیان آن را مسح می کنند و چرا آنها از انگشتان به بالا می شویند و شیعیان از مرفق به پائین؟

ص: ۶۵۳

در جواب چند توجیه را مطرح می کنیم:

توجیه اول: اختلاف قرائت موجب این اختلاف شده است (بعضی ارجلکم را با جر و بعضی با نصب خواندند) وقتی قرآن به اطراف منتشر شد اجتهاد افراد به کار گرفته شد و هر کس تفسیر خود را بر قرآن اعمال کرد. وقتی صحابه ی رسول خدا (ص) متفرق شدند هر کس قرآنی در اختیار داشت و با قرائت خاصی آن را می خواند. هر چند متن قرآن یکی بود. گروهی از صحابه به مغرب، گروهی به شام، عراق و سایر جاها رفتند و اختلاف قرائت موجب پدیدار شدن این اختلاف در وضو شد.

توجیه دوم: رسول خدا (ص) قبل از نزول آیه ی مزبور که در سوره ی مائده است پاهای خود را می شست. نماز بر پیامبر اکرم (ص) در سال دهم بعثت واجب شد و ایشان از آن زمان تا نزول این آیه که سه تا پنج سال به طول انجامید پاهای خود را می شست. بعد آیه ی مزبور مسح را ایجاب کرد. عمل سابق رسول خدا (ص) موجب شد که بعضی کماکان پای خود را بشویند.

شاهد بر این توجیه روایتی است که انس نقل می کند و می گوید: نزل القرآن بالمسح و السنه بالغسل. (۱) مراد از سنت همان سنت قبل از نزول آیه ی مائده بوده است زیرا محال است که رسول خدا (ص) بعد از نزول آیه به آن عمل نکند.

ابن عباس هم می گوید: نزل القرآن بالمسح و ابی الناس الا العسل. (۲)

ص: ۶۵۴

---

۱- (۱) الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، سیوطی، ج ۳، ص ۲۹.

۲- (۲) الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، سیوطی، ج ۳، ص ۲۸.



این توجیه مشکلات بسیاری را حل می کند. گویا رسول خدا (ص) در بعضی از غزوات روی جوراب یا کفشش مسح کشیده است. بعدها این مسأله باقی ماند و از امیر مؤمنان علیه السلام سؤال کردند که آیا الآن هم این کار جایز است. او فرمود: نه زیرا آیه ی مائده آن را نسخ کرده است زیرا در آیه آمده است: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ اَرْجُلِكُمْ (۱) نه بر اخفافکم

این برای آن است که سوره ی مائده در اواخر عمر رسول خدا (ص) بر ایشان نازل شده است.

توجیه سوم: حکومت ها مردم را وادار به غسل کردند. مردم در آن زمان حفات و پا برهنه بودند و وقتی به مسجد می آمدند این کار موجب آلودگی مسجد می شد. حکومت ها از باب اجتهاد و رفع آلودگی غسل را لازم کردند و گفتند که در خلال غسل، مسح هم انجام می شود.

بر این اساس در روایتی از اهل سنت می خوانیم: انّ الحجاج خطبنا بالأهواز و نحن معه و ذكر الطهور، فقال: اغسلوا وجوهكم و أيدیکم و امسحوا برؤوسکم و أرجلکم، و انه لیس شیء من ابن آدم أقرب من خبثه من قدمیه، فاغسلوا بطونهما و ظهورهما و عراقیهما (دو قوزک پا). (۲)

او قبول کرده است که آیه دلالت بر مسح دارد ولی با این حال حکم به غسل کرده است.

در روایت دیگر می خوانیم: أحمد بن حنبل بسنده عن أبي مالک الأشعری انه قال لقومه: اجتمعوا أصلي بكم صلاة رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فلما اجتمعوا، قال: هل فيکم أحد غیرکم؟ قالوا: لا، إلا ابن أخت لنا (زیرا آنها بچه های پسر را از خودشان می دانستند و بچه های دختر را از غیر) قال: ابن أخت القوم منهم، فدعا بجفنه (ظرف) فیها ماء، فتوضأ و مضمض و استنشق و غسل وجهه ثلاثا و ذراعیه ثلاثا و مسح برأسه و ظهر قدمیه، ثم صلّ. (۳) (۴)

ص: ۶۵۵

۱- (۳) مائده، آیه ی ۶.

۲- (۴) تفسیر القرآن العظیم، ابن کثیر، ج ۲، ص ۲۵، ط دار المعرفه- بیروت.

۳- (۵) مسند احمد، ج ۵، ص ۳۴۲.

۴- (۶) الوضوء علی ضوء الکتاب و السنه، شیخ جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۷۹.

از بس حجاج اصرار داشت که باید پا را بشویند، بنا بر این افراد غالباً هنگامی که مخفیانه نماز می خواندند پا را مسح می کشیدند.

آیه ی دومی که ادعا شده است مجمل است آیه ی روزه است.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۱)

أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ (ما معتقد هستیم که روزه بر مریض و مسافر حرام است ولی اهل سنت می گویند که روزه بر آنها جایز است ولی می توانند افطار کنند. حتی ابو حنیفه می گوید که استحباب روزه گرفتن بیشتر است.) وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ (از ماده ی اطاق یطیق که به عملی گفته می شود که با زحمت انجام شود.) فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ (آیا این بخش به مریض و مسافر بر می گردد؟) إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ . (۲)

ان شاء الله در جلسه ی بعد آین آیات را بررسی می کنیم.

## آیات مجمل ۹۲/۰۲/۲۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیات مجمل

بحث در مجمل و مبین است. بدین منظور به آیاتی که تصور شده است در آنها اجمالی وجود دارد می پردازیم. در جلسه ی قبل آیه ی وضو را بحث کردیم و امروز به سراغ آیه ی صوم می رویم.

ص: ۶۵۶

۱- (۷) بقره، آیه ۱۸۳.

۲- (۸) بقره، آیه ۱۸۴.

شیعه و بسیاری از صحابه و تابعین قائل هستند که روزه در حال مرض و در حال سفر حرام است. این در حالی است که ائمه ی مذاهب اربعه قائل هستند که افطار در این حال رخصت است و می توان روزه گرفت و حتی ابی حنیفه قائل است که روزه گرفتن از افطار افضل می باشد.

ما در این مقام روایات را بررسی نمی کنیم و فقط آیات قرآن را مطالعه می کنیم تا ببینیم از آن چه چیزی استفاده می کنیم. (زیرا بحث ما در آیات مجمل می باشد.)

خداوند می فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ (این دلالت بر وجوب می کند و خداوند هر جا که می خواهد

مسأله را اجباری بیان کند از آن به کتب تعبیر می کند) کَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۱) أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ (این روزها که باید روزه گرفته چند روزی بیشتر نیست). فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ (این عبارت در آیه ی ۱۸۵ هم تکرار شده است) وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ (از ماده ی اطاق یطیق که به عملی گفته می شود که با زحمت انجام شود). فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ (آیا این بخش به مریض و مسافر بر می گردد؟) إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ . (۲)

شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَ الْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَ لِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۳)

ص: ۶۵۷

۱- (۱) بقره، آیه ۱۸۳.

۲- (۲) بقره، آیه ۱۸۴.

۳- (۳) بقره، آیه ۱۸۵.

در دو آیه ی اخیر چهار گروه ذکر شده اند که عبارتند از:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ (که در آیه ی ۱۸۴ ذکر شده است). اما مورد اول:  
فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ

در مورد این عبارت دو احتمال است: یکی این است که مراد کسی است که هلال ماه رمضان را ببیند. احتمال دوم که بهتر است این است که مراد کسی است که در این ماه حاضر باشد. این در مقابل مسافر است که حاضر نیست و در حال مسافرت است. حضور در ماه، کنایه از عدم سفر است.

بنا بر این (شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ) در مقابل دو قید بعد به معنای کسی است که هم مسافر نباشد و هم مریض نباشد. به هر حال در این بخش بحث مهمی وجود ندارد.

اما مورد دوم و سوم: وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ

این عبارت با تغییری اندک در آیه ی ۱۸۴ نیز وجود دارد: (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ)

بحث در این است که آیا این آیه دلالت بر این دارد که افطار عزیمت است یا رخصت. اگر رخصت باشد به این معنا است که اختیار در دست مکلف است و او می تواند روزه بگیرد این همان چیزی است که اهل سنت قائل هستند. ولی عزیمت به این معنا است که اختیار در دست خدا است یعنی باید افطار کنند. این همان چیزی است که شیعه به آن اعتقاد دارد و برای آن به چهار نکته که در آیه موجود است استدلال می کند:

فاء در (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ) یعنی فیجب صیام عده من ایام آخر. فاء در اینجا برای ترتیب است یعنی اگر مریض بودی یا در مسافرت بودی مترتب بر آن این است که باید چند روزی را که روزه نگرفتی در ایام دیگر روزه بگیری.

کسی در این تفسیر تردید نکرده است و حتی طبری و ابن کثیر هم همین گونه تفسیر می کنند.

طبری در تفسیر آن می گوید: فعليه صوم عدّه الأيام التي أفطرها في مرضه أو في سفره من أيام آخر، یعنی من أيام آخر غیر أيام مرضه أو سفره. (۱)

ابن کثیر که شاگرد ابن تیمیه است می گوید: أي المریض و المسافر لا یصومان فی حال المرض و السفر، لما فی ذلك من المشقه علیهما، بل یفطران و یقضیان بعده ذلك من أيام آخر. (۲)

خلاصه اینکه اگر قضای آنها لازم است این دلیل بر آن است که افطار بر آنها باید واجب باشد و الا اگر روزه برای آنها صحیح باشد لازم می آید که هم در حال مرض و مسافرت روزه بگیرند و هم واجب باشد که آن را قضا کنند. وجوب قضاء با حرمت روزه بر مریض و مسافر دلالت دارد. حتی روزه گرفتن بر آنها نمی تواند مستحب و یا مکروه باشد.

البته وجوب شیء در همه حال دلالت بر حرمت شیء دیگر ندارد ولی در اینجا چون قرینه داریم که روزه ی ماه رمضان فقط یک بار واجب است این دلیل می شود که وجوب قضاء بر حرمت روزه در مورد مریض و مسافر دلالت داشته باشد.

---

۱- (۴) تفسیر طبری، طبری، ج ۳، ص ۴۱۸، ت شاکر.

۲- (۵) تفسیر ابن کثیر، ابن کثیر، ج ۱، ص ۲۲۰، ط دار المعرفه - بیروت.

این استدلال از امام صادق علیه السلام برگرفته شده است. در آیه ی دوم می خوانیم: ابتدا می خوانیم: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) بعد می خوانیم: (وَ مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ).

تقابل بین این دو جمله علامت آن که روزه بر طائفه ی اولی واجب است و در نتیجه باید بر طائفه ی دوم حرام باشد. همانگونه که در روایت می خوانیم: عُبَيْدُ بْنُ زُرَّارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ قَالَ مَا أُبَيِّنُهَا مَنْ شَهِدَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ سَافَرَ فَلَا يَصُمْهُ. (۱)

دلیل سوم: المريض و المسافر فی سیاق واحد

خداوند مریض و مسافر را در کنار هم قرار داده است. پیروان مذاهب اربع نمی توانند بگویند که مریضی که روزه بر او ضرر دارد می تواند روزه بگیرد. (البته شک نیست که مراد مرضی است که موجب می شود روزه بر فرد ضرر داشته باشد کما اینکه در آیه ی وضو هم گفتیم که مراد مریضی است که آب برای او ضرر دارد).

وقتی حال مرض چنین است مسافر هم که در کنار او قرار دارد مشابه همان است یعنی مسافر هم نباید روزه بگیرد.

دلیل چهارم: ظاهر آیه این است که در لوح محفوظ روزه بر غیر مریض و مسافر واجب بود ولی بر مریض و مسافر از همان اول ایام دیگر واجب بوده است. کأنه خداوند روزه را بر دو قسم کرده است. بنا بر این وجوب در (فعدة من ایام اخر) وجوب بدلی نیست بلکه وجوب اصلی است. اگر صوم در ایام اخر واجب اصلی باشد دیگر فرد نمی تواند بین افطار و صوم مخیر باشد بلکه واجب است همان ایام اخر را روزه بگیرد.

ص: ۶۶۰

اما دلیل مذاهب اهل سنت: ایشان به تبعیت از ائمه ی اربعه ی خود در تفسیر آیه چنین می گویند: وَ مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ (فافطر) فَعِدَّةً مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ. اضافه کردن قید فافطر برای این است که آنها قائل هستند که اگر مریض و مسافر روزه نگرفتند باید ایام دیگری را روزه بگیرند و الا اگر روزه گرفتند از آنها قبول می شود.

ما می گوئیم: این در آیه نیست چرا آن را اضافه کرده اند. ما از نویسنده ی المنار رد این مقام تعجب می کنیم. او مفسر روشنفکری است که در بسیاری موارد با مفسرین اهل سنت مخالفت می کند و می گوید: آنچه برای آنها مهم است رساله های عملیه است نه آیات قرآن. حتی در مورد فتوای اهل سنت به سه طلاق در یک مجلس که در حکم سه طلاق است می گوید: آیه ی شریفه دلالت بر این دارد که هر سه یک طلاق محسوب می شوند ولی اهل سنت چنین نمی گویند و برای آنها قرآن مطرح نیست بلکه رساله های عملیه و کتب فتوای ائمه ی اربعه مطرح است.

با این حال او هم در آیه ی مزبور کلمه (فافطر) را اضافه می کند.

ان شاء الله در جلسه ی عبد این بحث را پی می گیریم.

**آیه ی صوم ۹۲/۰۲/۳۰**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیه ی صوم

سخن درباره ی صوم مسافر می باشد. خداوند می فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

ص: ۶۶۱

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ (این روزها که باید روزه گرفته چند روزی بیشتر نیست). فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةً مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ .

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَ الْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةً مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَ لِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۱)

ائمه ی اهل بیت فرموده اند که صوم بر مسافر عزیمت است ولی اهل سنت قائل هستند صوم برای مسافر رخصت است و مسافرین مخیر هستند که روزه بگیرند و می توانند نگیرند.

هرچند حکم اهل بیت برای ما حجت است ولی گفتیم که منهای روایات، اگر آیه را مطالعه کنیم قرائن چهارگانه ای وجود دارد مبنی بر اینکه صوم بر این سه گروه حرام است.

اشکال نشود که اگر روزه بر مسافر واجب نیست پس چرا وقتی در روزهای دیگر روزه می گیرد از آن تعبیر به قضای روزه ی ماه رمضان می شود؟ روزه بر آنها واجب نبوده که قضای آن واجب باشد.

جواب این است که این به اعتبار مقتضی است یعنی مقتضی بوده است که مسافر روزه بگیرد ولی خداوند از باب لطف، روزه را از او برداشته است. بنابراین شرایط به حسب اولیه اقتضاء می کرد که او روزه بگیرد و بر این اساس از روزه ای که در غیر ماه رمضان می گیرد به قضاء تعبیر می شود و الا او در غیر ماه رمضان روزه ی اداء می گیرد نه قضاء.

ص: ۶۶۲

---

۱- (۱) بقره، آیه ی ۱۸۳ و ۱۸۴ و ۱۸۵.



بعد به این مطلب رسیدیم که اهل سنت در مقام تأویل آیه بر آمده اند و آن اینکه کلمه ی (فافر) را در آیه مقدر می دانند. در سیوطی و سایر کتب اهل سنت چنین تأویلی در آیه به کار برده شده است و می گویند: وَ مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ (فافر) فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ. اضافه کردن قید (فافر) برای این است که آنها قائل هستند که اگر مریض و مسافر روزه نگرفتند باید ایام دیگری را روزه بگیرند و الا اگر روزه گرفتند از آنها قبول می شود و قضاء هم ندارد.

صاحب المنار می گوید: این کار از باب تأویل است و در عین حال تأویل صحیحی می باشد و روزه در مورد این سه طائفه از باب رخصت برداشته شده است.

اما مورد چهارم از کسانی که نمی توانند روزه بگیرند: وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ (که در آیه ی ۱۸۴ ذکر شده است.) (مطیق هرچند از باب افعال است و باید متعدی باشد ولی لازم است.) مطیق به کسی می گویند که آخرین قدرت خود را به کار می برد تا بتواند روزه بگیرد. نتیجه ی این نوع روزه گرفتن مبتلا شدن به حرج شدید و به مشقت کثیر افتادن است. او در این حال باید فدیة بدهد و نباید روزه بگیرد.

به نظر ما روزه نگرفتن برای مطیق از باب عزیمت است و او نمی تواند روزه بگیرد. شارع در این حال حکم را از او برداشته است. قاعده ی لا حرج و لا ضرر تحدید کننده ی احکام اولیه اند و حد و حدود آنها را مشخص می کنند. احکام اولیه تا جایی امتداد دارد که ضرر و حرج نباشد و وقتی به ضرر و حرج رسید دیگر حکم اولیه وجود ندارد.

آدم مطیق نباید روزه بگیرد و فقط باید فدیة بدهد.

البته این مسأله بین فقهای شیعه اختلافی است. صاحب جواهر همین نظری دارد که ما ذکر کردیم ولی صاحب حدائق قائل است که مطیق مخیر بین صوم و فدیة است ولی ظاهر آیه این است که مطیق عطف بر مریض و مسافر است.

البته در رساله های عملیه از شیخ و شیخه سخن به میان آمده است ولی واضح است که این دو مصداق بارز است و الا هر کس که مطیق باشد نباید روزه بگیرد.

اجمال دوم در آیه: *فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ*

یعنی هر کس بیشتر انجام دهد برای او بهتر است. مفسرین می گویند در *(تَطَوَّعَ)* اختلاف است ولی به نظر ما اختلافی نیست زیرا *(وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَشْرَكِينَ)* به این معنا است که کسانی که نمی توانند روزه بگیرند یک مد طعام فدیة بدهند و *(فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا)* به این معنا است که اگر کسی توانست از یک مد بیشتر فدیة دهد بهتر است و اگر به جای *(طَعَامُ مَشْرَكِينَ)* چند مسکین را طعام دهد بهتر است.

بنا بر این اجمال در این بخش به راحتی قابل حل است.

اجمال بعدی: *وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ*

کسانی که قائل به این هستند که روزه بر آن سه طائفه رخصت است به این بخش از آیه تمسک می کنند و می گویند اگر این سه طائفه روزه بگیرند برای آنها بهتر است. البته آنها می بینند که مریض و مطیق خوب نیست روزه بگیرند از این رو این بخش را بیشتر به مسافر ناظر می دانند و به راحتی می گویند که اگر مسافر روزه بگیرد بهتر است و در نتیجه حکم به افطار در حق او رخصت است نه عزیمت.

نقول: خطاب در (أَنْ تَصُومُوا) خطاب حاضر است ولی در سه مورد قبلی به زمان غائب بوده است: (وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ) و (وَ مَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) بنا بر این عبارت (أَنْ تَصُومُوا) به اول آیه ی اول بر می گردد که خداوند می فرماید: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) بنا بر این در این بخش در واقع تأکید است یعنی ای کسانی که ایمان آوردید باید روزه بگیرد که البته چند روز بیشتر نیست و ایام معدودات است. بعد در آخر این آیه می فرماید: اگر روزه بگیرد برای خود شما بهتر است. اگر قرار بود که این بخش ناظر به مسافر باشد می بایست به زمان غائب می فرماید: و ان يصوم المسافر خیر له.

جواب دیگر این است که این به اول آیه تا آخر بر می گردد و آن بدین گونه است که ای مسلمانان اگر به همان نحوی که گفتیم روزه بگیرد برای شما بهتر است به این گونه که فردی که مسافر نیست و در شهر است روزه بگیرد، مریض و مسافر در خارج از ماه روزه بگیرد و مطبق هم معفو است و باید فدیة دهد.

آنچه ما گفتیم بر اساس مطالعه ی خود قرآن بود هر چند روایات متعددی بر تفسیر ما دلالت دارند. مضافاً بر آن در روایات اهل سنت هم ادله ی ای وجود دارد مبنی بر اینکه افطار بر این افراد عزیمت است نه رخصت بدین منظور به روایتی از صحیح مسلم اشاره می کنیم: أخرج مسلم عن جابر بن عبد الله أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خرج عام الفتح (سال هشتم) إلى مكة في رمضان (حضرت هشتم رمضان از مکه بیرون آمد و در هجدهم رمضان به مکه رسید). فصام حتى بلغ كراع الغميم (محلّی قبل از مکه) فصام الناس ثم دعا بقدرح من ماء فرفعه حتى نظر الناس إليه ثم شرب فقليل له بعد ذلك: إنّ بعض الناس قد صام؟ (و گفتند که افضل الاعمال احمزها و با زبان روزه به حج رویم بهتر است). فقال: أولئك العصاة، أولئك العصاة. (۱)

ص: ۶۶۵

این روایت در وسائل الشیعه از امام صادق یا زین العابدین علیهما السلام نقل شده است.

أخرج ابن ماجه عن عبد الرحمن بن عوف (کسی که در شورای شش نفره ی عمر بود و علی را کنار گذاشت و عثمان را به رسمیت شناخت) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: صائم رمضان في السفر كالمفطر في الحضر. (۱)

این روایت از سنن ابن ماجه نقل شده است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ آیه ی سوم می رویم که ادعا شده است مجمل است و موجب اختلاف فتوا شده است. آیه ی سوم عبارت از آیه ی سوره ی طلاق است و آن اینکه آیا حضور عدلین در طلاق لازم است یا نه. اهل سنت قائل هستند که در طلاق لازم نیست عدلین حاضر باشند بلکه در رجوع لازم است. ولی شیعه بر خلاف آنها قائل است و حضور عدلین را در طلاق لازم می داند تا شرایط طلاق سخت شود و طلاق به این راحتی محقق نشود. بلکه در رجوع باید سهل گرفت تا عمل طلاق که یکی از ابغض ترین اعمال است محقق نشود.

آیه ی دیگر آیه ی متعه است که اهل سنت می گویند مربوط به نکاح دائم است ولی ما قائل هستیم که مربوط به نکاح منقطع می باشد.

## شهادت بر طلاق ۹۲/۰۲/۳۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شهادت بر طلاق

بحث در آیاتی که است که به نظر می آید مجمل باشند و این سبب اختلاف فتوا شده بین امامیه و غیر امامیه شده است. به دو آیه اشاره کردیم و اکنون به سراغ آیه ی سوم می رویم. البته محقق خراسانی در این مبحث آیاتی را ذکر کرده است که به نظر ما مجمل نبوده است. بر این اساس ما به سراغ آیات دیگر رفتیم.

ص: ۶۶۶

۱- (۳). سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۵۳۲، ح ۱۶۶.

آیه ی سوم: آیه ی اَشْهَادُ فِي الطَّلَاقِ.

بحث در این است که آیا در طلاق شهادت عدلین لازم است یا نه. امامیه اتفاق دارند که هر طلاق که در آن دو عدل حاضر نباشد باطل است اما در رجوع شهادت او عدل احتیاج نیست. این در حالی است که اهل سنت قائل هستند که طلاق بدون اشهاد عدلین صحیح است ولی در رجوع باید دو عدل شاهد باشند.

مدرک هر دو قول آیه ی قرآن است: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ (در تفسیر این نکته شرح داده شده است که چرا پیامبر اکرم (ص) مخاطب

این آیه است نه مؤمنین.) إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ (یعنی فی عدتهنّ او لغایه عدتهنّ) وَ أَحْصُوا الْعِدَّةَ وَ اتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا- تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ (زن رجعی را از خانه بیرون نکنید) وَلَا- يُخْرِجَنَّ (خودشان هم از خانه بیرون نیابند) إِلَّا- أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا. (۱)

در این آیه چهار حکم بیان شده است:

فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ أَحْصُوا الْعِدَّةَ هَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ لَا- يُخْرِجَنَّ در آیه ی بعد می خوانیم: فَمَاذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ (یعنی مدت عدّه ی آنها در حال تمام شدن است.) فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (اگر خواستید با قانون معروف امساک کنید یعنی به آنها رجوع کنید.) أَوْ فارقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (یا آنها را رها کنید.) وَ أَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ (که بحث است که به امسکوهن بر می گردد یا به فارقوهن. اهل سنت قائل هستند که به امساک و رجوع بر می گردد و الا جدا شدن که خودش دارد انجام می شود. ولی ما قائل هستیم این بخش به محور اصلی یعنی طلاق دادن بر می گردد.) وَ أَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَمَ (ذا اشاره به ما قبل است که همان اشهاد می باشد و کم خطاب به مؤمنین است.) يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ (شاهد آوردن در واقع نصیحت کردنی از طرف خدا برای مؤمنین است.) وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا. (۲)

ص: ۶۶۷

۱- (۱) طلاق، آیه ی ۱.

۲- (۲) طلاق، آیه ی ۲.

در آیه ی بعد می خوانیم: **وَ اللَّائِي يَأْسَنُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ** (زنی است که طلاق داده شده است و خون نمی بیند و نمی دانیم یائسه شده است یعنی سنش از پنجاه گذشته است و یا اینکه مشکلی در درون دارد که مانع از حائض شدن اوست. چنین زنی مضطربه نامیده می شود.) **فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ** (چنین زنی عده اش سه ماه است) **وَ اللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ** (دخترانی که خون نمی بینند ولی در سن کسانی هستند که خون می بینند. در این بخش از آیه عبارت و **"هن فی سن من یحضن"** مقدر شده است. که اینها هم باید سه ماه صبر کنند.) **وَ أُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ** (عده ی زنان باردار با وضع حملشان به پایان می رسد.) **وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا. (۱)**

در میان این سه آیه بحث در این است که **(وَ أَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِنْكُمْ)** به کدام یک از سه مورد ذیل بر می گردد:

**فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ** (آیه ی اول سوره ی طلاق) یعنی برای طلاق باید دو شاهد عادل حضور داشته باشند. **فَأَمْسِي كُوهَنَّ بِمَعْرُوفٍ** (آیه ی دوم سوره ی طلاق) برای طلاق رجعی باید دو شاهد عادل حاضر باشند. **أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ** (آیه ی دوم سوره ی طلاق) برای عدم رجوع باید دو شاهد عادل باشند. احتمال سوم را به راحتی کنار می گذاریم زیرا کسی قائل به آن نشده است زیرا اگر عده تمام شود و شوهر هم رجوع نکند احتیاجی به شاهد نیست.

ص: ۶۶۸

بحث در احتمال اول و دوم است. اهل سنت قائل هستند که قید مزبور به مورد دوم بر می گردد و امامیه قائل هستند که به مورد اول راجع می گردد. بله از نظر قاعده قید باید به آنی که نزدیک به آن است که همان احتمال دوم است بر گردد ولی ما می گوئیم که به محور اصلی بر می گردد و آن اینکه در این سوره، بحث رجوع جنبه ی تبعی دارد و محور اصلی در آن همان طلاق است. در این سوره هشت حکم درباره ی طلاق ذکر شده است و رجوع یکی از احکام طلاق است. هشت حکم مزبور عبارتند از:

ان یکون الطلاق لعدتهن (فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ) لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ (شوهر حق ندارد مطلقه ی رجعیه را از خانه بیرون کند) وَ لَا يَخْرُجَنَّ (زن هم نباید در این مورد از خانه خارج شود) فَمَاذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (که حاکی از اختیار زوج در رجوع و عدم رجوع است). وَ أَشْهَدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ وَ اللَّائِي يَتَسَنَّ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ (عده ی زنان مضطر به) وَ اللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ (عده ی زنانی که در سن حیض هستند و خون نمی بینند که باید سه ماه صبر کنند) وَ أُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (عده ی زنان باردار) بر همین اساس نام سوره، سوره ی طلاق است بنا بر این قید مزبور به طلاق بر می گردد نه به رجوع بنا بر این خداوند در مقام بیان طلاق زن است نه رجوع به زن مطلقه.

علاوه بر آن، حکمت نیز اقتضاء می کند که برای طلاق دادن دو شاهد لازم باشد نه برای رجوع زیرا طلاق مبعوض ترین حلال ها است زیرا با طلاق، بچه ها رها می شوند و زن مشکلاتی پیدا می کند. لازمه ی آن این است که در انجام این کار سخت گیری شود و آن هنگامی محقق می شود که شرایط طلاق سخت شود تا کسی به صرف عصبانی شدن زن را نتواند طلاق دهد. نه آنکه مانند آنچه اهل سنت می گویند طلاق گرفتن به آسانی انجام شود ولی برعکس برگشت و رجوع را سخت می کنند.

بر این اساس اسلام در طلاق سختگیری کرده است و مضافاً بر قید مزبور فرموده است که زن حائض نباشد همچنین طلاق در طهر مواقعه نباشد یعنی اگر هم طاهر باشد شوهر در آن طهر با او مواقعه نکرده باشد.

این بر خلاف رجوع است که اسلام تا آنجا که می توانست شرایط آن را کم کرده است. بر این اساس به محض بوسیدن و مانند آن رجوع حاصل می شود.

مضافاً بر آن، ابو زهره که از علماء مصر است و در سال ۱۳۹۶ قمری فوت کرده است. او عالم منصفی بوده و در مورد امام صادق علیه السلام کتاب بسیار خوبی دارد. البته او در مورد ابو حنیفه و شافعی و مالک نیز کتابی دارد. او در کتاب الاحواط الشخصیه قائل است که حق با امامیه است و می گوید: اگر در مصر حکم با من بود قائل می شدم که اشهاد برای طلاق است نه برای رجوع. البته او برای کلام خود دلیل دیگری ارائه کرده است و می گوید: خداوند می فرماید: ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ یعنی این اشهاد گرفتن برای شما مؤمنین نوعی موعظه از طرف خداوند است. او می گوید: این آیه شاهد بر این است که دو شاهد، مرد را نصیحت کنند تا طلاق انجام نشود آن دو شاهد ببینند که آیا طلاق آخرین راه حل است یا نه و مرد را نصیحت کنند.

این بحث ها موجب شده است که قانون مصر عوض شود و قائل شوند که برای طلاق باید دو عادل شاهد باشند. البته آنها در رجوع هم قائل به شهادت دو عادل هستند.



شیخ احمد محمد شاکر القاضی از فقہاء اہل سنت است و گفته است کہ قید مزبور بہ ہر دو بر می گردد. او بہ امامیہ می گوید کہ چرا بین طلاق و رجوع فرق گذاشتہ اند و حال آنکہ آیہ ہر دو را شامل می شود. آیہ رجوع را شامل می شود زیرا رجوع در کنار قید است و طلاق را شامل می شود زیرا بحث آیہ در مورد طلاق می باشد.

شیخ محمد حسین کاشف الغطاء کتابی دارد بہ نام اصل الشیعہ و اصولها کہ در آن معارف و احکام شیعہ را اجمالا نوشتہ است. قاضی مذکور این کتاب را دیدہ است و اشکال مزبور را بہ او وارد کردہ است. مرحوم کاشف الغطاء در جواب همان نکتہ ای را نوشتہ است کہ ما ذکر کردیم و آن اینکہ محور اصلی در این سورہ طلاق است و رجوع یکی از فروع آن است. مخصوصا کہ حکمت اقتضاء می کند کہ برای طلاق شاهد گرفتہ شود نہ برای رجوع.

البتہ اہل سنت اخیرا سراغ مباحث جدیدی را تحت عنوان فقہ المقاصد الشرعیہ آغاز کردہ اند. آنها در این مباحث دیگر از شیخ اشعری تبعیت نکرده اند کہ می گوید احکام شرع تابع مصالح و مفسد نیست و احکام اللہ معلل بہ اغراض نیست. آنها کتب متعددی در این مورد نوشتہ اند. مقاصد شرعیہ فوق قیاس، استحسان و سایر موارد است. آنها از طریق مقاصد الشرعیہ بسیاری از مشکلات را حل می کنند. مانند شیعہ کہ مشکلات بسیاری را از طریق ولایت فقیہ حل می کند.

دو نکته ی دیگر در آیه ی اول باقی مانده است: **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّاهُ** اینکه طلاق باید در طهر باشد. (بر خلاف اهل سنت که قائل هستند که طلاق حائض هم جایز می باشد. البته آنها قائل هستند که جایز است وضعا ولی خلاف شرع می باشد و حرام تکلیفی است و جزء عده حساب نمی شود.) این در حالی است که مطابق **فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ** طلاق برای عده است و زن حائض نمی تواند عده نگه دارد. یعنی بعد از طلاق باید عده باشد ولی ایام حیض مطابق اهل سنت عده نیست زیرا آنها ایام حیض را جزء عده حساب نمی کنند.

همچنین آنها قائل هستند که طلاق در طهر موقعه وضعا و تکلیفا جایز است ولی جزء عده حساب نمی شود. ما نیز می گوئیم که بر اساس **فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ** وقتی طهر موقعه بر اساس نظر اهل سنت جزء عده نیست از این رو طلاق در آن جایز نمی باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ آیه ی بعدی می رویم.

### آیات مجمل (آیه ی ازدواج موقت) ۹۲/۰۳/۰۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیات مجمل (آیه ی ازدواج موقت)

بحث در مجمل و مبین است. (۱) محقق خراسانی در این رابطه به آیاتی اشاره (۲) کرده است که به نظر ما مجمل نیست. (۳) ما برای این مبحث به آیات دیگری اشاره می کنیم که محل بحث است و تصور شده است که در آنها اجمال وجود دارد و موجب اختلاف بین شیعه و سنی شده است. به سه آیه اشاره کردیم و اکنون به آیه ی چهارم می پردازیم که مربوط به ازدواج موقت است که در فارسی به آن صیغه و یا متعه نیز می گویند. و در عربی آن را با همزه تلفظ کرده و به آن الزواج المؤقت می گویند.

ص: ۶۷۲

۱- (۱) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۵۲، ط آل البیت.

۲- (۲) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج ۱، ص ۲۵۳، ط آل البیت.

۳- (۳) الوسیط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۲۴۴.

۴- (۴) الوسیط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۲۴۵.

اول باید دید که مراد از ازدواج موقت چیست. ازدواج موقت با سفاح و زنا متفاوت است و به این معنا است که زن و مردی هستند که با هم محرم نیستند و ازدواج آنها با هم حرام نیست و بین آنها عوامل محرم مانند اینکه زن شوهر دار باشد و امثال آن وجود ندارد. اینها با هم قرار می گذارند که در زمان و اجل معین و با اجرت معینه ای به عقد هم در آیند. (البته عقد نود و نه ساله به نظر ما در حکم ازدواج دائم است زیرا ازدواج موقت عرفی است و چیزی مانند یک سال، و یا حتی ده سال است.)

ذکر زمان و مهر رکن است. اگر زن و شوهر هنگام عقد، زمان را مشخص نکنند عقد آنها تبدیل به عقد دائم می شود.

به هر حال در عقد موقت وقتی زمان تمام شود، عقد باطل می شود و احتیاج به طلاق نیست منتها زن باید عده نگه دارد و عده ی آن عده ی طلاق است. اگر او حیض نمی بیند ولی در سن کسی است که حیض می بیند او باید ۴۵ روز صبر کند. اگر هم باردار باشد عده ی آن با وضع حملش تمام می شود.

ازدواج موقت چیزی است که رسول خدا آن را تجویز کرده است و هرگز نمی تواند فحشاء باشد. شیعه و سنی بر این امر اتفاق دارند منتها اهل سنت قائل هستند که حکم ازدواج موقت منسوخ شده است.

ازدواج موقت داخل در آیه ی سوره ی مومنون است که می فرماید: قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (۱) الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (۲) ... إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ (۳) ازواج هم زوجیت دائم را شامل می شود و هم زوجیت موقت را. اگر در ازدواج موقت فرزندی متولد شد باید آن را در اداره ی ثبت احوال ثبت کنند و او از پدر و مادر خود ارث می برد.

ص: ۶۷۳

---

۱- (۵) مؤمنون، آیه ۱.

۲- (۶) مؤمنون، آیه ۲.

۳- (۷) مؤمنون، آیه ۶.

بله زن دائم از شوهر ارث می برد و نفقه می خواهد ولی زن موقت نه. علت آن هم این است که اسلام ازدواج موقت را برای مواقع ضروری تجویز کرده است و برای مواردی است که امکان نکاح دائم برای فرد نباشد. حتی اگر زن ارث را شرط کند می تواند ارث ببرد.

نفقه نداشتن با زوجیت منافات ندارد مثلاً در زوجیت دائمه دختری که غیر مدخوله است و در خانه ی پدرش است نفقه ندارد یا در خانه ی شوهر است ولی ناشزه می باشد.

یا حتی می تواند زوجه باشد ولی زوج نبرد و این در جایی است که قاتل باشد.

اما آیه ی مورد بحث: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ (مادر رضاعی) وَ أَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضَاعِ (خواهر رضاعی) وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ (ام الزوجه) وَ رَبَائِبِكُمْ (دختر زن قبلی که با زن وارد خانه می شود) اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَ حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ (عروس) وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً (۱)

بر اساس این آیه سیزده زن بر انسان حرام می باشد. در آیه ی بعد نیز به محصنات که همان زن شوهر دار است اشاره شده است که جمع آنها چهارده مورد می شود در آیه ی بعد می خوانیم:

ص: ۶۷۴

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ (یعنی هذا مكتوب من الله عليكم) وَ أَجَلَ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصَنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (۱)

در آیه ی اخیر مواردی برای بحث وجود دارد که ما به چهار فقره اشاره می کنیم:

الاول: وَ أَجَلَ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكُمْ

(ما) در آیه اشاره به نساء است یعنی زنانی غیر از این چهارده مورد برای شما حلال است. ذلکم مرکب از دو چیز است (ذا) یعنی این زن ها و (کم) یعنی ایها المخاطب. بنابراین این بحث مطرح است که چرا به نساء ضمیر مذکر (کم) برگشته است. این نکته در تفسیر بیان شده است.

الثانی: أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ

(أَنْ تَبْتَغُوا) بدل یا عطف بیان از (ما) می باشد. و (أَنْ) مصدریه است و فعل ما بعد را تاویل به مصدر می کند یعنی: احل لكم ما وراء ما ذکر من النساء الابتغاء باموالکم للنکاح. یعنی ما وراء آن چهارده مورد، حلال است که پول بدهید و نکاح کنید. بنابراین قوام ازدواج با پول است.

این فقره از آیه یعنی جواز نکاح را با اموال، سه مصداق ابتدایی دارد:

زنا را شامل شود. (به فاحشه پول دهد و زنا کند) نکاح دائم و موقت را با هم شامل شود. کنیز را شامل شود. (انسان پول دهد و کنیز بخرد که می تواند مالک او شود و از او بهره ببرد) سپس آیه همه را بیرون می کند و فقط آن را منحصر به ازدواج موقت می کند.

ص: ۶۷۵

اما اولین مورد که زنا است با این عبارت خارج می شود: **مُحْصِنِينَ** (در حالی که عفت را پیشه می کنید) **غَيْرَ مُسَافِحِينَ** (و زنا نمی کنید).

اما **(فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً)** یقیناً کنیز را شامل نمی شود زیرا امه بعدا در آیه ی بعد ذکر می شود آنجا که خداوند می فرماید: **وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ** (۱) بنابراین فقط ازدواج دائم یا موقت باقی می ماند. ما در صدد هستیم بگوییم که این فقره مربوط به ازدواج موقت است نه دائم. بر خلاف اهل سنت که بسیاری از آنها قائل هستند که این فقره مربوط به ازدواج دائم است.

ما بر مدعای خود به سه قرینه که در آیه است تمسک می کنیم و ان شاء الله در جلسه ی بعد آنها را ذکر می کنیم.

## آیه ی استمتاع ۹۲/۰۳/۰۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیه ی استمتاع

سخن در مورد آیه ی استمتاع است. خداوند در قرآن می فرماید: **(فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ)** (۲)

مقدماتی را در جلسه ی قبل مطرح کردیم و گفتیم که خداوند در آیه ی ۲۳ و ۲۴ چهارده زن را ممنوعه النکاح معرفی می کند. البته در آیه ی ۲۲ نیز زن بابا ذکر شده است و آن اینکه خداوند می فرماید: **(وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ)** (۳) بنا بر این ۱۵ مورد می شود و البته دلیل نداریم که زن های حرام در این ۱۵ مورد منحصر شده باشد.

ص: ۶۷۶

۱- (۱۰) نساء، آیه ی ۲۵.

۲- (۱) نساء، آیه ی ۲۵.

۳- (۲) نساء، آیه ی ۲۲.

گفتیم در **(فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ)** یعنی بیان کننده ی جواز نکاح است در بدو نظر می تواند سه مصداق احتمالی داشته باشد:

زنا را شامل شود. (کسی نعوذ بالله به فاحشه پول دهد و زنا کند) این بخش قطعاً منتفی است زیرا خداوند در همین آیه به صراحت فرموده است: **مُحْصِنِينَ** (در حالی که عفت را پیشه می کنید) **غَيْرَ مُسَافِحِينَ** (و زنا نمی کنید). کنیز را شامل شود. (انسان پول دهد و کنیز بخرد که می تواند مالک او شود و از او بهره برد هر چند اگر شوهر داشته باشد ولی چون شوهرش کافر است اعتباری به آن نیست البته باید رحم زن با ننگه داشتن عده پاک شود). این احتمال نیز کنار گذاشته می شود زیرا امه بعدا در آیه ی بعد ذکر می شود آنجا که خداوند می فرماید: **وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ**

ما مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ نساء، آیه ی ۲۵. نکاح دائم و موقت را با هم شامل شود. حال باید ببینیم که در احتمال سوم آیا نکاح دائم مراد است یا نکاح موقت. ما در صدد هستیم بگوییم که این فقره مربوط به ازدواج موقت است نه دائم. بر خلاف اهل سنت که بسیاری از آنها قائل هستند که این فقره مربوط به ازدواج دائم است و قرینه هایی برای خود ارائه می کنیم.

القرینه الاولى لفظ الاستمتاع: در (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ)

استمتاع در لغت به دو معنا آمده است. غالباً به عمل اطلاق می شود. کسی که خربزه یا هندوانه ای را می خورد به آن استمتاع می گویند. بر این اساس در قرآن می خوانیم: (رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ) (۱)

ص: ۶۷۷

---

۱- (۳) انعام، آیه ی ۱۲۸.

ولی در اینجا مراد عمل نیست بلکه مراد عقد الاستمتاع می باشد و عبارت (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ) یعنی متی عقدتم عقد الاستمتاع. دلیل ما این است که هر خداوند می فرماید: هر موقع استمتاع کردید اجرت و مهر آنها را بدهید و می دانیم مهر به مجرد عقد بر شوهر واجب می شود. نه اینکه اول شوهر استمتاع عملی را انجام دهد تا بعد مهر بر او واجب باشد. بر این اساس مراد از استمتاع باید عقد باشد نه استمتاع عملی. بنا بر این زن حق دارد مادامی که مهر را نگرفته است تمکین نکند. بلکه اگر شوهر قبل از دخول زن را طلاق دهد باید نصف مهر را به زن بدهد.

حال اضافه می کنیم که عقد الاستمتاع اصطلاح در عقد موقت است نه عقد دائم و هرگز به نکاح دائم عبارت عقد الاستمتاع اطلاق نمی شود و در صحیح مسلم آمده است: عن جابر بن عبد الله، قال: كنا نستمتع بالقبضه (يك مشت) من التمر و الدقيق (آرد) الأيام على عهد رسول الله و أبي بكر حتى ثمة نهى عنه عمر. (۱)

البته ما در این بخش به کلمه ی اجر در (فَاتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ) تمسک نمی کنیم زیرا اجر در قرآن در مورد مهریه ی عقد دائم هم ذکر شده است.

همچنی نمی گوئیم که استمتاع به معنای عقد متعه است زیرا آن در مورد عقد دائم هم استعمال می شود. بلکه به آن لازمه ای که ذکر کردیم تمسک می کنیم تا قانع کننده باشد.

ص: ۶۷۸



اگر عبارت (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) ناظر به عقد دائم باشد می پرسیم آیا خداوند در اینجا اصل نکاح دائم را متذکر می شود یا مهریه ی آن را.

اگر اصل نکاح دائم مد نظر باشد، می گوئیم این حکم در اوائل سوره ی نساء بیان شد آنجا که خداوند می فرماید: (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ) (۱) این رو لزومی ندارد که این حکم دوباره تکرار شود.

اگر هم مراد بیان مهریه ی نکاح دائم باشد آن هم تکرار شده است زیرا خداوند در آیه ی ۱۹ می فرماید: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُوهُنَّ لِيَظْهَرُنَّ لَكُمْ بَعْضٌ مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ) (آنها را در فشار نگذارید تا بخشی از مهریه ی خود را ببخشند)) (۲)

و در آیه ی ۲۰ می فرماید: (وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ) (اگر می خواهید زوجه ای را طلاق دهید) وَ آتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا (مقدار عظیمی از مهریه) فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَ تَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا) (۳)

القرینه الثالثه و الرابعه: جملات المقدمتان: (أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ) و (مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ)

در آیه ی ۲۴ می خوانیم: (وَالْمُحْصِنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً...) (۴) رکن عقد موقت دو چیز است: اجل مسمی و اجره مسماه اما در نکاح دائم ذکر مهریه لازم نیست. اگر کسی زنی را عقد کند و اصلاً به مقدار مهر اشاره نکند در آن حال به مهر المثل ملحق می شود.

ص: ۶۷۹

۱- (۵) نساء، آیه ی ۳.

۲- (۶) نساء، آیه ی ۱۹.

۳- (۷) نساء، آیه ی ۲۰.

۴- (۸) نساء، آیه ی ۲۴.

بر این اساس وقتی مال در آیه ی مزبور ذکر می شود علامت آن است که مراد نکاح موقت است که مال در آن نقش دارد. اگر کسی در عقد موقت مقدار مهر را ذکر نکند نکاح باطل است. (اگر هم اجل را ذکر نکند عقد موقت تبدیل به عقد دائم می شود.)

اما عبارت (مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ) هم در نکاح دائم استعمال نمی شود بلکه در نکاح امه (۱) و عقد موقت استعمال می شود. زیرا زمینه ی اندیشه ی زنا در این دو مورد وجود دارد زیرا یک پولی می دهد و یک کاری می کند و بعد جدا می شود. خداوند می فرماید: چنین چیزی صحیح نیست و در عقد موقت و نکاح امه حتما باید تعفف باشد و قصد زنا نباشد.

بقی هنا کلام: نقش فاء در (فَمَا اسِي تَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) چیست؟ زیرا فاء دلالت بر ترتیب دارد یعنی باید قبلا چیزی گفته شود که بعد با فاء امر دیگری بر آن مترتب شود. بنا بر این اگر آیه دلالت بر عقد موقت دارد آیا ما قبل از آن سخنی از عقد موقت به میان آمده است که آیه بر آن مترتب باشد؟ (این اشکال را عبده در المنار ذکر می کند.)

در جواب می گوئیم: آیه در مقام بیان احکام نکاحی است که در زمان جاهلیت بین مردم رایج بوده است. به شهادت تاریخ در آن زمان هم نکاح دائم بوده و هم نکاح موقت. قرآن هم اول حکم نکاح دائم را بیان کرده و بعد با فاء ترتیب می گوید و اما حکم نکاح موقت نیز چنین است. بنا بر این علت آوردن فاء وجود آن نکاح در مجتمع بوده است.

ص: ۶۸۰

---

۱- (۹) همان طور که در آیه ی ۲۵ سوره ی نساء می خوانیم: وَ مَنْ لَمْ يَشِ تَطْعُ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ... وَ أَتُوهُنَّ أَجُورُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ .

ثانیا: وقتی خداوند در آیه ی قبل فرمود: (مُحْصَنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ) زمینه ساز برای نکاح موقت است زیرا همان گونه که گفتیم این عبارت در مورد نکاح موقت استعمال می شود زیرا در نکاح موقت است که مظنه ی سفاح ممکن است در ذهن افراد وجود داشته باشد.

البته المنار و دیگران ده اشکال بر این آیه بار می کنند که به خواست متذکر آنها می شویم.

## شبهات وارده به عقد موقت ۹۲/۰۳/۰۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبهات وارده به عقد موقت

شبهات و حلول: در جلسات قبل آیه ای که در مورد عقد موقت آمده بود را بررسی کردیم. با این حال برخی از علماء اهل سنت که عقد موقت را منکر هستند جدای از اختلافی که در معنای آیه با ما دارند ده شبهه به آیه وارد می کنند. البته آنها این ده مورد را به عنوان دلیل بر صحت مدعای خود ذکر می کنند.

الشبهه الاولى: کتابی در لیبی چاپ شده است به نام: الاصل فی الاشياء الحلیه و المتعه حرام. صاحب این کتاب شبهاتی را که وارد کرده است از تفسیر المنار اخذ کرده است و صاحب المنار هم این شبهات را از کتاب روح المعانی، تألیف آلوسی (۱) (متوفای ۱۲۷۰) گرفته است.

در نام این کتاب این اشتباه وجود دارد و آن اینکه صاحب این کتاب می گوید: اصل در اشیاء حلیت است و من هم این را قبول دارم و قاعدتا باید متعه حلال باشد ولی در عین حال متعه حرام می باشد.

ص: ۶۸۱

---

۱- (۱) تفسیر الالوسی روح المعانی، شهاب الدین آلوسی، ج ۳، ص ۷.

ما می گوئیم: اصل حلیت در غیر نساء است و ما معتقد هستیم که اصل در نساء حرمت است. کما اینکه اصل در لحوم نیز حرمت است و در این موارد حلیت دلیل می خواهد.

به هر حال آنها در شبهه ی اول می گوید: اصل در نکاح تشکیل خانواده و داشتن اولاد است (۱) تا به وسیله ی این اولاد جامعه ی اسلامی تشکیل شود. این غرض در متعه وجود ندارد زیرا غرض در متعه این است که مبلغی پرداخت شود و عطش شهوتی خاموش شود. این امر با اهداف نکاح سازگار نمی باشد.

یلاحظ علیه: او بین علت و حکمت خلط کرده است. در اسلام گاه چیزی به عنوان علل الاحکام داریم و گاه چیزی به نام حکم الاحکام. فرق بین این دو این است که اگر چیزی علت شود حکم همواره دائر مدار آن است مانند: لا تشرب الخمر لانه

مسکر. بنا بر این اگر خمر مسکر باشد حرام است ولی اگر سرکه شود حلال می باشد.

حکمت بر خلاف آن است و در آن گاه حکم اعم از حکمت است مثلاً می تواند حکمت نباشد ولی حکم باشد. مثلاً خداوند در قرآن می فرماید: **وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ (۲)** زن مطلقه باید سه طهر یا سه حیض عده نگه دارد زیرا احتمال است که در بطن او بچه ای باشد و ملحق به شوهر قبلی باشد.

ص: ۶۸۲

---

۱- (۲) تفسیر الالوسی روح المعانی، شهاب الدین آلوسی، ج ۳، ص ۸.

۲- (۳) بقره، آیه ی ۲۲۸

این امر حکمت است زیرا در مواردی عده واجب است ولی یقین داریم در رحم زن فرزندی نیست مانند جایی که مرد عقیم است و یا زن نازا بوده و یا مرد یک سال است زن را ندیده است و یا زنی است که بعد از طلاق از طریق آزمایش مشخص شده است که اثری از فرزند در رحم زن نیست. در این موارد نیز زن باید عده نگه داشته باشد.

با این مقدمه می‌گوییم: که تشکیل خانواده و ایجاد اولاد از قبیل حکمت نکاح است و الا فلسفه ی نکاح همان حفظ تعفف است و الا ازدواج دائم در موارد زیر هم باید باطل باشد:

مرد عقیم با زنی که قابلیت بچه دار شدن را دارد ازدواج می‌کند. مرد ولود با زن عقیم ازدواج کند. ازدواج صغیره که صاحب فرزند نمی‌شود. ازدواج یائسه که بچه دار نمی‌شد. کسانی که ازدواج می‌کنند ولی هرگز تصمیم به بچه دار شدن ندارند. بنا بر این نکاح برای عفت است همان گونه که خداوند می‌فرماید: **وَلَيْسَ تَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُعْجِبَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ** (۱) یعنی کسانی که نمی‌توانند ازدواج کنند عفت پیشه کنند تا خداوند مشکلشان را حل کند.

مضافاً بر آن: دختر و پسر جوان غالباً هنگام ازدواج به فکر جاذبه‌های جنسی هستند و فکر اولاد را آن موقع در سر ندارند و اینکه صاحب فرزند شده آنها را به مدارس علمیه و دانشگاه بفرستند.

الشبهه الثانيه: خارج بودن عقد متعه از مستثنی

ص: ۶۸۳

خداوند در سوره ی مؤمنون می فرماید: وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (۱) خداوند دو چیز را حلال کرده است که عبارت است از زوجه و کنیز. عقد متعه داخل در این دو مورد نیست.

شیخ یوسف قرضاوی کتابی دارد به نام الحلال و الحرام و در آنجا قائل به حلّیت استمناء شده است. ما در نامه ای به او گفتیم که چگونه این کار حلال است و حال آنکه خداوند لذت جنسی را منحصر در دو چیز کرده است.

علاوه بر آن امیر مؤمنان علیه السلام چهل شلاق بر دست کسی (۲) که استمناء کرده بود زد.

یلاحظ علیه: متعه داخل در زوجیت است. آنها مسلم فرض کرده اند که متعه داخل زوجیت نیست و بعد این اشکال را مطرح می کنند. فرق متعه با زنا آن است که در متعه زن و مردی که با هم ملاک حرمت نسبی و سببی و رضاعی ندارند با خواندن عقد و تعیین مهر و زمان بر هم حلال می شوند. بعد از عقد هم زن باید عده نگه داشته باشد. اولاد آنها مشروع است و باید در اسناد ثبت شود. در زنا هیچ یک از این موارد وجود ندارد.

برای تقریب به ذهن بر جواز متعه مثالی می زنیم: دختر و پسر هستند که تصمیم دارند با هم ازدواج دائم کنند ولی در نیتشان این امر وجود دارد که بعد از یک سال از هم جدا شوند. همه می گویند که این ازدواج جایز است و بعد با طلاق هم از هم جدا می شوند. سؤال این است که فرق این مورد با ازدواج موقت چیست حتی این امر در ازدواج موقت شفاف تر است زیرا در ازدواج موقت از همان اول می گویند که بعد از یک سال از هم جدا می شوند ولی در عقد دائم نوعی تدلیس وجود دارد زیرا ظاهر عقد دائم است ولی آنها تصمیم دارند که همان سال بیشتر به این عقد پایبند نباشند و بعد با طلاق از هم جدا شوند. وقتی این نوع عقد جایز است چرا عقد موقت جایز نباشد.

ص: ۶۸۴

---

۱- (۵) مؤمنون، آیات ۵ و ۶.

۲- (۶) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۴، ص ۲۶۷، أبواب النکاح المحرم، باب ۲۸، حدیث ۳، ط الإسلامیه.

البته صاحب المنار به این مثال توجه کرده است و خودش را ملامت می کند و اشکال مزبور را بر خود وارد می داند.

الشبهه الثالثه: متعه نفقه ندارد، طلاق و ارث هم ندارد پس این چه نوع ازدواجی که آنها زن و شوهر هستند ولی این سه امر مهم در آن وجود ندارد. (۱) بنا بر این از نفی آثار به نفی موضوع پی می بریم.

یلاحظ علیه: مستشکل بین مقومات و آثار خلط کرده است. اگر مقوم نباشند موضوع هم نیست مانند آبگوشتی که گوشت ندارد. در مورد نکاح هم اگر مقوم نباشد که همان زوجیت است نکاح باطل می باشد. بله آثار ممکن است نباشد ولی موضوع باشد.

برای توضیح بیشتر نقض آثار فوق را در عقد دائم بررسی می کنیم:

در عقد دائم نیز گاه نفقه نیست و آن زوجه ای است که ناشزه است و بدون اذن شوهر از منزل خارج می شود و از شوهر اطاعت نمی کند. زوجیت در آنجا ثابت است ولی نفقه نیست. هکذا در صغیره نیز زوجیت ثابت است ولی نفقه ثابت نیست. اما در مورد ارث هم زن قاتله که شوهر را می کشد از او ارث نمی برد. هکذا زن مسلمان از شوهر کافر در فقه اهل سنت ارث نمی برد (اما ما قائل به ارث بردن هستیم) زوجیت در اینجا هست ولی ارث نیست. اما عدم طلاق نیز در نکاح دائم در پنج مورد وجود دارد و آن جایی است که زن عیوب الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، شهید ثانی، ج ۵، ص ۳۹۰. پنج گانه را دارد مثلا- مجنون است، رتقاء است (عمل جنسی با او ممکن نباشد)، برص و جذام دارد که در این موارد مرد حق فسخ الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، شهید ثانی، ج ۵، ص ۳۹۲. دارد و لازم نیست حتما طلاق دهد. بنا بر این چه اشکال دارد که انقضاء مدت در عقد موقت جانشین فسخ باشد.

ص: ۶۸۵

اخیرا اهل سنت با یک مشکل روبرو هستند و آن اینکه متعه را تجویز کرده اند ولی اسمش را عوض کرده اند و آن اینکه زنانی هستند که سنشان بالا است و در خانه مانده اند و کسی با آنها ازدواج نمی کند. اهل سنت تجویز کرده اند که کسی با آنها ازدواج کند ولی نفقه ندهد و ارث هم نبرد و فقط لذت جنسی آنها را تأمین کند ولی منتهی باید آنها را طلاق دهد. آنها اسم این نکاح را نکاح میسور یا مسیار گفته اند. که در آن نه تشکیل اسره معیار است نه اولاد. این همان نکاح متعه است که اسلام گفته است.

اسلام می دانست که یک زمانی پیش می آید که نکاح دائم برای افراد عملی نیست و در نتیجه متعه را برای این موارد قرار داد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به بیان بقیه ی شبهات می پردازیم.

### شبهات مربوط به ازدواج موقت ۹۲/۰۳/۰۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبهات مربوط به ازدواج موقت

مسأله ی ازدواج موقت در میان اهل سنت دارای دو قول است: گروهی آن را از اصل منکر هستند و می گویند: تشریحی در این مورد صادر نشده است. این گروه در اقلیت هستند.

گروه دیگر قائل به تشریحی هستند ولی می گویند که تشریح آن نسخ شده است. شبهاتی که ما از اهل سنت در مورد ازدواج موقت مطرح می کنیم گاه مربوط به گروه دوم است و گاه هر دو گروه آن را مطرح کرده اند.

به هر حال تا به حال سه شبهه را مطرح کردیم و اکنون به سراغ ما بقی شبهات دیگر می رویم:

ص: ۶۸۶

الشبهه الرابعه: المتعه مندرجه فی السفاح

یعنی از نظر آیات قرآنی، متعه داخل در زنا است:

آیه ی اول: **وَلَيْسَ تَغْفِيهِ الدِّينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُعْطِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ (۱)** یعنی کسانی که قدرت مالی دارند و نمی توانند ازدواج کنند عفت خود را حفظ کنند.

استدلال او به این گونه است که اگر متعه جایز باشد دیگر مصداقی برای این آیه باقی نمی ماند زیرا هر جوانی می تواند با دادن مبلغ ناچیزی متعه کند. چرا این پول را بدهد و زنا کند.



بنا بر این وقتی آیه ی مزبور دستور به عفت می دهد متوجه می شویم که زمانی هست که جوان توان ازدواج ندارد پس متعه مشروع نیست چرا که اگر مشروع بود غالباً همه به آن دسترسی داشتند و موردی برای عفت پیشه کردن باقی نمی ماند. از این رو آیه ی مزبور مخصوص ازدواج دائم است و ازدواج موقت را شامل نمی شود.

آیه ی دوم: **وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ . (۲)**

بر اساس این آیه کسانی که نمی توانند با زنان آزاد ازدواج کنند می توانند به سراغ کنیزهای مؤمن بروند. اگر متعه جایز باشد هرگز نوبت به کنیز نمی رسد زیرا متعه با مبلغ اندکی قابل دسترسی است.

یلاحظ علیہ: او معنای متعه را متوجه نشده است. او متعه را با فحشاء یکی حساب کرده است و تصور کرده است که متعه آن است که جوانی به سراغ زنان آلوده رود و با مبلغی اندک به خواسته ی خود برسد و بعد از هم جدا شوند. اگر این تفسیر درست بود حق با او بود ولی چنین نیست و متعه با آن فرق دارد. متعه بین زن و مردی است که هیچ نوع رابطه ی محرمیت بین آنها نیست، عقد خوانده می شود و اجرت و اجلی در آن مشخص می شود و زن باید عده نگاه دارد و فرزندی اگر متولد شود مشروع است. زنان باکره تن به این کارها نمی دهند و اجازه ی ولی در آنها لازم است زنان غیر باکره هم اگر اهل خوانده هستند به این کار تن نمی دهند. عده ی کمی می مانند که به سراغ این کار می روند.

ص: ۶۸۷

---

۱- (۱) نور، آیه ی ۳۳.

۲- (۲) نساء، آیه ی ۲۵.

این شبهات سخیف به سبب این است که عثمانی ها بیش از پانصد سال بر عراق، سوریه، مصر و کشورهای اسلامی حکومت کردند و تبلیغات سوء آنها که بر علیه شیعه انجام می دادند بر طرز فکر علمای اهل سنت نفوذ کرده است.

الشبهه الخامسة: این شبهه با شبهه ی قبلی یکی است ولی با بیان دیگر. در شبهه ی قبلی به دو آیه تمسک شده بود ولی در این شبهه سخن در این است که می گویند: ان النبي رغب في النكاح و نهى عن السفاح؛ یعنی پیامبر اکرم (ص) به نکاح امر کرده است و از سفاح و زنا نهی فرموده است. (قرآن نیز بر نکاح امر کرده مانند: فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثَلًا وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ (۱) رسول خدا (ص) خدا هم در احادیث مختلفی به نکاح امر کرده است مثلاً فرموده است: النِّكَاحُ سُنَّتِي فَمَنْ رَغِبَ عَن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي (۲) و یا مَنْ تَزَوَّجَ أَحْرَزَ نِصْفَ دِينِهِ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ فِي النِّصْفِ الْآخَرَ (۳) و احادیث دیگر)

بعد می گوید: با این امر به نکاح و نهی از سفاح دیگر چیزی به نام متعه باقی نمی ماند. یعنی وقتی متعه جزء نکاح نیست پس کجا می تواند باشد بجز اینکه مصداقی از مصادیق سفاح باشد.

یلاحظ علیه: امر پیامبر اکرم (ص) به نکاح و نهی از سفاح امر صحیحی است ولی با این حال می گوئیم که موضع متعه در اولی است و ملحق به نکاح است. البته صاحب این شبهه از همان اول نرخ تعیین کرده و می گوید که رسول خدا (ص) به نکاح دائم امر کرده و از زنا نهی کرده ما می گوئیم: چنین نگویید زیرا روایات و آیات فوق دلالت بر خصوص نکاح دائم ندارد بلکه متعه را نیز شامل می شود.

ص: ۶۸۸

۱- (۳) نساء، آیه ی ۳۶.

۲- (۴) بحار الانوار، ج ۱۰۰، ص ۲۲۰، حدیث ۱۳.

۳- (۵) کافی، ج ۵، ص ۳۲۸، حدیث ۲.

به هر حال ما معتقد هستیم که اسلام دین خاتم است و تمام نیازهای فردی و اجتماعی پاسخ داده است. حل اسلام برای مشکل جوانی که در خارج درس می خواند و دختری هم در آنجا مشغول تحصیل است. غریزه ی جنسی آنها در حال فوران است و خصوصا که رسانه های خارجی با فیلم های مخصوص خود به این مشکل دامن می زند. چهار راه وجود دارد:

به سراغ نکاح دائم روند. این کار عملی نیست زیرا نه پول کافی برای این کار دارند نه تصمیم دارند که با دو فرهنگ متفاوت با هم تا آخر زندگی کنند. به سراغ کنیز روند، در این حال هرگز کنیزی وجود ندارد. به سراغ زنا روند که آن هم برای کرامتی که جوان مسلمان دارد هماهنگ نیست. به سراغ نکاح موقت روند و این همان است که اهل سنت آن را تحت عنوان نکاح بسیار تجویز کرده اند.

الشبهه السادسة: این شبهه از رشید رضا در کتاب المنار نقل شده است. المنار تحقیقات شیخ عبده است که به هرزگی حرف نمی زند. این زیادات مربوط به مقرر است که رشید رضا می باشد.

نوعی بازی در قدیم بود که توپی را در قدم می گذاشتند و افراد با چوب به آن می زدند و به سمت دیگر روانه می کردند و رقیبان نیز در صدد تصرف توپ بودند تا آن را به سمتی هدایت کنند. این بازی شکل قدیمی فوتبال امروزی بوده است و شاعر عرب در این مورد می گوید:

کره حذف بصوالجہ فتلقفها رجل بعد می گوید: مثل متعه مثل توپ فوتبال است که هر مردی آن را به دیگری پاس می دهد.

البته این اشکال قدیمی است و در زمان ابن عباس هم این اشکال مطرح شده بود و ابن عباس که طرفدار متعه بوده است و بنی امیه علیه او اقدام کرده بودند این شعر را طرح کرده بودند.

این متعه به معنای متعه ی دوریه است که همه ی علمای شیعه آن را ممنوع دانسته اند. زن بعد از اتمام عقل و عمل جنسی حق ازدواج کردن ندارد بلکه باید عده نگه دارد که به مقدار دو حیض یا دو دو طهر است (به اندازه ی عده ی طلاق) اگر هم زن حیض نمی بیند باید چهل و پنج روز صبر کند.

اشکال نشود که کسی مانند یائسه عده ندارد زیرا او در دائمه هم عده نخواهد داشت.

الشبهه السابعة: مشکله الانجاب

اگر متعه را تجویز کنیم نسل مختلط می شود زیرا کسی با فردی ازدواج موقت می کند و صاحب فرزند می شود و بعد هم که جدا می شود و به سراغ کار خود می رود، از فرزند خود بی خبر می شود و چه بسا همان فرزند با دختر یا پسر همان مرد ازدواج کنند در حالی که خواهر و برادر آنها هستند.

يلاحظ عليه: اسلام این مشکل را حل کرده است. هنگامی که دو نفر با هم عقد می بندند مستحب دو شاهد عاقل حضور داشته باشند (مانند نکاح دائم) الآن هم برای این کار عقد محضری انجام می دهند و گاه در شناسنامه قید می کنند و آدرس ها را جای مناسب ثبت می کنند.

ازدواج موقت گاه تا ده سال و بیشتر طول می کشد و مانند سفاح نیست که یک شب و دو شب باشد. هستند افرادی که زن دائم آنها بچه دار نمی شود و یا مریض است و یا مرد گاه به مدت طولانی از زن دور است و به سبب نیاز به سراغ ازدواج موقت می رود. عجیب است که اندیشه ی باطل مخالفین به سراغ یک مصداق نادر می رود و اصل حکم ازدواج موقت را زیر سؤال می برند.

شبهه ی هشتم که مهم است این است که می گویند: متعه تشریح شده بود ولی رسول خدا (ص) آن را نسخ کرده است و آن را در خیبر، یا جنگ طائف یا هوازن آن را نسخ کرده است.

این دسته انسان های منصف تری هستند زیرا اصل آن را قبول دارند ولی قائل به نسخ هستند.

ان شاء الله این شبهه را در جلسه ی بعد متذکر می شویم.

### شبهات مربوط به عقد موقت ۹۲/۰۳/۱۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبهات مربوط به عقد موقت

بحث در شبهاتی که در مورد عقد متعه مطرح کرده اند. تعدادی از این شبهات را مطرح کردیم و اکنون به بیان سایر موارد می پردازیم.

الشبهه الثامنة: اگر متعه چیز حلالی بود چرا ائمه ی اهل بیت به این کار اقدام نمی کردند و زنان آنها همواره دائم بودند. همچنین بنی هاشم و منتسبین به بنی هاشم به این کار روی نمی آوردند.

یلاحظ علیه: اگر اهل بیت و منتسبین آنها چنین نمی کردند برای این بود که راه دیگری برای آنها باز بود و آن عقد دائم بوده است. بهره نگرفتن دلیل بر تحریم نمی باشد بلکه دلیل بر عدم احتیاج می باشد. مخصوصا که اهل بیت غالبا بیش از یک همسر داشتند. موارد بسیاری وجود دارد که چیزهایی حلال بوده است ولی خیلی ها آن را انجام نداده اند مثلا اهل بیت بجز امام حسن علیه السلام همسر خود را طلاق نداده اند و حال آنکه طلاق دادن حلال بوده است. حتی جریان امام حسن علیه السلام هم به این سبب بوده است که افرادی می خواستند که عروس رسول خدا (ص) شوند و به عقد ایشان در می آمدند و بعد او آنها را طلاق می داد.

ص: ۶۹۱

الشبهه التاسعة: این شبهه مهم است و آن اینکه آنها می گویند که ما قبول داریم که آیه ی استمتاع در مورد متعه است ولی جزء آیات منسوخه می باشد. زیرا روایات بسیاری است دال بر اینکه رسول خدا (ص) از آنها نهی کرده است.

البته در هیچ حدیثی نمی بینیم که آنها کلام رسول خدا (ص) را نقل کرده باشند بلکه فقط مضمون آن را نقل می کنند و می

گویند: نهی النبی عن المتعه. که معلوم نیست که رسول خدا (ص) در کجا و در ضمن کدام خطبه و در چه مقامی از متعه نهی کرده است و بر این اساس این روایات با هم متعارض است.

مسلم در صحیح خود در باب نکاح المتعه از کتاب نکاح می گوید: رخص رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم عام اوطاس فی المتعه (اوطاس سال هشتم است که رسول خدا (ص) مکه را فتح کرد و بعد متوجه طائف و هوازن شد.) ثلاثا ثم نهی عنها.

(۱)

در روایت دیگر می خوانیم: أخرج مسلم عن سبره أنه قال: أذن لنا رسول الله (ص) بالمتعه فانطلقت أنا و رجل إلى امرأه من بنی عامر كأنها بکره عیطاء فعرضنا علیها أنفسنا فقالت: ما تعطی؟ فقلت: ردائی و قال صاحبی: ردائی، و کان رداء صاحبی أجود من ردائی، و كنت أشب منه (عبای او از من بهتر بود ولی من از او جوان تر بودم)، فإذا نظرت إلى رداء صاحبی أعجبها و إذا نظرت إلى أعجبته، ثم قالت: أنت و رداؤك یکفینی (یعنی عبای تو مهر متعه باشد.)، فمکثت معها ثلاثا، ثم إن رسول الله (ص) قال: من کان عنده شیء من هذه النساء التي یتمتع فلیخل سبیلها (از او باید کناره گیری کند و رسول خدا (ص) از متعه نهی کرد). (۲)

ص: ۶۹۲

- 
- ۱- (۱). صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۳۱، باب نکاح المتعه من کتاب النکاح.  
۲- (۲). صحیح مسلم، ج ۴، جلد ۱۳۱، باب نکاح المتعه من کتاب النکاح.

همچنین در روایت است که عبد الله بن مسعود، ابو ذر، ابن عباس و امیر مؤمنان علیه السلام از متعه نهی کردند که البته واضح است که این روایات مکذوب است زیرا شهرت آن سه نفر و امام علیه السلام در این بود که آنها طرفدار متعه هستند. حتی در کتاب های فقهی آمده است که عبد الله بن مسعود و ابن عباس و جابر بن عبد الله طرفدار متعه بودند. مثلا در الدر المنثور از ابن مسعود آمده است: المتعه منسوخه نسخها الطلاق و الصدقه و العده و الميراث (۱)

البته او کلام رسول خدا (ص) را نقل نمی کند بلکه می گوید: آیه ی طلاق و آیه ی صدقه که همان مهر است و آیه ی عده و میراث متعه را نسخ کرده است زیرا این موارد در متعه وجود ندارد.

اگر این روایت صحیح باشد اولاً استنباط ابن مسعود است و ثانياً استنباط غلطی است زیرا عده و مهر در متعه وجود دارد. این روایت گویا دلالت دارد که او متعه را با زنا یکی دانسته است.

همچنین از امیر مؤمنان علی علیه السلام نقل می کنند: أخرج مسلم عن يحيى بن يحيى بسند متصل إلى عبد الله و الحسن ابني محمد بن علي (الحنفيه)، عن أبيهما، عن علي بن أبي طالب: أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم نهى عن متعه النساء يوم خيبر و عن أكل لحوم الحمر الإنسية (گوشت حمار غیر وحشی). (۲) در روایت قبلی آمده بود که نهی رسول خدا (ص) در اوطاس بود که اواخر سال هشتم بود، روایت مزبور از علیه السلام اگر صحیح باشد مربوط به خيبر است که اوائل سال هفتم است از این رو در این روایات از لحاظ زمان تناقض است.

ص: ۶۹۳

---

۱- (۳) الدر المنثور، جلال الدين سيوطي، ج ۲، ص ۴۸۶.

۲- (۴). صحيح مسلم، ج ۴، ص ۱۳۴، باب نکاح المتعه من كتاب النکاح.

آخرین روایت منسوب به عمر است که می خوانیم: أخرج البيهقي عن عمر أنه خطب فقال: ما بال رجال ينكحون هذه المتعه و قد نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عنها، لا أوتي بأحد نكحها إلا رجمته. (۱)

این روایت نیز اشتباه است زیرا رجم مربوط به زناى محصنه است و اگر کسی که زن و یا شوهر ندارم به سراغ متعه رود نهایت اینکه حد زناى غیر محصنه بر او وارد شود نه رجم.

به هر حال در هیچ روایت کلام رسول خدا (ص) و عبارت او در نهی ذکر نشده است و فقط ذکر می کنند که ایشان از متعه نهی کرده است.

البته روایات مجوزه هم از ایشان نقل شده است که به نمونه هایی از آن اشاره می شود:

أخرج مسلم عن أبي الزبير قال: سمعت جابر بن عبد الله يقول: كنا نستمتع بالقبضه من التمر و الدقيق (مقدار مهر به اندازه ی یک مشت خرما و آرد بود) الأيام على عهد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و أبى بكر حتى نهى عنه عمر فى شأن عمرو بن حريث (او از صحابه ی رسول خدا (ص) و فرماندار مدینه بود و در زمان عمر در مدینه متعه کرده بود و خبر به عمر رسید و او را تهدید کرد که دیگر نباید این کار را مرتکب شود). (۲)

ص: ۶۹۴

---

۱- (۵) الدر المنثور، جلال الدین سیوطی، ج ۲، ص ۴۸۶.

۲- (۶) صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۳۱، باب نکاح المتعه من کتاب النکاح.



بر اساس این روایت این حکم در زمان رسول خدا (ص) نسخ نشده بود زیرا بعد از ایشان در زمان ابو بکر و مقداری از زمان عمر نیز این حکم اجرا می شد.

در روایت دیگری از عبد الله بن مسعود می خوانیم: کُنَّا نَغْزُو مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (با ایشان به جهاد می رفتیم) و لیس معنا نساؤنا فقلنا: أَلَا- نستخصی؟ (آیا می توانیم خودمان را اخته کنیم) فنهانا عن ذلك و رخص لنا أن نتزوج المرأة بالثوب إلى أجل، ثم قرأ عبد الله يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم. (۱)

این روایت که از عبد الله بن مسعود است همان که روایت نهی رسول خدا (ص) از متعه را از او هم نقل کرده اند.

در حدیث دیگری از عبد الله بن عمر فرزند عمر بن خطاب می خوانیم: أخرج الترمذی: أنّ رجلاً من أهل الشام سأل ابن عمر عن متعه النساء، فقال: هي حلال، فقال: إنّ أباك قد نهى عنها، فقال ابن عمر: أ رأيت إن كان أبي قد نهى عنها و قد سنّها رسول الله (اگر عمر نهی کرده است ولی رسول خدا (ص) آن را سنت کرده است)، أ نترك السنه و نتبع قول أبي؟! (۲)

همچنین از ابن عباس نقل شده است که او طرفدار متعه بوده است و حتی با عبد الله بن زبیر دعوا کرد و به او گفت: برو از مادرت سؤال کن و او می گوید که حقیقت وجود تو چیست. او از مادرش پرسید و معلوم شد که ابن زبیر از متعه به وجود آمده است.

ص: ۶۹۵

---

۱- (۷) الدر المنثور، جلال الدین سیوطی، ج ۲، ص ۴۸۵.

۲- (۸) سنن الترمذی، ج ۳، ص ۱۸۶، حدیث ۸۲۴.

به نظر اگر روایات ناهیه نیز صحیح باشد هرچند ما اعتقاد داریم که افتراء و دروغ است ولی با این حال ترجیح با روایات مجوزه است. زیرا

اولا: اگر آنها را به کتاب الله عرضه کنیم می بینیم که روایات مجوزه مطابق قرآن است.

اهل سنت هم قبول دارند که هنگام تعارض یکی از طرق ترجیح عرضه بر کتاب الله است و رازی در تفسیر خود در تفسیر بسم الله می گوید: اگر دو روایت متعارض وارد شود آنی که موافق قرآن است را اخذ می کنیم.

ثانیا: روایات مخالف با تعارض و مخالفت مواجه است و گاهی مربوط به اواخر سال هشتم و در هوازن و در اوطاس که جبلی در آنجا است نهی کرده است و گاه می گویند که در فتح مکه و در عمره القضاء (۱)

(۲) و گاه مربوط به اوائل سال هفتم و در خیبر. بین هوازن و فتح خیبر حدود بیست ماه فاصله است.

ص: ۶۹۶

---

۱- (۹) در روایتی می خوانیم: أخرج مسلم عن سبره أنه غزا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فتح مكة قال: فأقمنا بها خمس عشرة (ثلاثين بين ليلة و يوم) فأذن لنا رسول الله في متعه النساء فخرجت أنا و رجل من قومي و لي عليه فضل في الجمال و هو قريب من الدمامه، إلى أن قال: حتى إذا كنا بأسفل مكة أو بأعلاها فتلقنا فتاه مثل البكره- إلى أن قال:- ثم استمتعت منها فلم أخرج حتى حرما رسول الله.

۲- (۱۰) و فی روایه آخری عنه: أمرنا رسول الله بالمتعه عام الفتح حين دخلنا مكة ثم لم نخرج منها حتى نهانا عنها. (صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۳۳ باب نکاح المتعه).

معنا ندارد که رسول خدا (ص) در سه مورد نهی کند زیرا معنایش آن است که رسول خدا (ص) اول در جایی نهی کرد و بعد حلال کرد و بعد دوباره نهی کرد و هکذا.

به هر حال ما این بحث را مفصلا در کتاب خود به نام (الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف) ذکر کرده ایم.

نکته ی دیگر این است که اگر رسول خدا (ص) می خواست این امر را حرام کند می بایست آن را در مجمع و محلی که احکام را می خواند حرام کند.

اما اینکه می گویند در خبیر نهی کرده است صحیح نیست زیرا اولاً ایشان در خبیر خطابه ای نخوانده است و ثانیاً در خبیر تمام زنان یهودی بودند و همه ی آنها ملک یمین شدند و زنی نبود که بتوان او را عقد کرد. اگر رسول خدا (ص) بر جمعی غلبه کند اموالی که به دست می آورد همه ملک یمین می شوند.

اما اینکه می گویند ایشان در مکه نهی کرده است صحیح نیست زیرا رسول خدا (ص) ایشان در مکه نیز در دو مورد خطبه خوانده است که یکی در عرفات بوده است که ایشان در ضمن خطبه ای حلال و حرام را مطرح کرده است و دیگری در غدیر بوده است. در این دو خطبه زنان را سفارش کرده است نه اینکه آنها را تحریم کند. مثلاً ایشان در خطبه ی حجه الفراه می فرماید: أمّیا بعد، أیها الناس فان لکم علی نسائکم حقاً و لهن علیکم حقاً، لکم علیهنّ أن لا یوطئن فرشکم أحدا تکرهونه، و علیهنّ أن لا- یأتین بفاحشه مبینه، فإن فعلن فان الله قد أذن لکم أن تهجروهن فی المضاجع و تضربوهن ضرباً غیر مبرح، فإن انتهین فلهن رزقهن و کسوتهن بالمعروف، و استوصوا بالنساء خیراً فإنهن عندکم عوان لا یملکن لأنفسهن شیئاً، و إنکم إنما أخذتموهن بأمانه الله و استحلتتم فروجهن بکلمات الله، فاعقلوا أیها الناس قولی فإنی قد بلغت. (۱)

ص: ۶۹۷

البته بحث است که این خطبه در روز عرفات بوده است یا در روز عید ولی بالاخره ایشان فقط به زنان سفارش کرده است و اگر قرار بود نهی کند می بایست در چنین موضعی نهی می فرمود.

همچنین در خطبه ای که در غدیر خوانده است نکته ای که مربوط به متعه باشد وجود نداشته است و همه در مورد ولایت بوده است.

تمامی بحث هایی که اهل سنت مطرح می کنند برای این است که عمر بن خطاب از متعه نهی کرده است و دیده اند که این نهی بر خلاف قرآن است در نتیجه به سراغ این گونه توجیه ها روی آورده اند و الا این توجیها ت هرگز فقهی و علمی نبوده و نیست.

مرحوم کاشف الغطاء در اینجا بیانی دارد و آن اینکه خلیفه ی ثانی در مورد متعه حکمی حکومتی صادر کرد یعنی مصلحت دید که این مسأله محکوم و ممنوع باشد نه اینکه حکمی الهی باشد که قابل تغییر و تبدیل نباشد. (مانند حکم میرزای شیرازی بر تحریم تنباکو برای مدتی معین) از این وقتی ملاک مزبور از بین رفته باشد حکم او هم از بین می رود. او قائل است که اهل سنت را می توان از این طریق راضی کرد.

بالاترین دلیل بر اینکه حکمی مبنی بر تحریم متعه از رسول خدا (ص) صادر نشده است کلامی است که از عمر نقل شده است که گفته است: مُتَعَتَانِ كَانَتَا عَلَيَّ عَهْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَلَالًا، وَأَنَا أُحْرَمُهُمَا، وَأُعَاقِبُ عَلَيْهِمَا: إِحْدَاهُمَا مَتَعَةُ النِّسَاءِ ... وَالْأُخْرَى مَتَعَةُ الْحَجِّ (۱)

ص: ۶۹۸

مراد از متعه الحج همان حج تمتع است و عمر معتقد بود که اول باید حج را انجام داد و عمره را برای ماه رمضان قرار داد. این همان چیزی بود که در زمان جاهلیت رسم بود زیرا می گفتند مردم مکه مردمی فقیر هستند و اگر یک بار به حج رویم فقر از آنها زدوده نمی شود از این رو در اشهر حج به حج می رفتند و در ماه رجب برای عمره اقدام می کردند و عمر هم همین امر را پیش گرفت.

البتة تحریم متعه النساء جا افتاد ولی تحریم متعه الحج بین اهل سنت جا نیفتاد و اهل سنت هم حج را به جا می آورد و همراه آن عمره را نیز انجام می دهند اما به صورت حج قران نه حج تمتع.

البتة باید توجه داشت که آنی که مردم را به متعه بدبین کرده است این است که تصور می کنند که متعه مانند غذای روزمره است و حال آنکه متعه به عنوان دارو باید استفاده شوند. اسلام به متعه به عنوان یک عمل کاملاً در دسترس تجویز نمی کند بلکه مخصوص کسانی است که دسترسی به نکاح دائم ندارند و به علتی دچار محذور شده اند مثلاً زنان دائمشان مریض و یا عقیم هستند. اسلام با تشریح متعه می خواسته که مشکلی که در اجتماع رخ می دهد را حل کند نه اینکه راهی برای اطفاء شهوت همگان پیش بینی کند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ آیه ی دیگری می رویم که مربوط به طلاق است. اهل سنت قائل هستند که مرد می تواند زن خود را در یک جلسه سه بار طلاق دهد. شیعه این را قبول ندارد و آن را مخالف قرآن می داند.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی آیه ی طلاق

بحث در آیات مجمل است. محقق خراسانی به آیاتی اشاره می کند که به نظر ما جزء آیات مجمل نیست ما برای تنقیح مسأله به آیاتی که محل اختلاف بین شیعه و سنی است اشاره می کنیم که یکی از آنها مسأله ی سه طلاق در مجلس واحد است.

از مسائلی که جامعه ی اهل سنت گرفتار آن است مسأله ی سه طلاقه می باشد. شکی نیست که در اسلام چنین چیزی وجود دارد و اگر مردی همسرش را سه بار با شرایط مخصوصی که در فقه بیان شده است طلاق دهد او دیگر نمی تواند برای بار چهارم به او رجوع کند مگر اینکه زن مزبور با مرد دیگری ازدواج کند، دخول صورت بگیرد و به تعبیر روایات: وَ تَذُوقَ عُسَيْلَتِهِ وَ يَذُوقَ عُسَيْلَتَهَا (۱) و بعد او را طلاق دهد و شوهر اول بتواند او را بگیرد.

البته محلل خود فلسفه ای دارد و آن اینکه سبب می شود که شوهر زوجه ی خود را سه بار طلاق ندهد و به سبب غیرتی که دارد زن را سه بار طلاق ندهد.

در دوران جاهلیت طلاق حد و حصری نداشت و مردم طلاق را وسیله ای برای اذیت زن قرار می دادند به این گونه که او را طلاق می دادند و بعد او بلا تکلیف می ماند و سپس رجوع می کردند و هکذا ولی اسلام با تشریح محلل جلوی این گونه بازی ها را گرفت تا زن، مورد اذیت قرار نگیرد.

ص: ۷۰۰

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۲، ص ۱۲۲، ابواب اقسام الطلاق، باب ۴، حدیث ۲۸۱۷۱، ط آل البیت.

به هر حال در اینکه سه طلاق در اسلام وجود دارد بحثی نیست ولی سخن در این است که آیا این سه طلاق می تواند در مجلس واحد انجام شود یا اینکه نه باید طلاق داده شود بعد رجوع کند تا مرتبه ی دوم فرا رسد؟

تا زمان خلیفه ی دوم قانون اسلام این بود که بین طلاق ها باید فاصله باشد و اگر کسی زن را در یک مجلس سه بار طلاق دهد فقط یک بار حساب می شود. اما خلیفه ی دوم تصور کرد که مصلحت عکس است و گفت که طلاق در میان مردم زیاد شده است و برای اینکه جلوی آن گرفته شود باید عکس آن عمل کرد و بر این اساس اگر کسی در یک مجلس زنش را سه بار طلاق دهد هر سه بار صحیح است و برای رجوع احتیاج به محلل دارد.

این حکم مشکلی را در میان اهل سنت به وجود آورد (البته این حکم اخیراً در مصر عوض شده است) و آن اینکه گاهی مرد عصبانی است و تصور می کند که دیگر نمی تواند با همسرش ادامه دهد و می گوید: انت طالق ثلاثه یا سه بار عبارت انت طالق را تکرار می کند. بعد که اعصابش آرام می شود متوجه می شود که چه اشتباهی کرده است و از آن طرف هم غیرتش

اجازه نمی دهد که زن او همسر دیگری شود و چه بسا شوهر جدید دیگر زنش را بعد از ازدواج طلاق ندهد.

مشکل دیگر این است که گاهی فرد برای براءت ذمه ی خود قسم می خورد که اگر گناه او اثبات شود زنش سه طلاقه باشد بعد گناه او به هر شکلی اثبات می شود و همسر او هم از دستش می رود.

ص: ۷۰۱

این مشکلات موجب شده است که در زمان آیت الله بروجردی که بحث دار التقرب در مصر تشکیل شد، حقوقدانان مصری فقه شیعه را مطالعه کردند و نظرشان عوض شد و قائل شدند که باید بین طلاق‌ها فاصله باشد.

ما این مسأله را بر قرآن عرضه می‌کنیم تا ببینیم خداوند چه می‌فرماید. بر این اساس به دو آیه تمسک می‌کنیم:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ (طلاق دو بار است و بعد از دو بار باید مواظب بود که یا) فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ (یا با زن ادامه بدهد و دیگر او را طلاق ندهد) أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ (یا او را طلاق دهد و او را رها کند) وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا (مهریه‌ی ای که برای آنها در نظر گرفتید را نباید پس بگیرید) إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ (مگر اینکه بترسند که اگر به هم بذل و بخشش نکنند حدود خداوند بر هم بخورد) فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ (زن مقداری از مهریه را به شوهر پس دهد. البته این بستگی به شرایط خاص دارد) تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (۱)

در این آیه آنچه که مهم است همان بخش اول آیه است.

آیه ی ۲۳۰ ارتباطی به بحث ندارد با این حال مضمون آیه چنین است:

فَإِنْ طَلَّقَهَا (یعنی تسریح به احسان کند) فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا (اگر شوهر دوم او را طلاق داد) فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ (اگر علم داشته باشند که می‌توانند با هم زندگی کنند) وَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (۲)

ص: ۷۰۲

۱- (۲) بقره، آیه ی ۲۲۹.

۲- (۳) بقره، آیه ی ۲۳۰.



و در آیه ی بعد می خوانیم:

وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ (این حکم مطلق طلاق است و ارتباطی به طلاق سوم ندارد) فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِنَعْتِدُوا (به آنها فشار نیاورید و مرتباً طلاق ندهید و رجوع نکنید که آنها از حقوق خود بگذرند.) وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ... (۱)

به هر حال آیه ی ۲۲۹ حکم سه طلاق را بیان کرد و آیه ی ۲۳۰ ناظر به طلاق سوم بود و آیه ی ۲۳۱ ناظر به اصل حکم طلاق است حتی طلاق اول.

کیفیت استدلال:

دلیل اول: خداوند در آیه ی ۲۲۹ می فرماید: الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ

یعنی طلاق مره بعد مره است و سه طلاق دادن در یک مجلس مره بعد مره محسوب نمی شود بلکه هر سه در یک مره اتفاق می افتد برای تقریب به ذهن مثال هایی را ذکر می کنیم:

مثلاً- اگر زن و شوهر بخواهند لعان کنند باید زن و شوهر چهار بار لفظ مخصوص لعان را تکرار کنند و بگویند: اللَّهُمَّ الْعَنِ الْكَاذِبَ. در اینجا نمی شود یکی یک بار آن را بخواند و بعد بگوید: اربع مرات. همچنین در اذان باید الله اکبر را چهار بار تکرار کنند و نمی توان گفت الله اکبر اربع مرات و کافی باشد. همچنین در قسامه یعنی جایی که اتهامی در کار است و مردی متهم است که قاتل است. در این حال ولی مقتول اگر بینه ندارند ولی آثار قتل را می بینند باید ولی یا اولیاء مقتول پنجاه بار قسم بخورد که مرد قاتل بوده است. او نمی تواند بگوید: اقسام بالله خمسين مره بلکه باید جدا از هم قسم بخورند. همچنین در رمی جمرات کسی نمی تواند هفت سنگ را بگیرد و بر شیطان پرت کند بلکه باید هفت بار مره بعد مره باشد. اگر او هفت سنگ را با هم پرت کند یک بار حساب می شود. همچنین مستحب است هنگام نماز خواندن هفت تکبیره گفت که شش تای اول مستحب و آخری تکبیره الاحرام است کسی نمی تواند بگوید: الله اکبر سبع مرات. بر این اساس اگر کسی به فردی در یک مجلس دو درهم قرض دهد نمی تواند بگوید: اعطيته درهما و اعطيته درهما بلکه باید بگوید: اعطيته درهمین زیرا هر دو درهم در یک مره قرض داده شد.

ص: ۷۰۳

ان قلت: این اشکال در جایی است که بگوید: انت طالق ثلاثا ولی اگر بگوید: انت طالق ثلاثا و بعد از مکثی این عبارت را برای بار دوم و سپس سوم تکرار کند در این حال سه مره بر آن صدق می کند.

قلت: طلاق دوم در صورتی است که زوجه باشد ولی او با اجرای اولین صیغه ی طلاق دیگر زوجه نیست از این رو دیگر معنا ندارد که طلاق دوم محقق شود. باید اول رجوع شود و بعد دومی محقق شود.

بر این اساس است که امام صادق علیه السلام می فرماید: که مره دیگر مرتان نمی شود.

دلیل دوم: وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِيَتَّعْتُدُوا وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ

اگر این آیه به طلاق سوم بر گردد دیگر شاهد مدعای ما نیست ولی با این حا بعید نیست که به مطلق طلاق بر گردد و آن اینکه اگر زنها را طلاق دادید و اجل آنها به سر آمد در هر طلاق که باشد یا به آنها بر گردید یا آنها را کاملا رها کنید.

اگر چنین باشد استدلال به این گونه است که در طبیعت هر طلاق باید امساک و یا تسریح وجود داشته باشد. واضح است که این فرض در صورتی محقق می شود که طلاق ها از هم جدا باشند و بعد از هر طلاق امساک و یا تسریح وجود داشته باشد.

اگر هم گفته شود که این مربوط به طلاق سوم است باز هم می تواند شاهد شود و آن اینکه انسان الغاء خصوصیت می کند و می گوید: در هر طلاق باید این یکی از این دو امر وجود داشته باشد و زوج فکر کند که اگر مصلحتش در امساک است زن را نگه دارد و الا او را رها کند.

دلیل سوم: این دلیل در سوره ی مبارکه ی طلاق است

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ (هرچند خطاب به پیامبر اکرم (ص) است ولی عبارت طَلَّقْتُم جمع است یعنی برای مسلمانان این حکم را بیان کن) فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ... (۱) لام در فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ برای غایت است یعنی لغایه الاعتداد و بر این اساس گفتیم که طلاق در ایام حیض و حتی در طهر مواقعه صحیح نیست زیرا در این حال عده نگه داشتن محقق نمی شود. (البته حکم زن یائسه متفاوت است و او چون حیض نمی بیند لازم نیست که عده نگه دارد).

البته اهل سنت می گویند که طلاق در طهر مواقعه صحیح است ولی آن طهر به حساب نمی آید به هر حال غایت از طلاق عده نگه داری است که در سه طلاق در یک مجلس محقق نمی شود بلکه هر یک از سه طلاق باید این غایت را به همراه داشته باشد.

این احتمال هم هست که لام برای اشراف باشد یعنی فطلقوهن مشرفا لعدتهن که باز همان بحث قبلی در اینجا هم مطرح می شود.

بر این اساس است که در روایت می خوانیم: صَيَّفُوَانَ الْجَمَّالِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ رَجُلًا قَالَ لَهُ إِنِّي طَلَّقْتُ امْرَأَتِي ثَلَاثًا فِي مَجْلِسٍ قَالَ لَيْسَ بِشَيْءٍ ثُمَّ قَالَ أَمَا تَقْرَأُ كِتَابَ اللَّهِ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ إِلَى قَوْلِهِ لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا (یعنی شاید که قلب زن و مرد با هم همراه شود و به زندگی خود برگردند این فلسفه در طلاق سه بار در یک مجلس محقق نمی شود.) ثُمَّ قَالَ كُلُّ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ وَالسُّنَّةَ فَهُوَ يُرَدُّ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَالسُّنَّةِ (۲)

ص: ۷۰۵

۱- (۵) طلاق، آیه ی ۱.

۲- (۶) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۲، ص ۶۹، ابواب مقدمات الطلاق، باب ۲۹، حدیث ۲۸۰۴۶، ط آل البيت.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیه ای که ادعا شده مجمل است

محقق خراسانی به سبب بحث مجمل و مبین به آیاتی اشاره کرده که مجمل هستند. به نظر ما اجمالی در آن آیات نبود و بر این اساس ما به آیاتی دیگر اشاره کردیم که هم متضمن احکام فقهیه است و هم ادعا شده است که مجمل هستند. آیاتی از این قبیل را مطرح کردیم و اکنون به آخرین آیه می رسیم که عبارت از آیه ی طلاق است:

وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَ (واو حالیه است) قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً (مهر او را معین کردید) فَنُصِيفُ مَا فَرَضْتُمْ (نصف آن مهر را به آن زن بدهید) إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ (مگر اینکه خود زن از مهر خود صرف نظر کند). أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدُهُ (یا آن کس که گره نکاح دست اوست عفو کند). وَ أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى (زیرا کرامت عفو کننده را نشان می دهد) وَ لَا تَسْأُوا الْفُضْلَ بَيْنَكُمْ (از فضل و فضیلت غافل نباشید) إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (۱) این آیه در مورد زنی است که او را طلاق می دهند و مهریه را هم برایش معین کرده اند ولی طلاق قبل از دخول است. همه اتفاق دارند که شوهر باید در این حال نصف مهر را به زن پرداخت کند.

بحث در این است که مراد از أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدُهُ النِّكَاحِ کیست.

قول اول: مراد ولی زن است که یا پدر اوست و یا جد او یعنی نصف مهر را هم نگیرد.

ص: ۷۰۶

۱- (۱) بقره، آیه ی ۲۳۷.

قول دوم: مراد شوهر است یعنی شوهر تمام مهر را پرداخت کند. مثلاً شوهر در همان اول کل مهر را داده باشد و بعد از طلاق که دخول هم نکرده است دیگر نصف دیگر را نگیرد.

در روایات شیعه آمده است که مراد از آن پدر یا جد زن است ولی فقهای اهل سنت و مفسرین آنها قائل هستند که مراد شوهر می باشد.

حال باید دید که آیا می توان از خود قرآن استفاده کرد و اجمال را برطرف کرد؟ زیرا خداوند می فرماید: که قرآن تبیان برای هر چیزی است و چنین قرآنی که کلید همه چیز است چگونه تبیان خودش نباشد؟

همان گونه که گفتیم عفو کردن زن به این است که نصف مهر را هم نگیرد و عفو شوهر به این است که همه ی مهر را پرداخت کند. به عبارت دیگر سخن سر نصف مهر است که زن عفو کند و آن نصف را هم نگیرد و شوهر همان نصف مهر را

هم پرداخت کند یعنی کل مهر را بدهد.

اگر به آیه توجه کنیم می بینیم که در این آیه شش خطاب وجود دارد:

طَلَّقْتُمُوهُنَّ تَمْسُوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لِهِنْفَنصْفَ مَا فَرَضْتُمْ أَنْ تَعْفُوا لَا تَنْسُوا حَالَ إِنْ كُنْتُمْ تَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ شَوْهَر  
باشد این سؤال پیش می آید که شش عبارت قبل از باب خطاب بود ولی در این عبارت به زبان غائب سخن گفته است بنا بر  
این نباید شوهر مورد خطاب باشد. این قرینه است که مراد از آن شوهر نیست و الا می گفت: او تعفوا.

ص: ۷۰۷

اشکال نشود که عدول از خطاب به غیبت و بر عکس یکی از علامت های فصاحت و بلاغت است زیرا می گوئیم این کار در جایی جایز است که در مقام فصاحت و بلاغت باشد. مانند سوره ی حمد که از غائب شروع می شود تا بنده آمده شود و بعد در ایاک نعبد به خطاب تبدیل می شود کأنه کسی که غائب بود الآن حضور دارد. ولی در ما نحن فیه چنین نکته ی بلاغتی وجود ندارد و از طرفی ظواهر آیات برای ما حجّت است و ما بر اساس آن حکم می کنیم.

حال باید دید که شخص دیگر کیست؟

سه احتمال وجود دارد: یا زن است یا شوهر یا ولی زن. قطعاً زن مراد نیست زیرا خداوند عفو زن را سابقاً بیان کرد و فرمود: **إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ**. شوهر هم قطعاً مراد نیست زیرا گفتیم که عبارت فوق از باب خطاب نیست و به صیغه ی غائب است. بنا بر این مراد پدر یا جد زن است.

ممکن است کسی بگوید که گره نکاح به دست شوهر است ولی می گوئیم که گره به طرفین قائم است و یک طرف شوهر است و طرف دیگر زن ولی چون زن ولی دارد در اینجا همان ولی او مراد است. خداوند نمی فرماید: **أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ حَلُّ عَقْدَةِ النِّكَاحِ** که اگر چنین بود مراد شوهر می شد زیرا الطلاق بید من اخذ بالساق. (۱)

اهل سنت اولاً از خطابات شش گانه غافل هستند و ثانياً آیه را به معنای **حَلُّ عَقْدَةِ النِّكَاحِ** گرفته اند.

ص: ۷۰۸

---

۱- (۲) مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، ج ۱۵، ص ۳۰۶، حدیث ۳.

بِإِسْنَادِهِ (اسناد شیخ) عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ (اسناد شیخ به حسین که مؤلف کتاب است در مشیخه که در آخر تهذیب است ذکر شده است. بین شیخ و حسین ۱۵۰ سال فاصله است.) عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ (ثقه) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ (ثقه) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ هُوَ وَلِيُّ أَمْرِهَا (۱)

عَنْهُ (شیخ) عَنْ فَصَّالَةَ (بن ایوب ثقه) عَنْ رِفَاعَةَ (ثقه) قَالَتْ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ فَقَالَ الْوَلِيُّ الَّذِي يَأْخُذُ بَعْضًا وَيَتْرُكُ بَعْضًا وَ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَدَعَ كُلَّهُ (۲) البته انتهای روایت ناظر به جایی است که بخشیدن همه مفسده داشته باشد و الا ولی می تواند همه را ببخشد. (البته این بحث هست که ولی چقدر اقتدار دارد که بعضی می گویند حتما باید مصلحتی در بخشیدن باشد ولی فقهای عظام می گویند همین مقدار که مفسده نداشته باشد کافی است. اینکه حضرت می فرماید: همه را نبخشد قرینه بر این است که بخشیدن همه مفسده دارد.)

بِإِسْنَادِهِ (اسناد شیخ) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى (متوفای حدود ۲۸۰) عَنِ الْبَرْقِيِّ (محمد بن خالد که پدر احمد بن محمد است. مراد خود احمد بن محمد بن محمد نیست زیر او معاصر محمد بن عیسی است.) أَوْ غَيْرِهِ عَنْ صَفْوَانَ (ابن یحیی متوفای ۲۰۸) عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ قَالَ هُوَ الْأَبُ وَالْأَخُ وَالرَّجُلُ يُوصِي إِلَيْهِ (که پدر می می میرد و وصی معین می کند) وَالَّذِي يَجُوزُ أَمْرُهُ فِي مَالِ الْمَرْأَةِ فَيَبْتِاعُ لَهَا وَيَشْتَرِي فَأَيُّ هَؤُلَاءِ عَفَا فَقَدْ جَازَ. (۳)

ص: ۷۰۹

- 
- ۱- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۲۸۲، ابواب عقد النکاح، باب ۸، حدیث ۲۵۶۳۲، ط آل البیت.
  - ۲- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۲۸۲، ابواب عقد النکاح، باب ۸، حدیث ۲۵۶۳۳، ط آل البیت.
  - ۳- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۲۸۳، ابواب عقد النکاح، باب ۸، حدیث ۲۵۶۳۴، ط آل البیت.

در خاتمه متذکر می شویم که باید رشته ای در حوزه به نام آیات الاحکام هم در حوزه تدوین شود و به مباحث تفسیری بسنده نشود. کتب بسیار خوبی در مورد آیات الاحکام نوشته شده است. باید هم آیات بررسی شوند و هم روایات آن مطالعه شود. در بحث های فقهی اول باید آیات قرآن بررسی شود و بعد به سراغ روایت رفت.



بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹





مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

