



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



دروس خارج اصول سال ۸۸-۸۷
حضرت آیت الله خرمجانی

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی ۸۷-۸۸

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 ۸۸-۸۷
۱۱ مشخصات کتاب
۱۱ متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۴ مهر ماه ۸۷/۰۷/۱۴
۱۴ متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۶ مهر ماه ۸۷/۰۷/۱۶
۱۹ متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۰ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۰
۲۳ متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۲۱ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۱
۲۶ متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۲۲ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۲
۲۹ متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲۳ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۳
۳۵ متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲۴ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۴
۳۸ متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۷ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۷
۴۲ متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۲۸ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۸
۴۶ متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۲۹ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۹
۵۰ متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۳۰ مهر ماه ۸۷/۰۷/۳۰
۵۴ متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۱ آبان ماه ۸۷/۰۸/۰۱
۵۷ متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۶ آبان ماه ۸۷/۰۸/۰۶
۶۱ متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۷ آبان ماه ۸۷/۰۸/۰۷
۶۷ متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۸ آبان ماه ۸۷/۰۸/۰۸
۷۰ متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۱ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۱
۷۶ متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۲ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۲
۸۲ متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۴ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۴
۸۶ متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۱۵ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۵
۹۰ متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۸ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۸
۹۵ متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۹ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۹

- ۹۹ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲۱ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۱
- ۱۰۳ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲۲ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۲
- ۱۰۸ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۵ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۵
- ۱۱۲ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۲۷ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۷
- ۱۱۶ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲۸ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۸
- ۱۱۸ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲۹ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۹
- ۱۲۳ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲ آذر ماه ۸۷/۰۹/۰۲
- ۱۲۸ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۳ آذر ماه ۸۷/۰۹/۰۳
- ۱۳۱ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۴ آذر ماه ۸۷/۰۹/۰۴
- ۱۳۶ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۵ آذر ماه ۸۷/۰۹/۰۵
- ۱۴۰ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۶ آذر ماه ۸۷/۰۹/۰۶
- ۱۴۴ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۰ آذر ماه ۸۷/۰۹/۱۰
- ۱۴۷ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۱۱ آذر ماه ۸۷/۰۹/۱۱
- ۱۵۲ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۲ آذر ماه ۸۷/۰۹/۱۲
- ۱۵۷ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۱۳ آذر ماه ۸۷/۰۹/۱۳
- ۱۶۱ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۷ آذر ماه ۸۷/۰۹/۱۷
- ۱۶۴ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۱۸ آذر ماه ۸۷/۰۹/۱۸
- ۱۶۸ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲۰ آذر ماه ۸۷/۰۹/۲۰
- ۱۷۳ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۳ آذر ماه ۸۷/۰۹/۲۳
- ۱۷۶ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۲۴ آذر ماه ۸۷/۰۹/۲۴
- ۱۸۱ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۲۵ آذر ماه ۸۷/۰۹/۲۵
- ۱۸۵ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲۶ آذر ماه ۸۷/۰۹/۲۶
- ۱۹۰ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۳۰ آذر ماه ۸۷/۰۹/۳۰
- ۱۹۵ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱ دی ماه ۸۷/۱۰/۰۱
- ۲۰۰ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۲ دی ماه ۸۷/۱۰/۰۲
- ۲۰۴ ----- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۳ دی ماه ۸۷/۱۰/۰۳

- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۴ دی ماه ۸۷/۱۰/۰۴ ۲۰۸
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲۴ دی ماه ۸۷/۱۰/۲۴ ۲۱۲
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲۵ دی ماه ۸۷/۱۰/۲۵ ۲۱۵
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۸ دی ماه ۸۷/۱۰/۲۸ ۲۱۸
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۲۹ دی ماه ۸۷/۱۰/۲۹ ۲۲۱
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۳۰ دی ماه ۸۷/۱۰/۳۰ ۲۲۴
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۲ ۲۲۷
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۵ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۵ ۲۳۱
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۶ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۶ ۲۳۵
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۷ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۷ ۲۴۰
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۸ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۸ ۲۴۴
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۹ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۹ ۲۴۸
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۲ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۱۲ ۲۵۳
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۳ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۱۳ ۲۵۷
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۱۴ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۱۴ ۲۶۰
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۱۶ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۱۶ ۲۶۴
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۹ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۱۹ ۲۶۸
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۲۰ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۲۰ ۲۷۲
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۲۱ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۲۱ ۲۷۶
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲۳ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۲۳ ۲۸۱
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۶ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۲۶ ۲۸۵
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۱ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۱ ۲۸۹
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۱۲ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۲ ۲۹۳
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۳ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۳ ۲۹۷
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۱۴ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۴ ۳۰۲
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۷ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۷ ۳۰۵

- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۸ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۸ ----- ۳۰۹
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۱۹ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۹ ----- ۳۱۴
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲۰ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۲۰ ----- ۳۱۸
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲۱ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۲۱ ----- ۳۲۱
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۴ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۲۴ ----- ۳۲۴
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۲۶ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۲۶ ----- ۳۲۹
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲۷ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۲۷ ----- ۳۳۲
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲۸ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۲۸ ----- ۳۳۵
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۸ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۰۸ ----- ۳۳۹
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۹ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۰۹ ----- ۳۴۳
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۱۰ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۱۰ ----- ۳۴۸
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۱ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۱۱ ----- ۳۵۴
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۵ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۱۵ ----- ۳۵۸
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۶ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۱۶ ----- ۳۶۳
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۱۷ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۱۷ ----- ۳۶۹
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۸ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۱۸ ----- ۳۷۴
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۱۹ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۱۹ ----- ۳۷۷
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۲ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۲۲ ----- ۳۸۲
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۲۳ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۲۳ ----- ۳۸۸
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۲۴ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۲۴ ----- ۳۹۲
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲۵ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۲۵ ----- ۳۹۸
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲۶ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۲۶ ----- ۴۰۴
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۹ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۲۹ ----- ۴۰۸
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۳۰ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۳۰ ----- ۴۱۴
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۳۱ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۳۱ ----- ۴۲۰
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۰۱ ----- ۴۲۶

- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۰۲ ----- ۴۳۰
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۵ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۰۵ ----- ۴۳۴
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۶ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۰۶ ----- ۴۳۹
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۷ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۰۷ ----- ۴۴۳
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۸ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۰۸ ----- ۴۴۹
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۹ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۰۹ ----- ۴۵۵
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۲ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۱۲ ----- ۴۶۰
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۳ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۱۳ ----- ۴۶۶
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۱۴ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۱۴ ----- ۴۷۲
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۵ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۱۵ ----- ۴۷۸
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۱۶ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۱۶ ----- ۴۸۳
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۶ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۲۶ ----- ۴۸۸
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۲۷ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۲۷ ----- ۴۹۲
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۰۲ ----- ۴۹۶
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۳ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۰۳ ----- ۵۰۱
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۴ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۰۴ ----- ۵۰۶
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۹ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۰۹ ----- ۵۱۰
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۰ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۱۰ ----- ۵۱۵
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۱۱ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۱۱ ----- ۵۲۰
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۲ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۱۲ ----- ۵۲۷
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۱۳ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۱۳ ----- ۵۳۱
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۶ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۱۶ ----- ۵۳۶
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۷ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۱۷ ----- ۵۴۰
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۱۸ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۱۸ ----- ۵۴۴
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۹ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۱۹ ----- ۵۵۰
- متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲۰ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۲۰ ----- ۵۵۵

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی ۸۸-۸۷

مشخصات کتاب

سرشناسه: سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی ۸۸-۸۷ / 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

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۴ مهر ماه ۸۷/۰۷/۱۴

Your browser does not support the audio tag

محقق خراسانی کفایه را بر اساس هشت مقصد تنظیم کرده است. ابتدا مقدمه ای را ذکر می کند و بعد مقاصد ثمانیه ای را به دنبال آن می آورد.

مقصد اول، اوامر بود و مقصد دوم، نواهی. مقصد سوم نیز در مورد مفاهیم است.

المقصد الثالث: فی المفاهیم

قبل از شروع در بحث اموری را به عنوان مقدمه مطرح می کنیم:

الامر الاول: المدلول و المفهوم من اوصاف المداليل

باید دید تقسیم به مفهوم و منطوق آیا به ملاک مدلول است یا به ملاک دلالت؟

توضیح ذلک: آیا ملاک تقسیم به مفهوم و منطوق این است که مدلول، منطوق و مفهوم قرار می گیرد یا اینکه ملاک تقسیم دلالت است یعنی دلالت گاه منطوقی است و گاه منطوقی.

و به بیان دیگر آیا آنچه به منطوقیت و مفهومیت موصوف می شود مدلول و معنا می باشد و یا موصوف، دلالت است که به

آن دو متصف می شود.

اگر انسان دقت کند یقین پیدا می کند که ملاک تقسیم مدلول است نه دلالت.

بیانه: انسان وقتی سخن می گوید به دو نوع مسئله را تفهیم می کند:

ص: ۱

گاه به گونه ای سخن می گوید که می گویند فلانی به آن نطق کرد. به این نوع مدلول منظوقی می گویند مانند: زید این سلم فاکرمه. و گاه به شکلی حرف می زند که می گویند این حرف را نزد ولی از کلامش فهمیده شده. به این قسم مدلول مفهومی اطلاق می شود مانند اینکه مفهوم مثال بالا این است که زید ان لم یسلم فلا تکرمه.

البته باید توجه کرد که هر دو مفهوم است و مورد فهم قرار می گیرد ولی مفهوم به معنای لغوی هر دو را شامل می شود و حتی منظوق هم مفهوم است ولی به معنای اصطلاحی به آنچه از حاق و شکل ظاهری الفاظ استفاده می شود منظوق و به آنچه از قرائن فهمیده می شود مفهوم می گویند.

نکته: از آنجا که مدلول دو نوع است قهرا دلالت هم بر دو نوع خواهد بود. از این رو تقسیم اولاً و بالذات به لحاظ مدلول است و ثانیاً و بالعرض از لحاظ دلالت است.

باید توجه داشت که: گاه دلالت در مدلول دخالت دارد و تا دلالت نباشد معنا (مدلول) به مفهوم و یا منظوق تقسیم نمی شود. تقسیم مدلول به مفهوم و منظوق از این موارد است که اگر دلالت را کنار بگذاریم معنا (مدلول) به آن دو تقسیم نمی شود.

بله گاه صفاتی داریم که صفات معنا هست اما دلالت در آن دخالت ندارد مانند تقسیم مدلول به کلی و جزئی مانند: الانسان کلی و زید جزئی که در این تقسیم، دلالت مدخلیت ندارد و معنا که همان مدلول است بدون نظر به دلالت به کلی و جزئی تقسیم می شود.

ص: ۲

ابن الحاجب (متوفای ۶۴۲) در اصول کتابی دارد به نام (مختصر الاصول) که چهل و چند نفر بر آن شرح نوشته که یکی از آنها ازدی است.

ابن حاجب گفته است: المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق. المفهوم ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق.

در تعریف او دو ابهام است:

مراد از ما موصول چیست. مراد از محل نطق و غیر محل نطق چیست؟

ازدی در شرح خود هر دو ابهام را رفع کرده است و گفته است:

اما مراد از مای موصوله همان حکم است یعنی منطوق حکمی است که لفظ بر آن دلالت دارد. و در دومین مورد گفته است که مراد از (محل نطق) موضوع است که موضوع (منطوق) مذکور است ولی موضوع (غیر محل نطق) مذکور نیست.

یلاحظ علیه: که موضوع، در محل نطق و در غیر محل نطق یکی است و در هر دو، موضوع مذکور است و اگر اختلاف است در حکم است نه در موضوع. مثلاً در (زید ان سلم فاکرمه و ان لم یسلم فلا تکرمه) در منطوق و مفهوم، موضوع مذکور است. (حکم هم واحد است و فقط اختلاف آن در سلب و ایجاب است.)

محقق بروجردی می گوید: مراد ازدی این است که متکلم که حرف می زند گاه از حاق کلام فهمیده می شود که در این صورت به آن محل نطق می گویند و گاه از قرائن فهمیده می شود که به آن غیر محل نطق می گویند. از این رو اگر منطوق را انکار کند می گویند دروغ گفته است و کسی نمی تواند از منطوق خود فرار کند بخلاف انکار کردن مفهوم.

ما نسبت به بیان ایشان اشکالی داریم که آن را متذکر نمی شویم.

بقی الکلام فی تفسیر کلام المحقق خراسانی: صاحب کفایه در تعریف مفهوم گفته است: (حکم انشائی او اخباری تستتبعه خصوصیه المعنی) یعنی بعد از حکم که همان مفهوم است خصوصیت معنا ذکر می شود) الذی ارید (معنی) من اللفظ بتلک الخصوصیه (خصوصیت منحصره) فالمفهوم حکم غیر مذکور لانه حکم لغیر مذکور)

توجه: قبل از تفسیر این عبارت می گوئیم که عبارت اخیر ایشان (فالمفهوم حکم غیر مذکور ...) ناظر به رد حاجبی است.

محقق خراسانی با بیان تعریفی که در بیان مفهوم آورده است می گوید: مفهوم بر دو نوع است:

• گاه حکم انشائی است مثل اینکه زید ان سلم فاکرمه که مفهومش این است که اگر زید نیامد او را اکرام نکند

• و گاه اخباری است مانند زید ان جاء الحجاج یاتی زید که مفهومش این است که اگر حجاج نیایند زید هم نمی آید.

مراد از (خصوصیه المعنی) همان علت منحصره است مثلاً سلام زید علت منحصره ی اکرام است که اگر سلام کرد اکرامش کند و اگر علت منحصره رفت و او سلام نکرد معلول که اکرام است هم از بین می رود.

یلاحظ علیه: گویا ایشان بین معنا و خصوصیت فاصله افکنده است و از آنجا که معنا یعنی علت و خصوصیت یعنی معلول باید بگوئیم که خصوصیت جزء معنا (علت) است نه چیزی جدای از آن.

تم الکلام فی الامر الاول.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۶ مهر ماه ۱۳۸۷/۰۷/۱۶

الامر الرابع:

مسلك القدماء و المتأخرين في استفاده المفهوم

مبتكر اين مبحث محقق بروجردى است و ايشان معتقد است كه مسلك قداما از استفاده از مفهوم غير از مسلك متأخرين است. هر دو از عبارت (ان سلم زيد فاكرمه) يك مفهوم برداشت مى كنند ولى نوع استفاده ي ايشان فرق دارد.

مسلك قداماء: استفاده ي قداما از مفاهيم اعم از شرط، وصف، غايت و لقب مبنى بر دلالت لفظى نبوده است كه بگويند آيا اين جمله بر انتفاء مشروط عند انتفاء الشرط دلالت دارد يا نه بلكه استفاده ي ايشان از مفهوم از باب بناء عقلاء بوده است مثلاً در (فى السائمه زكات) مى گویند: آيا سائمه بودن در زكان دادن مدخليت دارد يا نه؟ اگر مدخليت ندارد پس ذكر آن لغو است از اين رو بايد در حكم مدخليت داشته باشد از اين رو اگر سائمه بودن از بين رفت قطعاً حكم هم منتفى مى شود.

همان طور كه مشخص شد استفاده ي مفهوم از باب صون فعل عقلاء از لغو است و اين در تمامى انواع مفاهيم جارى است.

مسلك متأخرين: مسلك متأخرين بر اين است كه اين از انواع دلالت وضعى است يعنى واضح، جمله ي شرطيه را اين گونه وضع کرده است كه اگر شرط و قيد باشد موضوع ثابت باشد و الا منتفى گردد و كارى با صون فعل عقلا از لغويت ندارد.

سپس محقق بروجردى شاهدهى بر مدعاى خود ذكر مى كند و آن كلام مرحوم مرتضى (متوفى ۴۳۶) در كتاب الدرعيه است كه تصريح مى كند بر اينكه استفاده ي مفهوم از باب صون كلام عقلا از لغويت است.

ص: ۵

يلاحظ عليه: كلام محقق بروجردى براى ما يقين آور نيست و اگر كسى به كتاب الدرعيه رجوع كند متوجه مى شود كه استفاده ي مفهوم مبنى بر دلالت لفظيه ي وضعيه است زيرا مرحوم مرتضى اگر چه دليل فوق را ذكر کرده است ولى سه دليل ديگر نيز ذكر مى كند كه ظهور آنها در مسلك متأخرين است:

دليل اول: الوصف بمنزله الاستثناء: عبارت فى السائمه زكات مفهوم دارد زيرا وصف به منزله ي استثناء است و اگر پيغمبر مى فرمود: لا زكاه فى الغنم الا السائمه يقينا مفهوم داشت و جمله ي وصفيه هم به منزله ي استثناء است و آن هم يقينا مفهوم دارد. (واضح است كه اين بنا بر مسلك متأخرين است و مراد ايشان دلالت لفظيه ي وضعيه است.) دليل دوم: قياس الوصف بالشرط: اگر مولى گفته است كه فى السائمه زكاه مانند اين است كه گفته باشد فى الغنم زكاه اذا كانت سائمه كه اين يقينا مفهوم دارد. دليل سوم: ما روى فى تفسير الايه: در سوره ي نساء آيه ي ۱۰۱ آمده است «و اذا ضربتم فى الارض (اگر مسافرت كرديد) فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاه ان خفتن ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كان لكم عدوا مبين» فردى از عمر سوال كرد كه چرا ما هنگام سفر در صورت امنيت باز نماز را شكسته مى خوانيم و حال آنكه آيه ي فوق قصر را مقيد به فتنه كه نا امنى است کرده است. عمر گفت: من هم همين تعجب را داشتم. خدمت پيغمبر رفتند و سوال كردند و پيغمبر فرمود:

(صدقه تصدق الله بها عليكم فاقبلوا الصدقه.) یعنی این از باب گشایش و عطیه ای است که خداوند به شما داده است که حتی هنگام امنیت هم نماز را باید قصر خواند. مرتضی می گوید که اگر جمله ی شرطیه مفهوم نداشت این موجب تعجب سائل و عمر نمی شد.

ص: ۶

از این سه دلیل فهمیده می شود که مراد ایشان دلالت لفظیه است نه صون کلام عقلاء از لغویت.

از علماء اهل سنت هم در میان قدماء یکی ابو الحسین بصری (متوفای ۴۳۶) در کتاب المعتمد و یکی ابو اسحاق شیرازی که از علمای اشاعره است کتابی دارد به نام التبصیر فی علم اصول الفقه.

اما صاحب معتمد می گوید که اگر متکلم بگوید: الشرط فی دخولک الدار دخول عمرو می فهمیم که اگر او وارد شد من هم می توانم وارد شوم و الا نه. حال اگر از کلام فوق این مفهوم برداشت شد عین همین مفهوم از آن شرطیه برداشت می شود.

ایشان همچنین دلیل سوم مرتضی را آورده است (تفسیر آیه ی سوره ی نساء)

واضح است که از کلام ایشان هم دلالت لفظیه استفاده می شود.

و اما ابو اسحاق شیرازی به استدلال دیگری تمسک می جوید و می گوید: خداوند در آیه ی ۱۷۶ سوره ی نساء می فرماید: «إِنَّ امْرَأًا هَلَكَ لَيْسَ لَهَا وَلَدٌ وَ لَهَا أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ» ابن عباس با تمسک به این آیه گفته است که با وجود دختر (طبقه ی اولی در ارث) نوبت به خواهر (که طبقه ی دوم است) نمی رسد. (البته اهل سنت با وجود دختر خواهر را هم شریک می کنند) ابو اسحاق می گوید که ابن عباس در رد بقیه ی صحابه به مفهوم تمسک کرده است.

از کلام ایشان هم ثابت می شود که مسلک قدماء عین مسلک متقدمین است.

الامر الخامس:

هل النزاع صغروی او کبروی.

ص: ۷

آیا نزاع در این که جمله شرطیه مفهوم دارد یا نه نزاعی صغروی است و یا اینکه صغری را مسلم دانسته در کبری بحث می کنیم به این بیان که جمله ی شرطیه را یقینا دارای مفهوم بدانیم ولی کبرویا ببینیم آیا مفهوم آن حجت است یا نه.

طبق مسلک متاخرین ظاهرا نزاع در صغری است زیرا اگر مفهوم داشته باشد یقینا حجت است زیرا از باب مدالیل است و لفظ بر آن دلالت دارد و مدالیل لفظ که جزء ظواهر کلام است بدون شک حجت است.

ولی طبق مسلک متقدمین: بنا بر آنچه محقق بروجری فرموده است ظاهرا نزاع کبروی است زیرا صون کلام عقلاء ایجاب می کند که آن قید مدخلیت داشته باشد و اگر آن قید برود حکم هم برود و نزاع در این کبروی می باشد به این معنا که آیا این مقدار از بنای عقلاء حجت است یا نه. زیرا بنای عقلاء بر این است که کلام متکلم را از لغو حفظ کنند حال آیا بناء ایشان عند الشارع هم حجیت دارد یا نه؟

یلاحظ علیه: حتی طبق مبنای قدما هم می توان گفت که نزاع صغروی است زیرا باید دیدی این قید تا چه مقدار مدخلیت دارد و به بیان دیگر سائمه بودن یقینا در حکم مدخلیت دارد ولی آیا مدخلیت آن به صورت منحصره است که اگر رفت حکم هم برود یا از باب احد القيود است. مثلا در اکرم زیدا ان سلم که سلام مدخلیت دارد گاه می توان گفت که سلام علت منحصره است که اگر سلام نکرد اکرام هم منتفی باشد ولی گاه می توان گفت که سلام احد العلل است و اگر سلام نکرد و علت دیگری آمد مانند دعوت کردن به مهمانی باز می توان او را اکرام کرد.

آنها که می گویند مفهوم دارد می گویند که مدخلیت آن به صورت منحصره است و آنها که می گویند مفهوم ندارد آن را از باب احد العلل می دانند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲۰ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۰

Your browser does not support the audio tag

بحث در مفهوم داشتن قضایای شرطیه بود که علماء علم اصول برای اثبات آن از سه راه وارد شده اند و بحث در طریق سوم بود که همان تمسک به اطلاق می باشد. محقق خراسانی در این مورد به سه بیان، کلام خود را ارائه می کند که متن هر سه بیان در کفایه چنین است:

بیان اول: این بیان با ان قلت شروع می شود.

بیان دوم: از (ثم انه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم باطلاق الشرط) شروع می شود.

و بیان سوم: از و اما توهم انه قضیه اطلاق الشرط شروع می شود.

بیان اول: مصب اطلاق (جائی که اطلاق در آن واقع می شود) که ان شرطیه است و به بیان دیگر همان هیئت جمله ی شرطیه است، ظاهرش این است که شرط (ان سلم) در آن دلیل منحصر است و الا اگر دلیل منحصر نبود می بایست دلیل دیگرش هم ذکر می شد مثلاً مولی می گفت: ان سلم زید او اعان زید فاکرمه.

محقق خراسانی این کلام را به این عبارت موجز بیان کرده است: (ان قلت نعم و لکنه قضیه الاطلاق بمقدمات الحکمه کما ان قضیه اطلاق صیغه الامر هو وجوب النفسی.) و همان طور که واضح است ایشان در عبارت خود اسمی از مصب اطلاق نیاورده است.

ص: ۹

مرحوم مشکینی در حاشیه، این عبارت موجز محقق خراسانی را توضیح داده و به مصب اطلاق به همان بیان که گفتیم اشاره می کند.

بعد محقق خراسانی در کلامش مقام را به واجب نفسی و غیری تشبیه می کند به این بیان که اگر مولی بگوید انصب السلم و من احتمال دهم که وجوب نصب نردبان واجب نفسی است و یا واجب غیری باید انصب را حمل بر واجب نفسی کنم زیرا در بیان واجب نفسی کافی است که فقط خودش را بگوئیم و قیدی زائدی نیاوریم ولی واجب غیری احتیاج به بیان زائد دارد مانند انصب السلم للصعود الی السطح از این رو چون زائد را نگفته است حمل بر واجب نفسی می شود.

ما بر کلام خراسانی توضیح دیگری را هم اضافه کرده می گوئیم: لزوم ترتبی گاه به نحو انحصار است و گاه به نحو غیر انحصار. مثلاً در ان سلم زید فاکرمه مستعمل آن را در جامع استعمال کرده است (جامع بین منحصر و غیر منحصر) یعنی هم

لزوم است و هم ترتب ولی معلوم نیست که علتش منحصر است (اقل بیانا که همان ان سلم کافی باشد) و یا غیر منحصر (اکثر بیانا که ان سلم علت منحصره نباشد و اگر شما را به خانه اش دعوت هم کند باز باید او را اکرام کرد). حال آن فرد که آن را در جامع استعمال کرده است فردی از منحصره و غیر منحصره را اراده کرده است ولی کدام یک را نمی دانیم از این رو باید بگوئیم همانی را که بیان کرده است باید مراد او باشد که همان انحصار است و اما غیر انحصار که به بیان زائد احتیاج دارد را کنار می گذاریم زیرا اگر آن را اراده کرده بود می بایست بیانش می کرد.

ص: ۱۰

اشکل محقق خراسانی: سپس محقق خراسانی بر این بیان اشکال می کند و می گوید:

اولا: اطلاق و تقييد از اوصاف معانی اسمیه است که معانی ای مستقل هستند که گاه مستقل و گاه مقید ملاحظه می شوند ولی ان شرطیه که از جمله معانی حرفیه است و مستقلا به ذهن نمی آیند نه به اطلاق موصوف می شوند و نه به تقييد. ثانيا: بین مقیس و مقیس علیه (واجب نفسی و غیره) فرق است. در مقیس علیه واجب نفسی آن است که وجوبش برای خودش است ولی واجب غیره آن است که برای واجب دیگری واجب شده است. و این بر خلاف علت منحصره و غیر منحصره است که هر دو بیان زائد می خواهد و حتی در علت منحصره هم باید تصریح شود که این عدیل ندارد و گفته شود که این علت منحصره است.

تم تقریر کلام محقق الخراسانی

یلاحظ علی جواب المحقق الخراسانی:

اولا: به محقق خراسانی می گوئیم: شما در مقدمه ی کفایه که سیزده امر را بیان کرده بود گفته بود که معانی حرفیه و اسمیه واقعا و ذاتا یکی هستند؛ من و ابتداء از لحاظ معنا فرق ندارد ولی موقع استعمال یکی آلی می شود و دیگری استقلال از این رو کلام ایشان در آنجا به بیان ایشان در این مقام منافات دارد. و ثانيا: از کجا ثابت شده است که اطلاق و تقييد از معانی اسمیه است بلکه ما قائل هستیم که معانی حرفیه هم مطلق و مقید می شوند زیرا اینگونه نیست که معانی حرفیه مغفول عنه باشد و کسی از آنها خبر نداشته باشد بلکه هم می توان از آنها خبر داشت و هم آنها را مقید و یا مطلق لحاظ کرد و به گفته ی امام قیود غالبا به معانی حرفیه بر می گردد مثلا در ضربت زیدا فی الدار فی الدار به همان معانی حرفیه که عبارت از نسبت است بر می گردد. و ثالثا: فرقی که بین مقیس و مقیس علیه گذاشته اید صحیح نیست زیرا همان گونه که الان گفته اید که در علت منحصره و غیر منحصره هر دو قید زائد احتیاج است هکذا در واجب نفسی و غیره هم به قید زائدی احتیاج داریم و حتی در نفسی هم باید بگوئید که ما وجب لفسه و اگر بگوئید که نفسی قید ندارد و غیره قید دارد لازم می آید که قسم عین مقسم باشد زیرا مقسم همان واجب است و به دو قسم تفکیک شده است که هر دو باید قید داشته باشد زیرا قسم از مقسم با قید زائد تفکیک می شود و اگر یک قسم قید دارد (واجب غیره) قسم دیگر (واجب نفسی) هم باید دارای قید باشد.

تم الکلام فی البیان الاول لاستفاده الانحصار للاطلاق.

البیان الثانی لاستفاده الانحصار من الاطلاق: محقق خراسانی این بیان را با این عبارت شروع می کند: (ثم انه ربما يتمسک للدلاله علی المفهوم باطلاق الشرط.)

در بیان قبل مصب اطلاق را هیئت جمله ی شرطیه می دانست ولی در این بیان مصب اطلاق خود جمله ی شرط است.

بیانه: مولی فرموده است ان سلم و چیز دیگری زائد بر این شرط بیان نکرده است.

باید توجه داشت که در بیان پیشین عنایت ما روی هیئت جمله ی شرطیه بود و بحث می کردیم که آن هیئت منحصررا یک شرط را بیان می کند (ان سلم) ولی در اینجا با هیئت کاری نداریم بلکه با (سلم) کار داریم و می گوئیم که مولی فقط به تسلیم اشاره کرده است از این رو اشکالی که بر کلام اول وارد است که معنای حرفیه (ان سلم) قابل اطلاق و تقیید نیست در اینجا بار نمی شود زیرا در اینجا ما بر معانی اسمیه تمسک می کنیم.

عبارت محقق خراسانی در کفایه چنین است: بتقریب انه لو لم یکن بمنحصر یلزم تقییده ضرورتا انه لو قارنه او سطقه آخر لما اسلم وحدهو قضیه اطلاقه انه یوثر کذلک مطلقا.

توضیح: مولی فقط فرموده است که ان سلم و در فلسفه ثابت شده است که اگر شیئی علیت داشته باشد (مانند گرم شدن آب با خورشید و یا حرارت آتش) علت دوم هنگامی موثر است که قبلا از علت قبلی بوجود نیامده باشد و یا اینکه مقارن با علت قبلی نباشد مثلا- در مثال فوق هنگامی آب با آتش گرم می شود که سابقا بر اثر خورشید گرم نشده باشد و یا گرم شدن با آتش مقارن با گرم شدن با خورشید نباشد.

اذا علمت هذا می بینیم که در آن سلم اگر علت منحصره باشد سکوتش بر آن خوب است ولی اگر علت منحصره نباشد باید بگوید بشرط آن را بیاورد او بیاورد و از اینکه قید نیاورد است می فهمیم که این علت منحصره است.

اشکل محقق خراسانی بر این بیان: ایشان به این بیان اشکال خوبی وارد می کند و می گوید: این کلام خوب است ولی به شرط اینکه متکلم در مقام بیان این شرط باشد یعنی متکلم متوجه باشد که بیان علت دوم مشروط به عدم وجود علت اول و یا تقارن با آن است و الا- چون این دقت را نداشته است کلامش هم هنگام سکوت ناظر به این نیست و همان طور که واضح است بعید است که متکلمی پیدا شود که متوجه این قیود باشد و هنگام سخن گفتن آنها را مد نظر داشته باشند.

تم الکلام فی بیان الثانی لاستفاده الانحصار للاطلاق.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۲۱ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۱

Your browser does not support the audio tag

قبل از شروع بحث امروز نکته ای را که مربوط به بیان اول محقق خراسانی در طریق سوم بوده است بیان می کنیم و آن اینکه علاوه بر سه اشکال جلسه ی قبل که بر بیان اول ایشان مطرح کرده ایم اشکال دیگری را که از همه مهمتر است مطرح می کنیم و این اشکال را از بیان دوم آخوند الهام گرفته ایم:

متکلم گاه در مقام بیان اجزای موضوع است و گاه در مقام بیان علت و جانشین علت.

در مورد اول مانند اعتق رقبه است که اگر متکلم که در مقام بیان اجزاء و شرائط است فراتر از اعتق رقبه چیزی نگوید و سکوت کند و دیگر مومنه بودن را به آن اضافه نکند در اینجا اگر شک کردیم به اطلاق، اخذ می کنیم و می گوئیم: لازم نیست که رقبه مومنه باشد.

ص: ۱۳

ولی اگر متکلم در مقام بیان علت و جانشین علت باشد مانند الماء اذا بلغ الماء قدر کر لم ینجسه شیء و حال آنکه اگر کر هم نباشد ولی جاری باشد و منبع داشته باشد باز هم پاک است و هکذا موارد دیگر. در این مورد، کر بودن تمام موضوع است ولی اینکه علت منحصره هم باشد دیگر از اطلاق برداشت نمی شود.

ولی نکته اینجاست که متکلم ها غالبا در مقام بیان اول هستند و به بیان اجزاء موضوع اهتمام دارند اما در مورد دوم موردی است که بسیار نادر است که در آن اگر جانشین علت را نگوید حکم می کنیم که آن علت مذکور منحصره است و از آنجا که این نوع نادر است و غالبا متکلم در مقام بیان نوع اول است، اگر مولی سکوت کند نمی توان حکم کرد که آن علت منحصره است.

و اما اصل بحث که به بیان سوم رسیده ایم.

البیان الثالث: در این بیان هم سخن از اطلاق و شرط است و در واقع این بیان از دو شیء مرکب شده است و محقق خراسانی در این مقام یک نکته از بیان اول را با نکته ای از بیان دوم ترکیب کرده است و بیان سوم را ارائه نموده است.

آنچه از بیان اول گرفته است یک مثال است (در بیان اول به نفسی و غیری مثال زده است و اکنون به تعیینی و تخییری) و آنچه از بیان دوم گرفته است تقریب آن است.

توضیح ذلک: واجبی است که نمی دانم تعیینی است یا تخییری مانند: (ان افطرت اعتق) که نمی دانم فقط عتق به عنوان کفاره مطرح است و یا اطعام و صوم هم در کنار آن وجود دارد. علما علم اصول می گویند که هنگام شک در تعیینی بودن و تخییری بودن، واجب را بر تعیینی حمل می کنند زیرا واجب تعیینی قید نمی خواهد بخلاف واجب تخییری بدین بیان که واجب تعیینی واجب است سواء اتی بشیء آخر او لا یاتی ولی واجب تخییری واجب است ولی با این قید که: اذا لم یات بشیء آخر. هکذا در ما نحن فیه ان سلم یحمل علی العله المنحصره سواء تقدم علیه شیء او لا.

اشکال محقق خراسانی: واجب تعیین و تخییری با سبب منحصر و غیر منحصر فرق دارد و مقیس و مقیس علیه جوهرها با هم متفاوت هستند زیرا واجب تعیینی و تخییری دو نوعی از وجوب هستند که با اضافه شدن فصلی به یک نوع خاص تبدیل شده اند زیرا وجوب اگر مطلق باشد چه به شیء دیگر را بیاوریم یا نه تعیینی می شود و تخییری هم واجب است اگر شیء دیگر را نیاورید از این رو تعیین و تخییر در جوهر وجوب داخل است ولی انحصار و عدم انحصار در جوهر علت داخل نیستند بلکه آن دو از عوارض علت است مانند انسان سفید و انسان سیاه.

یلاحظ علیه:

اولاً: گاه متکلم در مقام بیان اجزاء موضوع است که اگر سکوت کند می فهمیم که آن شیء جزء نیست ولی گاه متکلم در مقام بیان عدل و جانشین برای علت است و چون چنین مقامی شایع نیست و بعید است که متکلم متوجه این امر بوده باشد، نمی توان در آن به اطلاق تمسک کرد و آن علت را منحصر دانست. ثانیاً: بین مقیس و مقیس علیه نه در مقام ثبوت و نه در مقام اثبات فرقی وجود ندارد و هر دو در مقام ثبوت و اثبات قید دارند؛ واجب تعیینی آن است که ما وجب مطلقاً سواء اتی بشیء آخر اولاً- و تخییری آن است که اذا لم یات بشیء آخر و در هر دو به بین زائد احتیاج داریم. و ثالثاً: اینکه می گوید فرق بین واجب تعیینی و تخییری در جوهر وجوب است بخلاف انحصار و غیر انحصار که داخل در جوهر علت نیست موجب فرق بین آن دو نمی شود زیرا همه (تعیینی و تخییری و علت منحصره و غیر منحصره) به قید زائدی احتیاج دارند. رابعاً: این دقت های فلسفی که عرف به آنها توجه ندارد برای ما ظهور ایجاد نمی کند.

ص: ۱۵

Your browser does not support the audio tag

بحث در مفهوم داشتن قضایای شرطیه بود که علماء علم اصول برای اثبات آن از طرق متعددی وارد شده اند و امروز به بیان ششم می پردازیم.

البیان السادس: این بیان از محقق بروجردی است و می فرماید: ظاهر (ان سلم) این است که آنچه در وجوب اکرام مؤثر است عنوان سلام است (به بیان ایشان: السلام بعنوانه) حال اگر وجوب اکرام یک علت داشته باشد که همان سلام است این عنوان محفوظ است ولی اگر دو سبب داشته باشد یکی سلام و دیگری هم مهمانانی، دیگر در خود سلام و خود مهمانی خصوصیتی نیست و آنی که مؤثر است جامع بین آن دو است زیرا حکیم سبزواری گفته است: الواحد (وجوب اکرام) لا- یصدر الا- من الواحد (الجامع بین السلام و الاستضافه).

خلاصه ی کلام ایشان این است که ظاهر (ان سلم) این است که سلام به عنوانه مؤثر باشد و لازمه اش این است که اولاً جانشین ندارد و خود به تنهایی علت منحصره است و ثانیاً جامع در آن مؤثر نیست.

محقق بروجردی در درس گفته است که این بیان را به استادش محقق خراسانی عرضه کرده است و او گفته است که این کلام خوبی است ولی با این مسایل عقلی ظهور عرفی درست نمی شود.

یلاحظ علی کلام البروجردی: قاعده ی الواحد لا یصدر الا من الواحد فقط در بسیط جاری است مانند خداوند متعال ولی این قاعده در کثرات جاری نیست و مثالی که می زنند این است که این دیگ با آتش و خورشید گرم شده است و چون واحد که گرم شدن دیگ است باید از یک واحد گرم شده باشد باید گفت که آن واحد که علت است جامع بین آتش و خورشید است و حال آنکه این مورد محل جریان آن قاعده نیست.

ص: ۱۶

البیان السابع: محقق نائینی بیانی دارد که ظاهرش این است که بیانی جداگانه است و آن این است که جزا گاه به گونه ای است که اگر شرط نباشد اصلاً محقق نمی شود مانند: (ان رزقت ولدا فاختنه) که ختنه کردن مترتب بر این است که فرزند پسر متولد شود. این گونه قضایا فاقد مفهوم است.

ولی اگر جزا مترتب بر شرط نباشد بدین معنا که اگر شرط نباشد جزاء بتواند باشد مانند: (الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء) که لم ینجسه هم با کریت می سازد هم با ماء مطر و ماء بئر. در اینجا می گوید: متکلم گاه با او عطف می کند و گاه با او یعنی گاه می گوید (ان سلم زید و اکرمک فاکرمه) که می فهمیم که علاوه بر سلام باید اکرام هم بکند تا مشمول اکرام من قرار گیرد و گاه با او عطف می کند مانند: (ان سلم او اکرمک) و واضح است که در اولی قید است ولی در دومی جانشین است اکرام دو علت دارد.

حال اگر متکلم که در مقام بیان بود نه با واو عطف کرد و نه با او می فهمیم که نه قید دارد و نه جانشین و معنای مفهوم همین است.

یلاحظ علیه: این بیان جدیدی نیست و به همان اطلاق بر می گردد و به یکی از سه بیان هائی که محقق خراسانی در اطلاق ارائه کرده است راجع است:

جواب آن هم همان است که گذشت که متکلم گاه در مقام بیان موضوع است که اگر واو و او نیابرد متوجه می شویم که تمام موضوع همان است که ذکر شده است و در ما زاد آن به اطلاق کلام اخذ کرده می کنیم و آن قید و شرط زائد را منتفی می کنیم.

ص: ۱۷

ولی اگر متکلم در مقام این باشد که این علت جانشین دارد و یا نه اگر مولی سکوت کرده است می فهمیم جانشین ندارد و آنچه متکلم ذکر کرده است علت منحصره است ولی این مورد چون نادر است هنگام سکوت متکلم این نکته برداشت نمی شود که آنچه بیان کرده است علت منحصره باشد.

البیان الثامن للمحقق البروجردی: شرط گاه نسبت به جزا جنبه ی علیت دارد و گاه شرط فقط جزاء است ولی علت آن نیست.

اگر علت باشد دیگر مفهوم ندارد مانند ان شربت السقمونیا (گیاهی مسهل) فیسهل الصفراء که این جمله مفهوم ندارد که ان لم تشرب فلا تسهل و به بیان دیگر اصلا احتیاج به مفهوم ندارد و آنقدر واضح است که کسی در آن شک نمی کند.

ولی اگر شرط جزاء باشد مانند: ان سلم زید فاکرمه در اینجا چون متکلم فقط سلام را گفته است معلوم می شود که این تمام العله است و جانشین ندارد و اگر جانشینی داشت بیان می کرد.

یلاحظ علیه: این علاوه بر اینکه بیان جدیدی نیست مخالف مبنای ایشان هم هست زیرا ایشان قائل است که از بین رفتن یک علت موجب از بین رفتن حکم می شود ولی اینکه چیز دیگری جانشین علت نباشد که حکم با آن باقی باشد دیگر از کلام برداشت نمی شود مگر اینکه متکلم در مقام این جهت هم باشد که آنچه گفته است علت منحصره است.

البیان التاسع: و هو کلامنا.

ما در دو مورد قائل به مفهوم هستیم:

جائی که مورد فقط دو شق داشته باشد و شق سومی برای آن متصور نباشد در این مورد قائل به مفهوم هستیم زیرا جانشین بر آن مصور نیست مانند: (ان سافرت فافطر) که چون بین مسافر بودن و حاضر بودن شق سومی نیست مفهومی این است که اگر مسافرت نکردی پس روزه را افطار نکن و همین که گفت: (ان سافرت) یعنی دیگر حاضر را شامل نمی شود زیرا اگر حکم حاضر را هم شامل شود کلمه ی (ان سافرت) لغو می شود. و هکذا در مورد ان استطعت فحج و یا در مورد (لیس لعرق ظالم حق) یعنی ریشه ی ظالم بی ارزش است و اگر کسی زمین ما را غصب کرد و در آن زراعت کرد آن زراعت هم ارزش ندارد ولی اگر عرق غیر ظلم داشته باشد مثلا من با کسی مضاربه کردم که تخم از او باشد و زمین از من حال وقت مضاربه تمام شد ولی زراعت هنوز به ثمر نرسیده است من حق ندارد زراعت را از بین ببرم هرچند در زمین من است و مدت مضاربه تمام شده است زیرا مفهوم حدیث فوق این است که (کان لعرق عادل حق) و مفاهیم عدل و ظلم از مواردی است که سومی ندارد. موردی که متکلم هم در مقام بیان اجزاء موضوع است و هم بیان جانشین ولی جانشین را ذکر نکرد و فقط گفته است: (الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء) و آب مطر و بثر را نگفته است در این مورد متوجه می شویم که کریت علت منحصره است.

نکته: شیخ حر عاملی که مخالف مفهوم است در کتاب الفوائد الطوسیه حدود ۲۵ آیه را آورده و دلیل بر این قرار داده است که قضایای شرطیه مفهوم ندارد.

مانند (ان کنتم تحبون الله فاتبعونی) (آل عمران / ۳۱) که نمی توان از آن مفهومی برداشت کرد و گفت: (ان کنتم لا- تحبون الله فلا تتبعونی) زیرا اتباع پیغمبر واجب است چه خدا را دوست بداریم یا نداریم و باید این مسئله را بحث کنیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲۳ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۳

Your browser does not support the audio tag

در ادامه ی جلسه ی قبل در بیان مواردی که جمله ی شرطیه مفهوم دارد به دو مورد اشاره کردیم و در توضیح مورد دوم بیان دیگری را ارائه می دهیم و آن اینکه متکلم اگر مقام بیان تمام جهات باشد و جمله ی شرطیه ای را بیان کند کلام او دارای مفهوم است ولی اگر در مقام بیان تمام جهات نباشد کلامش مفهوم ندارد و می توان به روایت زیر مثال زد:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَدِيٍّ الرَّحْمَنِ قَالَ قُلْتُ لَهُ الْغَدِيرُ فِيهِ مَاءٌ مُجْتَمِعٌ يَبُولُ فِيهِ الدَّوَابُّ وَ تَلْعُ فِيهِ الْكِلَابُ وَ يَغْتَسِلُ فِيهِ الْجُنُبُ قَالَ إِذَا كَانَ قَدْرٌ كَرُّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ الْحَدِيثُ

در این روایت، راوی خدمت امام رسیده از آب غدیر (آبی که بر اثر باران و امثال آن در گوشه ای جمع می شود) سوال می کند که این آب با نجاستی برخورد کرده است آیا پاک است یا نجس و امام در جواب می فرماید: (إِذَا كَانَ قَدْرٌ كَرُّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ) از این جمله ی شرطیه نمی توان مفهوم گرفت زیرا سوال فقط در خصوص غدیر است و امام هم فقط جواب غدیر را بیان فرموده است و نمی توانیم بگوئیم که مطابق مفهوم این روایت، ماء بئر و مطر که کر نیستند هم نجس می شود زیرا جواب امام ناظر به آبهای دیگر نیست از این رو این حدیث که بعضا نافیان مفهوم هم به آن تمسک کرده اند بر مدعایشان دلالت ندارد.

ص: ۱۹

از دیگر مواردی که دلالت می کند شرط، مفهوم دارد روایت ذیل است:

در جلد ۱۶ وسائل الشیعه در کتاب الصيد و الصباحه باب ۱۳ روایت ۶ روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ (استاد کلینی) عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ أَبِيانٍ عَنْ عَدِيٍّ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَدِيٍّ اللَّهِ (عالم بصره است) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ ع إِذَا طَرَفَتِ الْعَيْنُ (اگر مذبوح بعد از ذبح چشمک زد) أَوْ رَكَضَتِ الرَّجُلُ (پایش را تکان داد) أَوْ تَحَرَّكَ الدَّنْبُ (دمش را تکان داد) فَكُلُّ مِنْهُ فَقَدْ أَدْرَكَتْ ذَكَاتَهُ.

روایت در مورد غنمی است که حیوانی مثلا- آن را دریده است و وقتی ما آن را یافته ایم حرکتی در بدنش مشاهده شد و سپس ذبحش کردیم که روایت می گوید حلال شده است.

امام صادق علیه السلام در حدیث دیگر (وسائل همان، باب ۱۲ حدیث ۱) از همین حدیث که از کتاب امیر مومنان نقل کرده است مفهوم گیری می کند

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ يَعْنِي الْمُرَادِيَّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الشَّاهِ تُذْبِحُ فَلَا تَتَحَرَّكَ وَيَهْرَاقُ مِنْهَا دَمٌ كَثِيرٌ عَيْطٌ فَقَالَ لَا تَأْكُلْ إِنَّ عَلِيَّاعَ كَانَ يَقُولُ إِذَا رَكَضَتِ الرَّجُلُ أَوْ طَرَفَتِ الْعَيْنُ فَكُلْ.

این روایت صحیح السند است و سوال از موردی است که غنم حرکتی نکرده است و امام به روایت امیر مومنان که استناد می کند به موردی اشاره می کند که در غنم حرکتی دیده می شود و این فقط بدلیل تمسک به مفهوم روایت امیر مومنان است.

ص: ۲۰

و اما در مورد رساله ی طوسیه که با ۱۲۵ آیه استدلال کرده که قضایای شرطیه فاقد مفهوم است و غالباً اشتباه کرده است و قضایای شرطیه ای را که مطرح کرده است یا محقق موضوع است و یا جامع الشرائط نیست.

ولی خود محقق خراسانی که در اینجا تمام ادله ی قائلین به مفهوم را رد کرده است وقتی به فقه می رسد خودش به مفهوم آن عمل می کند.

و خلاصه ی کلام این است که اگر قضیه ی شرطیه از باب ضدانی که شق سومی ندارند باشد باید به مفهوم آن اخذ شود و هکذا اگر متکلم در مقام بیان تمام جهات باشد نه در مورد خاص مثل آب غدیر در اینجا به مفهوم اخذ می کنیم.

و ینبغی التنبیه علی امور:

الامر الاول:

المراد من المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه.

باید دید که اگر قائل به مفهوم باشیم آیا سنخ حکم منتفی می شود یا شخص حکم.

توضیح شخص و سنخ حکم: محمول گاه شخص حکم است و گاه سنخ حکم. و در مثال (زید ان سلم فاکرمه) وجوب بر دو نوع است گاه وجوب شخصی و گاه سنخی به این بیان که اگر وجوب اکرام را مقید به تسلیم کنیم (یعنی وجوب اکرام معلول تسلیم باشد) از آن به شخص حکم تعبیر می کنند ولی اگر وجوب را به تسلیم مقید نکنیم بلکه مطلق وجوب الاکرام را اراده کنیم و سپس آن را منتفی نمائیم می شود سنخ حکم.

و به بیان موجز اینکه: حکمی که مقید بشرط است شخص حکم است و غیر المقید بالشرط سنخ حکم می شود.

ص: ۲۱

و هکذا در (الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء) که عاصمیت که همان عدم نجس شدن است اگر به کر مقید باشد شخص می شود ولی اگر مطلق عاصمیه مراد باشد سنخ حکم اراده شده است.

آیه الله بروجردی منکر این شده است که حکم دو درجه به نام شخص و سنخ داشته باشد. بیان ایشان چنین است:

اگر سنخ و شخص حکم موضوعا و محمولا یکی هستند دیگر دو تا نمی شوند و هر دو یکی هستند ولی موضوعا دو تا هستند مثلا- یکی موضوعش زید است و دیگری موضوعش عمرو است و یا محمولا- دو تا هستند یکی وجوب و دیگری استحباب درست است که دو قضیه هستند ولی این دو با هم ارتباطی ندارند و با این بیان لحاظ هر دو در یک حکم معنا ندارد.

یلاحظ علیه: ما هم می گوئیم که هر دو موضوعا و محمولا- یکی هستند ولی تفاوت آنها در شرط است زیرا در شخص الحکم، محمول مقید به شرط است یعنی وجوب اکرام مقید به تسلیم زید است ولی در سنخ الحکم وجوب اکرام که محمول است مقید به تسلیم نیست.

اذا علمت هذه المقدمة فاعلم: معنای مفهوم این نیست که شخص الحکم از بین رفته است بلکه معنایش این است که سنخ حکم از بین رفته است.

توضیح ذلك: شکی نیست که شخص الحکم یقینا از بین رفته است و همگان قبول دارند که اگر شرط که همان سلام کردن زید است حاصل نشود شخص حکم که همان وجوب اکرام است هم از بین می رود و حتی منکرین مفهوم هم این را قبول دارند لان هذا من القضايا التي قیاساتها معها. نزاع درباره ی سنخ و نوع حکم در این است که آیا بعد از حاصل نشدن شرط آیا وجوب، مطلقا از بین می رود یا آنکه ممکن است وجوب باقی باشد و علت دیگری جانشین آن شده باشد. مثبتین مفهوم می گویند که سنخ حکم هم رفته است ولی نافیان مفهوم می گویند شخص رفته است ولی سنخ حکم نرفته است و در حقیقت دلیل بر رفتنش وجود ندارد زیرا ممکن است به جای تسلیم علت دیگری جانشین شده باشد.

مثالی دیگری سید مرتضی می زند این است (فاستشهدوا شهیدین من رجالکم) (بقره / ۲۸۲) که بیان می کند قول مدعی با دو شاهد قبول می شود حال اگر دو شاهد نبود آن وجوب مقید به دو شاهد حتما از بین رفته است اما بحث در این است که آیا مطلق قبول هم از بین رفته است (سنخ حکم) یا نه (شخص حکم) سید مرتضی می گوید: ممکن است که یک مرد و دو زن و یا یک مرد و قسم جانشین آن باشد از این رو به گفته ی اشان انتفاء نوع حکم مراد نیست بلکه انتفاء شخص حکم است.

از این رو قائلین به مفهوم باید بگویند که هم شخص حکم از بین رفته است و هم سنخ حکم.

و من هنا يعلم که شهید ثانی کتابی دارد به نام تمهید القواعد که در آن دویست قاعده ی فقهی را در آن جمع آوری کرده است. ایشان در کتاب گفته است: اگر کسی بگوید: (وقفت داری للفقراء) مفهومش این است که اغنیاء حق استفاده از آن را ندارند. شهید ثانی این ها را از باب مفهوم شمرده است.

اشکال محقق خراسانی: ایشان می گوید که کلام شما صحیح است که وقف بر فقراء است نه اغنیاء ولی نام این را نمی توان مفهوم گذاشت زیرا در اینجا دو مرحله به نام شخص الحکم و سنخ الحکم نداریم زیرا آنی که وقف است همان شخص ملک است و معنا ندارد که شخص ملک دو نوع باشد یکی ملکیت شخصی و یکی ملکیت نوعیه زیرا خانه ملک است و ملک هم قائم به همان عین خارجی است که آن هم شخصی است و دیگر سنخیه و یا نوعیه در آن معنا ندارد.

خلاصه این از باب مفهوم نیست بلکه از باب ضیق کلام است به این معنا که خود وقف مضیق است.

در کفایه اشکال و دفع ذکر شده است اشکال این است که ما گفتیم که مفهوم در جایی است که محمول دو درجه داشته باشد یکی شخصیه و دیگری نوعیه و از این رو وجوب را بر دو قسم کردیم که گاه مقید به شرط است که شخص است و گاه مطلق است که سنخ می باشد و از این رو به شهید ثانی آن انتفاد را وارد کرده ایم.

اشکالی که به آن بر می خوریم این است که در معانی حرفیه گفته ایم که آنها معانی ای جزئی هستند و امکان ندارد کلی باشد و الا معنای حرفیه به معانی اسمی منتقل می شود مثلا در صرت من البصره اگر (من) را برداریم و جایش ابتدا بگذاریم کلی می شود و معنای اسمی پیدا می کند از این رو باید همان من را باقی بگذاریم یعنی فقط شروع از بصره مراد است نه ابتدای کلی.

با این بیان اشکال این است که در مثال (زید - ان سلم - اکرمه) وجوبش که همان هیئت آن است جزئی است و وجوبی که از آن استفاده می شود لفظ وجوب نیست زیرا لفظ وجوب معنای اسمی است و ما با این لفظ وجوب به آن معنای وجوب که بعث است اشاره می کنیم و معنای حرفی جزئی است و وقتی جزئی شده همه اش شخص حکم می شود و کلیتی در آن وجود ندارد که سنخ حکم در آن مطرح شود.

Your browser does not support the audio tag

در بحث دیروز در بیان اینکه در مفهوم آیا سنخ حکم منتفی است یا شخص حکم گفتیم که قائلین به مفهوم و منکرین آن همه قائل هستند که شخص حکم منتفی است ولی در انتفاء سنخ حکم با هم اختلاف دارند. به این معنا که قائلین به مفهوم می گویند که سنخ حکم هم منتفی است ولی منکرین مفهوم می گویند دلیلی نداریم که سنخ حکم هم منتفی باشد.

سپس به اشکال که محقق خراسانی مطرح کرده بود رسیدیم که معانی حرفیه جزئیه هستند نه کلیه و از آنجا که هیئت وجوب معنی حرفی است و در نتیجه جزئی می باشد فقط باید گفت که شخص حکم در آن منتفی است زیرا کلیتی در آن وجود ندارد که انتفاء سنخ حکم در آن مطرح شود.

بر این اشکال سه جواب داده شده است:

الجواب الاول للمحقق الخراسانی: ایشان در مقام جواب طبق مبنای خودش جواب می گویند و آن این است که بین معانی حرفیه (هیئت) و معانی اسمیه فرقی نیست و هر دو کلی هستند.

در شرح رضی آمده است که معانی حرفیه و اسمیه هر دو یکی اند و این بدین معنا است که فقط در مقام استعمال معانی حرفیه آلی بوده و معانی اسمیه استقلالی می شوند. از این رو جمله ی انشائیه ی (زید ان سلم فاکرمه) موضوع له، مستعمل فیه وجوب همه کلی هستند و از این رو جمله ی انشائیه همانند جمله ی خبریه می باشد چون آلیت و استقلالیت نه جزء موضوع له است و نه جزء مستعمل فیه بلکه از توالی استعمال است که هنگام استعمال جمله ی انشائیه به آلیت متصف می شود و جمله ی خبریه به استقلالیت.

ص: ۲۵

یلاحظ علیه: ان هذا المبنى غير مقبول

اینکه معانی حرفیه و اسمیه جوهری یکی هستند و هنگام استعمال یکی می شود آلی و یکی استقلالی کلامی است باطل زیرا الفاظ وضع شده است که از واقعیات حکایت کنند و واقعیت که همان عالم تکوین است بر دو نوع است و به تبع آن در عالم الفاظ هم باید همین گونه باشد مثلاً در بیان ابتداء یکی بر ابتدای حرفی وضع شده است مانند (من) و یکی بر ابتدای اسمی مانند ابتداء.

اذا علمت هذا می فهمیم که جمله ی انشائیه جزئی است مانند: زید ان سلم فاکرمه بخلاف جمله ی خبریه که کلی است مانند زید ان سلم یجب اکرامه.

الجواب الثانی للشیخ الانصاری فی المطاح الانظار و امام هم همین جواب را انتخاب کرده است و در کفایه اشاره ای اجمالی به

آن شده است حاصل این جواب این است که باید بین هیئت و ماده فرق بگذاریم وقتی میگویید زید ان سلم اکرمه در اکرم یک هیئت است و یک ماده هیئتش از قبیل ایجادیات است که وجوب را ایجاد کرده است ولی این هیئت سوار بر ماده ای است که آن ماده کلی است.

دیگر اینکه بین سلام زید و بین اکرام شما رابطه ای است و متوجه می شویم که سلام زید علت منحصره است و اکرام شما هم معلول منحصر.

از این رو می گوئیم که هرچند هیئت معنای شخصی دارد ولی این هیئت بر ماده ای سوار است که آن ماده جنبه ی کلی دارد از این رو اگر سلام نکرد هر دو اکرام (جزئی و کلی) وجود ندارد.

ص: ۲۶

با این بیان ما دو مرحله را در ماده درست نکردیم بلکه در ماده و هیئت درست کرده ایم.

الجواب الثالث و هو جوابنا: درست است که هیئت اکرم برای ایجاد وجوب است همان گونه که (زوجت) برای ایجاد زوجیت می باشد ولی این جزئیت از لحاظ افراد است ولی از لحاظ احوال کلی می باشد.

مثلا- زیدی در خانه نشسته است. او از لحاظ افراد جزئی است ولی از نظر احوال کلی است به این بیان که ممکن است عادل باشد و یا فاسق، جالس و یا قائم و هکذا.

از این رو می توانیم یک مرحله را شخص حکم حساب کنیم که جزئی است ولی مرحله ی دیگر را که سنخ حکم است در احوال آن لحاظ کنیم که کلی می باشد.

التنبیه الثانی: اذا تعدد الشرط و التحد الجزاء

اگر جزاء یکی باشد ولی شرط متعدد باشد مانند: (اذا خفی الاذان فقصر) و در جای دیگر می فرماید: (اذا خفی الجدران فقصر). در اینجا بین مفهوم هر یک و منطوق دیگری تعارض است زیرا مفهوم اول این است که اذا خفی الاذن فلا تقصر سواء خفی الجدران او لا و هکذا در دومی

محقق خراسانی در این مورد پنج بیان دارد که بیان اولی و سومی ایشان خوب است دومی بعید است و چهارمی و پنجمی باطل است.

الجواب الاول: تقييد مفهوم كل واحد بمنطوق آخر مثلا در اذا خفی الاذان فقصر مفهومش است این است فاذا لم يخفی الاذان فلا تقصر الا اذا خفی الجدران.

سوال: با تقييد مفهوم اولی با منطوق دومی آیا در علت تصرف کرده ایم یا در انحصار؟

جواب: واضح است که در انحصار تصرف کرده ایم زیرا اولی فقط می گفت که من منحصرًا دلیل قصر نماز هستم ولی با قید زدن بوسیله ی دومی می گوئیم که آن علت منحصره نبوده است.

الجواب الثانی (که جواب سوم کفایه است): التصرف فی منطوق کل بمنطق آخر یعنی اذا خفی الاذان جزء علت است و جزء دیگر آن در جای دیگر بیان شده است که همان خفی الجدران باشد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۷ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۷

Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که اگر جزء یکی باشد ولی شرط متعدد باشد مانند: (اذا خفی الاذان فقصر) و (اذا خفی الجدران فقصر). در اینجا بین مفهوم هر یک و منطوق دیگری تعارض است زیرا مفهوم اول این است که اذا خفی الاذن فلا تقصر سواء خفی الجدران او لا و هكذا در دومی.

در جلسه ی قبل دو جواب از محقق خراسانی در این مورد مطرح کردیم که حاصل جواب اول تصرف در مفهوم هر یک بود و حاصل جواب دوم تصرف در منطوق هر کدام و به بیان دیگر اینکه: ظاهر قضیه ی شرطیه - بنا بر قول به مفهوم داشتن آن - دو امر است:

شرط سبب تام است نه سبب ناقص. شرط سبب منحصر است و بدل و جانشین ندارد.

از این رو تصرف در مفهوم هر یک با منطوق دیگری (جواب اول) به معنای سلب انحصار از شرط است ولی سبب تام بودن شرط کما کان باقی است کما اینکه تصرف در منطوق هر یک (جواب دوم) در حقیقت تصرف در تمامیت سبب است به این معنا که هر یک از آن دو سبب تام نیستند بلکه سبب ناقص هستند و باید به هم ضمیمه شوند (تا موجب تحقق قصر شوند).

ص: ۲۸

حال باید دید که در بین دو جواب فوق کدام یک بر دیگری ترجیح دارد:

مرحوم نائینی در تقریراتش می گوید: هیچ یک بر دیگری ترجیح ندارد زیرا هر دو از اطلاق زائیده می شوند یعنی در مورد اول از اینکه متکلم در مقام بیان اجزاء بود و فقط یک جزء (خفاء اذان) را ذکر کرده است از این رو جزء دیگر (خفاء جدران) مدخلیت ندارد و همان خفاء اذان سبب تام است و در مورد دوم از اینکه متکلم که در مقام بیان است و فقط یک سبب را نقل کرده است و جانشینی برای آن ذکر نکرده است متوجه می شویم که آن سبب منحصره است.

از این رو هیچ یک بر دیگری ترجیح ندارد و باید سراغ اصول عملیه رویم و مقتضای عملیه آن است که استصحاب تمام کنیم (نماز را تمام بخوانیم) زیرا من در وطن بودم و نمازم تمام بود و حال در جایی هستم که اذان را نمی شنوم ولی دیوارها را

میبینیم باید نماز را تمام بخوانم. همچنین هنگام ورود به شهر به شهر استصحاب قصر می کنم.

نکته استطرادی یقتضی التامل فیه: اگر ظهر به خارج شهر حرکت کردیم و اذان را نمی شنوم ولی جدران را می بینم و نماز ظهر را تمام خواندم و هنگام برگشت به همان نقطه رسیدم که باید به حکم استصحاب نماز را قصر بخوانم حال بالاخره یکی از این دو نماز باطل است چه باید بکنم؟

یلاحظ علی کلام المحقق النائینی: ما قبول نداریم که ظهور این دو اطلاق یکسان باشد. درست است که هر دو زائیده ی اطلاق هستند و بوسیله ی اطلاق فهمیدیم که هم اذان سبب تام است و نه ناقص و هم سبب منحصر است ولی معتقد هستیم که ظهورش در سببیت تامه اقوی از ظهورش در انحصار است.

ص: ۲۹

بیانه: سابقا گفتیم که متکلم در مقام بیان اجزاء، عنایتش بر این است که اجزاء را کاملاً بیان کند مثلاً پزشکی که می خواهد به دارو ساز دستور دهد که دارویی را بسازد، دقت دارد که کل اجزاء را بیان کند و کمتر متکلمی داریم که علاوه بر بیان اجزاء در مقام بیان جانشین هم باشد مثلاً بگوید که این شربت جانشین دیگری هم دارد. (همانطور که مولا در بیان کفاره ی روزه که می گوید ۶۰ روزه بگیر در مقام بیان جانشین آن هم هست و دو نوع دیگر کفاره را هم بیان می کند.)

حال بهتر است که سببیت تامه را حفظ کنیم تا انحصار را زیرا متکلم غالباً به این بخش آن دقت و توجه بیشتری دارد از این رو هنگامی که متکلم می گوید اذا خفی اذان و در این مقام به سبب دیگری اشاره نمی کند می گوئیم که اذان سبب تامه است.

با این بیان قول اول ارجحیت پیدا می کند و بهتر است که در مفهوم تصرف کنیم تا منطوق و بگوئیم اذا خفی الاذان فقصر و الا- فلا- تقصر الا- اذا خفی الجدران. و هكذا اذا خفی الجدران فقصر و الا فلا تقصر الا اذا خفی الاذان. نه اینکه در منطوق تصرف کنیم و منحصره بودن سبب را از بین ببریم.

ثم برای این نظریه که تقدیم الجمع الاول (تقیید مفهوم کل بمنطوق الآخر) علی الثانی است دو مؤید هم ذکر کرده اند که به نظر ما مؤید به حساب نمی آیند:

در علم اجمالی گفته ایم که گاه علم منحل می شود به علم تفصیلی و شك بدوی در ما نحن فیه هم می گوئیم که شك در اینکه آیا انحصار از بین رفته است یا سببیت تام باز گشتش به علم تفصیلی و شك بدوی است به این معنا که در هر صورت انحصار از بین رفته است زیرا اگر سببیت تامه هم از بین برود انحصار هم به طریق اولی از بین رفته است از این رو علم تفصیلی حاصل است به انتفاء انحصار (اما مستقیماً علی الجمع الاول یا غیر مستقیم علی الجمع الثانی) و شك بدوی در اینکه آیا سببیت تام از بین رفته است یا نه مثلاً در جائی که نمی دانم ده جزء واجب است یا نه جزء که می گویند علم اجمالی منحل می شود به علم تفصیلی که قطعاً نه جزء واجب است و شك بدوی که آن یک جزء است و با براءت آن را منحل می کنیم.

یلاحظ علیہ: کہ این نوع علم اجمالی قابل انحلال نیست.

بیان ذلک: همیشه اگر معلول بخواهد باقی باشد باید علت هم همراه آن باشد و الا با رفتن علت یقیناً معلول هم نابود می شود. از این رو در ما نحن فیه اجمالاً علم داریم که یا انحصار از بین رفته است و یا سببیت تامه و اگر این سبب شود که علم اجمالی منحل شود به اینکه انحصار یقیناً از بین رفته است و اما سببیت تامه مشکوک است از این رو تصرف در انحصار را اخذ می کنیم باید توجه داشته باشید که علم اجمالی علت است و انحلال معلول یعنی باید علم اجمالی باشد که در ضمن آن معلول که انحلال است تحقق پذیرد شما که اصل علم اجمالی را از بین برده اید دیگر نوبت به انحلال که معلول است نمی رسد.

للمحقق الخوئی: ایشان می گویند: وجه اول مقدم است با این موید که چون می خواهیم با مفهوم یکی در منطوق دیگری تصرف کنیم و مفهوم قابل تصرف نیست مفهوم مدلول تبعی است و قابل تصرف نیست و اگر بخواهیم در مفهوم تصرف کنیم باید آن را به منطوق برگردانیم از این رو فقط کافی است که در انحصار تصرف کنیم و لازم نیست که در سببیت تامه هم تصرف نماییم. و به بیان دیگر بین منطوق یکی و مفهوم دیگری تعارض شده است و باید در یکی از آن دو تصرف کنیم تا تعارض حل شود و از آنجا که مفهوم مدلول تبعی و لازمه ی عقلی منطوق است، نمی شود در آن تصرف کرد از این رو باید از آن رفع ید کنیم و در منطوق تصرف کنیم و آن را مقید نمائیم که همان تصرف در علت منحصره بودن است و سببیت تامه را به حال خود باقی بگذاریم.

یلاحظه علیه: مفهوم هم جزء مدالیل است بله منطوق موجب می شود که دلالت دیگری هم برای ما ایجاد شود ولی آن هم جزء مدلول است و باید طبق آن عمل شود. منطوق واسطه در ثبوت است مانند آتش زیر دیگ موجب می شود که آب هم گرم شود ولی گرمای آب هم وجود دارد و قابل نفی نیست.

الجواب الثالث (که جواب دوم کفایه است و بسیار بعید است): رفع الید عن المفهوم منهما: به این معنا که اصلاً از مفهوم در هر دو رفع ید کنیم و بگوئیم که نه اولی و نه دومی مفهوم ندارند. بله اگر معارض با هم نبودند می توانستیم بگوئیم که مفهوم دارند ولی با وجود معارض هیچ یک مفهوم ندارند.

با این بیان قهراً انحصار را از بین برده ایم نه سببیت تامه را.

یلاحظه علیه:

اولاً: چرا از مفهوم رفع ید می کنیم زیرا فرض ما در این است که هر دو مفهوم دارند و باید سراغ راه حل بگردیم و کار شما خلف فرض است. ثانیاً: ان هذا الجمع لیس امراً جدیداً بل راجع الی الجمع الاول زیرا با منطوق یکی مفهوم دیگری را تخصیص می زیند و سببیت تامه را حفظ می کنید و شما همان را با بیان دیگر تکرار کرده اید.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۲۸ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۸

Your browser does not support the audio tag

الجواب الرابع: نه خفاء اذان موضوعیت دارد نه خفاء جدران بلکه معیار این است که مثلاً حدود سه کیلومتر از شهر دور شوند و برای اینکه در آن زمان معیار برای مسافت وجود نداشت شارع مقدس این دو معیار را بیان کرده است که به عنوان مرآه برای همان مسافت معین باشند. از این رو مراد همان بعد معین است که هم در خفاء اذان و هم در خفاء جدران مشترک است. بنابراین مفهوم هیچ یک با منطوق دیگری تعارض ندارد زیرا خفاء اذان و جدران از موضوعیت افتاده است.

ص: ۳۲

سپس محقق خراسانی بر این نظریه دو دلیل اقامه می کند:

دلیل عقلی: در فلسفه آمده است که (لا یصدر الواحد الا من الواحد) و ما در اینجا یک واحد داریم که عبارت است از وجوب القصر و این باید فقط از واحد سر بزند نه از کثیر و خفاء اذان و خفاء جدران دو تا است که کثیر می باشد از این قصر باید از واحد که همان بعد مشترکی که بین خفاء اذان و خفاء جدران است صادر شود. استحسان: شارع مقدس نخواسته است که وقتی فرد به مسافت می رود و هنوز زیاد از شهر دور نشده است خودش روزه را بخورد و یا نمازش را قصر بخواند و حال آنکه افراد داخل شهر هم روزه می گیرند و هم نمازشان را کامل می خوانند از این رو شارع به رعایت احترام ساکنین شهر خواسته است که فرد در صورتی که از شهر کمی دور شده است نماز را قصر کند از این رو نه خفاء اذان مراد حقیقی است و نه خفاء جدران.

يلاحظ عليه الدليل الاول: قاعده ي (الواحد لا يصدر منه الا من الواحد) و هكذا فرع آن قاعده كه عبارت است از (لا يصدر الواحد الا من الواحد) در جائي است كه واحد محض باشد و هيچ شائبه ي كثره در آن نباشد كه همان خداوند و عقل اول است (با توضيحي كه در فلسفه آمده است) و اين جدای از مسئله ي اعتباريات است و آن قاعده در اعتباريات جاری نیست.

يلاحظ عليه الدليل الثاني: در اين استحسان اين مشكل وجود دارد كه اين دو اماره با هم مساوي نیستند زیرا اذان بعد از حدود يك كيلومتر ديگر به گوش انسان نمی رسد ولی جدران بعد از دو كيلومتر هم پنهان نمی شود. و از آنجا كه اماره نباید اقل و اكثر باشد بلکه باید مساوي باشد باید راه حل را جستجو كرد.

راه حل آن این است که اگر به روایات دقت کنیم می بینیم که در آن از خفاء جدران (مواره الجدران) سخنی نیست بلکه می گویند (مواره المسافر) مراد است یعنی مسافر آنقدر دور شود که مردم شهر مسافر را دیگر نبینند. اگر این مراد باشد تقریباً خفاء اذان و خفاء مسافر از دید مردم شهر تقریباً با هم مساوی هستند.

ولی از آنجا که این اشکال وجود داشت که مسافر از کجا بداند که اهل شهر، دیگر او را نمی بینند علماء گفته اند که اگر مسافر دیوار شهر را نبیند قطعاً اهل داخل شهر هم او را نمی بینند از این رو این معیار را داخل کرده اند و الا خفاء جدران در روایات نیست.

الجواب الخامس: که جوابی باطل است و در کفایه به آن اشاره شده است و این جواب را به ابن ادریس نسبت داده اند: و آن اینکه از مفهوم یکی از آن دو رفع ید کنیم یا بگوئیم که اذا خفی الاذان فقصر دیگر مفهوم ندارد و فقط منطوق دارد و یا در اذا خفی الجدران فقصر.

اشکال این جواب بسیار واضح است: و آن اینکه سلمنا که از مفهوم یک طرف صرف ید کردیم ولی در شق دیگر که مفهوم دارد با منطوق دیگری تعارض پیش می آید.

الجواب السادس: در تهذیب الاصول جواب دیگری را هم ارائه کرده ایم که آن را به خودتان واگذار می کنیم.

التنبیه الثالث:

ایضاً: اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء.

صاحب کفایه این دو تنبیه را تحت یک عنوان قرار داده است

و قبل الخوض فی المسئله ینبغی بیان امور:

الامر الاول: صاحب کفایه معتقد است که ما در حقیقت با یک مسئله مواجه هستیم و تفاوت این دو مسئله در غرض است.

محقق خراسانی در اول کفایه گفته است که تمایز العلوم به تمایز اغراض است و هکذا تمایز مسائل به تمایز اغراض است از این رو این دو در یک مسئله هستند ولی غرض آن دو با هم متفاوت است در تنبیه دوم غرض بحث در این بود که مفهوم هر دو با منطوق دیگری تعارض دارد ولی غرض در اینجا تداخل در اسباب و مسببات است

یلاحظ علیه: چگونه می گوئید که دو مسئله جوهری یکی هستند ولی غرض واحد می باشند و حال آنکه هر دو جوهری با هم متفاوت هستند درست است که هر دو در یک جامع مشترکند و آن جایی است که شرط متعدد باشد و جزا واحد ولی جوهر آن دو با هم فرق دارد؛ در مسئله ی دیروز بحث در این بود که مفهوم هر یک با منطوق دیگری متعارض است و برای رفع تعارض باید چه کرد ولی در مسئله ی امروز بحث در این است که آیا اگر سبب دو تا شد (بول و نوم) آیا مسبب (وضو) هم دو تا می شود (عدم تداخل اسباب) و یا مسبب فقط یکی است (تداخل در اسباب) و ایضا اگر دو مسبب (دو وضو) را احتیاج داشته باشند در مقام امتثال یک مسبب به نیت هر دو کافی است (تداخل مسببات) و یا باید دو مسبب را انجام داد (عدم تداخل مسببات).

از این رو این دو مسئله با هم ذاتا تمایز دارند و تمایز به ذات مقدم بر تمایز به اغراض است.

الامر الثاني: ماذا يراد من تداخل الاسباب و عدمه و ماذا يراد من تداخل المسببات و عدمه؟

اگر بحث در حکم شرعی است مثلا در روایات است که اگر بول کردی وضو بگیر و در جای دیگر آمده است: اگر خوابیدی وضو بگیرد حال هر دو سبب آیا یک وجوب وضو به شکل جداگانه احتیاج دارد یا نه؟ اگر بگوئیم نوم یک وجوب وضو و بول کردن به دنبالش وجوب دیگری در مورد وضو به دنبال دارد به آن عدم تداخل اسباب می گویند و الا از باب تداخل اسباب می شود.

بحث در تداخل مسببات و عدمه فقط در آنجا است که ما قائل به عدم تداخل اسباب بشویم یعنی بگوئیم که دو وضو واجب است. حال با این فرض آیا در مقام امتثال یک وضو برای هر دو کافی است که به آن تداخل مسببات می گویند یا آنکه در مقام عمل باید دو وضو بگیرد به آن عدم تداخل مسببات می گویند.

الامر الثالث: این بحث (تداخل اسباب و مسببات و عدمه) در جائی است که جزاء قابل تکرار باشد. ولی اگر جزاء قابل تکرار نباشد مثلا اگر کسی مرتد شود باید کشته شود و اگر کسی انسان معصومی را عمدا بکشد باید کشته شود در این جا امکان ندارد که کسی را دوبار بکشند و این تنبیه در این مورد جاری نیست.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۹ مهر ماه ۸۷/۰۷/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

بحث در تنبیه سوم بود که عبارت بود از تعدد شرط و اتحاد جزاء و در بحث دیروز به سه امر که مقدماتا قبل از ورود به بحث لازم بود مطرح شود پرداختیم و چند امر دیگر باقی مانده است.

ص: ۳۶

الامر الرابع: گاه شرائط ماهیه یکی هستند ولی مصداقا متعدد هستند مثلا اگر انسان دو بار بخوابد و گاه شرائط ماهیه دو تا هستند کما اینکه بول کند و بخوابد یا جنب بشود و مس میت هم بکند. در هر صورت بحث ما هر دو را شامل می شود.

الامر الخامس: گاه تعدد شرط به شکل جمله ی انشائیه است مانند: اذا بلت فتوضا و اذا نمت فتوضا و گاه به صورت جمله ی خبریه است مانند: الجنب یغتسل و الحائض یغتسل و حال زنی است که هم جنب است و هم حائض حال باید یک غسل کند یا دو غسل.

نکته: مخفی نماند که جمله ی خبریه آكد از جمله ی انشائیه است زیرا مولی مسئله را مفروغ عنه گرفته و از آن خبر می دهد.

الامر السادس: الاقوال فی المسئله.

الاول: عدم التداخل (شیخ انصاری در مطارح النظار و محقق خراسانی در کفایه به این قول قائل شدند). الثاني: التداخل (محقق خونساری و آیه الله بروجردی) الثالث: التفصیل که اگر این شرائط ماهیه یکی است و مصداقا متعدد است (نوم و بول)

جزاء واحد (وضو) کافی است ولی اگر ماهیتا متفاوت است (جنابت و حیض) دو جزء (غسل) لازم است.

الامر السابع: محقق خراسانی تداخل اسباب و تداخل مسببات را از هم تفکیک نکرده است و همه را یکپارچه مطرح کرده است ولی ما آن دو را از هم تفکیک می کنیم و می گوئیم:

يقع الكلام فی مقامین:

المقام الاول: تداخل الاسباب و عدمها

گفتیم که مراد از تداخل اسباب و عدمه این است که آیا هر شرطی (مانند حیض و جنابت) وجوب مستقلی می طلبد که اگر چنین باشد این از باب عدم تداخل است ولی اگر بگوئیم که اگر شرط یکی باشد یک وجوب می طلبد ولی اگر متعدد باشد همان یک وجوب کافی است و فقط آن وجوب واحد را تاکید می کند. این از باب تداخل اسباب است. (و در مقام دوم می گوئیم که اگر در این مقام قائل به عدم تداخل شدیم آیا در مقام عمل می توانیم با یک امتثال هر دو را نیت کنیم (تداخل مسببات) یا نه (عدم تداخل مسببات)

ص: ۳۷

شیوه ی بحث در تداخل اسباب و عدمش به مقام دلالت مربوط می شود ولی شیوه ی بحث در تداخل مسیبات به مقام امثال راجع است. به این معنا که در تداخل اسباب و عدم آن بحث دلالتی مطرح می کنیم که آیا هر شرط بر ایجاد یک وجوب دلالت دارد یا نه ولی در بحث تداخل مسیبات بحث عملی است که آیا با یک عمل می توان به هر دو وجوب پاسخ گفت یا نه.

دلیل القول بعدم التداخل:

جمله ی شرطیه در الحدوث عند الحدوث ظهور دارد یعنی هر موقع سبب (شرط) حادث شد جزاء (مشروط) هم حادث شود به این معنی که نوم موجب یک وضو است و بول هم موجب وضوئی دیگر.

حضرت امام این نظر را با یک مثالی تاکید می کرد و می گفت: عرف در اسباب تکوینی، برای هر سببی یک مسبب قائل است. مثلاً آتش یک حرارت دارد و خورشید هم حرارتی دیگر از این رو ذهن عرفی که به تکوین انس دارد به این قول تمایل پیدا می کند. (البته واضح است که ایشان عالم اعتباری را به عالم تکوین قیاس نمی کند)

دلیل القوم بالتداخل:

صاحب این قول به اطلاق جزاء تمسک می کند (ولی قائل به عدم تداخل به ظهور شرط تمسک می کرد) که هم در وضو و هم در نوم جزاء فقط وضو است و به عبارت دیگر ما وقع تحت الطلب وضو است و وضو تمام الموضوع است و وضوی واحد نمی تواند متعلق دو قصد و اراده باشد و محال است دو اراده بر یک شیء واحد تعلق بگیرد مگر اینکه قید بزیم و بگوئیم اگر بول کردی وضو بگیر و اگر خوابیدی وضوی دیگری بگیر و واضح است که این خلاف اطلاق است و بحث ما در آنجا است که جزاء قیدی نداشته باشد.

ص: ۳۸

ثم ان القائل بالتداخل اجاب عن دليل القائل بعدم التداخل:

مرحوم خوانساری و بروجردی از دلیل قول اول جواب می دهند.

اولا این ادعای شما را نمی پذیریم که جمله ی شرطیه بر حدوث عند الحدوث ظهور دارد و این ظهور برای ما محقق نیست بلکه ما می گوئیم که جمله ی شرطیه بر ثبوت عند الحدوث ظهور دارد یعنی اگر شرط دو متعدد بود جزای اول ثابت می شود. ثانیا: اگر الحدوث عند الحدوث را بپذیریم در جایی است که جزاء مکرر نباشد ولی اگر مکرر باشد دیگر قائل به الحدوث عند الحدوث نیستیم بلکه می گوئیم الثبوت عند الحدوث.

ثم ان القائل بعدم التداخل اجاب عن دليل القائل بالتداخل:

قائل به تداخل به اطلاق جزاء تمسک می کرد و قائل به عدم تداخل می گوید: یک کلمه مقدر می کنیم و می گوئیم: اذا نمت فتوضا و اذا بلت فتوضا وضوئا آخر زیرا ظهور جمله ی شرطیه بر الحدوث عند الحدوث ما را وادار می کند که این جمله ی شرطیه را در اینجا مقید کنیم و هرچند خلاف اطلاق است ولی بدلیل از بین نبردن ظهور مزبور باید به آن ملتزم شویم.

نقول: حال باید ببینیم که کدام ظهور بر دیگری مقدم است. فهل تقدم ظهور الهيئة في التعدد على اطلاق المادة في جانب الجزاء المقتضى للوحده او بالعكس.

عرف دقیق اگر این دو ظهور را مطالعه کند مسلما ظهور جمله ی شرطیه را بر اطلاق ماده مقدم می کند الا ما خرج بالدلیل که شرعا دلیل خاص وارد شده باشد که اتیان به یک جزاء (مانند یک غسل کردن) کافی باشد.

عرف دقیق در جایی که شرط متعدد است مانند اذا نمت فتوضا و اذا بلت فتوضا در دومی یکی قید وضوء آخر را اضافه می کند که این اشکال به او بار نشود که طلب واحد بر دو شیء تعلق گرفته باشد.

مرحوم امام هم کما مر به این قول تمایل داشت و در تائید آن به عالم تکوین تمثل می جست.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۳۰ مهر ماه ۸۷/۰۷/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

مرحوم بروجردی قائل به عدم تداخل بود و خلاصه ی دلیل ایشان این بود که جزاء مثلاً وجوب وضو است و یک وضو نمی تواند دو وجوب داشته باشد اگر وجوبش اعتباری باشد دو وجوب لغو است و اگر اعتباری باشد تکوین دو اراده بر یک شیء امکان پذیر نیست.

غیر از ایشان غالباً می گویند که ظهور جمله ی شرطیه را اخذ کرده و در ذیل تصرف می کنیم و کلام امام را هم مطرح کردیم که عالم اعتبار و تشریح را به عالم تکوین تشبیه کرده بود.

سه نفر دیگر نیز همین مدعا را دارند ولی دلیل آنها را قبول نداریم:

الاول: المحقق الخراسانی

الثانی: المحقق الاصفهانی

الثالث: المحقق النائینی.

البیان الاول ما افاده المحقق الخراسانی: و هو تقدم الدلالة الوضعية على الدلالة الاطلاقية.

توضیح ذلک: کلمه ی (اذا بلت) و (اذا نمت) ظهورش وضعی است یعنی واضح هیئت جمله ی شرطیه را برای حدوث عند الحدوث وضع کرده است و دلالت وضعیه دلالتش قطعیه است و وابسته به جایی نیست و معلق بر چیز دیگری نیست و این بر خلاف دلالت جزاء است که عبارت است از فتوضاً که می گوید موضوع فقط وضو است (زیرا غیر از وضو چیز دیگری را ذکر نکرده است) از این رو دلالت جزاء اطلاقیه است به این معنا که مقدمات حکمت کامل است زیرا متکلم در مقام بیان بود و قیدی هم نیاورد و قدر متیقینی هم در کار نیست. به اطلاق آن تمسک می کنیم و می گوئیم که تمام الموضوع همان وضو است.

ص: ۴۰

واضح است که دلالت وضعیه بر دلالت اطلاق مقدم است زیرا دلالت اطلاق هنگامی صحیح است که بیانی بر خلافش نیاید ولی دلالت وضعیه می گوید که من بیان هستم.

از اینجا یک قاعده ی اصولی مطرح می شود که اذا دار الامر بین التصرف فی الدلاله اللفظیه و التصرف فی الدلاله الاطلاقیه دومی مقدم است که در اطلاق تصرف می کنیم و دلالت لفظیه را حفظ می کنیم زیرا دلالت لفظیه ذو بیان است و دلالت اطلاقیه بر اثر لا بیان پدیدار شده است و ذو بیان بر لا بیان مقدم است.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی در جایی کلامش صحیح است و در جایی نادرست.

بیانه: ظهور جمله ی شرطیه بخشی از آن لفظی و وضعی است ولی بخشی از آن هم اطلاقیه است. آن بخش که وضعی است این است که هر موقع بول کردی وجوب وضو هست و آن بخش که اطلاقیه است آنجا است که اگر قبل از بول کردن خوابیده بودم آیا این موجب می شود که دو وجوب در کار باشد به این معنا که آیا این سبب که دنبالش وجوب می آید مطلق است چه بعد قبل و یا مقارن با آن سبب دیگری باشد یا نه اینها دیگر با دلالت لفظیه استفاده نمی شود بلکه با اطلاق فهمیده می شود از این رو دلالت شرط هم بخشی با اطلاق حل می شود لذا معنا ندارد که احد الاطلاقین را بر اطلاق دیگر مقدم کنیم.

البیان الثانی للمحقق الاصفهانی: روح کلام ایشان همان کلام محقق خراسانی است.

خلاصه ی کلام ایشان این است که اگر کلامی باشد که که یک طرف ذو اقتضاء باشد و طرف دیگر لا اقتضاء باشد کدام یک بر دیگری مقدم است؟ مشخص است که ذو اقتضاء بر لا اقتضاء مقدم و بشرط لا بر لا بشرط مقدم است.

با این بیان می گوئیم که جمله ی شرطیه ذو اقتضاء است زیرا می گوید: هر وقت سبب آمد به دنبالش وجوب هم می آید ولی جزاء لا اقتضاء است که چون قید ندارد می گوئیم تمام الموضوع وضو است و وضو نمی تواند دارای دو وجوب باشد.

همان طور که از عبارت ایشان معلوم است کلام ایشان همان کلام محقق خراسانی است.

یلاحظ علیه: همان اشکالی که بر محقق خراسانی داشته ایم اینجا هم وارد است و می گوئیم آیا الحدوث عند الحدوث مطلقا است چه قبل، بعد و یا مقارن آن سبب دیگری باشد و به بیانی دیگر آیا این مقتضی در همه ی این حالات سه گانه مقتضی است؟ این را دیگر از مقتضی متوجه نمی شویم بلکه از سکوت مولی که همان اطلاق است متوجه می شویم دو اطلاق با هم در تعارض هستند و معنا ندارد که یکی را بر دیگری مقدم کنیم.

البیان الثالث للمحقق النائینی: طبق آنچه از تقریرار کاظمی نقل شده است ایشان قائل است که صدر بر ذیل مقدم است زیرا صدر به تعداد قضایای حقیقه منحل می شود مثلا اگر مولی بگوید که المستطیع يجب علیه الحج این بر تمام مستطیع های عالم منحل می شود و گانه مولی به تعداد افراد این جمله را تکرار کرده است.

بعد می گوید: ما نحن فیه هم در حکم قضایای حقیقه است زیرا آنجا که مولی می گوید: (اذا نمت فتوضا) در حقیقت کلامش به تعداد نوم تکرار می شود (نوم اول، نوم دوم و هكذا) و این مقدم است بر جزائی که فقط از سکوتش متوجه شدیم که موضوع وضو است و قید دیگری به نام وضوء آخر نداریم.

یلاحظ علیہ: این کلام را قبول نداریم که قضایای حقیقه به حسب تعدد موضوع منحل می شوند زیرا اگر قائل به این شویم معنایش این می شود که قضایای مطلقه به قضایای دائمه برگردد. آنی که محقق نائینی می گوید در قضایای دائمیه مطرح است مانند کلاما طلع الشمس فصل.

هرچند ما مخالف منحل شدن هستیم ولی قبول داریم که که آیه ی (و لله علی الناس حج البیت) تمامی افراد را مخاطب خود قرار می دهد ولی واضح است که تمام شدن حجت بر افراد با انحلال بر کل افراد فرق دارد.

و اما دلائل قائلین به تقدیم ظهور ذیل بر صدر:

محقق بروجردی قائل به تداخل بود و قائل بود که اینگونه نیست که هر سببی یک وجوب جداگانه را به دنبال دارد و از این رو ذیل را بر صدر مقدم می داشت و دو دلیل بر آن اقامه کرده است.

دلیل اول: اگر صدر را بر ذیل مقدم کنیم در (اذا نمت فتوضا) و (اذا بلت فتوضا وضوء آخر) این در جائی صحیح است که اول نوم باشد و بعد بول باشد ولی اگر عکس باشد یعنی بول بر نوم مقدم باشد مشکل ایجاد می شود زیرا او که هنوز برای بول وضو نگرفته است که وضوء آخر در کار باشد.

یلاحظ علیہ: اگر مشکل بر سر قید (وضوء آخر) است جایش قید دیگری می آوریم که مشکل حل شود و می گوئیم: (اذا نمت فتوضاء لاجل النوم) و (اذا بلت فتوضا لاجل البول).

دلیل دوم: اگر این دو کلام در کلام واحد بود باید یکی مقید می شد ولی لعل که این دو در دو کلام باشد.

یلاحظ علیہ: کلام همه ی معصومین هر چند زمانا مختلف باشد ولی همه مانند کلام واحد است.

اشکال دیگری که در کلام این سه بزرگوار است این است که حاکم و محکوم در یک کلام جمع نمی شود بلکه باید در دو کلام باشند و در کلام واحد بسیار بعید است که صدر آن را بر ذیل آن مقدم کنیم و تا کلام متکلم تمام نشده است تقدیم یک بخش آن بر بخش دیگر بعید است.

در آیه ی نبا بحثی است که صدر آن بر ذیل حاکم است و این بحث در آنجا هم وارد می شود.

از این رو همان کلام امام صحیح است که فرد بر اثر ارتکازی که در تکوین دارد آن را در عالم تشریح هم سرایت می دهد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۱ آبان ماه ۸۷/۰۸/۰۱

Your browser does not support the audio tag

بحث در تداخل و عدم اسباب است و همان طور که قبلا گفتیم اصل در آن عدم تداخل است زیرا اصل این است که هر سبب مسبب مستقلى را طلب کند.

بعضی از علماء در این مورد توضیحاتی ارائه کرده اند به عنوان نمونه مرحوم فخر المحققین (فرزند علامه ی حلی) این بحث را در این نکته بیان کرده است که اگر کسی در نماز دو مرتبه سهو کرد مثلا دو بار تکلم نمود و یا دو بار در نماز زیادتی انجام داد آیا یک سجده ی سهو کافی است یا باید دو سجده ی سهو انجام دهد.

سپس می گوید که شیخ طوسی در مبسوط قائل به عدم تداخل شده است ولی ابن ادریس قائل به تفصیل دیگری شده است و آن این است که بین اسبابی که معرف هستند و بین اسبابی که موثر هستند فرق بگذاریم (توضیح این مطلب را به زودی ذکر می کنیم). فخر المحققین سپس از مرحوم حلی تفصیل دیگری را نقل می کند و آن این است که اگر دو مورد متحد الجنس باشد (مانند دو بار تکلم) در آنجا قائل به تداخل می شویم و اگر از دو جنس متفاوت هستند (مانند تکلم و قیام بیجا) قائل به عدم تداخل می شویم.

ص: ۴۴

سپس خودش می گوید که حق نزد من آن است که تفصیل قائل شویم که این اسباب موثرات هستند یا معرفات.

نقول: نظیر این مطلب را سابقا در (اذا خفی الاذان فقصر) و (اذا خفی الجدران فقصر) مطرح کرده ایم که عبارت بود از این که آیا هر دو سبب موضوعیت دارند (موثر) که در این صورت قائل به عدم تداخل می شویم و یا اینکه هر دو کاشف از یک واقعیت است و آن این است که مسافر چند کیلومتر از شهر دور شود (معرف یعنی در حقیقت دور شدن مسافر را برای ما تعریف می کند) قائل به تداخل می شویم.

هذا کلام فخر المحققین فی الايضاح و این قاعده از فخر معروف است که: هل الاسباب معرفات او الاسباب موثرات.

به مثال دیگری دقت کنید مثلا آیا بول و نوم که اقتضاء وضو دارند هر کدام جداگانه موضوعیت دارند (موثر) یا هر دو به یک ماهیت بر می گردند که عبارت از ظلمت نفسانی است (معرف).

یلاحظ علیہ:

اولا: اسباب شرعیہ بر دو قسم است گاہ موثر است و گاہ معرف: زیرا بعضی از اسباب واقعیت موضوعیت دارند و موثر هستند مانند آیه ی (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ) (اسراء ۷۸) دلوک به معنای زوال است و یقینا زوال جنبه ی موثری دارد و گاہ اسباب فقط جنبه ی معرفی دارد مثلا می گویند: نماز مغرب را موقعی بخوانید که حمرة ی مشرقیه زائل شود که زوال حمرة موضوعیت ندارد بلکه معرف این است که استتار کامل حاصل شده است و چون جلوی ما کوه است و نمی دانیم آفتاب پائین رفت یا نه زوال حمرة را دلیل بر آن قرار داده اند. اسباب عرفیه هم همین گونه اند که گاہ جنبه ی موثری دارند مانند: اذا طلعت الشمس كان النهار موجودا و گاہ جنبه ی معرفی و اماره دارند مانند: اذا كان النهار موجودا كان الشمس طالعه بنابراین نمی توان گفت که اسباب شرعیہ مطلقا معرفات هستند و اسباب عرفیه مطلقا موثرات بلکه هر کدام به هر دو قسم تقسیم می شوند. ثانیا: از کجا اگر علل متعدد، معرف (بالکسر) باشند معرف (بالفتح) یکی باشد مثلا ممکن است که بول حاکی از یک ظلمت باشد و نوم هم حالی از وضع دیگری برای نفس باشد. از این رو کلام ایشان که می گوید که اگر معرف شد حتما وجوب یکی است و باید به قائل به تداخل شویم، صحیح نیست.

ص: ۴۵

التفصیل الاخر لابن ادریس الحلّی: ایشان در کتاب سرائر بحثی را مطرح می کند که اگر انسان در نماز در جنس واحد سهوی را مرتکب شود مثلاً دو بار اشتباهاً تکلم کند و یا دو سهو از دو جنس مختلف را مرتکب شود مثلاً یک بار تکلم کرد و یک بار قیام بی جا انجام داد.

سپس ایشان در (متفق الحقیقه) قائل به تداخل است و در (مختلف الحقیقه) قائل به عدم تداخل است به این بیان که اگر متفق الحقیقه باشد مقتضای اطلاق جزاء، وحدت وجوب است زیرا شارع گفته است که (اذا تکلم ساهیا فعليه سجده السهو) و دیگر نگفته است که و اذا تکلم ساهیا فعليه سجده السهو مره اخرى. از این رو مقتضای اطلاق جزاء (که قید مره اخرى ندارد) در این مورد تداخل است.

و اما اگر مختلف الحقیقه است مقتضای اطلاق جزاء، تعدد است زیرا قدر مشترکی بین سبب ها نیست (یکی تکلم است و یکی قیام بی جا) از این رو هر سببی برای خودش مسببی به نام وجوب دارد.

یلاحظ علیه: کلام ایشان در بیان مختلف الحقیقه صحیح است به همان بیان که ایشان مطرح کرده است ولی در اولی که متفق الحقیقه هستند به نظر ما مقتضای اطلاق در آنجا هم عدم تداخل است زیرا مولی می گوید: (من تکلم ساهیا فعليه سجده السهو) و مقتضای اطلاق کلامش که در مقام بیان بود و سکوت کرده است این است که چه قبل یا بعد از آن تکلم سهو دیگری باشد یا نه و هکذا در تکلم سهو دوم هم چنین است از این رو مقتضای اطلاق عدم تداخل است.

ما هو الحكم عند الشك في مقتضى الأدلة الاجتهاديه: اگر شك کردیم که آیا هر سبب مولد یک وجوب مستقل است یا دو وجوب چون این از باب شك در وجوب زائد است و از باب اقل و اکثر استقلالی است باید برائت جاری کند.

البته باید توجه داشت که این مسئله را بنیاد با بحث اوامر خلط کرد مثلا اگر مولى بگوید: (یا زید تصدق: و بعد از مدتی بگوید: (یا زید تصدق) این مسئله مربوط به بحث اوامر است که اگر دو امر بیاید آیا مقتضایش تاسیس است یا تاکید که اگر تاسیس باشد دو سبب است و اگر تاکید باشد یک سبب.

المقام الثانی: فی تداخل المسببات:

همان طور که گفته ایم تداخل اسباب و مسببات در کفایه با هم خلط شده است.

معنای تداخل مسببات این است که اگر در تداخل اسباب قائل به تداخل شدیم دیگر این بحث مطرح نیست ولی اگر قائل به دو وجوب و عدم تداخل شدیم این بحث مطرح می شود که آیا با یک عمل می توانیم پاسخ گوی هر دو وجوب باشیم (تداخل مسببات) و یا نه به دنبال هر وجوب باید یک مسبب را اتیان کنیم (عدم تداخل مسببات)

با این بیان روشن می شود که این بحث در مقام امتثال است بر خلاف بحث قبلی که در مورد دلالت بوده است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۶ آبان ماه ۸۷/۰۸/۰۶

Your browser does not support the audio tag

خلاصه در بحث تداخل مسببات باید گفت: اگر آندو عامین من وجه باشند قائل به تداخل هستیم (و هو الحق) و اگر تباین باشد قائل به عدم تداخل می شویم (کما قاله الشيخ) البته در فقه اگر قرینه ای باشد به آن عمل می کنیم.

ص: ۴۷

امروز برای تطبیق این مسئله به فروع فقہی، مواردی را ذکر می کنیم:

المثال الاول: اگر انسانی جنب باشد بعد بمیرد دو سبب برای غسل در او وجود دارد (یکی جنابت و دیگری موت) البته نباید توهم کرد که جنابت تکلیف خودش بوده و ارتباطی به ما ندارد زیرا اگر انسانی جنب باشد نباید در همان حالت در محضر خدا حاضر شود و باید او را غسل جنابت داد حال اگر در مسببات قائل به تداخل شدیم یک غسل کافی است و الا دو غسل لازم است.

المثال الثانی: اگر کسی واجب النفقه ی زید باشد و از طرف دیگر زکاتی هم به گردن زید باشد که باید پرداخت کند آیا می تواند زکات را به همان واجب النفقه بدهد و با یک عمل به هر دو تکلیف عمل کرده باشد؟ اگر قائل به تداخل در مسببات شویم دو وجوب در هم داخل می شوند و می توان زکات را به واجب النفقه بدهیم و الا نمی شود.

ولی نکته ای که در اینجا است این است که همانطور که دیور گفتیم، گاه قراین دلیل بر عدم تداخل می کند و اینجا هم از همین قبیل است زیرا اسلام می خواهد از مال من دو چیز کم شود یکی نفقه و یکی هم زکات که کمک به فقراء است از این رو بدلیل وجود قرینه، در این مورد قائل به عدم تداخل می شویم.

المثال الثالث: معامله ای کرده ام و دو خیار دارم یکی خیار شرط و یکی خیار عیب در اینجا یقینا تداخل نیست و اگر یکی را ساقط کنم دیگری ساقط نمی شود زیرا از اول می خواهم که دستم در به هم زدن معامله باز باشد چه از نظر شرط و چه از نظر عیب و سقوط یکی موجب سقوط دیگری نمی باشد.

المثال الرابع: اگر بگوئیم که وطیء حائض کفاره دارد حال اگر فرد با حائض دوبار نزدیکی کرد آیا باید یک دینار بدهد یا دو دینار در اینجا قرینه بر عدم تداخل است زیرا اسلام می خواهد او را جریمه کند و هر جرمی جریمه ی خاص خود را می طلبد.

خاتمه: شیخ محمد تقی اصفهانی متوفای ۱۲۴۸ صاحب حاشیه در کتاب بدایه المسترشدين نکته ای را ذکر کرده است و شیخ هم در مطارح آن را آورده است (ولی صاحب کفایه متذکر آن نشده است) و آن این است که مفهوم در جمله ی (الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء) چیست؟ آیا مفهومش موجهه ی جزئیة است (زیرا نقیض سالبه ی کلیه موجهه ی جزئیة می شود) یعنی (الماء اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه شیء) به این معنی که آب قلیل اجمالاً- منفعل می شود یعنی در میان نجاسات ده گانه برخی آب قلیل را منفعل می کند و بعضی آن را نجس نمی کنند (البته از باب اینکه این مفهوم چنین می گوید ولی دلیل خارجی است که همه ی نجاسات آب را نجس می کنند)

شیخ انصاری می گوید: مفهوم آن در اینجا موجهه ی کلیه است یعنی (الماء اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه کل الشیء) یعنی تمام نجاسات آن را نجس می کند.

برای فهم حقیقت باید مقدمه ای را بیان کنیم و آن این است که اگر جمله ای بخواهد مفهوم داشته باشد باید اموری در آن وجود داشته باشد و به عبارت دیگر:

یشترط فی المفهوم امور:

مفهوم و منطوق باید از لحاظ موضوع، مفهوم و قید یکی باشند. یعنی اگر گفته شده است (اذا جاء زید یوم الجمعہ راکبا فاکرمه) باید هم زید باشد و هم راکب و هم در روز جمعہ باشد که مفهوم آن این است: (اذا لم یجیء زید یوم الجمعہ راکبا فلا تکرمه). مفهوم و منطوق باید در سلب و ایجاب اختلاف داشته باشند از این رو همیشه مفهوم نقیض منطوق است. قید باید قابل انتقال به مفهوم باشد مثلا در (اذا جاء زید یوم الجمعہ فاکرم کل من کان معہ) در اینجا منطوق کل است و در مفهوم هم قابل انتقال است یعنی می گوئیم: (اذا لم یجیء زید فلا تکریم کل من کان معہ). ولی اگر قیدی داشته باشیم که در منطوق اخذ شود ولی در مفهوم قابل اخذ نباشد خارج می شود و آن قیودی است که از سیاق استفاده می شود. مثلا در (اذا جاء زید لا تکریم احدا) چون احد، نکره در سیاق نفی است افاده ی عموم می کند و کلمه ی کل از سیاق آن استفاده می شود و این را نمی توان به مفهوم تبدیل کرد و نمی توان گفت اذا لم یجیء زید فتکریم کل واحد منهم زیرا در مفهوم دیگر نکره در سیاق نهی نیست.

با توجه به این مقدمه باید گفت که حق با صاحب حاشیه است زیرا:

۱- اولاً: در منطوق خوانده ایم که نقیض سالبه ی کلیه موجهه ی جزئیه است.

۲- ثانیاً: هر چند اتحاد در موضوع و محمول وجود دارد و هر دو در سلب و ایجاب اختلاف دارند ولی شرط سوم در آن وجود ندارد زیرا سالبه ی کلیه ای را که از منطوق فهمیدیم از سیاق فهمیده شده است نه از لفظ زیرا در ظاهر منطوق لفظ کل وجود نداشت و چون نکره در سیاق نفی افاده ی عموم می کند آن کلیت را برداشت کردیم و آن قابل انتقال به مفهوم نیست از این رو در مفهوم، کل را ذکر نمی کنیم زیرا مفهوم موجهه ای است که در سیاق نفی است و کلیت در آن قابل اخذ نیست.

و اما دلیل شیخ انصاری: ایشان می گوید کلمه ی (شیء) عنوان مشیر است به نجاسات عشره کانه امام فرموده است: (الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه البول و الغائط و المنی و ...) از این رو در مفهوم هم (شیء) کنایه از همین نجاسات ده گانه است یعنی (الماء اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه البول و الغائط و ...)

یلاحظ علیه: ما قبول نداریم که اگر حکمی بر یک عنوان اجمالی بار شد همانند بار شدن بر عناوین تفصیلیه باشد یعنی شیء را در لم ینجسه شیء بر کل نجاسات بار کنیم.

در منطق آمده است که قضایا گاه تفصیلیه است مانند جاء زید جاء عمرو و جاء بکر و گاه می گوید جاء العلماء و حکم این دو با هم فرق می کند و یک قضیه ی کلیه به منزله ی قضایای شخصیه نیست.

بقیت هنا کلیمه: این بحث اخیر ثمره ی فقهی ندارد و چه کلام شیخ و یا صاحب الحاشیه را قبول کنیم باز نتیجه یکی است زیرا اجماع داریم که بین نجاسات فرقی نیست و اگر بول منفعّل کننده است نه نجس دیگر هم منفعّل کننده هستند از این رو چه مفهومش موجهه ی کلیه باشد و یا موجهه ی جزئیه با وجود اجماع ثمره ی آن یکی می شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۷ آبان ماه ۸۷/۰۸/۰۷

Your browser does not support the audio tag

الكلام فی مفهوم الوصف

و قبل الورود فی صلب البحث نقدم امورا:

الامر الاول: فی تعریف مفهوم الوصف

اصوليون برای مفهوم وصف سه تعریف ارائه کرده اند و ما هم یکی اضافه کرده ایم که جمعا چهار تعریف می شود. شیخ در مطارح و قوانین در جلد اول این تعاریف سه گانه را ذکر کرده اند.

ص: ۵۱

تعریف اول: آمدی کتابی در اصول فقه دارد که نزد اهل سنت معروف است. در آن کتاب در تعریف وصف می گوید: الخطاب الدال علی حکم معتمد باسم عام مقید بصفه خاصه.

توضیح: مثلا- در مثال (اکرم رجلا- عالما) اکرم خطاب است و حکم، وجوب می باشد که مرتبط به اسم عام است که همان رجل می باشد که مقید به صفت عالم شده است و هر چند رجل اسم عام است ولی عالم خاص است.

اشکال شیخ: شیخ در مطارح الانظار به این تعریف انتقاد کرده گفته است: این تعریف جامع افراد نیست زیرا صفت دو نوع است: گاه معتمد بر موصوف است یعنی موصوف در آن ذکر شده است مانند مثال فوق و گاه معتمد بر موصوف نیست مانند

اکرم العالم و مفهوم وصف در هر دو مورد جاری است. کلام آمدی فقط معتمد بر موصوف را شامل می شود.

تعریف دوم: تعلیق الحکم بالصفه حتی یدل علی انتفائه عند انتفائها.

مثلا در (اکرم العالم) حکم که اکرام باشد بر عالم معلق شده است تا دلالت کند که اگر صفت رفته است حکم هم رفته باشد.

اشکالی که در تعریف اول بود در این نیست زیرا در اینجا دیگر سخن از معتمد نیست بلکه هم معتمد و هم غیر آن را شامل می شود.

اشکال شیخ: شیخ در مطراح بر این تعریف اشکال کرده است که کلمه ی تعلیق با شرط مناسبت دارد نه وصف مثلا در (ان جاء زید فاکرمه) حکم اکرام بر مجيء زید معلق است ولی در وصف تعلیق صدق نمی کند زیرا در مثال (اکرم العالم) کسی از آن تعلیق نمی فهمد بلکه فقط ترتب فهمیده می شود.

ص: ۵۲

یلاحظ علیہ: اگر تعلیق به معنای (عَلَّقَ هَذَا بِهِذَا) باشد مانند آویزان کردن لباس بر بند حق با شماسست ولی اگر تعلیق به معنای وسیع تر باشد یعنی به معنای وابستگی استعمال شود این وابستگی هم در شرط وجود دارد و هم در وصف یعنی در (اکرم العالم) هم حکم وابسته و معلق به علم است.

تعریف سوم: و هو للشيخ الانصاري: اثبات الحكم لذات ماخوذه مع بعض صفاتها يدل على انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء الصفة حکم را روی ذات بار کنیم ولی نه ذات عاری و لخت بلکه ذاتی که با بعضی صفات همراه است که دلالت کند که حکم هنگام انتفاء این صفت منتفی است.

یلاحظ علیہ: همان اشکالی که شما بر تعریف اول بار کردید بر این تعریف وارد است زیرا شیخ در تعریف اول گفته بود که آن تعریف فقط معتمد بر موصوف را شامل می شود نه غیر معتمد را و این تعریف هم فقط معتمد را شامل می شود زیرا گفته است لذات ماخوذ مع بعض صفاتها.

ان قلت: اگر مشتق را بسیط بگیریم و بگوئیم: (اکرم العالم) به این معنا که عالم یعنی علم و ذات در آن وجود ندارد اشکال شما بر شیخ وارد است و (اکرم العالم) در این تعریف داخل نیست ولی اگر مشتق را مرکب از ذات و صفت بگیریم بگوئیم که ذات در آن وجود دارد این تعریف صحیح است زیرا (اکرم العالم) یعنی اکرم ذاتا که صاحب علم باشد. با این تعریف اشکال ما بر این تعریف وارد نمی باشد.

قلت: ظاهر کلام شیخ این است که ذات باید ملفوظ باشد ولی عالم حتی اگر مرکب هم باشد ولی ذات ملفوظ نیست و مقدر است.

اللهم الا اینکه شیخ بگوید که مراد من از ذات، اعم از ملفوظ و غیر ملفوظ است و مقدر را هم شامل می شود..

تعریف چهارم و هو منا: کون الوصف موضوعا او جزء موضوع للحکم يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف

این تعریف هم وصفی را که معتمد بر موصوف است را شامل می شود و هم غیر معتمد را. آنجا که معتمد نیست تمام الموضوع است مانند اکرم العالم و آنجا که معتمد است جزء الموضوع است مانند اکرم رجل العالم.

البته باید توجه داشت که در امور تکوینی تعریف باید دقیق باشد ولی در علوم اعتباری فقط تعریفی خوب است که جامع و مانع باشد و مفهوم را برساند.

الامر الثاني: تحديد محل النزاع

آیا نزاع مختص به وصفی است که موصوفش مذکور باشد (معتمد) اکرم رجلا عالما و یا اعم است و هم مذکور را می گیرد و هم غیر مذکور را؟

ما قائل هستیم که نزاع اعم است دلیل ما آیه ی نبا است که در آن وصف هست ولی موصوف نیست آنجا که می فرماید: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) (حجرات / ۶) که در فاسق موصوف ذکر نشده است و گفته نشده است رجل فاسق و علماء هزار سال است که به این آیه بر حجیت خبر واحد استدلال می کنند و می گویند: فاسق مفهوم دارد و باید راوی عادل باشد و اگر این نوع وصف مفهوم نداشته باشد باید هزار سال استدلال همه باطل باشد و کمتر کسی به آنها اشکال گرفته است.

نکته ی دیگر قضاوت ابو عیسیه است (متوفای ۲۰۷ که استاد لغت بوده است) در مورد او گفته اند که کسی نزد او آمد و از فردی شکایت کرد که بدهکار بود و پول داشت و نمی داد او با این حدیث استدلال کرد: (لَيْتِي الْوَاجِدِ بِالَّذِي يُحِلُّ عِرْضَهُ وَ عُقُوبَتَهُ) (وسائل الشیعه، جلد ۱۳، کتاب الدین، باب ۸، حدیث ۴) در اینجا واجد وصفی است که موصوفش مذکور نیست که عبارت چنین نیست (لی الرجل الواجد)

ثم ان المحقق النائینی خص النزاع بالوصف المعتمد علی الموضوع یعنی اگر معتمد نباشد محل نزاع نیست و دو دلیل آورده است:

الدلیل الاول: اگر غیر معتمد مورد بحث باشد باید جوامد هم مورد بحث باشد اگر (اسق عالما) محل بحث باشد باید بگوئیم (اسق الشجره) هم محل بحث است زیرا اگر عالم منحل به (ذات ثبت له العلم) باشد شجره هم ذاتی باشد که ثبت له الشجره و تفاوت آن دو با هم این است که مبدا در شجریت جعلی است و ما آن را جعل می کنیم ولی در عالم ذات واقعی است و این موجب تفاوت آن دو نمی شود زیرا هر دو مرکب هستند.

یلاحظ علیه: در عالم گاه ذات از علم جدا می شود مثلا- قبل از فراگیری علم، ذات بود ولی علم نبود ولی در شجریت اگر شجریت برود دیگر ذاتی وجود ندارد. در عالم دو شیء است محسوسا ولی در شجره وصف را تخیل کرده ایم زیرا واقعیت آنها همان یک شیء است که درخت می باشد.

الدلیل الثانی: اگر معتمد نباشد اصلا نمی توانیم به مفهوم تمسک کنیم زیرا می گویند علت اینکه وصف مفهوم دارد وجود علتی است که در معتمد هست ولی در غیر معتمد وجود ندارد و آن عبارت است از اینکه چرا مولی گفت (الغنم السائمه) و نگفت (الغنم) علت آن این است که سائمه بودن مدخلیت دارد ولی این در غیر معتمد این علت جاری نیست زیرا در (اکرم العالم) بگوئیم چه چیزی مدخلیت دارد زیرا فقط عالم گفته است که یک کلمه است دو کلمه (موصوف و وصف) نگفته است که بگوئیم در آن وصف برای موصوف مدخلیت دارد.

يلاحظ عليه: اين دو با هم فرقی ندارند به اين بيان که در اکرم العالم هم می گوئيم که اگر علم مدخلیت نداشت چرا گفت: (اکرم العالم) و نگفت: (اکرم الرجل) از اين رو علم مدخلیت دارد و همان نکته ای که ما را به مفهوم گیری وادار می کند علاوه بر معتمد در غير معتمد نیز وجود دارد.

الامر الثالث: وصف نسبت با موصوف چهار حالت دارد:

گاه متساويين هستند مانند الانسان المتعجب (اگر مراد از متعجب قوه ی تعجب باشد نه تعجب فعلی). . گاه وصف اعم است مانند اکرم الانسان الماشی. در اين دو مورد بحث وجود ندارد زیرا در هر دو اگر وصف برود موصوف يقينا از بين می رود در اولی اگر تعجب برود انسان که متساوی با آن است هم می رود و در ثانی ماشی اعم است و اگر برود يقينا انسان که اخص است و در تحت آن می باشد هم از بين می رود. گاه وصف اخص از موصوف می باشد مانند اکرم الانسان العالم که اين مورد يقينا محل بحث است. اگر نسبت بين وصف و موصوف عموم و خصوص من وجه باشد مانند في الغنم السائمه زکاه که گاه غنم است و سائمه نیست و گاه سائمه است و غنم نیست اين دو شق دارد یکی داخل در محل بحث است و آن موردی است که جدائی از جانب وصف باشد يعنی موصوف باشد ولی وصف نباشد و به عبارت ديگر غنم باشد ولی معلوفه باشد نه سائمه ولی مورد دیگری هست که به نظر ما داخل در محل بحث نیست و آن آنجا است که جدائی از ناحیه موصوف باشد يعنی وصف باشد ولی موصوف نباشد به اين معنا که غير سائمه زکات ندارد و لو شتر باشد.

ص: ۵۶

شافعیه گفته است که ما از مفهوم این حدیث می فهمیم که ابل معلوفه هم زکات ندارد یعنی غنم برود و جایش ابل بیاید و بشود ابل سائمه حال مفهوم آن این است که ابل معلوفه زکات نداشته باشد.

این حرف اشتباه است زیرا در مفهوم موضوع باید ثابت باشد ولی وصف گاه باقی باشد و گاه نه ولی اینکه اصل موصوف عوض شود ربطی به مفهوم وصف ندارد زیرا حدیث اصلا در مقام بیان حکم ابل نیست.

الامر الرابع: ما هو المراد من الوصف؟

مراد ما از وصف و وصف نعنی نیست بلکه مراد وصف اصولی است که عبارت است از هر قیدی که در کلام است چه قید زمان باشد یا مکان و چه حال و یا تمیز و هکذا.

اذا عرفت هذه الامور الاربعه باید دید مفهوم وصف حجت است یا نه.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۸ آبان ماه ۸۷/۰۸/۰۸

Your browser does not support the audio tag

فی ادله مفهوم الوصف:

محقق خراسانی در کفایه به تبع محقق قمی ادله ای را برای اثبات اینکه وصف مفهوم دارد ذکر می کند سپس آنها را مورد نقد و بررسی قرار می دهد:

الدلیل الاول: التبادر

هنگامی که هئیت وصفیه مانند اکرم رجلا عالما استعمال می شود از آن این تبادر می کند که حکم اکرام هنگام انتفاء وصف که عالم بودن است منتفی می شود.

یلاحظ علیه: آنچه از تبادر در این زمان فهمیده می شود این است که اگر علم نباشد شحص حکم یعنی اکرامی که از خصوص علم ناشی می شود منتفی می گردد ولی اینکه نوع حکم یعنی اصل اکرام از بین برود و هیچ سبب دیگری در کار نباشد که اکرام تحت آن واجب باشد دیگر از مفهوم وصف استفاده نمی شود مثلا ممکن است رجل، عالم نباشد ولی هاشمی باشد و به دلیل هاشمی بودن اکرام او واجب باشد.

ص: ۵۷

به بیان دیگر اگر عالم بودن که وصف است منتفی شود حکمی که بر اثر آن، واجب شده بود نیز منتفی می شود ولی این ثابت نمی کند که عالم بودن علت منحصره بوده است.

اگر وصف مفهوم نداشته باشد مستلزم این است که کلام حکم لغو باشد زیرا اگر قرار باشد که هنگام انتفاء وصف حکم منتفی نشود پس چه فایده ای در ذکر وصف بوده است مانند آنجا که اگر فرد حکیمی بگوید: الانسان الابيض لا يعلم الغیب که می گوید قید الابيض لغو است زیرا دخالت در حکم ندارد.

یلاحظ علیه: قید یقینا مدخلیت دارد و علت است ولی بحث در این است که آیا علت منحصره است یا نه. در مثال الانسان الابيض لا يعلم الغیب با مثال اکرم العالم فرق دارد زیرا در دومی یقینا عالم موثر است ولی این ثابت نمی کند که وصف علت منحصره هم باشد زیرا ممکن است علت دیگری جاگزین شود و اکرام با آن محقق شود.

الدلیل الثالث: الاصل فی القید الاحترازیه

و شاید این دلیل بهترین دلیل او باشد. و قبل از ذکر این دلیل به عنوان مقدمه به انواع قیود اشاره ای می کنیم:

و اعلم ان القیود علی اقسام سته

الاول: القید الزائد (قید لغو) مانند (الانسان الضاحك ناطق) که ضاحك هیچ مدخلیتی در حکم ندارد و هكذا در (الانسان الابيض لا- يعلم الغیب). الثانی: القید التوضیحی: مثلا در آیه ی (وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) (نور / ۳۳) مراد از فتیات دخترها نیست بلکه به معنای کنیزها است که قید (ان اردت تحصنا) قید توضیحی است چرا که اگر خودشان به این عمل زشت علاقه داشته باشند دیگر اکراه معنا ندارد کانه (ان اردن تحصنا) تفسیر اکراه است و در حقیقت همان اکراه است و فقط توضیح بیشتری را ارائه می کند. الثالث: القید الغالبی: اگر زنی شوهری داشته که یا مرده و یا طلاق گرفته و با مرد دومی ازدواج کند و از شوهر قبلی دختری داشته باشد این دختر بر شوهر دوم حرام است و در آیه ی سوره ی نساء آمده است (وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) (نساء / ۲۳) که کلمه ی (فی حجورکم) قید غالبی است زیرا غالبا کسی که شوهرش فوت می کند و یا از او جدا می شود در خانه ی شوهر دوم است و کم پیش می آید که در خانه ی او نباشد و الا- کلا- دختر شوهر اول بر دومی حرام است چه در خانه باشد یا نباشد. الرابع: القید المحقق للموضوع: مانند: (ان رزقت ولدا فاختنه) که واضح است که اگر فرد فرزند نداشته باشد ختنه کردن او معنا ندارد. الخامس: القید الاحترازی: این قید در حکم مدخلیت دارد به این معنا که اگر قید از بین رود حکم هم از بین می رود مانند (وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) که (دخلتم بهن) قید احترازی است حال اگر کسی زنی را که دختر داشت بگیرد و قبل از دخول او را طلاق دهد می تواند دخترش را بگیرد. السادس: القید المفهومی: این همان قید در مواردی است که در آن قائل به مفهوم هستیم تا این قید هست طبیعت حکم هست و اگر این قید برود نه تنها شخص حکم منتفی می شود بلکه طبیعت حکم هم از بین می رود.

اذا علمت هذا فاعلم که مستدل بین قید احترازی و قید مفهومی خلط کرده است. و الا ما هم قبول داریم که اصل در قید این است که احترازی باشد که اگر از بین رود یقینا شخص حکم هم از بین رفته است و این دلیل نمی شود که طبیعت حکم هم کلا از بین رفته باشد.

الدلیل الرابع: فهم ابو عبیده است که گفت (لَيْئِ الْوَاكِدِ بِالَّذِينَ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَ عُقُوبَتَهُ) که فردی را که پول نداشت را با این حدیث آزاد کرد.

یلاحظ علیه: این عبارت اصلا مفهوم ندارد زیرا (لئى) در لغت به معنای تعلق کردن و عقب انداختن در اداء حقی است و فقط در مورد کسی صدق می کند که واجد باشد به این معنا که پول داشته باشد ولی بدهی خود را به عقب اندازد حال اگر کسی واجد نباشد اصل (لئى) در آن معنا ندارد. با این بیان مشخص شد که اصلا این حدیث و فهم ابو عبیده از باب مفهوم نیست بلکه از قبیل ان رزقت ولدا فاختنه است که اگر ولد نباشد اصل ختنه کردن او معنا ندارد.

الدلیل الخامس: لو لم یکن للوصف مفهوم لما حمل المطلق علی المقید (و لما حمل العام علی الخاص).

توضیح: اگر دو دلیل داشته باشیم مانند (اعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه) (البته اگر سبب هر دو یکی باشد یعنی (ان افطرت فاعتق رقبه) و (ان اعتقت اعتق رقبه مؤمنه) که همه مطلق را بر مقید حمل می کنند و این بیانگر این است که وصف مفهوم دارد یعنی مومن را آزاد کن و کافر آزادی اش کافی نیست و چون کافی نیست به اطلاق مطلق عمل نمی شود بلکه بر مقید حمل می شود.

یلاحظ علیہ: ما ہم قائل ہستیم کہ ایمان مدخلیت دارد و مومنہ قید احترازی است ولی مدخلیت داشتن غیر از انحصار است کہ از آن ثابت نمی شود.

الدلیل السادس: للشیخ محمد حسین الاصفہانی کہ انشاء اللہ در درس بعد بہ بیان آن خواهیم پرداخت

متن درس خارج اصول حضرت آیت اللہ جعفر سبحانی – شنبہ ۱۱ آبان ماہ ۸۷/۰۸/۱۱

Your browser does not support the audio tag

بحث در ادلہ ی مفهوم وصف بود و در جلسہ ی قبل بہ پنج دلیل و نقد آن پرداختیم و امروز بہ بررسی دلیل ششم می پردازیم:

الدلیل السادس: للشیخ محمد حسین الاصفہانی و هو: ظهور الجملة فی مدخلیہ الوصف بما هو هو لا بجماعہ.

بیانہ: قاعدہ ای در فلسفہ است کہ می گوید (لا یصدر الواحد الا من واحد) و با توجہ بہ مفاد این قاعدہ باید گفت کہ ظاہر قضیہ ی وصفیہ این است کہ حکم، مستند بہ نفس عنوان وصفی باشد مثلاً- در (اکرم عالما) ظاہر قضیہ این است کہ علم بخصوصیتہ در وجوب اکرام مدخلیت دارد حال اگر بگوئیم علم، علت منحصرہ است این ظہور را حفظ کردہ ایم ولی اگر بگوئیم علم علت منحصرہ نیست بلکہ دو علت در کار است ناچاریم این ظہور را از بین ببریم و بگوئیم وجوب نہ مستند بہ علم است و نہ مستند بہ چیز دیگر (مثلاً- والد بودن) بلکہ بہ جامع آنها مستند است (زیرا جامع امر واحد است) و چون این خلاف ظاہر است باید بہ ظاہر اخذ کنیم و بگوئیم کہ همان علم علت منحصرہ است و با منحصرہ بودن علت مفهوم داشتن آن ہم ثابت می شود.

ص: ۶۰

نظیر ہمین کلام را محقق بروجردی و شیخ اصفہانی در مفهوم شرط گفته است و گفته اند کہ ظاہر این است کہ وجوب بہ این شرط مستند است و ظاہر قضیہ این است کہ شرط بخصوصہ مدخلیت دارد حال اگر بگوئیم شرط علت منحصرہ است این ظہور محفوظ است ولی اگر بگوئیم کہ این شرط علت منحصرہ نیست و جانشین دارد دیگر این ظہور محفوظ نیست و این خلاف ظاہر است.

یلاحظ علیہ:

اولاً: قاعدہ ی (لا یصدر الواحد الا من واحد) قاعدہ ای است فلسفی و بہ این معنا است کہ معلولی کہ من جمیع الجهات بسیط است علتش ہم باید بسیط باشد و این در دنیا فقط یک مصداق دارد و آن عقل اول است (بنابر مبنائی کہ می گوید عقل اول دارای ماہیت نیست) و یا در وجوب منبسط جاری می باشد ولی در سایر امور کہ معرض کثرت هستند جاری نیست بہ عنوان مثال گرمی آب کہ از ناحیہ ی خورشید و آتش شکل گرفته است امر بسیطی نیست کہ بگوئیم بہ جامع خورشید و آتش منتسب است و مانعی ندارد کہ بخشی از آن از ناحیہ ی خورشید باشد و بخشی از آتش. ثانیاً: اگر این قاعدہ را در

عالم کثرات هم بپذیریم می گوئیم این قاعده مربوط به عالم تکوین است (مانند حرارت) نه عالم اعتبار مانند وجوب زیرا در عالم اعتبار علیت و معلولیت همه اعتباری است. ثالثاً: ما تابع ظهور هستیم و ظهور را عرف درک می کند و عرف از این مسایل فلسفی دقیق دور است و به آن توجه ندارد. رابعاً: در فلسفه آمده است که جامع در خارج وجود ندارد زیرا هر چه در خارج است جزئی است و جامع به وصف جامعیت که امری کلی فقط در ذهن وجود دارد نه در خارج.

ثم ان هنا قولاً بالتفصيل: مرحوم محقق نائینی می گوید که وصف گاه مفهوم دارد و گاه ندارد. اگر وصف قید حکم باشد مفهوم دارد و اما اگر قید موضوع است مفهوم ندارد.

بیانه: مثلاً در (اکرم الرجل العالم) اگر عالم قید وجوب باشد یعنی یجب به این شرط که رجل عالم باشد مسلماً اگر قید برود حکم هم می رود ولی اگر قید موضوع باشد یعنی اکرم رجلی که مقید است به بودن عالم بودن این مفهوم ندارد زیرا اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند و مانع ندارد که هم رجل عالم وجوب اکرام داشته باشد و هم رجل جاهل و علت اینکه عالم را ذکر کرده اند برای این بوده است که او محل ابتلاء بوده است.

نظیر این کلام را مرحوم خراسانی در مفهوم غایت خواهد گفت.

یلاحظ علیه:

اولاً: فرض کنیم که قید حکم است ولی در این مورد هم باید دید که آیا قید شخص حکم است یا قید طبیعت حکم زیرا ممکن است قید شخص حکم باشد و شخص حکم از بین برود ولی طبیعت حکم سر جای خودش باقی باشد به این معنا که با از بین رفتن قید شخص همین حکم از بین برود ولی امر دیگری مانند والد بودن جانشین عالم بودن شود و وجوب مطلق با وجود آن باقی باشد. ثانیاً: از کجا تشخیص دهیم که این قید به حکم راجع است یا به موضوع و راهی برای تشخیص آن نداریم.

تم الکلام فی ادله القائلین بالمفهوم او القائل بالتفصیل

ادله القائلین بعدم المفهوم

ص: ۶۲

الدلی الاول: اگر وصف دلالت بر مفهوم داشته باشد باید از یکی از طرق ثلاثه باشد یا باید مطابقی باشد و یا تضمینی و التزامی. اولی و دومی قطعاً نیست و باید مفهوم در قالب دلالت التزامی باشد آن در جایی است که بین منطوق و بین مفهوم ملازمه باشد چه عادی و چه عقلی و چنین ملازمه ای در مفهوم وصف وجود ندارد. (این دلیل را قبول داریم).

الدلیل الثانی: این دلیل قابل خدشه است: در این دلیل می گویند که در رد مفهوم وصف به دو آیه تمسک می کنیم: ﴿وَرَبَائِبِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ زیرا ربیبه (دختر زوجه) همیشه بر شوهر دوم حرام است حتی اگر در خانه ی شوهر نباشد و هکذا در آیه ی ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (اگر مسافرت کردید) فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ان یفتکم الذین کفروا﴾ (نساء ۱۰۱) که در این آیه (ان خفتم) قید است که بیان می کند که اگر در سفر خوفی وجود دارد باید نماز را قصر کنید و حال آنکه همه می گویند این قید مدخلیت ندارد و مطلقاً نماز مسافر قصر است.

یلاحظ علیہ: اولاً- با دو مثال نمی شود قاعده ای را ثابت کرد و این دلیل نمی شود که در غیر از این دو مورد مفهوم نداشته باشد.

ثانیاً: این قیود که در این آیه وجود دارد قیود عالی می باشند زیرا در آن زمان نوع سفرها همراه با خوف بود و یا نوع ربائب در خانه ی شوهر زندگی می کنند.

خلاصه ی کلام این است که ما قائل هستیم که وصف مفهوم ندارد مگر در یک صورت و آن در جایی که متکلم در مقام بیان تمام علل باشد و وصفی که مذکور شده است منحصره است و بدیهی است که با رفتن آن حکم هم می رود. بله اگر متکلم در مقام بیان یک علت باشد آن مفهوم ندارد.

الكلام فی مفهوم الغایه

برای توضیح به آیه ی وضو مثل می جوئیم: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ } که در دست که باید شسته شود سه چیز وجود دارد: مغیی، غایت و بعد الغایه؛ مغیی از آرنج به پائین است، آرنج غایت است و ما بعد آرنج ما بعد الغایه است.

همچنین در (صر من البصره الی الکوفه) که از بصره تا دروازه ی کوفه مغیی است و خود کوفه غایت است و بعد از کوفه که به نجف می رسد بعد از غایت است.

در اینجا دو مقام بحث می کنیم:

المقام الاول: اگر حکمی مقید به غایت شد آیا مفهوم دارد که وجوب، بعد از غایت را دیگر شامل نشود؟

المقام الثانی: خود غایت آیا داخل در مغیی است یعنی مثلاً هنگام وضو، آرنج هم باید شسته شود و یا اینکه داخل در ما بعد از مغیی است که شستنش واجب نباشد و هکذا در صر من البصره الی کوفه آیا وقتی به دروازه ی کوفه رسیدم کار تمام است یا باید خود کوفه را هم طی کنم؟

نکته: در بعضی موارد حکم واضح است مانند (کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر) و هکذا در (کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام) که این موارد چون فقط دو وجهی است (یا طاهر است و یا قدر) و وجه سومی در آن راه ندارد اگر غایت نباشد یقیناً حکم هم از بین می رود و غایت در این موارد یقیناً مفهوم دارد.

المقام الاول: آیا اگر حکمی مقید به غایت شد مفهوم دارد به این معنا که وجوب، بعد از غایت را دیگر شامل نشود؟

ههنا اقوال ثلاثه

القول الاول: صاحب الذیعه و شیخ در عده می گویند که حکم از بعد از مغیا به بعد ساکت است.

القول الثانی: مشهور می گویند که غایت مفهوم دارد و دلالت بر عدم وجوب در ما بعد غایت می کند.

القول الثالث: محقق خراسانی تفصیل می دهد (همانطور که محقق نائینی در مفهوم وصف گفته بود) که وصف گاه قید حکم است که در این صورت غایت مفهوم دارد و گاه قید موضوع است که مفهوم ندارد.

در صر من البصره الی الکوفه الی الکوفه اگر قید به موضوع بخورد یعنی الصیر من البصره الی الکوفه واجب به این معنا که حکم که وجوب است قید ندارد ولی صیر مقید به از بصره تا کوفه بودن است، در این صورت مفهوم ندارد زیرا اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند.

ولی اگر قید حکم باشد یعنی الصیر واجب من البصره الی الکوفه که واجب مقید است به بصره تا کوفه بودن که در این صورت معنایش این است که اگر قید از بین برود یعنی فرد به کوفه برسد دیگر وجوبی در کار نیست.

محقق خراسانی گاه با دو حدیث معروف استدلال می کند که عبارتند از (کل شیء حلال حتی تعلم) که حتی تعلم قید حکم (حلال) است یعنی وقتی انسان عالم شد دیگر حلال و طاهر نیست. و هکذا در (کل شیء طاهر حتی تعلم):

ص: ۶۵

یلاحظ علیہ: استدلال محقق خراسانی ضعیف است زیرا

اولاً: این از همان مواردی است که گفتیم در آن اثینیت است و ثالثی در کار نیست و در این موارد واضح است که اگر حلال نباشد حتماً حرام است. و در این موارد چه قائل به مفهوم باشیم و یا نه و چه قید را قید موضوع بدانیم و یا قید حکم در همه ی موارد مفهوم وجود دارد زیرا حکم ظاهری مقید به جهل است و اگر جهل از بین برود دیگر حکم ظاهری از بین می رود. ثانیاً: از کجا بفهمیم که قید به موضوع راجع است یا حکم و واضح است که راهی برای شناخت آن نیست و هکذا اشکالات دیگری که به مرحوم نائینی در سابق بیان کردیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۲ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

محقق خراسانی در مفهوم غایت قائل به تفصیل شده بود که اگر حکم به موضوع بخورد غایت مفهوم ندارد ولی اگر به حکم بخورد غایت مفهوم دارد.

حال باید دید آیا ضابطه ای وجود دارد که بفهمیم که قید به موضوع راجع است و یا مفهوم؟

قبل از بیان ضابطه یک مسئله ی فقهی را عنوان می کنیم و در آن نتیجه ی خود را اعمال می کنیم که آیا قید به حکم می خورد و یا به موضوع.

این مسئله در عروه الوثقی کتاب صلاه بخش صلاه مسافر مسئله ی ۳۳ عنوان شده است و آن این است که لا-شک که نماز مسافر در صورتی قصر است که سفرش جایز و سائغ باشد و به قصد معصیت سفر نرفته باشد و الا نمازش تمام است. حال سائغ بودن (جایز بودن سفر) قید حکم است و یا قید موضوع؟

ص: ۶۶

اگر بگوئیم: (قطع المسافه الشرعیه موجب للقصر اذا كان سائغاً) در اینجا (اذا كان سائغاً) قید حکم است.

و اگر بگوئیم: (قطع المسافه الشرعیه اذا كان سائغاً موجب للقصر) دیگر قید، قید مسافت است که موضوع می باشد.

اذا علمت هذا به اصل مسئله می پردازیم:

شخصی هشت فرسخ را به قصد اطاعت و عدم قصد معصیت طی کرده است و سپس سر هشت فرسخی نیت معصیت کرد که مثلاً به فردی ظلم کند بحث در این است که آیا باز نمازش تمام است یا قصر.

شیخ انصاری و صاحب جواهر یک مبنا دارد و صاحب عروه مبنای دیگری را اتخاذ کرده است.

لا شك که در هشت فرسخ مشکلی نداشت و نمازش قصر بود حال از هشت فرسخ به بعد حکم نمازش چیست؟

اگر قید برای حکم باشد یعنی قید وجوب باشد نمازش از الان به بعد تمام است زیرا وجوب قصر، مقید است به اینکه سفرش جایز باشد و چون قید حاصل نیست وجوب قصر هم از بین می رود.

و اگر قید موضوع باشد یعنی قطع المسافه الشرعیه اذا كانت سائغه موجب می شود که نمازش قصر باشد یعنی همین هشت فرسخ را که طی کردید و جامع الشرائط شد تمام است و ما بقی دیگر دخالت در حکم ندارد و نمازش قصر است.

این مسئله مبنی بر این است که فقیه از روایات چه می فهمد که آیا قید حکم است یا جزء متممات موضوع است.

ثم ان المحقق الخوئی حاول ان يعطى ضابطه کلیه لتشخیص رجوع القید الی الحکم او المتعلق و الموضوع:

می فرماید: اگر حکم الهی را از هیئت فهمیدیم در این صورت حکم یا به متعلق بر می گردد و یا به موضوع اما آنجا که به متعلق بر می گردد مانند (اتموا الصیام الی اللیل) که حکم الهی را از هیئت (اتموا) فهمیدیم از این رو قید الی اللیل هم به متعلق (صیام) بر می گردد (توجه چیزی که هیئت بر آن سوار می شود را متعلق می گویند و اینجا چون وجوب اتموا روی صیام رفت است صیام متعلق است).

و گاه قید به موضوع راجع است مانند (فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق) که الی المرافق که قید است به ید راجع است در اینجا متعلق، غسل است زیرا هیئت اغسلوا بر غسل بار شده است و ما بقی آن موضوع است و فرق بین متعلق و موضوع است این است که چیزی که هیئت بر آن سوار شده است متعلق است و چیزی که دنباله ی آن می آید موضوع است و هکذا در فامسحوا برؤوسکم و ارجلکم الی الکعبین که ارجل موضوع است و قید راجع به موضوع است.

ولی اگر حکم الهی را از مثال مزبور خوب و جامع است ولی مثال هائی را که بعضی زدند

ثم ان محقق الخوئی حاول ان يعطى ضابطه کلیه لتشخیص رجوع القید الی الحکم او المتعلق و الموضوع و میگوید: اگر حکم الهی را از هیئت فعل فهمیدیم قید یا به متعلق بر می گردد و یا به موضوع و اما آنجا که به متعلق بر گردد مانند اتموا الصیام الی اللیل که حکم الهی را از هیئت (اتموا) فهمیدیم و قید هم به متعلق که صیام است بر می گردد. (چیزی که هیئت بر آن سوار می شود را متعلق می گویند و چیزی که دنباله ی او می آید را موضوع می گویند).

و گاه به موضوع بر می گردد مانند فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق که می گوید الی المرافق به ید بر می گردد که موضوع است زیرا متعلق غسل است و ید موضوع است و الی المرافق قید ید است. و هکذا مانند فامسحوا بروسکم و ارجلکم الی الکعبین که ارجل موضوع است و متعلق غسل است و الی الکعبین قید است.

هیئت (اتموا) برداشت نکردیم بلکه از فعل فهمیدیم (مانند يجب و یحرم) این خود دو حالت دارد و آن اینکه گاه متعلق محذوف است و گاه مذکور اگر محذوف باشد

اگر متعلق محذوف است قید به خود حکم می خورد مانند یحرم الخمر الی ان یضطر که حرمت را از فعل مضارع فهمیدیم بخلاف اولی که از اتموا وجوب را فهمیدیم ولی اینجا از یحرم متوجه شدیم و متعلق مذکور نیست زیرا متعلق شرب خمر و یا بیع خمر است نه خود خمر.

و اما اگر حکم الهی را از فعل فهمیدیم ولی متعلق مذکور است در آن دو وجه است مانند یجب الصیام الی اللیل (نگوئید اتموا الصیام الی اللیل) که الی اللیل هم می تواند به وجوب برگردد و هم به صیام.

خلاصه اینکه حکم الهی گاه از هیئت فهمیده می شود و گاه از فعل

اگر از هیئت فهمیدیم قید یا به متعلق راجع است و یا به موضوع

و اگر حکم الهی را از فعل فهمیدیم اگر متعلق محذوف است قید به حکم می خورد و اما اگر متعلق مذکور شد در آن دو وجه است.

اولاً: با دو آیه و چند مثال نمی توان ضابطه ای را ثابت نمود و در تجربه معیار این است که باید موارد بسیار زیادتری را دنبال کرد (بین تجربه و استقراء فرق است که تجربه مفید علم است بخلاف استقراء) ثانیاً: مواردی که حکم الهی را از هیئت می فهمیم که ایشان گفت غایه یا به متعلق بر می گردد یا به موضوع در آنجا ما قرینه داریم.

توضیح ذلک: در اتموا الصیام الی اللیل معلوم است که می خواهد زمان صیام را بیان کند و قید همان صیام است که متعلق است و نمی خواهد حکم الهی را مقید کند زیرا صیام یهود و نصاری ساعتی است ولی صیام بین طلوع فجر تا شب است.

و اما در آیه ی فاغسلوا واضح است که الی می خواهد حد ید را معین کند که موضوع است زیرا به چهار انگشت و تا میچ و تا آرنج و تا منکب می گویند ید از این رو الی المرافق می خواهد حد ید را معلوم کند نه اینکه حکم الهی را از هیئت فهمیده ایم.

و اما در قسمی که گفته بود که حکم الهی را از فعل بفهمیم که اگر متعلق محذوف شد قطعاً حکم به خود حکم بر می گردد مانند یحرم الخمر الی ان یضطر که چون شرب که متعلق است محذوف است الی نمی تواند به شرب برسد بلکه باید به یحرم بخورد. جواب آن این است که قرینه داریم که حکم مختص برای انسان مختار است و اصلاً مضطر حکم ندارد.

ثم بعضی از بزرگان گفته اند که غایت در تمام موارد به حکم بر می گردد بجهت اینکه غایت با حکم تناسخ دارد و حکم معنای حدثی دارد و غایت باید به آن مضمون حدثی برگردد و معنا ندارد که غایت به معنای جامد برگردد و معنای حدثی همان هیئت است چرا که غیر هیئت معنای حدثی ندارد.

کانه این فرد تصور می کند که غایت باید حتما به امری حدثی متعلق شود و امر حدثی منحصر در هیئت است.

این حرف را قبول داریم که غایت نمی تواند غایت جامد باشد ولی معنای حدثی منحصر به معنای هیئت نیست.

توضیح ذلك: الظرف علی قسمین: ظرف مستقر و ظرف لغو

ظرف مستقر آن است که به کائن و یا موجود و امثال آن متعلق باشد که هر جا که متعلق ظرف محذوف است این الفاظ را در تقدیر می گیرند.

و اما اگر متعلق مذکور باشد به آن ظرف لغو می گویند مانند ضربته فی الدار که فی الدار متعلق به ضربته است.

اذا علمت هذه المقدمة فنقول که معنای حدثی منحصر به مفهوم هیئت نیست زیرا خود کائن، موجود و امثال آن هم معنای حدثی دارند و در صر من البصره الی الکوفه لازم نیست که الی الکوفه را قید صر بگیریم زیرا صیر هم معنای حدثی دارد.

ما در مفهوم شرط قائل به مفهوم نشدیم الا در جائی که متکلم در مقام بیان همه ی حدود باشد و هکذا در وصف گفتیم که مفهوم ندارد مگر اینکه که متکلم در مقام بیان همه ی قیود باشد.

لا- يقال که اصل در متکلم این است که در مقام بیان باشد زیرا می گوئیم که درست است که متکلم در مقام بیان علت است ولی آیا در مقام بیان تمام علل و یا بیان تمام اوصافی است که در طبیعت حکم دخالت دارد را ثابت نمی کند.

ولی در غایت ما قائل به مفهوم هستیم زیرا وقتی در عرف به فهم مردم نگاه می کنیم و آیه ی ... حتی یتبین خیط الابيض یا حتی يطهرن یا حتی لا تكون فتنه

که عرف می فهمد که با آمدن غایت دیگر حکم از بین می رود.

تم الکلام فی المقام الاول

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۴ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۴

Your browser does not support the audio tag

المقدمه الاولى: اداه حصر

ادات حصر عبارت اند از الا، انما، بل، تقديم ما حقه التأخير و تعريف المسند اليه.

ابتدا الا را بحث می کنیم و سپس به سراغ سایر اداه استثناء می رویم.

ابن هشام می گوید (الا) يستعمل على وجوه:

۱- للاستثناء: مانند: (فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا)

۲- للوصف: مانند (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) که به معنای غیر است ای غیر الله.

۳- للعطف: مانند: (لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ * إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ)

۴- الزائدة: که فقط در شعر برای تنظیم نظم شیء به کار می رود.

در الا در مواردی بحث می کنیم:

۱- آیا استثناء از نفی اثبات و استثناء از اثبات نفی می باشد؟

ص: ۷۲

۲- آیا الادلالت بر حصر دارد یا نه؟

۳- آیا دلالت الا بر حکم مستثنی منطوقی است یا مفهومی؟

۴- آیا دلالتش بر حصر مفهومی است یا منطوقی؟

الامر الاول: آیا استثناء از نفی اثبات و استثناء از اثبات نفی می باشد.

این مورد جای بحث ندارد و واضح است که استثناء از نفی اثبات و است و هکذا بر عکس.

تنها مخالف در این مسئله جناب ابو حنیفه است که قائل است این حرف صحت ندارد و برای صحت مدعایش به دو حدیث تمسک می کند: (لا صلاه الا بطهور) و (لا صلاه الا بفاتحه الكتاب) به این بیان که اگر این کلام درست باشد باید تنها برای نماز وضو بگیری (و دیگر نماز را نخوانید) و یا تنها فاتحه الكتاب بخوانید و کل نماز از شما ساقط شده باشد.

یلاحظ علیه: در روایت نیست (لا صلاه الا طهورا) و بانی که بر سر «طهور» آمده است به معنای «مع» است یعنی «لا صلاه الا مع طهور» و حاکی از این است که وجود و ادا کردن بقیه ی اجزاء مسلم گرفته شده است.

البته ممکن است ایشان قائل باشد که باء که بر سر طهور آمده است زائده باشد که جواب آن این است که زائده بودن خلاف اصل است.

الامر الثانی: آیا استثناء دلالت بر حصر می کند یا نه؟

توضیح: آیا آنی که استثناء می شود فقط همین است که بعد از الا- آمده است که از مستثنی منه خارج شده است و چیز دیگری استثناء نشده است مثلا در (ما جائی القوم الا زید) آیا به این معنا است که فقط آن کسی که آمده است زید است.

ص: ۷۳

خطیب قزوینی در تهذیب می گوید که نفی و استثناء اگر با هم جمع شوند مفید حصرند است و صرف استثناء کفایت نمی کند.

نقول: برای اینکه استثناء دلالت بر حصر می کند چند دلیل اقامه شده است:

التبادر: همانطور که شیخ در مطارح الانظار و محقق خراسانی می گویند این است که ما خرج من الحكم المتقدم عبارة عن زید و لا غیر.

الاطراد: و هو العمده فی الباب فی نظرنا: به نظر ما در میان تبادر و صحت سلب و اطراد، اطراد از همه قوی تر است و ارباب لغت هم در معنای لغت به سراغ اطراد می روند.

دلالت الآیات: با مراجعه به آیات قرآن متوجه می شویم که آنها در حصر استعمال شده است مانند: (وَ الْعَصِيرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ) اگر این سوره دال بر حصر نباشد فایده این سوره کم خواهد بود زیرا خداوند می خواهد بقیه ی طوائف را محکوم کند و بگوید که آنها در خسر هستند و این در صورتی صحیح می باشد که الا مفید حصر باشد و الا هر طائفه ای می تواند بگوید که ما در خسر نیستیم زیرا مستثناء منحصر در آن چهار طائفه نیستند.

دلالت حدیث لا- تعاد: (لَمَّا تَعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الظُّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ) که علماء در این مورد می گویند که اعاده ی نماز فقط در همین پنج قسم لازم است.

البته این حدیث عامد و جاهل را شامل نمی شود و فقط ناظر به عالم است

همچنین از آنجا که قیام متصل به رکوع اگر انجام نشود نماز باطل است و باید اعاده شود گفته اند که مفهوم این روایت تخصیص خورده است به اینکه الا مع الاخلال بالقیام المتصل بالركوع.

کلمه التوحید: در کلمه ی (لا اله الا الله) اگر (الا) مفید حصر نباشد دیگر توحید معنا ندارد و هنگامی این کلمه موجب توحید است که الله منحصر در خداوند باشد.

الامر الثالث: آیا فهمیدن حکم مستثناء (که حکم مستثناء ضد ما سبق است) به دلالت منطوقی است یا به دلالت مفهومی.

صاحب کفایه تفصیل می دهد که اگر الا به معنای استثنای باشد دلالتش بر حکم مستثناء منطوقی است مثلاً اگر در ما جائنی القوم الا زیدا اگر بگوئیم ما جائنی القوم استثنای زیدا

ولی اگر حکم مستثنی را از خصوصیتی فهمیدیم که در مستثنی منه است به این معنا که صفتی را در مستثنی منه مقدر کنیم یعنی در ما جائنی القوم بگوئیم یعنی مجيء القوم غیر زید که اگر این خصوصیت در مستثنی منه باشد حکم مستثناء را از مفهوم می فهمیم.

نقول: اینکه الا- به معنای استثنی باشد کلامی است غیر صحیح زیرا موجب می شود که الا که حرف است فعل شود. بنابراین کلام دوم ایشان صحیح است که خصوصیتی در مستثنی منه است که موجب می شود بفهمیم حکم استثناء غیر مستثنی منه است.

الامر الرابع: دلالت استثناء بر حصر مفهومی است یا منطوقی

این بحث ثمره ای ندارد هر چند بعضی گفته اند که اگر دلالتش منطوقی باشد دلالتش قوی است و اگر مفهومی باشد دلالتش ضعیف است از این رو اگر تعارض بین مفهوم و منطوق پیش آید از آنجا که منطوق قوی تر است مقدم می شود.

یلاحظ علیہ: تقدیم دلالت منطوق از مفهوم بدین دلیل نیست که منطوق از مفهوم قوی تر است بلکه گاه مفهوم از منطوق قوی تر می باشد و در هر مورد باید کیفیت دلالت را بررسی کنیم و نمیتوان در این مورد حکم کلی صادر کرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱۵ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

بحث حول کلمه الاخلاص

شکی نیست که (لا-) برای نفی جنس است و (اله) اسم آن و اما خبر آن محذوف است و در حقیقت در بسیاری از موارد خبر لای نفی جنس حذف می شود مانند آیهه ی ۵۰ از سوره ی شعراء: (قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ) که خبر (لا) محذوف است.

در خبر محذوف در (لا اله الا الله) دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول این است که کلمه ی (ممکن) را در تقدیر بگیرییم حسن تقدیر گرفتن این کلمه این است که امکان را از همه ی آلهه نفی می کند اما مشکل آن این است که در در ناحیه ی (الا الله) دیگر به جای اینکه وجود و فعلیت خدا را ثابت کنیم امکان خدا را ثابت کرده ایم زیرا معنای عبارت این می شود: هیچ خدائی ممکن نیست مگر الله (که ممکن است) احتمال دوم این است که کلمه ی (موجود) را در تقدیر بگیرییم. حسن این تقدیر این است که عیب سابق در آن نیست ولی عیب آن این است که می گوید آلهه ی دیگری غیر از خدا موجود نیست و این ثابت نمی کند که وجود آنها غیر ممکن هم باشد

قد اجیب عن الاشکال بوجوه خمسہ:

ص: ۷۶

الجواب الاول (و هو مختار المحقق البروجردی): القضيہ غنیہ عن الخبر:

مقدمتا می گوئیم که وجود گاه رابط است و گاه محمولی. (و در اصطلاح فلاسفه به آن رابط و رابطی می گویند).

وجود رابط در کان ناقصه جاری است مانند زید کان قائما که این وجود، قائم به طرفین است

وجود محمولی آن است که وجود، قائم به طرفین نیست بلکه محمول واقع می شود مانند زید موجود. این وجود فقط قائم به یک طرف است که در مثال فوق زید است.

عدم هم گاه عدم رابط است مانند زید لیس بقائم و گاه عدم محمولی است مانند: زید معدوم.

اذا علمت هذا فنقول: جواب اول این است که (لا) در اینجا اسم است و حرف نیست و احتیاج به خبر ندارد و به عبارت دیگر

عدم محمولی است و (لا اله) یعنی الاله معدوم و (الا الله) یعنی مگر خدا که موجود است.

ان قلت: با این بیان اشکال حل نشده است زیرا می گوئیم در (الاله معدوم الا الله) مراد شما معدوم بالامکان است یا بالفعل اگر بگوئید بالامکان حسنش این است که نفی امکان از تمامی آلهه کردید ولی نقصش این است که وجود خدا هم بالفعل شد و اگر بگوئید لا-الاله بالفعل در خدا فعلیت را درست کرده اید ولی در ما بقی آله مراد نفی فعلیت می شود و حال آنکه ما در مقام نفی امکان هستیم نه نفی فعلیت و وجود.

قلنا: نه امکان است نه فعلیت و وجود بلکه می گوئید لا اله بالضروره الا الله که الله موجود است بالضروره.

نکته: قید بالضروره خبر لا نیست (تا مراد این باشد لا اله کائن بالضروره) بلکه بالضروره جهت لا را بیان می کند.

یلاحظ علیه: این جواب خوب است ولی تنها مشکل آن این است که در میان قبائل عرب فقط در در لغت تمیم (لا) اسم است و عدم آن محمولی است ولی در بقیه ی قبایل (لا) محمولی نیست بلکه فقط رابط و حرف است.

الجواب الثانی: الاله بمعنی واجب الوجود.

یعنی لا واجب الوجود الا الله.

اما اینکه خداوند فعلیت دارد اینگونه اثبات می شود که چون خداوند واجب الوجود است پس حتما وجودش هم فعلیت دارد و اما اینکه نفی امکان از ما بقی آلهه می کنیم این است که اگر آلهه واجب الوجود نیستند پی می بریم که امکان هم ندارند چون معنا ندارد که واجب الوجود باشد اما محقق نباشد و صرف عدم تحقق آن ملازمه با عدم امکان آن داد به این معنا که ممتنع الوجود است (البته امکان به المعنی الاعم)

یلاحظ علیه: در لغت عرب اله یعنی از سه معنا را دارد:

المعبود التحیر به معنای خدا و هو الحق زیرا معبودیت و تحیر از لوازم خدا بودن است.

اگر اله به معنای معبود باشد کذب لازم می آید زیرا اگر بگوئید لا معبود الا الله یعنی غیر از خدا معبودی نیست و حال آنکه بت پرستان معبود دیگری هم داشتند از این رو مجبور می شویم که بحق را در تقدیر بگیریم یعنی لا اله بحق الا الله که این هم خلاف ظاهر است.

خلاصه آنکه ثابت نشده است که اله به معنای واجب الوجود هم آمده باشد.

الجواب الثالث: حصر العباده في الله سبحانه.

به این معنا که ما در (لا اله الا الله) نه از توحید ذاتی سخن می گوئیم و نه توحید خالق و یا توحید ربوبی بلکه از توحید در عبادت سخن می گوئیم یعنی (لا معبود الا الله) با این بیان سخن از وجود آله و فعلیت آنها نیست که آن اشکال پیش آید.

یلاحظ علیه: بله از یک جهت اشکال را حل کردید ولی ما همین اشکال را در معبود مطرح می کنیم که لا معبود ممکن و یا لا- معبود موجود و همان اشکال سابق بر می گردد با این فرق که اشکال سابق روی وجود و عدم بود ولی این اشکال روی معبود بودن و عدم معبود بودن است.

الجواب الرابع: للعلامه الطباطبائي في حاشيته على الكفايه و هو العنايه في العقد السلبي.

لا اله الا الله يك عقد سلبي دارد (لا اله) و يك عقد ايجابي (الا الله) حال عنایت بر کدام يك از این دو قضیه است؟

مسلم است که عنایت روی عقد سلبی است و الا وجود خدا که جای شك نیست همان طور که خداوند می فرماید (وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ) (عنكبوت / ۶۱) حتی کفار هم وجود خدا را مسلم می دانستند از این رو کلمه ی توحید می خواهد ما بقیه آلهه را نفی کند و بگوید که خدا فقط منحصر در الله است.

الجواب الخامس: للشيخ الانصاري في مطارح الانظار: الهدف نفى الفعلية و اثباتها.

لا-اله الا-الله در رد آلهه ای است که در زمان پیامبر مورد پرستش بت پرستان قرار گرفته بود و ناظر به کل آلهه در سراسر جهان نیست از این رو لازم نیست که از موجود یا ممکن بودن بحث کنیم.

و به عبارت دیگر کلمه ی اخلاص در مقام نفی آلهه و اثبات الوهیت برای خصوص خداوند است و اما اینکه بخواهد امکان الوهیت را هم از او نفی کند دیگر از این عبارت برداشت نمی شود و کلمه ی اخلاص در مقام بیان این نیست و برای نفی امکان از خداوند باید به آیات و ادله ی دیگر مراجعه کرد.

در میان این جواب ها جواب علامه ی طباطبائی و جواب اول لولا اینکه این فقط لغت تمیم است جواب های خوبی است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۸ آبان ماه ۸۷/۰۸/۱۸

Your browser does not support the audio tag

بحث حول کلمه الاخلاص

بحث در ادوات حصر است و امروز به بررسی کلمه ی (انما) می پردازیم.

علماء علم معانی معتقدند که (انما) مفید حصر است و در بیان آن می گویند: (انما) در حقیقت جانشین (ما) نافیه و (الا) است. مثلا در جمله ی (انما انا بشر) کانه می گوئیم: (ما انا الا بشر) و همان طور که ما ی نافیه اگر بعدش الا بیاید افاده ی حصر می کند انما هم مفید حصر است.

قبل از اینکه ادله ی دیگر ایشان را بیان می کنیم به عنوان مقدمه می گوئیم که قصر بر دو قصر است: قصر افراد و قصر قلب.

ص: ۸۰

قصر افراد: اگر مخاطب اعتقاد به مشارکت دارد و شما مشارکت را از بین می برید به آن (قصر افراد) می گویند مثلا مخاطب معتقد است که زید هم کاتب است و هم شاعر شما اشتراک را نفی کرده می گوئید: (انما زید شاعر) یعنی دیگر کاتب نیست. قصر قلب: در جایی است که مخاطب معتقد است که زید مریض است و شما عقیده ی او را وارونه می کنید و می گوئید (انما زید مصحح).

اذا علمت هذا فاعلم که گفته شده است انما مفید حصر و برای آن پنج دلیل آورده اند:

الدلیل الاول: همان است که در صدر بحث بیان کردیم. الدلیل الثانی: تصریح نحویون که می گویند: (ان لفظه انما لاثبات ما یذکر بعدها و نفی ما سواها) یعنی (انما) در لغت عرب، حکم را برای ما بعد ثابت می کند و از غیر ما بعد نفی می کند. (ازهری) که فردی لغت شناس است بر این امر تصریح کرده است. الدلیل الثالث: ضمیر منفصل اگر بعد از (انما) بیاید دلیل

حصر است. مثلاً در مثال: (انما اقوم انا)، (انا) از آن ضمائری است که لازم نیست ظاهر شود و باید در (اقوم) مستتر بماند با این حال بعد از (انما) آن را ظاهر می کنند که همان حصر را می رساند و اگر (انما) مفید حصر نبود ظاهر کردن ضمیر منفصل صحیح نبود و فرزدق هم در شعر مشهور خود می گوید: انا الذائد الحامی الذمار و انما * يدافع عن احسابهم انا او مثلی) الدلیل الرابع: صاحب کفایه می گوید: از (انما) انحصار تبادر می کند. سپس اضافه می کند که ما در لغت فارسی کلمه ای که معادل (انما) باشد را نداریم و خودمان هم اهل لغت نیستیم ولی با مراجعه به اهل لسان متوجه می شویم که آنها حصر را متوجه می شوند. ما هم اضافه می کنیم که (انما) در فارسی معادل ندارد و گاه در ترجمه ی قرآن می گویند: که (این است و جز این نیست) ولی این معادل نیست زیرا معادل باید کلمه ی مفرد باشد. الدلیل الخامس: تصریح اهل لغت گفته اند که (انما) مفید حصر است.

ان قلت: قول لغوی مفید ظن است و اصل در آن عدم حجیت است.

قلنا: این کلام در حقیقت نوعی بی لطفی در مورد اهل لغت است و کلامی است نادرست و همه ی علماء خود در مقام عمل به لغت مراجعه می کنند. اشکال اینگونه حل می شود که قول یک لغوی حجت نیست ولی اگر انسان اهل لغت و ادبیات باشد و در معنای یک کلمه ی به اهل لغت مراجعه کند می تواند به یقین برسد و این همان اطراد است که برای فهم معنای حقیقی لفظ مورد استفاده قرار می گیرد. از این رو ما در حجیت قول لغوی قائل به تفصیل هستیم که قول یک نفر موجب یقین نیست ولی قول جمعی از ایشان با هم انسان را به قطع می رساند.

به نظر ما اگر در این مسئله که (انما) مفید حصر است یا نه به قرآن مراجعه کنیم بهتر می توانیم واقعیت را دریابیم.

رازی که فردی است شافعی مذهب، کتابی دارد در تفسیر به نام (مفاتیح الغیب) که کتابی است که به عقائد شیعه تعرض دارد. شیعه با آیه ی ۵۵ سوره ی مائده به ولایت امیر مؤمنان تمسک می کند (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ) رازی به این آیه هفت اشکال مطرح می کند که ما در در کتاب پیشوائی در اسلام از هر هفت اشکال او جواب داده ایم. یکی از اشکالات او این است که (انما) مفید حصر نیست و برای اثبات مدعای خودش به سه آیه تمسک می کند:

آیه ی اول: (إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْن بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) (يونس / ۲۴)

خلاصه ی آیه این است که کل حیات دنیا مانند این است که از آسمان آب فرو می آید و زمین نفس کشیده زنده می شود. انسان ها و چهارپایان از این گیاهان می خورند و تصور می کنند که این شادابی پایدار است ولی ناگهان همه از بین می رود کانه اصلا وجود نداشته است. زندگی انسان هم چنین است و ناگهان درهم می پیچد.

آیه ی دوم: (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهُوَ وَ إِنِ تُؤْمِنُوا وَ تَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَ لَا يَسْأَلُكُمْ أَمْوَالَكُمْ) (محمد / ۳۶)

آیه ی سوم: (وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ) (آل عمران / ۱۸۵)

دلیل رازی با بیان این سه آیه این است که خداوند متعال در این سه آیه دنیا را به سه چیز تشبیه کرده است. اگر انما مفید حصر بود می بایست دنیا به یک چیز تشبیه می شد و در همان منحصر می گشت از این رو انما مفید حصر نیست بنابراین در آیه ی زکات دادن امیر مؤمنان در سجده انما مفید حصر نیست.

یلاحظ علیه: در این سه آیه یک تشبیه بیشتر وجود نیست و هر سه آیه می خواهند بگویند که زندگی دنیا پایدار نیست و فقط نحوه ی بیان در این آیات متفاوت است.

استدلال النافین به اینکه انما مفید حصر نیست.

در بعضی از آیات ناچاریم که قائل به حصر نباشیم مثلاً در آیه ی (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا) (کهف / ۱۱۰)

واضح است که اینگونه نبود که پیغمبر از تمام جهات مانند ما باشد مگر در اینکه به او وحی شده باشد که خدا یکی است. به پیغمبر چیزهای مختلفی وحی شده است؛ مواردی مانند بیان احکام، مکارم اخلاق و چیزهای دیگر.

قلنا: این دلیل صحیح نیست زیرا حصر در اینجا حقیقی نیست بلکه اضافی است یعنی در مورد خداوند و در قلمرو عقیده، یک چیز به من وحی شده است و آن این است که خدا فقط یکی است و شبیه و نظیر ندارد.

به نظر ما بهترین دلیل مطالعه ی آیات قرآن و روایات است که با بررسی آنها واضح می شود که انما مفید حصر است. البته باید توجه داشت که گاه حصر حقیقی است و گاه اضافی مثلاً- در مورد محاربین (کسانی که قطاع الطريق بودند) در قرآن آمده است (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ) (مائده / ۳۳)

فقهاء می گویند که جزای محارب همین چهار موردی است که در آیه ذکر شده است.

و هکذا در مورد آیه ی مصارف زکات که خداوند می فرماید: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ) (توبه / ۶۰)

و فقهاء فتوا می دهند که موارد مصرف زکات منحصر در همین هشت مورد است.

از این ظاهر این است که انما مفید حصر است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۹ آبان ماه ۱۳۹۸/۰۸/۸۷

Your browser does not support the audio tag.

بحث در ادوات حصر است و امروز به بررسی کلمه ی (بل) می پردازیم فنقول:

الثالث من ادوات الحصر (بل).

نحویون گفته اند که (بل) دارای سه حکم است:

(بل) برای انتقال از یک معنا به معنای دیگر و یا از یک غرض به غرض دیگر وضع شده است مانند (قد افلح من تزکی * و ذکر اسم ربه فصلی * بل تؤثرون الحیاه الدنیا) (اعلی / ۱۴ تا ۱۶) اگر بعد از آن جمله بیاید (مانند مثال فوق) بل حرف ابتداء است و اگر بعدش کلمه ی مفردی بیاید حرف عطف است مانند ما قام زید بل عمرو. بل گاهی حکم ما قبل خود را بعینه به ما بعد خود منتقل می کند و گاه عکس آن را. مورد اول در آنجاست که قبل از (بل) جمله ی خبریه ایجابیه و یا انشائیه باشد مانند اضرب زیدا بل عمرو و مورد دوم در جایی است که قبل از (بل) نفی یا نهی باشد مانند لا تضرب زیدا بل عمرو.

با بیان این قواعد می گوئیم که بین علماء در اینکه بل مفید حصر است یا نه اختلاف است:

مطلقا مفید حصر نیست (و هو منسوب الی الحاجبی) مطلقا مفید حصر است (و هو منسوب الی الزمخشری) قول به تفصیل (و هو خیره المحقق الخراسانی) که قائل است بل بر سه قسم است که در دو مورد افاده ی حصر ندارد و فقط در یک مورد مفید حصر است. جایی که به اشتباه و سبق لسان کلامی را گفته ایم و با (بل) آن را اصلاح می کنیم مانند (جائی زید بل عمرو). واضح است که این قسم مفید حصر نیست. جایی که برای تاکید آورده می شود و بیان اینکه ما قبل از بل برای بیان مقدمه و تمهید برای ما بعد از بل است مانند (قد افلح من تزکی * و ذکر اسم ربه فصلی * بل تؤثرون الحیاه الدنیا) (اعلی / ۱۴ تا ۱۶) این قسم هم مفید حصر نمی باشد. جایی که بل برای کوبیدن اندیشه ی غلطی که در ذهن افراد است استعمال شده است مانند (وَ قَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ) (انبیاء / ۲۶) این قسم مفید حصر می باشد.

ص: ۸۵

فقیه باید اهل ذوق باشد و این قواعدی را که محقق خراسانی مطرح کرده است را مورد به مورد بررسی کند زیرا ممکن است نتوان حکمی کلی صادر کرد.

الرابع من ادوات الحصر: تقدیم ما حقه التأخیر

مثلا در (ایاک نعبد و ایاک نستعین) ضمیر مفعولی که مقدم شده است مفید حصر می باشد.

در این مورد هم نمی توان قاعده ی کلیه صادر کرد زیرا در موردی مانند (عندی درهم) که عندی مقدم شده است افاده ی حصری وجود ندارد و به این معنا نیست که فقط نزد من درهم وجود دارد و نزد کسی دیگری درهم یافت نمی شود؛ ظرف گاهی مقدم می شود و حال آنکه حقیقتش تاخیر است ولی با این وضع مفید حصر نیست.

الخامس من ادوات الحصر: اللام (او الف و اللام)

محقق خراسانی در اینجا می گوید: اگر الف و لام جنس باشد و حمل هم به نحو شایع صناعی باشد (حملی که در آن در مصداق وحدت وجود دارند و اختلاف در مفهوم است) این مفید حصر نیست مانند (الضارب زید) که حصر را نمی رساند ولی در دو جای دیگر مفید حصر است یکی آنجا که الف و لام جنس باشد و حمل هم اولی باشد مانند: (الانسان حیوان ناطق) و هکذا آنجا که الف و لام استغراق باشد مانند: (ان الانسان لفی خسر).

نقول: این مطلب احتیاج به تفصیل و بررسی دارد و ما آن را در سه بخش بحث می کنیم:

الف لام جنس که خود بر دو قسم است گاه به حمل شایع است که این خود بر چهار قسم است و گاه به حمل اولی. الف لام عهد. الف لام استقراء.

با حساب کردن زیر مجموعه ها جمعاً باید در هفت مورد بحث کنیم.

المورد الاول: الف لام جنس به شرط اینکه حملش شایع صناعی باشد. این خود بر چهار قسم است. (گاه محمول نسبت به موضوع متساویین هستند، گاه اعم است و گاه اخص و گاه عامین من وجه). اگر محمول با موضوع متساوی باشند مانند: (الانسان ضاحك) مسلماً مفید حصر است به این معنا که انسان همه اش ضاحك است و فردی از آن استثناء نمی شود و کسی نیست که انسان باشد ولی ضاحك نباشد. محمول اعم از موضوع باشد: مانند: (الانسان ماش) این هم مفید حصر است زیرا همه ی افراد انسان ها ماشی هستند و کسی استثناء نمی شود. اگر محمول و موضوع عموم و خصوص من وجه باشد مانند: (الحمامه بيضاء) این مفید حصر نیست. اگر محمول اخص باشد: (الامير زيد) مفید حصر نیست زیرا ممکن است امير باشد ولی زيد نباشد.

نکته اگر الف و لام برای جنس باشد ولی از مدخول آن عموم استفاده کنیم مانند (الحمد لله رب العالمين) این مورد مفید حصر است به معنا که حمد منحصر به خداست و اگر پیامبر را مدح می کنیم در حقیقت خدا را حمد می کنیم و هکذا هنگام حمد و ستایش لؤلؤ. قاعده در حمد این نیست که مفید حصر باشد ولی در این مورد مفید حصر است.

نکته ی قابل توجه دیگر این است که در مثال های چهار گانه ی فوق حصر و عدم حصر از الف و لام فهمیده نمی شود بلکه از رابطه ی محمول با موضوع این امر را برداشت می کنیم و محقق خراسانی که فقط به الف و لام عنایت داشت کلامش دچار اشکال می باشد و به عبارت دیگر الف و لام نقشی در حصر ندارد و نباید آن را از ادوات حصر بر شمرد. (البته حصر را همان طور که معنا کردیم این است که موضوع از محمول جدا نمی شود و غیر حصر آنجاست که موضوع بتواند از محمول جدا شود).

المورد الثانی: الف لام جنس به شرط اینکه حملش اولی باشد مانند: (الانسان حیوان الناطق) محقق خراسانی در این مورد قائل است که الف و لام مفید حصر است و ما همان اشکال سابق را مطرح می کنیم که الف و لام نقشی ندارد بلکه این حصر از حمل اولی فهمیده می شود. المورد الثالث: الف و لام عهد باشد مانند (كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ) (مزمل / ۱۵ و ۱۶) در الرسول مفید حصر نیست و این واضح است و کسی در این مورد قائل به حصر نشده است. المورد الرابع: الف و لام استقراء مانند: (ان الانسان لفي خسر الا الذين...) این مفید حصر است یعنی هیچ انسانی نیست که خسر از آن جدا باشد. در سوره ی فوق همین استثنائی که آمده است دلیل بر این است که الف و لام مفید حصر است از این رو خداوند چند مورد را جدا می کند.

الخامس من ادوات الحصر: الضمير المنفصلي که بین مسند و مسند الیه فاصله می شود مانند زید هو القائم.

السادس من ادوات الحصر: توصيف الخبر مانند زید الامير.

این قواعدی که در اینجا مطرح شده است شاید کلیت نداشته باشد و فقیه باید هر مورد را جداگانه مطالعه کند و ببیند که آیا حصر از آن فهمیده می شود یا نه.

نکته: وقتی در ادوات حصر بحث می کنیم اینگونه نیست که در همه جا مفهوم مراد باشد بلکه گاه بحث منطوقی است مانند بحث در کلمه ی (انما).

و اما الكلام فی مفهوم اللقب

در اصطلاح نحوین لقب در مقابل کنیه است و چیزی است که فرد را معین می کند. انسان دارای اسم، لقب و کنیه است. مثلاً در عبارت (الصلاه و السلام علی ابی القاسم (کنیه) محمد (اسم) رسول الله (لقب) هر سه مورد را می توان یافت.

در اصطلاح اصولیین لقب به معنای هر قیدی است که در کلام وارد می شود مانند قید زمان، مکان و سایر قیود و همچنین مفهوم له و هکذا. مثلاً: در (اضرب زیدا فی الدار) (فی الدار) لقب است که بحث می کنیم که آیا مفهوم دارد به این معنا که ضرب زید در خارج از خانه انجام نشود یا نه؟

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۲۱ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۱

Your browser does not support the audio tag

استدراک: دایره ی مفهوم لقب از مفهوم وصف محدودتر است. مفهوم لقب منحصر است به مفعول، فاعل، مبتدا و خبر و هر چیز که از ارکان کلام است اما قیود زمان و مکان داخل علی همان مفهوم وصف هستند.

قالب علماء قائل هستند که لقب مفهوم ندارد جز سه نفر از ایشان. دلیل علماء بر مفهوم نداشتن لقب این است که اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند اگر گفتیم علی علیه السلام ولی خداوند است مفهومش نفی ولایت ائمه ی ما بعد از ایشان نیست.

به نظر ما باید شرائط هر مورد را بررسی کنیم. گاه حق با کسانی است که می گویند مفهوم ندارد مثلاً اگر بگوئید که (نذرت للفقراء) فقراء لقب است و اگر به اغنیاء بدهید عمل به نذر نکرده اید ولی این بدین دلیل نیست که فقراء مفهوم دارد بلکه از این باب است که ذمه ی شما به فقراء مشغول شده است و اگر به اغنیاء بدهید امر مولی به وفاء نذر به فقراء را عمل نکرده اید و به برائت ذمه یقین پیدا نمی کنید.

ص: ۸۹

همچنین اگر وقف بر فقرای بلد است باید به فقرا بدهیم و اگر به اغنیاء دادیم ذمه بری نمی شود زیرا برائت احتمالی می باشد و اشتغال یقینی برائت ذمه ی یقینی می خواهد ولی از این برداشت نمی شود که یقیناً به اغنیاء نباید داد.

و به بیان دیگر آنی که منتفی شده است شخص الحکم است ولی اینکه آیا با رفتن این قید، صنف الحکم هم رفته است دیگر فهمیده نمی شود.

و اما وجه اینکه چرا این قید (اگر مفهوم ندارد) در کلام شارع ذکر شده است متعدد است مثلاً ممکن است چون سائل از این مورد سوال کرده است جواب هم در این مورد ارائه شده است و موارد دیگر که در مفهوم وصف آنها را ذکر کرده ایم.

و آخر اینکه گاه قواعد موجب می شود که ما قائل به مفهوم شویم و فقیه باید مورد به مورد موارد آن را بررسی کند مثلاً عبید الله به حضرت زینب سلام الله علیها گفت که دیدید خداوند شما را خوار کرد حضرت فرمود: انما یفتضح الفاسق و یکذب الکافر و هو غیرنا. که عبارت فاسق و کافر و هو غیرنا مفهوم دارد یعنی می گوید فاسق تو هستی و ما نیستیم و هکذا. از این رو

عید الله عصبانی شد و به طرف حضرت حمله ور شد.

السادس: فی مفهوم العدد:

عدد بر اقسام مختلف است:

گاه فرد لا به شرط است مانند آیه ی (اسْتِغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ) (توبه / ۸۰) کلمه ی (سبعین) در این مورد لا به شرط است هم کمتر از هفتاد را می گیرد و هم بالاتر را و در اصل می خواهد بگوید که اصل استغفار در حق آنها فایده ندارد زیرا استغفار پیامبر از اسباب نزول مغفرت از عالم بالا است و این خود فیضی است از جانب خداوند و کافران قابلیت دریافت این فیض را ندارند. گاه عدد هم نسبت به زیادی و هم نسبت به زیادی به شرط لا است مثلاً رکعات نمازهای یومیه. یعنی رکعات یومیه مشروط به این است که نه بیشتر از عدد مخصوص شوند و نه کمتر. گاه نسبت به زیادی به شرط لا است ولی نسبت به کمتر لا به شرط است مثلاً اگر زن خونی را دید و سه روز ادامه پیدا کرد تا ده روز محکوم به حیض است در این مورد عدد نسبت به کمتر از ده (نقیصه) لا به شرط است ولی اگر از ده تجاوز کند به شرط لا است یعنی محکوم به عدم حیض است. گاه عکس ما قبل است یعنی نسبت به نقیصه به شرط لا است ولی نسبت به زیادی لا به شرط است مانند آب کر که از لحاظ حد اگر از سه و نیم باید باشد و نسبت به نقیصه به شرط لا است یعنی نباید کمتر باشد ولی نسبت به ما زاد بر آن لا به شرط است و حدی ندارد. و هکذا نصاب زکات که نسبت به کمتر از حد نصاب به شرط لا است یعنی برای تعلق زکات به آن نباید از آن نصاب کمتر باشد ولی اگر بیشتر شد لا به شرط است یعنی هر قدر بیشتر از نصاب باشد دیگر فرقی ندارد و زکات به آن تعلق می گیرد.

ص: ۹۰

با توجه به اینکه اقسام عدد همان طور که دیدیم متعدد است نمی توان در این مورد قانون کلی صادر کرد و باید هر مورد را جداگانه بررسی کرد.

برای فهم بیشتر به آیاتی از قرآن تمسک می کنیم: خداوند در آیه ی دوم سوره ی نور می فرماید: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) عدد در اینجا از قسم دوم است که هم نسبت به زیادی و هم نسبت به نقیصه به شرط لا است.

و یا مثلاً امیر مؤمنان علی علیه السلام ولید بن عقبه را که در مسجد شراب خورده بود صد ضربه زد و بیست تا هم اضافه کرد. ولید اعتراض کرد که چرا بیشتر زده است حضرت فرمود بدلیل هتک حرمت مسجد و از باب تعزیز. اعتراض ولید از باب مفهوم داشتن عدد حد شراب بود.

و یا در آیه ی (فَلْيَمْلِكْ وَرِيئُهُ بِالْعَيْدِلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ) (بقره / ۲۸۲) این مورد از باب قسم چهارم است یعنی نسبت به نقیصه به شرط لا است ولی نسبت به زیادی لا به شرط است یعنی کمتر از دو نباشد ولی بیشتر هر چه باشد اشکال ندارد.

در مورد: (وَ الَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُوْحَصِّنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُنَّ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُنَّ شَهَادَةً أَبَدًا) (نور / ۴) ثمانین در اینجا از باب قسم دوم است که نسبت به نقیصه و زیاده به شرط لا است.

در مورد (وَ الَّذِينَ يَزُمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ) (نور / ۶) چهار بار قسم خوردن زوج از باب قسم دوم است که هم نسبت به نقیصه و هم زیاده به شرط لا می باشد.

همچنین در مورد (لا تعاد الصلاة الا من خمس) علاوه بر اینکه الا مفهوم دارد خمس هم مفهوم دارد.

مسائل تمرینیه:

این مسائل در خصوص عدد نیست و ادوات حصر را هم در بر می گیرد.

المسئله الاولى در مورد مفهوم الا: (الماء اذا بلغ الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه) الا در اینجا مفید حصر است یعنی اگر نجسی را وارد آب کثیر کردیم و اوصاف ثلاثه ی آب عوض نشد ولی اوصاف دیگر آن عوض شد مثلاً آب نجس داغی بود که وقتی درون آب ریخته شد آب را داغ کرد. در این مورد آب نجس نمی شود زیرا الا مفید حصر است و داغ شدن جزو ان موارد نیست.

المسئله الثانيه در مورد مفهوم الا: کسی در زمستان با آب گرم برای خدا وضو می گیرد و در ضمن نیت هم می کند که گرم هم بشود آیا وضویش صحیح است یا نه؟ گفته اند نه بدلیل آیه ی (وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ) لفظ الا مفید حصر است یعنی عمل فقط باید برای خدا باشد و این فرد اطاعتش هم برای خدا است و هم برای گرم شدن.

المسئله الثالثه در مفهوم انما: در وسائل الشيعه جلد ۲ ابواب تكفين باب ۶ روایت ۷ آمده است که (إِنَّمَا الْخَنُوطُ الْكَافُورُ) خنوط که همان گذاشتن کافور بر مواضع سبعة ی میت است باید به کافور باشد و این مفید حصر است یعنی غیر از آن نمی شود.

ص: ۹۲

المسئله الرابعه در مفهوم انما: در وسائل الشيعه جلد ۴ باب ۲ از ابواب تسليم حديث ۲ آمده است: عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع 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. از اين رو حصر انما دلالت بر اين می کند که فقط با سلام دوم انسان از نماز خارج می شود.

متن درس خارج اصول حضرت آيت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲۲ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۲

Your browser does not support the audio tag

استدراک: در درس های قبل نکته ای مورد غفلت قرار گرفته است و امروز به آن می پردازیم. در کتاب قوانین میرزا که با حاشیه ی سید علی قزوینی همراه است نکته ای است که می فرماید: مفهوم وصف اعم است (وصف نحوی که همان توابع است مراد نیست) به این معنا که هر قیدی که در کلام است اگر دارای مفهوم باشد به آن مفهوم وصف می گویند چه وصف نحوی باشد مانند جائنی الزید العالم و یا نباشد مانند حال تمییز و ظرف اعم از ظرف حقیقی یا حکمی ولی در مفهوم لقب می گوید: که فقط منحصر به مسند الیه است که یا به صورت علم می باشد مانند اسم و یا کنیه و یا لقب و در حقیقت مفهوم لقب آن سعه ای را که دو روز قبل گفتیم ندارد البته واضح است که مراد از لقب، لقب نحوی نیست بلکه مراد اسم است.

المقصد الرابع فی العموم و الخصوص (او فی العام و الخاص)

ص: ۹۳

(مقصد اول اوامر بود و مقصد دوم نواهی و مقصد سوم در مورد مفاهیم بوده است. مقصد پنجم نیز در مورد مطلق و مقید می باشد با اتمام آن جلد اول کفایه نیز پایان می پذیرد.

قبل الخوض فی المقصود نقدم امورا:

الامر الاول: آیا تعاریفی که برای عام و خاص و یا مطلق چیزهائی که در علم فقه و اصول است تعاریف حقیقی است یا تعاریف لفظی می باشد. (و به قول محقق خراسانی تعاریف لفظی و شرح الاسمی)

ما در این مورد یک بحث کلی مطرح می کنیم که مخصوص عام و خاص نیست.

مرحوم خراسانی قائل است که تمام تعاریف در امور اعتباری لفظی و شرح الاسم هستند و ارتباطی به تعاریف حقیقی ندارند و دو دلیل می آورد:

دلیل اول: آنچه که ما در ذهن ما از این معرف است روشن تر از تعریفی است که در کتاب ها ذکر شده است و به عبارت دیگر قبل از مراجعه به این تعاریف در ذهن ما یک سلسله مصادیق و شناخت هائی وجود دارد که بسیار روشن تر است از تعاریفی است که در مورد مورد عام و خاص و دیگر امور اعتباری ارائه می شود. حتی موقعی که نقض و ابرام می کنند و می گویند این تعریف جامع و مانع نیست، آن نقض و ابرام را بوسیله ی مصادیقی که در ذهن است انجام می دهند. همان درک

ذهنی بیانگر کمال یا نقص تعریف است از این رو این تعاریف بر علم ما چیزی نیافزوده اند. دلیل دوم: این بحث که بگوئیم این تعریف حقیقی است یا غیر حقیقی ثمره ای ندارد.

ص: ۹۴

اما استدلال اول صحیح نیست زیرا اگر این دلیل درست باشد در علوم تکوینی هم سریان دارد مثلا در تعریف آب می گویند: (جسم سیال لا- لون له) و حال آنکه بسیاری از مصادیق آب در ذهن روشن تر از این تعریف است. واقعیت این است که هرچند بخشی از مصادیق آن در ذهن ما روشن است ولی این سبب نمی شود که ما بی نیاز از تعریف شویم؛ بخشی از مصادیق در ذهن ما روشن است و بخش دیگر روشن نیست و آنها را از تعاریف متوجه می شویم.

و اما دلیل دوم ایشان که می گوید ثمره ندارد جوابش این است که هرچند این بحث ثمره ندارد ولی بسیار از بحث ها چنین است مثلا- بحث در معانی حرفیه و یا بحث در اقسام وضع که ثمره ی فقهی ندارد ولی فایده ی آن این است که ذهن فرد را قوی و تیز می کند.

اشتباه دیگر محقق خراسانی این است که شرح الاسم را با تعریف لفظی یکی گرفته است و ما قبلا گفتیم که از لحاظ فلسفی آن دو با هم فرق دارند و حتی محقق سبزواری نیز در منطق منظومه آنها را از هم جدا کرده است.

ربما يقال که تمام علوم اعتباری دارای تعریف حقیقی نیست (البته نه به استدلال محقق خراسانی که ما فی الذهن روشن تر است تعاریف است) بلکه به این بیان که تعریف حقیقی آن است که منشا انتزاع تعریف در خارج باشد یعنی تعریف حقیقی با جنس و فصل انجام شود که هر دو را از خارج انتزاع می کنیم که اگر در خارج دو حیوان با هم ما به الاشتراک دارند از آن جنس انتزاع می شود و اگر با هم ما به التمايز دارند از آن فصل را انتزاع می کنیم. ولی امور اعتباری در خارج ما به ازائی ندارند و همه از باب قرار داد می باشند. حتی شهید اول که در تعریف طهارت می گوید: (استعمال ماء مقرون بالنیه) شهید ثانی در شرح آن می گوید که استعمال کالجنس است و وجه آن این است که معرف امر اعتباری است.

الامر الثاني في تعريف العام و الخاص

برای عام دو تعریف ارائه شده است:

التعريف الاول: شمول الحكم لجميع افراد مدخوله.

یعنی عام تمام افراد تحت خود را شامل می شود مانند جائنی العلماء که مجيء تک تک علماء را شامل است بخلاف خاص که شامل همه نیست مانند جائنی القوم الا زيدا.

يلاحظ عليه: در این تعریف، عام و خاص به لحاظ حکم معنا شده است بنابراین اگر اگر لفظی تحت حکمی واقع نشود نه عام است نه خاص و در حقیقت اتصاف لفظ به عموم و خصوص برای این است که بعد از حکم قرار گرفته است که در چنین صورتی اگر حکم فراگیر است عام بوده و الا خاص می باشد. به نظر ما این برداشت اشتباه است زیرا عام و خاص منهای حکم عام و خاص هم می توانند تحقق یابند و اگر حکمی در کار نباشد باز لفظ عام و خاص است.

التعريف الثاني: شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه.

فاعل در (ينطبق) یا مفهوم است (که همان لفظ عام می باشد) مثلا کلمه ی علماء که جمع است همه ی علماء را شامل است و هر سه تا سه تا (اقل جمع) تحت کلمه ی العلماء داخل است. بخلاف اکرم العلماء الا الفساق که چند گروه سه تائی (و لا اقل یک دسته ی سه نفری) را شامل نیست.

يلاحظ عليه: کما قال المحقق البروجردی که فاعل (ينطبق) نباید مفهوم و یا عام باشد بلکه باید مفرد باشد از این رو ایشان تعریف سومی را ارائه کرده است:

التعريف الثالث: شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه مفهوم الواحد.

يعنى كسى كه عالم بر او صدق مى كند العلماء او را در بر بگيرد.

اگر مانند اولی تعريف كنيم ديگر لفظ عام دو تا و يا يك مورد را شامل نيست ولی در تعريف محقق بروجردی همه را شامل مى شود.

الامر الثالث: اقسام العام

تقسيم العام الى عام استغراقی، مجموعی و بدلی.

ما در اين تعريف راهی غير از مسير محقق خراسانی را طی مى كنيم و مى گوئيم:

عام استغراقی آن است كه لفظ را بر تك تك افراد وضع کرده باشد به اين معنا كه همه ی افراد مستقلاً مورد ملاحظه قرار گرفته باشد و ديگر اينكه افراد در عرض هم مورد لحاظ قرار بگيرند. مثلاً- كلمه ی علماء دلالت دارد بر تك تك افراد در عرض هم و هر فرد مستقلاً مورد ملاحظه قرار گرفته است. و يا مثلاً- در قرآن در سوره ی نور آيه ی ۲ آمده است: (الرَّائِيَةُ وَ الرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)

عام مجموعی یکی از قيود بالا را ندارد يعنى همه را به شكل يك مجموعه و دفعه واحده در نظر مى گيرد و آنها را تك تك و مستقل مورد ملاحظه قرار نمى دهد مانند اكرم مجموع العلماء و غير از كلمه ی مجموع لفظ ديگرى كه دلالت بر عام مجموعی كند وجود ندارد.

عام بدلی آن است كه افراد را مستقلاً ملاحظه کرده باشيم ولی افراد در عرض هم نباشند بلكه در طول هم باشند يعنى یکی از آنها و اگر نشد ديگرى و هكذا. مانند قول خداوند در سوره ی اسراء آيه ی ۱۱۰ مى فرمايد: (قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) كه لفظ أَيًّا دلالت بر عام بدلی مى كند يعنى هر اسم از اسماء خداوند را اگر بخوانيد فرق ندارد چه با نام الله بخوانيد و چه با الله نخوانده بلكه با الرحمن بخوانيد.

محقق خراسانی در تعریف اقسام عام راه دیگری را پیموده است. ایشان بر خلاف ما که خود عام را مجرد از حکم و مستقلا مورد ملاحظه قرار دادیم می گوید: تقسیم عام بر آن سه مورد به اعتبار شمول حکم بر آنها است به این گونه که گاه حکم بر کل واحد واحد وضع می شود که استغراقی است که اگر شما از ۱۰۰ نفر ۹۹ نفر را اکرام کنید به همان اندازه امثال صورت گرفته است و گاه بر مجموع به صفت مجموع بار می شود این عام مجموعی است که اگر از ۱۰۰ نفر فقط یک نفر را اکرام نکند اصلا امثالی صورت نگرفته است و اگر حکم لکل واحد بعد الواحد باشد عام بدلی است که در آن اگر یک فرد را امثال کند کافی است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۵ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

در جلسه ی قبل گفتیم که محقق خراسانی تقسیم عام بر سه قسم استغراقی، مجموعی و بدلی را به لحاظ حکم می داند (بر خلاف ما که آن تقسیمات را به لحاظ ذات و لفظ عام می دانیم).

یلاحظ علیه: کلام محقق خراسانی دارای سه اشکال است: رتبه، ملاکا و وضعاً.

اما الاشکال رتبه: بحث ما در عام است که همان موضوع می باشد و از لحاظ رتبه موضوع بر حکم مقدم است از این رو چگونه می شود اوصاف موضوع که مقدم است را از حکم که متاخر برداشت کنیم و به عبارت دیگر چگونه حکم متاخر موجب تقسیم موضوع متقدم بر سه نوع شود. البته واضح است که این اشکال ما ارتباطی به دور ندارد بلکه می گوئیم این کار خلاف طبیعت قضیه است.

ص: ۹۸

ان قلت: ممکن است گفته شود که کلام محقق خراسانی مستلزم دور است زیرا حکم متوقف بر موضوع است و اگر موضوع هم متوقف بر موضوع شود دور بوجود می آید.

قلت: این مسئله از باب دور نیست زیرا حکم وجوداً موقوف بر موضوع است ولی موضوع صفة موقوف بر حکم است به این معنا که یا متصف به صفت استغراقی می شود و یا مجموعی و بدلی. مضافاً بر اینکه دور در امور اعتباری متصور نیست.

اما الاشکال ملاکا: مصلحت گاهی قائم به اکرام کل واحد واحد است و گاه قائم به مجموع من حیث مجموع مانند رژه رفتن که همه باید با هم این کار را انجام دهند و حرکت فردی در آن راه ندارد و گاه مصلحت قائم به یک نفر لا بعینه است. مانند صدقه دادن به یک فقیر. از این رو موضوع باید فی حد نفسه سه نوع باشد. اما الاشکال وضعاً: عرب الفاظ را برای اغراض وضع می کند از این رو اگر ببیند که غرض قائم به کل واحد واحد است بر آن لفظ وضع می کند و هکذا و گاه اگر غرض را در مجموع و یا بر یک فرد لا- بعینه ببیند از این رو کلام محقق خراسانی که می گوید انقسام عام بر این سه مورد به لحاظ حکم است مخالف با قانون وضع است که واضح خود لفظ را برای غرض وضع می کند و توجهی به حکم ندارد.

محقق نائینی گفته است که اگر کسی از عام بدلی سخن بگوید این از باب مسامحه است زیرا که عام یا استغراقی است و یا مجموعی و چیزی به نام عام بدلی وجود ندارد. به نظر ایشان ماهیت عام با بدلی بودن متناقض است زیرا عام آن است که همه را در بر بگیرد و حال آنکه در عام بدلی فقط یک مورد، مورد عنایت است. بله بدلیت آن عام است زیرا هر کدام را علی البدل شامل است. بنابراین عام نمی تواند بدلی باشد ولی در بدلیت می توان قائل شد که عام است.

یلاحظ علیہ: اینکه می گوئید عام همه را شامل می شود اصطلاحی است که فقط در تعبیر ایشان استعمال شده است در حالی که ما می گوئیم عام آن است که مخصوص فرد معین نباشد و این معیار در عام بدلی وجود دارد زیرا همه را علی البدل شامل می شود بخلاف خاص که یک نفر را بعینه شامل می شود.

مسئله: کسی نذر کرده است که اگر سیگار بکشد فلان مبلغ را در راه خدا صدقه بدهد این نذر بر سه قسم است:

گاه تک تک سیگارها که در دسترس او است را در نظر می گیرد و می گوید اگر کل واحد واحد از این سیگارها را بکشم برای هر یک دیناری صدقه بدهم در این مورد اگر یک سیگار بکشد باید یک دینار بدهد و اگر دومی را بکشد باز دیناری دیگر و هکذا تا آخر. گاه مجموع را به یک قالب تصور کرده نذر می کند که اصلا سیگار کش نباشد در اینجا با کشیدن یک سیگار باید یک دینار بدهد و دیگر نذرش از بین رفته است و اگر دومین بار مرتکب شود دیگر چیزی به گردن او نیست. گاه سیگارها را علی البدل نذر می کند به این معنا که علی البدل سیگاری نکشد که در این صورت می توان تمام سیگارهایی را که در دسترس اوست بکشد و فقط یکی را باقی بگذارد.

الامر الخامس: دوران الامر بین العام الاستغراقی و العام المجموعی.

اگر عامی باشد و ندانیم استغراقی است و یا بدلی مثلا مولی به من گفته است: (اکرم جیرانی.) و مولی ۵۰ همسایه دارد حال آیا من ۵۰ مورد امتثال و ۵۰ مورد عصیان دارم (عام استغراقی) و یا اینکه این عام مجموعی است به این معنا که اگر حتی ۴۹ نفر را هم اکرام کنم و یکی را اکرام ننمایم بی اثر باشد و هکذا در مثال نذر بر سیگار نکشیدن که آیا مرادش استغراقی است که هر بار که سیگار کشید باید صدقه بدهد و یا عام مجموعی است که با یک بار حنث کل نذر از بین رفته باشد.

ص: ۱۰۰

محقق نائینی می گوید: آن را بر استغراق حمل می کنیم زیرا استغراق قید زائد نمی خواهد ولی عام مجموعی قید و عنایت بیشتری احتیاج دارد.

توضیح: عام استغراقی آن است که کل واحد واحد را شامی شود ولی عام مجموعی می گوید که علاوه بر شمول کل واحد واحد باید این قید را هم اضافه کنید که همه را یکپارچه لحاظ کنید. در این مورد در قید زائد برائت جاری می کنیم.

یلاحظ علیہ: این کلام صحیح نیست زیرا همیشه اقسام باید نسبت به مقسم با قید زائدی جدا شوند. در ما نحن فیہ عام مقسم است و قسمی از آن استغراقی است و قسمی مجموعی (و قسمی بدلی) از این رو اگر عام مجموعی قید زائد می خواهد عام استغراقی هم به قید زائدی احتیاج دارد که آن را از مقسم جدا کند و اگر قید زائد نداشته باشد لازم می آید که قسم عین مقسم باشد.

نظیر همان اشکال را در تقسیم امر به نفسی و غیری که گفتند غیری قید زائد می خواهد و یا حمل امر به وجوب و استحباب مطرح کرده ایم که گفتند استحباب قید زائد می خواهد که همه ی این استدلال ها را باطل شمردیم و گفتیم در هر مورد همه ی اقسام به قید زائد احتیاج دارند.

از این رو مرجع همان احتیاط است بدین معنا که باید مجموع را من حیث مجموع اتیان کنم و حتی یک مورد را هم استثناء نکنم.

این در جائی است که لفظی در کار باشد و ندانیم مراد از آن کل واحد واحد است و یا و یا مجموع ولی اگر لفظی در کار نباشد مثلاً- می گویند اگر قسمت را حث کردی یا باید ده نفر را اطعام کنی و اگر نتوانستی سه روز روزه بگیری و من نمی دانم که در سه روز روزه گرفتن آیا قید توالی هم شرط است به این معنا که همه را پشت سر هم بدون فاصله اتیان کنم (عام مجموعی) یا می توانم بین این سه روز فاصله هم بیندازم (عام استغراقی) می گوئیم این از باب اقل و اکثر است یعنی نمی دانم سه تا واجب است یا علاوه بر این توالی هم واجب است که می گوئیم سه مورد متیقین است و قید توالی را با اجرای برائت حذف می کنیم زیرا شک در تکلیف زائد است و اصل برائت در آن جاری می شود.

Your browser does not support the audio tag

الامر السادس: ما الفرق بين المطلق و العام.

بحث در این مورد بود که آیا در لغت عرب لفظی که دلالت بر عموم داشته باشد وضع شده است یا نه و به قول دوم رسیدیم که قائل بود چنین لفظی وجود ندارد و صیغه هائی که معروفند که معنای عام دارند در حقیقت در معنای خاص وضع شده اند. قائلین به این قول دو دلیل بر آن اقامه کرده بودند که دلیل اول ایشان و جواب آن را در جلسه ی قبل مطرح کردیم.

اما الدلیل الثانی: با بررسی موارد عام و خاص متوجه می شویم که خاص از شیوع بسیاری برخوردار است تا جائی که می گویند: (ما من عام الا و قد خص) حال اگر این الفاظ (که به عام بودن شهرت دارند) در خاص استعمال شوند لازم می آید که کمتر مرتکب مجاز شویم (زیرا اگر در عام استعمال شود و سپس آن را تخصیص بزینم دلالت لفظ عام، محدود به موردی خاص می شود و این مجاز است زیرا عام باید بر عموم دلالت کند ولی در این موارد بر خاص دلالت می کند و این دلالت غیر از معنای حقیقی آن است)

یلاحظ علیه:

اولا: این دلیل شما خلاف مقصود شما را ثابت می کند زیرا همین که می گوئید هیچ عامی نیست مگر اینکه تخصیص خورده است بیانگر این است که الفاظ عام برای عموم وضع شده اند و بعد مورد تخصیص قرار گرفته اند و اگر در خاص وضع شده بودند دیگر تخصیص زدن آنها معنا نمی داشت. ثانیاً: این کلام که علماء در سابق می گفتند که عام بعد از تخصیص مجاز شود چه مخصص متصل باشد و یا منفصل، کلام صحیحی نیست و ما عقیده داریم که عام مطلقاً در معنای خودش استفاده شده است و فقط خاص اراده ی جدیه ی مولا را بیان می کند.

ص: ۱۰۲

الفاظی که دلالت بر خاص می کنند بر دو قسمند:

الفاظ خاص مفرد: مانند قسم، بعض، فئه و طائفه و امثالها. الفاظ خصوص مرکب: که عبارت است از هر جمله ای که خاص باشد مانند اکرم العلماء العدلول که این قسم بسیار زیاد و غیر محدود است.

و اما الفاظ عموم: محقق خراسانی سه مورد را برای آن ذکر می کند که عبارتند از:

لا نفی جنس: مانند (لا رجل فی الدار) جمع محلی به لام: مانند (اکرم العلماء) مفرد محلی به لام مانند: (ان الانسان لفی خسر)

باید توجه داشت که لا نفی جنس که اسم آن منصوب و خبرش مرفوع است با لا و ما مشبه به لیس که اسمش مرفوع و خبرش منصوب است اشتباه نشود مانند لا زید قائما.

دیگر اینکه این سوال مطرح می شود که چرا لا- نفی جنس بر عموم دلالت می کند؟ همه قبول دارند که (لا رجل فی الدار) یعنی طبیعت مرد در خانه نیست و این بدین سبب است که کلمه ی (رجل) سه حالت دارد:

اگر دارای تنوین باشد مانند رجل دلالت بر وحدت می کند اگر الف و لام داشته باشد دلالت بر جنس می کند اگر هیچ کدام را نداشته باشد دلالت بر طبیعت مهمله دارد کلمه ی رجل که نه در آن خصوص راه دارد و نه عموم.

اذا عرفت هذا فاعلم: لا- نفی جنس دلالت بر نفی طبیعت می کند از این رو اگر بگویید (لا رجل فی الدار بل رجلا) کلام مضحکی است ولی این امر در ما و لا مشبهه بلیس درست است یعنی بگوئیم لا رجل (با تنوین رفع) فی الدار بل رجلا.

ص: ۱۰۳

ولی بعضی به دید فلسفی به این مسئله نگاه کرده گفته اند: (الطبیعه یوجد بفرد ما و تنعدم بجمع الافراد) بر طبق این قاعده ی فلسفی (اگر درست باشد) هنگام نفی، حتی یک مورد هم نباید باقی باشد.

این کلام صحیح نیست زیرا در فلسفه آمده است که در کلی طبیعی (نه کلی ذهنی) ذات طبیعی همان طور که با یک فرد ایجاد می شود با انعدام آن فرد هم منعدم می شود مثلاً اگر در مسجد صد نفر باشند ما هم صد طبیعت داریم و اگر این صد نفر از بین بروند صد طبیعت از بین رفته است این بدین جهت است که هر فرد یک طبیعت کامل است.

و به بیان دیگر وجود و عدم متضایفین هستند و اگر وجود با طبیعت ایجاد می شود با انعدام همان فرد وجود هم از بین می رود.

بله در دید عوام کلام قائل صحیح است و در دید آنها عدم با ترک جمیع حاصل می شود مثلاً اگر خداوند می فرماید ان الخمر و المیسر ... رجس آنها می بینند که باید کل افراد خمر و میسر را ترک کرد و اگر یک مورد را هم مرتکب شد می گوید اینگونه نیست که امر به ترک امتثال شده باشد بلکه می گویند که باید دیگر مصادیق را هم ترک کرد عرف نمی گوید که ترک خمر با ترک یک مورد هم محقق شده است و امتثال صورت گرفته و تکلیف ساقط شده است.

نکته: اگر از (لا رجل) بخواهیم استفاده ی عموم کنیم آیا احتیاج به مقدمات حکمت داریم یا نه مثلاً نمی دانم که مراد فرد از (لا رجل فی الدار) رجل عالم است یا کل رجل.

محقق خراسانی می گوید باید مقدمات حکمت جاری شود زیرا در (لا) دو احتمال است یکی این است که مراد از (لا رجل) مطلق فردی است که رجل بر آن منطبق است و یا قسمی از رجل و اگر بخواهیم عموم را استفاده کنیم باید مقدمات حکمت جاری شود که متکلم در مقام بیان است و قرینه در کار نیست و قدر متیقنی هم وجود ندارد.

یلاحظ علیه: این کلام مخالف نظر ایشان در اصول است و ما معتقدیم این از باب تعدد دال و مدلول است به این معنا خاص از عام اراده نمی شود بلکه عام در عموم خود باقی است ولی اگر قرینه ای بر خاص بودن وجود داشته باشد متوجه می شویم که اراده ی جدی مولی کل عام نبوده است. از این رو این کلام محقق خراسانی که می گوید نمی دانیم از رجل، طبیعت (و عموم) اراده شده است یا قسمی از طبیعت کلام غلطی است زیرا همیشه از رجل طبیعت کامل فهمیده می شود بله اگر قرینه ای در کار باشد که بگوید طبیعت و همه ی افراد رجل مورد اراده ی متکلم نبوده است به آن عمل می کنیم ولی این امر موجب مجازیت در ناحیه ی اطلاق رجل نمی شود به این معنا که نمی گوئیم عام در غیر معنای حقیقی خودش که عموم است استفاده شده است؛ عام در عموم خود باقی است ولی قرینه به ما می گوید از این عام مقداری کم شده است. با این بیان واضح می شود که در استفاده ی عموم نیازی به مقدمات حکمت نیست.

Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل گفتیم که محقق خراسانی قائل بود که برای استفاده ی عموم از لاء نفی جنس احتیاج داریم که مقدمات حکمت را جاری کنیم. ما این سخن را قبول نداشتیم و امروز نکته ی دیگری را اضافه می کنیم و آن این است که بله اگر احتمال دهیم که قیدی لازم بوده است ولی متکلم آن را نگفته باشد در اینجا به مقدمات حکمت احتیاج است. از این رو کلام محقق خراسانی در بخشی صحیح است و در بخشی صحیح نیست.

الثانی من الفاظ العموم لفظ کل:

دلیل فهم عموم از آن تبادر است. در زبان فارسی هم در برابر آن لفظ (همه) قرار دارد قرآن کریم می فرماید: (وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ) (انعام / ۱۱۲)

در اینجا هم مانند لفظ عام قبلی می گوئیم: احتیاجی به مقدمات حکمت نداریم؛ لفظ (کل) فقط در عام استعمال شده است و امکان ندارد که از لفظ (کل) در آیه فقط اولوا العزم اراده شده باشد بله احتمال هست که خداوند از (لکل نبی) فقط اولوا العزم را اراده کرده باشد از این رو برای اینکه این قید وجود دارد یا نه باید به مقدمات حکمت پناه ببریم.

الثالث من الفاظ العموم الجمع المحلی باللام.

مانند (وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً) (توبه / ۳۶)

محقق خراسانی در این امر تردید کرده است و گفته است که آنی که افاده ی عموم می کند یا الف و لام است یا مدخول آن و یا مجموع آن دو.

ص: ۱۰۶

سپس تک تک این احتمالات را رد می کند و می گوید: اگر الف و لام باشد ثابت نشده است که بر عموم وضع شده باشد زیرا الف و لام برای تعریف است.

و اگر مدخول آن مراد باشد آن خود بر دو و یا سه نفر به بالا صدق می کند و احتیاجی به الف و لام ندارد.

و اگر مجموع آن دو مراد باشد واضح است که آن نیز بر عموم وضع نشده است.

و اجاب الامام عن هذا الاشكال و قال: ما شق اول را انتخاب می کنیم و می گوئیم که الف و لام برای تعریف وضع شده است و جمع هم مراتب دارد حال کدام مرتبه متعین و معرف است می گوئیم که اقصی المراتب و بالاترین مراتب متعین است یعنی حمل می شود بر بالاترین عددی که امکان دارد و اگر آن را لحاظ کنیم عددهای پائین هم در آن گنجانده می شود و به قول

شاعر: چون که صد آید نود هم پیش ماست.

ان قلت: در این مورد یک قطع دیگر هم وجود دارد و آن اقل المراتب است که یا دو است و یا سه.

قلت: این اقل المراتب مصداقا مردد است و متعین نیست یعنی مراد از آن دو یا سه نفر کدام گروه دو یا سه نفری است و به عبارت دیگر اقل مراتب مفهوما معین است ولی مصداقا مردد می باشد.

یلاحظ علی کلام الامام رحمه الله: کلام امام از باب اثبات لغت با دلیل فلسفی است. برای اثبات لغت باید سراغ تبادر و یا صحت حمل و اطراد رفت و ما با مراجعه به تبادر می بینیم که عموم از آن تبادر می کند مثلا همه ی علماء به (وفوا بالعقود) تمسک می کنند و همه از (لعقود) عام می فهمند بله اگر احتمال دهیم که در کلام قیدی بوده مثلا عقودی که فقط به زبان عربی ادا شود اراده شده باشد برای نفی آن به مقدمات حکمت احتیاج است.

ص: ۱۰۷

الرابع من الفاظ العموم: مفرد المحلى بالالف و اللام.

بعضی گفته اند این مفید عموم است بدلیل آیه ی (ان الانسان لفی خسر) ایشان برای افاده ی عموم به استثنائی که در آیه است تمسک کرده اند (الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات)

نقول: در این دو مثال قرینه وجود دارد که موجب می شود از آن عموم اراده شود؛ قرینه ی موجود در آیه ی شریفه این است که حکم بر طبیعت انسان بار شده است مانند (ان الانسان خلق هلوعا) و چون سخن از طبیعت است قهرا طبیعت در همه جا وجود دارد. و به عبارت دیگر هرچند الانسان دلالت بر عموم دارد ولی از تعلق حکم به طبیعت به آن می رسیم نه از دلالت مفرد محلی به الف و لام.

و از طرفی با یک و یا دو مثال لغت ثابت نمی شود و برای اثبات لغت باید سراغ تبادر و امثال آن رویم.

ان قلت: در (احل الله البيع) بیع مفردی است که با الف و لام آمده است و همه از آن عموم فهمیده اند.

نقول این عموم در اینجا از اطلاق فهمیده می شود به این معنا که متکلم در مقام بیان قانون است و قانون گذار نباید قانونش مجمل و نا مفهوم باشد از این رو با اجرای مقدمات حکمت متوجه می شویم که مراد همه ی بیع است و حکم روی طبیعت بیع رفته است و طبیعت تمامی افراد و مصادیق را شامل می شود.

تم الکلام فی ادوات العموم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲۹ آبان ماه ۸۷/۰۸/۲۹

ص: ۱۰۸

محقق خراسانی در کفایه بحثی را مطرح کرده است تحت این عنوان که عامی که توسط مخصص (متصل یا منفصل) تخصیص خورده است آیا در ما بقی افرادی که تحت عام باقی مانده اند حجت است یا نه. این مسئله به مسئله ی اصولی دیگری مربوط است که عبارت است از این اینکه آیا عام بعد از تخصیص مجاز می شود یا نه به این بیان که گفته شده است معنای حقیقی عام آن است که در کل افراد استعمال شود. حال اگر تخصیص بخورد فقط در بعضی از افراد استعمال شده است و این استعمال در غیر ما وضع له است و موجب مجاز می شود. (ما این کلام را قبول نداریم)

از این رو اگر در این بحث مشخص کنیم که عام بعد از تخصیص حقیقت است و مجاز نمی شود، در بحث اول هم می گوئیم که عام در ما بقی تحت العام بعد از تخصیص حجت است بنابراین ابتدا مسئله ی مجاز بودن یا حقیقت بودن عام بعد از تخصیص را مطرح می کنیم و سپس به این می پردازیم که آیا عام در ما بقی تحت عام بعد از تخصیص حجت است یا نه.

محقق خراسانی این دو بحث را یک جا مطرح کرده است و لکننا نقول:

الفصل الاول العام بعد از تخصیص حقیقه لا مجاز.

بیان این امر در آنجا که مخصص متصل باشد با آنجا که مخصص منفصل است متفاوت است.

اما در جائی که مخصص متصل است مانند اکرم العلماء العدول یا اکرم کل رجل عالم. در این مورد می گوئیم: متکلم (اکرم) را در همان بحث استعمال کرده است و (علماء) را هم در هم دانشمندان به کار برده است هر چند این متکلم بعدا خواهد گفت که هر دانشمندی مورد نظر او نیست بلکه فقط کسانی که عادل باشند را مد نظر دارد ولی این موجب نمی شود که علماء را هم در علماء عدول به کار برده باشد بلکه با گفتن علماء همه ی افراد آن اراده شده است و بعد تعدادی را خارج می کند. و به بیان دیگر در مقام استعمال علماء را در همان ما وضع له به کار می برد و سپس تعدادی را خارج می کند و به بیان سوم: ما نحن فیه از باب تعدد دال و مدلول است یعنی (اکرم) (العلماء) و (العدول) همه در معنای خودشان استعمال شده اند و هر کدام بر مدلول خود دلالت دارند.

ص: ۱۰۹

شبهه این مطلب در مطلق و مقید هم جاری است مانند: (اعتق رقبه مؤمنه) که متکلم (اعتق) را در بحث به کار می برد و (رقبه) را هم در معنای خودش استعمال می شود که هم مؤمنه را شامل می شود و هم کافره را. متکلم همچنین مؤمنه را هم در معنای خودش به کار می برد که واضح می کند مطلوب نهایی او رقبه ی مؤمنه است.

با این بیان عام بعد از تخصیص مجاز نمی شود زیرا در هر صورت عام در معنای واقعی اش که عام است استعمال شده است. البته در این قول هشت قول است که صاحب فصول ذکر کرده است ولی نیازی به ذکر آن اقوال شاذه نیست.

مطلب دیگر این است که مخصصی که متصل است و با عموم عام در تعارض است آیا ظهور عام را از بین می برد یا آنکه

حجیت عام را در مورد تخصیص از بین می برد.

واقعیت این است که ظهور عام را از بین می برد زیرا چون مخصص متصل است اصلا اجازه نمی دهد که ظهوری برای عام منعقد شود. مادامی که کلام متکلم تمام نشده است می تواند قیود کلامش را بیان کند از این رو مخصص متصل با ظهور عام مقابله می کند نه اینکه بگذارد ظهور در عام منعقد شود و سپس با حجیت آن در مورد خاص به تعارض برخیزد.

البته اشتباه نشود که ظهور با استعمال فرق دارد عام با وجود مخصص همچنان در عام استعمال شده است ولی ظهورش در خصوص غیر خاص است و این دو نباید با هم خلط شود.

ص: ۱۱۰

اما در جائی که مخصص منفصل است: مثلا متکلم ابتدا می گوید: (اکرم العلماء) و بعد از مدتی قبل از اینکه وقت امتثال برسد می گوید: (لا- تکرم الفساق من العلماء) این هم سبب نمی شود که متکلم از اول علماء را در قسمی از علماء بکار ببرد تا ما قائل به مجاز شدن عام بعد از تخصیص شویم زیرا متکلم دو اراده دارد یکی اراده ی استعمالی است و دیگری اراده ی جدیه است و ملاک حقیقت و مجاز اراده ی استعمالی است.

توضیح: مراد از اراده استعمالی استعمال لفظ در معنا است و همه ی متکلمین واجد این اراده هستند چه کسی که هازل باشد و یا مختبر باشد (که اراده ی جدیه ندارند) و یا کسی که علاوه بر اراده ی استعمالی اراده ی جدی هم داشته باشد. کسی که شوخی می کند اراده ی استعمالیه در او محقق است. هکذا کسی که مختبر است و می خواهد زیردستش را امتحان کند که ببیند آیا مطیع است یا نه در همه ی این موارد اراده ی استعمالی وجود دارد مگر کسی که در خواب و یا مجنون باشد.

اذا علمت هذا فاعلم: متکلم ابتدا حکم را روی همه می برد و بعد می بیند که مصلحت نیست که عام به عموم خود باقی باشد و باید بعضی از افراد از آن استثناء شود از این رو در کلام دیگر تعدادی را از آن جدا می کند. لذا هنگام گفتن عام، اراده ی استعمالیه دارد و بعد که مخصص آن را بیان می کند اراده ی جدیه ی او واضح می شود.

حال این سؤال مطرح می شود که آیا تخصیص در اینجا اراده ی استعمالی را محدود می کند یا اراده ی جدیه را.

جواب آن این است که او اراده ی جدیه را محدود می کند از این رو اراده ی جدیه ضروری به اراده ی استعمالی نمی زند و اراده ی استعمالی به همان وسعت و گستردگی خود باقی می ماند.

با این بیان واضح شد که مخصص سبب مجازیت عام نمی شود زیرا عام در همان معنای عموم استعمال شده است و مخصص به ساحت اراده ی استعمالی آن کاری ندارد بلکه در اراده ی جدیه دست می برد و آن را محدودتر می کند.

خلاصه آنکه در مخصص متصل از باب تعدد دال و مدلول جلو آمدیم و در مخصص منفصل از باب اراده ی استعمالیه و اراده ی جدیه هر چند روح هر دو یکی است.

ان قلت: چرا باید بگوئیم که متکلم اراده ی استعمالی اش بر کل علماء تعلق گرفته است و اراده ی جدیه اش بر علماء غیر عدول چرا باید این تکلفات را قائل شویم و چرا نمی گوئیم که همان اول اراده ی استعمالی و جدیه را مضیق کرده است.

قلت: مراد ما عام و خاصی است که جنبه ی قانونی دارد. مقنن می خواهد برای جهان قانون وضع کند که در مواقع شبهه به آن تمسک کند. از این رو راهش همین است که این دو اراده را از هم تفکیک کنید به این معنا که ابتدا می گوید همه ی علماء باید اکرام شوند و بعد می بیند که فاسق عالم لیاقت اکرام را ندارد و یا ممکن است شبهه پیش آید که آیا علماء نحوی هم باید اکرام شوند که در اینجا می توان به عموم عام و به اراده ی استعمالیه آن که همه را شامل می شد تمسک کند به این بیان که اصل این است که اراده ی استعمالیه با جدیه یکی است مگر آنی که با دلیل خارج شده است لذا می گوئیم که العلماء حتی نحوی را هم شامل می شود آنی که یقیناً خارج شده است علماء فاسق اند و ما بقی داخل در اراده ی جدیه هستند.

Your browser does not support the audio tag

در فصل قبل گفتیم که عام بعد از تخصیص حقیقت است نه مجاز. محقق خراسانی با دو بیان در مخصص متصل و منفصل قائل شده بود که عام بعد از تخصیص مجاز نیست ایشان در مخصص منفصل از باب تعدد دال و مدلول وارد شد به این بیان که در (اکرم کل رجل عالم) واژه ی کل، رجل و عالم همه در معنای خود به کار رفته اند از این رو (کل رجل) در اکرم کل رجل با (کل رجل) در اکرم کل رجل عام فرقی ندارد. البته ذکر عالم که مخصص متصل است موجب می شود که (رجل) ظهور خود را در عموم از دست بدهد. (عین همین مطلب در مطلق و مقید جاری است.)

بیان ایشان در مخصص منفصل به این گونه بود که عام در معنی خودش به کار می رود ولی نه از باب تعدد دال و مدلول بلکه از این باب که متکلم دو اراده دارد: استعمالیه (اطلاق اللفظ و احضار المعنی فی ذهن المخاطب) و جدیه و نسبت بین این دو اراده عموم و خصوص مطلق است و استعمالیه مطلق است و مخصص در اراده ی استعمالیه دست نمی برد بلکه فقط در اراده ی جدیه تصرف می کند از این رو اراده ی استعمالیه به همان وسعت و گسترش خود باقی است و ملاک در حقیقت و مجاز اراده ی استعمالیه است نه جدیه.

ان قلت: با این بیان چرا متکلم ابتدا اراده ای به نام استعمالیه دارد و سپس اراده ی دیگری به نام جدیه؟ چرا از همان اول سراغ اراده ی جدیه نمی رود؟

ص: ۱۱۳

قلت: مراد ما عام و خاصی است که جنبه ی قانونی دارد. مقنن می خواهد برای جهان قانون وضع کند که در مواقع شبهه به آن تمسک کند. از این رو این دو اراده را از هم تفکیک می کند به این معنا که بعد از آمدن تخصیص اگر در موردی شک حاصل شد که آیا تحت عام هست یا نه سراغ اراده ی استعمالیه رفته و عموم عام تمسک می کنیم. (توضیح این مطلب را در جلسه ی قبل مفصلاً بیان کردیم.)

ان قلت: بین اراده ی استعمالیه و اراده ی جدیه دومی مورد عنایت است زیرا مراد نهائی مولی اراده ی جدیه است و الا اراده ی استعمالیه هم در هازل است و هم در متخبر حال فایده ی اینکه هنگام شک سراغ اراده ی استعمالیه می رویم چیست؟

قلت: اصل این است که اراده ی استعمالیه با اراده ی جدیه یکی است.

نکته: بین مخصص متصل و منفصل فرق است و آن این است که مخصص متصل چون به عام وصل است اجازه نمی دهد که ظهور عام در عموم منعقد شود ولی در مخصص منفصل ابتدا ظهور برای عام منعقد می شود.

الفصل الثالث: العام المخصص حجه فی الباقي.

قبلا گفتیم که محقق خراسانی این فصل را با فصل قبل ادغام کرده است ولی ما آنها را از هم تفکیک کرده ایم.

در این فصل از این مطلب سخن می گوئیم که اگر تخصیص بر عام وارد شود شکی نیست که مواردی که مخصص آنها را شامل می شود یقیناً از تحت عام خارج می شود مثلاً در اکرم کل رجل عالم، مسلماً جاهل هم خارج است ولی من احتمال می دهم که بعضی از علماء هم از تحت این عام خارج باشد مثلاً شك می کنیم که آیا نحوی هم از تحت آن خارج است یا نه؟ اینجا است که این بحث مطرح می شود که آیا عام آن را شامی می شود یا نه.

ص: ۱۱۴

و ان شئت قلت که سه حالت وجود دارد.

قطعی الخروج: مانند جاهل

قطعی البقاء: عالم عادل

مشکوک البقاء و الخروج: مانند عالم نحوی که این مورد موضوع بحث در این فصل است.

فاعلم ان المشکوک علی قسمین:

گاه شبهه حکمیه است. مانند اکرم کل رجل عادل که قطعا فاسق خارج است و عالم عادل هم قطعا داخل در حکم اکرام است ولی من احتمال می دهم که نجاه هم از محدوده ی اکرام شدن خارج شده باشد. به بیان محقق خراسانی این مورد از باب (ما علم عدم دخوله فیه) است یعنی یقین داریم نحوی از لحاظ مفهومی در فاسق داخل نیست و من فقط احتمال می دهم که تخصیص دیگری هم وجود داشته باشد که نحوی را خارج کرده باشد.

منشاء شبهه ی حکمیه یکی از این سه مورد است:

فقدان النص. (مانند مثال فوق) اجمال النص. تعارض النصین. گاه شبهه موضوعیه است. مانند: اکرم کل رجل عالم. و من می دانم زید عالم است ولی احتمال می دهم که از لحاظ عمل، مرتکب عصیانی شده باشد که نباید اکرام شود. محقق خراسانی در این مورد می گوید: (ما احتمال دخوله فیه) یعنی احتمال می دهم که زید داخل فسقه باشد.

محقق خراسانی شبهه ی موضوعیه را اینجا مطرح کرده است و حال آنکه بهتر بود در اینجا این شبهه را مطرح می کرد زیرا بعدا فصلی را برای آن باز کرده است (فصل چهارم در بحث ما) و لازم نبود آن را اینجا مطرح می کرد.

ص: ۱۱۵

اذا علمت هذا فاعلم: بحث در این است که متکلم گفته است: اکرم کل رجل عالم و من احتمال می دهم علاوه بر اینکه جاهل را بیرون کرده است نجاه را هم بیرون کرده باشد و این شبهه ی حکمیه است که ناشی از فقدان نص است. حال آیا در اینجا می توانیم به عموم عام تمسک کنیم و بگوئیم که عموم عالم، نحوی را هم در بر می گیرد. آیا می توان گفت که ما دامی که دلیل قاطع بر اخراج نجات نباشد دلیل اول برای من حجت است چه مخصص متصل باشد و یا منفصل؟

محقق خراسانی در اینجا ابتدا مبنای خودش را نمی گوید بلکه ادله ی خصم را بیان می کند و سپس به بیان نظر خود می پردازد.

احتج الخصم که عام در مشکوک البقاء حجت نیست ولی در مقطوع البقاء حجت است به این بیان که این عام در غیر ما وضع له استعمال شده است و مجاز است زیرا کلمه ی علماء در لغت برای دانشمندان وضع شده است ولی متکلم آن را در علمائی که فاسق نیستند استعمال کرده است از این رو مجاز شده است و وقتی مجاز شده باشد می گوئیم که مجاز مراتب مختلفی دارد یکی از مراتب آن علماء غیر فساق است ولی مراتب دیگری هم وجود دارد مثلاً علماء غیر نحوی، علمای غیر صرفی و علمای غیر فقیه و غیرهم همه را شامل می شود از این رو چرا شما فقط آن را بر یک مرتبه که (ما بقی تحت العام) باشد حمل می کنید. اگر ما بقی تحت العام نود درصد افراد باشد مراتب دیگری هم وجود دارد که مثلاً فقط هفتاد درصد آن تحت عام است و دلیلی وجود ندارد که وقتی عام مجاز شد به همان نود درصد حمل شود. بنابراین می توان گفت که حال که الا الفساق کمر عام را شکسته است می توان الا النجاه را هم به آن ضمیمه کرد.

الوجه الاول: در مطول آمده است که (اذا تعذرت المجازات فاقرب المجازات اولی) از این رو باید حمل به همان نود درصد یا به عبارت دیگر بر ما بقی تحت العام حمل شود.

یلاحظ علیه: این جواب بسیار سست است زیرا اگر مطول این کلام را گفته است مراد اقرب انسا است نه اقرب المجازات کما. مثلا اسد وضع شده است بر حیوان مفترس و قطعاً حیوان مفترس مراد نیست و دو معنای مجازی دارد یکی رجل شجاع و دوم رجلی که دهانش بوی بد می دهد (که شیر هم همین گونه است) از این رو اگر کسی گفت: (رایت اسدا یرمی) اقرب المجازات همان رجل شجاع است نه کسی که دهانش بوی بد می دهد. بنابراین دلیل وجود ندارد که ما بقی تحت العام اقرب کما باشد بلکه مراد اقرب انسا است و چه بسا لازم باشد که مجاز را بر همان هفتاد درصد حمل کنیم بدلیل آنکه از لحاظ انسی اقرب هستند.

الوجه الثانی: ما اجاب به الشيخ الانصاری فی کتابه مطارح الانظار: دلالت عام بر طوائف مختلفی که در تحتش هستند مانند نحوی، صرفی، حکیم و غیرهم در گرو دلالت بر دیگری نیست به این معنا که اگر کلمه ی العلماء بخوهد نحوی را شامل شود این در گرو این نیست که عالم فاسق را هم شامل باشد یا نه. عام همه ی این طوائف را شامل می شود و اگر بر فاسق دلالت نکرد دلیل بر این نیست که دلالت آن بر دیگر طوائف سست شود. از این رو اگر شک کردیم که نحوی هم از تحت آن بیرون رفته است یا نه به همان دلالت عام تمسک می کنیم و می گوئیم که عام ابتدا همه ی این طوائف را در بر می گرفت و یکی خارج شد و این ارتباطی به بقیه ی طوائف ندارد و ما بقی تحت عام است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۳ آذر ماه ۸۷/۰۹/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

بحث در این بود که اگر عام تخصیص بخورد مانند اکرم العلماء الا الفساق سه حالت بوجود می آید: جمعی یقیناً تحت عام هنوز باقی هستند (علماء فقیه و عادل). جمعی نیز یقیناً با تخصیص خارج شده اند (فاسقین). جمعی نیز مشکوکند یعنی نمی دانیم آیا اینها هم از تحت عام خارج شده اند یا نه (علماء نحوی عادل) و در اینجا شک در شبهه ی حکمیه است (و منشا آن یا فقدان نص است یا اجمال نص و یا تعارض نصین).

حال آیا در مشکوک البقاء و الخروج می توان بر عموم عام تمسک کرد یا نه.

همانطور که بیان کردیم این بحث نتیجه ی بحث سابق است که آیا عام بعد از تخصیص مجاز می شود یا نه.

بیان ذلک: همان طور که گفتیم مخصص بر دو نوع است متصل و منفصل:

اگر مخصص متصل باشد ظهوری عام در عموم از بین می رود و ظهور جدیدی که در خصوص غیر مورد تخصیص است (علماء عدول) پدیدار می شود حال اگر شک شود که آیا نحوی عادل هم خارج شده است یا نه می گوئیم که حجت بر این قائم شده بود که علماء عدول اکرام شوند و نحوی هم از مصادیق علماء عدول است زیرا از باب تعدد دال و مدلول، عام و مخصص هر دو در معنای خود به کار رفته اند و مجازی در کار نیست.

و اما اگر مخصص منفصل باشد در اینجا از باب اراده ی استعمالیه و جدیه جلو می رویم و می گوئیم: در اکرم العلماء، کلمه ی علماء طبق اراده ی استعمالیه در موضوع له خود که تمام علماء هستند به کار رفته است چه فساق و چه نحات و چه غیر این دو بعد که گفت: لا- تکرم فساق العلماء، علمای فاسق خارج شدند حال شک داریم که نحات هم خارج شده است یا نه می گوئیم عام در روز اول نحوی را شامل می شد و مجاز هم نبود و به بیان دیگر با اراده ی استعمالیه یقیناً نحات تحت علماء بودند حال بعد از ورود مخصص فهمیدیم که اراده ی جدیه با اراده ی استعمالیه فرق دارد اکنون که شک کرده ایم آیا نحات هم خارج اند یا نه می گوئیم اصل این است که اراده ی استعمالیه با اراده ی جدیه یکی است مگر آنجا که یقین داشته باشیم از تحت اراده ی استعمالیه خارج شده است از این رو نحات داخل است.

ص: ۱۱۸

ان قلت: نحات تحت اراده ی استعمالیه داخل است و شک داریم که اراده ی جدی هم دارد یا نه می گوئید که اصل تطابق ارادین است ولی مشکل اینجاست که این در جایی است که تطابق این دو اراده خدشه دار نشود ولی این در مورد فاسق خدشه دار شد زیرا این فاسق در اراده ی استعمالیه داخل است ولی در اراده ی جدیه داخل نیست حال که در یک مورد این تطابق خراب شد دیگر در بقیه موارد هم اگر شک کنیم که موردی داخل عام هست یا نه نمی توانیم به اصالة التطابق عمل

کنیم.

قلت: در مقام، فقط یک اراده ی استعمالیه وجود ندارد که اگر تطابق آن با جدیع خدشه دار شود دیگر قابل اعتماد نباشد بلکه در هر طائفه از قبیل علماء، ادباء، حکما و فساق حتی در هر فرد از آنها یک اراده ی استعمالیه جداگانه وجود دارد از این رو خدشه دار شدن تطابق این دو اراده در فساق ارتباطی به دیگر موارد ندارد و به آنها ضرری وارد نمی کند.

در جلسه ی قبل گفتیم که دلیل کسانی که می گویند عام بعد از تخصیص دیگر قابل تمسک نیست این است که کمر عام شکسته شده است و از معنای خودش که کل علماء بود در آمده در معنای مجازی استعمال شده است؛ معنای مجازی هم مراتب مختلفی دارد یکی از مراتب آن علماء غیر فساق است ولی مراتب دیگری هم وجود دارد مثلا علماء غیر نحوی، علمای غیر صرفی و علمای غیر فقیه و غیرهم همه را شامل می شود از این رو چرا شما فقط آن را بر یک مرتبه که (ما بقی تحت العام) باشد حمل می کنید.

ص: ۱۱۹

همان طور که معلوم است مبنای مستشکل بر این اساس استوار است که عام بعد از تخصیص مجاز می شود. در جلسه ی قبل دو جواب از این اشکال داده شد که جواب دوم نظر شیخ انصاری بود که قائل بود دلالت عام بر طوائف مختلفی که در تحتش هستند مانند نحوی، صرفی، حکیم و غیرهم در گرو دلالت بر دیگری نیست به این معنا که اگر کلمه ی العلماء بخوهد نحوی را شامل شود این در گرو این نیست که عالم فاسق را هم شامل باشد یا نه از این رو اگر بر فاسق دلالت نکرد دلیل بر این نیست که دلالت آن بر دیگر طوائف سست شود.

همانطور که از جواب شیخ بر می آید ایشان مجاز بودن عام بعد از تخصیص را قبول کرده است.

ثم ان المحقق خراسانی آورد علی الشیخ باشکالین:

الاشکال الاول: این کار شما از باب ترجیح بلا مرجح است به این بیان که هر چند دلالت عام بر یک طائفه در گرو دلالت عام بر طائفه ی دیگر مانند فاسق نیست ولی حمل کردن بر خصوص ما بقی تحت العام بعد التخصیص (علماء غیر فاسق) از باب ترجیح بلا مرجح است چرا فقط بر آن دسته حمل می کنید و چرا بر علماء غیر فاسق و غیر نحات حمل نمی کنید. (همان طور که واضح است این اشکال قوی نیست)

الاشکال الثانی: این اشکال مهم است و عبارت است از اینکه هر چند دلالت العلماء بر نحات در گرو دلالت بر فاسق نیست ولی تمام این دلالت های عام اعم از دلالت بر فاسق، نحات و ادباء و غیرهم دلالت هایی ضمنی و تبعی است که در سایه ی یک دلالت اصلی قرار دارند که همان دلالت عام بر تمام علماء است به این بیان که چون العلماء از اول تمام علماء را شامل می شد می گفتیم پس به تبع آن همه ی طوائف علماء تحت آن داخل هستند ولی حال که دلالت اصلی از بین رفته است و عام دیگر در کل علماء دلالت ندارد دلالت تبعی که زائیده ی آن بود هم از بین می رود.

ثم ان المحقق النائینی اجاب عن اشكال المحقق الخراسانی و قال: عام دلالت های تبعی ندارد بلکه آن دلالت های عرضی هستند به این معنا که دلالتش بر نحات در عرض دلالت بر فساق است و هكذا از این رو اگر یکی از دلالت های عرض از بین برود به دیگران خدشه ای وارد نمی شود.

ثم ان الامام رحمه الله اجاب عن النائینی و قال: اینکه می گوئید این دلالت ها عرضی هستند آیا از باب مشترک لفظی است که علماء را یک بار فساق و یک بار بر نحات و بار دیگر بر ادباء وضع کرده اند اگر مرادتان این باشد واضح است که کسی در عدم صحت آن شک ندارد.

از این رو باید به کلام محقق خراسانی قائل شوید و بگوئید که این دلالات تبعی در ضمن همان دلالت اصلی بوده است.

نقول: تمام این بحث ها در تحت یک اندیشه ی غیر صحیح است که عام بعد از تخصیص مجاز می شود ولی از آنجا که ما آن را قبول نداریم از کل این اشکال و جواب ها بی نیاز هستیم و در موارد شک به همان عموم عام تمسک می کنیم.

تم الکلام فی الشبهه الحکمیة و ان شاء الله در شبهه ی مصداقیه بحث می کنیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۴ آذر ماه ۱۳۹۰/۰۹/۸۷

Your browser does not support the audio tag

الفصل الرابع: فی حجیه العام عند اجمال المخصص مفهومًا

و انشاء الله در فصل پنجم در (حجیه العام عند اجمال المخصص مصداقًا) بحث می کنیم.

ص: ۱۲۱

محقق خراسانی این دو بحث را در هم ادغام کرده است و در ضمن یک فصل بحث کرده است ولی ما آن دو را از هم تفکیک می کنیم.

برای فصل چهارم مثالی می زنیم تا مراد ما از محط بحث روشن شود: متکلم گفته است: (اکرم العلماء) حال یا متصلا و یا منفصلا مخصصی را بیان کرده است که فساق نباید اکرام شوند. ما به لغت مراجعه کردیم و دیدیم که ارباب لغت در معنای آن اختلاف دارند و معنای آن بین اقل و اکثر مردد است زیرا گروهی گفته اند فاسق کسی است که حکم خدا را عصیان کند چه با گناه صغیره باشد و یا کبیره ولی گروهی قائل شده اند که فاسق کسی است که مرتکب گناه کبیره شود. از این رو معنای واقعی و مفهوم مخصص آن برای ما مجمل شده است.

در این مورد باید به چهار مرحله توجه کنیم:

دو مورد از این موارد از مسلمات است و شکی در آن نیست که عبارتند از:

مسلم اکرم العلماء عالم عادل را شامل می شود. یقیناً مخصص در عالمی که مرتکب کبیره است حجت می باشد و نباید او را اکرام کرد.

ولی اگر عالمی باشد که مرتکب گناه صغیره می شود حکمش چیست؟ در اینجا هم دو فرض دیگر وجود دارد:

در این مورد یقیناً مخصص در آن حجت نیست زیرا این از باب شک در صدق موضوع است و در این مورد نباید به دلیل خود آن تمسک کرد مثلاً- اگر ندانید فلان مایع آب است یا شراب نمی توان به خلق الماء طهوراً تمسک کرد و گفت این آب است. در بحث ما هم نمی توان به لا تکرم الفساق تمسک کرد. از این رو فقط تمسک به عام باقی می ماند و در این فصل به بیان این فرض می پردازیم.

ص: ۱۲۲

بعضی عنوان بحث را این گونه بیان کرده اند: (سرایه اجمال المخصص الی العام) به این معنا که اگر مفهوم مخصص، مجمل باشد آیا اجمالش به عام سرایت می کند یا نه اگر سرایت نکند عام در مورد مخصص مشکوک حجت نیست ولی اگر سرایت نکند عام حجت است.

تعبیر سومی هم در عنوان این بحث گفته شده است التمسک بالعام فی الشبهات المفهومیه

هر سه تعبیر یک هدف را دنبال می کند ولی تعبیر ما تعبیر روشنی است.

اذا علمنا هذا فنقول:

ان للمسئله صور اربع (در همه ی این موارد بحث مفهومی است:

اجمال گاه دائر است بین اقل و اکثر مانند مثال فاسق کما مر. اجمال مخصص از باب دوران امر بین متباینین است مثلاً گفته است اکرم العلماء و بعد گفت: (لا تکرم زید العالم) ولی زید عالم مردد بین دو نفر است یکی ابن عمرو و یکی ابن بکر و این دو با هم تباین دارند.

در هر دو مورد گاه مخصص متصل است و گاه منفصل از این رو اقسام موجود چهار قسم می شود در بحث های سابق این مسئله را به شانزده قسم گسترش می دادیم ولی این امر باعث تشتت ذهن می شود.

اما الصوره الاولى: اگر مخصص متصل باشد و امر آن دائر بین اقل و اکثر باشد مانند: (اکرم العلماء الا الفساق) فرض این است که مفهوم فساق مردد است بین اینکه آیا فقط مرتکب کبیره را شامل می شود (اقل) و یا مرتکب صغیره و کبیره را (اکثر) حال آیا می توان در مورد عالمی که مرتکب صغیره شده است به عموم اکرم العلماء عمل کرد و او را اکرام نمود؟

ص: ۱۲۳

همه ی محققین قائل هستند که به عموم عام نمی توان تمسک کرد زیرا در سابق گفتیم مخصص متصل، نمی گذارد که ظهور عام در عموم منعقد شود و موضوع اکرام از همان ابتدا علماء غیر فساق است و ما نمی دانیم که مرتکب صغیره غیر الفساق است یا نه. این شک از باب شک در صدق موضوع است که در آن نمی توان به دلیل آن تمسک کرد.

به بیان دقیق تر هرچند که احد الجزئین محرز است (یقینا عالمی که مرتکب صغیره است عالم است) ولی جزء دیگر آن محرز نیست (فسق بودن) بنابراین در این مورد دلیل اجتهادی وجود ندارد و برای فهم اینکه باید اکرام بشود یا نه باید به اصول عملیه پناه ببریم مثلا ببینیم حالت سابقه دارد که آن را استصحاب کنیم یا نه.

اما الصورة الثانیة: همان شق سابق است با این فرق که مخصص منفصل است. این مورد محل بحث است. محقق خراسانی و امام می گویند که عام در مورد شک حجت است و ما هم در دوره های سابق با قول ایشان موافق بودیم ولی بعد قائل شدیم که به عام نمی توان تمسک کرد.

اما محقق خراسانی می گوید: اگر مخصص منفصل باشد (همان طور که قبلا گفتیم) ظهور عام را از بین نمی برد و فقط حجت عام را در مورد خاص از بین می برد. بنابراین عام، تمام علماء اعم از مرتکب کبیره و مرتکب صغیره را در بر می گیرد. حال با آمدن مخصص، مرتکب کبیره یقینا خارج شده است ولی در مورد مرتکب صغیره شک داریم می گوئیم سایه ی عام که از اول آن را شامل می شد هنوز هم شامل می شود و دلیل قطعی بر خروج آن نیست از این رو باید او را اکرام کرد.

و ما این امر را هم اضافه می کنیم که اگر شک کنیم که اراده ی استعمالیه در مرتکب صغیره با اراده ی جدیه منطبق است یا نه به همان اصل که تطابق اراده ی استعمالیه با جدیه است تمسک می کنیم.

امام در این مورد قائل است که اگر مخصص متصل باشد موضوع مرکب است (عالم غیر فاسق) ولی اگر منفصل باشد موضوع بسیط است (عالم) از این موضوع فقط مرتکب کبیره خارج شده است ولی ما بقی تحت آن باقی است. وجود اجمال در لا تکریم الفساق نمی تواند مانع از حجیت عام شود زیرا خودش در مورد صغیره اجمال دارد و در جائی که خودش کارساز نیست نمی تواند دلیل کارساز (عام) را از کار بیاندازد.

به نظر ما در دوران امر بین اقل و اکثر، بین مخصص متصل و منفصل فرقی نیست. ما می گوئیم هر چند ظهور لفظ حجت است ولی در جائی حجت است که بر آن تخصیص وارد نشود ولی حال که به شکل منفصل تخصیص وارد شده است ظهور عام مشکوک شده است. در دو مورد ظهور عام به قوت خود باقی است:

مورد اول در جائی که شک در اصل تخصیص باشد یعنی شک داریم عام تخصیص خورده است یا نه مورد دوم در جائی است که شک در تخصیص زائد باشد یعنی می دانیم عام به موردی تخصیص خورده است (فساق) ولی نمی دانیم که به نجات هم تخصیص خورده است یا نه

در این دو مورد به ظهور عام تمسک می کنیم.

ولی در ما نحن فیه می دانیم ظهور عام تخصیص خورده است ولی خود مخصص مجمل است و دائره ی تخصیص را نمی دانیم در این مورد، مخصص مجمل، ظهور عام را هم مجمل می کند و در مورد مرتکب صغیره نمی توان به ظهور عام تمسک کرد. در این مورد عقلاء با این ظهور معامله ی حجیت نمی کنند.

و اما بیان امام این بود که خود لا تکرم الفساق در مورد صغیره ناکار آمد است و این کار نمی تواند دلیل عام را هم ناکار آمد کند. در جواب می گوئیم هر چند خودش حجیت ندارد ولی این دلیل نمی شود که مانعیت هم نداشته باشد بلکه می تواند مانع شود که عام مورد مشکوک را شامل شود. و به بیان دیگر بین حجت و مانعیت ملازمه نیست که اگر دلیلی فی نفسه حجت نباشد مانع هم نتواند باشد.

تم الکلام فی المخصص المتصل و المنفصل اذا دار الامر فی المخصص بین الاقل و الاکثر.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۵ آذر ماه ۸۷/۰۹/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

در جلسه ی قبل مطرح کردیم که در بعضی موارد مخصص مجمل است. در این صورت اگر مخصص متصل باشد از آنجا که مانع از این می شود که ظهوری برای عام در عموم حاصل شود (و به عبارت اصولی موجب عنوان دادن به عام می شود) نمی توان به عموم عام عمل کرده مورد مشکوک را داخل در عام قرار داد.

ولی اگر مخصص منفصل باشد چون برای عام ظهور در عموم حاصل می شود مخصص فقط در جایی عام را تخصیص می زند که حجت باشد یعنی در آن مقدار که شکی در تخصیص وجود نداشته باشد (مانند مرتکب کبیره) ولی مورد مشکوک داخل عام است و مخصص در خروج آن از عام، حجت نمی باشد.

ما با محقق خراسانی در مخصص متصل هم عقیده هستیم ولی در مخصص منفصل کلام ایشان را قبول نداریم و می گوئیم: هر چند ظهور عام در عموم منعقد شده است ولی حجیت این ظهور مشروط به این است که اراده ی استعمالیه با جدیه مطابق باشد و تا این تطابق احراز نشود ظهور عام برای ما حجت نیست. در دو جا این تطابق احراز میشود که عبارتند از:

ص: ۱۲۶

شک در اصل تخصیص که آیا عام تخصیص خورده است یا نه. شک در تخصیص زائد که مثلا علاوه بر فساق آیا نحات هم تخصیص خورده اند یا نه.

در این دو مورد ظهور عام حجت است زیرا در آن تطابق دو اراده احراز شده است ولی اگر در سعه و ضیق مخصص شک کنیم در اینجا بناء عقلاء بر این نیست که به اصالت تطابق اراده ی استعمالیه با جدیه تمسک کنند.

و اما امام می فرمود: مخصص در مورد مرتکب صغیره ناکار آمد است و از این رو نمی تواند دلیل عام را هم ناکار آمد کند.

ما هم در جواب می گوئیم هر چند خودش حجیت ندارد ولی این دلیل نمی شود که مانعیت هم نداشته باشد بلکه می تواند مانع شود.

تم الکلام فیما اذا دار امر المخصص بین الاقل و الاکثر.

اما الصورة الثالثة و الرابعة: این صورت در جایی است که مخصص امرش دائر بین متباینین باشد مثلا در اکرم العلماء الا زیدا امر مردد باشد که مراد از زید، زید بن بکر است یا زید بن عمرو و مخصص هم گاه متصل است و گاه منفصل.

محقق خراسانی و حضرت امام و دیگران قائلند که عام در مشکوک حجت نیست به این معنا که در هر دو زید را نمی توانیم اکرام کنیم.

اما علت آن در مخصص متصل کاملا شفاف است زیرا اجمال مخصص حقیقتا به عام سرایت می کند و مخصص به عام، عنوان می دهد یعنی باید عالمی را اکرام کنم که زید نباشد.

ص: ۱۲۷

و اما در مخصص منفصل هم امر چنین است زیرا در دوران امر بین متباینین است و عام در هر دو حجت نیست.

حضرت امام اضافه می کند که در اقل و اکثر یک انحلالی صورت می گیرد که عبارت است از اینکه مثلا در مورد فاسق، مرتکب کبیره یقینا خارج است و مرتکب صغیره مشکوک. ولی در متباینین چنین انحلالی وجود ندارد.

نظر ما هم با ایشان موافق است.

نکته: محقق خراسانی در این چهار صورت، فقط مخصص لفظی را بحث کرده است و به مخصص لبی نپرداخته است. مخصص لبی آنجا است که عقل و یا اجماع مخصص به حساب آیند.

البته واضح است که معنا ندارد موردی پیدا شود که در آن عقل مخصص باشد ولی معنایش روشن نباشد و به عبارت دیگر در جائی عقل حاکم باشد ولی امرش بین اقل و اکثر یا متباینین مردد باشد بله در شرع که لفظ است این مشکل راه دارد زیرا چه بسا مراد از لفظ روشن نیست.

ولی از آنجا که این اجمال در اجماع متصور است و معقد اجماع ممکن است اقل و اکثر باشد و یا متباینین باشد از این رو بهتر بود که محقق خراسانی مخصص لبی که اجماع باشد را مطرح می کرد.

الفصل الخامس: فی حجیه العام عند اجمال المخصص مصداقا

محقق خراسانی این بحث را در بحث چهارم ادغام کرده است. او بحث چهارم را با این عبارت در کفایه شروع می کند: فصل اذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملا و سپس می گوید: و اما اذا كان مجملا بحسب المصداق.

ص: ۱۲۸

همان طور که گفتیم گاه شبهه مفهومی است که بحثش در فصل چهارم گذشت و گاه مصداقیه. این همان بحثی است که از آن تعبیر می کنند که آیا تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه جائز است یا نه.

ابتدا باید دید که مراد شبهه ی مصداقیه عام است (شک در این باشد که فرد عالم است یا نه) یا شبهه ی مصداقیه خاص مراد است (شک در این باشد که فرد فاسق است یا نه).

قطعا شبهه ی مصداقیه خاص مراد است یعنی بحث در آنجاست که عام قطعا مورد را شامل می شود ولی شک در این است که آیا خاص هم آن را شامل می شود یا نه. مثلا مولی فرموده است: اکرم العلماء و بعد متصلا یا منفصلا گفته است لا تکرم الفساق و فرض این است که مفهوم فساق را می دانیم ولی شک در این داریم که زید که عالم است آیا عادل است یا فاسق.

مثال دیگر آن این است که عمومی به نام (اوفوا بالعهود) وارد شده است سپس در روایت به عنوان تخصیص آمده است: (نهی النبی عن بیع الغرر) و ما عقدی انجام دادیم و نمی دانیم غرری هست یا نه. آیا می توان به (اوفوا بالعهود) تمسک کرده آن را صحیح دانست.

بهرتر این بود که محقق خراسانی هر چهار صورت قبل را در اینجا مطرح می کرد که در شبهه ی مصداقیه گاه مخصص لفظی متصل و یا منفصل است و امرش گاه دائر بین اقل و اکثر است و گاه بین متابینین ولی ایشان در اینجا فقط مخصص منفصل و آنجا که امرش دائر بین اقل و اکثر باشد را مطرح کرده است. مثلا مولی گفت: اکرم العلماء و بعد گفت لا تکرم الفساق من العلماء و نه نفر وجود دارند که می دانیم فاسق است و شک داریم که دهمی هم فاسق است یا نه.

متقدمین متفقا می گویند که در شبهات مصداقیه ی مخصص، باید به خود عام تمسک شود. ولی متاخرین قائلند که تمسک به عام در این مورد جایز نیست البته در میان متاخرین فقط شیخ علی محقق نهاوندی متوفای ۱۳۱۷ قمری در کتاب تشریح الاصول موافق قدام است.

و ان شاء الله در جلسه ی آتیه این بحث را دنبال می کنیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۶ آذر ماه ۰۶/۰۹/۸۷

Your browser does not support the audio tag.

الفصل الرابع: فی حجیه العام عند اجمال المخصص مفهومًا

بحث در شبهه ی مصداقیه است که آیا اجمال آن به عام سرایت می کند یا نه و به بیان دیگر آیا در شبهه ی مصداقیه می توان به عموم عام تمسک کرد یا نه. در جلسه ی قبل گفتیم که متقدمین متفقا قائلند که در این مورد باید به خود عام تمسک شود و مورد مشکوک در تحت حکم عام وارد شود ولی متاخرین قائلند که تمسک به عام در این مورد جایز نیست البته در میان متاخرین فقط شیخ علی محقق نهاوندی در کتاب تشریح الاصول موافق قدام است.

آنها که قائل به جواز تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه هستند برای کلام خود دلایلی را ذکر کرده اند:

الدلیل الاول: الا حجه لا یزاحم الحجه.

مرحوم نهاوندی قائل است که اکرم العلماء قبل از ورود مخصص همه ی علماء را در بر گرفته حتی علمای فاسق را هم شامل می شد بعد از آنکه مخصص منفصل آمد نه نفر یقینا فاسق بوده و خارج شده اند ولی در مورد فرد دهم شک داریم که آیا فاسق است یا نه (معنای فاسق واضح است ولی نمی دانیم آیا این فرد عملی که موجب فسق شود را انجام داده است یا نه) در این مورد مشکوک نمی توانیم به دلیل خاص که (لا تکرّم الفساق) است تمسک کنیم زیرا این از باب شک در صدق موضوع است و در آن نمی توانیم به دلیل خود آن تمسک کرد مثلا وقتی نمی دانیم مایع مزبور آب است یا شراب نمی توانیم بگوئیم: (خلق الله الماء طهورا) و حکم به طهارت این آب نمائیم از این رو این مخصص در مورد مشکوک لا حجت می باشد و نمی تواند با عام که حجت است و قبل از تخصیص همه ی علماء حتی فاسق را شامل می شد مبارزه کند.

ص: ۱۳۰

ثم ان المحقق الخراسانی اجاب عن هذا الاستدلال و قال: حق با محقق نهاوندی است و (لا تکرّم الفساق من العلماء) در مورد زید حجت نیست ولی با این وجود این مخصص در عموم عام نیز تصرف کرده است (جعل العام حجه فی غیر عنوان الخاص) یعنی اکرم العلماء حجت است به شرط اینکه عنوان فاسق بر آن مترتب نشود. و به عبارت دیگر قبل از اینکه مخصص بیاید موضوع العلماء بود ولی بعد از آمدن مخصص موضوع اکرام هم باید عالم باشد و هم اینکه فاسق نباشد. از این رو شما احد الجزئین که عالم باشد را در مورد فرد دهم احراز کردید ولی فاسق نبودن را احراز نکرده اید لذا حکم اکرام بر او بار نمی

شود. از این رو عام و خاص در مورد این فرد یکسان هستند؛ چون فاسق بودن احراز نشد خاص از کار می افتد و از آنجا که غیر فاسق بودن را هم احراز نکرده اید عام به زمین می خورد و شبهه ی مصداقی همچنان باقی است و این فرد نه داخل عام است و نه داخل خاص.

توضیح ذلک: عام از یک ظهور و یک حجیت تشکیل شده است مخصص منفصل نمی تواند در ظهور عام تصرف کند زیرا منفصل است و قبل از آمدنش ظهور در عام منعقد شده است ولی می تواند در حجیت عام تصرف کند و بگوید عام دیگر در کل علماء حجیت نیست بلکه در خصوص غیر فاسق حجیت است.

و ان شئت قلت که موضوع عام به حسب اراده ی استعمالیه محرز است ولی به حسب اراده ی جدیه محرز نیست و آنی که حجیت است این است که بتوانیم موضوع عام را به حسب اراده ی جدیه احراز کنیم و اراده ی جدیه به عالم غیر فاسق بودن خورده است و در ما نحن فیه عالم بودن محرز است ولی غیر فاسق بودن محرز نیست.

توجه: ما سابقا در ملاحظه ای که به کلام امام داشتیم که قائل بود اگر خاص حجت نباشد مانع هم نیست و ما گفته بودیم که ملازمه ای بین این دو نیست شیء می تواند حجت نباشد ولی مانع باشد محقق خراسانی هم اینجا همین کلام را مطرح می کند که خاص در مورد فرد مشکوک حجت نیست ولی مانع می شود که به عام تمسک کنیم.

ان قلت: در علم اصول خواننده ایم که فرق بین تخصیص و تقييد در این است که تخصیص منفصل، افرادی را از تحت عام خارج می کند ولی به عام عنوان نمی دهد به خلاف تقييد که هم اخراج می کند و هم به مطلق عنوان می دهد مثلا در اعتق رقبه که مطلق است و لا- تعتق رقبه کافره که مقید است باعث می شود هم عبد کافر خارج شود و هم عام تبدیل شود به اعتق رقبه مؤمنه و و به عبارت دیگر موضوع عام که بسیط بوده است (رقبه) تبدیل به موضوعی مرکب شود (رقبه مؤمنه).

از این رو چرا محقق خراسانی می گوید که مخصص، عام را در غیر عنوان خاص حجت می کند و این بدین معنا است که مخصص، موضوع عام را مرکب کرده است (عالم و غیر فساق) و حال آنکه کار تخصیص فقط بیرون کردن است نه عنوان دادن.

قلت: این قاعده در جایی صحیح است که با تخصیص ما یک فرد را خارج کنیم مانند اکرم العلماء الا زیدا این اخراج ها به عام عنوان نمی دهد و عام همچنان بسیط باقی می ماند ولی اگر اخراج ما نوعی باشد حتما مخصص به عام عنوان می دهد و شکی در این نیست که عام مرکب می شود.

الدلیل الثانی للقائل بالجواز و هو للمحقق النہاوندی ایضا: و هو التمسک بالعموم الاحوالی.

صاحب کفایہ این دلیل را ذکر نکرده است

ما باید ابتدا عموم احوالی را توضیح دهیم و سپس به بیان استدلال پردازیم: اگر شارع گفت: اکرم زیدا موضوع در اینجا دارای اطلاق احوالی است یعنی چه زید قائم باشد یا جالس معمم باشد و یا غیر آن محقق نہاوندی می گوید ما در مورد زید کہ نمی دانیم فاسق است یا نہ به عموم احوالی عام تمسک می کنیم به این بیان کہ اکرم العلماء می گوید: علماء واجب الاکرام هستند چه عالم باشند چه فاسق و چه مشکوک الحال.

از این عموم احوالی معلوم الفسق خارج شده است و در مابقی به عموم احوالی عام تمسک کرده و آنها را اکرام می کنیم.

یلاحظ علیہ:

اصطلاح (عموم احوالی) اشتباه است و صحیح این است کہ بگوئیم: (اطلاق احوالی) زیرا عموم بر اساس دلالت لفظی پدید می آید ولی در استدلال ایشان، اطلاق احوالی از اطلاق کہ غیر لفظ است برداشت می شود زیرا وقتی متکلم گفته است العلماء موضوع می باشد عقل می گوید علماء سه حالت دارد. و ثانیاً: قبلاً گفتیم کہ اطلاق بدین معنا است کہ کل ما وقع تحت دائرہ الطلب تمام الموضوع باشد. مثلاً- در (اعتق رقبہ) رقبہ تحت دائرہ ی حکم قرار گرفته است و خود رقبہ تمام الموضوع است. در اطلاق نمی توان گفت سواء کان معلوم العدالہ او مشکوک العدالہ و امثال آن و بہ عبارت دیگر (الاطلاق هو رفض القيود لا- الجمع بین القيود). ولی محقق نہاوندی از باب جمع بین قیود وارد شده است. و ثالثاً اطلاق احوالی تابع اطلاق افرادی است بہ این معنا کہ اگر فرد داخل عام باقی باشد اطلاق احوالی ہم آن را شامل می شود ولی اگر فرد تحت عام داخل نباشد اطلاق احوالی آن ہم از بین می رود از این تا فرد مشکوک، داخل عام نباشد از عموم احوالی برخوردار نیست کہ هنگام شک بہ آن تمسک کنیم.

ص: ۱۳۳

Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که کسانی که قائل به جواز تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه هستند برای کلام خود دلائلی را ذکر کرده اند: دلیل دوم این بود که در مورد شبهه به عموم اجوالی عام تمسک کنیم. در جلسه ی قبل به این دلیل سه اشکال وارد کردیم و اکنون اشکال دیگری را اضافه می کنیم: لازمه ی این استدلال این است که یک دلیل (اکرم العلماء) هم حکم واقعی را بیان کند و هم حکم ظاهری را یعنی هم دلالت داشته باشد بر اینکه علماء بما هو هو را اکرام کنید (حکم واقعی) و هم اکرام العلماء بما هم مشکوک العداله را (حکم ظاهری) و واضح است که دلیل واحد نمی تواند بر او امر دلالت داشته باشد.

الدلیل الثالث: للشیخ و هو الاستصحاب: بیانه: حکم اکرام العلماء به من رسید و من به هر دلیلی یقین داشتم که زید عالم و واجب الاکرام است و او را اکرام کردم بعد شک کردم که آیا زید در طول این مدت عادل بوده است یا نه با استصحاب می گویم که او سابقا واجب الاکرام بود الان هم همان حکم در مورد او جاری است.

یلاحظ علیه:

اولا: این مورد استصحاب نیست بلکه قاعده ی یقین است و فرق استصحاب و قاعده ی یقین این است که در استصحاب یقین همیشه نسبت به سابق محفوظ است و شک در آینده است ولی در قاعده ی یقین، یقین نسبت به سابق محفوظ نیست به این معنا که حتی نسبت به گذشته هم یقین ندارم و گاه از آن به شک ساری تعبیر می کنند یعنی شکی که به گذشته هم سرایت می کند مثلا- زید روز جمعه عادل بود و الان شک دارم که همچنان بر عدالت باقی است یا نه (استصحاب) ولی گاه امروز شک می کنم که دیروز هم عادل بود یا نه (قاعده ی یقین) ما نحن فیه هم از باب قاعده ی یقین است یعنی به هر دلیل یقین داشتم زید واجب الاکرام است و بعد با دیدن مخصص شک کردم که زید از همان اول فاسق بوده باشد. ثانیا: بحث ما در استصحاب نیست بلکه بحث ما در تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه است.

ص: ۱۳۴

الدلیل الرابع: اللاحجه و المانع.

شیخ محمد هادی تهرانی ۱۳۲۱ از تلامذه ی شیخ انصاری بود ایشان به قاعده ی المقتضی و المانع معتقد بود و احادیث استصحاب را هم بر همین حمل می کرد. مثلا یک شکارچی تیری به سمت انسانی که در مقابل او بود انداخت در اینجا می توان گفت که اگر مانعی در مسیر رفتن تیر به سوی آن انسان نباشد این تیر باید به او اصابت کرده باشد در اینجا می گوئیم که و مقتضی موجود است (پرتاب تیر) و مانع هم مفقود است پس تیر به آن انسان خورده است.

در ما نحن فیه هم می گوید: عام مقتضی است و همه ی علماء حتی فساق را هم شامل می شود غایه ما فی الباب فاسق بودن مانع است بنابراین باید بگویم که مقتضی محرز است ولی مانع محرز نیست از این رو عالم مشکوک را باید اکرام کنیم.

یلاحظ علیہ: دلیل بر حجیت قاعدہ ی مقتضی و مانع وجود ندارد و ما در مبحث استصحاب ضعف قول ایشان را بیان کرده ایم.

از کجا می گوئید که اصل عدم فسق فرد است و این با استصحاب عدم ازلی اثبات می شود که زمانی که متولد نشده بود فاسق نبود و الان هم که شک داریم باید به حکم استصحاب بگوئیم که فاسق نیست. این استصحاب را هم در جای خود ذکر کرده و بطلان آن را بیان کرده ایم.

از این رو در شبهه ی مصداقیه ی مخصص نمی توانیم به عام تمسک کنیم

به مثالی در این مورد توجه کنید: کسی مالی را امانتاً در اختیار داشته و مال در دست او تلف شده است در اینجا دلیل عام می گوید: (علی الید ما اخذت حتی تؤدی) ولی مخصص آمده ید امانی را تخصیص می زند حال ما شک داریم که ید فرد امانی بوده است یا عدوانی قدماء در این مورد به عام تمسک می کردند و می گفتند که فرد ضامن است ولی به نظر ما در این مورد نمی توان به عام تمسک کرد و فرد ضامن نیست زیرا خاص (الا الامین) عام را در غیر عنوان خاص حجت می کند یعنی در موردی که فرد امین نباشد و ما نمی دانیم که فرد امین است یا نه به این معنا که هرچند ما یک جزء که ید است را احراز کرده ایم ولی جزء دیگر را که عدوانی باشد احراز نکردیم.

ص: ۱۳۵

ثم ان المحقق الخراسانی اضاف که مخصص گاه لفظی است و گاه لبی (عقلی) دومی عبارت است از: دلیل عقل، اجماع و سیره ی متشرعه. (البته مخفی نیست که دلیل لبی فقط دلیل عقلی است ولی در دو مورد اخیر هم چون لفظ در کار نیست آنها را لبی می گویند)

محقق خراسانی می گوید که اگر مخصص دلیل لبی بود می توان در شبهات مصداقیه ی مخصص به دلیل عام تمسک کرد. مثلا مولی گفته است اکرم جیرانی و عقل ما می گوید که مراد همسایه هائی هستند که دوستدار مولی هستند نه کسانی را که دشمن مولی هستند حال اگر در مورد همسایه ای شک کنیم که آیا دوستدار مولی است (که تحت عام باقی است) و یا دشمن او (که با دلیل عقلی خارج شده باشد) در اینجا محقق خراسانی قائل است که باید به دلیل عام تمسک کرد.

اول باید دید که دلیل محقق خراسانی در این کلام چیست و ثانيا کلامش درست است یا نه.

نکته: قبل از ورود بحث می گوئیم که محقق خراسانی این بحث را در این فصل ذکر کرده است ولی حقیقت این بود که در فصل قبل که شبهه مفهومی بود نیز آن را ذکر می کرد و ما در فصل قبل هم مطرح کردیم که در مخصص لبی هم (مانند لفظی) چهار شق متصور است و مانند مخصص لفظی متصل و منفصل و دوران بین اقل و اکثر و دوران بین متباینین در آن راه دارد.

توجه: البته محقق خراسانی فقط در یک قسم می گوید که می توان به عام تمسک کرد و آن جایی است که مخصص اقل و اکثر باشد.

دلیل محقق خراسانی این است: بین مخصص لفظی و لبی فرق است. اگر مخصص لفظی باشد مولی دو حجت بر مکلف دارد یکی لفظ عام و دیگری لفظ خاص که بحثش گذشت. ولی در جائی که مخصص لبی است مولی یک حجت بر مکلف القاء کرده است که همان عام است و همه افراد را در بر گرفته است سپس عقل ما مواردی را خارج کرد. این حکم عقل نمی تواند حجت مولی (عام) را بر زمین بزند و فقط در جائی که یقین به خروج داریم از آن عام صرف نظر می کنیم ولی در مشکوک الحال حکم عقل توانائی ندارد که حجت لفظی مولی را تخصیص بزند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۱ آذر ماه ۱۳۷۰/۰۹/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه خاص می باشد. در جلسه ی قبل گفتیم که به نظر ما نمی توان در این مورد به عام تمسک کرد ولی محقق خراسانی در تمسک به عام بین مخصص لفظی و لبی فرق قائل شده است و در مخصص لفظی با ما هم عقیده است و تمسک به عام را جایز نمی داند ولی در مخصص لبی تمسک به عام را جایز می شمرد.

محقق خراسانی در این مقام تفصیلی را ارائه می دهد و می گوید: در مخصص لبی گاه مخصص از ضروریات عقل است به این معنا که این مخصص تا حدی واضح است که ممکن است مولی بنا بر اعتماد بر درک مکلف دیگر آن را استعمال نکند و هرچند در مقام بیان است ولی این مخصص را ذکر نکنند و به ذکر عام اکتفاء نمایند. این مورد مانند مخصص لفظی است و نمی شود در مورد شک به عام تمسک کرد.

ص: ۱۳۷

ولی اگر مخصص نظری باشد و عقل باید ابتدا فکر کند و بیاندیشد بعد به این مخصص دست یابد. در این مورد هنگام شبهه ی مصداقیه ی خاص می توان به عام تمسک کرد.

محقق خراسانی برای این مطلب سه دلیل می آورد:

بین مخصص لفظی و لبی فرق است زیرا در مخصص لفظی مولی دو حجت بر مکلف القاء کرده است یکی (اکرم العلماء) است و دیگری (لا تکرّم الفساق من العلماء) و ما برای جمع بین این دو دلیل باید اظهر (خاص) را بر ظاهر (عام) مقدم کنیم که نتیجه اش این می شود که موضوع عام، که بسیط بود و فقط علماء را شامل می شد به شکل مرکب در آمده به علماء غیر فاسق تبدیل شود. در این صورت در مورد شک نمی توان به عام تمسک کرد زیرا این فرد عالم بودنش احراز شده است ولی فاسق نبودنش احراز نشده است. ولی اگر مخصص لبی باشد و از ضروریات نباشد بلکه نظری باشد در این صورت مولی یک حجت اقامه کرده است که همان عام است و مخصص لبی دیگر حجت القاء شده از طرف مولی نیست ولی از طرفی چون عقل هم حجت است، فقط به صورت یقین بسنده میکنیم ولی در مورد مشکوک به همان عام تمسک می کنیم چرا که عقل آنقدر قدرت ندارد که حتی در مورد مشکوک هم در حجت القاء شده از طرف خداوند دخالت کند. سیره ی عقلاء بر این است که اگر عبد مشکوک العدو را اکرام نکند مولی او را مؤاخذه می کند و به او می گویند که از حجت قطعی (اکرم جیرانی) چرا

بدلیل شک صرف نظر کرده‌ای. در این موارد ممکن است تمسک به عموم کنیم و حال فرد را احراز کنیم (التمسک بعموم العام لاحراز حال الفرد) مثلاً در مثال لعن الله بنی امیه قاطبه که می‌میدانیم که این عام، مؤمن و خیری که از بنی امیه باشند را شامل نیست از این رو کسی مانند سعید بن عاص که هرچند از بنی امیه بود ولی محب اهل بیت هم بود در محدوده ی لعن داخل نیست حال اگر در فردی شک کردیم که آیا او هم محب اهل بیت است یا نه در اینجا به عموم عام تمسک می‌کنیم و می‌گوئیم عموم لعن ملازم با این است که این فرد مشکوک، مؤمن نباشد و مشمول لعن خداوند باشد و الا اگر مؤمن باشد تخصیص زائد لازم می‌آید (مثلاً باید بگوئیم الا فلان فرد مشکوک) و اصل این است که عموم عام محفوظ است و تخصیص زائدی بر آن وارد نشده است.

يلاحظ على الامر الاول: اينکه می گوئيد بين لفظی و لبي فرق است که در لفظی مولى دو حجت القاء کرده است ولى در لبي فقط يك حجت القاء کرده است که همان عام می باشد اين کلام بر خلاف مبنا است زیرا عقل هم از حجت ها محسوب می شود و وقتى حجت شد ديگر فرق نمی کند که مولى به آن تلفظ کند يا نکند و عقل هم حجتى است که از طرف مولى که بر عبد القاء شده است.

با اين بيان بين عقل ضرورى و عقل نظرى فرقى نيست و هر دو حجت اند و عقل نظرى هم مانند عقل ضرورى و مخصص لفظى می باشد و با وجود مخصص لبي نمی توان در مورد شك به عام تمسك کرد زیرا اين مخصص همانند مخصص لفظى به عام عنوان می دهد و عام را از بساطت در آورده مرکب می کند (الجيران و عدم كونهم عدوا للمولى) و در مورد مشکوک هرچند جيران بودن آنها ثابت است ولى اينکه عدو مولى نباشد محرز نيست در نتيجه نمی توان به عام تمسك کرد و او را هم اكرام نمود.

و يلاحظ على الدليل الثانى: اين مطلب که عقلاء عبد را در صورت اكرام نكردن مشکوک العداوه مورد مؤاخذه قرار می دهند خود اول کلام است خصوصا اگر دوران امر بين المحذورين باشد يعنى دوست مولى اكرامش واجب و عدو مولى اكرامش حرام باشد در اين صورت اگر مورد مشکوک را اكرام نکند مورد سرزنش عقلاء قرار نمی گيرد.

و يلاحظ على الدليل الثالث: تمسك به عام و احراز حال فرد فقط در تخصيص افرادى صحيح است نه در تخصيص عنوانى.

توضیح: گاه تخصیص، عنوانی است مانند (اکرم العلماء) و (لا تکرّم الفساق من العلماء) که آنی که خارج شده است عنوان فاسق است و وقتی عنوان خارج شود عام از بساطت بیرون آمده و موضوعش مرکب می شود (علماء و غیر فساق) و در مورد مشکوک نمی توان به عموم عام تمسک کرد ولی گاه تخصیص افرادی است مثلاً مولی می گوید اکرم العلماء غیر زید، غیر عمرو، ... در این مورد هر چند جامع بین این افراد فاسق بودن است ولی عنوان فاسق مخصص نیست و به بیان دیگر هر چند عنوان الفاسق بر آنها مترتب است ولی مولی با آن عنوان این افراد را بیرون نکرده است در اینجا هنگام شک به عموم عام تمسک می کنیم

مثالی که محقق خراسانی در مورد لعن الله بنی امیه قاطبه بیان کرده است از باب قسم دوم است صحیح است که اگر در فردی شک کردیم که محب اهل بیت است یا نه می توانیم به عموم عام تمسک کرده بگوئیم که این فرد خارج نشده است و در محدوده ی لعن الله قرار دارد.

خلاصه آنکه این مطلب اخیر صحیح است ولی در صورتی که مخصص افرادی باشد ولی اگر مخصص عنوانی باشد این قاعده در آن جاری نیست.

تم الکلام فی تبیین ما قاله صاحب الکفایه

ثم تا الان قائل بودیم که نمی توان به عام تمسک کرد ولی عده ای تفصیلی ارائه کرده اند که به بیان آنها می پردازیم فنقول: در تمسک به عام در شبهات مصداقیه ی مخصص سه تفصیل وجود دارد.

التفصیل الاول: للشيخ الانصاری. تفصیل ایشان همان تفصیل محقق خراسانی است که می فرماید اگر این مخصص عنوانی باشد به این معنا که مولی طبق عنوان و طبق ملاک موردی را بیرون کرده باشد. مثلاً گفت اکرم العلماء و بعد گفت لا تکرم الفساق من العلماء که فاسق گناه بر اساس یک عنوان و گناه بر اساس یک ملاک بیرون شده است در این مورد هنگام برخورد به شبهه ی مصداقیه ی مخصص نمی توانیم به عام تمسک کنیم. ولی گناه اگر مولی مخصصی وارد کرده است (و لو لفظی) ولی نه به عنوان و ملاک بلکه فرد فرد را بیرون کرده است. غایه ما فی الباب همه ی آن افراد تحت یک عنوانی جمع آمده اند ولی کلام مولی به آن عنوان ناظر نبوده است. شیخ قائل است که در این مورد می توان به عموم عام تمسک کرد

اما در اولی نمی توان به عموم عام تمسک کرد به دو دلیل:

الدلیل الاول: وقتی مخصص عنوانی باشد در حقیقت عام را در غیر عنوان خاص حجت قرار می دهد و عام را مرکب می کند (علماء و غیر فساق) از این رو برای اکرام کردم هم باید عالم بودن فرد احراز شود و هم فاسق نبودن آن از این رو فرد مشکوک چون فاسق نبودنش احراز نشده است نمی توان او را اکرام کرد.

الدلیل الثانی: اگر در مورد شک توقف کنیم و فرد مشکوک را اکرام نکنیم تخصیص زائد لازم نمی آید یعنی همان تخصیص به الا الفساق کافی است و تخصیص دیگری بر عام تحمیل نمی شود.

ولی اگر مخصص عنوانی نباشد بلکه افرادی باشد (صورت دوم) ضد دو دلیل اول در اینجا جاری است یعنی:

اولا: مخصص به عام عنوان نمی دهد و عام را مرکب نمی کند و این افراد که استثناء شده اند موجب نمی شود که مرکب شود یعنی بشود العلماء غیر زید و العلماء غیر عمرو و هكذا.

و ثانيا: اگر در مورد شك توقف کنیم و فرد مشکوک را اکرام نکنیم موجب می شود که تخصیص زایدی بر عام تحمیل شود یعنی اگر در مورد بکر شك کنید و او را اکرام نکنید موجب می شود که الا بکرا را هم بر آن افراد که نباید اکرام شود اضافه کنید.

اشکال این تفصیل این است که شیخ انصاری این را در فرق بین مخصص لفظی و لبی آورده است و حال آنکه این تفصیل در لفظی هم راه دارد همان طور که در مثالی که زید واضح شد.

بله غالبا تخصیص های لفظی عنوانی است و تخصیص های لبی افراد هستند ولی ملاک لفظی و لبی نیست بلکه ملاک همان عنوانی و افرادی است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۲ آذر ماه ۸۷/۰۹/۱۲

Your browser does not support the audio tag

بحث در تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه خاص است. نظر ما این بود که در این مورد نمی توانیم به عموم عام تمسک کنیم و مورد مشکوک را داخل تحت عام نمائیم.

علماء بعضا در این مورد قائل به تفصیل شدند و اکنون به تفصیل دوم رسیده ایم فنقول:

التفصیل الثانی للمحقق النائینی: ایشان بین آنجا که مخصص در مقام بیان عنوان است و آنجا که در مقام بیان ملاک است فرق می گذارد.

ص: ۱۴۲

مخصص گاه عنوان است ولی با این وجود در مقام بیان ملاک نیست. در اینجا نمی شود به عام تمسک کرد مثلا امام صادق به شکل عام فرمود: (فانظروا الی رجل روی حدیثا و نظر فی حرامنا و حلالنا و عرف احکامنا) معنای این حدیث این است که به هر مجتهدی می توان مراجعه کرد چه عالم عادل باشد و چه فاسق ولی دلیل دیگر به ما گفت که حتما باید عادل باشد و به فاسق نمی شود مراجعه کرد. در این مثال فاسق بودن عنوان است و به عام عنوان می دهد و موجب می شود که عام مرکب شود. در این قسم در شبهه ی مصداقیه مخصص نمی شود به عام تمسک کنیم زیرا عام از اینکه عام باشد خارج شده است (لان المخصص جعل العالم حجه فی غیر عنوان المخصص.) ولی گاه مخصص بیانگر عنوان حکم نیست بلکه ما را به ملاک حکم راهنمایی می کند مثلا عامی داریم که می گوید: (اللهم العن بنی امیه قاطبه) و بعد به شکل خاص مثلا گفته است (الا

المؤمن). این مخصص ملائک را بیان می کند یعنی به ما می فهماند ملائک لعن غیر مؤمن بودن است (توجه مخصص در اینجا ملائکی که در عام است را تخصیص می زند و ملائک در مخصص وجود ندارد بلکه ما از مخصص به ملائکی که در عام است منتقل می شویم). در این صورت هنگام شک نمی توان به عام تمسک کرد یعنی نمی توان گفت: (اللهم العن بنی امیه قاطبه غیر المؤمنین) زیرا لعن از همان اول مؤمنین را شامل نیست فیغی العام علی بساطته. از این رو هنگام شک به عموم دلیل تمسک می کنیم. سپس اضافه می کند:

ص: ۱۴۳

ان قلت: حال چند نفر مانند فرزندان سعید بن عاص اللهم العن خارج شده اند ه در تاریخ است که آنها ولایتی و محب بنی امیه بودند از این رو چرا با وجود این استثنائات لعن الله بنی امیه قاطبه وارد شده است و این سه استثناء نخورده اند

قلت لعل مصلحت در تاخیر بیان بود و بر این بود که اول عام وارد شود و بعد مخصص مؤخر بیان شود.

سپس می گوید: اگر شک کردیم که موردی از قبیل عنوان است که قابل اخذ باشد و یا از قبیل ملاک است که قابل اخذ نباشد در اینجا به دو ظن اکتفاء می کنیم و بر ملاک حمل می کنیم:

۱. لعل عموم عام افاده ی این ظن را می کند که مورد از قبیل عنوان نیست بلکه از قبیل ملاک است.

۲. لعل آنی که موضوعا برای اجماع و سیره است از قبیل ملاک باشد نه عنوان.

یلاحظ علیه:

اولا- از استثناء این سه نفر متوجه می شویم که ملاک در عام فراگیر نیست و به عبارت دیگر با توجه به این استثناء متوجه شدیم که افرادی می توانند استثناء شوند از این رو هنگام وجود احتمال، چگونه هنگام شک می توانیم به عموم عام عمل کنیم و چه بسا هر چند اراده ی استعمالی اعم است ولی اراده ی جدیه علاوه بر این سه مورد چهارمی را هم شامل نشود.

از این اشکال می توان جواب داد که با اصل تطابق اراده ی استعمالیه با جدیه این شک ها را برطرف می کنیم و می گوئیم که همه ی مشکوک ها داخل در عام است.

ص: ۱۴۴

و اما اشکال دوم که مهم است این است که محقق نائینی گفت: عناوین بر دو قسم است که گاه قابل اخذ در عام است مانند الا الفاسق ولی گاه مخصص، ما را به ملائک عام رهنمون می شود که در این صورت نمی توان آن را در متعلق عام اخذ کرد و هنگام شک نمی توان به عام تمسک کرد. مشکل آن این است که ایشان بین اراده ی استعمالیه و جدیه خلط کرده است آنی که قابل اخذ نیست اراده ی استعمالیه است ولی در اراده ی جدیه قابل اخذ است.

در اراده ی استعمالیه نمی توان گفت که لعن الله بنی امیه غیر المؤمنین ولی از لحاظ اراده ی جدیه قطعاً لعن مخصص به بنی امیه ای است که مؤمن نباشد از این رو موضوع مرکب از دو قید می شود یکی کونه من بنی امیه و دومی کونها غیر مؤمن از این در فرد چهارم شک می کنیم که هرچند از بنی امیه است ولی آیا مؤمن هم هست یا نه از این رو نمی شود به عام تمسک کرد.

اشکال سوم این است که اگر در موردی شک کردیم که آیا از قبیل عنوان قابل اخذ است یا از قبیل عنوان غیر قابل اخذ (ملائک) این را ملحق به دومی می کنیم زیرا دو ظن در دست ما وجود دارد: یکی می گوید ملائک عام در چهارمی هم هست و دوم اینکه آنی که در سیره و اجماع آمده است را بر ملائک حمل می کنیم و جواب آن این است که هر دو ظن است و اصل عدم حجیت ظن می باشد.

و ههنا تفصیل ثالث و هولنا: اگر حکم عام طبع اولیه ی موضوعش حرمت باشد و از آن مواردی خارج شده باشد در این صورت اگر در مورد دیگری هم شک کنیم سیره ی فقهاء بر این است که بر عموم عام تمسک می کنید و ما چند مثال ذکر کنیم:

در قرآن آمده است: (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ) (نور آیه ی ۳۰) این آیه عام است ولی از آن فهمیده می شود که اصل اولیه در اسلام این است که نظر مماثل به غیر مماثل حرمت است ولی در آیه ی بعدی مواردی خارج شده است: (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ ...) حال زنی در مجلس نشسته است و ما نمی دانیم جزء محارم است یا نه. از لحاظ قاعده ی اصولیه نمی شود به عام تمسک کرد زیرا در اینجا عام مرکب می شود از حرمت به غیر مماثل و آنکه او غیر محرم باشد. در اینجا با اینکه جزء دوم محرز نیست و نباید به عام تمسک کرد ولی به آن تمسک می کنند و تمام فقهاء می گویند اگر شک کنید که زن جزء محارم است یا نه نمی شود به او نگاه کرد.

در آیه ی ۳۱ سوره ی نور آمده است: (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ ...) در اینجا عام عدم جواز ابداء زینت در مقابل غیر مماثل است و تعدادی از محارم از آن استثناء شده است حال اگر مردی باشد و زن نداند که او محرم است یا نه به عام تمسک می کنند و حکم به حرمت ابداء زینت می کنند.

در مورد وقف به شکل عام آمده است که (الوقف لا یباع و لا یرهن الا فی مواضع عشره) حال متولی وقف وقف را می فروشد و من شک می کنیم که این مورد جزء موارد عشره است یا نه در اینجا به لا یباع تمسک می کنند و حال آنکه طبق قاعده ی گذشته به عام نمی شود تمسک کرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱۳ آذر ماه ۸۷/۰۹/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

بحث در تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه خاص است. نظر ما این بود که در این مورد نمی توانیم به عموم عام تمسک کنیم و مورد مشکوک نه در تحت عام قرار می گیرد و نه در تحت خاص.

علماء بعضا در این مورد قائل به تفصیل شدند و اکنون به تفصیل سوم رسیده ایم که نظر ماست که عبارت است از اینکه اگر حکم عام طبع اولیه ی موضوعش حرمت باشد و سپس با تخصیص مواردی از تحت آن خارج شده باشد در این صورت اگر در مورد دیگری هم شک کنیم سیره ی فقهاء بر این است که بر عموم عام تمسک می کنند و ما چند مثال ذکر کردیم و امروز به موارد دیگری اشاره می کنیم:

شیخ در رسائل در مبحث اصالة الصحة و در متاجر در اواخر بیع می گوید که اگر کسی بر میت نماز بخواند و ندانیم نمازش صحیح است یا باطل در آن اصالة الصحة جاری می شود ولی اگر کسی غیر از ولی مال یتیم را بفروشد در آن اصالة الصحة جاری نمی شود. علتش این است که طبع اولی نماز میت بر صحت است ولی بیع مال یتیم اصلش بر فساد است الا موارد جزئی که غبطه بودن برای یتیم احراز شود در این مورد با وجود اینکه این از باب شبهه ی مصداقیه است ولی هنگام شک به همان دلیل عام تمسک می شود.

ص: ۱۴۷

و مانند اینکه اصل در لحوم دریائی حرمت است (یحرم اکل السمک الا ان یکون ذا فلس) حال نوعی ماهی پیدا شد و نمی دانیم فلس دارد یا نه در اینجا به عام عمل می شود و حال آنکه شبهه مصداقیه است و در آن نباید به عام عمل کرد.

ان قلت: اصل در نجاسات فساد و حرمت است و حال آنکه ما در مشکوک به این اصل عمل نمی کنیم.

قلت: اسلام امور نجاسات را آسان گرفته است و برای اینکه حرجی برای مسلمانان پیش نیاید گفته است: (کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر).

صاحب کفایه نکته ای را تحت ایقاظ مطرح می کند که مطلب پیچیده و مهمی را در بر دارد فنقول:

ایقاظ: اینکه گفتیم در شبهه ی مصداقیه نمی شود به مخصص عمل کرد برای این است که نمی دانیم فرد فاسق است یا عادل و نمی شود به عام عمل کرد زیرا موضوعش مرکب از علم و عدم فسق است و به خاص نمیشود عمل کرد زیرا فسق او ثابت

نشده است.

حال که دست ما از دلیل اجتهادی کوتاه شد باید سراغ اصول عملیه برویم و می گوئیم اگر فرد مشتبه حالت سابقه داشته باشد به آن عمل می کنیم. حالت سابقه گاه مطابق مخصص است و گاه مطابق عام است مثلا دیروز عادل بود و امروز نمی دانیم به عدالت باقی است یا نه. با استصحاب عدالت، مورد در تحت عام داخل می شود و هکذا اگر دیروز فاسق بود که مورد با اجرای استصحاب تحت مخصص داخل می شود.

ص: ۱۴۸

اگر چنین حالت سابقه ای در کار نباشد که در گذشته موضوعی شفاف وجود داشته باشد که بتوان آن را استصحاب کرد، بعضی گفته اند که اصلی در کار است به نام اصل عدم ازلی که این اصل منقح موضوع است و موجب می شود حکم کنیم که مورد تحت عام داخل است (در همه ی موارد، استصحاب عدم ازلی مورد مشکوک را فقط در تحت عام داخل می کند نه در تحت مخصص)

محقق خراسانی چهار قضیه مطرح می کند که عبارتند از:

المخصص المتصل بنحو الوصف مانند اکرم العلماء العدول. المخصص المتصل بنحو موجبه ی المعدوله مانند اکرم العلماء غیر الفساق. المخصص المتصل بنحو الاستثناء مانند اکرم العلماء الا الفساق. المخصص المنفصل.

محقق خراسانی قائل است که اصل عدم ازلی در دوتای اول جاری نیست ولی در دوتای اخیر جاری است.

اما در دوتای اول استصحاب جاری نیست زیرا اصل مثبت هستند و ما در اصول خوانده ایم که در مستصحب فقط لوازم شرعیه بار می شود نه عقلیه و عرفیه و در این دو مثال زید عالم است ولی نمی دانیم فاسق هم هست یا نه

اما در مثال اول که لسان دلیل چنین است (اکرم العلماء العدول) نمی توانیم با استصحاب عدم ازلی عدول را استصحاب کنیم زیرا عدول امری است وجودی و آن را نمی توان استصحاب کرد (زیرا در سابق که زید نبود عدلی هم نبود) از این رو باید استصحاب عدم فسق را استصحاب کنیم و بگوئیم سابقا قبل از تولد زید فاسق نبود و سپس که دنیا آمد و وارد اجتماع شد نمی دانیم فاسق شد یا نه همان عدم فسق قبل از تولد را استصحاب می کنیم و از آن می فهمیم که پس عادل بوده است و از آنجا که عدالت لازمه ی عقلی عدم فسق است نمی توان آن را استصحاب کرد.

بله اگر عدم فسق را استصحاب کنیم اثر شرعی ندارد و باید لازمه ی عقلی آن را که عدالت است ثابت کنیم ولی این همان اصل مثبت می شود.

و اما در مثال دوم هم نمی توان استصحاب کرد. در اینجا موضوع غیر الفساق است و مشکل اصل مثبت قبلی را ندارد ولی با این وجود علت عدم استصحاب این است که آنچه در لسان دلیل است موجهه ی معدوله است. برای توضیح باید گفت: قضایای هستند که به وجود موضوع احتیاج دارند که یکی از آنها موجهه ی معدوله است یعنی باید موضوعی وجود داشته باشد که بتواند به عالم و غیر الفساق بودن متصف شود (واضح است که اتصاف یک شیء به شیء متوقف بر وجود موضوع است) و حال آنکه مستصحب ما سالبه ی محصله است که با عدم موضوع می سازد زیرا زید در سابق نبود و فاسق هم نبود (سالبه ی محصله) و به بیان دیگر عقل می گوید اگر آن سالبه ی محصله باقی است الان در قالب موجهه ی معدوله است که این هم اصل مثبت می شود.

اما در مورد سوم قبلا گفتیم که خاص به عام عنوان می دهد و موضوع بسیط عام را مرکب می کند و در مورد شک نمی توان به عام عمل کرد.

اما در مورد چهارم چون خاص منفصل است (به نظر محقق خراسانی) به عام عنوان نمی دهد و عام بر عموم خود باقی است و در مورد شک می توان به عام عمل کرد. (ولی نظر ما در این مورد هم این است که به عام می توان تمسک کرد کما مر).

Your browser does not support the audio tag

در بحث های گذشته گفتیم که در شبهه ی مصداقیه ی مخصص نمی توانیم به عام تمسک کنیم و از آنجا که فرد مشکوک نه در تحت عام داخل است و نه در تحت خاص ناچار شدیم که به اصول عملیه مراجعه کنیم.

محقق خراسانی در اینجا قائل است که با اجرای اصلی موضوعی می توانیم ثابت کنیم این مورد مشکوک تحت عام است.

توجه: اصل گاه حکمی است مانند اصاله الاباحه و اصاله الطهاره ولی اصل موضوعی در موضوع جاری می شود مانند اصل عدم ازلی که به بحث آن خواهیم پرداخت.

در جلسه ی قبل بیان کردیم که بنا به گفته ی محقق خراسانی چهار نوع مخصص وجود دارد:

۱. المخصص المتصل بنحو الوصف مانند اکرم العلماء العدول.

۲. المخصص المتصل بنحو موجه ی المعدوله مانند اکرم العلماء غیر الفساق.

۳. المخصص المتصل بنحو الاستثناء مانند اکرم العلماء الا الفساق.

۴. المخصص المنفصل.

محقق خراسانی دو مورد اول را در کفایه ذکر نکرده است زیرا قائل است که اصل در آنها جاری نیست و علت عدم اجرای اصل در آنها را دیروز توضیح دادیم.

ایشان در دو مورد اخیر قائل است که اصل استصحاب در آنها جاری است و بیانش این است که در مورد سوم، با آمدن استثناء فقط فساق بیرون شده است و الا الفساق به عام عنوان نمی دهد و آن را از بساطت بیرون نمی آورد.

ص: ۱۵۱

و هکذا اگر مخصص منفصل باشد که به عقیده ی ایشان چون منفصل از عام فاصله دارد نمی تواند به عام عنوان می دهد و عام همچنان بر بساطت خود باقی است.

و به بیان دیگر در این دو مورد برای اکرام کردن فرد مشکوک و داخل کردن آن تحت عام به دو چیز احتیاج داریم یکی اینکه داخل در تحت علماء باشد که بالوجدان داخل است و دیگر اینکه عدم عنوان فسق را اثبات کنیم که آن هم با اصل عدم ازلی ثابت می شود.

خلاصه آنکه در دو مورد اول مخصص به خاص عنوان می دهد و آن را از بساطت در می آورد بخلاف دو مورد اخیر.

بعد مثال می زند که در روایت آمده است که (المراه تری الدم الی خمسين الا القرشیه) و زنی است که بعد از پنجاه سال همچنان خون می بیند و ما نمی دانیم قرشیه است که خونش محکوم به حیض باشد و یا غیر قرشیه است که خونش محکوم به استحاضه باشد. این از قبیل قسم سوم است یعنی می گوئیم (الا القرشیه) به عام عنوان نمی دهد و عام در همان بساطت خود که لفظ مراه است باقی است. غایه ما فی الباب زنان قرشیه استثناء شده اند از این رو برای شناخت مورد خارجی هم باید احراز کنیم که مراه است و هم اینکه داخل در عنوان خاص نیست اولی را با وجدان ثابت می کنیم و دومی را با اصل عدم ازلی یعنی ماهیت این زن در دوران آدم نه وجودی داشت و بالتبع قرشی هم نبود یکی از این عدمها موجود شد یعنی زن بوجود آمد ولی نمی دانیم قرشی بودن هم منقلب به وجود شده است یا نه این را با استصحاب عدم ازلی ثابت می کنیم (به تعبیر صاحب کفایه عدم انتساب آن را به قریش که از ازل هم چنین تناسبی نداشت را ثابت می کنیم) و می گوئیم خون زن محکوم به استحاضه است.

چیزی که باید توجه کنیم این است که این اصل موجب می شود که این فرد هم مصداقی باشد که در تحت عام است. و به بیان دیگر خود عام نمی توانست آن را در تحت خود قرار بدهد ولی به واسطه ی اجرای اصل عدم ازلی این مورد داخل در تحت عام شده است.

إذا علمنا كلام الكفايه فنقول:

بحث ما در دو مقام مطرح می شود: مقام ثبوت و مقام اثبات.

در مقام ثبوت بحث در این است که کلام محقق خراسانی که می گوید استثناء و مخصص منفصل در عام تصرف نمی کند فقط در مورد اراده ی استعمالیه صحیح است ولی بر اساس استعمال جدیه صحیح نیست زیرا مخصص مزبور در موضوع اراده ی جدیه تصرف می کند از این رو باید دید که مال وقع تحت العام که الان مضیق شده است چه چیزی است. ثبوتاً قضایائی که این مورد مطرح است یکی از این سه مورد است:

قضیه ی موجهه ی معدوله: المراه غیر القرشیه تری الدم الی خمسین. قضیه ی موجهه ی سالبه المحمول: المراه التی هی لم تکن قرشیه تری الدم الی خمسین قضیه ی سالبه ی محصله: المراه التی لم تکن قرشیه تری الدم الی خمسین اصلی که محقق خراسانی مطرح می کند در مورد اول و دوم راه ندارد و فقط در سومین مورد متصور است.

اما اصل عدم ازلی در اول و دوم به دو دلیل به کار نمی آید:

دلیل اول: قیدی که به عام عنوان می دهد در این دو مورد وجودی است (هر دو قضیه موجهه است) و حال آنکه استصحاب عدم ازلی امری عدمی می باشد و استصحاب کردن امری عدمی و اثبات امر وجودی از مصادیق اصل مثبت است. متیقن قضیه ی سالبه ی محصله است زیرا می گوئیم (اذ لم تکن المراه موجوده فلم تکن قرشیه) ولی قضیه ی مشکوکه قضیه ی موجهه سالبه المحمول است چرا که مراه بوجود آمده است و فقط در وصف آن که قرشیه است یا نه شک داریم و واضح است که استصحاب سالبه ی محصله که موضوعی نداشت (عدم مراه) و اثبات قضیه ی موجهه که سالبه المحمول است از قبیل اصول مثبتیه می باشد.

بله اگر ما وقع تحت العام مورد سوم باشد چون قضیه سالبه است اصل عدم ازلی در آن جاری است به این معنا که این همراه قرشی نبوده است زیرا اصلا موجود نبوده است و اصل این است که الان هم بر همان حال قبلی که عدم قرشیه بوده است باقی است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۸ آذر ماه ۱۳۹۷/۰۹/۱۸

Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که در شبهه ی مصداقیه ی خاص نمی توان به عام تمسک کرد و از آنجا که فرد مشکوک نه در تحت عام داخل است و نه در تحت خاص ناچار شدیم که به اصول عملیه مراجعه کنیم.

محقق خراسانی قائل بود که با اجرای استصحاب عدم ازلی می توان برای عام مصداق درست کرد. ایشان برای توضیح این مطلب به این حدیث تمسک می کرد: (المراه تری الدم الی خمسين الا القرشیه) که زنی که بعد از پنجاه سال همچنان خون می بیند اگر قرشی باشد خونس حیض است و الا استحاضه در اینجا نمی توانستیم به عام تمسک کنیم ولی با اصل عدم ازلی می توانیم بگوئیم این زن که نمی دانیم قرشی است یا غیر قرشی داخل در تحت عام است زیرا اصل این است که در ازل چنین زنی خلق نشده بود و در نتیجه به صفت قرشیه هم متصف نبود و حال که زن متصف به وجود شده است نمی دانیم متصف به قرشیه هم شد یا نه اصل عدم اتصاف است.

ما در مقام جواب گفتیم که گاه بحث را ثبوتا پیگیری می کنیم و گاه اثباتا. با توجه به مقام ثبوت اینکه محقق خراسانی می گوید استثناء و مخصص منفصل در عام تصرف نمی کند کلامش فقط در مورد اراده ی استعمالیه صحیح است ولی بر اساس استعمال جدیه صحیح نیست زیرا مخصص مزبور در موضوع اراده ی جدیه تصرف می کند.

ص: ۱۵۴

همچنین گفتیم که بر اساس مقام ثبوت سه احتمال وجود دارد که عبارت بودند از

قضیه ی موجبه ی معدوله: المراه غیر القرشیه تری الدم الی خمسين. (در منطق منظومه برای این مورد به زید لا کاتب مثال می زند) قضیه ی موجبه ی سالبه المحمول: المراه التی هی لم تکن قرشیه تری الدم الی خمسين (در منطق آمده است که صفتی سالبه را بر موضوع حمل کنیم) قضیه ی سالبه ی محصله: المراه التی لم تکن قرشیه تری الدم الی خمسين (یعنی اذا لم تکن المراه قرشیه فهی تری الدم الی خمسين)

اگر دو مورد اول و دوم باشد اصل جاری نیست بخلاف مورد اخیر و توضیحش گذشت و خلاصه ی آن این است که در روایت که آمده است (المراه تری الدم الی خمسين الا القرشیه) محمول (تری الدم) است که فقط بر امری وجودی بار می شود نه بر امری عدمی و در متن تهذیب تفتازانی آمده است: (و لابد فی الموجه من وجود الموضوع اما محققا کما فی الخارجیه و اما مقدرا کما فی الحقیقه و اما ذهنها کما فی الذهنیه) یعنی تمام قضایای موجه باید موضوعی داشته باشند. (باید توجه داشت

که قضایای خارجی با قضایای شخصی تفاوت دارد و فرق آندو این است که مثلاً زید قائم شخصیه است ولی قضیه ی خارجی این است که فقط محدود به یک زمان خاص باشد مانند قتل من فی العکس و نهب من فی الدار) قضیه ی حقیقیه هم قضیه ای است که در عمود زمان می تواند تحقق یابد مانند: المستطیع یجب علیه الحج که هر زمان را شامل می شود و قضیه ی ذهنیه هم قضیه ای است که تشخص خارجی اش را از آن جدا می کنیم و در ذهن تحقق می یابد.

ص: ۱۵۵

در اینجا هم بدلیل کلمه ی (تری) می گوئیم که حتما باید موضوع این قضیه موجود باشد از این رو فقط باید از صورت اول و دوم سخن بگوئیم ولی در مورد سوم را نمی توان داخل کرد زیرا موجب تناقض می شود به این بیان که تناقض در این است که (تری الدم) می گوید که موضوعش باید در خارج موجود باشد ولی صدر این قضیه می گوید که اگر همراه هم نباشد باز قضیه صادق است از این رو برای رفع تناقض مجبوریم که فقط سراغ دو مورد اول برویم.

ان قلت: در استصحاب خواندیم که اصل ممکن است حدوثا اثر شرعی نداشته باشد ولی بقاء ذو اثر شرعی باشد مثلا پسر در زمان حیات پدر زنده بود و حال هر دو مرده اند و زمان وفات پدر معلوم است که شنبه از دنیا رفته است ولی در مورد پسر نمی دانیم که جمعه فوت کرده است یا یکشنبه در اینجا حیات پسر تا زمان ممات پدر را استصحاب می کنیم (باید توجه داشت که این اصل در پدر جاری نیست زیرا معلوم التاریخ است و جهالتی در آن نیست تا با اصل آن را معلوم کنیم). این اصل حدوثا (در حال حیات پدر) اثر ندارد ولی بقاء اثر دارد یعنی اگر استصحاب کنیم که بعد از ممات پدر فوت کرده است اثرش این است که از پدر ارث می برد.

مثال دوم: آبی کر داشتیم که با ملاقات نجس نجس نمی شد حال اگر شک کردیم که از کریت افتاد یا نه در اینجا استصحاب کریت می کنیم و حال آنکه استصحاب کریت حدوثا امکان نداشت زیرا دلیل اجتهادی داشتیم که آب کر نجس نمی شود ولی بقاء ذو اثر است و آن اینکه این آب هنوز هم کر است و اگر دست نجس به او بخورد آب نجس نمی شود.

حال ان قلت می گوید که مورد سوم هم می توان همین سخن را پیاده کرد که اجرای استصحاب هرچند حدوثا (زمانی که زن هنوز وجود نداشت) ذو اثر نیست ولی بقاء (حال که زن خلق شده و موجود است) ذو اثر می شود.

قلت: این قانون درست است ولی فقط در جایی که مورد حدوثا و بقاء تحت دلیل باشد که اگر ذو اثر نباشد ولی لا اقل بقاء دارای اثر باشد ولی در ما نحن فیه، زن اگر موجود نباشد تحت دلیل اجتهادی نیست زیرا (تری الدم) شامل او نمی شود.

الی هنا مسئله را ثبوتا حل کردیم و گفتیم که سه مورد برای این مثال متصور است و مسئله از لحاظ مقام اثباتا هم حل شد زیرا گفتیم فقط در دو مورد اول می توان بحث کرد.

حال می گوئیم که اگر اصل عدم ازلی را اجرا کنیم چهار اشکال به آن بار می شود:

عدم وجود الحاله السابقه: موضوع ما زن غیر قرشی است و این موضوع که مربوط به زنی است که موجود است دیگر حالت سابقه ندارد زیرا زن در کل زمان وجود و خلقتش این مشکل با او همراه است که آیا قرشی است یا نه و نباید سراغ قبل از وجود برویم زیرا آن غیر از موضوع ماست (عدم وجود زن) و ارتباطی به موضوع ما که زن موجود است ندارد. تغایر القضیه المشکوکه مع القضیه المتیقینه: در استصحاب باید قضیه مشکوکه با قضیه ی متیقینه وحدت داشته باشد. متیقین ما عدم ازلی است یعنی زمانی که هنوز آن زن خلق نشده بود و حال آنکه مشکوکه ی ما موجهه ی معدوله المحمول است و سرایت دادن حکم از قضیه ی معدومه به قضیه ی دوم که موجهه است اسراء حکم از یک موضوع به موضوع دیگر است و از باب اصل مثبت می باشد. و به بیان دیگر عدم ازلی که همان قرشی نبودن است دو مصداق داشت یکی فقد الموضوع است که یقینا از بین رفته است زیرا موضوع که همان زن خارجی است موجود شده است و دیگر فقد محمول است یعنی زنی باشد ولی قرشی نباشد از این رو این عدم ازلی که دو مصداق داشت و یکی از مصداقش از بین رفته است اگر بخواهد همچنان باقی باشد چون یکی از مصداقش را از دست داده است باید در ضمن فرد دوم باقی باشد و این حکم عقل است نه شرع و از مصداق اصل مثبت است. و عقل می گوید که اگر یک کلی در ضمن دو مصداق بود و یکی از مصداقش را از دست داد حتما باید در ضمن فرد دیگر باقی باشد. این همان عبارت دیگر (تغایر القضیه المشکوکه مع القضیه المتیقینه) می باشد. العدم الازلی لیس امرا عرفیا: این اشکال را محقق بروجردی مطرح کرده است که حاصل آن این است که مصداق (لا تنقض الیقین بالشک) باید عرفی باشد به این معنا که اگر عرف استصحاب نکرد مؤاخذه شود ولی در ما نحن فیه که نمی دانیم قرشی است یا نه کسی ذهنش به عدم ازلی منتقل نمی شود. به صاحب کفایه اشکال می کنیم که شما بین وصف و استثناء فرق گذاشته است که به نظر ما بین اکرم العلماء العدول و بین اکرم العلماء الا العدول از نظر عرف هیچ فرقی وجود ندارد و معنا ندارد بگوئیم که در اولی عدول موجب عنوان دادن به عام شود بخلاف استثناء. این بحث در باب اشتغال هم مطرح می شود مثلا لباسی دارم که نمی دانم ما لا یؤکل در آن است یا نه که این بحث ها در آن مطرح می شود.

Your browser does not support the audio tag

بحث در تمسک به عام در شبهه‌ی مصداقیه‌ی خاص بود و گفتیم که مورد مشکوک نه در تحت عام داخل است و نه در تحت خاص. در تحت خاص داخل نیست زیرا این از باب شک در موضوع است و از قواعد مسلم اصول این است که حکم موضوع خودش را ثابت نمی‌کند همچنین به عام هم نمی‌شود تمسک کرد زیرا موضوع در (اکرم العلماء الا الفساق) عالم نیست بلکه عالمی است که فاسق نباشد و ما در مورد مشکوک عام بودن را احراز می‌کنیم ولی غیر فاسق بودن را نه از این رو اکرم او را شامل نمی‌شود.

حال که دست ما از ادله‌ی اجتهادی کوتاه شد باید سراغ اصل عملی رویم.

محقق خراسانی در جائی که مخصص به شکل استثناء باشد اصل عدم ازلی را جاری دانسته استنباط می‌کند که عنوان خاص در اینجا وجود ندارد. مثلاً در (المرأه تری الدم الی خمسین الا القرشیه) همین که احراز کردیم که زن بالوجدان همراه است و عدم قرشی بودنش را با استصحاب عدم ازلی اثبات کردیم می‌فهمیم که این تحت خاص نیست.

در جواب گفتیم که مسئله را گاه از لحاظ ثبوت بررسی می‌کنیم و گاه اثبات.

در مقام اثبات گفتیم که موضوع (تری الدم) به سه صورت می‌تواند باشد که عبارتند از: موجه‌ی معدوله، موجه‌ی سالبه المحمول و سالبه‌ی محصله.

در مقام اثبات گفتیم سومی نمی‌تواند موضوع برای (تری الدم) باشد زیرا (تری) حکمی ایجابی است و باید موضوعش موجود باشد و حال آنکه سالبه‌ی محصله موضوع نمی‌خواهد. بنابراین وقتی موضوع باید لزوماً موجود باشد اصل عدم ازلی (عدم محمولی) در این موارد که عدم نعتی است اجرا نمی‌شود. ما همچنین به اجرای اصل عدم ازلی چهار اشکال مطرح کردیم.

ص: ۱۵۸

مرحوم نائینی در اینجا قائل به تفصیل شده است و اصل عدم ازلی را در موارد جاری می‌داند و در مواردی نه.

کلام ایشان را در قالب دو امر توضیح می‌دهیم.

الامر الاول: تقسیم القيود الی قيود مقسّم و قيود مقارن

قيودی که در موضوع است در بعضی موارد مقسم است (قید منوع) این قید قائم به موضوع و عرض آن می‌باشد که موجب می‌شود موضوع به چند قسم تقسیم شود مانند (القرشیه) که موجب می‌شود که زن به دو قسم تقسیم شود: المرأه اما قرشیه و اما غیر قرشیه.

ولی گاه قیودی است که قائم به موضوع نیست بلکه فقط در کنار موضوع ذکر شده است

این قیود گاه جوهری هستند مانند (اکرم العالم عند تولد زید) که واضح است که تولد زید با عالم دو مسئله ی جدا از هم هستند ولی از لحاظ زمانی با هم تقارن پیدا کرده اند.

گاه این قیود عرض هستند مانند اکرم العالم عند مجیء زید که مجیء عرض است ولی قائم به خود زید است نه به عالم.

قضایای اتفاقیه هم بدین گونه هستند به عنوان نمونه در مثال هر وقت زید از خانه خارج می شود مرکبش سر و صدا راه می اندازد می دانیم که از روی اتفاق این عمل شکل گرفته است و این دو قضیه فقط از لحاظ زمانی با هم تقارن پیدا کرده اند. در این قضایا موضوع و حمل هیچ ارتباطی با هم ندارند.

به مثال دیگری توجه کنید: کسی مال فرد دیگری را در دست دارد و مال در دست او تلف می شود برای حکم به اینکه مستولی بر ما ضامن هم هست باید دو شرط را احراز کنیم: یکی اینکه فرد بر مال غیر مستولی باشد (این شرط با وجدان حاصل است) دیگر اینکه اذنی بر استیلاء نداشته باشد.

ص: ۱۵۹

به بیان دیگر از (علی الید ما اخذت حتی تؤدی) دو قید می فهمند یکی اینکه استیلاء وجود داشته باشد که این هم در امین است و هم در خائن دوم اینکه تصرفش عدوانی باشد (عدم الاذن) که اگر این دو قید با هم جمع شود فرد مستولی ضامن مال است. در اینجا عدم الاذن قائم به استیلاء نیست بلکه قائم به مالک مال است.

خلاصه آنکه قید مقسم قائم به موضوع است ولی قید مقارن یا جوهر است و یا عرض و در هر صورت به موضوع دیگری قائم است.

الامر الثاني: اگر قید مقسم باشد در آن استصحاب عدم ازلی جاری نیست ولی اگر مقارن باشد در موارد شک می توان آن استصحاب را جاری کرد و با اجرای آن، وجود این قید را احراز کرد.

اما در مورد قید مقسم، اصل عدم ازلی جاری نمی شود زیرا در (المرأه غیر القرشیه) قید غیر القرشیه با زن یکی شده است و قهرا باید موضوع وجود خارجی داشته باشد یعنی این قید چیزی را تقسیم می کند که وجود داشته باشد و به بیان دیگر در این مورد هم باید همراه بودن احراز شود و هم غیر قرشی بودن و هم ارتباط آن دو باهم از این رو این قسم حالت سابقه ندارد. و به بیان دیگر غیر القرشیه بودن عدم نعتی است و با اصل عدم که عدم محمولی است ثابت نمی شود.

با این بیان واضح شد که کلام محقق خراسانی در اجرای اصل عدم ازلی در این قسم وجهی ندارد. (ما هم این اشکال را به محقق خراسانی مطرح کرده بودیم ولی با بیان دیگر که گفتیم موضوع یا قضیه ی معدوله و یا موجه ی سالبه المحمول است و (تری الدم) می گوید که چون حکمی ایجابی است باید موضوعش به یکی از آن دو نحو در خارج باشد ولی محقق نائینی از باب قید مقسم این مطلب را ثابت می کند)

ولی در قید مقارن، قید بر روی پای خودش ایستاده است و قائم به موضوع خودش است. غایه ما فی الباب این دو موضوع (عالم که باید اکرام شود و زید که آمده است) در یک زمان با هم تقارن پیدا کرده اند و هیچ ارتباطی بین آن دو نیست. از این رو چه اشکالی دارد که احد الجزئین با وجدان احراز شود و جزء دیگر با اصل عدم ازلی.

مثلا مالی در دست کسی تلف شده است و کسی که مال در دست اوست ادعا می کند که امین بوده است ولی صاحب مال می گوید که او بدون اجازه مال را تحت تسلط خود گرفته است. علماء حکم می کنند که کسی که مال در دست اوست ضامن است زیرا احد الجزئین که مال در دست اوست با وجدان ثابت و جزء دیگر که عدم الاذن است با استصحاب عدم ازلی ثابت می شود که از ازل یا دو قرن پیش که مال نبود اذن هم نبود حال همان عدم الاذن را استصحاب می کنیم.

نباید گفت که استیلائی که مقید به عدم اذن است حالت سابقه ندارد زیرا می گوئیم که موضوع استیلائی مقید به عدم اذن نیست بلکه موضوع دو امر است یکی استیلاء و دیگر عدم اذن و هر کدام از راه خودش ثابت می شود.

محقق نائینی رساله ای دارد در مورد لباس المشکوک که در کتاب منیه الطالب که تقریرات درس خارج اوست چاپ شده است ایشان در آنجا این بیان را مفصلا مطرح کرده است.

یلاحظ علیه: اولاً دو مطلب ایشان صحیح است یکی تقسیم قید به مقسم و مقارن است. و دوم جائی که گفت اگر قید مقسم شد حالت سابقه ندارد.

ولی مشکل این است که قید مقارن نمی توان جزء موضوع باشد مگر اینکه بین قید و مقید رابطه ای باشد و به عبارت دیگر اگر استیلاء و عدم الاذن اگر هیچ ارتباطی بینشان نباشد امکان ندارد که هر دو موضوع برای این باشد که فرد ضامن است. لان وحده الحکم یکشف عن وحده الموضوع. از این رو باید عدم الاذن از استیلاء سرچشمه بگیرد نه اینکه کاملاً مستقل باشد و به بیان امام بین آندو باید وحدت حرفی باشد نه وحدت اسمی یعنی باید آن دو با هم نسیتی داشته باشند.

با این بیان همان اشکالی را که در قید مقسم بیان کرده ایم در قید مقارن هم جاری است

اما فتوای فقهاء به ضمان، دلیل بر صحت کلام محقق نائینی نیست چرا که دلیل حکم به ضمان یا به دلیل وجود روایت در اینجا است و محقق بروجردی هم قائل به وجود روایت است و در حاشیه ی عروه که نوشته بود لقاعده الید و غیرها می فرمود مرادش از غیرها همان روایت است.

و یادلیلش همان بیان ماست که در مواردی که اصل اولی در آن حرمت است (مانند اموال و یا نگاه به جنس مخالف) خروج از آن اصل دلیل می خواهد و در این موارد باید به همان اصل اولی که حرمت است تمسک کرد.

ثم ان تلمیذ النائینی و هو المحقق الخوئی حاول احیاء مکتب المحقق الخراسانی. محقق خوئی می خواهد کلام محقق خراسانی را اثبات کند و کلام ایشان در پاروقی های اجود و در محاضرات هم وجود دارد و انشاء الله به بیان آن خواهید پرداخت.

Your browser does not support the audio tag

محقق خوئی بر خلاف استاد خود (محقق نائینی) که در اجرای اصل عدم ازلی قائل به تفصیل بود، این اصل را مانند محقق خراسانی در همه ی موارد جاری می داند. ایشان در رساله اش در لباس مشکوک، در پاورقی ها اجود و در تقریرات محاضرات خود این مطلب را ذکر کرده است.

برای توضیح کلام ایشان باید دو امر را بیان کنیم:

الامر الاول: العرض ماهیه تامه قائمه فی الخارج بموضوع.

عرض از لحاظ ماهیت و مفهوم تامه است ولی از نظر وجود خارجی به غیر وابسته می باشد. قید ماهیه تامه حروف را خارج می کند چرا که حروف چه از لحاظ ماهیت چه از لحاظ وجود خارجی و حتی از نظر استعمال قائم به خود نیستند و تامه نمی باشند ولی عرض (مانند لون) در یک مرحله که همان مفهوم است استقلال دارد ولی در وجود خارجی باید به غیر غیر قائم باشد.

با این بیان روشن می شود که عدم عرض قائم به غیر نیست مثلاً قرشیه که عرض است اگر بخواهد موجود شود باید قائم به غیر شود و در قالب همراه تحقق یابد ولی عدم قرشیه دیگر قائم به چیزی نیست از این رو گاه سالبه به انتفاء محمول است و گاه سالبه به انتفاء موضوع.

الامر الثانی: اگر بگوئیم (المراه تری الدم الی خمسين الا-القرشیه) دو قضیه وجود دارد یکی جمله ی استثنائیه است (الا القرشیه) و یکی مستثنی منه (المراه تری الدم الی خمسين) اما در قضیه ی اولی شکی نیست که قرشیت عرض است و به موضوع احتیاج دارد و باید زنی موجود باشد که بتواند قرشیت به آن قوام یابد و به شکل کان ناقصه ظاهر شود (کان المراه قرشیه) ولی در مستثنی منه عدم قرشیه اخذ شده است که گفتیم عدم قرشیت عرضی است که موضوع نمی خواهد از این رو ما وقع تحت العام چنین است: کل مراه لا تكون قرشیه تحيض الی خمسين. از این رو سابقاً که زنی نبود قرشیت هم نبود و حال بالوجدان زن موجود شده است و قرشیه بودن آن هم با همان استصحاب عدم سابقاً نفی می شود.

ص: ۱۶۳

البته باید توجه داشت که ما وقع تحت العام (المراه الموصوفه بعدم القرشیه) نیست که این قضیه فقط با وجود موضوع تحقق می یابد و نمی توان با استصحاب عدم ازلی آن را ثابت کرد بلکه باید گفت ما وقع تحت العام (کل مراه لا تكون قرشیه) است.

نقول: همان اشکالاتی را که به محقق خراسانی و محقق نائینی وارد کرده ایم بر ایشان هم وارد می شود. که عبارت بود از اینکه (تری الدم) حکم موجه است و موضوعش حتماً باید موجود باشد و نمی توان آن را بر زنی که اصلاً معدوم بوده است

بار کرد که اگر بخواهیم چنین کنیم دچار تناقض می شویم.

دیگر اینکه وحدت حکم کاشف از وحدت موضوع است و نمی توان گفت که بین مراه و تری الدم ارتباطی نیست بلکه باید بین آن دو رابطه ای حرفی وجود داشته باشد و به محض واحد شدن آن دو با هم باید بگوئیم که از سالبه ی محصله (لیس تامه) به موجه ی سالبه المحمول (لیس ناقصه) تبدیل شده است.

تا اینجا ثابت کردیم که استصحاب عدم ازلی جاری نیست ولی این امر باقی مانده است که تکلیف فرد مشکوک چه می شود زیرا گفتیم که در این خصوص به دلیل اجتهادی نمی توان عمل کرد و مورد مشکوک نه داخل عام است و نه خاص.

جواب این است که برای فهم حکم فرد مشکوک می توان به اصول عملیه ی دیگر پناه برد:

گاه به استصحاب عمل می کنیم یعنی مولی که گفت اکرم العلماء و بعد گفت لا- تکریم العالم الفاسق زید که امروز امرش مشکوک است چه بسا حالت سابقه دارد که می توانیم همان را استصحاب کنیم.

ص: ۱۶۴

گاه به اشتغال روی می آویم مانند مسئله ی زن که بعد از پنجاه سال خون می بینید و نمی دانیم خورش حیض است یا استحاضه در اینجا به حکم اشتغال می گوئیم که زن باید بین تروک حائض و اعمال مستحاضه جمع کند به این معنا که مثلا در مسجد نشیند ولی اعمال مستحاضه اعم از غسل، نماز و سایر عبادات را طبق حکم مستحاضه انجام می دهد. البته اگر نماز را می خواند باید از روی رخصه بخواند نه عزیمه.

و گاه مصداق تخییر است زیرا همان مولی که گفت یجب اکرام العلماء گفته است لا- تکرّم الفاسق من العلماء و ما در مورد زید مخیر می شویم.

و گاه مصداق براءت است مانند جائی که مولی بگوید یجب اکرام العلماء و سپس بگوید و لا یجب اکرام الفساق حال اگر این فرد عالم عادل باشد حتما وجوب اکرام دارد و الا وجوب ندارد از این شک در تکلیف است که آیا وجوب اکرام او به دوش ما افتاده است یا نه با اصل براءت این وجوب را از خود نفی کرده او را اکرام نمی کنیم.

الفصل السابع:

محقق خراسانی در فصل قبل مورد مشکوک را با اجرای استصحاب داخل در تحت عام کرد ایشان در این فصل باز سراغ شبهه ی مصداقیه می رود و البته نه فقط در خصوص عام و خاص و و این بحث را مطرح می کند که آیا می توان با عناوین ثانویه موضوع را احراز کرد مثلا- مولی گفت با آب وضو بگیر مگر اینکه مضاف باشد حال آبی است که شک دارم مطلق است یا مضاف آیا با عناوین ثانویه مانند نذر می توانم ثابت کنم که این آب مضاف نیست مثلا بگویم اگر امروز در امتحان قبول شدم با این آب وضو می گیرم و با آن وضو نماز می خوانم. حال اگر در امتحان قبول شوم آیا می توانم با این آب حال موضوع را احراز کنم و آن را داخل در آب مطلق بدانم و به وضوی به آن برای خواندن نماز اکتفا کنم؟

همه ی علماء این را ثابت می دانند که با عناوین ثانویه نمی توان موضوع را احراز کرد زیرا متعلق نذر باید جائی باشد که معصیت نباشد و همان طور که با حکم اولی نمی توان موضوع را احراز کرد هکذا حکم ثانوی هم موضوع را ثابت نمی کند.

مشکل در اینجا این است که دو روایت از معصوم وارد شده است که امر را برای ما مشکل می کند. می دانیم احرام قبل از میقات مانند نماز قبل از وقت است و جایز نیست ولی در این روایات آمده ما آماست که اگر نذر کند این کار را انجام دهد باید به نذرش عمل کند و همه هم به آن فتوا داده اند.

حال باید در جلسه ی بعد به بررسی این روایات پردازیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۲۴ آذر ماه ۸۷/۰۹/۲۴

Your browser does not support the audio tag

بحث در فصل هفتم است در فصل گذشته منشا شبهه تخصیص بود ولی در فصل منشا شك اجمال دلیل است مثلا در سوره ی مائده آمده است: (یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلاه فاغسلوا وجوهکم) ممکن است بگوئیم که آیه مجمل است و احتمال دارد مضاف را هم شامل شود از این رو شك در این است که با آب مضاف مانند گلاب هم می توان وضو گرفت یا نه در اینجا نمی توان برای صحت وضو گرفتن با کلاب به خود آیه تمسک کرد (زیرا با حکم نمی توان مورد مشکوک را احراز کرد)

با این بیان، در این فصل بحث در این است که یه آبی

ص: ۱۶۶

آیا با عناوین ثانویه مانند نذر می توانم ثابت کنم که این آب مضاف نیست مثلا بگویم اگر امروز در امتحان قبول شوم با این آب وضو می گیرم و با آن وضو نماز می خوانم. حال اگر در امتحان قبول شوم آیا می توانم با این نذر حال موضوع را احراز کنم و آن را داخل در حکم آب مطلق بدانم و به وضوی به آن برای خواندن نماز اکتفا کنم. (باید توجه داشت که فرض این است که آیه ی فاغسلوا مجمل است و نمی دانیم علاوه بر آب مطلق مضاف را هم شامل می شود یا نه و آب مضاف مورد شك است)

و به عبارت دیگر با ذکر صغری و کبری مشکل را حل کنیم به این بیان که بگویم: التوضا بماء الورد منذور فیه و کل ما هو منذور فیه فهو صحیح فالتوضا بماء الورد صحیح. و یا مثلا پدرم به من امر کند که امشب با گلاب وضو بگیرم و بگوئیم التوضا بماء الورد مما امر به ابی و ...

و باید توجه داشت که شبهه در اینجا موضوعیه نیست بلکه شبهه ی حکمیه است.

محقق خراسانی در اینجا قائل است که با عناوین ثانویه نمی توانیم اجمال دلیل را رفع کنیم:

ایشان در مقام توضیح می گوید: فاعلم ان العناوین الثانویه علی قسمین:

(ما قسم دوم آن را اول ذکر می کنیم و قسم اول را در آخر ذکر می کنیم زیرا دومی ارتباطی به بحث ما ندارد)

گاه شارع در متعلق عناوین ثانویه قید و شرطی را در نظر نگرفته است مانند ضرر و حرج و اکراه (و تقیه) که اگر موضوع این عناوین محقق شود مثلاً اگر حرج پدید آید، حکم حرج بدون هیچ قید و شرطی جاری می شود مثلاً اگر برای روزه گرفتن ضرر و یا حرج پدید آید حکم لا ضرر روزه را از بین می برد.

ص: ۱۶۷

سپس محقق خراسانی مطلبی را بیان کرده است که با قاعده‌ی لا ضرر منافات دارد و خودش در قاعده‌ی لا ضرر به آن عمل نکرده است. ایشان می‌گویند که باید ملاک حکم اولی و ثانوی را بسنجیم که آیا ضرر بدنی ملاکش اقوی است یا صوم که هر کدام اقوی باشد همان اخذ می‌شود مثلاً اگر ملاک صوم اقوی باشد باید روزه بگیریم هرچند برای بدن ضرر داشته باشد و هکذا در تقیه و حرج و غیرهما.

ولی ایشان در مبحث لا ضرر و لا حرج و اکراه و تقیه گفته است که مطلقاً به آن عناوین عمل می‌کنیم

بله مرحوم امام در تقیه این قید را مطرح می‌کند که باید حکم اولی و ثانوی را با هم بررسی کرد و به اقوی اخذ کرد ولی در غیر تقیه کسی به این قول قائل نشده است.

تم الکلام فی القسم الاول (که همان قسم دوم کفایه است)

اما الکلام فی القسم الثانی

عناوین ثانویه‌ای که شارع در متعلق آنها قید و شرطی را داخل کرده است مثلاً در نذر باید متعلقش رجحان داشته باشد و یا در متعلق قول والد اباحه بودن شرط است چرا که (لا اطاعه للمخلوق فی معصیه الخالق).

دلیل این مسئله روایاتی است که قیودی را در متعلق اینها بیان کرده اند:

عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَيْسَ شَيْءٌ هُوَ لِلَّهِ طَاعَةٌ يَجْعَلُهُ الرَّجُلُ عَلَيْهِ إِلَّا يَتَّبِعِي لَهُ أَنْ يَفِي بِهِ وَ لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ جَعَلَ لِلَّهِ عَلَيْهِ مَشِيئاً فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ إِلَّا أَنَّهُ يَتَّبِعِي لَهُ أَنْ يَتْرُكَهُ إِلَى طَاعَةِ اللَّهِ.

ص: ۱۶۸

عبارت (هو لله طاعه) تصریح در این است که متعلق نذر باید طاعت باشد یعنی بتوان در آن قصد قربت کرد و انجامش رجحان داشته باشد.

با این بیان روشن می شود که برای وضو گرفتن با آب مضاف نمی توان به نذر تمسک کرد زیرا این از باب تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص است زیرا در قرآن به شکل عام آمده است (و لیوفوا نذورهم) ولی حدیث مزبور آن را تخصیص زده است و گفته است به این شرط که طاعت خداوند باشد و حال که نذر کردم با آب مضاف وضو بگیرم نمی دانم این نذر طاعت است یا نه در اینجا نمی توان به و لیوفوا تمسک کرد.

توجه: اول بحث گفتیم که منشا شك اجمال نص است ولی اینجا می گوئیم که تمسک به دلیل عمل به نذر از باب تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص است و این دو با هم تناقض ندارند زیرا چون نص مجمل است شبهه ایجاد می شود ولی هنگام ایجاد شبهه و برای حل آن نمی توان از راه نذر و عناوین ثانویه جلو آمد زیرا از باب تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی مخصص می شود.

حاصل اینکه با عناوین ثانویه نمی توانیم حال مورد مشتبّه که شبهه ی حکمیه دارد را احراز کنیم.

محقق خراسانی در اینجا با ان قلت بحثی فقهی را مطرح می کند و می گوید:

ان قلت که چرا با عناوین ثانویه نمی توان حال مشتبّه را احراز کرد و حال آنکه روایاتی است که می گوید که با عناوین ثانویه حکم اولی را می توان دگرگون کرد مثلاً- احرام قبل از میقات مانند نماز قبل از وقت است و جایز نیست ولی در این روایات آمده ماآماست که اگر نذر کند این کار را انجام دهد باید به نذرش عمل کند و همه هم به آن فتوا داده اند.

و یا مثلاً روزه در سفر حرام است حال اگر نذر کند که در سفر روزه بگیرد آیا می توان به این نذر عمل کرد یا نه

عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارٍ قَالَ كَتَبَ بُنْدَارُ مَوْلَى إِدْرِيسَ يَا سَيِّدِي نَذَرْتُ أَنْ أَصُومَ كُلَّ يَوْمٍ سَبْتٍ فَإِنْ أَنَا لَمْ أَصِيْمُهُ مَا يَلْزُمُنِي مِنَ الْكُفَّارَةِ فَكَتَبَ عَ وَ قَرَأْتُهُ لَا تَتْرُكُهُ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ صَوْمُهُ فِي سَفَرٍ وَ لَا مَرَضٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ نَوَيْتَ ذَلِكَ (مگر اینکه موقع نذر سفر را در نذر بگیری)... (وسائل الشيعه، چاپ اسلاميه، جلد ۷، صفحه ی ۱۳۹، باب ۱۰، حدیث ۱)

حَمَّادٌ 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. (همان مدرک جلد ۸ صفحه ی ۲۳۶ باب ۱۳ حدیث ۱)

عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ كَتَبْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَسْأَلُهُ عَنْ رَجُلٍ جَعَلَ لِلَّهِ عَلَيْهِ أَنْ يُحْرِمَ مِنَ الْكُوفَةِ قَالَ يُحْرِمُ مِنَ الْكُوفَةِ. (همان مدرک صفحه ی ۲۳۷ حدیث ۲)

أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ لَوْ أَنَّ عَبْدًا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ نِعْمَةً أَوْ ابْتَلَاهُ بِبَلِيَّةٍ فَعَافَاهُ مِنْ تِلْكَ الْبَلِيَّةِ فَجَعَلَ عَلَى نَفْسِهِ أَنْ يُحْرِمَ بِخُرَّاسَانَ كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يُتِمَّ. (همان مدرک حدیث ۳)

در اینجا دو بحث وارد است یکی اینکه آیا این ان قلت به بحث ما ارتباط دارد یا نه و دیگر اینکه واقع این روایات چیست و چگونه با نذر حکم خداوند را می توان عوض کرد.

ولی در امر اول می گوئیم این ان قلت ارتباطی به بحث ندارد زیرا بحث ما در این است که با نذر اجمال دلیل بر طرف می شود یا نه که گفتیم این امر صحیح نیست ولی اینها از این باب نیست بلکه از باب تخصیص دلیل اولی است یعنی لا يجوز الاحرام قبل المیقات الا اذا نذر و این با محط بحث ما فرق دارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۵ آذر ماه ۸۷/۰۹/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

بحث در این بود که در شبهه ی حکمیه آیا می توانیم حال فرد مشتبه را با عناوین ثانویه (مانند نذر) احراز کنیم مثلا اگر ندانیم که آیا با آب مضاف می توان وضو گرفت یا نه نذر کنیم که اگر مشکل ما برطرف شود با آن آب وضو بگیریم و سپس با این عمل مشروعیت آن را ثابت کنیم.

گفتیم نمی شود زیرا باید قبل از نذر مشروعیت عمل احراز شود نه اینکه با نذر به آن مشروعیت ببخشیم.

سپس روایاتی را خواندیم که حاکی از این بود که می توان با نذر، قبل از میقات محرم شد و یا در سفر روزه گرفت. در جواب گفتیم که بین مقیس و مقیس علیه فرق است زیرا با نذر می توان در حکم شرعی تغییر و انقلاب ایجاد کرد و عمل حلام را حلال نمود ولی در ما نحن فیه با نذر کردن می خواهیم در حکم شرعی توسعه بدهیم یعنی مولی گفته است که با آب مطلق می توان وضو گرفت و ما با نذر آب مضاف را هم به آن ضمیمه کنیم و بگوئیم که از همان اول با هر دو آب می شد وضو گرفت.

ص: ۱۷۱

و اما بحث امروز این است که احرام قبل از میقات و صوم در سفر دارای دو مشکل است که می خواهیم با نذر آنها را درست کنیم. این مشکل ها و جواب آنها در کفایه با هم آمیخته شده است ولی ما آنها را از هم تفکیک می نمائیم:

الاشکال الاول: یشرط الرجحان فی فی متعلق النذر قبل النذر

از این رو باید دید که آیا احرام قبل از میقات و یا صوم در سفر رجحان دارد یا نه. محقق خراسانی در اینجا سه احتمال می دهد:

احرام قبل از سفر رجحان ذاتی دارد ولی مقرون به مانع است مانند صوم یوم عاشورا (به نظر ما این احتمال خوب است) هنگامی که نذر به چیزی متعلق می شود همراه نذر رجحان هم متولد می شود (به نظر ما دلیلی برای این جواب وجود ندارد) اصلا رجحان در متعلق نذر شرط نیست (این احتمال بسیار بعید است)

(نکته: امام همیشه می فرمود این احتمالات چیزهایی است که عقل ما به آنها راه ندارد و صرف احتمال است و تا مقرون به دلیل نباشد نمی تواند کارائی داشته باشد)

نقول: دو روایت از زراره و ابن اذینه نقل شده است که از آن استفاده می شود که احرام قبل از میقات و امثال آن اصلاً راجح نیست ولی روایت دیگری از میسر نقل شده است که از آن استفاده می شود که احرام قبل از میقات رجحان دارد و مانند نماز چهار رکعتی در سفر است و شارع برای اینکه حرج نباشد فرمان داده است که در سفر دو رکعت بخوانند:

ص: ۱۷۲

روایت زراره: عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي حَدِيثٍ قَالَ وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُحْرِمَ دُونَ الْوَقْتِ (یعنی قبل از میقات) الَّذِي وَقَّتَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص

روایت ابن اذینه: عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ وَ مَنْ أَحْرَمَ دُونَ الْوَقْتِ (قبل از میقات) فَلَا إِحْرَامَ لَهُ

ظاهر این دو روایت این است که احرام قبل از میقات اصلاً مصلحت ندارد.

روایت میسر: عَنْ مُيَسَّرٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا مُتَعَيِّرُ اللَّوْنِ (گرد و خاک بر صورتش نشسته بود) فَقَالَ لِي مِنْ أَيْنَ أَحْرَمْتَ قُلْتُ مِنْ مَوْضِعٍ كَذَا وَ كَذَا فَقَالَ رَبُّ طَالِبٍ خَيْرٌ تَزِلُّ قَدَمُهُ ثُمَّ قَالَ يَسْرُوكَ أَنْ صَلَّيْتَ الظُّهْرَ أَرْبَعًا فِي السَّفَرِ قُلْتُ لَا قَالَ فَهُوَ وَاللَّهِ ذَاكَ

تشبیه حضرت به نماز چهار رکعتی بیانگر این است که این عمل در اصل مانند نماز رجحان دارد ولی مقرون به مانع هم هست و آن اینکه شارع به دلیل رفع حرج اجازه ی چنین کاری را نداده است.

وجه جمع این است که با قرینیت روایت اخیر از ظهور دو روایت اول رفع ید می کنیم و می گوئیم که مراد آنها هم همین است.

و خلاصه باید بگوئیم که صوم در سفر و احرام قبل از میقات ذاتاً مصلحت دارند ولی مانع هم وجود دارد و با نذر این مانع هم برطرف می شود و عمل مشروع می گردد.

الاشکال الثانی: یشترط وجود الامر القربى فى صحه العباده

این اشکال مربوط به امر است یعنی عبادات احتیاج به امر تبعدی دارد و حال آنکه اگر کسی بخواهد قبل از میقات محرم شود باید کدام امر را قصد کند. اگر بگوئید که امر تبعدی را قصد می کند می گوئیم که قبل از میقات امر تبعدی بر احرام وجود ندارد و اگر بگوئید که امر نذری را قصد می کند (بدلیل و لیوفوا نذورهم) می گوئیم که این امری توصلی است مانند دفن میت و امر توصلی مقرب نمی باشد.

محقق خراسانی در اینجا از همان دو احتمال اول که در اشکال اول بیان کرده بود استفاده می کند.

اول می گوید که در صحت عبادت لازم نیست که امری وجود داشته باشد بلکه وجود ملاک کافی است (ایشان این بحث را در ترتب هم مطرح کرده بود که هنگام وجود ازاله نماز امر ندارد ولی وجود ملاک برای صحت نماز کافی است.) با این بیان ایشان همان دو احتمال اولی را که در اشکال اول بیان کرده بود را تکرار می کند و می گوید

احرام قبل از میقات رجحان ذاتی دارد و ملاک آن همچنان باقی است هنگام نذر رجحانی بر احرام و صوم عارض می شود و این رجحان برای صحت عبادت کافی است. ایشان قائل است که هنگام نذر عنوانی عارض بر این دو عمل می شود و آن عمل بر آنها رجحان می بخشد (نه اینکه هنگام نذر رجحانی از عالم غیب بر آنها وارد می شود که این حرف معنا ندارد) همانطور که گاه هنگام عمل، عاملی عارض می شود که مبدا کراهت می شود مثلا در صوم روز عاشورا می گویند که هنگام روزه گرفتن عاملی عارض می شود که همان تشبه به بنی امیه است و موجب می شود که عمل مکروه باشد. هکذا در مورد نذر عاملی عارض می شود که موجب رجحان آن باشد.

محقق بروجردی در درس اشکال می کرد که این عنوان مغفول عنه است و نمی تواند مصحح عبادت باشد.

ولی می توان از این اشکال جواب داد که این امر هر چند تفصیلا مغفول عنه است ولی اجمالا مورد عنایت و توجه است مثلا من وقتی احرام قبل از میقات را نذر قصد می کنم عنوان احرام در میقات را هم به نحو اجمال نیت کرده ام و یا مثلا کسی که روز عاشورا روزه می گیرد هر چند تفصیلا تشبه به بنی امیه را قصد نکرده است ولی اجمالا آن را نیت کرده است.

محقق خراسانی در جواب سوم دیگر احتمال سوم در جواب اشکال اول را مطرح نمی کند بلکه می گوید: يعرض الرجحان بعد النذر.

جواب ما این است که عبارت محقق خراسانی صرف فرضیه و احتمالات است ولی ما به جوابی فقهی و ملموس روی می آوریم و می گوئیم عمل فوق امر دارد و امر آن همان امر به صوم و امر به میقات است غایه ما فی الباب امر به احرام مقید به عند المیقات است ولی ادله ی نذر در موضوع امر واقعی تصرف می کند و اجازه می دهد موضوع را کمی توسعه دهیم و بگوئیم احرام قبل از میقات هم عند النذر اشکال ندارد و ما در حقیقت با وجود نذر همان امر تعبدی را قصد می کنیم نه امر به وفای نذر را.

هكذا مثلا در قرآن آمده است (و من شهد منكم الشهر فليصمه) و ما طبق مفاد روایاتی که اجازه می دهد که در صورت نذر به روزه در سفر باید روزه را بگیریم می گوئیم که با نذر می توانیم موضوع حکم را گسترش بدهیم مثلا- می بگوئیم و من شهد الشهر او نذر فی السفر فليصمه.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲۶ آذر ماه ۸۷/۰۹/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

محقق خراسانی در این فصل بار دیگر به سراغ فرد مشکوک می رود و از زاویه ی دیگری این بحث را پیگیری می کند.

در بحث های سابق از یکی از طرق زیر در صدد بود حال فرد مشکوک را احراز کنیم:

احرازه بالتمسك بالعام المخصص احرازه عن طريق الاصل العدمی احرازه عن طريق العناوين الثانويه

ص: ۱۷۵

در این فصل می خواهیم ببینیم که آیا می توان حال فرد مشکوک را با اصل لفظی (اصاله العموم) احراز کرد یا نه.

به بیان دیگر اگر موردی یافت شود که فردی از تحت عام خارج شده باشد ولی امرش دائر بین این باشد که یا با تخصیص از عام جدا شده باشد (یعنی موضوعا داخل و حکما خارج باشد) و یا اینکه موردش از باب تخصص است یعنی حتی موضوعا هم داخل نباشد آیا می توان به اصاله العموم تمسک کرد و گفت و این مورد از باب تخصص است یا نه؟

بحث خود را در سه صورت پیگیری می کنیم:

اما الصورة الاولى: حکمی داریم تحت عنوان (اکرم العلماء) و از خارج هم می دانیم که زید از تحت عام خارج است حال آیا از باب تخصص خارج است یعنی جاهل است و حتی موضوعا هم داخل عام نبوده است یا اینکه از باب تخصیص خارج است یعنی عالم است ولی به هر دلیلی واجب الا-کرام نیست در این مورد آیا می توانیم با تمسک به اصاله العموم بگوئیم که اصل این است که عموم اکرم العلماء دست نخورده است از این رو این زید که خارج شده است جاهل است و الا اگر عالم بود عام

تخصیص می خورد و فرض این است که اصاله العموم می گوید عام تخصیص نخورده است و به عبارت دیگر لازمه ی عقلی حفظ عموم این باشد که زید جاهل است و تخصیصی کمر عام را نشکسته است نتیجه آنکه اذا دار الامر بین التخصیص و التخصص قائل به تخصص شویم.

ص: ۱۷۶

شیخ انصاری در مطارح الانظار این اصل را حجت دانسته است و می گوید با تمسک به اصاله العموم لازمه ی عقلی آن را ثابت می کنیم و قائل به تخصص می شویم. ایشان می گوید بین اصل لفظی و اصل عملی فرق است. در اصل عملی قائل هستیم که مثبتات آن که عبارت از لوازم عقلی اصل می باشند حجت نیستند ولی در اصول لفظیه مانند اصاله العموم و اصاله الاطلاق در همه ی موارد لوازم عقلی اشان حجت است مانند مثال فوق.

برای این مورد مثال فقهی هم وجود دارد مثلاً عامی وارد شده است که (کل نجس منجس) از این رو ما معتقد هستیم که آب قلیل با برخورد به نجس منجس می شود. همچنین وارد شده است که (ان ملاقی ماء الاستنجاء طاهر). (ماء استنجاء آبی است که انسان مخرج غائط را با آن می شوید که این آب پاک است اگر در آن ذرات نجس نباشد و اگر دست انسان به آن برخورد پاک است) حال بحث در این است که آیا آب استنجاء پاک است که ملاقی آن هم پاک باشد که اگر این را بگوئیم این از باب تخصص می شود زیرا اصلاً آب استنجاء نجس نیست تا منجس باشد ولی اگر بگوئیم ماء استنجاء نجس است ولی ملاقی آن استثناء پاک است در اینجا این از باب تخصیص می شود یعنی کل نجس منجس الا ماء الاستنجاء فانه نجس غیر منجس حال که امر بین تخصیص و تخصص دائر است شیخ قائل است که به عموم عام تمسک می کنیم و قائل می شویم که به عموم خود باقی است و کمرش با خاص نشکسته است و ماء استنجاء پاک است و از باب تخصص خارج شده است.

مثالی دیگر: بحث می شود که لفظ صلاه بر صحیح وضع شده است و یا بر اعم از صحیح و فاسد. در اینجا دو دلیل داریم یکی (الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر) و دلیل دوم می گوید که (الصلاه الفاسده لا تنهی عن الفحشاء و المنکر) حال اگر قائل باشیم که لفظ صلاه برای صحیح وضع شده است دلیل دوم تخصصا خارج است زیرا صلاه اصلا بر نماز فاسد وضع نشده است ولی اگر بگوئیم که صلاه برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده است در اینجا آیه ی اول تخصیص خورده است یعنی صلاه که اعم از صحیح و فاسد است از فحشاء و منکر جلوگیری می کند و دلیل دوم آن را تخصیص می زند که الا الصلاه الفاسده. در اینجا هم اگر تخصیص را مقدم بدانیم باید بگوئیم که صلاه برای صحیح وضع شده است و نماز فاسده اصلا نماز نیست.

محقق خراسانی در مقابل شیخ انصاری قائل است که اصاله العموم در اینجا به کار نمی آید.

خلاصه ی کلام ایشان در این عبارت است: لان اصاله العموم حجه عند الشک فی المراد لا فی الشک فی کیفیه الاراده.

توضیح ذلک: ایشان قائل است اصاله العموم اصلی است عقلائی و عقلاء اگر در مراد شک کنند آن را جاری می کنند مثلا اگر ندانند عام تخصیص خورده است یا نه آن اصل را جاری می دانند مثلا با شنیدن اکرم العلماء اگر ندانند که نحات هم خارج هستند چون در مراد کلام مولی شک می کنند با تمسک به اصاله العموم می گویند که نحات خارج نشده و باید اکرام شوند. ولی اگر مراد مولی واضح باشد مثلا می دانیم که علماء باید اکرام شوند زید هم نباید اکرام شود ولی کیفیت خروج ندانیم که از باب تخصص خارج شده است یا تخصیص در این مورد عقلاء اصاله العموم را جاری نمی کنند زیرا این کار برایشان فایده ندارد. از این رو بحث در اینکه آیا موردی خاص تخصصا خارج شده است یا تخصیصا بحث در کیفیت خروج است و این به کار عقلاء نمی آید.

(محقق خراسانی عین همین مسئله را در اطراد هم مطرح کرده است.)

نقول: این مسئله را هم باید مورد عنایت و بحث قرار داد که آیا مثبتات اصاله العموم که اصلی لفظی است حجت است یا نه و به عبارت دیگر باید دید که آیا این مثبتات نزد عقلاء حجت است یا نه و نباید آن را همانطور که شیخ گفته است مسلم فرض کرد.

و اما الصورة الثانیه: مولی گفته است اکرم العلماء و در خارج دو زید وجود دارد که یکی عالم است و دیگری جاهل است و بعد فرمود لا تکرم زیدا و من نمی دانم که مرادش زید عالم است که تخصیص باشد و یا آنکه مرادش زید جاهل است که تخصیص باشد.

در این مورد طبق مبنای محقق خراسانی اصاله العموم جاری است و این با مثال اول فرق دارد زیرا در مثال اول شک در کیفیت اراده بود که محقق خراسانی قائل بود که اصل در آن جاری نمی شود ولی در اینجا علاوه بر شک در کیفیت شک در مراد هم هست زیرا بالاخره دو زید وجود دارد و باید مراد مولی نسبت به اکرام و عدم اکرام آنها واضح شود.

و اما الصورة الثالثه: این قسم به این بحث ارتباطی ندارد بلکه این را مطرح می کنیم که توهم نشود که این کلام با کلام گذشته ی ما تناقض دارد.

این قسم عبارت است از اکرم العلماء و بعد گفته است لا تکرم زیدا العالم ما هم دو زید داریم ولی هر دو عالم هستند یکی زید بن عمرو است و دیگری زید بن بکر و نمی دانیم کدام مراد مولی است. این را در گذشته در تحت این عنوان که اجمال مخصص به عام سرایت می کند خواندیم که در آن گفتیم نمی توانیم به اصاله العموم تمسک کنیم زیرا عام هم مجمل می شود.

Your browser does not support the audio tag.

این بحث اولین بار در قرن سوم مطرح شده است. ریشه ی علم اصول به عصر امام باقر و امام صادق بر می گردد و ما در کتاب مصادر العلم الاسلامی تاریخ علم اصول را گفته ایم. این مسئله را فردی به نام ابن سریج در قرن سوم مطرح کرده است که لا يجوز التمسك بالعام الا بعد الفحص عن المخصص. شاگرد او به نام ابو بکر صیرفی که او هم از علماء اهل سنت است با استاد خود مخالفت کرد و گفت اگر قرار باشد قبل از تمسك به عام دنبال مخصص آن بگردیم باید در مورد تمسك به حقیقت هم دنبال قرینه بگردیم که مبدا حمل بر مجاز شده باشد مثلا اگر کسی بگوید رایت اسدا باید بگردیم که آیا قرینه ای بر رجل شجاع هست یا نه و حال آنکه احدی از علماء در مورد حقیقت و مجاز فحص از قرینه را لازم نمی داند.

نقول: حق با استاد است و اشکال شاگرد وارد نیست زیرا بین فحص از مخصص و فحص از قرینه بر مجاز بودن فرق بسیاری وجود دارد. انشاء الله در ادله خواهیم خواند که سیره ی قانون گذاران بر این است که همه ی احکام را یک جا بیان نکنند. ابتدا قانون اصلی را ذکر کرده و بعد تبصره ها را بر آن اضافه می کنند هکذا در مورد عام هم سیره بر این است که ابتدا عام را بگویند و بعد خاص را بر آن اضافه کنند ولی چنین سیره ای در مورد حقیقت و مجاز وجود ندارد که فرد ابتدا حقیقت را بگوید و بعد قرینه بر مجاز بودنش را ذکر کند.

ص: ۱۸۰

در مورد عامی که مخصصش بعدا آمده است می توان به این آیه ی شریفه تمسك کرد: (وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْمَأْرَضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْضُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا) (نساء / ۱۰۱) واضح است که طبق مفاد این آیه نمی توان مطلقا حکم کرد که هر کس در سفر باید نماز را شکسته بخواند بلکه باید دنبال مخصص بگردیم که آیا این آیه شامل کثیر السفر و یا کسی که سفر معصیت انجام می دهد و یا در سفر است و نیت ده روز کرده است و امثال آن هم می شود یا نه.

البته واضح است که فحص از مخصص فقط مخصص منفصل را شامل می شود نه مخصص متصل را زیرا اگر مخصص متصل بود حتما در کنار دلیل وجود داشت و نبود آن یا سهوا است یا عمدا. سهو بودن بر خلاف اصل است زیرا اصل عقلانی بر این است که راوی ساهی نیست و اگر عمدا باشد آن با عدالت راوی سازگار نیست از این رو احتمال اینکه مخصص متصلی بوده و در اینجا بیان نشده است احتمالی است که نباید به آن توجه کرد.

إذا علمت هذا فاعلم انه قد استدل على الوجوب الفحص عن المخصص بوجه ثلاثة:

الاول: وقوع العام في مظان التخصيص.

توضیح ذلك: عام هائی که در فقه با آن برخورد می کنیم یا قرآنی است و یا در سنت وجود دارد اگر در قرآن است مبنای قرآن کریم بر این است بخش بخش و در عرض بیست و سه سال به تدریج نازل گردد نه آنکه جمله واحده نازل گردد (بر

خلاف تورات که یک جا نازل شد و هنگامی که حضرت موسی به تورات رفت خداوند همه را بر او نازل کرد و او مکتوب آنها را نزد قومش آورد)

ص: ۱۸۱

فلسفه ی نزول تدریجی قرآن این است که مصلحت بندگان این اقتضاء را داشت که قرآن تدریجاً نازل شود بر خلاف قوم موسی که همه یکپارچه تحت سیطره ی فرمان موسی بودند بر خلاف جزیره العرب که همه در سیطره ی رسول خدا نبودند از این رو آیات به تدریج نازل شد تا بتوانند متحمل این احکام شوند.

دوم اینکه علاوه بر مصلحت عباد مصلحتی هم راجع به خود پیغمبر اکرم بود که اگر وحی الهی یک مرتبه بر پیامبر نازل می شد ارتباط پیغمبر با خداوند قطع می شد و حال آنکه پیامبر در طول بیست و سه سال با ناملازمات بسیاری مواجه بود و ارتباط مستمر پیامبر با خدا نوعی دلداری بر او بود (وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَ رَبَّنَا نَأْتِيَنَّاهُ تَرْتِيلاً) (فرقان / ۳۲) یعنی کافران می گویند که چرا قرآن مانند تورات یکدفعه نازل نشده است که خداوند می فرماید برای اینکه قلبت را محکم کنیم (و با ما در ارتباط باشی)

با این بیان وقتی آیات و در نتیجه احکام آن تدریجاً نازل شده است باید هنگام بررسی یک عام آیات دیگر را هم فحص کنیم تا در صورت وجود مخصص از آن غافل نماییم.

و اما در سنت هم می گوئیم که سنت به معنای حدیث معصوم است که در حدود دو بیست و شصت سال این سنت به مردم منتقل شده است و بدیهی است که اگر به عامی برخورد کنیم باید قبل و بعد آن حدیث را هم فحص کنیم.

روال قانون گذاران نیز بر این است که ابتدا قوانین عام را ذکر کرده و بعد به آن تبصره زده مخصوص هایی را بر آن اضافه می کند و علت آن این است که فکر بشر محدود است و هنگامی که قانونی را وضع می کنند بعد قصوراتی در آن می بینند که با ذکر تبصره آن را کم و زیاد می کنند فقط خداوند متعال انسان شناس کامل است و از تمام عواطف و احساسات بشر آگاه است همان طور که خود او هم فرموده است (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) (ملک / ۱۴)

امام رحمه الله هم در درس خود فرموده بود که اگر پیغمبر اکرم تمام احکام اسلام را یکجا به مردم معرفی می کرد اسلام پایدار نمی ماند زیرا آنی که اسلام را نگه داشته است همین بحث ها و استدلال ها است. اینکه مردم در فکر ترویج و انتقاد فرامین آن باشند و اینکه فرامین اسلامی در یکجا متمرکز نیست موجب پایداری اسلام شده است و از آنجا که این گونه بحث ها در آئین یهود ممنوع است آنها دچار انحراف شده اند.

این دلیل کاملاً متقن و محکم است

و ههنا دلیلان آخران

الثانی: عدم حصول الظن الشخصی بلا فحص

حاصل آن این است که اگر به ظواهر عمل کنیم باید به مراد متکلم ظن شخصی پیدا کنیم و مادامی که از مخصص فحص نکردیم این ظن حاصل نمی شود مثلاً در مورد (حرمت الربا) اگر بخواهیم ظن شخصی پیدا کنیم که ربا مطلقاً حرام است باید از مخصص آن هم فحص کنیم و الا- ظن به مراد متکلم پیدا نمی شود زیرا احتمال اینکه این عام تخصیص خورده باشد ظن حاصل نمی باشد

ص: ۱۸۳

اولاً: نیازی به این دلیل نیست و همان دلیل اول کافی است. ثانیاً: ذکر کلمه ی شخصی در اینجا اشتباه است زیرا در عمل به ظواهر ظن نوعی کارساز است نه ظن شخصی زیرا ممکن است در موردی من به دلیل وسواس و علل دیگر ظن پیدا نکنم در اینجا همین که برای نوع مردم ظن حاصل می شود کافی است. ثالثاً: اگر ظن شخصی میزان باشد معنایش این است که اگر هنگام برخورد با عام این ظن شخصی به عموم حاصل شود باید به همان عام اکتفا کنیم و حال آنکه فقهاء می گویند این ظن کافی نیست و در هر صورت باید دنبال خاص گشت. مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی از محقق خراسانی نقل کرده است که بعد از نوشتن مستدرک الوسائل هیچ مجتهدی حق ندارد به وسائل الشیعه اکتفاء کند و باید مستدرک را هم ببیند. رابعاً: اگر ظن شخصی میزان باشد این امر موجب بروز بی نظمی و آشوب می شود زیرا یک مجتهد ممکن است وسواس باشد و به این زودی ظن شخصی پیدا نکند و ممکن است یکی به زودی ظن شخصی برایش حاصل شود و با این کار دایره ی اجتهاد از حالت عادی بیرون آمده به بی نظمی تبدیل می شود.

الدلیل الثالث: وجود العلم الاجمالی بالمخصص.

به این معنا که علم اجمالی داریم که عمومات قرآن و سنت تخصیص خورده است و همان طور که علم اجمال در اصل عملی منجز است (مثلاً در دو ظرف که یقین داریم یکی نجس است که هیچ را نمی توان استعمال کرد) در اصل لفظی (اصاله العموم) هم به دلیل وجود علم اجمالی بر وجود مخصص نباید به عام بسنده کرد زیرا طبق مفاد علم اجمالی ممکن است همین عامی که با آن مواجه شده ایم هم تخصیص خورده باشد و به عبارت دیگر همان طور که علم اجمالی مانع از اجرای اصل عملی است (مانند انائین مشتبهین) هکذا مانع از اجرای اصل لفظی می شود.

انشاء الله فرد اشکالات این دلیل را بیان می کنیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱ دی ماه ۱۴۰۱/۱۰/۸۷

Your browser does not support the audio tag.

شکی نیست که اگر عامی وارد شده باشد بدون فحص از مخصص نمی توانیم به آن عام عمل کنیم و کسی در این ادعا تردید ندارد غایه ما فی الباب در دلیل وجوب فحص بحث هائی مطرح شده است.

محقق خراسانی می گوید که اگر عام در معرض تخصیص باشد عقلاء به آن نمی کنند مگر اینکه از مظان تخصیص فحص و بررسی کنند.

برای وجوب فحص بعضی از طرق دیگر سعی در اثبات آن داشته اند؛ دیروز به دلیل سوم پرداختیم که عبارت از این بود که همان طور که علم اجمالی مانع از اجرای اصول عملی است در اصول لفظیه هم چنین است و در آیه ی و حرم الربا نمی توانیم بگوئیم که اصل عمل به عام است زیرا علم اجمالی داریم که بالاخره عموماتی تخصیص خورده اند از این رو نمی توان به هیچ یک از عام ها عمل کرد مگر بعد از فحص و عدم وجدان مخصص.

نقول: با وجود دلیل اول احتیاجی به این دلیل نیست زیرا این راه احتیاج به مقدماتی دارد مانند اینکه باید اثبات کنیم علم اجمالی منجز است و یا اینکه مخالفت قطعی با آن حرام است هکذا وجوب امتثال قطعی را ثابت کنیم تا بتوانیم از علم اجمالی نتیجه بگیریم ولی دلیل اول راحت و سراسر است.

به این دلیل اشکال شده است که اگر میزان علم اجمالی باشد پس هر موقع که به مقدار علم اجمالی مخصص پیدا شد باید فحص را متوقف کنیم مثلا اگر علم داریم که در اسلام پنجاه مخصص وارد شده است حال اگر در بررسی خود به پنجاه مورد برخورد کردیم علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی تبدیل می شود و دیگر لازم نیست دنبال مخصص دیگری برویم و مظان دیگر را هم جستجو کنیم و حال آنکه علماء می گویند که کتب و مظان دیگر را هم باید بررسی نمود هر چند به تعداد علم اجمالی به مخصص برخورد کنیم بنابراین نتیجه آنکه در لزوم فحص، علم اجمالی میزان و الا باید با دیدن همان پنجاه مورد دیگر جستجوی بیشتر لازم نباشد.

ص: ۱۸۵

یلاحظ علی هذا الاشکال: ممکن است از این استدلال جواب دهیم که هر چند اول علم اجمالی بر این بود که در روایات پنجاه مخصص وجود دارد و ما هم هر پنجاه مورد را مثلا در کتاب کافی پیدا کردیم ولی چون هنوز بقیه ی کتب را جستجو نکرده ایم کشف می کنیم که این علم اجمالی بر وجود پنجاه مخصص از اول باطل بوده است و در حقیقت مخصص های بیشتری در کار بوده است و من نمی دانستم.

ثم ان المحقق النائینی اجاب عن هذا الاشکال بوجه آخر: ایشان می گوید که علم اجمالی بر دو قسم است:

۱. علمی اجمالی که علامت و نشان ندارد این علم اجمالی را به آسانی می توان آن حل کرد مثلا علم اجمالی دارم که به زید بدهکارم و مبلغ آن یا پنج تومان است یا ده تومان در این مورد علم اجمالی منحل است به اینکه یقینا پنج تومان بدهکارم و مازاد بر آن تا ده تومان مشکوک است.

۲. علمی اجمالی که دارای علامت و نشان است مثل ما نحن فیه که علم اجمالی دارم که عمومات تخصیص خورده است بما فی الکتب الاربعه از این رو با پیدا کردن پنجاه مخصص علم اجمالی منحل نمی شود زیرا علم اجمالی ما علامت دارد و علامت آن وجود آن در کتب اربعه است و اگر فقط در یک کتاب همه را پیدا کنم نباید به آن کفایت کنم و باید برای انحلال علم اجمالی آن نشان را از بین ببرم به این معنا که تمام کتب اربعه را بگردم که در این صورت است که علم اجمالی منحل می شود.

ص: ۱۸۶

ما برای محقق نائینی مثال دیگری می زنیم: گاه نمی دانم به فلانی پنج تومان بده کارم یا ده تومان این علم بی نشان است و منحل می شود ولی گاه علم اجمالی من نشان دار است یعنی نمی دانم طبق آنچه در دفتر نوشته است یا پنج تومان به او بدهکارم یا ده تومان و من چون از آنچه در دفتر نوشته شده است خبر ندارم علم اجمالی برای من حاصل است در این مورد نمی توانم این علم را منحل بدانم زیرا نشان دار است و نشانه ی آن ثبت آن در دفتر است و باید به دفتر مراجعه کنم.

یلاحظ علی المحقق النائینی: این جواب علی فرض صحیح است و علی فرض قابل بررسی. اگر در علم اجمالی نشان دار، نشانه اش اثر شرعی داشته باشد حق با محقق نائینی است که تا مادامی که آن علامت از بین نرفته است علم اجمالی باقی است مثلاً می دانم در گله پنج گوسفند حرام الاکل وجود دارد زیرا مثلاً موطوئه هستند بعد بینه قائم شد که پنج گوسفند گوشتش حرام است در اینجا علم اجمالی منحل نمی شود زیرا چه بسا آنها مغضوب و یا جلال باشند بله اگر بینه بگوید این پنج گوسفند موطوئه است علم منحل می شود. ولی اگر علامت اثر شرعی نداشته باشد مانند بدهکاری من به کسی که در دفتر خود عدد آن را ثبت کرده است در اینجا هرچند علم اجمالی نشان دار است ولی ثبت آن در دفتر اثر شرعی ندارد (اگر ثبت در دفتر در کلام شارع موضوع اثر بود این قید الزام آور می شد و دارای اثر شرعی می گشت ولی حال که نیست الزام آور نمی باشد) در ما نحن فیه هم مانند قسم دوم است که تخصیص این روایات در کتب اربعه اثر شرعی ندارد زیرا کتب اربعه ظرف است و در لسان دلیل وجود ندارد.

ثم انه استشكل على هذا الاستدلال بوجه آخر: گفته شده است که اگر میزان برای فحص کردن علم اجمالی باشد این علم هرگز منحل نخواهد شد حتی اگر به کتب اربعه هم مراجعه شود زیرا باز احتمال داده می شود که مخصص هائی در جوامع اولیه باشد که در اختیار ما نیست از جمله جوامع اولیه می توان نوادر الحکمه نوشته ی محمد بن احمد بن عمران اشعری که قبل از کافی نوشته شده است و یا جامع بزنی و کتب جوامع روایی دیگر (جوامع ثانوی مانند کتب اربعه و جوامع ثالثه مانند بحار الانوار و وسائل الشیعه و مستدرک)

یلاحظ علیه که در دلیل انسداد آمده است که آنچه در جوامع اولیه بوده است همه اش به جوامع ثانویه منتقل شده است و چون جوامع ثانویه از لحاظ ترتیب بهتر بود به تدریج عمل به جوامع اولیه به فراموشی سپرده شد از این رو چنین علمی نداریم که در جوامع اولیه مخصص هائی باشد که در جوامع ثانویه نیامده باشد بله احتمال وجود مخصص در آنها می رود ولی اینها همه شک بدوی است و موجب علم نیست.

ثم ان ههنا بحثا آخر: هل الفحص فحص عن متمم الحجیه او عن المزاحم.

بحث در این است که آیا باید بگوئیم که عام حجیتش تمام است و هنگامی که از خاص بحث می کنیم در حقیقت در جستجوی چیزی هستیم که مزاحم با حجیت عام است و یا اینکه می گوئیم که عام حجیتش کامل نیست زیرا این احتمال هست که خاصی هم وجود داشته باشد و ما با نظر داشتن آن خاص باید عام را تفسیر کنیم از این رو خاص متمم حجیت عام است و بدون آن عام به تنهایی حجیتش کامل نیست.

نقول: در بعضی از موارد فحوص متمم حجیت است به گونه ای که اگر فحوص نکنیم حجت پنجاه درصد است و تمام نیست و فقط با فحوص است که حجت تمام و تکمیل می شود مانند فحوص از دلیل اجتهادی هنگام تمسک به اصول عملیه مثلا اگر کسی بخواهد به اصل براءت عمل کند ابتدا باید از دلیل اجتهادی آن فحوص کند زیرا موضوع براءت عقلی عقاب بلا بیان است و قبل از فحوص قطع حاصل نمی شود که این بلا بیان باشد بلکه باید فحوص کرد تا مطمئن شد بیانی وجود ندارد و وجود شک که مجرای اصل است نیمی از کار را حل می کند و نیم دیگر بر عهده ی فحوص است. هکذا موضوع براءت لفظی که رفع عن امتی ما لا- یعلمون است که باید گشت تا مطمئن شد علمی حاصل نشده است و یا موضوع اشتغال احتمال العقاب است و هنگام عمل باید دید که احتمال جا دارد یا نه و اگر دلیل شرعی داریم که ظهر واجب است دیگر احتمال عقاب در آن راه ندارد و یا تخییر موضوعش عدم الترجیح است و باید گشت و دید مرجح وجود دارد یا نه.

در مورد فحوص از مخصص محقق خراسانی قائل است که ما در حقیقت دنبال فحوص از مزاحم هستیم به این بیان که عام و خاص هر دو حجت تامه هستند و اگر به مخصص دست یافتیم چون مخصص اقوی است و باید به آن عمل شود. ولی در جریان اصول عملیه هنگام فحوص از دلیل اجتهادی دنبال متمم هستیم.

به نظر ما فحوص از دلیل اجتهادی در اصول عملیه دقیقا مانند فحوص در اصول لفظیه است زیرا عام گاه محاوراتی است و افراد در زندگی عادی خود از آن استفاده می کنند مانند اینکه کسی می گوید همسایه ها را امشب منزل ما دعوت کن در این مورد فحوص لازم نیست ولی گاه عام را یک قانون گذار استعمال می کند که چه بسا خاص را بعد از مدتی ذکر می کند در این مورد حجیت عام شأنی است نه فعلی یعنی عقلاء به چنین عامی ارزش کامل قائل نیستند و می گویند هنگامی ارزش و حجیت آن تمام می شود که خاصی در کار نباشد. با این بیان به نظر ما فحوص از مخصص مانند فحوص از دلیل در اصول عملیه است و و هر یک از اصول لفظیه و عملیه در صورتی حجیت اند که فحوص کنیم و الا حجیت آنها از نظر عقلاء ناقص است.

حال بحث در این است که تا چه مقدار باید از مخصص فحص کنیم جواب آن این است که باید آنقدر گشت که دیگر عام در معرض تخصیص نباشد و اگر میزان علم اجمالی باشد باید آنقدر بگردیم که علم اجمالی منحل شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲ دی ماه ۱۳۸۷/۱۰/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

بحث در این است که خطابات شفاهیه مانند (یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام) (بقره / ۱۸۳) آیا فقط مختص به حاضرین در محل خطاب است یا غیر ایشان را هم شامل می شود یعنی آیا فقط حاضرین در مجلس را شامل می شود یا افراد خارج از مجلس را هم شامل می شود.

هکذا آیا شامل معدومین هم می شود یعنی کسانی که هنگام نزول این آیه هنوز متولد نشده بودند آیا بعد از تولد مشمول این آیه هستند یا نه؟

این مسئله سابقه ی بسیاری دارد و از همان اوائلی که علم اصول مدون شده است این مسئله مطرح بوده است.

محقق خراسانی این مسئله را موشکافی کرده و گفته است که این مسئله به سه صورت قابل طرح است:

۱. بحث در تکلیف معدوم باشد که آیا تکلیف معدوم جایز است یا نه (باید توجه داشت که بحث در این مسئله در خطاب معدوم نیست بلکه در تکلیف معدوم است. این بحث عقلی است)

۲.. آیا عقلا می توان به معدوم خطاب کرد یا نه؟ (این بحث نیز عقلی است)

۳. آیا هنگام وضع لغت، خطابات شفاهی بر موجودین وضع شده است یا بهب گونه ای وضع شده است که معدومین را هم شامل شود (این بحث لفظی و لغوی است.)

ص: ۱۹۰

الجهة الاولى: فی صحه تکلیف المعدوم و عدمها.

این جهت خود بر سه شکل قابل تصور است:

القسم الاول: هل يجوز تکلیف المعدوم او لا؟

شکی در این نیست که عقلا تکلیف معدوم معنا ندارد زیرا چیزی که جامه ی وجود نپوشیده و از هستی بهره ای ندارد عقلا امکان ندارد که او را مکلف کرد. در میان فلاسفه و حکما مشهور است که: المعدوم المطلق لا یخبر عنه.

(توجه: به این قضیه اشکال شده است که شما در همین عبارت از معدوم المطلق خبر داده اید که (لا یخبر عنه) جواب اجمالی

و ساده ی آن این است که المعدوم المطلق در قضیه ی مزبور معدوم مطلق نیست بلکه خود وجودی ذهنی یافته است و ما با این معنای معدوم که در ذهن است به آن معدوم مطلق اشاره می کنیم.)

بعضی از حنا بله قائلند که تکلیف معدوم جائز است و برای اثبات این مدعا به آیاتی تمسک می کنند.

(إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (یس / ۸۲)

در این ایه گفته شده است که خداوند به معدوم امر می کند که موجود باشند و آنها هم موجود می شوند پس معدوم قابلیت دارد که مورد امر قرار گیرد.

(وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) (اعراف / ۱۷۲)

گفته اند که خداوند در این آیه معدومین را مکلف کرده است که به ربوبیت او شهادت دهند و آن ها هم قبول کردند.

جواب از آیه ی اول: امیر مؤمنان در نهج البلاغه می فرماید که امر خداوند همان فعل خداوند است و امر خداوند صوت و صدائی ندارد این بدین معنا نیست که خداوند بگوید (کن) و مخاطب هم قبول کند بلکه معنایش این است که اگر خداوند اراده کند همزمان مرادش حاصل می شود.

اما جواب از آیه ی دوم: اولاً بعضی از مفسران آیه را به عالم ذر تفسیر کرده اند و در روایات ضعیفی آمده است که خداوند از صلب حضرت آدم میلیاردها انسان را خلق کرد و به صورت ذره در آورد و به آنها گفت (الست بربکم) و آنها هم تصدیق کردند. این تفسیر صحیح نیست زیرا معنا ندارد که خداوند آنها را از صلب حضرت آدم بیرون آورده و دوباره همه ی آن میلیاردها نفر را به صلب او برگردانده باشد تا بعد به ارحام منتقل شده و دنیا بیایند.

مراد از این آیه این است که خداوند انسان را به شکل یک نطفه ی کوچک از صلب پدر گرفته و وارد رحم مادر می کند و این انسان بالقوه در رحم مادر پرورش یافته و دنیا می آید و خداوند در فطرت این انسان توحید را نهاده است که هر انسانی در نهاد خود به یگانگی خداوند شهادت می دهد کانه خداوند با این کار از بشر طلب اقرار کرده است و او هم اقرار نموده است.

برای تحقیق بیشتر می توان به مفاهیم القرآن جلد ۱ مبحث فطرت و عالم ذر مراجعه کرد.

القسم الثانی: انشاء التکلیف.

در قسم اول تکلیف جدی بود ولی در این قسم تکلیف را انشاء می کنیم به این بیان که هر موقع مکلف محقق شد و به عرصه ی وجود پا نهاد تکلیفش محقق است و دامن گیر او می شود.

ص: ۱۹۲

این کلام هم صحیح نیست زیرا می گوئیم شما با لفظ (یا ایها الذین آمنوا) خطاب را انشاء می کنید و واضح است که این خطاب به معدومین صدق نمی کند و یا در (لله علی الناس حج البیت) می گوئیم که لفظ ناس بر معدوم صدق نمی کند و این الفاظ این قابلیت را ندارند که یا معدوم انطباق یابند.

القسم الثالث: انشاء التکلیف بشرط الوجود.

یعنی تکلیف را انشاء می کنیم و می گوئیم هر موقع معدوم به عرصه ی وجود پا نهاد این حکم شامل او شود. این کلام خوب است و می توان آن را قبول کرد.

و لکن نقول: ان القضایا علی اقسام ثلاثه: ذهنیه، خارجیه و حقیقیه

(قضایا تقسیم های مختلفی دارد ولی اکنون با این تقسیم کار داریم.)

القضیه الذهنیه: آن است که در ذهن تحقق می یابد حال یا محال است که مصداقی خارجی داشته باشد مانند اجتماع الضدین و گاه در خارج هم می تواند محقق باشد ولی تا به حال نشده است مانند دریائی از جیوه. (البته این غیر از قضایای طبیعه است که آن تقسیم دیگری است که نباید با این خلط شود)

قضایای خارجیه و حقیقیه: در هر دو حکم بر عنوان بار می شود غایه ما فی الباب در خارجیه فقط بر موجود فعلا بار می شود ولی در حقیقیه بر موجود فعلا و بر مستقبل بار می شود.

محقق نائینی قائل است که در قضایای خارجیه حکم روی خارج رفته است.

قضایای خارجیه مانند (قتل من فی الدار) که این حکم فقط همان واقعه ای را که تا به حال موجود شده است را کار دارد و کسانی که فردا در خانه به قتل می رسند را شامل نمی شود.

ص: ۱۹۳

قضایای خارجیہ مانند (لله على الناس حج البيت) که ناس به صورت قضیہ ی حقیقیہ کہ در طول زمان مصادیق دارد استعمال شده است و ناس مرآتی است برای بشر الی یوم القیامہ اگر چنین باشد کلام محقق خراسانی صحیح است و دیگر لازم نیست کہ از انشاء التکلیف بشرط الوجود سخن بگوئیم و هر چه مصداق در طول زمان ایجاد شود حکم ہم موجود می شود البتہ حکم باید به گونه ای باشد کہ اعتبار بقاء را داشته باشد و الا لفظ بعد از تلفظ دیگر موجود نیست و آن ہم در عالم اعتبار می تواند ایجاد شود.

تم الکلام فی الوجه الاول.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۳ دی ماه ۱۳۸۷/۱۰/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

بحث در خطابات شفاهیه است کہ آیا فقط مختص به حاضرین در محل خطاب است یا غیر حاضرین و معدومین (کسانی کہ هنوز به دنیا نیامده اند) را هم شامل می شود.

محقق خراسانی این مسئلہ را موشکافی کرده و گفته است کہ این مسئلہ به سه صورت قابل طرح است:

بحث در تکلیف معدوم باشد کہ آیا تکلیف معدوم جایز است. آیا عقلا می توان به معدوم خطاب کرد یا نه؟ آیا هنگام وضع لغت، خطابات شفاهی بر موجودین وضع شده است یا به گونه ای وضع شده است کہ معدومین را هم شامل شود.

در جلسہ ی قبل صورت اول را بحث کردیم و گفتیم کہ این بحث را در سه قسم می توان تقسیم و بررسی کرد. در قسم اول گفتیم کہ عقلا تکلیف معدوم معنا ندارد. در قسم دوم فرض این بود کہ تکلیف مانند قسم اول جدی نباشد بلکه انشائی باشد به این بیان کہ هر موقع مکلف محقق شد و به عرصہ ی وجود پا نهاد تکلیفش محقق باشد و دامن گیر او شود. گفتیم این کلام ہم صحیح نیست زیرا می گوئیم شما با لفظ (یا ایها الذین آمنوا) خطاب را انشاء می کنید و واضح است کہ این خطاب به معدومین صدق نمی کند در قسم سوم گفتیم کہ تکلیف را به شرط وجود انشاء کنیم یعنی تکلیف را انشاء می کنیم و می گوئیم هر موقع معدوم به عرصہ ی وجود پا نهاد این حکم شامل او شود. در این قسم چون خطاب روی معدومین نرفته است بلکه روی عنوان رفته است کلام خوبی است و می توان آن را قبول کرد. زیرا عنوان چون امری سیال است تکالیفی کہ بر آن بار می شود ہم سیال است و هر وقت مصداقی برای آن به وجود آید و مکلفی پا به عرصہ ی وجود بگذارد تکلیفش ہم دامن گیر آن می شود.

ص: ۱۹۴

الجهه الثانيه فی امکان خطاب المعدوم:

محقق خراسانی در اینجا می گوید کہ خطاب حقیقی کہ مشتمل بر بعث و زجر می باشد بر معدوم صحیح نیست زیرا خطاب حقیقی التفات و توجه می خواهد و و غائب التفات و توجه ندارد و معدوم هم کہ موجود نیست و بعث در مورد ایشان صحیح

نیست.

یلاحظ علیہ: مخفی نماند که محقق خراسانی در جهت اول که در مورد تکلیف معدومین بود سر آخر در قسم سوم که خطاب روی عنوان می رفت قائل شده بود که این امر اشکالی ندارد و گفته بود در این خطاب هر وقت مصادیقی پیدا شود و مکلفی تحقق یابد حکم دامن او را می گیرد. ولی ایشان در این قسم قائل است که خطاب به معدومین جایز نیست.

ما بر خلاف ایشان قائل هستیم که این دو مسئله را نمی توان از یکدیگر تفکیک کرد و برای هر کدام حکم جداگانه ای وضع نمود اگر تکلیف معدوم صحیح است خطابش هم صحیح است و الا در هر دو صحیح نیست و وقتی ما در قسم سوم تکلیف معدوم را صحیح کردیم خطاب او را هم باید صحیح بدانیم.

توضیح ذلک: الخطاب اما یراد به الخطاب الحدوثی و تاره یراد به الخطاب البقائی.

باید دید خطاب در معدوم حدوثی است یا بقائی اگر مراد خطاب حدوثی باشد شکی نیست که فقط موجود را شامل است و غائب و معدوم را شامل نمی شود زیرا این خطاب قائم به مخاطب حاضر است ولی اگر خطاب بقائی باشد به این معنا که عقاء آن خطاب را مستمر بدانند نه خطابی موقتی و مختص به مخاطبین حاضر مثلا خطاب را بنویسند و یا خطاب را بوسیله ی ضبط و امثال آن ثبت کنند و یا در سینه ها ضبط کنند به هر حال به گونه ای آن را محفوظ بدارند که به دست غائبین و غیر حاضرین برسد در این مورد مانعی ندارد که این خطاب مستمر باشد و معدوم و غائب را شامل شود.

ص: ۱۹۵

با این بیان واضح می شود که خطاب تکوینی که از حنجره ی رسول الله صادر شد معدوم شده است ولی خطاب اعتباری همچنان محفوظ می باشد و مراد ما هم خطاب اعتباری است.

واضح ترین دلیل بر این مطلب خطابات اول خلقت است زمانی که حضرت آدم خلق شد این خطابات که در قرآن هم موجود است، تمامی بنی آدم را تا روز قیامت در بر می گیرد:

(یا بنی آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَ رِيشًا وَ لِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكُمْ خَيْرٌ ذَلِكُمْ مِنَ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ) (اعراف / ۲۶)

(یا بنی آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ) (اعراف / ۲۷)

(یا بنی آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ) (اعراف / ۳۱)

(یا بنی آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنِ اتَّقَى وَ أَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ) (اعراف / ۳۵)

واضح است که ما همه مخاطب به این خطاب هستیم.

بنابراین هم تکلیف و هم خطاب معدوم را می توان صحیح دانست.

نکته: فرقه ی ضاله به آیه ی اخیر استدلال می کنند که نبوت ختم نشده است زیرا پیغمبر اسلام هم این آیه را خوانده است و این آیه در کلام ایشان دلیل بر این است که رسل دیگری هم خواهد آمد.

جواب آن واضح است زیرا می گوئیم: پیغمبر خطباتی که در اول خلقت ذکر شده است را حکایت می کند.

ثم ان الامام رحمه الله در اینجا تحت تاثیر کلام محقق خراسانی قرار گرفته و مبنای ایشان را تکرار کرده است ایشان در حالی که تکلیف معدوم را به نحو قضایای حقیقیه تصحیح می کند با این وجود خطاب ایشان را صحیح نمی داند.

کلام ایشان در تهذیب چنین است: و مثل ذلك لا يتصور في الخطاب اذ لا يمكن ان يتعلق الخطاب بعنوان او افراد له و لو لم تكن حاضره في مجلس التخاطب و الخطاب نحو توجه تكويني نحو المخاطب لغرض التفهيم و مثل ذلك يتوقف على حاضر ملتفت و المعدوم و الغائب ليسا حاضرين و لا ملتفتين. (تهذیب الاصول ج ۱ ص ۵۰۶)

يلاحظ عليه: اگر واقعا مراد ایشان خطاب تکوینی است واضح است که فقط موجودین را شامل می شود ولی اگر مراد از خطاب خطابی اعتباری است که استمرار دارد یقینا غائبین و معدومین را هم شامل می شود به این بیان که تکلیف روی عنوان رود و هر زمان که مصداقی برای آن درست شود خطاب هم آن را شامل گردد.

الجهة الثالثة عمومیه ما وقع بعد اداء الخطاب:

این بحث بر خلاف دو جهت قبلی که عقلی بودند بحثی است لفظی به این بیان که الفاظی که بعد از یاء خطاب می آیند آیا شامل غائبین و معدومین هم می شوند یا نه

محقق خراسانی همان مطلبی را که ما در جهت دوم گفته ایم را همین جا بیان می کند که اگر یاء و سایر ادوات ندا برای مخاطب حقیقی وضع شده باشد باید بگوئیم که ما وقع بعد ادوات النداء هم مختص به حاضرین است زیرا نمی شود مثلا در (یا ایها الناس) یاء برای مخاطب حقیقی باشد و (الناس) همه را شامل شود ولی اگر بگوئیم که یاء برای خطاب حقیقی وضع نشده است بلکه برای خطاب ایقاعی و انشائی وضع شده است (یعنی یاء برای بعث و نه زجر و نه تفهیم و نه تفهم وضع نشده باشد) ما بعد از یاء هم همین گونه است و معدومین و غائبین را هم شامل می شود.

ص: ۱۹۷

ما در نتیجه با محقق خراسانی هماهنگ هستیم ولی طرز استدلال ایشان را قبول نداریم زیرا اگر خطابات قرآنی را ایقاعی بدانیم ارزش آن خطابات کم خواهد شد زیرا نه در آن بعث است و نه زجر و نه تفهیم و نه تفهم.

نکته ی دیگر این است که اگر یاء برای خطاب حقیقی وضع شده باشد لازم می آید که شاعر در شعر ذیل دچار مجاز گوئی شده باشد.

یا کوکبا ما کان اقصر عمره و کذا تکون کواکب الاسحار

شاعر در این شعر فرزند خود که مرده است را مخاطب قرار داده به او می گوید ای کسی که همانند ستاره های سحر که عمرشان کوتاه است و سریع غروب می کنند تو هم زود غروب کردی.

اگر این خطاب به فرزند که معدوم شده است صحیح نباشد باید بگوئیم خطاب شاعر مجاز بوده است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۴ دی ماه ۱۳۸۷/۱۰/۰۴

Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که ما وقع بعد یاء الخطاب مخصوص موجودین است یا اعم. برای اثبات این امر محقق خراسانی می گوید که باید دید که یاء برای خطاب حقیقی وضع شده است و یا انشائی که در هر صورت این امر در ما بعدش (منادی) اثر می گذارد.

سپس محقق خراسانی دو دلیل می آورد که یاء برای خطاب انشائی وضع شده است از این رو ما بعدش هم انشائی بوده غائبین و معدومین را هم شامل می شود:

دلیل اول ایشان این است که چون ما وقع بعد یاء الخطاب اعم است و (الناس مثلا) هم موجود را شامل می شود و هم معدوم را از این رو باید گفت که یاء برای خطاب انشائی وضع شده است.

ص: ۱۹۸

یلاحظ علیه: این مصادره به مطلوب است زیرا هنوز معلوم نیست که الناس اعم باشد.

دلیل دوم ایشان این است که اگر بگوئیم یاء برای خطاب حقیقی وضع شده است لازم می آید که بسیاری از شعر شعراء مجاز باشد زیرا خطاب در بسیاری از این اشعار انشائی است نه حقیقی مانند مواردی که شعرا فرد مرده و یا شب و روز و امثال آن را مورد خطاب قرار می دهند.

یلاحظ علیه: (توجه در اشکال اول و دوم که اکنون مطرح می کنیم نظر ما به عدم ملازمه بین ادات نداء و منادی است به این معنا که لازم نیست هر دو در عمومیت و خاص بودن شبیه هم باشند.)

الاشکال الاول: بین اینکه یاء برای خطاب انشائی وضع شده باشد و اینکه ما بعدش هم اعم از موجود و معدوم باشد ملازمه ای وجود ندارد. زیرا قبلاً گفتیم که کلمه ی الناس علاوه بر حاضرین در مجلس غائبین را هم شامل می شود ولی واضح است به معدوم نمی توان کلمه ی ناس را اطلاق کرد از این رو هرچند بگوئیم که یاء انشائی است ولی امکان ندارد که ما بعدش (ناس) را بتوانیم اعم از موجود و معدوم بدانیم.

الاشکال الثانی: می توانیم بگوئیم که یاء برای خطاب حقیقی وضع شده است و فقط حاضرین را شامل شود ولی ما بعدش اعم باشد به این گونه که ناس را به صورت قضیه ی حقیقیه تصور کنیم و بگوئیم که خطاب در الناس روی عنوان رفته باشد که در طول زمان هر وقت مصداق و مکلفی برایش بوجود آید خطاب او را هم شامل شود این خطاب هرچند بقای حقیقی ندارد ولی بقای اعتباری دارد.

الاشکال الثالث: اگر بگوئیم خطابات قرآن انشائی و ایقاعی که در آن تفهیم و تفهم شرط نیست موجب می شود که ارزش خطابات قرآن کم شود زیرا واضح است که خطابات قرآن مانند شعر نیست که به در و دیوار و ستاره خطاب کند که صرف خطاب در آنها مطرح باشد نه تفهیم و تفهم حقیقی. طرح این مسئله در مورد قرآن موجب می شود که کتاب خدا به شکل کتاب مثل درآید و از خطاب حقیقی خارج شود.

ثم ان للامام رحمه الله كلام آخر: ایشان قائل است که قرآن هم موجود را شامل می شود و هم غائب و معدوم را. ایشان بر خلاف ما که از راه قضیه ی حقیقه وارد شده ایم از راه دیگر وارد شده است و می فرماید: کلمه ی ناس می تواند در طول زمان زاد و ولد داشته باشد و همه ی افراد را شامل شود ولی خطاب، فقط افراد زمان پیامبر را شامل می شود (نظر ما این بود که گفتیم خطاب تکوینی مختص به حاضرین در مجلس تخاطب است ولی خطاب اعتباری می تواند بقاء عرفی داشته باشد به این گونه که یا مکتوب شود و یا در سینه ها محفوظ بماند و برای دیگران نقل شود) ایشان با این بیان قائل است که هیچ یک از خطابات قرآن لفظی نیستند بلکه از قبیل خطابات تحریری است یعنی خطابات که نگارش شده است و هر کس که به متن آن دسترسی داشته باشد مخاطب آن است.

ایشان بعد ترقی کرده می گوید که ممکن است بگوئیم که در قرآن خطابی در کار نیست زیرا گوش پیامبر خطابی را نمی شنید و پیامبر اکرم قرآن را منقوشا در قلب خود مشاهده می کرد بدلیل آیه ی (تَزَلَّ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ) (شعراء / ۱۹۳ و ۱۹۴)

خلاصه آنکه برای گسترش دادن قرآن برای همگان سه راه وجود دارد:

خطابات قرآن را به شکل قضایای حقیقه بدانیم که مخاطب آن عنوان است که در طول زمان که مصادیقی پیدا می کند عنوان هم بر آن منطبق می شود و حکم او را هم شامل می شود و این خطابات چون اعتباری است بقاء دارد. خطابات قرآن انشائی باشد (این را ما رد کردیم) خطابات قرآن خطابات تحریری باشد. (نظر امام رحمه الله)

ثمره البحث:

علماء برای این مسئله دو ثمره ذکر کرده اند:

الثمره الاولى: حجة الكتاب للغائب و المعدوم

اگر بگوئیم خطابات شفاهی مختص به موجود در مجلس مخاطب است دیگر کتاب الله برای غائبین و معدومین حجت نیست مگر اینکه دلیلی ثانوی را به آن ضمیمه کنیم یعنی بگوئیم طبق قانون اشتراک در تکلیف آنها هم با حاضرین در حکم شریکند.

محقق خراسانی به این ثمره اشکالاتی را وارد می کند

اشکال اول: این کلام هم از لحاظ صغری اشکال دارد و هم از لحاظ کبری به این معنا که هم می توانیم بگوئیم که خطابات قرآن فقط مختص موجودین است ولی با این وجود برای آنها هم حجت است غایه ما فی الباب موجودین در مجلس مخاطب مقصودین بالخطاب هستند و غائبین و معدومین غیر مقصودین به خطاب هستند ولی در عین حال ممکن است بگوئیم که قرآن هم برای مقصودین حجت است و هم برای غیر مقصودین و به عبارت دیگر مخاطب نبودن دلیل بر مقصود نبودن نیست.

اشکال دوم: فرض کنیم که جمعیت حاضرین در مجلس هم مخاطب هستند و هم مقصود و خارجین از مجلس نه مخاطب است و نه مقصود ولی کلام فرد برای غیر مخاطب هم حجت است و دلیل آن بناء عقلاء است که اگر از کلامی را که در مجلس ذکر شده است با خیر خود را هم در آن مشترک می دانند. مثلاً کسی نامه ای به فردی نوشته است و آن فرد هم مخاطب است و هم مقصود حال اگر نامه اش به دست من برسد من نه مخاطب هستم و نه مقصود ولی اگر آن نامه را بخوانم از محتوای آن با خیر می شوم و اگر در آن دستوری عام باشد خود را به آن ملزم می دانم.

ص: ۲۰۱

الثمره الثانی: این امر را می توان با مراجعه به کتاب ارشاد العقول پیگیری کرد و احتیاج به ذکر آن نیست.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲۴ دی ماه ۱۴۰۲/۱۰/۸۷

Your browser does not support the audio tag.

بحث در خطابات شفاهیه است که آیا فقط مختص به حاضرین در محل خطاب است یا غیر حاضرین و معدومین (کسانی که هنوز به دنیا نیامده اند) را هم شامل می شود.

بحث در این مورد را به اتمام رساندیم و در این مقام به ثمره ی دوم این بحث اشاره می کنیم:

الثمره الثانی: این ثمره در مورد خطابات قرآنیّه ظاهر می شود.

اگر قائل به تعمیم شویم تمام اطلاقات آیات قرآن علاوه بر موجودین برای غائبین و معدومین هم حجت است و اگر در وجود قیدی شک کنیم با تمسک به اطلاق می توانیم آن قید را منتفی کنیم ولی اگر گفتیم که مختص به مشافهین است دیگر اطلاقات قرآن در مورد غائبین و معدومین حجت نیست از این رو برای تمسک به اطلاق باید از راه دلیل دیگری وارد شویم مثلاً بگوئیم که اجماع قائم شده است که ما هم در احکام با افرادی که زمان نزول آیه حاضر بوده اند شریک هستیم و با این بیان اطلاقات قرآن را در مورد خود جاری بدانیم.

حال ثمره در اینجا ظاهر می شود که از آنجا که اجماع دلیل لبی است، نه لفظی باید در آن به قدر متیقن اکتفا شود و مورد متیقن آن جایی است که ما از لحاظ صفات با مشافهین با آیه یکی باشیم و الا نمی توانیم به اطلاقات عمل کنیم.

ص: ۲۰۲

مثلاً- در قرآن آمده است (اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله) این آیه در زمان حضور معصوم دلالت بر وجوب نماز جمعه دارد و حال که زمان غیبت است شک می کنیم که آیا برای ما هم نماز جمعه واجب است یا نه و به عبارت دیگر آیا قید اینکه معصوم حاضر باشد در وجوب دخالت دارد یا نه.

واضح است که با تمسک به اطلاق آیه می گوئیم که این قید دخالت ندارد و نماز جمعه برای ما هم که در زمان غیبت هستیم واجب است. ولی این در صورتی است که خطاب قرآن تعمیم داشته باشد و ما را هم شامل شود. حال اگر قائل شویم که خطابات مخصوص مشافهین است و ما از طریق اجماع بر اشتراک همگان در تکلیف بخواهیم حکم آیه را برای خود حجت بدانیم این مشکل پیش می آید که در مورد اشتراک در تکلیف باید به قدر متیقن بسنده کنیم و آن جایی است که ما از لحاظ صفات با مشافهین با آیه یکی باشیم و واضح است که در مورد این آیه با مخاطبین آن وحدت نداریم زیرا حاضرین زمان نزول آیه در زمان حضور معصوم بودند ولی اکنون زمان غیبت است از این رو اطلاق آیه ی مزبور برای ما حجت نیست.

ثم المحقق الخراسانی رد هذه الثمره نسبها لا کلیاً و گفته است که قیود و صفات و اصناف بر دو قسم است: گاه ملازم است که

همیشه با مخاطب و مشافه همراه است و گاه مفارق است یعنی زمانی با مخاطب بوده و گاه از او جدا می شود.

ص: ۲۰۳

اگر صفات ملازم و دائمی باشد ثمره ی مزبور صحیح است و به بیان دیگر در این فرض اصلا تمسک به اطلاق معنا ندارد مثلا عرب بودن از صفاتی است که همیشه با مخاطب قرآن همراه بوده است با این فرض دیگر معنا ندارد که بگوئیم اگر عرب بودن در موردی مانند خواندن عقد شرط می بود لازم بود قرآن بگوئید زیرا چون این قید همیشه با مخاطب و مشافه بوده همیشه حاصل بوده است و اگر در قرآن این قید ذکر نشود به مقصود اخلاقی وارد نمی شود از این رو در این فرض نمی شود به اطلاق تمسک کرد.

ولی اگر قیودی که در مخاطب و مشافه است مفارق باشد مانند اینکه مخاطب به این صفت موصوف باشد که در بلد اسلامی که حاکم اسلامی هم در آن حاضر بوده زندگی کند (که بودن حاکم اسلامی ملازم با صحابه و مشافهین نیست زیرا گاه آنها برای جهاد به بلاد کفر می رفتند و در آنجا حاکم اسلامی برای اقامه نماز جمعه نبود) در این موضوع اگر وجود حاکم اسلامی برای اقامه ی نماز شرط می بود می بایست در قرآن ذکر می شد زیرا این صفتی مفارق است و اگر در قرآن ذکر نشده است می توان به اطلاق آن عمل کرد و گفت که این شرط لازم نبوده است.

از این رو در صورت دوم که صفت مفارق است ثمره از بین می رود زیرا مشافه و مخاطب می تواند به اطلاق تمسک کند و ما هم می توانیم به قانون اشتراک تمسک کنیم و بگوئیم که نماز جمعه به دلیل اطلاق آیه که حضور حاکم اسلامی را شرط نمی دانست بر ما واجب است بلکه در صفات ملازم ثمره ظاهر می شود زیرا مشافه نمی تواند به اطلاق تمسک کند ولی ما می توانیم (از این رو گفتیم که اشکال محقق خراسانی کلی نیست بلکه نسبی است و در یک قسم جاری است).

Your browser does not support the audio tag

الفصل الحادی عشر:

العام المتعقب بضمیر یرجع الی بعض افراده

عامی داریم که حکمی دارد و سپس ضمیری به آن عام بر می گردد که حکم دیگری دارد اما این ضمیر فقط به بعضی از افراد عام بر می گردد حال در این بحث شده است که آیا این سبب می شود که عام اول هم تخصیص بخورد و ظاهر در همان بعض باشد یا نه

مثلا قرآن کریم می فرماید: (وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) در اینجا (المطلقات) عام است و مطلقه ی رجعی، باین و خلع را شامل می شود و سپس می فرماید: (وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ) یعنی اگر آن زنان باردار باشند باید به شوهرشان بگویند زیرا طلاق در زمان حمل جایز نیست و در خاتمه می فرماید: (وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ) (بقره / ۲۲۸)

شاهد در ضمیر (بعولتهن) است که به مطلقات بر می گردد ولی فقط خصوص مطلقه ی رجعی را شامل است که در آن شوهر حق رجوع دارد (زیرا در طلاق خلعی و بائن شوهر حق رجوع ندارد مگر اینکه زن هم موافقت کند).

صدر آیه می گوید که هر مطلقه ای باید به اندازه ی سه طهر عده نگه دارد ولی آخر آیه ضمیری داریم که موضوع حکم دیگر است (مسئله ی رجوع) و فقط خصوص مطلقه ی رجعی را شامل است (این امر به دلیل خارجی برای ما ثابت شده است) حال این ضمیر که به برخی از مطلقات بر می گردد آیا سبب می شود که صدر آیه را تخصیص بزند به این گونه که بگوئیم صدر آیه هم مختص به مطلقه ی رجعی است یا نه؟

ص: ۲۰۵

محقق خراسانی به سه وجه این مسئله را تصویر می کند:

الوجه الاول: رفع الید عن اصالة العموم فی صدر الآیه: در اصالة العموم صدر تصرف کنیم به این بیان که بگوئیم: ضمیر متاخر که به برخی بر می گردد موجب شود که اصالة العموم صدر آیه به زمین بخورد و مراد از مطلقات خصوص مطلقات رجعی باشد.

الوجه الثانی: حفظ اصالة العموم فی صدر الآیه: بگوئیم که صدر آیه در همان عموم باقی است و در نتیجه در ذیل آیه تصرف کنیم به این معنا که اصالة العموم در بعولتهن که ظاهرش عام است و همه ی مطلقات را شامل میشود به زمین بخورد و قائل به استخدام شویم یعنی بگوئیم ضمیر به برخی از افراد مرجع ضمیر بر می گردد.

الوجه الثالث: حفظ اصالة العموم في الصدر و الذيل. به این معنا که صدر و ذیل همه ظاهر در عموم باشد ولی در اسناد تصرف کنیم به این معنا که ذیل قائل به مجاز در اسناد باشیم و بگوئیم حکمی که مال بعض است مجازا به همه نسبت داده شده است مثلا در قرآن خداوند به یهود می گوید: (فلمن قتلتموهم) یعنی چرا شما انبیاء را گشتید و حال آنکه همه ی یهود همه ی انبیاء را نکشته اند علی الخصوص یهود موجود در مدینه.

سپس محقق خراسانی می گوید از بین این سه وجه اولی هرگز صحیح نیست و فقط باید از میان دوم و سوم یکی را انتخاب کنیم.

وجه اول باطل است زیرا اصالة العموم در جائی جاری می شود که در مراد شک کنیم مثلا در اکرم العلماء شک کنیم که همه ی علماء اراده شده است یا بعضی از آنها. ولی اگر مراد روشن باشد و در کیفیت اراده شک کنیم که آیا این اراده به نحو استخدام (ضمیر در بعض باشد) است یا مجاز (ضمیر در عموم باشد) دیگر اصالة العموم جاری نیست.

به بیان دیگر در شق اول اصاله العموم در صدر یقینا باقی است زیرا در دومی و سومی چون اصاله العموم در ذیل از باب شک در کیفیت است (یعنی می دانیم در هر صورت مراد از هن در بعولتهن بعضی از مطلقات هستند ولی شک داریم که آیا مراد استخدام است یعنی ضمیر در بعض استعمال شده است یا مجاز که ضمیر در بعض استعمال شده باشد ولی مجازا به کل نسبت داده شده است) در اینجا دیگر اصاله العموم جاری نیست.

نقول: هیچ یک از این سه وجه، مورد بحث نیست بلکه وجه چهارمی در کار است که مشکل را حل می کند و ما این وجه را از مطالب قبلی خود محقق خراسانی استفاده میکنم.

محقق خراسانی این بحث را در سابقا مطرح کرده بود که عامی مخصص متصل داشته باشد آیا وجود خاص موجب مجازیت عام می شود یا نه مثلا در اکرم علماء العدول آیا وجود عدول موجب می شود که مراد از علماء هم فقط علماء عدول باشد؟ آنجا گفتیم که نمی شود و این از باب تعدد دال و مدلول است و عام در عموم خود و خاص هم در مدلول خاص خود استعمال شده است و هکذا در مخصص منفصل گفتیم که موجب مجازیت عام نمی شود زیرا اراده ی عام اراده ی استعمالی است که در همه ی علماء جریان دارد و خاص از اراده ی جدیه پرده بر میدارد و ملاک حقیقت و مجاز تصرف و عدم تصرف در اراده ی استعمالیه است نه جدیه.

از این رو این وجه را چنین ترسیم می کنیم که (المطلقات) و (بعولتهن) در همه ی افراد استعمال شده است و عموم در هر دو باقی است ولی به اراده ی استعمالیه. حال که دلیل خارجی می گوید که مراد از ذیل خصوص رجعی است تصرف در اراده ی جدیه کرده است و از این رو مجاز هم پیش نمی آید و حتی واضح است که استخدامی هم در کار نیست. همانطور که در اکرم العلماء العدول اراده ی استعمالیه در علماء این بود که در عام باشد و عدول در اراده ی استعمالیه ی عام تصرف نمی کند بلکه می گوید اراده ی جدیه ی مولی خصوص علمائی هستند که عادل باشند و این موجب مجاز نمی شود زیرا معیار در حقیقت و مجاز تصرف و عدم تصرف در اراده ی استعمالیه است نه جدیه.

Your browser does not support the audio tag

فصل دوازدهم در تخصیص عام با مفهوم است. یعنی همان طور که با دلیل لفظی، عام را تخصیص می زنیم، آیا می توانیم با مفهوم هم عام را تخصیص بزنیم. پیش از ورود به بحث چند نکته را تذکر می دهیم:

نکته اول: غرض از طرح این بحث این است که عام دلیل لفظی قوی است و خاص دلیل لبی ضعیف و این تصور پیش آمده است که با دلیل ضعیف دلیل قوی را نمی توان تخصیص زد.

نکته دوم: این سؤال است که بحث کبروی است یا صغروی. آیا بحث در این است که با مفهوم مسلم عام را تخصیص بزنیم یا نه سؤال این است که با وجود عام اصلاً مفهوم داریم یا نه؟ پاسخ این است که بحث کبروی است، زیرا صغری مسلم است. اگر به این نکته توجه شود خواهیم دید که برخی از مطالب کفایه مخدوش است.

نکته سوم: بین مفهوم موافق و مخالف تفاوت وجود دارد. در مفهوم موافق حکم منطوق و مفهوم یکی است و در مفهوم مخالف حکم منطوق و مفهوم از نظر سلب و ایجاب تفاوت دارد.

نکته چهارم: مفهوم موافق به دو دسته موافق اولوی و موافق غیراولوی تقسیم می شود. اولوی مانند آیه مبارکه فلا تقل لهما اف (اسراء، ۲۳) که به طریق اولی لاتضرب را شامل است، و یا لاتأکل ذبیحه الکتابی که به طریق اولی لاتأکل ذبیحه المشرک را شامل است. و موافق غیر اولوی مانند الخمر حرام که در آن الغای خصوصیت می کنیم که شامل دیگر مسکرات هم بشود.

ص: ۲۰۸

حال بحث در دو مقام است:

مقام اول تخصیص العام بالمفهوم الموافق

دلیل اول جواز تخصیص از نظر آخوند این است که ایشان ادعای اتفاق می کند که اجماع داریم که عام را می توان با مفهوم تخصیص زد. ولی قاضی عضدی ایجی عبارتی در این زمینه دارد که می گوید: الاظهر هو التخصیص به. این نظر خود عضدی است ولی به هر حال نشان دهنده عدم اتفاق است. (تا پیش از معالم کتاب درسی مختصر الاصول حاجبی بود. عضدی اهل ایچ شیراز است و شرحی بر مختصر الاصول دارد.)

دلیل دوم این است که الجمع مهما امکن اولی من الطرح. مادام که بتوان عرفاً بین دو دلیل جمع کرد نه جمع عقلی باید این کار را کرد، و این بهتر از آن است که یک دلیل را کنار بگذاریم. منظور از عرف هم عرف دقیق است، مانند عرف حقوقدانان نه عرف افراد گیج.

دلیل سوم سخن حکیم در حاشیه اش بر کفایه است به نام حقائق الاصول است که می فرماید که اگر با مفهوم تخصیص نزنیم

لازمه اش این است که این دلیل حتی منطوقش هم از حجیت بیافتد. اگر در آیه شریفه، با ضرب نتوان تخصیص زد با دشنام هم نمی توان. زیرا مفهوم جنبه اولویت دارد. یلاحظ علیه: این فرمایش در مفهوم موافقی که جنبه اولویت دارد درست است ولی در مواردی مانند الغای خصوصیت درست نیست. یعنی در این موارد اگر به مفهوم عمل نکردیم منطوق به قوت خود باقی است.

مقام دوم تخصیص العام بالمفهوم المخالف

ص: ۲۰۹

مقام دوم در باره تخصیص عام به مفهوم مخالف است. در این زمینه چند قول هست:

• جواز مطلقاً

• عدم جواز مطلقاً

• تفصیل آخوند

• تفصیل بین استفاده مفهوم از کلمه انما و غیر آن

جواز مطلقاً: الماء اذا بلغ قدر کر لاینجسه شیء که مفهوم آن این است که اذا لم يبلغ قدر کر ینجسه کل شیء. آیا با این مفهوم می توانیم تخصیص بزیم، مثلاً چیزی را که در جای دیگر داریم که: ماء البئر واسع لاینجسه شیء إلا أن یتغیر لونه أو طعمه أو ریحہ. طبق قول به جواز مطلقاً، این روایت با مفهوم روایت اول تخصیص می خورد.

قول دوم عدم تخصیص است و علت آن این است که مفهوم ضعیف است و نمی تواند منطوق را که قویتر است تخصیص بزند.

قول سوم تفصیل محقق خراسانی است. ایشان می فرماید گاه عام و مفهوم هر دو بالدلاله الوضعیه است و گاه هر دو اطلاقی اند یعنی مقدمات حکمت هم عام و هم مفهوم را اثبات کرده است و گاه عام وضعی و مفهوم اطلاقی و گاه دلالت عام اطلاقی و دلالت مفهوم لفظی است.

فرق دلالت وضعی با اطلاق این است که عام برآمده از دلالت لفظی، مقید به نبود قرینه نیست، هر چند بعداً مخصص پیدا بشود، دلالت عام مقید به نبود قرینه نیست هر چند با آمدن مخصص استقرار خود را از دست می دهد. بر خلاف عمومی که از مقدمات حکمت استفاده شود، که مقید به این است که قرینه ای بر خلاف نباشد، که اگر داشته باشیم دیگر اصلاً عمومی نداریم. هم چنین است در باره مفهوم که منطوق آن گاه دلالتش بر عموم از وضع است و گاه از مقدمات حکمت.

ص: ۲۱۰

آخوند می فرماید اگر هر دو وضعی شد، دو دلیل تام است و نمی توان یکی را بر دیگری مقدم داشت و اگر هر دو از اطلاق به دست آمد، هر دو نابود می شود ولی اگر عام به دلالت وضعیه و مفهوم به اطلاق شد و یا برعکس طرف ضعیف از بین می رود. اشکال این حرف این است که بحث را صغروی کرده است و حال آن که همان طور که گفتیم بحث ما کبروی است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۲۹ دی ماه ۸۷/۱۰/۲۹

Your browser does not support the audio tag

تبخش اول تفصیل آخوند را که حذف کردیم، این بود که این دو (عام و مفهوم) گاه هر دو در یک کلام واحد هستند یا در دو کلام مرتبط یا در دو کلام منفصل و غیرمرتبط. این بحث خیلی هم مهم نیست. اولی مانند اکرم العلماء إن أحسنوا دومی مانند آیه نبأ که مفهوم در صدر است ولی عام در ذیل: أن تصیبوا قوماً بجهاله. و سومی مانند این که عام در کلام امام باقر علیه السلام و مفهوم در سخن امام صادق علیه السلام باشد. و در هر کدام از این سه حالت، گاه هر دو وضعی هستند و گاه هر دو اطلاقی و گاه مختلفند، یعنی عام وضعی و مفهوم اطلاقی و گاه عام اطلاقی و مفهوم وضعی. که این می شود دوازده قسم. آخوند می فرماید:

اگر هر دو اطلاقی شدند اصلاً سالبه به انتفاء موضوع است. (مقدمات الحکمه سه مقدمه داشت: در مقام بیان بودن، نبودن قدر متیقن، نبودن قرینه بر خلاف.) در اینجا نه عام می ماند و نه خاص. دلالت اطلاق معلق بر نبود قرینه است و هر کدام از اینها قرینه بر عدم انعقاد عام در طرف دیگر است.

ص: ۲۱۱

اگر هر دو وضعی شدند، دیگر قرینه بر خلاف نیستند، زیرا دلالت معلق بر نبود قرینه نیست، هر چند حجیت آن متوقف بر عدم قرینه است. ظهور از بین نمی رود ولی حجیت از بین می رود. در این حالت هم به هیچ کدام نمی توان عمل کرد.

و اگر مفهوم بالاطلاق و عام بالوضع بود، عام مفهوم را ملغی می کند زیرا دلالت عام اقوی است.

و سرانجام اگر مفهوم وضعی باشد و عام اطلاقی که محل نزاع اصلی آن جاست، مفهوم می تواند مقدم بر عام باشد.

اشکال این حرف آخوند این بود که بحث ما صغروی نیست کبروی است. بحث شما درست است ولی در صورت اطلاقی بودن عام یا مفهوم ما اصلاً موضوع نداریم.

تفصیلی دیگر از محقق نائینی وجود دارد که اگر نسبت بین مفهوم و عام، عام و خاص مطلق باشد، مفهوم عام را تخصیص می زند، ولی اگر من وجه باشد، نمی تواند چون ترجیح بلامرحج است. باید گفت اصلاً بحث ما در همان شق اول است و لذا این تفصیل وجهی ندارد.

مرحوم بروجردی قائل به مقدم بودن مفهوم بر عام بود. زیرا به اعتقاد ایشان نسبت مفهوم به عام مانند نسبت مقید به مطلق است

و تعارض در اینجا به اختلاف مطلق و مقید برمی گردد و همیشه مقید بر مطلق مقدم است. ایشان مثالی می زدند که روایت الماء اذا بلغ قدر کرالم ینجسه شیء که صحیحه زراره است وقتی با روایت مرسله معتبر (خلق الله الماء طهورا لاینجسه شیء) مقایسه شود، می بینیم که موضوع در مفهوم یعنی صحیحه مقید است و دو قید آن مائیت و کریت است. ولی موضوع در عام بسیط است. خلق الله الماء طهورا لاینجسه شیء و مقید بر مطلق مقدم داشته می شود. یلاحظ علیه همیشه این درست نیست. بله در مثال ایشان درست است ولی گاه نسبت عام و مفهوم را نمی توان به مطلق و مقید برگرداند، مگر به زور آن را درست می شود. مثلا- اگر مولی فرمود: اکرم العلماء و سپس فرمود اکرم فساقهم إذا احسنوا در فرض عدم احسان مفهوم آن این خواهد بود که اکرام فاسقان از علماء واجب نیست، و این مفهوم با آن عام در عالم فاسق تعارض پیدا خواهد کرد که اگر عام مقدم داشته شود اکرام عالم فاسق واجب خواهد شد و اگر مفهوم مقدم داشته شود واجب نخواهد شد و این ربطی به مطلق و مقید ندارد مگر با تکلف و مشقت.

(در قرن ۱۴ با ابتکار مصریها پایان هر درسی تمریناتی گنجانده می شود. این کار از متون قواعد عربی شروع شد و اکنون در بیشتر شاخه ها رواج پیدا کرده است. و این چیز خوبی است.)

تمرین اول آیه نبأ است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (حجرات، ۶)

صدر آیه مفهوم دارد، خواه مفهوم وصف باشد و خواه شرط و ذیل آیه که جهالت به معنای ندانستن است شامل فاسق و عادل هر دو می شود، یعنی عام است. در اینجا شیخ انصاری عام را مقدم بر مفهوم می داند به دلیل قوت دلالت آن زیرا قبح اصابت به موردی دون مورد آخر اختصاص ندارد، ولی مرحوم نائینی صدر را _ مفهوم را _ حاکم بر ذیل آیه یعنی عام می داند زیرا خبر عدل بعد از حجت شدن از اصابت قومی به جهالت بیرون می آید و قضیه مشتمل بر مفهوم بر عموم تعلیل حاکم می شود.

ما نه کلام شیخ را می پسندیم و نه کلام محقق را. هر دو بزرگوار بحثشان مبتنی بر تفسیر جهالت به ندانستن یا عدم العلم است. اگر به قرآن مراجعه می کردند می دیدند که جهالت به معنی نادانی (ضد حکمت) است نه ندانستن، نادانی ضد حکمت است، اگر چنین شد، نگویید مفهوم بر عام مقدم است بلکه اصلاً عامی در کار نیست، زیرا عمل به قول ثقه امری بر خلاف حکمت نیست. عام در جایی است که جهالت را ندانستن بگیریم.

نکته دیگر در کلام محقق نائینی این است که ایشان می گویند عام بر مفهوم حاکم است ولی حکومت در جایی است که حاکم لسان تفسیری نسبت به محکوم داشته باشد و لازمه آن این است که هر دو لفظی باشد و مفهوم فاقد لسان است پس چگونه می تواند حاکم بر تعلیل عام باشد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۳۰ دی ماه ۱۳۸۷/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

تطبیق دوم، در باره صحیحه محمد بن مسلم است: الماء اذا بلغ قدر کر لاینجسه شیء (محمد بن مسلم حدود ۳۶۰۰۰ روایت از امام صادق جمع کرده بود که البته همه در دسترس نیست.) مفهوم این روایت این است که الماء اذا لم يبلغ قدر کر لاینجسه شیء. در برابر این روایت، صحیحه ابن بزیع را داریم که: "ماء البئر واسع لایفسده شیء إلا أن یتغیر ریحہ أو طعمه... لان له ماده". امام علت این حکم را داشتن ماده اعلام می فرماید. اتصال به آبهای زیر زمینی عاصم است. بین این دو روایت عام و خاص من وجه است: روایت اول خاص است چون موضوع آن کر است و از طرف دیگر عام است زیرا مطلق آب اعم از چاه و روان را شامل است. روایت دوم خاص است به دلیل این که فقط چاه است و عام است زیرا اعم از کر و غیر کر است. محل جمع آنها آب چاه قلیل است. حال به کدام باید عمل کرد؟ معمولاً در مورد عام و خاص من وجه از هر دو دست می کشند و به سراغ ادله دیگر اجتهادی و یا عملی می روند. مع الوصف در اینجا ما به این ضابطه عمل نمی کنیم و یکی را مقدم می داریم. در اینجا عام را مقدم می داریم به دلیل تعلیل آخر آن: لان له ماده.

ص: ۲۱۴

با توجه به آن چه گفته شد، نظریه ما معلوم می شود: ما ضابطه خاصی برای مقدم داشتن مفهوم بر عام و برعکس نداریم. فقیه باید همه شرایط و خصوصیات و مناسبات و موارد و قرائن را ببیند. مثلاً در آیه نبأ مرحوم نائینی مفهوم را مقدم داشت و در اینجا عام را مقدم می داریم به دلیل تعلیل. گاه قرائن بر مقدم داشتن عام و گاه بر مقدم داشتن مفهوم است. ما قبلاً مفهوم را مقدم می داشتیم ولی الآن نظیرمان این است که قاعده عام نمی توانیم صادر کنیم و حسب شرایط فرق می کند. مناسبات مغروسه فی ذهن الفقیه حکم می کند. طبیعی است اگر قرینه نداشتیم، کلام مجمل می شود.

تطبیق سوم روایتی است که ابن ادریس در سرائر و محقق در المعبر آن را نقل کرده اند که: خلق الله الماء طهوراً لاینجسه شیء این دیگر تعلیل ندارد. اگر این را با روایت محمد بن مسلم مقایسه کنیم، رابطه بین اینها عام و خاص مطلق است. اولی خاص است و دومی عام. مفهوم بر عام مقدم داشته می شود زیرا مفهوم اخص است و عام اعم و اصلاً بحث قوت یکی بر دیگری نیست. البته ما از راه مرحوم بروجردی یعنی مطلق و مقید وارد نمی شویم.

الفصل الثالث عشر: الجمل المتعقب للاستثناء

اگر مولائی گفت که اکرم العلماء و سلم التجار و اطعم الطلاب الا الفساق. سؤال این است که الا الفساق تنها به جمله اخیر برمی گردد یا به همه جمله های سابق برمی گردد. باید دید که این بحث چرا به اصول راه یافته است. علت آن آیه شریفه

سوره مبارکه نور است:

ص: ۲۱۵

وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ
(۴) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۵)

محصن یعنی حصار و حصنی که فرد را از گناه بازدارد. مانند داشتن شوهر. احصان در قرآن شکلهای مختلفی دارد:

۱. احصان التزوج، که در همان آیه سوره نور مورد نظر است.

۲. احصان الحریه. محصنات به زنان آزاد در برابر اماء گفته می شود، نساء ۲۵: و من لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات. اماء در اوائل اسلام و عصر جاهلی اکثر آلوده بودند.

۳. احصان التعفف. گاه محصن به زن عقیفه گفته می شود. نور ۳۳: و لا تکرهوا فتياتکم علی البغاء ان اردن تحصناً

(علت اشاره به انواع محصنات این است که در آیه شریفه النساء، ۲۴: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَ بَيْنَهُمَا مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا. محصنات از نظر ما به معنای عفاف است و اهل سنت آن را به معنای دیگر می گیرند. طبق معنای ما، این آیه دلالت بر جواز ازدواج موقت دارد.)

به هر حال در آیه مورد بحث ما، سه حکم برای رامی محصنات بیان شده است: زدن هشتاد ضربه تازیانه، عدم قبول شهادت، خروج از عدل و فاسق بودن. حال الا فقط به فاسق بودن برمی گردد یا به هر سه تا؟ یعنی اگر توبه کرد هم تازیانه برداشته می شود و هم شهادت قبول می شود و هم عادل است؟ باز گشت الا- به جمله اخیر که مسلم است، بحث در دو تالی قبلی است. آخوند می فرماید باز گشت به همه ممکن است. استثناء امکان رجوع به همه را دارد ولی بحث این است که در واقع کدام یک از این دو قول درست است. مرحوم بروجرودی الا- را تنها به مورد اخیر برمی گرداند. به دو بیان: یکی این که الا اگر به همه بخورد، استعمال کلمه واحده در اکثر من معنی لازم می آید. اولی استثناء طلاب است و دیگر استثناء تجار و سومی استثناء علماء. بیان دیگر ایشان این است که الا- از معانی حرفیه است و معنای حرفیه معنای مندک است. من در سرت من البصره، مندک در بصره است معانی حرفیه در معانی اسمیه مندک و فانی هستند. من یک معنای ربطی دارد و به سمت معنای اسمی غش می کند. مهمترین دلیل رد این حرف این است که در روایات ما قبول شهادت فاسقی که توبه کرده باشد پذیرفته شده است. این نکته در روایت قاسم بن سلیمان آمده که با توبه شهادت پذیرفته می شود: ... إذا تاب و لم يعلم منه إلا خیر جازت شهادته.

Your browser does not support the audio tag

در فصل چهاردهم سخن در این است که با فرض حجیت خبر واحد، آیا خبر واحد مطلقاً حجت است و حتی با آن می توان عموم قرآنی را تخصیص زد؟ یا حجیت آن در جایی است که در برابر عموم قرآنی قرار نگیرد؟ مثلاً خداوند می فرماید: **أحلّ الله البيع و حرّم الربوا** (بقره، ۲۷۵) ولی روایت داریم که بین پدر و فرزند و زوج و زوجه ربا نیست. یا مسأله ارث که در قرآن داریم: **یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین** (نساء، ۱۱) ولی در روایات داریم که لامیراث للقاتل. همان طور که گفتیم چهار قول در این باره وجود دارد: جواز و عدم جواز و تفصیل بین عامی که قبلاً- تخصیص خورده و عامی که قبلاً تخصیص نخورده و توقف.

ادله قائلین به جواز

قائلین به جواز دو دلیل دارند:

سیره اصحاب - سیره علماء و فقهاء بر این بود که عموم قرآنی را با خبر واحد تخصیص می زدند و این تا زمان ائمه علیهم السلام ادامه داشته است، مانند جواز ربا بین پدر و پسر و ارث نبردن قائل و این احتمال که این موضوع به دلیل وجود قرینه بوده است، واضح البطلان است.

لغویت - اگر خبر واحد مخصص قرآن نباشد، باید فاتحه خبر واحد را بخوانیم، زیرا هیچ خبر واحدی در باب نجاست و طهارت و مانند آن نیست مگر این که در برابر آن یک عام قرآنی جود دارد. به بیان دیگر اگر خبر واحد مخصص کتاب نباشد، اصولاً حجیت آن بالمره لغو می شود. و **أحلّ لکم ما فی الارض جمیعاً** که با محرّمات قطعیه و نجاسات ناسازگار است و یا الارض وضعها للانام، که این عامی است که با مالکیت بر زمین سازگار نیست.

ص: ۲۱۷

یلاحظ علیه - اولاً- این که گفته می شود سیره بر تخصیص کتاب به خبر واحد است، ثابت نیست و اتفاق نظر در این زمینه وجود ندارد، شهرت هست ولی اتفاق نه. زیرا اقطاب ثلاثه این را قبول ندارند و حتی در بین قدماء کسانی بودند که حجیت خبر واحد را به صورت مطلق رد می کردند، صرف نظر از این که مخصص کتاب باشد یا نه. قدر متیقن سیره، خبر واحد محفوف به قرائن است و در زمانهای گذشته هم این اخبار محفوف به قرائن بود. متأسفانه در کنار دروس فقه، تاریخ فقه و تاریخ حدیث خوانده نمی شود، اخباری که امروزه خبر واحد است، قبلاً خبر محفوف به قرائن بود. تفصیل این موضوع را در کتاب کلیات فی علم الرجال نوشته ایم. شیخ بهائی هم در **مشرق الشمسین** این بحث را به تفصیل بیشتری دارد. استاد علامه حلی، یعنی سید عبدالکریم بن طاووس (۶۹۳ق.) در کتاب **البشری**، خبر واحد را به چهار دسته صحیح و موثق و حسن و ضعیف تقسیم کرد. قبل از آن خبر بر دو دسته معتبر و غیرمعتبر تقسیم می شد، قبلاً با قسم اول قرآن را تخصیص می زدند. علت پیدایش این تقسیم رباعی از بین رفتن قرائن بود. با پیدایش و تثبیت جوامع روایی شیعه و از بین رفتن اصول اولیه رفته

رفته قرائنی که وجود داشت از بین رفت. توجه داشته باشید که کتب اربعه جوامع ثانویه بود و جوامع اولیه شامل کتابهایی مانند محاسن برقی و جامع بزندی است. اخباریها از علامه حلی خیلی ناراحتند و می گویند ما در تاریخ دو بار سقیفه داشتیم، سقیفه اول که معروف است و سقیفه دوم هم تقسیم بندی خبر به چهار نوع بود که علامه آن را انجام داد. ولی اولاً همان طور که گفته شد، این تقسیم بندی از علامه نبود، بلکه از استادش بود و ثانیاً این خدمت به حدیث بود، زیرا قرائن اعتبار و عدم اعتبار حدیث از دست رفته بود و لازم بود تقسیم بندی جدیدی برای سنجش روایات عرضه شود.

ص: ۲۱۸

و اما دلیل دوم که لغویت بود، هم به این ترتیب قابل جواب است که بسیاری از اخبار آحاد به تفسیر مبهمات قرآن و مجملات آن برمی گردد و این خارج از بحث ماست، مثلاً در حلال بودن همه زمین، اکل و شرب همه زمین را که نمی گویند و حلال بودن زمین که تنها اکل و شرب نیست و نحوه استفاده از زمین که تنها اکل و شرب نیست.

دلیل مانعین

مانعین نیز چند دلیل دارند:

دلیل اول آنها این است که قرآن قطعی السند است و خبر واحد ظنی السند و با ظنی دست از قطعی بر نمی دارند.

یلاحظ علیه بما فی الکفایه: محل بحث سند این دو نیست، محل بحث دلالت کتاب (اصالت عموم قرآن) نه سند آن با سند و دلالت حجیت خبر واحد است. وقتی این دو در تعارض با هم قرار گرفتند باید از یکی از آنها دست برداشت، مسلماً خبر واحد بدلالته و سنده اقوی از اصالت عموم است بدلاله السیره که سیره عقلاء این است که اول عام را می گویند بعد به تدریج مخصصات آن را می گویند. احل الله البیع را قرآن گفته و نهی النبی عن بیع الغرر خبر واحد است، این خبر بدلالته و سنده اقوی از اصاله العموم است. اصاله العموم منعقد است ولی حجیت آن متوقف بر این است که در آینده مخصص نداشته باشد. جواب آقای بروجردی که اصالت عموم قرآن هم ظنی است و اینجا در یک ظنی با یک ظنی دیگر که اقواست تصرف می کنیم، در حقیقت تشریح همان جواب آخوند است.

ص: ۲۱۹

دلیل دوم مانعین نداشتن دلیل برای حجیت خبر واحد است تنها دلیل اجماع است و اجماع هم دلیل لبی است و دلیل لبی هم اطلاق ندارد و قدر متیقن آن شامل تخصیص کتاب نیست بلکه محدود به جایی است که مخالف قرآن نباشد.

یلاحظ علیه: اولاً- دلیل اجماع نیست سیره عقلاست. و سیره عقلاء هم ممضاه از سوی شارع است، صرف نظر از این که در برابر آن یک دلیل قطعی وجود داشته باشد یا نه. بعداً می گوئیم که حتی یک خبر هم در باره حجیت خبر واحد نداریم هر چه هست، راجع به صغری و ثقه بودن افراد است و این نشان می دهد کبری مسلم بوده است.

دلیل سوم اینها این است که اگر تخصیص به خبر واحد جائز باشد، نسخ قرآن هم باید با آن جائز باشد. زیرا نسخ و تخصیص در حقیقت از یک جنس هستند، با این تفاوت که نسخ ریشه را می زند و تخصیص عده ای را خارج می کند، نسخ تخصیص در زمان است و تخصیص تخصیص در افراد مثلاً آیه شریفه فما استمتعتم به منهنم فآتوهن اجورهن فریضه دلالت بر جواز متعه دارد و اهل سنت می گویند، این آیه با یک خبر واحد (در غزوه حنین) نسخ شده است. یا قرآن می گوید برای دیدار با پیامبر صدقه بدهید، و آیه بعدش این را نسخ کرد.

یلاحظ علیه: این وقتی درست است که در مقایسه نسخ با تخصیص، یک اولویت یا تساوی وجود داشته باشد، و الا اگر اضعف (تخصیص) را قبول کردیم دلیل نمی شود که اقوی (نسخ) را هم قبول داشته باشیم.

دلیل چهارم روایاتی است که خبر واحد را نکوهش می کند. این روایات هم اینجا خوانده می شود و هم در حجیت خبر واحد. از این روایات برداشت می شود که خبر واحد در صورت موافقت با کتاب الله حجت است نه عدم مخالفت یعنی خبر مخصص مخالف کتاب الله است و هر مخالف قرآنی هم از حجیت می افتد پس خبر واحد حجت نیست.

یلاحظ علیه: اگر خبر واحد موافق قرآن باشد که دیگر با داشتن قرآن نیازی به آن نداریم. این روایاتی که مورد نظر مانعین است بر چهار دسته است، دسته ای از آنها ناظر به عقاید است و آن هم مربوط به غلات. امام فرمود: شر الناس الغلات. غلات مقامات الوهی برای ائمه علیهم السلام در نظر می گرفتند، و ائمه فرمودند هر چه از آنها می رسد را بر قرآن عرضه کنید و هر چه موافق قرآن نبود را کنار بگذارید.

در باره درس گذشته، تذکر این نکته توضیحی لازم است: در آیه مبارکه (وَ الَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُبْحَصِنَاتِ ... فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (۴) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا...) اگر عقد الوضع ها مابین بود بازگشت الا فقط به اخیر است ولی اگر همان عقد الوضع اول بود ولی با عبارت دیگری بیان شده بود، مانند اولئك به همه برمی گردد و لذا ما با قول محقق نائینی موافقیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۵ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۵

Your browser does not support the audio tag

جواب دلیل اول مانعین جواز تخصیص کتاب به خبر واحد را به شکل دیگری هم می توان داد و آن این که هر چند سند خبر واحد ظنی است ولی دلیل حجیت آن قطعی است و آن آیه نبأ است.

ص: ۲۲۱

بررسی روایات در اینجا اجمالاً بررسی می شود و در بحث حجیت خبر واحد دوباره و به تفصیل خوانده می شود:

گروه اول این روایات خبر واحدی را حجت می دانست که موافق کتاب الله باشد. طبق این روایات باید فاتحه خبر واحد خوانده شود. زیرا با بودن قرآن نیازی به آن نداریم.

گروه دوم می گوید اگر دو خبر با هم معارض شدند مخالف با کتاب را نگیرید. این هم شاهد قول نیست. زیرا قائل می گوید خبر واحدی که معارض ندارد می تواند قرآن را تخصیص بزند، بحث ما در خبر واحد مجرد است نه متعارضین. و این گروه از تعارض دو خبر واحد سخن می گوید که مخالف قرآن آن حجت نیست. مانند این روایت: (هر جا در روایت عالم گفته شود مراد امام هفتم و بیشتر از آن امام هشتم علیه السلام است.)

حدیث ۱۹ باب ۹ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۳۵۲ قَالَ الْكَلْبِيُّ فِي أَوَّلِ الْكَافِيِ اعْلَمْ يَا أَخِي أَنَّهُ لَا يَسْعُ أَحَدًا تَمْيِيزُ شَيْءٍ مِمَّا اخْتَلَفَتِ الرَّوَايَةُ فِيهِ عَنِ الْعُلَمَاءِ عِ بَرَأْيِهِ إِلَّا عَلَى

مَا أَطْلَقَهُ الْعَالِمُ عِ بَقَوْلِهِ اعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ ...

قسم سوم روایاتی است که می گوید مخالف قرآن و سنت حجت نیست، مانند این روایت:

حدیث ۱۶ باب ۹ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۳۴۹ وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ مَنْ خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّةَ مُحَمَّدٍ
ص فَقَدْ كَفَرَ

ص: ۲۲۲

و قسم چهارم هم روایاتی است که می گوید موافق را بگیر و مخالف را رها کن و لذا باید بگوییم میزان مخالفت است و مراد از موافق هم عدم مخالفت است. پس قسم چهارم هم بازگشت به قسم سوم می کند. مانند این روایت:

حدیث ۱۰ باب ۹ از ابواب صفات قاضی:

۳۳۳۴۳ وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِّهِ حَقِّ حَقِيقَةً وَ عَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ

این می تواند شاهد مثال باشد.

و اما چند جواب از این دو گروه روایات (سوم و چهارم) می توان داد: اولاً این ناظر است به مخالف فقهی و مخالفهای مباین نه عام و خاص و مطلق و مقید. مثلاً روایتی بگوید ثمن العذره سحت و دیگری می گوید لا بأس ببيع العذره، اگر این طور باشد که باید مخصص را رها کنیم زیرا همه می دانیم که کتاب را می توان با خبر متواتر و مستفیض و محفوف به قرائن تخصیص زد. اگر این روایات را حمل بر تباین کلی نکنیم، این حرف تالی فاسدی دارد که به موجب آن حتی با متواتر و محفوف به قرائن نمی توان آن را تخصیص زد. زیرا لسان این روایت آبی از تخصیص است. حتی قرآن را با قرآن هم نمی توان تخصیص زد.

ممکن است کسی بگوید ما که خبر واحد مباین نداریم، ما می گوییم بله نداریم ولی این به برکت محمدون ثلاث و جوامع اولیه مانند نوادر الحکمه اشعری است.

ص: ۲۲۳

جواب دوم این است که اینها را حمل بر عقاید کنیم. زیرا ائمه دوستان نادان و دشمنانی نادان داشتند و ائمه می خواستند آنها را اصلاح کنند. غلام هم در عصر امام صادق و امام کاظم و عسکرین مسأله ساز بودند.

جواب سوم این است که اینها مربوط به فقه و عام و خاص است منتهی خاصی که معارض دارد و اگر معارض نداشت با آن می توان کتاب را تخصیص زد..

جواب آخر این است که اصلاً خاص مخالفت و معارض نیست. به ویژه در محیط تقنین خاص مخالف نیست.

فصل پانزدهم: در حالات عام و خاص

سه بحث اصولی و قرآنی و کلامی در این فصل به هم آمیخته شده است. بحث اصولی آن دوران امر بین تخصیص و نسخ است و بحث قرآنی آن ناسخ و منسوخ است و بحث کلامی آن بحث بداء.

تخصیص و نسخ فرقی در این است که در تخصیص، گوئی چنگالی می افتد و فرد را از دایره عام بیرون می آورد و در نسخ از ریشه حکم را قطع می کند. اگر خاص قبل حضور العمل یعنی قبل وقت العمل بیاید حتماً مخصص است. ولی گاه مدتی به عام عمل شده است و بعد مولی حکم را تعطیل می کند و حکم نسخ خاص را صادر می کند. این خاص زمان را می برد و تخصیص افراد را. البته نسخ گاه در بعض الحکم است و گاه در اصل الحکم. این مسأله ۵ صورت دارد. برخی بزرگان گفته اند العلم بصور المسأله نصف الاستنباط. و برخی دیگر در باره اقوال هم همین را گفته اند.

گاه عام و خاص متقارن وارد می شوند حال به صورت وصف و یا به صورت جمله مستقل متصل و خواه به صورت کلام واحد.

گاه عام متقدم است و خاص متأخر که خود این هم گاه خاص قبل از عمل به عام است و گاه بعد از آن.

خاص قبل و عام بعد که گاه عام قبل از عمل به خاص است و بعد از آن

اما الصورة الاولى:

در اینجا همه می گویند شرایط نسخ نیست بلکه حتما تخصیص است.

اگر عام اول باشد و بعد خاص بیاید ولی قبل از عمل به عام باشد، مثل این که مولی چند روز قبل از جمعه بگوید: اکرم العلماء يوم الجمعة و روز بعد گفت لا تكرم الفساق اینجا هم تخصیص است.

گاه خاص بعد است ولی بعد از عمل به عام در اینجا ضوابط ایجاب می کند که خاص ناسخ باشد. ولی يك مشکلی دارد و آن این که بسیاری از عمومات در قرآن و سنت نبوی است و خاصها در سخن صادقین علیهما السلام و شیخ در باب تعادل و تراجیح مفصلا در این باره بحث کرده است و آخوند هم بحث کرده است. از يك سو گفته می شود لانسخ بعد رحیل الرسول مانند این که طبق قرآن زوج و زوجه ثمن و ربع می برند. ولی در زمان امام صادق علیه السلام ارث نبردن زن از عقار مطرح شد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۶ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۶

ص: ۲۲۵

بحث در حالات عام و خاص بود.

حالت اول: این بود که عام و خاص با هم بیایند که شکی نبود که خاص مخصوص عام است.

حالت دوم: این بود که خاص بعد از عام ولی قبل از عمل به آن بیاید که باز هم خاص مخصوص است.

حالت سوم: خاص بعد از عام ولی بعد از عمل به عام بیاید مثل فلهن الثمن مما ترکتم که در قرآن آمده، و در روایات امام صادق علیه السلام آمده که زن از عمار ارث نمی برد. متقاضی قواعد این است که این جا خاص ناسخ باشد، منتهی ناسخ بعضی نه اصل، زیرا استقرار حکم را در بعضی قطع می کند نه در اصل. ولی این دو مشکل دارد: اولاً اتفاق همه مسلمانان این است که لا- نسخ بعد رحیل الرسول، اشکال دوم این است که این همه روایات را ناسخ بگیریم مناسب نیست، و این خلاف عظمت قرآن است که این همه ناسخ داشته باشد و اگر هم مخصوص بگیریم باز هم اشکال دارد، زیرا تأخیر بیان از زمان حاجت است و قبیح. مرحوم شیخ، و به دنبال او آخوند مسأله را اینگونه حل کرده اند که آیه مبارکه اگر در صدد بیان حکم واقعی باشد باید بگوییم خبر واحد ناسخ است، زیرا تا زمان امام صادق علیه السلام آن حکم واقعی پا بر جا بوده است و حدیث امام استمرار حکم را قطع می کند. ولی اگر بگوییم فلها الثمن حکم ظاهری بوده، باید بگوییم مصلحت این بوده که مردم تا مدتی به حکم ظاهری عمل کنند تا زمان امام صادق علیه السلام و از آن زمان به بعد به حکم واقعی عمل خواهند کرد. موضوع حکم ظاهری لایبان است و کلمات امام صادق علیه السلام بیان است. پس اگر آیه را حکم واقعی بگیریم حدیث ناسخ است و اگر ظاهری باشد، حدیث مخصوص است و حکم واقعی را به جای حکم ظاهری بیان می کند. حق این است که این علمین مشکل را حل نکرده اند. این جواب یک جواب اصولی است نه جواب واقعی قانع کننده مناسب برای جهان اسلام. عقاید شیعه باید طوری باشد که در جهان اسلام پذیرفته شود و مناسب نیست که بگوییم حکم واقعی قرآن در زمان امام صادق علیه السلام از سوی ایشان نسخ شده است.

ص: ۲۲۶

جواب ما: این است که آیا قبح تأخیر بیان از وقت حاجت ذاتی است یا بالوجوه و الاعتبار. ذاتی آن است که هیچگاه از بین نمی رود مانند نجاست سگ که با شستن پاک نمی شود، یا مانند قبح ظلم یا نقض العهد که هر جای عالم که برویم قبح آن از بین نمی رود، از طرف دیگر برخی چیزها حسن ذاتی دارد که همواره ثابت است مانند عدل و نیکی کردن و جواب نیکی و بدی را با نیکی دادن. ولی برخی کارها مانند کذب قبح ذاتی ندارد، بلکه قبح آن بالوجوه و الاعتبار است یا تأدیب فرزند. تأخیر بیان از وقت حاجت هم قبح ذاتی ندارد. گاه مصلحت ایجاب می کند که مخصوص بعداً بیاید. زیرا اولاً پیامبر وقت کافی نداشت که همه احکام را بیان نماید. ۱۳ سال دعوت مکی به خاطر عدم همراهی مردم و کارشکنی های قریش هدر رفت. در مدینه هم سه گروه یهود وقت پیامبر را گرفتند به شهادت سوره بقره که سوره بقره بیشتر در باره یهود حرف میزند. افزون بر این پیامبر ۲۷ غزوه و ۵۵ سریه داشت. در این مدت منافقان هم در داخل پیامبر را مشغول کردند. این از یک سو و از طرف دیگر احکام باید تدریجاً بیان شود. مصلحت چنین ایجاب می کند، زیرا مردم زیر بار احکام به صورت یک جا و یکپارچه

نمی روند. لذا پیامبر بیان بخشی از احکام را به اوصیائه و خلفائه وا گذاشت، لذا مانعی ندارد که اخص متأخر باشد. ناسخ بودن خبر واحد با اصول اسلامی سازگار نیست. این هم از صورت سوم.

صورت چهارم و پنجم: عام بعد از خاص می آید، منتهی در چهارم عام قبل از عمل به خاص است و پنجم بعد از عمل به خاص. در چهارم قطعاً خاص مقدم داشته می شود یعنی مخصص است و مانعی ندارد که مخصص قبل از عمل به عام و زودتر یا دیرتر از آن بیان شود. پس تا اینجا همه صور اربعه خاص مخصص شد.

ص: ۲۲۷

صورت پنجمین است که خاص آمده و به آن هم عمل کردیم، ولی بعداً عام آمد و به قول اصولیون حضر وقت العمل بالعام (تعبیر ما بهتر است)، در اینجا ضابطه ایجاب می کند که عام را ناسخ خاص بگیریم. زیرا این نشان می دهد که نظر مولی عوض شده است. ولی در عین حال احتمال مخصص بودن هم هست. زیرا نسخ در احکام بسیار کم است. و از طرف دیگر اشتهرانه ما من عام الا و قد خص.:

صورت ششم: روشن نبودن تقدم و تأخر عام و خاص است که در آن جا هم ما قائل هستیم که خاص مخصص است، زیرا این صورت از صور خمسہ بیرون نیست. این صورت اثباتاً مشوش است ولی ثبوتاً از آن حالت‌های چهارگانه ای که تا کنون گفتیم خارج نیست.

صورت هفتم: صورت جهل و ابهام من جمیع جهات است، یعنی اصلاً نمی دانیم عام و خاص مقدم و موخرند یا مقترن؟ قبل العمل و بعد العمل را نمی دانیم و هر چه هست مبهم است. در اینجا آقایان گفته اند به اصول عملیه رجوع می کنیم ولی به نظر ما چون اینجا هم از صور خمسہ بیرون نیست، در اینجا هم خاص را مخصص قرار می دهیم نه ناسخ.

این مباحث که گفته شد در فقه مصداق ندارد و هر چه گفتیم فرض بود. روایاتی که از اهل بیت است تکلیفش روشن است. گاه گفته می شود در کلام امام صادق و امام عسکری علیهما السلام مصادیقی برای آن می توان پیدا کرد.

مقام دوم در این فصل، بحث قرآنی است که مربوط به ناسخ و منسوخ است.

امر اول در تعریف نسخ

نسخ در لغت دو معنی دارد، گاهی نَسَخَ ای اَبطل: نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ. گاهی هم نسخ به معنای مشابه سازی استعمال می شود، نَسَخْتُ الْكِتَابَ ای جعلت له بدلاً یعنی برای آن مشابه ساختم. (وقتی امام خمینی اجتهاد و تقلید را برای ما تدریس می کرد به حواشی حاج شیخ نیاز داشت که نزد یکی از طلبه ها بود و آن را استنساخ کرد.) در آیه "ما ننسخ من آیه أو ننسها" مراد مفهوم اولی است. آیا این اشتراك لفظی است یا معنوی؟ ظاهراً لفظی است زیرا این دو مفهوم هیچ جامعی ندارند. و اما نسخ در اصطلاح را به دو شکل تعریف کرده اند. تعریف اول چنین است:

"رفع الحكم الشرعی بدلیل شرعی متأخر علی وجه لولاه لکان سائدا."

در نسخ حکم اول باید نمودی در استمرار داشته باشد. تعریف دیگر از آن طبرسی است:

"كل دليل شرعی دلّ علی أن مثل الحكم الثابت بالنص الاول غیر ثابت فی المستقبل علی وجه لولاه لکان ثابتاً بالنص الاول مع تراخیه عنه."

این تعریف هم خوب است ولی مفصل است و در حقیقت تشریح است نه تعریف.

حال بحث در این است که آیا نسخ عقلاً ممکن است یا نه؟ شرعاً ممکن است یا نه؟ یهود نسخ را ممکن نمی دانند، و آن را عقلاً و شرعاً محال می دانند، ولی ما این اعتقاد را نداریم.

ص: ۲۲۹

Your browser does not support the audio tag

همان طور که گفته شد، مسأله دوم این فصل بحث نسخ است که یک بحث قرآنی است. مطلب اول این بحث، در باره معنی لغوی و اصطلاحی نسخ بود که گذشت. مطلب دوم این است که برخی احکام قابل نسخ نیست و آن احکامی است که مطابق فطرت انسان و آفرینش انسان است، مانند آیه ۳۲ سوره مبارکه نور:

وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ إِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

این قابل نسخ نیست زیرا مطابق فطرت و آفرینش انسان است و اگر قائل شویم به این که نسخ شده است، تناقض بین تکوین و تشریح پیش می آید. و از اینجا می فهمیم که چرا رسالت رسول خدا و احکام رسول خدا دائمی و پیوسته است و پیامبر هم پیامبر خاتم است، زیرا احکام ایشان مطابق فطرت است. شرائع قبلی هر چند نسبت به زمان خود کامل بودند، ولی نسبت به دوران بعد ناقص بوده اند. گاه اشکال می کنند که چگونه می شود با قانون ثابت جهان متغیر را اداره کرد. این اشکال منکران خاتمیت است و جواب آن این است که آن چه ثابت است مربوط به آفرینش است و آفرینش ثابت است. جهات متغیر انسان در اسلام هم متغیر است. مثلاً چگونگی نوشتن و تعلیم و کتابت در اسلام متغیر است و نوشتن روی سنگ و لوح و کاغذ بوده تا الان که پیشرفتهای زیادی در این زمینه اتفاق افتاده است. در اسلام نسبت به کیفیت نوشتن قانون ثابتی نداریم. قانون ثابت است و مقررات تابع زندگی. یا مثلاً قرآن در باره کیفیت دفاع از کشور قانون ثابتی ندارد؛ سابقاً تیر و کمان بود و امروزه ابزارهای جدید. نسخ ناپذیر بودن به همین معنی است. دعوت به داشتن مسکن همه همینطور است. فطرت انسانی ثابت است:

ص: ۲۳۰

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (روم، ۳۰)

مصعب نسخ قوانین غیر فطری است. مانند نماز رو به بیت المقدس که بعداً تغییر کرد.

مطلب سوم این است که آیا نسخ محال است یا ممکن. یهود اعتقاد دارد که نسخ محال است و ما اعتقاد داریم که ممکن است. اقوی دلیل امکان شئی وقوع آن است. در سفر تکوین تورات در فصل (اصحاح : سوره) ۹ فقره یا جمله ۳ (آیه مختص قرآن است، لذا آیه ۳ نگوید) چنین آمده است: که وقتی نوح از کشتی پیاده شد خدا فرمود همه حیوانات و گیاهان را بر شما حلال کردیم (تورات فارسی فاضل خانی نسخه دست نخورده و خوبی است.) جز خون ولی در شریعت موسی همه لحوم حلال نیست. گوشتها را خاخامها باید ذبح کنند و به همین خاطر در مواردی مانند هواپیماها از غذای آماده شده از سبزی استفاده می کنند. پس معلوم شد که نسخ ممکن است، بعلاوه مصالح و مفاصل امور فرق می کند؛ گاه مصلحت ایجاب می کند که عده چهار ماه و ده روز و گاه سه طهر باشد. پس ادله ما بر امکان نسخ عبارت است از وقوع نسخ و دیگری تغییر مصالح. و اما ادله یهود که قائل به عدم امکان نسخ هستند را هم باید بررسی کنیم. ادله آنها که در منابع کلامی شان هم

هست از سو فخر رازی هم ذیل تفسیر آیه شریفه ما ننسخ من آیه ... آمده است و ما اکنون خلاصه آن را ارائه می کنیم:

ص: ۲۳۱

یهود می گویند این آیه یا نص در دوام است یا نص در عدم دوام و استمرار یا اطلاق دارد؛ اگر اولی باشد نسخ آن یلزم الکذب در اولی و اگر دومی باشد که دیگر نسخ نیست، وقتی دوره حکم تمام شد، خود به خود خود حکم هم از بین می رود. و اگر سومی باشد، هم که اصلاً دوامی وجود ندارد که بخواهیم آن را نسخ کنیم؛ فاین مکان النسخ، قلت: حفظت شیئا و غابت عنک اشیاء. شما سه صورت تصور کردید و حال آن که نسخ در این سه صورت یعنی در دوام و انقطاع و مهمل محل بحث ما نیست ولی صورت چهارمی هم وجود دارد که اتفاقاً محل بحث آنجاست و آن ظاهر در دوام است، این ظهور در دوام هم در ذهن و نظر مخاطب است. همین نماز به سمت بیت المقدس ظهور در دوام داشت ولی بعد آیه آمد و جهت قبله را تغییر داد. لذا می گویند النسخ رفع لا دفع. منسوخ از این به بعد مقتضی ندارد و مخاطب خیال می کرده که مقتضی دارد. رفع فی الظاهر و دفع فی الواقع. این همان فرق نص و ظاهر است. الی هنا تبیین دلیل القائل بطلان النسخ.

علاوه بر این در خود قرآن آیاتی داریم که به صورت کلی دلالت بر وقوع نسخ در قرآن دارد. یعنی از امکان رد می شویم و وارد وقوع می شویم:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (رعد، ۳۹)

عده ای این آیه را به تکوین می زنند و می گویند مراد آن معجزه است، ولی آیه اعم است و شامل تشریح هم هست. احکام در ام الكتاب ثابت و مشخص است ولی در تشریح امکان دارد محو شود.

وَ إِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (نحل، ۱۰۱)

مفتر یعنی به تو دروغ گفته اند. مراد از آیه در اینجا هم معجزه نیست، البته در قرآن کلمه آیه به معنای معجزه زیاد به کار رفته، ولی در اینجا منظور معجزه نیست، به قرینه قالوا انما انت مفتر. کلمه آیه به معنای معجزه در آیه دوم سوره مبارکه قمر به کار رفته است:

أَفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ أَنْشَقَّ الْقَمَرُ _ وَ إِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَ يَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ (قمر، ۲)

آیه سومی که دلالت بر نسخ به صورت کلی دارد، این آیه است:

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (بقره، ۱۰۶)

نوع ترجمه های فارسی ما را نافیه گرفته اند، ولی این ما شرطیه است، زیرا جزای آن مجزوم است، ما ننسخ یعنی ان ننسخ، این ما شرطیه غیرزمانیه است. ننسی هم از آنسی ینسی مشتق است، اصل آن ننسیها بوده است، خدا که فراموش نمی کند منظور ترک است، مانند:

وَ لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (حشر، ۱۹)

ننسیها یعنی اگر فراموش کنیم و به حال خود رها کنیم. نأت بخیر منها او مثلها به ننسخ برمی گردد نه ننسیها. در بعضی از قراءات ننسیها را از نسیء ینسیء گرفته اند، به معنای به تأخیر انداختن. این هم که باشد، درست در می آید، یعنی ما دست به ترکیب آیه نمی زنیم.

و اما در باره وقوع نسخ در آیات قرآن، راه افراط این است که ۳۶ آیه در قرآن را منسوخ بشمریم چنان که برخی چنین کرده اند و راه تفریط این است که بگوییم در قرآن اصلاً نسخ نداریم. ما راه میانه می رویم و اعتقاد داریم معدودی آیات نسخ شده داریم. اولین مورد آیه ۱۲ سوره مبارکه مجادله است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

این آیه با آیه بعدی سوره مجادله نسخ شده است:

أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صِدَقَاتٍ فَبِأُذُنٍ لَمَّ تَفَعَّلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَاقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (مجادله، ۱۳)

آیه اول پایه ایمان مردم را آزمود و معلوم شد وقت پیامبر نزد مردم آن روزگار به اندازه یک دینار هم ارزش ندارد، طبق روایات تنها امیرالمؤمنین صدقه داد و با پیامبر نجوی کرد، و این مناسب نبود که اطراف پیامبر اینقدر خلوت باشد، لذا خداوند در آیه بعد آن را نسخ کرد. مردم آن زمان همان کسانی بودند که وقتی در نماز جمعه صدای زنگ کاروان تجاری آمد، نماز را ترک کردند و فقط ۱۱ نفر ماندند و آیات آخر سوره جمعه نازل شد. فکر می کنم کسی نتواند منسوخ بودن آیه ۱۲ سوره مجادله را انکار کند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۸ بهمن ماه ۱۳۸۷/۱۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

در باب وقوع نسخ در قرآن برخی مفرط و مكثر هستند مانند نحاس (از علمای قرن سوم) در کتاب " الناسخ و المنسوخ فی القرآن " و برخی تقریباً منکرند مانند آیه الله خوئی در البیان فی تفسیر القرآن. ما بینابین هستیم و تنها در سه مورد نسخ در قرآن را قبول داریم. مورد اول در آیه ۱۲ سوره مبارکه مجادله بود:

ص: ۲۳۴

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

نجوی یعنی ملاقات خصوصی. این صدقه یک دینار بود. ذ اشاره به صدقه و ك اشاره به پیامبر دارد. تغییر ضمیر از یا ایها الذین آمنوا به ذلک التفات است. امیرالمؤمنین می فرماید:

۹۵۲- الحبري [قال] حدثنا مالك بن إسماعيل، عن عبد السلام، عن ليث، عن مجاهد قال قال علي آیه من القرآن لم يعمل بها أحد قبلي و لم يعمل بها أحد بعدی أنزلت آیه النجوى فكان عندی دینار فبعته بعشره دراهم فكنت إذا أردت أن أناجی النبی ص تصدقت بدرهم [منه] حتى فنیث ثم نسخته الآیه التي بعدها فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (شواهد التنزیل، ج ۲، ص

(۳۱۳)

این آیه با آیه بعدی سوره مجادله که به فاصله یک یا دو روز بعد نازل شد، نسخ شده است:

أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا 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 (مجادله، ۱۳)

جواب فاذا لم تفعلوا محذوف است: فلا مانع ان يتناجوا النبي. فاقیموا جواب دوم است و این نشان می دهد که از این پس دیگر دادن صدقه لازم نیست.

آیه دیگری که می تواند منسوخ باشد، آین آیه است:

وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَ صِيَّهً لَأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۲۴۰)

ص: ۲۳۵

وصیه مفعول مطلق برای فعل محذوف است. متاعاً هم فعلش محذوف است: يتمتعن متاعاً الى الحول. این آیه یک دلالت مطابقی دارد و یک دلالت التزامی. مطابقی آن است که زنان شوهر مرده تا یک سال حق سکنی دارند ولی دلالت التزامی آن این است که عده وفات یک سال بوده است. الف و اللام در الحول برای عهد است. حدیثی هم در این زمینه داریم. و این یعنی امضای سنت جاهلی در صدر اسلام. مرحوم خوئی می فرماید این آیه تنها دلالت بر حق سکنی دارد ولی ایشان به الف و لام توجه نکرده اند، اگر دلالت نمی داشت می بایست گفته می شد الی حول. و این آیه هم با آیه ۲۳۴ نسخ شده است:

وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (بقره، ۲۳۴)

طبق آیه دوم یک سال عده به چهار ماه و ده روز تبدیل شد. فقط اشکالی که می ماند این است که چرا ناسخ ابتدا و منسوخ بعداً آمده و پاسخ این است که هر چند نظم آیات به دستور پیامبر بوده ولی نظم نزول با نظم ترتیب فرق دارد.

مورد سوم منسوخ شدن آیه در قرآن آیه ۱۵ سوری مبارکه نساء است:

وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا .

جریمه فحشاء در اینجا حبس تا مرگ در داخل خانه است. این آیه با آیه جلد نسخ شده است:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِيَ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لِيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ (نور، ۲)

مرحوم خوئی بر منسوخ بودن آیه اول دو اشکال کرده است: اولاً فاحشه گناه عظیم است و شامل مساحقه و لواط هم می شود، چرا آن را محدود به زنا می کنید؟ ثانیاً آیه اول او يجعل الله لهن سبيلاً دارد و شلاق زدن راه گذاشتن نیست. پاسخ این دو اشکال این است که اولاً فاحشه در قرآن به معنی زنای زیاد به کار رفته است و بعید نیست در اینجا هم مراد زنا باشد:

وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (اسراء، ۳۲)

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنِ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ (يوسف، ۲۴)

در این جا دقت داشته باشید که خداوند نفرموده یوسف را از بدی دور می کنیم بلکه فرمود بدی از یوسف دور می کنیم، علت این است که یوسف به سراغ بدی نرفته بود، بلکه بدی به سراغ یوسف آمده بود. و اشکال دوم با این جواب داده می شود که اولاً رجم نیست که بگویید سخت تر از حبس است، بلکه جلد است، و جلد هم نسبت زندانی دائم گشایش است. آیه ناظر به زن مجرد است نه محصنات که با آیه رجم تخصیص خورده باشد.

بقیه آیاتی که ادعای ناسخ و منسوخ در آنها شده است را خود بررسی کنید.

آخرین نکته ای که در باره نسخ باید بیان کنیم انواع نسخ است. نسخ بر سه نوع است:

۱. گاه نسخ هم منسوخ التلاوه و الحکم است و

۲. گاه منسوخ التلاوه دون الحکم و

۳. گاه بر عکس منسوخ الحکم دون التلاوه

برای حالت اول مصداقی را نمی توانیم تصور کنیم، هر چند چیزهایی را اهل سنت گفته اند از جمله موردی را که عائشه نقل کرده است: که قرآن بر رضاع بعشر معلومات نازل شده بود و بعداً به خمس معلومات نسخ شد، اما دوم آیاتی که تلاوت آن منسوخ شده ولی حکم آن باقی است مانند آن چه به عمر نسبت داده می شود که گفت کنا نقرأ آیه الرجم: الشيخ و الشيخه إذا زنيا فارجموهما البته نکالا- من الله و الله عزیز حکیم. در این باره این سؤال مطرح می شود که چرا تلاوت این نوع آیات برداشته شده است؟ به نظر ما علت اضافه کردن این قسمت از سوی اهل سنت این است که روایات تحریف موجود در صحاح را حمل بر منسوخ التلاوه کنند. ولی منسوخ التلاوه بودن همان تحریف شدن است. توجه داشته باشید که نه ما و نه اهل سنت هیچ کدامان قائل به تحریف نیستیم ولی از باب جدل وقتی که ما را متهم به اعتقاد به تحریف می کنند، ما هم می گوییم که این مطالب در منابع خودتان هم هست. و اما نوع سوم همان است که سه آیه مربوط به آن را خواندیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۹ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۰۹

سومین مطلب این فصل یک مسأله کلامی به نام بیدا است که از مسائل شائکه است که اگر کسی به واقع آن دست یابد بلافاصله آن را تأیید می کند و اگر نرسد آن را مسأله ای کفرآلود می انگارد، پس مسأله ای دو لبه است. در سال ۱۳۵۸ ش. در مجلس خبرگان قانون اساسی در کمیسیون احوال شخصیه که من در آن عضو بودم، آقای عبدالعزیز از نمایندگان اهل سنت سیستان از مفهوم بیدا سؤال کرد و سندی از قدماء در این زمینه خواست و من کتاب اوائل المقالات و تصحیح الاعتقاد شیخ مفید را از کتابخانه چهلستون امانت گرفتم و در اختیار ایشان قرار دادم و ایشان یک هفته کتاب را نزد خود نگاه داشت و بعد از آن گفت اگر منظور شما از بیدا این است، همه مسلمانان به آن معتقدند.

مفهوم لغوی بیدا

نکته اول مفهوم لغوی بیدا است. بیدا در لغت الظهور بعد الخفاست: بیدا له ای ظهر له بعد ما خفی. در قرآن هم همینطور است.

ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَ جُنَّتَهُ حَتَّىٰ حِينٍ (یوسف، ۳۵)

وقتی پاکی یوسف بر آنها آشکار شد، تصمیم به زندانی کردن او گرفتند. و نیز آیه دیگر:

وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتٍ مَا عَمِلُوا وَحَاقَ بِهِمُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (جاثیه، ۳۳)

واقعیات عمل روز جزا روشن و آشکار می شود.

نکته دیگر احاطه خدای تعالی به کل امور قبل ان یخلق است. وجود خدا علم است و در آن جهل راه ندارد. خدا نه فقط گذشته و حال را می داند بلکه همه آن چه در آینده هم واقع می شود بر خدا مخفی نیست.

ص: ۲۳۹

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (حدید، ۲۲)

لوح محفوظ مرتبه فعلی علم خداست. علم خدا یک مرتبه ذاتی و یک مرتبه فعلی دارد. چگونگی علم حضوری خداوند به آن چه هنوز آفریده نشده در کتب فلسفه اسلامی وجود دارد. امیر المؤمنین در برخی خطبه ها علم خدا را تعریف می کند که حتی از ناله های حیوانات در جنگلها و حرکت ماهیان در دریاها هم آگاه است. آیات قرآن هم در این زمینه فراوان است و ما مجموعه آنها را در کتاب الهیات در قرآن گرد آورده ایم.

نکته دیگر این است که بحث بیدا گاه در مقام ثبوت است و گاه در مقام اثبات. کفایه فقط مقام اثبات را بحث کرده است و حال آن که اساس بحث بیدا در مقام ثبوت است.

بیدا در مقام ثبوت

بدا در ثبوت یعنی خلاق متعال مقدراتش قابل تغییر و تبدیل است، خلافاً لليهود که می گویند اگر خداوند چیزی را مقدر کرد دیگر قابل تغییر است. آنان که تقدیر خدا را قابل تغییر نمی دانند قضا و قدر را خدای دوم قرار داده اند.

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 وَ أَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (مائده، ۶۴)

ص: ۲۴۰

مفسران این آیه را به انفاق برمی گردانند، اما آیه به انفاق مربوط هست ولی منحصر به آن نیست. بدا در ثبوت این است که تغییر المصیر (سرنوشت) بالاعمال الصالحه و بالاعمال الطالحه. بدا در ثبوت یعنی انسان معتقد نشود که من یک سرنوشت محتوم بیشتر ندارم بلکه بدانند که می توانند سرنوشت خود را تغییر دهند و بکوشند که آن را هم تغییر دهند. و این بر خلاف ضرب المثلی است که می گوید آب که از سر گذشت چه یک گز و چه صد گز. البته چیزهایی هست که هیچ وقت قابل تغییر نیست مانند کل نفس ذائقه الموت یا الارض یرثها عبادی الصالحون. روایات مخالف بدا که در منابع اهل سنت هست و برخی از آنها در منابع ما هم هست، ریشه یهودی دارد. قرآن آیاتی دارد که به صورت کلی تغییر سرنوشت انسان را بیان می کند و گاه به صورت جزئی. نمونه آیاتی که بر تغییر سرنوشت انسان به صورت کلی دلالت دارد چنین است:

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (انفال، ۵۳)

لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ (هود، ۱۱)

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (انفال، ۹۶)

و برخی آیات هم به صورت جزئی این مطلب را بیان می کند.

و يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً وَ يَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَ لَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ (هود، ۵۲)

آنها که به قضا و قدر خیلی اهمیت می دهند متأثر از اندیشه های یهود هستند.

فَلَوْ لَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ - لَلْبَيْتِ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ - فَتَبَدَّنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَ هُوَ سَقِيمٌ (صافات، ۱۴۳ تا ۱۴۵)

وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا - قَوْمِيَّةً كَانَتْ آمَنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (نحل، ۱۱۲)

آیات در این باره زیاد است، سیوطی (۹۱۱ق.) در الدر المنثور ذیل آیه میحو الله ما يشاء بیشتر این آیات را ذکر کرده و روایات متعددی هم را هم در این زمینه ذکر کرده است.

مرحوم کلینی هم فصلی را به ان الدعاء يردّ البلاء و القضاء اختصاص داده است. در روایتی از امام صادق علیه السلام در باره مفهوم میحو الله ما يشاء سؤال کردند و امام فرمودند این از نتایج دعاست:

۶۵- شی، [تفسیر العیاشی] عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع سَمِعَ عَنِ الْقَوْلِ اللَّهُ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ قَالَ إِنَّ ذَلِكَ الْكِتَابَ كِتَابٌ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ فَمِنْ ذَلِكَ الَّذِي يَرُدُّ الدُّعَاءَ الْقَضَاءَ وَ ذَلِكَ الدُّعَاءُ مَكْتُوبٌ عَلَيْهِ الَّذِي يَرُدُّ بِهِ الْقَضَاءَ حَتَّى إِذَا صَارَ إِلَى أُمِّ الْكِتَابِ لَمْ يُعْنِ الدُّعَاءُ فِيهِ شَيْئاً

همه مسلمین به این معنی از بدا معتقدند که عمل صالح سرنوشت را تغییر می دهد. این معنای بدا در ثبوت است. ما در کتابی که با نام البداء فی الکتاب و السنه چاپ شده است، همه این مباحث را به تفصیل آورده ایم..

بدا در مقام اثبات

و اما در باره بدا در مقام اثبات سه نکته را باید توضیح داد:

آیا امکان دارد نبی یا عارف خبری بگوید و واقع نشود؟

بر فرض مثبت بودن پاسخ سؤال قبلی، آیا این تکذیب نبی است؟

معنی بدا لله چیست؟ با توجه به این که لازمه بدا ظهور بعد از خفاست، این معنی وقتی برای خدا به کار می رود، چه معنی دارد؟

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۲ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۱۲

Your browser does not support the audio tag

بحث در بداء در مقام اثبات است به این معنا که آیا در مقام عمل می توان موردی یافت که پیامبر و امام از وقوع چیزی خبر دهند ولی آن امر واقع نشود و به عبارت دیگر بعد از آنکه از وقوع امری خبر داده شد بداء حاصل شود و آن عمل محقق نگردد؟

امکان این امر بسیار واضح است و در آن جای شک نیست زیرا گاه می شود که پیامبر از مقتضی انجام چیزی با خبر می شود ولی از شرط و مانع آن با خبر نمی گردد.

البته این در صورتی است که پیامبر و امام از لوح محو و اثبات با خبر شوند نه لوح محفوظ زیرا لوح محو و اثبات لوحی است که در آن اموری اثبات و بعضاً محو می شوند و بداء در آن متصور است از این رو ممکن است از اثبات چیزی در آن لوح با خبر شوند و بعد آن امر محو شود. بله اگر از لوح محفوظ با خبر شوند که فقط از واقعیاتی که تغییر ناپذیر هستند خبر می دهد گفته ی آنها همیشه محقق خواهد شد.

ص: ۲۴۳

با این بیان چه مانعی دارد که برخی از علوم ناقصه باشد و برخی کامله به این معنا که گاه از مقتضی آگاه شود و از شرط آگاه نشود و گاه از هر دو با خبر باشد و در قرآن مجید هم آمده است: (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) (رعد / ۳۹) مراد از صدر آیه همان لوح محو و اثبات است و و مراد از (ام الکتاب) لوح محفوظ می باشد.

با این بیان مسئله ی دیگری هم واضح می شود و آن این است که اگر آنچه پیامبر و امام خبر داده اند محقق نشود این امر

موجب تکذیب نیست زیرا در آینده قرائن و شواهدی نشان خواهد داد که گزارش ایشان صحیح بوده است و چون بعد از خبر از آینده مانعی به وجود آمده است آن امر محقق نشده است.

تا اینجا فرضیه بود به این معنا که امکان این امر قابل تصویر بود و وقوعش با مشکلی مواجه نبود حال باید بینیم که آیا در آیات و روایات این امر تصدیق شده است یا نه.

در قرآن در قضیه ی حضرت یوسف آمده است که او به قومش خبر داد که عذاب بر آنها واقع خواهد شد ولی قوم او بعد از خروج یونس متنبه شدند و توبه کردند و عذاب از آنها منصرف شد خداوند در این مورد می فرماید: (فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ) (یونس / ۹۸)

ص: ۲۴۴

در اینجا حضرت یونس از مقتضی با خبر بود ولی از مانع آن که همان توبه کردن قوم بود خبر نداشت و کذبی هم در کلام یونس محقق نشده است زیرا همه، آثار عذاب را مشاهده کردند.

مثال دیگر این است که حضرت یوسف به قومش گفت که سی روز به میقات می رود و هفتاد و دو نفر را همراه خود برد. بعد از گذشت سی روز وحی آمد که باید ده روز دیگر هم بماند: (وَ وَاَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَ اَتَمَمْنَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ اَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَ قَالَ مُوسَى لِاَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَ اصْلِحْ وَ لَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ) (اعراف / ۱۴۲)

خدا از اول می دانست که موسی چهل روز خواهد ماند ولی مصلحت دید که اول سی روز را به او بگوید و بعد آن را تا چهل روز تکمیل کند. حال سی روز نسبت به مقتضی بود و بعد تبدیل به عشر شد.

اما در روایات آمده است که روزی حضرت مسیح هنگام عبور جمعیتی را دید که در جشن عروسی حضور داشتند. حضرت گفت که امشب سرور است و فردا اینجا عزاداری می شود. فردا دیدند که مشکلی پیش نیامد و خبر به حضرت عیسی رسید او نزد عروس آمد و واقع امر را از او جویا شد او گفت: دیشب صدقه دادم حضرت گفت که همین موجب رفع بلا شد و به او گفت که از جایش برخیزد و دیدند که زیر جامه ی او که حیوانی گزنده مامور به کشتن او بود ولی با صدقه این بلا از او رفع شد. (عَلِيُّ بْنُ عِيسَى عَنْ مَاجِيلَوَيْهِ عَنِ الْبُرْقِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَانَ الْمُجَاوِرِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ نَصْرِ الطَّحَّانِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقَ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ ع أَنَّ عِيسَى رُوحَ اللَّهِ مَرَّ بِقَوْمٍ مُجَلِّبِينَ فَقَالَ مَا لَهُمْ لَاءِ قِيلَ يَا رُوحَ اللَّهِ إِنَّ فُلَانَةَ بِنْتَ فُلَانٍ تُهْدَى إِلَى فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ فِي لَيْلَتِهَا هَرِيدَهُ قَالَ يُجَلِّبُونَ الْيَوْمَ وَ يَبْكُونَ غَدًا فَقَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ وَ لِمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لِأَنَّ صَاحِبَتَهُمْ مَيَّتَةٌ فِي لَيْلَتِهَا هَرِيدَهُ فَقَالَ الْقَائِلُونَ بِمَقَالَتِهِ صَدَقَ اللَّهُ وَ صَدَقَ رَسُولُهُ وَ قَالَ أَهْلُ النَّفَاقِ مَا أَقْرَبَ غَدًا فَلَمَّا أَصْبَحُوا جَاءُوا وَ فَوَجَدُوهَا عَلَى حَالِهَا لَمْ يَخِدْتُ بِهَا شَيْءٌ فَقَالُوا يَا رُوحَ اللَّهِ إِنَّ الَّتِي أَخْبَرْتَنَا أَمْسَ أَنَّهَا مَيَّتَةٌ لَمْ تَمُتْ فَقَالَ عِيسَى عَلَيَّ نَبِيْنَا وَ آلِهِ وَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ فَادْهَبُوا بِنَا إِلَيْهَا فَادْهَبُوا يَتَسَابِقُونَ حَتَّى قَرَعُوا الْبَابَ فَخَرَجَ زَوْجُهَا فَقَالَ لَهُ عِيسَى ع اسْتَأْذِنْ لِي عَلَيَّ صَاحِبَتِكَ قَالَ فَدَخَلَ عَلَيْهَا فَأَخْبَرَهَا أَنَّ رُوحَ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ بِالْبَابِ مَعَ عَدَدِهِ قَالَ فَتَخَدَّرَتْ فَدَخَلَ عَلَيْهَا فَقَالَ لَهَا مَا صَبَرْتِ لَيْلَتِكَ هَذِهِ قَالَتْ لَمْ أَصْبِرْ شَيْئًا إِلَّا وَ قَدْ كُنْتُ أَصْبِرُ فِيهَا مَضَى إِنَّهُ كَانَ يَغْتَرِينَا سَائِلٌ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ جُمِعَ فَنَيْلُهُ مَا يَقُوتُهُ إِلَى مِثْلِهَا وَ إِنَّهُ خِيَانِي فِي لَيْلَتِي هَرِيدَهُ وَ أَنَا مَشْغُولَةٌ بِأَمْرِي وَ أَهْلِي فِي مَشَاغِلٍ فَهَتَفَ فَلَمْ يُجِبْهُ أَحَدٌ ثُمَّ هَتَفَ فَلَمْ يُجِبْ حَتَّى هَتَفَ مِرَارًا فَلَمَّا سَمِعْتُ مَقَالَتَهُ قُمْتُ مُتَنَكِّرَةً حَتَّى نَلْتَهُ [أَنْتَهُ] كَمَا كُنَّا نُنِيلُهُ فَقَالَ لَهَا تَنَحَّى عَن مَجْلِسِكَ فَإِذَا تَحَتَّ ثِيَابُهَا أَفْعَى مِثْلُ جِدْعِهِ عَاضٌ عَلَيَّ ذَنْبِهِ فَقَالَ ع بِمَا صَنَعْتَ صُرِفَ عَنْكَ هَذَا) (بحار الانوار ج ۴ ص ۹۴)

در اینجا حضرت مسیح با لوح محو و اثبات در ارتباط بود نه با لوح محفوظ.

مثال دیگر این است که فردی یهودی به جای سلام علیکم به پیغمبر گفت: سام علیک یعنی درد و رنج (و مرگ) بر تو باد و پیغمبر هم در جواب فرمود و علیک بعد حضرت فرمود حیوانی مامور است به کشتن او ولی دیدند او همچنان زنده است. به حضرت خبر دادند حضرت به یهودی فرمود بارت را بر زمین بگذار و دیدند در آن یک افعی وجود دارد حضرت فرمود چه کردی گفت دو نان داشتم که یکی را صدقه دادم و حضرت فرمود همان موجب رفع بلا شده است. (عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَسَدِيِّ عَنْ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَرَّ يَهُودِيٌّ بِالنَّبِيِّ ص فَقَالَ السَّامُ عَلَيْكَ فَقَالَ النَّبِيُّ ص فَقَالَ النَّبِيُّ ص وَ كَذَلِكَ رَدَدْتُ ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ ص إِنَّ هَذَا الْيَهُودِيَّ يَعْضُهُ أَسْوَدٌ فِي قَفَاهُ فَيَقْتُلُهُ قَالَ فَذَهَبَ الْيَهُودِيُّ فَاحْتَطَبَ حَطْبًا كَثِيرًا فَاحْتَمَلَهُ ثُمَّ لَمْ يَلْبَثْ أَنْ انْصَرَفَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص ضَعُهُ فَوَضَعَ الْحَطَبَ فَإِذَا أَسْوَدٌ فِي جَوْفِ الْحَطَبِ عَاضٌ عَلَيَّ عُدِدٍ فَقَالَ يَا يَهُودِيُّ مَا عَمِلْتَ الْيَوْمَ قَالَ مَا عَمِلْتُ عَمَلًا إِلَّا حَطَبِي هَذَا حَمَلْتُهُ فَجِئْتُ بِهِ وَ كَأَنَّ مَعِيَ كَعَكَتَيْنِ فَأَكَلْتُ وَاحِدَةً وَ تَصَدَّقْتُ بِوَاحِدَةٍ عَلَيَّ مَسْكِينٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص بِهَا دَفَعَ اللَّهُ عَنْهُ وَ قَالَ إِنَّ الصَّدَقَةَ تَدْفَعُ مِثَّةَ السُّوءِ عَنِ الْإِنْسَانِ) (بحار الانوار ج ۴ ص ۱۲۱)

و اما اینکه بداء را به خداوند نسبت می دهیم و می گوئیم بداء الله این از باب مشاکله است. مشاکله در زبان عرب به معنای هم زبانی است یعنی انسان سخنی را با سخن طرف یکسان ادا کند و حال آنکه سخن خودش با سخن آن فرد تفاوت اساسی دارد. مثلا در قرآن است: (وَ مَكْرُوهًا وَ مَكْرَ اللَّهِ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ) (آل عمران / ۵۴)

مکر سلاح عاجز است و خداوند نعوذ بالله عاجز نیست و این در حقیقت به این معنا است که مکر افراد، مکر حقیقی است ولی مکر خداوند از باب خنثی کردن نقشه ی ایشان است و فقط از باب مشاکله است.

مثال دیگر: (نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ) (توبه / ۶۷) که واضح است خداوند هرگز فراموش نمی کند و این از باب مشاکله است یعنی خداوند به وجود آنها اهمیت نمی دهد.

در مورد بدا هم چنین است که چون بشر در مورد خود می گوید که بدا لی یعنی اندیشه ی من عوض شد این امر از باب مشاکلت به خداوند هم اطلاق می شود.

تم الكلام فى العام و الخاص

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۳ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۱۳

Your browser does not support the audio tag

برای مطلق تعاریفی ارائه کرده اند:

التعريف الاول: فاضل ایجی می گوید: المطلق ما دل على شایع (مراد همان فرد است) فى جنسه و المقيد بخلافه.

التعريف الثانى: میرزای قمی می گوید: المطلق ما دل على حصه (همان فرد است) محتمله الصدق مندرجه تحت ذلك الجنس (عنوان رجل) و هو المفهوم الكلى الذى يصدق على هذه الحصه و غيرها من الحصص

کلام ایشان حرف جدیدی نیست؛ فاضل ایجی گفته بود (فرد شایع) و میرزا از (حصه) تعبیر کرده است. مثلاً در اینجا اگر صد فرد وجود دارد صد حصه و فرد شایع محقق است.

در کلام میرزا این اشکال فلسفی واضح وجود دارد که هر فرد نسبت به انسان حصه نیست بلکه تمام الانسان است به این معنا که یک فرد، تمام وجود انسان را دارا است و یک حصه از انسان و رجل نیست.

ص: ۲۴۷

اگر در فلسفه کلی طبیعی را مانند رجل همدانی معنا کنیم که معتقد بود که کلی طبیعی واحد شخصی است یعنی کلی را خداوند قسمت کرده و به هر فرد بخش و حصه از آن را داده است که همه را اگر جمع کنیم یک انسان و یک کلی را تشکیل می دهیم کلام میرزا صحیح بود ولی این نظر صحیح نیست و شیخ الرئیس رساله ای در رد آن نوشته است.

به نظر ما هم انسان واحد شخصی نیست بلکه نوعی است و هر فرد تمام الانسان است از این رو شیخ الرئیس در رساله ی مزبور می گوید که انسانیت زید غیر از انسانیت عمرو است و هکذا.

التعريف الثالث للشهيد الثاني: المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي لا بقيد وحده و لا تعدد و المقيد بخلافه

دو تعريف اول فقط منحصر به نکره بود (على فرد شایع و حصه من الحصص و واضح است که شایع و حصه به فرد غیر معلوم ناظر است نه اسم جنس) ولی تعريف شهيد ثانی ارتباط به اسم جنس دارد مانند (احل الله البيع) بيع نکره نیست بلکه اسم جنس است و نه مقید به وحدت است و نه مقید به کثرت.

از این رو دو تعريف اول ناقص است زیرا فقط نکره را گفته ولی اسم جنس را شامل نیست و تعريف سوم عکس آن دو است که دیگر نکره را شامل نیست.

محقق خراسانی نکته ای کلی در مورد همه ی این تعاریف مطرح می کند و می گوید این تعاریف همه تعاریف لفظی است و لازم نیست که جامع و مانع باشند ولی واضح است.

ص: ۲۴۸

و اما به مجموع این تعاریف اشکال دیگری وارد است و آن این است که این روش بحث کردن مناسب با فرد ادیب است و حال آنکه ما در مقام فردی اصولی به این تعاریف نظر می کنیم از این رو مطلق و نکره ای را بحث می کنیم که جزء مبادی و مقدمه ی استنباط باشد لذا می گوئیم اگر چیزی برای حکم، تمام الموضوع شود آن مطلق است (مثلا وقتی مولى فرمود اعتق رقبه رقبه تمام الموضوع باشد) ولی اگر چیزی برای حکم جزء الموضوع باشد به این معنا که ضمیمه ای مانند قید هم همراه با آن باشد آن مقید است. (مثلا در اعتق رقبه مؤمنه رقبه جزء الموضوع است و جزء دیگر آن مؤمنه بودن می باشد)

و ان شئت قلت لو كان ما وقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع فهو مطلق و اما اذا كان بعض الموضوع فهو مقيد.

طبق تعریف ما مطلق و مقید شامل سه چیز می شود:

نکره: اعتق رقبه

جنس: احل الله البيع

عَلَم: فليطوفوا بالبیت العتیق مثلا هنگام طواف باید بین بیت و مقام طواف کرد و اگر نشود می گوئیم اطلاق آیه که طواف دور بیت عتیق را بیان می کند مطلق است و در خارج از مقام هم طواف صدق می کند.

حاصل این بحث چند امور است:

میزان در اطلاق و تقييد تمام الموضوع و بعض الموضوع بودن است و به بیان دیگر مقوم اطلاق تمام الموضوع بودن است و مقوم مقید بعض الموضوع بودن.

اطلاق و تقييد در نظر علماء پیشین از مباحث لفظیه بود ولی به نظر ما از مباحث عقلیه است یعنی (ما وقع تحت دائره الطلب) تمام الموضوع است یا بعض الموضوع و این ارتباطی به مباحث الفاظ ندارد ولی به حسب ترتیب کفایه مجبور شدیم آن را در مباحث الفاظ مطرح کنیم.

ص: ۲۴۹

تعریف ما عَلم را هم شامل می شود و حال آنکه تعریف قدماء آن را شامل نیست و فقط نکره و یا اسم جنس را شامل می شد.

التقابل بين الاطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة است. در منطق آمده است که تقابل چهار نوع است: تضاد، سلب و ایجاد، عدم و ملکه و تضایف. تقابل عدم و ملکه در اطلاق و تقييد به این معنا است که به چیزی مطلق می گویند که من شأنه ان یکون مقيدا مانند اعمی و بصر که اعمی به کسی می گویند که قابلیت بینائی را داشته باشد. اطلاق و تقييد دو امر اضافی هستند یعنی ممکن است شیئی از جهتی مطلق بشد و از جهتی مقید مثلا (اعتق رقبه مؤمنه) از یک جهت مطلق است زیرا قید عدالت در آن نیست ولی از جهت مقید به مؤمنه بودن است.

بحث هائی که محقق خراسانی در کفایه مطرح کرده و ما ان شاء الله از فردا به آن خواهیم پرداخت مثلا اینکه مفاد الف و لام چیست و امثال آن همه از باب تعریف لفظی است و به نظر ما هیچ یک از آن مباحث جایش در این مقام نیست و همه مباحثی است که به کار ادبا می آید نه به کار اصولیین.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۴ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

از جمله الفاظی که جزء الفاظ مطلق به حساب آمده است اسم جنس است.

قبل از بیان مطالب کفایه مقدمه ای ذکر میکنیم:

حکماء بحثی را مطرح می کنند و آن اینکه ماهیت لا به شرط مقسمی که ماهیتی است مهمله و مبهمه به این معنا که ماهیتی است که در آن جز ذات و ذاتیات چیز دیگری لحاظ نشده است یعنی ماهیت فقط مالک ذات (نوع) و ذاتیات (جنس و فصل) است. مثلا اگر به انسان اشاره کنیم فقط یا به نوع اشاره کرده ایم و یا جنس و فصل. این ماهیت به آن لا به شرط مقسمی می گویند خود به سه نوع تقسیم می شود و به بیان دیگر این ماهیت اگر با خارج از ذاتش (که همان محمول است) سنجیده شود سه حالت برایش متصور است:

ص: ۲۵۰

یا به شرط شیء است (وضع شده است که همراه با شیء دیگر باشد مانند الرقبه المؤمنه یعنی بنده ای که به شرط ایمان باشد)

یا به شرط لا (وضع شده است که با شیء خاصی همراه نباشد مانند عبد به قید عدم کتابت)

و یا لا به شرط قسمی (وضع شده است که بودن و یا نبودن با شیء دیگر در آن دخالت نداشته باشد مانند عبد بدون شرط مؤمنه بودن و یا عدم آن).

باید توجه داشت که این شقوق ثلاثه هنگام سنجیدن موضوع با محمول مطرح می شود.

نکته: با بیان فوق فرق لا به شرط مقسمی و لا به شرط قسمی واضح شده است زیرا اولی از هر قیدی جدا است و مبهم و مهمل است ولی دومی به قید عدم لحاظ با قید دیگر مقید است! (دقت شود)

حال سراغ کلام محقق خراسانی می رویم:

ایشان که اسم جنس را از جمله الفاظ مطلق می داند ابتدا اسماء اجناس را معنا می کند (الفاظی مانند اسد انسان و امثال آن) و می گوید: اسماء اجناس برای ماهیت مهمله ی مبهمه وضع شده اند.

همان طور که گفتیم ماهیت مهمله ماهیتی است که در آن جز ذات و ذاتیات چیز دیگری لحاظ نشده باشد نباشد یعنی ماهیت فقط مالک ذات (نوع) و ذاتیات (جنس و فصل) است.

سپس اضافه میکند موضوع له در اسماء اجناس همان نفس ماهیت بما هی هی است (ماهیت لا به شرط مقسمی که مقسم آن اقسام ثلاثه است) به این معنا که:

ص: ۲۵۱

نمی‌توانیم بگوئیم که به شرط ارسال و سعه و عموم بدلی است که اگر چنین بگوئیم بشرط شیء می‌شود زیرا در این صورت که سعه و شمول در آن اخذ شود (و بگوئیم که اسم جنس است و باید شامل همه‌ی افراد شود) دیگر نمی‌توانیم آن را بر فرد خارجی حمل کنیم و بگوئیم زید انسان.

همچنین نمی‌توانیم بگوئیم که هیچ چیز با او لحاظ نشده است تا از قبیل لا به شرط قسمی باشد زیرا اگر چنین بگوئیم باز بر خارج قابل انطباق نیست زیرا جزء معنای آن که عبارت است از (لحاظ عدم لحاظ شیء) امر ذهنی است و بر خارج قابل انطباق نیست.

محقق خراسانی نوع سوم را که به شرط لا است را ذکر نمی‌کند زیرا معنا ندارد که انسان را به چیزی لحاظ کنیم که عدم آن شرط شده باشد.

به عبارت دیگر این سه قسم همان ذو اقتضاء و ذو لا اقتضاء و عدم الاقتضاء است. مثلاً اجتماع نقیضین نسبت به وجود به شرط لا است و واجب الوجود نسبت به وجود به شرط شیء است و انسان با توجه به وجود لا به شرط است و نه اقتضاء وجود دارد و نه به شرط لا.

یرد علیه: ایشان علی‌الظاهر بین ماهیت مهمله و لا به شرط مقسمی خلط کرده است. ماهیت مهمله آن است که فقط خودش را دارد و بس و اصلاً نظر به خارج از خودش ندارد. این قسم نمی‌تواند مقسم باشد و این غیر از ماهیت لا به شرط مقسمی است زیرا ماهیت لا به شرط آن است که اولاً مورد لحاظ قرار می‌گیرد و ثانیاً ماهیت را با خارج می‌سنجیم.

نکته: محقق خراسانی گفت ماهیت بر لا به شرط قسمی وضع نشده است با این بیان او می خواهد کلام قدماء را رد کند زیرا قدماء معتقد بودند که اسماء اجناس برای ماهیتی وضع شده اند که مقید به اطلاق باشد یعنی لوحظ معه عدم لحاظ شیء. تا زمان سلطان العلماء سال ۱۰۶۴ این رای حاکم بود ولی بعد از او این نظر عوض شد و گفتند که اسماء اجناس بر لا به شرط قسمی وضع نشده است بلکه بر لا به شرط مقسمی وضع است.

مثال برای مورد که اطلاق گاه قید است و گاه قید نیست: بین مطلق المفعول و مفعول المطلق فرق است. در اولی اطلاق قید نیست یعنی همه ی مفعول ها که مفعول به فیه و حتی مفعول مطلق را هم شامل می شود ولی در مفعول مطلق مطلق بودن قید است و سایر مفعولها را شامل نمی شود حائق قدما می گفتند که اطلاق قید است یعنی ماهیت مطلقه آن است که نباید با او چیز دیگری لحاظ شود.

نمره در اینجا ظاهر می شود که اطلاق بعد از تقييد از لحاظ قدماء مجاز است زیرا به نظر ایشان ماهیت باید با عدم شیء دیگر همراه باشد (لا- به شرط قسمی) و اگر ما آن را مقید به چیز دیگر کنیم آن را با چیز دیگر همراه کرده ایم و این موجب می شود که مرتکب مجاز شده باشیم زیرا قید آن را که نباید با چیز دیگر باشد را از بین برده ایم ولی به نظر سلطان العلماء و بعد از ایشان که قائل به لا به شرط مقسمی هستند مجاز نیست زیرا این اطلاق لا به شرط است و با بود و نبود هر قیدی سازگار است.

مثال دوم: دو نوع انسان است یکی انسانی است که هر کجای مجلس بتواند می نشیند این لا به شرط مقسمی است ولی انسان دیگری هست که فقط باید بالا و یا پائین بنشیند این لا به شرط قسمی است

ان قلت: اگر مراد از لا به شرط مقسمی این است که لوحظ معه عدم لحاظ شیء باز گشت آن به این است که قیدی در کنار او لحاظ شده است زیرا می گوئیم به شرط اینکه عدم لحاظ شیئی با آن لحاظ شود.

قلت: مراد ما هر نوع قیدی نیست یعنی منهای این لحاظی که اکنون کرده ایم قیود دیگر نسبت به آن لا به شرط باشد و به بیان دیگر مراد از شرط هر شرط نیست و فقط مراد از آن همان محمول ها و شروط خارجی است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۱۶ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

در جلسه ی قبل گفتیم که در لا به شرط مقسمی اطلاق، قید نیست در حالی که در لا به شرط قسمی اطلاق قید است و به قول صاحب کفایه در اولی لحاظ شیء وجود ندارد ولی در دومی این لحاظ وجود دارد.

به نظر ما بین این دو فرق دیگری وجود دارد و آن این است که متعلق لا- به شرط در مقسم با متعلق لا به شرط در قسم فرق دارد به این بیان که در لا به شرط مقسمی ماهیت ملحوظه (و نه مهمله همانطور که محقق خراسانی می گوید و آن را توضیح خواهیم داد) نسبت به اعتبارات ثلاثه (به بشرط لا، لا به شرط و به شرط شیء) لا به شرط است او باید پیراسته از هر سه اعتبار باشد تا بتواند مقسم برای هر قسم باشد. (قبلا گفتیم که لا به شرط مقسمی به آن سه قسم تقسیم می شود که یکی از آن اقسام لا به شرط است که به آن لا به شرط قسمی می گویند.)

ص: ۲۵۴

اما ماهیت در لا به شرط قسمی به خصوصیات خارجی توجه شده است یعنی هر چند لا به شرط می باشد ولی این با توجه به خصوصیاتی که عارضش می شوند لا به شرط است مثلا نسبت انسان نسبت به ایمان و کفر سنجیده می شود و می گویند که لا به شرط است.

با این بیان می گوئیم: باید ببینیم که اسم جنس که قسمی از مطلق است بر لا به شرط مقسمی وضع شده است یا بر لا به شرط قسمی

محقق خراسانی قائل است که بر لا- به شرط مقسمی وضع شده است غایه ما فی الباب او در لا به شرط مقسمی مرتکب اشتباهی شده است و آن را به ماهیت مهمله حمل کرده است و حال آنکه باید آن را به ماهیت ملحوظه یعنی ماهیتی که در آن خصوصیات و لوازم ملحوظ شده است حمل کند. زیرا ماهیت مهمله اصلا قابل سنجیدن با خارج نیست.

محقق نائینی و به تبع او شاگردش محقق آملی که حاشیه ای بر حکمت منظومه دارد به نقل از استاد می گوید: مطلق بر لا به

شرط قسمی وضع شده است. محقق نائینی در دلیل آن می گوید: ماهیت مطلقه نمی تواند موضوع له اسم جنس باشد زیرا اسم جنس (یا به تعبیر دیگر کلی طبیعی) باید در خارج محقق گردد مثلا- هنگام گفتن (جئنی بالماء) باید آب در خارج وجود داشته باشد حال اگر اسم جنس، لا به شرط مقسمی باشد نمی تواند در خارج محقق شود زیرا لا به شرط مقسمی دو قسمش در خارج است (لا به شرط و به شرط شیء) اما قسم سوم آن که به شرط لا است در خارج محقق نیست و چیزی که جامع بین موجود و معدوم است خودش غیر موجود خواهد بود. از این رو اسم جنس که باید در خارج محقق باشد نمی تواند لا به شرط مقسمی باشد. در نتیجه باید گفت که اسم جنس بر لا به شرط قسمی وضع شده است.

اولاً: اشکال ایشان در لا به شرط قسمی هم وارد است زیرا اصولیون می گویند که در لا به شرط قسمی اطلاق، قید است که عبارت است از لحاظ و عدم لحاظ شیء و این امر ذهنی است و چیزی که مدلولش امر ذهنی است قابل انتقال بر خارج نیست مگر اینکه آن را تجرید کنید یعنی مثلاً در انسان، حیوان ناطق را باقی بگذاریم ولی لحاظ و عدم لحاظ شیء را از آن جدا کنیم و حال آنکه ما قائل به این تجرید نیستیم.

و ثانیاً: این کلام که جامع بین موجود و معدوم غیر موجود است کلامی صحیح نیست زیرا این سؤال را مطرح می کنیم که مشکل اینکه این طبیعی در خارج نمی تواند محقق شود آیا از جانب خود طبیعی است یا آنکه از جانب قید به شرط لا می باشد و به بیان دیگر آیا آن قید موجب شده است که طبیعی در خارج نباشد یا اینکه خود طبیعی فی نفسه و منهای قید نمی تواند در خارج واقع شود؟ واضح است که آن قید موجب شده است که طبیعی در خارج واقع نشود و الا خود طبیعی بدون وجود قید توانائی تحقق در خارج را دارد. زیرا واضح است که انسان توانائی وجود در خارج را دارد ولی وقتی مقید به شرط عدم (به شرط لا) شود دیگر در خارج نمی تواند محقق شود از این رو مشکل از قید نه از خود طبیعی.

حضرت امام قائل است که این تقسیمات ثلاثه که می گویند ماهیت نسبت به خصوصیات سه حالت دارند (به شرط شیء ...) همه از باب بازی با الفاظ است و ماهیت فی نفسه و بدون اتصاف به وجود چنین صلاحیتی را ندارد بلکه این تقسیم برای ماهیت موجوده است و ماهیت تا موجود نشود چیزی نیست که بخواهیم در مورد آن بحث کنیم و نمی تواند مقسم این اقسام قرار گیرد.

بعد مثال می زند که انسان موجود نسبت به تحیز (اشغال کردن فضا) به شرط شیء است و به نسبت به عدم تحیز به شرط لا است و نسبت به بیاض و سواد لا به شرط است.

یلاحظ علیه: اولاً مانع ندارد که ما در هر دو مرحله (مقام ماهیت و مقام ماهیت موجوده) این تقسیم را داشته باشیم علاوه بر این اگر این بحث را در ماهیت موجوده ببریم بسیاری از مباحث فلسفی را باید حذف کنیم مثلاً در مشتق گفته ایم که فرق بین فصل و صورت این است که فصل لا به شرط است و صورت به شرط لا و هکذا در فرق بین جنس و ماده این است که جنس لا به شرط است ولی ماده به شرط لا است و حال آنکه همه فقط در ماهیت جاری است نه ماهیت موجوده.

نکته ی دیگر این است که این بحث های فلسفی از لحاظ لغوی جایگاهی ندارد زیرا کسی که لفظ اسد و انسان را وضع کرده است فردی عادی بوده است نه فردی حکیم. فرد عادی این تصور را ندارد که لفظ اسم جنس را بر لفظی مجرد از هر قید وضع کرده باشد.

نکته: قبل از محروم سلطان العلماء متعقد بودند که اسم جنس بر لا به شرط قسمی وضع شده است و از این رو قائل بودند که اگر مطلق مقید شود مجاز می شود زیرا وقتی قید با آن بیاید در حقیقت قید که عبارت است از لحاظ عدم لحاظ شیء فیه از بین رفته است و آن را مجاز می کند ولی بعد از سلطان العلماء گفتند که اسم جنس بر لا به شرط قسمی وضع شده است که در آن هیچ قیدی لحاظ نشده است از این رو با وجود قید مجاز نمی شود.

توضیح اینکه در عالم وضع هر وقت واضح به چیز جدیدی برخورد کند اسم را روی همان چیز می گذارد مثلا بعد از اختراع ماشین اسم ماشین را روی آن می گذارد و این وضع شخصی است. بعد وسیله ی دیگری مانند آن را می بیند به آن هم ماشین می گوید و به این ترتیب اسم شخصی تبدیل به اسم نوعی و اسم جنس می شود و اصلا توجهی به این مباحث فلسفی که لفظ را مجرد از هر قید تصور کنند ندارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۱۹ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

در مقابل اسم جنس چیزی به نام عَلم الجنس هم وجود دارد مثلا شیر اسم جنسش اسد است ولی علم جنسش اسامه است و روباه اسم جنسش ثعلب و علمش ثعاله است عقرب هم علم جنسش ام عریه است کارهای خوب مبره و علم جنیش بره و هکذا

فرق علم شخصی با جنس این است که علم شخص خاص است ولی علم جنس عام همان طور که ابن مالک می گوید:

و وضعوا لبعض الاجناس علم *** کعلم الاشخاص لفظا و هو عم (زید معین است اما علم الجنس عمومیت دارد)

من ذلک ام عریه للعقرب *** و هکذا ثعاله للثعلب

و مثلها بره للمبره *** کذا فجار علم للفجره

علم الجنس با اعلام شخصی مشترکاتی دارد:

مثلا هر دو مبتدا واقع می شوند مانند زید جاء و ثعاله هارب در حالی که اسم جنس مبتدا واقع نمی شود و ثعلب هارب نمی گویند.

ص: ۲۵۸

دوم اینکه هر دو می توانند ذو الحال واقع شوند مانند جاء زید ضاحکا و هذه ثعاله هاربا.

ههنا اقوال اربعة فی الفرق بینهما.

القول الاول للرضی الاسترآبادی: همان تفاوتی که بین مونث حقیقی و مونث مجازی است بین عَلم جنس و عَلم شخص وجود دارد. علمیت در علم شخص حقیقی است زیرا علم باید شخصی را معین کند و علم شخص مانند زید هم موجب تعیین یک فرد در خارج می شود و با گفتن زید به یک فرد منتقل می شویم ولی در علم جنس این حالت مجازی است یعنی فقط آثار علم در او جاری است ولی در واقع علم نیست و مجازا آن به آن علم می گویند مثلا ثعاله شخصی روباه را معین نمی کند. القول الثانی للمنسوب الی القدماء: این قول را محقق خراسانی به قدماء نسبت داده است و حال آنکه احدی این قول را قائل

نشده است ایشان در توضیح این قول می گویند: عَلمٌ شخْصٌ وُضِعَ شَدْه اسْتِ بَرای ماهیت بما هی ولی علم جنس وُضِعَ شَدْه اسْتِ بَر ماهیه بما هی متعینه فی الذهن. یعنی این علم در ذهن نوعی تشخیص دارد که اما جزء للموضوع له او شرط الموضوع له است مثلاً وُضِعَ می گویند وُضِعَتِ الاسدُ لِلماهیه بما هی هی یعنی عاری از هر قید و شرطی ولی در علم جنس آن را وُضِعَ می کند بر ماهیتی که در ذهن است به گونه ای که یا جزء موضوع است یا شرط آن. مثلاً انسان ماهیت حیوان مفترس را می گیرد و در ذهن با آن بازی می کند و برای آن کلمه ی ثعاله را وُضِعَ میکند.

محقق خراسانی به این قول اشکال می کند: اگر تشخص ذهنی جزء المسمی باشد این قابل انطباق بر خارج نیست زیرا جزء یا شرط موضوع له امری ذهنی است و چنین چیزی امکان ندارد در خارج محقق شود مثلاً چگونه ثعاله را بر خارج منطبق کنیم و حال آنکه بعضی از آن که ثعلب است در خارج است ولی بخشی از آن در ذهن است.

ان قلت: ما هنگام استعمال آن را از تشخص ذهنی تجرید می کنیم:

قلت: این کار لغو است که آن را بر چیزی وضع کنیم ولی هنگام استعمال نتوانیم آن را در معنای موضوع له استفاده کنیم.

للمحقق الخوئی: ایشان می خواهد قول دوم را زنده کند و می گوید در منطلق سه نوع قضیه داریم: مشروطیه، حینیه و مطلقه

مطلقه: کل کاتب متحرک الاصابع

مشروطه: کل کاتب متحرک الاصابه بشرط ان یکون کاتبا

حینیه: کل کاتب متحرک الاصابع حین هو کاتب.

بحث در مشروطه و حینیه است در منطق آمده است که در دومی (ما دام) قید است ولی در حینیه (حین هو کاتب) قید نیست ولی با این حال لا ینطبق الا علی صوره القید یعنی حتما باید (حین هو کاتب) وجود داشته باشد. مرحوم امام در تشریح آن می فرمود: مانند رایت زیدا معمما که معمما قید نیست ولی رؤیت من فقط در این حالت بوده است که او معمم بوده است.

محقق خوئی میگوید: در ما نحن فیه هم عَلم جنس حین التعین بر ماهیت ثعلب وضع شده است و (حین) در آن قید نیست ولی ثعاله منحصر است به ماهیتی که نوعی تعین به ذهن داشته باشد. با این بیان اشکال خراسانی رفع شده است زیرا اشکال او در صورتی بود که تعین یا جزء باشد یا شرط و حال آنکه با بیان محقق خوئی هیچ کدام نیست بلکه حین است یعنی حال می باشد ولی در عین حال نتیجه ی همان جزء و شرط را دارد یعنی اگر جزء و شرط بود لا ینطبق الا علی المتعین و حال هم لا ینطبق الا علی المتعین.

نقول: می پرسیم که (حین هو کاتب بالاخره) یا قید هست و یا نیست زیرا نمی تواند هر دو نباشد چرا که ارتفاع نقیضین محال است حال اگر قید هست مشروطیه می شود الا می شود مطلقه. این قضیه ی حینینه از لحاظ مبانی فلسفی متصور نیست.

للامام رحمه الله: در علم جنس هر چند تعین وجود دارد ولی این تعین ذاتی است نه لحاظی

بیانه: ماهیت اسد دو مرحله دارد در یک مرحله ماهیت اسد بر حیوان مفترس وضع شده است. در این مرحله نه تعینی است و نه معرفه و نکره و نه چیز دیگر ولی در مرحله ی بعد یک نوع تمیز و تعین ذاتی وجود دارد که موجب می شود با حیوان ناهق و صاهق متفاوت باشد زیرا هر نوع از ماهیت ذاتا از ماهیت دیگر متمایز است در این مرحله است که علم جنس وضع می شود.

با این بیان: اشکال محقق خراسانی وارد نیست زیرا اگر ما تمیز و تعین را لحاظ کرده بودیم اشکال او وارد بود ولی این تعین از داخل خود ماهیت می جوشد و ارتباط به ما ندارد.

یلاحظ علیه: این کلام متین است ولی واضح، حکیم و فیلسوف نیست که در نتیجه برای ماهیت دو مرحله تصور کرده باشد گاه بدون تعین و ماهیت به ما هی هی و گاه با ماهیت متمیزه که اسم اولی را اسم جنس و اسم دومی را علم الجنس بگذارد. مردم خود لغت را وضع می کنند و هرگز به این دقت ها توجهی ندارند.

فظهر ان الحق لما قاله الرضى رحمه الله.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۲۰ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

سومین لفظی مطلق معرف به لام (الف و لام) است.

البحث الاول: اقسام اللام

لام جنس: این یک قسم بیشتر ندارد مانند (ان الانسان لفی خسر) و یا التمره خیر من جراده) که اشاره به طبیعت بما هی طبیعه دارد.

لام استغراق: این دو قسم است:

استغراق افرادی مثلاً جمع الامیر الصاعه (زرگرها)

استغراق صفات افراد: مانند زید الشجاع. مراد این است که تمام صفات شجاعت در زید جمع است.

لام عهد: این بر سه قسم است:

الف و لام عهد ذهنی: مانند و لقد امر علی اللئیم یسبنی فممرت ثمه قلت لا یعنینی. اللئیم اشاره به یک فرد از لئیم است که در ذهن اوست و متکلم او را می شناسد هرچند مخاطب شناختی نسبت به او ندارد. در متن مطول و همچنین در کلام میرزا در قوانین آمده است که عهد ذهنی به منزله ی نکره است با این فرق که فقط برای متکلم روشن است.

الف و لام عهد ذکری: «کَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ» که مراد از الرسول دوم همان است که چند کلمه قبل ذکر شده است.

الف و لام حضوری: مانند کلام امام صادق علیه السلام که در جواب کسی که عرض کرد از چه کسی معالم دین خود را اخذ کنیم فرمود: علیک بهذا الجالس یعنی همین کسی که در حضور ما نشسته است.

ص: ۲۶۲

البحث الثانی: ما هو الدال علی هذه الخصوصیات

یعنی از کجا متوجه شویم که الف و لام از کدام قسم است.

در این مورد سه قول است:

از الف و لام می فهمیم

از مدخول الف و لام می فهمیدم

از هر دو تا می فهمیم

به نظر ما از قرائن می فهمیم مثلا وقتی قرآن در مورد انسان سخن می گوید و می گوید: (ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا) و (یا خلق الانسان ضعیفا) در همه قرینه بر این است که خداوند به جنس انسان اشاره دارد. (بله اگر مراد جنس باشد از آن استغراق هم فهمیده می شود)

و یا مثلا در الف و لام استغراق وقتی امیری می خواهد ضریحی را درست کند و می گویند جمع الامیر الصاغه چون امیر سلطه دارد و همه ی زرگرها در اختیار او هستند می فهمیم که مراد از الصاغه استغراق افرادی است.

و یا مثلا در (زید الشجاع) یقینا اگر مراد این باشد که فقط زید شجاع است و لا غیر حرف باطلی است از این رو مراد این است که تمام صفات شجاعت در زید جمع است (استغراق صفات).

البحث الثالث: لماذا وضع اللام

یعنی الف و لام بر چه چیزی وضع شده است و به عبارت دیگر موضوع له لام چیست

قول ابن مالک این است که الف و لام برای تعریف حقیقی وضع شده است. شراح الفیه هم همین امر را قبول کرده اند.

قول دوم این است که الف و لام برای تعریف است ولی تعریفش مجازی است نه حقیقی و به بیان دیگر همان طور که مؤنث حقیقی و مجازی داریم معرف هم همین گونه است گاه حقیقی است مانند زید و گاه مجازی است مانند مدخول لام.

ص: ۲۶۳

قول سوم قول صاحب کفایه است که می گوید برای تزئین است مثلا حسین را الحسین بگوئیم.

قول چهارم: میرزا در قوانین می گوید که لام برای اشاره به مدخول لام است.

به نظر ما در این موارد باید به تبادل مراجعه کرد:

اما القول الاول: که اللام برای تعریف حقیقی وضع شده باشد به قول محقق خراسانی در آن دو اشکال وجود دارد:

اولا: در مثال (خلق الانسان ضعیفا) هیچ اثری از معرفه بودن مشاهده نمی کنیم تعریف مانند زید است که علم می باشد و علم واقعا معرفه است بخلاف ما نحن فیه.

ثانیا: اگر مراد از تعریف در حقیقت تمیز همین معروف در ذهن باشد یعنی در (الانسان) بگوئیم که انسان در ذهن از سایر مفاهیم متمایز می باشد. این اشکال بر آن مترتب است که این قابل انطباق به خارج نیست زیرا مقداری از مفهوم آن در ذهن است.

یلاحظ علیه: اما در اشکال اول ایشان می گوئیم: به نظر ما محقق خراسانی مقصود قائلین را خوب تفسیر نکرده است و اگر آنها می گویند که این لام برای تعریف وضع شده است مرادشان اشاره به مدخول است مثلا لام در الانسان که به انسان اشاره می کند و مرادشان از تعریف تعریفی نیست که در زید که علم است وجود دارد.

و اما در اشکال دوم ایشان که گفت این در خارج محقق نیست می گوئیم که ایشان در این اشکال بین مفهوم اشاره و واقع اشاره خلط کرده است اگر مراد مفهوم ذهنی اشاره مراد باشد این قابل انطباق برخارج نیست ولی اگر واقع اشاره باشد یعنی اشاره ی خارجی مراد باشد این قابل انطباق است مثلا همانطور که در (زید هذا) هذا را بر زید که علم است و معرفه حمل می کنیم و می گوئیم که این که در خارج قابل حمل است واقعیت اشاره است نه مفهوم اشاره هکذا در الانسان.

اما قول دوم که می گوید لام برای تعریف لفظی است (تعریف مجازی): این صرف ادعا است ولی اینجا وقتی می توانیم این تعریف را تفسیر کنیم و بگوئیم اشاره الی المدخول دیگر لازم نیست بگوئیم که لفظی و مجازی است که هیچ کاره باشد.

و اما قول سوم که بگوئیم الف و لام تزئین است می گوئیم این در بعضی از موارد است نه در همه موارد و نه حتی در اکثر موارد

بله قول چهارم که کلام صاحب قوانین است کلامی است قابل قبول که بگوئیم الف و لام برای اشاره به مدخول است.

محقق خراسانی در آخر این بحث اشکالی را مطرح می کند که بعد از آنکه خصوصیات خود به مدخول اشاره دارد (خصوصیاتی مانند جنس استغراق و عهد و امثال آن) دیگر چه احتیاجی به این داریم که دوباره به مدخول اشاره کنیم علاوه بر این اشکال دیگری هم مطرح می کند که این قابل تطبیق بر خارج نیست.

نقول: اشکال دوم را رد کردیم به اینکه مراد مفهوم اشاره نیست بلکه واقع اشاره است

و اما در اشکال اول می گوئیم که خصوصیات بر همان خصوصیات دلالت می کند نه بر مفهوم مجرد. مثلا- اگر در زبان فارسی جستجو کنیم که چه چیزی معادل الف و لام در زبان عربی است مطلب کمی شفاف تر می شود مثلا ال در زبان عربی معادل (آن) در زبان فارسی است مثلا (الایام) را می گویند (آن روزها) و این دلیل است که مراد از ال همان اشاره است.

البحث الرابع: الجمع المحلي باللام

ص: ۲۶۵

مانند اکرم العلماء و یا اوفوا بالعقود.

لایخفی که بحث ما در مطلق است و جمع محلی به ال دلالت بر عموم دارد و محقق خراسانی این بحث را هم در عام و خاص آورده است و هم در اینجا.

با غض از این اشکال می گوئیم که دلیل بر اینکه این امر دلالت بر عموم دارد چیست؟

محقق خراسانی می گوید دلیل این است که ال در حقیقت اشاره است به یک متعین مثلاً اکرم العلماء به یک بخش متعین اشاره می کند حال اگر صد عالم داریم اگر مادون صد تا را در نظر بگیریم متعین نمی شود زیرا اگر بگوئیم مثلاً پنج نفر مراد است در میان این صد نفر هر پنج نفر را شامل است ولی بغیر تعین و هیچ کدام متعین نیست ولی آنی که مراتب ندارد همان مرتبه ی آخر است یعنی هر ۱۰۰ نفر که دیگر فوق آن مرتبه ای نیست ولی دون آن همه مراتب غیر متعین است از این رو آن را بر همان مرتبه ی متعین یعنی صد نفر حمل می کنیم.

یلاحظ علیه: لغت با تبادل ثابت می شود نه با استدلال عقلی.

به نظر ما باید هر مسئله را از مسیر خود بررسی کرد و برای فهم لغت یا باید دنبال تبادل رفت و یا اطراد و امثال آن و ما می بینیم که اطراد و تبادل می گوید که جمع با ال بر استغراق و کل استفاده می شود و (اوفوا بالعقود) یعنی تمامی عقود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۱ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۲۱

ص: ۲۶۶

Your browser does not support the audio tag

گفتیم که کسانی که مطلق را طبق نظر ما معنا می کنند که (ما وقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع است) احتیاجی به این تفصیل ندارند ولی آنها که مطلق را به معنای الشایع فی جنسه معنا می کنند چند مطلب را بحث می کنند: مواردی چون ما هو اسم الجنس، ما هو علم الجنس و المحلی باللام و امثال آن

امروز هم طبق مشی ایشان سراغ نکره می رویم فنقول:

من اسماء المطلق النکره:

در مورد نکره سه قول است:

وضع للفرد المردد وضع للفرد المنتشر وضع للطبیعه بقید الوحده

اما القول الاول: چیز نا معقولی است زیرا موضوع له باید در خارج محقق باشد و خارج تعددبردار نیست بلکه عین تعین است زیرا آنچه در خارج محقق می شود متعین می شود و در خارج غیر از تعین چیزی وجود ندارد و در فلسفه می گویند که وجود عین تشخیص است.

اما القول الثانی: مقصود از فرد منتشر همان قول سوم است یعنی طبیعت به قید وحدت (با توضیح قول سوم این مطلب واضح می شود).

اما القول الثالث: طبیعت به قید وحدت یعنی طبیعتی که قابل صدق بر کثیرین است. طبیعت را از ماده (رجل) متوجه می شویم و وحدت را از تنوین برداشت می کنیم. بله با این وجود قابل صدق بر کثیرین هم هست و به همین دلیل به آن فرد منتشر می گویند. (مراد از انتشار همان صدق بر کثیرین است).

ثم ان هنا بحثا آخر: اگر نکره در جمله ی انشائیة استعمال شود قطعاً مراد از آن کلی است مانند (جئنی برجل) که هر رجلی را شامل می شود حال اگر تحت اخبار باشد آیا آنجا هم کلی است مانند و (جاء رجل من اقصی المدینه رجل یسعی)

ص: ۲۶۷

صاحب کفایه و مرحوم امام می فرمایند: نکره کلی است چه تحت انشاء باشد و چه تحت اخبار.

استاد حضرت امام مرحوم حائری در درر می فرماید: در هر دو جزئی است اما در اخبار جزئی است چون آنکس که آمده است تعین دارد (در جائتی رجل) و اما اگر تحت انشاء باشد باز جزئی است زیرا آنچه در ذهن است موجود است (موجود ذهنی) و موجود هم با تشخیص و تعین همراه است و نمی شود چیزی موجود باشد ولی مشخص نباشد.

حضرت امام اشکال می کند که: اما اینکه ایشان قائل است که در اخبار آنکس که آمده است جزئی است می گوئیم شما در

(جائنی رجل) قرینه را با خود لفظ خلط کرده اید زیرا لغظ (رجل) با قطع نظر از (جائنی) کلی است بله با قرینیت مجیء از آن تشخص فهمیده می شود زیرا آنی که که نزد من آمده است فقط یک نفر بوده است.

و اما در انشاء حضرت امام چیزی نمی گوید و ما می گوئیم: آنچه در ذهن است موجود است ولی از آن جهت که موجود است نکره نیست بلکه از این نظر که از یک خارج گسترده حکایت می کند نکره است.

و به بیان دیگر این رجل که در ذهن است دو حیثیت دارد یک حیثیتش این است که موجودی است ذهنی که از این نظر مشخص و معین ولی از حیثیت دیگر می گوئیم که این موجود ذهنی از یک خارج گسترده حکایت می کند که می تواند قابل انطباق بر کثیرین باشد.

ص: ۲۶۸

و به بیان سوم: خلط شده است که به این موجود ذهنی از نظر موضوعی نگاه کنیم یا طریقی اگر از نظر موضوعی نگاه کنیم قطعاً جزئی است ولی از آن نظر که طریقی است قطعاً کلی است.

مثال دیگر این است که اگر بگوئیم (انسان) همه می گویند که این کلی است و حال آنکه می توان گفت انسان موجود ذهنی است و هر موجودی مشخص و جزئی است جواب آن از همان تفکیک بین دو حیثیت واضح می شود.

اکمال: قبل از سلطان العلماء می گفتند که مطلق بر لا بشرط قسمی وضع شده است یعنی چیزی که اطلاق، سریان و شمول قید آن است و به بیان دیگر لحاظ عدم لحاظ شیء، قید آن است. بخلاف لا بشرط مقسمی که اطلاق در آن قید نیست. ایشان که قائل بودند المطلق ما دل علی شایع فی جنسه و آنها با سه مشکل مواجه بودند

این تعریف سبب می شود مطلق را اگر مقید کنیم مجاز شود چون با آمدن تقیید شیوع از بین می رود و کثرت از بین می رود. مطلق منحصر می شود به المحلی باللام (که شیوع دارد) و اسم جنس و علم جنس ((زیرا هر دو بر ماهیت بما هی وضع شده است) و حتی نکره هم خارج می شود (زیرا مثلاً- نکره فقط یک فرد را شامل می شود ولی لا- علی تعیین) یلزم خلط المطلق بالعام زیرا عام هم مانند مطلق شیوع دارد.

سلطان العلماء قائل شد که مطلق بر لا بشرط قسمی وضع نشده است بلکه بر لا بشرط مقسمی وضع شده است که اطلاق قید آن نیست بلکه بر طبیعت مهمله وضع شده است از این رو هر سه اشکال منتفی شده است.

اولا- تقييد مطلق مجاز نیست زیرا در مطلق شیوع و سریان نیست بلکه مطلق طبیعت مهمله است و شیوعی در آن نیست که هنگام تقييد شدن مجاز شود.

ثانيا اسم جنس و علم جنس و نکره همه مانند محلی به الف و لام مطلق می شوند.

و ثالثا با عام فرق دارد زیرا عام شمول دارد و لسان دارد ولی مطلق مهمله است و بی لسان.

نکته: صاحب کفایه در این بحث گاه از بالمعنی تعبیر می کند که مراد از آن شیوع است و گاه می گوید بالمعینین که مراد از آن یا حصه است و یا مطلق.

اقول: سلطان العلماء مشکل دوم و سوم را حل کرد ولی به نظر ما مشکل اول در حقیقت مشکل نبود که احتیاج به حل کردن باشد.

توضیح ذلک: مشکل اول این بود که یلزم تقييد المطلق ان یکون مجازا. ما می گوئیم تقييد کردن مطلق نه بر قول قدماء و نه مطابق قول سلطان العلماء موجب مجازیت نمی شود. زیرا محقق خراسانی در مبحث عام و خاص گفت که عام را اگر تخصیص بزیم نه تخصیص متصل و نه منفصل موجب مجازیت نمی شود اما در تخصیص متصل مانند (اکرم العالم العادل) موجب مجازیت نمی شود زیرا هر کلمه بر معنای خودش دلالت می کند (لتعدد الدال و المدلول) هم عالم و هم عادل بر معنای خودش دلالت می کند و اما در تخصیص منفصل قائل شده بود که دو اراده داریم یکی استعمالی و یکی جدی جمله ی (اکرم العلماء) بالاراده ی استعمالیه در همه ی علماء استعمال شده است و بعد که می گوید: (لا تکرّم الفساق من العلماء) این کلام به ساحت اراده ی استعمالیه کاری ندارد بلکه دامنه ی اراده ی جدیه را مضیق می کند یعنی محدوده ی اراده ی جدیه اکرام علماء عادل است و ملاک حقیقت و مجاز اراده ی استعمالیه است و حال آنکه جمله به اراده ی استعمالیه در همه استعمال شده است.

هكذا در ما نحن فيه در (اعتق رقبه مؤمنه) هم (رقبه) و هم (مؤمنه) در معنای خودش استعمال شده است و هیچ مجازی در کار نیست.

و عجب این است که محقق خراسانی می گوید اگر مطلق به معنای سریان و شیوع باشد قابل تقييد نیست و اگر به معنای حصه و یا فرد باشد قابل تقييد است. و حال آنکه آنچه محقق خراسانی در عام و خاص گفته است در اینجا هم جاری می شود زیرا این هم می تواند از باب تعدد دال و مدلول باشد.

بحث بعدی در این است که استفاده ی مطلق بر مقدمات حکمت جاری است یکی اینکه متکلم در مقام باشد دوم اینکه قرینه بر خلاف نباشد و اینکه در مقام مخاطب قدر متیقین نباشد.

حال سؤال این است که نیاز به این مقدمات بر مبنای قدماء است یا بر مبنای سلطان العلماء و به بیان دیگر آیا قبل از سلطان العلماء هم این مقدمات مطرح بوده یا نه؟

واضح است که بعد از سلطان العلماء به این مقدمات احتیاج دارند زیرا قبل از او قائل بودند که شیوع و سریان جزء معنای مطلق است و مطلق نیازی به این مقدمات ندارد. اگر مقدمات حکمت آمده است به دلیل نظر سلطان العلماء است و انشاء الله در جلسه ی بعد به این مطلب خواهیم پرداخت.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۲۳ بهمن ماه ۸۷/۱۱/۲۳

Your browser does not support the audio tag

سلطان العلماء می خواست با بیان مقدمات حکمت شیوع و سریان را در مطلق ثابت کند.

به نظر ما شیوع و سریان با مقدمات حکمت ثابت نخواهد شد بلکه کار مقدمات حکمت این است که ثابت کند آنی که تحت امر است تمام الموضوع است مثلا- اگر مولی گفت اعتق رقبه مقدمات حکمت نمی خواهد بیان کند که این رقبه در همه ی مصادیق رقبه ساری و جاری است بلکه می خواهد بگوید که رقبه تمام الموضوع است و همراه آن قید دیگری نیست. (شیوع و سریان فقط در عام وجود دارد نه در مطلق)

ص: ۲۷۱

در میان علماء فقط مرحوم بروجردی و حضرت امام با شیوع و سریان مطلق حتی بعد از جریان مقدمات حکمت مخالفتند و غالب علماء با سلطان العلماء موافقت کرده اند.

و اما مقدمات حکمت سه مقدمه است:

کون المتکلم فی مقام البیان (لا فی مقام الاهمال و الاجمال)

عدم قدر المتیقن فی مقام التخابط. (اگر قید فی مقام التخابط را نیاوریم دیگر هیچ مطلقى در جهان یافت نمی شود زیرا هر مطلقى یک قدر متیقنى دارد. قید فی مقام التخابط به این معنا است که وقتی متکلم با شما سخن می گوید در آن لحظه بین شما و ایشان قدر متیقن نباشد.)

ثم: برخی از این مقدمات مقوم اطلاق است که اگر نباشد اطلاق از بین می رود ولی بعضی از این مقدمات از شرائط انعقاد اطلاق است.

اما مقدماتی که مقوم اطلاقند:

اولین مقدمه: کون المتکلم متمکنا من البیان: یعنی متکلم بتواند قید را بیان کند ولی با این وجود بیان نکند. حال اگر اصلا نتواند قید را بیان کند آنجا جای اطلاق هم نیست مثلا در قصد امر و قصد وجه از نظر محقق خراسانی متکلم نمی تواند این دو قید را بیان کند از این رو آنجا مقدمات حکمت هم جاری نیست. (البته به نظر ما این کلام صحیح نیست) حال اگر شارع فرمود: واری المیت (میت را دفن کن) و ما شک کنیم که آیا قصد قربت لازم است یا نه نمی توانیم به اطلاق آن تمسک کنیم و قصد امر را منتفی بدانیم. (این مسئله در جلد اول تحت عنوان اذا دار الامر بین کونه تعبدا او توصلیا گذشت)

دومین مقدمه ای که مقوم اطلاق است عدم القرینه می باشد: اگر قرینه در تقدیر باشد مسلماً اطلاق وجود نخواهد داشت.

دو مقدمه دیگر از شروط به حساب می آیند:

اول اینکه متکلم باید مقام بیان باشد و دوم اینکه قدر متیقن در مقام مخاطب در کار نباشد.

اذا علمت هذا فاعلم: (تفصیل در مورد هر مقدمه)

اولین مقدمه این است که متکلم در مقام بیان باشد.

فرض می کنیم که فردی است پزشک و وقتی ما را می بیند مرضی را تشخیص می دهد و می گوید باید دوا بخورید. ما نمی توانیم به اطلاق او تمسک کنیم و هر دوائی را بخوریم زیرا این پزشک در مقام بیان نوع دارو نبوده است. بله اگر برای ما نسخه بنویسد در آنجا در مقام بیان است و هنگام شک در قیدی می توان به اطلاق آن نسخه تمسک کرد.

در شرع هم گاه شارع در مقام اجمال و اجمال است و گاه در مقام بیان اول مانند آنجا که شارع می فرماید: (احل الله البيع) که در مقام بیان کل بیع نیست زیرا در سوره ی مبارکه ی بقره است و در مقام رد مشرکین است که می گفتند (انما البيع مثل الربا) که خداوند در جواب فرموده است: (احل الله البيع و حرم الربا). از این رو خداوند در مقام رد مشرکین احل الله البيع را فرموده است و در مقام بیان حدود و شرایط بیع نیست.

و یا مثلاً در روایات است که (الغنم حلال) که در مقام بیان طبیعت غنم است ولی اینکه آیا اگر غنم مغصوبه و یا جلال باشد و یا حتف انفه مرده باشد در مقام بیان آنها نیست و اگر شک کنیم غنم جلال حلال است یا نه نمی توانیم به اطلاق الغنم حلال تمسک کنیم.

ص: ۲۷۳

ثم ممکن است متکلم از یک نظر در مقام بیان باشد ولی از نظر دیگر در مقام بیان نباشد. شیخ طوسی قائل است که کسانی که برای شکار (و نه برای تفریح) بیرون می روند گاه سگ را برای گرفتن شکار می فرستند و بسم الله را هم می گویند علماء می گویند که اگر سگ هنگامی که شکار را آورد و شکار مرده بود آن شکار حلال است بدلیل (فکلوا مما امسکن علیه) (مائده ۴) شیخ طوسی به اطلاق همین آیه تمسک کرده است و می گوید جای دندان سگ که آب دهانش هم به شکار خورده است پاک است و حال آنکه آیه در مقام بیان کیفیت خوردن نیست بلکه فقط در مقام این است که اکل این شکار حلال است.

إكمال: مرحوم آیه الله حائری این مقدمه را منکر شده است و در درر الاصول می گوید: مثلا در جئنی برجل اگر مراد از آن مطلق برجل باشد نسبت جئنی به برجل اصالت دارد ولی مراد از برجل، برجل عادل باشد نسبت جئنی به برجل تبعی است به این معنا که چون برجل متحد با برجل عادل است چیزی که مال برجل عادل است به خود برجل هم نسبت می دهیم و نسبت اصالتا به برجل مطلق تعلق می گیرد. و از آنجا که ظاهر جئنی برجل این است که این نسبت به برجل اصالت دارد بنابراین قید عادل لازم نیست از این رو لازم نیست متکلم در مقام بیان باشد. زیرا اگر کلام او ظهور در اصالت دارد (و نه تبعی بودن) همین ظهور برای ما حجت است (که نتیجه ی آن اطلاق است و عدم قید) پس قید عادل در مطلوب دخالت ندارد و الا اگر دخالت داشته باشد این نسبت اصیل نخواهد بود بلکه تبعی می شود.

یلاحظ علیہ: اولاً مقدمه ی اول کلام شما صحیح است کہ اگر مراد مطلق رجل باشد نسبت اصیل است و مقدمه ی دوم ہم صحیح است کہ ظهور در این است کہ نسبت اصیل باشد ولی کلام سومی را ہم باید اضافه کرد کہ این ظهور کہ در کلام وجود دارد هنگامی در ذہن مستقر می شود کہ بدانیم متکلم در مقام بیان است و الا اگر متکلم در مقام اہمال و اجمال باشد این ظهور از بین می رود.

و ان شئت قلت: ظهور بر دو قسم است یکی ظهوری است کہ مستقر است. اگر متکلم در مقام بیان باشد این ظهور مستقر است ولی اگر در مقام بیان نباشد این ظهور غیر مستقر است و از بین می رود و دیگر حجت نیست. مثلاً پزشکی کہ در راه ما را می بیند و بیماری ای در ما تشخیص می دهد و می گوید باید دوا بخورید در مقام بیان نیست از این رو ظهور کلامش کہ هر دوائی را می توان خورد غیر مستقر شدہ و از بین می رود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت اللہ جعفر سبحانی – شنبہ ۲۶ بہمن ماہ ۸۷/۱۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

در مقدمات حکمت بہ اولین مقدمہ پرداختیم کہ عبارت بود از اینکه متکلم در مقام بیان باشد.

حال این بحث مطرح می شود کہ اگر شک کردیم کہ متکلم در مقام بیان است یا نہ چہ باید بکنیم.

اصل در هنگام شک این است کہ بگوئیم متکلم در مقام بیان است زیرا:

متکلم فاعل و عاقل است و اگر کلامی را بیان می کند از روی عقل و درایت سخن می گوید. متکلم فاعل و مختار است از این رو اصل در کلام او این است کہ از روی ارادہ و اختیار در مقام افادہ و استفادہ باشد و مطلبی را بیان کند و اینکه فقط در موارد نادری سعی می کند کہ در مقام اہمال و اجمال باشد. تکلم فی نفسہ غایتی دارد و غایت آن این است کہ افادہ ای در آن صورت بگیرد و مجمل گوئی با این غایت منافات دارد.

ص: ۲۷۵

با این بیان اصل را بر این می نہیم کہ متکلم در مقام بیان است و هنگام شک اصل را بر احراز و وجود این مقدمہ می گذاریم.

مطلب دیگر در این مقدمہ این است کہ (العثور علی القید لا یبطل الاطلاق).

گاہ متکلم فردی است عرفی و عادی اگر او کلام مطلق را بگوید مثلاً بہ فرزندش بگوید کہ ہمسایہ ہا را دعوت کن سپس بعد از مدتی بگوید کہ ہمسایہ های فلان بخش را دعوت نکن در عرف می گویند کہ او دو حرف مختلف زد ابتدا کلامی گفت و سپس برای بداء حاصل شد و آن را تغییر دارد.

اما اگر محیط قانون گذاری مقنن قانون کلی و مطلق را وضع کند و بعد از مدتی تبصرہ و قیدی بہ آن اضافه کند کسی نمی گوید کہ آن قانون گذار دو کلام مختلف بیان کرد زیرا در قوانین ہمیشہ حکم مطلق در یک مقام و حکم مقید در مقام دیگر

است زیرا مقنن ابتدا مصلحت را در این می بیند که کلامی کلی و مطلق بیان کند و قید آن را در مقام بعدی بیان نماید (و یا در مقام بعد متوجه شود که قیدی را باید وارد کند) وقتی به قید رسیدیم فقط می توانیم بگوییم که اراده ی استعمالیه ی مولی با اراده ی جدیه ی آن در مورد همان قید با هم فرق دارد.

حال بحث در این است که بعد از عثور و دست یافتن به قید آیا اطلاق از بین می رود به این معنا که اگر در وجود قید دیگری هم شک کنیم آیا می توانیم به اطلاق تمسک کنیم و آن قید را منتفی کنیم یا اینکه دیگر بعد از آمدن قید اول اطلاق وجود ندارد. (مثلا اگر مولی گفت اعتق رقبه و بعد گفت که رقبه باید مؤمنه باشد حال شک کردیم که آیا عدالت هم در رقبه شرط است یا نه آیا می توانیم با تمسک به اطلاق، شرط عدالت را منتفی بدانیم؟)

ص: ۲۷۶

جواب این است که آری اطلاق کما کان به قوت خود باقی است فقط در مورد قید اول می گوئیم که اراده ی استعمالیه با جدیه تطابق ندارد ولی در غیر آن قید اصل این است که آن دو اراده با هم تطابق داشته باشد از این رو با تمسک به اطلاق وجود هر قید دیگری را منتفی می کنیم.

المقدمه الثانیه: عدم القرینه

این امر واضح است زیرا اگر قرینه ای در کار باشد دیگر برای مطلق اطلاقی منعقد نمی شود همانگونه که در مورد عام اگر متصلا و منفصلا قرینه ای بر خاص باشد حجیت عام در ظهور از بین می رود در مطلق هم همین گونه است زیرا مطلق به این معنا است که آنچه تحت حکم قرار می گیرد تمام الموضوع باشد و قرینه می گوید که مطلق تمام الموضوع نیست و قیدی هم در کنارش باید اضافه گردد.

در این مقام این بحث مطرح می شود که اگر مطلق منصرف به فرد شایعی باشد آیا این انصراف از باب قرینه ای بر ضد اطلاق است یا نه؟

در جواب می گوئیم که انصراف بر سه قسم است:

انصراف بدوی: انصرافی است که در ابتدای نظر انصراف است ولی با اندکی تأمل زائل می شود. این انصراف لرزان و غیر مستحکم است و قابل اعتنا نیست مثلا شارع می فرماید فرد صائم باید از ماکولات و مشروبات دوری کند. در ابتدای امر به ذهن می رسد که مراد از ماکولات و مشروبات امور متعارف هستند نه چیزهای غیر متعارفی مانند خوردن برگ درخت ولی با اندکی تأمل این انصراف زائل می شود زیرا هر گونه اکل و شربی روزه با باطل می کند. واضح است این انصراف قرینیت بر عدم اطلاق ندارد. انصراف مستمر: این انصراف پایدار است و خود بر دو قسم است: گاه سبب می شود که معنای مطلق کاملا مهجور و متروک شود مثلا- صلاه که منصرف است به همان فعل مخصوص و معنای دعا دیگر به ذهن نمی آید. گاه فقط موجب می شود که همیشه معنای خاص به ذهن برسد نه اینکه معنای مطلق کاملا مهجور شود مثلا در لا تصل فی وبر شعر ما لا یوکل لحمه سریع به ذهن می آید که مراد شعر حیوانات حرام گوشت است. شک نیست که انسان هم جزء حرام گوشتان است ولی کسی به ذهنش خطور نمی کند که موی انسان هم داخل در این حکم باشد.

ص: ۲۷۷

خلاصه آنکه دو نوع اخیر موجب می شود که انصراف قرینه بر عدم اطلاق باشد ولی نوع اول خیر.

المقدمه الثالثة: عدم وجود قدر المتيقن في مقام التخاطب:

با قید فی مقام التخاطب قدر متیقنی که خارج از مقام تخاطب باشد خارج می شود زیرا اگر وجود هر قدر متیقنی موجب عدم انعقاد انطلاق باشد دیگر هیچ مطلقى در جهان یافت نمی شود زیرا هر مطلقى یک قدر متیقنی دارد. قید فی مقام التخاطب به این معنا است که وقتی متکلم با شما سخن می گوید در آن لحظه بین شما و ایشان قدر متیقن نباشد.

محقق خراسانی در تبیین این مقدمه می گوید: اگر قدر متیقن در مقام باشد هنگامی که مولی سخن می گوید تمام مقصود را بیان کرده است بنابراین چون چیزی فروگذار نکرده است دیگر نمی توان به اطلاق کلامش تمسک کرد زیرا اگر مقصودش قدر متیقن باشد کاملاً آن را بیان کرده است و در بیان آن اخلالی به آن وارد نکرده است و اگر مطلق مرادش باشد به مقصودش اخلال وارد کرده است.

سپس محقق خراسانی می گوید تمام مقصود را به حمل شایع گفته است ولی به حمل اولی نگفته است و همان بیان به نحو حمل شایع کافی است.

مراد او از این عبارت این است که مولی مصداقاً تمام مقصود را گفته است (حمل شایع) ولی این عبارت را ذکر نکرده است که ای مکلف من تمام مقصود را گفته ام. (حمل اولی)

یلاحظ علیه: ما به تبع حضرت امام می گوئیم این مقدمه قابل قبول نیست زیرا محقق خراسانی می گوید: اگر در مقام تخاطب قدر متیقن باشد مولی تمام غرض را گفته است ما می گوئیم: متکلم از نظر خودش تمام مقصود را گفته است یا از نظر مخاطب؟ واضح است که او از نظر خودش تمام الموضوع را گفته است ولی تا این امر را به مخاطب منتقل نکند فایده ای ندارد زیرا متکلم از کجا می تواند بفهمد که منظور متکلم چه بوده است زیرا فرض در آنجاست که قدر متیقن را به حمل شایع گفته است نه اولی یعنی تصریح نکرده است که آنچه گفته ام تمام موضوع بوده است.

محقق خراسانی در واقع بین اینکه تمام الموضوع از نظر متکلم باشد یا از نظر مخاطب خلط کرده است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۱۱ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

آنچه تا به حال در مورد مطلق و مقید بیان کردیم بحث های مقدماتی بود و امروز اصل بحث را شروع می کنیم که عبارت است از حمل مطلق بر مقید به این معنا که اگر در کلام مولی مطلق و مقیدی استعمال شود آیا باید:

همه جا مطلق را بر مقید حمل کنیم هیچ جا چنین نکنیم یا قائل به تفصیل شویم همانطور که صاحب کفایه و امثال آن به آن قائل هستند.

قبل از اینکه وارد اصل بحث شویم لازم است چند نکته را بحث کنیم:

الامر الاول: الکلام فی القید المنفصل لا فی القید المتصل.

بحث در جائی است که مطلق در کلامی باشد و مقید در کلام دیگر و الا اگر مطلق و مقید در کلام واحد باشد دیگر جای بحث نیست مثلاً- اگر مولی بگوید: (اعتق رقبه مؤمنه) همه اتفاق دارند که مراد خصوص مقید است و باید مطلق را بر مقید حمل کرد. بحث در جائی است که مطلق و مقید در دو کلام جداگانه آمده باشد مثلاً در لسان امام باقر روایتی بگوید (اذا ظاهرت فاعتق رقبه) و در کلام دیگر آمده باشد (اذا ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه).

الامر الثانی: آیا حمل مطلق بر مقید از باب ورود است یا از باب حکومت (یعنی آیا مقید وارد بر مطلق است یا حاکم بر مطلق است)

ص: ۲۷۹

لازم است که در ابتدا معنای ورود و حکومت را توضیح دهیم. (البته این امر که مقید در هر صورت بر مطلق مقدم است جای شک نیست ولی باید شیوه ی تقدیم معلوم شود که آیا از باب ورود است یا حکومت).

الورود عبارة عن رفع احد الدليلين موضوع الدليل الآخر حقيقة بعناية التعبد (به عنایت تشریح).

تخصص عبارت است از رفع احد الدليلين موضوع الدليل الآخر حقيقة بعناية التكوين.

مثلاً مولی گفته است: (اکرم العالم) که واضح است که فرد جاهل نسبت به عالم رفع تکوینی دارد یعنی اصلاً داخل نبوده است تا خارج شود. و هکذا خبر محفوف به قرینه و یا متواتر نسبت به اصول از قبیل تخصص است یعنی با آمدن خبر متواتر و خبر محفوف به قرینه موضوع اصول بر طرف می شود تکویناً زیرا موضوع اصول عملیه شک است و این شک در سایه ی خبر متواتر و خبر محفوف به قرینه جایگاهی ندارد.

همان طور که گفتیم ورود بر خلاف تخصص در جایی است که موضوع احد الدلیلین موضوع دلیل دیگر را از بین می برد ولی به پشتوانه ی شارع نه تکوین مانند دلیل اجتهادی به نسبت به اصول عملیه زیرا اصول عملیه موضوعش شک است و خبر واحد شک را تکوینا از بین نمی برد ولی شارع فرموده است همان مقدار ظنی که با خبر واحد ایجاد می شود قابل قبول است و باید به آن عمل شود بنابراین با این کلام شارع، ظنی که از خبر واحد تولید می شود موضوع اصول عملیه که شک است را از بین می برد.

ص: ۲۸۰

اما حکومت عبارت است از رفع احد الدلیلین موضوع الدلیل الآخر تعبدا (نه حقیقه که در تخصص و ورود گفتیم) مانند لا شک لکثیر الشک و یا لا شک للامام مع حفظ الامام و همه ی این موارد شک وجود دارد ولی شارع تعبدا آن را کان لم یکن تلقی می کند.

إذا عرفت هذه التعاريف الثلاثة للتخصص و الورود و الحکومه فاعلم:

آیا مطلق که حمل می شود بر مقید از باب ورود است یا از باب حکومت؟

به نظر ما از باب ورود است یعنی احد الدلیلین موضوع دلیل دیگر را حقیقه از بین می برد ولی به کمک شارع به این بیان که در مطلق دو مرحله وجود دارد:

مطلق تمام الموضوع است یعنی در اعتق رقبه رقبه تمام الموضوع است

اراده ی استعمالیه با جدیه تطابق دارد یعنی تا دلیل مقید نیامده است این دو اراده با هم تطابق دارند. حال بعد از آمدن مقید متوجه می شویم که اراده ی استعمالیه با جدیه تطابق نداشته است زیرا اراده ی استعمالیه به رقبه تعلق گرفته است ولی اراده ی جدیه به رقبه ی مومنه تعلق گرفته است. وجود مقید اصاله التطابق بین اراده ی استعمالیه و جدیه را از بین برد زیرا اصل هنگامی حجت است که دلیلی نیامده باشد و مقید دلیل بر این است که این اصل تطابق بین دو آن دو اراده از بین رفته است. این از قبیل ورود است زیرا دلیل مقید موضوع اصل تطابق را حقیقه از بین برد ولی به اراده ی تشریح یعنی شارع مقدس ابتدا مقید را حجت کرد سپس این حجیت در مقید موجب شد که موضوع اصل تطابق از بین برود از این رو مقید وارد بوده و مطلق مورود می شود.

ثم ان المحقق النائینی گفت که تقدم مقید بر مطلق از باب تقدم اصل سببی بر اصل مسببی است (یعنی از قبیل حکومت است نه ورود)

اول باید مشبه به را توضیح بدهیم بعد به بیان ایشان پردازیم:

تقدم اصل سببی بر مسببی مانند این است که آبی سابقا پاک بود شک داریم نجس شده است یا نه در اینجا استصحاب طهارت جاری است حال عباى من قطعاً نجس بود و با آن آب مستصحب الطهاره این عبا را شستم. سابقا علماء می گفتند که دو استصحاب در اینجا با هم تعارض دارند یکی استصحاب طهارت آب است که می گوید عبا پاک شده است و دوم استصحاب نجاست عبا است که می گوید نجس است (البته بعد از شستن) شیخ انصاری این مشکل را حل کرد و گفت اصل سببی بر مسببی مقدم است زیرا شک در بقاء نجاست در عبا مسبب از طهارت و نجاست آب است و وقتی شرع مقدس فرمود آب پاک است قطعاً عبا را هم پاک کرده است.

حال محقق النائینی می گوید تقدم مقید بر مطلق از باب تقدم اصل سببی بر مسببی است زیرا شک در اینکه مولی رقبه ی مطلق را اراده کرده است یا رقبه مؤمنه را ناشی از این است که آیا مقید قرینه بر حجیت است یا نه و وقتی شرع مقدس فرموده که مقید حجیت است قهراً شک ما در ناحیه ی مسبب (مطلق) از بین می رود. بنابراین مطلق به منزله ی اصل مسببی است و مقید به منزله ی اصل سببی و وقتی شارع فرمود مقید حجیت است یعنی مطلق دیگر حجیت نیست.

ص: ۲۸۲

یلاحظ علیہ: این کلام دقیق نیست زیرا در اصل سببی و مسببی شک همچنان وجود دارد ولی تعبدا می گوئیم که عبا (که مسبب است) پاک است ولی در هر صورت شک در نجاست باقی است زیرا ممکن است که آب نجس بوده باشد و استصحاب ما که حکم ظاهری است مطابق واقع نباشد.

این بخلاف مطلق و مقید است زیرا وقتی شارع فرمود مقید حجت است و فرمود: (اعتق رقبه مؤمنه) دیگر اصالت تطابق اراده ی استعمالیه با جدیه از بین رفته است و معنا ندارد که هنوز در از بین رفتن این اصل شک داشته باشیم.

بنابراین باید بگوئیم که نسبت مقید به مطلق از قبیل وارد و مورود است نه از قبیل حاکم و محکوم زیرا در حاکم و محکوم شک همچنان باقی است بخلاف وارد و مورود.

تم الکلام فی الامر الثانی.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۱۲ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۲

Your browser does not support the audio tag

دیروز گفتیم که شکی نیست که مطلق باید بر مقید حمل شود و بیان کردیم که نحوه ی حمل از باب ورود است ولی از کلام محقق نائینی استفاده می شد که ما نحن فیه از باب حکومت (تقدیم اصل سببی بر مسببی است) است و اشکال ما به کلام ایشان هم گذشت.

الامر الثالث: محقق خراسانی قائل است که مقدمات حکمت نتایج مختلفی دارد:

گاه نتیجه ی آنها این است که اطلاق مطلق بدلی باشد مثلا مولی به کسی می گوید (جئنی برجل) نتیجه ی آن این است که اگر یکی را علی البدل بیاوریم کافی باشد. گاه نتیجه ی آنها اطلاق استغراقی است مانند (احل الله البیع) یعنی طبیعت بیع حلال است و معنا ندارد که خداوند متعال علی البدل یک فرد بیع را حلال کند و بیان نکند که کدام بیع است. گاه نتیجه ی مقدمات این است که موجب می شود طلب مولی از باب طلبی نفسی، تعیینی و عینی باشد مثلا مولی فرمود: (اذا ظاهرت فاعتق رقبه) که ظاهر آن این است که (عتق رقبه) واجب نفسی است و غیری نیست ثانیاً تعیینی است و عدلی و لنگه ای ندارد و ثالثاً عینی است نه کفائی یعنی بر همه واجب است.

ص: ۲۸۳

یلاحظ علیہ: نتیجه ی مقتضای مقدمات حکمت یک چیز بیشتر نیست و آن این است که ما وقع تحت دائره الطلب (چه امر و چه نهی) تمام الموضوع است و اما این اقسام ثلاثه از آثار مقدمات حکمت نیست بلکه از آثار طبیعت خود حکم است مثلا در (جئنی برجل) طبیعت حکم این است که اگر یکی را علی البدل بیاورد کافی است زیرا آوردن تمام رجل ها از عهده ی فرد بیرون است و یا مثلا در (احل الله البیع) طبیعت تشریح ایجاب می کند که تمام بیع ها حلال باشد زیرا طبیعت تشریح این است که مجمل گوئی در آن نباشد بلکه مبین و واضح مبین باشد و چون مولی در مقام بیان است باید تمام بیع ها را حلال کرده

باشد و اما مورد سوم (حمل بر نفسی، تعیینی و عینی) این هم ارتباطی به مقدمات حکمت ندارد بلکه به کیفیت حرف زدن مولی ارتباط دارد زیرا اگر مولی هنگام طلب کردن عدلی نیاورد یا غیری می شود و یا تخییری و یا کفائی ولی اگر عدل بیاورد متوجه می شویم که نفسی، تعیینی و عینی است. محقق خراسانی در حقیقت بین آثار مقدمات حکمت و آثار طبیعت خود حکم خلط کرده است.

و من هنا يعلم که اصولیون که اطلاق را به دو نحو تقسیم می کنند و می گویند: اطلاق گاه استیعابی و گاه بدلی و حال آنکه این کلام صحیحی نیست اطلاق فقط یک قسم دارد و آن عبارت است از اینکه ما وقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع باشد و اما اینکه گاه بدلی و گاه استیعابی است مربوط به شیوه ی حکم است

الامر الرابع: حمل مطلق بر مقید در جائی است که سنخ حکم یکی باشد مانند (اعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه) ولی اگر سنخ حکم دو تا باشد مانند (سلم رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه) دیگر حمل مطلق بر مقید معنا ندارد

الامر الخامس: مطلق و مقید گاه هر دو مثبتین هستند (هر دو فعل امر هستند) یا هر دو نافیین هستند (هر دو نهی هستند) و یا هر دو مختلفین هستند. هر یک از این سه قسم نیز گاه در آن سبب ذکر می شود مانند (ان ظاهره فاعتق) و (ان ظاهره فاعتق رقبه مؤمنه) و گاه سبب ذکر نمی شود مانند (اعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه). البته اقسام دیگری هم هست ولی ما به همین شش قسم قناعت می کنیم:

القسم الاول ما اذا كانا مثبتین و سبب هم ذکر نشود:

در اینجا دو نوع جمع وجود دارد:

حمل مطلق بر مقید (یعنی مراد مولی از (اعتق رقبه) همان رقبه ی مؤمنه بوده است.

حمل مقید بر افضل افراد (یعنی مقید را حمل بر استحباب کنیم به این بیان که بگوئیم رقبه ی مؤمنه بهتر از کافره است)

بین این دو قسم فرق است زیرا اگر مطلق بر مقید حمل شود دیگر عتق رقبه ی کافره مجزی نیست ولی در قسم دوم کافره هم مجزی است ولی مؤمنه افضل است.

محقق خراسانی در اینکه وجه اول مقدم است بیانی دارد بعد این وجه را رد می کند و سپس وجه دیگری را بیان می کند.

محقق خراسانی در بیان علت اینکه چرا وجه اول مقدم است می گوید: اگر مطلق را بر مقید حمل کنیم تصرفی در هیچ یک از دو دلیل انجام ندادیم ولی اگر امر را حمل بر افضل افراد (استحباب) کنیم در اینجا در ظهور امر تصرف کرده ایم زیرا امر ظهور دارد بر وجوب تعیینی و حمل بر افضل افراد موجب رفع ید از این ظهور است زیرا می گوییم وجوب در مؤمنه متعین نیست بلکه در کافره هم وجود دارد.

سپس محقق خراسانی این وجه را رد می کند و می گوید در وجه اول هم تصرف وجود دارد زیرا اصل بر این است که اراده ی استعمالیه با جدیه یکی باشد ولی با حمل مطلق بر مقید متوجه می شویم که این اصل دیگر وجود ندارد و آن دو اراده با هم تفاوت دارند و این هم خود نوعی تصرف است.

محقق خراسانی سپس بعد رد وجه قبلی مجدداً وجه اول را تقویت می کند ولی با بیان جدید و می گوید: در وجه اول دو ظهور وجود دارد یکی ظهور مطلق در مطلق و ظهور امر در تعیین (امر در مقید). ظهور مطلق می گوید (اعتق رقبه) یعنی هر رقبه ای کافی است ولی مقید می گوید که این رقبه حتماً باید مؤمنه باشد و ظهور امر در تعیین اقوی است و باید مطلق بر مقید حمل شود.

یلاحظ علی ما ذکره اخیراً: وجه اخیر ایشان هم صحیح نیست زیرا هر دو ظهور معلول یک علت هستند (ظهور اطلاق در کفایت عتق هر رقبه و ظهور امر بر تعیین در مقید و لزوم عتق رقبه ی مؤمنه) هر دو ظهور بر گرفته از اطلاق هستند. به این معنا که متکلم در مقام بیان بود و دو جمله گفت یکی مطلق بود و یکی مقید از این رو هیچ کدام بر دیگری مقدم نیست زیرا هر دو از اطلاق نشئت می گیرند.

ان شاء الله فردا نظر خود را بیان خواهیم کرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۳ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

در مبحث مطلق و مقید آنچه خواندیم جنبه ی مقدمی داشت و اما این فصل که امروز می خوانیم حاوی بحث اصلی است.

بحث در حمل مطلق بر مقید است و در آن گاه دو حکم هر دو مثبتین هستند و گاه هر دو نافیین می باشند و گاه یکی مثبت و دیگری منفی و در هر صورت یا سبب در آن ذکر شده است و یا نه از این رو اقسام شش گانه ای پدید می آید.

القسم الاول: جائی که هر دو حکم مثبت باشند (هر دو ایجابی هستند) و سبب هم ذکر نشده است.

مثلا- اگر مولی بگوید: (اعتق رقبه) و بعد بگوید: (اعتق رقبه مؤمنه) در اینجا محقق خراسانی برای وجه جمع دو روش را بیان می کند:

مطلق را بر مقید حمل کنیم (با این کار بین هر دو دلیل جمع کرده ایم) مطلق را بر افضل افراد حمل کنیم (با این کار هم بین دو دلیل جمع کرده ایم و هم مطلق و هم مقید را حفظ کرده ایم)

گروهی اولی را ترجیح داده اند و گفته اند حمل مطلق بر مقید تصرف نیست ولی اگر مطلق را بر افضل افراد حمل کنیم خلاف ظاهر است

در جواب گفتیم که اولی هم مانند دومی خلاف ظاهر است زیرا ظاهر این است که اراده ی استعمالیه با جدیه تطابق داشته باشد و اگر مطلق را حمل بر مقید کنیم دیگر این دو اراده با هم مطابق نیست.

ص: ۲۸۷

محقق خراسانی هم اولی را ترجیح داد به این بیان که ظهور مقید اقوی از ظهور مطلق است زیرا مقید واجب تعیینی است.

در جواب گفتیم ریشه ی هر دو اطلاق است و معنا ندارد که یکی بر دیگری ارجحیت داشته باشد.

بعد گفتیم که این راه ها صحیح نیست بلکه باید راهی را پیش بگیریم که عرفی باشد و گفتیم مسئله دو صورت دارد:

گاه وحدت حکم احراز شده است و می دانیم یک وجوب بیشتر در کار نیست مانند: (اعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه) و یقین داریم یک حکم عتق بیشتر گریبان ما را نگرفته است. گاه وحدت حکم احراز نشده است و احتمال می دهیم که دو حکم در کار باشد.

اما الصورة الاولى:

در اینجا قائل هستیم که باید مطلق را بر مقید حمل کرد (نه حمل مطلق بر افضل افراد) البته ما با استفاده از دلیل دیگری مدعا را ثابت می کنیم و آن اینکه در قانون گذاری رسم بر این است که احکام و قوانین را یکجا بیان نمی کنند اول احکام کلی را بیان می کنند و بعد مقیدها و مخصوص ها را ذکر می کنند. اما در قوانین بشری این بدین دلیل است که بشر علمش کم است و نمی تواند یکجا همه ی مسائل را درک کند بنابراین ابتدا قانون را وضع می کند و بعد به دلائل دیگری مجبور می شود که آن را تبصره بزند. اما در تشریح سماوی خداوند بر همه ی مصالح و مفاسد آگاه است ولی آنها را از هم جدا می کند زیرا مصلحت در این است که تشریح دفعی نباشد بلکه تدریجی باشد. و یکی از اعتراضات مشرکین به پیامبر این بود که می گفتند چرا قرآن بر تو تدریجاً نازل می شود و مانند تورات یکجا نازل نشده است: (وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاٰحِدَةً كَذٰلِكَ لِنُنَبِّئَكَ بِهٖ فَاٰذَكَ وَ رَتَّلْنَاهُ تَرْتِيْلًا) (فرقان / ۳۲)

یکی از دلایل اینکه قرآن تدریجا نازل شده است این است که ارتباط پیغمبر با عالم بالا قطع نشود زیرا پیغمبر اکرم هر چند انسان کامل است ولی حوادث و بار سنگین بر او اثر می گذارد و اگر جبرئیل هر دفعه بر او نازل شود و آیه ای را نازل کند قلب او تثبیت می شود. البته علاوه بر این مصالح دیگری هم در تشریح تدریجی است از این رو مصلحت این است که ابتدا مطلقا بیان شود و تدریجا با بیان بقیه ی احکام مقیدات آن هم بیان گردد.

از این رو سیره ی ثابت در تشریح و قانون گذاری قرینه صحت قول اول است که عبارت است از حمل مطلق بر مقید.

هذا كله اذا احرز وحده الحكم (یعنی بدانیم یک وجوب بیشتر وجود ندارد)

و اما الصورة الثانية: یعنی سبب ذکر نشده است ولی احراز هم نکرده ایم که حکم واحد باشد یعنی احتمال می دهیم که وجوب یکی باشد و شاید هم بیشتر باشد و به بیان دیگر چون سبب ذکر نشده است احتمال می دهیم وجوب فقط رقبه باشد و احتمال هم می دهیم علاوه بر رقبه مؤمنه بودن هم واجب باشد. در این صورت سه راه وجود دارد:

مطلق را بر مقید حمل کنیم.

مقید را حمل بر افضل افراد کنیم.

هر دو (مطلق و مقید) را حفظ کنیم. (یعنی هم یک رقبه را آزاد کند و هم یک رقبه ی مؤمنه را)

به نظر می آید که باید راه سوم را پیش بگیریم زیرا دو شق اول نمی توانند از پس احتمال تعدد حکم بر آیند و خیال مکلف را راحت کنند زیرا در این دو شق فقط به یک احتمال جامه ی عمل پوشانده ایم و احتمال دیگر همچنان بر دوش ما سنگینی می کند.

به بیان دیگر: ما نحن فیه از قبیل شک در سقوط (و به عبارت دیگر شک در محصل) است و قبلاً گذشت که علماء در این مورد به احتیاط عمل می کنند. مثلاً- اگر کسی در بیابان باشد و قبله را نداند باید در چهار طرف نماز بخواند و همه ی احتمالات را اتیان کند تا یقین کند که تکلیف اداء نماز از او ساقط شده است.

و به بیان سوم در اصول آمده است که اشتغال قطعی براءت ذمه ی قطعی می خواهد از این رو در ما نحن فیه باید به شق سوم عمل کنیم و دو بار رقبه را آزاد کنیم و در اصول هم گفته ایم که اصل در عبادات بر تاسیس است.

ان قلت: در اصول گفته شده است که در شک بین اقل و اکثر همه قائل به براءت هستند و ما نحن فیه هم از همین باب است زیرا نمی دانم که یک تکلیف بر دوش من است یا دو تکلیف چرا شما قائل به احراز کردن براءت یقینیه شده اید.

قلت: میان این دو فرق است زیرا بحث اقل و اکثر (استقلالی یا ارتباطی) در جائی است که تکلیف قطعاً یکی است ولی متکلف امرش بین اقل و اکثر متغیر است مثلاً من به فردی بدهکارم ولی نمی دانم یک دینار است یا ده دینار و یا در نماز نمی دانم که نه جزء دارد و یا ده جزء در اینجا با مقراض براءت اکثر را حذف می کنیم ولی در ما نحن فیه از همان ابتدا احتمال می دهیم که دو تکلیف باشد.

ثم ان المحقق النائینی به همین دو شق توجه داشته است (شق اول که یقین داریم یک تکلیف است و شق ثانی که احتمال می دهیم دو تکلیف باشد) و با این توجه به این امر می خواهد بگوید شق دوم معقول نیست و فرض آن هم محال است و باید گفت که در همه جا حکم واحد است.

ایشان در بیان اینکه شق دوم معقول نیست می گوید: معنا ندارد در ما نحن فیه دو حکم الزامی باشد و دو ملاک مختلف هم داشته باشد زیرا با آوردن مقید، یا مطلق ساقط نمی شود و یا می شود و هر دو شق باطل است زیرا:

اگر بگوئید با آوردن مقید مطلق ساقط نمی شود می گوئیم این کلام معقول نیست زیرا با آوردن رقبه ی مؤمنه که مقید است مطلق هم قطعاً ساقط می شود زیرا مطلق در ضمن مقید ثابت است و رقبه ی مؤمنه در هر صورت رقبه هم می باشد. از این رو باید شق دوم را انتخاب کنیم و بگوئیم که با آوردن مقید مطلق ساقط می شود این هم کلامی لغو است مگر اینکه اول مطلق را بیاورد بعد مقید را و الا اگر اول مقید را بیاورد دیگر نوبت به مطلق نمی رسد از این رو مولی باید به شکل واجب تخییری امر کند و بگوید ای مکلف یا مقید را بیاور و یا اول مطلق را بیاور و بعد مقید را و حال آنکه تخییر خلاف ظاهر است.

خلاصه آنکه صورت اول خلاف عقل است و صورت دوم خلاف ظاهر می باشد.

Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل کلام محقق نائینی را مطرح کردیم که به هر دو شق توجه کرده بود (شق اول که یقین داریم یک تکلیف است و شق ثانی که احتمال می دهیم دو تکلیف باشد) و با این توجه به این امر می خواست بگوید شق دوم معقول نیست و حتی فرض آن هم محال است و قائل بود که باید گفت حکم همه جا واحد است.

ایشان در بیان اینکه شق دوم معقول نیست گفته بود: معنا ندارد در ما نحن فیه دو حکم الزامی باشد و دو ملاک مختلف هم داشته باشد زیرا با آوردن مقید، یا مطلق ساقط نمی شود و یا می شود و هر دو شق باطل است زیرا:

اگر بگوئید با آوردن مقید، مطلق ساقط نمی شود می گوئیم این کلام معقول نیست زیرا با آوردن رقبه ی مؤمنه که مقید است مطلق هم قطعاً ساقط می شود زیرا مطلق در ضمن مقید ثابت است و رقبه ی مؤمنه در هر صورت رقبه هم می باشد. از این رو باید شق دوم را انتخاب کنیم و بگوئیم که با آوردن مقید مطلق ساقط می شود این هم کلامی لغو است مگر اینکه اول مطلق را بیاورد بعد مقید را و الا اگر اول مقید را بیاورد دیگر نوبت به مطلق نمی رسد از این رو مولی باید به شکل واجب تخییری امر کند و بگوید ای مکلف یا مقید را بیاور و یا اول مطلق را بیاور و بعد مقید را و حال آنکه تخییر خلاف ظاهر است.

ص: ۲۹۲

خلاصه آنکه صورت اول خلاف عقل است و صورت دوم خلاف ظاهر می باشد.

یلاحظ علیہ: نحن نختار الشق الاول یعنی با آوردن مقید مطلق ساقط نمی شود ولی لازم نیست بگوئیم که با آوردن مقید ملاک مطلق هم در ضمن آن موجود است و حاصل شده است. زیرا می توان گفت: ممکن است با آوردن مقید تنها ملاک مقید حاصل شده باشد و ممکن است ملاک مطلق اتیان نشده باشد مثلاً اگر مولی بگوید اعطنی ماء و بعد بگوید اعطنی ماء للشرب اگر فرد برای شرب آب بیاورد مقید انجام شده و ملاک آن هم اتیان شده است ولی دلیل نمی شود ملاک مطلق هم اتیان شده باشد زیرا ممکن است با گفتن مطلق منظور مولی استفاده آب برای غیر شرب بوده باشد از این رو احتمال دارد که ملاک مطلق با مقید متفاوت باشد و با آوردن مقید ملاک مطلق اتیان نشده باشد.

القسم الثانی اذا كانا نافیین:

مانند: (لا تشرب المسکر) و (لا تشرب الخمر) در اینجا نباید مطلق را بر مقید حمل کرد زیرا وحدت حکم محرز نشده است و امکان دارد که هم خمر حرام باشد و هم مسکر. گفته نشود که با حرمت مسکر حرمت خمر هم بیان شده است از این دو آن دو یکی هستند زیرا می گوئیم چون اسکار در خمر آکد است جداگانه خمر را ذکر کرده اند. زمانی مطلق را بر مقید حمل می کنیم که دو امر را احراز کنیم اولی اینکه بدانیم حکم در هر دو واحد است و دوم اینکه بین آن دو از لحاظ نفی و اثبات تنافی باشد و در اینجا اولی محرز نیست و دومی هم وجود ندارد.

القسم الثالث اذا كانا متنافيين:

این قسم خود بر دو وجه است:

ان يكون المطلق نافيا و المقيد مثبتا مانند: (لا تعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه)

در اینجا می گوئیم (چه نهی را تحریمی بگیریم و یا تنزیهی و چه امر را وجوبی بگیریم و یا استحبابی) محال است عتق مطلق رقبه حرام باشد و در عین حال عتق رقبه ی مؤمنه هم حرام باشد در اینجا حتما مطلق را بر مقید حمل می کنند و می گویند که مراد از لا تعتق رقبه رقبه ی کافره است نه مؤمنه.

ان یكون المطلق مثبتا و المقيد نافيا مانند: (صل) و (لا تصل فی الحمام) این خود سه صورت دارد. گاه نهی در نافی تحریمی است. مانند: (اعتق رقبه) و (لا تعتق رقبه کافره) در اینجا حتما باید مطلق را بر مقید حمل کنیم زیرا معنا ندارد که مولا بگوید اعتق رقبه و در همه افراد رقبه ملاک وجود داشته باشد و از آن طرف عتق کافره ملاک تحریم داشته باشد چون این دو حکم با هم نمی سازند باید بگوئیم مراد از مطلق خصوص رقبه مؤمنه است. گاه نهی در نافی تنزیهی است. مانند: (صل) و (لا تصل فی الحمام) و از آنجا که اصولا کراهت در عبادات به معنای اقل ثوابا است می گوئیم: در اینجا در حقیقت تنافی وجود ندارد زیرا در حمام هم می توان نماز خواند منتها ثوابش کمتر است. گاه نهی بین تحریم و تنزیه مردد است. مانند: (صل) و (لا تصل فی مواضع التهمه) و ما نمی دانیم که نهی از مواضع تهمت تحریمی است و یا تنزیهی اگر تحریمی باشد باید مطلق بر مقید حمل شود و اگر تنزیهی باشد نه. در اینجا باید دید که اظهر کدام است و از آنجا که قانون گزاران معمولا مطلق را اول می گویند بعد مقید را و در آن موارد باید مطلق را بر مقید حمل کرد اظهر این است که این هم مانند قسم اول باشد که باید در آن مطلق بر مقید حمل شود.

ص: ۲۹۴

Your browser does not support the audio tag

گفتیم که مطلق و مقید گاه مثبتین هستند و گاه نافیین و گاه مختلفین.

اگر مثبتین باشند و حکم واحد باشد مطلق بر مقید حمل می شود ولی اگر این وحدت را احراز نکنیم مطلق بر مقید حمل نمی گردد.

اگر نافیین باشند هرگز مطلق بر مقید حمل نمی شود زیرا احراز نشده است که حکم واحد باشد.

اگر یکی مثبت و یکی نافی باشد و فرض کنیم که نافی مطلق است مانند (لا تعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه) در اینجا حتما باید مطلق را بر مقید حمل کنیم زیرا اگر مطلق رقبه حرام باشد امکان ندارد مؤمنه اش واجب باشد و برای رفع این تنافی باید مطلق را بر مقید حمل کرد.

و اما اگر مطلق مثبت باشد و نافی مقید این خود سه صورت داشت که همه را در جلسه ی قبل بیان کردیم.

و به طور خلاصه ضابطه بدین گونه است که در مثبتین با وحدت حکم و عدم وحدت جلو می رویم و در ما بقی با منافات و عدم منافات به این معنا که هر جا قابل جمع باشد حمل می کنیم و اگر بین آنها منافات نباشد حمل نمی کنیم.

بقی هنا امران:

الامر الاول: آیا این قواعد که در احکام تکلیفیه گفتیم در احکام وضعی (صحت و بطلان) هم جاری است یا نه؟

جواب این است که در همه جا جاری است. مثلا اگر مولى گفت: (لا تصل فى اجزاء ما لا يؤكل لحمه) لفظ لا يؤكل وبر (پشم در غیر گوسفند و شتر مثلا در پشم خرگوش و اسب) و غیر آن را شامل می شود در مثال دیگر فرموده است: (لا تصل فى جلد ما لا يؤكل لحمه) آیا مطلق باید بر مقید حمل شود به این معنا که بگوئیم مراد از اجزاء همان جلد است.

ص: ۲۹۵

واضح است که در اینجا مطلق بر مقید حمل نمی شود زیرا بین مطلق و مقید منافات ندارد زیرا هم می توان گفت که نماز در اجزاء ما لا يؤكل بعامتها جایز نیست و و هم جلد آن به خصوصه هم همین حکم را داشته باشد.

اشکال نشود که چرا وقتی مطلقش جایز نیست بار دیگر مقیدش هم بیان شده است زیرا می توان جواب داد که شاید مورد به خصوصی که در مقید آمده است فقط مورد سؤال بوده (و مواردی از این قبیل) از این رو یک قسم به خصوص در روایتی بیان شده باشد.

بله اگر بینهما تنافی باشد: مانند (لا تصل فی جلد ما لا یؤکل لحمه) و (صل فی جلد الاسد) که با هم تنافی دارند حتما باید مطلق را بر مقید حمل کرد.

الامر الثانی: اشتهر بین الاصولین بان المطلق لا یحمل علی المقید فی المستحبات.

مشهور این است که در مستحبات مطلق بر مقید حمل نمی شود مثلا امام فرمود: (زر الامام الطاهر الحسین بن علی سلام الله علیه) بعد فرمود (زر الامام الطاهر الحسین بن علی تحت السماء) که گفته شده است مطلق را لازم نیست بر مقید حمل کرد بلکه مقید را بر مرتبه ی علیا حمل می کنیم یعنی بهتر این است که تحت السماء باشد ولی در غیر آن هم می شود. و یا در نماز شب می گویند که لازم نیست که چهل نفر را دعا کند و یک نفر را هم دعا کند کافی است.

برای این کلام سه وجه گفت شده است:

ص: ۲۹۶

الوجه الاول: قيود در مستحبات منصرف است به درجه ی عليا و قيد حکم نيست بلکه قيد درجه است (که توضيحش بيان شد) يلاحظ عليه: انصراف دو مبدا دارد يکي به خاطر کثرت وجود است و گاه به سبب کثرت استعمال است.

اگر بگوئيد علت انصراف قيد به مراتب عليا اين است که چون غالبا قيود مستحبات قيد درجه است نه قيد خود حکم و قيد مشروعيت و به بيان ديگر کتب روائی را گشتيم وديديم قيود اکثرا به معنای مراتب عليا است: اولاً به قول امام رحمه الله اين حرف غيب است و کسی تتبع نکرده است که ببيند واقعا آيا چنين است يا نه

ثانياً کثرت وجود، سبب انصراف نيست زيرا در مورد آب، آب شرب غالب است ولي موجب نمی شود که لفظ آب فقط منصرف به آب شرب باشد.

و اگر بگوئيد که غالبا اين قيود در افضليت استعمال شده است نه در مشروعيت اين هم مانند نوع اول کسی تتبع نکرده است که بداند آيا چنين ادعائی صحيح است يا نه. از کجا احراز شده است که در لسان اهل بيت همه ی قيود در بيان افضليت است نه مشروعيت.

بنابراين کثرت وجود سبب انصراف نيست و آنکه سبب انصراف است کثرت استعمال است مانند دابه که اکثرا مثلا در فرس استعمال می شود ولي در ما نحن فيه کثرت استعمال هم محرز نيست.

البیان الثانی: در مورد اعمال مستحب روایاتی وارد شده است به نام روایات تسامح در ادله ی سنن (انشاء الله اين بحث را در براءت مطرح خواهيم کرد) تسامح در ادله ی سنن اصطلاح شيعيان است و اهل سنت به آن تسامح فی بيان ثواب الاعمال می گویند و آن اين است که از رسول الله خبری به سند صحيح رسیده است که هشام بن سالم می گوید: (من بلغ له شیء من الثواب فعمل له یكون له اجر ذلک و ان لم یقله رسول الله) یعنی اگر به کسی خبر برسد که عمل خاصی را اگر انجام دهد فلان ثواب را دارد حال اگر اين فرد آن عمل را انجام دهد خداوند تفضلا به او آن ثواب را می دهد هرچند رسول الله آن خبر را نفرموده باشد.

البته بعضی از افراد ادله ی تسامح در ادله ی سنن را رد می کنند و می گویند این روایات موجب می شود که جعل حدیث صورت گیرد و حال آنکه این برداشت از این روایات غلط است واقعیت این است که مفاد اخبار تسامح در ادله ی سنن این است که اگر اخباری که در دست افراد است و لو ضعیف باشد نباید کنار گذاشته شود و اگر مطابق آن عمل شود کافی است.

حال مستشکل از آن روایات استفاده کرده است و گفت در ادله ی سنن تسامح است و من به جای تحت السماء امام را در اتاق و خانه ی خود زیارت می کنم.

یلاحظ علیه: تحت السماء به صورت منفصل آمده است یا به صورت متصل اگر به صورت متصل آمده باشد مطلق اصلاً منعقد نشده است تا بخواهیم به این روایات تسامح تمسک کنیم. حال اگر به شکل منفصل باشد مطلق به دست ما رسیده است ولی این روایات در جایی است که سند مشکل داشته باشد و با ادله ی تسامح مشکل سند بر طرف می شود در ما نحن فیه مشکلی در سند وجود ندارد بلکه مشکل ما در مضمون است که این مشکل با ادله ی تسامح در ادله ی سنن حل نمی شود.

البيان الثالث: ما افاده المحقق النائینی. حاصل جواب ایشان این است که ما یک مطلق داریم که می گویند (زر الامام الطاهر يوم العاشور) و روایات مقیدی دارد که می گویند (زر الامام الطاهر يوم العاشور تحت السماء). حال عمل کردن به این مطلق واجب است یا نه؟ واضح است که واجب نیست از این رو عمل به قید هم لازم نیست و جایی که اصل زیارت را می شود ترک کرد ترک قید به طریق اولی جایز است.

یلاحظ علیہ: جواب نقضی این است که نماز نافله ی شب هم اصلش مستحب است و واجب نیست از این رو کسی می تواند بدون وضو آن را بخواند؟ مشخص است که نمی شود.

ضابطه در اینجا این است که اگر قید، ارشاد به شرطیت است نمی شود بدون شرط عمل را انجام داد ولی اگر ارشاد به فضیلت و اکمیت است ترکش اشکال ندارد مانند دعا کردن چهل مؤمن در نماز شب که ترک آن اشکال ندارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۸ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

خلاصه گفتیم که در دو مورد باید مطلق را بر مقید حمل کرد:

وحده التکلیف وجود التنافی بین المطلق و المقید

و غالباً اگر مطلق و مقید مثبتین باشند در آنجا وحدت تکلیف راه دارد و در غیر مثبتین بیشتر وجود تنافی بین مطلق و مقید راه می یابد.

القسم الثانی ما اذا ذکر السبب:

این سه صورت دارد:

گاه سبب در هر دو ذکر می شود و سببها وحدت نوعی دارند (سبب در هر دو یکی است)

گاه سبب ذکر شده ولی وحدت نوعی ندارند.

گاه سبب در یکی ذکر شده است

اما الصورة الاولى: که سبب در هر دو ذکر شود و سببها وحدت نوعی داشته باشند مثلاً مولی می گوید: (اذا افطرت فی شهر رمضان فاعتق رقبة) بعد می گوید: (اذا افطرت فی شهر رمضان فاعتق رقبة مؤمنه)

در اینجا شکی نیست که باید مطلق را بر مقید حمل کرد زیرا حکم واحد است و متعلق آن دو هم باید یکی باشد دقیقاً مانند مثبتینی که وحدت حکم را در آن احراز کرده باشیم.

ص: ۲۹۹

اما الصورة الثانية: که سبب ذکر شده است ولی سببها تعدد نوعی دارند مانند: (ان افطرت فی شهر رمضان فاعتق رقبة) و (ان ظاهره فاعتق رقبة مؤمنه)

در اینجا مطلق بر مقید حمل نمی شود زیرا وقتی سبب دو تا شد حکم هم دو تا می شود به این بیان که ممکن است در افطار، مطلق رقبه را احتیاج داشته باشد ولی در ظهار، فقط باید رقبه ی مؤمنه را آزاد کرد.

اما الصورة الثالثة: که سبب در یکی ذکر شود بخلاف دیگری مانند اینکه ابتدا مولی مطلق را بدون سبب ذکر کند و بگوید: (اعتق رقبه) و در دیگری بگوید: (ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه).

در اینجا هم نباید مطلق را بر مقید حمل کرد زیرا همانطور که گفتیم: حمل مطلق بر مقید معلول دو چیز است: یا باید حکم واحد باشد و یا اینکه مطلق و مقید با هم تنافی داشته باشند و در اینجا هیچ کدام نیست.

همچنین در درسهای گذشته گفتیم که این مورد از باب شک در سقوط است (و به عبارت دیگر شک در محصل) است و قبلا گذشت که علماء در این مورد به احتیاط عمل می کنند. مثلا اگر کسی در بیابان باشد و قبله را نداند باید در چهار طرف نماز بخواند و همه ی احتمالات را اتیان کند تا یقین کند که تکلیف اداء نماز از او ساقط شده است. در اینجا هم که ذمه ی فرد یقینا مشغول شده است باید یقین به براءت ذمه پیدا کند و برای هر خطاب یک بنده را آزاد کند که در یکی باید ایمان وجود داشته باشد ولی در دیگری این قید نیست.

در اینجا باید چهار اصطلاح را توضیح دهیم که عبارتند از: مجمل، مبین، محکم و متشابه.

محقق خراسانی فقط مجمل و مبین را ذکر کرده است و حال آنکه حق این بود که محکم و متشابه را هم ذکر می کرد. علت اینکه اصولیین معمولاً محکم و متشابه را ذکر نمی کنند این است که آیاتی را که مربوط به فروع و احکام شرعی است معمولاً محکم اند و آیات متشابه بیشتر در مورد عقائد است. ولی ما هر چهار مورد را بحث می کنیم.

اما مجمل در مصباح المنیر آمده است که عبارت است از اینکه انسان تعبیر خود را جمع کند (مقابل باز کردن) ولی در مقابل آن (مبین) از (بأن یبین) به معنای باز کردن و روشن کردن است.

در قرآن هم آمده است که (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاِحِدَةً) (فرقان / ۳۲) که چرا قرآن پشت سر هم نازل نشده است (بر خلاف تورات که یک جا نازل شد) با این تفسیر اگر کلام فشرده باشد مجمل است و الا اگر باز و واضح باشد مبین می باشد.

البته باید توجه داشت که مجمل با مبهم فرق دارد؛ مجمل در جایی است که عبارتی وجود دارد و ما هم از آن می توانیم چیزی بفهمیم ولی فهمیدن معنا احتیاج به تامل و تعمق دارد ولی مبهم مانند حروف مقطعه است که در آن لفظی وجود ندارد که دال بر معنا باشد.

در این بحث این مسئله پیش می آید که آیا مجمل و مبین از صفات نفسی هستند یا از صفات نسبی. یعنی باید گفت که کلام فی حد نفسه مجمل است یا مبین (نفسی) و یا آنکه باید بگوئیم نسبی هستند یعنی کلام ممکن است نسبت به یک شخص مجمل باشد ولی نسبت به فرد دیگر مبین.

به نظر ما (بر خلاف محقق خراسانی) مجمل و مبین از صفات کلام است و نفسی می باشد و به عبارت دیگر اگر لفظ نسبت به معنا غالب باشد یعنی لفظ بیشتر از معنا باشد مبین است و اگر نه مجمل می شود یعنی عبارت فشرده است ولی معنا وسیع تر.

محقق خراسانی قائل است که اجمال و تبیین از صفات نسبییه اند یعنی ممکن است عبارتی نسبت به عرب زبان مجمل نباشد ولی نسبت به عجم مجمل باشد و هکذا نسبت به آدم با سواد و بی سواد.

این کلام صحیح نیست زیرا با توجه به معنای اجمال و بیان متوجه می شویم که این دو از صفات کلام هستند حال اگر کسی زود می فهمد و فرد دیگر دیر این امر ارتباطی به نفس کلام ندارد بلکه مشکل از خود فرد است.

همچنین اگر کلام محقق خراسانی درست باشد پس قرآن من اوله الی آخره مجمل است زیرا غیر عرب در همه ی عبارات آن مشکل دارد.

بله یک اجمال و مبین دیگری داریم که به خود کلام ارتباط دارد یعنی ممکن است کلام از یک نظر مبین باشد و از نظر دیگر مجمل مانند: (السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) که اصل قطع مبین است ولی از حیث متعلق قطع مجمل است که یعنی چقدر را باید قطع کرد

و به عبارت دیگر کلام نسبت به خود کلام ممکن است مجمل باشد ولی نسبت به اشخاص تغییر نمی کند.

إذا علمت هذا فاعلم ان للاجمال سببین:

یا سببش مفردات است. گاه سببش هیئت است.

مورد اول مانند: (السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) که يد مجمل است و اصابع، زند، آرنج و مرفق همه را شامل می شود.

مورد ثانی مانند: (لا صلاة الا في المسجد) که مردد است بین نفی صحت، نفی حقیقت و نفی کمال بله در مانند لا صلاة الا بطهور مبین است و می دانیم که نفی صحت است.

اینک چند آیه را برای تمرین ذکر می کنیم:

الایه الاولى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ الْآيَةُ) (مائده / ۳)

آیا در اینجا اکل مراد است یا بیع یا هر دو؟ قانون کلی این است که اگر چیزی را به ماکولات چیزی را نسبت دهند در آنجا متعلق حکم، اکل است. بله ممکن است بیع آن هم حرام باشد ولی آن مورد بحث نیست.

الایه الثانيه: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خَالَاتُكُمْ الْآيَةُ) (النساء / ۲۳)

آیا در اینجا مراد نکاح است یا نظر یا هر دو. قانون کلی در این موارد که حرمت به نساء نسبت داده می شود متبادر نکاح است.

الایه الثالثه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (مائده / ۹۰)

اولا- واضح است که مراد از انصاب عبادت است ولی در ما بقی مراد بیع است. بله اگر خمر به تنهایی بود مراد شرب بود ولی چون همراه به میسر آمده است مراد از هر دو بیع است.

الایه الرابعه: (وَ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا) (مائده / ۹۶)

آیا در اینجا مراد از صید معنای مصدری است به این معنا که شکار کردن حرام است یا مراد از آن معنای مفعولی است یعنی مصید و حیوان شکار شده برای محرم حرام است به این معنا که اگر حتی فردی که محل است حیوانی را صید کند فرد محرم نمی تواند از گوشت آن استفاده کند.

این آیه از این لحاظ تا حدی مجمل است.

اشکال نشود که در قرآن آمده است که قرآن هفت بطن دارد از این رو همه ی آیات باید مجمل باشد

جواب آن این است که اولاً ما مکلف به آن بطون نیستیم. ما به همان بطن اول احتیاج داریم اگر معصوم بطنی از قرآن را برای ما بازگو کرد فبها و الا به آن کاری نداریم.

به نظر ما مجمل در قرآن بسیار کم است و مواردی مانند قطع دست در مورد سارق و سارقه و یا در مورد (فَأْمَسُّوْا بُؤُجُوْهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ) نساء / ۴۳) و امثال آن و از طرفی قرآن برای تبیین آمده است و نباید مجمل در آن زیاد باشد.

بقی الکلام فی المحکم و المتشابه.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۹ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

امروز به بررسی معنای محکم و متشابه می پردازیم:

اصل در تقسیم آیات به محکم و متشابه کلام خداوند در سوره ی آل عمران است که می فرماید: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَغْلِبُهُمْ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) (آل عمران / ۷)

ص: ۳۰۴

البحث الاول: المحکم و المتشابه لغه و قرآنا

اما از لحاظ لغوی:

المحکم هو الممنوع به این معنا که اگر به ساختمانی بگویند محکم یعنی ممنوع از این است که خرابی به آن راه پیدا کند و آیات محکمه یعنی آیاتی که احتمال دیگر که مخالف مراد اصلی آیه باشد به آن راه پیدا نمی کند. از این رو به لجام نیز حکیمه گفته می شود زیرا مانع از این است که حیوان حرکت و جنب و جوشی ناخواسته داشته باشد.

و اما متشابه در لغت این است که شیء غیر واضح باشد و بعضی از آن شبیه بعضی دیگر شود به نحوی که انسان نتواند به راحتی به حقیقت آن دست یابد.

آیه ی اول: (كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَ أُنْتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا) (بقره / ۲۵) یعنی وقتی بهشتیان از رزقی تناول می کنند می گویند این همان چیزی است که قبلا خوردیم و حال آنکه این فقط شبیه قبلی است ولی طعمش فرق دارد. در اینجا متشابه در مورد غذائی آمده است که از لحاظ ظاهری شبیه غذای قبلی است.

آیه ی دوم: بنی اسرائیلی در قصه ی ذبح بقره گفتند: (إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا) (بقره / ۷۰) یعنی نوع آن بقره برای ما واضح نیست.

آیه ی سوم: (وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَ غَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَ النَّخْلَ وَ الزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكْلُهُ وَ الزَّيْتُونَ وَ الرُّمَانَ مُتَشَابِهًا وَ غَيْرَ مُتَشَابِهٍ) (انعام / ۹۹) در بهشت درختهایی هستند که برگهایشان شبیه هم است ولی میوه هایشان با هم فرق دارد.

خلاصه آنکه متشابه آن است که حقیقت در آن گم باشد و انسان به راحتی به آن راه پیدا نکند.

تا اینجا معنای محکم و متشابه را از لحاظ لغوی بیان کردیم.

و اما معنای متشابه در اصطلاح قرآن:

قرآن در سوره ی آل عمران می فرماید: (منه آیات محکمت) در اینجا معنای محکم هماهنگ با معنای لغوی است یعنی آیاتی هستند که معنای آنها محکم است و مانع از این است که احتمال غیر حقیقت در آن راه یابد.

در مقابل آن متشابه است که در آن احتمالات متعدد راه دارد و مراد و غیر مراد در آن شبیه هم هستند و مانند آیات محکمت نیستند که انسان سریعاً به معنای مراد منتقل شود.

ان قلت: خداوند متعال در آیه ی آل عمران قرآن را به دو قسم تقسیم می کند: (منه آیات محکمت و اخر متشابهات) ولی در جای دیگر همه ی آیات قرآن را محکم می داند (الر کتابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) (هود / ۱) و در جای دیگر همه ی آیات قرآن را متشابه توصیف می کند: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانًا) (زمر / ۲۳)

قلت: محکمی که در آیه ی سوره ی هود است غیر از محکمی است که در سوره ی آل عمران است. زیرا در سوره ی آل عمران خداوند آیات را از لحاظ دلالت تقسیم می کند یعنی دلالت آیات گاه محکم و پابرجا است و گاه متشابه و لرزان. و اما توصیف کل آیات به احکام یا به لحاظ مضمون است و یا به لحاظ معنا

به لحاظ مضمون به این معنا است که چینش و تنظیم آیات قرآن به نحوی است که از لحاظ بلاغت، مضمون و امثال آن هیچ خلل و عیبی در آن راه ندارد و هر آیه در جای خود قرار گرفته و نظم بی نقص دارد. کشف وقتی به این آیه می رسد می گوید: ان مضامین القرآن متقنه لا يتطرق اليه الباطل فلا يبلى و لا يخلق بل يكون طريا في كل عصر. او النظم حيث نظمت نظما رصينا لا يقع فيه نقص و لا خلل كالبناء المحكم المرصف (کشف / ج ۲ ص ۸۹)

به لحاظ معنا یعنی همه ی آیات شریفه ی قرآن معنای واحد و مقصود یگانه ای را دنبال می کنند و در آن تشتت راه ندارد که هر آیه هدف خاصی که بی ارتباط به هدف آیات دیگر باشد را دنبال کند.

و اما جواب از اینکه در آیه ی زمر آمده بود که همه ی آیات قرآن متشابه است این است که این متشابه با متشابه در سوره ی آل عمران فرق دارد. مراد از متشابه در سوره ی آل عمران از لحاظ دلالت است ولی متشابه در سوره ی زمر به معنای مکرر است مثلا داستان حضرت موسی شصت و پنج بار در قرآن آمده است. دلیل اینکه مراد از متشابه در این آیه معنای (مکرر) است عبارت بعد از آیه ی فوق است که می فرماید: (مثانی) یعنی دو تا دو تا یعنی آیات قرآن تکرار شده اند البته این بدان معنا نیست که کل آیات مضمونش تکرار شده باشد بلکه مراد این است که ماهیت آیات به گونه ای است که در آنها تکرار راه دارد و مطالب متعددی مکررا بیان شده است.

Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل ان قلتی را مطرح کردیم که خداوند متعال در آیه ی آل عمران قرآن را به دو قسم تقسیم می کند: (منه آیات محکمات و اخر متشابهات) ولی در جای دیگر همه ی آیات قرآن را محکم می داند (الر کِتَابُ اُحْکَمَتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) (هود / ۱) و در جای دیگر همه ی آیات قرآن را متشابه توصیف می کند: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي) (زمر / ۲۳)

در جواب اشکال اول ابتدا کلام کشاف را نقل کردیم و همچنین گفتیم: علامه ی طباطبائی قائل است که مراد از (احکمت آیاته) این است که آیات قرآن قبل از اینکه نازل بشوند در عالم بالا محکم، و متقن و همراه با برهان بوده است و هیچ سستی در آن راه نداشته است. بعد همین آیات محکم طبق تعبیر قرآن که می فرماید (ثم فصلت آیاته) تفصیلاً و جدا جدا بر پیغمبر نازل شده است و حال آنکه آیه ی سوره ی آل عمران مربوط به دلالت است.

و اما جواب از اشکالی که در مورد آیه ی زمر مطرح شده است این است که مراد از متشابه مکرر است.

البحث الثانی ما هو المراد من المحکم و ما هو المراد من المتشابه:

اگر بتوانیم متشابه را معنا کنیم معنای محکم هم واضح می شود: فخر رازی در مورد متشابه ده قول قول و علامه ی طباطبائی در المیزان شانزده قول نقل کرده است.

ص: ۳۰۸

مشکل این است که اگر این اقوال همه پا بر جا و صحیح باشد باید بگوئیم که همین آیه ی از سوره ی آل عمران که در مقام بیان آیات محکم و متشابه است خود متشابه می باشد. بنابراین باید گفت که این اقوال اقوالی است بدون مطالعه و بررسی دقیق. ما در میان اقوال سه قول را متذکر می شویم و به بررسی آنها می پردازیم:

القول الاول ما قاله ابن تیمیه: ابتدا ابن تیمیه این نظریه را مطرح کرده است و بعد صاحب المنار و محمد عبده و مصری هائی که تابع ابن تیمیه اند از او تبعیت کردند. او گفته است (مراد از متشابه چیزیهائی است که بشر قابلیت درک کنه آنها را ندارد). مثلاً- مجردات، جن، ملک، برزخ، اعراف و امثال آن و هر آنچه که درک بشر در این عالم ماده به کنه آن راه ندارد و فقط با الفاظ آنها سر و کار دارد همه از موارد متشابه اند.

این نظر اشکالاتی دارد:

اول این است که قرآن نمی گوید که آیاتی معلوم است و آیاتی مجهول آنچه ابن تیمیه گفته است به مجهول مربوط می شود. آیه ی آل عمران از متشابه سخن می گوید که چیزی است که در آن مراد و غیر مراد شبیه هم هستند و درک واقعیت آن

احتیاج به فحص و درک و تعمق دارد. متشابه با مجهول فرق دارد و بر خلاف مجهول قابل درک است و فقط قابل تمیز نیست (با نظر به ظهور اولیه). بله در متشابه نوعی جهل وجود دارد ولی این جهل نسبی است بر خلاف مجهول. ابن تیمیه متشابه را معادل مجهول فرض کرده است. قرآن می فرماید: (منه آیات محکمت هن ام الکتاب) یعنی اساس کتاب محکمت هستند و باید متشابه به محکمت که ریشه ی قرآن هستند بر گردانیده شوند. از این تعبیر در آیه فهمیده می شود که متشابه با برگرداندن به محکم قابل درک است ولی مطابق آنچه ابن تیمیه گفته است اصلاً نمی توان آن مجهولات را به محکمت برگرداند زیرا چگونه می توان جهلی که در مورد ماهیت ملک و مجردات و امثال آن وجود دارد با ارجاع به محکمت بر طرف کرد و به علم رسید این مجهولات قابل گره گشائی نیستند و حال آنکه خداوند می فرماید باید گره متشابهات را با تطبیق بر محکمت بر طرف کرد. اشکال سوم این است که هوی پرستها تابع متشابهات هستند (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زُنُجٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ) مانند (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَيِّفًا صَفًّا) (فجر / ۲۲) و امثال آن (که افراد مجسمه تابع ظاهر این آیه بوده خدا را جسم می پندارند) و حال آنکه طبق آنچه ابن تیمیه گفته است مجردات، ملک و امثال آنها ظهوری ندارند که افراد هوی پرست دنبال آن باشند و به ظهور اولیه و نادرست آن تمسک کنند. ظاهر آیه سوره ی آل عمران این است که آیات متشابه آلت درست افراد هوی پرست شده است تا با آن فتنه گری کنند (ابتغاء الفتنه) و حال آنکه کسی در طول تاریخ نیامده است که با تمسک به جن، ملک، اعراف و مجردات و امثال آن دست به فتنه گری بزند.

القول الثانی: گفته شده است که آیات متشابه عبارت از همین حروف مقطعه است حروف مقطعه همان چهارده حرفی است که با آن جمله هائی ساخته اند مانند: (صراط علی حق نمسکه) گفته شده است که حیی بن اخطب با یک نفر نزد پیغمبر آمد و رسول خدا این آیه را می خواند: (الم ذلک الکتاب لا ریب فیه) یهودی به پیغمبر عرض کرد الف طبق حساب ابجد یک است و لام ۳۰ و میم ۴۰ می باشد پس نبوت شما هفتاد و یک سال است حضرت فرمود تنها این نیست آیه ی دیگر هم است و آن المص است یهودی گفت با اضافه ی صاد که هفتاد است مجموع آن صد و شصت و یک سال می باشد و حضرت همچنان حروف مقطعه را خواند که مجموع آن به هفتصد و اندی رسید و آنها گفتند که ما دیگر متوجه نمی شویم. این خبر را طبری صاحب تفسیر در جلد اول در آیه ی اول سوره ی بقره و در جلد سوم در بیان آیات محکم و متشابه آن را نقل کرده است و گفته است که یهود با تمسک به این آیه فتنه و فساد کردند مراد از فتنه این بود که آنها با شنیدن حروف مقطعه ی بقره گفتند که نبوت پیامبر هفتاد و یک سال است بعد همچنان که حروف دیگر را می شنیدید حرف خود را عوض می کردند تا آنجا که گفتند ما معنای آن را نمی دانیم. سپس قائل شده است که محکم یعنی غیر مقطعه و متشابه یعنی حروف مقطعه که در آن مقصود با غیر مقصود، و مراد با غیر مراد مشابه است.

این نظریه هم صحیح نیست زیرا:

۱. اولاً- راوی این روایت قابل اعتماد نیست و در کتب رجالی اهل سنت آمده است که این فرد احادیثش منکره است و حتی ابو حاتم رازی می گوید: من نمی توانم زبانم را باز کنم و در مورد (معایب) این فرد سخن بگویم.

۲. علی فرض اینکه راوی صحیح باشد. مشکل دیگر حدیث این است که مخاطب در آیه ی آل عمران کسانی است که قرآن را قبول دارند و هم به محکم آن اعتقاد دارند و هم به متشابه ولی به دلیل فتنه انگیزی سراغ ظواهر آیات متشابه می روند و حال آنکه یهود اصل قرآن را قبول نداشتند و به تبع آن نه محکم را قبول دارند و نه متشابه را

مشکل دیگر این است که مضمون این روایات به گونه است که می توان گفت این روایات موضوعه و ساختگی اند. زیرا معنا ندارد که پیامبر حروف مقطعه ای را بخواند و فرد یهودی حدیثی مطابق حروف ابجد بزند و پیغمبر او را تخطئه نکند و همچنان حروف مقطعه ی دیگر را بخواند و باز به یهودی اجازه ی حدیث زدن بدهد. این کارها نه در شان پیغمبر اکرم است و نه در شان آیات قرآن.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۲۱ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag

سخن در مورد محکم و متشابه است و به مبحث دوم رسیدیم که عبارت بود از (ما هو المراد من المحکم و ما هو المراد من المتشابه) در این رابطه دو قول را مطرح کردیم و رد نمودیم.

ص: ۳۱۱

اما القول الثالث: و هذا القول هو مختارنا: مراد از متشابه، حقائق عالم بالا است مانند صفات و افعال خدا که آنقدر متعالی است که وقتی به عالم لفظ وارد می شوند الفاظ توان بیان آن معانی را ندارند و نمی توانند قالب مناسبی برای آن معانی باشند زیرا این الفاظ برای درک محسوسات و مادیات وضع شده است نه برای آن معانی بالائی که از قلمرو حس بیرون هستند از این رو قالب کوتاه و نا کارآمد است و این امر موجب می شود که نوعی تلزل در دلالت آیات ایجاد می شود. (این بیان از علامه ی طباطبائی در المیزان است)

و ان شئت قلت: اصولاً- کلام عرب با مجاز و کنایه عجین است از این رو نوعی دو معنائی، تشابه و تلزل در دلالت پدید می آید و هر کس آن را به گونه ای متفاوت معنا می کند. غالب آیات متشابه آیتی است که در آن نوعی کنایه و مجاز به کار رفته است و در طول تاریخ مجسمه ها و سایر فرقه های منحرف این آیات را دستاویز قرار داده اند و بر آن اساس فتنه های مختلفی به پا کردند (این بیان از ما می باشد).

البته باید به سه تقسیم توجه داشت که اختلاف ما با کسانی که فی قلوبهم زیغ هستند در این سه تقسیم واضح شده است.

الظهور الفردي و الظهور الجملي: ما و كسانی که در قلبشان زيغ است هر دو تابع ظهور هستيم ولي آنها تابع ظهور فردي هستند و مثلا چشم را به معنای چشم می گیرند ولي ما تابع ظهوری هستيم که در مجموع کلمات موجود در يك جمله وجود دارد و می گوئيم که چشم مثلا کنایه از مراقب است.

ص: ۳۱۲

الظهور التصوری و الظهور التصدیقی: کسانی که در قلبشان زیغ است تابع ظهور تصویری هستند و حال آنکه باید همه آیات را کنار هم بگذارند و بعد به حقیقت امر برسند.

الظهور المتزلزل و الظهور المستقر: الذین فی قلوبهم زیغ دنبال ظهور متزلزل هستند و حال آنکه ما دنبال ظهور مستقر هستیم که بعد از دیدن آیات قبل و بعد و دقت در مفهوم و معنا به آن می‌رسیم.

ما برای توضیح بیشتر به یکسری از آیات اشاره می‌کنیم:

عین مانند قوله تعالی: (أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي (محبت تو را در دل فرعون انداختیم) وَ لَتُضَيِّعَ عَلَيَّ عَيْنِي (تا روی چشمان ما تربیت شوی) (طه / ۳۹) قسمت آخر آیه کنایه از مراقبت است.

القبضه و الیمین مانند قوله تعالی: (وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ (مشرکین به قدرت حق تعالی پی نبردند او کسی است که) وَ الْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (زمین در روز قیامت در قبضه ی دست اوست) وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ (آسمانها در دست او پیچیده شده است) سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (زمر / ۶۷) مراد از (قبضه) قبضه ی قدرت است نه قبضه ی دست و هكذا مراد از (یمین) قدرت عظیم اوست.

الاستواء مانند قوله تعالی: (الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسُئِلَ بِهِ خَيْرًا (فرقان / ۵۹) مراد از استواء این نیست که بر کرسی تکیه زده باشد یعنی کنترل امور را در دست گرفته است و اینکه خداوند از این عالم آفرینش جدا نیست و به عبارت دیگر تفویض نیست که بعد از خلق کار خلق را به خودشان واگذار کند. اگر مراد از استوی را تکیه زدن بر تخت معنا کنیم دلالت آیه خراب می‌شود زیرا قسمت اول آیه دلالت دارد که خداوند آسمان و زمین را خلق کرد حال معنا ندارد که بگوئیم بعد از آن روی تخت تکیه زد. الساق مانند قوله تعالی: (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ (روزی می‌آید که ساق برهنه می‌شود) وَ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتِطِيعُونَ (و می‌گویند ای مشرکین سجده کنید ولی نمی‌توانند) (قلم / ۴۲) حتی در صحیح بخاری آمده است که خداوند پایش برهنه می‌شود و خداوند را از روی ساق پا می‌شناسند بعضی هم آن را به کشف ساق بشر تفسیر کرده اند و حال آنکه مراد از کشف ساق شدت واقعه است همان طور که ما در فارسی می‌گوئیم آستین بالا بزنید و کار مزبور را انجام دهید.

امثال این موارد در قرآن بسیار است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۴ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

در جلسات قبل تفاسیری را در مورد معنای متشابه در قرآن بیان کردیم و سپس گفتیم که مختار ما این است که مراد از متشابه، حقائق عالم بالا است مانند صفات و افعال خدا که آنقدر متعالی است که وقتی به عالم لفظ وارد می شوند الفاظ توان بیان آن معانی را ندارند از این رو قالب کوتاه و نا کارآمد بوده این امر موجب می شود که نوعی تزلزل در دلالت آیات ایجاد می شود.

مثلا در آیه ی شریفه ی (إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَادِ) (فجر / ۱۴) خداوند متعال می خواهد بیان کند که نسبت به امور خلائق سلطه ی کاملی دارد همانند فردی شکارچی که در کمین شکار است و کاملا شکار را در نظر دارد ولی خود شکار چه بسا بی خبر است. بیان این امر که خداوند بر کل جهان سلطه دارد و بدون خداوند این جهان قوامی نخواهد داشت مانند معنای (من) در (صرت من البصره) که معنایی حرفی است و بدون کلمات قبل و بعد خود استقلالی ندارد بیان این امور اگر بخواهد در قالب الفاظ ریخته شود موجب می گردد که در الفاظ آیه ی مزبور تزلزل راه یابد و موجب شود که بعضی از مجسمه بگویند که خداوند مخفیگاهی دارد و موجودات هم مورد توجه او هستند.

حال آنکه این آیه متشابه است و باید آن را به محکم برگردانیم بنابراین آن را به آیه ی چهارم سوره ی حدید ارجاع می دهیم که می فرماید: (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ) یعنی خداوند در آیه ی شریفه ی (إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَادِ) می فرماید هر کجا باشید خداوند در کمین شماست یعنی با شما است و هرگز از شما جدا و غافل نیست. این همان ارجاع متشابه به محکم است.

ص: ۳۱۴

مثال دیگر در سوره ی ص است: (قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبِرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ) (ص / ۷۵)

مجسمه می گویند خداوند دو دست دارد و گل آدم را با آن ساخته است. اشاعره کمی متجدد بوده می گویند خداوند دو دست دارد ولی کیفیت آن دو دست برای ما روشن نیست.

واضح است که کلام اشاعره هم کلامی نادرست است زیرا ماهیت دست به همان کیفیت آن است و اگر آن کیفیت را ندارد پس دیگر دست نیست و چیز دیگری است.

ما باید این آیه را به محکومات برگردانیم و بگوئیم خداوند می خواهد ابلیس را سرزنش کند و به او بگوید که خود نسبت به حضرت آدم لطف و عنایت داشته است زیرا او را خودش خلق کرده است و اسماء را به او یاد داده او را مسجود ملائک قرار داده است و با این وجود باز ابلیس به او سجده نکرده است و این در حکم توهین به خداست نه صرف توهین به خود آدم.

دست همیشه مظهر قدرت انسان است و خداوند می خواهد قرب آدم به خود را بیان کند و این معرفت بالا را در قالب الفاظ بریزد از این رو این الفاظ را به کار برده است.

مثال دیگر در آیات سوره ی فجر است: (كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذُّكْرَى) واضح است که مراد از آمدن خداوند در این مورد واضح شدن قدرت خداوند در چشم افراد است زیرا آن زمان زمین از بین رفته است و جهنم سوزان هم آماده شده است در آنجا مردم قدرت خداوند را ملاحظه می کنند.

ص: ۳۱۵

تاويل ثلاثى مزيد از آل يؤول است به معنای رجع يرجع. و تاويل به دو معنای مختلف مى آيد:

التاويل هو صرف ظاهر الكلام الى غيره. (وقتی مى گویند كلام فلانى را تاويل کردند يعنى آن را حمل بر خلاف ظاهر کردند. تاويل به اين معنا نه در قرآن است و نه در احاديث و اين صرف اصطلاحى است که در میان علماء رایج است. تاويل به اين معنا اگر در قرآن باشد از عظمت قرآن مى کاهد يعنى خداوند متعال کلامى بگويد و ظاهر آن مخالف عقل و علم باشد و ما آن را بر خلاف ظاهر آن حمل کنیم. و به بيان ديگر در قرآن آمده است که (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَّهُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) (نساء / ۸۲) از اين رو آنچه در قرآن است نبايد در آن اختلافى باشد که ناچار شويم آن را بر خلاف ظاهر حمل کنیم.

اصولاً- يکى از اشکالات ما به عهدين اين است که آن دو حاوى مطالبى است که خلاف عقل و علم است. متکلمان مسيحي برای حل اين مشکل ظاهر تورات و انجيل را تاويل مى کنند يعنى آن را بر خلاف ظاهر حمل مى کنند و حال آنکه اين کار نقص واضحى بر متن موجود عهدين است.

ان قلت: اگر در قرآن موردى نيست که مجبور شويم آن را بر خلاف ظاهر حمل کنیم پس آن همه مثال هائى که در مورد آيات متشابه زدیم که همه را بر خلاف ظاهر حمل کردیم چه مى شود مثلاً دست را بر قدرت حمل کردیم و هكذا.

قلت: در جلسه ی قبل گفتیم که باید به سه تقسیم توجه کرد: الظهور الفردی و الظهور الجملی، الظهور التصوری و الظهور التصدیقی، الظهور المتزلزل و الظهور المستقر. ظاهری که در آیات متشابه گذشت ظواهر فردی، تصوری و متزلزل است و حال آنکه در مورد تأویل بحث ما در ظهور جملی، تصدیقی و مستقر می باشد. یعنی بعد از اینکه قبل و بعد آیات و قرائن را بررسی کردیم و به ظهور مستقر دست یافتیم دیگر محال آن ظهور را حمل بر خلاف ظاهر کنیم و در آیات قرآن موردی نیست که لازم باشد ظهور مستقر آن را حمل بر خلاف ظاهر کنیم ولی در عهدین این مورد یافت می شود. معنای دوم تأویل: تأویل در مقابل تنزیل است حدیثی داریم که در کتاب البرهان نقل شده است که امام می فرماید: (ظهره تنزیله بطنه تأویله منه ما مضی و منه ما لم یجیء تجری کما تجری الشمی و القمر) در این حدیث تأویل در مقابل تنزیل است. به این معنا که قرآن تاویلی دارد و تنزیلی، ظاهری دارد و باطنی. یعنی قرآن یکسری مصادیق روشن دارد که تنزیل قرآن است و یکسری مصادیق و مسائل مخفی و نوظهور دارد که آن تأویل است. مثلاً در سوره ی مبارکه ی رعد می فرماید: (إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ) (رعد / ۷) که در روایت آمده است که رسول خدا فرمود: (أَنَا الْمُنذِرُ وَ عَلَيَّ الْهَادِي مِنْ بَعْدِي) (بحار الانوار، ج ۹ ص ۱۰۷) اینکه پیامبر منذر باشد و امیر مؤمنان هادی مصادیق نوظهور و تأویل آیه ی مزبور هستند و البته تأویل آیه ی شریفه منحصر به ایشان نیست و تمام ائمه و همچنین علماء با و رع هم چنین می باشند. از این رو امام باقر به نقل از رسول خدا می فرماید: (سَيَمَعُهُ يَقُولُ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَنَا الْمُنذِرُ وَ عَلَيَّ الْهَادِي وَ كُلُّ إِمَامٍ هَادٍ لِلْقَرْنِ الَّذِي هُوَ فِيهِ) (بحار الانوار، ج ۳۵، ص ۴۰۴، ح ۲۲) این چنین است که در روایت البرهان آمد که قرآن همچنان مانند خورشید و ماه جریان دارد و در هر زمان نورپاشی می کند.

مثلا در جنگ جمل یک طرف عائشه همسر پیامبر و طلحه و زبیر بودند (که این دو تا زمانی طولانی همراه پیامبر در جنگ ها شرکت داشتند). از این رو مردم در انجام جنگ مردد بودند. فردی نزد امیر مؤمنان آمد و گفت شما چطور با این گروه که چنین افرادی در آن هستند جنگ می کنید. امام در جواب فرمود: (وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ) (توبه / ۱۲) امیر مؤمنان این آیه را بر ناکثین در جنگ جمل تاویل برد و فرمود این آیه تا بحال مصداق نداشته است. (نور الثقلین، ج ۲، ص ۱۸۹) البته واضح است که قرآن منحصر به همان مصداق نیست.

در تفسیر المیزان هم در موارد مختلفی برای آیات تأویلی ذکر می کند و واضح است که آیه منحصر به همان مصداق و یا مصداق نمی باشد.

مجمع البیان وقتی به آیه ی (اهدنا الصراط المستقیم) می رسد چند معنا ذکر می کند و یکی از آنها را به معنای (صراط علی) می داند. به این معنا که مراد از آیه همان صراط مستقیم است و صراط علی علیه السلام یکی از مصداق آن است.

در یک کلام اگر بخواهیم قرآن را به همان مصداق منحصر کنیم دیگر نضارت قرآن از بین می رود و در طول زمان قابل بهره برداری نیست و در بسیاری از موارد که اهل سنت به ما اشکال می کنند برای این است که معنای این کلام را متوجه نشده اند.

Your browser does not support the audio tag

بحث در کلمه ی تاویل بود این بحث را به این مناسبت ذکر کرده ایم که این لفظ در آیه ی متشابه ذکر شده است و در جلسه ی قبل دو معنا برای آن ذکر کردیم و اکنون معنای سومی برای آن مطرح می کنیم:

التعریف الثالث: تاویل به معنای بازگشت، مرجع و عاقبت چیز است و از آل یؤول به معنی رجوع می باشد. رجوع در هر مورد فرق می کند به این معنا که گاه بازگشتش به امری تکوینی و خارجی است و گاه به امری معنوی و فکری.

توضیح ذلک: کلمه ی تاویل در قرآن ۱۷ بار ذکر شده است. این ۱۷ مورد به چند قسم تقسیم می شود (البته معنا در همه یکی است که همان رجوع می باشد و فقط موارد آن مختلف است):

تاویل در مورد خواب: (۸ آیه در قرآن است که در آن کلمه ی تاویل آمده و همه در مورد خواب است: سوره ی یوسف / ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۰، ۴۴، ۱۰۰ و ۱۰۱) تاویل در مورد عمل مبهم: (سوره ی کهف / ۷۸ و ۸۲) که جناب خضر عمل مبهمی انجام داد و کشتی را سوراخ کرد و در عمل بعدی جوانی را کشت و سپس به دهکده ای که از آنها استقبال نکردند رفت و دیواری را تعمیر کرد که در قرآن در این مورد آمده است: (تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا) (کهف / ۸۲) به معنای نتیجه ی عمل: (نساء / ۵۹) و (اسراء / ۳۵) مثلاً می فرماید: (وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَ زُنُوا بِالْقَسِيَّاسِ الْمُسَيِّتِ قِيمَ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا) (اسراء / ۳۵) به معنای تاویل همه ی قرآن (و نه فقط تاویل متشابه) (اعراف / ۵۳) که در این آیه دو بار لفظ تاویل ذکر شده است و (یونس / ۳۹) تاویل متشابه که در سوره ی آل عمران آیه ی ۷ دو بار ذکر شده است.

ص: ۳۱۹

برای فهم معنای تاویل در قرآن باید این هفده مورد را بررسی کرد که البته همه معنای واحدی دارند که همان رجوع است و فقط به پنج دسته تقسیم می شوند.

اما القسم الاول: که مراد تاویل در مورد خواب است. از این آیات متوجه می شویم که خواب یک ظاهری دارد و یک حقیقت و واقعیتی و معبر کسی است که بتواند این ظاهر را به معانی حقیقی اش ارجاع دهد.

خواب ها بر چند نوع است:

قسمی از آن اضغاث احلام است و بدلیل دغدغه های فکری بوجود می آید. قسمی از آن عین واقعیت است و دیگر تاویلی ندارد زیرا خودش همان واقعیت است. قسمی که واقعیتی در خواب دیده می شود ولی هنگام بیدار شدن به قول شیخ الرئیس قوه ی مخیله در این خواب تصرف می کند و مقداری از واقع را محو می کند این خواب تعبیر دارد و معبر خوب آن زوائد را حذف کرده و واقع را مشخص می کند. مثلاً حضرت یوسف دیده بود که یازده برادر و پدر و مادر بر او سجده کرده بودند ولی هنگام بیدار شدن قوه ی مخیله ی او موجب شد که پدر و مادر را به صورت شمس و قمر و یازده برادر را به شکل

کوکب بینند. حضرت یوسف از قدرت تعبیر رؤیا برخوردار بود. کل هشت موردی که مربوط به این نوع از تأویل است به معنای ارجاع به واقعیت خارجی و تکوین است مثلاً خواب حضرت یوسف سرآخر در واقع محقق شد و ابوین و برادران او بر او سجده کردند. و خلاصه آنکه تأویل در این مورد به این معنا است که این خواب را به واقع خود ارجاع دهد و برگرداند.

ص: ۳۲۰

القسم الثانی: در مورد عمل مبهم که زنده هم است مانند سه عمل مزبور در مورد حضرت خضر که وقتی تاویل آن را بیان فرمود یعنی این عمل مبهم را به واقع آن بر گرداند مثلاً در مورد سوراخ کردن کشتی گفت که واقع این امر مبهم این بود که ملکی بود که همه ی کشتی ها را غصب می کرد و وقتی دید این سوراخ است از آن صرف نظر کرد و این به نفع مالک کشتی شد. این هم از باب ارجاع به واقعیت است.

نکته: در آیات سوره ی کهف که در مورد قضیه ی حضرت موسی و خضر است گاه حضرت خضر عمل به خداوند نسبت می دهد مانند: (فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْرِتَ أَخْرَجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَ مَا فَعَلْتَهُ عَنْ أَمْرِي) (کهف / ۸۲) و گاه عمل را به خودش نسبت می دهد مانند (أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَ كَانَ وِراءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً) (کهف / ۷۹)

وجه آن این است که در حقیقت همه به اذن خداوند بوده است و همه ی آن اعمال به مصلحت بوده است ولی چون شایسته نیست اعمال بد را به خداوند نسبت بدهند در آنجا که ظاهر عمل عیب و نقص است ادب اقتضاء می کند که آن را به خداوند نسبت ندهند و این مانند سوراخ کردن کشتی است ولی در مورد تعمیر دیوار عمل خوب و پسندیده است و آن را می توان مستقیماً به خداوند نسبت داد.

القسم الثالث: مواردی که تاویل به معنای عاقبت یک عمل است. مثلاً قرآن دستوری صادر می کند بعد می فرماید: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلاً) (نساء / ۵۹) تاویل در اینجا به معنای مصلحت و عاقبت عمل است یعنی مرجع، خدا و رسول و اولی الامر هستند و سیوطی در تفسیر جلالین می گوید: (ای احسن عاقبه). بنابراین تاویل در اینجا هم به معنای عاقبت و سرانجام است یعنی ارجاع به خدا و پیغمبر و اولی الامر و هكذا آیه ی مبارکه ی سوره ی اسراء (وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَ زَنُوا بِالْقَسَايِطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلاً) (اسراء / ۳۵) یعنی هنگام کیل کردن، کیل را پر کنید و با ترازوی صحیح وزن کنید که این امر عاقبت خوبی دارد یعنی بازگشت این عمل به خیر و صلاح و عاقبت نیکو است. البته ارجاع این قسم دیگر به تکوین نیست بلکه به تشریح است.

بله هرچند تاویل در اینجا از باب ارجاع به تشریح است ولی وقتی به مقام عمل وارد می شود موقعیت خارجی پیدا می کند. از این رو در این آیات باید گفت که مرحله ی اول آنها تشریح است و مرحله ی دوم آنها تکوین می باشد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۲۷ اسفند ماه ۸۷/۱۲/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مورد موارد استعمال تاویل در قرآن بود و گفتیم که معنای سوم آن این است که به معنای رجوع باشد. مجموع آیات را بررسی کردیم و گفتیم که در قرآن در هفده مورد لفظ تاویل ذکر شده است که همه به معنای (رجوع) می باشد و گاه مراد از آن رجوع به واقعیت و تکوین است و گاه مراد رجوع به فکر و ذهن و تشریح سپس این هفده آیه را به پنج قسم تقسیم کردیم و اکنون به بیان قسم چهارم می پردازیم:

القسم الرابع: تاویل تمام قرآن (نه خصوص متشابهات): آیاتی است که به معنای این است که مجموع آیات قرآن تاویل دارد: (وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ) (اعراف / ۵۲ و ۵۳)

(هل ينظرون الا- تاويله) يعنى در انتظار تاويل قرآن هستند. از اين آيه برداشت مى شود كه همه ي مشركين در انتظار تاويل همه ي قرآن بودند و خداوند مى فرمايد عجله نكنيد در روز قيامت تاويل همه ي قرآن ظاهر مى شود و آن موقع مشركين پشيمان مى شوند. اين تاويل به اين معنا است كه حقايق نورانى قرآن كه در اين جهان براى ما به شكل علم حصولى است در آن جهان به شكل علم حضورى و وجود عيني تجلى پيدا مى كند يعنى اعراف، بهشت و جهنم، صراط، و امثال آن را مى بينند. همان طور كه خداوند در سوره ي ق مى فرمايد: (لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَكُمْ فَبَصَرُكُمْ الْيَوْمَ حَدِيدٌ) (ق / ۲۲) يعنى در آن روز پرده ها کنار مى رود و چشم هاى تو تيز بين مى شود و حقيقت قرآن واضح مى شود. تاويل در اينجا هم به معنای ارجاع قرآن به واقعیت خودش است.

ص: ۳۲۲

القسم الخامس: تاویل متشابه که در سوره ی آل عمران آیه ی ۷ دو بار ذکر شده است. در این دو مورد خداوند برای آیات متشابه قائل به تاویل است نه برای محکمات. (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) (آل عمران / ۷)

مراد این آیه این است که آیات قرآن دو نوع است یکی محکم است که معنا و ظهورش پایدار و مستحکم است ولی یک سری آیات ظهوری فردی، متزلزل و تصویری دارند که این آیه مستمسک دست فتنه جویان می شود و حال آنکه باید آن را به محکمات ارجاع دهند.

مثلا افرادی که قائل به جبر هستند با تمسک به یکسری از آن آیات متشابه برای خود دلیل تراشی می کنند.

البته مخفی نماند که قائلین به جبر کسانی هستند که می خواهند در مقام عمل آزاد باشند و هر کار خواستند بکنند از این رو به جبر روی می آورند که بگویند هر چه ما انجام می دهیم را خدا خواسته است ایشان برای این کار به این آیه تمسک می کنند (فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) (فاطر / ۸)

ما می گوئیم که بله خداوند است که افراد را هدایت می کند ولی کسی را هدایت می کند که خودش با اختیار راه خوب را انتخاب کرده باشد و اگر کسی به سوء اختیارش راه ناپسند را انتخاب کند خداوند او را هدایت نمی کند که نتیجه ی آن اضلال فرد است.

ص: ۳۲۳

حال اگر ما به آیات محکم مراجعه کنیم می بینیم خداوند می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَهُ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَا ذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) (بقره / ۲۶)

از این رو اگر خداوند کسی را گمراه می کند به دلیل این است که عامل ضلالت در آن فرد وجود دارد یعنی در نهاد او فسق وجود دارد (فسق به معنای خروج از طاعت خداوند است) و همین موجب می شود بهترین مثل ها موجب عدم هدایت آنها شود و همین عدم هدایت که امری است عدمی عبارت از اضلال است و آن هم تابع عاملی است که در خود فرد است که عبارت از فسق می باشد.

همچنین خداوند در سوره ی انعام می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) (انعام / ۱۴۴) که در آن خداوند تعبیر به عدم هدایت کرده است که همان اضلال می باشد و این بدلیل وجود ظلم در ضمیر فرد است.

همچنین خداوند می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ) (رعد / ۲۷) یعنی خداوند کسی را که به سوی او رجوع کند هدایت می کند و هر کس را که به سوی او بر نگردد هدایت نمی شود و این همان اضلال است و آن فرد دیگر به سوی بهشت هدایت نمی شود.

این آیات همه محکماتی هستند که باید (یضل من یشاء و یهدی من یشاء) را به آنها برگرداند و کلام مجبره را از بین برد.

Your browser does not support the audio tag

بحث در مورد موارد استعمال تأویل در قرآن بود و گفتیم که معنای سوم آن این است که به معنای رجوع باشد. مجموع آیات را بررسی کردیم و گفتیم که در قرآن در هفده مورد لفظ ذکر شده است که همه به همان معنای رجوع است که گاه مراد از آن رجوع به واقعیت و تکوین است و گاه مراد رجوع به فکر و ذهن.

سپس این هفده آیه را به پنج قسم تقسیم کردیم و در قسم پنجم گفتیم که مراد از تأویل آیات متشابه است که باید آنها را به آیات محکم ارجاع داد و حمل کرد.

مثلا در آیه ی سوره ی حدید آمده است: (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ) (حدید / ۴) مراد از (مع) در این آیه معیت مکانی نیست بلکه مراد معیت قیومی است به این معنا که در عین اینکه خداوند مستقل است و در وجود ما حلول نکرده است ولی وجود ما قائم به وجود اوست. مانند تصویری که در ذهن ما ترسیم می شود که آن تصویر قائم به نفس ماست و به محض اینکه نفس غفلت کند آن تصویر از بین می رود. همانطور که قوام آن تصویر به نفس است وجود ما هم وابسته به خداوند است.

در آیه ی دیگر آمده است: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثِهِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسِهِ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (مجادله / ۷)

ص: ۳۲۵

این معیت هم به معنای معیت مکانی نیست بلکه مراد از آن معیت قیومی است و به معنای نسبت معنای حرفی به معنای اسمی است.

در مقابل ما گروهی قائل هستند که خداوند تختی دارد در عالم بالا و بر روی عرش و تخت خود تکیه کرده است و از آن بالا اعمال بندگان را تحت نظر دارد بدلیل (الرحمان علی العرش استوی) (طه / ۵)

در جواب می گوئیم که این آیه را که چند بار با الفاظ مختلف در قرآن تکرار شده است را باید با آیات (و هو معکم) با هم معنا کنیم زیرا اگر بر روی تخت است دیگر معکم با موجودات بر او صدق نمی کند.

از طرفی دیگر خداوند در سوره ی رعد می فرماید: (اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْبَتُوا عَلَى الْعَرْشِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ) (رعد / ۲)

در این آیه اگر مراد از (استوی علی العرش) این باشد که خداوند بر روی تخت نشسته است معنای آیه خراب می شود زیرا اول می فرماید: او آسمان ها را بدون عمودی برافراشته است و بعد می گوید که خورشید و ماه را مسخر کرده است و ... حال

معنا ندارد که وسط بیان کردن این قدرت الهی بگوید سپس روی تخت نشست. تمام فقرات جمله باید با هم تناسب داشته باشد و همین قرینه بر این است که (استوی) به معنای استولی است و استیلاء بر عرش هم کنایه از قدرت است.

ص: ۳۲۶

شیخ مفید در کتاب تصحیح الاعتقاد، اشعاری را ذکر می کند که در آن استوی به معنای استولی است و به شعر زیر مثال می زند.

و اذا استوی بشر علی العراق من غیر حرب و دم مهراق

یعنی وقتی بشر بر عراق مستولی شد.

مضافاً بر اینکه کنایات در زبان عرب بسیار است. با این بیان خداوند در این آیه می فرماید که بنی بشر تصور نکنند که خداوند بعد از خلق کائنات خسته شده و امور آنها را به خود آنها واگذار کرده است بلکه همان خداوندی که فقط خودش آنها را خلق کرده است (توحید در خالقیت) خود او تدبیر امور آنها را عهده دار شده است (توحید در تدبیر).

این آیه را هم باید به محکّمات حمل کنیم که همان (و هو معکم اینما کنتم) است.

مثال دیگر: در سوره ی مبارکه ی قیامت می خوانیم: (وَجُودٌ یَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) (قیامت / ۲۲ و ۲۳) یعنی در روز قیامت چشمهائی است خندان و متبسم که به سوی خداوند می نگرند.

مجسمه می گویند که خداوند نعوذ بالله جسم است و در نقطه ای است که می توان به او نگریست.

این از آیات متشابه است و قرینه بر اینکه خدا را نمی شود دید این است که اولاً در این آیه دیدن به (وجه) نسبت داده شده است نه به عیون و حال آنکه اگر قرار بود خداوند را دید باید او را با چشم دید نه با لب و دهان و کل صورت. از این رو مراد از نظارت دیدن نیست.

شاهد دیگر این است که این دو آیه با دو آیه ی بعدش لف و نشر مرتب است: (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بِاسْرَةٍ تَنْظُرُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ) (قیامه / ۲۴ / ۲۵) یعنی چهره هائی در آن روز عبوس و در هم کشیده است زیرا می دانند عذاب کمرشکنی در انتظار آنهاست. در این چهار آیه عبارت (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ) در مقابل (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بِاسْرَةٍ) است و آیه ی (إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) در مقابل (تَنْظُرُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ) بنابراین به قرینه ی تقابل، معنای (الی ربها ناظره) باید ضد (ان یفعل بها فاقره) باشد یعنی این منتظر عذاب است در نتیجه وجوه ناضره هم منتظر رحمت خداوند هستند. و مراد از نظارت به خداوند کنایه از در انتظار رحمت بودن است.

در عرب اگر بگویند فلانی به دست فلان کس می نگرد یعنی منتظر است که آن فرد به او چیزی بدهد. اگر نظارت را به معنای دیدن با چشم بدانیم دیگر تناسب این چهار آیه از بین می رود.

کشاف در تفسیر خود اشعاری ذکر می کند که در آن این کلمه کنایه از انتظار رحمت است او می گوید در تابستانی گرم دیدم که گدائی به مردم می گوید: نویظراتی الیکم ثم الی الله: یعنی دو چشم من به سوی خدا و بعد به سوی شما مردم است. کنایه از اینکه منتظر عنایت و رحمتی است.

تم الکلام فی معنی التأویل

نکته ی دیگر در آیه ی سوره ی آل عمران این است که در آن عبارت (و الراسخون فی العلم) عطف به الله است یعنی تاویل آن را خداوند و راسخون در علم می دانند: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) (آل عمران / ۷) و الا اگر بگوئیم که تاویلش را فقط خداوند می داند این اشکال پیش می آید که چرا خداوند می فرماید و (الراسخون فی العلم یقولون آمنا) و حال آنکه اگر مراد از راسخون کسانی باشند که ایمان آورده اند می بایست می فرمود: و الراسخون فی الایمان یقولون آمنا. تناسب حکم و موضوع (اینکه راسخون با علم آمده است) ایجاب می کند که قائل شویم که آنها علم تاویل را بلد هستند که همان ارجاع متشابهات به محکمت است و می گویند که همه از نزد خداوند است.

بله در روایات ما راسخون فی العلم به ائمه تاویل شده است و این از باب بیان مصداق اتم است و الا علماء اسلام هم جزو راسخون در علم هستند حتی در بعضی از آیات این واژه بر علماء یهود هم تطبیق شده است یعنی کسانی که در علم قدمی پایرجا و راسخ دارند.

من هنا یعلم که قرآن از اول تا آخر امری است مبین و چیزی در قرآن وجود ندارد که مبهم باشد و حتی متشابه هم با برگرداندن به محکّمات مبین و واضح می شوند.

مثال سوم: (وَ یَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) (الرحمن / ۲۷) مجسمه گفته اند که خداوند صورت دارد و حال آنکه وجه در آیه به معنای ذات حق تعالی است. دلیل آن این است که هرچند در این آیه ی فوق (ذو الجلال و الاکرام) بدل از وجه است زیرا (ذو) مرفوع است و (وجه) هم مرفوع است. ولی در آیه ی آخر سوره ی الرحمن می خوانیم: (وَ یَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذی الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) که (ذی الجلال و الاکرام) صفت خود رب است که مجرور آمده است از این رو مراد از وجه خود رب است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۸ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۰۸

Your browser does not support the audio tag

محقق خراسانی در کفایه در ابتدا مقدمه دارد که در آن سیزده مطلب را بحث کرده است و سپس کفایه را با ذکر هشت مقصد و یک خاتمه به آخر رسانده است. ما هم به تبع کفایه اینک به مقصد ششم وارد می شویم فنقول:

المقصد السادس فی الحجج و الامارات

ص: ۳۲۹

محقق خراسانی در این مقصد پنج موضوع را مطرح کرده است که عبارت اند از:

حجیت ظواهر

حجیت قول لغوی

حجیت اجماع منقول

حجیت شهرت

حجیت خبر واحد

بعد به مناسبتی دلیل انسداد را مطرح می کند.

باید توجه داشت که اصول، مقدمه‌ی فقه است و ما معتقدیم ادله‌ی شرعی چهار تا است (و ابن ادریس این را در سرائر برای اولین بار مطرح کرده است) که عبارتند از: کتاب، سنت اجماع و عقل.

شایسته بود که محقق خراسانی و شیخ انصاری (و سایر مقررین) ابتدا این چهار مورد را بحث می‌کردند ولی ظاهراً ایشان این بحثها را با هم ادغام کرده اند زیرا آنجا که از حجیت ظواهر بحث می‌کنند حجیت کتاب را هم داخل می‌کنند و یا مثلاً اگر از حجیت خبر واحد بحث می‌کنند حجیت سنت را هم در آن ادغام کرده اند و یا در بحث اجماع منقول، اجماع محصل را هم ذکر می‌کنند و در حجیت قطع (که محقق خراسانی در فصلی به آن می‌پردازد) حجیت عقل را هم داخل کرده اند. ولی به هر حال این سبک از لحاظ تدریسی صحیح نیست و حق این بود که برای هر یک از آن ادله‌ی چهار گانه بابی جداگانه باز می‌کردند و شایسته نبود که این اصول را در بحث‌های دیگر ادغام کنند.

بله میرزای قمی در قوانین همه‌ی این چهار اصل را جداگانه بحث کرده است و صاحب فصول هم چنین عمل کرده است حال نمی‌دانیم چرا شیخ و محقق خراسانی راه میرزا را ادامه ندادند. حضرت امام هم طریق شیخ را اتخاذ کرده است.

ثم نقول: شيخ در فرائد می گوید: اعلم أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعی، فإمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشكّ. و قاطع به قطعش عمل می کند و کسی که ظن دارد هم اگر ظنش حجت باشد طبق آن عمل می کند و شاک هم باید در مقام عمل به اصول عملیه مراجعه کند که عبارتند از برائت، اشتغال، تخییر و استصحاب.

بر عبارت مرحوم شیخ سه اشکال وارد شده است و خلاصه ی این است که گاه بر کلمه ی (مکلف) اشکال کرده اند و گاه بر حکم شرعی، و گاه بر تنلیث شیخ.

اما الاشکال الاول: شیخ فرموده است: اعلم أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعی...

مستشکل می گوید که این کار، کار مکلف نیست بلکه عملی است که بر مجتهد واقع می شود زیرا مجتهد است که وارد دریای فقه می شود و احکام را استخراج می کند و هنگام التفات با حکم شرعی یکی از آن حالات ثلاث برایش پیش می آید. مکلف فقط تقلید می کند و کاری به این موشکافی ها ندارد.

اما الاشکال الثانی: مراد از حکم شرعی چیست آیا مراد از آن فعلی است یا حکم انشائی. حکم انشائی آن است که شارع آن را انشاء کرده است ولی هنوز به مکلفین ابلاغ نفرموده است مانند بعضی از احکام که نزد امام زمان است که هرچند تشریح شده است ولی هنوز به مردم بیان نشده است و یا اینکه حتی به مردم بیان هم شده است ولی امویان و عباسیان اجازه ی وصول به مردم را ندادند و امثال آن. در کلام شیخ باید مراد ایشان حکم فعلی باشد زیرا فقط در حکم فعلی آن سه تقسیم وارد می شود که گاه فرد قاطع است و گاه ظان و شاک. این تقسیمات سه گانه در حکم انشائی هرگز جاری نمی باشد. از این رو حق این بود که شیخ قید فعلی را هم ذکر می کرد.

اما الاشکال الثالث: شیخ قائل است که فرد گاه قاطع است و گاه ظان و شاک. این تقسیم ثلاثی صحیح نیست بلکه باید ثنائی باشد به این معنا که اگر مراد ما از حکم اعم از واقعی و ظاهری باشد. تثلیث از بین می رود. زیرا کسی که به حکم ظن دارد ظن او از دو حالت خالی نیست: یا دلیلی بر حجیتش وجود دارد و یا ندارد اگر وجود دارد او دیگر ظان نیست بلکه قاطع است زیرا قطع دارد که حکم ظاهری هم همین است و اگر دلیلی بر حجیتش قائم نشده است حکم او مانند حکم شاک است. از این رو ظنی در مورد حکم ظاهری وجود ندارد زیرا ظن اگر دلیل بر حجیت دارد همان قطع است و الا همان شک است.

البته اشکالاتی را که بر این عبارت شیخ وارد کرده اند زیاد است ولی ما سه اشکال مهم را مطرح کردیم.

این اشکالات را می توان تا حدی جواب داد ولی ما در مقام جواب از آنها نیست فقط می گوئیم که محقق خراسانی در مقام دفاع از شیخ کلامی دارد که صحیح نیست:

او می گوید که می شود تقسیم ثلاثی را درست کرد ولی باید چنین گفت: اما ان يحصل له القطع او لا و علی الثانی اما ان یقوم دلیل معتبر علی حجیته که در این صورت به همان دلیل عمل می کنیم و الا به اصول عملیه عمل می کنیم.

یلاحظ علیه: همان اشکالی که بر شیخ وارد است بر محقق خراسانی هم وارد می باشد زیرا ایشان که می گوید: (و علی الثانی اما ان یقوم دلیل معتبر علی حجیته) در جواب آن می گوئیم: اگر دلیل معتبری برای فرد ظان اقامه شود آن فرد دیگر ظان نیست بلکه قاطع است (البته قاطع به حکم ظاهری) و همان اشکال دوباره عود می کند.

بله برای تصحیح کلام شیخ باید بگوئیم که مراد ایشان از حکم فقط حکم واقعی است نه ظاهری زیرا در حکم واقعی کسی که ظن دارد و دلیل بر حجیت هم دارد یقیناً به حکم واقعی قطع ندارد بلکه ظن دارد.

البته می توان از تثلیث شیخ به شکل دیگری هم دفاع کرد و آن اینکه شیخ طبیعت موضوع را مطرح کرده است و آن این است که انسان متفکر به هر موضوعی که ملتفت می شود سه حالت برایش پیش می آید: گاه قاطع است و گاه ظان و یا شاک مثلاً هنگام مواجهه با آب کر گاه مطمئن هستیم که کر است و گاه ظان و گاه شاک. شیخ هم طبیعت مجتهد را مطالعه کرده است و واضح است که او هنگام التفات به حکم شرعی یکی از آن حالات ثلاث برایش پیش می آید.

از اشکال اول هم توان جواب داد که مکلف خود هنگام التفات این سه حالت را دارد ولی مجتهد از طرف مقلد و کالت دارد که خودش حکم شرعی را از طرف او بررسی کند البته نقض و ابرام در این اشکالات بسیار است و می توان برای بررسی بیشتر به حواشی مراجعه کرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۹ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۰۹

Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل تعریفی از شیخ انصاری را نقل کردیم که به آن تعریف اشکالاتی وارد شده بود محقق خراسانی ابتدا در مقام تصحیح کلام شیخ بر آمد که گفتیم بر خود کلام ایشان هم همان اشکالات مترتب است.

سپس محقق خراسانی تقسیم دیگری را ارائه می کند که در آن اشکالاتی که به شیخ شده است را تا حدی از بین برد. در ضمن تقسیم ثلاثی شیخ را ثنائی می کند. ایشان در تصحیح تعریف شیخ این عبارت را نقل می کند: و اعلم إنَّ البالغ الذی وضع علیه القلم إذا التفّت إلى حکم فعلی واقعی أو ظاهری متعلّق به أو بمقلّديه، فإمّا أن يحصل له القطع به أو لا. وعلى الثانی لا بدّ من انتهائه إلى ما استقلّبه العقل من اتباع الظن لو حصل له و قد تمت مقدمات الانسداد علی تقدیر الحکومه و إلا فالرجوع إلى الأصول العقلیه من البراءة والاشتغال والتخیر.

ص: ۳۳۳

توضیح ابتدائی کلام ایشان این است که اولاً بر هر بالغی قلم وضع نشده است نیست زیرا مثلاً قلم از مجنون برداشته شده است از این رو ایشان می فرماید: البالغ الذی وضع علیه القلم.

برای فهم ادامه ی کلام محقق خراسانی و اینکه چگونه اشکالاتی که به شیخ شده است را در عبارت خود حل کرده است باید دو مقدمه را ذکر کنیم:

المقدمه الاولى: در بیان اصول شرعیه و عقلیه

الاصول علی قسمین:

اصول شرعیه: مانند براءت شرعی (رفع عن امتی تسعه) یا اشتغال شرعی (اگر داشته باشیم) و استصحاب و تخییر شرعی. محقق خراسانی در همه ی این اصول شرعیه معتقد به جعل مؤدی است. یعنی او معتقد است که اگر اماره بر چیزی قائم شود مانند جائی که خبر واحد حکمی شرعی را به ما خبر دهد و یا بر اساس استصحاب حکم شرعی را در موردی بیابیم یا حکم واقعی هم با مؤدای این امارات و اصول شرعیه مطابق است یا نه اگر مطابق باشد فهو المطلوب ولی اگر مطابق نباشد شارع مقدس مطابق آن حکمی شرعی جعل می کند ولی این حکم شرعی ظاهری است نه واقعی. و به بیان دیگر شارع مقدس حکمی دارد واقعی که در لوح محفوظ است و یک حکم ظاهری دارد که در امارات و اصول است. اصول عقلیه: در مقابل اصول شرعیه یک نوع معذرات داریم که در آنها جعل مؤدائی وجود ندارد ولی ما اگر مطابق آنها عمل کنیم نزد خداوند معذور هستیم زیرا این اصول بین ما و خدا حجت است مانند عقاب بلا بیان (براءت عقلی) که جعل شرعی ندارد اگر طبق آن عمل کنیم و واقع هم مخالف با آن باشد روز قیامت ما را مؤاخذه نمی کنند. هکذا تخییر عقلی و اشتغال عقلی

خلاصه آنکه نتیجه ی اصول شرعیه جعل مؤدی و رسیدن به حکم ظاهری است (اگر مؤدای اماره با واقع مخالف باشد) ولی نتیجه ی معذرات عذر تراشی است.

المقدمه الثانیه: اگر به انسداد قائل شویم و بگوئیم که در زمان غیبت دست ما از امام کوتاه است و در نتیجه به احکام واقعی دسترسی نداریم از این رو ظنون برای ما حجت اند و به هر ظنی می توان عمل کرد، این بحث مطرح می شود که اگر انسداد قابل قبول باشد لازمه و نتیجه اش اش آیا این است که ظن از باب کشف حجت است یا اینکه ظن از باب حکومت حجت می باشد.

محقق خراسانی در جلد اول در مقدمه ی کفایه در امر اول به آن اشاره کرده است.

اینکه ظن از باب کشف حجت باشد به این معنا است که با قبول انسداد می دانیم که راه علم بسته است و از آن طرف مطمئن هستیم که شارع مکلف را یله و رها نکرده است پس کشف می کنیم که قطعاً حال که راه علم را بسته است ظن را بر ما حجت کرده است.

در مقابل ولی عده ای می گویند که نتیجه ی دلیل انسداد کشف از حجیت ظن نیست بلکه از حکومت کشف می کند یعنی عقل می گوید حال که راه علم بسته است و سه راه در مقابل است (ظن شک و وهم) عاقل ارجح را می گیرد و فرد باید به ظن عمل کند.

با توجه به بیان فوق اگر قائل به کشف شدیم ظن انسدادی در بخش امارات یا اصول شرعیه داخل می شود زیرا از باب جعل مؤدی است ولی اگر بگوئیم که استقلال عقل بر آن است در تحت معذرات داخل می شود.

اذا علمت هاتين المقدمتين كلام محقق خراساني واضح مي شود: ايشان با عبارت فوق هر سه اشكالي كه به شيخ شده است را جواب مي دهد:

اشكال اول به شيخ اين بود كه اين بحث ها مربوط به مجتهد است نه به مقلد ولي محقق خراساني در عبارت خود به اين نکته توجه داشته و مي گويد: (و اعلم ان البالغ الذي وضع عليه القلم اذا التفت الي حكم شرعي فعلي او ظاهري متعلق به او بمقلديه ...

و البته بايد مكلف هم اضافه شود زيرا گاه مجتهد احكامي را استخراج مي كند كه اصلا ارتباطي به خود او ندارد زيرا مسائلي مانند حيض و نفاس فقط مربوط به مقلدين است.

و اما اشكال دوم به شيخ اين بود كه اين احكام مربوط به احكام فعلي است نه انشائيه زيرا احكام انشائيه يا نزد معصوم است و يا بيان شده ولي به دست ما نرسيده است. محقق خراساني با بيان فوق اين اشكال را دفع كرد زيرا مي گويد: اذا التفت الي حكم فعلي واقعي او ظاهري ...

و اما اشكال سوم كه اشكال به تثليث شيخ بود محقق خراساني در اينجا قائل به ثنائي است به اين معنا كه احكام شرعي يا در آن جعل مؤدي است و يا تعذير. آنها كه جعل مؤدي مي كند همه داخل در تحت قطع هستند زيرا او متعلق قطع را اعم از واقعي و ظاهري مي داند؛ قطع به حكم واقعي در مواردی است كه می دانیم حكم فعلي واقعي را كشف کرده ایم و در حكم ظاهري جائي است كه شارع مطابق ظن جعل مؤدي كند و در نوع دوم كه همان جعل تعذير است مانند ظن بر حكومت و اصول عقليه در همه ي آنها ظن بر قوت خود باقي است.

اولاً: بشر در تمام موضوعاتی که وارد می شود حتی در مسائل غیر شرعی مانند مسائل علمی و عرفی سه حالتی که شیخ مطرح کرده است برایش پیش می آید که گاهی قاطع است و گاه ظان است و گاه شاک به این معنا که گاه مطمئن است و گاه ترجیح می دهد و گاه دودل باقی می ماند.

ثانیاً: محقق خراسانی اموری را که در آینده باید بحث کند الان مسلم گرفته است مثلاً اینکه آیا مطابق امارات، مؤدی نیز جعل می شود یا نه و یا اینکه بنا بر انسداد قائل به کشف هستیم و یا حکومت هر دو باید بعداً بحث شود نه اینکه آنها را مسلم گرفته در این مقام از آن استفاده کند.

ثالثاً: اصل اینکه در دنیا دو حکم است یکی واقعی و یکی ظاهری صرف پندار و تصور است زیرا شارع مقدس یک حکم بیشتر ندارد و آن حکم واقعی است و ما قائل هستیم که هرگز جعل حجیت مطابق با جعل مؤدی نیست و اگر شارع می فرماید به خبر واحد عمل کنید فقط می فرماید که خبر واحد حجت است و فرد اگر طبق آن عمل کند کافی است ولی این بدین معنا نیست که شارع مطابق خبر واحدی که خلاف واقع است حکمی ظاهری هم جعل کند. و یا مثلاً در عرف، اربابی به عبدش می گوید که به حرف مهندس گوش کند حال اگر آن مهندس اشتباه کند عبد نزد ارباب می گوید که شما گفتید که به حرف آن مهندس گوش کن و من هم چنین کردم. در اینجا عبد مقصر شناخته نمی شود و این موجب می شود که نزد ارباب معذور باشد ولی هرگز جعل مؤدی ای وجود ندارد و ارباب مطابق نظر غلط مهندس نظری ظاهری جعل نمی کند.

بله در دو جا می توانیم بگوئیم که لسان حکم ظاهری از باب جعل حکم است:

کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر یعنی هر چیزی که مشکوک الطهاره و النجاسه است طاهر است

دومی در کل شیء حلال است که ظاهر آن این است که شارع مقدس در آن جعل حلیت می کند

اگر این دو را کنار بگذاریم اصلا حکم ظاهری وجود ندارد تا بگوئیم در همه جا به حکم قاطع هستیم و قطع ما گاه به حکم واقعی است و گاه به حکم ظاهری زیرا گفتیم و قول ثقه در خبر واحد و امثال آن جعل حکم ظاهری نمی کند و آنها صرفا طریق به واقع هستند که اگر به واقع منتهی شدند همان واقع حجت است و اگر به واقع نرسند صرف عذر هستند زیرا شارع به ما اجازه داده است به این ظنون عمل کنیم.

خلاصه اینکه تثلیث شیخ از تقسیم ثنائی محقق خراسانی بهتر است.

بقی هنا کلیمه: اصول اربعه عبارت است از برائت، اشتغال، تخییر و استصحاب. اینها اصول عامه هستند و در تمام ابواب فقه جاری است و منحصر به همین چهار مورد هستند و ما با استقراء به این رسیدیم که ما زادبر آنها وجود ندارد.

در مقابل آنها اصول اربعه ی اختصاصی داریم که مربوط به یک باب خاص است مانند اصاله الطهاره و امثال آن و ان شاء الله فردا در تعریف اصول اربعه و مجاری آن نکاتی را متعرض می شویم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۰ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۱۰

ص: ۳۳۸

در جلسات قبل گفتیم که مجتهد گاه قاطع به حکم است، گاه ظان و گاه شاک. در مقابل محقق خراسانی قائل بود که مجتهد یا قاطع به حکم است و یا شاک زیرا او معتقد بود که مراد از حکم اعم از ظاهری و واقعی است و قائل بود که امارات و حتی اصول عملیه ی شرعیه داخل در قطع است زیرا ایشان قائل به جعل مؤدی بود و عقیده داشت که شارع مقدس طبق امارات و اصول جعل حکم می کند و بنابراین کلیه ی ظنون که دلیل بر آن اقامه شده بود مانند امارات، اجماع و... همه داخل در قطع می شوند. اگر مجتهد قاطع نبود شاک است که باید به معذره های عمل کند که عبارت بود به براءت، اشتغال و تخییر عقلی. در مورد ظن انسدادی نیز قائل بود که دو احتمال دارد: اگر قائل به کشف شویم داخل در امارات است ولی اگر قائل به حکومت شویم جزء معذرات است.

ما هم در خاتمه نظریه ی شیخ را ترجیح دادیم و گفتیم قول به جعل مؤدی کلام صحیحی نیست.

سپس این بحث مطرح می شود که اصول عملیه ی به حکم استقراء، چهار اصل است و باید جایگاه و محل اجرای آنها را کاملاً شناخت. به عقیده ی شیخ هر چند تعداد اصول به حکم استقراء چهار اصل است ولی مجرای آنها عقلانی است و حصر آنها به حکم عقل، معلوم و مشخص است. شیخ برای مجاری این اصول سه بیان دارد که دو مورد آن در رسائل در اول قطع آمده است (در چاپ های قدیم گاه این عناوین در متن و گاه در حاشیه و متن آمده بود). سپس در اول براءت هم بیانی بسیار خوب دارد که مورد قبول ماست.

ص: ۳۳۹

اول به دو بیانی که در اول رسائل است می پردازیم و آن را مورد نقد قرار می دهیم:

اما البیان الاول: (این بیان به شکل نفی و اثبات است) حکمی که مورد توجه مجتهد است یا حالت سابقه دارد یا نه؛ اگر حالت سابقه دارد مجرای استصحاب است. اگر حالت سابقه معلوم نیست یا احتیاط ممکن نیست و یا ممکن هست؛ اگر احتیاط امکان ندارد مجرای تخییر است. مثلاً نمی دانم شیء خاص واجب است یا حرام. در اینجا نمی شود احتیاط کرد و فقط مجرای تخییر است. حال اگر احتیاط ممکن است یا شک در تکلیف است یا شک در مکلف به. اگر شک در تکلیف است (مثلاً شرب تنن حرام است یا حلال) مجرای براءت است ولی اگر شک در مکلف به است (نمی دانم ظهر واجب است یا جمعه) مجرای اشتغال می باشد.

در عبارت بالا- تخییر قسم شک در تکلیف است و شک در مکلف به کانه راه تخییر از راه این دو جداست. یعنی در آن دو احتیاط راه دارد ولی در تخییر راه ندارد.

اما البیان الثانی: اگر حالت سابقه معلوم است مجرای استصحاب است (تا اینجا مانند تقریر سابق بود) و اما اگر حالت سابقه ندارد یا شک در تکلیف است یا شک در مکلف به؛ اگر شک در تکلیف است مجرای براءت می باشد ولی اگر شک در مکلف به است یا احتیاط ممکن نیست که مجرای تخییر است و یا احتیاط ممکن است مجرای اشتغال می باشد.

در این عبارت تخییر از اقسام شك در مكلف به شده است (و حال آنكه تخییر در عبارت بالا قسیم برائت و اشتغال بود).

ص: ۳۴۰

یلاحظ علی کلا البیانین: هر دو بیان ناقص است و برای واضح شدن آن باید مقدمه ای را بیان کنیم:

میزان در شك در تکلیف و شك در مکلف به چیست؟

میزان این است که اگر هنگام شك نوع تکلیف روشن باشد آن از باب شك در مکلف به است ولی اگر جنس تکلیف روشن باشد آن از باب شك در تکلیف است.

مراد از نوع تکلیف، احکام خمس است (وجوب، استحباب...) و مراد از جنس تکلیف این است که می دانم حلال است ولی حلال خود اقسامی دارد مثلا گاه واجب است گاه مستحب است و گاه مکروه است و گاه به معنای متساوی الطرفین است که مباح باشد و من شك دارم که کدام نوع مراد است.

مثلا- اگر شك دارم که نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر. در اینجا نوع تکلیف معلوم است و آن این است که بعد از اذان وجوبی بر عهده ی من آمده است ولی فقط نمی دانم متعلق آن جمعه است یا ظهر این از قبیل شك در مکلف به است.

ولی مثلا هنگام شرب تنن احتمال می دهم مکروه باشد و یا حرام و یا مباح. این از باب شك در تکلیف است.

با ذکر این مقدمه بیان اول شیخ را مورد بررسی قرار می دهیم:

اگر میزان در شناسائی شك در تکلیف از مکلف بود این باشد که اگر نوع را بدانیم شك در مکلف به است و اگر جنس را بدانیم شك در تکلیف است می گوئیم. در این بیان شیخ فرمود اگر احتیاط ممکن نیست مجرای تخییر است این درست

بعد گفت اگر شک در تکلیف است مجرای براءت می باشد و اگر شک در مکلف به است مجرای اشتغال.

اولین ایراد در بیان اول شیخ این است که مجرد شک در تکلیف میزان براءت نیست زیرا در بسیاری موارد هرچند در تکلیف شک داریم ولی با این حال نباید براءت را جاری کنیم و از باب نمونه به سه مورد اشاره می کنیم:

قبل از فحص در دلیل اجتهادی. زیرا قبل از فحص هرچند در تکلیف شک داریم ولی چون کتاب و سنت را فحص نکردم که بدانم آیا دعا عند رؤیه الهلال واجب است یا نه نباید براءت جاری کرده حکم به عدم وجوب نمائیم و حال آنکه این از باب شک در تکلیف است و باید مجرای براءت باشد. شیخ قائل است که در امور مهمه براءت جاری نیست مثلاً در اعراض، اموال و دماء نباید براءت جاری کرد. از این رو اگر شک دارم که زیدی که راه می رود کافر حربی است یا مسلمان که قتلش حرام است هرچند این از باب شک در تکلیف است و حق ندارم او را بکشم (نوع تکلیف معلوم است که عبارت است از حرمت قتل مسلمان ولی نمی دانم آیا او کافر است که کشتن او جایز باشد و یا مسلمان که قتلش حرام می باشد در اینجا نمی توانم به مجرد شک، براءت از قتل را صادر کنم و او را بکشم) و هکذا اگر زنی هست که نمی دانم محرم است یا نامحرم حق ندارم به او نگاه کنم. (نوع تکلیف معلوم است که نظر به اجنبه حرام است ولی نمی دانم اینجا هم آن زن محرم است که نظر حرام نباشد و یا نامحرم که نظر حرام باشد در اینجا چون از امور مهمه است نمی توانم با اجرای براءت حکم به حلیت نظر نمایم.) جائی که امر دائر بین وجوب شیء و حرمت شیء دیگر باشد مثلاً نمی دانم دعا عند رؤیه الهلال واجب است یا شرب تنن حرام است. این از باب شک در تکلیف است زیرا جنس معلوم است و آن اینکه الزامی گردن من را گرفته است و نوع معلوم نیست زیرا نمی دانم حرمت یکی گردن من را گرفته و یا وجوب دیگری. در اینجا همه قائلند که باید احتیاط کرد و هم محتمل الوجوب را انجام داد و هم محتمل الحرمة را ترک نمود.

از اشکال اول می توان جواب داد که فحص شرط جریان براءت و تا فحص نشود اصلا براءت موضوع ندارد. از این رو اصولیون می گویند که فحص شرط جریان براءت است نه شرط عمل به براءت. قدماء می گفتند که شرط عمل ولی شیخ در فرائد می گوید که شرط جریان است و اگر فحص نباشد اصلا براءت موضوع ندارد.

از اشکال دوم هم می توان جواب داد و آن اینکه امور مهمه با دلیل خارج شده است زیرا اجماع داریم که در امور مهمه باید احتیاط کرد.

بله اشکال سوم در هر حال وارد است و نمی توان از آن جواب داد.

و اما یلاحظ علی البیان الثانی: این اشکال هم به تقریر اول وارد است و هم بر بیان دوم

شیخ در بیان اول تخییر را قسیم هر شك در تکلیف و شك در مکلف به شمرده است ولی در بیان دوم تخییر را یکی از اقسام شك در مکلف به قرار داده است. هر دو صحیح نیست:

اما در بیان اول: زیرا گفتیم که میزان در شك در مکلف به این بود که نوع تکلیف معلوم باشد ولی اگر جنس معلوم باشد این از قبیل شك در تکلیف است. حال در مورد تخییر که نمی دانم که عمل مزبور واجب است یا حرام واضح است که جنس معلوم است نه نوع یعنی الزامی وجود دارد ولی نمی دانم الزام فعل است یا الزام ترک این از قبیل شك در تکلیف است و مجرای تخییر در جائی است که نوع مجهول است و جنس معلوم مثلا نمی دانم شیء خاص واجب است یا حرام از این رو نباید تخییر را قسیم شك در تکلیف و شك در مکلف به هر دو قرار دهیم و باید تخییر تحت شك در تکلیف قرار بگیرد.

اما در بیان دوم: هم تخییر را از اقسام شك در مكلف به قرار داده است و حال آنكه شك در مكلف به جائي است كه نوع تكليف معلوم باشد ولي در تخییر جنس معلوم است و نوع مجهول.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۱ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مجاری اصول عملیه است و در اینکه بدانیم هر اصل در کجا جاری می شود. گفتیم شیخ انصاری که بعد از محقق بهبهانی مبتکر این مسائل است در اول فرائد دو بیان دارد که مطرح کردیم و اشکالات را نیز بیان نمودیم.

شیخ سپس در اول برائت مجاری اصول را به گونه ی دیگری معرفی می کند به شکلی که هیچ یک از این اشکالات بر آن بار نمی شود و میزان را در آنجا نه شك در تكليف قرار می دهد نه شك در مكلف به و می فرماید: اگر حالت سابقه است و ملحوظ است (قید ملحوظ برای این است که گاهی حالت سابقه است ولی ملحوظ نیست مانند شك در مقتضی) آن مجرای استصحاب است ولی اگر حالت سابقه ندارد و یا دارد ولی ملحوظ نیست و احتیاط هم در آن امکان ندارد این مجرای تخییر است و اگر احتیاط ممکن است یا حجت بر عقوبت هست یا نه اگر نیست مجرای برائت است و اگر حجت بر عقوبت هست آن مجرای اشتغال است.

عبارت شیخ در فرائد چنین است: اما ان يكون ملحوظا فيه اليقين السابق عليه و اما ان لا يكون سواء لم يكن يقين سابق عليه او كان و لم يلحق و الاول مورد الاستصحاب و الثاني اما ان يكون الاحتياط فيه ممكنا ام لا و الثاني مورد التخییر و الاول اما ان يدل دليل عقلي او نقلی علی سقوط العقاب بمخالفة الواقع المجهول و الاول مورد الاحتیاط او لا مورد البرائة.

ص: ۳۴۴

حال باید ببینیم که اشکالات دیروز چگونه در این تعریف راه ندارد.

اما اشکال اول بر تعریف اول رفع می شود که عبارت بود از اینکه در سه مورد احتیاط لازم بود و شبهه هم بدویه بود: در برائت قبل از فحص، امور ثلاثه (اعراض، اموال و دماء) و در دوران بین وجوب و حرمت که به شیخ اشکال شده بود که این موارد از باب شك در تكليف است ولی در آنها احتیاط لازم است.

ولی در تعریف اخیر، میزان، شك در تكليف یا مكلف به نیست بلکه میزان این است که شك در عقوبت است یا نه. و واضح است که در این سه مورد حجت بر عقوبت هست زیرا قبل از فحص عقل می گوید که باید اول بگردیم تا مطمئن باشیم شارع بیانی دارد یا نه و در مورد دوم هم اجماع داریم و در مورد سوم هم حجت بر عقوبت است زیرا می توانیم مطلوب مولی را به جا آوریم.

همچنین این اشکال که می گفت گاه شك در مكلف به است ولی احتیاط واجب نیست مانند شبهه ی غیر محصوره ولی در تعریف اخیر شیخ دیگر شك در مكلف به نیست بلکه معیار، وجود دلیل بر عقوبت و عدم آن است و در اینجا دلیل بر عقوبت

نیست زیرا شبهه غیر محصوره است و اگر قرار باشد در این مورد هم احتیاط لازم باشد عسر و حرج لازم می آید.

اما اشکال دوم: شیخ در بیان اول تخییر را قسیم گرفته بود و در بیان دوم تخییر را قسمی از مکلف به گرفته بود (و این تناقض بود) و این اشکال مهمی نیست و در بیان سوم وارد نیست. در بیان سوم، شیخ مجرای تخییر را قسیم هر دو گرفته است و ما هم آن را قبول داریم. زیرا مجرای تخییر همیشه قسیم مجرای براءت و اشتغال است زیرا مصب تخییر عدم امکان احتیاط است اما مجرای براءت و اشتغال هر دو امکان احتیاط است.

ص: ۳۴۵

تم الکلام فی بیان مجاری القطع:

إذا علمت هذا فلنذكر احكام القطع:

الحکم الاول: ما ذکره الشيخ الانصاری و قال: يجب مطابعه القطع ما دام موجودا. عين همین عبارت در کفایه هم موجود است.

مراد از قطع در کلام شیخ قطع طریقی است زیرا در قطع طریقی، انسان به قطع خود توجه ندارد و تمام توجه او به مقطوع است مثلا اگر کسی ماری را ببیند که در حال حرکت و حمله است تمام توجه او به مقطوع است که همان مار می باشد و کسی به قطع به اینکه این مار است توجه ندارد.

بخلاف قطع موضوعی که انسان به قطع خودش توجه می کند که شرح آن را در آینده بیان می کنیم.

مثلا گاه کسی که هنگام خروج از خانه به آئینه نگاه می کند. او در آن زمان به خود آئینه توجه ندارد بلکه به آنچه در آئینه دیده می شود توجه دارد (قطع طریقی) ولی گاه می خواهد آئینه بخرد در آن هنگام به خود آئینه و شکل و شمایل آن توجه می کند (قطع موضوعی)

حال که کسی در قطع طریقی به خود قطع توجه ندارد چگونه می توان گفت که مطابقت با قطع واجب است از این رو تعبیر شیخ درست نیست زیرا می بایست می گفت که (يجب مطابعه المقطوع ما دام موجودا) البته مخفی نماند که مراد از مقطوع همان احکام الهیه است.

مضافا بر این هنگامی که مراد از قطع مقطوع است می گوئیم که کلمه ی مقطوع هم صحیح نیست بلکه باید گفت: (يجب مطابعه الاحكام الشرعيه المنجزه) و لازم نیست که حکم فقط مقطوع باشد زیرا گاه دلیل آن احکام، امارات، شهرت، اجماع و امثال آن است و همه موجب می شود که حکم منجز شده و متابعت آن لازم باشد.

اللهم الا ان يقال که چون بحث شیخ در خود قطع است دیگر غیر قطع را متذکر نشده است ولی اگر بحثش در لزوم متابعه کل احکام بود می بایست بحث را روی احکام منجزه می برد.

الحکم الثانی: شیخ می فرماید که الحجیه القطع ذاتی و غیر قابل للجعل.

شیخ در این حکم اولاً حجیت را برای قطع ذاتی می داند و دومی اینکه چیزی که برای شیء ذاتی است قابل جعل نیست یعنی شارع نمی تواند بگوید که ایها الناس من قطع را برای شما حجت کرده ام. بخلاف غیر قطع مانند خبر واحد که حجیت آن عرضی است و شارع باید آن را جعل و انشاء کند.

فنقول: ان الجعل قد یکون بسیطاً و قد یکون مرکباً. یعنی گاه جعل به شکل مفاد کان تامه است و گاه به شکل کان ناقصه:

جعل بسیط همان جعل شیء است مانند خلق الله زید

جعل مرکب همان جعل الشیء شیئا است یعنی جعل الله المشمشه حلوه که خداوند زردآلو را شیرین خلق کرده است

در جعل مرکب گاه جعلش حقیقی است و گاه مجازی

جعل مرکب حقیقی مانند: جعل الله الجص ایض یعنی خداوند گچ را سفید آفریده است و هکذا

جعل مرکب مجازی مانند: جعل الله الاربعه زوجاً زیرا وقتی که لفظ اربعه برده شد در آن زوجیت وجود دارد (هرجا که جعل موضوع ملازم با وضع محمول باشد جعل در آن مجازی است) از این رو بعد از ذکر اربعه دیگر احتیاج به جعل زوجیت نیست و اگر جعل شود از باب مجاز است.

Your browser does not support the audio tag

بحث در احکام قطع است که به تدریج آنها را متذکر می شویم.

الحکم الاول للقطع: شیخ می فرماید: (یجب متابعه القطع ما دام موجودا) کسانی که بعد از شیخ آمدند نیز همین عبارت را به کار برده اند.

به نظر ما در این تعبیر مسامحه وجود دارد زیرا بحث ما در قطع طریقی است نه قطع موضوعی. در قطع طریقی، قطع تابع واقع است و خودش مغفول عنه می باشد. حال که چنین است باید بگوئیم که متابعت کردن از مقطوع واجب است نه متابعت کردن از قطع زیرا قطع، مغفول عنه بوده و فقط وسیله ای است که ما را به واقع می رساند. مثلا اگر می بینید که ماری سمی در حال حمله است از خود مار که مقطوع است فرار می کنید نه از قطع به اینکه این مار است قطع فقط طریق رسیدن به مقطوع است. و یا مثلا مستحب است هنگام خروج از خانه، انسان به آئینه نگاه کند در اینجا خود آئینه وسیله و طریق دیدن صورت است و خودش اصلا به حساب نمی آید.

الحکم الثانی للقطع: طریقه القطع امر ذاتی للقطع غیر قابل للجعل. یعنی شارع نمی تواند بگوید: جعلت القطع طریقا. مانند اینکه نمی تواند بگوید جعلت الاربع زوجا. هکذا در مورد قطع، طریقت آن و نشان دادن واقع چیزی است که قابل جعل نیست و ذاتی قطع است.

توضیح ذلک: جعل در اصطلاح فلسفی به معنای خلقت است و این جعل بر دو قسم است:

ص: ۳۴۸

جعل گاهی بسیط است. این جعل مفاد کان تامه است. در این جعل افاضه ی وجود بر شیء می شود. مانند جعل الله الاربع یعنی خداوند عدد چهار را آفرید.

گاهی جعل مرکب است و این جعل مفاد کان ناقصه است. در این جعل اصل وجود برای شیء مسلم است و فقط محمولی بر آن حمل و جعل می شود. و به معنای جعل الشیء شیئا است. مانند جعل الشیء ایض.

اذا علمت هذا فاعلم: امور ذاتی جعل بسیط بر می دارد اما جعل مرکب نه. مثلا اربعه جعل بسیط دارد زیرا خداوند اربعه و یا اثنین را خلق کرده است کما اینکه به ما دو گوش داده است. ولی اربعه را نمی توان به شکل مرکب جعل کرد یعنی نمی توان گفت که جعل الله الاربع زوجا. به این معنا که برای اربع جعل مجددی که موجب شود زوجیت هم برایش جعل شود امکان ندارد.

مناطق جعل فقر و حاجت است. از این رو می توان برای ماهیت اربعه وجود را جعل کرد و اربعه را موجود نمود (جعل بسیط)

ولی وقتی به وجود آمد در ضمن آن زوجیت هم حاصل است و چون بعد از وجود نسبت به زوجیت دیگر حاجت و فقر ندارد جعل مرکب در مورد او معنا ندارد.

بله در مورد او جعل مجازی وجود دارد یعنی اگر شارع زوجیت را هم برای او جعل کند مجازا می توان گفت که خداوند عدد چهار را زوج آفریده است ولی این جعل مجازی است نه حقیقی.

تا اینجا گفتیم که جعل بر دو قسم است یکی جعل بسیط است که به معنای جعل شیء است و یکی جعل مرکب است که به معنای جعل شیء شیئا آخر است. دوم اینکه ذاتی جعل بسیط دارد ولی جعل مرکب ندارد.

ص: ۳۴۹

با این بیان می گوئیم که طریقت نسبت به قطع از قبیل ذاتیات است و چون ذاتی شیء را فقط می توان به نحو بسیط جعل کرد خود قطع، جعل پذیر است یعنی من می توانم قطع نداشته باشم و سپس به دنبال تحصیل و جعل آن بروم ولی وقتی این قطع جعل شد و حاصل گشت دیگر جعل طریقت برای آن معنا ندارد به این معنا که با جعل قطع، طریقت هم به دنبال آن است و احتیاج به جعل مجدد ندارد.

یلاحظ علیه: نباید در مسائل اصولی مسائل فلسفی را وارد کرد.

اولا- اینکه می گویند ذاتی شیء قابل جمع نیست باید در آن تفصیل داد که ذاتی شیء جعل بسیط دارد ولی جعل مرکب ندارد. اگر ذاتی شیء جعل بسیط هم نداشته باشد یلزم ان یکون الممكن واجبا.

دوم اینکه می گویند طریقت امر ذاتی است درست نیست ولی اینکه طریقت قابل جعل نیست صحیح است.

توضیح ذلک: ذاتی یطلق و یراد منه معین:

یکی ذاتی باب ایساقوجی است که همان جنس و فصل و نوع است

دیگری ذاتی باب برهان این است که در آن جعل موضوع ملازم با جعل محمول می باشد.

حال در طریقت که می گویند ذاتی است کدام یک از این دو نوع است.

ذاتی باب ایساقوجی نیست زیرا قطع، یک حالت جزمی است که به انسان دست می دهد و این طریقت نه جنس است نه فصل و نه نوع.

اگر بگوئیم که ذاتی باب برهان است این هم صحیح نیست زیرا ممکن است انسان قطع را فرض کند ولی طریقت در آن نباشد زیرا بسیاری از قطع ها است که از بنیاد اشتباه است مانند قطع هائی که فرق دیگر نسبت به مذهبشان دارند.

ص: ۳۵۰

ان قلت که قطع نسبت به قاطع طریقت دارد نه نسبت به غیر او.

قلنا که امر تکوینی نمی تواند نسبی باشد و همیشه مطلق است مانند اینکه سفیدی برای گچ نمی تواند برای یکی سیاه باشد.

بله این کلام که طریقت قابل جعل نیست کلامی صحیح است. زیرا مراد از این جعل جعل بشر است و در امور اعتباری صحیح است. امور تکوینی احتیاج به علت تکوینی دارد مثلا اگر اتاقی سرد است اگر آن را گرم جعل کنم این اتاق گرم نمی شود برای گرم کردن اتاق علل تکوینی مانند آتش و هیزم و امثال آن لازم است. طریقت از امور تکوینیه است و با جعل بشر نمی توان آن را ایجاد کرد.

ان قلت: اگر طریقت قابل جعل نیست چون گفتیم که امری است تکوینی چرا در امارات می گوئیم شارع برای آنها جعل طریقت کرده است و مرحوم آیه الله حجت در آن قائل به تتمیم طریقت است به این معنا که اماره طریقت ناقص داشته شارع آن را تتمیم کرده است و نقص آن را جبران نموده است.

قلت: آن حرف در آنجا هم صحیح نیست و در آنجا هم خواهیم گفت که اماره یا طریق است و یا نه و با جعل بشر اگر فی الواقع طریق نباشد نمی توان به آن طریقت را اعطاء کرد. ما قائل هستیم که شارع در آنجا بناء عقلاء را امضا کرده است به این معنا که عقلاء در مورد امارات به آن عمل می کنند و شارع هم آن را امضا کرده است.

ص: ۳۵۱

الحکم الثالث للقطع: حجه القطع امر ذاتی

این غیر از بحث قبل است در بحث قبل در مورد طریقت و واقع نمائی قطع صحبت می کردیم ولی در این بخش در مورد حجیت بحث می کنیم. در حکم دوم گفتیم که طریقت قابل جعل نیست و در اینجا می گوئیم که حجیت قابل جعل نیست.

حجیت به این معنا است که (اذا اصاب نُجْز و اذا اخطا عُدْر) یعنی حجیت به این معنا ذاتی قطع است یعنی اگر قطع مطابق واقع شد منجز است و باید مطابق همان عمل شود و اگر مخالف با واقع شد لا اقل موجب می شود که بنده که مطابق آن عمل کرده است نزد خداوند معذور باشد.

توضیح ذلک:

الحجه علی اقسام ثلاثه:

الحجه اللغویه الحجه المنطقیه الحجه الاصولیه

باید دید که کدام یک از اینها برای قطع قابل جعل نیست. (این مطالب در رسائل و کفایه با هم مخلوط شده است)

اما الحجه اللغویه که به آن الحجت العقلائیه هم می گویند آن است که مولی به وسیله ی آن بر عبد احتجاج می کند.

این حجیت قابل جعل نیست. البته نه از این نظر که از ذاتیات قطع است زیرا این نه ذاتی باب ایساقوجی است به این معنا که در ماهیت قطع حجیت نخواهیده است و اگر بخواهیم قطع را تجزیه و تحلیل کنید در ماهیت آن حجیت نه جنس است نه فصل و نه نوع و حجیت حتی ذاتی باب برهان هم نیست که از لوازم وجودی آن باشد بلکه فقط از اقسام عقل است به این معنا که عقل می گوید حال که واقع برای شما نمایان شد در پیشگاه ما فوق عذری نداری و باید حتما مطابق همان قطع عمل کنی و حال که قطع داری آن سم است نباید آن را بخوری.

ص: ۳۵۲

مثلا در حسن و قبح که می گویند عدل، عمل به پیمان و پاسخ نیکی به نیکی حسن است و ظلم و امثال آن قبیح است. بعضی خیال می کنند که حسن و قبح عرضی است که بر عدل و ظلم عارض می شود. و حال آنکه هر دو از احکام عقل است یعنی هنگامی که عقل به فطرت مراجعه می کند فطرت حکم می کند که عدل حسن است و ظلم قبیح به این معنا که عدل مناسب و ملائم با فطرت است و ظلم منافر با فطرت می باشد.

بنابراین اگر مراد از حجیت در قطع حجیت لغوی است باید بگوئیم که این ذاتی از احکام عقل است یعنی عقلا اگر این فرد در پیشگاه مولی خلاف عقلش عمل کند عذری ندارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۶ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

بحث در حکم سوم قطع بود که عبارت بود از اینکه حجیت برای قطع امری ذاتی است و گفتیم که حجیت به این معنا است که (اذا اصاب نَجْز و اذا اخطأ عذُر) حجیت به این معنا ذاتی قطع است یعنی اگر قطع مطابق واقع شد منجز است و باید مطابق همان عمل شود و اگر مخالف با واقع شد لا اقل موجب می شود که بنده که مطابق آن عمل کرده است نزد خداوند معذور باشد.

برای توضیح این امر گفتیم که حجه بر سه قسم است که باید دید کدام یک از اینها برای قطع قابل جعل نیست.

الحجه اللغویه الحجه المنطقیه الحجه الاصولیه

حجیت لغویه را مطرح کردیم و اکنون به بیان حجیت منطقی می پردازیم:

ص: ۳۵۳

حجت منطقی: عباره عن كون الحد الوسط عله لثبوت الا- کبر علی الاصغر او معلولا- لثبوت الا- کبر علی الاصغر. یعنی حجت منطقی آن است که در آن حد وسط گاه علت نتیجه است و گاه معلول آن.

مثال جائی که حد وسط علت نتیجه است: العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث. در اینجا (حادث) اکبر است زیرا در کبری است و (عالم) اصغر است زیرا در صغری است و تغیر که حد وسط است علت حدوث عالم است. به این معنا که دگرگونی و تغیر در عالم نشانه ی حدوث عالم است یعنی قبلا نبود و الان شد.

مثال جائی که حد وسط معلول نتیجه است: هذا مهموم و کل مهموم مریض فهذا مریض که در واقع مهموم بودن که حد وسط است معلول نتیجه است یعنی چون او مریض است پس مهموم است.

حال با این بیان قطع نمی تواند حجیت منطقی باشد و شیخ و آخوند به این امر تصریح می کنند و نمی توانیم بگوئیم هذا مقطوع الخمریه و کل مقطوع الخمریه حرام فهذا حرام نکتہ ی آن این است که کبری غلط است زیرا بحث در قطع طریقی

است و قطع طریقی در حکم مدخلیت ندارد. حکم روی خمر رفته است چه به آن قطع داشته باشیم یا نه از این رو کل مقطوع الخمریه حرام نیست بلکه خود کل خمر حرام است و از طرفی بحث ما در قطع طریقی است نه موضوعی.

و به عبارت دیگر قطع هیچ مدخلیتی در حکم ندارد (و هنگامی که می گوئید هذا مقطوع الخمریه و کل مقطوع الخمریه حرام فهذا حرام، قطع نه علت نتیجه است و نه معلول آن. احکام روی موضوعات خارجیه رفته است). بله اگر روزی شارع بگوید که خمر حرام نیست بلکه خمری حرام است که به خمریت آن قطع داشته باشی (قطع موضوعی) در اینجا از آنجا که مقطوع الخمریه حرام است قطع حجت منطقی است.

ص: ۳۵۴

سپس شیخ اضافه می کند که (بخلاف الظن) یعنی ظن حد وسط قرار می گیرد و حجت هم به آن اطلاق می شود به این بیان که می توانیم بگوئیم لهذا مظنون الخمریه و کل مظنون الخمریه حرام فهذا حرام و هكذا در این مثال: هذا ما قامت البینه علی كونه خمرا و كل ما قامت البینه علی كونه خمرا فهو حرام فهذا حرام و هكذا در هذا ما افتی بحرمته المفتی و كل ما افتی بحرمته المفتی فهو حرام فهذا حرام.

ما در جواب می گوئیم: بحث در حجت منطقی است و حجت منطقی آن است که حد وسط کاره ای باشد و در جایی که حد وسط طریق محض است، نه قطع کاره است و نه ظن و نه اماره و نه فتوای مفتی.

و اما الحجج الاصولیه:

این در جایی است که شارع دیده که اگر به مردم بگوید خودتان قطع را تحصیل کنید مردم دچار عسر و حرج می شوند مثلا امام در مدینه است و تعدادی از افراد در شهرهای دوردست هستند اگر لازم باشد همه به محضر امام بروند مشکل است. از این رو مواردی که صد در صد قطعی نیستند ولی طریقت دارند مانند خبر واحد و اماره و فتوای مفتی و امثال آن را حجت کرده است.

با توجه به این بیان قطع حجه اصولیه نیست زیرا اگر قطع را قطع دیگر حجت کرده باشد تسلسل لازم می آید و اگر قطع را ظن حجت کند این هم امری است غیر قابل قبول از این رو قطع حجت اصولی نیست بخلاف ظن و اماره و فتوای مفتی که همه ی اینها حجت اصولی هستند یعنی شرع مقدس اینها را هر چند به حد قطع نمی رسند و حدود هشتاد درصد مطابق واقع هستند همه را به دلیل مصالحی از ما قبول کرده و آنها را برای ما حجت قرار داده است و اگر شیخ در بحث قبلی گفت که ظن و اماره حد وسط واقع می شود در حقیقت حجت اصولی را با حجت منطقی خلط کرده است زیرا اینها حجت اصولی هستند ولی حجت منطقی نیستند.

ص: ۳۵۵

خلاصه این بحث چنین می باشد.

قطع حجت لغوی است.

قطع حجت منطقی نیست زیرا حد وسط واقع نمی شود.

قطع حجت اصولی هم نیست چون قطع را اگر قطع حجت کند تسلسل می شود و ظن هم نمی تواند آن را حجت کند

ظنون حجت منطقی نیستند ولی حجت اصولی هستند.

الحکم الرابع للعقل: لا یصح المنع عن العمل بالقطع.

در این امر بحث در این است که آیا شارع می تواند قاطع را از اینکه به قطعش عمل کند منع کند یا نمی تواند.

جواب این است که در این امر بین قطع طریقی و قطع موضوعی فرق است. اگر قطع طریقی باشد شارع نمی تواند آن را منع کند زیرا شارع از یک سو می گوید که خمر حرام است و او هم قطع دارد که این خمر است و یقین دارد که به واقع رسیده است از این رو اگر شارع او را منع کند قاطع خیال می کند که در کلام شارع تناقض است زیرا خمر حرام است و او هم یقین دارد که این خمر است و شارع می گوید به قطع عمل نکن و آن را بخور.

بله اگر قطع موضوعی باشد شارع می تواند آن را نفی کند البته نه مطلقا بلکه مثلا به قاطع دستور دهد که به قطعی که از طریق حس حاصل شده است عمل کند ولی به قطعی که از موارد غیر عادی مانند رمل و جفر حاصل می شود عمل ننماید. از آنچه که قطع موضوعی در موضوع دخالت دارد، شارع می تواند در محدودیت حجیت آن دست ببرد.

ص: ۳۵۶

از این رو در جواب این امر که می گویند (لا- يجوز النهی عن القطع) باید بگوئیم که فیه تفصیل بین القطع الطریقی و الموضوعی که در اولی لا يجوز ولی در دومی جائز است.

الحکم الخامس: تمام آنچه گفتیم در جائی است که متعلق قطع حکم فعلی باشد نه حکم انشائی (محقق خراسانی در اینجا به مسئله ی جمع بین حکم واقعی و ظاهری اشاره می کند که به نظر ما جای آن بحث در اینجا نیست بلکه باید آن را در بحث ظنون مطرح کرد).

فاعلم ان للحکم مراتب اربع:

مرتبہ الاقتضاء: در این مرتبہ بحث در مصالح و مفسدات است که مثلاً خمر مفسده دارد ولی نماز دارای مصلحت است. البته بر شمردن این مرتبہ از مراتب حکم، مجاز است و الا مصلحت و مفسده حکم نیست و از آن رو که در مسیر حکم است آن را هم یک مرتبہ از حکم فرض کرده اند ولی در واقع آن از مقدمات حکم است نه جزء خود حکم مثل جائی که دانشجویی که در سال اول دکترا است را دکتر می گویند و حال آنکه باید چندین سال درس بخواند تا مدرکش را بگیرد. مرتبہ الانشاء: انشاء به این معنا است: ما انشأ و لم یبین للناس و یا اینکه در مراکز اطلاع بیان نشده باشد. امام رحمه الله برای تشبیه مثال می زد به این که در مجلس شورای اسلامی قانونی تصویب شده باشد و هنوز به مراکز اطلاع ابلاغ نشده باشد. البته اینکه در مورد خداوند انشاء چه معنا دارد شفاف نیست که آیا جبرئیل انشاء می کند یا پیغمبر و یا در لوح محفوظ ثبت می شود و هكذا.

البته انشاء اصطلاح دیگری هم دارد که مربوط به این مقام نیست و آن اصطلاح محقق نائینی است که می گوید: حکم به شکل قضیه ی حقیقه بیان شود ولی در مصداقی شرایط موجود نباشد مثلاً فرد مستطیع باید به حج برود و وجوب حج برای او فعلی است ولی فردی که پول کافی ندارد می گویند که وجوب حج برای او انشائی است. (این اصطلاح مخصوص محقق نائینی است)

مرتبه الفعلیه: حکم اگر بعد از مرحله ی انشاء بیان شود فعلی می شود و برای تشبیه می توان گفت که جراید رسمی مملکت قانون تصویب شده در شورا را بنویسند و رسانه ها اعلام کنند حال اگر این حکم به گوش کسی برسد حکم در مورد او منجز می شود (مرتبه ی چهارم) و کسی که حکم به گوش او نرسیده حکم برای او منجز نیست. مرتبه التنجز

با بیان فوق حکم شارع اگر بیان شود در حق همه ی افراد فعلی است ولی در خصوص کسانی که این حکم به آنها رسیده است منجز است نه در مورد کسانی که حکم به آنها نرسیده است

از این رو باید گفت که تنجز از مراتب حکم نیست بلکه تنجز به حکم عقل است که می گوید که آن حکم برای فرد منجز شده است یا نه با این بیان باید گفت که اینکه می گویند ان للحکم مراتب اربع صحیح نیست بلکه باید گفت که ان للحکم مرتبتین زیرا مرتبه ی اقتضاء حکم، جزء مقدمات است و مرتبه ی تنجز به حکم عقل است.

ان قلت: شما می گوئید که احکام در حق همه فعلی است حال کسی است که سراغ احکام نمی رود که آن را یاد بگیرد و حکم هر چند در مورد او فعلی است ولی منجز نیست از این رو او نباید معاقب باشد زیرا حکم برای او منجز نشده است.

قلنا: حکم می تواند منجز نباشد ولی فرد بر عدم عمل به آن حکم معاقب باشد. عقوبت مال تنجیز نیست بلکه مال کسی است که لو تتبع لوصل و آن فرد عمدا فحص و تتبع نکرده است و از این رو معاقب است.

نکته: شیخ در اول رسائل مطالبی در مورد قطع بیان می کند مانند قطع طریقی موضوعی و هکذا و چون محقق خراسانی این مطالب را بعدا نقل می کند ما هم آن را مؤخر می کنیم

تم الکلام فی الامر الاول.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۷ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag

الامر الثانی فی التجری: در این امر مطالب مختلفی را بحث می کنیم:

مطلب اول: تجری یک معنای لغوی دارد که معنایی وسیع است و یک معنای اصطلاحی دارد که ضیق است.

معنای لغوی تجری مخالفه با آنچه به آن قطع پیدا کرده است چه قطع با واقع مطابق باشد چه مخالف.

معنای اصطلاحی تجری این است: مخالفه ما قطع اذا كان مخالفه لما فی الواقع.

در مقابل تجری اصطلاح دیگری به نام انقیاد وجود دارد: انقیاد هم یک معنای لغوی دارد که معنایی وسیع است و یک معنای اصطلاحی که ضیق است.

معنای لغوی آن موافقه با آنچه به آن قطع پیدا کرده است چه قطع مطابق واقع باشد و چه مخالف

ولی اصطلاحا به جایی میگویند که انسان به قطع عمل کند و قطع مخالف واقع باشد.

حال ما چون در بحث اصول با معنای لغوی سر و کار نداریم فقط معنای اصطلاحی آن را مورد بحث قرار می دهیم.

ص: ۳۵۹

مطلب دوم: تجری در جایی صدق می کند که قطع طریقی محض باشد مثلا حکم روی خمر واقعی رفته است به این معنا که خمر واقعی را نباید خورد حال فردی قاطع شد و آن را نوشید و بعد فهمید که سر که بوده است در اینجا بحث تجری مطرح می شود. اما اگر شرع مقدس حکم را روی مقطوع الخمریه برده باشد (قطع موضوعی) خصوصا اگر قطع تمام الموضوع باشد در اینجا اگر آن مایعی که قطع دارد خمر است را بخورد دیگر تجری نیست بلکه خود معصیت است زیرا نمی بایست آنی را که قطع دارد خمر است بخورد و او آن را خورد حال چه سر که باشد چه نه فرقی ندارد.

مطلب سوم: همینطور که تجری در قطع متصور است در حجج شرعیه هم متصور می باشد مثلا بینه قائم شد که این خمر است

و فرد نوشید بعد مشخص شد که سرکه بوده است. مسئله ی انقیاد هم همانند تجری علاوه بر قطع، در حجج شرعیه هم راه دارد.

مطلب چهارم: آیا این مسئله کلامی است یا اصولی و یا فقهی.

برای واضح شدن این مطلب باید دید که محمول این مسئله چیست.

گاه بحث می کنیم که آیا متجری استحقاق عقاب دارد یا نه. در این صورت بحث کلامی می شود زیرا علم کلام از عقوبت و ثواب بحث می کند.

اگر محمول را عوض کرده بحث کنیم که آیا تجری قبیح است یا نه بحث اصولی می شود زیرا بحث حسن و قبح را در اصول مطرح می کنند.

ص: ۳۶۰

اگر بگوئیم که هل التجری حرام او لا این یک مسئله ی یا قاعده ی فقهیه می شود.

به نظر ما بحث در قسم اخیر است و الا بحث کلامی نتیجه ی این مسئله ی فقهی است یعنی اگر حرام باشد از نظر کلامی هم فرد مستحق عقاب است.

بحث اصولی هم از مبانی و دلیل این مسئله است یعنی اگر بخواهیم حرمت را ثابت کنیم باید از طریق قبح ثابت کنیم که این عمل قبیح است از این رو حرام است.

مطلب پنجم: اقسام تجری

شیخ در رسائل تجری را بر شش قسم تقسیم کرده است و ما فقط به سه مورد اشاره می کنیم:

نیت کند مقطوع الخمریه را که در واقع سرکه است بخورد.

علاوه بر نیت برخی از مقدمات را هم فراهم کند مثلاً ظرف نوشیدن آن و امثال آن را هم فراهم کند. وارد ذی المقدمه شود و پیاله را بنوشد.

در اینجا دو مسئله مطرح است:

المسئله الاولی حکم التجری.

المسئله الثانیه حکم الفعل المتجری به.

حکم تجری یعنی همین عملی که از من سر می زند و عقلاء میگویند که او نسبت به مولی تجری کرده است حکمش چیست. این مسئله یک عنوان انتزاعی است یعنی عقلاء از این کار من، گاه عنوان تجری و گاه عنوان انقیاد را انتزاع می کنند.

مراد از فعل متجری به این است که آیا این آب که به نیت خمر خورده است حرام شده است یا بر حلیت خود باقی مانده است.

ص: ۳۶۱

اما در مسئله ی اول: در این مورد حکم تجری سه قول وجود دارد:

قول محقق خراسانی این است که تجری حرام است.

قول دوم کلام شیخ انصاری است که این عمل حرمت ندارد هرچند تجری است به عبارت دیگر او معتقد است که قبح فاعلی دارد ولی قبح فعلی ندارد.

قول سوم کلام صاحب فصول است که قائل است تجری حرام است مگر اینکه در ضمن فعلی انجام بگیرد که واجب باشد مثلاً من قطع پیدا کنم که قتل آن فرد واجب است ولی آن را نکشم سپس متوجه شوم که او فرزند مولی بوده است در اینجا هرچند تجری کردم ولی به خود صاحب فصول مصلحت واقع قبح تجری را جبران می کند.

اما القول الاول الذی هو مختار المحقق الخراسانی:

ایشان قائل است که تجری حرام است به سه دلیل:

الدلیل الاول الاجماع: علماء اتفاق دارند که تجری بر مولی حرام است هرچند قطع من مخالف واقع باشد مثلاً اگر کسی بخواهد پیاده به کربلا رود و قطع داشته باشد که خطر جانی و یا مالی وجود دارد علماء می گویند این سفر حرام است و نماز را باید تمام بخواند و لو بعد مشخص شود که در راه راهزنی نبوده است و امنیت کامل وجود داشته است.

این اجماع صحیح نیست زیرا همانطور که علامه در تذکره می گوید: کسی که نماز ظهر و عصر را آنقدر نخواند که وقت ضیق شد و فقط برای یک نماز وقت داشت و می بایست عصر را بخواند ولی ظهر را خواند بعد دید که وقت وسیع بود علماء حکم به صحت نماز عصر و عدم عقاب او می کنند.

مضافاً بر اینکه اجماع افراد در مسائل عقلی اعتباری ندارد.

الدلیل الثانی بناء العقلاء: عقلاء عبدی را که تجری کند مذمت می کنند.

شیخ در جواب می گوید که بله او را مذمت می کنند ولی تنبیه و مجازات قانونی را بر او اعمال نمی کنند.

الدلیل الثالث الدلیل العقلی: این دلیل را شیخ در رسائل ذکر کرده و از آن جواب می دهد و محقق خراسانی هم دلیل دیگری ذکر کرده است

شیخ در رسائل در بیان این استدلال می فرماید: فرض کنیم دو نفر تصمیم به نوشیدن شراب دارند و هر دو ظرفی از شراب دارند یکی خورد و در واقع هم خمر بود و دیگری خورد ولی سرکه از کار در آمد این فرض طبق حصر عقلی چهار صورت دارد:

اول اینکه هر دو عقاب نداشته باشند. این امر واضح است که کاملاً اشتباه است.

دوم اینکه آنی که سرکه خورده معاقب است ولی آنی که شراب خورده معاقب نیست این هم مخالف عقل است.

سوم این است که آنی که شراب خورده مجازات دارد ولی کسی که سرکه خورده است عقوبت ندارد این هم درست نیست زیرا لازمه اش این است که عقوبت به امری غیر اختیاری وابسته باشد زیرا اینکه یکی شراب بوده است و یکی سرکه تحت اختیار آنها بوده است.

از این رو فقط امر رابع متعین می شود و آن اینکه هر دو عقوبت داشته باشند.

یلاحظ علیه بما ذکره الشیخ الانصاری: این فرد مغالطه کرده است زیرا گاه می گوئیم عقوبت به امر غیر اختیاری وابسته باشد و گاه می گوئیم عدم العقوبه به امر غیر اختیاری وابسته باشد. آنی که قبیح است اولی است زیرا بر اثر امری که خارج از اختیار فرد است عقوبت تعلق گیرد و حال آنکه خداوند می فرماید لا یکلف الله نفساً الا وسعها. ولی امر دوم قبیح نیست زیرا آن فرد که خواست شراب بخورد ولی مایعش سرکه بود دیگر عقاب نمی شود آن هم به خاطر امری که خارج از اختیارش بوده است و این قبیح نیست.

Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که اولاً حکم تجری چیست و ثانیاً متجری به (خوردن آبی که تصور می کرد خمر است) حلال است یا نه؟

فعلاً بحث ما در عنوان تجری است و گفتیم که شیخ قائل است که تجری قبح فاعلی دارد ولی قبح فعلی ندارد یعنی آن فرد را نکوهش می کنند ولی خود تجری (نوشیدن آبی که تصور می کرد خمر است) قبح ندارد.

محقق خراسانی و صاحب فصول معتقد هستند که علاوه بر اینکه قبح فاعلی دارد قبح فعلی هم دارد یعنی خود تجری قبح دارد و قطعاً حرمت هم به دنبالش هست.

دلیل ایشان از این قرار است:

دلیل اول: همان کلام شیخ است که در جلسه ی قبل بیان کردیم و شیخ هم آن را اختیار نکرده است

دلیل دوم: محقق خراسانی می گوید: مسلماً تجری قبیح است عقلاً زیرا فردی که تجری کرده است حرمت مولی را هتک کرد و تصمیم به معصیت او گرفته و از رسم عبودیت خارج شده است و هر چیزی که نزد عقل قبیح است شرعاً هم حرام می باشد.

یلاحظ علیہ: محقق خراسانی محل بحث را اشتباه مطرح کرده است زیرا گاه انسانی است که واقعا می خواهد نزد مردم علناً پرده دری کند و به شرع اهانت کند او نزد مردم شراب را می نوشد بعد می بیند که آب بوده است. آن عناوینی که محقق خراسانی بیان کرده است در مورد او صادق است.

ص: ۳۶۴

ولی گاه فردی است که با ترس و با علم به اینکه نوشیدن شراب حرام است آن را می نوشد و قصد اهانت به شرع ندارد و در دل از عقوبت و پیامد عمل خود می ترسد. آن عناوینی که محقق خراسانی مطرح کرده است در مورد او صادق نیست مثلاً در دعای ابو حمزه ی ثمالی آمده است: **إِلَهِي لَمْ أَغْصِكَ حِينَ عَصَيْتُكَ وَ أَنَا بِرُبُوبِيَّتِكَ جَا حِدٌ وَ لَا بِأَمْرِكَ مُسْتَخِفٌّ وَ لَا لِعُقُوبَتِكَ مُتَعَرِّضٌ وَ لَمَّا لَوْعِيدِكَ مَتَّهِوَانٌ وَ لَكِنْ خَطِيئَةٌ عَرَضَتْ وَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي وَ عَلَيْنِي هَوَايَ وَ أَعَانَنِي عَلَيْهَا شَقَوْتِي وَ غَرَّنِي سِتْرُكَ الْمُرْحَى عَلَيَّ فَقَدْ عَصَيْتُكَ وَ خَالَفْتُكَ بِجُهْدِي فَالآنَ مِنْ عَذَابِكَ مَنْ يَسْتَنْقِذُنِي**

بحث ما صرف تجری است آنهم بدون ملاحظه ی عوارضی که محقق خراسانی بیان کرده است که گاه فرد به قصد اهانت به شرع عمل متجری به را انجام می دهد یا نه.

دلیل سوم: للمحقق الاصفهانی ایشان می گوید. دو عنوان وجود دارد یکی عاصی و یکی جاهل. خداوند عاصی را به دوزخ می برد ولی جاهل را (اگر جهل عن قصور داشته باشد) ملاک در اینکه یکی عقاب می شود بخلاف جاهل چیست؟

اگر ملا-ك این باشد که فرد مزبور مبعوض مولی را مرتكب شده است این ملا-ك مشترك است و هر دو مبعوض مولی را مرتكب شده اند.

اگر بگوئید غرض مولی عملی نشده است این هم مشترك است.

اگر بگوئیم امر مولی مخالفت شده است این امر هم مشترك است.

بنابراین باید دنبال ملاکی باشیم که در عاصی باشد ولی در جاهل وجود نداشته باشد از این رو ملاك این است که عاصی امر مولی را مخالفت کرده است و حرمت او را هتك کرده است ولی جاهل هرچند امر مولی را مخالفت کرده است ولی حرمت او را هتك نکرده است.

ص: ۳۶۵

متجری هم کسی است که امر مولی را به نیت هتک حرمت او مخالفت کرده است.

یلاحظ علیه: مضافا بر اینکه عملی که عاصی انجام می دهد همیشه هتک و خروج از زی عبودیت نیست می گوئیم: ما همان ملا-ک اول را انتخاب می کنیم که عبارت بود از مخالفت امر مولی. اشکال نشود که این ملا-ک بین عالم و جاهل مشترک است زیرا ما می گوئیم که یک قیدی به آن تعریف اضافه می کنیم و می گوئیم: مخالفه امر المولی عن عمد. با اضافه ی قید (عن عمد) این ملا-ک فقط در عالم است و در جاهل نیست و هکذا در متجری هم نیست زیرا او امر مولی را مخالفت نکرده است زیرا آنی که نوشیده است آب بوده است نه خمر.

دلیل چهارم: محقق نائینی می گوید: علت اینکه خداوند عالم را عقوبت می کند این است که فاعل و مرتکب شونده ی حرام، خبث باطنی دارد. زیرا او عملی را که می داند مبعوض مولی است را مرتکب می شود حال چه در واقع آن فعل مبعوض مولی باشد و یا نباشد. این ملا-ک در فرد متجری هم جاری است. ایشان می گوید: إِنَّ الْمَنَاطَ عِنْدَ الْعَقْلِ فِي اسْتِحْقَاقِ الْعِقَابِ هُوَ الْبَغْضُ الْفَاعِلِي النَّاشِئُ عَنِ الْعِلْمِ بِالْمُخَالَفَةِ وَالْمَعْصِيَةِ.

از این رو جاهل معاقب نیست زیرا جاهل نمی داند که عملی که دارد انجام می دهد مبعوض است.

یلاحظ علیه: ما به کلام محقق نائینی یک قید اضافه می کنیم که عبارت است از: مع كون الفعل مبعوضا للمولى واقعا يعنى خود فعل هم در وقع مبعوض مولی باشد و می گوئیم: علت اینکه خداوند عالم را عقاب می کند این است: صدور الفعل مع العلم بكونه مبعوضا للمولى مع كون الفعل مبعوضا. از این رو فرد متجری که عملی که تصور می کرد قبیح است را مرتکب شده است لازم نیست عقاب شود زیرا فعلی که انجام داده شده است در واقع مبعوض مولی نبوده است.

Your browser does not support the audio tag

بحث در تجری است و گفتیم که امری است انتزاعی که از عمل کسی که آبی را به تصور اینکه خمر است می نوشد انتزاع می شود. محقق خراسانی قائل بود که فعل تجری، قبیح است و هتک حرمت مولی می باشد ولی ما گفتیم که هر گونه تجری از باب هتک حرمت مولی نیست زیرا گاهی فرد به علت غلبه ی هوی و هوس آن را مرتکب می شود ولی در دل از خداوند خائف است.

بحث امروز در این است که در چه مواردی حکم عقل به حسن و قبح، حکم شرعی را کشف می کند و در چه مواردی کاشف از حکم شرعی نیست.

اولا عقل می گوید: (یحسن رد الامانه) و (یقبح معصیه المولی فی حکمه)

و هکذا می گوید: (یحسن اطاعه المولی فی حکمه) و (یقبح الخیانه بالامانه)

و در مورد اول حکم عقل به حسن رد امانت کشف می کند که رد امانت شرعا واجب است و در آنجا که حکم می کند خیانت در امانت قبیح است، کشف می کند که شرعا هم این عمل حرام است.

اما حکم عقل به حسن اطاعت مولی کاشف از این نیست که شارع هم بگوید اطاعت مولی واجب است و هکذا در آنجا که عقل حکم می کند معصیت مولی قبیح است.

حال باید دید که فرق بین این دو مورد چیست.

می گویند در این مورد قاعده ای کلی وجود دارد و آن اینکه اگر حسن و قبح به مبادی و علل بخورد از حکم شرعی کاشف است (به رد امانت و خیانت در امانت، مبادی و علل می گویند)

ص: ۳۶۷

ولی اگر حسن و قبح به معالیل بخورد مانند طاعت و معصیت، در اینجا حکم عقل از حکم شرعی کاشف نیست.

علت اینکه رد امانت را مبادی می گویند این است که رتبه ی این کار مقدم بر اطاعت است زیرا در گام اول باید چیزی وجود داشته باشد تا ما آن را اطاعت کنیم. همیشه اطاعت و معصیت حکم معالیل است و ما بقی حکم علل را دارند.

اگر در دومی حکم عقل کاشف از حکم شرعی باشد لازم تسلسل الاحکام و العقوبات. زیرا عقل می گوید: (یحسن طاعه المولی فی حکمه) و شرع هم می گوید (یجب طاعه المولی فی حکمه). در اینجا آنچه شرع گفته است خود موضوع می شود برای حسن و قبح و عقل در خصوص آن می گوید: (یحسن اطاعه المولی فی حکمه) (همان حکم مکشوف) و هکذا تا بی

نهایت تسلسل ایجاد می شود.

ان قلت: تسلسل در امور اعتباری اشکال ندارد و به قول خواجه در متن تجرید: یقطع بانقطاع الاعتبار.

قلنا: این مورد از موارد اعتباری نیست زیرا عقل از حکم شرعی کشف می کند و حکم شرعی مجعول شارع است و عقل از جعل شارع کشف می کند و اگر اینگونه باشد آن جعل حسن، طاعتی را لازم دارد هکذا تا بی نهایت موجب تسلسل مجاز می شود و چون هر حکمی اگر امثال نشود عقوبتی دارد، عقوبات هم متسلسل می شود.

ان قلت: این مطلب چه ارتباطی به تجری دارد؟

قلت: در تجری هم می گوئیم که یقبح اراده المعصیه (تجری) و تحسن اراده الطاعه (انقیاد) و طبق بیان فوق قبح عقلی در تجری کشف از حکم شرع نخواهد کرد و وقتی عقل گفت که اراده ی معصیت قبیح است دیگر شرع نمی گوید که اراده ی معصیت شرعا هم قبیح است و الا تسلسل لازم می آید.

ص: ۳۶۸

از این جهت می گویند که حکم شرع به (اطيعوا الله و اطيعوا الرسول) ارشادی است نه مولوی.

تم الکلام فی حکم التجری.

المقام الثانی فی الحکم المتجری به

گفتیم که تجری عنوانی است انتزاعی و از عمل فرد که آب را به نیت شراب می خورد انتزاع می شود

و اما متجری به یعنی آب خوردن به نیت شراب (با قطع نظر از تجری) که به همان فعل خارجی که انجام می شود اطلاق می شود.

در متجری به در دو مقام بحث می شود.

این عمل قبیح است یا نه. این عمل حرام است یا نه.

محقق خراسانی که در تجری قائل بود که عملی است قبیح و ما به ایشان گفته بودیم که قبح ثابت است ولی حرمت شرعی در آن ثابت نیست در اینجا می گوید که عمل متجری به قبح ندارد (حرمت و عدم حرمتش را بعد مطرح می کنیم) و در کفایه سه دلیل برای آن ذکر می کند:

الدلیل الاول: حسن و قبح در دنیا بالوجوه و الاعتبارات محقق می شود یعنی اگر کسی یتیم را می زند اگر این به نیت ایذاء باشد قبیح است ولی به نیت تادیب حسن است. هکذا کذب برای منافع شخصی قبیح است ولی اگر برای حفظ جان مسلمان باشد حسن است. اما قطع به حرمت و یا قطع به خمر اینگونه نیستند که با وجوه و اعتبارات تحقق یابند و عمل حسن را قبیح و یا عمل قبیح را حسن کند. زیرا اگر کسی پسر مولی را بکشد به عنوان اینکه دشمن مولی است، این عمل قبیح است هر چند یقین داشته باشد که آن فرد دشمن مولی است و اگر دشمن مولی را به نیت پسر مولی بکشد عملش حسن است ولی اینکه یقین داشت آن فرد پسر مولی است این عمل حسن را خراب نمی کند.

ص: ۳۶۹

از این رو یقین به این که این مایع خمر است ولی در واقع این آب زمزم است آن را قبیح نمی کند

یلاحظ علیه: ما هم قبول داریم که قطع به مخالفت و معصیت از عناوین مغیره نیست ولی عنوان مغیره عبارت است از جرأت بر مولی، هتک مولی، رفع علم طغیان، ظلم و خروج از رق عبودیت و امثال آن. قطع از عناوین مغیره نیست ولی آنی که عمل مزبور را زشت و قبیح می کند این است که عمل فوق مصداق ظلم و هتک و امثال آن است.

من هنا يعلم جواب الدلیل الثانی:

الدلیل الثانی: اگر بپذیریم که قطع به مخالفت و موافقت از عناوین مغیره هستند این امر در جائی است که انسان به یقینش التفات و توجه داشته باشد و حال آنکه فرد هنگام خوردن به یقینش توجه ندارد زیرا بحث در قطع طریقی است و کسی که آب را به نیت خمر می خورد در واقع به این فکر است که خمر را می خورد نه مقطوع الخمریه را.

یلاحظ علیه: قطع، از عناوین مغیره نیست زیرا آنی که عنوان مغیره است هتک مولی و خروج از رسم عبودیت و امثال آن است و قطع چه مورد توجه باشد یا نه فرقی ندارد.

الدلیل الثالث: اصلاً کسی که آب را به نیت خمر خورده است فعل اختیاری از او سر نزده زیرا آنی که در واقع خورده است آب بوده و به آن توجه نداشته و آنی که به آن توجه داشته است که خمر است خلاف واقع بوده است از این رو فعلی اختیاری از آن فرد سر نزده است.

یلاحظ علیہ: اگر فعل اختیاری از فرد سر نزده است پس اگر کسی در ماه رمضان و هنگام روزه مایع مزبور را بخورد نباید روزه اش باطل باشد زیرا عمل غیر اختیاری ای را مرتکب شده است.

و ثانیاً اگر قبول کنیم که در خصوص نوشیدن خمر حکم اختیاری از او سر نزده است ولی می توان گفت: فعل جامع بین خمر و ماء از او صادر شده است و جامع این است که مایعی را می خورد و شرب مایع مورد توجه است و می تواند مورد توجه باشد.

و نقول که فعل متجری به قبیح نیست زیرا اگر بخواهد قبیح باشد باید آن عناوینی که محقق خراسانی بر شمرده است محقق شود که بعضی از آن عناوین قائم به ذهن است مانند جرأت بر مولی عزم بر معصیت و طغیان و بعضی از آن عناوین قائم بر خارج است مانند هتک و هیچ یک از آنها در ما نحن فیه جاری است زیرا بحث ما در فردی است که می داند عملش حرام است ولی همچنان از غضب مولی خائف است و توان مخالفت با نفسش را ندارد او در این هنگام در مقام هتک مولی و طغیان و برافراشتن علم طغیان و امثال آن نیست.

تم الکلام فی المورد الاول که این عمل قبح فعلی ندارد.

و اما مورد دوم که آیا این عمل حرام است یا نه. بعد از بیان ما در عدم قبیح بودن عمل متجری به حکم در مورد دوم واضح می شود که لاجرم حرام هم نمی باشد ولی محقق نائینی بعد از حکم به عدم قبح در مورد اول قائل است که عمل مزبور حرام است و هذا عجیب.

بیان محقق النائینی: در دلیل آمده است که شرب خمر حرام است از این رو حرمت شرب خمر، فقط مخصوص به شرب خمری نیست که در واقع هم حرام باشد زیرا مصادفت عمل با واقع و عدم آن خارج از اختیار است بلکه حرمت مخصوص حرکت به سوی خمری است که فرد یقین دارد خمر است حال اگر موافق با واقع باشد معصیت است و الاجرات است.

یلاحظ علیه: الاحکام الشرعیه تابعه للمصالح و المفاصد الواقیة و مفصلحت و مفسده در شرب خمر واقعی است نه در چیزی که یقین دارم خمر است. در آیه ی قرآن که می فرماید: (إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ) (مائده / ۹۱) آن اثر سوء در شرب خمر واقعی محقق است نه در شرب آبی که فرد به اشتباه یقین دارد خمر است.

از این رو عمل متجری به که قبح ندارد معصیت هم ندارد غایه ما فی الباب عمل فرد حاکی از سوء سریره است و فرد باید نکوهش شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – شنبه ۲۲ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۲۲

Your browser does not support the audio tag

در بحث تجری و متجری به گفتیم که هیچ یک از عناوین محرمه نیست مگر اینکه بر این تجری عناوین دیگری ضمیمه شود مثلاً هتک مولی، خروج از زئی عبودیت و امثال آن باشد که در آن صورت حرام می باشد و الا خود تجری جدای از عناوین جانبی حرام نمی باشد.

هكذا فعل متجری به که عبارت از خوردن آب باشد حرام نیست فقط چون این عمل قبح فاعلی دارد فرد مرتکب را نکوهش می کنند.

ص: ۳۷۲

محقق خراسانی اولی را حرام می داند و دومی را غیر حرام.

شیخ هر دو را حرام نمی داند (نظر ما)

شیخ نائینی هر دو را حرام می داند که بیان ایشان هم گذشت.

این مسئله را نباید به شکل عقلی صرف مطالعه کنیم بلکه باید در کتاب و سنت هم مسئله را بررسی کنیم که شاید دلیلی بر حرمت تجری و یا ارتکاب فعل متجری به وجود داشته باشد.

به آیاتی تمسک شده است که گفته شده است دلالت بر این دارند که عنوان تجری حرام می باشد.

آیه ی اول: (وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (بقره / ۲۸۴)

استدلال به این است که این فرد نیت معصیت را کرده است و این امری است قلبی و خداوند آنچه که ظاهر باشد و مخفی همه را حساب می کند و نیت هم مخفی است.

یلاحظ علیہ:

اولاً: برای استدلال، باید ما قبل و ما بعد آیه را مطالعه کرد و دید که آیا این آیه هر امر قلبی را شامل می شود یا اینکه مراد از این آیه امر قلبی خاصی است.

اگر ما قبل آیه را ببینیم متوجه می شویم که این آیه در مورد کسانی است که شهادتی را کتمان می کنند: (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ) (بقره / ۲۸۳)

از این رو مراد از مخفی کردن همان کتمان شهادت است و آیه در مورد چیزهایی است که واجب است انسان آن را بیان کند ولی مخفی نماید نه هر نیتی و لو نیت شرب خمر (تجری) از این رو این آیه در مورد محرّمات واقعیه است.

ص: ۳۷۳

ثانیا: حتی اگر این آیه را مستقلا بررسی کنیم می گوئیم: این آیه مربوط است به چیزهایی که در نفس انسان راسخ است مانند ایمان و کفر و یا ملکات رذیله (مثلا کسی که بدخواه کسی است و این صفت در او به شکل ملکه در آمده است) از این رو هر نیت قلبی را شامل نمی شود و لا اقل اینکه شک داریم که نیت قلبی را هم شامل می شود یا نه.

ان قلت: گفته نشود که جواب سومی هم می توان ارائه کرد و آن اینکه در آیه آمده است که خداوند حساب می کند ولی حساب کردن دلیل بر عقوبت نیست؟

قلنا: این این قلت صحیح نیست زیرا حساب کردن خداوند یا برای ثواب است یا عقاب و ثوابی در این مورد وجود ندارد از این رو فقط عقاب می ماند.

آیه ی دوم: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) (اسراء / ۳۶) یعنی از چیزی که به آن علم نداری پیروی نکن زیرا گوش، چشم و قلب همه مسئولند.

(فؤاد) در لغت عرب به دو معنا است یکی همین قلبی است که در بدن است. این قلب یقینا مرکز ادراک نیست و علت اینکه خداوند درک را به قلب استناد می دهد یکی این است که معنای دیگر (فؤاد) در لغت عرب به معنای عقل است.

و ثانیا اگر قبول کنیم که فؤاد به معنای همین قلب است می گوئیم مظهر حیات در انسان قلب است.

استدلال به این است که جایگاه نیت معصیت در فؤاد است زیرا نه در قلب است و نه در سمع.

یلاحظ علیہ: کبری مسلم است کہ آنچه در فؤاد است مورد سؤال و بررسی است و اما اینکه نیت معصیت و هرچه در فؤاد است هم مورد سؤال است مشخص نیست و به بیان دیگر اینکه نیت معصیت هم از چیزهائی است کہ مسئول است مشخص نیست و با این آیه ثابت نمی شود. این آیه فی الجمله می گوید کہ قلب مسئول است و اما اینکه در مورد چه چیزی مسئول است ثابت نمی شود و این امر باید از خارج مشخص شود مثلاً اکرم العلماء می گوید کہ باید عالم را اکرام کرد ولی اینکه این فرد کہ روحانی است هم عالم است یا نه را ثابت نمی کند.

جواب دوم کہ در آیه ی اول ذکر کردیم اینجا هم وارد است.

آیه ی سوم: (لا-يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ) (بقره / ۲۲۵) یعنی خداوند قسم های لغوی را به حساب نمی آید (همان هائی کہ به هر چیزی قسم می خورند) ولی آنی کہ نیت آن را واقعا کرده اید مورد حساب و مؤاخذه قرار میگیرد.

استدلال به این است کہ هر چیز کہ قلب کسب کند مورد مؤاخذه است و یکی از آنها نیت تجری است.

یلاحظ علیہ: جواب این سؤال مانند آیه ی قبل است زیرا (کسبت قلوبکم) در مقابل ایمان قلبی است یعنی قسم های بدون اشعار و توجه مورد مؤاخذه قرار نمی گیرند ولی در مقابل آن قسم هائی کہ از روی توجه، قصد و نیت است (بما کسبت قلوبکم) مورد مؤاخذه قرار می گیرد و این ارتباطی به تجری ندارد.

آیه ی چهارم: (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (نور / ۱۹)

این آیه در مورد حدیث افک است که یکی از زنان پیغمبر دچار مشکلی شد و خداوند او را تطهیر کرد فردی به نام (عبد الله بن عبی) که این مسئله را پخش کرد و تصمیم داشت که با آبروی پیغمبر اکرم بازی کند و این آیه در مورد او نازل شد

یلاحظ علیہ: این آیه اضعف الایات است. در این آیه اتهام مسلمه خود گناه است و ترویج آن خود گناه مستقلی است ولی بحث ما در تجری است که گناه بودن آن ثابت نشده است و مستدل با این آیه می خواهید ثابت کند که گناه است از این رو این آیه ارتباطی به بحث ما ندارد.

آیه ی پنجم: (تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ) (قصص / ۸۳)

این آیه در مورد قارون است و استدلال به این است که اراده ی علو خود یک نوع تجری است که قرآن می فرماید این تجری عقاب دارد

یلاحظ علیہ: این آیه در مورد قارون است که اراده اش مقرون به عمل بود و اینگونه نبود که تنها اراده ی برتری داشته باشد از این رو این آیه در مورد اراده ی علو مجرد نبود بلکه در مورد اراده ی علو محقق بوده است.

خلاصه: عنوان تجری بدون ضمیمه کردن عناوین جانبی (مانند هتک مولی و امثال آن) حرام نیست و ایضا حکم متجری به نیز بر حکم خودش باقی است (اگر مایع مزبور آب باشد حکم همان آب بر آن جاری است) و ثالثا اگر قبیحی در کار باشد قبیح فاعلی است یعنی آن فرد را نکوهش می کنند و قبیح فاعلی متصف به حرمت نمی شود زیرا حرمت روی افعال می رود نه روی ذوات.

تم الکلام فی الآیات و اما الکلام فی الروایات.

روایات بر اصنافی است:

اما الصنف الاول من الروایات: محشور شدن افراد در روز قیامت بر طبق نیت هایشان

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عُرْوَةَ السُّلَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَى نِيَّتِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. (وسائل الشيعة، مقدمه العبادات، باب ۵ حديث ۵)

از این رو فردی که تجری کرده است هرچند واقعا فعل حرامی را مرتکب نشده است خداوند او را مطابق عملش محشور کرده و او را کیفر می دهد.

یلاحظ علیه: برای بررسی این روایت باید روایات دیگر را هم مطالعه کنیم که از جمله در روایت دیگری آمده است:

عَنْ جَمَاعَةٍ عَنْ أَبِي الْمُفَضَّلِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ الْعَبَّاسِ الْمُوسَوِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَلِيُّ بْنُ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ هَذَا عَنْ أَخِيهِ وَ هَذَا عَنْ أَبِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ ع عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص فِي حَدِيثٍ قَالَ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَ لِكُلِّ امْرِيٍّ مَا نَوَى فَمَنْ غَزَا ابْتِغَاءَ مَا عِنْدَ اللَّهِ فَقَدِ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ غَزَا يُرِيدُ عَرَضَ الدُّنْيَا أَوْ نَوَى عِقَالًا لَمْ يَكُنْ لَهُ إِلَّا مَا نَوَى/ span (همان مدرک ح ۱۰)

طبق این روایت افرادی که به جنگ می روند گاه برای خداوند می جنگند و گاه برای رسیدن به غنائم و امثال آن از این روایت اول به این معنا است که محشور شدن مردم بر طبق اعمال اشان می باشد که می بینند عملشان برای خدا است یا غیر خدا و طبق همان محشور می شوند از این رو این روایت مربوط به نیت مجرده نیست بلکه همراه نیت عملی را هم انجام می دهد.

ص: ۳۷۷

Your browser does not support the audio tag

گفته بودیم که عنوان تجری که عنوانی انتزاعی است حرام و فعل متجری به هم بر همان حکم اولیه ی خود باقی است و حکم او با نیت من عوض نمی شود فقط فردی که مرتکب این عمل می شود قبح فاعلی دارد (یعنی حسن سریره ندارد)

جمعی خواستند با تمسک به آیات قرآن بگویند که تجری حرام است و ما از آن آیات جواب دادیم.

سپس آنها که قائل هستند تجری حرام است به روایات تمسک کرده اند و طائفه ی اول را خوانید و جواب آن را هم عرض کردیم.

صنف دوم: جمع الناس بالرضا و السخط.

روی عن أمير المؤمنين _ عليه السلام أنه قال: (أيها الناس إنما يجمع الناس الرضا و السخط، و إنما عقر ناقة ثمود رجل واحد فعّمهم الله بالعذاب (و برای انها صیغه ی جمع می آورد) لما عمّوه بالرضى فقال سبحانه: (فَعَقَرُوهَا فَاصْبِرُوا نَادِمِينَ) (نهج البلاغه خطبه ی ۲۲۱)

این روایت تصریح می کند که آنچه موجب می شود افرادی تحت یک چتر کنار هم گرد آیند عنوان راضی و یا ناراضی بودن از فعل فرد دیگر است مثلا اگر مؤمنی عمل خوبی را انجام دهد و افرادی باشند که به عمل او رضایت داشته باشند آنها هم در ثواب با او شریکند و هکذا در مورد سخط و عدم رضایت که فردی گناهی انجام می دهد که انسان نسبت به عمل او سخط دارد از این رو در جرم او شریک نیست.

ص: ۳۷۸

مستدل می گوید که تجری هم نوعی نیت معصیت و رضایت به معصیت است.

یلاحظ علیہ: اولاً: این حدیث ارتباطی به بحث تجری ندارد زیرا این حدیث در مورد رضا و سخط نسبت به فعل فرد دیگر است و ارتباطی به فعل نفس ندارد که فردی آبی را به نیت شراب بخورد.

ثانیا: رضا و سخط خود معصیت و ثواب مستقلى محسوب می شوند و از باب تجری نیست مانند اشاعه ی فاحشه که بحثش قبلا گذشت.

صنف سوم: نیت کافر از عملش بدتر است.

روی السكونی عن أبي عبد الله _ عليه السلام _ أنه قال: قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم: نية المؤمن خير من عمله و نية الكافر شر من عمله و كلّ عامل يعمل على نية.

اگر این روایت صحیح باشد باید عقاب فرد متجری از فرد عاصی بیشتر باشد.

و ایضا مشکلی که در این روایت است این است که این روایت غرابت دارد و در علم الحدیث می گویند که وجود غرابت در مضمون حدیث موجب ضعف حدیث می شود یعنی چگونه می شود که نیت از خود عمل بالاتر باشد.

برای توجیه این حدیث دو تفسیر وارد شده است:

تفسیر اول: گفته اند که مراد از (خیر) در این حدیث به معنای اکثریت است یعنی نیت مؤمن و کافر از عملی که مرتکب می شوند بیشتر است زیرا مؤمنی فقط می تواند پنج نفر را دعوت کند ولی در نیت خود می گوید که ای کاش می توانست پنجاه نفر را دعوت کند. و هکذا کافر چند گناه را انجام می دهد ولی آرزو می کرد که ایکاش می توانست بیشتر خدا را معصیت کند.

ص: ۳۷۹

روایت ذیل هم می تواند شاهد این تفسیر باشد: روی الحسن بن حسین الأنصاری، عن بعض رجاله، عن أبي جعفر _ عليه السلام _ أنه كان يقول: نية المؤمن أفضل من عمله ذلك لأنه ينوي من الخير ما لا يدركه و نية الكافر شر من عمله و ذلك لأن الكافر ينوي الشر و يأمل من الشر ما لا يدركه. (وسائل باب ۱ از ابواب مقدمه ی عبادات ح ۱۷)

تفسیر دوم این است که نیت از خود عمل بالا-تر است زیرا در نیت نمی توان ریا کرد چون نیت امری است باطنی و غیر قابل رؤیت است و ریا بردار نیست ولی در عمل می توان ریا کرد.

روایت ذیل می توان شاهد این تفسیر باشد: روی زید الشحام، قال: قلت لأبي عبد الله _ عليه السلام _ : إنني سمعتك تقول: نية المؤمن خير من عمله فكيف تكون النية خيراً من العمل؟ قال: «لأن العمل ربما كان رياء للمخلوقين والنية خالصة لرب العالمين، فيعطى عزَّ و جَلَّ على النية ما لا يعطى على العمل» (عملی که مقرون به ریا باشد) همان مدرک ح ۱۵

این توجیه کامل نیست زیرا فقط نیست مؤمن را تصحیح کرد به خلاف نیت کافر.

صنف چهارم: خلود اهل بهشت در بهشت و اهل آتش در جهنم بخاطر نیتشان.

روی أبو هاشم المدني قال: قال أبو عبد الله _ عليه السلام _ : «إنما خُلد أهل النار في النار لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً و إنما خُلد أهل الجنة في الجنة لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها، ان يطيعوا الله أبداً فبالنيات خُلد هؤلاء و هؤلاء ثم تلا قوله تعالى: قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ قَالَ: على نيته. (وسائل همان مدرک ح ۴).

به تعبیر حقوق دانان کیفر باید همسنگ با گناه باشد و فردی حدود هفتاد سال گناه کرده است ولی در آتش جهنم مخلد است که امام می فرماید خلود به دلیل نیت آنها بوده است که اگر آنها نیت داشتند که تا در دنیا هستند خدا را عصیان کنند و هکذا در مورد اهل بهشت.

این روایت هم سندش مجهول است (بدلیل منقری و احمد بن یونس) و هم غرابت دارد. زیرا بسیاری از افراد هستند که عمری را در اطاعت گذراندند ولی سرآخر مرتد شدند و عاقبت به خیر نشدند و هکذا بر عکس.

اگر این روایت درست بود می توانست دلیل بر حرمت تجری باشد ولی سند این روایت مشکل دارد.

نکته: اگر این روایت صحیح نیست پس جواب سؤال سائل در خلود اهل نار در جهنم و اهل بهشت در بهشت چه باید گفت؟

ما جواب آن را مفصلاً در کتاب (الهیات علی هدی الکتاب و السنه) ذکر کرده ایم.

صنف پنجم: یکتب فی حال المرض ما عمل فی حال الصحه.

روی جابر، عن أبی جعفر قال: قال لی: یا جابر: یکتب للمؤمن فی سقمه من العمل الصحیح ما کان یکتب فی صحته و یکتب للكافر فی سقمه من العمل السیئ ما کان یکتب فی صحته ثم قال: یا جابر ما أشدّ هذا من حدیث.

این حدیث را می توان به شکلی توجیه کرد که ارتباطی به تجری نداشته باشد به این بیان که این روایت در مورد صدقات جاریه باشد به این معنا که اعمال صالحی از فردی سر زده ولی به صورت سنت حسنه در آمده است مثلاً کسی در زمان سلامت پلی را ساخته است و الان که مریض است (و هکذا بعد از مرگش) ثواب آن به او می رسد و هکذا در مورد عمل سیئه ای که سنت شده باشد.

مضافاً بر اینکه در این حدیث غرابت است و اما هم خود در آخر این حدیث می فرماید: (یا جابر ما أشدّ هذا من حدیث). یعنی این روایت عجیبی است.

طائفه ی دوم: در مقابل این روایات طائفه ی دیگری است که می گویند نیت عمل زشت تا به عمل نرسد گناهی بر فرد نوشته نمی شود.

روی الکلبینی عن زراره، عن أحدهما علیهما السّلام، قال: (إنّ الله تبارک و تعالی جعل لآدم فی ذریته آمن همّ بحسنه فلم یعملها کتب له حسنه، ومن همّ بحسنه وعملها کتبت له عشرًا؛ ومن همّ بسیئه لم تکتب علیه، ومن همّ بها وعملها کتبت علیه سیئه) (وسائل باب ۶ از ابواب مقدمه ی عبادات ح ۶)

روایات ۷، ۸، ۲۱، ۲۲ و ۲۴ از همین باب بر این مطلب دلالت دارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۴ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag

گفته بودیم که عنوان تجری که عنوانی انتزاعی است حرام نیست و فعل متجری به هم بر همان حکم اولیه ی خود باقی است و حکم او با نیت من عوض نمی شود فقط فردی که مرتکب این عمل می شود قبح فاعلی دارد (یعنی حسن سریره ندارد)

جمعی خواستند با تمسک به آیات قرآن و روایات بگویند که تجری حرام است و ما از آنها جواب دادیم.

سپس با طائفه ی دوم رسیدیم که می گفت نیت عمل زشت تا به عمل نرسد گناهی بر فرد نوشته نمی شود.

آنها که قائل بودند روایات متعددی دلالت بر حرمت تجری می کند در مقام جمع بین این دو طائفه روایات برآمدند اما ما طبق مختارمان که قائل هستیم روایات طائفه ی اولی دلالت بر تجری ندارند مشکلی نداریم زیرا در هر دو دسته روایت سخنی از حرمت تجری نیست و اصلاً بین آن دو دسته تعارضی وجود ندارد.

ص: ۳۸۲

کسانی که دلالت روایات طائفه ی اولی را کافی می دانند در مقام جمع برآمدند.

شیخ انصاری در فرائد دو جمع را بیان فرموده است:

الجمع الاول: للشیخ الانصاری صنف اول که می گویند: تجری عقاب دارد را حمل به جائی می کنیم که فرد قاصد بود که گناه کند ولی هنگام اقدام به گناه ناتوان شد و گناه را انجام نداد این فرد عقاب دارد ولی کسی که نیت گناه داشت ولی بعد پشیمان شد و مختاراً دست به گناه نبرد او گناه ندارد.

شیخ می فرماید: شاهد این روایت روایتی است که امام صادق علیه السلام از رسول خدا نقل می کند که هنگامی که دو مسلمان شمشیر به روی هم بکشند و یکی دیگری را بکشد هر دو در جهنم اند. کسی عرض کرد که قاتل وضعش مشخص است ولی مقتول چرا در آتش است. حضرت در جواب فرمود: زیرا او هم اراده ی قتل دیگری را داشت. از این رو او هم تصمیم به کشتن دیگری داشت ولی نیمه ی راه از کشتن او ناتوان شد زیرا خودش کشته شد. (إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنه، فالقاتل والمقتول في النار)، قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: لأنه أراد قتله) (وسائل ج ۱۱ باب ۶۷ از ابواب جهاد العدو ح ۱).

یلاحظ علیه: اولاً: این روایتی که شیخ به عنوان شاهد نقل کرده است خود ضعیف است و در سند این روایت (حسین بن علوان) است که عامی مذهب بوده و توثیق هم نشده است و هکذا فرد دیگری که زیدی بطری است. از این رو سند این روایت مخدوش است و با آن نمی توان بین دو صنف روایت داوری کرد.

ثانیا: این حدیث از محل بحث ما بیرون است زیرا شمشیر کشیدن بر روی مسلمان دیگر، خود از گناهان است و صاحب وسائل در ج ۱۸ بابی دارد به نام (من شهر سیفه لآخافه الناس) که این خود از گناهان است هر چند کسی را هم نکشد. در روایت بالا لا اقل مقتول سیفش را برای ترساندن مؤمن دیگر کشیده است و این خود گناه محسوب می شود.

الجمع الثانی: ایضا للشیخ الانصاری: صنف اول که می گوید تجری عقاب دارد مراد کسی است که مقداری از مقدمات را انجام دهد مثلا برای انجام گناه لباس بپوشد و بیرون رود و مثلا تا دم میخانه برود و اما طائفه ی دوم ناظر به این است که فرد فقط نیت و اندیشه ی گناه را در ذهن داشته است و حتی مقدمه را هم انجام نداده است.

یلاحظ علیه: این جمع تبرعی است و بدون شاهد است و دلیلی بر این جمع نیست. اینگونه جمع در شرع اعتباری ندارد و بی اثر است.

الجمع الثالث: محقق خوئی می فرماید: صنف اول که می گوید تجری حرام است در جائی است که فرد حرام واقعی را قصد کند و مقصود هم واقعا حرام باشد مثلا فرد قصد کند که به میخانه برود و در میخانه فرد هم شراب واقعی را نزد او بگذارد ولی فرد آن را نخورد و برگردد این فرد عقاب می شود ولی روایت دوم مربوط به کسی است که نیت گناه را داشته ولی مقصود حرام واقعی نباشد مثلا آب باشد.

یلاحظ علیه: معنای این جمع این است که دسته ی دوم فقط مخصوص تجری باشد و حال آنکه ظاهر دسته ی دوم این است که همه ی موارد را شامل می شود هم در جائی که مقصود در واقع خمر باشد و هم آنجا که مقصود آب باشد.

نقول: همانطور که گفتیم ما به این وجوه جمع احتیاج نداریم.

تم الکلام فی السؤال الاول که در این مورد بود که حکم تجری در آیات و روایات چیست.

السؤال الثانی: فی تفصیل صاحب الفصول.

صاحب فصول معتقد است که تجری عقاب دارد ولی شیخ گفت که قبح فعلی ندارد ولی قبح فاعلی دارد و ما هم با شیخ موافقیم. ولی محقق خراسانی هم همانند صاحب فصول می گوید که قبح فعلی دارد ولی صاحب فصول اضافه می کند که تجری عقوبت دارد مگر در جائی که تجری در ضمن واجبی انجام بگیرد که مشروط به قصد قربت نباشد که در این صورت مصلحت واقعی قبح تجری را از بین می برد مثلاً عیدی است که باید عدو مولی را بکشد. او کسی را دید و یقین پیدا کرد که او عدو مولی است ولی تجری کرد و او را نکشد و بعد معلوم شد که او فرزند مولی بوده است در اینجا نکشتن فرزند مولی که قصد قربت هم لازم ندارد قبح تجری را شستشو می دهد.

البته باید توجه داشت که بحث در جائی است که آن واجب قصد قربت لازم نداشته باشد زیرا اگر لازم باشد اصلاً قصد قربت از فرد متمشی نمی شود.

محقق خراسانی به صاحب فصول اشکال کرده است و آن اینکه حسن و قبح رهن فرع التفات مکلف است یعنی فرد باید ملتفت باشد که فرد مزبور، فرزند مولی است و بعد آن را نکشد وقتی عبد خیر ندارد که آن فرد فرزند مولی است و به عبارت دیگر هنگامی که یقین داشت که آن فرد دشمن مولی است و او را نکشد، خبر نداشت که او فرزند مولی است از این رو تا زمانی که او موضوع را ندارد فعلش متصف به حسن نمی شود و در مثال مزبور فقط متصف به قبح است.

ص: ۳۸۵

اشتباه صاحب فصول در این است که مصلحت را با حسن اشتباه گرفته است یعنی عملش مصلحت دارد زیرا فرزند مولی زنده مانده است ولی حسن ندارد زیرا حسن و قبح تابع علم و التفات مکلف هستند.

السؤال الثالث: آیا اگر فرد زیاد مرتکب تجری شود این عملش با عدالت منافات دارد یا نه؟

فردی است که همیشه سراغ کذب می رود ولی سخنش راست در می آید و یا سراغ غیبت می رود ولی معلوم می شود که فرد مزبور جائز الغیبه بوده است آیا این کار با ملکه ی عدالت سازگار است یا نه؟

جواب این است که اگر به مقدار کم این کار را بکند این با عدالت سازگار است ولی اگر مکررا این کار را انجام دهد هرچند کارش حرام نیست ولی این کشف می کند که این فرد، ملکه ی رادعه از معصیت را دارا نمی باشد و الا این گونه به چیزهایی که تصور می کرد گناه است اقدام نمی کرد. از این رو در تعریف عدالت می گویند که کبیره را ترک را ترک کند و بر معصیت هم اصرار نداشته باشد و افعال خلاف مروت هم انجام ندهد مثلا در خیابان غذا بخورد و امثال آن این کارها ممکن است حرام نباشد ولی کشف می کند که در فرد ملکه ی رادعه وجود ندارد.

تم الکلام فی الامر الاول و هو لتجری.

الامر الثاني فی اقسام القطع

به تعبیر محقق بروجردی از زمان شیخ انصاری به بعد قطع را به پنج شکل تقسیم کرده اند: قطع طریقی محض، قطع موضوعی. سپس قطع موضوعی به دو قسم است قطع موضوعی طریقی و قطع موضوعی وصفی و در هر یک از این دو یا قطع تمام الموضوع است و یا جزء الموضوع.

البته در فرائد تا قبل از تجری هر پنج قسم را مطرح کرده است ولی محقق خراسانی اول تجری را بحث کرده است و سپس هر سه را مطرح کرده است.

ابتدا باید قطع طریقی و موضوعی را تعریف کنیم و بعد سراغ اقسامش رویم فنقول:

قطع طریقی این است که حکم روی واقع محض رود به این معنا که قطع فقط جنبه ی واقع نمائی داشته باشد. مثلاً پولم گم شده است و شب است کبریتی را روشن می کنم تا آن را پیدا کنم در اینجا روشن کردن کبریت وسیله ای است که من به واقع که همان محل پول است دست یابم. همانند عینک که وسیله ای است برای دیدن جای دور و خودش فی نفسه اعتباری ندارد.

قطع موضوعی: در این نوع، قطع در حکم اثر دارد به این بیان که اگر قطع پیدا نکنی واقع و حکمی هم نیست بخلاف قطع طریقی که چه قطع داشته باشم یا نه واقع عوض نمی شود و حکم واقعی تغییر نمی کند ولی در قطع موضوعی اگر قطع نباشد حکم الهی هم وجود ندارد. با ذکر چند مثال این قطع را توضیح می دهیم:

مثال اول: راهی است خطرناک و احتمال دارد که راهزن مال انسان را بدزد می گویند که این سفر حرام است. در اینجا حکم روی قطع به خطر رفته است. (گاهی ظن به خطر هم همین حکم را دارد) در اینجا اگر خطری باشد ولی من به آن علم نداشته باشم گناهی ندارد ولی اگر خطر را بدانم اگر به آن سفر روم نمازم تمام است زیرا این سفر حرام می باشد

مثال دوم: کسی که ظن یا قطع دارد که آب برایش ضرر دارد و با این حال وضو بگیرد وضویش باطل است ولی اگر بدون ظن و قطع مذکور وضو بگیرد هر چند آب برایش ضرر داشته باشد چون نمی داند وضویش صحیح است.

مثال سوم: میزان در روزه تبیین فجر است (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) (بقره / ۱۸۷) از این رو اگر کسی شب را استصحاب کند و بعد بفهمد که فجر شده بود طبق آیه ی مزبور چون میزان تبیین است و فرد نمی دانست که فجر شده است روزه اش صحیح است.

توجه: تا به حال می شنیدیم که قطع موضوعی آن است که قطع در موضوع حکم اخذ شود و شیخ مثال می زند: (اذا قطعت بخمریه شیء فهو حرام) ولی ما می گوئیم که قطع موضوعی منحصر به این نیست زیرا گاه در موضوع اخذ نمی شود ولی دلیل دیگر به ما می گوید که قطع در حکم مدخلیت دارد. آن هم قطع موضوعی است. مثلاً در مثال روزه تبیین در اینجا در حکم دخالت دارد ولی در موضوع اخذ نشده است.

ان شاء الله در بحث آینده قطع موضوعی طریقی و قطع موضوعی وصفی را بیان می کنیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۲۵ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag

بحث در مورد اقسام قطع است. شیخ در اول فرائد قطع را به پنج قسمت تقسیم کرده است: قطع طریقی محض، قطع موضوعی. سپس قطع موضوعی به دو قسم است قطع موضوعی طریقی و قطع موضوعی وصفی و در هر یک از این دو یا قطع تمام الموضوع است و یا جزء الموضوع.

ص: ۳۸۸

از زمان شیخ انصاری تا حالا همین پنج قسم باقی مانده است.

در جلسه ی قبل قطع طریقی را معنا کردیم و گفتیم قطع طریقی این است که حکم روی واقع محض رود به این معنا که قطع فقط جنبه ی واقع نمائی داشته باشد و هیچ مدخلیتی در واقع ندارد ولی قطع موضوعی آن است که در آن، قطع در حکم اثر دارد به این بیان که اگر قطع پیدا نکنی واقع و حکمی هم نیست و حتی سایر حجج هم در حکم مدخلیت دارند.

مثلاً در قطع موضوعی اگر کسی قطع داشته باشد که آب برایش ضرر دارد حکمش این است که باید وضو را رها کرده تیمم کند و بعد اگر متوجه شود که قطعش صحیح نبوده و آب برای ضرر نداشته باز هم حکمش در همان زمان تیمم بوده است و اگر آن موقع وضو گرفته بود وضویش باطل است زیرا قطع ممکن است نسبت به متعلق خودش خطا داشته است و آب زیان نداشته است ولی موضوع تغییر نمی کند زیرا موضوع خوف ضرر بوده است و حکمش هم تیمم بوده است و این موضوع آن موقع وجود داشته است.

تقسیمات قطع موضوعی: برای قطع موضوعی سه نوع تقسیم ذکر شده است

التقسیم الاول: القطع الموضوعی ینقسم الی طریقی و وصفی

برای تقسیم قطع به این دو قسم چند بیان وجود دارد:

البیان الاول: قطع ذات الاضافه است:

قطع دو حالت دارد و ذات الاضافه است به این معنا که نسبتی به قاطع دارد و نسبتی به مقطوع و به عبارت دیگر قطع موضوعی از یک طرف قائم به نفس قاطع است و از طرف دیگر قائم به صورت خارجی می باشد.

ص: ۳۸۹

از آن طرف که با قاطع ارتباط دارد به آن موضوعی وصفی می گویند یعنی وصفی برای نفس قاطع است و از آن نظر که ارتباط با مقطوع خارجی (خمر) دارد به آن موضوعی طریقی می گویند زیرا مسیر و طریق را بیان می کند. حال باید دید که مولی از چه نظر آن را در موضوع اخذ کرده است از آن نظر که ارتباط با نفس دارد (که در این صورت قطع، موضوعی وصفی است) یا از آن نظر که با خارج در ارتباط است (که در این صورت قطع، موضوعی طریقی است)

البیان الثانی: نگاه به قطع از دو زاویه:

انسان به قطع از دو زاویه نگاه می کند اگر به قطع به این دید که آن از صفات نفسانی است نگاه کند مثلاً بگوید که همان طور که بخل و حسد از صفات نفسانیه هستند قطع و یقین هم چنین می شوند در این صورت قطع، موضوعی وصفی می شود.

ولی اگر به آن به این دید بنگرد که قطع واقع نمائی دارد و طریقی است که ما را به واقع رهنمون می شود. قطع در این صورت موضوعی طریقی می شود.

البیان الثالث: تمثیل به آئینه

مرحوم حجت می فرماید: انسان هنگام خریدن آئینه از دو زاویه به آن نظر می کند گاه به خود آئینه و شکل و کیفیت آن نگاه می کند که این مثال قطع موضوعی وصفی است ولی گاه به آئینه نگاه می کند تا دقت کند که چگونه تصویر را منعکس می کند که در این صورت موضوعی طریقی می باشد.

باید توجه داشت که در هر دو شق انسان به خود آئینه توجه دارد نهایت اینکه گاه توجهش به صفات خود آئینه است و گاه توجهش به نمایاندن تصویر و این به خلاف قطع طریقی محض است که اگر انسان به شکل قطع طریقی محض به آئینه بنگرد دیگر به خود آئینه هیچ توجهی ندارد و تمام توجهش به همان تصویری است که در آئینه منعکس شده است.

التقسيم الثاني للقطع الموضوعی:

قطع موضوعی (چه وصفی و چه طریقی) گاه تمام الموضوع است یعنی واقع هیچ مدخلیتی ندارد و گاه جزء الموضوع یعنی هم واقع مدخلیت دارد و هم قطع.

مثال جائی که قطع تمام الموضوع است: ضرر آب بر بدن و یا ظن به ضیق وقت که در همه ی اینها قطع و ظن تمام الموضوع است یعنی همین که قطع و یا ظن دارید که آب برای بدن ضرر دارد کافی است که وجوب وضو برداشته شود حال چه در واقع آب برای بدن ضرر داشته باشد یا نه در هر صورت حکم بر همان حالت نفسانی متعلق است.

مثال جائی که قطع جزء الموضوع است: اگر دلیلی قائم شده باشد بر اینکه (اذا قطعت بخمریه خمر فاجتنبه) در این صورت اگر کسی قطع به خمر بودن چیزی داشته باشد و آن را بخورد و بعد بفهمد که آب بوده است فقط تجری است و خود نوشیدن آب گناه ندارد زیرا برای حرمت هم باید قطع به خمریت وجود داشته باشد و هم مایع مزبور خمر باشد و هر کدام نباشد حرمت واقعی منتفی می باشد.

ص: ۳۹۱

اشکال محقق نائینی: محقق نائینی در میان اقسام قطع یک قسم را قبول ندارد. ایشان طریقی محض، موضوعی وصفی (چه تمام الموضوع باشد چه جزء الموضوع) و موضوعی طریقی جزء الموضوع را قبول کرده است ولی می گوید موضوعی طریقی تمام الموضوع قابل تحقق نیست و در آن تناقض وجود دارد.

بیانه: از این نظر که تمام الموضوع است معنایش این است که واقع در آن مدخلیت ندارد و از این نظر که طریقی است معنایش این است که واقع در آن مدخلیت دارد و این تناقض است و با هم قابل جمع نیست.

یلاحظ علیه: محقق نائینی تصور کرده است معنای طریقی این است که واقع مدخلیت داشته باشد از این رو گفته که با تمام الموضوع نمی سازد و حال آنکه معنای طریقی این است که موقعی که این قطع را ملاحظه کردیم از آن دو صفت فقط به طریقیش نگاه کردیم یعنی هنگام خریدن آئینه به شکل و شمایل آئینه توجه نکردیم بلکه به این لحاظ به آن نگریستیم که ببینیم واقع را چگونه نشان می دهد ولی همچنان به خود آئینه هم توجه داشتیم.

معنای طریقی به معنای مدخلیت واقع نیست بلکه معنای آن این است که وقتی مولی قطع را در موضوع اخذ کرد به لحاظ واقع نمائی آن اخذ کرد (نه به آن لحاظ که صفتی نفسانی است) حال گاه قطع واقع را برای ما نمایان می کند و گاه نمی کند.

محقق خوتی نیز کلام استادش را به شکل دیگری بیان کرده است و می گوید: در قطع موضوعی طریقی قابل تحقق نیست زیرا قطع موضوعی از این لحاظ که تمام الموضوع است معنایش این است که به قطع به لحاظ استقلال نگاه کرده ایم و به این نظر که طریقی دارد به آن به لحاظ آلی نظر کرده ایم و این دو با هم تناقض دارد و در یک قطع جمع نمی شود.

جواب این است که معنای طریقت به معنای لحاظ آلی نیست بلکه به این معنا است که وقتی آن را در موضوع اخذ کرده ایم فقط به صفت طریقت آن توجه داشتیم نه به جهت و صفت آن و در هر صورت لحاظ آن استقلالی است.

التقسیم الثالث: این تقسیم در امر رابع به شکل مفصل تر بحث می شود و ما اجمالاً این مطلب را در اینجا مطرح می کنیم و خوب بود که محقق خراسانی همه را در اینجا بحث می کرد.

القطع الموضوعی اذا تعلق بالموضوع بر دو نحو است

گاهی در موضوع حکم خودش اخذ می شود مانند (اذا قطعت بخمریه الخمر فاجتنب) قطعی که به موضوع تعلق یافته است در موضوع حکم اجتناب از خودش اخذ است گاه قطع متعلق به موضوع، در موضوع حکم دیگر اخذ شده است (اذا قطعت بخمریه خمر فتصدق) در اینجا تصدق از احکام خمر نیست.

خلاصه آنکه آنجا که قطع و متعلق موضوعی است گاه حکم مربوط به خود موضوع است و گاه موضوع دیگر.

ولی القطع الموضوعی اذا تعلق بالحکم بر سه قسم است.

اذا قطعت بحرمة الخمر فتحرم اذا قطعت بحرمة الخمر فلا تحرم اذا قطعت بحرمة الخمر فتصدق

در میان این سه قسم اول صحیح نیست زیرا اجتماع مثلین است زیرا اگر به حرمت خمر قطع پیدا شد واضح است که حرام است و دیگر نباید حکم آن هم حرمت باشد.

قسم دوم هم تناقض است و فقط قسم سوم جایز است.

آنچه اینجا گفتیم به شکل مجمل است و محقق خراسانی در امر رابع این بحث را به شکل مفصل بیان می کند به این معنا که گاه متعلق مشمول حکم انشائی است و گاه فعلی و مطالب دیگر.

Your browser does not support the audio tag

بحث ما در قیام امارت مکان القطع است. (مطلق قطع نه صرف موضوعی و یا طریقی) بعد از آنکه ما قطع را به ۵ قسم تقسیم کردیم: قطع طریقی محض، قطع موضوعی. سپس قطع موضوعی به دو قسم است قطع موضوعی طریقی و قطع موضوعی وصفی و در هر یک از این دو یا قطع تمام الموضوع است و یا جزء الموضوع.

و گفتیم که گاه قطع موضوعی در موضوع حکم خودش اخذ می شود گاه در موضوع حکم غیر آن موضوع.

بحث جدید این است که شارع قطع را در موضوع اخذ کرد مثلا گفت: (اذا قطعت بضرر الماء لک فتیمم) آیا اماره هم جانشین قطع می شود یا نه یعنی اگر بینه بر ضرر قائم شد آیا می تواند جانشین قطع شود و بگوئیم که باید تیمم کرد یا نه؟

شیخ در اینجا تفصیل داده است و می گوید: اگر قطع، طریقی محض باشد (کما هو فی غالب الاحکام و اینکه قطع موضوعی بسیار کم است) قطعاً اماره هم جای آن می نشیند حال چه اماره به معنای بینه باشد و چه به معنای خبر واحد زیرا اگر جای قطع ننشیند لازم می آید که لغویت به وجود آید زیرا می گوئیم که اماره برای چه حجت شده است؟ اگر اماره نتواند ثابت کند که این وضو مثلاً ضرری است و فقط ما محتاج یقین باشیم باید بگوئیم که اماره حجت نیست. حال که حجت است یعنی می تواند موضوع و متعلق خودش را ثابت کند.

ص: ۳۹۴

تمام بحثها در موردی است که قطع در موضوع اخذ شود (قطع موضوعی) مثلا مولی گفت: (اذا قطعت بان استعمال الماء ضار فتیمم) حال اماره می تواند جانشین این قطع بشود یا نه یعنی اگر دو پزشک به من بگویند که این آب برای تو ضرر دارد. شیخ تفصیل داده است و گفته است قطعی که در موضوع اخذ شده است بر دو قسم است گاه موضوعی طریقی است در اولی اماره جانشین آن می شود به خلاف دومی.

زیرا اگر قطع در موضوع به عنوان طریقت اخذ شده باشد نه وصفیت در این صورت بین المنزل و المنزل علیه تناسب کافی وجود دارد زیرا اماره هم مانند قطع طریقت دارد و می توان به جای آن بنشیند.

بنابراین همان دلیلی که بینه را حجت می کند آن را جانشین قطع موضوعی طریقی می کند.

اما اگر قطعی که در لسان دلیل است موضوعی طریقی نباشد بلکه موضوعی وصفی باشد یعنی بما انه صفة من الصفات النفسانی باشد (همان طور که بخل و حسد و امثال آن صفتی نفسانی هستند قطع هم صفت نفسانی است) در این صورت اماره نمی تواند به جای آن بنشیند زیرا بین آن دو تناسب نیست زیرا بینه طریق است و قطع وصفی صفتی از صفات نفس است.

بعد از شیخ، محقق خراسانی قائل است که اماره فقط می تواند جانشین قطع طریقی محض باشد. ولی در قطع موضوعی دلیل

حجیت اماره این هنر را ندارد هم آن را حجت کند و هم آن را جانشین قطع کند چه قطع ما موضوعی طریقی باشد یا موضوعی وصفی.

ص: ۳۹۵

بعد می گوید که بحث ما در دو مقام است:

مقام ثبوت که این امر امکان دارد یا نه یعنی یک دلیل می تواند هم خودش را حجت کند و هم مدخلیت را (آن را به جای قطع موضوعی بنشانند)

مقام اثبات که از ادله چه استفاده ای می کنیم.

دلیلی که می گوید اذا قطعت بان استعمال الماء ضار دو حالت دارد یکی حجیت (زیرا قطع حجیت عقلی است و طریق به واقع) و دوم اینکه این قطع در موضوع مدخلیت دارد.

حال دلیل پیامبر که می فرماید (انما اقصی بینکم بالایمان و البینات) یکی از دو کار را می کند یا فقط حجیت بینه را ثابت می کند و یا مدخلیت را و لسان دلیل فقط می تواند یکی از این دو را ثابت کند نه هر دو را.

ان قلت: دلیل انما اقصی بینکم بالبینات اطلاق دارد یعنی معنای حدیث این است که بینه حجت است و چون اطلاق دارد همانند قطع هم حجیت دارد و هم در موضوع مدخلیت دارد.

قلت: این دلیل واحد نمی تواند در آن واحد دو کار کند هم حجیت خود را بیان کند و هم مدخلیت آن در موضوع را ثابت کند و الا یلزم اجتماع اللحاظین الآلی و الاستقلالی.

توضیح ذلک: اگر دلیلی که می گوید: البینه حجه نظرش این باشد که بینه را از لحاظ حجیت جای قطع بگذارد به بینه به لحاظ آلی نظر کرده است یعنی بینه فقط واقع را نشان می دهد و خود همانند وسیله و طریقی است که انسان را به واقع می رساند و آن واقع است که استقلال دارد و اگر بگوید که بینه هم در موضوع دخالت دارد نظرش به اماره و قطع می شود استقلالی و نظرش به واقع آلی می شود. از این رو نمی شود در یک آن هر دو را از حجیت بینه آن استخراج نمود.

به بیان دیگر دلیل حجت اماره وقتی می خواهد به آنها لباس حجیت ببوشاند به آنها به چشم وسیله می نگرد و اصل واقع است و این دو ابزاری هستند برای رسیدن به واقع و اگر بخواهد بگوید که آنها در موضوع دخالت دارند نظر به آنها استقلالی است و دیگر به واقع اعتنای استقلالی ندارد.

سپس می گوید لازمه ی کلام این است که عبارت البینه حجه مجمل شود زیرا معلوم نیست که نظرش آلی بوده یا استقلالی.

در جواب می گوید که این ظهور در آلیت دارد نه استقلالی و نتیجه آن می شود که فقط و فقط به جای قطع طریقی محض می نشیند و دیگر جانشین قطع موضوعی نمی شود زیرا در این صورت لازم می آید که لحاظ آلی و استقلالی با هم جمع شود.

نحن نقول: اشکال محقق خراسانی در این است که تصور کرده است که قاطع که قطع به واقع دارد خودش می خواهد در مورد اماره و قطع خودش، این دو کار را انجام دهد یعنی هم اماره را در حجیت کند و هم به آن صبغه ی مدخلیت بدهد یعنی آن را به جای قطع بگذارد بله اگر او این کار را بکند و قطع خودش را به این شکل در آورد این اشکال مطرح است زیرا منزل که یقین به واقع پیدا کرده و می خواهد اماره را به جای قطع بگذارد به او می گویند که نظر تو به این اماره طریقی است یا فقط مدخلیت دارد و او هر دو را نمی توان با هم لحاظ کند.

ولی اگر شارع از بالا- به به قطع من نگاه کند در این صورت قطع مکلف حالت طریقی ندارد بلکه حالت موضوعی دارد. در اینجا منزل می گوید من بینه را جای قطع مکلف قرار داده ام و به این قطع در آن واحد به دو حیث نگاه می کنم هم از زاویه ی حجیت و هم از زاویه ی مدخلیت.

بله همانطور که گفتیم اگر قاطع بخواهد قطعش را هم طریقی لحاظ کند و هم موضوعی امکان ندارد زیرا دو لحاظ آلی و استقلالی در آن واحد با هم جمع می شود ولی اگر مشرع و منزل بخواهد در مورد قطع مکلف این دو کار را انجام دهد اشکالی بر آن وارد نمی شود. خلاصه اگر منزل خود قاطع باشد نمی شود ولی اگر منزل فردی غیر از قاطع باشد مشکلی ایجاد نمی شود و تمام اشکال محقق خراسانی در این است که او فقط آن صورتی را تصور کرده است که منزل همان قاطع است ولی شق دوم را در نظر نگرفته است که در آن اشکالی وجود ندارد.

تم الکلام فی مقام الثبوت و گفتیم که این تنزیل امکان دارد و حال باید در مقام اثبات بحث کنیم که آیا این امر واقع هم شده است یا نه.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲۹ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

سخن در این بود که آیا دلیل حجیت اماره می تواند دو کار انجام دهد به این معنا که هم اماره را حجت کند و هم ثابت کند که اماره جای قطع موضوعی (موضوعی طریقی یا وصفی) می نشیند (مدخلیت)

ص: ۳۹۸

محقق خراسانی

قائل بود که دلیل حجیت نمی تواند هر دو کار را انجام دهد زیرا لازمه ی آن اجتماع لحاظین مختلفین است اگر می خواهد اماره را حجت کند معنای آن این است که به مؤدی به لحاظ استقلالی و به قطع لحاظ عالی نظر کرده است و اگر بخواهد جای قطع موضوعی بنشیند (که اسم آن را مدخلیت گذاشت) عکس آن است یعنی توجه آن به قطع استقلالی است و به مؤدی آلی.

ما گفتیم

: این سخن در صورتی درست است که که منزل، خود قاطع باشد یعنی یک فرد هم مؤدی را حجت کند و هم به آن مدخلیت بدهد که در این صورت لازمه ی آن اجتماع لحاظین است زیرا آن زمان که قاطع است به واقع نظر دارد و از آن نظر که آن را در موضوع مدخلیت می دهد نظر استقلالی.

ولی اگر شارع که در کنار ایستاده به قطع قاطع و به حجیت و مدخلیت آن نظر می کند در آنجا قطع برای شارع جنبه ی طریقی

ندارد بلکه جنبه ی موضوعی دارد و مشکلی ایجاد نمی شود

همچنین گفته بودیم که باید در دو مقام بحث را مطرح کنیم یکی از لحاظ ثبوت و دیگر از لحاظ اثبات

:

در مقام ثبوت

محقق خراسانی قائل بود که این امر محال است ولی ما با کلام فوق قائل شدیم که این امر ثبوتاً ممکن می باشد. محقق خراسانی چون مسئله را ثبوتاً محال دانسته بحث اثباتی را مطرح نکرده است ولی ما که در ثبوت آن مشکلی ندیدیم باید مقام اثبات را هم بحث کنیم که آیا این ممکن واقع هم شده است یا نه.

ص: ۳۹۹

چون دلیل لفظی بر حجیت خبر واحد یا اماره نداریم (زیرا ما قائل هستیم آیه ی نفر، آیه ی سؤال و آیه ی کتمان و هکذا اخباری که شیخ جمع کرده است همه در مقام بیان کبری نیستند که بگویند خبر واحد حجت است بلکه فقط در مقام بیان صغری هستند به این معنا که این فرد ثقه است یا نه).

حال چون دلیل لفظی نداریم نمی توانیم بفهمیم که آیا دلیل می تواند هم به اماره حجیت ببخشد و هم آن را جای قطع بگذارد

. از این رو در مقام اثبات این بحث عقیم می ماند.

بله

حال که دلیل حجیت اماره منحصر به سیره ی عقلاء است باید دید که آیا اماره می تواند جای قطع موضوعی بنشیند یا نه به این معنا که سیره ی عقلاء هم اماره را حجت کند و هم آن را مدخلیت بدهد و جای قطع موضوعی بنشانند مثلا اگر شرع گفته باشد: (اذا قطعت بخمریه شیء فاجتنبه) بگوئیم اماره هم اگر به خمریت شیء قائم شد باید از آن اجتناب کرد.

در مقام اثبات سیره ی عقلاء به کمک ما آمده است و می گوید خبر واحد حجت است و شارع مقدس هم این سیره را حجت کرده است (البته باید توجه داشت که سیره دلیل لبی است و اطلاق ندارد).

ظاهر این است

که باید در این امر تفصیل دارد:

باید دید قطعی که در موضوع اخذ شده است به عنوان کاشف تام است

(یعنی فقط قطع واقع را نشان می دهد) یا به عنوان اینکه یکی از از کواشف است. یعنی قطع یکی از راه هائی است که واقع را نشان می دهد.

اگر اول باشد اماره مقام قطع موضوعی نمی نشیند زیرا جهت جامعی بین قطع و اماره نیست زیرا قطع کاشف تام است و صد در صد از نظر قاطع واقع را نشان می دهد ولی اماره هشتاد درصد واقع را بیان می کند

بله اگر از قرائن خارجه استفاده کردیم که قطعی که در موضوع اخذ شده است یکی از کواشف است و کاشف تام نیست می گوئیم که اماره هم می تواند جای قطع موضوعی بنشیند.

ثم ان المحقق الخوئی

استدلال کرده است که اماره می تواند جای قطع بنشیند زیرا اگر شرع مقدس اماره را حجت کرده است معنای آن این است که مؤدی را ثابت می کند یعنی اگر بینه گفت این خمر است مودی که همان خمریت است ثابت می شود حال که این هنر را دارد که بتواند مؤدی را ثابت کند پس مؤدی هم قائم مقام مقطوع می شود و می تواند به جای آن بنشیند.

به بیان دیگر

اماره می تواند جانشین قطع طریقی شود و کسی در آن تردید ندارد حال که اماره جای طریقی نشسته است پس مؤدی قائم مقام مقطوع است. حال اگر اماره می تواند مؤدی را جای مقطوع بگذارد پس بالملازمه اماره در قطع موضوعی هم قائم مقام قطع می شود.

یلاحظ علیه

ص: ۴۰۱

تم الکلام فی اقامه الاماره مکان القطع الموضوعی و الطریقی

: در قطع طریقی حجت داریم یعنی اگر شارع اماره را حجت کرده است باید برای آن اعتبار قائل شود از این رو اماره می تواند جای قطع طریقی بنشیند و در آن، مؤدی جای مقطوع است ولی این ملازم این نیست که در جای دیگر که قطع موضوعی باشد هم همین کار را انجام دهیم. اگر اماره جای قطع طریقی بنشیند بی اعتبار می شود ولی اگر به جای قطع موضوعی بنشیند مشکلی ایجاد نمی شود.

حال این بحث شروع می شود

مثلا- شارع گفته است اذا قطعت بقطعه شیء فاجتنبه و ما در این سو با استصحاب می گوئیم که این مایع سابقا خمر بود الان هم خمر است حال آیا آن می تواند جانشین قطع موضوعی شود یا نه؟

که آیا اصول عملیه می تواند مکان قطع موضوعی بنشیند یا نه

نقول/الاصول علی قسمین

اصل محرز و اصل غیر محرز

فرق این دو اصل این است که اصل محرز آن است که فرد یک طرف را بناء علی انه الواقع اخذ می کند.

:مانند استصحاب که لسان آن لا- تنقض الیقین بالشک است یعنی در حال شک، متیقین را اخذ کن بناء علی ان المتیقین هو الواقع.

ولی اگر لسان دلیل این باشد که به این اصل عمل کند تا از تحیر خارج شوی

(و به قول قدماء بما انه وظیفه الجاهل یعنی حال که جاهل هستی و علم نداری وظیفه ی تو عمل به این اصل است) مانند رفع عن امتی ما لا یعلمون.

ص: ۴۰۲

باید اصل محرز و غیر محرز را جداگانه بحث کنیم و بینیم که آیا جای قطع می نشیند یا نه

اما بحث در اصل محرز

: آیا لا تنقض الیقین بالشک می تواند دو کار را انجام دهد هم اصل را حجت کند و هم به آن مدخلیت بدهد.

اشکال محقق خراسانی

در باب اماره اینجا هم وارد است یعنی موجب می شود که دو لحاظ در آن واحد صورت بگیرد به این بیان که دلیلی که می گوید استصحاب حجت است اگر نظرش به حجیت و طریقت باشد یعنی می خواهد به یقین ناقصی که از استصحاب حاصل می شود حجیت بدهد در این لحاظ استصحاب طریقی برای نشان دادن واقع است و در این حال لحاظ واقع استقلال و لحاظ اصل آلی است ولی اگر می خواهد آن را جانشین قطع موضوعی کند مدخلیت را ثابت کند عکس آن می شود و نمی شود در یک زمان هر دو لحاظ را انجام داد.

آنچه ما در آنجا در جواب گفتیم

همین جا هم وارد می شود یعنی اگر کسی که استصحاب کرده است بخواهد هم استصحاب را حجت کند و هم مدخلیت را ثابت کند کلام محقق خراسانی صحیح است ولی اگر کسی که آن را حجت می کند و به آن مدخلیت می دهد فرد دیگری مانند شارع باشد دیگر این مشکل پیش نمی آید. من نمی توانم هر دو را لحاظ کنیم زیرا قطع من طریقی است و نمی توانم در این حالت که واقع را به دید استقلال می نگرم به استصحاب مدخلیت دهم که واقع آلی شود ولی شارع که قطع من برای او جنبه ی موضوعی دارد می تواند این کار را انجام دهد.

ص: ۴۰۳

تم الکلام فی اصل المحرز و خلاصه آنکه اصل محرز می تواند هم جای قطع طریقی محض بنشیند و هم جای قطع موضوعی بنشیند

المقام الثانی/font: در جائی که اصل ما غیر محرز باشد

مانند اصل براءت شرعی

(رفع عن امتی ما لا- یعلمون) یا عقلی (قیح عقاب بلا بیان) این نمی تواند جانشین قطع موضوعی شود زیرا بین اصل براءت و قطع جهت جامعی وجود ندارد زیرا قطع کاملاً واقع را نشان می دهد ولی براءت آنقدر ضعیف است که فقط برای بیرون آمدن تحیر است و هرگز واقع را نشان می دهد.

هكذا اصالة الحلیه و قرعه

(البته در بعضی از روایات آمده است که هر کس قرعه بیاندازد به واقع دست می یابد)

ان شاء الله در جلسه ی بعد سایر اصول را بحث می کنیم/font.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۳۰ فروردین ماه ۱۳۸۸/۰۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag

سخن در این است که آیا اصول عملیه جانشین قطع می شوند یا نه. البته واضح است که بحث ما در قطع طریقی نیست زیرا قطعاً اصول می توانند جانشین قطع طریقی شوند بحث در قطع موضوعی استدر اینجا قطع موضوعی است زیرا در موضوع حکم خودش اخذ نشده است. حال در این قسم آیا اصول جانشین این قطع موضوعی می شود یا نه؟(هرچند استصحاب را دیروز اجمالاً مطرح کردیم) حال که سه چیز وجود ندارد معنا ندارد که بگوئیم اصاله الاحتیاط جایگزین قطع می شود. حکم العقل بتنجز الواقع از این رو احتیاط که جایگزین قطع می شود یعنی حکم العقل بتنجز الواقع جانشین قطع می شود در حکم العقل بتنجز الواقع بنابراین جهت جامعه همان منزل است.

ص: ۴۰۴

بله در احتیاط شرعی

سه چیز وجود دارد. احتیاط شرعی این است که اگر در دو ظرف که یکی نجس است بخواهیم وضو بگیریم در شرع آمده

است که هر دو را بریزیم و تیمم کنیم در اینجا احتیاط شرعی که ریختن هر دو آب است جای قطع می نشیند و جهت تنزیل این است که واقع بر انسان منجز می شود. در اینجا چون دلیل لفظی داریم هر سه چیز مهیا است ولی مشکل آن این است که احتیاط شرعی به کار نمی آید زیرا احتیاط شبهات بدویه واجب نیست و اما در اطراف علم اجمالی هر چند احتیاط واجب است ولی قبل از آن که به احتیاط شرعی روی آوریم عقل می گوید که اشتغال یقینی براءت یقینی می خواهد از این رو اصاله الاحتیاط شرعی اثری ندارد (مخفی نماند که در احتیاط در امور ثلاثه که عبارت است از دماء، نفوس و اعراض به دلیل اجماع باید احتیاط کنیم نه به دلیل شرعی)

اما در جانشینی استصحاب

مثال آن این است که شارع می فرماید اذا قطعت بخمر به شیء فتصدق و سابقا این مایع خمر بود و الان شك داریم که آیا به مرور زمان سرکه شده است یا نه حال آیا می توانم استصحاب کنم و حکم تصدق را بار کنم و در نتیجه همان طور که اگر قاطع بودم می بایست صدقه بدهم در این زمان که با استصحاب ثابت کردم که آن مایع خمر است هم صدق بدهم؟

محقق خراسانی در جانشینی آن به جای قطع موضوعی طریقی سه بیان دارد

ص: ۴۰۵

مکان قطع موضوعی طریقی: یکی را در کفایه بیان کرده است یکی را در حاشیه ی خود بر فرائد و یکی در رد حاشیه در کفایه و ما هم بیان چهارمی داریم.

البیان الاول

توضیح ذلک: اگر دلیل لا تنقض بخواهد خمر مستصحب را به جای خمر واقعی قرار دهد در اینجا نظرش به دو یقین (یقین استصحابی و یقین وجدانی) آلی است ولی آنجا که می خواهد یقین تعدی را به جای یقین واقعی بگذارد نظرش به این دو یقین استقلالی است و جمله ی واحده که در یک آن می خواهد این دو کار را انجام دهد باید در آن واحد یک شیء را به لحاظ آلی و استقلالی لحاظ کند که این امری ممتنع است.

(البته ما این مطلب را در جلسه ی قبل بیان کردیم و اشکال آن را هم بیان کردیم ولی الان نظر خود را در بیان چهارم بیان می کنیم)

: للمحقق الخراسانی فی الکفایه: ایشان می گوید دلیل واحد که همان لا تنقض الیقین بالشک است نمی تواند دو کار کند یعنی اولاً مستصحب را به جای متیقین بگذارد و دوم اینکه یقین استصحابی را جای یقین وجدانی قرار دهد. زیرا اگر چنین کاری بشود لازم می آید که دو لحاظ آلی و استقلالی در زمان واحد با هم دیگر جمع شوند که محال است.

البیان الثانی

توضیح ذلک: شارع می گوید که لا تنقض الیقین بالشک مستصحب را جای جای یقین واقعی گذاشتم و خمر مستصحب را جای خمر واقعی قرار دادم. عقل می گوید اثر روی خمر نرفته است زیرا در قطع موضوعی حکم روی خمر نرفته است بلکه حکم روی خمر مقطوع رفته است

: محقق خراسانی در حاشیه ای که بر کتاب فرائد شیخ نوشته است اعتقاد دارد که احد التنزیلین به دلالت مطابقی است و تنزیل دوم به ملازمه ی عقلیه است یعنی اگر شارع بخواهد در عرض واحد هر دو کار را انجام دهد مشکل لحاظین در آن واحد به وجود می آید ولی اگر بخواهد هر دو را در طول هم انجام دهد مشکلی پیش نمی آید. به این معنا که اول مستصحب را جای متیقن و قطع بگذارد و بعد عقل بگوید که این تنزیل لغو است مگر اینکه یقین تعبدی (یقین حاصل شده از استصحاب) را هم جای یقین وجدانی بگذارد. (اذا قطعت بخریه شیء فتصدق) از این رو برای اثر بخشیدن به این تنزیل قطع تعبدی را هم باید جای قطع وجدانی بگذارد و عقل خود دست به کار شده و برای مصونیت کلام شارع حکیم از لغویت حکم می کند که شارع قطعاً قطع تعبدی (قطع از طریق استصحاب) را هم مکان قطع موضوعی گذاشته است و الا تنزل اول لغو می بود. از این رو اجتماع لحاظین در آن واحد نیست که محذوری را پدید آورد بلکه در دو آن و در طول هم هستند.

بیان سوم

پر زحمت بودن این است که این ملازمه، عقلی است و حال آنکه باید ملازمه عرفی باشد زیرا عقل حکم می کند که برای رفع کلام شارع از لغویت تنزیل دوم هم باید صورت گرفته باشد. این حکم عقل به کار نمی آید زیرا باید عرف هم به این ملازمه برسد.

بعد می گوید: این امر شاید محال هم باشد زیرا مستلزم دور است به این بیان که تنزیل شارع حتما در گرو اثر می باشد زیرا اگر اثر نباشد تنزیل شارع لغو خواهد بود حال شارع که مستصحب را جای متیقن واقعی می گذارد این کار به تنهایی اثری ندارد و باید قبلش قطع تعبدی را نیز جای قطع واقعی بگذارد حال شارع که می خواهد قطع تعبدی را جای قطع واقعی بگذارد باز این کار به تنهایی اثر ندارد زیرا این در صورتی درست می شود که قبلاً کار تنزیل اول را انجام داده باشد حال هر دو به تنهایی بی اثر هستند و هر کدام جزء الموضوع هستند و باید با هم جمع شوند تا موضوع تکمیل شود و هر کدام از آنها بدلیل اینکه بی اثر است و تنزیل شارع باید ذو اثر باشد باید قبلش دیگری وجود داشته باشد و آن هم با همین مشکل مواجه است از این رو قبل از تنزیل اول باید تنزیل دوم وجود داشته باشد و تنزیل دوم هم باید قبل از تنزیل اول باشد و اگر بخواهد هر دو را با هم انجام دهد به اجتماع لحاظین برخورد می کند که محال است از این رو راه ها کاملاً به روی شارع بسته است.

ص: ۴۰۷

: محقق خراسانی در کفایه می گوید که آنچه در حاشیه گفته است هم کار پر زحمتی است و هم امری است محال:

البیان الرابع

: و هو کلامنا (این همان جوابی است که در جلسه ی قبل بیان کردیم) و آن این است که اگر خود قاطع در حالی که قطع دارد مستصحب را جای قطع بگذارد این محال و اجتماع لحاظین پدید می آید و راهی برای خلاصی آن نیست ولی شارع می تواند به قطع من در آن واحد از دو زاویه نگاه کند یعنی هم از زاویه ی آلی و هم از زاویه ی استقلاللی آن را بنگرد و هر دو تنزیل را انجام دهد.

آنچه تا اینجا گفتیم

از باب استدلال بود حال آیا از لا تنقض الیقین بالشک می توان فهمید که این دو تنزیل صورت گرفت است (هم مستصحب را به جای متیقین و هم یقین تعبدی را جای یقین واقعی گذاشته باشد) یا نه.

جواب این است

گاه لسان دلیل حفظ دلیل نیست بلکه حفظ مستصحب است مثلاً می فرماید: (اذا قطعت بخمیره شیء فشککت فیه فاثبت علی المتیقین) در اینجا تعبد به حفظ یقین نیست بلکه تعبد به حفظ متیقین است در اینجا دیگر تنزیل صحیح نیست.

از این رو در هر صورت باید لسان دلیل را ملاحظه کرد و دید که آیا ادله ی استصحاب به معنای اطاله ی عمر یقین است یعنی می خواهد عمر یقین را دراز کند در این صورت این قطع یقیناً جای قطع وجدانی می نشیند زیرا شارع در اینجا به ازای استصحاب کردن جعل یقین می کند ولی اگر اطاله ی عمر متیقین باشد این دیگر جانشین قطع موضوعی نمی شود.

ص: ۴۰۸

که باید لسان دلیل را ملاحظه کرد؛ گاه لسان دلیل شارع این است که (اذا قطعت بخمریه شیء فشککت فیه فائت علی یقینک یا فائت علی یقینک) در اینجا یقیناً قطع استصحابی جایگزین قطع موضوعی می شود زیرا لسان دلیل همان تعبد به حفظ یقین است یعنی شارع به کسی که استصحاب می کند می گوید که او یقین دارد (علی یقینک)

گاه شارع می فرماید: (اذا قطعت بخمریه شیء فلا تشربه) در اینجا مسلماً قطع در قطع طریقی است و خود قطع نقشی در اثبات حکم ندارد بنابراین استصحاب و سایر اصول جانشین این قطع می شوند

ولی اگر بگوید: (اذا قطعت بخمریه شیء فتصدق)

گفتیم

حال بین اصول، باید اصاله الاحتیاط و استصحاب را بررسی کرد

اما احتیاط نمی تواند جانشین قطع موضوعی شود زیرا در تنزیل سه چیز لازم داریم: منزل منزل علیه و جهت تنزیل ولی در اینجا سه چیز وجود ندارد بلکه دو چیز است یکی منزل است که همان اصاله الاحتیاط است که عبارت است از حکم عقل به تنجز واقع و دیگری منزل علیه است که همان قطعی است که در موضوع خمر اخذ شده در اینجا جهت تنزیل همان منزل است و شق سوم نیست یعنی همان طور که قطع حکم را منجز می کند احتیاط هم واقع را منجز می کند منزل همان حکم عقل به تنجز واقع است و منزل علیه القطع الماخوذ فی الموضوع است و احتیاط را که به جای قطع می گذاریم جهت جامعه بین آنها این است که هر دو واقع را منجز می سازند که این همان منزل است.

ص: ۴۰۹

به عبارت دیگر مغز احتیاط این است:

: اگر اصول برائت، اصاله الطهاره، اصاله الحلیه و سایر اصول محرزه باشد اینها جانشین قطع موضوعی نمی شوند زیرا قطع، کاملاً واقع را بیان می کند ولی این اصول فقط برای رفع تحیر و بیان وظیفه ی جاهل است و نمی توانند جای قطع بنشینند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۱ فروردین ماه ۸۸/۰۱/۳۱

Your browser does not support the audio tag.

بحث ما در مورد مبحث قطع است و گفتیم که قطعی که در موضوع اخذ می شود انواع و اقسامی دارد. شیخ در اوائل رساله ی قطع مطالبی را بیان کرده است و محقق خراسانی آن را در امر رابع آورده است. محقق خراسانی در این امر به اقسام قطع موضوعی می پردازد و در ضمن به سراغ ظن موضوعی نیز می رود (یعنی ظنی که در موضوع اخذ شده است).

توجه: این بحث کاربرد عملی در فقه ندارد و فقط موجب شکوفائی ذهن و آشنائی با استدلال های مختلف می شود

الامر الرابع: فی اقسام القطع

قطع گاهی به موضوع تعلق می گیرد (اذا قطعت بخمیره شیء) و گاه به حکم تعلق می گیرد (اذا قطعت بوجوب شیء)

محقق خراسانی اولی را بحث نکرده است و فقط به دومی پرداخته و گفته است:

قطع به حکم در موضوع خود آن حکم اخذ می شود مانند (اذا قطعت بوجوب صلاه الظهر یجب علیک صلاه الظهر بنفس الوجوب)

قطع به وجوب در موضوع وجوب مماثل اخذ شود (نه وجوب سابق) مانند: (اذا قطعت بوجوب شیء یجب علیک ذلك الشیء بوجوب ثان (او بوجوب آخر))

ص: ۴۱۰

قطع به وجوب در موضوع حکم ضد اخذ شود مانند: (اذا قطعت بوجوب شیء یحرم علیک ذلك الشیء)

قطع به وجوب در موضوع حکم مخالف اخذ شود مانند: (اذا قطعت بوجوب شیء یجب علیک التصدق)

محقق خراسانی قائل است که در میان این چهار قسم فقط نوع چهارم جایز است.

اما قسم اول: محال است (قطع به حکم در موضوع خود آن حکم اخذ شود) زیرا یقین و قطع برای خود متعلق می خواهد از این رو قطع به وجوب، متوقف بر این است که قبلاً وجوبی باشد تا بتوان به آن یقین پیدا کرد و این در حالی که خود این وجوب محمول است و محمول همیشه بر موضوع متوقف است از این رو این وجوب خود بر قطع متوقف است زیرا قطع

موضوع است چرا که می گوئید اذا قطعت بوجوب شیء (این موضوع است) يجب عليك ذلك الشيء بنفس الوجوب (حکم)

خلاصه اینکه قطع متوقف است بر اینکه قبلا- وجوبی باشد تا یقین بر آن متعلق شود و حال اینکه این وجوب (چون خود محمول است و محمول هم بر موضوع متوقف می باشد) متوقف است بر اینکه اول قطع باشد تا وجوب بر آن حمل شود این همان دور است و محال می باشد.

یلاحظ علیه: دور لازم نمی آید. این کلام را قبول داریم که وجوب محمول است و متوقف بر موضوع است که همان قطع به وجوب است. ولی قطع به وجوب متوقف بر این نیست که در واقع حکمی باشد اگر در واقع حکم هم نباشد باز می توان وجود قطع را تصور کرد زیرا جاهل اگر به چیزی قطع داشته باشد چه در واقع حکمی باشد یا نه او قطع دارد بنابراین قطع به وجوب بر صورت ذهنیه ی حکم متوقف است چه این وجوبی که در ذهن است در واقع هم وجود داشته باشد یا نه.

ص: ۴۱۱

به بیان دیگر: وجوب در يجب عليك الظهر بنفس الوجوب همان وجوب واقعی است ولی وجوبی که متعلق قطع است دیگر وجوب واقعی نیست بلکه وجوبی است که در ذهن قاطع شکل بسته است چه در خارج هم وجوبی واقعی محقق باشد یا نه.

اشکال دیگر: می گوئیم که دور در یک صورت هست و در یک صورت نیست اگر قطع ما جزء موضوع باشد در اینجا دور پدید می آید ولی اگر قطع تمام الموضوع باشد دوری به وجود نمی آید.

توضیح ذلك: اگر قطع جزء الموضوع باشد دور هست زیرا قطع یک جزء است و جزء دیگر وجوب واقعی می باشد در اینجا وقتی می گوئیم: (اذا قطعت بوجوب شیء) در این موضوع دو جزء داریم یکی قطع و دیگری وجوب واقعی است (نه وجوب ذهنی) زیرا محمول وجوب واقعی است و متوقف بر موضوع است و موضوع هم مرکب از دو شیء است یکی قطع و دیگری وجوب واقعی از این رو جزئی از موضوع متوقف بر محمول است و مشکل دور پدید می آید.

اما اگر قطع تمام الموضوع باشد یعنی واقع در اینجا کاره ای نباشد در اینجا محمول متوقف بر موضوع است (اذا قطعت بوجوب شیء) ولی موضوع متوقف بر محمول نیست. زیرا قطع به وجوب شیء فقط دور قطع می گردد و به واقع کاری ندارد چه در واقع حکمی بر وجوب باشد یا نه در اینجا قطع همه کاره و تمام العله است و در این موضوع وجوبی واقعی وجود ندارد تا بگوئیم که بر محمول متوقف است.

اما القسم الثاني: (یعنی قطع به حکم در موضوع مماثل اخذ شود) مانند: (اذا قطعت بوجوب شیء يجب عليك ذلك الشيء بوجوب ثان (او بوجوب آخر))

محقق خراسانی در اینجا قائل است که اشکال دور پدید نمی آید بلکه یلزم اجتماع المثلین فی محل واحد.

یلاحظ علیه: اجتماع مثلین در جائی است که محل آن دو واحد باشد ولی در اینجا محل واحد نیست زیرا وجوب اول متعلق قطع است و وجوب دوم موضوعش قطع مع الوجوب است یعنی وجوب در (اذا قطعت بوجوب صلاه الظهر) متعلق به ظهر است و وجوب در (يجب عليك بوجوب ثان) متعلق به قطع به وجوب ظهر است.

و به بیان دیگر وجوب محمولی غیر از وجوب موضوعی است وجوب موضوعی به ظهر تعلق گرفته است ولی وجوب محمولی به قطع به وجوب ظهر تعلق گرفته است.

اما القسم الثالث: که قطع به وجوب در موضوع حکم ضد اخذ شود مانند: (اذا قطعت بوجوب شیء یحرم عليك ذلك الشيء) در اینجا هم مانند سابق می گوئیم که اجتماع ضدین وجود ندارد زیرا وجوب اول روی ظهر رفته است ولی حرمت روی ظهر نرفته است بلکه روی قطع به وجوب ظهر رفته است.

خلاصه آنکه اشکال محقق خراسانی در قسم اول، دوم و سوم وارد نیست بلکه اشکالی که در آن وجود دارد این است که این کارها لغو است یعنی اگر بگوئید اگر به وجوب ظهر قطع دارید يجب عليك صلاه الظهر بنفس الوجوب این عمل لغو است زیرا خود قطع در وجوب کافی است و اما در دومی هم لغو است زیرا معنا ندارد بگوئید اگر به وجوب نماز ظهر قطع دارید يجب عليك الشيء بوجوب ثان (مگر از باب تاکید) و در سومی هم کاملاً واضح است که وقتی به وجوب نماز ظهر قطع دارید معنا ندارد شارع بگوید که در این صورت نماز ظهر بر شما حرام است.

اما القسم الرابع: قطع به وجوب در موضوع حکم مخالف اخذ شود مانند: (اذا قطعت بوجوب شیء يجب عليك التصدق)

این امر جایز است و اشکالی در آن نیست مثلا خداوند می فرماید اگر به وجوب ماه رمضان قطع پیدا کردی صدقه بده این امر مثلا از باب شکر کردن است که وقتی به دخول ماه رمضان قطع حاصل شد صدقه ای داده شود و مشکلی در آن نیست.

ثم: محقق خراسانی وقتی سه مورد اول را محال دانست می گوید که همه به شکل دیگری ممکن می شوند و آن اینکه متعلق قطع یک مرتبه از حکم باشد و محمول مرتبه ی دیگری از حکم باشد.

توضیح ذلک: احکام دارای مراتب است که عبارتند از:

اقتضاء: (مصالح و مفاسد)

انشاء: (مثلا در مجلس انشاء می شود ولی هنوز به مردم ابلاغ نشود و یا مثلا خداوند انشاء بفرماید ولی به مردم بیان نشود)

فعلیت: پیغمبر و امام بعد از انشاء، حکم را برای مردم بیان کنند.

تنجز: این حکم به گوش من هم برسد (مثلا بعد از صدور قانون از طریق رسانه ها از آن با خبر شوم)

محقق خراسانی می گوید: اگر اولی محال است در صورتی است که حکم در موضوع و محمول هر دو انشائی باشد ولی اگر متعلق قطع در موضوع، حکم انشائی باشد ولی محمول وجوب فعلی باشد (مثلا- اذا قطعت بوجوب الظهر انشاء يجب عليك الظهر بنفس ذلک الوجوب فعلا-) این دیگر اشکالی در آن راه ندارد و مشکل دور قطعا وجود نخواهد داشت همچنین در مماثل و مخالف.

ص: ۴۱۴

ما هم این کلام را قبول داریم و فقط می گوئیم اگر مستلزم لغویت نباشد به این معنا که از شارع حکیم این گونه عبارات صادر شود و لغو نباشد مشکل دیگری در آن نیست.

نکته: برای احکام چهار مرتبه گفته اند که ذکر کردیم ولی ما معتقد هستیم که حکم دو مرحله بیشتر ندارد که همان انشاء و فعلیت است.

اما مرحله ی اقتضاء که همان مصالح و مفاسد است یعنی نماز معراج المؤمن است و امثال آن و یا اینکه قمار موجب می شود که عداوت در جامعه زیاد شود. اینها از باب مبادی احکام هستند و خودشان حکم نیستند.

اما مرحله ی انشاء مشکلی ندارد. بله نوع انشاء در مورد خداوند به چه شکلی است برای مشخص نیست ولی در کل در آن اشکالی وجود ندارد.

فعلیت هم که مقام بیان احکام است آن هم بیان در مواضع بیان، هیچ مشکلی ندارد و از مراتب حکم است.

بله تنجز از مراتب حکم نیست بلکه حکم عقل است یعنی عقل می گوید حال که فهمیدی واقع چیست، حکم واقع بر تو منجز و حتمی شده است و اگر مخالفت کنی عذاب می شود و الا مستوجب ثواب هستی.

بله یک نکته باقی مانده است که محقق خراسانی اقسام قطع به موضوع را بیان نکرده است و آنچه گفته است از باب قطع به حکم است.

و اما قطع به موضوع: اگر بگویند اذا قطعت بخمریه شیء در اینجا هم چهار شق مزبور متصور است مثلا اگر بگویند اذا قطعت بخمریه شیء تحرم علیک.

بله دومی و سومی لغو است دومی مشخص است ولی سومی اگر بگویید اگر به خمر بودن چیزی قطع پیدا کردن شرب آن حلال است باطل است (در صورتی که حکم خمر حرمت نوشیدن باشد)

و اما نوع چهارم بدون شک جایز است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

محقق خراسانی که در جلسه ی قبل تقسیماتی را برای قطع مطرح کرده بود که گاه قطع موضوع برای حکم خودش می شود گاه برای حکم مماثل و هکذا گاه برای حکم ضد و گاه حکم مخالف. در این جلسه همین تقسیمات را در مورد ظن مطرح می کند.

به بیان دیگر

چرا اگر شارع بگوید: (اذا قطعت بوجوب شیء یجب علیک ذلک الشیء بوجوب ثان (او بوجوب آخر) محال است ولی اگر بگوید (اذا ظننت بوجوب شیء یجب علیک ذلک الشیء بوجوب ثان (او بوجوب آخر)) امری است جایز.

علت آن

بعد محقق خراسانی

متوجه اشکالی می شود و می گوید: ان قلت: همان طور که قطع به اجتماع متمثلین محال است هکذا ظن به اجتماع متمثلین هم محال است. و هکذا همان طور که قطع به اجتماع ضدین محال است ظن به اجتماع ضدین هم محال است. در اینجا به شکل کمرنگ بحث می شود ولی مفصلاً در بحث (الجمع بین الاحکام الواقعیه و الظاهریه) بحث می شود و علت آن این است که قطع واقع را کشف می کند و با وجود علم به واقع جعل حکم ظاهری محال است. و به عبارت دیگر وقتی من یقین پیدا کردم که واقع چیست معنا ندارد که حکم ظاهری دیگری جعل شود. ولی در مورد ظن، واقع به شکل ناقص منکشف می شود از این رو چون واقع صد در صد کشف نشده است زمینه برای جعل حکم ظاهری وجود دارد یعنی چگونه می شود که فرد در آن واحد ظن به اجتماع ضدین داشته باشد.

ص: ۴۱۶

سپس در جواب از آن اشکال می گوید

حال آن اشکالی که مطرح شده است که ظن به متمثلین و اجتماع ضدین محال است فقط در قسم اول فعلی جاری است یعنی ظن از تمام جهات فعلی باشد. در این شکل اگر متعلق ظن چنین وجوبی باشد تنجزش مشروط به قطع نیست در اینجا نمی شود که حکم مماثل و یا ضد را جعل کرد زیرا لازمه اش ظن به اجتماعین مثلین و یا ضدین می باشد.

ولی اگر متعلق ظن حکمی باشد که فعلی معلق می باشد یعنی وقتی که قطع به آن معلق شده است منجز می شود و حال که قطع به آن متعلق نیست و هنوز منجز نشده است مانعی ندارد که دو وجوب متمائل و یا متضاد وجود داشته باشند زیرا آن دو وجوب در مرتبه ی واحده نیستند. از این رو در ظن به وجوب حکمی که هنوز منجز نیست و شرط تنجزش قطع است مانعی ندارد که دو حکم متمائل یا متضاد داشته باشیم زیرا متعلق ظن وجوب منجز نیست بلکه وجوب معلقی است که هنوز معلق علیه آن حاصل نشده است.

تم کلام صاحب الکفایه

یلاحظ علیه

به بیان دیگر محقق خراسانی در ابتدا انحفاظ و عدم انحفاظ بحث می کرد ولی در اینجا بحث را در این مورد آورد که متعلق ظن فعلی من جمیع جهات است قابل جعل حکم دیگری نیست ولی اگر فعلی معلق است حکم دیگر را می توان در کنارش جعل کرد.

حال بیان دوم ایشان را قبول کنیم بین ظن (که فعلی من بعض الجهات باشد نه من جمیع الجهات) و قطع فرقی نیست زیرا قطع به حکم انشائی می تواند موضوع برای حکم متمائل فعلی باشد. (اذا قطعت بوجوب شیء انشاء یحرم علیک ذلك الشیء فعلا) و در ظن هم همین سخن را گفت.

ص: ۴۱۷

بله اگر بیان اول ایشان که مسئله را روی انحفاظ برده بود تکیه می کرد بین ظن و قطع فرق بود.

تم الکلام فی الامر الرابع و گفتیم که این امر کاربرد عملی ندارد و فقط برای شکوفائی ذهن است.

: محقق خراسانی با اشکال و جوابی که مطرح کرده است بحث را عوض نموده است زیرا در اول بحث مسئله روی انحفاظ بود و ایشان گفته بود که در قطع مرتبه ی حکم ظاهری محفوظ نیست ولی در ظن محفوظ است. ولی در این اشکال گفتید که فعلیت بر دو قسم است یکی آن است که از جمیع جهات بیدار و منجز است که در آنجا جعل حکم ظاهری مخالف و مماثل بر آن مشکل دارد ولی اگر فعلی معلق باشد در اینجا جعل حکم ظاهری بر آن مانع ندارد زیرا متعلق ظن حکمی است خفته و مانعی ندارد حکم دیگری هم در کنارش باشد. قلت: بحث در جایی است که متعلق ظن حکم فعلی است و حکمی هم که بر ظن مترتب می شود آن هم فعلی است ولی واقعیت این است که حکم فعلی بر دو قسم است (به همین خاطر است که به محقق خراسانی نسبت می دهند که ایشان مراتب حکم را ۵ تا می داند که عبارتند از اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجز و خود فعلیت بر دو قسم است.) یک حکم فعلی به شکلی است که در آن حتمیت و قطعیت وجود دارد و یک حکم فعلی هم داریم که اگر قطع به آن متعلق شود متنجز می شود ولی اگر قطع به آن متعلق نشود منجز نمی شود به این فعلی معلق می گویند یعنی بشرط ان يتعلق به القطع.

: في وجوب الموافقه الالتزاميه

شکی در این نیست که اسلام مرکب از عقیده و شریعت است؛ عقیده همان اصول دین است و شریعت همان احکام فرعی است که باید به آنها عمل کرد

به بیان دیگر اسلام دارای عقل نظری است که همان عقائد است و عقل عملی که همان شریعت و احکام است.

به بیان ثالث، در اسلام گاه در بود و نبود بحث می کنیم که همان عقائد است یعنی خداوند هست و هکذا و گاه در باید و نباید سخن می گوئیم که همان شریعت است مثلاً باید نماز خواند و دروغ نگفت.

در عقائد التزام قلبی لازم است ولی احکام دو جنبه دارد: جنبه ی التزامی و جنبه ی عملی در احکامی که جنبه ی قریبی دارد هر دو معتبر است یعنی هم باید ملتزم شد که این عمل برای خداوند است و هم باید در مقام عمل آن را به جا آورد. این دسته احکام را تعبدیات می گویند.

و اگر احکام از توصیلات باشد مانند دفن میت در اینجا محقق خراسانی قائل است که فقط عمل مهم است و التزام قلبی و تقرب در آن لازم نیست. حال باید دید که کلام محقق خراسانی با کتاب و سنت موافق هست یا نه.

محقق خراسانی که در بحث قطع سه قسم اول را محال می دانست در اینجا در قسم اول بحثی ندارد ولی دومی و سومی را ممکن می داند. حال باید دید که چرا چنین حکمی صادر کرده است.

Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل گفتیم که اسلام مرکب است از مسائل اعتقادی و مسائل عملی

. در مسائل اعتقادی التزام قلبی شرط است و هکذا در مسائل عملی اگر جزء تعبدیات باشد در آنها هم التزام قلبی شرط است زیرا فقط با آن التزام می توان قصد قربت را انجام داد.

حال بحث در این است که آیا در توصیلات هم علاوه بر عمل التزام قلبی لازم است یا نه

حضرت امام در مورد این مسئله قائل است که اصل این مسئله

زیرا ایشان می فرمود

. محقق خراسانی قائل است که لازم نیست (هل تجب الموافقه الالتزامیه او لا) قابل طرح نیست و معنای صحیحی برای آن قابل تصور نمی باشد: موافقت التزامیه به معنای التزام قلبی و انقیاد جنانی است و این انقیاد خود به خود ایجاد نمی شود و مقدمات، مبادی و عللی می خواهد که تا محقق نشود این التزام هم حاصل نمی شود. از مهمترین مقدمات علم است یعنی علم پیدا کنم که این حکم از جانب خدا آمده است. اگر فرد عالم نباشد التزام قلبی محال است برای او حاصل شود. از این رو در این بحث یک صورت محال است و یک صورت اضطراری به این معنا که اگر علم پیدا کردم که شارع مثلاً دفن میت را واجب کرده است قهراً التزام قلبی حاصل می شود و اگر علم به اینکه این را شارع فرموده است حاصل نشود محال است اعتقاد و التزام قلبی حاصل شود از این رو این یک امر تکوینی است بنابراین برای این مسئله معنای صحیحی تصور نمی شود.

ص: ۴۲۰

بعد حضرت امام به این آیه توجه پیدا کرد

سپس امام در تفسیر آن گفتند

(وَ جَحِدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُلوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ) (نمل / ۱۴) که یهود با آنکه یقین داشتند که پیغمبر از جانب خداست با آن مخالفت می کردند: که در این آیه، (جحد) به معنای جحد قلبی نیست بلکه مراد جحد عملی است.

ما هم اضافه می کنیم

(الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ) (بقره / ۱۴۶) یعنی آنها پیامبر را همانند فرزندانشان می شناختند ولی در عمل آن را کتمان می کردند.

: ما معتقدیم کہ بین علم به شیء و التزام قلبی ملازمہ ای وجود ندارد زیرا گاهی فردی عالم است ولی قلباً زیر بار نمی رود مثلاً بر اثر عداوت‌ها و امثال قلباً حقیقت را منکر می شود.

حضرت امام هم در اواخر، در بعضی از سخنرانی‌ها خلاف کلام فوق را مطرح می کرد مثلاً می فرمود بعضی علم دارند که از فرد مرده کاری ساخته نیست ولی چه بسا از آن می ترسند زیرا التزام قلبی به آن علم ندارند بر خلاف مرده شور که علاوه بر علم التزام قلبی هم دارد

نقول

: در سوره ی نساء آمده است که دو نفر نزد پیغمبر آمدند یکی زبیر که مکی و یکی انصاری که مدنی بود. آبی از مسیر زبیر رد شده وارد سرزمین انصاری می شد و آنها با هم اختلاف داشتند و رسول خدا در مقام قضاوت به زبیر فرمود که بعد از استفاده از آب آن را رها کن که به زمین انصاری برود در اینجا انصاری جسارت کرد و گفت: چون زبیر پسر عمه ات بود این قضاوت را کردی و الا- جور دیگر می گفتمی در این جا این آیه نازل شد: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) (نساء / ۶۵)

ص: ۴۲۱

یعنی آنها مومن نمی باشند مگر اینکه هنگام اختلاف وقتی برایشان قضاوت کردی ناراحت نشوند

. در این آیه انصاری با آنکه می دانست پیغمبر به حق سخن می گوید ولی با این علم مخالفت کرده و التزام قلبی به آن نداشت.

علاوه بر این

آیه ی سوره ی نمل را ما جور دیگری معنا می کنیم و می گوئیم که مراد از جحد در آن عدم قبول قلبی است یعنی با وجود اینکه علم و یقین داشتند که موسی از جانب خداست ولی به آن التزام قلبی نداشتند.

سپس امام

یکی همان بود که گذشت که می فرمود

دوم اینکه تشریح محال است

سه مطلب را مطرح کرد که ما دو مورد آن را قبول داریم: وجوب مطابقت التزامیه معنای صحیحی ندارد (تشریح آن است که چیزی که یقین دارم جزء دین خداوند نیست معتقد شود که جزء دین خداست) و اینکه می گویند تشریح حرام است صحیح نیست.

سوم اینکه بدعت امکان دارد

(یعنی به چیزی که خداوند آن را نفرموده است فتوا دهد و آن را به خدا نسبت دهد) و کاری است حرام.

نقول

: دو شق اخیر صحیح است. ولی شق اول را قبول نداریم همان طور که بیان کردیم و حتی می توان گفت که یکی از واجبات بر فرد مسلمان این است که علاوه بر عمل در مقام قلبی هم به آن احکام ملتزم باشد و می آیه ی اول سوره ی حجرات را شاهد آورد که خداوند می فرماید: (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) در این آیه (لا تقدموا) به معنای تسلیم بودن است.

ص: ۴۲۲

حال بحث در این است

که اعتقاد التزامی چه مراحل دارد.

المرحلة الاولى

الایمان بما جاء به النبی. یعنی آنچه پیغمبر آورده است چه به ما رسیده باشد و چه نرسیده باشد همه را قبول دارم. این مرحله امری است که کسی در آن اختلاف ندارد از این رو آنهایی که اسلام می آورند باید بگویند: (آمنا بما جاء النبی فی کتابه و سنه نبیه و سنه خلفائه) یعنی باید در بست به همه ی آنها ملتزم بود و نباید به گونه باشد که خداوند می فرماید: (يَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ) (نساء / ۱۵۰) و به گونه ای باشیم که در آیه ی ۲۸۵ سوره ی بقره می فرماید که خداوند در مورد پیامبر می فرماید: (آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ) این آیه نشان می دهد که خود پیامبر در این امر پیشگام است و به آنچه از طرف خداوند نازل شده است ایمان دارد.

المرحلة الثانية

: حتی مسئله را می توان جزئی تر کرد و گفت که علم تفصیلی دارم که آن شیء واجب است آیا در آنجا هم باید علاوه بر عمل عقد القلب هم داشته باشم یا نه. این مرحله ی قبل فرق دارد زیرا آن التزام قلبی به نحو اجمالی بود (اعتقاد به آنچه رسول خدا آورده است) ولی در این مورد علم تفصیلی داریم مثلا- در مورد دفن میت که امری است توصلی و من هم تفصیلا می دانم که دفن این میت که مسلمان است واجب است و یا دو میت هستند یکی مؤمن و دیگری کافر در اینجا یقینا دفن یکی واجب است.

ص: ۴۲۳

در این مرحله می فرماید دلیلی بر التزام قلبی در اینجا نداریم (البته باید توجه داشت که اولاً بحث در واجب توصلی است و ثانیاً در مرحله ی اولی باید التزام قلبی اجمالی داشت که آنچه رسول خدا آورده است همه را باید ملتزم بود.

شیخ در رسائل

انائین مشتبهین را مثال می زد که احدهما نجس است که فرد باید از هر دو اجتناب کند حال علاوه بر این آیا باید قلباً ملتزم شود که احدهما شرعاً حرام است که می فرماید دلیلی ندارد. اگر بگوئیم که علاوه بر تکلیف عملی تکلیف قلبی هم داریم دیگر نمی توانیم در هر دو اناء اصل طهارت را جاری کنیم زیرا جریان اصل در هر دو با التزام قلبی سازگار نیست. اما اگر بگوئیم که التزام قلبی لازم نیست در هر دو اصاله الطهاره جاری می شود (لولا اشکال دیگر)

در جلسه ی بعد ان شاء الله ثمره ی اصولی آن را مطرح می کنیم

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۵ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که گفتیم که اسلام مرکب است از مسائل اعتقادی و مسائل عملی. در مسائل اعتقادی التزام قلبی شرط است. در مسائل عملی هم اگر جزء تعبدیات باشد در آنها هم التزام قلبی شرط است زیرا فقط با آن التزام می توان قصد قربت را انجام داد. و اما در توصلیات محقق خراسانی قائل است که التزام قلبی لازم نیست و به نظر ما هم در مقام عمل لازم نیست التزام قلبی هم داشته باشیم.

ص: ۴۲۴

و اما بحث امروز در این است که چه ثمره ای بین قول به التزام قلبی و عدم آن مترتب است.

برای این مسئله دو ثمره بیان شده است که البته باید توجه داشت که بنا بر نظر ما که اصل وجوب موافقت قلبیه لازم نیست این بحث مطرح نمی باشد ولی علی قول به اینکه این موافقت واجب است دو ثمره قابل بحث است:

الثمره اولی: این ثمره ای است فقهی به این معنا که آیا علاوه بر امتثال عملی، التزام قلبی هم واجب است یا نه به این بیان که اگر حکم عمل را تفصیلاً می دانیم باید التزام تفصیلی حاصل شود و اگر اجمالاً می دانم التزام قلبی من هم باید به نحو اجمال باشد.

به نظر ما (بر فرض قبول وجوب التزام قلبی) اگر فرد علم تفصیلی به حکم دارد عقد القلب هم باید تفصیلی باشد و اگر علم

اجمالی باشد باید عقد القلب به حکم واقع باشد یعنی آنچه نزد خداوند حکم واقعی است من هم به همان تن در می دهم و به آن التزام دارم. مثلا گاهی از اوقات دوران امر بین المحذورین است مثلا میتی در مقابل قرار دارد که اگر مسلم باشد دفن آن واجب است و اگر محارب باشد دفن او حرام است در اینجا هر کدام را که انتخاب کردم مخیرم ولی باید عقد القلب به آن حکم واقعی داشته باشم.

ثم ان ههنا قولاً - آخر لتصوير الموافقه الا-لتزامیه: قائل به این قول می گوید: اگر تفصیلاً حکم را می دانی باید تفصیلاً عقد القلب هم وجود داشته باشد ولی اگر اجمالاً حکم را می دانی در اینجا احدهما المخیر را اخذ کن و بگو این همان چیزی است که خداوند از من خواسته است و به همان التزام داشته باش

محقق خراسانی بر این تفسیر سه اشکال مطرح کرده است:

اشکال اول: اگر وجوب موافقت التزامیه را چنین معنا کنیم در بسیاری از موارد امتثال این موافقت محال می شود زیرا موارد زیادی است که ما حکم واقع را نمی دانیم مثلا در اطراف علم اجمالی نمی دانیم حکم خداوند کدام است حتی اگر مسئله را به تعبدیات هم سرایت دهیم مثلا یا جمعه واجب است یا ظهر که در اینجا اگر لازم باشد احدهما معین را اخذ کنم نمی شود زیرا نمی دانم که آنی که اخذ کرده ام در واقع حکم خداوند است یا نه.

اشکال دوم: این قول از باب دفع الفاسد بالافسد است یعنی اگر به حکم واقعی ملتزم نشویم ممکن است مفسده ای باشد ولی اگر احدهمای مخیر را اخذ کنم و به آن ملتزم شوم شبهه ی بدعت پدید می آید زیرا اگر من جمعه را اخذ کرده ام چه بسا در واقع ظهر واجب باشد و بالعکس در اینجا چگونه می توانم احدهما معین را اخذ کنم و آن را به خدا نسبت دهم و به آن اعتقاد قلبی هم داشته باشم.

اشکال سوم: اصل و بنای وجوب تخیری در اینجا مورد اشکال و سؤال است زیرا در وجوب تخیری آنی که واجب است این است که حکم واقع و حکم الهی را اخذ کنیم نه اینکه ما مخیر باشیم بین حکم خدا و حکم غیر خدا و به بیان دیگر اگر وجوب موافقت التزامیه واجب است باید حکم خداوند را اخذ کرد نه اینکه بین حکم خدا و حکم غیر خدا مخیر باشیم. از این رو نمی توان گفت که باید احدهما را اخذ کرد و به آن التزام قلبی هم داشت.

ص: ۴۲۶

الثمره الثانيه: اين ثمره ثمره ای اصوليه است.

اگر به وجوب مطابقت التزاميه قائل نشديم می توانيم در اطراف علم اجمالی محصوره اصل طهارت جاری کنیم (هرچند در مقام عمل باید احتیاط کنیم ولی در مقام عقد القلب می توانيم در هر دو اصل جاری کنیم) ولی اگر قائل به وجوب موافقت التزاميه شدیم در اینجا ممکن است گفته شود که دیگر در اطراف علم اجمالی نمی شود اصل جاری کرد زیرا اگر با جریان اصل، هر دو اناء را ظاهر بدانیم با عقد القلب منافات دارد زیرا عقد القلب به اینکه یکی نجس است با جریان اصل در هر دو سازگار نیست.

محقق خراسانی و شيخ انصاری از این شبهه جواب می دهند (البته با دو بیان) محقق خراسانی می گوید: اگر قائل به وجوب اطاعت التزاميه باشیم می توانيم در اطراف شبهه ی محصوره اصل جاری کنیم غایه ما فی الباب هم می توانم در مقام حکم واقعی به حکم خداوند ملتزم باشد و هم در مقام حکم ظاهری در هر دو اصل را جاری کنم و این دو با هم منافات ندارد زیرا در دو مقام متفاوت است مثلاً می گوئیم خدایا آنی که شما می دانی بین این دو اناء نجس است من هم به آن ملتزم می شوم ولی در مقام حکم ظاهری چون هر دو مشکوک است و متعینا نمی توانم بگویم کدام نجس است می توان اصل را در هر دو اجرا کنم.

اما شيخ انصاری به شکل دیگری این مشکل را حل کرده است و می گوید ادله ی اصول حاکم بر کبرا است به این بیان که یک کبرای داریم به نام وجوب التزام به حکم واقعی که مکلف باید به حکم واقعی ملتزم باشد یعنی بین ظهر و جمعه و یا بین دو اناء مشتبهین بگوئیم آنچه که خداوند از من می خواهد من هم من هم به آن ملتزم هستم این کبری سر جای خودش محکم ایستاده است و جریان اصل به آن آسیبی نمی رساند ولی صغری با اجرای اصل صدمه می بیند زیرا اجرای اصل می گوید که این مورد خاص جمعه مورد حکم واقعی نیست و هکذا در مورد ظهر و ایضا در هر اناء از انائین مشتبهین. از این رو ادله ی اصول با جریان خود صغری را از اینکه صغرای آن کبری باشد خارج می کند.

محقق خراسانی به این کار اشکال می کند که این کار مستلزم دور است زیرا اصول در صورتی در اطراف علم اجمالی جاری می شود که التزام قلبی واجب نباشد و حال آنکه واجب نبودن التزام قلبی در این مورد بستگی به این دارد اصول جاری نشود. و این همان دور است.

سپس خود از دور جواب می دهد که احتیاج به ذکر آن نیست.

در اینجا بیان دو مطلب لازم است:

اولاً: جریان اصول در اطراف علم کاری است بی فایده زیرا ما عملاً باید احتیاط کنیم و مثلاً در انائین از هر دو اجتناب نمائیم زیرا اشتغال یقینی براءت یقینی می خواهد حال این نوع بازیگری با اصول چه فایده ای دارد؟

ثانیاً: محقق خراسانی در اینجا اشکال خوبی به این ثمره وارد می کند و آن اینکه چگونه شما در اطراف علم اجمالی اصل جاری می کنید و حال اینکه لازمه ی آن این است صدر با ذیل تعارض داشته باشد زیرا یقین داری که احد الانائین نجس است و یقین را نباید با شک نقض کرد بل تنقضه بیقین آخر و یقین دیگر این است که احد الانائین نجس است. ولی با اجرای اصل باید بگوئی هر دو پاک است و این دو با هم تناقض دارد و لازمه ی آن این است که ادله ی اصول تعارض صدر و ذیل با هم تناقض داشته باشد از این رو باید بگوئیم که در اطراف علم اجمالی هیچ اصلی جاری نمی شود و باید بگوئیم که این اصول در شبهات بدویه جاری می شود.

ص: ۴۲۸

سپس محقق خراسانی می گوید: فتامل یعنی شاید مراد از بل تنقضه بیقین آخر مراد یقین تفصیلی باشد و در اینجا یقین اجمالی وجود دارد.

به نظر ما یقین فقط تفصیلی است و یقین اجمالی وجود ندارد و اگر اجمالی است برای این است که متعلق آن مجمل است و الا یقین همیشه تفصیلی است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - یکشنبه ۶ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

الامر السادس: در این امر در سه عنوان بحث می کنیم:

قطع قطاع

ظن ظنان

شك شكاك وسواس

این عناوین را باید جداگانه بحث کنیم.

اما الکلام فی قطع القطاع: قطاع به کسی می گویند که زیاد به یقین و قطع می رسد این امر گاهی خوب است و گاهی بد.

اگر تحصیل قطع برای او از طریق اسبابی باشد که اگر برای دیگران فراهم می شد آنها هم مانند او یقین می کردند این امر موجب افتخار می باشد و معلوم می شود که این فرد دارای ذکاوت خاصی است که همانند دیگران به قطع و یقین می رسد.

ولی اگر تحصیل قطع برای او از طریق اسبابی باشد که اگر آن اسباب برای دیگران حاصل می شد به چنین قطعی نمی رسیدند این کار عیب است و نشان می دهد که در تفکر این فرد نقصی وجود دارد که از ادنی چیزی یقین پیدا می کند.

بحث در این است که قطع قطاع حجت است یا نه و هکذا در مورد وسواس.

در مورد وسواس گاه حکم قطاع جاری است و گاه حکم شکاک. مثلا وسواس در مورد ثابت شدن نجاسات، مانند قطاع است زیرا سریعا به وجود نجاست قطع می کند ولی در خروج از تکلیف مثلا در پاک شدن دست از نجاست، همانند شکاک است و هر قدر آن را آب بکشد باز در پاک شدن شك دارد.

ص: ۴۲۹

در مورد قطع قطاع، اگر بحث در قطع طریقی باشد یعنی حکم روی واقع بما هو واقع رفته باشد (مانند الخمر نجس) و قطع قطاع طریقی به آن واقع باشد در این مورد شارع نمی تواند قطاع را از قطعش منصرف کند زیرا به نظر قطاع، شارع دچار

تناقض گوئی شده است زیرا از طرفی می گوید خمر نجس است و من هم یقین پیدا کردم که این خمر است و از طرفی هم می گوید که به این قطع اهمیت نده و به نظر قطع این عین تناقض است.

از این رو اگر به شیخ جعفر کاشف القطاع نسبت داده اند که ایشان قطع قطع را حجت نمی دانند این امر یقیناً در قطع طریقی نیست.

قسم دیگر قطع این است که در مورد قطع قطع بحث در قطع موضوعی باشد یعنی شارع حکم را روی واقع بما هو واقع نبرده است بلکه روی واقعی برده باشد. در این مورد، یقین، جزء موضوع است یعنی شارع فرموده باشد: (الخمر المقطوع خمیته نجس) در این مورد شارع می تواند در موضوع تصرف کند و بگوید که آن قطعی را جزء موضوع قرار داده است که برای نوع مردم موجب قطع شود ولی اگر این قطع از اسبابی حاصل شود که برای دیگران یقین ایجاد نمی کند و فقط برای قطع موجب قطع می شود دیگر حجت نباشد.

از این رو در مورد قطع قطع باید بین قطع طریقی و قطع موضوعی تفصیل دهیم.

ثم: اگر کسی قطع باشد و ما می دانیم که قطعش خلاف واقع است آیا ارشاد او واجب است یا؟

جواب این است که در این مورد باید تفصیل دهیم:

اگر قطع او در مورد احکام است و ما می دانیم که قطع او غلط است در این مورد واضح است که ارشاد جاهل واجب است و باید به او تذکر دهیم.

ولی اگر متعلق قطع او در موضوعات است یعنی قطع پیدا کرده که فلان مایع بول است و نجس. در این مورد می گوئیم که ارشاد در موضوعات واجب نیست مگر در امور مهمه مانند فروج، دماء و اموال. مثلاً آن فرد یقین پیدا کرده است که فلان زن زوجه ی اوست و یا یقین کرده که فلان فرد مهدور الدم است در این موارد باید او را ارشاد کرد و واقعیت را به او گفت.

ثم الکلام فی قطع القطاع

اما الکلام فی ظن الظنان: این امر هم مانند قطع گناه حسن است و گناه مذموم و ما مورد دوم را بحث می کنیم که فردی است که از اسبابی به ظن می رسد که این اسباب برای افراد عادی حتی ممکن است شک هم ایجاد نکند.

قانون کلی در مورد چنین فردی این است که حکم او حکم شاک است و نباید به ظن خود ترتیب اثر دهد.

این قانون را در سه مثال پیاده می کنیم:

مثال اول: کسی به سجده رفته بعد بلند شده مشغول تسیحات اربعه شده است. در این هنگام ظن پیدا کرده است که تشهد را نخوانده است. اگر ظن او عادی باشد باید برگردد و تشهد را بخواند و دوباره برخیزد ولی اگر کثیر الظن باشد ظن او به حکم شک است و اعتبار ندارد.

ص: ۴۳۱

مثال دوم: اگر کسی ایستاده است و ظن پیدا کند که تشهد را خوانده است و اگر شک هم کند که نیاورده شک او اعتبار ندارد و شک بعد از محل حساب می شود حال اگر این فرد کثیر الظن باشد اگر ظن پیدا کند که تشهد را آورده است از آنجا که حکم او حکم شاک این است که هنگامی که از محل خارج شده است نباید به شک اعتنا کند او هم نباید اعتنا کند.

مثال سوم: اگر هنوز بلند نشده باشد و ظن پیدا کند که تشهد را خوانده است در این مورد حکم کثیر الظن مانند شک است و از آنجا که در محل اگر شک در انجام عمل داشته باشد باید آن را انجام دهد او هم باید دوباره تشهد را بخواند ولی اگر کثیر الظن نباشد دیگر نباید تشهد را بخواند.

نکته ی دیگر این است که تفصیلی که در قطع قطاع بین قطع طریقی و قطع موضوعی قائل شدیم اینجا جاری نیست و می گوئیم که شارع در ظن، مطلقاً حق جلوگیری دارد و فرق آنجا با ما نحن فیه این است که حجیت برای قطع ذاتی است و باید آن تفصیل را در قطع قائل شویم ولی از آنجا که ظن حجت نیست مگر آنجا که شارع آن را حجت بداند از این رو شارع می تواند ظن ظنان را کلاً غیر صحیح بداند و آن را حجت نکند.

و اما الکلام فی شک الشکاک: اگر شک او در موردی است که افراد عادی به شکشان نباید اعتناء کنند قطعاً شکاک هم به طریق اولی نباید به شکش اعتنا کند مثلاً نباید در شبهه ی بدویه نباید به شک اعتنا کرد این امر به طریق اولی در شکاک جاری است.

ص: ۴۳۲

ولی اگر مورد جائی است که افراد به شک خود عمل می کنند شکاک در آنجا هم نباید به شکش ترتیب اثر دهد. مثلاً اگر کسی بین سه و چهار رکعت شد کند باید بنا را بر اکثر بگذارد و یک رکعت نماز احتیاط هم بخواند. شکاک در این مورد بنا را بر چهار می گذارد و نماز احتیاط هم بر گردن او نیست.

اما الکلام فی الوسواس: حکم او در مورد ثبوت نجاسات که قطع می کند حکمش مانند قطاع است و در خروج از تکلیف که شک پیدا می کند حکم شکاک را دارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۷ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

الامر السابع فی حجه العقل: (به طور مفصل می توان این مسئله را در کتابی که نوشته ای به نام التحسين و التقيح العقليان و به رساله ی الملازمه بين حکم العقل و الشرع مراجعه کرد)

قبل الخوض فی المطلوب نقدم امورا:

الامر الاول: قدمای امامیه ادله ی فقه را در چهار دلیل منحصر کرده اند که عبارت است از کتاب، سنت، اجماع و عقل. اولین کسی که این مطلب را بیان کرده است شیخ مفید در رساله ی التذکره است بعد از آن ابن ادریس در کتاب السرائر گفته است که مرجع برای انسان در احکام همان چهار مورد است. بعدها هم این مسئله به ادله ی اربعه مشهور است. ما همیشه کتاب و سنت را به شکل مفصل بحث می کنیم ولی در اجماع و عقل کم می گذاریم و حال آنکه باید برای اجماع و عقل دو باب جداگانه گشوده شود.

ص: ۴۳۳

بعضی از نویسندگان اصول فقه از اهل سنت به ما ایراد می کنند که ما به دلیل عقل عمل می کنیم ولی به دلیل قیاس عمل نمی کنیم که آن هم دلیل عقلی است.

ما می گوئیم این کلام از ایشان نوعی مغالطه است قیاسی که از ادله ی عقلیه بر می خیزد و همان قیاس منطقی است که به آن برهان می گویند و با این قیاسی که اینها می گویند فرق دارد آنچه ایشان می گویند همان تمثیل است و حکم به اینکه متشابهان حکمشان هم یکی است. در منطق گفته شده که از ادله ی قطعیه نمی باشد.

الامر الثانی: این است که اگر روایات را مطالعه کنیم متوجه می شویم که عقل یکی از حجت های الهی است و از این رو اولین کتاب کافی به نام کتاب العقل نامگذاری شده است ولی اولین کتاب صحیح بخاری کتاب العلم است. این نشان می دهد که ائمه ی ما برای عقل ارزش خاصی قائل شده اند. در کافی آمده است که هشام از امام صادق علیه السلام نقل می کند: (إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حِجَّتَيْنِ: حِجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَحِجَّةَ بَاطِنَةٍ؛ فالظاهره الرسل و الأنبياء و الأئمه، و أمَّا الباطنه فالعقول) (کافی ج ۱ ص ۱۳، باب العقل و الجهل).

کلمه ی عقل با همه ی مشتقاتش در قرآن حدود ۴۸ بار ذکر شده است.

فقط باید باید محدوده ی عقل را مشخص کرد و حدود و صغور آن را تبیین نمود. فنقول: مسلما عقل در اصول راه دارد و قطعا در عبادات راه ندارد زیرا عبادات از قبیل توفیقات است. در غیر این دو مورد باید محدوده ی حجیت عقل را بررسی کنیم.

ص: ۴۳۴

الامر الثالث: این است که منطقیون حکم عقل را به حکم نظری و حکم عملی تقسیم کرده اند. گاه به آن عقل نظری و عقل عملی می گویند و گاه به آن قوه عاقله و قوه عامله می گویند.

توضیح ذلک: عقل دو نوع ادراک دارد:

گاه ادراک آن بدین گونه است که در هست و نیست نظر می دهد مانند اینکه عالم حادث است و خداوند عادل است و امثال آن به این عقل نظری می گویند. عقل نظری از واقعیات خارجی و از بود و نبود خبر می دهد. همیشه در مقابل خبر عقل مصداقی است که با خبر عقل تطبیق می کند.

در مقابل، عقلی است که از باید و نباید سخن می گوید و کارش انشاء است. درک این عقل بدین گونه است که چیزهایی که باید انجام شود و انجام نشود را بیان می کند. آنچه باید انجام شود را حسن و آنچه نباید انجام شود را قبیح می گویند. به این عقل، عقل عملی می گویند.

الامر الرابع: اگر می گوئیم عقل حجت است مراد ما قضایای مشهوره و محموده نیست. بین حجیت عقل در قلمرو مسائل نظری و عملی و بین مشهورات و محمودات خلط شده است. مشهورات چیزهایی است که در نظر مردم مشهور است و این غیر از این است که اینها پایه ی عقلی هم داشته باشد و هکذا این امر با قضایای محموده یعنی چیزهایی که نزد مردم پسندیده است فرق دارد. این مسائل با قضایای جزمی عقل در امور نظری و عملی فرق دارد.

مرحوم مظفر هم تا حدودی حسن و قبح را به معنای قضایای مشهوره و محموده گرفته است که امری است اشتباه. درک اینکه فلائن امر یجب از یفعل است یا یجب ان لا یفعل است با آنچه مردم می پسندند و یا نزدشان مشهور است فرق دارد قضایای مشهوره و محموده ممکن است پایه ی عقلی نداشته باشد.

الامر خامس: ما هو تعریف حکم العقل

شیخ در مطارح الانظار و سایر اصولین تعاریف متعددی ارائه کرده اند و خلاصه ی این تعاریف چنین است: حکم العقل هو حکم عقلی یتوصل به الی حکم شرعی.

اینکه می گوئیم حکم عقلی حکم قرآنی خارج می شود

با قید یتوصل به الی حکم شرعی: حکم فلسفی و حکم عقل نظری خارج می شود زیرا حکم نظری از خارج اخبار می دهد و هرگز به حکم شرعی عنایتی ندارد. فقط عقل عملی است که ما را به حکم شرعی هدایت می کند.

اگر می گوئیم یتوصل به الی حکم شرعی. اول باید حکم عقل ثابت شود و بعد بگوئیم که بین حکم عقل و شرع ملازمه وجود دارد از این رو اول باید در یک باب حکم عقل روشن شود و بعد در باب دیگر ملازمه بین حکم عقل و شرع را تبیین کنیم از این رو باید در دو باب این بحث را مطرح کنیم.

الامر السادس: یقسم حکم العقل الی قسمین:

الاحکام العقلیه المستقله

الاحکام غیر المستقله (یا غیر العقلیه المستقله).

اولی در جائی است که صغری و کبری همه در عقل درست می شود مانند العقل حسن و بعد می گوئیم یجب از یعمل به فی الشرع.

ص: ۴۳۶

دومی در جایی است که حتما دلیلی شرعی باید وجود داشته باشد تا عقل بتواند حکم کند و تا شرع در کار نباشد عقل چاره ساز نیست مانند ابواب الملازمات. مثلا تا شرع نگوید که الصلاة واجبه عقل نمی گوید که مقدمه ی صلاه هم واجب است و تا شرع نگوید نماز واجب است عقل هم نمی گوید که ضدش حرام است.

اذا علمت هذا فلندخل فی صلب البحث: ابتدا در مستقلات عقلیه بحث می کنیم و سپس وارد مبحث غیر مستقلات عقلیه می شویم.

اما الکلام فی المستقلات العقلیه: مستقلات عقلیه همان حسن و قبح است. مراد از آن این است که العقل مستقل بحسن العدل و مستقل بقبح الظلم.

برای فهم حکم عقل به این دو مورد باید ابتدا حسن و قبح را معنا کنیم و بعد ببینیم که عقل در درک آن دو مستقل است یا نه؟

از آنجا که اشاعره مخالف حسن و قبح عقلی هستند یکسری معانی برای حسن و قبح اختراع کرده اند و همه ی آنها وهم و خیال است.

گفته اند حسن آن است که غرض انسان را تامین کند و حسن به خلاف آن است (ما وافق الغرض حسن و ما خالف الغرض قبیح)

نقول: اگر چنین تفسیر کنیم عمل تمامی سفاکان عالم حسن است زیرا همه آن کارها را بدلیل تامین غرض خودشان انجام می دهند.

بعضی گفته اند الحسن ما وافق المصلحه و القبیح ما وافق المفسده

نقول: این تعبیر هم ناقص است. این تعریف برای بشر خوب است ولی در مورد خداوند صحت زیرا خداوند ما فوق حسن و قبیح است و معنا ندارد که فعل خداوند تابع مصلحت فعل خودش نیست و حال آنکه فعل باید نسبت به فاعلش حسن باشد (زیرا سخن از حسن فاعلی است نه حسن فعلی فعل خداوند با تعریف فوق نسبت به بندگانش حسن است) هنگامی که خداوند آسمان و زمین را خلق کرده است می گوئیم این کاری حسن است.

گفته اند که الحسن ما ترتب علیه الثواب و القبیح ما ترتب علیه العقاب.

نقول: کسانی که ملحد هستند و به خدا و پیغمبر و قیامت قائل نیستند به حسن و قبح قائل هستند و حال آنکه در نظر آنها ثواب و عقاب معنا ندارد و هکذا در مادیون که قائل به روز قیامت نیستند از این رو چون این اشکال به آنها بار می شد به تعبیر چهارم روی آوردند:

الحسن ما یمدح و القبیح ما یذم.

نقول: این تعریف هم ناقص است یعنی خودمان نمی توانیم حسن و قبیح را درک کنیم و فقط از آثار آن می توانیم به آنها پی ببریم.

این تعریف مختار ماست که ما از ملا عبد الرزاق لاهیجی اخذ کرده ایم: حسن و قبیح به این معنا است که وقتی عقل، فعلی را مطالعه می کند با قطع نظر از تمام حواشی و جوانب آن و با عدم توجه به اینکه این امر مفسده دارد یا نه، قابل مدح است یا ذم و یا اینکه ثواب دارد و یا عقاب و امثال آن وقتی عقل ذات فعل را مطالعه می کند گاه درک می کند که واجب است انجام داده شود و یا واجب است صادر نشود. عقل خود با فطرت والای خود این امر را درک می کند که فلان مورد با فطرت انسانی ملائم است و یا منافر. از این رو ادراک عقل منحصر به حیطة ی انسانی نیست و حتی واجب را هم در نظر می گیرد زیرا در قضاوت و داوری اش همه ی حواشی را کنار می گذارد و حتی این نکته را که فاعل آن واجب است یا ممکن را هم در نظر نمی گیرد.

ص: ۴۳۸

Your browser does not support the audio tag

بحث در مستقلات عقلیه و معنای حسن و قبح است. یکسری از تفاسیری که برای حسن و قبح مطرح شده بود را بیان کردیم و گفتیم که به نظر ما همانطور که ملا عبد الرزاق لاهیجی می گوید حسن و قبح به این معنا است که وقتی عقل، این دو عنوان را مجرد از همه ی حواشی و لواحق مطالعه کند گاه درک می کند این امر زیبا است و باید انجام گیرد و گاه حکم می کند که نازیبا است و نباید انجام پذیرد از این رو صفت حسن و قبح از لوازم خود فعل است بدون توجه به اینکه فاعل ممکن باشد یا واجب و بدون توجه به هر چیز دیگر.

و به بیان دیگر هنگامی که عقل فعل بر فطرت (نفس مجرد از هر چیز) عرضه می کند گاه می بیند که فعل مزبور مطابق فطرت است و گاه مخالف فطرت است.

با این بیان مشخص می شود که حسن و قبح از قبیل ذاتی برهان است که در آن وضع الموضوع ملازم با وضع المحمول است یعنی همانطور که وضع اربعه ملازم با وضع زوجیت است، وضع عدل هم ملازم با حسن و وضع ظلم ملازم با قبح است.

از این رو آنچه شیخ در اشارات و محقق طوسی در شرح اشارات و آیه الله اصفهانی در حاشیه ی کفایه و تلمیذش مرحوم مظفر در اصول فقه گفته است که حسن و قبح همان قضایای مشهوره و محموده است کلامی ناصواب است زیرا قضایای مشهوره و محموده پایه ی عقلی نداشته ارتباطی به بحث حسن و قبح ندارد.

ص: ۴۳۹

بر این اساس اکثر قضایا در عقل عملیه در مستقلات عقلیه حسن الفعل و قبح الفعل است.

اشاعره گفته اند که ما حسن و قبح اشیاء را درک نمی کنیم حتی اشعری در کتاب الدمع گفته است که اگر خداوند بچه ی بی گناهی را به دوزخ ببرد حسن است (و یا اگر فرعون را به بهشت ببرد) حسن آن است که شارع آن را تحسین کند و قبیح آن است که شارع آن را تقییح کند.

نقول: ما هم قبول داریم آنچه را شارع از حسن و قبح در قرآن بیان کرده است در واقع هم حسن و قبیح است ولی اضافه می کنیم که قبل از اینکه شارع آن را بیان کند ما با مراجعه به عقل خود، حسن و قبح اشیاء را درک می کنیم و این بخلاف قول اشاعره است که می گویند ما توان درک حسن و قبح را نداریم و فقط شارع باید آن را بیان کند.

خداوند در قرآن می فرماید: (أَفَجَعَلَ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ) (قلم / ۳۵ و ۳۶) این دلالت می کند که ما خودمان قبل از قرآن خوب و بد را متوجه می شویم و به همین دلیل است که خداوند برای قضاوت صحیح این مسئله را به فطرت ما ارجاع می دهد. و هکذا در (هَيْلُ جَزَاءِ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ) (الرحمان / ۶۰) و هکذا در (وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلُوبُنَا إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (اعراف / ۲۸)

نکته ی دیگر این است که اگر ما حسن و قبح عقلی را نپذیریم و بگوئیم که حسن و قبح شرعی است دیگر هیچ شریعتی را نمی توان ثابت کرد زیرا آنها که می گویند همه چیز را از شرع متوجه می شویم، اگر پیامبری بر آنها مبعوث شود و ادعا کند که از طرف خداوند آمده است و بگوید ظلم قبیح است و یا عدل حسن است از کجا متوجه شویم که این پیغمبر راست می گوید. چاره ای نداریم که با مراجعه به عقل صحت کلام او را تأیید کنیم و الا هرگز نمی توانیم ثابت کنیم که کلام او از متن شرع برخواسته است تا به آن پایبند شویم.

ان قلت: صدق گفتار انبیاء را از معجزه درک می کنیم نه با مراجعه به عقل خود.

قلنا: اینکه معجزه هم دلالت بر صدق گفتار انبیاء می کند خود با استفاده از حکم عقل است زیرا اگر عقل را کنار بگذاریم می گوئیم که درست است که این پیامبر با معجزه ما را از استدلال کردن ناتوان کرده است ولی از کجا معلوم که گفتارش صحیح باشد لعل که همه غیر واقع باشد. بله اگر اصلی عقلی داشته باشیم که خداوند حکیم نباید قدرت را در دست انسانی دروغگو تا مردم را گمراه کند و حال که این فرد از طرف خدا قدرت خارق العاده دارد باید کلام او هم از ناحیه ی کردگار تأیید شده باشد. اگر این اصل عقلی در کار نباشد و این امر که اگر خداوند معجزه را در دست فرد دروغگو قرار دهد قبیح است را درک نکند حتی معجزه هم برای اثبات کلام پیامبر فایده ندارد.

این کلام در آیات سوره ی الحاقه آمده است : (وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ) (الحاقه / ۴۴ تا ۴۷) یعنی اگر نعوذ بالله پیامبر بر ما افترا ببندد شاهرگش را قطع می کنیم و کسی هم جلودار ما نیست. زیرا خداوند به او معجزه داده است و این معجزه علامت صدق کلام اوست و او هم باید راست بگوید که اگر چنین نکند او را از میان بر می داریم.

إذا علمت هذا فاعلم ان العقل العملي حجه اصوليه يترتب عليها احكام شرعيه:

منها البرائه العقليه: یعنی اگر گشتیم که و دلیلی بر حرمت نیافتیم. عقل عملی می گوید عقاب بلا بیان قبیح است. از آن استنباط می کنیم که حکم شرع هم چنین است و در نتیجه می توان عمل مزبور را مرتکب شد.

منها: اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد یعنی نمی دانیم ظهر واجب است یا جمعه عقل می گوید که باید یقین پیدا کنی که تکلیف را ادا کرده ای در نتیجه باید هر دو را بخوانی.

منها: عقل می گوید اتیان المامور به علی وجه یقتضی الاجزاء یعنی وقتی مامور به را همانطور که باید و شاید انجام داده ای تکلیف ساقط است عقل حکم می کند که بعد از عمل نه اعاده لازم است و نه قضا.

منها: در صورتی که دو عمل متزاحمین باشد عقل می گوید که باید اهم را اخذ کرد و مهم را رها نمود مثلا کسی دارد غرق می شود و مسیر نجات او از زمین غصبی می گذرد عقل می گوید نجات غرقی اهم است و باید از زمین غصبی گذشت. منها: تخییر عقلی: در موردی است که تکوینا یا باید انجام دهم و یا ترک کنم عقل می گوید که مخیر هستی و از آن ثابت می شود که شرعا هم مخیر هستم.

اما الکلام فی غیر المستقلات العقلیه. مواردی است که حکم شرع به تنهایی کارآمد نیست بلکه باید حکم شرع هم به آن ضمیمه شود. به این می گویند باب استلزامات و گاه به آن باب ملازمات می گویند.

چند باب است که ما حکم آن را عقل می فهمیم»

منها: الملازمه بین وجوب الشیء و وجوب مقدمه. شرع باید بگوید نماز واجب است که عقل بگوید وضو که مقدمه ی آن است هم واجب است.

منها: الملازمه بین وجوب الشیء و حرمة ضده. شرع باید بگوید نماز واجب است تا عقل بگوید که اکل و شرب در وسط نماز حرام است. منها: النهی فی العبادات موجب للفساد (فساد نماز حائض) و النهی فی المعاملات یلازم الفساد (فساد بیع خنزیر) و هکذا. (که شارع فقط نهی کرده است ولی عقل حکم به فساد می کند) منها: ابواب المفاهیم که همه از باب حکم عقل است که شارع قیدی در کلامش ذکر می کند و عقل می گوید که اگر این قید در کلام او دخالت نداشت آن را بیان نمی کرد از این رو رفع شرط و وصف مستلزم رفع حکم است و هکذا.

از این رو این مباحث همه مباحث عقلیه می باشد و باید در مباحث عقلیه بحث شود نه در مباحث الفاظ و علت ذکر آنها در مباحث الفاظ برای این است که چون در این موارد حکم شرعی نباشد حکم عقلی به تنهایی کاره ای نیست.

عقل کاربرد دیگری هم دارد و آن اینکه حساب رسی کردن است مثلا در حرمت خمر می گوید که علت حرمت این است که عقل را زایل می کند از این رو در سایر موارد مشابه هم که شیئی عقل را زایل می کند خوردن آن حرام است و این همان است که می گویند عقل مناط را درک می کند و تسری می دهد و نام آن را تخریج المناط یا تنقیح المناط می گویند.

حنفی‌ها و اکثر فقهاء اهل سنت به این قائل‌اند و قیاسی را که انجام می‌دهند بر این اساس است مثلاً کنیزی در عصر رسول خدا بود که با عبدی ازدواج کرده بود اتفاقاً کنیز آزاد شد پیغمبر فرمود آن زن اختیار دارد که اگر بخواهد با شوهرش بماند و اگر بخواهد می‌تواند از عقد او بیرون آمده با دیگری ازدواج کند. حنفیه می‌گویند هکذا اگر کنیزی همسر شوهری حر باشد و بعد کنیز آزاد شود می‌تواند عقد خود را در صورت اختیار فسخ کند. ما می‌گوئیم این از باب تنقیح مناط ظنی است زیرا از کجا ثابت است که کنیز بودن زن تمام العله باشد شاید آن بعض المناط باشد و بخش دیگرش عبد بودن شوهر باشد. از این رو ما این مورد و این قسم از کاربرد عقل را قبول نداریم و قائل هستیم که عقل نمی‌تواند به تمام ملاکات احکام دست یابد.

از این رو کاربرد عقل نزد ما یکی در مستقلات عقلیه است و در غیر مستقلات عقلیه هم در باب استلزامات کاربرد دارد و اما در باب تخریج و تنقیح مناط کاربردی ندارد.

مورد دیگری که بحث کاربرد عقل مطرح می‌شود تشخیص مصالح و مفاسد است یعنی فقیه مصالح و مفاسد را در نظر گرفته حکم شرع را کشف کند این امر هم در میان اهل سنت مشهور است و امروزه هم در میان ایشان بحث مقاصد الشریعه مطرح است این بحث در قرن هشتم از شاطبی که اهل مغرب بوده است شروع شده است و به این معنا است که می‌گویند اگر مصالح و مفاسد را دیدیم حکم شریعت را کشف می‌کنیم.

ما می گوئیم گاه مصالح و مفاسد به گونه ای است که همه ی عقلاء بر آن اتفاق دارند مثلاً عقلاء اتفاق دارند که استعمال موارد مخدر مضر است و اگر مسئله ی لا ضرر در شرع نباشد عقل خود آن را درک می کند از این رو می توان از این درک عقل، حکم شرع را کشف کرد و هكذا همه ی عقلاء متفقند که اگر فرزند کوچک را واکسن بزنند او دچار یکسری مریضی ها نمی شود در اینجا می توان گفت که باید فرزند را واکسن بزنند ولی اگر این اتفاق جمعی بین عقلاء نباشد و چند فقیه دور هم بنشینند و بگویند مصلحت این است، کلام آنها دلیل نمی شود که آنچه درک کرده اند تمام ملاکات است زیرا چه بسا آنها به همه ی ملاکات دسترسی نداشته باشند. (ولی از اتفاق تمام عقلاء حکم شرع کشف می شود).

ان قلت: مجمع تشخیص مصلحت کارش چیست؟

قلنا: این مجمع حکم شرع را بیان نمی کند بلکه ضرورت ها را درک می کند آن هم به صورت حکم حکومتی و مولوی و تا زمانی که آن مصلحت باقی است و با بحث ما که در صدد کشف حکم شرع هستیم ارتباطی ندارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۹ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag

بحث در حسن و قبح است. گفتیم عقل اگر جدای از همه ی خصوصیات و شواهد، متن چیزی را مطالعه کند گاه در آن به حسن حکم می کند و گاه به قبح. حسن و قبح از همان حکم عقل ناشی می شود و حسن چیزی نیست که همراه با عدل باشد و قبح هم چیزی نیست که همراه با ظلم باشد بلکه حکم عقل است که فلان شیء حسن است و یا قبیح. حسن و قبح عقلی را نباید با حسن و قبح عرفی اشتباه کرد و آن را به آراء محموده و مشهوره تفسیر کرد.

ص: ۴۴۵

در این بحث دو مطلب باقی مانده است.

مطلب اول: حال که عقل حسن و قبح چیزی را درک کرد از کجا معلوم که شرع هم به همین چیز حکم کرده باشد. بعضی از اخباریین مانند مرحوم سید صدر الدین می گوید که عقل حسن و قبح را درک می کند ولی از کجا معلوم که شرع هم مطابق آن حکم کرده باشد. شیخ هم در فرائد به این نظریه اشاره دارد.

مطلب دوم این است که باید دلیل اخباریین را هم مطرح کرد و آن را مورد بررسی قرار داد.

اما در مورد مطلب اول این است که آیا بین حکم عقل و شرع ملازمه هست یا نه. فنقول: حکمی را که عقل درک می کند بسیار جامع و وسیع است و حکم او مقید به این نیست که آنچه درک می شود ممکن باشد یا واجب مانند درک این امر که دو، ضرب در دو می شود چهار تا. آنچه توسط عقل درک می شود در ممکنات، در مجردات، در نزد واجب و در همه ی عوالم یکسان است و درک عقل مضیع به جا و مکان خاصی نیست و در همه جا تسری دارد.

بنابراین ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع ثابت می شود زیرا معنا ندارد که چیزی نزد بشر قبیح باشد ولی عند الله و نزد شارع قبیح نباشد.

اما در مورد مطلب دوم: اخباری ها گاه به ادله ی عقلیه تمسک کرده اند و گاه به ادله ی شرعیه

اما ادله ی عقلیه:

ص: ۴۴۶

دلیل اول: از کجا ثابت می شود که مناط در نزد عقل همان مناط واقعی باشد زیرا چه بسا عقل مقتضی را درک کند ولی به درک موانع راه نیابد. به تعبیر روشن تر از کجا ثابت می شود که عقل تمام مناطات را درک کرده باشد بلکه ممکن است فقط به بعضی از مناطات یک حکم رسیده باشد از این رو ثابت نمی شود که عدل تمام العله برای حسن و ظلم تمام العله برای قبح باشد از این رو احتمال می رود که عقل به همه ی مناط نرسیده باشد و همین موجب می شود که نتوان حکم قطعی صادر کرد.

پاسخ این اشکال واضح است این اشکال خلف فرض است زیرا فرض ما این است که عقل بتواند قاطعانه حکم کند که عدل حسن است و ظلم قبیح و حتی احتمال غیر این هم نمی دهد. درست است که عقل در همه ی موارد نمی تواند حکم قطعی صادر کند ولی مواردی هم هست که عقل قاطعانه حکم به حسن و یا قبح آن می کند مثلاً در مورد خیانت در امانت و یا ترجیح اهم بر مهم همه از مواردی است که عقل بدون هیچ تردیدی حکم به قبح آن می کند.

دلیل دوم: ثابت نیست که خداوند در همه جا حکم داشته باشد اگر حکمی در کتاب و سنت ذکر شده باشد همان کافی است و ما در آن مورد به حکم عقل احتیاج نداریم و اگر در کتاب و سنت ذکر نشده باشد چه ضرورتی دارد که از طریق عقل به آن دست یابیم لعل خداوند آن مورد را بی حکم قرار داده باشد و آن مورد منطقه الفراغ باشد.

یلاحظ علیه: این کلام با مفاد روایات سازگار نیست. زیرا در روایات آمده است: (ما من شیء الا فيه كتاب او سنه) و یا (کل شیء فی کتاب الله او سنه رسوله) ممکن است این دو روایت ما را قانع نکند زیرا این دو روایت در مورد جائی است که حکم در کتاب و سنت ذکر شده باشد ولی بحث ما در جائی است که حکم عقل آنی را که در کتاب و سنت نیست درک می کند اگر کسی چنین اشکالی کند به خطبه ی پیامبر در حجه الودع تمسک می کنیم که فرمود: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ وَاللَّهِ مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرَّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ) (کافی ج ۲ ص ۷۴ ح ۲) از این رو هر چیزی در اسلام حکمی دارد و منطقه الفراغی که شهید صدر آن را بیان کرده است باید به گونه ای توضیح داده شود که مغایر با این روایات نباشد از این رو اگر در جائی حکم شرع باشد فیها و الا عقل، ما را به آن رهنمون می شود.

اما ادله ی نقلی اخباریون: روایاتی را که اخباریون بر رد حکم عقل ذکر کرده اند به چهار طائفه تقسیم می شود.

الطائفه الاولى: توسط الحجه فی بیان الحکم.

در فرائد آمده است که قطع گاه طریقی است و گاه موضوعی؛ در قطع طریقی خود قطع مدخلیت ندارد و اماره هم به جای آن می نشیند ولی در قطع موضوعی هم خود قطع موضوعیت دارد و هم اماره می تواند به جای آن بنشیند.

ص: ۴۴۸

نظیر همین مطلب را اخباریون بیان می کنند و می گویند که بیان امام معصوم موضوعیت دارد و تا امام حکمی را بیان نکند ما هم ملزم به انجام آن حکم نیستیم. ایشان به این روایت تمسک می کنند: (أَمَّا لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَصَامَ نَهَارَهُ وَتَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ وَحَجَّ جَمِيعَ ذَهْرِهِ وَلَمْ يَعْرِفْ وَلِيَّاهُ وَوَلِيَّ اللَّهِ فَيُؤَالِيَهُ وَيَكُونُ جَمِيعَ أَعْمَالِهِ بِمَدْلَالَتِهِ إِلَيْهِ مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ حَقٌّ فِي ثَوَابِهِ وَلَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ) (وسائل الشیعه، ج ۱، باب ۲۹ از ابواب مقدمه ی عبادات، ح ۲)

عبارت (يَكُونُ جَمِيعَ أَعْمَالِهِ بِمَدْلَالَتِهِ إِلَيْهِ) را چنین معنا کرده اند که هرچند عملش با دلیل و برهان باشد ولی اگر از طریق اهل بیت نباشد عملش باطل و بیهوده است.

همچنین پیامبر در حدیثی فرموده است: (من دان بغیر سماع أُلزِمَهُ اللَّهُ أَلْبَتَهُ إِلَى الْفَنَاءِ) (وسائل ج ۱۸، باب ۱۰ من أبواب صفات القاضي، الحدیث ۱۴)

امام باقر هم فرموده است: (كلما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل) (همان مدرک ح ۱۸)

همه ی اینها بیان می کنند که بیان معصوم مدخلیت دارد و چون حکم عقل در جائی است که بیانی از شرع وارد نشده باشد پس شرعا حکم عقل قابل عمل نیست.

یلاحظ علیه: همان طور که آیات شان نزول دارند روایات هم جهت صدور دارند و همانطور که اگر کسی شان نزول آیات را نداند چه بسا آیه مبهم می شود مانند این آیه: (وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ) (توبه / ۱۱۸)

هكذا شان نزول روايات فوق در مورد قضاات عامه و حکام عامه است که بدون آنکه از اهل بیت اطاعت کنند با تمسک به قیاس، استحسان و دیگر موارد می خواستند حکم خدا را پیدا کنند. روایاتی که در وسائل ج ۱۸ ابواب ۶ به بعد صادر شده است همه ناظر به همین افراد است. این روایات اشاره ای به علماء شیعه ندارد که تمام احکام را ابتدا از شرع می گیرند و اگر در موردی به حکم شرع دسترسی پیدا نکردند به سراغ حکم عقل می روند.

جواب دوم این است که عقل هم یکی از حجت های خداوند است و اینکه می گوئید احکام را باید از حجت خدا دریافت کرد صحیح است ولی با این بیان که عقل هم همانند معصوم حجت خداوند است.

الطائفة الثانیة: ما دل علی عدم حجیه استدلالات العقلیه مانند قیاس

روایاتی است که از حجیت قیاس را رد می کند و رد وسائل ج ۱۸ از ابواب قضا باب ۶ به بعد این روایات مطرح شده است.

یلاحظ علیه: بین قیاس و حکم عقل فرق است زیرا قیاس دلیلی ظنی است ولی حکم عقل دلیلی قطعی است و نهی از قیاس، ارتباطی به عدم حجیت عقل ندارد و عجب اینکه اهل سنت به دلیل عقل که حکم قطعی است عمل نمی کنند ولی به قیاس که دلیل ظنی است عمل می نمایند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به بررسی بقیه ی ادله ی اخباریون خواهیم پرداخت.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۲ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۱۲

ص: ۴۵۰

بحث ما در مورد ادله ی اخباریین است که عقل را حجت نمی دانند. روایاتی که ایشان به آنها تمسک می کنند بر چهار دسته است.

غالب آنها در وسائل باب ۶، ۷ و ۸ از ابواب صفات قاضی آمده است. از آنجا که شیخ حر عاملی اخباری بوده است برای این روایات عناوینی داده است که به نظر می آید که مفاد اخبار را بیان می کند و حال آنکه این عناوین از خود ایشان است که بنا بر تشخیص خود به آنها داده است و ما باید آن روایات را بررسی کنیم و ببینیم که عناوین ایشان صحیح است یا نه اینک به عنوان و دسته ی سوم می رسم.

عنوان سوم: عدم حجیه رای

از امیر مؤمنان نقل شده است که فرمود: (إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَخَذَ دِينَهُ عَنِ رَبِّهِ وَلَمْ يَأْخُذْهُ عَنِ رَأْيِهِ) (وسائل الشیعه ج ۱۸ ابواب صفات قاضی باب ۶ ح ۲۱)

گفته اند که این روایت می فرماید: مؤمن دینش را از خداوند می گیرد و به رای خودش اهمیت نمی دهد. این روایت نه تنها حکم عقل را رد می کند بلکه اصل فتوی و رای دادن در احکام را هم کنار می زند.

جواب این روشن است زیرا اینگونه نیست که تنها یک روایت را اخذ کنیم و رای در اصطلاح ائمه به معنای افتاء به ما لا یعلم است رای و فکر حرام نیست بلکه آن رائی که ریشه ی صحیحی ندارد حرام است.

امام باقر علیه السلام روایت فوق را تفسیر می کند و می فرماید: (من أفتی الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم) (وسائل الشیعه ج ۱۸ باب ۶ از ابواب صفات قاضی ح ۲۱)

ص: ۴۵۱

در آن زمان اهل سنت بر دو قسم بودند یکی اهل حدیث بودند و به مدرسه اهل الحدیث مشهور بودند که احمد حنبل و تا حدی مالک از این دست هاست و بعضی هم اهل رای بودند که به مدرسه اهل الرأی مشهور بودند که ابو حنیفه و شافعی از این دسته است. کلام حضرت ناظر به آنها است که آنها که ابتکارات و معیار فکر خود را مبنای فتوایشان قرار می دهند چنان حکمی دارند. ابن خلدون در مقدمه ی خود در باب علم الحدیث می گوید: ابو حنیفه فقط هفده روایت از پیامبر را صحیح می دانست و در ما بقی به رای خود اتکاء می کرد.

این به خلاف روایات فقهی است که بیش از پنجاه هزار روایت در دست ماست. حال وقتی مجتهد به آنها نگاه می کند و حکم خود را نمی بیند و بعد به حکم عقل مراجعه می کند به آن افتاء عن رای گفته نمی شود.

البته صاحب وسائل الشیعه در ابواب ششم هفتم و هشتم از ابواب صفات قاضی عناوینی به آن احکام داده است که با مبنای اهل حدیث سازگار است و به نظر ما آن عناوین صحیح نمی باشد.

گروه چهارم: روایاتی که دلالت می کند که باید به کتاب و سنت مراجعه کرد.

از امیر مؤمنان روایت است که فرمود: (من أخذ دینه من أفواه الرجال أزالته الرجال و من أخذ دینه من الكتاب و السنه زالت الجبال و لم یزل) (وسائل ج ۱۸ باب ۱۰ از ابواب صفات قاضی ح ۲۲)

ما هم همین عقیده داریم و به کتاب و سنت مراجعه می کنیم و تمسک ما به دلیل عقلی خود نوعی از سنت است زیرا روایت هشام، عقل را حجت کرده است مفاد حدیث مزبور ارتباطی به علمای شیعه ندارد که کاملاً کتاب و سنت را بررسی می کنند و اگر در کتاب و سنت به جائی نرسیدند به دلیل عقل مراجعه می کنند.

ص: ۴۵۲

اگر مقلد به مجتهد مراجعه می کند برای این است که مجتهد هم حکم کتاب و سنت را برای او بیان می کند. و مراد از (افواه رجال) در حدیث کسانی هستند که از فهم خودشان برای استنباط احکام استفاده می کنند نه مجتهدین.

تم الکلام فی ادله الاخباریین.

الامر الثامن: این امر در مورد علم اجمالی است.

قبل از شروع به بحث دو مقدمه را مطرح می کنیم

مقدمه ی اول: اشکال شده است که علم یا موجود است و یا نیست و دیگر معنا ندارد که علمی تفصیلی باشد یا اجمالی. بعد خودشان جواب می دهد که علم همیشه تفصیلی است و اگر اجمالی است آن در متعلق است.

نقول: اینگونه نیست که اجمال همیشه در متعلق باشد مثلا اگر علم دارم که یکی از انائین نجس است این علم به نجاست است و متعلق آن هم که نجاست است تفصیلا معلوم است و اجمال در مصداق نجاست است.

مقدمه ی دوم این است که شیخ این مسئله را در دو جا بحث کرده است:

یکی تفصیلا در مبحث قطع بحث می کند که آیا علم اجمالی در تنجز مانند علم تفصیلی است یا نه.

دوم در باب اشتغال در اینکه کیفیت امثال در علم اجمالی چگونه است یعنی همانطور که علم تفصیلی امثال قطعی احتیاج دارد آیا علم اجمالی هم چنین است یا نه؟ و به بیان دیگر در علم اجمالی هم باید امثال قطعی کنیم یعنی هر دو اناء که یکی مشکوک است را ترک کنیم یا اینکه امثال احتمالی هم کافی است یعنی همین که یکی از انائین را ترک کنیم کافی است.

ص: ۴۵۳

حال وجه اینکه شیخ این مبحث را در دو مقام بحث کرده است چیست؟

برای این امر چند وجه گفته اند:

وجه اول: بحثی که در اینجا مطرح می شود غیر از بحثی است که در باب اشتغال مطرح است بحث در اینجا در همین مقدار است که علم اجمالی منجز است یا نه یعنی علم اجمالی در شبهه ی محصوره برای ما لازم الاجراء است یا نه؟ اگر گفتیم منجز نیست دیگر در مبحث اشتغال وارد نمی شویم و اگر گفتیم که منجز و تکلیف آور است در بحث اشتغال می گوئیم تا چه قدر گریبان ما را می گیرد آیا امثال احتمالی کافی است (ترك احد الانائین) یا امثال قطعی لازم است (ترك هر دو اناء)

به نظر ما بهتر است که هر دو را در یک جا بحث کنیم نه اینکه این بحث را دو تکه کرده هر کدام را با فاصله در جای خود بحث کنیم.

وجه دوم: حضرت امام در اینجا کلامی ابتکاری دارد و می فرماید: بحثی که در اینجاست جوهرها با بحثی که در آنجا می آید فرق دارد در اینجا می گوئیم که علمی قطعی وجود دارد یعنی یقین داریم که مولی مبغوضی دارد که نباید آن را مرتکب شد مثلا- دو نفر هستند که یکی کافر است و یکی مؤمن و ما یقین داریم که مولی راضی نیست که مؤمن را بکشیم در اینجا که چنین علم قطعی ای در کار است در این مقام بحث می کنیم که این علم هم منجز است و حتما باید قطعا با آن موافقت کرد.

ص: ۴۵۴

اما بحثی که در اشتغال مطرح است در خصوص علم قطعی نیست بلکه بحث در اطلاق کلمه است یعنی مولی گفته است (اجتنب عن النجس) و این کلام اطلاق دارد؛ هم معلوم تفصیلی را شامل می شود و هم معلوم اجمالی را حال باید بررسی کنیم که آیا علاوه بر علم تفصیلی آیا موافقت احتمالی هم لازم است زیرا مولی در آنجا می تواند با دلیل دیگری به ما بگوید که اگر علم تفصیلی نداشتید لازم نیست موافقت کنید و آن بخلاف بحث در مقام اول در علم تفصیلی است و باید در هر صورت به آن عمل شود.

از این رو اینکه برخی می گویند که در بحث علم اجمالی موافقت احتمالی کافی است و یا اینکه بعضی می گویند مخالفت قطعی هم جایز است همه به مقام دوم که بحث از اطلاق لفظ است بر می گردد نه به مقام اول که سخن از علم تفصیلی و علم جازم و قطعی است زیرا در مقام اول وقتی علم است یقینا باید با آن موافقت کرد.

امام با این بیان بحث در این مقام را به شکل مختصر بیان کرده است زیرا وقتی سخن از علم تفصیلی است و در علم اجمالی هم می گوئیم که بالاخره علمی تفصیلی در کار است که نجاستی یقینا در این انائین وجود دارد واضح است که باید از آن اجتناب کرد چرا که کسی نمی گوید که وقتی علم وجدانی داری می توانی به آن عمل نکنی از این رو مرحوم امام این فصل را به شکل مختصر بیان کرده است.

ولی در مبحث اشتغال در مورد علم اجمالی سه احتمال وجود دارد:

علم اجمالی مانند علم تفصیلی باشد و جعل ترخیص نکند.

علم اجمالی برای یک مورد جعل ترخیص کند

علم اجمالی همه ی شقوق را ترخیص کند

در آنجا خواهیم گفت که ترخیص از علم اجمالی فهمیده نمی شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۳ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۱۳

Your browser does not support the audio tag

در علم اجمالی در دو مقام بحث می شود

:

مقام اول

این است که اگر اجمالا- به موضوعی که اثر دارد (مانند انائین مشتبهین) علم اجمالی داشته باشیم و یا علم اجمالی به چیزی پیدا کنیم که موضوع آن برای ما روشن است ولی حکم آن روشن نیست مثلا- اینکه نمی دانیم ظهر واجب است یا جمعه. به هر حال آیا علم اجمالی در شبهه ی حکمیه و موضوعیه منجز است یا نه و اگر منجز است به چه شکلی منجز می باشد آیا موافقت احتمالیه کافی است یا اینکه فقط موافقت قطعیه لازم است و یا اصلا منجز نیست.

مقام دوم

این است که حال که علم اجمالی منجز است آیا با وجود دسترسی به علم تفصیلی باز هم امثال اجمالی کافی است یا نه مثلا در بیابانی هستیم که قبله برای ما روشن نیست و قبله نما هم داریم آیا می توانیم به قبله نما عمل نکنیم و به چهار طرف نماز بخوانیم یا حتما باید به قبله نما مراجعه کنیم و هکذا در مورد ظن تفصیلی مثلا فردی است که نه تقلید می کند و نه مجتهد است از این رو راه احتیاط را در پی می گیرد تا یقین کند که به تکلیف خود عمل کرده است آیا او می تواند چنین کاری کند و یا آنکه باید به مجتهد مراجعه کند و یا خود اجتهاد کند.

ص: ۴۵۶

اما الکلام فی المقام الاول

:

در این مقام

سه قول وجود دارد:

القول الاول

للمحقق الخراسانی: محقق خراسانی قائل است که تنجز در علم اجمالی نسبت به موافقت قطعی و احتمالی در حد مقتضی است و علت تامه نیست. یعنی علم اجمالی در نجاست احد الانائین مسئولیتی را در حد اقتضاء برای فرد ایجاد می کند ولی در حد علت تامه نیست از این رو می توان احد الطرفين یا كلا الطرفين را ترخیص کرد. علم اجمالی در حد علم تفصیلی نیست زیرا علم تفصیلی در حد علت تامه است و نمی توان با آن مخالفت کرد ولی علم اجمالی فقط اقتضا است و می توان آن را کم کرد و یا کلا از بین برد.

القول الثاني

: ایضا للمحقق خراسانی خود در مبحث اشتغال می گوید که علم اجمالی همانند علم تفصیلی، علت تامه است و در آن، هم موافقت قطعی واجب است و هم مخالفت احتمالی حرام می باشد. (این قول را در مبحث اشتغال بحث می کنیم)

القول الثالث

للشیخ الانصاری: موافقت قطعی واجب نیست ولی موافقت احتمالی واجب است یعنی لازم نیست بین ظهر و جمعه هر دو را بخوانیم و یا بین دو اثناء هر دو را ترک کنیم ولی باید لا اقل یکی از هر دو مورد را باید مراقبت کنیم.

از این رو طبق بیان ایشان علم اجمالی نسبت به عدم وجوب موافقت قطعی مقتضی است و نسبت به حرمت مخالفت قطعی علت تامه است

ص: ۴۵۷

: و هو كلام المحقق الخراسانی که قائل بود علم اجمالی در همه جا مقتضی است از این رو می توان نسبت به یک طرف یا هر دو طرف جعل ترخیص کرد.

ایشان در بیان این قول می گوید

: در علم تفصیلی مرتبه ی حکم ظاهری محفوظ نیست زیرا در علم تفصیلی شکی وجود ندارد از این رو جعل حکم ظاهری موضوعی ندارد و نمی توان در آن هیچ ترخیصی را اعمال کرد. زیرا جعل ترخیص حکم ظاهری است. ولی در علم اجمالی چون شک وجود دارد موضوع برای حکم ظاهری که همان جعل ترخیص است وجود دارد و شارع می تواند یک طرف یا هر دو طرف را ترخیص کند و اگر چنین کند تناقض هم وجود ندارد زیرا تناقض در جایی است که واقع صد در صد مکشوف باشد ولی در علم اجمالی اینگونه نیست. و از طرفی رتبه ی حکم ظاهری با حکم واقعی متفاوت است و همین تفاوت موجب عدم تناقض می شود بنابراین حدیث کل شیء ظاهر حتی تعلم انه قدر و امثال آن در اینجا راه می یابد ولی در علم تفصیلی این حدیث راه ندارد.

ان قلت

: چگونه حکم ظاهری را جعل می کنید در یک طرف را هر دو جعل ترخیص می کنید و حال اینکه در بین یقینا نجسی وجود دارد و در بین نماز ظهر و جمعه بالاخره یکی واجب است.

قلت

: به عنوان جواب نقضی می گوئیم: در شبهه ی غیر محصوره آنجا که می دانید شیر یکی از بقال ها نجس است علماء می گویند که از همه می توان شیر خرید. و هکذا در شبهه ی بدویه چه می گوئید زیرا در شبهه ی بدویه که شک داریم شیری نجس است یا نه می توانیم آن را مصرف کنیم و حال آنکه احتمال دارد نجس باشد.

و به عنوان جواب حلی می گوئیم

: مراتب حکم پنج تا است (ما معتقدیم که مراحل حکم چهار است است: اقتضاء، انشاء، فعلیه، تنجز ولی محقق خراسانی قائل است که فعلیت بر دو قسم است یکی فعلیتی است که به مجرد اینکه مطلق علم چه تفصیلی و چه اجمالی به آن بخورد منجز می شود و یک حکم فعلی دیگر که فقط اگر علم تفصیلی به آن بخورد منجز می شود) از این رو محقق خراسانی می گوید که در انائین مشتبهین هر چند علم وجود دارد ولی این علم منجز نباشد زیرا شرع تنجز تعلق علم تفصیلی است از این رو مانعی ندارد که شارع در یک طرف و یا در دو طرف جعل ترخیص کند زیرا شرط تنجز وجود علم تفصیلی است که در ما نحن فیه موجود نمی باشد.

یلاحظ علیه

: این نقض را از مبنای امام رحمه الله استفاده کرده ایم: بعضی مواقع علم وجدانی وجود دارد و در بعضی موارد اطلاق دلیل وجود دارد اگر من علم وجدانی دارم که یکی نجس است دیگر کلام محقق خراسانی راه ندارد و هرگز ترخیص احد الطرفین یا هر دو طرف جایز نیست در این مقام اگر مولی جعل ترخیص کند این موجود تناقض در کلام مولی می شود.

بله کلام ایشان در آنجا که اطلاق دلیل موجب شود که از انائین اجتناب کنم مثلا دلیل ما اجتنب عن النجس باشد که اطلاق دارد و علم تفصیلی و علم اجمالی را شامل می شود در اینجا می توان گفت که این دلیل فقط جنبه ی مقتضی دارد به این معنا که تا مولی مانع تراشی نکند اثرگذار است ولی مولی می توان مانع تراشی کند و یک طرف یا دو طرف را ترخیص کند و بگوید کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر و امثال آن

ص: ۴۵۹

اعتراض علی مقوله الشیخ الانصاری: در قول سوم گفتیم که شیخ انصاری قائل است که موافقت قطعی واجب نیست ولی موافقت احتمالی واجب است حال محقق خراسانی می گوید: تفصیل شیخ صحیح نیست زیرا بین مخالفت قطعی و بین مخالفت احتمالی چه فرقی است که شیخ اولی را جایز نمی شمارد بخلاف دومی را. شیخ می گفت که مخالفت قطعی جایز نیست چرا که تناقض قطعی لازم می آید زیرا مولی از یک سو می گوید اجتنب عن النجس و از طرف دیگر اگر ارتکاب هر دو انا را جایز بداند یعنی لا تنجنب عن النجس. حال محقق خراسانی می گوید که این با مخالفت احتمالی فرقی ندارد زیرا در آنجا که مولی خوردن یکی از انائین را اجازه می دهد باز این احتمال وجود دارد که همان انا نجس باشد و همانطور که تناقض قطعی محال است تناقض احتمالی هم محال است و از مولای حکیم صادر نمی شود.

یلاحظ علیه

: محقق خراسانی کلام شیخ را به مقام ثبوت برده است و حال آنکه کلام شیخ ناظر به مقام اثبات است.

شیخ می گوید

: وقتی روایت (کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام) را مطالعه می کنیم می گوید که مخالفت قطعی حرام است ولی مخالفت احتمالی اشکال ندارد. (مخالفت احتمالی ملازم با موافقت احتمالی) شیخ می گوید که صدر روایت می گوید: (کل شیء حلال) که هر دو انا ظاهر است و ذیل روایت می گوید: (حتی تعلم انه حرام) ذیل روایت هنگامی حاصل می شود که هر دو را مرتکب شویم ولی اگر یکی را مرتکب شویم غایت حاصل نیست.

البته باید توجه داشت این در صورتی است که ادله ی اصول، اطراف علم اجمالی را شامل است و خواهیم گفت که این کلام صحیح نیست

و نقول

: به نظر ما همانطور که امام می فرماید: اگر علم وجدانی باشد دیگر نمی توان با آن مخالفت کرد ولی اگر دلیل ما اطلاق دلیل باشد می توان قائل به ترخیص شد. ولی به شرط اینکه ادله ی اصول اطراف علم اجمالی را شامل باشد ولی خواهیم گفت که شامل نیست و فقط شبهات بدویه را شامل می شود از این رو در علم اجمالی باید به اطلاق دلیل عمل کنیم.

تم الکلام فی المقام الاول

:

المقام الثانی

: هل الامتثال الاجمالی كالامتثال التفصیلی او لا.

این است که حال که علم اجمالی منجز است آیا با وجود دسترسی به علم تفصیلی باز هم امتثال اجمالی کافی است یا نه مثلا در بیابانی هستیم که قبله برای ما روشن نیست و قبله نما هم داریم آیا می توانیم به قبله نما عمل نکنیم و به چهار طرف نماز بخوانیم یا حتما باید به قبله نما مراجعه کنیم

.

فاعلم ان للمسئله صورا اربع

: تاره بحث در تعبدیات است که قصد قربت می خواهند و تاره بحث در توصلیات است و در هر صورت گاه عمل به احتیاط مستلزم تکرار است مانند نماز خواندن به چهار طرف و گاه مستلزم تکرار نیست مثلا نمی دانم در تسبیحات اربعه یک تسبیحه واجب است یا سه تا در اینجا می تواند حکم مسئله را پیدا کنم ولی احتیاط می کنم و سه مرتبه می گویم.

ص: ۴۶۱

Your browser does not support the audio tag

سخن در این است که با وجود علم تفصیلی آیا می توان سراغ احتیاط رفت یا نه یعنی هنگامی که توان دسترسی به علم تفصیلی دارم آن را رها کرده سراغ احتیاط بروم. این همان است که می گویند انسان با وجود تمکن از امثال تفصیلی به سراغ امثال اجمالی برود.

گفتیم که شیخ گاه این مسئله را در توصیلات مطرح کرده است که در آن قصد قربت شرط نیست و گاه در تعبدیات که در آن قصد قربت شرط است. در توصیلات هم گاه عمل مستلزم تکرار است و گاه نیست.

اما آنجا که عمل توصیلی است و مستلزم تکرار است: مثلاً دو آب است یکی مطلق و یکی مضاف. من می توانم از کسی بپرسم که کدام مطلق است و کدام مضاف ولی این کار را نکرده پیراهن نجس را با هر آب، جداگانه تطهیر می کنم. واضح است که این کار اشکال ندارد.

اما آنجا که فعل توصیلی مستلزم تکرار نیست مثلاً لباسی که با بول نجس شده است باید دو بار با آب قلیل شسته شود ولی شک داریم که بین دو بار شستن آیا قصر و فشردن لباس هم لازم است یا نه. در اینجا می توانیم با رفتن به سراغ احادیث و یا پرسیدن مسئله، حکم آن را تفصیلاً پیدا کنیم ولی این کار را نکرده و بین دو غسله، لباس را می فشارم. این مورد هم بلا شک اشکالی ندارد.

مثال دیگر: می خواهیم صیغه ی نکاحی را برای کسی بخوانم ولی نمی دانیم که باید (انکحت) بگویم یا (زوجت) من در اینجا به جای بررسی ادله و رسیدن به علم تفصیلی هر دو را می خوانم. شیخ می گوید این کار اشکال ندارد ولی بعضی دو اشکال کرده اند:

ص: ۴۶۲

اشکال اول: این کار از باب تعلیق در انشاء است زیرا اگر زوجت بگوید یعنی (اذا صح التزویج بهذه الصیغه) و در انکحت هم (اذا صح التزویج بهذه الصحه) و حال آنکه تعلیق در انشاء باطل است. از این رو امثال اجمالی در این مورد نمی تواند کافی باشد و نمی تواند جای علم تفصیلی را پر کند.

اشکال دوم این است که لازم است فرد در نیت جازم باشد و وقتی عاقد می گوید انکحت و یا زوجت شک دارد که انشاء به هر یک علی الخصوص محقق شده است یا نه.

هر دو اشکال مندفع است:

اما اشکال اول مندفع است چون در لفظ تعلیق نیست زیرا هنگامی که عاقد می گوید: (زوجت المرأه المعلومه المرأه المعلومه)

علی الصداق المعلوم) در این لفظ تعلیقی وجود ندارد و اگر تعلیقی وجود داشته باشد در قلب عاقد است ولی لفظ او صریح و بلا تعلیق است.

ثانیا تعلیق فقط در طلاق مبطل است و در غیر طلاق دلیلی بر بطلان تعلیق وجود ندارد در طلاق گفته شده است که اگر فرد بگوید: (انت طالق اذا جاء زید) باطل است زیرا دلیل بر بطلان تعلیق وجود اجماع است و اجماع هم فقط در مورد طلاق محقق شده است.

البته شیخ در اول کتاب بیع برای تعلیق انواعی ذکر کرده است. بعضی از تعلیق ها به نوعی است که چه آنها را ذکر کنم و یا نه فرقی ندارد مانند: بعت هذا ان كان في ملكي. این نوع تعلیق حتی در طلاق هم اشکال ندارد مثلا فرد بگوید: طلقت هذا ان كانت زوجتی.

ص: ۴۶۳

اما جواب از اشکال دوم: باید جازم نبودن را معنی کرد زیرا من که جزما می خواهم این دختر را برای آن پسر عقد کنم چگونه بر عقد جازم نیستم؟ بله در مورد خصوص انکحت و یا زوج جازم نیستم که هر یک به تنهایی صحیح است یا نه ولی عدم جزم من در مورد خصوص لفظ صیغه است و در مجموع جزم در من وجود دارد. دلیلی وجود ندارد که بگوید انسان باید بر سر هر فرد از صیغه بخصوصه جازم باشد داشته باشد.

خلاصه اینکه در توصیلات آنچه مهم است نتیجه ی کار و اتیان عمل است چه اتیان آن عمل از طریق علم تفصیلی باشد و یا علم اجمالی

انما الکلام فی التعبديات: در تعبديات هم گاه عمل مستلزم تکرار است و گاه نیست. آنی که مستلزم تکرار نیست گاه خود واجب مستقل است و گاه در ضمن واجب است. از این رو در تعبديات سه قسم وجود دارد.

القسم الاول: واجب تعبدی که مستلزم تکرار نیست و واجب مستقل است: مثلا نمی دانم غسل جمعه واجب است یا مستحب در اینجا می توانیم علم تفصیلی پیدا کنم ولی این کار را نکرده و غسل جمعه را قربه الی الله انجام می دهم.

القسم الثانی: گاه واجب تعبدی مستلزم تکرار نیست و در ضمن واجب دیگری است مانند خواندن سوره در نماز که اغلب علماء قائل هستند سوره در نماز واجب است و البته بعضی قائلند که خواندن آن در نماز مستحب است در اینجا با آنکه می توانم به علم تفصیلی دست یابم نماز را با سوره می خوانم.

باید توجه داشت که در این مقام سه نوع قصد می تواند وجود داشته باشد:

۱. قصد قربت

۲. قصد وجه

۳. قصد تمییز

قصد قربت قطعاً متمشی می شود یعنی کسی که نمی داند غسل جمع واجب است یا مستحب و یک غسل قربه الی الله انجام می دهد قصد قربت از او متمشی می شود ولی قصد وجه که غسل را لوجوبه یا لاستحبابه بیاورد از او فوت می شود. اگر او علم تفصیلی پیدا کند قصد وجه از او متمشی می شود ولی با وجود علم اجمالی خیر.

همچنین قصد تمییز که به معنای تمییز واجب از مستحب است در علم اجمالی وجود ندارد مثلاً کسی که در میان نماز سوره را احتیاطاً می خواند نمی تواند واجب را از مستحب تمییز دهد چون نمی داند که خواندن سوره واجب بوده است یا مستحب. بله اگر به سراغ علم تفصیلی برود می تواند قصد تمییز را انجام دهد.

جواب آن این است که قصد وجه و قصد تمییز لازم نیست و در میان علماء شیعه فقط ابن ادریس قائل است که قصد وجه واجب است. در میان آن سه قصد فقط قصد قربت واجب است (قصد قربت لله تبارک تعالی او لامره تبارک و تعالی علی اختلاف فی المسئله که آیا فقد قصد خداوند واجب است یا قصد امر واجب است).

ثم اگر شک کنیم که قصد وجه واجب است یا نه. اگر واجب باشد امثال اجمالی کافی نیست و الا کافی است. حال عند الشک تکلیف چیست؟

ص: ۴۶۵

در این مقام باید به اطلاق لفظی تمسک کرد مثلا در دلیل (اقم الصلاه لدلوك الشمس) نیامده است که اقم الصلاه لوجوبها او لاستحبابها

بله تمسک به دلیل اقم مبنی بر این است که قصد وجه را بتوان در متعلق اخذ کرد که اگر قابل اخذ باشد اطلاق متعلق برای ما کافی است ولی اگر مانند محقق خراسانی قائل شویم که قصد وجه و قصد قربت را نمی توان در متعلق اخذ کرد در این هنگام نمی توانیم به اطلاق متعلق (اقم الصلاه) تمسک کنیم. طبق این مبنا که نمی توانیم آن را در متعلق اخذ کنیم نوبت به اطلاق مقامی می رسد.

اطلاق مقامی این است که اگر چیزهائی است که در متعلق قابل اخذ نیست به گونه است که ولی نوع مردم از آن غافلند از این رو شارع در دلیل جداگانه باید به مردم بگوید که این امر واجب است مثلا اگر علاوه بر قصد قربت قصد وجه هم لازم باشد و این وجوب را نمی تواند در متعلق بیان کند باید در دلیل دیگری به طور مستقل بیان کند و اگر این کار را نکند می توان از باب تمسک به اطلاق مقامی (عدم ذکر این وجوب در مقامی که اگر بیان نشود غالبا کسی از آن خبر ندارد) عدم وجوب آن را فهمید.

هذا اذا كان الامتثال لا يستلزم التكرار

القسم الثالث: و اما اذا استلزم التكرار: مثلا روز جمعه نمی دانم که در عصر غیبت نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه در اینجا با آنکه می توانم به علم تفصیلی دست یابم آن را رها کرده به سراغ احتیاط می رود و هر دو نماز را می خوانم.

ص: ۴۶۶

به این احتیاط و تکرار در عمل چهار اشکال مطرح شده است که فقط یکی از آنها قابل توجه است.

اشکال اول: این عمل خلاف اجماع است زیرا اجماع محقق شده است که تکرار در اینجا باطل است. (ما به چنین اجماعی دست نیافتیم)

اشکال دوم: این عمل موجب عدم اتیان قصد وجه و تمیز است. (جواب آن گذشت)

اشکال سوم: این عمل اهانت و مسخره کردن است زیرا هنگام تحصیل علم تفصیلی اگر کسی این کار را نکند و دو نماز بخواند این عمل اهانت به مولی است. (واضح است که این عمل اهانت نیست)

اشکال چهارم: و هو المهم: مرحوم نائینی این اشکال را پرورش داده و گفته است: اطاعت یعنی الانبعاث من بعث المولی یعنی حرکت مکلف معلول بعث مولی باشد. حال اگر علم تفصیلی پیدا کند انبعاث او از بعث مولی سرچشمه گرفته است ولی اگر علم اجمالی داشته باشد که یکی واجب است انبعاث از بعث مولی از بین می رود زیرا نمی داند بعث مولی در نماز جمعه بخصوصه و یا ظهر بخصوصه وجود دارد یا نه.

جواب اشکال چهارم: آیه الله بروجردی در جواب می گوید: اینکه انبعاث باید از بعث مولی باشد و این امر در علم اجمالی نیست امر صحیحی نیست زیرا کسی که نماز ظهر می خواند محرک او برای خواندن نماز هوی و هوس است یا امثال امر مولی است؟ و هکذا در خواندن جمعه. واقعیت این است که مولی امری دارد که مردد است بین دو نماز و آن امر موجب انبعاث به خواندن هر دو نماز می شود و واضح است کسی که نماز می خواند برای تمرین بدن و ورزش و یا از سر هوی و هوس نمی خواند.

ان قلت: مکلف باید بداند که امر به این فرد بخصوصه متعلق شده است.

قلنا: اگر کسی این شرط را لازم بداند باید باب احتیاط را ببندد. مضافاً بر اینکه بر لزوم این امر دلیلی قائم نشده است.

بحث تا اینجا در مورد امتثال علم اجمالی در مقابل علم تفصیلی است که امر است کم فایده و اما بحث فردا در مورد این است که با وجود دسترسی به ظن تفصیلی آیا کسی می تواند سراغ احتیاط برود یا نه.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – سه شنبه ۱۵ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag

بحث دیروز در مورد این بود که با تمکن از علم تفصیلی انسان می تواند به سراغ علم اجمالی برود و اما بحث امروز در این است که با وجود دسترسی به ظن تفصیلی آیا کسی می تواند سراغ احتیاط برود یا نه.

ظن تفصیلی عبارت است از اجتهاد و تقلید. اگر فرد اجتهاد کند، در مسائل ظنی به ظن تفصیلی می رسد و هکذا در تقلید. حال بحث در این است که در صورت دسترسی به ظن تفصیلی آیا کسی می توان آن را ترک کرده به احتیاط (امتثال اجمالی) عمل کند یا خیر؟.

سید یزدی در عروه الوثقی این مسئله را بیان کرده است و گفته است: (یجب این یكون المكلف فی اعماله و افعاله اما مجتهدا او مقلدا او محتاطا)

این مسئله از مسئله ی قبل واضح تر است زیرا در جائی که فرد در مقابل علم تفصیلی می تواند به احتیاط عمل کند در مقابل ظن تفصیلی باید به طریق اولی بتواند به سراغ احتیاط برود.

ص: ۴۶۸

ثم ان الظن علی قسمین:

قسم اول: ظن خاص که بالخصوص معتبر است و دلیل خاص دارد مانند خبر واحد که مثلاً آیه ی نبأ یا نفر بر حجیت آن دلالت می کند.

قسم دوم: ظنی که بخصوصیه دلیل ندارد. مثلاً دلیل انسداد یکسری ظنون را حجت کرده است که همه ی ظنون بجز ظنون منهیه مانند قیاس و انسداد را حجت کرده است. در ظن مطلق که دلیل انسداد آن را حجت کرده است باید مقدمه اش را تجزیه و تحلیل کنیم

اگر در مقدمه ی دلیل انسداد گفتیم که یکی از مقدمات آن این است که احتیاط باید واجب نباشد در این صورت در ظن انسدادی می توانیم به احتیاط عمل کنیم.

ولی اگر در مقدمه ی آن گفتیم که بطلان الاحتیاط مقدمه است نه عدم وجوب احتیاط در آن صورت در مقابل ظن انسدادی نمی توانیم به احتیاط عمل کنیم.

ثم: مسائلی است که در آن احتیاط امکانپذیر نیست و در آن یا باید مجتهد بود و یا مقلد. مثلاً آیا بعد از فوت پدر آیا حبوه (اختصاصات پدر) مال ولد اکبر است یا کل ورثه ی. و هکذا در حدود و دیات و سایر مواردی که دوران امر بین محذورین است احتیاط امکان ندارد.

ثم اعلم که احتیاط بر سه قسم است:

البتة واضح است که احتیاطی که انسان را از جامعه دور کند و مغل نظام باشد باطل است و شکی در آن نیست.

و اما احتیاط در جائی که مستلزم عسر و حرج باشد. (این شق را باید بحث کنیم)

ص: ۴۶۹

و اما احتیاطی که نه مخل نظام است و نه مستلزم عسر و حرج واضح است که جایز می باشد.

اما در مورد احتیاطی که موجب عسر و حرج است بعضی گفته اند که این احتیاط باطل است زیرا در سوره ی حج آمده است: (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (مائده / ۷۸) این آیه بیان می کند که حرج اصلا جعل نشده و مشروع نیست و این به معنای بطلان عملی است که مستلزم عسر و حرج باشد.

شیخ انصاری در فرائد در مبحث شبهه ی غیر محصوره بیانی دارد که با توجه به آن می توان گفت که استدلال به آیه ی فوق صحیح نمی باشد:

ایشان در فرائد می فرماید: بعضی گفته اند احتیاط در شبهات غیر محصوره جایز نیست و یا واجب نیست زیرا احتیاط در آنجا موجب عسر و حرج است و حال آنکه آیه ی حج حرج را منتفی و غیر مشروع می داند.

شیخ به این استدلال ایراد کرده است که قرآن می فرماید: هر حکمی که حرجی باشد را برداشته است ولی حکم به اجتناب از نجس حرجی نیست منتها در یک مورد خاص که نجس مردد بین افراد کثیری است (شبهه ی غیر محصوره) عمل به آن مستلزم حرج است. حکم حرجی مانند این است که شارع حکم کند که برای غسل کردن باید یخ را آب کنی و با آن غسل کنی این مورد یقینا به دلالت آیه حرجی است و در شرع وارد نشده است ولی حرج در شبهه ی غیر محصوره مصداق آیه ی شریفه نیست زیرا حرج در آنجا به خاطر مقتضیاتی است که به آن ملحق شده است مثلا جهل من موجب حرج است زیرا نمی دانم که شیر نجس در کدام یک از شیرفروشی های شهر وجود دارد که اگر بخواهم از همه ی آنها اجتناب کنم مستلزم حرج می باشد.

به نظر ما اشکال شیخ صحیح نیست زیرا گاهی حکم حرجی نیست ولی اطلاق حکم حرجی می باشد مثلا- (اجتنب عن النجس) که اطلاق دارد و حتی مورد شبهه ی غیر محصوره را شامل می شود موجب حرج می شود.

با این بیان احتیاطی که موجب عسر و حرج است نه تنها واجب نیست بلکه مشروع هم نمی باشد.

همچنین واضح شد که احتیاط فقط در یک مورد جایز است و آن جائی است که نه موجب اخلال به نظام باشد و نه مستلزم عسر و حرج گردد.

المقصد السادس: فی الحجج الشرعیه

محقق خراسانی معتقد است که بحث های قبلی از باب مقدمه بوده است و در این مبحث سراغ ذی المقدمه رفته است. ولی به نظر ما که گفتیم باید ادله ی چهار گانه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) را مفصلا بحث کنیم در مبحث قبلی مبحث عقل را به شکل مستوفی بحث کرده ایم.

فشرع البحث فی الحجج الشرعیه: همه می دانند که ظن مانند قطع نیست زیرا قطع بذاته حجت است و نیاز به جعل حجیت ندارد زیرا آنی که می خواهد قطع را حجت کند یا قطع است یا ظن. اگر قطع است در مورد خود او هم همین بحث مطرح می شود و اگر ظن بخواهد آن را حجت کند یعنی امر ادنی بخواهد امر بالاتر را حجت نماید که آن هم نمی شود.

ظن هم بر دو قسم است یا دلیل خاص دارد مانند آیه ی نبا در مورد خبر واحد و یا دلیل عام دارد مانند دلیل انسداد که همه ی ظنون بجز ظنون منهیة را حجت می کند.

در ظنون مطلقه هم گاه می گویند که نتیجه ی دلیل انسداد کشف است و گاه می گویند نتیجه ی آن حکومت است.

اگر از باب کشف باشد یعنی دلیل انسداد وقتی که همه ی پنج مقدمه اش تمام می شود کشف می کند که شارع رحیم ظن را در زمانی که به معصوم دسترسی وجود ندارد حجت کرده است.

اگر از باب حکومت باشد یعنی عقل در این حالت که دسترسی به معصوم امکان ندارد به شکل مستقل حکم می کند که ظن در مقابل وهم و شک حجت است.

حال این سؤال مطرح می شود که در موقعی نتیجه ی انسداد کشف است و در چه موردی نتیجه ی آن حکومت است.

قاعده این است که اگر در مقدمه ی انسداد گفتیم که یکی از مقدمات بطلان احتیاط است در این صورت همه ی راه ها به روی انسان بسته می شود زیرا شک که قابلیت عمل ندارد. وهم هم بی ارزش است و احتیاط هم باطل می باشد عقل در این صورت می گوید در چنین وضعیتی کشف می کنیم که شارع ظن را حجت کرده است.

ولی اگر در مقدمه ی دلیل انسداد گفتیم که احتیاط واجب نیست در اینجا علاوه بر ظن درب احتیاط هم باز است. در اینجا دیگر عقل کشف نمی کند که ظن حجت باشد لذا عقل در اینجا می گوید که هم احتیاط وجود دارد و هم ظن ولی احتیاط موجب عسر و حرج است از این رو فقط باید به ظن عمل کرد این به معنا حکم عقل است به اینکه بدلیل وجود عسر و حرج در احتیاط، باید به ظن عمل کرد و احتیاطی که جایز است را ترک نمود.

مقام ثبوت یعنی آیا عمل به ظن با توجه به قوانین شرع و عقل امکان دارد یا نه

بعد از اینکه امکان آن ثابت شد آیا این امر واقع هم شده است یا نه باید بحث را در دو مقام مطرح کنیم: مقام ثبوت و مقام اثبات (زیرا هر ممکنی ملازم با وقوع نیست)

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۱۶ اردیبهشت ماه ۸۸/۰۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag

بحث در مورد تعبد به ظن است یعنی شارع مقدس امر کند که در احکام شرعی به ظن عمل شود. گفتیم که باید بحث را در دو مقام مطرح کنیم: مقام ثبوت و مقام اثبات

مقام ثبوت یعنی آیا عمل به ظن با توجه به قوانین شرع و عقل امکان دارد یا نه اگر در این مقام قائل شدیم که این عمل امکان ندارد بحث به مقام دوم نمی رسد ولی اگر قائل به امکان آن شدیم در مقام اثبات بحث می شود که آیا این امر واقع هم شده است یا نه (زیرا هر ممکنی ملازم با وقوع نیست)

البحث فی مقام الاول و هو مقام الثبوت: در میان علماء شیعه فقط ملا عبد الرحمن ابن قبه گفته است که این امر امکان پذیر نیست و محال است. غیر از ایشان همه امکان آن را پذیرفته اند هر چند در مقام دوم دچار اختلاف شده اند.

وقبل الخوض فی سلب البحث نقول: ان للامکان معانی ثلاثه: (البته باید توجه داشت که امکان معانی متعددی دارد مانند امکان بالقیاس الغیر و یا امکان استعدادی و غیرهما ولی آنچه که به بحث ما مربوط می شود سه معنای آن است).

ص: ۴۷۳

الامکان الذاتی: الامکان الوقوعی: الامکان الاحتمالی:

اما الامکان الذاتی: در این مورد امکان صفت ماهیت است یعنی وقتی که ماهیت شیء را مطالعه کنیم می بینیم که نسبتش به وجود و عدم یکسان است یعنی اگر بخواهد موجود شود و یا ممتنع گردد هر دو مستلزم علت می باشد. مانند انسان ناطق. بخلاف اجتماع نقیضین که اقتضاء عدم و امتناع دارد و هكذا بخلاف واجب الوجود که اقتضای وجود دارد.

اما الامکان الوقوعی: امکانی است که فی حد ذاته ممکن است ولی وقوعش هم مستلزم محال نمی باشد. این امکان در مقابل امتناع وقوعی است که فی حد ذاته ممکن است ولی وقوع آن تالی فاسد دارد مثلا خلقت انسان امکان وقوعی دارد یعنی از خلقت انسان فساد لازم نمی آید ولی اگر خداوند انسان پاکی را به دوزخ ببرد امکان ذاتی دارد ولی وقوع آن ممتنع است (امتناع وقوعی) زیرا این کار بر خلاف حکمت خداوند می باشد.

بعضی مثال می زنند که (لو کان فیهما آلهه الا الله لفسدتا) و می گویند که این امکان ذاتی دارد ولی امکان وقوعی ندارد.

کلام ایشان به یک معنا صحیح است زیرا این مورد ممحض در امتناع وقوعی نیست بلکه امتناع ذاتی هم دارد.

اما الامکان الاحتمالی: آن است که اگر انسان چیزی را شنید فوراً قضاوت نکند و همیشه احتمال بدهد که این امر بتواند محقق گردد. مثلاً- اگر از انسان پرسند که آیا زندگی در قمر امکان دارد در جواب بگویند شاید. این همان چیزی است که شیخ الرئیس گفت هاست (کلما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعه الامکان ما لم یلدک عنه واضح البرهان)

ص: ۴۷۴

فرق این سه نوع واضح است. در اول و دومی قضاوت وجود دارد زیرا می توانیم سریع قضاوت کنیم که فلان امر (مانند خلقت انسان) امکان دارد ولی در سومی نباید قضاوت کنیم بلکه باید احتمال دهیم که شاید امکان داشته باشد.

المطلب الثانی: مراد از امکان در (هل یمكن التبعيد بالظن) چه نوع امکانی است؟

مسمما امکان ذاتی مراد نیست زیرا بالذات تبعید به ظن امکان دارد و هیچ منعی در آن وجود ندارد. لذا امر دائر است بین امکان وقوعی و امکان احتمالی.

محقق خراسانی قائل است که مراد از امکان، امکان وقوعی است و ابن قبه که تبعید به ظن را ممتنع می داند می گوید: اگر تبعید به ظن صورت پذیرد لازم می آید که حلال، حرام و حرام، حلال شود از اشکال او و هکذا دلیل سایر مخالفین و موافقین با تبعید ظن فهمیده می شود که سخن از امکان وقوعی است یعنی اگر تبعید به ظن واقع شود آیا تالی فاسد دارد یا نه.

شیخ انصاری می گوید که محل بحث در امکان احتمالی است. به شیخ می گوئیم که امکان احتمالی به کار نمی آید زیرا معنای امکان احتمالی این است که فرد قضاوت نکند و بگوید شاید و امکان بالذات هم با ممکن بالذات تطبیق می کند و هم با ممتنع بالذات زیرا وقتی چیزی را از من می پرسند و من علم به آن ندارم می گویم شاید بتواند محقق شود و حال آنکه ممکن است در واقع ممتنع باشد. از این رو این امکان هیچ به کار نمی آید.

المطلب الثالث: کسی که می گوید تعبد به ظن امتناع وقوعی دارد دو دلیل بر آن اقامه می کند.

دلیل اول: (این دلیل بسیار ضعیف است) ابن قبه در ابتدا عالم معتزلی بود و بعد شیعه شد و حدود سال ۳۱۷ فوت کرده است. او می گوید که اگر شرع مقدس عمل به ظن و خبر واحد را در احکام جایز بشمارد لازمه اش این است که در اصول دین هم خبر واحد حجت باشد. یعنی اگر کسی گفت: ایها الناس ان النبی من الله تعالی باید کلام او را قبول کنیم.

اشکال: این دلیل ارزش ندارد و این قیاسی است بی ثمر زیرا در قیاس شدید را به ضعیف قیاس می کنند. بله اگر در اصول به خبر واحد عمل می کردیم در فروع هم می پذیرفتیم ولی عکس آن نه. وقتی از فروع دین سخن می گوئیم قبل از آن پایه های دین را در اصول ثابت کرده ایم و در مقام فروع سراغ خبر واحد می رویم و این بخلاف این است که در خود اصول هم به خبر واحد بتوانیم عمل کنیم.

دلیل ثانی: (و هو العمده) اگر تعبد به ظن در فروع لازم باشد یلزم تحلیل الحرام و تحریم الحلال.

مراد ابن قبه این است که اگر خبر واحد حجت باشد ممکن است که خبر واحد دروغ باشد (چه عمدا و چه سهوا) به این معنا که ممکن است واقع حرام باشد ولی خبر واحد از حلیت آن خبر دهد و بر عکس.

متاخرین که بعد از ابن قبه آمدند دلیل او را سر و سامان داده گفته اند در صورت تعبد به ظن مفاسدی لازم می آید

المفسده الاولى: يلزم المحال في المراحل الثلاثة:

المرحلة الاولى: المحذور الخطابى: اگر شیء در واقع واجب باشد و خبر واحد بگوید حرام است لازم می آید که شارع دو خطاب داشته باشد؛ با یک خطاب بگوید که واجب است و با خطاب دیگر بگوید که حرام است و این به معنای انشاء ضدین است.

المرحلة الثانية: المحذور المبادى: اگر چیزی حرام باشد در نفس انسان نسبت به آن شیء کراهت است و اگر واجب باشد در نفس نسبت به آن اراده وجود دارد بنابراین با مشروعیت خبر واحد در آنجا که مفاد آن خلاف واقع است موجب می شود که در نفس هم اراده جمع شود و هم کراهت و این امر محال است. (به اراده و کراهت مبادی احکام می گویند زیرا هر حکم یا مسبوق به اراده است و یا کراهت.)

المرحلة الثالثة: المحذور الملاكى: مراد از ملاک مصالح و مفاسد است یعنی اگر تعبد به ظن ممکن باشد لازم می آید که مصلحت و مفسده با هم جمع شود (در آنجا که ظن مخالف واقع است)

مراد از محذور در عبارات بالا همان امتناع است.

المفسده الثانية: يلزم منه اجتماع الضدين یعنی اگر چیزی هم واجب است و هم حرام لازم می آید که در یک شیء ضدین جمع شوند. فرق این مورد با محذور در خطاب این است که در آن با اجتماع ضدین کار نداریم بلکه می گوئیم نمی شود مولی هم به عبد بگوید انجام بده و هم بگوید که انجام نده از این رو در محذور خطابی سخن از امتثال است ولی در اینجا با امتثال کاری نداریم بلکه با خود مثلا نماز جمعه کار داریم که هم باید واجب باشد و هم حرام.

ص: ۴۷۷

المفسده الثالثه: يلزم منه اجتماع المصلحه و المفسده. اين مورد هم با محذور ملاكى فرق دارد زيرا در آنجا گفتيم كه اگر موردى حرام است بايد مبادى اش مفسده باشد و اگر واجب است لازم مى آيد مبادى آن مصلحت باشد ولى در اينجا مى گوئيم هنگامى كه هر دو حكم (حرمت و وجوب) وجود دارد لازم مى آيد كه مصلحت و مفسده با هم جمع شده باشد. و هكذا لازم مى آيد كه اراده و كراهت با هم جمع شود.

خلاصه اينكه در محذورات اول سخن از اجتماع نيست بلكه خود مشكل را مطرح مى كنيم ولى در اين مقام از اجتماع ضددين سخن مى گوئيم و تالى فاسد آن را مطرح مى كنيم.

تا اينجا اشكال را مطرح کرده ايم و ان شاء الله در جلسه ي بعد جواب آن را مطرح مى كنيم.

متن درس خارج اصول حضرت آيت الله جعفر سبحانى – شنبه ۲۶ ارديبهشت ماه ۸۸/۰۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag

بحث در امكان وقوعى در تعبد به ظن است كسى كه مى گويد تعبد به ظن امتناع وقوعى دارد در دليل خود مى گويد: اگر اماره حجت باشد موجب مى شود كه اشكالاتى دامنگير مكلف شود: اول اينكه در سه مورد تالى فاسد دارد و موجب محذور خطابى، محذور در مبادى و محذور در ملاك مى شود همچنين موجب اجتماع ضددين و اجتماع مصلحت و مفسده مى گردد محقق خراسانى از آن اشكالات سه جواب مى دهد.

الجواب الاول: المجموعول فى باب الامارات هو الحجية غير المستلزمه لجعل الحكم الظاهرى

الجواب الثانى: المجموعول فى باب الامارات هو الحجية المستلزمه لجعل الحكم الطريقي الذى المصلحه فى انشاءه.

ص: ۴۷۸

الجواب الثالث: الحكم الواقعى فعلى معلق و الظاهرى فعلى منجز.

و اما تفصيل اين سه جواب: تفصيل جواب اول: محقق خراسانى مى گويد كه همه ي اين اشكالات مبنى بر اين است كه ما دو حكم داشته باشيم يكي حكم واقعى و ديگرى حكم ظاهرى در حالى كه در اسلام يك حكم داريم كه آن حكم واقعى است كه در لوح محفوظ است و جبرئيل بر قلب پيامبر نازل کرده است و اما در امارات مانند اجماع منقول و خبر واحد و امثال آن شارع فقط جعل حجيت کرده است حال اگر با واقع موافق باشد منجز است و اگر مخالف باشد عذر به حساب مى آيد. به بيان ديگر شارع در مورد امارات جعل مؤدى نکرده است يعنى مثلاً قول زراره را فقط حجت کرده است ولى مطابق قول او حكمى جعل نکرده است. با اين جواب تمام اشكالات رفع شده است اما اشكال اول كه مى گفت لازمه اش اجتماع ضددين است در جائي است كه ما دو حكم داشته باشيم و حال آنكه محقق خراسانى در اين جواب مى گويد يك حكم بيشتر نداريم و هكذا در اجتماع مثلين و اجتماع اراده و كراهت و در مورد اجتماع مصلحت و مفسده كه همه در جائي است كه ما دو حكم داشته

باشیم در حالی که در ما نحن فیه یک حکم بیشتر نیست.

و هکذا در طلب ضدین هم اشکال با بیان فوق مندفع می شود

بله تنها اشکالی که باقی می ماند اشکال آخری است که عبارت بود از اینکه حال که اماره حجت است اگر مخالف واقع باشد موجب از دست دادن مصلحت و یا افتادن در مفسده می شود.

ص: ۴۷۹

از این اشکال هم می شود جواب داد و گفت مانع ندارد که گاه مولی برای تسهیل امر بر مکلف، مصلحت را تفویض کند و یا او را در مفسده بیندازد. چون خبر واحد و سایر امارات در بیش از نود درصد موافق واقع است از این رو اشکالی ندارد که مولی بدلیل اینکه اماره در اکثر موارد مطابق واقع است و این موجب می شود که لازم نباشد مردم دنبال علم و یقین باشند و به سختی بیفتند در حدود ده درصد هم موجبات تفویض مصلحت و یا القاء در مفسده را نادیده بگیرد.

جواب دوم محقق خراسانی این است که المجمعول فی باب الامارات هو الحجیه المستلزمه لجعل الحکم الطریقی الذی المصلحه فی انشاءه.

یعنی: حکمی که جعل می شود طریقی باشد به این معنا که اگر این حکم مطابق واقع شد همان واقع را به ما نشان می دهد و همان واقع حجت است و اگر مخالف واقع شد اصلا حکمی وجود ندارد. این حکم مانند پلی است که ما را به واقع می رساند و خودش نه کراهت دارد و نه اراده و نه مصلحت و نه مفسده این حکم طریقی فقط یک مصلحت دارد که در انشاء آن وجود دارد یعنی انشاء کردن اماره مصلحت دارد و موجب تسهیل امر بر مکلفین می شود. به عبارت دیگر اماره جعل حجیت می کند و به دنبال جعل حجیت، جعل حکم هم وجود دارد ولی این حکم صرفا برای رسیدن به واقع است که اگر به واقع برسیم همان واقع برای ما حجت است و الا اماره عذر محسوب می شود. از این رو همه ی اشکالات رفع شده است زیرا مثلا اجتماع ضدین در جائی است که هر دو حکم واقعی باشد در حالی که در ما نحن فیه یک حکم حقیقی است و حکم دیگر طریقی و هکذا اجتماع مثلین و اجتماع اراده و کراهت و اجتماع مصلحت و مفسده هم از بین می رود.

بله فقط اشکال آخر کما کان باقی می ماند که این امر موجب می شود که مصلحت فوت شده و یا انسان در مفسده بیفتد. این هم اشکالی ندارد زیرا تا نود درصد اماره به کمک ما می آید و مانعی ندارد که شارع بخاطر مصلحت در نود درصد در ده درصد مصلحت را تفویت کرده و یا ما را در مفسده بیندازد.

جواب سوم محقق خراسانی این است که الحکم الواقعی فعلی معلق و الظاهری فعلی منجز. محقق خراسانی دید که آنچه در جواب اول و دوم گفته است با بعضی از اصول عملیه مطابقت ندارد مثلا دید که در اصالة الحلیه و اصالة الطهاره شارع جعل حکم کرده است و این دو اصل از باب طریق به واقع نیستند لذا به سراغ جواب سوم رفته است و می گوید: اگر این اصول مطابق بودند واقع همان واقع منجز است و اگر این اصول مخالف واقع شد واقع خود را عقب کشیده از تنجز خارج می شود زیرا شرط تنجز علم و علم هم به واقع وجود ندارد و واقع هرچند کما کان فعلی است ولی منجز نیست بلکه معلق می باشد در عوض همین حکم ظاهری حکم فعلی منجز می باشد. با این بیان اشکالات فوق رفع می شود زیرا مثلا اجتماع ضدین در کار نیست زیرا یک حکم معلق است و یکی منجز و هکذا در سایر موارد.

بله مانند جواب های قبلی اشکال آخر باقی می ماند که این امر موجب تفویت مصلحت و القاء در مفسده است و آن هم بدلیل نود درصد اصابت به واقع در اماره می توان این تالی فاسد را در ده درصد نادیده گرفت. تم کلام صاحب الکفایه و ان شاء الله کلام خود را در جلسه ی بعد ذکر خواهیم کرد.

Your browser does not support the audio tag

بحث در امکان وقوعی در تعبد به ظن است گفتیم مرحوم محقق خراسانی دو مسئله را یکجا بیان کرده است. یک بحث در این است که آیا عمل به ظن ممکن است یا نه یعنی آیا عمل به ظن مفسده دارد یا نه. بحث دیگر در مورد جمع بین حکم ظاهری و واقعی است یعنی گاه اماره مخالف واقع است که باید ببینیم که چگونه باید این دو حکم را با هم جمع کنیم.

به نظر ما بهتر بود که این دو مسئله از هم جدا می شد.

محقق خراسانی در این مقام سه جواب بیان کرد:

در جواب اول گفت که اصلا حکمی به نام حکم ظاهری نداریم و شرع مقدس در مورد امارات فقط جعل حجیت کرده است ولی طبق آن حکمی را جعل نکرده است.

در جواب دوم محقق خراسانی کمی تنزل کرد و گفت که در مورد امارات، حجیت جعل شده است و لازمه ی جعل حجیت این است که حکمی ظاهری جعل شود و از آنجا که این حکم، طریقی است نه حقیقی مشکلی ایجاد نمی کند زیرا اگر مطابق واقع شد همان واقع است و اگر مخالف آن بود معذر است و جای حکم واقعی را پر نمی کند.

در جواب سوم: محقق خراسانی دید که آنچه در جواب اول و دوم گفته است با بعضی از اصول عملیه مطابقت ندارد مثلا دید که در اصالة الحلیه و اصالة الطهاره شارع جعل حکم کرده است و این دو اصل از باب طریق به واقع نیستند لذا به سراغ جواب سوم رفته است و می گوید: اگر حکم ظاهری با واقع مطابق است فبها ولی اگر مخالف واقع است حکم واقع می شود فعلی معلق و حکم ظاهری می شود فعلی و منجز و تضاد از بین می رود زیرا تضاد در جایی است که هر دو حکم یکسان باشند.

ص: ۴۸۲

تا اینجا هر چه بیان شد کلام صاحب کفایه بود و الان به تحلیل آن می پردازیم فنقول:

اما الجواب الاول: یلاحظ علیه: چگونه ایشان می فرماید که شرع مقدس برای اماره جعل حجیت کرده باشد. هیچ آیه و روایتی یافت نمی شود که در آن آمده باشد (قول العادل حجه) شارع فقط سیره ی عقلائی را امضا کرده است. زیرا عقلاء به قول عادل و ثقة عمل می کردند و شارع هم آن را ردع نکرده است و با سکوتش آن را امضا فرموده است. از این رو جعل حجیت چیزی است که فقط بر سر زبان ها است و به شکل مستقیم از ناحیه ی شارع این جعل صورت نگرفته است.

روایاتی که در این مورد است به پنج طائفه تقسیم می شود و تمام آنها مربوط به صغری است که مثلا- آیا یونس بن عبد الرحمان ثقة است یا نه؟ و حتی یک روایت یافت نمی شود که در آن کبری ذکر شده باشد و حتی توفیق مبارک هم در مورد بیان صغری است آنجا که می فرماید: (و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواه اصحابنا فانهم حجتی علیکم).

امام هم در مورد آیه ی نبأ قائل بود که این آیه می خواهد در سیره ی عقلاء تصرف کند کانه سیره ی عقلاء اعم بود و به قول فاسق هم عمل می کردند و این آیه فاسق را بیرون کرد و حتی اضافه می کرد که آیه در مقام حجیت قول عادل نیست زیرا این امر مسلم است بلکه در مقام حجیت نبودن قول فاسق است.

ص: ۴۸۳

باید توجه شود که بعضی به جای جعل حجیت از جعل طریقت سخن گفته اند که این هم کلامی است بس نادرست زیرا طریقت امری است تکوینی و قابل جعل نمی باشد.

اما الجواب الثانی: محقق خراسانی در این جواب گفته بود که شارع حجیت را جعل کرده است و جعل حجیت ملازم با جعل حکم ظاهری است که طریقی محض است.

یلاحظ علیه: حکمی به نام طریقی محض وجود ندارد زیرا اگر حکم است که دیگر طریق نیست و اگر طریق باشد دیگر حکم نیست. قول زراره مثلاً خبر از واقع می دهد ولی اگر موافق با واقع نباشد به ازاء آن حکمی ظاهری جعل نمی شود.

اما الجواب الثالث: که عبارت بود از اینکه شارع در اصول عملیه جعل حکم کرده است و گفته است کل شیء ظاهر و کل شیء حلال و ما می گوئیم باید توجه داشت که فرق است بین اینکه شارع در این دو مورد در مقام جعل حکم باشد و بین اینکه شارع در این دو مورد صرفاً بگوید که ایها المکلف عملت را طبق قاعده ی طهارت و حلیت تطبیق ده. محقق نائینی قائل است که این دو از باب جعل حکم نیست بلکه ما ماموریم عمل مان مطابق این دو قاعده باشد.

اگر ما کلام محقق نائینی را پذیرفتیم فیها و الا جواب سوم را اجمالاً قبول می کنیم که واقع فعلی غیر منجز است و ظاهر فعلی منجز و البته واضح است که این در صورتی است که بگوئیم دو حدیث فوق در مقام جعل حکم ظاهری است و الا- اصل جواب سوم محقق خراسانی از بین می رود.

الجواب الرابع للشيخ الانصاری: شیخ این مطلب را در چاپ رحمه الله از صفحه ی ۲۶ تا ۳۰ بیان کرده است. شیخ در مقام بیان شبهه ی ابن قبه و امکان تعبد به ظن و جمع بین حکم ظاهری و واقعی را حل کند.

برای بیان جواب شیخ دو مقدمه را ذکر می کنیم:

المقدمه الاولی: ما هو المراد من الحكم الواقعی

المقدمه الثانيه: ما هو المراد من حجیه الاماره

اما المقدمه الاولی: شیخ می گوید حکم واقعی آن حکمی است که انبیاء و ائمه ی اهل بیت برای بیان آن آمده اند. حکم واقعی چیزی است که اگر عالم به آن دست یابد ولی به آن عمل نکنند معذور نیست. اگر جاهل مقصر که در تحصیل آن کوتاهی کرده است معذور نمی باشد ولی جاهل قاصر معذور است.

اما المقدمه الثانيه: شارع مقدس دیده است که اگر مردم به تحصیل حکم واقعی مکلف باشند دچار حرج می شوند زیرا گاه امام در شهری است و مکلف در جایی بسیار دورتر از او و تکلیف مردم به تحصیل حکم واقعی موجب انزجار مردم از دین می شد. از این رو شارع مقدس برای تسهیل کردن این مسئله قول ثقه را حجت کرده است زیرا در بیش از نود در صد مطابق واقع است حال اگر قول ثقه مطابق واقع شد که همان واقع است و اگر مخالف واقع شد (که حکمی ظاهری می باشد) مکلف در عمل به همین حکم و عمل نکردن به حکم واقعی معذور است.

نکته ی مهم دیگر این است که در عمل به اماره مصلحتی است که جبران گر مفسده ی واقعی است. مثلاً- حکم واقعی این است که العصیر العنبری اذا غلی یحرم. ولی زراره گفت: که العصیر العنبری اذا غلی لیس بحرام. در اینجا شیخ قائل است که در مفاد اماره مصلحت سلوکیه وجود دارد یعنی مصلحت این است که عمل کردن به این اماره موجب می شود که تحصیل حکم برای مکلف آسان شود.

با بیان شیخ انصاری تمام اشکالات موجود برطرف شده است زیرا اشکالات قبلی یکی این بود که با تعبد به اماره واقع تفویت می شود شیخ با این جواب این مشکل را حل کرده است که مصلحت سلوکیه که سبب می شود تحصیل حکم سخت نباشد و مسلمانان از دین بیزار نشوند موجب می شود که مفسده ی ترک واقع جبران شود.

و اما محذور خطابی که عبارت بود از اینکه اگر شیء در واقع واجب باشد و خبر واحد بگوید حرام است لازم می آید که این دو با هم سازگار نباشند. شیخ جواب می دهد که این محذور حل می شود زیرا حرمت روی حکم واقعی رفته است و حلیت روی حکم ظاهری

و هکذا محذور مبادی و محذور ملاکی و هکذا در لزوم اجتماع ضدین و اجتماع مصلحت و مفسده که همه با تفکیک بین حکم واقعی و ظاهری حل می شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد کلام شیخ را بررسی می کنیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۲ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۰۲

Your browser does not support the audio tag

گفتیم که محقق خراسانی دو مسئله را در هم ادغام کرده است:

مسئله ی اول این است که آیا عمل به ظن عقلا ممکن است یا نه؟ ابن قبه می گوید ممکن نیست و ما قائل هستیم که ممکن است.

مسئله ی دوم این است که اگر دو حکم داشته باشیم یکی واقعی و یکی ظاهری و حکم واقعی با ظاهری مخالف باشد آن دو چگونه با هم جمع می شوند.

این دو مسئله در کفایه در هم ادغام شده و کمی عبارت آن پیچیده شده است.

ص: ۴۸۶

ابتدا کلام صاحب کفایه را نقل می کنیم.

محقق خراسانی در این مسئله پنج جواب داده است. (بیشتر این جواب ها ناظر به اشکال دوم است که همانطور که گفتیم در کفایه با اشکال اول یکجا نقل شده است)

جواب اول این است که اصلا در عالم وجود، حکم ظاهری وجود ندارد و آنچه درباره ی امارات و اصول داریم همه از باب جعل حجیت است. شرع مقدس اماره و اصول عملیه را حجت کرده است بدون اینکه جعل حجیت مستلزم جعل مؤدی و جعل حکم ظاهری باشد

توضیح ذلک: شارع جعل حجت کرده است و گفته است که امارات و اصول حجت می باشند حال اگر آنها مطابق واقع باشند همان واقع برای ما حجت است و اگر موافق واقع نباشند حکمی از طرف شارع مجعول نیست و به عبارت دیگر: شارع جعل حجت کرده است ولی جعل مؤدی نکرده است.

از این رو تمام اشکالات مرتفع است زیرا اشکال این بود که اگر حکم ظاهری با واقعی یکی باشد یلزم اجتماع مثلین و اگر دو تا است یلزم اجتماع الضدین و اجتماع الحب و الکراهه و اجتماع المصلحه و المفسده. با جواب محقق خراسانی ما اصلا حکم ظاهری نداریم این اشکالات بر آن مترتب شود

الجواب الثانی: جعل حجت مستلزم جعل حکم است ولی نه حکم حقیقی بلکه حکم ظریقی و گفتیم که حکم ظریقی فقط طریق به واقع است و خودش فی نفسه هیچ کاره می باشد اگر واقع باشد همان واقع حجت است و اگر واقع نباشد معلوم می شود ظریقی در کار نبوده است. با این بیان هم اشکالات مزبور رفع می شود زیرا دو حکم، یکی حکم نفسی است و یکی ظریقی از این رو نه مثلین هستند و نه ضدین و نه اراده با کراهت جمع می شود زیرا مثلا ممکن است اراده نسبت به واقع باشد و کراهت به طریق باشد و هكذا

الجواب الثالث: محقق خراسانی در این مقام کمی تنزل می کند و می گوید نمی توان گفت که شارع مقدس حکمی نفسی و طریقی دراد زیرا در بعضی موارد شارع مقدس واقعا حکمی را جعل کرده است مثلا- در (کل شیء طاهر) و یا (کل شیء حلال) حلیت و طهارت جعل شده است و هر دو حکم نفسی هستند و دارای جعل مؤدی می باشند.

محقق خراسانی در بیان این جواب عبارت دشواری دارد و می گوید: (و ان كان الاذن فيه لاجل مصلحه فيه (اذن) لا لاجل عدم مصلحه و مفسده ملزمه فی الماذون فيه (در متعلق)).

توضیح ذلک: اباحه بر دو قسم است یکی اباحه ظاهریه و دیگر اباحه ی واقعیه

اباحه ی ظاهریه آن است که مصلحت در جعل خود اباحه است و شارع به واقع کاری ندارد

اباحه واقعیه آن است که چون متعلق نه مصلحت دارد و نه مفسده، شارع اباحه را جعل کرده است.

محقق خراسانی می فرماید که فرق ندارد که اباحه ی جعل شده از باب اباحه ی ظاهریه باشد و یا واقعیه

محقق خراسانی در اینجا جواب سوم را ارائه می کند که واقع فعلی و غیر منجز است و ظاهر فعلی و منجز و به بیان دیگر هم ظاهر و هم واقع فعلی هستند و تفاوت آنها فقط در تنجیز و عدم آن است.

با این بیان اشکالات مزبور رفع می شود زیرا حکم واقعی غیر منجز با ظاهری فعلی منجز در یک مقام نیستند تا صحبت از اجتماع مثلین و ضدین و امثال آن باشد.

الجواب الرابع: این جواب از شیخ انصاری در فرائد است ولی این جواب، مختار خود شیخ نیست و محقق خراسانی بدون اینکه این جواب را مطرح کند فقط با عبارت (و فیه) اشکالی را به آن مطرح می کند.

شیخ می گوید: الثانی ان یکون الحکم الفعلی تابعا للاماره لکن الحکم الواقعی فعلی فی حق غیر الظان بخلافه و شانی فی حق الظان بخلافه.

توضیح ذلك: قائل شویم که حکم واقعی در مورد کسانی که اماره بر خلاف واقع شده حکمی شانی است مثلا حکم واقعی این است که عصیر عنسی اذا غلی یحرم ولی اماره می گوید حلال است. در اینجا حکم و افعی در مورد فردی که اماره بر خلاف آن را دیده است شانی است ولی در حق عالم فعلی می باشد. از این رو واقع شانی می شود و حکم ظاهری فعلی.

با این بیان اجتماع مثلین و سایر اشکالات حل می شود.

توضیح بیشتر: در مورد تصویب سه قول است:

تصویب اشعری: حکم الله مشترک وجود ندارد و احکام خداوند تابع قیام اماره است و اذا قامت الاماره علی حکم یکون حکما واقعا. این قول باطل است زیرا لازمه ی آن دور است و بیان آن در اول معالم آمده است.

تصویب معتزلی: خداوند احکام واقعیه مشترکه دارد غایه ما فی الباب اگر اماره بر خلاف واقع شود واقع به مؤدای اماره تبدیل می شود. و شیخ طبق این قول جواب چهارم را مطرح می کند.

تصویب امامی: هم احکام الله مشترک داریم و هم قیام اماره در واقع اثر نمی گذارد و فقط مصلحت عمل به اماره در سلوک است یعنی در عمل به اماره مصلحتی وجود دارد که اگر اماره مخالف واقع شد آنچه از مصلحت واقع فوت شده است جبران شود.

محقق خراسانی به جواب چهارم شیخ دو جواب مطرح می کند:

جواب اول: اگر احکام واقعیه شانی است و اماره هم مطابق واقع در آید واقع از شانیت بیرون نمی آید زیرا اماره به حکم شانی تعلق یافته است و به بیان دیگر واقع اگر خودش فی نفسه روح نداشته باشد با قیام اماره روح در او دمیده نمی شود. (و ما اضافه می کنیم که حتی اگر علم به واقع داشته باشیم باز واقع از حالت شانی خارج نمی شود زیرا علم ما هم به واقع شانی تعلق گرفته است)

جواب دوم: محقق خراسانی این جواب را با عبارت (و اخری) بیان می کند و حاصل آن این است که چگونه می گوئید که احکام واقعیه شانی است و حال آنکه ما یقین داریم در جایی که اماره و اصول هست مواردی هم وجود دارد که احکام فعلی باشد و لا- اقل احتمال می دهیم که در جاهائی که اماره و اصول وجود دارد لا اقل چند حکم فعلی هم وجود داشته باشد و همانطور که علم به متنافیین محال است احتمال متنافیین هم محال است. از این رو نمی شود قائل شد که اماره مثلا حکم به حلیت فعلی بکند ولی ما احتمال دهیم که حکم واقع حرام فعلی باشد.

ما به محقق خراسانی می گوئیم که این اشکالات شما بر شیخ متوجه نیست زیرا این جواب شیخ بر مبنای معتزله است نه مبنای خودش که تصویب سلوکی است.

الجواب الخامس: محشین کفایه این جواب را به سید محمد فشارکی منسوب دانسته اند و حال آنکه این جواب از شیخ انصاری است که در باب تعادل و ترجیح آن را مطرح کرده است و آن این است که قبول می کنیم که خداوند احکامی واقعیه و فعلیه دارد و همچنین احکامی دارد ظاهریه ولی با این وجود بین آنها تنافی نیست زیرا می گوئیم که حکم واقعی روی موضوع بما هو هو رفته است یعنی العصیر العنبی بما هو هو حرام. حال اگر حکم واقعی را ندانستیم و به حکم واقعی جاهل بودیم در این مقام طبق مفاد اماره عصیر عنبی حلال می شود از این رو حکم ظاهریه دو درجه از حکم واقعی مؤخر است زیرا اولاً باید حکم واقعی باشد و ثانیاً به آن حکم واقعی جهل داشته باشیم.

محقق خراسانی در جواب می گوید: (این اشکال در باب ترتب هم از ایشان مطرح شده است و آن اینکه) حکم ظاهری در رتبه ی حکم واقعی نیست ولی حکم واقعی در رتبه ی حکم ظاهری هست.

در بحث ترتب هم گفتیم که اول انقذ النبی گریبان ما را می گیرد و اگر عصیان کردیم انقذ العالم سراغ ما می آید. محقق خراسانی در آنجا هم این اشکال را مطرح کرد که امر به مهم در رتبه ی امر به اهم نیست ولی امر به اهم در رتبه ی اگر به مهم است زیرا حکم واقعی اطلاق دارد و حتی صورت شک و جهل به واقع را هم شامل می شود. بنابراین در صورت جهل از آن رو که حکم واقعی اطلاق دارد عصیر عنبی حرام است ولی از آن رو که حکم ظاهری روی جهل رفته است عصیر عنبی حلال است. از این رو تمام اشکال قبلی از قبیل اجتماع مثلین و ... دوباره بر می گردند.

الی هنا تم ما فی الکفایه و ان شاء الله در جلسه ی بعد جواب خود را بیان می کنیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۳ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۰۳

Your browser does not support the audio tag

گفتیم که محقق خراسانی ۵ جواب برای مشکلاتی که در تنافی بین حکم ظاهری و حکم واقعی بودی ذکر کرده است و اینک به جوابی که مختار ماست می پردازیم. بخشی از این جواب از بیانات حضرت امام گرفته شده است و مقداری از آن مقتبس از بیانات محقق خراسانی در کفایه است.

قبل از بیان این جواب باید دو نکته را متذکر شویم:

ص: ۴۹۱

۱- هر نوع جمع بین حکم ظاهری و واقعی نباید به تصویب منتهی شود و آن این است که نباید اشتراک حکم واقعی بین عالم و جاهل را منکر شویم و الا اگر بخواهیم به گونه ای جمع کنیم که منتهی به تصویب اشعری و یا معتزلی شود (که بیان آن در جلسه ی قبل گذشت) این جمع مفید فایده نیست.

۲- در تمام جواب ها باید دقت داشت که در حکم ظاهری، بحث حول سه مورد است که عبارت اند از: اماره، اصول محرزه (مانند استصحاب) و اصول غیر محرزه (قاعدہ ی طهارت و حلیت) است ما در مورد اماره و اصول محرزه قائل به جعل مؤدی نیستیم شرع فقط فرموده است به این دو مورد عمل کنید اگر مطابق واقع شد فبها و الا این دو مورد فقط معذر هستند. بله در مورد اصول غیر محرزه مانند (کل شیء طاهر حتی تعلم انه نجس) و یا (کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام) قائل به جعل مؤدی هستیم.

إذا علمت هذا فاعلم ان فی المقام اشکالات اربعه

۱- تفویت المصلحه و الالقاء فی المفسده (اگر عصیر عنبی در واقع حرام باشد ولی روایت بگوید حلال است در این صورت

حکم ظاهری موجب القاء من در مفسده شده است و یا اگر نماز جمعه در واقع واجب باشد ولی اماره بر وجوب نماز ظهر اقامه شود این امر موجب تفویت مصلحت شده است.)

جواب این اشکال این است که در مقابل مکلف سه راه وجود دارد: عمل به علم، عمل به احتیاط و عمل به اماره و اصول. اگر به دو تایی اول عمل کند مشکل است زیرا اول تحصیل علم در تمام مسائل مشکل است زیرا امام گاه غائب است و گاه حاضر و در مواردی که حاضر است باز به محضر او رفتن و مسئله را از او جویا شدن مشکل می باشد. هکذا عمل به احتیاط هم بسیار دشوار بوده موجب انزجار مردم از دین می شود از این رو راه منحصر به عمل به امارات و اصول است. عمل به دو مورد اول موجب مفسده ی بسیار می شود ولی عمل به مورد اخیر موجب مفسده ی اندک می شود از این رو چاره ای جز این نیست که به امارات و اصول عمل کنیم هرچند موجب تفویت مصلحت و یا القاء در مفسده باشد.

ص: ۴۹۲

با این بیان دیگر سراغ مصلحت سلوکیه و امثال آن نرفتیم و با بیانی راحت مسئله را واضح کردیم هرچند مصلحت سلوکیه هم کلام صحیحی است.

۲- المحذور الخطابی (مثلا اگر عصیر عنبی در واقع حرام است ولی حکم ظاهری بر حلیت آن قائم شود در اینجا ضدین در شیء واحد جمع می شود این همان محذور خطابی است یعنی خطاب موجب محذور است به این معنا که شارع با یک لسان بگوید یحرم و با لسان دیگر بگوید یحل)

جواب این محذور این است که

اولاً: (این جواب از حضرت امام است) تضاد از صفات امور حقیقیه و تکوینه است زیرا در تعریف تضاد می گویند: امران وجودیان (سیاهی و سفیدی) یعاقبان علی شیء واحد بینهما غایه الخلاف. اما بعث و زجر و وجوب و حرمت از امور انشائیه و اعتباریه می باشد و در این امور تضاد معنا ندارد. امر اعتباری به این معنا است که در ابتدا قبل از وضع الفاظ برای زجر، فرد با دستش کسی را نگه می داشت و یا برای بعث، فردی با دستش فرد دیگر را هل می داد. بعد به جای این دو عمل تکوینی دو لفظ اعتباری به نام اذهب و لا تذهب جعل شد. واضح است که در مورد امور انشائیه تضادی وجود ندارد. و اگر فردی صد بار به یکی هم بگوید اذهب و هم بگوید لا تذهب تضادی ایجاد نمی شود.

ثانیاً: (این جواب از ماست) تضاد در جایی است که پای دو چیز در میان باشد مانند حکم واقعی و حکم ظاهری و گفتیم که در امارات و اصول محرزه جعل مؤدی وجود ندارد به این معنا که اگر زراره بگوید: یحرم، شارع همراه آن حکم به حرمت نمی کند. فقط یک حکم وجود دارد و آن همان حکم واقعی است و اگر اماره بر خلاف آن باشد شارع مطابق مفاد اماره حکمی جعل نمی کند. از این رو دیگر دو چیز وجود ندارد تا تضاد در آن لحاظ شود. (این کلام برگرفته از همان جواب اول محقق خراسانی است که گفت مستلزم جعل حجیت است ولی مستلزم جعل حکم نیست)

بله در مورد اصول غیر محرز مانند قاعده ی طهارت و حلیت دو حکم وجود دارد. ولی حل آن باز راحت است زیرا در این موارد می گوئیم که هر چند دو حکم وجود دارد ولی حکم فعلی منجز همان حکم ظاهری است اما واقع در این هنگام هر چند فعلی است ولی منجز نیست.

۳- المحذور المبدئی (مثلا اگر عصیر عنبی در واقع حرام باشد مولی در مورد آن کراهت دارد و حال که اماره بر حلیت آن واقع شده است بیانگر این است که این امر نزد مولی محبوب است و آن را اراده کرده است. به این امر محذور مبدئی می گویند زیرا جعل احکام مستلزم مبادی است و مبادی آن همان حب و بغض است.)

جواب آن این است که اما در مورد امارات و اصول محرز دو حکم وجود ندارد که این بحث در آن مطرح شود بلکه در آن دو، فقط یک حکم است به نام حکم واقعی و اماره و اصول اگر مطابق آن شد فیها و الا فقط معذر است.

بله در اصل غیر محرز دو حکم وجود دارد (کما مر) در اینجا می گوئیم که شارع مقدس ناچار است که یکی از این دو حکم را انتخاب کند و آن همان حکمی است که مطابق اصل غیر محرز است و این امر به دلیل تسهیل بر مکلف می باشد یعنی اگر شارع بگوید که باید همیشه واقع را اخذ کنم یا باید سراغ علم رود و یا مسیر احتیاط را دنبال کند امر بر مکلفین بسیار دشوار می شود از این رو شارع برای مکلف تخفیف قائل شده و عمل به مفاد اصل غیر محرز را کافی دانسته است. واقع هر چند کما کان باقی است ولی فعلی نیست.

۴- المحذور الملاکی (مثلا عصیر عنبی در واقع حرام است از این رو مفسده دارد و اماره که می گوید حلال است یعنی این امر ذو مصلحت است از این رو مصلحت و مفسده در مورد عصیری عنبی که در دست من می باشد جمع شده است.)

جواب آن این است که اولاً- در امارات و اصول محرزہ دو حکم وجود ندارد که یکی ذو مصلحت و یکی ذو مفسده باشد. اگر مشکلی باشد در اصول غیر محرزہ است که جوابش این است که هرچند احکام شارع تابع مفساد و مصالح است ولی تمام این مصالح و مفساد فقط در متعلق وجود ندارد یعنی در همین شیرہ ی انگور مصالح و مفساد با هم در جنگ باشند. مصلحت و مفسده گاه در متعلق است و گاه در خارج از متعلق مثلاً در خمر و میسر، مصلحت و مفسده در خود متعلق است ولی در حرمت الکحل و یا حرمت کافر، نجاست در خارج متعلق است به این معنا که علت نجاست این است که از آن ها دوری کنیم تا از آفات آنها به دور باشیم.

در ما نحن فیه هم علت حرمت و وجود مفسده در عصیر و یا حلیت و وجود مصلحت در آن در خارج از متعلق است زیرا اگر شارع مردم را به علم و یا احتیاط دستور می داد عمل به آن برای مردم مشکل بود و شارع برای تسهیل مردم به حکم ظاہری دستور داد از این رو مفسده در خود متعلق است ولی مصلحت در خارج از آن وجود دارد و آن مسئله تسهیل بر مردم است بنابراین این محذور هم از بین می رود زیرا مصلحت و مفسده در یک موضوع واحد جمع نشده است.

تم الکلام فی امکان العمل بالظن و ان شاء الله فردا در وقوع عمل به ظن صحبت خواهیم کرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۴ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۰۴

Your browser does not support the audio tag

گفته بودیم که در دو مقام باید بحث کنیم اول اینکه آیا عمل به ظن امکان عقلی دارد یا نه این بحث را تمام کردیم و گفتیم محقق خراسانی در این مقام دو مسئله را یکجا بحث کرده است یکی همین مسئله و دیگری امکان جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی

مسئله دیگر این است که وقتی امکان وقوع ظن ثابت شد آیا واقع هم شده است یا نه؟ (ممکن است چیزی امکان داشته باشد ولی واقع نشده باشد مانند سیمرغ)

فاعلم: در این مقام علماء بر دو گروه اند:

گروه قلیلی می گویند که اصل عمل به ظن جواز است الا- ما خرج بالدلیل بنابراین به هر ظنی می توان عمل کرد مگر اینکه شرع مقدس جلوی آن را گرفته باشد.

قول دوم قول محققینی است که از زمان شیخ انصاری به بعد می باشند و قائلند که اصل در ظن عدم جواز و حرمت است الا اینکه جواز آن از ناحیه ی شرع صادر شود.

نکته: شیخ و محقق خراسانی ابتدا این بحث را مطرح می کنند که ما هو مقتضی الاصل. حال باید دید که مراد از کلمه ی اصل چیست آیا مراد اصل عملی مانند براءت، اشتغال، تخییر و استصحاب است یا مراد از اصل مقتضای ادله ی اجتهادیه و قواعد کلیه است که در قرآن، سنت، عقل و اجماع می باشد یعنی از آنها برداشت می شود که باید به ظن عمل کرد الا ما خرج و یا عدم عمل به ظن الا ما خرج.

ص: ۴۹۶

واضح است که مراد از اصل همان قواعد کلیه ی مستنبطه از ادله ی اجتهادیه است.

شیخ می گوید: اگر کسی در حجیت ظن شک کند، یقین به عدم حجیت پیدا می کند.

توضیح ذلک: شیخ می فرماید که حجیت دو اثر دارد:

التزام قلبی که این حکم خداست.

استناد عملی که هنگام عمل به این ظن استناد کنیم و حکم را از ناحیه ی خداوند بدانیم و طبق آن عمل کنیم.

مثلاً- نمی دانم دعا عند رؤیه هلال واجب است یا نه حال ظنی بر وجوب قائم شده است در اینجا فرد هم التزام قلبی پیدا می کند که این حکم از جانب خداست و هم در مقام عمل، طبق مفاد این ظن می گوید: اللهم اجعل هذا الشهر مبارکاً لنا.

اگر یقین به حجیت حکم مزبور داشته باشیم هر دو امر حاصل است ولی اگر شک داشته باشیم که آیا این عمل حجت است یا نه؟ و بخواهیم هم التزام قلبی پیدا کنیم و هم استناد عملی این امر بدعت شده و حرام می باشد و مصداق این آیه می شود که (قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) (یونس / ۵۹) و هکذا در سنت آمده است که (القضاء اربع) و از جمله آنها (رجل قضی بالحق و هو لا یعلم و هو فی النار) حکم اجماع هم روشن است و عقل هم می گوید که نباید چیزی را که نمی دانیم به مولای حکیم استناد دهیم. از این رو یقین پیدا می کنیم که این عمل از ناحیه ی شرع نیامده است.

محقق خراسانی به کلام شیخ اشکال کرده می فرماید: بین حجیت و بین التزام قلبی و استتاد عملی عموم و خصوص مطلق است. به این بیان که حجیت عام است و آن دو خاص می باشند و از این رو مواردی می توان یافت که حجیت باشد ولی آن دو مورد نباشد. مثلاً در ظن انسدادی اگر قائل باشیم که حجیت است کشفاً یعنی کشف کنیم که خداوند متعال ظن انسدادی را حجیت کرده است در این هنگام آن دو مورد هم با آن همراه است ولی اگر ظن انسدادی از باب حکومت حجیت باشد دیگر آن دو با حجیت همراه نیست.

توضیح ذلک: اگر بگوئیم که عمل به احتیاط حرام و باطل است واضح است که عقل کشف می کند خداوند ظن انسدادی را حجیت کرده است زیرا اگر در احتیاط بسته شود حتماً باید راه دیگری پیش پای مکلف باز باشد چرا که در غیر این صورت تکلیف به محال لازم می آید زیرا من یقیناً مکلف هستم. حال در صورت بسته بودن راه احتیاط اگر راه ظن هم بسته باشد به چه چیز مکلف باشم.

بله اگر بگوئیم عمل به احتیاط واجب نیست (و می توان به احتیاط عمل کرد) در این صورت دو راه برای ما وجود دارد یکی این است که به احتیاط عمل کنیم و راه دوم این است که به ظن عمل نمائیم در این صورت عقل می گوید که راه اول عسر و حرج دارد زیرا هم باید به مشکوکات و موهومات عمل کنی و هم به مظنونات و کمتر کسی از عهده ی آن بر می آید از این رو در احتیاط قائل به تبعیض شده می گوئیم موهومات و مشکوکات را کنار گذاشته و فقط به مظنونات عمل می کنیم. در اینجاست که می گوئیم عمل به ظن از باب حکومت عقل بوده و حجیت می باشد ولی نمی توان نسبت به آن التزام قلبی نشان داد و آن را حکم خداوند دانست و عمل را به ظن مستند نمود..

یلاحظ علیہ: کلام شیخ انصاری در حجج شرعیہ است نہ در حجج عقلیہ و محقق خراسانی این اشکال را بنا بر حجت عقلیہ مطرح می کند.

آقا ضیاء عراقی ہم اشکال دیگری بہ شیخ مطرح کردہ گفتہ است: چگونہ می توان گفت کہ حجیت مساوی با آن دو امر است و حال آنکہ در بعضی موارد حجیت ولی آن دو امر وجود ندارد و آن اینکہ واضح است کہ قبل از فحص نمی توان بہ عام و یا مطلق عمل کرد و ہمین کہ شک در تخصیص و تقیید داریم این شک برای ما حجیت می باشد و اجازہ نمی دہد کہ بہ عام و خاص عمل کنیم در این فرض حجیت وجود دارد ولی در عین حال التزام و استناد در آن نیست.

یلاحظ علیہ: شک در آنجا حجیت نیست بلکہ در آن مورد حجیت همان علم اجمالی است زیرا علم اجمالی داریم کہ ما من عام الا و قد خص و ما من مطلق الا و قد قید.

با این بیان کلام شیخ بسیار متین و مورد قبول است.

تم الکلام حول بیان الشیخ الانصاری:

البیان الثانی: محقق خراسانی می گوید حجیت این دو اثر را ندارد (کما اینکہ از اشکال آن بہ شیخ دیدیم کہ حجیت ظن بنا بر حکومت آن دو اثر را نداشت) ایشان قائل است کہ حجیت چهار اثر دارد:

ان اصاب نجز (اگر قول زرارہ مطابق واقع شد منجز می باشد).

ان اخطأ عدّر (اگر قول زرارہ مخالف واقع شد ما در پیشگاہ خداوند معذور هستیم).

اگر طبق آن عمل کنیم موجب انقیاد می باشد هر چند ظن بر خلاف واقع باشد.

اگر خلاف آن عمل کنیم موجب تجری می باشد هر چند ظن بر خلاف واقع باشد. (بنا بر قول به اینکه تجری عقاب دارد)

بعد مدعی می شود که این چهار مورد در جایی است که فرد عالم به حجیت باشد ولی بحث ما در جایی است که شک داریم آیا شک حجت است یا نه و با شک در حجیت این چهار مورد دیگر وجود ندارد از این رو شک در حجیت موجب عدم حجیت می باشد.

تکمیل: الآثار علی اقسام ثلاثه:

بعضی چیزها اثر واقع بما هو واقع است مانند نجاست که از آن خمر واقعی و بول واقعی است چه به آن علم داشته باشیم و یا نه

بعضی چیزها هم اثر علم است و هم اثر واقع مانند طهارت

بعضی چیزها فقط اثر علم است یعنی اگر عالم به چیزی باشی آن اثر بار می شود و الا نه مانند آثار اربعه ی موجود در حجیت زیرا اگر بدانیم فلان امر حجیت است در آن صورت مخالفتش تجری می شود.

فتحصل که محقق خراسانی هم مانند شیخ قائل است که اصل در ظن عدم حجیت است. همچنین محقق خراسانی هم مانند شیخ به کتاب و سنت و امثال آن تمسک کرده است.

فتبین ان الاصل هو حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدلیل.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۹ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۰۹

ص: ۵۰۰

Your browser does not support the audio tag

گفتیم که اصل در ظنون عدم حجیت است و فقط می توانیم به ظن هائی عمل کنیم که دلیل خاصی در مورد جواز عمل برای آنها وجود داشته باشد (مانند عمل به ظواهر کلام متکلم)

گفتیم شیخ در بیان این اصل گفته است که شک در حجیت یک چیز، با یقین به عدم حجیت آن همراه است و در بیان آن گفت که اگر معنای حجیت این است موجب التزام قلبی و استناد عملی باشد این امر فقط در صورتی حاصل است که فرد، عالم به حجیت باشد ولی اگر شک در حجت کند و با این وجود به خداوند نسبت دهد این می شود بدعت و تشریح. بعد به آیات و روایاتی و ادله ای تمسک می کند.

محقق خراسانی چون معتقد است که استناد مساوی با حجیت نیست و بین حجیت و استناد قائل به عموم و خصوص مطلق می باشد و می گوید هر جا که استناد است حجت هم هست ولی بعضی موارد حجت وجود دارد ولی استناد نه زیرا ممکن است بعضی چیزها حجت باشد ولی نتوان آن را به خداوند نسبت داد (بر خلاف شیخ انصاری که استناد را با حجیت یکسان می داند) مانند حجیت ظن انسدادی از باب حکومت از این رو بیان را در عدم حجیت ظن عوض می کند (هرچند در مدعا با شیخ یک نظر دارد)

محقق خراسانی می گوید حجیت چهار اثر دارد: نجز اذا اصاب، عذر اذا اخطا، موافقت با آن انقیاد است و مخالفت با آن تجری است و این چهار اثر در جایی است که فرد به حجیت علم داشته باشد. اگر فرد عالم به حجیت نباشد و در حجیت شک داشته باشد این شک بدوی می شود و در آن به جای جاری شدن آن چهار اثر، عقاب بلا بیان جاری است و به بیان دیگر آن چهار اثر از آن حجت معلومه است نه حجت واقعی.

ص: ۵۰۱

خرج عن هذا الاصل عده ظنون:

حجیه الظواهر

قول اللغوی

الشهره (الفتوائیه و العملیه)

الاجماع المنقول بخبر الواحد

خبر الثقه و العادل

باید تک تک این موارد را بحث کنیم.

اما الکلام فی حجیه الظواهر:

برای تشریح این مسئله مقدمه ای نقل می کنیم:

اگر کسی بخواهد به ظاهر کلام کسی عمل کند باید چهار مرحله را طی کند. مثلاً اگر بخواهیم به کلامی که از رسول خدا نقل شده است عمل کنیم باید این چهار مرحله را بگذرانیم.

الاولی: اصل الصدور. باید ثابت شود که رسول خدا این کلام را فرموده باشد و این کلام از معصوم صادر شده باشد.

الثانیه: اصل الظهور. باید مفردات آن را بدانیم هیئت و ماده ی کلمات آن را بشناسیم.

الثالثه: جهه الصدور یعنی این کلام که از رسول خدا و معصوم صادر شده است تحت عنوان تقیه صادر شده یا تمریناً و یا لغوا (در غیر معصوم) و ... یا جدا صادر شده است.

الرابعه: الظهور الجملی

مرحله ی اول به بحث حجیت قول ثقه در خبر واحد مربوط می شود. زیرا اگر این خبری که به ما رسیده است متواتر باشد و یا محفوف به قرینه باشد یقیناً حجیت است و الا اگر مانند خبر واحد بحث حجیت و عدمش در آن مطرح می شود که اگر حجیت باشد اصل صدور خبری که با خبر واحد نقل شده است ثابت می شود و الا نه.

مرحله ی دوم بر عهده ی حجیت قول لغوی و علم صرف و نحو است که آنها صغری ها را بیان می کنند که هیئت ضرب مثلاً معنایش چیست.

ص: ۵۰۲

مرحله ی سوم بر عهده ی اصل عقلائی است که عقلای عالم اگر از کسی کلامی را بشنوند بر این حمل می کنند که او دارد جدی سخن می گوید نه آنکه نه هازلا و لاغیا و امثال آن باشد

این سه مرحله را در جای خودش بحث کرده ایم.

و اما مرحله ی چهارم بحث امروز ماست که آیا ظواهر کلام یک نفر بر سامع حجت است یا نه؟

مرحله ی چهارم در چهار مطلب بحث می شود

آیا عمل به ظواهر عمل به ظن است یا عمل به قطع؟ (تمام علماء قائل هستند که عمل به ظواهر عمل به ظن است ولی به نظر ما عمل به قطع می باشد که بیانش را عن قریب بیان می کنیم.)

آیا عمل به ظن مقید به ظن شخصی است یا ظن نوعی هم کافی است.

اگر عمل به ظنون عمل به ظواهر باشد آیا حجیت ظواهر منوط به این است که ظاهر مفید ظن شخصی باشد یا نه یعنی بتوانیم به ظواهر عمل کنیم هرچند نسبت به مخاطب مفید ظن شخصی نباشد.

بحث آخر این است که آیا ظواهر برای همه حجیت است یا فقط لمن قصد افهامه حجت می باشد کما قاله المیرزا فی القوانین. یعنی اگر نامه ای برای من نوشته شده باشد برای همه حجیت است یا فقط برای من حجت است. (این بحث مربوط به ظواهر نیست بلکه مربوط به قسمی از ظواهر است که همان ظهور قرآن می باشد یعنی آیا ظاهر قرآن در همه ی موارد حجیت است یا در صورتی حجیت است که امام معصوم آن را تفسیر کند)

ص: ۵۰۳

المقام الاول: هل العمل بالظاهر عمل بالظن او عمل بالقطع.

همه ی علماء گفته اند که این از باب عمل به ظن است ولی به نظر ما این از باب عمل به قطع است.

به عنوان مقدمه می گوئیم که ما الفرق بین النص و الظاهر.

فرق نص با ظاهر این است که نص قابل تاویل نیست و نمی توان آن را به گونه ی دیگر معنا کرد مثلا خداوند در قرآن می فرماید: (یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین) (نساء / ۱۱) این کلام که ارث زن نصف مرد است آنچنان واضح و صریح است که اگر متکلم خلاف آن را اراده کند می گویند که دچار تناقض شده است.

اما ظاهر چیزی است که اگر متکلم خلاف آن را اراده کند نمی گویند که تناقض گفته است بلکه می گویند خلاف ظاهر را اراده کرده است مثلا اگر کسی بگوید اکرم العلماء و بعد بگوید مرادش فقط علماء عدول بوده است عقلاء می گویند که فقط خلاف ظاهر را اراده کرده است.

نکته ی دوم این است که متکلم گاه اراده ی استعمالیه دارد و گاه اراده ی جدیه

توضیح ذلک متکلم گاه کلمه را می گوید و معنا را اراده می کند ولی ممکن است که این معنا مراد جدی او نباشد مانند اینکه گاه مطلق را می گوید و مطلق را هم اراده می کند ولی ممکن است مطلق مراد جدی او نباشد و هکذا در مورد عام و گاه ما هو المستعمل مراد جدی او است مانند جائی که عامی را استعمال کند و آن را تخصیص هم نزنند.

از آنجا که ما قائل هستیم که ملاک حقیقت و مجاز اراده‌ی استعمالی است و عام هم بعد از تخصیص چه مخصص متصل باشد و چه منفصل هر دو به اراده‌ی جدیه می‌خورد نه استعمالیه و ملاک حقیقت و مجاز هم اراده‌ی استعمالیه است از این رو آنچه بر عهده‌ی ظواهر است این است که اراده‌ی استعمالیه را در ذهن مخاطب ایجاد کند. ممکن است این سؤال مطرح شود که ممکن است کلامی که متکلم می‌گوید از باب شوخی و یا تقیه و یا تمرین و امثال آن باشد در جواب می‌گوئیم که این مسائل بر عهده‌ی ظواهر نیست و آن را اصول دیگر متکفل می‌شوند. ظواهر فقط مراد استعمالیه را در ذهن مخاطب ایجاد می‌کند و رسالتش تمام می‌شود.

ان شاء الله شرح بیشتر این مطلب را در جلسه‌ی آتیه بیان خواهیم کرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۰ خرداد ماه ۱۴۰۳/۰۳/۸۸

Your browser does not support the audio tag.

بحث در حجیت ظواهر است و گفتیم اگر بخواهیم با کلام کسی استدلال کنیم باید چهار مرحله را احراز کنیم:

مرحله‌ی اول اصل الصدور است یعنی باید ثابت شود که متکلم این کلام را گفته است. (این بحث را حجیت قول ثقة بر عهده گرفته است)

مرحله‌ی دوم اصل الظهور است که بحثی است صغروی یعنی ثابت شود که این کلام ظاهر در همین است یعنی امر ظهور در وجوب دارد. (این بحث در علم لغت، ادبیات و حتی در علم اصول مطرح شده است)

ص: ۵۰۵

مرحله‌ی سوم وجه الصدور است یعنی ثابت شود که آن فرد از روی تقیه و یا شوخی آن حرف را نزده است بلکه در مقام بیان واقع بوده است (این اصل عقلانی است و عقلاء عالم می‌گویند که وقتی متکلم حرف می‌زند در مقام بیان مراد جدی خودش است).

مرحله‌ی چهارم: حجیه الظهور است که بحثی است کبروی یعنی ثابت شود که الظهور حجه للمتکلم علی المخاطب و للمخاطب علی المتکلم. (همه‌ی فقها و اصولیون اتفاق دارند که ظهور حجت است)

غایه ما فی الباب در مرحله‌ی چهارم بحث در این است که آیا این ظهور ظنی است که حجت است و از اصل کلی عدم حجیت ظنون استثناء شده است که گفتیم به عقیده‌ی ما ظهور جنبه‌ی ظنی ندارد بلکه جنبه‌ی قطعی دارد و حجیت آن از باب استثناء از عدم جواز عمل به ظنون نیست.

همگان اتفاق دارند که ظواهر حجت است. سخن کسی که سخن می‌گوید همه از باب ظواهر حجت است و اگر ظواهر حجت نباشد زندگی مختل می‌شود ولی بحث در آن است که ما قائلیم که ظواهر از قبیل قطعیات است نه از باب ظواهر

برای توضیح این معنا دو مقدمه ذکر می کنیم:

المقدمه الاولى: متکلم دو اراده دارد یکی استعمالیه و یکی جدیه.

اراده ی استعمالیه همان احضار معنا در ذهن مخاطب است که به وسیله ی لفظ صورت می گیرد گاه این اراده ی صد در صد با اراده ی جدیه ی موافق است و گاه صد در صد مغایر است یعنی فرد فقط اراده ی استعمالیه دارد و اصلاً اراده ی جدیه ندارد مثلاً در جائی که فرد شوخی می کند و یا در حال توریه و یا تقیه است و گاه بخشی مطابق اراده ی استعمالیه و جدیه است (مانند عالم عادل) و چند درصد فقط مطابق اراده ی استعمالیه می باشد (مانند عالم) مانند آنجا که از عام خاص و از مطلق مقید اراده کند.

ص: ۵۰۶

المقدمه الثانيه: بحث در ظواهر است ولی مجمل و متشابه از بحث ما خارج است. زیرا مجمل ظهور ندارد و در متشابه ظهوری لرزان و غیر ثابت وجود دارد که چه بسا مراد حقیقی آن واضح نیست.

اذا علمت هاتین المقدمتین فاعلم که ظواهر (و به بیان دیگر اراده ی استعمالی) چه مسئولیتی را به دوش می کشد؟ مسئولیت آن این است که معنا را بوسیله ی لفظ در ذهن مخاطب ایجاد کند. واضح است که اگر مسئولیت ظواهر همین است دلالت ظواهر نسبت به آن مسئولیت دلالت قطعیه دارد نه ظنیه زیرا الفاظ برای معانی وضع شده است و متکلم هم به اراده ی استعمالیه همان لفظ را در همان معنا وضع کرده است و با بردن کلام معنا در ذهن متکلم ایجاد می شود.

ان قلت: علت اینکه می گویند ظواهر ظنی است این است که احتمال می دهیم

متکلم لفظ را در معنا استعمال نکرده باشد مثلاً کسانی که مشغول یادگیری زبان خارجی هستند الفاظ را تکرار می کنند در حالی که معانی را قصد نمی کند.

هكذا احتمال می دهیم که متکلم لفظ را در معنای مجازی به کار برده باشد و قرینه ای هم نصب نکرده باشد.

همچنین احتمال می دهیم که متکلم هازل باشد و از باب شوخی آن سخن را گفته باشد و جدیتی در کار نبوده باشد و هكذا ممکن است متکلم از باب توریه و یا تقیه سخن گفته باشد.

ممکن است متکلم عام و یا مطلق گفته باشد ولی خاص و یا مقید را اراده باشد

بدلیل این احتمالات، ظواهر دیگر قطعی نبوده بلکه ظنی می باشد.

قلت: حق با شماست و این هفت احتمال موجب می شود که ظواهر ظنی باشند

ولی اولاً سؤال ما این است که آیا بود و نبود این احتمالات بر عهده ی ظواهر است یا بر عهده ی چیز دیگر و به بیان دیگر آیا ظواهر آمده است که این هفت احتمال را رد کند و یا مسئولیت ظواهر چیز دیگری است. واضح است که رسالت ظواهر این است که معنا را در ذهن مخاطب ایجاد کند و اما اینکه این احتمال ها هست یا نه دیگر ارتباطی به ظواهر ندارد و باید از جای دیگر آنها را حل و فصل کرد. مثلاً اینکه کلام متکلم از باب شوخی نباشد با اصل عقلانی درست می شود یعنی اصل عقلانی است که وقتی متکلم سخن می گوید جدی سخن بگوید و یا اینکه اصل این است که اگر متکلم مجازاً سخن می گوید قرینه بیاورد و هکذا اصل این است که متکلم توریه و یا تقیه نکند و هکذا اصل این است که اراده ی استعمالیه در مطلق و عام مطابق اراده ی جدیه باشد و خلاصه ی تمام آن احتمالات فوق از طریق اصول عقلانی درست می شود و ظواهر مسئولیت حل و فصل آنها را ندارد.

دوم اینکه اگر واقعا ملاک در ظنی بودن ظواهر این باشد که ممکن است یکی از آن احتمالات وجود داشته باشد می گوئیم که این احتمالات در نصوص هم وجود دارد. مثلاً- نعوذ بالله در نصوص قرآن مانند قل هو الله احد احتمال دهیم که از باب شوخی و امثال آن باشد و هکذا در اشعار فردوسی و سایر شعرا. از این رو همانطور که در نصوص این احتمالات را با یکسری اصول مرتفع می دانیم هکذا همان اصول در ظواهر هم وجود آن احتمالات را منتفی می دانند.

ص: ۵۰۸

سوم اینکه قرآن مجید معجزه ی قطعیه و جاودان رسول خداست و اگر بگوئیم که ظواهر قرآن ظنی باشد باید بگوئیم که اعجاز قرآن هم ظنی می شود زیرا نتیجه تابع احس مقدمتین است زیرا قرآن مشتمل بر چهار نوع آیه است، مجملات، متشابهات، نصوص و ظواهر و قسمت اعظم آن را همان ظواهر تشکیل می دهد اگر این دلایل ظنی باشد اعجاز آن هم ظنی می باشد زیرا اعجاز قرآن فقط مخصوص الفاظ زیبای آن نیست بخشی از اعجاز قرآن در معانی آن خوابیده است از این رو با قائل شدن به ظنی بودن ظواهر معجزه ی قطعیه ی پیامبر را ظنی کرده ایم و دلیل ظنی دلیلی قطعی و معجزه برای پیامبر نمی شود.

و ههنا وجه رابع: هر کس بالوجدان این مطلب را تصدیق می کند که وقتی سخن سخنرانی را می شنود و یا بحث کرده و سخن عادی مردم را می شنود در ابتدا به ذهن کسی این مطلب خطور نمی کند که متکلم قصد شوخی و یا توریه و امثال آن داشته باشد.

علی کل حال همه متفق القول هستیم که ظواهر حجت است غایه ما فی الباب به عقیده ی ما از باب قطعیات و به عقیده ی علماء از باب ظواهر حجت می باشد.

البحث الثانی: علی فرض اینکه ظواهر از ظنون باشد آیا حجیت آن مبنی بر این است که مفید ظن شخصی به مراد باشد یعنی وقتی متکلم حرف می زند من ظن شخصی بر مراد پیدا کنم و یا اینکه باید ظن شخصی بر خلاف آن پیدا نکنم و قول سومی هم وجود دارد که ظواهر حجت است و این بحث ها در آن راه ندارد.

همه قائلند که ظواهر مطلقا حجت است بدلیل اینکه عقلاء هنگامی که متکلمی سخن بگوید به ظاهر کلام او اخذ کرده به آن احتجاج می کنند و عبدی یافت نمی شود که وقتی کلام مولی را که گفت اسقنی بشنود آب نیاورد و بگوید ظن به مراد پیدا نکرده است و یا ظن به خلاف پیدا کرده است. و هکذا کسی که در محکمه نزد قاضی اقرار کند قاضی به ظاهر اقرار و اخذ می کند و هرگز نمی گوید که ظن شخصی به کلام مقرر پیدا نکرده و یا ظن به خلاف پیدا کرده است.

میرازی قمی قائل است که ظواهر حجت است لمن قصد افهامه یعنی ظن شخصی در آن معیار است و کلام ایشان را فردا ذکر خواهیم کرد ان شاء الله.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۱ خرداد ماه ۱۳۸۸/۰۳/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

و گفتیم که اگر گفته شود که ظواهر جزء ظنون است زیرا احتمال می دهیم که متکلم لفظ را در معنی مجازی بکار برده باشد و یا شوخی کرده باشد و یا در مقام توریه و تقیه باشد و یکسری احتمالات دیگر و اینها موجب می شود که قطع پیدا نکنیم مراد قطعی متکلم چیست از این رو ظواهر جزء ظنون است.

و در جواب چهار جواب ذکر کردیم و خلاصه اینکه مسئولیت ظواهر ایجاد معانی در ذهن مخاطب است و اصول عقلائی ی دیگر مسئول رفع آن احتمالات هستند.

اکنون کلام بالاتری داریم

و آن اینکه ما نه تنها می گوئیم که دلالت ظواهر بر معانی استعمالیه قطعی است حتی دلالت آن بر معانی جدیدیه هم قطعی می باشد زیرا آن احتمالات در ذهن متکلم و مخاطب وجود ندارد زیرا در دنیا افراد که با هم مشغول تکلم هستند کسی تصور نمی کند که لعل متکلم در قصد شوخی داشته است و یا شاید در معنای مجازی به کار برده است و قرینه نیاورده است و امثال آن.

ص: ۵۱۰

بله اگر متکلم مقنن باشد یعنی عام و یا مطلق می گوید و گاه بعدا آن را تخصیص می زند و یا مقید می کند در آنجا می توان گفت که قطع به مراد استعمالیه پیدا می کنیم ولی قطع به مراد جدی بر از فحص حاصل می شود.

البحث الثانی: علی فرض اینکه ظواهر از ظنون باشد آیا حجیت آن مبنی بر این است که مفید ظن شخصی به مراد باشد یعنی وقتی متکلم حرف می زند من ظن شخصی بر مراد پیدا کنم و یا اینکه باید ظن شخصی بر خلاف آن پیدا نکنم و سومی می گوید که ظواهر حجت است و این بحث ها در آن راه ندارد.

همه قائلند که ظواهر مطلقا حجت است بدلیل اینکه عقلاء هنگامی که متکلمی سخن بگوید به ظاهر کلام او اخذ کرده به آن

میرازی قمی قائل است که ظواهر حجت است قطعاً ولی در دو مورد ظن خاص است (دلیل بالخصوص برای حجت آن قائم شده است) و در دو مورد دیگر ظن مطلق است (دلیل حجیت آن قاعده‌ی انسداد است)

مواردی که ظن خاص است یکی جائی که متکلم مخاطب معین داشته باشد یعنی من قصد افهامه در این صورت حجیت ظواهر نسبت به آن مخاطب ظن خاص است و دلیل به خصوص دارد و آن بناء عقلاء است.

دوم در جائی است که اصلاً مخاطب بالخصوص نداشته باشد و مخاطب آن معین نباشد مانند نوشته‌ی یک کتاب که ظن آن ظن خاص است و دلیل آن بناء عقلاء است.

در دو مورد هم ظن دلیل خاص ندارد و باید مقدمات دلیل انسداد آن ظن را حجت کند.

اول موردی است که متکلم مخاطب خاص دارد و فقط همان مخاطب را قصد کرد هاست ولی فرد دیگری هم می خواهد از کلام متکلم بهره بگیرد در این مورد بناء عقلاء وجود ندارد و باید از دلیل انسداد استفاده کرد.

دوم در مورد قرآن مجید است که در حالی که حکم کتب مصنفه را دارد ولی چون حکم کتب مصنفه در قرآن جاری نیست و قرآن باید توسط ائمه تدریس شود از این رو ظواهر قرآن دلیل بالخصوص ندارد و حجیت آن بستگی دارد به اینکه ائمه ظواهر آن را برای ما تفسیر کنند.

و به بیان دیگر ظواهر قرآن برای مشافهین که صحابه هستند حجت است نه غیر مشافهین زیرا در مورد مشافهین بناء عقلاء موجب حجیت ظن است ولی در مورد غائبین و غیر مشافهین از باب ظن مطلق حجت است.

امام در مورد کلام میرزای قمی فرموده بود که چگونه میرزا این کلام را می گوید و حال آنکه عالمی مثلاً وصیت نامه می نویسد و بعد از فوت او آن را باز کرده و نزد عالم دیگری می آورند که آن را بخواند حال عالمی که آن را می خواند آیا می گوید که ظواهر آن وصیت نامه برایش حجت نیست؟ و یا نامه هائی را از یک کشور به کشور دیگر می فرستند گاه نامه ها را خوانده و سانسور می کنند حال آیا آن فردی که آن را می خواهد سانسور کند آیا خودش را از متن نامه بیگانه دیده و ظواهر آن را برای خودش حجت نمی داند؟ خلاصه آن در نظر عقلاء بین من قصد و من لم يقصد فرق نیست.

شیخ انصاری برای کلام میرزای قمی توجیهی درست کرده است و می گوید: اگر متکلم مخاطب بالخصوص داشته باشد کوشش می کند کلام را طوری القاء کند که مخاطب به اشتباه نیافتد و همچنین مخاطب حواس خود را جمع می کند که کلام متکلم را درست متوجه شود. از این رو درست صحبت کردن و درست فهمیدن موافق اصل است.

ولی اگر فرد مخاطب بالخصوص دارد و در کنار آن افرادی هم هستند که متکلم به آنها عنایتی ندارد واضح است که متکلم متکلف نیست که طوری سخن بگوید که آنها هم بفهمند.

فعل در اولی بین متکلم و مخاطب قرائن حالیه ای است که مخاطب را به فهم مطلب کمک می کند ولی این قرائن بین متکلم و من لم یقصد وجود ندارد ولی لازم نیست که این قرائن در مورد دوم هم باشد. از این رو ظواهر نسبت به مورد اول ظن خاص می شود چون بناء عقلاء پشت آن است ولی در مورد دوم ظن مطلق می شود و دلیل آن قاعده ی انسداد خواهد بود.

هکذا در کتب مصنفه فرد باید به گونه ای بنویسد که همه ی افراد عالم به طور یکسان متوجه شوند زیرا همه ی افراد یقصد هستند از این رو باید به گونه ای سخن بگوید که همه یکسان بفهمند از این رو ظن خاص می شود.

یلاحظ علیه: همانطور که شیخ انصاری دو احتمال را نفی کرد و گفت متکلم هنگام سخن گفتن دقت می کند که آنچه در فهم مخاطب مداخلیت دارد را به طور کامل بیان کند و اینکه متکلم سهو کند و آنچه مداخلیت دارد را نگوید بر خلاف اصل است همچنین اینکه مخاطب به قرائن توجه نکند و به کلام متکلم توجه نکند خلاف اصل است.

ما اضافه می کنیم که همین طور که شیخ این دو احتمال را نفی کرده است ما احتمال سومی را منتفی می کنیم که این احتمال که لعل بین متکلم و مخاطب یک رشته قرائن حالیه یا مقالیه ی منفصله بوده که بر آنها تکیه کرده که این قرائن در من لم یقصد نیست از این رو فهم من قصد با فهم من لم یقصد فرق می کند این احتمال هم خلاف اصل است و اصل این است که متکلم بر قرائن کلمات خودش تکیه کرده است نه بر قرائن حالیه و نه بر قرائن مقالیه ی منفصله

با این بیان کلام میرزا توسط توجیه شیخ درست نمی شود و من قصد و من لم یقصد در درجه ی واحده هستند.

اما کلام میرزا که گفته است که اگر من قصد و من لم یقصد وجود داشته باشد مانند روایات که زراره می گوید رجل شک بین الثلاث و الاربع که میرزا می گوید کلام امام نسبت به زراره ظن خاص است ولی نسبت به ما ظن خاص نیست.

ما می گوئیم بین ما و زراره فرق نیست زیرا این احتمال که بین زراره و امام یکسری قرائن حالیه و مقالیه باشد ولی این قرائن نزد ما نباشد این خلاف اصل است و همانگونه که احتمال اینکه متکلم کلام خود را به خوبی بیان نکرده باشد و یا مخاطب دقت نداشته باشد خلاف اصل است.

از این رو روایاتی که در دست ما است هرچند من قصد او کس دیگری است ولی ما هم در ظهور آن با من قصد مشترک هستیم.

ثم ان هنا اشكالا مطروحا و آن اینکه علت اینکه اخبار نسبت به من لم يقصد ظن خاص نیست بلکه ظن عام است این است که در اخبار تقطیعات متعددی راه یافته است مثلا در وسائل الشیعه است به همین شکل در اصول اربع مائه نیامده است زیرا مثلا در مسند زراره و سایر مسانید باب بندی وجود ندارد و روایات همین طور کنار هم آمده است (فرق مسند یا غیر مسند در همین است زیرا مسند تالیف محدثی است که هر روایتی که از امام می شنود بدون باب بندی می نویسد همین امر در مسند احمد بن حنبل مشاهده می شود که مثلا روایات ابن عباس را آورده است و بین این روایات دسته بندی وجود ندارد). علماء ما این روایات را به صورت میوب در آورند و چه بسا یک روایت را به چند تکه تقسیم کرده اند و هر قسم را در باب خود آورده اند از این رو قرائن حاکم بر یک روایت در حالت تقطیع از بین رفته است از این رو باید برای حجیت این روایات به دلیل انسداد که همان ظن عام است تمسک کنیم.

ما از این اشکال سه جواب گفته ایم:

جواب اول: علمائی که این روایات را تقطیع کرده اند افرادی عوام نبودند بلکه سالیان سال در علم حدیث غور کرده اند مسلما اگر قرینیت حاکم بر کل روایت بود آنها هنگام تقطیع به آن توجه داشته اند

جواب دوم: حضرت امام فرموده است که زراره که سؤال می کند آیا از حکم الله المختص سؤال می کند یا از حکم الله المشترك بینه و بین الغیر؟ واضح است که زراره از حکم الله المشترك سؤال می کند و امام هم که به زراره جواب می دهد بما انه مکلف من المکلفین جواب می دهد.

به تعبیر دیگر هرچند خطاب امام خاص است و می فرماید: یا زراره ولی هم سؤال و هم جواب در مورد حکم الله مشترک است از این رو خطاب امام عام است.

با این بیان واضح است که سؤال و خطاب همه از باب حکم الله مشترک است از این رو تمام اسئله ی و اجوبه مانند کتب مصنفه می شود و مرحوم میرزای قمی گفته است که همه ی کتب مصنفه از باب ظن خاص است نه ظن مطلق.

جواب سوم: محقق خوئی فرموده است که جواب امام نسبت به زراره از باب مخاطب خاص است ولی همین زراره که این مطلب را به یونس بن عبد الرحمان منتقل می کند او هم مخاطب خاص زراره است و یونس هم که آن را برای ابن ابی عمیر نقل میکند هکذا او هم مخاطب خاص یونس است و خلاصه همه ی آنها مخاطب خاص ناقل حدیث هستند و همه من قصد افهامه می باشند.

نقول که همه ی این اشکال ها از آن جا شروع می شود که ظواهر از باب ظنون هستند ولی طبق بیان ما که قائل هستیم که ظواهر از باب قطعیات هستند هم در مقام اراده ی استعمالیه و هم در مقام اراده ی جدیه همه ی این بیانات کنار گذاشته می شود.

تم کلام فی تفصیل میرزا القمی.

اما الکلام فی کلام الاخباریین که قائل هستند ظواهر در سنت حجت است ولی در قرآن جاری نیست مگر اینکه معصوم کلام خدا را تفسیر کند و ان شاء الله در بحث آینده به آن خواهیم پرداخت.

ص: ۵۱۶

Your browser does not support the audio tag

در مورد حجیت ظواهر در مقامات مختلفی بحث کردیم. بحث اول در این بود که آیا اصلاً ظواهر جزء ظنون است یا آنکه جزء قطعیات است و گفتیم که ما بر خلاف مشهور آن را جزء قطعیات می دانیم.

بحث دیگر این بود که آیا ظواهر کتاب الله و غیر آن فقط برای من قصد حجت است و بر غیر آنها حجت نیست مگر بر اساس دلیل انسداد که ما آن را رد کردیم.

بحث سوم که امروز مطرح می کنیم مربوط به ظواهر کتاب الله است (بر خلاف بحث های قبلی که اعم بود) و آن اینکه برخی از اخباریون می گویند که ظواهر کتاب الله حجت نیست مگر اینکه امام آن را تفسیر کند که در این صورت همان تفسیر امام حجت است نه قرآن.

به نظر ما این عقیده عکس العمل افراطی است که در اواخر عمر پیامبر رخ داد؛ بخاری می گوید که پیامبر فرمود (هلموا الی بقلم و دوات حتی اکتب لکم کتابا لا ین لا- تضلوا). در آن زمان میان صحابه ی پیامبر اختلاف شد و خلیفه گفت: که قلم و دوات بیاورید و برخی ممانعت کردند و فردی در آن میان گفت: حسبنا کتاب الله و با این بیان سنت را هیچ شمرد. از این رو اخباریون عکس العملی نشان دادند و در مقابل این قول کتاب الله را هیچ شمردند. هر دو قول باطل است چرا که هم قرآن برای ما حجت است و هم سنت. ن آن

ص: ۵۱۷

محل نزاع که می گوئیم کتاب الله حجت است در جائی است که ابتدا باید از مقیدات و مخصصات و قرائن متصله و منفصله که در روایات و آنچه مربوط به آیه است حتی اجماع فحص کنیم. بعد از یافتن مواردی آن را در کنار آیه ی قرآن قرار داده حاصل هر دو را حجت می دانیم به این معنا که اگر روایتی در خصوص موردی یافت نشد ولی اطلاق آیه در دست ماست در آنجا به همان اطلاق و یا عموم و یا به مورد آیه عمل می کنیم.

اذا علمت هاتین النکتین فاعلم. که ما با هشت دلیل استدلال می کنیم که کتاب الله برای ما حجت است (البته بعد از فحص از مخصص و مقید و قرائن)

قبل از بیان استدلال هشت گانه به آیه ای تمسک می کنیم که به ما طرز تفسیر قرآن را می آموزد. (وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (حدید / ۴۴) در این آیه بیان قرآن در ضمن دو امر بیان شده است:

امر اول: خداوند می فرماید: ای پیامبر ما قرآن را برای تو فرستادیم تا این قرآن را برای مردم تفسیر و بیان کنی. پیامبر اکرم دو وظیفه داشت که یکی قرائت قرآن بود همانطور که در جای دیگر قرآن می خوانیم: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) (علق / ۱) و یا (فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ) (قیامه / ۱۸) و وظیفه ی دومی که بر دوش پیامبر بود بیان و تفسیر آن بوده است)

امر دوم: فکر و اندیشه ی ماست (وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)

ص: ۵۱۸

از این رو یکی از منابع تفسیر و فهم قرآن بیان پیغمبر است و دیگر تفکر ماست.

اما بیان الأدله الثمانیه:

الدلیل الاول: استنطاق القرآن.

یعنی قرآن را به حرف آوردیم که خودش در مورد خود قضاوت کنید از این رو به آیاتی که دلالت دارند قرآن برای همه حجت است اشاره می کنیم:

(قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ) (مائده / ۱۵) ممکن است مراد از نور پیامبر باشد و یا می تواند کتاب مبین عطف تفسیر باشد

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا) (نساء / ۱۷۴)

(إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ) (اسراء / ۹) یعنی آن راه و سنتی که اقوم است.

(وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ) (نحل / ۸۹) علامه طباطبائی در تفسیر این آیه می فرماید: و حاشا ان يكون القرآن تبيانا لكل شيء ولا يكون تبيانا لنفسه.

البته این قبیل آیات بسیار بیشتر از این مقدار است و بار دیگر تاکید می کنیم که رجوع به قرآن بعد از فحص از مقیدات و مخصصات و ... است.

اشکال شده است که استدلال شما به این آیات دوری است زیرا اخباری می گوید ظواهر کتاب حجت نیست حال شما چگونه با ظواهر کتاب بر حجیت خود کتاب حجت می کنید و این دلیل برای اخباری قابل قبول نیست.

در جواب می گوئیم: اخباری که می گوید کتاب الله حجت نیست مراد آن ظواهر کتاب الله است و ظواهر در جایی است که ما مطلق و یا عام داشته باشیم ولی آیاتی که ما ذکر کردیم نصوص است که حتی اخباری هم قائل به حجیت آنها می باشد.

ص: ۵۱۹

پیغمبر اکرم معجزاتی داشت تکوینی مانند شق القمر و امثال آن و هکذا معجزه ای جاودانی که برای دین جاودان آورده است که همان قرآن است که با آن تحدی می کرد همانند: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ) (بقره / ۲۳) و یا (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً) (اسراء / ۸۸) و یا (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (هود / ۱۳)

واضح است که تحدی پیامبر تنها با الفاظ نبود و معانی هم داخل بود. حال اگر دلالت الفاظ قرآن بر معانی حجت نباشد تحدی معنا نداشت. عرب آن زمان هم الفاظ را می شنید و هم معانی را در ذهنش مجسم می کرد.

مجمع البیان در تفسیر سوره ی فصلت می گوید که پیغمبر اکرم نشسته بود و ولید بن مغیره (پدر خالد بن ولید) خدمت او رسید و گفت از سحر بر من بخوان. پیغمبر فرمود: این سحر نیست بلکه کلام خداوند است و آیاتی از سوره ی فصلت را بر او خواند. بعد از شنیدن چند آیه لرزه بر تن ولید افتاد. برخاست و به خانه اش رفت. قریش به او گفتند که مگر تحت تاثیر کلام او قرار گرفتی؟ گفت: فوالله لقد سمعت من محمد (ص) کلاماً لا- يشبه کلام الانس و لا کلام الجن و ان له لحلاوه (کلامش شیرینی دارد) و ان علیه لطلاوه (زیبائی دارد) ان اسفله لمغدق (یعنی ریشه اش در آب است) و ان اعلاه لمثمر ... از این رو افراد آن زمان معانی قرآن را درک می کردند.

الدلیل الثالث: حدیث الثقلین.

عبارت: (انی تارک فیکم کتاب الله و عترتی) مبین این است که هر دو برای مردم حجت است و قرآن ثقل اکبر و روایات ثقل اصغر می باشد و هر دو حجتند.

ثَقَلْ به معنی شیء با ارزش است بر خلاف ثِقَلْ که به معنی شیء سنگین است.

الدلیل الرابع: الروایات الارجاعیه

روایات ارجاعیه روایاتی است که ائمه هنگام صحبت با مردم و پاسخ دادن به آنها، ایشان را به آیات قرآن ارجاع می دادند و با تمسک به آیاتی از قرآن جواب آنها را بیان می فرمودند.

امام در این مواقع، از جایگاه فرد معصوم سخن نمی گوید و به مخاطب خود نمی گوید که جواب صحیح این است و چون من معصوم هستم باید از من بپذیری بلکه در این موارد به عنوان یک معلم فرد را به نکات آیات قرآن ارجاع می دهد.

نمونه ای از این مورد را در سؤال زراه می یابیم که از امام پرسید: چه فقط بخشی از سر باید مسح شود (نه تمام آن) امام به آیه ی فامسحوا برؤوسکم اشاره کرده فرمود: لمکان الباء. (فَقَالَ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ فَعَرَفْنَا حِينَ قَالَ بِرُؤُسِكُمْ أَنَّ الْمَسْحَ يَبْعَضِ الرُّؤُسِ لِمَكَانِ الْبَاءِ) (کافی، ج ۳، ص ۳۰، ح ۴). البته باید بررسی که آیا باء تبعیضیه در لغت عرب وجود دارد یا نه. به نظر ما امام خود عرب است و کلامش حجت می باشد.

حال اگر ظواهر قرآن حجت نباشد تمام این روایات ارجاعیه بی ثمر خواهد بود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۱۳ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۱۳

ص: ۵۲۱

بحث در حجیت ظواهر است و به این مطلب رسیدیم که بعضی از اخباریون قائل هستند که ظواهر کتاب الله حجت نیست مگر اینکه امام آن را تفسیر کند که در این صورت همان تفسیر امام حجت است نه قرآن.

گفتیم که ما با هشت دلیل استدلال می کنیم که کتاب الله برای ما حجت است (البته بعد از فحص از مخصص و مقید و قرائن) به دلیل چهارم رسیده بودیم که عبارت بود از روایات ارجاعیه (روایات تعلیمیه) و گفتیم در این روایات امام از مقام فرد معصومی که قولش حجت است سخن نمی گوید بلکه در مقام معلمی است که آموزگار خود را به نحوه ی استدلال از قرآن رهنمون می شود. از این رو این روایات دلالت دارد که قرآن حجت است. غایه ما فی الباب معلمی باید وجود داشته باشد تا این نکات را از قرآن در بیاورد. این معلم گاه معصوم است و گاه غیر او.

حدیث دیگر: عِدَّةٌ مِنْ أَصِيْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَجْزُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رَبَاطٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ عَزَّوَتْ فَانْقَطَعَ ظُفْرِي (ناخنم قطع شد) فَجَعَلْتُ عَلَى إِصْبَعِي مَرَارَةً (کیسه ی صفرا را روی آن گذاشتم و بستم) فَكَيْفَ أَصْبَغُ بِالْوُضُوءِ قَالَ يُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ. امسح عليه (کافی، ج ۳ ص ۳۳ ح ۴)

در این حدیث امام با تمسک با ما جعل علیکم تمسک می کند و حکم می کند که روی همان پارچه مسح کند.

ص: ۵۲۲

مورد دیگر: در مورد نماز مسافر در قرآن می خوانیم: (وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا) (نساء / ۱۰۱)

علماء شیعه می گویند که مسافر باید نماز را قصر بخواند ولی علماء اهل سنت می گویند که قصر، سنت (رخصت) است نه فرض (عزیمت).

جناب زراره و محمد بن مسلم به شبهه افتادند زیرا خداوند می فرماید: فلیس علیکم جناح یعنی بر شما اشکالی نیست که نماز را قصر بخوانید. خدمت امام آمدند و سؤال کردند و امام فرمود: قبول دارید که سعی در حج فریضه است نه رخصت؟ آنها گفتند: آری آنگاه حضرت فرمود همین عبارت لا جناح در مورد طواف هم آمده است آنجا که خداوند می فرماید: (إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ) (بقره / ۱۵۸)

متن روایت چنین است: سأل زراره و محمد بن مسلم أبا جعفر، عن وجوب القصر على المسافر مع أنه سبحانه يقول: وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ) و لم يقل «افعلوا» فأجاب: «إنَّ وزان الآية، وزان قوله سبحانه: فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا مع أن الطواف بهما واجب) (الوسائل: الجزء ۵، الباب ۲۲ من أبواب صلاة

این جواب از حضرت جوابی نقضی بوده است.

ما مضافاً بر این جوابی حلی می دهیم و آن اینکه شان نزول آیه ی طواف بر سعی و عمره این است که پیامبر شرط کرده بود که اگر بخواهیم سعی کنیم باید بت ها را از آن محل خارج کنیم و این کار را هم کردند. یکی از اصحاب پیامبر سعیش به تاخیر افتاد و هنگام سعی دید که قریش بت ها را در صفا و مروه نصب کرده اند آمد و از رسول خدا پرسید و این آیه نازل شد که معنایش این است که حال که مشرکین بت ها را نصب کرده اند برای او مشکلی ایجاد نمی کند. از این رو (فلا جناح) در مقام دفع توهم حذر است یعنی آن صحابی تصور می کرد که سعی با وجود بت ها حرام است و آیه ی قرآن در مقام دفع آن حذر نازل شده است یعنی مشکل و حرمتی وجود ندارد. با این بیان آیه در مقام ذکر این نکته نیست که سعی فی حد نفسه عزیزت است یا رخصت.

و اما توضیح ما در مورد آیه ی قصر نماز در سفر. مسلمانان تصور می کردند که کم خواندن نماز در سفر یک نوع کم گذاشتن در مورد نماز است و آیه ی مزبور در بیان این است که بیان کند توهم مذکور اشتباه است از این رو این آیه هم در مقام دفع توهم حذر است و در مقام بیان این امر نیست که قصر فی حد نفسه رخصت است یا عزیمت.

شاهد کلام ما مسئله ی روزه است: پیامبر در ماه مبارک رمضان از مدینه برای جهاد بیرون رفته بود و به نقطه ای رسید آب طلب کرد و بعد از نوشیدن فرمود: همان خدائی که روزه را بر من واجب کرده است به من دستور داده است که در سفر روزه نگیرم. بعضی از اصحاب همچنان روزه گرفتند و گفتند افضل الاعمال احمزها و اینکه جهاد با زبان روزه بهتر است. در بخاری آمده است که پیامبر آنها را عصاه نامید.

از این رو این در ذهن مسلمانان بود که قصر کردن نماز (همانند شکستن روزه در سفر) نوعی کم گذاشتن است و قصر نکردن بهتر است و آیه ی مزبور این حذر را برطرف کرده است.

روایت بعد: در زمان ابی بکر مرد مسلمانی شراب خورد. می خواستند او را حد بزنند گفت من به تازگی اسلام آورده ام و هنوز نمی دانستم که شراب حرام است. مسلمان ها متحیر شدند که عذرش را بپذیرند یا نه. سراغ علی بن ابی طالب رفتند. حضرت فرمود: او را به درب خانه های مهاجرین و انصار ببرید و ببینید کسی تا به حال آیه ی تحریم خمر را بر تو خوانده است یا نه. آیه چنین است: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (مائده / ۹۰) ایشان نیز چنین کردند و اهل او گفتند که ما این آیه را بر او نخواندیم حضرت فرمود او را رها کنید که معذور است.

این نشان می دهد که ظاهر قرآن حجت است که اگر کسی از مهاجرین و انصار آیه مزبور را بر او خوانده بود بر آن فرد حجت بود. و اگر ظواهر قرآن حجت نبود این دستور امیر مؤمنان لغو می بود.

متن روایت چنین است: روی عبد الله بن بکیر، عن أبي عبد الله _ عليه السلام _ أنه شرب رجل الخمر على عهد أبي بكر، و ادّعى أنه حديث العهد بالإسلام و لو علم أنه حرام اجتنبها _ فأنتهى الأمر إلى الإمام أمير المؤمنين عليه السلام _ فقال: «ابعثوا معه من يدور به على مجالس المهاجرين والأنصار، من كان تلا عليه آية التحريم فليشهد عليه» ففعلوا ذلك به، فلم يشهد عليه أحد أنه قرأ عليه آية التحريم فخلّـى سبيله . (الوسائل: الجزء ١٨، الباب ١٠ من أبواب حدّالمسکر، الحديث ١).

حدیث دیگر: (سأل زرارہ و محمد بن مسلم أبا جعفر _ عليه السلام _، عن رجل صلّى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال: «إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت أعاد أربعاً، وإن لم يكن قرئت عليه و لم يعلمها فلا إعاده عليه) (الوسائل: الجزء ٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤).

این حدیث هم دلالتش مانند حدیث قبل است یعنی ظاهر آیه ی قصر بر فرد حجت است.

سؤال: در حدیث مزبور آمده است که (إن كان قرئت عليه آية التقصير و فسرت) مراد از (فسرت) چیست؟ جواب این است که به او بگویند که لا جناح در مقام رخصت نیست بلکه حتماً باید قصر بخواند.

احتمال دیگر این است که در آیه ی مبارکه آمده است که کسانی قصر کنند که خوف دارند زیرا آیه چنین است: (وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا) (نساء / ١٠١) و تفسیر آیه یعنی به او بگویند که مورد مخصص نیست یعنی چه خوف باشد و یا نه باید قصر کرد هر چند مورد آیه فقط خوف است و در حدیث دیگری آمده است که همین سؤال را خلیفه ی ثانی از پیامبر کرد و پیامبر فرمود این قصر هدیه ای از جانب خداوند به من است (و باید در همه جا قصر کرد)

دلیل خامس: روایات باب التعادل و الترجیح.

در این باب روایات متعددی است که در مقام تعارض بین دو روایت می فرماید که آنها را بر قرآن عرضه کنید اگر موافق بود اخذ کنید و الا- کنار بگذارید. واضح است که اگر ظواهر قرآن حجت نباشد چگونه می تواند خود معیار شناخت حدیث صحیح از غیر آن باشد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - شنبه ۱۶ خرداد ماه ۱۶/۰۳/۸۸

Your browser does not support the audio tag.

بحث ما در رد نظریه ی اخباریون است که قائلند ظواهر قرآن بر فقیه حجت نیست مگر بعد از تفسیر امام و بعد از تفسیر هم می گویند که مرجع همان تفسیر است نه کلام خداوند.

در رد این نظریه ی شاذ به دلائل هشت گانه ای تمسک کرده اند که پنج دلیل را مطرح کردیم:

الدلیل السادس: عرض الشروط علی کتاب الله

از شروط شرط این است که مخالف کتاب الله و سنت رسول الله نباشد مثلاً اگر زنی هنگام ازدواج با کسی بگوید که به این شرط با او ازدواج می کند که طلاق به دست او باشد. این شرط باطل است زیرا در قرآن آمده است: (الرجال قوامون علی النساء) (نساء / ۳۴) البته تشخیص اینکه کدام شرط موافق کتاب الله است یا مخالف خود امری دقیق است.

حال اگر ظاهر کتاب الله حجت نباشد چگونه می توانیم با رجوع به آن موافقت یا مخالفت شروط با آن را متوجه شویم.

هکذا در باب صلح آمده است که اصل صلح بین مسلمین جایز و نافذ است مگر صلحی که خلاف کتاب و سنت باشد.

ص: ۵۲۶

الدلیل السابع: القرآن فی حدیث النبی (ص)

هنگامی که به روایاتی که از نبی اکرم در مورد ارزش گذاری قرآن مراجعه می کنیم می بینیم که قرآن را به نحو احسن حجت می داند و می فرماید هنگامی که گردباد حوادث چهره ی زمانه را عوض کرد برای شناسایی حق از باطل باید به قرآن مراجعه کنید: ابوذر از پیامبر نقل می کند که فرمود: (فَإِذَا التَّبَسَّتْ عَلَيْكُمْ الْفِتْنُ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ (مانند پاره های شبی تاریک) فَاعْلَمُوا بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ شَافِعٌ مُشَفَّعٌ (شفاعت می کند و شفاعتش قبول می شود) وَ مَا حِجَلٌ مُّصَيَّدَةٌ (کارساز است و کارسازی او مورد پذیرش است) وَ مَنْ جَعَلَهُ أَمَامَهُ قَادَهُ إِلَى الْجَنَّةِ وَ مَنْ جَعَلَهُ خَلْفَهُ سَاقَهُ إِلَى النَّارِ وَ هُوَ الدَّلِيلُ يَدُلُّ عَلَى خَيْرِ سَبِيلٍ وَ هُوَ كِتَابٌ فِيهِ تَفْصِيلٌ وَ بَيَانٌ وَ تَخْصِيلٌ وَ هُوَ الْفُضْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلُ (و شوخی نیست) (کافی ج ۲ ص ۵۹۹ ح ۲)

حال آیا با این تفصیل که یک نمونه از احادیث متعدد است می توان ظواهر قرآن را حجت ندانست.

الدليل الثامن: القرآن في حديث الوصي

قال الإمام علي _ عليه السّلام: (كتاب الله تبصرون به، و تنطقون به و تسمعون به و ينطق بعضه ببعض و يشهد بعضه على بعض)
(كافي ج ٢ ص ٢٣٨)

في كلام آخر: «و اعلموا أنه ليس على أحد بعد القرآن من فاقه، و لا لأحد قبل القرآن من غنى، فاستشفوه من أدوائكم» (واضح
است که مراد غنا و فقر مادی نیست) (نهج البلاغه خطبه ی ١٣٣)

ادله الاخباريين: این ادله را شیخ انصاری مطرح کرده و رد می کند.

ص: ٥٢٧

دلیل اول ایشان یک دسته روایاتی است که وقتی ائمه ی ما با فقهای عامه بحث می کردند آنها را توییح می کردند و از آنها سؤال می کردند که بر اساس چه مدرکی فتوا می دهید و آنها در جواب می گفتند از کتاب الله. امام می فرمود شما ظاهر کتاب الله را نمی فهمید و انما يعرف القرآن من خوطب به.

متن روایت: روی شیب بن انس (این فرد توثیق نشده است)، عن بعض أصحاب أبي عبد الله عليه السلام في حديث أن أبا عبد الله عليه السلام قال لأبي حنيفة: «أنت فقيه العراق؟» قال: نعم، قال: «فبم تفتيهم؟» قال: بكتاب الله و سنته نبیه. قال: «يا أبا حنيفة! تعرف كتاب الله حَقْمَعْرَفْتَهُ، و تعرف الناسخ و المنسوخ؟» قال: نعم، قال: «يا أبا حنيفة لقد ادّعت علماً ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، و يلک، و لا هو إلا عند الخاص من ذریه نبینا محمد، و ما ورثک الله عن کتابه حرفاً. (الوسائل: الجزء ۱۸، الباب ۶ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۷).

حدیث مزبور مرسل است و راوی هم مجهول است. مضافاً بر اینکه به این تندی سخن گفتن سیره ی اهل بیت نیست. بله مضمون این روایات در قرآن وجود دارد: (ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقُ بِالْخَيْرَاتِ يُؤْذِنُ اللَّهُ ذَلِكُمْ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ) (فاطر / ۳۲)

خداوند در این آیه می فرماید: ما کتاب را به عنوان میراث به بندگانی از ما که برگزیده اند داده ایم که بندگان ما سه دسته اند: ستمگر، میانه رو، سابق به خیرات. این امر نشان می دهد که قرآن در دست یک دسته از افراد که همان سابق فی الخیرات هستند باقی مانده است.

بله اگر روایت مزبور صحیح باشد مخاطب آن کسانی هستند که فقط به قرآن تکیه می کنند و به سنت اعتنائی ندارند. از این رو حضرت فرمود: (تعرف کتاب الله حَقْمَعْرِفْتَهُ) یعنی ابو حنیفه به حق معرفت قرآن دست نیافته است و الا ظواهر آن را چه بسا به خوبی بفهمد.

در مقدمه ی ابن خلدون آمده است که ابو حنیفه فقط به هفده روایت از رسول خدا عمل می کرد از این رو چه بسا تنیدی حضرت به او به این دلیل بوده است زیرا او فقط به قرآن عمل می کرد. واضح است که این حرف ارتباطی به علماء شیعه ندارد که قبل از عمل به قرآن سراغ مقیدات و مخصصات و قرائن می روند.

حدیث دوم: روی الكلینی بسند متصل إلی محمد بن سنان، عن زید الشحام: دخل قتاده بن دعامة علی أبی جعفر فقال: یا قتاده أنت فقیه أهل البصره؟ « فقال: هکذا یزعمون، فقال أبو جعفر _ علیه السَّلام: بلغنی أنّک تفسر القرآن؟» فقال له قتاده: نعم! فقال له أبو جعفر _ بعد کلام _ : «إن كنت إنّما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلکت و أهلکت، و إن كنت قد فسرتَه عن الرجال فقد هلکت و أهلکت، و یحکک یا قتاده! إنّما یعرف القرآن من خوطب به (الوسائل: الجزء ۱۸، الباب ۱۳ من أبواب صفات القاضي، الحدیث ۲۵).

این حدیث به محمد بن سنان ضعیف است و بر فرض اینکه صحیح باشد مراد از امام کسانی هستند که فقط به قرآن عمل می کردند.

دلیل دوم اخباریین: احتواء القرآن علی مضامین شامخه

ص: ۵۲۹

قرآن مفاهیمی دارد که بسیار بالا است و بشر نمی تواند آن را درک کند مگر اینکه آنها را برای او معنا کنند.

جواب آن این است که این گفتار صحیح است. مثلاً بشر قرن ها در فلسفه بحث کرده است که خداوند مافوق زمان و مکان است و نه مکان دارد و نه مکان و این حقیقت به این زودی در فلسفه به دست نیامده است ولی قرآن مجید این حقیقت را به راحتی بازگو می کند که (ما يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثِهِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَهُ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا) (مجادله / ۷)

جواب این است که این مفاهیم شامخه در مورد عقائد است ولی مانع از این نمی شود که فقیه در احکام شریعه نتواند از آن هیچ استفاده ای کند و معنا ندارد خداوند به گونه ای در قرآن سخن بگوید که کسی از آن سر در نیآورد زیرا این کار نقض غرض است.

الدليل الثالث: الظواهر من المتشابهات

یعنی ظواهر قرآن از متشابهات قرآن است یعنی دلالت آنها لرزان و ناپابرجا است و ان شاء الله در جلسه ی بعد این کلام را شرح می دهیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – یکشنبه ۱۷ خرداد ماه ۱۳۸۸/۰۳/۱۷

Your browser does not support the audio tag

بحث در دلایل اخباریون بود که قائل بودند ظواهر قرآن بدون تفسیر معصوم حجت نیست و بعد از تفسیر معصوم هم خود تفسیر ملاک است نه قرآن.

به دلیل سوم رسیدیم که گفتند ظواهر قرآن جزء متشابهات است و همه لرزان و ناپابرجا هستند در آیه ی هفتم آل عمران خداوند ما را از اتباع از متشابهات بدون ارجاع به محکمت منع کرده است آنجا که می فرماید: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) و از آنجا که ظواهر جزء متشابهات است نمی تواند حجت باشد.

ص: ۵۳۰

یلاحظ علیہ: هر چند قرآن دارای محکم و متشابه است و محکم همان واضح الدلاله است و متشابه متزلزل الدلاله ولی اینکه ظواهر هم جزء متشابهات باشد اول کلام است. زیرا ظواهر همانطور که گفتیم قطعی الدلاله هستند چه از نظر مراد استعمالی و چه از لحاظ مراد جدی و بحث آن کاملاً از متشابه جداست.

مثلاً آیه ی (ان الله على العرش استوى) جزء متشابهات است که آیا استوی به معنای نشتن است یا به معنای استیلاء واضح است که با مقایسه ی قرائن و ارجاع این آیه به آیات محکمت معلوم می شود که مراد استیلاء است زیرا هر جا قرآن از استیلاء

سخن می گوید ما قبل و ما بعدش در مورد مسائل تکوینی است مانند خلق آسمان و زمین و این قرینه است بر اینکه کسی که اینها را آفرید قدرت هم در دست اوست و الا اگر بگوئیم خداوند بر تخت نشسته است معنای استوی با قبل و بعدش بی ربط می شود.

مثلا- در آیات سوره ی رعد می خوانیم: (اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى) (رعد / ۲)

خلاصه آنکه قرآن متشابه دارد ولی ظواهر جزء متشابه نیستند و متشابهات قرآن هم با بررسی قرائن و ارجاع به محکّمات دارای معنای واضحی می شوند. مثلا آیه ی (وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَيْنَ مِنْ أَوْلَادِهِنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) (بقره / ۲۳۳) به هیچ وجه متشابه نیست و ظاهر آن برای ما حجت است.

مضافا بر اینکه گفته شده است که آیات متشابه آیاتی است که در مورد بهشت و جهنم و امثال آن که ما وراء طبیعت است می باشد و در هر صورت علی کلا المعنیین این امر ارتباطی به ظواهری که فقیه به آن مراجعه می کند ندارد.

ص: ۵۳۱

الدلیل الرابع: العلم الاجمالی بالتخصیص و التقیید.

آیات قرآنی که برای فقیه مطرح است یا مقید شده اند و یا تخصیص خورده اند و با این امر دیگر ظواهر عام و مطلق حجت نیست زیرا یقیناً حق تعالی از عام و مطلق خود عام و مطلق را اراده نکرده است بلکه فقط مخصص و مقید آن مورد عنایت خداوند است از این رو هنگام شک نمی دانیم که آیا از تحت عموم و اطلاق بیرون رفته است یا نه چون علم اجمالی داریم که بخشی از تحت عموم و اطلاق خارج شده است و نمی دانیم که آیا این هم جزء خارج شدگان است یا نه دیگر نمی توانیم به آن تمسک کرد.

یلاحظ علیہ: اولاً: علم اجمالی موجب عدم حجیت نمی شود بلکه اجمالی موجب می شود که ما به فحص روی آوریم اگر بعد از فحص به مخصص و مقید دست یافتیم اطلاق مطلق و عمومیت عام را کنار می گذاریم و الا به همان عموم و اطلاق عمل می کنیم.

در دنیا هم همین منوال معمول است مثلاً قاضی می داند که قوانین مندرج در کتاب قانون تبصره هایی دارد او هنگام صدور حکم دنبال تبصره ها می گردد و اگر پیدا نکرد به همان قانون کلی عمل می کند.

مثلاً خداوند در قرآن فرموده است که ربا حرام است و در سنت ربا بین ولد و والد و بین زوج و زوجه جایز شمرده است حال نمی دانیم که آیا ربا بین دو برادر هم خارج شده است یا تحت عام حرمت ربا باقی است در اینجا اگر فحص کردیم و نیافتیم می گوئیم تحت عام باقی است و ربا بین آنها حرام است.

ص: ۵۳۲

ثانیا: به تعبیر علمی می گوئیم که با فحص، علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی تبدیل می شود مثلاً گله ای داریم و می دانیم که در این میان ۵ غنم نجاست خوار می باشند حال بینه قائم شده است که فلان پنج راس معین نجاست خوار است از این رو احتمال می دهیم که همان ۵ راس که مورد علم اجمالی ما بوده است همین ۵ موردی باشد که بینه برای آنها قائم شده است بله این احتمال را هم می دهیم که آن ۵ تا غیر از این ۵ تا باشد در اینجا می گوئیم که آن ۵ غنم مسلماً حرام است و بقیه ی غنم می شود شبهه ی بدویه که مجرای براءت است.

الدلیل الخامس: الأخبار الناهیه عن تفسیر القرآن بالرأی

روایاتی داریم که می گوید: (من فسر القرآن برأیه فلیتوبأ مقعده من النار) یعنی کسانی که قرآن را به رای خود تفسیر می کنند جایگاهی از آتش برای خود آماده کنند. از این رو نباید قرآن را به رأی تفسیر کرد و اگر ما بخواهیم به ظواهر قرآن عمل کنیم در حقیقت قرآن را به رأی تفسیر کرده ایم.

برای اینکه ارتباط این روایات را به عدم عمل به ظواهر را بیان کنیم باید دو کلمه ی تفسیر و رای را شفاف کنیم.

(فسیر) در لغت به معنای کشف القناع عن وجه المراد است و در اصطلاح امروز به آن رونمایی می گویند که اگر جنس پربهائی مانند کتابی قدیمی باشد طی مراسمی پرده ای روی آن گذاشته هنگام حضور افراد آن را کنار می زنند. به زنان برهنه سافرات می گویند (که در روایات آمده است که در آخر الزمان زنان اینگونه اند) زیرا پوششی ندارند. با این بیان تفسیر به رأی به این معنا است که فرد اندیشه ی خود را به قرآن تحمیل کند به این معنا که قبلاً اندیشه ای را در ذهن خود پرورانده است و در قرآن دنبال مدرکی برای آن می گردد و هرچه یافت به آن منتسب می کند و به کمک عقیده ی خود از قرآن پرده برداری می کند.

مثلاً- در قرآن است (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ) (بقره / ۲۳۸) در این آیه مراد از صلاه وسطی واضح نیست اگر کسی از خود بدون مراجعه به معصوم نظری بدهد تفسیر به رأی است.

یلاحظ علیہ: عمل به ظواهر اولاً- اصلاً تفسیر و پرده برداری از قرآن نیست و ثانیاً برای فرد رأیی وجود ندارد که بر ظاهر تحمیل کند تا تفسیر به رأی شود. در عمل به ظواهر، فرد می خواهد به قرآن عمل کند و دنبال حقیقت می گردد.

ما در اینجا به یک آیه از قرآن اشاره می کنیم که مفسرین تا کنون موفق به تفسیر آن نشده اند. خداوند در سوره ی نمل آیه ی ۸۲ می فرماید: (وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ)

بعید نیست مراد از (وقع القول علیهم) عذاب باشد به قرینه ی آیه ی دیگری با همین سیاق که می فرماید: (وَ وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لَا يَنْتَفِعُونَ) (نمل / ۸۵)

حال مراد از دابه من الارض که با مردم سخن می گوید چیست و یا چه کسی است. این بخش یقیناً مجمل است ولی این چه ربطی به ظواهر آیات الاحکام دارد؟

الدلیل السادس: دعوی العلم الإجمالی بوقوع التحریف من الكتاب

ان شاء الله در جلسات بعدی این دلیل را مفصلاً مطرح خواهیم کرد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۱۸ خرداد ماه ۱۸/۰۳/۸۸

Your browser does not support the audio tag.

گفتیم که یکی از ادله ی اخباری ها مبنی بر اینکه ظواهر قرآن حجت نیست ادعای تحریف در قرآن است.

ص: ۵۳۴

این مطلب از دو ناحیه مورد اشکال است:

اولاً- اینکه مدرک اصلی ما در همه ی امور قرآن است و اگر این هم دستخوش تحریف شده باشد دیگر باید فقه را کنار گذاشت.

دوم اینکه مخالفین، ما را در مجامع بین المللی متهم می کنند که اینها قائل به تحریف قرآن هستند. از این رو علماء شیعه از قرن چهارم به بعد این مسئله را مطرح کرده اند و شیعه را از این تهمت مبرا کرده اند.

در این مسیر مرحوم سید مرتضی و شیخ طبرسی و سید مرتضی تلاش بسیاری در این زمینه مبذول داشتند و با ادله ی مهم عدم تحریف را اثبات کرده اند. ما نیز در خلال سه روز مسئله ی عدم تحریف را تبیین خواهیم کرد:

فنقول: تحریف در لغت به معنای تفسیر کلام کسی علی غیر وجهه می باشد. در لغت عرب می گویند: حُرِفَ الشَّيْءُ عَنْ وَجْهِهِ إِذَا حُرِّفَ وَأَمَالَهُ. در قرآن مجید آمده است که یهود: (يَحْرِفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهَا) (نساء / ۴۲) یعنی یهود شواهدی که از پیامبر در تورات است را به غیر او نسبت می دهند.

اما تحریف در اصطلاح ممکن است به شش وجه آمده باشد:

المورد الاول: آیه را به غیر مقصود خداوند معنا کنند. واضح است که تحریف به این معنا در قرآن واقع شده است. و همه ی هفتاد و سه فرقه (بعد از وفات پیامبر) از قرآن برای مذهب خود دلیل آورده است و واضح است که فقط یک معنا از آیه اراده شده است که ما که بر مذهب حقه هستیم به آن استناد می کنیم.

ص: ۵۳۵

مثلاً- باطنیه قائل هستند که قرآن ظاهری دارد و باطنی و اگر در قرآن نوشته است احتلام یک معنای ظاهری دارد که واضح است ولی معنای باطنی هم دارد و آن این است که کسی سری را فاش کند (زیرا آنها قائلند که کسی که مذهب باطنیه دارد نباید اسرار آنها را به دیگر فاش کند که اگر کند احتلام کرده است یعنی فاش سازی نموده است) و مراد از غسل توبه کردن از افشای سر است و اگر قرآن گفت که زکات بدهید مرادش همان تهذیب اخلاق است و هکذا دستور قرآن به نماز به این معنا است که نماز وجود رسول الله است یعنی پیامبر از فحشاء و منکر نهی می کند.

المورد الثانی: النقص و الزیاده فی الحرفه و الحرف.

به این معنا که نقص و زیاده را روی جمله ها و کلمات قرآن نبریم بلکه بگوئیم حرکات و حروف آن کم و زیاد شده است. حال قرائات سبع که هر کدام با دیگر در حرکه و حروف فرق دارد اگر بگوئیم که همه ی آنها از پیامبر اکرم صادر شده است دیگر این اختلاف تحریف نیست زیرا در حقیقت قرآن از همان به هفت قرائت نازل شده است که این امر در صورتی ثابت می شود که کسی بتواند متواترا ثابت کند که پیامبر همه را به شکل جداگانه خوانده است و حال آنکه هفت قرائت در دست است و هر قاری هم فقط دو راوی دارد و سه مورد هم قراء شاذ وجود دارد مضافاً بر اینکه ثبوت این قرائات از آن قراء هم برای ما ثابت نیست.

ص: ۵۳۶

مضافاً بر این به نظر ما این نوع عمل اولاً نوعی وهن به قرآن است و ثانياً پیامبر اکرم با آن همه مشاغل فرصت انجام این کار را نداشت که هفت بار آن را برای مردم بخواند. قرآن فقط یک قرائت صحیح دارد و این همین قرائت موجود است که عاصم از استاد خود از علی بن ابی طالب نقل می کند و سایر قرائات ساختگی است و منشأ آن این است که هر کس قرآن را طوائف خود می خواند به زبان خود آن را قرائت می کرد.

امام باقر علیه السلام می فرماید: (إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَلَكِنَّ الْاِخْتِلَافَ يَجِيءُ مِنْ قَبْلِ الرُّوَاهِ) (کافی ج ۲ ص ۶۳۰ ح ۱۲)

در کتب تفسیری معتبر بعد از ذکر اختلاف قرائت فصلی به نام الحجه دارند یعنی حجت این اختلاف قرائت چیست. حال اگر تمام این قرائات متواتراً به پیامبر منسوب بود دیگر حجت آوردن برای آن اختلاف قرائات معنا نداشت.

المورد الثالث: تبدیل کلمه الی کلمه آخری

مثلاً می گویند ابن مسعود می گفت: (فَأَسْرِبُ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَآتَّبِعُ أَذْبَارَهُمْ وَ لَا يَلْتَفِتُ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَ امْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ) (حجر / ۶۵) یعنی ملائکه به لوط گفتند که شبانه بدون اینکه کسی متوجه شود از شهر خارج شوند و عجله نمایند. که ابن مسعود گفته است به جای امضوا می توان اسرعوا گفت. یا می گویند که اگر در قرآن علیم است می توان به جای آن کلمه ی حکیم آورد.

به نظر ما اولاً استناد این کلام به عبد الله بن مسعود که خود صحابی است صحیح نیست و ثانياً ما قائلیم که تمامی کلمات قرآن معنای مخصوص خود را دارند که با تغییر آن، معنا و مراد عوض می شود به عنوان نمونه می توان به این واقعه ی تاریخی اشاره کرد که اصمی نقل می کند که در بیابان مشغول خواندن این آیه بود: (وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ) (مائده / ۳۸) پیرزنی این را شنید و گفت که اگر خداوند رؤوف و رحیم بود دستور به قطع دست سارق نمی داد. اصمعی می گوید که قرآن را باز کردم دیدم صحیح می گوید و در قرآن آمده است (و الله عزیز حکیم). زیرا این محل مقام ابراز جلوه ی عزت و حکیم بودن خداوند است.

المورد الرابع: التحريف في اللهجه

يعني تحريف به اين معنا باشد که قرآن به لهجه های مختلف خوانده شده باشد مانند حرف قاف که در زبان ترکی به شکل گاف تلفظ می شود. هکذا در عرب هم لهجه های مختلفی بود و این موجب وهن قرآن شده بود مثلاً در (و سعی لها سعیها) بعضی و سعی را با اماله ی یاء می خواندند در زمان عثمان یک لهجه انتخاب شد که لهجه ی قریش بود.

المورد الخامس: التحريف بالزبياده.

کسی از مسلمین قائل به این نشده است و فقط به ابن مسعود نسبت داده اند که معوذتین جزء قرآن نیست و البته ما این استناد را صحیح نمی دانیم و فقط گفته شده است که در قرآن او این دو سوره وجود نداشته است.

هکذا از بعضی از خوارج نقل شده است که قائلند سوره ی یوسف جزء قرآن نیست زیرا این سوره در مورد عشق است نه عفاف!!!

این کلام اگر صحیح باشد تحدی قرآن از بین می رود زیرا بشری توانست همانند سوره های قرآن بیاورد.

المورد السادس و هو العمده: التحريف بالنقص

آنچه مهم است و علماء در رفع آن ادله ی محکمی ارائه کرده اند همین نوع از تحریف است. در کتب مختلفی روایاتی داله بر تحریف وارد شده است که در کتب اهل سنت هم وجود دارد. این روایات اگر درست باشد قابل تأویل و تفسیر است.

مرحوم سید مرتضی در رد این قسم از تحریف ادله ای ارائه کرده است که ما دلیل اول او را به سه وجه تقریر می کنیم.:

التقرير الاول: قرآن قائم به يك يا چند نفر محدود نبود که بشود چیزی از آن کم کرد. در زمان پیامبر افراد بسیاری حمله القرآن بودند که قرآن را حفظ می کردند حال اگر کسی یا چند نفر بخواهند چیزی از قرآن را کم کنند امکان ناپذیر بوده است و ما ثابت می کنیم که قرآن در زمان خود پیامبر جمع آوری شده است نه در زمان خلفا زیرا بسیار بعید است که پیامبر اکرم قبل از وفات به جمع آوری آن اقدام نکرده باشد.

التقرير الثاني: تواتر قرآن بسیار زیاد بوده است مانند تواتر الكتاب (نوشته ی سیبویه) یا کتاب المزنی (که حاوی فتاوی شافعی است) که همچنان دست نخورده باقی مانده است زیرا این کتاب ها مورد علاقه ی هزاران نفر بوده است و کسی نمی توانست آن را کم و زیاد کند.

التقرير الثالث: اگر قرآن تحريف شده بود چرا امير مؤمنان عليه السلام در دوران خلافتش چرا این تحريف را از بين نبرد. در تاريخ می بینیم که ایشان در مورد صلاه تراویح سخن گفته است و هکذا در مورد فدک سخنان خوبی بیان فرموده است و هکذا موارد بسیار دیگر حال آیا بحث تحريف قرآن اگر در آن زمان وجود داشته و عده ای از قرآن کم کرده بودند آیا نمی بایست امير مؤمنان در رفع آن اقدام کند و حال آنکه ایشان کلمه ای در این مورد بیان نفرموده است.

الدليل الثاني: دلالت خود قرآن.

به دستور امير مؤمنان باید قرآن را به نطق در آوریم تا سخن بگوید: (ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ) (کافی ج ۱ ص ۶۰ ح ۷) و مگر دستور به ما نرسیده است که (فَإِذَا التَّبَسَّتْ عَلَيْكُمْ الْفِتْنُ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ) (کافی ج ۲ ص ۵۹۹ ح ۲) ما نیز با مراجعه به قرآن می بینیم که (وَ قَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ * لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * مَا نُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ مَا كَانُوا إِذَا مُنْظَرِينَ * إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (حجر ۶ تا ۹)

به پیامبر می گفتند که حواسش جمع نیست و مجنون است و آنچه جبرئیل می آورد را درست نقل نمی کند به همین دلیل خداوند در آیه ی نهم می فرماید که ما قرآن را فرستادیم و آن را هم محافظت می کنیم.

مراد از ذکر قرآن است (که در آیه ی ۶ به آن اشاره شده است) و به تصریح خود قرآن، در آیه ی ۹ مورد محافظت از تحریف قرار گرفته است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۱۹ خرداد ماه ۱۳۸۸/۰۳/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

بحث در عدم تحریف قرآن است و سخن در دلیل دوم بود که از آیات خود قرآن بر عدم تحریف آن استدلال می کنیم.

آیا سوره ی حجر را نقل کرده که خداوند می فرماید: (وَ قَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ * لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * مَا نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذًا مُنْظَرِينَ * إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (حجر ۶ تا ۹)

در این آیات مشرکین سه اشکال مطرح کرده اند:

اولاً: به (نُزِّلَ) که صیغه ی مجهول است تعبیر می کنند یعنی نمی دانیم خداوند این آیات را بر تو نازل کرده است یا اجنه و امثال آن

ثانیاً: به پیامبر می گفتند که حواسش جمع نیست و مجنون است و آنچه جبرئیل می آورد را درست نقل نمی کند.

ثالثاً: می گویند اگر جبرئیل آن را بر تو نازل کرده است آن را به ما نشان بده (در آیه ی فوق لو ما به معنای لولا است).

ص: ۵۴۰

خداوند نیز از همه ی این اشکالات جواب می دهد. ابتدا جواب سؤال سوم را می دهد و می فرماید: ما اگر ملائکه را نازل کنیم نزول او به حق است. نزول او روی حساب است و اگر آن را به همه نشان دهیم این حساب و کتاب از بین می رود ما (نُزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ) همچنین از آیات قرآن استفاده می شود که منکرین اگر فرشته را ببینند مرگ آنها قطعی می شود زیرا عظمت گناه به حدی است که این امر منجر به مرگ آنها می شود (وَ مَا كَانُوا إِذًا مُنْظَرِينَ)

سپس جواب سؤال اول را می دهد که می گفتند از کجا بدانیم خداوند آن را نازل کرده است و با تاکید انا می فرماید: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ)

آنگاه جواب سؤال دوم را می دهد که مشرکان می گفتند پیامبر مجنون است و چه بسا قدرت حفظ وحی را ندارد و آن را صحیح منتقل نکند. خداوند می فرماید: (وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) که این امر دلالت می کند که خداوند قرآن را از هر خطری حفظ

می کند یکی از این خطرات این است که این آیات هنگام منتقل کردن پیامبر بر مردم دچار کم و زیاد شود و پیامبر نتواند درست منتقل کند. خطر دیگر این است که مردم بعد از آنکه قرآن را به شکل صحیح دریافت کردند در آن تصرف کنند. این آیه با صراحت تمام این خطرات را منتفی می داند.

من هنا يعلم که بعضی گفته اند مراد (وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) این است که قرآن را در لوح محفوظ و یا در ضمیر نبی و امام حفظ می کنیم از این رو این امکان وجود دارد که قرآنی که در دست مردم است تحریف شده باشد.

ص: ۵۴۱

جواب این است که غرض خداوند هنگامی عملی می شود که این قرآن مطلقاً محفوظ بماند و الا- اگر فقط در لوح و یا در قلب معصوم محفوظ باشد و آنچه در میان مردم است قرآنی تحریف شده باشد غرض خداوند عملی نخواهد شد.

ان قلت: لعل این آیه خود تحریف شده باشد.

قلنا: کسانی که می گویند قرآن تحریف شده است آن را در یکسری مسائل خاص قائلند و کسی نمی گوید که هر آیه از قرآن ممکن است مورد تحریف قرار گرفته باشد. آنها خود در محدوده ی کوچکی قائل به تحریف هستند.

الآیه الثانیة: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ) (فصلت / ۴۱ و ۴۲)

نکته: در آیه ی اول خبر ان محذوف است که عبارت است از (سوف نجزيهم) و لفظ (عزيز) هم به معنای قدتمند است و مراد از (ذکر) همان قرآن است که در آیات متعددی از قرآن به (ذکر) تعبیر آمده است.

آیه ی ۴۲ دلالت بر عدم تحریف قرآن دارد و عبارت (من بین یدیه) به معنای پیش رو می باشد یعنی هیچ باطل و تحریفی از پیش رو و از پشت سر قرآن بر آن وارد نخواهد شد.

در اینکه معنای باطل چیست می گوئیم: باطل چیزی است که ممکن است در اول خودنمایی کند ولی بعد از مدتی خاموش می شود و در مثلی می گویند که (للحق دوله و للباطل جوله) یعنی باطل حرکتی می کند ولی بعد خاموش می شود.

ص: ۵۴۲

در آیه ی سوره ی رعد آمده است: (أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِمَقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلِيِّهِ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ) (رعد / ۱۷) خداوند در این آیه برای تشخیص حق از باطل دو مثال می زند و می فرماید: مثل حق مثل آبی است که به صورت سیل در جریان است ولی مثل باطل مثل کف روی آب است که بعد از مدتی از بین می رود ولی خود آب باقی می ماند. هکذا مثل حق مانند فلزی است که بر روی آتش ذوب شده است و مقداری کف هم بر روی آن ایجاد می شود بعد از مدتی کف از بین رفته و فلز باقی خواهد ماند.

با این بیان خداوند در سوره ی فصلت می فرماید که هیچ باطلی بر قرآن راه نمی یابد یکی این است که محتوایش خلاف فطرت و یا تکوین باشد و همچنین یکی از موارد باطل این است که بازیگران آن را کم و زیاد کنند و نابودش نمایند که همه از ساحت قرآن منتفی است.

آیه ی سوم: (لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ) (قیامه / ۱۶ تا ۱۹)

وقتی جبرئیل آیات قرآن را بر پیامبر نازل می شد پیامبر تعجیل می کرد و از روی علاقه و یا برای اینکه این آیات در ذهن مبارکش محفوظ بماند آن آیات را می خواند خداوند می فرماید که هنگامی که جبرئیل می خواند تو عجله نکن و خیالت راحت باشد بیان قرآن تلاوت و جمع قرآن همه با ماست و ما همه ی مسئولیت ها را بر دوش گرفته ایم.

این آیه همچنین دلالت می کند که جمع قرآن در زمان خود پیامبر بوده است (ان علينا جمعه) و اینکه می گویند جمع قرآن بعد از پیامبر و در زمان عثمان انجام شده است با این آیه مطابقت نمی کند. قائلین به تحریف می گویند که بعد از پیامبر آیات قرآن از هم جدا شد ولی آیین ادعا با این آیه هماهنگ نیست زیرا جمع کردن قرآن به عهده ی خداوند است او حافظ آن از گسستگی و پراکندگی می باشد و کسی نمی تواند آن را کم و زیاد کند.

نکته: در سوره ی اعلی می خوانیم: (سُنُّرْتُكَ فَلَا تَنْسَى * إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَ مَا يَخْفَى) (أعلی / ۶) حال اگر پیامبر قرآن را بعد از دریافت وحی فراموش نمی کند چرا خداوند در این آیه می فرماید که ما آن را برای تو خواهیم خواند پس فراموشش نکن مگر اینکه خداوند بخواهد.

جواب این است که کسی تصور نکند که وقتی که ما به پیامبر قدرت نگهداری وحی دادیم دیگر اختیار از دست خداوند بیرون رفته است چرا که خدا اگر اراده کند می تواند او را دچار نسیان کند. از این رو این گونه سخن گفتن دلالت بر توحید می کند که همه چیز را در تحت قدرت خداوند داخل می نماید.

شاهد این سخن آیه ی ۱۰۸ از سوره ی هود است که خداوند می فرماید: (وَأَمَّا الَّذِينَ سِجِّدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُودٍ)

واضح است که اهل بهشت برای همیشه در بهشت می ماند در این آیه الا ما شاء ربك دلیل بر نیست که روزی ممکن است اهل بهشت از آن خارج شوند بلکه دلیل بر این است که هرچند خداوند قول داده است که اهل بهشت در آن مخلصند ولی این باعث نمی شود که قدرت از دست خداوند خارج شده باشد و نتواند آنها را از بهشت خارج کند.

روایاتی که می گوید روایات را بر قرآن عرضه کنید و با این معیار اخبار صحیح و غیر آن را از هم تشخیص دهید. اگر کتاب الله تحریف شده باشد دیگر نمی تواند معیار تشخیص خبر صحیح از غیر صحیح باشد.

هكذا حدیث ثقلین که تصریح می کند که پیامبر بعد از خود قرآن و عترت را به جا گذاشته است و هكذا روایاتی که در لسان نبی و وصی در مورد فضل قرآن وارد شده است که ما قبلا آن را مطرح کرده ایم و اضافه می کنیم که علی علیه السلام در حدیثی در فضل قرآن فرموده است: (وَ أَنْزَلَ عَلَیْكُمْ الْكِتَابَ تَمِیْنًا لِّكُلِّ شَیْءٍ ۚ وَ عَمَرَ فِیْكُمْ نَبِیُّهُ أَرْمَانًا حَتَّى أَكْمَلَ لَهُ وَ لَكُمْ فِیْمَا أَنْزَلَ مِنْ كِتَابِهِ دِیْنَهُ الَّذِی رَضِیَ لِنَفْسِهِ) (نهج البلاغه / حکمت ۸۶)

این حدیث که می فرماید خداوند با نزول کتابش دینش را تکمیل کرده است فقط با قرآن کامل سازگار است نه با قرآن ناقص.

در حدیث دیگری می خوانیم که امام جواد به سعد الخیر که از اولاد بنی امیه و از اولاد عمر بن عبد العزیز بوده است نامه ای می نویسد و در آن می فرماید: (وَ كَانَ مِنْ نَبْدِهِمُ الْكِتَابَ أَنْ أَقَامُوا حُرُوفَهُ وَ حَرَفُوا حُدُودَهُ) از این رو امام تصریح می کند که مردم حروف قرآن را حفظ کردند و در آن کم و زیادی اعمال نکردند ولی حدود آن را تحریف کردند یعنی به فرامین آن عمل نکردند. (کافی ج ۸ ص ۵۲ ح ۱۶)

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی – چهارشنبه ۲۰ خرداد ماه ۸۸/۰۳/۲۰

بحث در عدم تحریف به قرآن است و امروز ادله ی قائلین به تحریف قرآن را اجمالا بررسی می کنیم.

الدلیل الاول: این دلیل در کفایه هم ذکر شده است و آن اینکه گاه دیده میشود که در میان آیه ی واحده انسجامی وجود ندارد و به گونه ای است که گویا صدر و ذیل آن به هم ارتباطی ندارد به عنوان نمونه به این دو آیه تمسک کرده اند.

آیه ی اول: (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ) (بقره / ۲۵۵)

(سنه) یعنی به خواب کم فرو رفتن. قائل به تحریف می گوید: حق این بود که نوم بر سنه مقدم می شد. زیرا مثلا ما می گوئیم که وقتی من در ماشین می نشینم به خواب نمی روم و حتی چرت هم نمی زنم.

جواب این است که در مواقعی که انسان می خواهد روحیه و وصف خودش را بیان کند اول چیز مهم تر را ذکر می کند و در این صورت باید نوم و چیز قوی تر مقدم شود ولی گاه در مقام غلبه هستیم یعنی می خواهیم قدرت خود را بر فرد دیگر بیان کنیم در اینجا می گوئیم او که قهرمان شماره ی دو است زورش به من نمی رسد. از این گذشته حتی قهرمان شماره ی یک هم قدرتش از من کمتر است. در آیه ی مزبور سخن از غلبه است یعنی خواب کم که هیچ حتی خواب زیاد هم بر خداوند غلبه نمی کند. مستشکل بین مقام وصف و مقام غلبه خلط کرده است.

ص: ۵۴۶

آیه ی دوم: (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَمَا نَكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثًا وَرُبَاعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً) (نساء / ۳)

یعنی اگر می ترسید که نتوانید بین یتیمان به عدالت رفتار کنید پس از دو، سه و چهار همسر را به نکاح در آورید. قائلین به تحریف می گویند که بین جزا و شرط چه رابطه ای وجود دارد.

این آیه را محقق خراسانی مطرح می کند و گویا به این اشکال تمایل دارد.

یلاحظ علیه: مستشکل تصور کرده است که مراد از یتیم کسی است که نه پدر دارد و نه مادر چه پسر باشد و چه دختر و حال آنکه مراد از یتامی دختران یتیمه هستند از مال و یا جمال بهره ای دارند حال کسانی می خواهند با آنها ازدواج کنند و حقشان را تصاحب کنند. خداوند می فرماید چنانچه می دانید که اگر با این یتیم ها اگر ازدواج کنید حقشان را بالا می کشید از آنها صرف نظر کنید و بروید با زنان دیگر از دو تا چهار تا ازدواج کنید آن هم از زنانی که پدر و مادر و عشیره دارند که نتوانید در حق آنها ظلم کنید.

گفته نشود که این تفسیر در مورد یتامی تفسیر به رأی است چرا که می گوئیم در آیه ی ۱۲۷ از همین سوره می خوانیم: (وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ

أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ (نساء / ١٢٧)

ص: ٥٤٧

یعنی زنانی یتیمی که هم می خواهید با آنها ازدواج کنید و هم می خواهید حقشان را به آن پس ندهید.

آیه ی دیگری را که مثال می زند آیه ی تطهیر است که ما قبل و ما بعد آن در مورد زنان پیغمبر است و در میان مسئله ی تطهیر اهل بیت مطرح می شود: (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا * وَادْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا) (حجرات / ۳۳ و ۳۴)

می گویند که ما قبل از انما یرید الله و ما بعد آن همه در مورد زنان پیامبر است با ضمائر مؤنث ولی این آیه در وسط با ضمیر مذکر آمده است از این رو جای آن در اینجا نیست.

برای یافتن جواب آن را می توان به کتاب المیزان و سایر کتب مراجعه کرد.

الدلیل الثانی: آیه الرجم

در صحیح بخاری آمده است که: (خطب عمر عند منصرفه من الحج و قال ایاکم ان تهلكوا عن آیه الرجم ان يقول قائل: لا نجد حدین فی کتاب الله عز و جل فقد رجم رسول الله و رجمنا و الذی نفسى بیده لو لا ان يقولوا الناس زاد عمر فی کتاب الله لکتبها: «الشیخ و الشیخه اذا زنيا فارجموهما البتة» فانا قد قرأناها.) (صحیح بخاری ج ۸ ص ۲۰۷)

جواب این است که این آیه در کتب اهل سنت نه در کتب ما و اهل سنت می گویند که این آیه منسوخه التلاوه است یعنی مضمونش در قرآن هست ولی لفظش در قرآن نیست و می گویند این دلیل بر تحریف نمی شود.

ص: ۵۴۸

یلاحظ علیہ: جرم این آیه چه بوده است که تلاوتش منسوخ شده است اگر جرمش در معنی بوده است می گوئیم معنای آن که در شریعت وجود دارد از این رو به این دلیل نمی بایست تلاوتش منسوخ گردد و اگر جرمش در لفظ بوده است این با فصاحت و بلاغت قرآن سازگار نیست زیرا قرآن از نظر زیبایی به حدی است که بشر نمی تواند در آن حد کلامی بگویند. اهل سنت با تمسک به حربه ی منسوخ التلاوه بودن در واقع سرپوشی روی این گونه روایات باطله می گذارند.

از این رو آنها که خود را قائل به عدم تحریف قرآن می دانند با این حربه سعی در توجیه روایات خود می کنند.

گاهی در کتب ما هم عبارت منسوخ التلاوه به چشم می خورد که کلامی اشتباه است علاوه بر این، مضمون آیه ی فوق دلالت می کند که آن آیه جعلی می باشد زیرا رجم از آن شیخ و شیخه نیست بلکه از آن محصن و محصنه است یعنی زن و شوهری که همسر دارند.

الدلیل الثالث: روایات دال بر تحریف.

مضافا بر اینکه روایات عدم تحریف با این روایات متعارض است می گوئیم روایات داله بر تحریف در کتاب فصل الخطاب محدث نوری آمده است حدود ۱۲۲۱ روایت است که حدود هشتصد روایتش از سه کتابی است که بیان می کنیم:

کتاب القرائات اثر احمد بن محمد بن سیاری متوفای ۲۸۶ که نجاشی در مورد او می گوید: (ضعیف الحدیث فاسد المذهب مجفو الروایه ، کثیر المراسیل). این کتاب حدود هشتصد روایت دارد که غالبا مرسله هستند.

ص: ۵۴۹

کتاب الاستغاثه علی بن احمد الکوفی متوفای ۳۵۲ که فردی مطعون است و نجاشی می گوید: (إنه من آل ابي طالب، و غلا فی آخر أمره و فسد مذهبه و صنف کتبا کثیره اکثرها علی الفساد، ... ان هذا الرجل تدعی له الغلاه منازل عظیمه)

تفسیر علی بن ابراهیم. او شیخ کلینی و متوفای ۳۰۹ است و فردی ثقه می باشد ولی تفسیر او مقداری از آن خودش است (تا اواسط آل عمران) و اکثر آن اثر ابی الجارود زیدی است (تا اواخر سوره ی احزاب) این کتاب را عباس بن محمد علوی نوشته است که بخشی را از علی بن ابراهیم گرفته است و بخش دیگر آن را به نام ابی الجارود گرفته است که فردی زیدی است و مطرود است. مضافا بر اینکه در سند این کتاب دو مجهول وجود دارد اول می گوید: حدثنی ابو الفضل العباس بن محمد بن العلوی که تلمیذ علی بن ابراهیم بوده است که در این کلام اولاً- حدثنی چه فردی است و ثانیاً ابو الفضل فرد مهملی است و توثیق نشده است.

بقیه ی روایاتی که از غیر این کتب نقل شده است غالبا در مورد اختلاف روایات است که کتب اهل سنت هم از این گونه روایات مالا مال است و ما گفتیم که تحریف به این معنا همان اختلاف قرائت قراء است

بخشی از آنها نیز خلط کردن متن تفسیر با متن روایت است مثلا در (الیوم اکملت لکم دینکم) در تفسیر علی بن ابراهیم آمده است (الیوم اکملت لکم دینکم بولایه علی بن ابی طالب) که تفسیری از خود علی بن ابراهیم است و محدث نوری تصور کرده است که جزء خود آیه بوده است.

روایات دیگر کتاب مزبور روایاتی است که با کتاب الله و با اجماع مسلمین تطبیق نمی کند و همه مطرود می باشد.

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 جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید 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

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

ایمیل: 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

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

