



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الرأیا
علیها یصی
المرأیا

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



دوره‌نگار و دسترس خارج اصول

حضرت آیت‌الله العظمی فاضل لنکرانی

دوفصلی

سیری کامل

اصول فقه

جلد نهم

تقریباً روز پنجشنبه

مستطاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

فیضیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۳۲	سیری کامل در اصول فقه : دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱۳
۳۲	مشخصات کتاب
۳۳	مباحث اصول عملیه
۳۷	اصاله الاشتغال
۳۷	اشاره
۳۹	درس دویست و نود و ششم
۳۹	اشاره
۳۹	مقتضای اصل اولی در زیاده در مأموریه
۴۱	بررسی استصحاب عدم قادحیت زیاده در مأموریه
۴۲	لزوم اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در باب استصحاب
۴۳	بررسی استصحاب عدم وقوع المانع فی العمل
۴۳	طریقه خروج استصحاب از اشکال مثبتیت
۴۴	تحقیق درباره حقیقت مانع
۴۵	پرسش:
۴۶	درس دویست و نود و هفتم
۴۶	اشاره
۴۶	تحقیق در معنای مانع
۴۷	اشکال تصوّر مانع به صورت امر وجودی
۴۸	عدم حصول تأثیر و تأثر از امر عدمی
۵۰	خصوصیت مانع در امور تکوینی
۵۲	کیفیت تقید مأموریه به امر عدمی
۵۴	پرسش:
۵۵	درس دویست و نود و هشتم

- ۵۵ اشاره
- ۵۵ مقتضای اصل در صورت شک در قاطعیت شیء در نماز
- ۵۶ تشابه مسأله قاطع با مانع از نظر اجرای استصحاب
- ۵۷ استصحاب صحت تأهلیه اجزای سابقه
- ۵۸ فایده نداشتن استصحاب صحت تأهلیه از نظر مرحوم شیخ(ره)
- ۵۹ معنای صحت اجزای سابقه
- ۶۱ تأثیر مساوی قاطع در اجزای سابقه و لاحق
- ۶۳ پرسش:
- ۶۵ درس دویست و نود و نهم
- ۶۵ اشاره
- ۶۵ مفاد حدیث «لا تعاد»
- ۶۵ بررسی روایات وارده در باب زیاده در نماز
- ۶۶ بررسی روایات دال بر وجوب اعاده در صورت تحقق زیاده
- ۶۶ توجیه محقق حائری(ره) نسبت به روایت «من زاد فی صلاته...»
- ۶۷ دلیل استاد بر بطلان توجیه محقق حائری(ره)
- ۶۸ عدم لزوم هم سنخ بودن در باب زیاده از نظر عرف
- ۶۹ بررسی صحیحۀ زراره در بیان علت عدم جواز سوره سجده دار در نماز
- ۷۰ مراد از زیاده، زیادی حکمی یا زیادی حقیقی
- ۷۱ مفاد حدیث «لا تعاد» و شمول آن نسبت به عامد
- ۷۲ پرسش:
- ۷۳ درس سیصد
- ۷۳ اشاره
- ۷۳ شمول حدیث «لا تعاد» نسبت به عالم عامد از نظر مقام ثبوت
- ۷۵ عدم شمول حدیث «لا تعاد» نسبت به عالم عامد از نظر مقام اثبات
- ۷۷ بررسی شمول حدیث «لا تعاد» نسبت به جاهل و ناسی
- ۷۸ عدم دلالت «لا تعاد» نسبت به جهل و نسیان حکم از نظر محقق حائری(ره)

- ۷۸ دلالت حدیث «لا تعاد» بر صحت واقعه
- ۷۹ زمان پیاده شدن حدیث «لا تعاد»
- ۸۰ دلیل خروج عامد ملتفت و بعضی از موارد جهل از حدیث «لا تعاد»
- ۸۱ پرسش:
- ۸۲ درس سیصد و یکم
- ۸۲ اشاره
- ۸۲ عدم شمول «لا تعاد» نسبت به جاهل مرکب و ناسی نزد محقق حائری (ره)
- ۸۴ بررسی دلالت حدیث «لا تعاد» بر صحت واقعه
- ۸۴ بررسی روایت «السنه لا تنقض الفریضه»
- ۸۶ عدم لزوم تصویب از شمول حدیث «لا تعاد» نسبت به جاهل مرکب
- ۸۸ دلیل عدم شمول حدیث «لا تعاد» نسبت به جاهل مقصر
- ۸۹ پرسش:
- ۹۰ درس سیصد و دوم
- ۹۰ اشاره
- ۹۰ بررسی شمول حدیث «لا تعاد» نسبت به زیاده
- ۹۱ عدم ارجاع عدم الزیاده به نقیصه نزد عرف
- ۹۲ بررسی معنای روایت «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده»
- ۹۲ عدم تصور زیاده برای بعضی از امور خمس در حدیث «لا تعاد»
- ۹۴ نسبت بین حدیث «لا تعاد» با حدیث «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده»
- ۹۴ بررسی شمول حدیث «من زاد فی صلاته» نسبت به زیادی عمدیه
- ۹۶ کیفیت معارضه حدیث «لا تعاد» با حدیث «من زاد فی صلاته»
- ۹۷ پرسش:
- ۹۸ درس سیصد و سوم
- ۹۸ اشاره
- ۹۸ نسبت بین حدیث «من زاد» و «لا تعاد»
- ۹۹ ماده افتراق حدیث «من زاد» و حدیث «لا تعاد»

- نسبت بین حدیث «من زاد» و «لا تعاد» بنابر خروج زیادی عمدیه از هر دو ۹۹
- برگشت قضایای استثنائیه به دو قضیه مستقل ۱۰۱
- حکومت حدیث «لا تعاد» بر حدیث «من زاد» از نظر شیخ(ره) ۱۰۳
- پرسش: ۱۰۴
- درس سیصد و چهارم ۱۰۵
- اشاره ۱۰۵
- تعارض حدیث «لا تعاد» و حدیث «من زاد» ۱۰۵
- کلام شیخ(ره) در تعارض حدیث «لا تعاد» و حدیث «من زاد» ۱۰۵
- ضابطه حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر و اقسام آن ۱۰۶
- عدم حکومت حدیث لا تعاد بر حدیث من زاد از نظر محقق حائری(ره) ۱۰۷
- راه جمع بین حدیث لا تعاد با حدیث من زاد در ماده اجتماع ۱۰۹
- اشتمال حدیث لا تعاد بر تعلیل و خصوصیت آن ۱۱۱
- پرسش: ۱۱۲
- درس سیصد و پنجم ۱۱۳
- اشاره ۱۱۳
- اشکال ندرت مورد برای حدیث «من زاد» ۱۱۳
- کلام محقق نائینی(ره) درباره معنای زیاده ۱۱۵
- بررسی تعلیل موجود در روایت «لأن السجود زیاده فی المكتوبه» ۱۱۷
- جواز قطع نماز یومیه به نماز آیات در صورت تنگی وقت ۱۱۸
- جواز انجام سجده سهو فراموش شده در وسط نماز ۱۱۹
- پرسش: ۱۲۰
- درس سیصد و ششم ۱۲۱
- اشاره ۱۲۱
- اشکال بر عدم اخلال زیاده مستقله در نماز ۱۲۱
- بررسی تعلیل «لأن السجود زیاده فی المكتوبه» ۱۲۲
- عنوان مستقل داشتن سجده عزیمه و اخلال آن به نماز ۱۲۲

- ۱۲۳ عدم فرق بین سجده سهو و سجده عزیمه
- ۱۲۴ مؤید بر زیاده بودن سجده سهو در نماز
- ۱۲۵ اشکال تعدی از نماز یومیه به نماز آیات
- ۱۲۶ احتمال خصوصیت داشتن نماز آیات
- ۱۲۷ لزوم دقت در روایات و آیات
- ۱۲۸ پرسش:
- ۱۲۹ درس سیصد و هفتم
- ۱۲۹ اشاره
- ۱۲۹ شک در اطلاق جزئیت و شرطیت نسبت به حال تمکن
- ۱۳۰ شک در اطلاق مانعیت و قاطعیت شیء نسبت به حال قدرت و عدم آن
- ۱۳۳ وظیفه مکلف در صورت اطلاق دلیل مأموریه و دلیل جزئیت و شرطیت
- ۱۳۴ حکومت اطلاق دلیل جزئیت بر اطلاق دلیل مأموریه
- ۱۳۶ پرسش:
- ۱۳۷ درس سیصد و هشتم
- ۱۳۷ اشاره
- ۱۳۷ عدم جواز تقدم اطلاق دلیل جزء به صورت کلی
- ۱۳۸ تقدم اطلاق دلیل قید بر اطلاق دلیل مقتید از نظر محقق نائینی(ره)
- ۱۳۹ عدم جواز تشبیه اطلاق و تقیید به باب قرینه و ذی القرینه
- ۱۴۰ تفصیل وحید بهبهانی(ره) در مورد اطلاق دلیل قید و اطلاق دلیل مأموریه
- ۱۴۱ نظر حضرت امام(ره) و محقق نائینی(ره) نسبت به کلام وحید بهبهانی(ره)
- ۱۴۳ پرسش:
- ۱۴۵ درس سیصد و نهم
- ۱۴۵ اشاره
- ۱۴۵ حقیقت اوامر غیریه
- ۱۴۶ عدم اعتبار قدرت در اوامر غیریه نزد محقق نائینی(ره)
- ۱۴۶ حقیقت اوامر غیریه از نظر محقق نائینی(ره)

- ۱۴۷ ----- عدم تفاوت در موضوع له هیئت «افعل» از نظر نفسیت و غیریت
- ۱۴۸ ----- معنای بعث و تحریک در اوامر ارشادیه -----
- ۱۴۹ ----- شاهد بر اعتبار قدرت در اوامر ارشادیه -----
- ۱۵۰ ----- فرق بین اوامر نفسیه و غیریه از نظر اعتبار قدرت نزد محقق نائینی (ره) -----
- ۱۵۱ ----- تساوی ملاک اعتبار قدرت نسبت به اوامر نفسیه و غیریه -----
- ۱۵۲ ----- نتیجه بحث در رابطه با توجیه کلام وحید بهبهانی (ره) -----
- ۱۵۳ ----- پرسش: -----
- ۱۵۴ ----- درس سیصد و دهم -----
- ۱۵۴ ----- اشاره -----
- ۱۵۴ ----- اجرای برائت عقلیه در صورت شک -----
- ۱۵۵ ----- جریان برائت عقلیه در صورت عدم قدرت مکلف بر اتیان جزء از اول تکلیف -----
- ۱۵۷ ----- جریان برائت عقلیه در صورت عدم قدرت مستوعب تمام وقت -----
- ۱۵۸ ----- بررسی جریان برائت در صورت عدم قدرت در قسمتی از وقت -----
- ۱۶۰ ----- پرسش: -----
- ۱۶۲ ----- درس سیصد و یازدهم -----
- ۱۶۲ ----- اشاره -----
- ۱۶۲ ----- برائت عقلیه با عدم قدرت زمانی -----
- ۱۶۲ ----- جریان برائت عقلیه در صورت عدم قدرت در قسمتی از وقت -----
- ۱۶۳ ----- عدم انحلال خطابات کلیه به تعداد مکلفین -----
- ۱۶۵ ----- مقایسه شک در جزئیت به مسأله شک در قدرت بنابر لزوم احتیاط -----
- ۱۶۶ ----- مقایسه شک در جزئیت به باب رفع تکلیف به واسطه اضطرار -----
- ۱۶۷ ----- تفاوت مورد علم اجمالی با مسأله اضطرار -----
- ۱۶۹ ----- پرسش: -----
- ۱۷۱ ----- درس سیصد و دوازدهم -----
- ۱۷۱ ----- اشاره -----
- ۱۷۱ ----- بررسی جریان برائت شرعیه در صورت شک در اطلاق جزئیت جزء یا اختصاص آن به حال تمکن -----

- ۱۷۲ ----- عدم جریان حدیث رفع در مقام، از نظر محقق خراسانی(ره)
- ۱۷۲ ----- دو حیثی بودن محل بحث و امکان جریان حدیث رفع از یک حیث
- ۱۷۴ ----- بررسی جریان استصحاب در مورد شک در جزئیت مطلقه یا مختصه
- ۱۷۵ ----- کیفیت جریان استصحاب کلی قسم ثالث در شک در جزئیت مطلقه یا مختصه
- ۱۷۷ ----- جریان استصحاب طبق وجوب نفسی ضمنی اجزاء
- ۱۷۸ ----- پرسش:
- ۱۷۹ ----- درس سیصد و سیزدهم
- ۱۷۹ ----- اشاره
- ۱۸۰ ----- لزوم مستصحاب بودن حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی
- ۱۸۰ ----- عدم حکم شرعی بودن یا موضوع حکم شرعی بودن جامع بین وجوب غیری و نفسی
- ۱۸۱ ----- عقلی بودن جامع بین وجوب غیری و نفسی
- ۱۸۲ ----- عدم تعقل جامع بین معانی حرفیه
- ۱۸۴ ----- وجود مابینت بین وجوب غیری و وجوب نفسی و حتی بین دو وجوب نفسی
- ۱۸۴ ----- تفاوت استصحاب در محل بحث با استصحاب کلی انسان در دار
- ۱۸۵ ----- لزوم وجود اتحاد بین قضیه مشکوکه و متیقنه در باب استصحاب
- ۱۸۶ ----- وجود تغایر بین قضیه مشکوکه و متیقنه در ما نحن فیه
- ۱۸۷ ----- پرسش:
- ۱۸۸ ----- درس سیصد و چهاردهم
- ۱۸۸ ----- اشاره
- ۱۸۸ ----- استصحاب وجوب نفسی در زمان تعدد جزء
- ۱۹۰ ----- تفاوت بین کلیات و شخصیات از نظر اجرای استصحاب
- ۱۹۱ ----- مسامحه در شخصیات از نظر عرف
- ۱۹۲ ----- کلی بودن محل بحث و ممنوعیت اجرای استصحاب در آن
- ۱۹۳ ----- فرق بین شخص و کلی از نظر عرف و اجرای استصحاب
- ۱۹۴ ----- خصوصیت استصحاب کلیات
- ۱۹۶ ----- پرسش:

- درس سیصد و پانزدهم ۱۹۷
- اشاره ۱۹۷
- دلیل جریان استصحاب بقاء نجاست ماء متغیر من قبل نفس ۱۹۷
- فرق محل بحث با بحث استصحاب بقاء نجاست ماء متغیر ۱۹۸
- استصحاب وجوب نفسی انبساطی ۲۰۱
- اشکال وجوب نفسی انبساطی ۲۰۲
- اشکال وجوب نفسی انبساطی نسبت به جزء متعذر ۲۰۳
- پرسش: ۲۰۴
- درس سیصد و شانزدهم ۲۰۵
- اشاره ۲۰۵
- قاعده میسور ۲۰۵
- سند قاعده میسور ۲۰۵
- روایت نبویة مستند قاعده میسور ۲۰۶
- مقام اول: بررسی عبارات روایت نبویه ۲۰۸
- ظاهر معنای شیء در روایت نبویه ۲۰۹
- بررسی معنای «من» در روایت نبویه ۲۰۹
- بررسی معنای «ما» در «ما استطعتم» ۲۱۰
- عدم تناسب معنای عام شیء با کلمه تبعیض ۲۱۱
- معنای تبعیضی بودن «من» ۲۱۱
- پرسش: ۲۱۳
- درس سیصد و هفدهم ۲۱۴
- اشاره ۲۱۴
- بررسی روایت نبویة قاعده میسور با توجه به مورد آن ۲۱۴
- تفاوت اوامر و نواهی متعلقه به طبایع از نظر امثال ۲۱۵
- بررسی ظاهر حدیث نبوی با توجه به کمک عقل ۲۱۶
- معنای روایت «اذا امرتکم بشیء فاتوا منه ما استطعتم» ۲۱۷

- ۲۱۹ اشکال مخصّصیت مورد روایت و جواب آن
- ۲۲۰ بررسی روایت علویة «المیسور لا یسقط بالمعسور»
- ۲۲۱ بررسی کلمة «لا یسقط» در روایت «المیسور»
- ۲۲۲ پرسش:
- ۲۲۳ درس سیصد و هیجدهم
- ۲۲۳ اشاره
- ۲۲۴ دین الله بودن تکالیف
- ۲۲۵ کیفیت مرتفع بودن ذمه نسبت به تکالیف
- ۲۲۶ اشکال عدم ثبوت عبادت فاقد جزء بر ذمه مکلف
- ۲۲۶ اتحاد مرکبات اعتباریه با اجزاء تشکیل دهنده آنها
- ۲۲۹ برگشت ضمیر «لا یسقط» به حکم میسور
- ۲۲۹ اشکال برگشت ضمیر «لا یسقط» به حکم میسور
- ۲۳۰ پرسش:
- ۲۳۱ درس سیصد و نوزدهم
- ۲۳۱ اشاره
- ۲۳۱ ساقط شدن حکم اولی المیسور
- ۲۳۲ فرق بین ارجاع ضمیر «لا یسقط» به میسور یا به حکم
- ۲۳۴ بررسی اختصاص قاعده المیسور به واجبات
- ۲۳۵ عدم اختصاص قاعده المیسور به واجبات طبق نظریه مرحوم آخوند(ره)
- ۲۳۷ پرسش:
- ۲۳۸ درس سیصد و بیستم
- ۲۳۸ اشاره
- ۲۳۸ خروج مستحبات، مکروهات و مباحات از روایت «ما لا یدرک کله...»
- ۲۳۹ قرینیت «لا یتراک» بر خروج مباحات، مکروهات و مستحبات از نظر شیخ(ره)
- ۲۴۰ فرق کلام ما با کلام شیخ در «لا یتراک کله» قسمتی از روایت
- ۲۴۱ بررسی تقدّم ظهور صدر یا ذیل روایت

- ۲۴۳ علت تقدم ظهور ذیل روایت
- ۲۴۴ علت تقدم ظهور صدر روایت
- ۲۴۵ پرسش:
- ۲۴۷ درس سیصد و بیست و یکم
- ۲۴۷ اشاره
- ۲۴۷ بررسی کلمه «کلّ» در روایت «ما لا یدرک کله لا یتراک کله»
- ۲۴۸ بررسی ظهور معنای کلّ در مقام
- ۲۵۰ تنها احتمال ممکن در معنای کلّ
- ۲۵۱ امتناع افرادی بودن معنای کلّ از نظر شیخ انصاری(ره)
- ۲۵۲ اختلاف شیخ(ره) با صاحب حاشیه در باب مفاهیم و ارتباط آن با محل بحث
- ۲۵۴ پرسش:
- ۲۵۶ درس سیصد و بیست و دوم
- ۲۵۶ اشاره
- ۲۵۶ اشتراط صدق عنوان مرکب بر میسور از مرکب
- ۲۵۷ بررسی روایت نبویه از نظر اشتراط صدق عنوان مرکب بر میسور
- ۲۵۹ بررسی روایت علویه اول از نظر اشتراط صدق عنوان مرکب بر میسور
- ۲۶۰ استظهار از «ما لا یدرک کله لا یتراک کله» از نظر اشتراط صدق عنوان مرکب بر میسور
- ۲۶۱ اعتبار عرفی بودن معنای میسور و «ما لا یدرک»
- ۲۶۲ پرسش:
- ۲۶۳ درس سیصد و بیست و سوم
- ۲۶۳ اشاره
- ۲۶۳ بررسی قاعده میسور نسبت به شرائط
- ۲۶۴ لزوم مراجعه به عرف در تشخیص میسور و معسور
- ۲۶۵ چگونگی رجوع به عرف در عبادات از نظر میسور و معسور بودن
- ۲۶۷ دخالت تشخیص مصلحت در پیاده شدن قاعده المیسور
- ۲۶۹ بررسی لزوم تخصیص اکثر در قاعده المیسور

- ۲۷۰ عدم لزوم تخصیص اکثر در قاعده المیسور
- ۲۷۱ پرسش:
- ۲۷۳ درس سیصد و بیست و چهارم
- ۲۷۳ اشاره
- ۲۷۳ شرایط جریان اصول ثلاثه عملیه
- ۲۷۳ خاتمه: شرایط جریان اصول ثلاثه عملیه
- ۲۷۴ عدم شرط برای جریان احتیاط
- ۲۷۴ لزوم اختلال نظام از احتیاط
- ۲۷۷ لزوم اطاعت در عبادات و عدم تحقق آن در باب احتیاط
- ۲۷۸ عدم تحقق اطاعت حتی در صورت علم به بعث
- ۲۷۹ عدم لزوم واقعیت در بعث برای تحقق انبعاث
- ۲۸۰ عدم دلیل بر لزوم اطاعت در باب عبادات
- ۲۸۱ پرسش:
- ۲۸۲ درس سیصد و بیست و پنجم
- ۲۸۲ اشاره
- ۲۸۲ جواب از اشکال لزوم اطاعت در باب عبادات
- ۲۸۴ امکان استناد انبعاث به بعث واقعی مولا
- ۲۸۵ فرق بین بعث واقعی و بعث تخیلی
- ۲۸۷ وجود اطاعت بیشتر در انبعاث از بعث احتمالی
- ۲۸۸ لزوم استهزاء و لعب به امر مولا از احتیاط در اطراف علم اجمالی
- ۲۸۹ پرسش:
- ۲۹۰ درس سیصد و بیست و ششم
- ۲۹۰ اشاره
- ۲۹۰ احتیاط در اطراف علم اجمالی
- ۲۹۰ اشکال احتیاط در اطراف علم اجمالی
- ۲۹۱ عدم کلیت لزوم استهزاء و لعب از تکرار

- ۲۹۲ عدم تنافی خصوصیات ملازم با عمل با عبادات
- ۲۹۴ منتفی شدن قصد وجه و قصد تقرب با احتیاط و جواب آن
- ۲۹۵ مسلم بودن حسن احتیاط در شبهات بدویه وجوبیه
- ۲۹۵ لزوم اعتبار جزم به نیت در عبادات و جواب آن
- ۲۹۷ اجماع بر عدم جواز احتیاط در عبادات و جواب آن
- ۲۹۸ پرسش:
- ۲۹۹ درس سیصد و بیست و هفتم
- ۲۹۹ اشاره
- ۲۹۹ کیفیت احتیاط در صورت وجود حجّت معتبره
- ۳۰۱ فرق مقدم داشتن عمل به اماره و یا مؤخر داشتن آن
- ۳۰۲ تقدّم امتثال تفصیلی بر امتثال اجمالی
- ۳۰۲ عدم تأخر امتثال علمی اجمالی از امتثال تفصیلی
- ۳۰۳ بررسی معنای «صدق العادل» نسبت به الغای احتمال خلاف
- ۳۰۳ مقتضای بنای عقلا نسبت به الغای احتمال خلاف
- ۳۰۵ عدم تحقق الغای احتمال خلاف با تقدّم عمل به اماره
- ۳۰۶ شرایط اجرای اصاله البرائه
- ۳۰۶ پرسش:
- ۳۰۷ اصاله البرائه
- ۳۰۷ اشاره
- ۳۰۹ اصاله البرائه
- ۳۰۹ درس سیصد و بیست و هشتم
- ۳۰۹ اشاره
- ۳۰۹ اعتبار شرطیت فحص در برائت عقلیه
- ۳۱۰ معنای بیان واصل نزد عرف
- ۳۱۱ معنای بیان واصل در قوانین شرعی
- ۳۱۲ عدم جواز مراجعه به برائت قبل از فحص در شرعیات

- ۳۱۳ ----- دلیل مدعیان عدم لزوم فحص
- ۳۱۴ ----- وجود ملازمه بین باعثیت بعث و منجزیت آن
- ۳۱۵ ----- لزوم عمل به روایات معتبره با عدم شرطیت افاده علم
- ۳۱۷ ----- پرسش:
- ۳۱۸ ----- درس سیصد و بیست و نهم
- ۳۱۸ ----- اشاره
- ۳۱۹ ----- عدم ارتباط بین منجزیت و باعثیت
- ۳۲۰ ----- ظلم بر مولا بودن اقتحام در شبهه قبل الفحص
- ۳۲۱ ----- تشبیه ظلم بر مولا به باب تجری
- ۳۲۲ ----- معنای ظلم بر مولا بودن در محل بحث
- ۳۲۴ ----- عدم جواز تشبیه کردن مسألة ظلم به باب تجری
- ۳۲۵ ----- پرسش:
- ۳۲۶ ----- وجوب فحص از احکام در شریعت
- ۳۲۶ ----- درس سیصد و سی ام
- ۳۲۶ ----- اشاره
- ۳۲۶ ----- استدلال بر وجوب فحص از باب علم اجمالی به وجود احکام در شریعت
- ۳۲۷ ----- عدم جریان برائت در اطراف علم اجمالی
- ۳۲۸ ----- اخص بودن دلیل از مدعا
- ۳۳۰ ----- مطابقت دلیل با مدعا از نظر محقق نائینی(ره)
- ۳۳۱ ----- فرق بین علم اجمالی متعلق به عنوان و غیر آن
- ۳۳۲ ----- حکم تعلق علم اجمالی به عنوان
- ۳۳۳ ----- پرسش:
- ۳۳۴ ----- درس سیصد و سی و یکم
- ۳۳۴ ----- اشاره
- ۳۳۴ ----- عدم فرق بین تعلق علم اجمالی به عنوان و غیر آن
- ۳۳۵ ----- عدم تحقق عنوان محصل و محصل در محل بحث

- ۳۳۶ عدم دخالت عنوان بی ارتباط با حکم شرعی در حکم شرعی
- ۳۳۸ خلاصه اشکال اخصیت دلیل از مدعا و جواب محقق نائینی (ره)
- ۳۳۹ عدم موضوعیت عنوان معلوم بالاجمال برای حکم شرعی
- ۳۴۰ عدم جواز مقایسه علم به حکم شرعی به مسأله ثبت در دفتر
- ۳۴۱ پرسش:
- ۳۴۳ درس سیصد و سی و دوم
- ۳۴۳ اشاره
- ۳۴۳ اعمیت دلیل برای وجوب فحص از طریق علم اجمالی از مدعا
- ۳۴۴ انحلال علم اجمالی کبیر به واسطه علم اجمالی صغیر
- ۳۴۵ تنافی کلام مرحوم نائینی (ره) در ما نحن فیه با مسأله قطع غنم
- ۳۴۷ خلط بین انحلال کننده و انحلال شونده در کلام محقق نائینی (ره)
- ۳۴۸ خلاصه بحث
- ۳۴۹ عدم جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان قبل از فحص از نظر عقل
- ۳۴۹ پرسش:
- ۳۵۱ درس سیصد و سی و سوم
- ۳۵۱ اشاره
- ۳۵۱ اجماع بر وجوب فحص در برائت
- ۳۵۲ تمسک به اجماع برای اثبات وجوب فحص در باب برائت
- ۳۵۲ عدم دخالت مسائل تعبدیه در مسائل عقلیه
- ۳۵۳ احتمال مدرکی بودن اجماع در محل بحث
- ۳۵۴ تمسک به آیات و روایات برای اثبات وجوب فحص
- ۳۵۵ مقدار فحص از نظر عقل
- ۳۵۶ متعلق عقاب در صورت عدم فحص در باب برائت
- ۳۵۷ طریقت وجوب فحص از نظر عقل
- ۳۵۸ مستند قول سوم در متعلق عقاب در صورت ترک فحص
- ۳۶۰ پرسش:

درس سیصد و سی و چهارم ۳۶۱

اشاره ۳۶۱

صور ترک فحص و رجوع به براءت از نظر استحقاق عقوبت ۳۶۱

استحقاق عقوبت در تمام فروض ترک فحص و رجوع به براءت ۳۶۳

عدم وجود مجوز برای ارتکاب مشتبّه قبل الفحص ۳۶۴

انحصار استحقاق عقاب به صورت وجود بیان برای حکم ۳۶۵

بررسی ملاک حکم عقل به لزوم احتیاط ۳۶۷

پرسش: ۳۶۸

درس سیصد و سی و پنجم ۳۶۹

اشاره ۳۶۹

استحقاق عقوبت در صورت اجرای براءت در واجبات قبل از فحص ۳۶۹

عدم لزوم فحص قبل از فعلیت وجوب ذی المقدمه آن ۳۷۰

طریق تصحیح وجوب مقدمات واجبات موقتّه قبل الوقت ۳۷۱

ارجاع واجبات مشروطه و موقتّه به واجبات معلقه ۳۷۲

عدم مقدمیت وجوب فحص ۳۷۳

عقلی بودن وجوب فحص و عدم تفاوت واجبات مطلقه و مشروطه و موقتّه ۳۷۴

حکم عقل به وجوب مقدمات واجب موقت قبل الوقت ۳۷۶

عدم لزوم فعلیت وجوب ذی المقدمه برای وجوب مقدمه ۳۷۶

پرسش: ۳۷۷

واجب تهیئی ۳۷۹

درس سیصد و سی و ششم ۳۷۹

اشاره ۳۷۹

تصور وجوب نفسی تهیئی برای فحص ۳۷۹

تعمیم قول به استحقاق عقوبت بر ترک تفحص از نظر محقق خراسانی(ره) ۳۸۱

عدم امکان واجب تهیئی در مقام ثبوت ۳۸۲

عدم مقدمیت تفحص ۳۸۳

- ۳۸۳ امکان وجوب مقدمه قبل از فعلیت وجوب ذی المقدمه -
- ۳۸۴ بررسی ملازمه بین وجوب نفسی تهیئی و استحقاق عقوبت بر ترک آن
- ۳۸۵ مقتضای حکم عقل در ترک واجب نفسی تهیئی
- ۳۸۶ پرسش:
- ۳۸۷ درس سیصد و سی و هفتم
- ۳۸۷ اشاره
- ۳۸۷ عدم دلیل بر وجوب نفسی تهیئی
- ۳۸۸ عدم دلالت عقل بر وجوب نفسی تهیئی
- ۳۸۹ مقتضای مراجعه به آیات از نظر استفاده وجوب نفسی تهیئی
- ۳۹۱ مقتضای مراجعه به روایات از نظر استفاده وجوب نفسی تهیئی
- ۳۹۳ پرسش:
- ۳۹۴ درس سیصد و سی و هشتم
- ۳۹۴ اشاره
- ۳۹۴ لزوم فحص برای جاهل قبل از رجوع به براءت
- ۳۹۵ بطلان عبادت جاهل بدون فحص و عدم جواز تمسک به حدیث لا تعداد
- ۳۹۵ موارد انتقاض از رجوع جاهل قبل از فحص
- ۳۹۶ بیان مسأله در جهر و اخفات و فرق آن با قصر و اتمام
- ۳۹۸ بیان کلام مرحوم آخوند(ره) در صحت عبادت در موارد انتقاض
- ۳۹۹ کلام مرحوم آخوند(ره) در صحت عبادت با مصلحه لازمه الاستیفاء
- ۴۰۰ اشکال به مرحوم آخوند در عدم جواز اتیان هردو طرف و پاسخ استاد
- ۴۰۲ پرسش:
- ۴۰۳ درس سیصد و سی و نهم
- ۴۰۳ اشاره
- ۴۰۳ حرمت نماز اتمام به خاطر سببیت برای ترک نماز قصر
- ۴۰۴ عدم مقدمیت متضادین نسبت به یکدیگر
- ۴۰۶ اشکال اشتغال نماز اتمام به جای قصر بر مصلحت

- ۴۰۶ عدم اشتراک دلیل بین عالم و جاهل از نظر مصلحت
- ۴۰۷ اثبات امر برای نماز اتمام به جای قصر از راه ترتب
- ۴۰۸ مبنائی بودن مسأله ترتب از نظر شیخ انصاری(ره)
- ۴۰۹ فرق بین مسأله نماز قصر و اتمام و مسأله ترتب از نظر محقق نائینی(ره)
- ۴۱۰ پرسش:
- ۴۱۲ درس سیصد و چهلم
- ۴۱۲ اشاره
- ۴۱۳ عدم وجود تضاد بین صلاه قصر و صلاه تمام
- ۴۱۳ عدم امکان تشخیص وجود تضاد بین عبادات از نظر ما
- ۴۱۴ فرق بین ما نحن فیه با مسأله صلاه و ازاله
- ۴۱۶ عدم لزوم اشکال در صورت مخاطب قرار ندادن عاصی
- ۴۱۷ لزوم تعدد عقاب در صورت تعدد امر در باب ترتب
- ۴۱۹ عدم دخالت وقت در وجوب فوری ازاله
- ۴۲۰ پرسش:
- ۴۲۱ درس سیصد و چهل و یکم
- ۴۲۱ اشاره
- ۴۲۱ تصحیح عمل جاهل مقصر از راه تعدد مطلوب برای مولا
- ۴۲۳ فرق کلام محقق اراکی و محقق خراسانی در مورد تصحیح عمل جاهل مقصر
- ۴۲۵ بررسی وجود تضاد بین احکام خمسۀ تکلیفیه
- ۴۲۶ معنای تضاد
- ۴۲۸ نتیجه کلام محقق اراکی در صحت عمل جاهل
- ۴۲۹ پرسش:
- ۴۳۰ لزوم فحص در شبهات موضوعیه
- ۴۳۰ درس سیصد و چهل و دوم
- ۴۳۰ اشاره
- ۴۳۰ بررسی لزوم فحص در شبهات موضوعیه

- ۴۳۲ بررسی شرطییت فحص برای جریان برائت عقلیه در شبهات موضوعیه
- ۴۳۴ بررسی وجوب فحص در برائت نقلیه
- ۴۳۴ تقسیم فحص به قلیل المؤمنه و کثیر المؤمنه
- ۴۳۶ تفصیل محقق نائینی(ره) در شبهات موضوعیه وجوبیه
- ۴۳۸ پرسش:
- ۴۳۹ قاعدة لا ضرر
- ۴۳۹ اشاره
- ۴۴۱ قاعدة لا ضرر
- ۴۴۱ درس سیصد و چهل و سوم
- ۴۴۱ اشاره
- ۴۴۱ بحث استطرادی قاعدة لا ضرر
- ۴۴۲ بررسی سند قاعدة لا ضرر
- ۴۴۲ بررسی روایت لا ضرر از نظر موثقه زراره
- ۴۴۵ بررسی مرسله زراره در رابطه با قاعدة لا ضرر
- ۴۴۵ روایت لا ضرر به نقل مرحوم صدوق(ره)
- ۴۴۷ روایت لا ضرر به نقل مرحوم کلینی(ره)
- ۴۴۹ پرسش:
- ۴۵۰ درس سیصد و چهل و چهارم
- ۴۵۰ اشاره
- ۴۵۰ روایت عقبه بن خالد نسبت به تطبیق لا ضرر بر مورد شفعه
- ۴۵۲ روایت منقول از دعائم الاسلام نسبت به قاعدة لا ضرر
- ۴۵۴ اعتبار مرسلات صدوق(ره)
- ۴۵۵ مرسله صدوق(ره) نسبت به مدرک قاعدة لا ضرر
- ۴۵۶ روایت کافی درباره سند لا ضرر
- ۴۵۸ پرسش:
- ۴۵۹ درس سیصد و چهل و پنجم

- ۴۵۹ اشاره
- ۴۵۹ بررسی حدیث لا ضرر از نظر استقلال و یا ارتباط آن به جریانی
- ۴۶۰ ادعای استقلال حدیث لا ضرر در کلام مرحوم خوانساری(ره)
- ۴۶۱ صدور حدیث لا ضرر در ذیل جریان سمره بن جندب
- ۴۶۲ بررسی صدور روایت لا ضرر در ذیل جریان شفعه
- ۴۶۴ دلیل عدم ارتباط لا ضرر با مسأله شفعه و فضل الماء
- ۴۶۶ عدم اختصاص اشکال به مسأله شفعه
- ۴۶۷ پرسش:
- ۴۶۸ ارتباط حق شفعه و لا ضرر
- ۴۶۸ درس سیصد و چهل و ششم
- ۴۶۸ اشاره
- ۴۶۸ خصوصیت حق شفعه و عدم ارتباط آن با لا ضرر
- ۴۷۰ فرق اعمال حق شفعه با فسخ معاملات دیگر
- ۴۷۱ مقتضای علیت «لا ضرر و لا ضرار» در مسأله حق شفعه
- ۴۷۲ شاهد بر عدم ارتباط لا ضرر با حق شفعه از نظر شیخ الشریعه(ره)
- ۴۷۴ مقایسه روایت عقبه بن خالد با روایت عباده بن صامت
- ۴۷۴ پرسش:
- ۴۷۶ درس سیصد و چهل و هفتم
- ۴۷۶ اشاره
- ۴۷۶ خلاصه کلام شریعت اصفهانی(ره) راجع به حدیث لا ضرر
- ۴۷۸ مؤید مرحوم نائینی(ره) بر اتحاد روایت عقبه بن خالد
- ۴۷۹ عدم ذکر تمام قضایای رسول خدا(صلی الله علیه و آله) در روایت عقبه خالد
- ۴۸۰ علت تکرار لا ضرر در روایت عقبه بن خالد
- ۴۸۱ تنزیهی بودن منع فضل الماء در کلام رسول اکرم(صلی الله علیه و آله)
- ۴۸۲ بررسی وقوع کلمه «فی الاسلام» در روایت لا ضرر
- ۴۸۳ مقتضای وقوع کلمه «فالاسلام» در دنبال حدیث لا ضرر

- ۴۸۴ پرسش:
- ۴۸۵ مفردات حدیث لا ضرر و لا ضرار
- ۴۸۵ درس سیصد و چهل و هشتم
- ۴۸۵ اشاره
- ۴۸۵ بررسی مفردات حدیث لا ضرر و لا ضرار
- ۴۸۶ معنای ضرر و ضرار از نظر جوهری
- ۴۸۷ معنای ضرر و ضرار از نظر قاموس اللغة و کتاب المصباح المنیر
- ۴۸۸ معنای ضرر و ضرار از نظر ابن اثیر
- ۴۸۹ بررسی معنای ضرار در استعمالات قرآن
- ۴۹۱ معنای ضرار در بعضی از روایات تفسیری
- ۴۹۲ پرسش:
- ۴۹۳ درس سیصد و چهل و نهم
- ۴۹۳ اشاره
- ۴۹۳ کیفیت استعمال ضرار در قرآن
- ۴۹۴ تفسیر «لَا تُضَارُّ وَالِدَهُ بِوَلَدِهَا» از نظر روایات
- ۴۹۷ بررسی معنای «لا ضرر و لا ضرار»
- ۴۹۸ معنای لا در جمله «لا ضرر و لا ضرار»
- ۴۹۹ پرسش:
- ۵۰۱ درس سیصد و پنجاهم
- ۵۰۱ اشاره
- ۵۰۱ ادعای عدم تجوز در استعمال لا ضرر و لا ضرار
- ۵۰۲ شباهت حدیث لا ضرر به حدیث رفع از نظر محقق نایینی(ره)
- ۵۰۳ عدم تجوز در حدیث رفع در صورت انشائی بودن رفع
- ۵۰۴ معنای رفع تشریحی
- ۵۰۵ جملات انشائیه و خبریه و مشترکه بین انشائیت و خبریت
- ۵۰۶ عدم ارتباط استعمال جملات مشترکه به وضع واضح

- جمع بین انشائیت و اخباریت در یک جمله ۵۰۷
- پرسش: ۵۰۸
- درس سیصد و پنجاه و یکم ۵۰۹
- اشاره ۵۰۹
- عنوان اولی و عنوان ثانوی اشیاء ضرری ۵۰۹
- تشابه تکوینیات و تشریعیات در عناوین اولیه و ثانویه ۵۱۰
- تحقق مجازیت در سبب و مسبب مستقل ۵۱۲
- بررسی مجاز در کلمه و مجاز در اسناد ۵۱۴
- عدم تفاوت بین شرع و امور تکوینی از نظر استعمال ۵۱۵
- پرسش: ۵۱۶
- درس سیصد و پنجاه و دوم ۵۱۷
- اشاره ۵۱۷
- بررسی کلام محقق نایینی(ره) در مسأله انشاء و اخبار ۵۱۷
- تعدد وضع در هیئت جملات مشترکه بین اخبار و انشاء ۵۱۸
- اشکال وضع هیئت برای قدر مشترک بین اخبار و انشاء ۵۲۰
- مقتضای وضع خاص داشتن معانی حرفیه ۵۲۱
- معنای وضع انشائی کلی ۵۲۲
- پرسش: ۵۲۴
- درس سیصد و پنجاه و سوم ۵۲۵
- اشاره ۵۲۵
- خلاصه سخن مرحوم نایینی(ره) در مورد حقیقی بودن استعمال لا ضرر ۵۲۵
- عدم وجود علیت بین امر و اطاعت امر ۵۲۷
- عدم تفاوت عاصی و مطیع از نظر ذات امر ۵۲۹
- عدم ارتباط بین اتحاد وجودی با مسأله استعمال ۵۳۰
- عدم حقیقی بودن استعمال علت به جای معلول ۵۳۲
- پرسش: ۵۳۲

- درس سیصد و پنجاه و چهارم - ۵۳۴
- اشاره - ۵۳۴
- بررسی حقیقت ادعائیه در معنای لا ضرر - ۵۳۴
- تفاوت توجه نفی به اوصاف و توجه آن به ماهیت از نظر بلاغت - ۵۳۶
- تفاوت نفی در مثل «لا صلاه» با نفی در «لا ضرر» - ۵۳۷
- احتمال مجازیت بنحو سببیت و مسببیت در «لا ضرر» و اشکال آن - ۵۴۰
- پرسش: - ۵۴۱
- درس سیصد و پنجاه و پنجم - ۵۴۲
- اشاره - ۵۴۲
- ادعای مجاز در حذف در استعمال لا ضرر - ۵۴۲
- لزوم تخصیص اکثر از خروج احکام ضرریه از لا ضرر - ۵۴۳
- تقسیم تخصیص اکثر از نظر شیخ انصاری (ره) - ۵۴۵
- فرق بین عموم در قضایای خارجییه با عموم در قضایای حقیقیه - ۵۴۷
- وحدت ملاک در شمول حکم نسبت به افراد قضایای حقیقیه - ۵۴۸
- فرق تخصیص عموم در قضایای خارجییه با قضایای حقیقیه - ۵۴۹
- پرسش: - ۵۴۹
- درس سیصد و پنجاه و ششم - ۵۵۰
- اشاره - ۵۵۰
- لزوم تخصیص اکثر از خروج احکام ضرریه از لا ضرر - ۵۵۰
- فرق بین قضایای حقیقیه و خارجییه از نظر تخصیص - ۵۵۱
- عدم لزوم تخصیص اکثر در قضایای حقیقیه - ۵۵۲
- تطبیق لا ضرر بر قضایای خارجییه از نظر محقق نایینی (ره) - ۵۵۳
- بررسی تفاوت قضایای خارجییه و حقیقیه از نظر ملاک - ۵۵۴
- تطبیق لا ضرر بر قضایای حقیقیه - ۵۵۶
- بررسی کلام شیخ راجع به تقسیم تخصیص اکثر - ۵۵۷
- استهجان مطلق تخصیص اکثر - ۵۵۷

- پرسش: ۵۵۸
- درس سیصد و پنجاه و هفتم ۵۶۰
- اشاره ۵۶۰
- تخصیص ادلة اولیه به واسطه لا ضرر ۵۶۱
- خروج بعضی از امثله از باب احکام ضرریه ۵۶۲
- بررسی ضرری بودن حکم زکات از نظر امام(ره) ۵۶۳
- امتنانی بودن حدیث لا ضرر و آبی بودن آن از تخصیص ۵۶۴
- تعارض بین لا ضرر با دلیل زکات و خمس و جهاد ۵۶۵
- پرسش: ۵۶۷
- درس سیصد و پنجاه و هشتم ۵۶۸
- اشاره ۵۶۸
- نفی ضرر غیر متدارک به واسطه حدیث لا ضرر ۵۶۸
- عدم تدارک ضرر به واسطه حدیث لا ضرر ۵۶۹
- دلالت لا ضرر بر معنای نهی از ضرر ۵۷۰
- مقتضای عرضه لا ضرر بر اذهان عرف ۵۷۱
- استفاده از قرینه «علی مؤمن» برای دلالت بر نهی ۵۷۲
- لازمه ترتیب صغرا و کبرا در حدیث لا ضرر ۵۷۲
- معنای لا ضرر از نظر اهل لغت ۵۷۳
- عدم کثرت استعمال نهی در مقابل نفی ۵۷۴
- اشکال ادبی استعمال لای ناهیه بر سر اسم ۵۷۴
- پرسش: ۵۷۵
- درس سیصد و پنجاه و نهم ۵۷۶
- اشاره ۵۷۶
- کلام امام راحل(ره) راجع به معنای لا ضرر ۵۷۶
- بررسی مناصب رسول اکرم(صلی الله علیه و آله) ۵۷۷
- ارشادی بودن امر رسول اکرم(صلی الله علیه و آله) در مقام رسالت ۵۷۸

- ۵۷۹ دلالت آیه «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» بر منصب حاکمیت رسول اکرم(صلی الله علیه و آله) .
- ۵۸۲ نتیجه وجوب اطاعت امر رسول اکرم(صلی الله علیه و آله) .
- ۵۸۳ پرسش:
- ۵۸۵ درس سبب و شصتم
- ۵۸۵ اشاره
- ۵۸۵ مقام ریاست و سلطنت پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله) .
- ۵۸۷ مقام قضاوت پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله) .
- ۵۸۹ بررسی تعبیرات روایات منقوله از رسول خدا(صلی الله علیه و آله) .
- ۵۹۰ بررسی روایات لا ضرر
- ۵۹۱ تطابق روایت عقبه بن خالد با روایت عباده بن صامت
- ۵۹۲ دلیل اعتبار روایت عباده بن صامت
- ۵۹۴ پرسش:
- ۵۹۵ درس سبب و شصت و یکم
- ۵۹۵ اشاره
- ۵۹۵ بررسی داستان سمره بن جندب به نقل مشایخ ثلاثه
- ۵۹۶ ملاک مراجعه رجل انصاری به رسول الله(صلی الله علیه و آله) .
- ۵۹۷ دلیل مساومه رسول اکرم(صلی الله علیه و آله) با سمره بن جندب
- ۵۹۹ اشکال عدم شمول لا ضرر نسبت به مورد خودش
- ۶۰۰ جواب شیخ از اشکال خروج لا ضرر از مورد خودش و اشکال آن
- ۶۰۲ جواب اشکال خروج لا ضرر از مورد خودش طبق حکومتی گرفتن حکم لا ضرر
- ۶۰۳ پرسش:
- ۶۰۴ درس سبب و شصت و دوم
- ۶۰۴ اشاره
- ۶۰۴ اشکال عدم شمول لا ضرر نسبت به مورد خودش
- ۶۰۵ حل اشکال لا ضرر از راه حکم حکومتی
- ۶۰۷ خصوصیت حکم حکومتی

- جواب محقق نایینی(ره) از اشکال عدم شمول لا ضرر نسبت به مورد خودش ۶۰۸
- بررسی روایت لا ضرر و مقایسه آن با کلام محقق نایینی(ره) ۶۰۹
- عدم لزوم تفکیک بین علت و معلول ۶۱۰
- عدم ارتباط لا ضرر با قاعده الناس مسلطون علی اموالهم ۶۱۱
- پرسش: ۶۱۱
- رابطه قاعده لا ضرر و قاعده سلطنت ۶۱۳
- درس سیصد و شصت و سوم ۶۱۳
- اشاره ۶۱۳
- حکومت قاعده لا ضرر بر قاعده سلطنت نزد محقق نایینی(ره) ۶۱۳
- ترکیب قاعده سلطنت از دو امر ایجابی و سلبی ۶۱۵
- عدم ترکیب قاعده سلطنت به دو امر ایجابی و سلبی از نظر شرع ۶۱۶
- کیفیت پیاده شدن قاعده لا ضرر در مورد مقدمه واجب ۶۱۷
- قیاس قاعده «لا ضرر و لا ضرار» به مسأله خیار غبن ۶۱۸
- عدم ارتباط قاعده سلطنت به احترام مال مسلم ۶۱۹
- پرسش: ۶۲۱
- درس سیصد و شصت و چهارم ۶۲۲
- اشاره ۶۲۲
- خلاصه کلام محقق نایینی(ره) نسبت به قاعده لا ضرر و قاعده سلطنت ۶۲۲
- عدم تشکیل قاعده سلطنت از دو جزء ۶۲۳
- وجودی بودن حق منع الغیر ۶۲۴
- اشکال نقضی به کلام محقق نایینی(ره) در عدم ترکیب قاعده سلطنت ۶۲۴
- عدم تفرع حق دخول بر حق ابقاء ۶۲۵
- مقایسه قاعده لا ضرر با قاعده سلطنت ۶۲۷
- عدم نیاز به قاعده لا ضرر در کثیری از موارد در فقه ۶۲۸
- پرسش: ۶۲۹
- درس سیصد و شصت و پنجم ۶۳۰

- ۶۳۰ اشاره
- ۶۳۰ رجحان معنای امام راحل(ره) در باب لا ضرر -
- ۶۳۱ اشکال عدم مشهوریت معنای امام(ره) برای لا ضرر و جواب آن
- ۶۳۲ وجود اختلاف در معنای لا ضرر
- ۶۳۴ عدم ورود اشکال نقضی محقق نایینی(ره) در ما نحن فیه
- ۶۳۶ لزوم مراجعه به ولی فقیه در باب اجرای لا ضرر
- ۶۳۷ پرسش:
- ۶۳۸ تنبیهات قاعده لا ضرر
- ۶۳۸ درس سیصد و شصت و ششم
- ۶۳۸ اشاره
- ۶۳۸ تنبیه اول: عدم ارتباط بین حرمت اضرار به غیر و دفع ضرر از غیر
- ۶۴۰ تنبیه دوم: اکراه بر اضرار به غیر
- ۶۴۱ نسبت بین حدیث رفع و قاعده لا ضرر
- ۶۴۲ تنبیه سوم: ضرر بر غیر به خاطر تصرف در ملک خویش
- ۶۴۳ انصراف لا ضرر از صورت اضرار به غیر
- ۶۴۳ تعارض دو قاعده لا ضرر در محل بحث
- ۶۴۴ پرسش:
- ۶۴۵ رابطه قاعده لا حرج و قاعده لا ضرر
- ۶۴۵ درس سیصد و شصت و هفتم
- ۶۴۵ اشاره
- ۶۴۶ بررسی لزوم ضرر از قاعده لا ضرر
- ۶۴۷ عدم جواز قیاس ما نحن فیه به شک سببی و مسببی
- ۶۴۹ حکم اضرار به غیر با تصرف مالک، و عدم آن با تحدید تسلط مالک
- ۶۵۰ تعارض بین قاعده لا ضرر و قاعده لا حرج
- ۶۵۰ علت تقدم قاعده لا حرج بر قاعده لا ضرر
- ۶۵۲ پرسش:

۶۵۳ فهرست مطالب

۶۸۸ فهرست درسها

۶۹۴ درباره مرکز

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱۳

مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان و نام پدیدآور: سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول جلد ۱۳ / فاضل لنکرانی؛ تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه.

مشخصات نشر: قم: فیضیه، ۱۳۷۷

مشخصات ظاهری: ۱۶ ج.

شابک: ۵۰۰۰۰۰ ریال (دوره)؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۱: ۹۶۴۶۷۶۴۰۱۰؛ ۱۶۰۰۰۰ ریال ج. ۱، چاپ سوم: ۱۹۷۸-۹۶۴-۶۷۶۴-۰۱-۰؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۲: ۹۶۴-۶۷۶۴-۰۲-۹؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۳: ۹۶۴۶۷۶۴۰۴۵؛ ۲۵۰۰۰۰ ریال (ج. ۳)؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۴: ۹۶۴-۶۷۶۴-۰۵-۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۷: ۹۶۴۶۷۶۴۰۸۸؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۸: ۹۶۴۶۷۶۴۰۹۶؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۹: ۹۶۴۶۷۶۴۱۰X؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۱۰: ۹۶۴۶۷۶۴۱۱۸؛ ۴۵۰۰۰ ریال ج. ۱۲: ۹۶۴۸۳۲۰۰۴۷؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۱۳: ۹۶۴۶۷۶۴۲۰۷؛ ۴۵۰۰۰ ریال ج. ۱۳، چاپ (۱۳۸۵): ۹۶۴-۸۳۲۰-۰۵-۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۱۴: ۹۶۴۶۷۶۴۲۱۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۱۵: ۹۶۴۶۷۶۴۲۲۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۱۶: ۹۶۴۶۷۶۴۲۳۱

عنوان های دیگر دوره ده ساله دروس خارج اصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی "مد ظله العالی"

ناشر: فیضیه

مکان نشر: ایران - قم

سال نشر: مجلد ۱ الی مجلد ۳ = ۱۳۷۷ ش - مجلد ۴ الی مجلد ۸ = ۱۳۷۸ ش - مجلد ۹ الی مجلد ۱۴ = ۱۳۷۹ ش - مجلد ۱۵ و مجلد ۱۶ = ۱۳۸۰ ش

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: دادستان، محمد، تنظیم کننده، تهیه کننده

شناسه افزوده: موسسه روزنامه فیضیه

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸ / ف ۱۸ س ۹ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۱۳۶۹۹

ص: ۱

مباحث اصول عملیه

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

سیری کامل در اصول فقه : دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۱۳

فاضل لنکرانی

تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه

ص: ۴

مباحث اصول عملیه

اصاله الاشتغال

اشاره

ص: ۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مقتضای اصل اولی در زیاده در مأوربه

بعد از آن که بحث شد در اینکه آیا مفهوم زیاده حقیقتاً و عقلاً می تواند تحقّق پیدا بکند یا نمی تواند؟ ما عرض کردیم که نمی تواند و تنها زیاده عرفیه امکان تحقّق دارد، بعداً هم بحثی ان شاء الله می کنیم که آیا این زیاده عرفیه، تا چه اندازه سعه دارد و چه مقدار را شامل می شود؟ آیا مثلاً زیاده در نماز، معنایش این است که حداقل زیاده، یک رکعت باشد یا کمتر از یک رکعت هم امکان دارد؟ و همین طور خصوصیات دیگری که در معنای زیاده عرفیه بعداً ان شاء الله بحث می شود. اگر با قطع نظر از این معنا که زیاده حقیقیه، امکان پذیر نیست، مانند بعضی از بزرگان معتقد بشویم که زیاده حقیقیه مانند نقیصه حقیقیه، امکان پذیر هست، روی این فرض، آیا اصل اولی و قاعده اولیه، در باب زیاده در مأوربه اقتضای بطلان می کند یا اقتضای عدم بطلان دارد؟ آیا از نظر حکم، زیاده در مأوربه مانند نقیصه است یا اینکه به حسب اصل اولی، ظاهر این است که بین این دو تا فرق حکمی وجود دارد؟

در باب نقیصه، به اعتبار اینکه مأوربه در خارج تحقّق پیدا نکرده و آنچه که متعلق

امر و بعث مولا بوده، در خارج، لباس تحقّق نپوشیده، لذا می توانیم بگوییم: مآتی به با مأموریه، مطابقت ندارد و چون مآتی به با مأموریه مطابقت ندارد، از این عدم مطابقت، بطلان انتزاع می شود، عدم صحّت انتزاع می شود، چون معنای نقیصه، همان عدم تحقّق مأموریه است به صورت کامل و به صورت تمام.

اما در ناحیه زیاده، مطلب این طور نیست. اگر مأموریه یک جزئی زائد داشته باشد و زیاده در او تحقّق پیدا نکند آیا این مآتی به با مأموریه مخالفت دارد؟ آیا این مآتی به با مأموریه مطابقت ندارد؟ فرض این است که مأموریه با تمام خصوصیات در خارج تحقّق پیدا کرده و نقصی از نظر تحقّق مأموریه در خارج، نداریم.

بله، اگر عدم زیاده به صورت قید اعتبار شده باشد و به عبارت روشن تر: اگر جزء، بشرط لای از زیاده اخذ شده باشد، آنجا عرض کردیم: این زیاده به نقیصه برگشت می کند برای اینکه اگر جزئی را مقیّدا بعدم الزیاده در مأموریه اخذ کردند، اگر شما این جزء را با زیاده انجام بدهید معنایش این است که این جزء مقیّد، تحقّق پیدا نکرده، این جزئی که با قید عدم زیاده، جزیت دارد، وجود پیدا نکرده و این برگشت به نقیصه می کند و از محل بحث ما خارج است. محل بحث ما آنجایی نیست که جزء را بشرط عدم الزیاده، اخذ کرده باشند بلکه آنجایی است که وجود زیاده، لطمه ای به جزیت جزء اول نمی زند و موجب خللی در جزیت جزء اول نیست. لذا در این صورت اگر مأموریه با زیاده الجزء تحقّق پیدا کرد، در این صورت اگر زیادۀ در مأموریه محقّق شد در حالی که مسأله بشرط لا- مطرح نیست، آیا در اینجا روی قاعده اولیه و اصل اولی ما نباید بگوییم که عبادت صحیح است؟ نباید بگوییم که مأموریه صحیحا تحقّق پیدا کرده، برای اینکه وجود زیاده که مستلزم نقیصه نیست، مأموریه کاملاً با تمام خصوصیات و با تمام جهاتی که در او دخالت دارد، در خارج تحقّق پیدا کرد، منتها یک زیادی هم همراهش هست، یک زیادی هم با او وجود پیدا کرده. اینجا روی قاعده اولیه چرا بگوییم: این عمل باطل است؟ چرا حکم به بطلان این عمل بکنیم؟

لذا نقیصه با زیاده در این جهت از نظر اصل اولی تفاوت حکمی دارد که مقتضای اصل اولی در نقیصه، بطلان است و مقتضای اصل اولی در زیاده، عدم بطلان است. این از نظر حکم عقل که عقل در این باره چنین حکم می کند. همان عقلی که حکم به صحت و حکم به بطلان می کند و منشأ انتزاع صحت و بطلان را مطابقت مآتی به با مأموریه و

عدم مطابقت می داند، عقل در اینجا چنین حکم می کند، در نقیصه به آن کیفیت و در زیاده به این کیفیت.

بررسی استصحاب عدم قادحیت زیاده در مأموریه

لکن از راههای دیگر هم خواسته اند مسأله عدم قادحیت و مانعیت زیاده را اثبات بکنند، (با اینکه نیازی ندارد) یکی مسأله استصحاب است. استصحاب را به چند صورت می شود تقریر کرد و باید ببینیم کدامیک از این تقریرات، صحیح است و کدام با موازین متناسب و ملائم است.

یک راه عبارت از این است که عدم مانعیت زیاده را استصحاب می کنیم می گوئیم:

مثلا این «زیاده الرکوع لم تکن مانعه» و استصحاب می کنیم عدم مانعیت را. این استصحاب در حقیقت مثل همان استصحاب عدم قرشیت مرأه و عدم مذکئی بودن حیوان است که ما مکرر بهترین تقریب برای اجرای چنین استصحابی را عرض کردیم و جوابی از این تقریبی که بهترین تقریب برای اجرای این قبیل استصحاب است را عرض کرده ایم، حالا هم مجملا می گوئیم و رد می شویم، چون چندبار این مسأله را ذکر کرده ایم.

بهترین تقریب این است که بگوئیم: در باب استصحاب، یک قضیه متیقنه لازم داریم و یک قضیه مشکوکه. قضیه متیقنه ما چیست و موضوعش عبارت از چیست؟ اینکه می گوئید: «الزیاده لا تكون مانعه» و حالا می خواهید استصحاب همین «الزیاده لا تكون مانعه» را جاری بکنید، شما کی یقین داشتید که زیاده مانعیت ندارد؟ کی یک حالت سابقه متیقنه برای شما وجود داشته؟ برای درست کردن یک حالت سابقه متیقنه، مراد از زیاده را ماهیه زیاده قرار بدهیم نه وجود زیاده، بگوئیم: «ماهیه الزیاده لا تكون مانعه» مانعیت اگر تحقق داشته باشد، صفت وجود است، عارض بر وجود ماهیت می شود و الا نفس الماهیه من حیث هی ماهیه «لا- تتصف بانها مانعه». بگوئیم: قضیه متیقنه ما، روی ماهیه زیاده بار شده است، «ماهیه الزیاده لا تكون مانعه» ما یقین داریم که ماهیت، عنوان مانعیت ندارد اما حالا که این ماهیت متلبس به لباس وجود شد و زیاده در خارج تحقق پیدا کرد، شک می کنیم که عنوان مانعیت را با خودش آورد یا نه، استصحاب می کنیم همان قضیه سالبه متیقنه ای را که موضوعش عبارت از ماهیه زیاده بود. در باب عدم

قرشیت هم همین طور، نظایر این استصحابات هم همین طور.

لزوم اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در باب استصحاب

لکن ما جواب دادیم، گفتیم: در باب استصحاب باید قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه شما اتحاد داشته باشد. اگر بین القضیتین مغایرتی تحقق داشته باشد نمی توانید استصحاب را جاری بکنید. بعد از لزوم اتحاد قضیه مشکوکه و متیقنه، سؤال می کنیم که موضوع قضیه مشکوکه شما چیست؟ شما در چه شک دارید؟ شما می گوئید: من شک دارم در اینکه آیا وجود زیاده، اتصاف به مانعیت دارد یا ندارد. پس آن که برای شما مشکوک است، موضوع عبارت است از ماهیت بوصف الوجود است. می گوئیم: اگر ماهیت بوصف الوجود برای شما مشکوک است، این ماهیت بوصف الوجود کی حالت سابقه متیقنه دارد؟ کی شما یقین داشتید به اینکه ماهیت «متلبسه بالوجود لم یکن مانعا»؟ شما همیشه در این معنا مردد بودید. یک حالت سابقه متیقنه که موضوع عبارت از ماهیت بوصف الوجود باشد برای شما وجود ندارد. شما صورت قضیتین را یکی کرده اید و الا باطن قضیتین با یکدیگر مغایرت دارد. در حقیقت قضیه متیقنه شما، یک سالبه به انتفای موضوع است. قضیه مشکوکه شما، یک سالبه ای است که حتما باید موضوع وجود داشته باشد اما صورتش، هر دو «لیس زید بقائم» است فرق است بین «لیس زید بقائم» ی که زید در او مفروض الوجود باشد و از او سلب قیام بشود و بین «لیس زید بقائم» ی که زیدی وجود نداشته باشد تا اتصاف به قیام داشته باشد. صورت این دو قضیه یکسان است، هر دویش «لیس زید بقائم» است اما آن یکی سالبه به انتفای موضوع است، این یکی سالبه ای است که در آن وجود موضوع مفروض است.

آیا در اتحاد قضیتین که در باب استصحاب معتبر است، یک اتحاد صوری و یک اتحاد ظاهری، به این معنا، کفایت می کند یا اینکه «لا تنقض الیقین بالشک» می گوید:

همان که برای شما مشکوک است، باید حالت سابقه متیقنه داشته باشد. آن که برای من مشکوک است، این است که «زید فی حال الوجود هل یكون قائما أو لیس بقائم» زیاده در حال تحقق، «هل یكون مانعه أو لا تكون مانعه» و نمی شود موضوع حالت سابقه متیقنه چنین قضیه ای را ماهیت قرار بدهیم یعنی ماهیت با نبود وجود و سالبه با انتفای موضوع. این را ما مفصل بحث کردیم و این قبیل استصحابات به نظر ما هیچ جریان

ندارد. لذا اگر استصحاب عدم مانعیه زیاده این طوری بخواهد جاری بشود این استصحاب غیر جاری است.

بررسی استصحاب عدم وقوع المانع فی العمل

اما تقریر دوم استصحاب، «استصحاب عدم وقوع المانع فی الصلاه» است، نه «عدم اتصاف الزیاده بکونها مانعه» که تقریر اول بود. این استصحاب، حالت سابقه متیقنه دارد برای اینکه قبل از آن که این زیاده تحقق پیدا بکند، (زیاده یک وجود حادثی است) مانعی در نماز تحقق پیدا نکرده بود، مانعی در نماز وجود پیدا نکرده بود. حالا که این زیاده تحقق پیدا کرد، شک می کنیم با وجود این زیاده آیا مانع در نماز تحقق پیدا کرد یا مانع در نماز تحقق پیدا نکرد؟ استصحاب می کنیم عدم تحقق مانع را در نماز.

این استصحاب همان طوری که در تقریبش عرض کردیم، از نظر حالت سابقه و اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه، هیچ گونه نقطه ضعفی ندارد لکن یک اشکال دیگری به این استصحاب کرده اند، گفته اند: شما اگر بخواهید به همین مقدار اکتفا بکنید، که بگوئید مانع در نماز وقوع پیدا نکرد و استصحاب را روی عدم وقوع المانع فی الصلاه جاری بکنید. این کافی نیست، آن که باید شما اثبات بکنید و آن که منشأ اثر است، این است که نماز اتصاف داشته باشد به اینکه مانعی در آن تحقق پیدا نکرد. نماز شما باید خالی از مانع باشد، نماز شما باید متصف به خلّو از مانع باشد و اگر شما بخواهید با استصحاب عدم وقوع مانع، اثبات بکنید پس نماز اتصاف دارد به اینکه مانعی در او وجود ندارد، این اصل مثبت است. شما با این استصحاب می خواهید لازمه عقلی را ثابت بکنید.

به عبارت روشن تر: آن که مستصحب است، آن مفید نیست، آن که مفید است با مثبت بودن استصحاب باید ثابت بشود. آن که مفید است این است که ثابت بشود که نماز شما خالی از مانع است، نماز شما اتصاف دارد «بانه لم یقع المانع فیها» شما چطوری این معنا را با استصحاب عدم وقوع مانع ثابت می کنید؟

طریقه خروج استصحاب از اشکال مثبتیت

جواب این است که شما راست می گوئید، لذا ما صورت استصحاب را عوض می کنیم یک طوری درست می کنیم که این اشکال مثبتیت از او بیرون رود و جای چنین

اشکالی نباشد و آن این است که ما در قضیه متیقنه خودمان، همین عنوان صلاتیت و اتصاف صلاه را به این صورت قرار می دهیم می گوئیم: قبل از آن که این زیاده، تحقق پیدا بکند، «کانت صلاتی خالیه عن المانع، فاقده للمانع» و الان که این زیاده تحقق پیدا کرده، شک می کنم که این خلو از مانع و اتصاف به اینکه مانعی در او وجود ندارد، این اتصاف را از دست داد یا از دست نداد، استصحاب را روی همین اتصاف و روی صلاه متصف و متقید جاری می کنیم و این در نظایرش هم هست مثلاً یک امام جماعتی سابقاً عادل بوده و شما الان شک در عدالت دارید آنجا هم مسأله به این کیفیت است. شما اگر استصحاب را مستقیماً روی صفت عدالت ببرید، بگوئید: «کانت عداله زید ثابتة» و الان من شک در بقای عدالت دارم، این استصحاب بقای عدالت، مثبت است برای اینکه لازمه این استصحاب بقای عدالت «کون زید عادلاً» است و آن که منشأ اثر است «کون الشخص عادلاً، کون الامام عادلاً، کون الشاهد عادلاً» اینها منشأ اثر است و اگر شما بخواهید استصحاب را روی صفت عدالت ببرید، این استصحاب برای اثبات این معنا که «هذا الشخص یکون عادلاً» عنوان مثبتیت پیدا می کند اما اگر استصحاب را روی خود شخص ببرید، بگوئید: «کان زید عادلاً» و الان ما شک داریم در اینکه عدالت دارد یا نه، یعنی شک داریم در اینکه «زید عادل» محفوظ است یا غیر محفوظ، استصحاب می کنیم «کون زید عادلاً» را، آنوقت نتیجه می گیریم «زید عادل»، «زید عادل» که درست شد، «يجوز الايتمام به، يجوز شهادته، يجوز سائر» احکامی که روی شخص عادل در شریعت بار شده است. اما اگر استصحاب مستقیماً روی عدالت برود، این حالت مثبتیت پیدا می کند و مورد اشکال واقع می شود.

پس برای حل این اشکال ما راه داریم. ما استصحاب عدم وقوع مانع را در نماز جاری نمی کنیم بلکه، استصحاب عدم کون الصلاه مشتمله علی المانع را جاری می کنیم و نتیجه می گیریم که بعد از زیاده هم صلاه «لا یکون متصفه بوقوع المانع فیها».

تحقیق درباره حقیقت مانع

لکن اینجا یک بحثی واقع شده، که ما عنوانش را عرض می کنیم، دنباله اش فردا: در باب حقیقت مانع و اینکه اصلاً مانع چیست، یک اختلافی است که آیا مانع، آن است که عدمش در مأموریه اعتبار دارد یا مانع، آن است که وجودش مضاد با مأموریه است؟ در

اینجا دو نظر هست: ما معنای جزء و معنای شرط را در مأموریه می دانیم، معنای مانع چیست؟ آیا مانع آن است که عدمش در مأموریه مدخلیت دارد؟ در حقیقت، فرق بین مانع و شرط، در یک چیز است و آن این است که شرط، وجودش در مأموریه مدخلیت دارد، اما مانع آن است که عدمش در مأموریه مدخلیت دارد. در باب شرط، مأموریه متقید به وجودش است، در باب مانع، مأموریه متقید به عدمش است. آیا معنای مانع این است؟ یا اینکه مانعیت مثل خود شرطیت از این نظر است همان طوری که شرطیت وصف وجود است، مانعیت هم وصف وجود است، منتها «وجود الشرط بمعنی مدخلیه الشرط فی المأموریه» است، و «وجود المانع بمعنی مضاده المانع مع مأموریه» است.

معنای مانع، یعنی آن چیزی که وجودش مضاد با مأموریه است، آن است که نسبتش با مأموریه مثل نسبت بیاض و سواد است همان طوری که سواد، مضاد با بیاض است، مانع هم آن است که وجودش مضاد با مأموریه است.

روی این حرفها یک اشکالی در اینجا ذکر شده که شما که استصحاب می کنید نماز متصفه «بعدم وقوع المانع فیها» را این در صورتی درست است که مانع، آن باشد که عدمش در مأموریه معتبر است، شما این قید عدم را در مأموریه می آورید و عدم همان مانعیت است، یک مطلب اضافه ای نیست، اما اگر مانع به مرحله وجود برگردد و عبارت از مضاد وجودی شیء با مأموریه باشد، شما وقتی که اینجا نماز مقید به عدم وقوع المانع را استصحاب می کنید، معنایش این است که می خواهید با استصحاب عدم احد الضدین، اثبات ضد دیگری بکنید، با استصحاب عدم وجود المانع، وجود صلاتی را که این مانع مضاد با آن صلاه است را اثبات بکنید و این یکی از مصادیق اصول مثبت است و استصحاب روی این مبنا، جریان پیدا نمی کند. دقت بفرمایید برای بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - آیا از نظر حکم، بین زیاده و نقیصه از نظر اصل اولی فرق وجود دارد؟ توضیح دهید.

۲ - استصحاب عدم قادحیت زیاده در مأموریه را به چند صورت می توان تصور کرد؟

۳ - اشکال استصحاب عدم قادحیت زیاده در مأموریه چیست؟

۴ - استصحاب عدم وقوع المانع فی العمل را توضیح دهید.

۵ - طریقه خروج استصحاب فوق از اشکال مثبتیت چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تحقیق در معنای مانع

عرض کردیم که یک اختلافی در معنای «مانع» وجود دارد و آن این است که آیا مانع، رجوع به شرط می کند به این کیفیت که شرط آن است که وجودش در مأموربه اعتبار دارد و تقید به وجود در مأموربه مطرح است، لکن مانع، آن است که عدمش در مأموربه اعتبار شده و عدمش دخالت در مأموربه دارد. آیا معنای مانع، این است، که در حقیقت رجوع به شرطیت عدم می کند یا اینکه مانع در رابطه با وجود است و یک وصفی است که وجود شیء اتصاف به او پیدا می کند و روی این حساب، معنای مانع یعنی آن که وجودش مضافاً با مأموربه است، و بین مأموربه و او، امکان اجتماع نیست. اگر مانع تحقق پیدا بکند، دیگر ممتنع است که مأموربه وجود پیدا بکند، برای اینکه اجتماع متضادین امکان ندارد. یک چنین حرفی هم در معنای مانع مطرح است.

ما دیروز برای بیرون آوردن استصحاب از مثبتیت، گفتیم: چه مانعی دارد که

استصحاب را در مورد صلاه جاری بکنیم و بگوییم: قبل از آنکه این زیاده که احتمال مانعیت در او داده می شود، تحقق پیدا بکند «کانت الصلاه متصفه بخلوها عن المانع، متصفه» به اینکه، مشتمل بر مانع نیست. گفتیم: ما استصحاب را به این کیفیت جاری می کنیم و اثر هم روی همین معنا بار می شود. ما می خواهیم صلاه، خالی از مانع باشد، صلاه اتصاف به خلو از مانع داشته باشد.

حالا «ان قلت» می گوید که اگر ما در تفسیر مانع، آن معنای اول را ذکر کردیم که مانع آن است که عدمش در مأمور به اعتبار دارد، شما هم می توانید استصحاب را روی صلاه متصف و صلاه مقید به خلو از مانع جاری بکنید، مانعی ندارد برای اینکه آن حیثیتی که در اینجا مطرح است، حیثیه عدم المانع و نماز مقید به عدم المانع، متصف به خلو از مانع است، اینجا می توانید بگویید: قبل از آنکه زیاده تحقق پیدا بکند، «کانت الصلاه متقیده و متصفه بخلوها عن المانع» و الان که این زیاده تحقق پیدا کرد، شک می کنیم که این اتصاف و تقید، بقا دارد یا ندارد، آیا این اتصاف به خلو از مانع، بعد وجود الزیاده به قوت خودش باقی است یا اینکه این اتصاف منتفی شده؟ در این صورت، هیچ اشکالی ندارد که استصحاب اتصاف صلاه را بخلوها عن المانع جاری بکنید.

اشکال تصوّر مانع به صورت امر وجودی

اما اگر مانع عبارت شد از یک امر وجودی مضاد با مأمور به، دیگر نمی توانید استصحاب صلاه متصف را جاری بکنید، برای اینکه مانع روی این حساب، دیگر قید برای نماز نیست، اتصاف برای نماز نیست. همانطوری که در تضادهای تکوینی مسأله اینطور است. وقتی که شما می گوئید: سفیدی مضاد با سیاهی است، آیا معنایش این است که در سیاهی، یک تقید به عدم سفیدی مطرح است یا بالعکس وقتی که سیاهی را مضاد با سفیدی می دانید، مرجعش به این نیست که در سفیدی، یک تقید به عدم سیاهی مطرح است. در معنای تضاد و معنای مضاد، تقید احد الضدین بعدم ضد الاخر، هیچ دخالتی ندارد، هیچ مطرح نیست، فقط این معنا هست که سفیدی که بیاید این به عنوان مضاد نمی گذارد سیاهی تحقق پیدا بکند، سیاهی که بیاید به علت تضاد نمی گذارد سفیدی تحقق پیدا بکند، اما عنوان تقید به عدم، در هیچ کدام از سفیدی و سیاهی مطرح نیست.

اگر معنای تضاد و مضاد این شد و شما مانع را هم عبارت از مضاد با مأمور به قرار

دادید، اینجا تنها استصحابی که شما می توانید جاری بکنید، همان استصحاب عدم المانع است، اما «استصحاب اتصاف الصلاه بكونها خاليه عن المانع» دیگر این مانعیت به اتصاف بر نمی گردد، این مانعیت، به تقیید به عدم بر نمی گردد، این مانعیت به معنای تضاد است، به همان معنایی که تضاد در امور تکوینی را شما تفسیر می کنید، اینجا هم همین طور است منتها آنجا بین سیاهی و سفیدی، بیاض و سواد مضاده وجود دارد، اینجا بین نماز و مثلاً حدث که یکی از موانع نماز است تضاد تحقق دارد.

معنای تضاد این است که با آمدن حدث دیگر صلاه نمی تواند تحقق پیدا بکند، اما اینکه صلاه متصف و متقید به عدم المانع است این روی فرض اول درست است که شما مانع را «ما اعتبر عدمه فی المأموره» معنا بکنید که همانطوری که شرایط وجودیه معنایش تقیید به یک وجودات است، شرایط عدمیه هم برگشتش به تقیید به اعدام است، اما اگر مانع را از مضاد معنا کردید و تعریف به مضاد کردید، دیگر ربطی به مأموره از لحاظ تقیید به عدم، پیدا نمی کند، لذا تنها استصحابی که در اینجا روی این تفسیر، می توانید جاری بکنید، استصحاب عدم وقوع مانع است و متأسفانه این استصحاب به درد نمی خورد، برای اینکه استصحاب عدم احد ضدین، ضد دیگر را اثبات نمی کند، استصحاب عدم وقوع المانع، نمی تواند صلاه را ثابت بکند، با فرض تضادی که بین صلاه و بین حدث تحقق دارد. همان طوری که استصحاب عدم تحقق بیاض نمی تواند سیاهی را ثابت بکند تا در نتیجه، آثار سیاهی مترتب بشود، استصحاب عدم وقوع مانع هم نمی تواند عنوان صلاه را در اینجا ثابت بکند، تا آثار صلاه صحیح مترتب بشود.

پس خلاصه حرف «ان قلت» این شد که شما برای فرار از مثبتیت، در استصحاب عدم وقوع مانع، استصحاب را روی صلاه مقیده به عدم المانع جاری کردید، ما این حرف را می پذیریم روی تفسیر اولی که برای مانع شده اما روی تفسیر دوم، جا برای این استصحاب نیست و در نتیجه، استصحاب شما مثبت است و این تقریر برای استصحاب عدم وقوع مانع، نمی تواند مفید و مؤثر باشد. این یک اشکالی است که به حسب ظاهر هم اشکال قوی در این باب است.

عدم حصول تأثیر و تأثر از امر عدمی

لکن لازم است که یک جهتی را در اینجا متعرض بشویم و آن این است که چرا برای

مانع، دو تفسیر وجود دارد؟ و چرا از آن تفسیر اول، به تفسیر دوم عدول شده؟ چرا گفته اند که مانع آن نیست که عدمش در مأموریه اعتبار داشته باشد و مسأله مانعیت را به مسأله مضاد و مضاد بودن با مأموریه برگردانده اند؟ آن جهت که موجب این معنا شده این است که گفته اند: اگر ما مانعیت را به شرطیه العدم برگردانیم لازمه اش این است که برای اعدام، حساب باز کرده باشیم، برای اعدام تأثیر و تأثر، قائل شده باشیم، برای اینکه همان طوری که در شرایط وجودیه شما می گوید: طهارت شرطیت برای نماز دارد، همان طوری که شما در شرایط وجودیه، مدخلیت و تأثیری برای شرط در مأموریه قائل می شوید، اگر مانع را هم به شرطیه العدم برگردانیم، باید یک نوع تأثیر و تأثیری برای عدم، قائل باشیم، بگوییم: عدم در مأموریه مدخلیت دارد، عدم در مأموریه تأثیر دارد، آنوقت فلسفه با دقت کامل جلوی ما را می گیرد، می گوید: عدم، چیزی نیست که تأثیر در شیئی داشته باشد، عدم مطلبی نیست که امکان تأثیر و تأثر در او وجود داشته باشد و حتی در دقتهای بیشتر فلسفی، تنها در عدم مطلق، مطلب اینطور نیست، حتی در عدم مضاف هم همین طور است و آنهایی که می گویند: عدم مضاف له حظ من الوجود، با تحقیقات دقیق فلسفی این تعبیر مبنی بر مسامحه است و الا عدم مضاف هم مثل عدم مطلق «لیس له حظ و راحه من الوجود اصلا» آنوقت اگر عدم حظی از وجود نداشته باشد چطور می تواند دخالت در مأموریه پیدا بکند و تأثیر در مأموریه داشته باشد؟

لذا برای فرار از این اشکال، مسأله مانعیت را در رابطه با وجود مانع، مطرح کرده اند و گفته اند که مانعیت، یک وصف وجودی است، معروضش عبارت از وجود است و وجود که می خواهد اتصاف به مانعیت پیدا بکند، جز معنای مضاده و معانده با مأموریه، معنای دیگری نمی تواند داشته باشد. پس اگر حدث را به عنوان مانع از نماز معرفی می کنیم، برگشتش به این است که «الحدث مضاد لوجود الصلاه و مانع بوجوده عن تحقق الصلاه» نه اینکه معنایش این است که عدمش در مأموریه نقش دارد و دخالت دارد. لذا برای اینکه آن حرف اول، گریبان اینها را نگیرد و برای اینکه برای عدم، تأثیر و تأثیری قائل نباشند این معنای دوم را اختیار کرده اند. مستکشل هم که می گفت: روی این معنای دوم، دست شما از استصحاب کوتاه است برای اینکه اگر بخواهید صلاه را استصحاب بکنید، ارتباطی به این مانع ندارد، بخواهید استصحاب عدم وقوع مانع را جاری بکنید، این مثبت است و نمی تواند عنوان صلاه را ثابت بکند.

اما با توجه به دو مطلب که تقریباً دنباله هم شناخته می شود ممکن است یک کاری بکنیم که مانع را در رابطه با عدم قرار بدهیم منتها بدون اینکه برای عدم، تأثیر و تأثر قائل باشیم در حقیقت، همان معنای اول را منتها نه به نحوی که برای عدم، تأثیر و تأثری قائل بشویم.

خصوصیت مانع در امور تکوینی

مقدمتا این مطلب را تصوّر بکنیم: در امور تکوینی وقتی که یک شیء اتصاف به مانعیت پیدا می کند، خارجاً می بینیم که این مانع نمی گذارد آن ممنوع تحقق پیدا نکند، مضافاً با تحقق ممنوع است در همین مثال معروف اگر مثلاً نار بخواهد تأثیر در احراق بکند، اینجا گفته اند که رطوبت، مانعیت از این تأثیر دارد. اگر یک چوب تری را روی آتش هم قرار بدهید، متصل با آتش هم قرار بدهید، احراق تحقق پیدا نمی کند. این مسأله ملموس و محسوس است که ما می بینیم که با وجود رطوبت، احراق، غیر متحقق است.

ما حس می کنیم این معنا که نار با تمام عظمتش، اگر مواجه با رطوبت شد نمی تواند در احراق تأثیر داشته باشد. اگر در اینجا شما مانعیت را به مضاده تفسیر بکنید، یک معنای وجدانی و یک معنای محسوس است، اما در باب امور اعتباریه، مثل صلاه، شما می گوئید: حدث، مانع از تحقق صلاه است. مگر صلاه چیست؟ مگر صلاه همین نیست که «افتتاحها التکبیر و اختتامه التسلیم»؟ مگر صلاه عبارت از این افعال و اقوال و حرکات و اوراد نیست؟ آیا صلاه چیز دیگری است یا صلاه همین است؟ اگر صلاه همین است، ما می بینیم که این صلاه با وجود این حدث، تحقق پیدا کرده، در عین اینکه این حدث، موجود شده، در عین اینکه این مانع، تحقق پیدا کرده، ما با چشم می بینیم که صلاه هم تحقق کرد، الله اکبر گفته شد، قرائه الفاتحه و هکذا سایر الافعال و الاقوال و الاوراد همه تحقق پیدا کرد، پس اینکه شما می گوئید: حدث، مضافاً با صلاه است، اگر روی همین معنا بخواهیم جمود پیدا بکنیم و هیچ مسأله ای زاید بر این وجود نداشته باشد، از شما سؤال می کنیم که «ما معنی الصلاه؟» شما صلاه را به این ده جزء تفسیر می کنید. ما هم در مقابل شما می گوئیم که آیا وجود حدث، مانع از تحقق این اجزای دهگانه است؟ ما که بالعیان می بینیم هیچ مانعیتی ندارد، در عین اینکه حدث تحقق پیدا کرده، این اجزای دهگانه هم به همین مقدار، تحقق پیدا کرده، مثل مسأله رطوبت و احراق نیست، آنجا

رطوبت بالعیان نمی گذاشت احراق تحقق پیدا بکند و ما با چشم این معنا را حس می کردیم اما اینجا عملاً می بینیم که هم صلاه تحقق پیدا کرده و هم حدث تحقق پیدا کرده، پس چطور شما مانعیت را به مصاد معنا می کنید؟

مگر اینکه در نماز، یک محدودیتی از نظر تقیید به عدم الحدث مطرح باشد. اگر این معنا مطرح شد، اگر در ماهیت صلاه، یک تقیید به عدم الحدث و محدودیتی از ناحیه عدم الحدث، وجود پیدا کرد، اینجا حدث نمی گذارد نماز تحقق پیدا بکند اما اگر این محدودیت نباشد کما اینکه در مانع تکوینی و در مضاده، این محدودیت وجود ندارد، هیچ گاه در معنای سیاهی، تقیید به عدم سفیدی مطرح نشده است. شما وقتی که می خواهید بیاض را معنا بکنید، آیا در ضمن معنای بیاض، تقیید به عدم سیاهی هم جزء معنای بیاض است و یا بالعکس تقیید به عدم بیاض، جزء معنای سیاهی است؟

اگر بخواهید مسأله را در باب صلاه و در باب حدث اینطوری پیاده بکنید که هیچ در باب نماز، تقیید به عدم الحدث مطرح نشده، نماز عبارت از همین هایی است که می بینید، همین تکبیر و قرائت و رکوع و سجود و تشهد و تسلیم است و هیچ مقیید به عدم الحدث نیست، اگر مقیید نیست، ما که می بینیم این با حدث قابل اجتماع است. حدث مانعیتی از تحقق نماز ندارد و این یک واقعیت است، نه یک تخیل. اگر در معنای صلاه، یک نوع تقیید به عدم به عنوان محدودیت دایره نماز مطرح نباشد و نماز نفس همین اجزائی است که شما ملاحظه می کنید که در روایت می فرماید: «افتتاحه التکبیر و اختتامه التسلیم» با همین خصوصیت، می بینیم با حدث قابل اجتماع است و هیچ نوع تضادی بین اینها احساس نمی کنیم.

پس ما اینجا چاره نداریم، این یک مسأله بدیهی و اضطراری است که ما باید در ماهیت صلاه، یک نوع تقیید به عدم الحدث را داشته باشیم و الا اگر ماهیت خالی از این تقیید باشد، جمع بین نماز و بین حدث، امکان دارد. حالا که سراغ این تقیید، می آییم که باید یک نوع تقیید به عدم الحدث در ماهیت صلاه مطرح باشد، با آن اشکال مواجه می شویم که در اعدام، تأثیر و تأثر وجود ندارد، اعدام، حظی از وجود ندارد تا ما بتوانیم درباره آنها تأثیر و تأثر را مطرح بکنیم، آنوقت چطور شما اینجا ماهیت صلاه را مقیید به عدم الحدث کردید؟ همان طوری که اگر ماهیت صلاه، مقیید به وجود یک شرط می شد، معنایش این بود که آن شرط مدخلیتی در ماهیت صلاه دارد، اگر صلاه هم مقیید به عدم

المانع باشد، معنایش این است که عدم المانع، نقش و تأثیر در صلاه دارد، شما این مشکل را چطوری حل می کنید؟ شما که حتی برای عدم مضاف «له حظ من الوجود» را هم قائل نیستید و می گوئید: عدم حتی رائج وجود را استشمام نکرده، چطور برای این عدم، تأثیر و تأثر قائل می شوید؟

کیفیت تقید مأموره به امر عدمی

اینجاست که برای رفع این اشکال باید این معنا را تصوّر بکنیم که از یک طرف، صلاه مقید به عدم المانع باشد و از طرف دیگر، این عدم، تأثیر و تأثر نداشته باشد. می خواهیم بینیم این قابل تصوّر هست که صلاه مقید به عدم المانع باشد و درعین حال، عدم المانع به عنوان مؤثر مطرح نباشد این قابل جمع است یا نه؟ می گوئیم: بله، قابل جمع است به این صورت که وقتی صلاه را مقید به عدم المانع می کنیم، این عدم المانع را به عنوان حدّ مطرح می کنیم، به عنوان ضیق دایره نماز مطرح می کنیم، به عنوان محدودیت دایره نماز مطرح می کنیم.

برای توضیح این مطلب مجبوریم که یک مثالی را عرض بکنیم تا از راه این مثال این مسأله روشن بشود. اگر یک معجونی را عده ای از اجزا ترتیب دادند که مثلاً فلان اثر علاجی بر او مترتب است، یکی از اجزا تشکیل دهنده این معجون، از باب مثال، یک مقدار خاصی از سم است که حتماً داخل در این اجزا باشد تا آن اثر علاجی بر او مترتب باشد، لکن با همین شرط (یک مثقال از سم) بطوری که اگر زاید بر یک مثقال شد، نه تنها آن اثر علاجی بر آن ترتب پیدا نمی کند بلکه چه بسا اثر هلاکی بر او ترتب پیدا بکند. اگر جزء سمی از میزان معین یک مثقال تجاوز کرد، بطور کلی نتیجه معکوس دارد و نتیجه ضد علاجی بر او مترتب می شود. اینجا وقتی که ما می خواهیم ماهیت این معجون را بیان کنیم، در مقام بیان ماهیت این معجون می گوئیم: این معجون مرکب از فلان ماده و فلان ماده و فلان ماده و یک مثقال از سم است نه زاید، نه بیشتر. آیا این کلمه «نه بیشتر» را که در اینجا بکار می بریم، معنایش این است که این «نه بیشتر» هم دخالت در ترکیب معجون دارد؟ یا اینکه این «نه بیشتر» به عنوان حد است، به عنوان محدودیت دایره این معجون است؟

به عبارت روشنتر: آن چه در این معجون نقش دارد، هم وجود یک مثقال است و هم

نبودن زاید بر یک مثال، که این نبودن هم از مواد مؤثره در ترتب اثر بر این معجون است؟ یا آن که به حسب واقع و حقیقت، نقش دارد یک مثال سم است پس اینکه می‌گوییم: «نه بیشتر»، این به عنوان بیان حد است، به عنوان محدودیت است، نه به عنوان اینکه این نه بیشتر هم مؤثر است که ما اینجا دو مؤثر داریم: یکی وجود یک مثقال سم در میان اجزا و یکی نبودن بیش از یک مثال، همان طوری که وجود یک مثقال مؤثر است، نبودن زاید هم جنبه تأثیری داشته باشد، تا شما به ما اشکال بکنید که این نبودن زاید که امر عدمی است، این امر عدمی چگونه می‌تواند حالت تأثیری به خودش بگیرد؟ چگونه می‌تواند نقشی در ترتب اثر علاجی بر آن معجون داشته باشد؟ شما اینجا را چگونه تصور می‌کنید؟ از این مثالی که عرض شد، آن که تصور صحیح است همین مقدار است که یک مثقال، مؤثر در این اثر علاجی است، وقتی که ما می‌گوییم: «نه بیشتر»، این به آن معنا نیست که این حالت نفیی هم مثل حالت اثباتی یک مثقال، مؤثر در ترتب اثر علاجی بر معجون است.

در باب نماز هم از نظر تقیید به عدم المانع اینطوری تصور می‌کنیم در عین اینکه صلاه، مقیید به عدم الحدث است، مقیید به عدم المانع است، (به همان کیفیتی که عرض کردیم) لکن معنای تقیید به عدم المانع این نیست که این عدم المانع هم نقش دارد، این عدم المانع هم مؤثر است، بلکه معنایش این است که این محدوده که عبارت از این اجزا است، با فرض نبودن حدث، مثل نبودن زاید بر یک مثقال، اثر صلاتی بر آن بار است و الا اینطور نیست که همان طور که رکوع به عنوان معراجیت نقش دارد، عدم الحدث هم به عنوان معراجیت نقش داشته باشد. تقریباً خود انسان هم این معنا را حس می‌کند، اینطور نیست که همان طوری که سجود نقش در معراجیت دارد، عدم الحدث هم نقش در معراجیت داشته باشد تا ما بتوانیم بین این دو معنا جمع بکنیم از یک طرف، صلاه را مقیید به عدم الحدث بکنیم و از طرف دیگر، کاری بکنیم که این عدم الحدث، نقش تأثیری نداشته باشد بلکه نقش حدی و محدودیت داشته باشد، مثل همان مسأله ای که نسبت به عدم زیاده بر یک مثال در مثال معجون، مطرح شد.

اگر مسأله را به این صورت دنبال بکنیم دیگر داعی نداریم که مانع را از آن تفسیر اولی به تفسیر دومی برگردانیم و بگوییم: پس دیگر استصحاب صلاه مقییده به عدم المانع جاری نمی‌شود بلکه هیچ اشکالی ندارد و چاره ای هم جز این نیست که مانع را ارجاع به

تقیّد به عدم بکنیم و از مسأله تأثیر عدم هم به این صورت فرار بکنیم و در نتیجه، استصحاب صلاه مقیّده به عدم المانع را به همان صورتی که دیروز پیاده کردیم، جاری بکنیم بدون اینکه مسأله اشکال اصل مثبت، گریبان ما را بگیرد. در نتیجه این تقریر دومی هم که دیروز در باب استصحاب شروع کردیم به این صورت قابل حل است و اشکالش هم به همین نحو، مندفع است.

پرسش:

- ۱ - دو تفسیری که در معنای مانع وجود دارد را بیان کنید.
- ۲ - اشکال تصوّر مانع به صورت امر وجودی چیست؟
- ۳ - اشکال عدم حصول تأثیر و تأثر از امر عدمی را در محل بحث توضیح دهید.
- ۴ - مانع در امور تکوینی چه خصوصیتی دارد؟
- ۵ - کیفیت تقیّد مأموریه را به امر عدمی با مثال بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوه و السّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عرض کردیم که در باب مانع می توانیم مانع را عبارت از چیزی بگیریم که مأمور به و صلاه، مقید و متصف به عدم او باشد، و در عین حال این معنا بازگشت به این نکند که عدم، عنوان دخالت داشته باشد و عنوان تأثیر در او وجود داشته باشد، تا اینکه گفته شود که عدم نمی تواند نه مؤثر باشد و نه متأثر.

مقتضای اصل در صورت شک در قاطعیت شیء در نماز

در این باب یک عنوان دیگری در مثل نماز داریم که از آن تعبیر به قاطع می کنند.

اموری را به عنوان قاطع در باب نماز مطرح می کنند مثل صحبت کردن، خندیدن، و گریه کردن و امثال اینها که در لسان فقه به عنوان قاطع عنوان می شوند. می گویند: علّت اینکه از اینها تعبیر به قاطع می شود این است که در نماز، یک هیئت اتصالیه ای معتبر است، و نقش این قواطع این است که آن هیئت اتصالیه را قطع می کند و می برد. به این جهت قاطع

گفته می شود. حالا- اگر در قاطعیّت یک امری تردید داشته باشیم، فرض کنید در همین زیاده ای که محل بحث ماست اگر شک در قاطعیّت او داشته باشیم، نه شک در مانعیّت او، آیا همین استصحابی که درباره مانع جریان پیدا می کرد، در باب قاطع هم جریان پیدا می کند؟ اگر شک در قاطعیّت یک امری در نماز فرضاً بکنیم، آیا استصحاب اتصاف صلاه به هیئت اتصالیه همان طوری که در باب مانع این استصحاب را جاری می کردیم اینجا هم می شود جاری بشود؟ یا اینکه این قاطعیّت وصف وجودی است و اگر بخواهد استصحابی جریان پیدا کند، همان استصحاب عدم قاطع است و استصحاب عدم وجود قاطع نمی تواند هیئت اتصالیه را ثابت کند.

به عبارت روشنتر: آنچه که در باب نماز معتبر است وجود آن هیئت اتصالیه است، اگر شما استصحاب عدم قاطع کردید لازمه عقلی عدم قاطع، وجود آن هیئت اتصالیه است، مثل همان متضادین، که اگر عدم احد ضدین استصحاب شد، ملازم با وجود ضد دیگر است، و چون مسأله لزوم و ملازمه مطرح است، لذا با استصحاب نمی توانیم این معنا را ثابت کنیم. مگر اینکه قائل به حجیّت اصل مثبت بشویم، پس در باب قاطعیّت چطوری مسأله را تمام کنیم؟ قاطعیّت، صفت وجودی است، معروضش عبارت از آن قاطع است و وجود این قاطع مضاد هیئت اتصالیّه معتبره در نماز است، پس اگر بخواهید استصحاب را جاری کنید، غیر از استصحاب عدم وجود قاطع، راه دیگری ندارید. و این استصحاب هم نمی تواند بقای هیئت اتصالیه را ثابت کند.

تشابه مسأله قاطع با مانع از نظر اجرای استصحاب

عین همان مطلبی که در باب مانع ذکر کردیم در باب قاطع هم ذکر می کنیم، به این کیفیت، که اگر مسأله به خودمان واگذار بشود برای این اموری که به عنوان قاطع مطرح شده است، قاطعیّت نمی بینیم. مگر یک لحظه خندیدن، هیئت اتصالیّه نماز را از بین می برد؟ یک لحظه گریه کردن مگر هیئت اتصالیّه نماز را وجدانا از بین می برد؟ می بینیم که نمی برد، به دلیل اینکه اگر به جای خندیدن و گریه کردن شما چند برابر وقت این سکوت هم بکنید، آن هیئت اتصالیه در جای خودش محفوظ است.

از اینجا کشف می کنیم که در هیئت اتصالیّه، تقیّد به عدم این قواطع مطرح است و الا اگر در هیئت اتصالیّه، تقیّد به عدم این قواطع مطرح نباشد وجدانا برای اینها هیچ

قاطعیتی احساس نمی کنیم. هیچ به نظر نمی آید که یک لحظه خندیدن، هیئت اتصالیه نماز را از بین ببرد، کما اینکه اگر متکلمی، یک سخنرانی، یک لحظه بخندد، هیچ هیئت اتصالیه کلامی او از بین نمی رود. پس اینجا باید یک تقید به عدمی مطرح باشد.

چون مسأله، مسأله تقید به عدم است، استصحاب را در همان صلاه جاری می کنیم، در همان هیئت اتصالیه جاری می کنیم. می گوئیم: قبل از آنکه این مشکوک القاطعیه تحقق پیدا کند، این هیئت اتصالیه قطعاً وجود داشت، اما حالا که این مشکوک القاطعیه تحقق پیدا کرده است، شک می کنیم که همان هیئت اتصالیه مقید که قبل از تحقق این قاطع وجود داشت آیا با آمدن این مشکوک القاطعیه از بین می رود یا نمی رود، همان استصحاب را جاری می کنیم. چطور در باب مانع، صلاه مقید به عدم مانع را استصحاب می کردیم اینجا هم هیئت اتصالیه متصفه به عدم قاطع را استصحاب می کنیم. قبل از آنکه مشکوک القاطعیه تحقق پیدا بکند این هیئت اتصالیه مسلم تحقق داشت، اما حالا شک داریم که از بین رفته است یا نرفته است، همان حالت سابقه به مقتضای استصحاب، محکوم به بقا می شود. لذا نحوه اجرای استصحاب در مانع و در قاطع به یک نحو است، و هیچ فرقی بین این دو ملاحظه نمی شود.

تا اینجا برای استصحاب عدم مانعیت زیاده، دو تقریر ذکر کردیم. بحث اولی این بود که اگر یک زیاده ای در مأموریه تحقق پیدا کند و شک کنیم که این زیاده قած در مأموریه هست، موجب بطلان مأموریه هست یا نه؟ گفتیم: از طریق استصحاب می توانیم این مسأله را پیگیری کنیم. استصحاب چند تقریر داشت: یک تقریر، استصحاب عدم مانعیت زیاده بود که گفتیم این مثل استصحاب عدم قرشیت مرأه «لیست بحجه». تقریر دوم که استصحاب عدم تحقق مانع بود و به تعبیر دیگر استصحاب بقای صلاه مقید به عدم مانع بود این را عرض کردیم مانعی ندارد و این بحث یکی دو روزه درباره این استصحاب بود.

استصحاب صحت تأهلیه اجزای سابقه

اما یک تقریر سومی در کار است، به این صورت که کسی اینجوری استصحاب کند.

بگوئید: فرض این بود که زیاده ای در مأموریه واقع شده است و احتمال می دهیم که این زیاده، به مأموریه ضربه بزند، در تقریر سوم استصحاب می گوئیم: صحت تأهلیه اجزای

سابقه را استصحاب کنید، به این کیفیت، بگویید: قبل از آنکه این زیاده تحقق پیدا کند، قبل از آنکه این مشکوک المانعیه تحقق پیدا کند، از اجزای قبلی آنهایی که قبل از تحقق زیاده وجود پیدا کرد، این اجزا دارای یک صحتی بودند که از آنها تعبیر به صحت تأهلیه می کنیم (حالا توضیح می دهیم که معنی این صحت تأهلیه چیست) اجمالا این معنا قبل از آمدن زیاده در این اجزا، وجود داشت. اگر اجزای لاحقه به آنها ملحق می شد، این مأموریه کاملاً در خارج محقق شده بود و عمل به تمام معنا صحیحاً تحقق پیدا کرده بود.

قبل از آنکه زیاده بیاید، یک چنین حالتی برای اجزای سابقه وجود داشت. حالا که این مشکوک المانعیه، این زیاده ای که شما شک در قاطعیت آن دارید، آمده است، شک می کنید که آیا صحت تأهلیه اجزای سابقه که قبل از آمدن زیاده مسلماً تحقق داشت، با آمدن زیاده، از بین رفت یا اینکه این صحت تأهلیه به جای خودش باقی است. بیایم استصحاب صحت تأهلیه را جاری کنیم، حکم به بقای صحت تأهلیه بکنیم به لحاظ اینکه قضیه متیقنه ای در کار است و قضیه مشکوک ای و «لا تنقض الیقین بالشک» حکم به اعتبار استصحاب و عدم جواز نقض یقین به شک می کند. اگر استصحاب را اینجوری جاری کنیم آیا اشکالی متوجه این استصحاب هست؟

فایده نداشتن استصحاب صحت تأهلیه از نظر مرحوم شیخ (ره)

مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه) در کتاب رسایل فرموده اند: شما نمی توانید این استصحاب را جاری کنید، البته ایشان همه فروض متصوره را بیان می کند ولو اینکه بعضی از شقوق اصلاً در تقریر کتاب مطرح نبود، لکن به لحاظ اینکه مرحوم شیخ همه فروضش را بیان کرده باشد، بیان کرده اند. مرحوم شیخ می فرماید: شما چه چیز را استصحاب می کنید؟ مستصحاب شما آیا «صحه کل العباده» است؟ یا «صحه الاجزاء السابقه»؟ اجزای لاحقه که نیامده است. اگر «صحه کل العباده» را استصحاب می کنید، فرض این است که عبادت هنوز تحقق پیدا نکرده است و بر فرض هم که تحقق پیدا کند، صحت متیقنه ندارد، برای شما مشکوک است که این عبادت صحیح است یا باطل است.

پس اگر مستصحاب شما، صحت مجموع عبادت و کل عمل باشد، این حالت سابقه متیقنه ندارد که شما بتوانید استصحاب کنید.

باید بگویید: صحت اجزای سابقه را استصحاب می کنیم، ایشان می گوید: صحت

اجزای سابقه یعنی چه؟ خودشان می گویند: دو احتمال بیشتر در آن وجود ندارد. این که اجزای سابقه صحیح است یا باید همان صحت در باب عبادات را آنجا پیاده کنیم، صحت در باب عبادات معنایش این است «مطابقه المأتی به مع المأموریه» شما که می گویند: اجزای سابقه صحیح است یعنی اجزای سابقه مطابق مأموریه واقع شده است، همانطوری که دستور داده اند تحقق پیدا کرده است، برخلاف مأموریه واقع نشده است.

احتمال دوم در معنای صحت، صحت در باب معاملات است که با یک معنای وسیعی، می شود آن معنا را در اینجا آورد. صحت در باب معاملات به معنای ترتب اثر مقصود بر معامله است. فلان معامله صحیح است یعنی آن اثری که از معامله مورد انتظار است، بر او ترتب پیدا کرده است و آن اثر بار شده است.

ممکن است شما در اجزای سابقه، صحتش را به این معنا بگیرید، بگویید: اثر بر اجزای سابقه مترتب است، اثر مقصود بر او مترتب است. ایشان می فرماید: این را باید معنا کنید. اثر مقصود بر اجزای سابقه مترتب است معنایش چیست؟ معنایش این است که اجزای سابقه به کیفیتی واقع شده است که اگر اجزای لاحق با تمام خصوصیات به اجزای سابقه ملحق بشود مجموعاً کل را تشکیل می دهند. مجموعاً عبادت کامل را تشکیل می دهند که در حقیقت معنای صحت، یک معنای تعلیقی است که تعبیر به صحت تأهلیه هم روی همین معناست. یعنی این اجزای سابقه جوری واقع شده است و جوری مطابق با خواست مولا تحقق پیدا کرده است که اگر اجزای لاحق بدون کم و کاست و با رعایت همه شرایط به اینها ملحق بشود، یک نماز صحیح و کامل را تشکیل می دهند.

معنای صحت اجزای سابقه

پس نتیجه این شد که اگر مستصحب شما صحت الاجزاء السابقه باشد، صحت اجزای سابقه دو معنا دارد: یکی مطابقت آنها با مأموریه و دستور مولا. و دیگر «ترتب الاثر علیها» که معنای «ترتب الاثر علیها» یک قضیه تعلیقیه است، یعنی «لو انضم الیها سائر الاجزاء و الشرایط» عبادت کامل تحقق پیدا می کند.

ایشان می فرماید: اگر مستصحب شما صحت به یکی از دو معنا باشد، این صحت مشکوک نیست که شما استصحاب کنید. این «ما یشک فیه مانعته» اگر مانعیت هم داشته باشد قطعاً منافات با این صحت ندارد تا چه برسد به اینکه شما در مانعیت این مانع، شک

به عبارت روشنتر: در استصحاب قضیه متقینه و قضیه مشکوکه لازم است و ما اینجا قضیه مشکوک نداریم که استصحاب کنیم. شما بگویید: «محمتم المانیه» تحقق پیدا کرده است، «مشکوکه المانیه» وجود پیدا کرده است، می فرماید: پیدا کرده باشد. اگر «متیقن المانیه» هم تحقق پیدا کند باز صحت اجزای سابقه به هریک از دو معنا به قوت خودش باقی است برای اینکه اگر یک مانع قطعی پیدا شد، آیا نمی توانیم بگوییم: اجزای سابقه مطابق با مأموربه واقع شده است؟ به عبارت فلسفی به تعبیر ایشان «الشیء اذا وقع» این دیگر «لا ینقلب عما وقع علیه» اجزای سابقه متصفا بالمطابقه للمأتی به وقوع پیدا کرد و چیزی که به عنوان مطابق متصف شد، دیگر معقول نیست که عنوان مطابقه از او گرفته بشود و مانع مسلم هم که می آید و عبادت را باطل می کند معنایش این است که یک نماز کامل صحیح واقع نشده است، اما معنایش این نیست که اجزای سابقه مطابقت با مأموربهش را از دست داده است. اجزای سابقه وقتی که مطابق با مأموربه وقوع پیدا کرد، این صفت دیگر تغییرناپذیر است، می خواهد مشکوک المانیه بیاید، «متیقن المانیه» بیاید یا مانعی اصلا تحقق پیدا نکند.

و همین طور صحت به معنای ثانی هم همین است، برای اینکه در صحت به معنای ثانی، شما یک صحت تأهلیه ثابت می کنید، یک قضیه تعلیقیه درست می کنید. قضیه تعلیقیه اینجوری است که اجزای سابقه جوری واقع شده است که «لو انضم الیها سائر الاجزاء و الشرایط و الخصوصیات» عبادت صحیحا واقع می شود. اگر یک مانع مسلم المانیه هم تحقق پیدا کند، این قضیه تعلیقیه درست است، منتها معلق علیهم حاصل نشده است، اجزایش جوری واقع شده است که «لو انضم» یک عبارت کامل واقع بشود.

وقتی که این مانع مسلم المانیه آمد این «لو انضم الیها سائر الاجزاء و الخصوصیات» تحقق پیدا نکرده است. در قضیه تعلیقیه لازم نیست که معلق علیهم تحقق پیدا بکند، باید این تعلیق درست باشد، این تعلیق واقعیت داشته باشد. شما اگر در رکعت سوم نماز هم ده مانع ایجاد کردید ولی آن دو رکعت اول صحت تأهلیه اش را از دست نمی دهد که اگر دو رکعت دیگر با همه خصوصیات به او ضمیمه می شد «لکان عباده کامله» لکن با آوردن مانع، ضمیمه نشده است. اگر ضمیمه نشود، تعلیق از بین نمی رود، «ترتب الاثر علیها» از بین نمی رود. لذا اگر صحت را به معنای دوم هم معنا کنید اینجا قضیه مشکوکه

نداریم تا استصحاب جاری کنیم. در متیقن المانعیه هم می‌گوییم: این صحت به قوت خودش باقی است بدون اینکه نیاز به استصحاب داشته باشد تا چه برسد به مشکوک المانعیه.

پس خلاصه اشکال مرحوم شیخ در رسایل به استصحاب صحت تأهلیه این مطلب است که اگر مقصود شما از صحت، صحت کل العباده باشد، این حالت سابقه متیقن ندارد و اگر «صحه الاجزاء» سابقه باشد «سواء كان معنى الصحه المطابقه للمأمور به ام كان معنى الصحه ترتب الاثر المقصود عليها» اینجا قضیه مشکوک نداریم تا بخواهیم استصحاب کنیم. در نتیجه این استصحاب با این تقریر کنار می‌رود درحالی که شک شما در مانعیه شیء مشکوک المانعیه به قوت خودش باقی می‌ماند، یعنی این تقریر سوم برای استصحاب از نظر مرحوم شیخ ناتمام است.

تأثیر مساوی قاطع در اجزای سابقه و لاحقه

بیان ایشان انصافاً یک بیان علمی جالبی بود لکن می‌توانیم یک تصویری بکنیم و چنین بحث کنیم که اگر یک مانعی در نماز وجود پیدا کرد، حدث در رکعت سوم تحقق پیدا کرد، آیا تأثیر این حدث در چه چیز است؟ آیا این حدث، اجزای لاحقه را از قابلیت لحوق بیرون می‌کند یعنی نقش حدث این است که دیگر نمی‌گذارد رکعات بعدی قابلیت لحوق به رکعات قبلی داشته باشد که «اثر المانع» روی اجزای لاحقه پیاده می‌شود؟ آیا مسأله اینطور است که در حقیقت از کلام شیخ همین معنا استفاده می‌شود که وجود المانع روی اجزای لاحقه اثر می‌گذارد؟ یا اینکه ممکن است ادعا کنیم که وجود حدث همان طوری که روی اجزای لاحقه اثر می‌گذارد روی اجزای سابقه هم اثر می‌گذارد، یعنی اجزای سابقه را از قابلیت لحوق اجزای لاحقه به آنها بیرون می‌کند که نقش مانع، یک نقشی است که مساوی التأثير است، هم در رابطه با اجزای لاحقه و هم در رابطه با اجزای سابقه. یعنی اگر دو رکعت نماز در نماز چهار رکعتی صحیحاً واقع شد، به مجردی که حدث، تحقق پیدا کرد، این دو رکعت قبلی هم «کأنه لم يقع» این دو رکعت قبلی هم «کأنه لم يتحقق من المكلف». گویا انسان یک چنین چیزی را در باب مانع از مذاق شرع استفاده می‌کند که معنای مانع این نیست که فقط روی اجزای لاحقه اثر بگذارد و روی اجزای سابقه هیچ گونه اثری نداشته باشد.

به عبارت روشنتر: اگر کسی مثلاً نذر کرده بود که دو رکعت نماز صحیح انجام بدهد، و از نماز چهار رکعتی، دو رکعت خواند و در رکعت سوم، محدث شد، بگوییم: این دیگر وفای به نذر کرده است، برای آنکه حدث روی این دو رکعت قبلی که اثر نگذاشته است، حدث روی قطعات بعدی اثر می گذارد، نمی گذارد آنها صلاحیت لحوق به دو رکعت اول پیدا کند. آیا از نظر مذاق شرع و آن معنایی که از مانعیت در ذهن ما متمرکز است، یک چنین چیزی را برای مانعیت فرض می کنیم که مانعیت فقط اثر بعدی دارد نه اثر قبلی؟ یا ظاهر این است که حدث که آمد «کأنه لم يقع شیء و ما يقع جزء متصف بالصحیحه اصلاً» و اینکه بخواهیم از نظر فلسفی این مسأله را رد کنیم، پیدا است که این قابل رد نیست برای اینکه صحت همین دو رکعت هم متوقف بر این است که حدثی تحقق پیدا نکند. اگر حدثی تحقق پیدا کند، این صحت از بین می رود، این صحت، منتفی می شود.

منتها اگر این راه را طی کردیم از راه دیگری اشکال به استصحاب متوجه می شود و آن این است که مرحوم شیخ می فرمود: قضیه متیقنه تحقق ندارد برای اینکه این دو رکعتی که شما خواندید، صحت اینها برای شما متیقن نیست، صحت این دو رکعت متوقف بر این است که «الی آخر العباده و الی آخر العمل» مانعی تحقق پیدا نکند. اگر مانع تحقق پیدا کرد از اول «لا یکون صحیحاً» و اگر «مشکوکه المانعیه» تحقق پیدا کرد، این صحت از اول امر مشکوک است، الان اگر در رکعت سوم یک زیاده ای که محل بحث ماست واقع شد و شک کردیم در اینکه این زیاده مانعیت دارد یا نه، و گفتیم: مانع روی قبل و بعد هر دو اثر می گذارد، اینجا اگر شما بخواهید صحت آن دو رکعت اول را استصحاب کنید می گوییم:

این صحت برای ما مشکوک است، بخاطر اینکه مشکوک المانعیه تحقق پیدا کرده است و با مشکوک المانعیه، همان صحت تکبیر هم محل شک واقع می شود، برای اینکه فرض کردیم که مانع هم روی اجزای لاحقه اثر می گذارد و هم روی اجزای سابقه اثر می گذارد، لذا یک صحت متیقنه ای برای اجزای سابقه که به استناد این صحت متیقنه بخواهیم استصحاب را جاری کنیم وجود ندارد.

در حقیقت حرف ما با حرف مرحوم شیخ متغایر است و الا نتیجه یکسان می شود.

مرحوم شیخ وجود قضیه مشکوک را انکار می کرد و می فرمود: «صحت اجزاء سابقه علی جمیع التقادیر متیقن» است و شما قضیه مشکوک که ندارید اما این فرضی که ما عرض

کردیم و این تصویری که برای مانع کردیم نتیجه این می شود که قضیه متیقنه را از دست بدهیم، برای اینکه الان در رکعت سوم یک مشکوک المانعیه ای تحقق پیدا کرده است، شما چه چیز را می خواهید استصحاب کنید، شما احتمال می دهید که این مانع از اول کار را خراب کرده است، از تکبیر الاحرام گرفته است تا اینجا مسأله بطلان را پیاده کرده باشد که اگر مانع، متیقن بود، همین نقش را بلا اشکال داشت. پس با آمدن زیاده ای که شما احتمال مانعیت در او می دهید، یک حالت سابقه متیقنه برای صحت اجزای سابقه ندارید تا بتوانید این استصحاب را جاری کنید، لذا نتیجه با بیان مرحوم شیخ یکی می شود لکن راه متفاوت است.

محصل این بحث در باب زیاده از نظر قواعد و اصول اولیه این شد که اصل اولی در باب زیاده، اقتضای عدم بطلان می کند و استصحاب را هم که ملاحظه کردید ولو اینکه بعضی از تقریرهای محل اشکال بود لکن بعضی از تقریرش صحیح بود و جریان استصحاب کاملاً درست است. نتیجه استصحاب هم این بود که اگر زیاده ای در مأموریه تحقق پیدا کرد و شما احتمال خلل در مأموریه به علت این زیاده دادید، استصحاب می کنید که این چنین زیاده موجب بطلان مأموریه نمی شود. این بحث علاوه بر اینکه اصلی است اولی و روی قواعد است، در تمامی عبادات و غیر عبادات جریان پیدا می کند.

لکن برای اینکه در باب نماز در مسأله زیاده و همین طور در مسأله نقیصه به لحاظ حدیث «لا تعاد» یک روایاتی وارد شده است، با اینکه این بحث فقهی است آن هم مربوط به خصوص صلاه است و در عبادات دیگر جریان ندارد لکن معمول شده است که این بحث را اصولیین اجمالاً در اینجا مطرح می کنند ولو اینکه تفصیلش را باید در فقه بررسی کرد، حالا تبعاً لهم همان طوری که مرحوم محقق خراسانی هم در کفایه مطرح کرده اند باید اشاره ای به ادله و به مقتضای این ادله و جمع بین ادله و نسبت بین این ادله بشود به عنوان اصل ثانوی و مقتضای روایات. آن هم نه در باب کلی عبادات بلکه در خصوص صلاه. برای بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - مقتضای اصل در صورت شک در قاطعیت شیء در نماز چیست؟

ص: ۳۱

۲ - علت تشابه مسأله قاطع با مانع را از نظر اجرای استصحاب بیان کنید.

۳ - اشکال استصحاب صحت تأهلیه اجزای سابقه را از نظر شیخ توضیح دهید.

۴ - معنای صحت اجزای سابقه چیست؟

۵ - جواب استاد را از اشکال مرحوم شیخ (ره) در استصحاب صحت تأهلیه اجزای سابقه بیان کنید.

ص: ۳۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلّم و على آله الطَّيِّبين الطَّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مفاد حدیث «لا تعاد»

بررسی روایات وارده در باب زیاده در نماز

مقتضای قاعده، دربارهٔ زیاده، عدم بطلان است. اگر در مأموریه زیاده ای از نظر عقل و مقتضای استصحاب، تحقق پیدا کرد، این زیاده، موجب بطلان نیست. این بحث، یک بحث کلی بود، لیکن در باب خصوص نماز، روایاتی وارد شده است که از آن روایات استفاده می شود که زیاده، موجب بطلان و اعاده است، و در مقابل هم روایتی به نام حدیث «لا تعاد» هست، که از حدیث «لا تعاد» استفاده می شود که غیر از پنج چیزی که آنها موجب بطلان نماز است، امور دیگر موجب بطلان نیست. عرض کردیم: این بحث، یک بحث فقهی است، لیکن به مناسبت اینکه مرحوم آخوند(ره) متعرض آن شده اند، مانعی نیست که این بحث دنبال بشود، ولو اینکه تفصیل کاملش در فقه باید بررسی

بشود.

برای بررسی این مطلب، سه چیز را باید ملاحظه کنیم: یکی روایاتی که دلالت بر وجوب اعاده در مورد زیاده می کند. مقدار و مفاد این روایات را ببینیم که چه اندازه است؟ مطلب دوم اینکه بینیم حدیث «لا تعاد» که مشتمل بر مستثنی منه و مستثنی است، چه مفادی دارد؟ و در مرحله سوم بین حدیث «لا تعاد» و بین روایات زیاده چه نسبتی وجود دارد؟ و با توجه به این دو روایت نتیجه چه می شود؟

بررسی روایات دال بر وجوب اعاده در صورت تحقق زیاده

اما مرحله اول: از روایات متعددی که با تعبیرات مختلف هستند، استفاده می شود که زیاده در نماز، موجب اعاده است. اظهر این روایات روایتی است که ظاهراً صحیحه است و أبو بصیر نقل می کند، که «قال أبو عبد الله علیه السلام: من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» هر کسی که در نماز، چیزی را زیاد بکند اعاده، بر او لازم است که اعاده کند.

«علی» دلالت بر وجوب می کند، دلالت بر لزوم اعاده می کند.

ولو اینکه گفتیم: زیاده حقیقه در نماز و غیر نماز تصوّر نمی شود، لیکن در معنای روایت کاری به زیاده حقیقه نداریم، چه اینکه کسی مثل مرحوم محقق اراکی (ره) زیاده حقیقه را تصور بکند، و چه اینکه کسی منکر زیاده حقیقه باشد، در رابطه با حکم عقل فایده دارد، اما در رابطه با روایت و مفاد روایت، به لحاظ اینکه عرف باید روایت را معنا بکند، و نظر عرف در مفاهیم الفاضلی که در روایات واقع می شود، متبع است، لذا ما می توانیم اینجا بحث بکنیم که آیا مقصود از زیاده چیست؟ «من زاد» اینجا از نظر ما هم قابل بحث است با اینکه زیاده را عرف باید معنا بکند و مقصود، زیاده عرفیه است آیا زیاده عرفیه تا چه حدی سعه دارد؟ تا چه حدی ضیق دارد؟ و چه خصوصیتی در زیاده عرفیه اعتبار دارد؟

توجیه محقق حائری (ره) نسبت به روایت «من زاد فی صلاته...»

اولین حرفی که در این رابطه مطرح شده حرف مرحوم محقق حائری مؤسس حوزه (أعلى الله مقامه الشریف) است، ایشان در کتاب صلاتشان که به قلم خودشان نوشته شده است، وقتی که به این روایت «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» می رسند،

می فرمایند که چون «فی صلاته» ذکر شده است، صلاه را ظرف برای زیاده قرار داده است. اگر صلاه ظرف برای زیاده واقع شد لازمه اش این است که بر خود آن زیاده هم عنوان صلاه منطبق باشد، نه اینکه زیاده جزء نماز باشد. زیاده باید به مقداری باشد که ما بتوانیم عنوان صلاه به آن بدهیم، و لذا ایشان می فرمایند که از این «من زاد فی صلاته» استفاده می کنیم که حدّ اقل زیاده، عبارت از یک رکعت است و بر کمتر از یک رکعت، دیگر عنوان زیاده منطبق نیست برای اینکه حدّ اقل چیزی که در تحقق صلاه، معتبر است، و با کمتر از آن صلاه تحقق پیدا نمی کند، عبارت از یک رکعت است. نماز یک رکعتی وجود دارد، اما نماز کمتر از یک رکعت دیگر در شرع اسلام معهود نیست، اما نماز یک رکعتی داریم، مثل صلاه وتر که آخرین نماز از نمازهای شب است با یک رکعت تحقق پیدا می کند، درحالی که صلاه مستقل است.

لذا ایشان می فرماید که این «من زاد فی صلاته» کأنه معنایش این می شود: «من زاد رکعه فی صلاته»، برای اینکه «اقل ما یتحقق به الصلاه عباره عن الركعه»، لذا اگر شما یک سجده اضافه بکنید، یک رکوع اضافه بکنید، دو سجده حتی اضافه بکنید، عنوان زیادی در نماز تحقق پیدا نمی کند. و شاهی برای این معنا ذکر می کنند که اگر شما به رفیقت خطاب کردی و گفتی: «زاد الله فی عمرک» خدا در عمر تو زیاد کند، معنایش این نیست که آن زیاده هم باید عنوان عمر داشته باشد، مفادش این نیست که زیاده هم باید از سنخ همان عمر باشد، همانطور که در «زاد الله فی عمرک» کأنه معنایش این است که «زاد الله عمرا فی عمرک» در «زاد فی صلاته» هم کأنه معنایش این است: «زاد صلاتا فی صلاته» متنها «اقل ما یتحقق به الصلاه عباره عن الركعه»، لذا ما به همان رکعت هم اکتفا می کنیم.

اگر کسی یک رکعت در نمازش اضافه کرد «فعليه الاعاده» اما کمتر از این را دیگر ما از روایت استفاده نمی کنیم.

دلیل استاد بر بطلان توجیه محقق حائری (ره)

آیا این بیان ایشان درست است؟ آیا همان طوری که در «زاد الله فی عمرک» مطلب همین طور است که ایشان بیان فرمودند در «زاد فی صلاته» هم معنایش این است؟ یا اینکه بین عمر و بین صلاه فرق وجود دارد؟ عمر یک امر بسیط است، یک امر غیر مرکب است، دارای اجزا نیست، آن هم اجزای متفاوت و اجزای مختلفه الحقایق. اگر کسی یک

لحظه هم زندگانی بکند، همان یک لحظه هم عمر است. اگر بچه ای به مجزّد ولادت، بعد از یک دقیقه بمیرد می گوئیم: عمرش یک دقیقه بود، عمرش یک لحظه بود. عمر، یک امر بسیط است. در امر بسیط اگر بخواهد زیاده تحقق پیدا بکند حتما باید زیاده هم عنوان عمر داشته باشد. چیز دیگری را نمی شود به عنوان زیادۀ در عمر تصور بکنید. در «زاد الله فی عمرک» چه چیزی را می توانید غیر از عمر، زیادۀ در عمر تصور بکنید؟ اصلا در آنجا چیز دیگر قابل تصور نیست، اما به خلاف صلاه. صلاه، یک مرکب است، اجزای متعدد و مختلف دارد.

اگر در مرکبی که دارای اجزای مختلف و متعدد است از نظر عرف (که بحث ما در مفاد این روایت از عرف است) اگر بخواهند صدق زیاده بر آن مرکب تحقق پیدا بکند، اگر زاید بر مقدار اجزایش باشد، آیا این صدق زیاده نمی کند؟ حتما باید آن زاید هم عنوان و مفهوم مرکب داشته باشد؟ مثلا در مرکبهایی که واقف به خصوصیاتش هستیم، اگر یک معجونی مرکب از ده جزء بود، لیکن هرجزیی یک مقدار خاصی است، مثلا از هر کدام دو مثقال، حالا شما آمدید به یکی از این اجزا اضافه کردید و چهار مثقال کردید، آیا زیادۀ در مرکب صدق نمی کند؟ آیا زاید هم باید یک مجموعۀ مرکب باشد؟

عدم لزوم هم سنخ بودن در باب زیاده از نظر عرف

ما معتقد هستیم که در باب مرکبات اگر از نظر عرف، زیاده بخواهد صدق بکند لازم نیست که حتی از سنخ اجزای مرکب باشد، اگر از غیر سنخ اجزای مرکب را آورد، و این مرکب از ده ماده بود، و یک ماده یازدهمی و یک ماده دوازدهمی اضافه کرد غیر از این مواد قبلی و مغایر با آنها، آیا صدق زیاده نمی کند؟ یا اینکه زیادۀ در مرکب معنایش این است که سنخ این مرکب اضافه به این مرکب بشود. این یک مطلبی نیست که عرف این معنا را بپذیرد. آیا در باب نماز اگر کسی یک رکوع اضافه کرد، صدق نمی کند که «قد زاد فی صلاته»؟ به جای دو سجده، اگر سه سجده آورد صدق نمی کند که «قد زاد فی صلاته»؟ و آیا صدق زیاده توقف دارد بر اینکه لااقل یک رکعت باشد؟ اگر نماز چهار رکعتی را پنج رکعت خواند «قد زاد فی صلاته» و الا اگر رکوع اضافه کرد نه؟ سجود اضافه کرد نه؟

با مراجعۀ به عرف، ما این معنا را نمی توانیم بپذیریم، و حتی اگر از غیر از نماز یک

چیزهای دیگری که سنخیت با نماز ندارد لیکن به عنوان صلاه اتیان می کند، و «بما أنه جزء للصلاه» اتیان می کند، مثل اینکه معمول بین اهل تسنن است که بعد از قرائت الفاتحه آمین می گویند، در نماز جماعتهاشان با صدای بلند آمین می گویند، یا مثلاً- تکتف که عبارت از دست روی دست گذاشتن است انجام می دهند. از نظر فقه شیعه مسلم است که آمین جزء نماز نیست و یکی از قواطع نماز است که موجب بطلان نماز می شود، لیکن می گوئیم: صدق زیاده هم می کند. اگر کسی آمین گفت «بقصد أنه من الصلاه و بما أنه من الصلاه» با اینکه به حسب واقع، جزئیت برای نماز ندارد اما «زیاده فی الصلاه» با اینکه آمین از سنخ اجزای نماز نیست. تکتف و دست روی دست گذاشتن، سنخیتی با سایر اجزای نماز ندارد، لیکن در عین حال چون «بما أنه من الصلاه» آورده می شد، عنوان زیاده صادق است.

پس بین بیان بعض المحققین (مرحوم محقق حائری) که در صدق عنوان زیاده، حداقل یک رکعت را لازم می دانند، و بین آنچه که به نظر می رسد که عرف با آن موافق است، و آن این است که نه تنها یک رکعت لزوم ندارد بلکه سنخیت با اجزای نماز هم لزوم ندارد، خیلی فرق هست.

بررسی صحیحۀ زراره در بیان علت عدم جواز سور سجده دار در نماز

اما در مورد اینکه باید به قصد جزئیت للصلاه اتیان بشود، در اینجا مواجه با مشکله ای هستیم. اینکه می گوئیم: به قصد جزئیت للصلاه اتیان بشود به حسب ظاهر، یک روایتی برخلاف این معنا دلالت دارد، و آن روایت این است: می دانید که در باب سوره، وظیفه این است که انسان، یک سوره ای بخواند که آن سوره از سور سجده دار، - آن چهار سوره ای که در آنها سجده واجب است - نباشد. در اینجا روایت صحیحه ای هست که راویش زراره است. روایت می گوید که چرا در نماز سور عزائم نباید خوانده بشود؟ می فرماید: علت این است که اگر شما سوره عزیمه خواندید، به آیه سجده که رسیدید باید سجده کنید، می فرماید «و هو زیاده فی المکتوبه» اگر سجده کردید، زیادی در نماز تحقق پیدا می کند، و به علت زیاده، نماز باطل می شود، در حالی که اگر کسی در نماز، آیه سجده را خواند و به دنبال او سجده کرد، آن سجده را به عنوان جزئیت للصلاه اتیان نمی کند، آن سجده را «بما أنه واجب عقیب آیه السجود» انجام می دهد «لا بما أنه جزء

للسلاة». این معلومست که اگر کسی آیه سجده خواند و در نماز سجده کرد اگر از او بپرسیم که این سجده را برای چه انجام دادی؟ نمی گوید: این سجده را برای جزئیت للسلاة انجام دادم، بلکه می گوید: به خاطر آیه سجده انجام دادم. در این روایت، از سجده به عنوان زیاده تعبیر می کنند، می گوید: «هو زیاده فی المكتوبه» اینجا چه کنیم؟ با اینکه به عنوان جزئیت اتیان نشده، عنوان زیاده را به او داده است. در اینجا چه باید کرد؟

بناچار باید این روایت را توجیه کنیم، برای اینکه نمی شود از آن حرف اول دست برداشت که گفتیم: زیاده آن است که به عنوان جزئیت نماز اتیان شده باشد، اما چیزی که به عنوان جزئیت نیست مثل اینکه انسان در نماز مثلا با ریشهای خودش بازی بکند، این که زیاده در نماز نیست، اینکه به عنوان جزئیت للسلاة واقع نشده است، لذا صدق زیاده نمی کند. پس چطور در این روایت، به سجود عقیب آیه سجده، عنوان زیاده «فی المكتوبه» داده است؟

مراد از زیاده، زیاده حکمی یا زیاده حقیقی

یک راه توجیهش این است که بگوییم: مقصود این روایت زیاده حکمی است، نه زیاده حقیقی. اینجا یک خصوصیتی دارد که امام می فرماید: این سجود عقیب آیه سجده، موجب بطلان نماز است، اما اینکه چرا موجب بطلان نماز است را ما نمی فهمیم.

همان حکمی که بر زیاده مترتب است که عبارت از وجوب اعاده باشد، همان حکم هم اینجا بار شده است. در حقیقت وقتی که می فرماید: «زیاده» یعنی «زیاده حکما لا- زیاده حقیقه» که از مصادیق «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» بشود یا به نحو دیگری. اجمالا این روایت باید توجیه بشود.

پس مفاد روایت «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» کل زیاده را می گیرد، چه رکعت باشد و چه غیر رکعت، و چه از سنخ اجزای صلاه باشد یا از غیر سنخ اجزای صلاه، منتها مشروط به اینکه به عنوان صلاه، و جزئیت للسلاة تحقق پیدا بکند. پس این زیاده چه رکعت باشد و چه غیر رکعت، و چه از سنخ اجزای صلاه باشد یا از غیر سنخ اجزای صلاه را شامل است، منتها مشروط به اینکه به عنوان صلاه و جزئیت للسلاة تحقق پیدا بکند. این روایت، دلالت بر حکم به وجوب اعاده دارد.

(سؤال... و جواب استاد): یک وقت به عنوان قاطع و فعل کثیر می خواهید بگویید:

نمازش باطل است. آن یک بحث دیگری است، اما به عنوان زیاده فی الصلاه، آیا صدق زیاده می کند؟ کسی دو مرتبه بلند شد و نشست، این «زاد فی صلاته»؟ یا اگر اشکالی در آن هست، از جهت دیگر است، از جهت فعل کثیر یا عناوین دیگر است که موجب بطلان می شود، نه از نظر عنوان زیاده.

این راجع به روایات «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» که بحث زیادی نداشت. اما حدیث «لا تعاد»، مباحث بیشتری دارد. عین حدیث را ان شاء الله فردا می آوریم.

مفاد حدیث «لا تعاد» و شمول آن نسبت به عامد

مفاد حدیث «لا تعاد» این است که «لا تعاد الصلاه الا من خمس» نماز هیچ وقت اعاده نمی شود مگر از ناحیه پنج امر، که وقت و طهور و رکوع و سجود و قبله است. در حدیث «لا- تعاد» بحثهای مختلفی هست: یک بحث این است که آیا این حدیث «لا تعاد» صورت عمد را هم شامل می شود؟ یعنی «لا تعاد الصلاه حتی للعامد، حتی للملتفت، حتی للمتوجه و الذاکر»؟ هیچ کسی لازم نیست که نماز را اعاده بکند مگر از ناحیه این پنج چیزی که در این روایت ذکر شده است، و الا از غیر ناحیه این پنج چیز «لا- تجب الاعاده و لا- یلزم الاعاده» ولو اینکه عامدا ترک بکند، ولو اینکه عامدا بعضی از اجزای غیر این امور خمس را ترک بکند. آیا حدیث «لا- تعاد»، عامد را هم شامل می شود؟ یا اینکه شامل نمی شود؟ اینجا در دو جهت باید بحث بکنیم: یکی از نظر مقام ثبوت و مقام امکان است، و یکی هم از نظر مقام اثبات و مقام دلالت است.

از نظر مقام ثبوت، «ربما یقال» به اینکه حدیث «لا تعاد» امکان ندارد که عامد را شامل بشود. ثبوتاً ممکن نیست که آدم ملتفت متوجه به تمام معنا را بگیرد، یعنی امکان ندارد کسی که مثلاً فاتحه الکتاب را عمدا ترک بکند، را بگیرد، برای اینکه اگر حدیث «لا تعاد» بخواهد عامد را هم شامل بشود لازم می آید که جعل جزئیت برای فاتحه الکتاب اصلاً لغو باشد، چرا؟ برای اینکه شما از یک طرف می گوید: «لا صلاه الا بفاتحه الکتاب»، برای فاتحه الکتاب، جزئیت جعل می کنید، می گوید: نماز حتماً باید فاتحه الکتاب داشته باشد، و از طرف دیگر می گوید: اگر کسی عمداً هم فاتحه الکتاب را ترک کرد، هیچ مسأله ای نیست. این دو چطوری با هم جمع می شود؟ لا اقل بگوئید: «لا تعاد» آدم عامد را نمی گیرد، اگر این شخص اخلاصاً بفاتحه الکتاب کرد نمازش باطل است. در مورد ناسی

و جاهل و امثال ذلك هر چه می خواهید بگویید، اما اگر عامد را هم بخواهیم ملحق به آنها بکنیم دیگر چه چیزی می ماند؟ «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» گریبان چه کسی را می تواند بگیرد؟ برای چه کسی جعل جزئیت می کند؟ لذا گفته شده است که از نظر مقام ثبوت اصلا امکان ندارد که حدیث «لا تعاد» عامد را شامل بشود.

لکن ما در عین اینکه روی یک جهتی که مربوط به مقام اثبات است، بعدا عرض می کنیم که حدیث «لا تعاد» عامد را نمی گیرد، اما نسبت به مرحله ثبوت و مرحله امکانش این حرف را قبول نداریم. ما می خواهیم یک تصویری بکنیم که هم «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» موقعیتش محفوظ باشد و هم اینکه «لا تعاد» امکانا عامد را هم بگیرد. در این باره فکر بکنید، ان شاء الله بعد عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - نظر استاد را در باب صدق زیاده در مرکب بیان نمایید.
- ۲ - توجیه محقق حائری (ره) نسبت به روایت «من زاد فی صلاته...» را بیان کنید.
- ۳ - آیا از نظر عرف در باب زیاده، سنخیت لازم است؟ توضیح دهید.
- ۴ - چرا صحیحۀ زراره در بیان علت عدم جواز سور سجده دار را باید توجیه کرد و توجیه آن چیست؟
- ۵ - آیا حدیث «لا تعاد» شامل عامد هم می شود؟ چرا؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

شمول حدیث «لا تعاد» نسبت به عالم عامد از نظر مقام ثبوت

بحث در حدیث «لا- تعاد» بود. یک بحث، این بود که آیا حدیث «لا تعاد» شخص عامد و متوجه را هم شامل می شود یا نه؟ عرض کردیم که در اینجا دو جهت بحث است:

یکی مربوط به مرحله ثبوت و دیگری مربوط به مرحله اثبات. در مرحله ثبوت، گفته شده بود که اگر حدیث «لا تعاد» عامد عالم را شامل بشود، لازم می آید که جعل جزئیت و شرطیت در غیر این امور پنجگانه ای که موجب اعاده است، لغو باشد. نمی شود شارع یک جا «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» بفرماید و جای دیگر بفرماید که اگر فاتحه الكتاب عمدا هم ترک شد، لطمه ای به نماز نمی زند و لزوم اعاده ندارد.

این حرف به حسب ظاهر، حرف خوبی به نظر می رسد لکن در مرحله ثبوت، اگر یک راهی انسان پیدا بکند و یک طریقی را بدست بیاورد که جمع بین این دو مطلب امکان پذیر باشد، همین برای حلّ مشکل مقام ثبوت کافی است. در مقام ثبوت که همان مرحله

امکان است ولو یک راه و یک تصویر برای امکان، تصوّر بشود، همان برای اثبات امکان کافی است.

آیا برای این راه می شود اینطور تصویر کرد که ما دو تا صلاه داریم: یک صلاه به مرتبه کامله که مشتمل بر مصلحت تامه است و آن مصلحت تامه، لازم الاستیفاء است و یک صلاه به مرتبه ناقصه داریم که این مرتبه ناقصه، مقداری از آن مصلحت کامله را استیفا می کند لکن اگر این مقدار استیفا شد دیگر راه برای استیفا مرتبه کامله مسدود می شود.

در کفایه در باب اوامر اضطراریه به حسب مقام ثبوت، یک تصویرهایی ذکر شد. این که ما اینجا عرض می کنیم شبیه یک تصویر از آن تصویرهایی است که در امر اضطراری است که اینجا به این صورت پیاده می شود: علت اینکه شارع فاتحه الکتاب را جزء صلاه قرار داده و «لا صلاه الا بفاتحه الکتاب» فرموده، این است که آن مصلحت کامله و تامه صلاتی، با فاتحه الکتاب تحقق پیدا می کند، علاوه بر اجزاء و شرایط دیگر، (فاتحه الکتاب را به عنوان مثال ذکر می کنیم) و چون آن مصلحت کامله لازمه الاستیفاء است، یک مصلحت صد درجه ای است و مکلف باید این مصلحت را استیفا بکند، شارع فاتحه الکتاب را جزء وجوبی نماز قرار داده و حتی تعبیر به «لا- صلاه الا- بفاتحه الکتاب» فرموده، لکن درعین حال، مسأله این است که اگر کسی عالما عمدا فاتحه الکتاب را رعایت نکرد و اخلال به این جزء وجوبی صلاه کرد و این فاتحه الکتاب غیر از آن امور خمسه ای است که در حدیث «لا تعاد» از عدم وجوب اعاده استثناء شده، ممکن است مسأله به این صورت باشد که با ترک عمدی فاتحه الکتاب فرضا پنجاه درجه از آن صد درجه مصلحت صلاتی استیفا می شود، و طوری استیفا می شود که دیگر بقیه اش قابل تدارک نیست، بقیه اش قابل استیفا نیست. اگر از اول نماز را با فاتحه الکتاب می خواند، صد درجه مصلحت صلاتی لازمه الاستیفاء نصیب او می شد اما حالا که پنجاه درجه مصلحت را با آن امور پنجگانه در حدیث «لا تعاد» استیفا کرده، دیگر زمینه برای استیفاء بقیه وجود ندارد «لا- یتمکن من استیفاء الباقي بالاعاده». حالا چرا «لا- یتمکن»؟ ما نمی دانیم چرا «لا- یتمکن». شارعی که به تمام خصوصیات احاطه دارد می داند که با استیفاء پنجاه درجه از این صد درجه مصلحت، دیگر تمکن از استیفاء باقی، وجود ندارد.

نتیجه این می شود که این آدم عامد ملتفت، عامد عالم که عمدا اخلال به فاتحه

الکتاب می کند، از یک طرف، معذّب و معاقب است. شارع به او می گوید: مگر من نگفتم:

«لا- صلاه الآ- بفاتحه الکتاب»؟ تو که شنیدی «لا- صلاه الآ- بفاتحه الکتاب» را، تو که در هنگام نماز، توجه به فاتحه الکتاب داشتی، پس چرا فاتحه الکتاب را ترک کردی و در نتیجه نتوانستی آن صد درجه مصلحتی که بر تو استیفای آن لزوم داشت، را بیاوری؟ و از طرف دیگر، راه هم مسدود شده، اگر این بگویند: من دوباره نماز را اعاده می کنم، و نماز را با فاتحه الکتاب می خوانم، شارع می گوید: متأسفانه دیگر راه مسدود شده. با استیفای آن پنجاه درجه، دیگر تمکن از استیفای بقیه وجود ندارد.

پس با این تصویر می توانیم جمع بکنیم که از یک طرف «لا- صلاه الآ- بفاتحه الکتاب» که معنایش جعل جزئیت برای فاتحه الکتاب است، یک مطلب صحیحی باشد و از طرفی هم به حسب مقام ثبوت «لا تعاد» بگویند: اگر کسی عالماً عامداً فاتحه الکتاب را ترک کرد، دیگر صلاه اعاده نمی شود، دیگر صلاه تکرار نمی شود. همان عملی که واقع شد با آن مقدار مصلحتی که استیفا کرد، دیگر راه را برای استیفای بقیه مصلحت مسدود کرده.

پس هم «لا- صلاه الآ- بفاتحه الکتاب» در مقام جعل جزئیت، نقش داشته و هم حدیث «لا تعاد» عامداً عالم را که عمداً و عن التفتات، اخلال به فاتحه الکتاب می کند، شامل می شود و نمازش صحیح می شود. البته این مربوط به مقام ثبوت است، مربوط به مقام امکان است.

عدم شمول حدیث «لا تعاد» نسبت به عالم عامداً از نظر مقام اثبات

پس از نظر مقام تصوّر و مقام امکان، امکان دارد که حدیث «لا- تعاد» عامداً ملتفت را شامل بشود، لکن از نظر مقام اثبات چطور؟ هر چیزی که ممکن باشد، معنایش این نیست که دلیل هم بر او ظهور داشته باشد و به حسب مقام اثبات هم امکان داشته باشد.

آیا حدیث «لا تعاد» به حسب مقام دلالت، به حسب مقام اثبات، عامداً ملتفت را می گیرد یا نمی گیرد؟

ظاهر این است که حدیث «لا- تعاد»، عامداً ملتفت نمی گیرد برای یک نکته ای که این نکته را نظرم هست یک وقت مرحوم آقای بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) در بحث فقهی شان می فرمودند و در بعضی از کلمات مرحوم محقق حائری (ره) که در بحث بعدی با ایشان یک بحث مفصلی داریم، اشاره ای به این حرف هست و این حرف خوبی

حرف این است که ما عنوان اعاده و عدم اعاده که در حدیث «لا تعاد» مطرح است، را در کجا استعمال می کنیم؟ چه کسی می تواند از شما سؤال بکند که من نماز را اعاده بکنم یا نکنم؟ اصلاً کسی می تواند این طرز تعبیر بکند که من نماز را لازم است اعاده بکنم یا نه که این خصوصیت را داشته باشد که از اول قاصد بوده که نماز صحیح انجام بدهد، قصد امتثال امر واقعی داشته، قصد تحقق بخشیدن به مأموریه در خارج داشته است، می خواسته است یک نماز صحیح بخواند لکن بعضی از حالات مثل نسیان و امثال ذلک، مانع از این شده که بتواند به مراد خودش برسد، اما آدمی که اصلاً از اول قصد نداشته که مأموریه را صحیحاً انجام بدهد، از اول می خواسته رکوع را در نماز ترک بکند، با اینکه می دانسته که رکوع، جزئیت دارد، این اگر ایستاد و نمازش را بی رکوع خواند، حق ندارد که سؤال بکند که آیا من نماز را اعاده بکنم یا نکنم؟ شما از اول نخواستی که نماز صحیح بخوانی، قصدت این نبود که امتثال امر الهی را انجام بدهی، نمی خواستی یک نماز جامع الاجزاء و الشرائط بخوانی و الا اگر قصدت این بود، چرا رکوع را ترک کردی؟ چرا فاتحه الکتاب را ترک کردی؟ این عنوان اعاده و عدم اعاده اصلاً جایش یک چنین موقعیتی است. مثل اینکه کسی از شما سؤال بکند که آیا لازم است که نماز مغرب را اعاده بکنم یا نه؟ شما از او پرسید: چه اشکالی در نماز مغرب شما وجود داشته؟ او در جواب بگوید: من عمداً یک رکعت ترک کردم. شما می گوئید: کسی که عمداً یک رکعت نمازش را ترک می کند درحالی که می داند که این موجب عدم تحقق مأموریه است، موجب عدم صحت مأتی به است، چه معنا دارد سؤال بکند که من نماز را اعاده بکنم یا نه؟ اگر می خواست نماز بخواند، با علم و توجه، یک رکعت را ترک نمی کرد.

پس اصطلاحاً حتی در عرف، کلمه اعاده، (نفیاً یا اثباتاً فرق نمی کند) جایی مطرح است که مورد، موردی باشد که شخص می خواسته مأموریه را انجام بدهد و کمال علاقه را هم به این موضوع داشته لکن یک مسایلی از قبیل نسیان و جهل به خلاف و امثال ذلک، مانع از این شده که مأموریه را انجام بدهد. ممکن است کما اینکه بعد هم بحثش را می کنیم حتی در مورد جاهل مقصّر هم این «لا تعاد» را پیاده بکنیم. جاهل مقصّر آن است که احتمال می دهد که عملش باطل باشد لکن نمی رود سؤال بکند، راه سؤال هم برای او

مفتوح است حتی اینجا هم ممکن است ما قائل بشویم به اینکه حدیث «لا تعاد» جاهل مقصر را هم می گیرد، اما آدم عالم عامد متوجه بدون هیچ گونه تردید، اگر فاتحه الکتاب را با توجه و علم در نمازش ترک کرد، حق ندارد سؤال بکند که آیا من نمازم را اعاده بکنم یا اعاده نکنم؟ کلمه اعاده نفی و اثباتا در مورد چنین افرادی عرفا صدق نمی کند لذا حدیث «لا تعاد» از نظر مقام دلالت، عامد عالم را شامل نمی شود.

بررسی شمول حدیث «لا تعاد» نسبت به جاهل و ناسی

جهت دوم این است که حالا- که حدیث «لا- تعاد»، عامد عالم را شامل نشد، ما عناوین دیگری داریم، آیا همه این عناوین را شامل می شود؟ ما جاهل داریم، ناسی داریم، در جاهل هم، جهل مرکب داریم، جهل بسیط داریم، جهل و نسیان گاهی هر دو متعلق به حکم هستند و گاهی متعلق به موضوع هستند، یک وقت حکم را فراموش کرده، اصلا یادش رفته که فاتحه الکتاب جزئیت برای نماز دارد، رساله را قبلا خوانده، دانسته که فاتحه الکتاب جزئیت دارد لکن بعد فراموش کرده، این ناسی حکم است. گاهی نسیان به موضوع متعلق می شود، یادش می رود که فاتحه الکتاب بخواند، در آنجایی که جای خواندن فاتحه الکتاب است، مثل اینکه تکبیر را گفت، بعد حواسش پرت شد خیال کرد که فاتحه الکتاب را خوانده برای رکوع خم شد و در حال رکوع مثلا فهمید که فاتحه الکتاب را فراموش کرده، اینجا نسیان، نسیان موضوع است.

در باب جهل هم همین طور است، جهل به حکم داریم، جهل به موضوع داریم، هر کدام از این دو تا، گاهی جهل مرکب است که معنای جهل مرکب، اعتقاد به خلاف است، معتقد شده به اینکه واقعا طهارت لباس در نماز (از باب مثال) اصلا شرطیت ندارد. یک وقت هم جهل به موضوع دارد، معتقد شده که لباسش طاهر است در حالی که به حسب واقع، لباس طاهر نبوده. در جهل بسیط، معنایش اعتقاد به خلاف نیست، جهل بسیط معنایش شک و تردید است یعنی همین طور ایستاده فکر می کند، متردد در مسأله است، شاک در مسأله است، نه اینکه اعتقاد به خلاف داشته باشد، شک می کند که آیا طهارت لباس برای نماز شرطیت دارد یا شرطیت ندارد؟ و اما در جهل به موضوع، شک می کند که آیا لباسش اتصاف به طهارت دارد یا اتصاف به طهارت ندارد.

از طرف دیگر، جهل هم گاهی جهل عن قصور است که شما از آن تعبیر به جاهل

قاصر می کنید و گاهی جهل، جهل عن تقصیر است که شما از آن تعبیر به جاهل مقصر می کنید.

حالا- سؤال این است که عامد عالم که از حدیث «لا تعاد» خارج شد، آیا غیر از عامد عالم، همه این فروض و صورتی که ما ذکر کردیم داخل در حدیث «لا- تعاد» است یا اینکه همان طوری که عالم عامد خارج است، شاید کثیری از این صور هم از حدیث «لا- تعاد» خارج باشد؟ اینجا بحثی با مرحوم محقق حائری (ره)، مؤسس حوزه است، یعنی مطلبی را ایشان در کتاب صلاتشان در این رابطه بیان کرده اند که باید آن مطلب را بررسی بکنیم و ببینیم قابل قبول است یا قابل قبول نیست.

عدم دلالت «لا تعاد» نسبت به جهل و نسیان حکم از نظر محقق حائری (ره)

ایشان مدعی هستند که حدیث «لا تعاد» در باب حکم، بطور کلی هیچ نقشی ندارد، چه جهل به حکم باشد و چه نسیان حکم باشد، اصلا در جهل به حکم و نسیان حکم، حدیث «لا تعاد» دخالت نمی کند و در موضوع هم اگر نسیان الموضوع باشد، می فرماید:

حدیث «لا- تعاد» نسیان موضوع را قطعاً می گیرد. اگر جهل به موضوع هم، جهل مرکب باشد نه جهل بسیط، اینجا را هم حدیث «لا تعاد» می گیرد. در حقیقت مورد حدیث «لا تعاد»، به دو جا اختصاص پیدا می کند، نسیان الموضوع، کسی یادش رفت که فاتحه الکتاب را در جای خودش بخواند و یکی هم جهل مرکب به موضوع و آن این است که کسی فاتحه الکتاب را فراموش نکرده، لکن معتقد شده که فاتحه الکتاب را خوانده، تکبیر را گفت، بعد غفلت کرد، بعد شک کرد که فاتحه الکتاب را خوانده یا نه، معتقد به این شد که فاتحه الکتاب را خوانده و بعد رفت به رکوع حالا در رکوع یا بعد از نماز فهمید که اشتباه کرده و فاتحه الکتاب را نخوانده، اینجا ایشان می فرماید: حدیث «لا تعاد» دخالت می کند و دلالت دارد. حالا چرا بقیه صور و فروض را از حدیث «لا تعاد» خارج می کنند؟ می فرماید: این بیان ما مبتنی بر دو مقدمه است که با این دو مقدمه، نکته این حرف، روشن می شود.

دلالت حدیث «لا تعاد» بر صحت واقعیه

مقدمه اول این است که حدیث «لا تعاد» که معنایش این است که اعاده در غیر آن

امور پنجگانه مطرح نیست، چه می خواهد بگوید؟ ایشان می فرماید: ظاهرش این است که حدیث «لا تعاد» می خواهد یک صحت واقعیه درست بکند. می خواهد بگوید: این نمازی که بدون فاتحه الکتاب واقع شده، این نمازی که (مثلاً قدر متیقنش این است که) با نسیان فاتحه الکتاب تحقق پیدا کرده، ولو اینکه این مرکب ناقص است ولو اینکه فاتحه الکتاب در این مرکب جزئیّت خارجیه پیدا نکرده، لکن در عین حال ما می خواهیم بگوییم: «هذه الصلاه صحيحه واقعا». «لا تعاد» کأنّ یک حکم ظاهری را دلالت نمی کند، یک صحت ظاهریه برای نمازی که در آن فاتحه الکتاب فراموش شده اثبات نمی کند، بلکه «لا تعاد» می خواهد صحت واقعیه را بیان بکند، می خواهد بگوید: این مرکب ولو اینکه ناقص است اما چون نقصش مثلاً معلول نسیان است و فاتحه الکتاب هم غیر از امور خمسسه است، من شارع می خواهم این را متصف به صحت واقعیه بکنم.

بعد می فرماید: مؤید این حرف، این است که روایاتی هم در خصوص نسیان فاتحه الکتاب داریم که تعبیر در آن روایات این است، می گوید: اگر کسی فاتحه الکتاب را فراموش کرد و به رکوع رفت «تمّت صلاته» تعبیر به «تمّت» می کند. معنایش این است که این یک تمامیت واقعیه دارد، یک صحت واقعیه در اینجا مطرح است، نه اینکه حدیث «لا تعاد» بخواند یک صحت ظاهریه را در اینجا دلالت بکند. پس مقدمه اول این است که حدیث «لا تعاد»، صحت واقعیه را دلالت می کند.

زمان پیاده شدن حدیث «لا تعاد»

در مقدمه دوم می فرماید: جای پیاده شدن «لا تعاد» کجاست؟ یعنی زمان پیاده شدنش، آیا هنگام شروع در نماز این «لا تعاد» زمینه پیاده شدن دارد یا هنگام فراغ از نمازی که بعضی از اجزایش ترک شده است؟ می فرماید: تردیدی نباید کرد در اینکه «لا- تعاد» مربوط به بعد الفراغ است، یعنی کسی نمازش را خواند، بعد از نماز توجه پیدا کرد به اینکه فاتحه الکتاب را نخوانده، اینجاست که «لا تعاد» پیاده می شود.

بعد می فرماید: ما می توانیم دایره این را یک قدری توسعه بدهیم، بگوییم: در خود نماز هم، بعد از آنکه محل آن شیء منسی گذشت و وارد شیء دیگر شد آنجا هم «لا تعاد» پیاده شود، مثل اینکه کسی فاتحه الکتاب را فراموش کرده و به رکوع رفته، دیگر فاتحه الکتاب قابل تدارک نیست، اما اگر کسی همین طور ایستاده به رکوع نرفته، فاتحه

الکتاب را هم فراموش کرده، آیا حدیث «لا تعاد» اینجا می تواند پیاده بشود و به این آدم بگوید: تو فاتحه الکتاب را نخوان؟ چه وقت حدیث «لا- تعاد» یک چنین مفادی را دارد؟ لاقلاً باید محل فاتحه الکتاب، گذشته باشد بطوری که دیگر «لا یمکن الرجوع الیه و لا یمکن تدارک» مثل اینکه در رکوع متوجه بشود که فاتحه الکتاب را ترک کرده، آنجا می شود «لا تعاد» را در همان حال رکوع پیاده بکنیم، بگوییم: این نماز صحیح است، نمازت را ادامه بده و دیگر لازم نیست که این نماز تکرار بشود، اما در هنگام شروع در نماز، ایشان می فرماید که حدیث «لا تعاد» نسبت به شروع در نماز، دیگر معنا ندارد پیاده بشود، معنا ندارد «لا تعاد» هنگام شروع را دلالت بکند.

دلیل خروج عامد ملتفت و بعضی از موارد جهل از حدیث «لا تعاد»

لذا ایشان می فرماید با توجه به این مقدمه ما چند مورد را خارج می کنیم: یکی: عامد ملتفت را. عامد ملتفت، می خواهد از «لا تعاد» در همان هنگام شروع استفاده بکند. در همان دخول در نماز می خواهد از آن استفاده بکند. عرض کردیم یک نکته ای در کلام ایشان راجع به عامد ملتفت هست و آن همین نکته است. البته آن نکته ای که ما عرض کردیم ولو اینکه این حرف هم به او برمی گردد لکن او روشن تر و استدلالی تر است. لذا می فرماید: عامد ملتفت را نمی توانیم به لحاظ دخول در نماز، مشمول حدیث «لا تعاد» بدانیم و همین طور کسی که شک دارد در اینکه مثلاً فاتحه الکتاب جزئیات دارد یا ندارد؟ از همان هنگام دخول در نماز، این شک برایش مطرح است که فلان شیء شرطیت دارد یا ندارد و باز کسی که شک دارد در اینکه فاتحه الکتاب را اتیان کرده یا نکرده که این شک، همان جهل بسیط است منتها جهل بسیط یک وقت متعلق به حکم است یعنی نمی داند که اصلاً فاتحه الکتاب جزئیات دارد یا ندارد؟ یک وقت جهل بسیط متعلق به موضوع است یعنی نمی داند که فاتحه الکتاب را اتیان کرده و ایجاد کرده یا نکرده است؟ ایشان می گوید: کسی که یک چنین شکی دارد «سواء کان بالحکم أو بالموضوع» نمی تواند پشتوانه خودش را «لا تعاد» قرار بدهد، باید به قواعد دیگر مراجعه بکند و به مراجع دیگر مراجعه بکند مثل اینکه کسی شک دارد در اینکه لباسش طهارت دارد یا ندارد، این اگر می خواهد وارد نماز بشود، مجوز دخولش حدیث «لا تعاد» نیست، مجوز دخولش استصحاب طهارت لباس است. قبلاً لباسش طاهر بوده حالا «فی حال الدخول

فی الصلاة» شك کرده که طهارت لباس در کار هست یا در کار نیست؟ اینجا «لا تنقض اليقين بالشك» است که به این اجازه دخول در نماز می دهد و الا «لا تعاد» به عنوان مجوز دخول در نماز مطرح نیست.

بعد ایشان می فرماید: بله؛ اگر جهل، جهل مرکب باشد، که در جهل مرکب پای اعتقاد به خلاف مطرح است مثل اینکه معتقد است اصلاً فاتحه کتاب جزئیت ندارد، معتقد است که طهارت لباس شرطیت ندارد یا در رابطه با موضوعش معتقد است که فاتحه کتاب را خوانده یا طهارت لباس را تحصیل کرده، در جهل، ممکن است کسی خیال بکند که حدیث «لا تعاد» جهل را می گیرد لکن ما می خواهیم اینجا هم همان حرف را بزنیم. در جهل به موضوعش می پذیریم اما در جهل به حکمش نمی پذیریم. اگر کسی معتقد است که «فاتحه کتاب لیس جزء للصلاه» ایشان می گوید: حدیث «لا تعاد» اینجا نقش ندارد برای اینکه اگر حدیث «لا تعاد» را بخواهیم اینجا پیاده بکنیم، بازگشتش به این مسأله می شود که جزئیت فاتحه کتاب مشروط به علم به جزئیت فاتحه کتاب است یعنی اگر کسی عالم به جزئیت باشد، فاتحه کتاب برایش جزئیت دارد اما اگر کسی معتقد به عدم جزئیت فاتحه کتاب شد، دیگر فاتحه کتاب جزئیت ندارد. در حقیقت، مسأله جزئیت را منحصر کنیم به کسی که عالم به جزئیت است. ایشان می فرماید: برگشت این به تصویب است که اجماع برخلاف آن قائم شده، و اخبار دلالت بر خلاف آن تصویب دارد. این بیان ایشان مختصری توضیح دارد که در کتاب الصلاة مطالعه بفرمایید، قدری توضیح بدهیم، ببینیم کلام ایشان قابل مناقشه هست یا نیست؟

پرسش:

- ۱ - آیا ثبوت حدیث «لا تعاد» شامل عالم عامد می شود؟ توضیح دهید.
- ۲ - آیا از نظر مقام اثبات حدیث لا تعاد عالم عامد را شامل می شود؟ چرا؟
- ۳ - دلیل محقق حائری (ره) بر عدم دلالت حدیث «لا تعاد» نسبت به جهل و نسیان حکم چیست؟
- ۴ - دلیل خروج عامد ملتفت و بعضی از موارد جهل از حدیث لا تعاد از نظر محقق حائری (ره) چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلّم و على آله الطَّيِّبين الطَّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم شمول «لا تعاد» نسبت به جاهل مرکب و ناسی نزد محقق حائری (ره)

بحث در اقسامی بود که مشمول حدیث «لا- تعاد» واقع می شد. مرحوم محقق حائری (رضوان الله تعالی علیه) در ذیل کتاب صلاتشان در این رابطه می فرماید: اگر کسی جاهل مرکب به حکم داشته باشد، یعنی معتقد باشد که فلان جزء، جزئیت ندارد و فلان شرط، شرطیت ندارد، یا ناسی حکم باشد، نه ناسی موضوع، حدیث «لا تعاد» او را شامل نمی شود به خاطر اینکه اگر حدیث «لا- تعاد» بخواهد اینها را شامل بشود، معنایش این است که فاتحه الکتاب برای کسی جزئیت دارد که عالم به جزئیت فاتحه الکتاب باشد و برای کسی که اعتقاد به عدم جزئیت فاتحه الکتاب دارد و معتقد به خلاف این واقعیت شده، فاتحه الکتاب جزئیت ندارد، و برگشت این، به تصویب است که هم اجماع و هم روایت دلالت بر خلافش می کند.

ایشان در دنباله می فرمایند: دلیل برگشت آن به تصویب به خاطر این است که ما در

مقدمه اولی گفتیم که «لا تعاد» یک صحت واقعیه را ثابت می کند. «لا تعاد» می گوید: این مرکب ناقص، صلاه واقعی است و اتصاف به تمامیت دارد. با توجه به آن مقدمه، اینجا اگر بخواهیم این حرف را بزنیم که فاتحه الکتاب برای کسی جزئیت دارد که عالم به جزئیت است و آن کسی که جاهل به جزئیت است، فاتحه الکتاب ضمن اینکه برایش جزئیت ندارد، یک مصلحت کامله ای ردیف همان مصلحت کامله نماز با فاتحه الکتاب در او وجود دارد، به خاطر اینکه در مقدمه اولی گفتیم: حدیث «لا تعاد» دلالت بر صحّت واقعیه می کند، معنایش این می شود که اگر صلاه مع فاتحه الکتاب مشتمل بر صد درجه مصلحت تامه لازمه الاستیفاء باشد، این جهل شما به جزئیت فاتحه، موجب می شود که نماز بدون فاتحه الکتاب هم، صد درجه مصلحت لازمه الاستیفاء در او حادث بشود. این مصلحت را جهل مرکب شما بوجود آورده و الا نمی شود که هم صلاه مع الفاتحه، صد درجه مصلحت داشته باشد و هم صلاه بدون الفاتحه. لابد این جهل شماست که این مسأله را بوجود آورده و احداث صد درجه مصلحت در نماز بدون فاتحه الکتاب کرده و این همان تصویبی است که اجماع بر خلافش قائم شده است. پس جهل در واقع نقش داشته، جهل احداث مصلحت کرده، جهل سبب شده که نظیر همان مصلحت واقعیه، در مورد جهل تحقق پیدا بکند.

اگر بخواهیم بگوییم: حدیث «لا تعاد» یک چنین معنایی را دلالت می کند، لازمه اش التزام به چنین تصویبی است. برای فرار از این معنا اصلا این مورد را از حدیث «لا- تعاد» بیرون می کنیم، می گوییم: حدیث «لا- تعاد» ارتباط به جهل به موضوع دارد، ارتباط به نسیان موضوع دارد اما در باب جهل به حکم و یا نسیان حکم، دیگر نمی تواند نقشی داشته باشد. این بیان مرحوم محقق حائری (ره) است که قسمتی را دیروز عرض کردیم و ذیل بیانشان همین بود که امروز با یک توضیح مختصری من بیان کردم.

آیا این بیان قابل مناقشه نیست و همین طوری که ایشان فرمودند، دایره و مورد حدیث «لا تعاد» محدود به نسیان موضوع است؟ محدود به جهل به موضوع است و جهل به حکم و نسیان حکم را اصلا نمی تواند شامل بشود؟

عمده استناد ایشان در این رابطه، مبتنی بر مقدمه اولی بحث ایشان بود که حدیث «لا تعاد» یک صحّت واقعیه را ثابت می کند و در حقیقت این نماز فاقد را، نماز تام به حساب می آورد. لذا ایشان فرمود: در بعضی از روایاتی که در نسیان فاتحه الکتاب، حتی

رکع، وارد شده می بینیم که تعبیر به تمامیت شده، می فرماید: «تمت صلاته» معنایش این است که این نماز بدون فاتحه برای ناسی فاتحه، مثل همان نماز مع الفاتحه است برای کسی که ناسی نباشد. یک چنین مطلبی را ایشان در مقدمه اولی ذکر کردند و عمده استفاده را هم از همین مقدمه اولی می خواستند بفرمایند. حالا بینیم این مقدمه اولی به این ترتیبی که ایشان از آن استفاده کردند درست است یا نه؟

بررسی دلالت حدیث «لا تعاد» بر صحت واقعه

در حدیث «لا تعاد» بعد از آنکه می فرماید: «لا تعاد الصلاة الا من الخمسه، الوقت و القبلة و الركوع و السجود و الطهور» دنبال این، یک علتی ذکر شده، مطلب و حدیث به همین مقدار، خاتمه پیدا نکرده، یک علتی ذکر شده که چرا «لا تعاد»؟ چرا اعاده لازم نیست؟ امام علتی در دنبالش ذکر کرده که این علت، گویای بعضی از مسائل است.

می فرماید: «لأن القرائه سنه و التشهد سنه و السنه لا تنقض الفريضة» چرا غیر از این پنج تا موجب اعاده نماز نمی شود؟ چرا تشهدی که جزء این پنج تا نیست، موجب اعاده نمی شود؟ چرا قرائتی که جزء این پنج تا نیست، موجب اعاده نمی شود؟ می فرماید: برای اینکه تشهد، سنّت است و قرائت، سنّت است و سنّت نمی تواند فريضه را نقض بکند.

اینکه می فرماید: «لأن التشهد سنّه» این سنّت به معنای استحباب نیست، که روایت بخواهد بفرماید: تشهد، یک امر مستحبی است، قرائه الفاتحه هم یک امر مستحبی است و مستحب نمی تواند فريضه را نقض بکند و شما که اخلال به فريضه نکردید، اخلال به مستحب کردید و اخلال به مستحب، موجب اعاده نماز و لزوم اعاده نخواهد بود؛ مطلب به این معنی نیست، برای اینکه ما دلیل داریم بر اینکه تشهد در نماز وجوب دارد، دلیل داریم بر اینکه فاتحه الکتاب در نماز لزوم دارد، پس چرا از اینها تعبیر به سنّت می شود؟

بررسی روایت «السنه لا تنقض الفريضه»

اینجا احتمالاتی هست لکن یک احتمالی که الان به نظر می آید این است که مقصود از این سنّت، یعنی چیزی که با عمل پیغمبر (صلی الله علیه و آله) وجوب پیدا کرده، مثل همان فرض الله و فرض النبی، که در باب رکعات صلاه در بعضی از روایات ذکر شده.

احتمال قریب این است که مقصود از این سنّت هم یعنی چیزی که با عمل رسول خدا

ثابت شده و فریضه یعنی آن که با دستور خداوند، مستقیماً و جوب پیدا کرده مثل فرض الله که نسبت به رکعتین اولتین فی کل صلاه وجود دارد. از آن دو رکعت اول در هر نمازی تعبیر به فرض الله شده و لذا شک در آن دو رکعت هم موجب بطلان است، بخلاف شک در سایر رکعات نماز که نوعاً موجب بطلان نماز نیست.

پس ظاهر این است که معنای سنّت در مقابل فریضه یک چنین معنایی است، می خواهد بفرماید: «لأنّ التشهد سنّه یعنی ثبت وجوبه بعمل النبی صلی الله علیه و آله و القرائه سنّه ای ثبت وجوبه بعمل النبی صلی الله علیه و آله» بعد نتیجه می گیرد می فرماید:

«و السنّه لا ینقض الفریضه» یعنی می خواهد بگوید: عملی که فاقد سنّت است، عملی که فاقد قرائت و تشهد است، این هم اتصاف به تمامیت دارد، این هم در ردیف همان عمل اولی است. آیا می خواهد بگوید: نماز بدون قرائت مثل نماز مع القرائه است همان طوری که ایشان در مقدمه اولی حدیث «لا تعاد» را ناظر به همین معنا قرار داده اند؟ یا اینکه معنای این عبارت این است: «السنّه لا ینقض الفریضه» معنایش این است که اگر شما اخلال به سنّت کردید، نه اینکه در عمل شما نقصی بوجود نمی آید، نه اینکه عمل شما اتصاف به آن معنایی که ایشان ذکر کرده اند، دارد، این سنّت می خواهد فریضه را بشکند و نماز مشتمل بر فریضه را کالعدم قرار بدهد بطوری که در دنبالش اعاده لازم باشد.

روایت می خواهد بگوید که این طور نیست، این فریضه ای که شما آوردید، این اجزاء و شرایط فریضه ای را که شما در خارج انجام دادید، اینها دیگر از بین رفتنی نیست، اینها دیگر قابل نقض نیست، و با اخلال به یک سنّت نمی شود اینها را هم از بین برد. یعنی معنایش این می شود، شبیه آن حرفی که ما در مرحله ثبوت نسبت به عامد ملتفت ذکر می کردیم، تقریباً سنخ آن می شود. یعنی این عملی را که شما آورده اید در عین اینکه ناقص است در عین اینکه اتصاف به تمامیت ندارد، اما در عین حال چون فرایضش تحقق پیدا کرده، دیگر قابل تکرار نیست، دیگر نمی شود فرایض را از نو بجا آورد، نمی شود به خاطر اخلال به یک سنّت، دور فرایض را هم قلم بگیریم و بگوییم:

وجود این فرایض کالعدم، باید از اول به اتیان جمیع اجزاء و شرایط من الفرایض و غیر الفرایض شروع بکنید.

این تعبیر «السنّه لا تنقض الفریضه» یک چنین معنایی را دلالت می کند و الا اگر بیان ایشان را روایت می خواست دلالت بکند باید طرز دیگری تعبیر داشته باشد و طرز

دیگری تعلیل بکند به این صورت بگوید: نماز در این حالی که اخلال به قرائت و فاتحه شده، مثلاً من الناسی أو الجاهل، این همان نمازی است که درباره دیگران است، همان تمامیتی که صلاه دیگران دارد، این هم همان تمامیت را دارد. آیا لحن تعلیل روایت اثبات تمامیت است برای عملی که فاقد قرائت و تشهد است که در روایت ذکر شده یا لحن استدلال روایت و تعلیل روایت این است که تشهد و قرائت بما أنه سنه صلاحیت ندارد که رکوع و سجود را نقض بکنند، صلاحیت ندارند اجزاء و شرایط فرایض را از بین ببرند بطوری که دو مرتبه لازم باشد تکرار آن اجزاء و شرایط فرضی، اما معنایش این است که عمل ناقص است، عمل تاما واقع نشده، عمل بدون قرائت و تشهد واقع شده، اما یک جریانی پیش آمده که دیگر نمی شود برگشت، دیگر نمی شود به خاطر تشهد و قرائت، دور رکوع و سجود قلم قرمز کشید. روایت یک چنین لحنی را دلالت دارد.

عدم لزوم تصویب از شمول حدیث «لا تعاد» نسبت به جاهل مرکب

اگر روایت یک چنین لحنی داشت، بیانی که ایشان گفتند: مستلزم تصویب است، اجماع برخلافش است، روایت بر خلافش است. آن بیان کنار می رود به خاطر اینکه مبتنی بر این بود که حدیث «لا تعاد» در مورد شمولش، اثبات تمامیت بکند، اثبات همان نماز واقعی به تمام معنا را داشته باشد اما اگر گفتیم: حدیث «لا تعاد» یک چنین لسانی ندارد و یک چنین مسأله ای را دلالت ندارد، دیگر چه تالی فاسدی لازم می آید؟ مثلاً در جاهل مرکب که عمدۀ بحث ایشان بود، کسی معتقد بود که فاتحه الکتاب جزئیت ندارد، حالا اگر ما بگوییم: حدیث، این معتقد به عدم جزئیت فاتحه الکتاب را شامل می شود، معنای شمول این است که عبادتش ناقص است و دیگر زمینه ای برای اعاده تحقّق ندارد.

اگر ما اعتراف کردیم به اینکه عبادتش ناقص است لکن روی عنوان اینکه «السنه لا- تنقض الفریضه» دیگر زمینه برای اعاده وجود ندارد، این کجایش تصویب است؟ کی ما ملترم شدیم به اینکه جهل ما، احداث صد درجه مصلحت کرده؟ کی مدعی شدیم که نسیان ما در رابطه با حکم، احداث صد درجه مصلحت کرده؟ جهل شما موجب نقصان عمل شده، نسیان شما موجب نقصان عمل است، لکن عمل در عین اینکه ناقص است، نمی شود اعاده بشود، دیگر زمینه اعاده در آن وجود ندارد و راهی برای اعاده تحقّق ندارد.

لذا به نظر می‌رسد که با توجه به این علتی که در حدیث «لا تعاد» ذکر شده، هیچ مانعی ندارد که ما همان طوری که جاهل به موضوع را مشمول حدیث «لا تعاد» می‌دانیم، جاهل به حکم را نیز مشمول آن بدانیم، همان طوری که ناسی موضوع را مشمول حدیث «لا تعاد» می‌دانیم، ناسی حکم را هم مشمول حدیث «لا تعاد» بدانیم.

بله، در مسأله عامد عالم، دیروز یک نکته ای ذکر کردیم که به مناسب آن نکته، عامد عالم از حدیث «لا تعاد» بیرون رفت، لکن یک فرض می‌ماند و آن جاهل مقصر است.

جاهل مقصر کسی است که اولاً جهلش، جهل بسیط است، یعنی در مسأله، توجه و التفات دارد و حالت تردید در او وجود دارد و درعین حال، راه هم برایش باز است که برود مسأله را پرسد، مثل کسی که همین طور متحیر ایستاده می‌گوید: من نمی‌دانم فاتحه الکتاب جزء نماز هست یا جزء نماز نیست. توجه به جزئیات و تردید در جزئیات دارد و از طرفی هم راه برایش باز است می‌تواند برود پرسد یا رساله را مراجعه بکند و ببیند که آیا فاتحه الکتاب جزئیات دارد یا ندارد، لکن درعین حال نماز را بدون فاتحه الکتاب انجام داد و ثم بعد از نماز منکشف شد که فاتحه الکتاب، جزئیات دارد، آیا حدیث «لا تعاد» این جاهل مقصر را هم شامل می‌شود یا جاهل مقصر را نمی‌گیرد؟

بعضی‌ها ادعای اجماع کرده‌اند بر اینکه جاهل مقصر از حدیث «لا تعاد» خارج است.

البته ما در نماز مخصوصاً در دو مورد داریم که جاهل مقصر هم عملش صحیح است و چه بسا در بعضی از مسایلی که در همین اصول در آینده در پیش است آن بحث هم مطرح بشود، یکی مسأله قصر و اتمام است و یکی مسأله جهر و اخفات است که جاهل در اینها ولو کان مقصراً، عملش اتصاف به صحّت دارد. آیا از حدیث «لا تعاد» می‌توانیم توسعه در این معنا را استفاده بکنیم؟ بگوییم: مسأله معذوریت جاهل مقصر، منحصر به قصر و اتمام و جهر و اخفات نیست بلکه در غیر این امور پنجگانه ای که در حدیث «لا تعاد» ذکر شده، از حدیث «لا تعاد» استفاده می‌کنیم که جاهل مقصر معذور است و «لا یجب علیه الاعاده»؟ با اینکه احتمال می‌داد فاتحه جزئیات دارد، راه برای استکشاف داشت مع ذلک اخلاص کرد عملاً و ثم انکشف الخلاف» که فاتحه الکتاب جزئیات دارد، بگوییم: حدیث «لا تعاد» این را شامل می‌شود. بعضی‌ها ادعای اجماع بر خروجش کرده‌اند، لکن مسأله اجماعی نیست، اینطور نیست که اجماع سد راه باشد و جلوی این نظر را بگیرد.

اما در عین اینکه مسأله اجماعی نیست بعید نیست که انسان بگوید که حدیث «لا تعاد» جاهل مقصّر را نمی گیرد، روی یک نکته ای که از بیان دیروز ما استفاده می شود و آن نکته این است: حدیث «لا تعاد» که یک مسأله کلی نیست. این حدیث در محدوده نماز وارد شده. یک چیزی است که اختصاص به باب نماز دارد. لذا ممکن است بگوییم:

«لا تعاد» را در موردی می گویند که یک کسی وقتی که شروع به عمل کرده، می خواسته یک عمل را صحیح و کامل بقصد القربه بداعی امثال امر الله تبارک و تعالی اتیان بکند، این را با تمام این خصوصیات انجام داد، بعد مواجه شد که خللی در نمازش وجود دارد، اینجا انسان می تواند کلمه اعاده را نفیا یا اثباتا مطرح بکند، به این آدم بگوید: تو برو اعاده کن، یا بگوییم: «لا- یجب علیک الاعاده» اما در این فرض جاهل مقصّری که ما عرض کردیم، اصلا در این معنا تردید داریم که این آدمی که احتمال می دهد فاتحه الکتاب جزئیت دارد و راه هم برایش باز است و نمی رود سؤال بکند و عمل را هم بدون فاتحه الکتاب انجام می دهد اصلا می توانیم بگوییم: این آدم می تواند به این عمل خودش قصد امثال داشته باشد؟ می تواند به این عمل قصد قربت بکند؟ می تواند بگوید: من این عمل را بداعی امر الله تبارک و تعالی اتیان می کنم؟ چطور می شود که تو عمل را به داعی امر خدا می خواهی اتیان بکنی مع ذلک احتمال می دهی که فاتحه الکتاب جزء است، راه هم برای تو باز است، نمی روی پرسی و عمل را هم بدون فاتحه الکتاب انجام می دهی؟

تصویر این معنا به نظر مشکل می رسد که بتوان گفت که این آدم از اول قصد امثال امر الله تبارک و تعالی دارد و عمل را به داعی امر خدا و قصد قربت انجام می دهد. اگر این معنا درباره اش تصوّر می شد، حدیث «لا تعاد» در رابطه با اعاده و عدم اعاده نقش داشت. اما آنکه به نظر من اقوی و راجحتر است، این است که بگوییم: حدیث «لا تعاد» جاهل مقصّر را نمی گیرد، همان طوری که عامد عامل را نمی گرفت، منتها در عامد عالم، حدیث «لا تعاد» روشن تر شامل او نبود، اما در جاهل مقصّر با یک مرتبه ضعیفتر، اما همان نکته ای که در عامد عالم وجود داشت، در جاهل مقصّر هم وجود دارد.

لکن در عین حال بعضی ها قائل شده اند و شاید از کلمات سیدنا الاستاذ الامام (ره) استفاده بشود که ایشان متمایل بودند به اینکه جاهل مقصّر را هم مشمول حدیث «لا

تعاد» قرار بدهند و برای حدیث «لا تعاد» یک دایره وسیعی قائل باشند، اما به نظر من، با توجه به این نکته ای که عرض کردیم، خیلی بعید می آید که حدیث «لا تعاد» جاهل مقصّر را بگیرد.

نتیجه این می شود که خروج عامد ملتفت از حدیث «لا تعاد» تقریباً مسلم است و جاهل مقصّر هم تقریباً به نظر راجح می آید که خارج است اما بقیه موارد، جاهل به حکم، جاهل به موضوع، نسیان حکم، نسیان موضوع، جاهل مرکب، جاهل بسیط، همه اینها مشمول حدیث «لا تعاد» خواهد بود.

پرسش:

۱ - دلیل محقق حائری (ره) بر عدم شمول حدیث «لا تعاد» نسبت به جاهل مرکب و ناسی حکم چیست؟

۲ - آیا حدیث «لا تعاد» دلالت بر صحّت واقعیه می کند؟ توضیح دهید.

۳ - معنای روایت «السنة لا تنقض الفريضة» را بیان کنید.

۴ - آیا از شمول حدیث «لا تعاد» نسبت به جاهل مرکب، تصویب لازم می آید؟ چرا؟

۵ - دلیل عدم شمول حدیث «لا تعاد» نسبت به جاهل مقصّر چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بررسی شمول حدیث «لا تعاد» نسبت به زیاده

بحث دیگری که در حدیث «لا تعاد» هست این است که آیا حدیث «لا تعاد» اختصاص به نقیصه دارد و یا اینکه شامل زیاده هم می شود؟ «لا تعاد الصلاه من شیء الا من خمس (یا) من خمس» آیا معنای «لا تعاد الصلاه من شیء» یعنی من نقص شیء، من الاخلال بشیء، من الاخلال بجزء أو شرط «و«الا من الخمس»، یعنی «الا من ناحیه الاخلال بالخمس و عدم الاتیان بشیء من الخمس» آیا این است معنای «لا تعاد» که در حقیقت «لا تعاد» اصلا زیاده را در ناحیه مستثنی منه و در ناحیه مستثنی، شامل نمی شود و موردش اختصاص به نقیصه دارد؟ یا اینکه «لا تعاد» دلالت بر یک معنای عامی می کند همان طوری که نقیصه را شامل می شود زیاده را هم شامل می شود هم در ناحیه مستثنی منه اش که «لا تعاد» است و هم در ناحیه مستثنی که عبارت از آن خمسه باشد؟

به عبارت دیگر: درباره آن پنج چیز دلالت می کند که نقیصه و زیاده اش هر دو

موجب اعاده است و در غیر آن پنج چیز می گوید: نه نقیصه او موجب اعاده خواهد بود و نه زیاده او موجب اعاده خواهد بود. البته در بحث زیاده که ما بحث می کردیم، یک صحبت این بود که اگر عدم زیاده در مأموریه مثل صلاه معتبر باشد این زیاده در حقیقت برگشت به نقیصه می کند برای اینکه اگر چیزی عدمش در مأموریه مدخلیت داشت، اگر شما آن چیز را در مأموریه ایجاد کردید، مأموریه شما فاقد یک قید عدمی خواهد بود و فاقد یک جهت عدمیه خواهد بود. پس زیاده به لحاظ اینکه عدمش در مأموریه اعتبار دارد، در حقیقت برگشت به نقیصه می کند.

لکن این حرف از نظر عقلی این چنین است. واقعا اگر عدم الزیاده معتبر در مأموریه باشد، دیگر مأموریه مشتمل بر زیاده، به عنوان زیاده باطل نیست به عنوان نقیصه باطل است، به عنوان فاقد بودن یک قید عدمی باطل است. این حرف در آنجا زده شد لکن این حرف در نظر عقل چنین است یعنی اگر ما روی زیاده، یک بحث عقلی داشته باشیم باید با این دید به زیاده نگاه بکنیم و به این کیفیت زیاده را مربوط به مأمور بکنیم اما ما داریم حدیث می خوانیم و معنای حدیث را ملاحظه می کنیم. در معنای حدیث، نظر عقل متبع نیست بلکه آن که ملاک در معنای حدیث است، همان متفاهم عند العرف است. عرف چه می فهمد، عرف چه استفاده می کند لذا در روایت «من زاد فی صلاته» گفتیم: زیاده را باید به عرف مراجعه کرد. معنای زیاده را باید از عرف گرفت و الا اگر زیاده، زیاده عقلیه باشد، گفتیم: اصلا زیاده عقلیه قابل تصوّر و قابل تعقل نیست.

عدم ارجاع عدم الزیاده به نقیصه نزد عرف

همان طوری که در مفهوم زیاده و در معنای زیاده به عرف رجوع می کنیم در این جهت هم باید به عرف رجوع بکنیم. مطلب چنین است که در جایی که عدم الزیاده معتبر در مأموریه است، عرف مسأله را به نقیصه ارجاع نمی کند، روی خود زیاده تکیه می کند.

شاهدش خود روایت «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» است. چرا اعاده لازم است؟ لا بد عدم الزیاده معتبر است. اگر عدم الزیاده معتبر نباشد، وجهی برای وجوب اعاده ملاحظه نمی شود. نگفته: «من زاد لیس علیه الاعاده»، بلکه «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» است.

معنای وجوب اعاده این است که عدم الزیاده معتبر است و عدم الزیاده که معتبر شد، موجب اعاده نماز خواهد بود.

بررسی معنای روایت «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده»

با اینکه مسأله اینطور است اما این «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» را وقتی شما «بما أنکم من أهل العرف» بخواهید معنا بکنید، چه چیزی را موجب اعاده می دانید؟ می گوید:

زیاده موجب وجوب اعاده و لزوم اعاده است. پس ببینید چطور روایت روی یک مبنای عرفی تکیه کرده «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» بعلیه الزیاده، آیا بعلیه الزیاده؟ آیا شما این عبارت را چنین معنا می کنید که اگر کسی در نمازش اضافه کرد بر او اعاده واجب است برای خاطر نقیصه؟ با اینکه باطنش اینطوری است، برای خاطر نقیصه، عملش اعاده لازم دارد، اما شما که این روایت به این صورت معنا نمی کنید، شما علت را خود زیاده قرار می دهید، علت را خود این عنوانی که در روایت ذکر شده قرار می دهید.

از اینجا پی می بریم که خود عنوان زیاده در نظر عرف حساب دارد مثل عنوان نقیصه است. اینطور نیست که هر زیاده ای را عرف زیر پرچم نقیصه قرار بدهد، همان طوری که برای نقیصه حساب باز می کند، برای زیاده هم حساب باز می کند.

وقتی که مسأله اینطور شد در حدیث «لا تعاد» می گوئیم: دیگر شما این مسأله را مطرح نکنید که هر زیاده ای به نقیصه برمی گردد. از نظر عرف، نقیصه، حساب دارد و زیاده هم بما آنها زیاده حساب دارد. وقتی که هر دو حساب داشت آنوقت ببینیم «لا تعاد» همان طوری که نقیصه را شامل می شود آیا زیاده را که یک عنوان دیگری است در نظر عرف و حساب مستقلاً در نظر عرف دارد، شامل می شود یا نمی شود؟

ظاهر این است که بله، حدیث «لا- تعاد» اختصاص به نقیصه ندارد برای اینکه وقتی که عرف این عبارت را می بیند از این عبارت اینطوری می فهمد که آنچه که موجب اعاده است در رابطه با این پنج چیز است اما غیر از این پنج چیز، نقشی در وجوب اعاده ندارند یعنی خصوص نقصشان؟ این را دیگر عرف نمی فهمد، عرف می فهمد که تشهد نمی تواند نماز را باطل بکند، قرائت نمی تواند نماز را باطل بکند، نه زیاده آنها و نه نقیصه آنها، نه کم کردن آنها و نه اضافه کردنش هیچ کدام نقشی در وجوب اعاده ندارند.

عدم تصور زیاده برای بعضی از امور خمسه در حدیث «لا تعاد»

فقط یک مطلب در اینجا هست و آن این است که ما وقتی آن پنج چیزی که در

مستثنی ذکر شده را ملاحظه می کنیم می بینیم در بعضی از آنها زیاده تصوّر نمی شود در بعضی هم زیاده تصوّر می شود و هم نقیصه، اما در بعضی نقیصه تصوّر می شود اما زیاده در آن غیر قابل تصوّر است، مثلا یکی از آن امور پنجگانه عبارت از وقت است. شما در رابطه با وقت، می توانید نقیصه را تصوّر بکنید که انسان نماز مغرب و عشا را در غیر وقت مغرب و عشا بخواند، این عنوانش نقیصه وقتی است، اما زیاده وقتی چطور تصوّر می شود؟ در وقت چطور انسان می تواند زیاده تصوّر بکند؟ این قابل تصوّر نیست. در باب قبله هم همین طور است. نقیصه قبله، امری است متصوّر، انسان که نمازش الی غیر القبله شد «هذه نقیصه القبله» اما زیاده در قبله معنایش چیست؟ چطوری زیاده در قبله تصوّر می شود؟ اما در بقیه امور، مثل رکوعش، مثل سجودش، مثل طهور به معنای مثلا وضوی مرکب از اجزاء و شرایط، در آنها هم نقیصه تصوّر می شود و هم زیاده تصوّر می شود.

اگر در ضمن امور پنجگانه مثل وقت و قبله ملاحظه کردیم که در آنها زیاده تصوّر نمی شود آیا این سبب می شود که از اول حدیث «لا تعاد» را اختصاص به نقیصه بدهیم بگوییم: برای اینکه چون در وقت، زیاده تصوّر نمی شود، چون در قبله تصوّر نمی شود، حدیث «لا تعاد» را هم به لحاظ مستثنی منه و هم به لحاظ مستثنی، به نقیصه اختصاص بدهیم، به این دلیل و به این شاهد؟ یا اینکه حدیث، زیاده و نقیصه هر دو را دلالت می کند، هم در مستثنی منه و هم در مستثنی، حالا در بعضی از این امور خمسه، زیاده تصوّر نمی شود، این ربطی به دلالت حدیث نسبت به زیاده ندارد مخصوصا در ناحیه مستثنی منه اش مثلا چون در وقت زیاده تصوّر نمی شود بگوییم: این «لا تعاد الصلاه من شیء» این «شیء» هم اختصاص به نقیصه دارد؟ آیا این شاهد بر این معنا می شود یا اینکه حدیث یک معنای عامی را در رابطه با زیاده و نقیصه، در مستثنی منه و مستثنی، هر دو دلالت دارد منتها در بعضی از این امور پنجگانه مستثنی، خارجا زیاده تحقق پیدا نمی کند و تصوّر نمی شود و این موجب اختصاص حدیث به صورت نقیصه نخواهد بود.

تا اینجا بحث ما درباره حدیث «لا تعاد» تا اندازه ای تمام شد البته این حدیث بحثهای دیگری هم دارد و سزاوار است که اصلا رساله مستقلی در حدیث «لا تعاد» نوشته بشود، برای خاطر مباحث مختلفی که در حدیث «لا تعاد» وجود دارد، لکن قسمت عمده مطالب مربوط به ما، همین بود که ملاحظه فرمودید و خلاصه اش این شد که

حدیث «لا تعاد» عامد عالم را نمی گیرد، به نظر ما جاهل مقصر را هم بعید است بگیرد، اما سایر فروض و سایر موارد را حدیث دلالت می کند و علاوه، اختصاص به نقیصه ندارد بلکه صورت زیاده را هم شامل می شود.

نسبت بین حدیث «لا تعاد» با حدیث «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده»

حالا که ما حدیث را شامل زیاده دانستیم اینجا مشکله ای برای ما پیش می آید یعنی یک بحث جدیدی روی این مبنا برای ما تحقیق پیدا می کند برای اینکه اگر حدیث «لا تعاد» اختصاص به نقیصه داشته باشد و روایت «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده»، مسأله زیاده را دلالت بکند، اینها با هم منافاتی ندارد، ارتباطی بین این دو روایت نیست، یکی مسأله زیاده را دلالت دارد و یکی هم مسأله نقیصه را دلالت دارد. آن در مطلق زیاده، حکم به وجوب اعاده می کند، این در نقیصه، تفصیل قائل می شود. بین امور پنجگانه و غیر امور پنجگانه، مورد حدیث «لا تعاد» از روایت «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» جدا می شود، او مربوط به زیاده و این مربوط به نقیصه است. لذا روی این مبنا دیگر بحث جدیدی پیش نمی آید و اشکالی پیدا نمی شود اما روی مبنای ما، که می گوییم: حدیث «لا تعاد» هم زیاده را دلالت دارد و هم نقیصه را، اینجا با «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» بینشان باب معارضه بدویه مفتوح می شود. او می گوید: «من زاد فی صلاته ای زیاده»، زیادی امور پنجگانه باشد یا غیر امور پنجگانه باشد «فعلیه الاعاده» این می گوید: در باب زیاده و نقیصه اگر درباره امور پنجگانه شد، اعاده لازم است، اگر در باب غیر امور پنجگانه شد اعاده لازم نیست. اینجا ما باید نسبت سنجی بکنیم ببینیم آیا نسبتشان عموم و خصوص من وجه است یا نسبتشان عموم و خصوص مطلق است یا به اعتبار بعضی از جهات، نسبتها در موارد فرق می کند. اینجا دوتا مطلب را به عنوان مقدمه بحث می کنیم بعد این نسبتها را ملاحظه می کنیم.

بررسی شمول حدیث «من زاد فی صلاته» نسبت به زیادی عمدیه

حق این بود که مطلبی را قبلا بحث کرده باشیم و آن این است: ما در باب حدیث «لا تعاد» گفتیم: عامد عالم را شامل نمی شود همان طوری که محقق حائری (رضوان الله تعالی علیه) قائل بودند به اینکه عامد عالم را شامل نمی شود، ما هم این حرف را

پذیرفتیم و عرض کردیم: مرحوم آقای بروجردی (اعلی الله مقامه الشریف) هم همین را قائل بودند. اما در رابطه با «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» این جهت را بحث نکردیم که آیا این «من زاد فی صلاته» حتی زیادی عمدیه را هم شامل می شود یا شامل نمی شود؟

ابتداءً به نظر می رسد که زیادی عمدیه، قدر متیقن از روایت «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» است برای اینکه این حکم به وجوب اعاده می کند و قدر متیقن از وجوب اعاده در مورد زیاده، آن زیاده ای است که عمداً تحقق پیدا بکند، که در وجوب اعاده خیلی روشتر است. لکن اینجا یک شبهه ای هست که اصلاً تصور زیادی عمدیه، شاید مشکل باشد، برای اینکه کسی که می داند مثلاً رکوع دوم، جزء مأمور به نیست، رکوع دوم خارج از نماز است، رکوع دوم جزئیت للصلاه ندارد، اگر بخواهد عنوان زیاده تحقق پیدا بکند، گفتیم: باید زیاده هم به عنوان صلاه وجود پیدا بکند، به عنوان جزئیت للصلاه تحقق پیدا بکند، آنوقت اینجا این شبهه می آید که کسی که می داند که رکوع دوم و رکوع اضافی جزئیت برای صلاه ندارد و هیچ گونه ارتباطی با نماز ندارد، چطور می شود که این رکوع دوم را به قصد جزئیت للصلاه اتیان بکند، با اینکه مسایل هم دستش هست و با اینکه متوجه است و با اینکه عالم به عدم جزئیت رکوع دوم است؟ این رکوع زیاده چطوری تحقق پیدا می کند؟ چطوری می شود رکوع دوم را «بما أنه جزء من الصلاه» اتیان بکند؟

روی این شبهه، ممکن است کسی این معنا در ذهنش بیاید که این «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» اصلاً زیادی عمدیه را نمی گیرد، این مال زیادی سهویه است، چون زیادی سهویه قابل تصوّر است، اشتباهها کسی دو تا رکوع انجام بدهد، کسی که اشتباهها رکوع دوم را می آورد، پیدا است که رکوع دوم را هم به عنوان جزئیت للصلاه می آورد «بما أنه فی ردیف سائر الاجزاء» اتیان می کند، این درست است، اما زیادی عمدیه موضوعاً چطور قابل تصور است؟ این شبهه ممکن است در ذهن کسی بیاید و شبهه بدی هم نیست، لذا روی این جهت «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» را اختصاص به زیادی سهویه بدهد.

لکن ممکن است که این شبهه را دفع بکنیم، بگوییم: مانعی ندارد، شبیه تشریح و امثال ذلك: کسی می داند که رکوع ثانی جزئیت ندارد، لکن در عین حال، امکان دارد که او به عنوان جزئیت اتیان بکند ولو اینکه تشریح محرم هم اینجا تحقق پیدا می کند لکن تشریح

محرم یک مطلب است، صحت و بطلان صلاه مطلب دیگری است. ممکن است از نظر تشریح دارد کار محرمی انجام می دهد اما از نظر عبادت باید بحث کنیم که آیا این عبادت صحیح است یا این عبادت صحیح نیست؟

در حدیث «من زاد فی صلاته» دو احتمال هست: یک احتمال اینکه زیاده عمدی و سهوی هر دو را شامل بشود، یک احتمال اینکه به زیاده سهویه اختصاص داشته باشد و با بیان آن شبهه ای که عرض کردیم، زیاده عمدیه را از حدیث «من زاد فی صلاته» کنار بدانیم. این یک مقدمه بحث. (که عرض کردم بعدا نسبتها را می سنجیم ولی حالا می خواهیم این مبناها روشن باشد).

کیفیت معارضه حدیث «لا تعاد» با حدیث «من زاد فی صلاته»

مقدمه دوم این است که در حدیث «لا تعاد» عنوان مستثنی منه و عنوان مستثنی وجود دارد. به عبارت روشنتر: حدیث «لا تعاد» در حقیقت دوتا حکم دارد: یک حکم به عدم وجوب اعاده در غیر آن امور پنجگانه، یک حکم به وجوب اعاده که لازمه استثناء است نسبت به امور پنجگانه. وقتی که می خواهیم حدیث «لا تعاد» را در مقایسه با حدیث «من زاد فی صلاته» قرار بدهیم آیا حدیث «لا تعاد» را به عنوان دو مطلب تلقی می کنیم و آن مطلب معارض «من زاد فی صلاته» را در مقابل «من زاد فی صلاته» قرار می دهیم؟

به عبارت روشنتر: گفتیم: حدیث «لا تعاد» دوتا حکم می دهد: یک حکم به عدم وجوب اعاده، یک حکم به وجوب اعاده. ما وقتی که می خواهیم این حدیث را بیاوریم در برابر «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» قرار دهیم، آن تکه معارض را در مقابل «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» می آوریم در حقیقت آن مستثنی منه اش را در مقابل «من زاد فی صلاته» می آوریم اما آن حکم دوم که عبارت از وجوب اعاده در رابطه با آن امور خمسه است، معارضه ای با حدیث «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» ندارد. آن دلالت بر وجوب اعاده می کند، این هم دلالت بر وجوب اعاده می کند. دوتا دلیلی که دلالت بر وجوب اعاده بکنند و هیچ کدام هم مفهوم نداشته باشند، اینها با هم معارضه و اختلاف نظر ندارند.

پس مقدمه دوم این است: آیا در مقایسه حدیث «لا تعاد» با روایت «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» حدیث «لا تعاد» را دو قطعه می کنیم، آن قطعه عدم اعاده را

می آوریم به جنگ «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» که آن قطعه این است که در غیر امور پنجگانه «لا یجب الاعاده فی الزیاده و النقیصه» این را می آوریم در مقابل «من زاد فی صلاته»؟ آیا این کار را می کنیم یا اینکه مجموع حدیث «لا تعاد» را به منزله دوتا جمله نمی دانیم؟ نمی گوییم: به منزله دو حدیث است، بلکه مثل یک مبتدایی که دارای دو خبر است، یا یک قضیه ای که کأن یک محمول مرددی دارد، مجموع مستثنی منه و مستثنی را یک قضیه فرض می کنیم و این مجموع در مقابل حدیث «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» قرار می گیرد و نسبت را باید بین «من زاد» و بین مجموع مستثنی و مستثنی منه در حدیث «لا تعاد» قرار بدهیم.

حالا- ما هر دو فرض را مورد بحث قرار می دهیم، هم هر دو فرض در حدیث «لا- تعاد» را و هم هر دو فرض در حدیث «من زاد فعلیه الاعاده» از نظر اینکه زیاده عمدیه را شامل می شود یا شامل نمی شود؟ روی هر دو فرض این، با هر دو فرضی که در حدیث «لا تعاد» است، باید ملاحظه نسبت بکنیم، اگر نسبت عموم و خصوص مطلق باشد که روشن است، مسأله تخصیص عام مطرح است، اما اگر نسبت، عموم و خصوص من وجه شد که لازمه عموم و خصوص من وجه این است که این دو حدیث در ماده اجتماع، متعارض باشند، لازمه اش این است که ما در ماده اجتماع، به یک دلیل سومی مراجعه بکنیم، به یک دلیل دیگری مراجعه بکنیم و حکم ماده اجتماع را از آن دلیل استفاده بکنیم.

شما روی همه فرضها دقت بفرمایید ببینید به نظر شما چه نسبتهایی وجود دارد تا بعد بینیم که اگر نسبت عموم و خصوص من وجه شد به چه دلیل باید مراجعه کرد؟

پرسش:

- ۱ - آیا حدیث «لا تعاد» زیاده را نیز شامل می شود؟ توضیح دهید.
- ۲ - معنای روایت «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» را بیان کنید.
- ۳ - عدم تصور زیاده برای بعضی از امور خمس در حدیث لا تعاد بیانگر چیست؟
- ۴ - نسبت بین حدیث «لا تعاد» با حدیث «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» را بررسی کنید.
- ۵ - آیا حدیث «من زاد فی صلاته» شامل زیاده عمدیه می شود؟ چرا؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

نسبت بين حديث «من زاد» و «لا تعاد»

بحث در اين بود كه نسبت بين حديث «من زاد» كه دلالت بر وجوب اعاده مي كند و حديث «لا تعاد» كه دلالت بر عدم وجوب اعاده دارد، چه نسبتی است. عرض كرديم كه ابتداء در هر كدام دو احتمال هست: يكي اينكه حديث «من زاد» صورت زياده عمديه را شامل مي شود يا نمي شود و در مقام مقايسه و نسبت سنجی حديث «لا تعاد» با حديث «من زاد» آيا جمله مستثنی منه را با توجه به استثناء، مستقل بايد حساب بكنيم يعنى حديث «لا تعاد» همان حثی را كه دلالت بر عدم اعاده مي كند، همان حثی را در مقابل حديث «من زاد» ملاحظه كنيم يا اينكه مجموع الجملتين ملاحظه مي شود؟

بنابر اينكه حديث «من زاد» صورت عمد را شامل بشود و دلالت بر بطلان مطلق زياده بكنند و حديث «لا تعاد» هم جمله مستثنی منه را مستقلا در مقابل حديث «لا- تعاد» قرار بدهيم، ظاهر اين است كه نسبتشان عموم و خصوص من وجه مي شود كه در

عموم

ص: ۶۶

و خصوص من وجه، دو ماده افتراق تحقق دارد و یک ماده اجتماع تحقق دارد. ماده اجتماعشان عبارت از زیاده سهوی غیر رکن است، مثل زیادی فاتحه الکتاب. اگر فاتحه الکتاب را سهوا زیاد بکند، اینجا بین دو حدیث، تعارض تحقق پیدا می کند برای اینکه حدیث «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» در این ماده اجتماع حکم به وجوب اعاده می کند و حدیث «لا تعاد» به لحاظ اینکه فاتحه الکتاب یک امر غیر رکنی است و ما هم گفتیم که «لا تعاد» همان طوری که نقیصه را شامل می شود، زیاده را هم شامل می شود لذا حدیث «لا تعاد» می گوید که زیادی فاتحه الکتاب سهوا، موجب اعاده نخواهد بود.

حدیث «من زاد» دلالت بر وجوب اعاده می کند، حدیث «لا تعاد» در این ماده اجتماع، دلالت بر عدم وجوب اعاده می کند.

ماده افتراق حدیث «من زاد» و حدیث «لا تعاد»

ماده افتراق از نظر حدیث «من زاد» عبارت است از زیاده عمدیه روی این فرض، اگر کسی عمدا فاتحه الکتاب را زیاد کرد حدیث «من زاد» دلالت بر وجوب اعاده دارد و حدیث «لا تعاد» نمی گوید: اعاده واجب نیست برای اینکه حدیث «لا تعاد» عامد عالم را شامل نمی شود و گفتیم که عامد عالم از حدیث «لا تعاد» بیرون است. پس اگر فاتحه الکتاب عمدا زیاد شد حدیث «من زاد یدل علی الاعاده» و حدیث «لا تعاد» هم کاری به این مطلب ندارد. این ماده افتراق حدیث «من زاد».

اما ماده افتراق حدیث «لا تعاد» عبارت از نقیصه سهویه است. اگر کسی فاتحه الکتاب را سهوا ترک بکند و نقصان از نظر انجام فاتحه الکتاب سهوا تحقق پیدا بکند، اینجا حدیث «لا تعاد» حکم می کند به اینکه این نماز صحیح است و حدیث «من زاد» هم کاری به کار این ندارد، برای اینکه حدیث «من زاد» در مورد زیاده واقع شده و دیگر حدیث «من زاد» شامل نقیصه نمی شود. پس ملا حظله فرمودید که یک ماده اجتماع و دو ماده افتراق است و طبعا در ماده اجتماع تعارض برقرار است «من زاد فی صلاته» حکم به وجوب اعاده می کند اما حدیث «لا تعاد» وجوب اعاده را نفی می کند.

نسبت بین حدیث «من زاد» و «لا تعاد» بنابر خروج زیادی عمدیه از هر دو

اما اگر در همین جا گفتیم: «من زاد فی صلاته» شامل زیادی عمدیه نمی شود یعنی

مسأله عمده را هم از حدیث «لا- تعاد» بیرون کردیم و هم از روایت «من زاد» بیرون کردیم، گفتیم: روایت «من زاد» هم زیادی عمدیه را شامل نمی‌شود، به خاطر آن نکته‌ای که دیروز اشاره کردیم، اگر اینطور شد، نسبت بین حدیث «من زاد» و حدیث «لا تعاد» عبارت از چیست؟ هر دو مسأله سهو را دلالت دارند و هیچ کدامشان در مورد عمد جریان ندارند منتها فرقی این است که حدیث «من زاد» فقط مسأله زیاده را تعرض کرده و حدیث «لا تعاد» هم زیاده را دلالت دارد و هم نقیصه را دلالت دارد. در اینجا نسبت چیست؟

اینجا به مناسبت اینکه حدیث «من زاد» هم رکن را شامل می‌شود و هم غیر رکن را شامل می‌شود و حدیث «لا تعاد» به غیر رکن اختصاص دارد نتیجه این می‌شود که هر کدام از دو دلیل از یک جهت عمومیت دارند و از یک جهت خصوصیت دارند. حدیث «من زاد» خصوصیتش از نظر زیاده است درحالی که حدیث «لا تعاد» نقیصه را هم شامل می‌شود. پس این از نظر زیاده خصوصیت دارد و حدیث «لا تعاد» از نظر نقیصه عمومیت دارد، هم زیاده را شامل می‌شود و هم نقیصه را شامل می‌شود.

از طرف دیگر، حدیث «من زاد» هم زیادی رکن مثل زیادی رکوع و زیادی سجود را شامل می‌شود و هم زیادی غیر رکن را شامل می‌شود مثل زیاده فاتحه‌الکتاب، درحالی که حدیث «لا تعاد» بنابر اینکه برای مستثنی منه یک حساب مستقلی باز کردیم و مفاد حدیث «لا- تعاد» را در مقام مقایسه، این قرار دادیم که یعنی «لا تعاد الصلاة من ناحیه غیر الارکان» حدیث «من زاد» هم رکن را می‌گیرد و هم غیر رکن را می‌گیرد و حدیث «لا تعاد» به غیر ارکان اختصاص دارد.

روی این فرض هم تعارض عموم و خصوص من وجه است برای اینکه اینجا هم یک ماده اجتماع دارد و دو ماده افتراق دارد. ماده اجتماعش: زیاده غیر الرکن سهواست که حدیث «من زاد» حکم به وجوب اعاده می‌کند و حدیث «لا تعاد» وجوب اعاده در زیاده غیر الرکن سهوا را نفی می‌کند. حدیث «من زاد» ماده افتراقش اینطور می‌شود: زیاده الرکن سهوا، زیاده الرکوع سهوا، این ماده افتراق حدیث «من زاد» است. حدیث «لا- تعاد» روی این مبنا، زیاده الرکن را نمی‌گیرد. حدیث «لا تعاد» ماده افتراقش نقیصه غیر الرکن سهواست، مثل همان فرض بالا، کسی فاتحه‌الکتاب را نخواند، کسی فاتحه‌الکتاب را نسیان بکند، برای اینکه نسیان الفاتحه و ترک الفاتحه، مشمول حدیث «لا تعاد» هست اما

مشمول حدیث «من زاد» نخواهد بود، برای اینکه «من زاد» موردش عبارت از زیاده است. پس اینجا هم ملاحظه فرمودید که نسبت عموم و خصوص من وجه است لکن ماده افتراق هایش در بعضی از موارد با ماده افتراق آن صورت اول فرق می کند.

برگشت قضایای استثنائیه به دو قضیه مستقل

اما اگر جمله مستثنی و مستثنی منه را یک جمله بگیریم، مثل یک قضیه مرده المحمول. در تمام قضایای استثنائیه ممکن است اینطوری بگوییم که قضایای استثنائیه به دو تا قضیه مستقل برمی گردد در «جاءنی القوم الا زیدا» می توانیم بگوییم: این دو تا قضیه مستقله است یعنی یکی این است «جاءنی ما عدا زید من القوم یعنی سائر القوم و لم یجئنی زید» دو تا قضیه است «لم یجئنی زید» و «جاءنی سائر القوم». لکن امکان دارد که بگوییم: قضایایی که در آنها استثنا تحقق دارد به دو قضیه انحلال پیدا نمی کند، دو تا جمله مستقله نمی شود بلکه یک قضیه است حالا آن یک قضیه یا مرده المحمول است یا اینکه دارای دو تا محمول است. قضیه واحده ای که دارای دو تا محمول باشد مثل «زید عالم عادل» این قضیه واحده لکن دارای دو تا محمول است و اگر مرده المحمول شد آن دیگر خیلی روشن است که یک قضیه است منتها در محمولش حالت تردید و اما وجود دارد به این کیفیت که ما قضیه «جاءنی القوم الا- زیدا» را روی این مبنا باید اینطوری معنا بکنیم: «القوم اما جاؤوا و هو غیر زید و اما لم یجئوا و هو زید» اینطوری قضیه استثنائیه را برداشت بکنیم، یا اگر بخواهیم ذات محمولین باشد باید بگوییم: «القوم جاؤوا و لم یجئوا» منتهی «جاؤوا» فاعلش من عدا زید باشد «لم یجئوا» فاعلش زید باشد، اما موضوع، مجموع القوم است. موضوع در قضیه، تمام القوم است.

این یک احتمالی است که در قضیه استثنائیه وجود دارد و ظاهر همان احتمال اول است که قضیه استثنائیه دارای دو جمله است و هر جمله ای استقلال دارد و دارای سلب و ایجاب است، یک جمله سلبیه و یک جمله ایجابیه. لکن اگر ما این حرف زدیم حدیث «لا- تعاد» دیگر موضوعش غیر الارکان نیست حدیث «لا تعاد» موضوعش تمام الاجزاء است «سواء کان رکنا» که اینها چیزهایی است که داخل در مستثنی است یا غیر رکن باشد و او چیزهایی است که داخل در مستثنی منه است. در حقیقت مورد حدیث «لا تعاد» روی این اعتبار، تمام الاجزاء و شرایط می شود اعم از آنهایی که عنوان رکنیت دارد و

آنهايي که عنوان رکنيت ندارد.

اگر اينطور شد و ما اين را به جنگ «من زاد في صلاته فعليه الاعاده» فرستاديم اينجا دو جور است: اگر «من زاد في صلاته فعليه الاعاده» زيادي عمديه را هم شامل بشود، باز نسبت عموم و خصوص من وجه خواهد بود براي اينکه ماده افتراق او، زيادي عمديه است و اين ماده افتراقش نقيصه سهويه است و در زيادي سهويه هم ماده اجتماع هردو خواهد بود اما اگر حديث «من زاد» زياده عمديه را نگیرد و فقط منحصر به زيادي سهويه باشد و حديث «لا تعاد» هم زياده و هم نقيصه سهويه هردو را شامل بشود آن هم در رابطه با همه اجزاء و شرايط، که ديگر اينطور نباشد که يك عموميتي در حديث «من زاد» تصور بکنيم که «من زاد» همه را بگيرد، حديث «لا تعاد» هم همه را بگيرد متنها «من زاد» اختصاص به زيادي سهويه دارد، حديث «لا تعاد» زياده و نقيصه سهويه هردو را شامل می شود. اگر اينطوري فرض کرديم ديگر نسبت عموم و خصوص من وجه نخواهد بود، بلکه نسبت عموم و خصوص مطلق است يعني حديث «من زاد» می تواند مخصص حديث «لا تعاد» واقع بشود براي اينکه «لا تعاد» هم زيادي سهويه را شامل می شد و هم نقيصه سهويه را. حديث «من زاد» می گويد: ما به نقيصه کاري نداريم، ما کأن می خواهيم زيادي سهويه را از مفاد حديث «لا تعاد» اخراج بکنيم و در زيادي سهويه، حکم به وجوب اعاده بکنيم.

اگر مسأله روي عموم و خصوص مطلق تمرکز پيدا کرد روشن است آنکه اخص مطلق است عنوان مخصصيت نسبت به اعم مطلق پيدا می کند مسأله، مسأله عام و خاص و تخصيص عموم خواهد بود.

البته اگر اينطور شد يك تالی فاسدي دارد که به ذهن انسان خيلي بعيد می آيد. تالی فاسدش اينطوري می شود که مثلاً در مورد فاتحه الكتاب، وضعش اينطوري می شود که شما اگر فاتحه الكتاب را سهوا زياد بکنيد، حديث «من زاد» می گويد: نمازتان باطل است اما اگر فاتحه الكتاب را سهوا ترک بکنيد، حديث «لا تعاد» می گويد: نمازتان درست است. معنايش اين می شود که در مورد نقيصه سهويه، عمل صحيح است، در مورد زيادي سهويه، عمل باطل است. و اين خيلي بعيد به نظر می آيد براي اينکه نقيصه نسبت به بطلان عمل اولی من الزياده است و لذا ما روي قاعده که بحث می کرديم گفتيم: قاعده اقتضاء می کند که نقيصه موجب بطلان عمل بشود، اما زياده موجب بطلان عمل نخواهد

بود، برای اینکه زیاده، چیزی نیست که موجب بطلان عمل بشود.

اگر این طوری نسبت عموم و خصوص مطلق شد، نتیجه حمل عام بر مخصص و تخصیص عموم این می شود که ما زیاده سهویۀ فاتحه الکتاب را موجب بطلان بدانیم اما نقیصۀ سهویۀ فاتحه الکتاب را موجب بطلان ندانیم. اما مسأله ای که در دنبال این پیش می آید و مصیبتی که اینجا وجود دارد این است که روی آن فروزی که نسبت عموم و خصوص من وجه بود و در ماده اجتماع تعارض می کردند، اینجا جای بحث عجیبی است و آن این است که حالا که این دو دلیل در ماده اجتماع تعارض کردند آیا معنای تعارض و لازمه تعارض، این است که ما این دوتا دلیل را رها کنیم هم «من زاد» را کنار بگذاریم و هم حدیث «لا تعاد» را کنار بگذاریم و نسبت به ماده اجتماع به قواعد و ضوابط دیگر رجوع بکنیم یا اینکه این دوتا دلیل در عین اینکه در ماده اجتماع تعارض دارند لکن یکی اقوای از دیگری است و یکی أرجح از دیگری است و اگر مسأله اقوایت و أرجحیت در کار آمد، لازمه اش این است که ما آن دلیل اقوا و أرجح را در نظر بگیریم و آن دلیل غیر اقوا و غیر أرجح را کنار بگذاریم.

حکومت حدیث «لا تعاد» بر حدیث «من زاد» از نظر شیخ (ره)

مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) معتقد شده اند که در موردی که بین حدیث «لا تعاد» و حدیث «من زاد» معارضه تحقق پیدا می کند، حدیث «لا تعاد» اقوای و أرجح از حدیث «من زاد» است و در مورد معارضه، باید به حدیث «لا تعاد» رجوع بکنیم برای اینکه شما حدیث «لا تعاد» را نسبت به ادله دیگری که می گوید: فعل فلان شیء مخلّ به نماز است یا ترکش مخلّ به نماز است، چطوری مطرح می کنید؟ مثلاً ما دلیل داریم بر اینکه «التکلم مبطل للصلاه و الضحک مبطل للصلاه». اینجا حدیث «لا تعاد» چه حسابی دارد؟ ایشان می فرماید: حسابش مسأله حکومت است و همین طور مثلاً در مورد فاتحه الکتاب، مگر ما دلیل نداریم که «لا صلاه الا بفاتحه الکتاب» که معنایش این است که ترک فاتحه الکتاب، مخلّ به تحقق نماز و مضرّ به تحقق نماز است؟ آیا حدیث «لا تعاد» در مقابل «لا صلاه الا بفاتحه الکتاب» چه نقشی دارد؟ چاره ای ندارید جز اینکه بگویید: حدیث «لا تعاد» بر این ادله حکومت دارد. حدیث «لا تعاد» با توجه به «لا صلاه الا بفاتحه الکتاب» آمده، با توجه به قاطعیت و مبطلت تکلم و ضحک و امثال ذلك آمده

و می خواهد بگوید: اینها اگر سهوا تحقق پیدا بکند، موجب بطلان صلاه نمی شود.

همین حکومتی که حدیث «لا- تعاد» بر «لا- صلاه الا بفاتحه الكتاب» دارد همین حکومت را نسبت به «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» دارد برای اینکه حدیث «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» هم معنایش این است که «الزیاده مبطله للصلاه». چه فرق می کند بین مبطلت زیاده و بین مبطلت تکلم و بین مبطلت ضحک و امثال ذلک؟ همان طوری که حدیث «لا تعاد» نسبت به آن ادله حکومت دارد، نسبت به این دلیل «من زاد» هم حکومت دارد. این بیان شیخ انصاری را باز مراجعه بفرمایید و دقت بفرمایید، تا بعد ببینیم آیا این بیان تمام است یا ناتمام است.

پرسش:

- ۱ - نسبت بین حدیث «من زاد» و «لا تعاد» را بررسی کنید.
- ۲ - نسبت بین حدیث «من زاد» و «لا تعاد» بنابر خروج زیادی عمدیه از هر دو حدیث چیست؟
- ۳ - طبق برگشت قضایای استثنائیه به دو قضیه مستقل، نسبت بین دو حدیث چگونه است؟
- ۴ - چرا از نظر مرحوم شیخ (ره)، حدیث «لا تعاد» بر حدیث «من زاد» حکومت دارد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تعارض حديث «لا تعاد» و حديث «من زاد»

كلام شيخ (ره) در تعارض حديث «لا تعاد» و حديث «من زاد»

در تعارض در ماده اجتماع حديث «لا تعاد» و حديث «من زاد» چه بايد گفت؟ آيا حديث «لا تعاد» مقدم است و در نتيجه، حكم به عدم وجوب اعاده مي شود؟ يا اينكه حديث «من زاد» تقدم دارد و در نتيجه حكم به وجوب اعاده مي شود؟

عرض كرديم كه مرحوم شيخنا الاعظم شيخ انصاري (اعلى الله مقامه الشريف) قائل به حكومت شده اند و فرموده اند: حديث «لا تعاد» بر حديث «من زاد» حكومت دارد. بيان حكومت اين است كه حديث «من زاد» در حقيقت از زياده، نهي مي كند، و حكم به مبطلت زياده دارد. لذا در ردیف ساير ادله ای قرار می گیرد كه دلالت می كند بر اينكه فلان مانع «مبطل للصلاه» يا فلان ترك جزء، «موجب لبطلان الصلاه»، تكلم، منهي عنه در

صلاه است، حدث منهي عنه در صلاه است، یا در باب اجزاء «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» می گوید.

حدیث لا تعاد در مقایسه با این ادله، حاکم بر «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» است، کأنّ با توجه به «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» و در مقام توضیح و تشریح آن آمده است. وقتی که حدیث لا تعاد در کنار «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» قرار می گیرد معنایش این می شود که اخلال یا زیادی فاتحه الكتاب، فقط در حال تعمّد، موجب بطلان است، اما در حال سهو و نسیان، نه در جانب زیاده و نه در جانب نقیصه، موجب بطلان و اعاده نماز نخواهد بود.

شیخ می فرماید: همان طوری که حدیث لا تعاد در مقایسه با این ادله حکومت دارد، در مقام مقایسه با حدیث «من زاد» هم همین طور است، برای اینکه «من زاد فی صلاته» هم دلالت بر مبطلت زیاده می کند، دلالت می کند بر اینکه زیاده «یوجب الاخلال بالصلاه، یوجب عدم تحقق الصلاه». پس ما ناچاریم که در مقابل حدیث «من زاد» در ماده اجتماع، حدیث لا تعاد را مقدم بداریم و حکم به عدم وجوب اعاده بکنیم. این بیانی است که شیخ انصاری (أعلى الله مقامه) در این رابطه فرموده اند.

مرحوم محقق حائری مؤسس حوزه (رضوان الله تعالی علیه) بر مرحوم شیخ اشکالی دارد که نیاز به توضیح دارد. مقدمتا مطلبی را عرض بکنیم و بعد اشکال ایشان را بیان کنیم.

ضابطه حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر و اقسام آن

در مسأله حکومت، وقتی که یک دلیل را بر دلیل دیگر حاکم قرار می دهیم چون مسأله حکومت متقوم به لسان دلیل است، باید ببینیم که زبان و منطق دلیل چیست؟ و به عبارت دیگر: در مقام حکومت باید معنای مطابقی دلیل را مورد ملاحظه قرار بدهیم. بعد با توجه به لسان دلیل و معنای مطابقی دلیل، ببینیم آیا آن ملاک و ضابطه ای که در باب حکومت بیان شده است وجود دارد یا ندارد؟ البته ضابطه حکومت و معیار در باب حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر را ان شاء الله مفصلا بحث می کنیم که چیست؟ خلاصه اش را حالا عرض می کنم لیکن تفصیلش را به بحث حکومت موکول می کنم.

ضابطه حکومت این است که دلیل حاکم به یکی از این کیفیتهایی که عرض می کنیم

در دلیل محکوم تصرّفی داشته باشد: یا در موضوع دلیل محکوم تصرّف دارد، یا در محمول دلیل محکوم تصرّف دارد، یا در سلسله علل دلیل محکوم یک نوع تصرّفی می کند، و یا در سلسله معلولات دلیل محکوم تصرّف می کند. دایره حکومت به این نحو، یک دایره وسیع و گسترده ای است که گاهی در موضوع و گاهی در محمول و گاهی در سلسله علل و گاهی در سلسله معلول تصرّف می کند. این مثال معروفی که در باب حکومت نوعاً ذکر می شود مثل «لا شک لکثیر الشک» که در مقام مقایسه با ادله شکوک، مثل «رجل شک بین الثلاث و الاربع یجب علیه البناء علی الاربع» این یک قسم حکومت است، از قبیل آنکه تصرّف در موضوع کرده است، او می گوید: «شک بین الثلاث و الاربع» و این می گوید: «لا شک لکثیر الشک» عنوان شکی را که در موضوع ادله شکوک ذکر شده است در مورد کثیر الشک نفی می کند. این عنوان را کانه در مورد کثیر الشک مستثنی قرار می دهد، می گوید: درست است که ادله شکوک، احکامی را روی شکوک بار کرده است لیکن شک کثیر الشک اصلاً داخل در این موضوع نیست و عنوان شک در ادله شکوک از شک کثیر الشک منتفی است. این مثال برای یک قسم از حکومت است نه اینکه تمام اقسام حکومت در رابطه با این نوع باشد.

آنچه که لازم است ذکر بشود این است که این ضابطه را ما در رابطه با خود زبان دلیل حاکم باید در نظر بگیریم، مثل همین مثال لا-شک که لسانش نفی الشک است، نفی موضوع است، نفی عنوانی است که در ادله شکوک، موضوع اثر قرار گرفته است. ما در لاشک هیچ تأویلی نکردیم. از جیب خودمان مایه نگذاشتیم. لسان دلیل «لا شک لکثیر الشک بمعناه المطابقی» نفی عنوان موضوع در ادله شکوک است. این بیان واضح «لا شک لکثیر الشک» است.

در حکومت این معنا را باید ملاحظه بکنیم یعنی خلاصه اینکه دلیل را عوض نکنیم، معنای لازم دلیل و یا معنای ملازم دلیل را نگیریم، بلکه باید همان منطق دلیل را ملاحظه بکنیم، و ضابطه حکومت در رابطه با خود منطق دلیل و زبان دلیل پیاده بشود همان طوری که شما در «لا شک لکثیر الشک» پیاده می کنید.

عدم حکومت حدیث لا تعاد بر حدیث من زاد از نظر محقق حائری (ره)

بعد از آنکه این مقدمه در باب حکومت روشن شد، مرحوم محقق حائری، بیان

کوتاهی در نفی مسأله حکومت می کند و می گویند: ما قبول نداریم که حدیث لا تعاد، حاکم بر حدیث «من زاد» باشد، برای اینکه حدیث لا تعاد با حدیث «من زاد» یک چیز را در ردیف هم نفی و اثبات می کند. او حکم به وجوب اعاده می کند و این حکم به عدم وجوب اعاده. در اینجا شما چه تقدّم و تأخیری ملاحظه می کنید؟ چه تصرّفی از ناحیه دلیل حاکم در دلیل محکوم می بینید؟ دلیل حاکم - به قول شما - اثبات وجوب اعاده می کند و دلیل محکوم هم نفی می کند، یعنی دلیل حاکم عدم وجوب اعاده و دلیل محکوم نفی وجوب اعاده می کند. بین دلیلی که می گوید: «يجب الاعاده» و دلیلی که می گوید: «لا تجب الاعاده» که نفی و اثبات روی یک شیء قرار گرفته است، نفی و اثبات روی یک عنوان واقع شده است: «وجوب الاعاده و عدم وجوب الاعاده» اینجا شما چه حکومتی را تصور می کنید؟ به چه مناسبت این بر او حکومت داشته باشد؟ هر دو یک مطلب و یک عنوان را می گویند. تصادفاً کلمه اعاده در هر دو ذکر شده است «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» و در حدیث لا تعاد هم لا تعاد دارد. اصلاً یک کلام در هر دو حدیث ذکر شده است. آن وجوب اعاده را دلالت می کند و این نفی وجوب اعاده را دلالت می کند.

اگر این دلیل «من زاد» مثل ادله دیگر بود، ادله دیگر عنوانش، عنوان مبطلیت است، یا عنوانش عنوان نهی است، می گوید: «لا تتکلم فی الصلاه، لا تضحک فی الصلاه، لا تحدث فی الصلاه» عنوان، عنوان نهی است، یا اینکه یک درجه بالاتر، عنوان اگر عنوان مبطلیت بود، می گفت: «الحدث مبطل للصلاه، الضحك مبطل للصلاه» اینجا ما می گوئیم: حدیث لا تعاد حکومت دارد، چرا؟ برای اینکه ملاک در اینجا پیاده می شود. یکی از ضوابط حکومت، تصرف در سلسله معلولات بود. اینجا تصرف در سلسله معلول است، برای اینکه وقتی که حدث، منهی عنه شد، یا یک درجه بالاتر، حدث، مبطل شد، یک معلولی دارد که آن معلول را شما با کلمه فاء بیان می کنید، می گوئید: «الحدث مبطل للصلاه فتجب الاعاده» این لازم در کلام ذکر نشده است، این معلول در کلام مذکور نیست، اما عنوان نهی و عنوان مبطلیت در کلام مذکور است. حدیث لا تعاد تصرف در معلول می کند، تصرف در لازم می کند، می گوید: «لا تجب الاعاده من غیر ناحیه» آن خمسه ای که در آن ذکر شده است. اما «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» نه عنوانش عنوان نهی است و نه عنوانش عنوان مبطلیت است، بلکه رسماً روی خود اعاده تکیه کرده است و محمول

را اعاده قرار داده است. این می گوید: «علیه الاعاده» و آن می گوید: «لا تجب الاعاده».

اثبات و نفی روی نفس عنوان اعاده است. چطور می توانیم اینجا لا تعاد را حاکم بدانیم؟ آیا نفی «بما أنه نفی» حکومت دارد؟ نفی حکومت ندارد. باید ملاک حکومت تحقق داشته باشد.

لذا ایشان می فرماید: اگر در روایت «من زاد» هم مثل روایات دیگر، عنوان نهی بود، یا به اضافه ای که ما می کنیم: عنوان مبطلیت در آن بود، می توانستیم پایه حکومت را پایه گذاری بکنیم. حکومت را باید در رابطه با لسان دلیل ملاحظه بکنیم، از جیب خودمان چیزی اضافه و کم نکنیم. ببینیم که این دو زبان چه می گوید. یک زبان می گوید:

«علیه الاعاده» و یک زبان می گوید: «لا تجب علیه الاعاده». اینجا چطوری مسأله حکومت را درست بکنیم؟ شما می گوید: لا- تعاد حکومت دارد، ما هم می گوئیم: «من زاد» حکومت دارد، ملاک هم در هیچ کدام تحقق ندارد. لذا اشکال مرحوم محقق حائری (ره) به مرحوم شیخ (ره) با این توضیح مقدّمی که عرض کردیم به نظر یک اشکال روشنی است و این حکومتی که مرحوم شیخ بیان کرده اند به نظر تمام نمی آید.

(سؤال... و جواب استاد): می خواهیم بگوئیم که لسانشان فرق می کند، لسان «من زاد فعلیه الاعاده» با لسان «لا- تتکلم فی الصلاه» و یا حتی بالاتر «التکلم مبطل للصلاه» فرق می کند، و در باب حکومت، ملاک، همین لسان دلیل است. باید زبان این دو دلیل را در برابر هم قرار داد و با مقایسه این لسانها، مسأله حکومت را در نظر گرفت، نه اینکه هر دلیلی را تغییر و تبدیلس بدهیم، با تغییر و تبدیل بخواهیم حکومت درست بکنیم. این از ضابطه حکومت خارج است.

راه جمع بین حدیث لا تعاد با حدیث من زاد در ماده اجتماع

نتیجه این شد که مسأله حکومت منتفی است، حالا که حکومت منتفی شد آیا یک راه دیگری غیر از مسأله حکومت در کار هست یا نه؟ بالاخره در این ماده اجتماع، مثلاً در زیاده فاتحه الكتاب سهوا، که یکی از ماده های اجتماع بود در بعضی از فروع، حدیث «من زاد» با حدیث لا تعاد معارض است، آن حکم به وجوب اعاده می کند و این حکم به عدم وجوب اعاده می کند، حکومت هم که با این تقریب، منتفی شد، آیا راه دیگری در کار هست یا نه؟

یک راهی اینجا امکان دارد که این راه از کلام سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) استفاده می شود و آن این است که کسی بگوید: بین حدیث «من زاد» و حدیث لا تعاد، در ماده اجتماع معارضه هست، و حکومت هم مطرح نیست، تا ظهور لا تعاد «فی رتبه واحده» باشد بلکه لا تعاد از نظر ظهور اقوی است. چرا اقوی است؟ آن نفی وجوب اعاده می کند، آن هم اثبات وجوب اعاده می کند، این اقوایت ظهور از کجاست؟ اقوایت ظهور با یکی از دو راه بیان می شود:

یک راهش این است که اصلاً جمله ای که در آن استثنا واقع بشود، در رابطه با افرادی که تحت مستثنی منه باقی می مانند یک نوع قوت ظهور دارد، به این بیان - این تقریباً جنبه ادبی دارد - شما اگر گفتید: «جائنی القوم» با اینکه زید را هم استثنا نکرده اید، کلامتان یک ظهوری دارد در اینکه افراد قوم سراغ شما آمدند، اما در عین حال جای تردید باقی است، فکر می کنید که آیا عمرو آمده؟ یا نیامده است؟ مقصود، همه قوم یا بعض قوم بوده است؟ در «جائنی القوم» حالت تردیدی در شما وجود دارد. اما اگر اینطوری تعبیر کرد، گفت: «جائنی القوم الا زیدا» این تردیدها کنار می رود، مسأله کاملاً برای شما روشن است که به استثنای زید همه قوم آمدند، و الا اگر غیر از زید کس دیگر هم نیامده بود معنا نداشت که فقط «الا زیدا» بگوید، باید بگوید: «الا زیدا و عمرو و بکرا» اما تا می گوید:

«جائنی القوم الا زیدا» همه این تردیدها کنار می رود، البته نصّ در این مطلب نیست، ولی یک ظهور کاملاً قوی برای عبارت پیدا می شود، که زید نیامده است و ماعدای زید همه اتصاف به مجیء دارند. آیا در جمله «جائنی القوم الا زیدا» اینطور نیست؟ در حالی که اگر زید را استثنا نمی کردید هزار تردید در «جائنی القوم» وجود داشت. از اینجا می فهمیم که جمله اگر مشتمل بر استثنا باشد در رابطه با بقیه افرادی که در تحت مستثنی منه باقی می ماند، یک ظهور قوی دارد.

لذا به استناد این مطلب بگوییم: حدیث لا تعاد مشتمل بر استثنا است، اما حدیث «من زاد» اشتمال بر استثنا ندارد. این حدیث لا تعاد به اعتبار اشتمالش بر استثنا در رابطه با آن مصداق مستثنی منه، یک ظهور قوی در عدم وجوب اعاده دارد، یعنی وقتی انسان حدیث لا تعاد را با توجه به استثنایش ملاحظه می کند می بیند مثل اینکه هر دو طرف را با یک حد روشنی بیان کرده است، «لا تعاد الصلاه من غیر الخمس و تعاد الصلاه من الخمس» دیگر نقطه ابهامی باقی نگذاشته است، اما در حدیث «من زاد فی صلاته فعليه

الاعاده» این ظهور به این قوت وجود ندارد، تقریباً مثل «جائنی القوم» می ماند. ما به استناد اقواییت ظهور حدیث لا تعاد و به لحاظ اشتمالش بر استثنا بگوییم: چه مانعی دارد که در ماده اجتماع، مثل «زیاده فاتحه الكتاب سهوا» حدیث لا تعاد را محکم بکنیم و به عنوان اقواییت ظهور در ماده اجتماع و مرکز تعارض، حدیث لا- تعاد را مقدم بداریم. این یک راه برای اقواییت ظهور حدیث لا تعاد است.

اشتمال حدیث لا تعاد بر تعلیل و خصوصیت آن

یک راه دیگر هم در آن هست و آن این است که حدیث لا تعاد علاوه بر اینکه مشتمل بر استثنا است، مشتمل بر تعلیل هم هست، علت در او ذکر شده است، که علتش را آنروز صحبت کردیم که امام برطبق این حدیث می فرماید: «التشهد سنه و القرائه سنه و السنه لا تنقض الفریضه» و پیداست که اگر حکمی معلل به علتی باشد، انسان باید روی آن علت تکیه بکند، و ملاک اساسی در باب حکم عبارت از این علت است. علت می گوید: «السنه لا تنقض الفریضه» در چه جهتش؟ هم در جهت نقیصه اش و هم در جهت زیاده اش.

علت را شما چکار می خواهید بکنید؟ اگر در ماده اجتماع حدیث لا تعاد و حدیث «من زاد» شما بخواهید حدیث «من زاد» را مقدم بدارید لازمه اش این است که شما یک تزلزلی در این علت به وجود بیاورید، بگویید: «السنه لا تنقض الفریضه» و یک جا به آن قید بزنید، بگویید: مگر در زیادی غیر رکن سهوا، مگر در زیادی فاتحه الكتاب سهوا، با اینکه فاتحه الكتاب سنت است مع ذلك «نقضت الفریضه». به جای «لا- تنقض الفریضه» عنوان «نقضت الفریضه» را درباره زیاده فاتحه الكتاب سهوا پیاده بکنید.

آیا می شود علت را مقید کرد؟ می شود در علت یک حکم که مشتمل بر علت است، تزلزلی بوجود آورد؟ یا اینکه «السنه لا تنقض الفریضه» قابل شکست نیست، قابل این نیست که در ماده اجتماع، این علت را کنار بگذاریم، به استناد حدیث «من زاد» بیاییم «السنه لا تنقض الفریضه» را قید بزنیم و بگوییم: «الأ فی زیاده فاتحه الكتاب سهوا، الا فی زیاده التشهد سهوا» چون همه اینها محل اجتماع و مورد تعارض حدیثین است؟

بالاخره راه دوم برای اقواییت ظهور حدیث لا تعاد این مزیتی است که حدیث لا تعاد دارد، و آن اشتمال این حدیث بر تعلیل است و اینکه تعلیل قابل این نیست که تقیید و تخصیصی به او توجه پیدا بکند. و اگر ما بخواهیم در ماده اجتماع، حدیث «من زاد» را

مقدم بداریم، ضربه به تعلیل می خورد، و این علت مورد تزلزل واقع می شود.

نتیجه این بیان با آن بیان مرحوم شیخ تقریباً یکی می شود، منتها مرحوم شیخ مسأله را از راه حکومت پیاده کردند که به نظر ناتمام می آمد، لیکن ایشان از راه اقوایت ظهور حدیث لا تعاد وارد شدند که بیانشان در این دو راه اقوایت، بیان قابل قبولی است و در نتیجه در مورد تعارض، حدیث لا تعاد تقدم دارد.

پرسش:

۱ - کلام شیخ انصاری (ره) در تعارض بین حدیث «لا تعاد» و حدیث «من زاد» را بیان نمایید.

۲ - ضابطه حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر را بیان نموده مثالی بزنید.

۳ - اقسام حکومت را توضیح دهید و بیان نمایید بین حدیث «لا تعاد» و «من زاد» کدام قسم حکومت وجود دارد؟

۴ - دو راهی که در کلام امام راحل (ره) برای حل مشکل در ماده اجتماع حدیث لا تعاد با حدیث من زاد بیان شده است را توضیح دهید.

ص: ۸۰

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اشكال ندرت مورد برای حدیث «من زاد»

یک نکته ای در ذیل بحث دیروز باقی ماند و آن این است که اگر حدیث لا تعاد را بر حدیث «من زاد» مقدم بدانیم و ماده اجتماع را که مورد تعارض حدیثین است در اختیار حدیث لا تعاد قرار بدهیم، (حالا چه به عنوان حکومت حدیث لا تعاد، و چه به عنوان اقواییت ظهور حدیث لا-تعاد، در این جهت فرقی نمی کند) اشکال این است که اگر ماده اجتماع در اختیار حدیث لا تعاد قرار بگیرد لازمه اش این است که حدیث «من زاد» را اختصاص بدهیم به همان ماده افتراقش، و ماده اجتماع را از تحت حدیث «من زاد» خارج بکنیم، درحالی که ماده افتراق حدیث «من زاد» عبارت از زیاده عمدیه می شود، یعنی روی این مبنای تقدیم حدیث لا-تعاد، کانه حدیث «من زاد» این می شود: «من زاد فی صلاته عمدا فعليه الاعاده». برای اینکه زیادی سهویه در اختیار حدیث لا تعاد قرار گرفت، و حکم به عدم وجوب اعاده شد، پس لا محاله مورد حدیث «من زاد» زیادی

ولو اینکه ما گفتیم که بعضی ها در تصویر زیادی عمدیه مناقشه کرده اند، گفته اند:

چطور می شود که زیاده عمدیه تحقق پیدا بکند؟ کسی که قصد امتثال امر صلاتی را دارد و می داند که نماز در هر رکعت یک رکوع بیشتر ندارد و در عین اینکه قاصد امتثال امر صلاه است مع ذلک چطور می شود عمدا دو رکوع اتیان بکند؟ یا دو مرتبه فاتحه الكتاب بخواند؟ این مناقشه در تصویر زیادی عمدیه در کار بود و ما هم از این مناقشه جواب دادیم و گفتیم که مانعی ندارد، عده ای از متشرعین پیدا می شوند که اینها مبالغت ندارند، به لوازم اعمالشان هم توجه ندارند. خیال می کنند که مسائل عبادی هم در اختیار خود انسان است، می تواند کم و زیاد بکند، می تواند دخل و تصرف بکند. هنوز هم بعضی از متشرعین که مبالغاتی نسبت به مسائل ندارند و خیلی به خصوصیات روشن نیستند از آنها چنین مطالبی ملاحظه می شود. مثلا باید وضو بگیرد، ولی تیمم می کند، با اینکه خودش هم می داند که اینجا جای تیمم نیست، لیکن می گوید: بین وضو و تیمم چه فرق می کند؟ از اینطور مسائل هست.

ما در جواب از آن شبهه، زیادی عمدیه را تصویر کردیم، لیکن کسی نمی تواند این نکته را انکار بکند که زیادی عمدیه نادرا تحقق پیدا می کند «و قلّ ما يتفق تحقق الزیاده العمدیه». لذا با توجه به این ندرت آیا می توانیم بگوییم که حدیث «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» ناظر به این موارد نادره است؟ ناظر به این موارد قلیله التحقق است؟ اگر ما ماده اجتماع را داخل در حدیث لا تعاد کردیم لازمه اش یک چنین مطلبی است که حدیث «من زاد» را منحصر در مورد زیادی عمدیه قرار بدهیم، و زیادی عمدیه «علی فرض تصویرها و امکان تحققها» قلیل التحقق است. پس «من زاد» باید یک مورد نادره را شامل بشود.

مگر اینکه کسی در ندرتش هم مناقشه بکند، بگوید: اینطور نیست که نادر باشد، ما به رأی العین از همین متشرعه ای که مسامح هستند و بی مبالغت هستند می بینیم که خیلی اوقات هست که زیاد می کنند، کم می کنند، در عین اینکه فرضا قصد امتثال هم دارند، و آن مسأله تشریحی هم که ما ذکر کردیم اینها به لازم کار خودشان توجه ندارند، یعنی قاصد تشریح هم نیستند، قصد بدعت هم ندارند، لیکن نمی فهمند که چه دارند می کنند، و لازمه عملشان عبارت از تشریح است. و بگوییم: اینها یک مسائل نادره نیست که حدیث

«من زاد» توجه به این موارد نادره داشته باشد، بلکه اینها کثیرا ما تحقق پیدا می کند.

یا اینکه همان حرف مرحوم محقق حائری (أعلى الله مقامه الشريف) را که در ابتدای عنوان حدیث «من زاد» عرض کردیم، بزنیم که ایشان حداقل زیادی در صلاه را زیادی یک رکعت می دانست. می فرمود: بر زیاده هم باید عنوان صلاه منطبق بشود، و کمترین چیزی که عنوان صلاه بر آن انطباق پیدا می کند عبارت از یک رکعت است. دیگر نماز کمتر از یک رکعت در اسلام نداریم لکن اولاً ما این مبنا را نپذیرفتیم، و ثانياً اگر بخواهیم حدیث «من زاد» را به این کیفیت معنا بکنیم که از این نسبتها و مسائلی که گذشت به صورت دیگری بیرون می آید و به این نحوه که بررسی کردیم، نمی شود.

کلام محقق نائینی (ره) درباره معنای زیاده

در آخر این بحث یک مطلبی را ان شاء الله عرض بکنیم و این مطلب را به طور کلی خاتمه بدهیم. مرحوم محقق نائینی (أعلى الله مقامه الشريف) راجع به معنای زیاده یک بیانی دارد، که مقصود از این عنوان زیاده که در این حدیث «من زاد» اخذ شده است، چیست؟ این بیان چون اولاً- فی نفسه بیان بظاهر جالبی است، و ثانياً اشکالاتی بر این بیان ممکن است وارد بشود، لذا این را به عنوان تکملة بحث و خاتمه بحث ان شاء الله عرض می کنیم.

ایشان می فرماید: زیاده ای که می خواهد در نماز تحقق پیدا کند، که این حدیث «من زاد» هم فرض را عبارت از صلاه قرار داده است، یک وقت این زیاده از غیر سنخ اعمال و اقوال صلاه است، و یک وقت از سنخ اقوال صلاه است، و یک وقت هم از سنخ اعمال صلاه است، لذا هر کدام را مستقلاً باید ملاحظه کنیم.

اگر زیاده از غیر سنخ اعمال و افعال صلاه باشد، نه مثل اعمال نماز (رکوع و سجود) باشد، و نه مثل اقوال صلاه، مثل فاتحه و تشهد باشد، مثالی که ایشان می زند مثل تکان دادن دست در نماز. اگر بخواهد که عنوان زیاده بر این تکان دادن دست در نماز منطبق بشود، شرطش این است که به این حرکت، قصد جزئیت برای نماز بشود، دستش را تکان بدهد به عنوان اینکه این حرکت الید هم «جزء من الصلاه و دخیل فی الصلاه» و الاً اگر کسی در صلاه دستش را حرکت داد بدون اینکه قصد جزئیت به این حرکت الید داشته باشد اینجا «لا یصدق عنوان الزیاده». پس این را به عنوان یک ملاک قرار می دهد

می فرماید: آنهایی که از غیر سنخ اعمال و افعال هستند در صورتی که به آنها قصد جزئیت نشود، مبطل صلاه نیستند و اثری هم بر آن بار نیست، اما اگر قصد جزئیت شد عنوان زیاده پیدا می کند و مشمول حدیث «من زاد» خواهد بود.

اما آنهایی که از سنخ اقوال صلاه است، اقوال صلاه را شما می دانید که یا قرآن است، یا دعا است، و یا ذکر است، دیگر قول چهارم در باب نماز نداریم. ایشان می فرماید:

اینجا هم مسأله همین طور است، اگر یک قولی بخواهد عنوان زیاده پیدا بکند، مثل اینکه فاتحه الکتاب را دو مرتبه بخواند، یا مثلاً تشهد را دو مرتبه بخواند، اینجا اگر قصد جزئیت نداشته باشد، وقتی که فاتحه الکتاب را برای بار دوم می خواند نه اینکه به عنوان جزئیت برای نماز باشد، بلکه کأنه در نماز قرآن می خواند، قرآن خواندن که در نماز مانعی ندارد، به عنوان قرآن در نماز فاتحه الکتاب را تکرار می کند. اگر به این عنوان باشد نه تنها مضرر به نماز نیست بلکه مفید هم هست در نماز، و یک عمل مستحبی شناخته می شود، اما اگر قصد جزئیت کرد و فاتحه الکتاب دوم را مثل همان فاتحه الکتاب اول به عنوان جزئیت برای نماز قرائت کرد، ایشان می فرماید: اینجا هم عنوان زیاده تحقق پیدا می کند.

در حقیقت فرقی بین این قسم و قسم اول وجود ندارد، مگر در آن طرف مطلب، یعنی آنجایی که قصد جزئیت نمی کند حرکه الید ارتباطی به صلاه پیدا نمی کند، اما قرائه القرآن ارتباط به نماز پیدا می کند منتها نه به صورت جزئیت.

و اما در آنجایی که از اعمال باشد، مثل رکوع اضافی و سجود اضافی، ایشان در اینجا می فرماید که اگر سجود را اضافه کرد، اینجا دیگر لازم نیست که در اضافه و زیاده، قصد جزئیت بشود. این با آن دو قسم اول فرق می کند. همین که یک رکوعی زاید بر رکوع اول انجام داد، همین «یوجب تحقق الزیاده» ولو اینکه رکوع را به عنوان جزئیت انجام ندهد.

همین که یک سجودی زاید بر سجدتین در هر یک رکعتی انجام گرفت «یتحقق عنوان الزیاده».

بعد می فرماید: بله، یک شرطی دارد و آن شرط این است که در صورتی این رکوع زاید، عنوان زیاده پیدا می کند و این سجده زاید، عنوان زیاده پیدا می کند که به این سجده، یک عنوان دیگری را قصد نکرده باشد، اما اگر به این سجده، یک عنوان دیگری را قصد کرد، مثل اینکه در نماز یک سجده اضافی کرد به عنوان سجده شکر، یا در نماز

فرض کنید که سوره عزیمه یعنی سوره های سجده را خواند و به عنوان آیه سجده، سجده عزیمه را انجام داد، روی قاعده این زیاده نیست، عنوان زیاده اینجا تحقق پیدا نمی کند برای اینکه وقتی که قصد می کند یک عنوان دیگری مثل عنوان شکر را، معنایش این است که ارتباط این را با صلاه قطع می کند، وقتی که ارتباطش را با صلاه قطع کرد دیگر به چه مناسبت این زیاده در صلاه باشد؟ به چه مناسب زیادی در مکتوبه تحقق پیدا بکند؟

بررسی تعلیل موجود در روایت «لأنَّ السجود زیاده فی المکتوبه»

بعد می فرمایند: ما این حرف را زدیم، ولی گرفتار یک مشکله ای هستیم در اینجا، و آن مشکله این است که در بعضی از روایاتی که می گوید: نباید سوره عزیمه در نماز خوانده بشود، و آن سور اربعی که در آنها سجده واجب وجود دارد، نباید در نماز خوانده بشود، در بعضی از روایاتش یک تعلیلی ذکر کرده است. آن تعلیل این است که می گوید:

چرا ما می گوییم که نباید به جای «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» سوره عزیمه خوانده بشود؟ می گوید:

«لأنَّ السجود زیاده فی المکتوبه» برای اینکه وقتی که آیه سجده خوانده شد و در دنبالش سجده عزیمه تحقق پیدا کرد با این سجده عزیمه، زیاده در مکتوبه تحقق پیدا می کند. و این با حرف ما مخالف است، برای اینکه ما می گفتیم که اگر به این سجده زیاده، یک عنوان دیگری را قصد بکند، این مانع از تحقق زیاده است، کسی که دنبال آیه سجده، سجده می کند، او به عنوان خواندن آیه سجده انجام می دهد، و به قصد سجده عزیمه تحقق پیدا می کند، پس ما با این تعلیلی که در این روایت وارد شده است چه کنیم؟

بعد می فرماید: بله، ممکن است که بگوییم: این زیاده ای که از سنخ اعمال نماز در نماز تحقق پیدا می کند، یک وقت این زیاده کأنه یک مجموعه ای است، یک عنوان مستقلی دارد، یک اسم خاصی دارد، و به تعبیر دیگر: یک حافظ وحدتی در آن وجود دارد (که حالا مثالش را می زنیم) یک وقت هم این است که این زیاده از سنخ اعمال نماز است بدون اینکه یک عنوان مستقلی داشته باشد، مثل اینکه یک امر جزئی است، بدون اینکه یک مجموعه ای باشد که دارای حافظ وحدتی باشد.

می فرماید: اگر زیاده در عین اینکه از سنخ اعمال نماز است یک عنوان مستقل حسابی داشته باشد، مثل اینکه یک شخصیتی داشته باشد، یک حافظ وحدتی داشته باشد، این

زیاده را زیادی در نماز نمی گوئیم مثل اینکه یک نماز مستقلى را در وسط نمازش اضافه کند، درحالى که اشتغال به یک نماز دارد و نمازش را هم تمام نکرده است، یک نماز مستقلى را در این وسط پیاده بکند. این نماز مستقل چون یک عنوان مستقلى دارد و یک حافظ وحدتى در آن وجود دارد، ما وجود این زیاده را مبطل نمی دانیم. وجود این زیاده را موجب بطلان نمازی که مشغول به او بوده است نمی دانیم.

اما اگر زیاده مثل همین سجده عظیمه باشد، یک سجده به عنوان خواندن آیه سجده می خواهد اضافه بکند، این یک سجده که دیگر عنوانی ندارد، حافظ وحدتى ندارد، این را ما مضرّ می دانیم. وجود این یک سجده را کأنه برای بی شخصیتی او، مضرّ می دانیم، اما یک نماز مستقل اگر در وسط یک نماز پیاده بشود وجودش را مضرّ نمی دانیم.

جواز قطع نماز یومیه به نماز آیات در صورت تنگی وقت

ایشان می فرماید که اگر شما از ما شاهد بخواهید، یک شاهدش این است که بعضی از روایات دارد که اگر کسی مشغول خواندن نماز یومیه است، و وقت نماز آیات تنگ شد، این شخص ملاحظه می کند که اگر بخواهد نماز یومیه اش را به آخر برساند و بعد نماز آیات را بخواند، وقت نماز آیات می گذرد. در بعضی از روایات دارد که این نماز آیات را وسط نماز یومیه اش بخواند، بعد که نماز آیات تمام شد آن مقداری که از نماز یومیه اش باقی مانده است را وصل بکند به همان مقداری که از نماز یومیه خوانده است.

می فرماید: روایت در این مورد است، لیکن از روایت که استفاده نمی شود که این مورد، خصوصیت دارد، ما از مورد روایت تعدی می کنیم به عکس مسأله. عکس مسأله این می شود که اگر کسی مشغول خواندن نماز آیات است و در وسط خواندن نماز آیات ملاحظه کرد که اگر بخواهد نماز آیاتش را تمام بکند و بعد نماز یومیه اش را بخواند وقت نماز یومیه از بین می رود، اینجا ما از آن روایت، حکم این صورت را هم استفاده می کنیم که مانعی ندارد که نماز آیات را کنار بگذارد و نماز یومیه اش را در وسط نماز آیات بخواند و بعد که نماز یومیه اش تمام شد بقیه نماز آیات را انجام بدهد و می گوئیم: این عملش هم درست است، برای اینکه اگر بخواهد باطل باشد منشأ بطلان این عمل یکی از دو مطلب است: یا می خواهید بگوئید که عنوان زیاده، موجب بطلان شده است و فرض این است که ما از روایت استفاده کردیم که این زیاده ای که عنوان مستقل دارد و حافظ

وحدت در آن وجود دارد «لا- یكون قاده و مانعه». پس زیاده موجب بطلان نیست. منشأ دومی که ممکن است در ذهن بیاید مسأله فوات موالات است بین آن اجزایی که از نماز قبلا خوانده و این اجزایی که بعد می خواهد ملحق به آن اجزای قبلی بشود، بین اینها موالات به هم خورده است. ایشان می گویند: وقتی که یک واجب اهمی در بین است و مسأله رعایت وقت نماز یومیه مطرح است و ما اهمیت ایقاع نماز یومیه را در وقت احراز کردیم این فوات موالات نمی تواند نقشی در اینجا داشته باشد.

پس این یک شاهد است که ایشان از مورد روایت تعدی می کند و به عکس مورد روایت هم حکم را سرایت می دهد و حکم به صحت می فرماید، و می فرماید: «لا من جهة الزیاده و لا من جهة فوات الموالات» منشأی برای بطلان وجود ندارد.

جواز انجام سجده سهو فراموش شده در وسط نماز

بعد ایشان می فرماید: و اما شاهد دوم این است (که این ظاهرا مربوط به فتاوی است). آنهایی که عقیده اشان این است که در آنجایی که در نماز دو سجده سهو موجب پیدا می کند، بعد از تمام شدن نماز بلافاصله باید دو سجده سهو خوانده بشود، و قائل به فوریت وجوب سجده سهو هستند، عقیده اشان این است که اگر کسی مثلاً مشغول خواندن نماز ظهر است و یک موجب برای سجده سهو پیدا شد، باید بعد از اینکه نماز ظهر تمام شد بلافاصله دو سجده سهو را انجام بدهد، اما اگر نماز ظهر تمام شد و یادش رفت که دو سجده سهو را انجام بدهد و وارد نماز عصر شد و در اثنای نماز عصر یادش آمد که می بایست دو سجده سهو برای نماز ظهر انجام داده باشد و انجام نداده است (ایشان می فرماید): اینها قائل شده اند به اینکه در همین وسط نماز عصر اگر دو سجده سهو را انجام بدهد، مانعی ندارد. و می فرماید که این هم بخاطر این است که این دو سجده سهو هم خودش یک عنوان مستقلی دارد، خودش یک حافظ وحدتی دارد و اگر در وسط نماز عصر دو سجده سهو برای نماز ظهر خوانده بشود، عنوان زیاده تحقق پیدا نمی کند، و چون عنوان زیاده تحقق پیدا نمی کند، حدیث «من زاد فعلیه الاعاده» اینجا را شامل نمی شود.

پس یک شاهد استفاده از آن روایت بود و یک شاهد هم مسأله اتیان به سجده سهو در نماز بعدی بنابر اینکه قائل بشویم به اینکه سجده سهو فوریت دارد. این بیانی است

که مرحوم محقق نائینی (ره) به عنوان ضابطه در باب زیاده بیان کرده اند. در این بیان مناقشاتی وجود دارد که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - اشکال تقدم حديث لا تعاد بر حديث «من زاد» را با جوابش بیان کنید.
- ۲ - خلاصه کلام محقق نائینی (ره) را درباره معنای زیاده بنویسید.
- ۳ - توجیه مرحوم نائینی (ره) را نسبت به روایت «لأنَّ السجود زیاده فی المكتوبه» توضیح دهید.
- ۴ - دو شاهدی که محقق نائینی (ره) برای کلام خویش آورده اند را بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلَّم و على آله الطَّيِّبين الطَّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشكال بر عدم اخلاص زياده مستقلة در نماز

بیانی که مرحوم محقق نایینی (اعلی الله مقامه الشریف) در مورد زیاده ذکر کردند، از جهاتی قابل مناقشه است. از جمله اینکه فرمودند: اگر زیاده یک عنوان مستقلى داشته باشد و به تعبیر ایشان دارای یک حافظ وحدتی باشد، تحققش در نماز مانعی ندارد لذا اگر یک صلاه مستقلة ای در اثنای نماز تحقق پیدا بکند، هیچ اشکالی ندارد برای اینکه یک عنوان مستقلى دارد و یک مجموعه ای است. اما اگر یک سجود در نماز ولو به عنوان عزیمت و خواندن آیه سجده تحقق پیدا بکند، «هنه زیاده» و «من زاد» شامل این می شود و عنوان زیاده تحقق پیدا می کند.

این حرف روی چه معیاری می تواند صحیح باشد؟ یک وقت خود ما درباره معنای زیاده بحث می کنیم که آیا عنوان زیاده به یک سجود می توانیم بدهیم، اما یک نماز مستقلى که معمولاً حداقلش دو رکعت است و هر رکعتی دو سجده دارد و مجموعاً

چهار

سجده در این نماز مستقل تحقق پیدا می کند، این عنوان زیاده ندارد؟ «هذه لیست زیاده»؟ آیا اگر ما باشیم و خودمان بما ائنا من اهل العرف، بخواهیم این مسأله را به این صورت مطرح بکنیم، این قابل قبول است که یک سجده، زیاده است اما یک نمازی که حداقل چهار سجده دارد و گاهی اگر نماز چهار رکعتی باشد، هشت تا سجده در آن تحقق پیدا می کند، این زیاده نیست؟! روی معیارهایی که دست ما هست، ما نمی توانیم چنین حرفی بزنم و یک چنین فرقی را ذکر کنیم.

بررسی تعلیل «لأنَّ السجود زیاده فی المكتوبه»

اما اگر روی ملاک آن تعلیلی که در آن روایات وارد شده است که می گوید: «السجود زیاده فی المكتوبه»، می گوید: سوره سجده در نماز به جای قُلْ هُوَ اللَّهُ نخوانید، برای اینکه لازمه خواندن سوره سجده، سجده کردن در دنبال آیه سجده است و این سجده زیاده فی المكتوبه. اگر به این روایت متکی هستیم، این روایت که نمی گوید: «السجود زیاده و الصلوه لیست بزیاده». آیا این روایت یک چنین مطلبی را می گوید؟ می گوید: یک سجده، زیاده است، اما یک نماز مستقل «لیست بزیاده»؟ یک چنین چیزی را شما از این روایت استفاده می کنید؟ یا اینکه این روایت می گوید: السجود، زیاده فی المكتوبه.

اگر ما باشیم و فهم عرفی خودمان از این روایت، می گوئیم: اگر سجود زیادی در مکتوبه شد، یک نماز مستقل بطریق اولی زیاده فی المكتوبه. پس این که شما بین سجود و بین یک نماز مستقل که دارای عنوان مستقل است فرق می گذارید، این فرق از کجا آمده است؟ آیا این فرق استناد به فهم عرف دارد در معنای زیاده؟ عرف یک چنین چیزی را قائل نیست. یک چنین فرقی برای عرف روشن نیست، و اگر هم استناد به روایت می کنید، روایت می گوید: «السجود زیاده فی المكتوبه»، اما نمی گوید: «دون الصلوه» نمی گوید: یک صلاه مستقل لیست بزیاده. پس این یک جهت که کلام ایشان برای ما قابل قبول نیست.

عنوان مستقل داشتن سجده عزیمه و اخلال آن به نماز

جهت دیگر: شما فرمودید هر چیزی که عنوان مستقل داشته باشد، «هذه لیست زیاده». صلاه را به عنوان یک مثال برای این کلی بیان کردید، گفتید: صلاه یک عنوان

مستقل دارد. مگر سجدهٔ عزیمت بما آنه سجده العزیمه، عنوان مستقلى ندارد؟ ما در بین سجده ها می بینیم هر سجده ای یک عنوانی دارد. اسم یک سجده ای را شما سجده الشکر و یک سجده ای را سجده العزیمه و یک سجده ای را سجده السهو و یک سجده ای را سجده الصلوه می گذارید. آیا اینها عناوین مستقله نیست؟! آیا در عنوان مستقل باید عمل هم تعدد داشته باشد؟ یعنی چند تا عمل باید مخلوط بشود؟ یا اینکه یک عنوان مستقلى در کار باشد؟ شما روی عنوان مستقلاً تکیه کردید. «سجده العزیمه لیس له عنوان مستقل» پس چرا می گوئید: سجده العزیمه و او را در مقابل سجده الشکر قرار می دهید، او را در مقابل سجده الصلوه قرار می دهید؟ پس یک عنوان مستقل دارد.

بله، اگر یک سجده ای را به عنوان صلاه اضافه کرد، این دیگر یک عنوان دیگری غیر از عنوان صلاتی نمی تواند داشته باشد. اما اگر یک سجده ای را به عنوان اینکه آیهٔ سجده را قرائت کرده است و اگر در نماز هم نبود، این سجدهٔ عزیمت را اتیان می کرد، به استناد خواندن آیه سجده، حالا دارد یک سجده ای را به قصد سجده عزیمت اتیان می کند، این عنوان مستقلى نیست؟ حتماً باید اعمال متعددی باشد مثل نماز مرکب از اعمال و اقوالی باشد؟ یا اینکه شما می گوئید: هرچه عنوان مستقل داشته باشد، موجب این است که زیاده تحقق پیدا نکند. ما سجده العزیمه را یک عنوان مستقلى می بینیم، یک عنوان جدایی می بینیم، ایشان یک فصلی را به سجده العزیمه اختصاص می دهند که بمجرد اینکه موجب این سجدهٔ عزیمت در خود نماز واقع شده است و سوره سجده در نماز خوانده شده است، سبب نمی شود که سجده العزیمه عنوان استقلالی خودش را از دست بدهد. این سوره السجده و آیه السجده سبب لوجوب السجده و سبب با مسبب مغایر است. سبب این طور نیست که عین مسبب باشد. سبب جزئیت برای نماز دارد، اما مسبب یک عنوان مستقلى است به عنوان سجده العزیمه.

عدم فرق بین سجده سهو و سجده عزیمه

ما در اینجا مماشات می کنیم، اگر بگوئید: بین سجدهٔ عزیمت و بین نماز فرق وجود دارد، قبول می کنیم، اما بیننا و بین وجداننا آیا سجده العزیمه با سجده السهو چه فرقی می کند؟ شما بین این دو فرق گذاشتید، گفتید: اگر کسی در نماز ظهر موجب سجده سهو را انجام داد و بعد از نماز ظهر فراموش کرد و در وسط نماز عصر به یادش آمد، مانعی

ندارد که در وسط نماز عصر، دو سجده سهو به عنوان نماز ظهر انجام بدهد برای اینکه این دو سجده لیست بزیاذه. می گوییم: چرا؟ می گویید: برای اینکه سجده سهو عنوان مستقل دارد. آیا بین سجده سهو و بین سجده العزیمه انصافا می شود فرق گذاشت؟! فقط فرقی این است که سجده سهو دوتا سجده است و سجده العزیمه یک سجده است. آیا این یکی و دوتا بودن فارق بین این دوتا است که چون این یک سجده است، زیاده، اما آن دو سجده است لیست بزیاذه؟ آیا ملاک شما این است؟ و آیا سجده السهو عنوانش مستقل است اما سجده العزیمه لیست له عنوان مستقل؟

وقتی ما سجده ها را در ردیف هم عناوینشان را توضیح و تقسیم می کنیم، یک سجده را عنوان سجده الشکر می دهیم، یک سجده را عنوان سجده العزیمه می دهیم، یک سجده را هم عنوان سجده السهو قرار می دهیم. پس مجرد این که یک اضافاتی در سجده سهو وجود دارد و عمده اضافه اش این است که سجده سهو دوتا سجده است، فارق بین سجده السهو و سجده العزیمه نمی شود به طوری که ما سجده العزیمه را بگوییم: عنوان مستقل ندارد، اما سجده السهو عنوان مستقلا دارد.

مؤید بر زیاده بودن سجده سهو در نماز

علامه، اینجا یک نکته ای هست که این را عرض می کنیم و دنباله اش را باید در فقه بررسی کرد و آن نکته این است: چرا شارع می گوید که اگر موجب سجده سهو در نماز تحقق پیدا کرد، سجده تین باید بعد از نماز تحقق پیدا بکند؟ چرا دنبال موجب، تحقق پیدا نکند؟ خود این یک شاهدی است برای اینکه سجده تین سهو هم عنوان زیاده دارد و الا اگر دو سجده سهو عنوان زیاده نمی داشت، همان جا در وسط نماز وقتی شما موجب سجده سهو را انجام دادید، بلافاصله دو سجده سهو را انجام بدهید. اگر عنوان زیاده ندارد، موجبش که آنجا تحقق پیدا کرده. نفس همین معنا که شارع انجام دو سجده سهو را موقوف به فراغ از نماز کرده است، اشعار قوی دارد به اینکه سجده تین سهو هم عنوان زیاده دارد. یعنی همانطوری که سجده العزیمه عنوان زیاده دارد، سجده السهو هم عنوان زیاده دارد و فرقی بین سجده العزیمه و سجده سهو ملاحظه نمی شود.

لذا این فرعی که ایشان در آخر ذکر کردند که سجده سهو را در وسط نماز عصر انجام بدهد، به هیچ وجه به نظر نمی آید که این کار جایز باشد برای اینکه اگر بنا بود که دو

سجده سهو در وسط نماز هم بتواند تحقق پیدا بکند، چرا در وسط نماز اول نتواند تحقق پیدا بکند؟ چرا در دنبال موجب سجود سهو نتواند تحقق پیدا بکند؟ اینکه شارع دو سجده سهو را برای بعد از نماز قرار داده است، ظاهرش این است که این سجده در نماز نمی تواند واقع بشود حالا می خواهد در نماز ظهر باشد که فراموشی در آنجا تحقق پیدا کرده است، یا در نماز عصر باشد. و اینکه بگوییم: دو سجده سهو نماز ظهر را در وسط نماز عصر انجام بده، به نظر من از غرائب مطلب است. البته این یک بحث فقهی هم دارد و باید آنجا را ملاحظه کرد، لکن همین طوری که انسان مسائل را ملاحظه می کند، این خیلی غریب به نظر می آید که انسان بتواند سجده سهوی را که در خود نماز ظهر حق انجام دادنش را ندارد و ظاهرش هم این است که عنوان زیاده تحقق پیدا می کند، این را بیاورد در وسط نماز عصر انجام بدهد.

اشکال تعدی از نماز یومیه به نماز آیات

و اما آخرین مطلب درباره کلام ایشان: ایشان فرمودند که روایت وارد شده است که اگر کسی مشغول صلاه یومیه باشد و بعد ملاحظه کند که وقت نماز آیات دارد تنگ می شود، اینجا می تواند نماز یومیه را رها کند، نماز آیات را بخواند. بعد از آن که نماز آیات را خواند، برگردد به همان مقداری که از نماز یومیه خوانده است و آن را اتمام کند و به اکمال برساند.

ایشان فرمودند: اینجا روایت دارد و ما از مورد این روایت تعدی می کنیم به عکس این مسأله، درحالی که بعد از مراجعه به روایات، معلوم شد که آن چه روایت در آن وارد شده است، خودش عکس این مسأله است.

در این جایی که ایشان مدعی ورود روایت هستند، روایت وجود ندارد و در آن موردی که ایشان از روایت می خواهند تعدی به آن مورد بکنند، روایت آنجا وارد شده است و آن عبارت از این است که کسی مشغول خواندن صلاه آیات است، یک مرتبه متوجه شد که نماز ظهر و عصرش را نخوانده است و اگر بخواهد نماز آیات را به اتمام برساند، وقت نماز ظهر و عصر تنگ می شود و از بین می رود. اینجا روایت دارد که نماز آیات را تا آنجایی که خوانده رها کند، بعد برود نماز یومیه اش را بخواند، بعد بیاید بقیه نماز آیات را تکمیل بکند.

شما بفرمایید: چه فرق می کند روایت در این طرف باشد، ما به آن طرف تعدی می دهیم، یا در آن طرف باشد، به این طرف تعدی می دهیم؟ می گوییم: ممکن است جلوی تعدی را بگیریم و بگوییم: شاید نماز آیات، یک خصوصیتی داشته باشد که اگر شما شروع به نماز آیات کردید و بعد متوجه وقت فریضه یومیه شدید، روی اهمیتی که شارع برای فرائض یومیه قائل شده، اینجا را اجازه داده باشد که شما نماز آیات را کنار بگذارید و نماز یومیه را بخوانید و بعد هم نماز آیات را تکمیل کنید. اما اگر شارع در اینجا اجازه داد، ما از کجا می توانیم استفاده بکنیم که در عکسش هم مسأله اینطور است؟ یعنی اگر شما مشغول نماز یومیه بودید و بعد متوجه شدید که وقت نماز آیات دارد تنگ می شود، چون نماز آیات مختلف است، بعضی جاها وقتش قابل ضیق است و بعضی جاها چنین نیست. آیا در اینجا هم از آن روایت شما می توانید تعدی بکنید؟ می توانید الغای خصوصیت بکنید؟ آیا این الغای خصوصیت مثل الغای خصوصیت «رجل شک بین الثلاث و الاربع» است که هرکسی این عبارت «رجل شک بین الثلاث و الاربع» را می خواند هیچ در ذهنش نمی آید که رجولیت هم در این حکم نقش داشته باشد.

اینطوری می شود در ما نحن فیه الغای خصوصیت کرد؟

(سؤال... و پاسخ استاد): اگر موارد متزاحمین است آن که اقتضا ندارد که نماز قبلی درست باشد، تراحم اقتضا می کند که شما دست از نماز اول بردارید و نماز دوم را مشغول بشوید. اما اینکه حالا که نماز اهم را انجام دادید، با این فاصله ای که شده است، با این زیاده ای که تحقق پیدا کرده است، باز هم نماز اول، صحیح است؟ عمده بحث این است. به عبارت روشن تر: یک وقت بحث در این است که شما می توانید در وسط نماز آیات نماز یومیه بخوانید، اینجا بچسبید به قاعده اهم و مهم، اما مسأله ما که این نیست.

مسأله ما این است: بعد از آن که اهم را در نماز آوردیم، آیا این نماز اولیه صحیح است یا نه؟ کدام قاعده ای دلالت بر صحت این می کند؟ فقط روایت این را می گوید و اگر روایت نبود، نمی توانستیم روی قواعد، صحت این نماز اولیه را به دست بیاوریم.

حالا که روایت در مورد صلاه آیات نسبت به صلاه یومیه دلالت کرد، آیا از روایت می توانیم عکسش را هم استفاده بکنیم، بگوییم: همان طوری که نماز آیات که در آن نماز

یومیه واقع می شود، لیست بیاطله، نماز یومیه ای هم که در آن نماز آیات واقع می شود، لیست بیاطله؟ ما راهی برای این الغاء خصوصیت و برای بدست آوردن این مطلب نداریم.

لذا یک اشکال به ایشان این است: اولاً اشتباه در نقل روایت بود و ثانیاً اینکه اگر با این روایت طبق همان نحوی که وارد شده است، راه تعدی برای ما بسته شده است و البته این مسأله اشتباه در نقل روایت، مسأله مهمی است، یعنی یک درسی است برای ما آنجایی که پای روایت مطرح است و یا پای آیه مطرح است، اول باید سعی بشود ببینیم که آیه چیست و روایت چیست، بعد انسان بنشیند روی آن بحث کند. خیلی از اوقات شده انسان یک ساعت و دو ساعت روی یک روایتی که در ذهنش بوده است بحث کرده است، بعد رفته روایت را دیده اصلاً این نبوده است، تمام این بحثها همه بی فایده بوده است. تا چه برسد که انسان بخواهد به استناد یک روایتی که در حافظه اش وجود دارد، فتوا بدهد. ممکن است یک فتوایی به استناد یک روایت بدهد، همان طوری که ایشان اینجا فتوا دادند، بعد معلوم بشود که اصلاً روایت این نبوده است. روایت عکس این مسأله بوده است. لذا یکی از خصوصیات که مخصوصاً در فقه خیلی اهمیت دارد، این است که اگر روایت مورد بحث قرار می گیرد، باید متن روایت آن هم از کتابهایی که معدّ برای نقل روایات است، و الا کتب فقهیه ای که نقل روایات کرده است، گاهی آنها هم اشتباه در نقل کرده اند، گاهی در چاپ اشتباه شده است، گاهی آن ناقل هم استناد به حافظه خودش کرده است. لذا باید آن کتابی که معدّ برای نقل روایت است، انسان در مقام نقل روایات آن کتاب را ملاک قرار بدهد.

لزوم دقت در روایات و آیات

نکته مهم و دقیق دیگر این که؛ وقتی انسان کتاب روایت را ملاحظه می کند، باید از هر کلمه ای با دقت عبور کند و الا ممکن است مطلبی را جور دیگر بخواند، برای اینکه تأمل نکرده است. یک وقت یکی از منبرهای تهران با اینکه منبری فاضلی بود و به قول خودش خیلی ولایتی بود، البته فوت شده است، شنیدیم که ایشان در بالای منبر در یکی دو جا راجع به شهادت حضرت زهرا(س) تعبیر کرده که حضرت زهرا(س) گرفتار مرض سل شد! که این حرف، خیلی برای ما گران تمام شد!

بالاخره ما روزی به ایشان برخورد کردیم، گفتیم: آقا شنیده ایم شما بالای منبر مکرر یک چنین مسأله ای را مطرح کرده اید، گفت بله.

گفتم: دلیل شما بر این مسأله چیست؟

گفت: روایتی در این باب هست.

گفتم: آدرس آن روایت را شما لطف کنید. آدرسش را به من داد که به نظرم مستدرک مرحوم حاجی نوری را اشاره کرد. ما رفتیم و کتاب را مراجعه کردیم و دقت کردیم، دیدیم در آنجا در حالات حضرت زهرا عبارتی که نوشته این است که ایشان به علت کثرت ناراحتی و گریه «اخذا السبل».

ایشان این نقطه سبل را ندیده و «اخذا السبل» را «اخذا السل» خوانده بود، در حالی که سبل به معنای این است که کسی به علت زیاد گریه کردن، ظاهراً پلکهای چشم تورم پیدا می کند. این یک مسأله طبیعی بود، یک مسأله عادی بود. خلاصه ایشان «اخذا السبل» را «اخذا السل» خوانده بود و روی منبرها روی این «اخذا السل» تکیه می کرد.

این برای خاطر این است که دقت نکرده، و اینها همه برای ما درس است که در موقع ملاحظه کردن روایات، سطحی روایات را ملاحظه نکنیم بلکه هر کلمه ای را با دقت ملاحظه بکنیم، چه بسا اشتباه در آن کلمه مسائلی را به وجود بیاورد. هذا تمام الکلام در مسأله زیاده.

پرسش:

۱ - اشکال اول استاد را به مرحوم نائینی (ره) در مورد عدم اخلاص زیاده مستقله در نماز توضیح دهید.

۲ - تعلیل «لأنَّ السجود زیاده فی المكتوبه» را بررسی کنید.

۳ - اگر سجده عزیمه دارای عنوان مستقلی باشد چه اشکالی بر محقق نائینی (ره) وارد می شود؟

۴ - مؤید زیاده بودن سجده سهو در نماز چیست؟

۵ - اشکال تعدی از نماز یومیه به نماز آیات را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلّم و على آله الطَّيِّبين الطَّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

شك در اطلاق جزئيت و شرطيت نسبت به حال تمکن

بحث ديگر در رابطه با اجزاء و شرايط و همين طور موانع و قواطع، اين است كه اگر جزئيت يك شيئي اجمالا ثابت شده باشد، و يا اجمالا- شرطيت او ثابت شده باشد، لكن از اين نظر ترديد داريم و مسأله مورد شك است كه آيا جزئيت اين جزء بنحو اطلاق ثابت است يا در خصوص حال تمکن از اين جزء؟ اگر جزئيت اين جزء اختصاص به حال تمکن داشته باشد، اختصاص به حال قدرت بر اتيان داشته باشد، معنايش اين است كه اگر شما قدرت بر اتيان اين جزء نداشته باشيد و اضطرار به ترك آن داشته باشيد، در حال اضطرار به ترك، اين ديگر جزئيت ندارد و اگر جزئيت نداشت، مأمور به عبارت از ساير اجزاء مي شود و در نتيجه شما ساير اجزاء را حتما بايد اتيان بكنيد، ولو اينكه اتيان اين جزء، مقدور شما نيست، براي اينكه جزئيتش در حال مقدوريت است و در حال عدم مقدوريت «ليست بجزء اصلا» و اگر جزئيت نداشت، مأمور به محدود به ساير اجزاء

می شود و حتما باید سایر اجزاء را انجام بدهید. اما اگر جزئیت این جزء، اطلاق داشته باشد، یعنی هم در حال تمکن جزئیت دارد و هم در حال اضطرار به ترک، جزئیتش محفوظ است و معنایش این است که الان هم که قدرت بر انجام این جزء ندارید، باز هم وصف جزئیت به قوت خودش باقی است. و لازمه این مطلب این می شود حالا که شما قدرت بر انجام این جزء ندارید، اصلا لازم نیست که مأمور به را ولو نسبت به سایر اجزاء انجام بدهید برای اینکه جزئیت این جزء از مأمور به انفکاک پیدا نمی کند و بطور کلی جزئیت دارد، الان هم که تمکن ندارید، باز هم جزئیتش محفوظ است. لازمه محفوظ بودن جزئیت، این است که شما قدرت بر انجام مأمور به ندارید. چون مأمور به ده جزء است مثلا، یک جزء اش هم برای شما غیرمقدور، پس مأمور به برای شما غیر مقدور است و چون مأمور به غیر مقدور است، «لا یجب علیکم الاتیان بالمأمور به اصلا».

پس نتیجه این شد که اگر جزئیتش اختصاص به حال تمکن داشته باشد، در حال عدم قدرت، سایر اجزاء باید انجام بشود، مأمور به در ضمن سایر اجزاء باید تحقق پیدا بکند.

اما اگر جزئیت، جزئیت مطلقه بود، معنایش این است که در حال عدم قدرت نه تنها شما قدرت بر این جزء ندارید، قدرت بر مأمور به ندارید زیرا که مأمور به بدون این جزء، امکان ندارد تحقق پیدا بکند. و چون قدرت بر انجام مأمور به نیست، لزوم اتیان به مأمور به کنار می رود. این در صورتی است که احد طرفین روشن باشد.

اما فرض آنجایی است که در این معنا تردید داریم که این جزئیت، جزئیت مطلقه است یا مخصوصه به حال تمکن. اگر مطلقه بود، سایر اجزای مأمور به را نباید انجام دهید و اگر مخصوص به حال تمکن بود، باید سایر اجزای مأمور به را ایجاد کنید و چون مرددیم که آیا جزئیت، جزئیت مطلقه است یا جزئیت مخصوصه به حال تمکن، نتیجتا الان در این معنا مرددیم که آیا سایر اجزای مأمور به را انجام بدهیم یا لازم نیست اتیان بکنیم لذا متحیر هستیم. در باب شرایط هم مطلب به همین صورت است که اگر شرطیت یک شرطی فی الجمله ثابت شد، لکن مردد باشیم که شرطیتش، شرطیت مطلقه است، یا مخصوصه به حال تمکن، آنجا هم عین همین مسأله جزء پیاده می شود.

شک در اطلاق مانعیت و قاطعیت شیء نسبت به حال قدرت و عدم آن

در مانعیت و قاطعیت هم تقریبا مسأله به همین صورت است، اگر مانعیت و قاطعیت

یک شیء بنحو اجمال ثابت شده باشد، لکن مردّد باشیم که آیا مانعیّت این شیء، مانعیّت مطلقه است یا مخصوصه است به حالی که قدرت بر ترک داشته باشیم، آنجا در باب اجزاء و شرایط، مسأله قدرت بر فعل مطرح بود، بلحاظ اینکه در ناحیه جزء و شرط، فعل الجزء و الشرط مطلوب است و وجود جزء الشرط در مأموریه مدخلیت دارد. اما در باب مانعیّت و قاطعیّت به اعتبار اینکه عدم المانع در مأموریه دخالت دارد و عدم القاطع در مأموریه دخالت دارد، اینجا طرز پیاده شدن بحث به این صورت است که آیا مانعیّت این مانع، قاطعیّت این قاطع مطلقه است، یا اختصاص به صورت قدرت دارد؟ اما قدرت بر چه چیز؟ قدرت بر ترک. قدرت بر عدم، قدرت بر اینکه بتواند این مانع را ترک بکند، بتواند این قاطع را انجام ندهد.

پس عین همان مسأله جزئیّت و شرطیّت درباره مانعیّت و قاطعیّت هم پیاده می شود، منتها در باب اجزاء و شرایط قدرت بر فعل مطرح است به لحاظ اینکه وجودشان در مأموریه دخیل است و در باب موانع و قواطع قدرت بر ترک مطرح است، به لحاظ اینکه عدم موانع و قواطع در مأموریه دخالت دارد. لکن با اینکه مسأله همه را می گیرد، از باب سهولت امر، ما همان اجزاء و شرایط را در بحثها ملاک قرار می دهیم. اما این نه به آن حساب است که تنها اجزاء و شرایط مورد بحث است، بلکه موانع و قواطع هم دخالت در بحث دارند. پس محل بحث مشخص شد که «ثبت جزئیّه شیء او شرطیّه فی الجملة و دار الامر بین الجزئیّه المطلقه و بین اختصاص الجزئیّه بحال التمكن» و نتیجه اش هم روشن شد.

اینجا یک قیدی در محل نزاع اعتبار دارد و آن قید این است که این مسأله ای که ما می خواهیم روی آن بحث بکنیم و ببینیم به کجا منتهی می شود، این در آنجایی است که هیچ یک از دو دلیلی که در مسأله داریم، اطلاق نداشته باشند، دلیلهای موجود در مسأله هر دو فاقد اطلاق باشند. آن دو دلیل که موجود در مسأله است یکی عبارت از دلیل مأموریه است، دلیلی که امر به ایجاد مأموریه می کند مثل «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» و امثال ذلك.

دلیل دوم ما آن دلیلی است که دلالت بر اعتبار جزئیّت این جزء می کند، دلالت بر اعتبار شرطیّت این شرط می کند. ما با این دو دلیل مواجه هستیم: یک دلیل «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»

است، یک دلیل هم می گوید: فاتحه الكتاب بعنوان جزئیّت در نماز اعتبار دارد. محل بحث ما آنجایی است که نه «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» اطلاق داشته باشد و نه دلیلی که دلالت بر

جزئیت فاتحه الکتاب می کند، اطلاق داشته باشد.

چرا محل کلام را اینجا فرض کردیم؟ برای اینکه ما چون مرددیم اگر احد الدلیلین اطلاق داشته باشد، اطلاق احد الدلیلین تردید ما را رفع می کند، از ما رفع شک می کند برای اینکه اگر دلیل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» اطلاق داشته باشد که معنای اطلاقش این است که حتی با عدم قدرت بر انجام فاتحه الکتاب، باز هم باید نماز اقامه بشود، باز هم باید مأمور به در خارج عملی بشود. و اگر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» اطلاق داشت، در مقابل هم دلیل جزئیت فاتحه الکتاب خالی از اطلاق بود، همان اطلاق دلیل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» وضع را برای ما مشخص می کند. اطلاق دلیل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» می گوید: حالا که قدرت بر خواندن فاتحه الکتاب نداری، حالا که انجام این جزء برای تو غیر مقدور است، باز هم اقامه صلاه و لزوم اقامه صلاه به قوت خودش باقی است. لذا نتیجه اطلاق دلیل مأمور به این می شود که با عدم تمکن از این جزء، باید بقیه اجزاء در خارج تحقق پیدا بکند. باید مأمور به در ضمن سایر اجزاء، وجود پیدا بکند. پس اگر دلیل مأمور به اطلاق داشت، مسأله را مشخص می کند و محل بحث ما نیست.

کما اینکه اگر دلیل اعتبار فاتحه الکتاب اطلاق داشته باشد و دلیل مرکب فاقد اطلاق باشد، «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» اطلاق نداشته باشد، اما آن دلیلی که فاتحه الکتاب را می خواهد بعنوان جزئیت للصلاه دلالت بکند، اطلاق دارد، معنای اطلاقش این است که «فاتحه الکتاب جزء مطلقاً فی حال القدره علی ایجادها و فی حال عدم التمکن من ایجادها»، در حال عدم تمکن هم جزئیت دارد، در حال عدم قدرت هم جزئیت دارد که عرض کردیم معنای جزئیت در حال عدم تمکن این است که دیگر لازم نیست مأمور به در خارج ایجاد بشود برای اینکه عدم قدرت بر این جزء با فرض جزئیتش بر گشت به عدم قدرت بر مأمور به می کند و چون شما قدرت بر مأمور به ندارید، لازم نیست مأمور به را در خارج انجام بدهید.

پس اگر دلیلی که دلالت می کند بر جزئیت فاتحه الکتاب اطلاق داشته باشد، و جزئیت را در حال قدرت و عدم قدرت هر دو ثابت بکند، معنایش این است که در حال عدم قدرت بر فاتحه الکتاب اصلاً لازم نیست سایر اجزاء ایجاد بشود.

(سؤال... و پاسخ استاد): فرق بین این جزء و آن جزئیت در خصوص حال تمکن این است که آن خیلی اتصال به نماز ندارد، اگر قدرت داشته باشید بر انجام آن، جزء نماز

می شود، اما اگر قدرت نداشته باشید ارتباطش از نماز بریده می شود. اما این جزئیت شدت ارتباط را افاده می کند. معنایش این است که این قدر با نماز مرتبط است و متصل است که اگر این را نتوانی انجام بدهی، اتیان به بقیه، دیگر هیچ فایده ندارد لذا این شدت جزئیت را دلیل مطلق افاده می کند.

وظیفه مکلف در صورت اطلاق دلیل مأموریه و دلیل جزئیت و شرطیت

اما آن فرض مشکلی که در اینجا پیش می آید، (قبل از اینکه وارد محل بحث بشویم) این است: اگر هر دو دلیل اطلاق داشته باشند، هم دلیلی که دلالت بر امر به مأموریه می کند و هم دلیلی که دلالت بر جزئیت و شرطیت دارد، مفاد اطلاقیهایشان با هم کاملاً مختلف است. مفاد اطلاق دلیل مأموریه این است که با عدم تمکن از این جزء باید مأموریه تحقق پیدا بکند. مفاد اطلاق دلیل جزئیت عکس این است، می گوید: اگر تمکن از این جزء نداری، سایر اجزاء هم فایده ندارد، لازم نیست که بقیه اجزای مأموریه را در خارج ایجاد کنید. بین الاطلاقین این اختلاف وجود دارد.

آیا به مجرد این که دلیل دالّ بر جزئیت، عنوان تقييد دارد نسبت به دلیل دالّ بر امر به مأموریه، سبب می شود که ما جانب دلیل جزئیت را بر جانب دلیل مأموریه مقدم قرار بدهیم؟ یا اینکه روی آن ملاکی که چند روز پیش اشاره کردیم، و ان شاء الله تفصیلش در آینده خواهد آمد، آن ملاک در باب حکومت این معنا را دلالت می کرد که در باب حکومت باید به لسان دلیل توجه بکنیم، باید منطق دلیل را ملاحظه بکنیم. در آن تعارضی که بین حدیث «لا تعاد» و حدیث «من زاد» بود، و بعضیها می خواستند حدیث «لا تعاد» را بعنوان حکومت بر حدیث «من زاد» مقدم بدانند، آنجا گفته شد که لسان حدیث «لا تعاد» با لسان حدیث «من زاد فعلیه الاعاده»، لسان حاکمیت و محکومیت نیست. هر دو دارند در مورد اعاده بحث می کنند. یکی کلمه «علیه الاعاده» دارد، یکی کلمه «لا- تعاد» دارد. نفی و اثبات روی عنوان اعاده تحقق پیدا کرده و اینجا عنوان حاکمیت و محکومیت در کار نیست. باید دلیل حاکم آن هم به مدلول مطابقی خودش، به همان زبان و منطق خودش، ناظر به دلیل محکوم باشد و چشمش را متوجه دلیل محکوم کرده باشد و بخواهد در دلیل محکوم یک تصرفی ایجاد بکند، حالا یا در موضوعش یا در محمولش و یا در بعض جهات دیگر.

با این بیانی که روی حکومت عرض کردیم، آیا در اینجا صرف اینکه یک دلیل دلالت بر جزئیت می کند و یک دلیل دلالت بر امر به مأموریه می کند، می توانیم اطلاق دلیل جزئیت را به عنوان حکومت بر اطلاق دلیل مأموریه مقدم بدانیم؟ یا اینکه باید بگوییم: به حسب موارد و بحسب تعبیرات و به حسب لسانها فرق می کند. باید لسان این دو دلیل را در نظر بگیریم، باید زبان این دو تا دلیل ملاحظه بشود. وقتی که سراغ لسان این دلیلها می آییم اینطور نتیجه می گیریم: می بینیم یک وقت دلیل مأموریه ما «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ای است که مکرر در مکرر در قرآن شریف ذکر شده، و در مقابل، دلیل جزئیت ما یا دلیل شرطیت ما، لسان و بیانش به این نحو است که می گوید: «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب».

وقتی که ما این دو دلیل را با این دو لسان ملاحظه می کنیم، اینجا می توانیم مسأله حاکمیت را پیاده بکنیم برای اینکه دلیل مأموریه «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است. یعنی آن دلیل می گوید: برو نماز را اقامه بکن. اما دلیل بر جزئیت با توجه به «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» می گوید:

«لا- صلوه الا- بفاتحه الكتاب» مثل اینکه بعنوان یک تذکر دارد انسان را راهنمایی می کند، می گوید: بدان! درست است قرآن «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» گفته، اما بدان که نماز بدون فاتحه الكتاب نمی شود، بدون طهور تحقق پیدا نمی کند. مثل همان «لا شك لكثير الشك» ی که در مقابل ادله شكوك عنوان حاکمیت دارد اینجا هم «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب» در مقابل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» همین لسان حاکمیت در آن محفوظ است. او می گوید: «اقامه الصلوه واجبه»، این با توجه به وجوب اقامه الصلاه می گوید: «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب».

اگر چنین دلیل و بیانی باشد، پیداست که اطلاق دلیل حاکم، بر اطلاق دلیل محکوم تقدم دارد همان طوری که خود حاکم بر محکوم مقدم است، اطلاق دلیل حاکم هم بر اطلاق دلیل محکوم تقدم دارد.

لکن در همین رابطه و در همین مثالی که عرض کردیم، اگر بیان، طور دیگری شد، اگر لسان دلیل عوض شد، مثلاً در ناحیه امر به صلاه، به جای «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، اگر این عبارت آمد: «لا تترك الصلوه بحال»، و در مقابل در مسأله جزئیت به جای این که تعبیر بکند به اینکه «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب» اگر این جوری تعبیر کرد گفت: «اقرأ فاتحه

الكتاب في الصلوه»، نگفت: «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب» که شما از این «اقرأ فاتحه الكتاب» استفاده جزئیت می کنید، آیا اینجا هم مثل صورت اول است؟ یا اینجا لسان عکس شده، لسان دلیل جزئیت فقط جزئیت را دلالت می کند، بر «لا تترك الصلوه بحال» حکومت ندارد بلکه مسأله عکس است «لا تترك الصلوه بحال» حکومت دارد. «لا تترك الصلوه بحال» می خواهد به ما هشدار بدهد که تو شنیدی که فاتحه الكتاب جزء نماز است، اما خیال نکن که اگر یک وقتی فاتحه الكتاب مقدر تو نبود، نماز را کنار بگذاری، نه «لا تترك الصلوه بحال»، نماز در هیچ حال کنار گذاشتنی نیست و در هیچ حال قابل ترک نخواهد بود. اینجا می بینیم مسأله عوض شد. لسان دلیل مأموریه بر لسان دلیل جزئیت و دلیل شرطیت حکومت پیدا کرد.

پس صرف این که دلیل جزئیت در مقام بیان جزئیت است و دلیل مأموریه در مقام بیان اصل و جوب مأموریه است، اقتضا نمی کند که دلیل جزئیت بر دلیل مأموریه حکومت داشته باشد. باید حکومت را با لسان دلیل منطبق بکنیم. و شما با ملاحظه لسان دلیل دیدید که مطلب به حسب تعبیرات قابل فرق است و نتیجه عکس می دهد.

پس اگر مسأله روی مبنای حکومت پیاده بشود، خیال نشود که دلیل دال بر جزئیت چون در مقام تقیید، «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را مقید کرده، لازمه اش این است که اگر اطلاقی هم داشته باشد، اطلاقش بر اطلاق دلیل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تقدم داشته باشد، «هنا اطلاقان متعارضان»، اگر حکومتی در کار بود و آن حکومت روی ضابطه و مبنای خود حکومت که عبارت از لسان دلیل و منطق دلیل است، تحقق داشت، هر کدام که حاکم بر دیگری باشند، ما آن را مقدم می داریم، سواء كان دليل المأمور به یا دلیلی که دلالت بر اعتبار جزئیت و شرطیت می کند. و اگر حکومتی نبود، مسأله روی تعارض پیاده می شود. بین این دو دلیل معارضه در کار است. «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» می گوید: با عدم تمکن از این جزء باید نماز خوانده بشود، دلیل دال بر اعتبار جزئیت با فرض اطلاقی که دارد، می گوید:

حتى في حال العجز هم جزئیتش محفوظ است و نتیجه حفظ جزئیت، عدم لزوم اتیان به سایر اجزاء و شرایط است در صورتی که این مقدر شما نباشد. عنوان مسأله به این صورت پیش ماست که «اما ان يكون لاحد الدليلين تقدم على الاخرى بالحكومة» و اگر احد الدليلين چنین تقدمی نداشت، مسأله تعارض است و احکام تعارض باید در اینجا پیاده و عملی بشود.

- ۱ - کیفیت شک در اطلاق جزئیت و شرطیت نسبت به حال ممکن و عدم آن را توضیح دهید.
- ۲ - فرق شک در اطلاق مانعیت و قاطعیت شیء را با شک در اطلاق جزئیت و شرطیت بیان کنید.
- ۳ - وظیفه مکلف در صورت اطلاق دلیل مأموربه و دلیل جزئیت و شرطیت چیست؟
- ۴ - در چه صورتی می توان در مورد اطلاق دلیل مأموربه و دلیل جزئیت و شرطیت از حکومت استفاده کرد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عدم جواز تقدم اطلاق دليل جزء به صورت کلی

بحث در این بود که اگر جزئیت یک شیء فی الجمله ثابت شده باشد لکن تردید از این نظر باشد که آیا این شیء در تمام حالات، جزئیت دارد حتی در حال عجز و عدم تمکن که لازمه جزئیت در این حال، این است که سایر اجزا هم در هنگام عجز از این جزء، لزوم اتیان نداشته باشد یا اینکه جزئیتش اختصاص به حال تمکن داشته باشد که در نتیجه، اگر عجز از اتیان این جزء پیدا کرد، جزئیت این ساقط می شود اما لزوم اتیان بقیه اجزاء به قوت خود باقی می ماند. اینجا بحث ما این بود که گاهی دلیل جزئیت اطلاق دارد و گاهی دلیل مأمور به مثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» اطلاق دارد و گاهی هر دو اطلاق دارند.

محل بحث ما آنجایی بود که اطلاقی برای هیچ کدام ثابت نباشد و یا اگر اطلاقی هست این دو اطلاق، متعارض باشد یعنی تقدّم و تأخری برای احد اطلاقین نسبت به اطلاق دیگر نباشد و در این بحث کردیم که اگر هر دو اطلاق داشته باشند، مسأله چطوری

است؟ اطلاق دلیل جزئیت مقدم بر اطلاق دلیل مأموریه است یا عکسش در کار است؟ یا اینکه کلیتی در کار نیست؟ گاهی حکومت از ناحیه اطلاق دلیل مأموریه است و گاهی حکومت از ناحیه اطلاق دلیل قید است و گاهی هم هیچ حکومتی برای هیچ کدام تحقق ندارد.

آنچه که ما عرض کردیم همین مسأله اخیر بود که به صورت کلی نمی توانیم اطلاق دلیل جزء را مقدم بدانیم که ما از جزء تعبیر به قید می کنیم برای اینکه دلیل جزء و جزئیت جزء در مقابل دلیل مأموریه، عنوان مقیدیت دارد و علاوه بر این، تعبیر به قید هم جزء را شامل می شود هم شرط را شامل می شود و هم موانع و قواطع را، به لحاظ اینکه عدمشان قید برای مأموریه است. ما اختیار کردیم که ضابطه کلی در اینجا وجود ندارد و باید نحوه تعبیرات و لسان ادله را در باب مأموریه و در باب دلیل قید ملاحظه کنیم و این لسانها مختلف است. گاهی حکومت از ناحیه لسان دلیل مأموریه است و گاهی حکومت از ناحیه لسان دلیل قید است.

تقدم اطلاق دلیل قید بر اطلاق دلیل مقید از نظر محقق نائینی(ره)

اما مرحوم محقق نائینی(اعلی الله مقامه الشریف) به عنوان یک ضابطه کلی و به عنوان یک مسأله کلی می فرماید که اطلاق دلیل قید همیشه بر اطلاق دلیل آن که قید در آن واقع می شود و مأموریه است حکومت دارد. همیشه اطلاق دلیل قید، حاکم بر اطلاق دلیل مأموریه است و تشبیهی در این رابطه می فرمایند: همان طوری که در کلامی که مشتمل بر قرینه است، اطلاق قرینه، تقدم بر اطلاق ذی القرینه دارد که ذی القرینه یعنی آنکه این قرینه، قرینه تصرف در اوست، در مثال «رأیت اسدا یرمی» «یرمی» عبارت از قرینه است و ذی القرینه عبارت از «اسد» است. می فرماید: همان طوری که اطلاق قرینه، حکومت دارد بر اطلاق ذی القرینه، همان طور اطلاق دلیل قید هم حاکم بر اطلاق دلیلی است که این قید در او تصرف و دخالت می کند. یک چنین بیانی به عنوان ضابطه کلی ایشان فرموده اند و اطلاق دلیل جزء و سایر مشابهاش را بر اطلاق دلیل مأموریه مقدم قرار داده اند.

آیا این مطلب به این صورت است و این تشبیه درست است؟ آیا در مشبه به اصولا مسأله روی حکومت مبتنی است؟ آیا در مشبه که عبارت از دلیل قید و اطلاق دلیل قید

است، مسأله به این صورت است؟ و آیا این تشبیه، تشبیه صحیحی است یا قابل مناقشه است؟

عدم جواز تشبیه اطلاق و تقیید به باب قرینه و ذی القرینه

اولاً، در مشبّه به که مسأله قرینه و ذی القرینه باشد، مسأله قرینیت روی پایه حکومت نیست، بلکه روی پایه اظهریت و ظاهریت است. در مثال «رأیت اسدا یرمی» اگر انسان بخواهد ابتداء ملاحظه بکند، تقریباً یک معارضه ای بین ظهور «اسد» و بین ظهور «یرمی» هست. «اسد» ظهور در معنای حقیقی و موضوع له دارد که عبارت از حیوان مفترس است. «یرمی» ظهور در رجل شجاع و انسانی که می تواند رمی بکند، دارد. ابتداء یک معارضه ای بین «اسد» و «یرمی» وجود دارد، ولی علت اینکه ما «یرمی» را بر «اسد» مقدم می داریم و ظهور «یرمی» را مقدم بر ظهور «اسد» می داریم، آیا مسأله حکومت است؟ در قرینه و ذی القرینه، عنوان حکومت مطرح است؟ یا اینکه اینجا مسأله، مسأله اظهریت و ظاهریت است؟ تعارض بین قرینه و ذی القرینه، تعارض اظهر و ظاهر است و چون عقلاً اظهر را مقدم می دارند چون ظهورش قوی تر است و ظهورش بیشتر است لذا در مقام معارضه بین ظهورین، این ظهور قرینه، بر ظهور ذی القرینه تقدم پیدا می کند.

پس ملاک تقدم در باب قرینه و ذی القرینه، مسأله اظهریت و ظاهریت است. اما اینجا مسأله، مسأله حکومت مطرح است. فرض را آنجایی گرفتیم که عنوان، عنوان حکومت است و حکومت هم به لسان دلیل متقوم است و در حقیقت دلیل قید را به عنوان حکومت بر دلیل مأموربه مقدم می داریم. نمی شود بین اینجا و مسأله قرینه و ذی القرینه مقایسه کرد و اگر پای حکومت در کار آمد، ملاک و مبنای حکومت باید پیاده بشود.

همین طور چشم را ببندیم و بگوییم: اطلاق دلیل قید، حکومت دارد، این مسأله کلیت ندارد. در آن مثالی که ما عرض کردیم، اگر فرض کنید دلیل مأموربه می گوید: «لا تترك الصلاة بحال» و دلیل قید به صورت یک امر و بعث است می گوید: «اقرأ الفاتحة في صلاتك، اركع في صلوتك، اسجد في صلوتك» همین «اقرأ الفاتحة في صلوتك» مقید «لا تترك الصلوه بحال» است اما در عین حال بر «لا تترك الصلوه بحال» حکومتی ندارد به این صورت که اگر شما قدرت بر فاتحه الکتاب نداشته باشید، می توانید «لا تترك الصلوه بحال» را زیر پا بگذارید اما در صورتی که تمکن از فاتحه دارید، قدرت بر ایجاد

این جزء دارید، همین «اقرأ الفاتحه في صلوتك» شما را الزام به خواندن قرائت فاتحه می کند.

پس ما بخواهیم به صورت کلی، مسأله را این طوری بگوییم که اطلاق دلیل قید بر اطلاق دلیل مأموریه حکومت دارد، این با آن ضابطه ای که در باب حکومت عرض کردیم تطبیق نمی کند و مقتضای آن ضابطه این است که مسأله، کلیت ندارد. گاهی حکومت از این طرف است، گاهی حکومت از آن طرف است، گاهی هم حکومتی تحقق ندارد و در نتیجه بین اطلاقین تعارض تحقق پیدا می کند.

تفصیل وحید بهبهانی(ره) در مورد اطلاق دلیل قید و اطلاق دلیل مأموریه

اینجا مرحوم علامه بزرگ وحید بهبهانی که از بزرگان فقهای شیعه و از اعظام فقهای شیعه است یک تفصیلی در ما نحن فیه داده اند لکن در بیان مراد ایشان و در توجیه کلام ایشان اختلاف واقع شده است. اصل حرف ایشان این است، ایشان اصلاً کلمه حکومت و امثال ذلک را مطرح نکرده اند، اسمی از حکومت و تقدیم و تقدّم و مثل اینها در بین نیاورده اند ولی در این مسأله فرموده اند که این جزئی که شما در آن تردید دارید که آیا جزئیت مطلقه دارد یا جزئیتش اختصاص به حال تمکن دارد، این جزئیتش از کجا و از چه دلیلی استفاده شده است؟ اگر جزئیتش از دلیلی مثل «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب و لا صلوه الا بطهور» و از این قبیل تعبیرات استفاده شده باشد، در چنین جزئی اگر شما قدرت بر اتیان آن جزء نداشته باشید، بقیه اجزاء را هم لازم نیست اتیان بکنید. دیگر لازم نیست مأموریه را در خارج انجام بدهید. اما اگر جزئیت جزء، مانعیت مانع، شرطیت شرط از این نوع ادله استفاده شده باشد که دلیل بگوید: «ارکع فی الصلوه، اسجد فی الصلوه، لا تلبس الحریر فی الصلوه» از این قبیل اوامر و نواهی غیریه (به تعبیر ایشان) استفاده بشود اینجا اگر شما فرضاً قدرت بر رکوع نداشته باشید، بقیه نماز را باید انجام بدهید، بقیه مأموریه را حتماً باید ایجاد بکنید.

پس آن چه ایشان فرموده است بدون اینکه دلیلش را بیان بکند، بدون اینکه کلمه حاکم و محکوم در عبارت ایشان وجود داشته باشد، فقط همین است که اگر جزئیت از تعبیراتی مثل «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب» استفاده شد، «عند تعذر هذا الجزء» بقیه اجزاء هم وجوب اتیان ندارد، اما اگر جزئیت از راه اوامر غیریه مثل «ارکع فی صلاتک، اقراء

فی صلوتک» و امثال ذلک استفاده شد، اینجا اگر جزء متعذر شد، شما باید بقیه مأموریه را انجام بدهید.

نظر حضرت امام(ره) و محقق نائینی(ره) نسبت به کلام وحید بهبهانی(ره)

اینجا سیدنا الاستاذ الاعظم الامام(ره) معتقدند که نظر مرحوم وحید بهبهانی در این تفصیلی که بیان کردند به همان مسأله حکومت است منتها در کلام ایشان مسأله حکومت مطرح نشده است بلکه چنین تعبیر شده است که اگر از قبیل «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب» باشد عند تعذر الجزء، سایر اجزاء هم واجب نیست و اگر از قبیل «ارکع و اسجد» باشد، سایر اجزاء واجب است. ایشان می فرمایند که نظر مرحوم بهبهانی به همان مسأله حکومت است منتها در آن زمان متداول نبوده است که مسأله را به صورت حکومت مطرح کرده باشند. در حقیقت بیان مرحوم وحید بهبهانی هم مؤیدی برای مسأله ای که ذکر کردیم، می باشد.

اما مرحوم محقق نائینی(ره) طور دیگری از کلام مرحوم وحید بهبهانی برداشت کرده اند. اول، کلام وحید بهبهانی را توجیه و تقریب می کنند، بعد به ایشان اشکال می کند.

پس در حقیقت دو مطلب است: یکی توجیهی است که مرحوم محقق نائینی از کلام وحید بهبهانی دارند و بعد هم اشکالی است که به کلام وحید بهبهانی متوجه می کند. اما توجیهی که دارند این است می فرماید: کلام مرحوم وحید بهبهانی اصلا ناظر به مسأله حکومت و امثال آن مسائل نیست بلکه روی یک مبنای دیگر و یک ملاک دیگر است و آن ملاک این است که اگر جزئیت جزء و شرطیت شرط، از راه اوامر غیریه ثابت بشود، اینجا یک خصوصیتی دارد خصوصیتش این است که اوامر غیریه، در تمام شرایط و خصوصیات، مثل اوامر نفسیه است. یکی از خصوصیات که در اوامر نفسیه معتبر است، قدرت داشتن مکلف بر انجام متعلق است. اگر مکلفی قدرت بر انجام متعلق امر نفسی را نداشته باشد، عقلا محال است که آن امر نفسی به او توجه کند.

ایشان می فرمایند: در این مطلب فرقی بین اوامر نفسیه و اوامر غیریه نیست همانطوری که امر نفسی، مشروط به قدرت بر متعلق است، امر غیریه هم مشروط به قدرت بر متعلق است. وقتی که مولا- می گوید: «ارکع فی صلوتک» کأنّ این معنا دنبالش است «ای بشرط القدره علی الرکوع»، «اسجد فی صلوتک ای بشرط القدره علی

السجود» آنجایی که مکلف قدرت بر سجود دارد، سجده را انجام می دهد، آنجایی که مکلف قدرت ندارد، نتیجه این می شود که این امر غیري کنار رفت، امر غیري از صحنه خارج شد، چون مکلف قدرت بر متعلق ندارد. امر غیري که از صحنه خارج شد «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» در صحنه وجود دارد و حکم می کند به این که با اینکه قدرت مثلا بر رکوع نیست باید نماز بدون رکوع تحقق پیدا بکند. پس علت اینکه مرحوم وحید بهبهانی در آنجایی که او امر غیري هست، مسأله جزئیت و شرطیت را مطرح می کند، می فرماید: اگر قدرت بر رکوع و سجودی که مأموریه به امر غیري است، نداشته باشد باید بقیه مأموریه را در خارج انجام بدهید، علتش این است که امر غیري مثل امر نفسی، مشروط به قدرت است.

در صورتی که قدرت وجود نداشته باشد، امر غیري از صحنه خارج می شود و آن امر اولی متعلق به مأموریه بدون اینکه در مقابل آن امر غیري باشد در صحنه وجود دارد و حکم به لزوم اتیان به سایر اجزاء و شرایط می کند که مسأله امر غیري مطرح نباشد و تعبیر این باشد که بفرماید: «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب». اگر یک چنین تعبیری باشد این دیگر به قدرت چه ارتباطی دارد؟ این کجایش دیگر مسأله قدرت را لزوم دارد؟ این «لا- صلوه الا- بفاتحه الكتاب» که به شما نمی گوید: فاتحه الكتاب بخوانید. این قضیه خبریه، دارد اخبار می کند به شما که «ایها المكلف اعلم انّ الصلوه لا يمكن ان تتحقق بدون فاتحه الكتاب» دیگر کجایش مسأله قدرت در اینجا مطرح است؟ این به صورت یک جمله خبریه اخبار می کند «عن عدم امکان تحقق الصلوه بدون الفاتحه».

اگر شما خارجا قدرت بر فاتحه الكتاب نداشتید، چه چیزی از صحنه خارج می شود؟ چیزی از صحنه خارج نمی شود، این قضیه خبریه در جای خودش محفوظ است، هم در حال تمکن می گوید: «لا يمكن ان تتحقق الصلوه بدون الفاتحه» هم در حال عجز می گوید: «لا يمكن ان تتحقق الصلوه بدون الفاتحه» و لازمه اش این است که اگر شما از فاتحه الكتاب عاجز شدید دیگر بقیه اجزاء و شرایط اصلا لزوم اتیان ندارد، برای اینکه مقتضای «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب» یک چنین معنایی است.

پس ملاحظه فرمودید که توجیهی که مرحوم محقق نائینی از کلام وحید بهبهانی می کند، یک توجیهی است که اصلا به مسأله حکومت ارتباطی ندارد، این مبتنی بر این است که آن قبیل از اجزاء و شرایط به لحاظ اینکه از طریق امر غیري به مکلف ارائه شده است و امر غیري هم مثل امر نفسی، مشروط به قدرت است، آنجایی که قدرت نباشد،

امر غیری کنار می رود و «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» در صحنه باقی می ماند. اما اینجایی که از طریق «لا صلوه الا بفاتحه الكتاب» باشد، به هیچ وجه مسأله قدرت مطرح نیست بلکه قضیه، قضیه خبریه است و بین حال تمکن و حال عجز، هیچ فرقی وجود ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): علت اینکه در آن طرف هم ما می گوئیم که جزئیت ساقط می شود و بقیه اجزاء را باید اتیان بکنیم، برای خاطر این نیست که حکومت ندارد، اصلاً روی پایه حکومت نیست، روی یک مبنای دیگری است. روی مبنای «وجود الامر و عدم وجود الامر» است. اگر جزئیت از طریق امر استفاده بشود، این لازم را دارد، اما اگر جزئیت از طریق غیر امر استفاده شد حتی اگر این طوری تعبیر کردند، گفتند: «الركوع جزء للصلوه» همین مقدار که «الركوع جزء للصلوه» همین هم کفایت می کند برای اینکه عنوان امر در اینجا وجود ندارد. آن که مضر است و آن که موجب فرق است، مسأله امر غیری است. «ای ان كانت الجزئیه مستفاده من الاوامر الغیریه» آن نتیجه را دارد «و ان لم تكن مستفاده من الاوامر الغیریه» این نتیجه را دارد. این ربطی به مسأله حکومت در هیچ طرف قصه ندارد.

این توجیهی است که ایشان از کلام وحید بهبهانی می کند. بعد در عین اینکه کلام ایشان را اینطوری توجیه می کند، خود محقق نائینی دو تا اشکال به وحید بهبهانی دارد که ما بعد از اینکه ان شاء الله فردا دو تا اشکال ایشان را عرض کردیم، در دو جهت با محقق نائینی بحث داریم: یکی اینکه اولاً آیا نظر وحید بهبهانی به همین توجیهی است که محقق نائینی بیان کردند یا نظر ایشان به همان حکومتی است که ما ذکر کردیم؟ ما معتقدیم که نظر ایشان به همان حکومت است و این راهی که محقق نائینی مسأله را توجیه و تقریب کرد، مورد نظر وحید بهبهانی نیست.

ثانیاً اگر فرض کنیم کلام وحید بهبهانی ناظر به توجیه محقق نائینی باشد آنوقت باید ملاحظه کنیم، ببینیم این دو اشکالی که ایشان متوجه وحید بهبهانی کرده اند آیا این دو اشکال به ایشان توجه دارد یا روی همین فرض توجه هم این دو اشکال به ایشان متوجه نخواهد بود؟ لذا این دو اشکال محقق نائینی را ملاحظه بفرمایید تا ببینیم چطور است؟

پرسش:

۱ - کلام محقق نائینی (ره) را نسبت به تقدّم اطلاق دلیل قید بر اطلاق دلیل مقید بیان کنید.

۲ - چرا اطلاق و تقييد را نمی توان به باب قرينه و ذی القرينه تشبيه کرد؟

۳ - تفصيل مرحوم وحيد بهبهانی(ره) را نسبت به تقدم اطلاق دليل قيد بر اطلاق دليل مقيد بيان كنيد.

۴ - نظر امام راحل نسبت به كلام وحيد بهبهانی نسبت به تقدم اطلاق دليل قيد بر اطلاق دليل مقيد چيست؟

۵ - نظر محقق نائینی نسبت به كلام وحيد بهبهانی در تقدم اطلاق دليل قيد بر اطلاق دليل مقيد توضيح دهيد.

ص: ۱۱۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلّم و على آله الطَّيِّبين الطَّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

حقيقت اوامر غيريه

عرض كرديم كه مرحوم محقق نائيني (اعلى الله مقامه الشريف) توجيهي از كلام مرحوم وحيد بهبهاني (اعلى الله مقامه) كردند كه آن توجيه، هيچ ارتباطي به مسأله حكومت نداشت. بعد خود ايشان دوتا اشكال بر وحيد بهبهاني دارند:

يك اشكال اين است كه اين كه وحيد بهبهاني فرمودند كه اگر ما جزئيت و شرطيت را از راه امر غيري استفاده كنيم، از راه «اركع في الصلاة و اسجد في صلوه» يا در باب موانع و قواطع، از راه نواهي غيريه استفاده كنيم مثل «لا- تلبس الحرير في الصلوه» يا «لا تلبس غير المأكول في الصلوه» يا «تتكلم في الصلوه» اينكه ايشان فرمودند كه اگر ما از راه اوامر و نواهي غيريه، مسأله جزئيت و شرطيت و مانعيت و قاطعيت را استفاده كنيم، نتيجه اش اين است كه چون امر غيري مثل امر نفسي، مشروط به قدرت است، در آنجايي كه

قدرت وجود نداشته باشد، آنجایی که فرضاً متمکن از رکوع نباشد، متمکن از سجود نباشد، این امر غیری ساقط می شود، امر غیری کنار می رود به خاطر عدم قدرت بر متعلق، اما «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» چرا کنار برود؟ «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» چه کمبودی دارد از اینکه جریان پیدا بکند؟

عدم اعتبار قدرت در اوامر غیریه نزد محقق نائینی(ره)

مرحوم محقق نائینی می فرماید: ما این حرف را قبول نداریم برای اینکه ما در درجه اول، معتقدیم که قدرت در متعلق اوامر نفسیه اعتبار دارد. اینکه شنیده اید که یکی از شرایط تکلیف، قدرت بر متعلق است، ما این را در رابطه با اوامر نفسیه قبول داریم و الا- در رابطه با اوامر غیریه این را قبول نداریم. چرا؟ چه فرقی بین اوامر نفسیه و اوامر غیریه است؟ می فرماید: برای اینکه آن طلب حقیقی و آن بعث مولوی، تنها در اوامر نفسیه وجود دارد. آنجاست که مولا- بما آنه مولا، الزام و بعث دارد و تحریک و بعث در آنجا تحقق دارد. آنجا باید عبد قدرت داشته باشد. اگر قدرت نداشته باشد چطور می شود او را بعثش بکنیم بر یک امر غیر مقدور؟ چطور می شود او را تحریک بکنیم برای انجام یک امر غیر مقدور؟ لذا در اوامر نفسیه، مسأله چنین است. ملاک اعتبار قدرت در آنها وجود دارد اما در اوامر غیریه، ایشان می فرماید: این واقعش ارشاد است، ارشاد به این معنا که می خواهد بگوید: متعلق این امر غیری در متعلق امر نفسی، مدخلیت دارد. وقتی که می گوید: «ارکع فی الصلاه، اسجد فی الصلاه» این در حقیقت دارد شما را ارشاد می کند به اینکه این رکوعی که متعلق امر غیری واقع شده است، این در نماز نقش دارد، در نماز مدخلیت دارد. در حقیقت متعلق امر غیری، در متعلق امر نفسی مدخلیت پیدا می کند.

حقیقت اوامر غیریه از نظر محقق نائینی(ره)

بعد ایشان می فرماید: اوامر غیریه و تکالیف غیریه چه به صورت تکلیف باشد و چه به صورت وضع باشد، واقعش این است که اصلاً جمله انشائیه نیستند، اینها اخبارند و فقط برای این هستند که شما را به یک مطلبی آگاه بکنند و به شما خبر بدهند که بدان که رکوع با نماز رابطه دارد، آگاه باش که سجود در ارتباط با نماز است. و اگر جنبه خبری پیدا کردند دیگر چه لزوم دارد که نسبت به متعلق اینها شما قدرت داشته باشید؟ مسأله

اعتبار قدرت دیگر از کجا پیدا می شود؟ اینجا تکلیف نیست. اینجا بعث و الزام وجود ندارد. اینجا تحریکی تحقق ندارد تا شما بگویید: آدم عاجز را نمی شود تحریک کرد به انجام عملی که عاجز از انجام آن عمل است. اینجا جای خبر است، جای اعلام است، جای این است که یک مطلبی را که شما آگاه نیستید، به آگاهی شما برساند. یعنی در حقیقت چه فرقی می کند که مولا بگوید: «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» که فرض اول تفصیل وحید بهبهانی بود و بین اینکه بگوید: «اقرأ فاتحه الكتاب في الصلوه»؟ همان طوری که درباره «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» لازم نبود که مسأله قدرت را مطرح بکنیم، در «اقرأ فاتحه الكتاب في الصلوه» هم لازم نیست که مسأله قدرت را پیاده بکنیم. اینجا هم بعثی وجود ندارد، تکلیفی تحقق ندارد. مسأله، مسأله ارشاد و مسأله اخبار است و در باب اخبار و جمله خبریه، هیچ عنوان قدرت مطرح نیست. این جواب اولی است که محقق نائینی از کلام علامه وحید بهبهانی داده اند.

عدم تفاوت در موضوع له هیئت «افعل» از نظر نفسیت و غیریت

ما در رابطه با این جواب، عرض می کنیم: اینکه در مباحث الفاظ، در باب اوامر، ثابت کردیم که هیئت «افعل» موضوع برای بعث و تحریک است، این مطلبی که در آنجا ثابت شد و مفاد هیئت «افعل» را عبارت از بعث و تحریک گرفتیم، آیا تبعیض بردار است؟ این مسأله ای است که تنها در رابطه با اوامر نفسیه مطرح است؟ یعنی اگر هیئت «افعل» به منظور امر نفسی، استعمال بشود، موضوع له آن بعث و تحریک است؟ یا اینکه اصلاً موضوع له هیئت «افعل» به تمام معنا و فی جمیع الموارد، عبارت از بعث و تحریک است، فرقی بین اینکه امر نفسی باشد یا غیری باشد یا حتی مولوی باشد و یا ارشادی باشد، نیست. حتی در مقام ارشاد که می خواهد با امر خودش مکلف را ارشاد بکند مثلاً به جزئیت و شرطیت، اینجا وقتی که مسأله را تحلیل می کنیم به این معنا نیست که هیئت «افعل» در غیر موضوع له خودش استعمال شده است. اینطور نیست که اوامر ارشادیه (به بیان مرحوم محقق نائینی) اصلاً عنوان انشائیت را کآن از دست بدهد و عنوان یک جمله خبریه پیدا کند. مسأله اینطور نیست.

هرکجا هیئت «افعل» باشد، هرکجا این کلام استعمال شود، موضوع له آن عبارت از بعث و تحریک است، منتها هدف از بعث و تحریک فرق می کند. غایت بعث و تحریک

متفاوت است. در اوامر نفسیه، غایت بعث و تحریک، تحقق بخشیدن به خود متعلق است و متعلق در این مسأله، نفسیت دارد. در اوامر غیریه، آن بعث و تحریکی که به متعلق شده است، ضمن اینکه بعث و تحریک است لکن برای خاطر غیر است، برای خاطر یک مطلوب نفسی است، برای خاطر یک واجب نفسی است و الا نسبت به همین متعلق امر غیر، رسماً بعث و تحریک تحقق پیدا کرده است، منتها گاهی بعث و تحریک، در موردی است که خود مبعوث الیه اصالت دارد، نفسیت دارد. گاهی بعث و تحریک در موقعیتی است که مبعوث الیه برای خاطر غیر، واجب شده است، برای امر دیگری وجوب پیدا کرده است. لذا فرقی بین اوامر نفسیه و اوامر غیریه از نظر مفاد هیئت «افعل» ملاحظه نمی کنیم و اگر در بعث و تحریک، قدرت اعتبار پیدا کرد که به نظر می رسد که بطور مسلم معتبر است، چه فرق می کند بین اینکه مبعوث الیه، اصالت در مطلوبیت داشته باشد یا مبعوث الیه به عنوان یک واجب غیر مطرح باشد؟

معنای بعث و تحریک در اوامر ارشادیه

در باب اوامر غیریه که این معنا کاملاً روشن است. اما آنکه یک مقدار ممکن است از ذهن بعید بیاید، اوامر ارشادیه است. در اوامر ارشادیه باید این معنا را فراموش نکنیم که در عین اینکه امر است، ارشادیت دارد نه اینکه اوامر ارشادیه، عنوان یک جمله خبریه پیدا می کنند. اوامر ارشادیه با حفظ امر بودن و با حفظ بعث و تحریک و با حفظ اینکه هیئت «افعل» در خود بعث و تحریک استعمال شده است و در همان معنای موضوع له اولی بکار رفته است لکن هدف از این بعث و تحریک، یک مطلب دیگر است. هدف از این بعث و تحریک، ارشاد است. اینکه مثلاً طبیب به مریض دستور می دهد که این نسخه را عملی کن، این کلمه «افعل» طبیب، با «افعل» یک مولا- نسبت به عبد خودش از نظر موضوع له هیئت «افعل» و از نظر معنای بعث و تحریک، هیچ فرق نمی کند. کسی نگفته که کلمه «افعل» طبیب، در غیر موضوع له استعمال شده است. کسی این اشکال را نکرده که اگر یک مرشدی در مقام ارشاد، مردم را موعظه می کرد و اوامر و نواهی ارشادیه انجام می داد، بگوییم: تمام این اوامر و نواهی برخلاف موضوع له است، برای اینکه موضوع له اوامر بعث است و موضوع له نواهی زجر است و شما که بعث و زجر ندارید، شما ارشاد می کنید.

مسأله ارشاد در عرض بعث و زجر نیست که «اما الارشاد و اما البعث و الزجر» مسأله ارشاد و بعث و زجر، در طول یکدیگر واقع شده اند و با هم هیچ گونه منافاتی ندارند. یک وقت مولا به عنوان مولویت، بعث می کند، یک وقت طیب به عنوان ارشاد، بعث می کند، یا مبلغ به عنوان ارشاد، بعث می کند، به عنوان ارشاد زجر می کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): مسأله استحقاق عقوبت یک معنای دیگری است. بحث ما اینجا در این است که آیا مفاد هیئت افعلی که یک مرشد «فی مقام الارشاد» بکار می برد، با هیئت افعلی که یک مولا در مقام مولویت بکار می برد، از نظر مستعمل فیه، دو مستعمل فیه دارد: یکی مستعمل در موضوع له است و دیگری مستعمل در غیر موضوع له است، لذا تمام هیئتهای «افعل» ی که مرشدین به کار می برند، استعمالات مجازیه خواهد بود، چون در موضوع له استعمال شده است؟ درحالی که می بینیم واقعیت بر خلاف این است. هیئت «افعل» در تمامی این مواقع و مقامات، در همان بعث و زجر بکار رفته است و آن چه با مسأله اعتبار قدرت، ارتباط دارد، خود بعث و زجر است.

شاهد بر اعتبار قدرت در اوامر ارشادیه

اگر بخواهیم شاهدهی هم پیدا بکنیم که مسأله را روشن بکند، آیا شما اوامر طیب را ارشادی نمی بینید؟ چرا. اگر یک طیبی یقین دارد که این مریض قدرت بر انجام این نسخه را ندارد، می تواند امر ارشادی نسبت به او صادر کند؟ این مخاطب مریض که طیب در مقام ارشاد به او می گوید: «این نسخه را عملی کن» اگر طیب یقین دارد که قدرت بر انجام این نسخه را ندارد، آیا از نظر عقل و عقلا- جایز است که به صورت امر ارشادی، او را مأمور به امر ارشادی بکنند؟ پس شما که می فرمایید: در اوامر ارشادیه هیچ قدرتی اعتبار ندارد باید هیچ فرقی نباشد بین مریضی که قدرت بر استعمال و استفاده و انجام نسخه را دارد و آن مریضی که طیب «یعلم بانه لا یقدر علی استعمال هذه النسخه» درحالی که می بینیم در مقام ارشاد هم صحیح نیست به آدم عاجز و غیر قادر ولو به صورت امر ارشادی، کسی امر صادر بکند و این دلیل بر این است که هیئت «افعل» در مقام ارشاد هم همان معنای اولی خودش را که عبارت از بعث و تحریک است تغییر نداده است.

بعث و تحریک با مسأله قدرت اعتبار دارد. بعث و تحریک نیاز به قدرت دارد و با

عجز بعث و تحریک تحقق پیدا نمی کند. پس این بیان مرحوم محقق نائینی که فرمودند:

ما تنها مسأله اعتبار قدرت را در باب اوامر نفسیه می پذیریم اما در اوامر غیریه و ارشادیه، اعتبار قدرت را به هیچ وجه قبول نداریم، به نظر غیر صحیح می رسد.

فرق بین اوامر نفسیه و غیریه از نظر اعتبار قدرت نزد محقق نائینی (ره)

و اما جواب دومی که مرحوم محقق نائینی ذکر می فرمایند، می فرمایند: ما قبول کردیم که همان طوری که در متعلق اوامر نفسیه، مسأله قدرت مطرح است، در اوامر غیریه هم قدرت اعتبار دارد ولی یک حرف دیگر داریم: در اوامر نفسیه چون متعلق امر نفسی خودش نفسیت و اصالت دارد باید قدرت را در رابطه با خودش ملاحظه کنیم. اگر امر به یک امر نفسی متعلق شد، ما باید خود همین یک شیء را با قدرتمان بسنجیم، اگر قدرت بر او داشته باشیم، این امر نفسی صحیح است و اگر قدرت بر آن نداشته باشیم، این امر نفسی محال است. اما در اوامر غیریه چون می دانیم که متعلق این اوامر غیریه برای غیر مطرح شده است، بعث برای غیر تحقق پیدا کرده است، نه اینکه خودش استقلال داشته باشد، نه اینکه خودش نفسیت داشته باشد، ما قبول داریم که قدرت معتبر است اما بحثمان این است که چه قدرتی؟

عمده نکته ای که می خواهد در مقام فرق بین اوامر نفسیه و اوامر غیریه قائل بشوند در این است که آن قدرت معتبره چه قدرتی است. اینجا می فرماید: قدرت را نباید در رابطه با خود متعلق حساب بکنیم، قدرت را باید در رابطه با مجموع در نظر بگیریم. وقتی که مولا می گوید: «ارکع فی صلوتک» نباید قدرت را در رابطه با رکوع فرض کرد بلکه باید قدرت را در رابطه با رکوع و سجود و قرائت و تشهد و سایر اجزا و شرایط فرض بکنیم، برای اینکه ملاک و اساس، در هر کدام از اینها به نحو استقلال وجود ندارد. وقتی که مولا می گوید: «ارکع فی صلوتک» می خواهد صلاه با رکوع تحقق پیدا بکند، با سجود تحقق پیدا بکند، با قرائت تحقق پیدا بکند. پس باید مسأله قدرت را در رابطه با مجموع فرض کنیم نه در رابطه با رکوع به تنهایی، نه در رابطه با سجود به تنهایی. و وقتی که در رابطه با مجموع فرض می کنیم، می بینیم «هذا لا یقدر علی المجموع» برای اینکه فرض ما این است که این عاجز از رکوع است، فرض ما این است که این عاجز از سجود است، «هذا غیر قادر علی المجموع» و چون قادر بر مجموع نیست، امر به صلاه کنار می رود، امر به

صلاه منتفی می شود برای اینکه صلاه عبارت از این مجموعه ای است که هر کدامش متعلق یک امر غیرى قرار گرفته است و ما قدرت را در رابطه با مجموع باید فرض بکنیم و چون می بینیم که «هذا المكلف لا يكون قادرا على المجموع لأنه عاجز عن الركوع مثلا» پس در نتیجه امر صلاتی کنار می رود.

و اینکه شما (مرحوم محقق وحید بهبهانی) در اینجا گفتید که اگر «ارکع فی صلاتک» کنار برود، چرا امر به صلاه از صحنه خارج بشود؟ چرا امر به بقیه اجزاء و شرایط کنار برود؟ چون قدرت این «ارکع فی صلوتک» را ندارد خود این امر غیرى کنار می رود اما بقیه اوامر غیریه در جای خودش محفوظ می ماند. ایشان می فرمایند: ما این را نمی توانیم بپذیریم، چون عنوان غیریت مطرح است. باید در مسأله قدرت، قدرت را نسبت به مجموع ملاحظه بکنیم و «حيث لا يكون قادرا على المجموع» پس امر به صلاه منتفی است. پس چه فرقی کرد بین اینکه مولا - لا - صلوه الا - بفاتحه الكتاب» بگوید و بین اینکه بگوید: «اقرأ فی صلوتک فاتحه الكتاب»؟ همان طوری که در «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» در صورت عجز، امر به صلاه به کلی منتفی می شود، در «اقرأ فی صلاتک فاتحه الكتاب» هم همین طور است، با اینکه امر غیرى را قبول کردیم که در آن قدرت اعتبار دارد لکن نحوه اعتبار قدرت در امر غیرى، غیر از نحوه اعتبار قدرت در امر نفسی است.

در اوامر نفسیه، در هر کدام جدا جدا و مستقلا باید مسأله قدرت را ملاحظه کرد اما در اوامر غیریه، قدرت قائم به مجموع است و ملاک قائم به مجموع است. این را باید مورد لحاظ قرار بدهیم.

تساوی ملاک اعتبار قدرت نسبت به اوامر نفسیه و غیریه

این جواب هم با توجه به جواب اول ما قابل مناقشه است. ما از ایشان می پرسیم:

ملاک در مسأله اعتبار قدرت چیست؟ مگر غیر از بعث و تحریک است؟ ما گفتیم: بعث و تحریک همه جا وجود دارد. لازمه اینکه بعث و تحریک همه جا وجود داشته باشد این است که همه جا قدرت معتبر است. همان طوری که در اوامر نفسیه، شما قدرت را در رابطه با متعلق خودش حساب می کنید، در اوامر غیریه هم همین طور است. مجرد این که در اوامر غیریه، اینها برای یک مطلوب نفسی مطلوبیت پیدا کرده اند و برای خاطر غیر، مبعوث الیه واقع شده اند، اقتضا نمی کند که ما در مسأله اعتبار قدرت، تغییری قائل

بشویم. اعتبار قدرت، همان اعتبار قدرت است، منشأ آن هم بعث و تحریک است. ما اگر ده تا امر غیره داشته باشیم، ده تا قدرت لازم داریم، نه یک قدرت قائم به مجموع. ما ده تا قدرت می خواهیم و «کل امر یضاف القدره الیه مستقلاً» ولو اینکه مطلوبیت غیره داشته باشد. مطلوبیت غیره اقتضا نمی کند که ما دست از مسأله بعث و لازم بعث برداریم.

«البعث یحتاج الی القدره» قدرت بر مبعوث الیه. مبعوث الیه چیست؟ «اقرأ فی صلوتک فاتحه الکتب»، بیش از این در این جا مطرح نیست. «اقرأ فی صلوتک فاتحه الکتب» بیشتر از مسأله قدرت در رابطه با فاتحه الکتب چه مطلبی را دلالت دارد؟ قدرت بر مجموع از کجا آمده است؟ غیرت یک مسأله دیگری است.

وقتی که مسأله اعتبار قدرت را پیش می آوریم روی نفس بعث و تحریک تکیه می کنیم، کاری نداریم که «البعث و التحریک مولوی ام غیره» غیرت و مولویت، یک مسأله دیگری است، به بعث و تحریک ارتباطی ندارد، به لازمه بعث و تحریک و یا شرایطی که در بعث و تحریک اعتبار دارد، ارتباطی ندارد. پس اگر شما در جواب دوم مسأله اعتبار قدرت را در اوامر غیره پذیرفتید، دیگر در قدرتش نحوه اعتبار قدرت را تغییر ندهید، نگویید: در اوامر نفسیه، قدرت به متعلق یک به یک مستقلاً اعتبار دارد، اما در اوامر غیره، قدرت قائمه به مجموع اعتبار دارد. نه اینجا اگر ده تا بعث است، اگر ده تا تحریک است، هر کدام یک قدرت لازم دارد بدون اینکه این قدرتها به هم ارتباط داشته باشد.

نتیجه بحث در رابطه با توجیه کلام وحید بهبهانی (ره)

نتیجه حرف ما این شد که اگر بنا بشود توجیه کلام مرحوم وحید بهبهانی به همان نحوی باشد که دیروز مرحوم محقق نائینی توجیه کردند، این توجیه ایشان قابل جواب نیست. این دو جوابی که ایشان بر توجیه کلام مرحوم وحید ذکر کردند ناتمام است. یعنی توجیه، یک مطلب صحیح و یک مطلب حقیقی است که اگر «لا صلاه الا بفاتحه الکتب» باشد، معنایش این است که با عجز از فاتحه الکتب، امر به صلاه هم منتفی است اما اگر «اقرأ فی صلوتک فاتحه الکتب» باشد امر غیره است و امر غیره نیاز به قدرت دارد و چون قدرت وجود ندارد، امر غیره بساط خودش را جمع می کند و بعد از آنکه بساط امر غیره جمع شد «أقیموا الصلاه» در صحنه حاضر است و به شما حکم می کند به اینکه

نماز را با بقیه اجزا و شرایط اتیان بکنید. لکن ما نپذیرفتیم که کلام مرحوم وحید بهبهانی اصلاً ناظر به این مرحله باشد بلکه کلام ایشان را روی همان مسأله حکومت، توجیه کردیم گفتیم: ولو این که کلمه حکومت و امثال این، در کلام ایشان ذکر نشده است لکن بعید نیست که مراد ایشان همان مسأله حکومت باشد به این معنا که اگر دلیل جزء به نحو حاکمیت مسأله را مطرح بکند اینجا تقدّم با دلیل جزء است و اگر حاکمیت نداشته باشد، تقدّم با اطلاق دلیل مأموریه است.

اینها مسائلی بود که درباره اصل محل نزاع مطرح کردیم. محل نزاع ما آنجایی است که هیچ یک از دو دلیل، اطلاق نداشته باشد و یا اگر هر دو دلیل اطلاق داشته باشند، هیچ کدام تقدّم و تأخیری بر دیگری نداشته باشند. پس باید این محل نزاع مورد توجه باشد که آنجایی که احد الدلیلین اطلاق داشته باشد او مقدم است، آنجایی که احد المطلقین حاکم بر دیگری باشد، حاکم مقدم است و حکومت هم در انحصار هیچ یک از دو دلیل نیست.

گاهی حکومت در ناحیه دلیل جزء است و گاهی هم حکومت در ناحیه دلیل مأموریه است. پس محل نزاع ما در این مسأله مهم که در فقه کاملاً مورد ابتلا است آنجایی است که جزئیت یک جزء، شرطیت یک شرط و همین طور مانعیت و قاطعیت به نحو اجمال ثابت شده است و ما مرددیم که آیا جزئیت، جزئیت مطلقه است یا مختصه به صورت تمکن و هیچ یک از دو دلیل هم اطلاق ندارند و یا اگر دارند، هر دو اطلاق دارند و با وجود دو اطلاق، بین آنها معارضه تحقق دارد بدون اینکه احد الدلیلین حاکم بر دیگری باشد. در چنین محل نزاعی که شروع بحث ما از اینجا خواهد بود چه باید گفت؟

پرسش:

۱ - اشکال اول محقق نائینی (ره) بر کلام وحید بهبهانی در استفاده جزئیت و شرطیت از راه امر غیر چيست؟ و جواب استاد از اشکال محقق نائینی را بنویسید.

۲ - شاهد بر اعتبار قدرت در اوامر ارشادیه چیست؟

۳ - فرق بین اوامر نفسیه و غیریه از نظر اعتبار قدرت نزد محقق نائینی (ره) چیست؟

۴ - آیا ملاک اعتبار قدرت نسبت به اوامر نفسیه و غیریه مساوی است؟ توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلّم و على آله الطَّيِّبين الطَّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اجرای برائت عقليه در صورت شك

بحث اصلی ما آنجایی است که اگر جزئیت یک جزئی یا شرطیت یک شرطی و همین طور مانعیت و قاطعیت چیزی فی الجملة ثابت شده باشد، اجمالا بدانیم فلان شیء مثلا فاتحه الكتاب، جزئیت برای صلاه دارد لکن تردید ما از این نظر باشد که آیا جزئیت فاتحه برای نماز، اختصاص به صورت تمکن از فاتحه الكتاب دارد؟ لازمه این معنا این است که اگر شما متمکن نبودید، جزئیت فاتحه کنار می رود. و معنای اینکه جزئیت فاتحه کنار می رود، این است که بقیه اجزا را حتما باید اتیان کنید. مأموریه را در ضمن بقیه اجزا انجام بدهید، برای اینکه فاتحه الكتاب در حال عدم تمکن «لا یکون جزءا للصلوه» و اگر جزئیت نداشته باشد، معنایش این است که مأموریه ده جزئی در حال عدم تمکن، نه جزئی خواهد شد. این یک طرف احتمال است.

طرف دیگر احتمال این است که جزئیت فاتحه الكتاب، یک جزئیت مطلقه باشد،

یعنی هم در حال تمکن، جزئیت داشته باشد و هم در حال عجز جزئیت داشته باشد که لازمه این احتمال و لازمه جزئیت در حال عجز این است که اگر شما از فاتحه الکتاب عاجز شدید، اصلاً دیگر مأموریه بر شما واجب نیست، برای اینکه مأموریه از فاتحه الکتاب، انفکاک ندارد و چون فاتحه الکتاب مقدور نیست پس در حقیقت «مأموریه لیس بمقدور» و چون «مأموریه لیس بمقدور» دیگر امری به شما توجه ندارد، لازم نیست که مأموریه را در ضمن بقیه اجزای آن بکنید.

این مسأله محل بحث ما بود، متنها این جهت را اضافه کردیم که در جایی ما از این مسأله، بحث می‌کنیم که دو دلیلی که در اینجا داریم: (یکی دلیل اصل مأموریه و یکی هم دلیل جزئیت این جزء) یا هیچ کدام اطلاقی نداشته باشند، (نه دلیل مأموریه اطلاق داشته باشد و نه دلیل دال بر جزئیت اطلاق داشته باشد) و یا اگر اطلاقی در کار است، هر دو دلیل، اطلاق داشته باشد و هیچ کدام از اطلاقین به عنوان حکومت تقدم بر دیگری نداشته باشد. دو اطلاق در عرض هم، دو اطلاق متعارض بدون اینکه احدهما تقدم بر دیگری داشته باشد. این دو صورت، محل بحث ما است. اما بحث صور دیگر یعنی آنجایی که احد الدلیلین اطلاق داشته باشد یا آنجایی که اطلاق حاکم بر اطلاق دلیل دیگری باشد، را گذرانیدیم.

حالا- در این محل بحث اولاً- بینیم که آیا اصاله البرائه العقلیه (برائت نقلی را بعد از ان شاء الله صحبت می‌کنیم) که مستندش قاعده قبح عقاب بلا بیان است، در اینجا می‌تواند جاری بشود یا نمی‌تواند جاری بشود؟ یا اینکه فرض مسأله مختلف است در بعضی از فرض مسأله، برائت عقلیه جریان دارد و در بعضی از فرض مسأله، برائت عقلیه جریان ندارد.

جریان برائت عقلیه در صورت عدم قدرت مکلف بر اتیان جزء اول تکلیف

تردید نیست در اینکه در بعضی از فرض مسأله بلا اشکال اصاله البرائه العقلیه جاری می‌شود، حالا چرا و آن فرض کدام است؟ فرض آنجایی است که این مکلف از همان هنگامی که بالغ شده است و از همان هنگامی که تکلیف بر عهده او گذاشته شده است، اگر نسبت به این جزء، غیر قادر باشد. از باب مثال (یک وقت فکر نکنید که حکم فقهی فاتحه الکتاب و مانند اینها، اینهایی است که ما می‌گوییم. اینها را در اینجا به عنوان

مثال و تقریب ذهن می آوریم) فرض کنید اگر کسی از همان هنگام مثلاً تکلیف، گرفتار عنوان عدم قدرت بر تکلم است و به تعبیر عربی «اخرس» است و قدرت بر حرف زدن ندارد، نمی تواند فاتحه الکتاب را قرائت بکند و فرض این است که فاتحه الکتاب به عنوان قرائت، جزئیت برای نماز پیدا کرده است.

ما می گوئیم: اینجا برائت عقلی جاری می شود برای اینکه این شک در تکلیف دارد، شک دارد در اینکه آیا تکلیف به صلوه فرضاً به این توجه پیدا کرده است یا نکرده است، برای اینکه اگر جزئیت فاتحه الکتاب اختصاص به حال تمکن داشته باشد، این نسبت به بقیه اجزای ماموربه، مکلف به صلاه است، صلاه را باید در ضمن سایر اجزاء انجام دهد.

لکن احتمال هم می دهیم که مسأله دخالت فاتحه الکتاب و جزئیت فاتحه الکتاب، یک جزئیت مطلقه غیر قابل انفکاک از صلاه باشد و در حقیقت صلاه نسبت به این نمی تواند بدون فاتحه الکتاب باشد و اگر کسی قدرت بر فاتحه الکتاب نداشت «لیس بمکلف بالصلوه اصلاً» پس این آدم اخرسی که «لا- یقدر علی القرائه من اول بلوغه، من اول زمان تکلیفه» الان مردد است «هل یكون مکلف بالصلوه ام لا یكون مکلفاً بالصلوه؟» این شک در تکلیف است، شک در توجه تکلیف است و در شک در توجه تکلیف، برائت عقلیه جریان پیدا می کند. همان طوری که شما که شک در حرمت شرب توتون می کنید، مجرای برائت عقلیه و قاعده قبح عقاب بلا بیان است، اینجا هم همین طور. اینجا با آنجا چه فرق می کند؟ شک دارید که با شرایط فعلی با عدم قدرت بر قرائت فاتحه آیا مکلف به صلوه هستید یا مکلف به صلوه نیستید؟ چه نقصی و چه اشکالی از نظر جریان برائت عقلیه در اینجا شما ملاحظه می کنید؟

(سؤال... و پاسخ استاد): شبهه حکمیه است یعنی الان ما هم که به اخرس نگاه می کنیم، متحیریم. نمی دانیم آیا فاتحه الکتاب حتی برای اخرس، جزئیت دارد «فلا یجب علیه الصلوه» چون قدرت ندارد یا فاتحه الکتاب برای من و شما جزئیت دارد و برای اخرس جزئیت ندارد؛ پس بقیه نماز را انجام بدهد. این شبهه، شبهه حکمیه است. فرض می کنیم که دلیلین اطلاق نداشته باشند یا اگر دلیلین اطلاق داشته باشند، اطلاقشان متعارض باشد و احد الاطلاقین حکومت بر دیگری نداشته باشد. اینها همه برای این است که این شبهه شبهه حکمیه است. از نظر حکم نمی دانیم شارع که فرموده «فاتحه الکتاب جزء» آیا مقصودش این است که «فاتحه الکتاب جزء للقادر علی الفاتحه» یا

بحث در مفاد کلام شارع و به دست آوردن منظور شارع است. ما که نتوانستیم در مورد جزئیت آن مستقیما راهی پیدا کنیم، اصاله البرائه را روی نتیجه پیاده می کنیم و می گوئیم: اگر فاتحه الكتاب جزئیت مطلق داشته باشد، معنایش این است که «لا يجب على الاخرس الصلاة» و اگر جزئیت آن اختصاص به حال تمکن داشته باشد «يجب على الاخرس الصلاة». پس الان بین يجب و لا- يجب مردد مانده ایم. یک طرف احتمال «يجب الصلاة على الاخرس» است و یک طرف احتمال «لا تجب الصلاة على الاخرس» است.

معنای شک در تکلیف همین است. مگر شما در شرب توتون که به استناد قاعده قبح عقاب بلا بیان برائت عقلیه را جاری می کنید غیر از این مسأله است؟ آنجا هم دو احتمال می دهید: یک احتمال «حرمه شرب التتن» که احتمال تکلیف است، یک احتمال «اباحه شرب التتن» که احتمال عدم تکلیف است چون دو احتمال است: شما شاک در تکلیف هستید. بیان بر تکلیف ندارید. از ناحیه مولی به شما نگفته اند: «یحرم علیکم شرب التتن».

در ما نحن فیه هم از ناحیه مولی بیانی نرسیده است که «يجب على الاخرس ایجاد الصلاة فی ضمن بقیه الاجزاء». اگر یک چنین بیانی رسیده بود، ما قاعده قبح عقاب بلا بیان را پیاده نمی کردیم؛ اما چون ادله دلالت بر این مسأله ندارد و بیانی از ناحیه مولی نسبت به تکلیف، قائم نشده، ما متحیریم «فی انه يجب على الاخرس مع عدم القدره على الفاتحه، الاتیان به فی باب الصلاة او لا يجب؟» همان برائت عقلیه ای که در شرب توتون و حرمت مشکوکه شرب توتون، جریان پیدا می کرد، اینجا هم جریان دارد.

جریان برائت عقلیه در صورت عدم قدرت مستوعب تمام وقت

در این فرضی که ما مطرح کردیم که مکلف من اول البلوغ و من اول زمان التکلیف نسبت به این جزء عنوان عدم تمکن داشته باشد، در این جهتش محل بحث نیست. اینجا ظاهرا جای تردید نیست که برائت عقلیه جریان پیدا می کند. و همین طور صورت دوم هم که مطرح می کنیم آن هم جای تردید نیست، آن دیگر به این صورت نیست که کسی از اول تکلیف قدرت نداشته باشد بلکه در مجموعه وقت یک نماز از اول تا آخر غیر قادر بود. مثلا- در نماز ظهرین که از اول زوال شروع و تا غروب که آخر وقتش است اگر فرض کنیم در تمام این مجموعه «من اول الزوال الی آخر النهار کان غیر قادر علی فاتحه

الکتاب» مثل این که فرض کنید زبانش بند آمد، دیگر اصلا قدرت بر قرائت و تکلم نداشت. عدم قدرت، مستوعب تمام وقت است و تمام زمان را فراگرفته است، اینجا هم همین مسأله اصاله البرائه به همان صورتی که عرض کردیم، پیاده می شود. برای این که آن انسانی که در مجموعه وقت، قدرت بر قرائت الفاتحه ندارد و درعین حال شک دارد که آیا جزئیت فاتحه، یک جزئیت مطلقه است یا اختصاص به حال تمکن دارد، نتیجه شکش این است که شک دارد که آیا امروز با این شرایط «یجب علیه الصلاه ام لا؟» دیروز چون قادر بوده و نماز برایش واجب است یا فردا چون قادر می شود و نماز برایش وجوب پیدا می کند، اینها که با هم ملازمه ندارد. هرروزی یک حکم خاصی دارد. هر وقتی یک تکلیف خاصی دارد. ممکن است کسی مثلا در مجموع بین الطلوعین خواب باشد «و لم یکن مکلفا بصلاه الصبح» اما این ملازم با این نیست که برای نماز ظهر هم مکلف نباشد، برای این که در ظهر دیگر خواب نیست.

بالاخره در این فرض هم اگر عدم قدرت، مجموعه وقت «من اول الوقت الی آخر الوقت» را احاطه کند و در هیچ جزئی از اجزای وقت، قدرت بر قرائت فاتحه الکتاب نداشته باشد، اینجا هم شک دارد امروز که قادر نیست «هل یكون مکلفا بصلاه، هل یجب علیه الصلاه» نسبت به بقیه اجزا «او لا یجب علیه الصلاه» از باب اینکه این تکلیف امروز، تکلیف مستقلی است و هیچ ملازمه ای با روز گذشته و روز آینده ندارد و هر واقعه ای استقلال دارد. شما امروز مشکوک در تکلیف هستید، آنوقت اصاله البرائه العقلیه در اینجا جریان پیدا می کند. لازمه برائت عقلیه «عدم وجوب الاتیان بقیه اجزاء الصلاه فی هذا الیوم الذی یكون فی جمیع الوقت غیر قادر علی قرائه الفاتحه». این صورتش هم ظاهرا واضح است که اصاله البرائه به طور کلی از این نفی تکلیف می کند.

بررسی جریان برائت در صورت عدم قدرت در قسمتی از وقت

«انما الاشکال و الکلام» در یک فرض سوم است که اگر در یوم واحد، یک قسمت را قدرت داشت بر اتیان جزء، لکن مأموربه را انجام نداد و در بقیه وقت که می خواست مأموربه را انجام دهد، قدرت بر اتیان جزء از او گرفته شد. مثل این که ظهر قدرت داشت که نماز را با فاتحه الکتاب بخواند، مسأله ای برای او بوجود نیامده بود، لکن بعد از گذشتن یکی دو ساعت، نسبت به بعضی از اجزاء مأموربه، حالت عدم تمکن و عجز بر

او پیدا شد. در این فرض چه باید گفت؟ آیا اینجا هم اصاله البرائه العقلیه جریان دارد یا اینجا با دو فرض گذشته فرق می کند؟

ظاهر این است که در همین جا هم برائت عقلیه جاری می شود ولو اینکه در وضوح و روشنی به دو فرض گذشته نمی رسد لکن در عین حال با دقت، همین جا هم جای برائت عقلیه است و در نتیجه «لا يجب عليه الاتيان بباقي اجزاء الصلاه» در زمانهای بعد و آخر وقت برای این که اینجا هم الان شك دارد. الان که حالت عدم تمکن نسبت به بعضی از اجزاء برایش پیش آمد، الان شك در این است که «هل يجب عليه اتيان بباقي اجزاء الصلاه او لا يجب عليه الاتيان بباقي اجزاء الصلاه» الان مجرای برائت عقلیه و مورد برائت عقلیه تحقق دارد.

منتها در ذهن شما طبعاً این معنی خلجان دارد که اول وقت که قادر بود و روی قدرت، علم به توجه تکلیف داشت، با علم به توجه تکلیف در اول وقت شما چطور حالا به برائت عقلیه مراجعه می کنید با اینکه مجرای برائت عقلیه شك در توجه تکلیف است، شك در تعلق تکلیف است؟

جواب این است که آن چیزی که این شخص الان شك در او دارد، از اول وقت هم مشکوک بوده و آن چه را که در اول وقت معلوم بوده، الان هم به قوت خودش باقی است و عنوان معلومیتش هم باقی است برای این که در اول وقت، توجه تکلیف به صلاه مشتمل بر تمام اجزاء معلوم بود چون این که این قدرت را داشت برای این که می توانست همه اجزاء مأموریه را کاملاً در خارج ایجاد بکند. پس آن تکلیفی که در اول وقت توجهش معلوم و مسلم بوده، توجه تکلیف به نماز ده جزئی برای انسانی که قادر بر اتیان به ده جزء است. مگر این شخص حالا در این معنی شك دارد؟ الان که عاجز است اگر از او پرسیم که «ایها العاجز! لو كنت قادرا» وظیفه تو چه بود؟ می گوید: «لو كنت قادرا» من باید نماز ده جزئی بخوانم. الان هم تردیدی در این معنی ندارم که اگر عاجز برای من پیش نیامده بود، وظیفه من، همان نماز ده جزئی معمولی و متداول بود. پس آن تکلیف در اول وقت با خصوصیات و ویژگیهایش الان هم به قوت خودش باقی است منتها الان نمی تواند آن را انجام بدهد. قدرت بر انجام آن را ندارد. او در شرایط وجود قدرت نسبت به تمام اجزاء بوده و فرض این است که الان، نسبت به تمام اجزاء قدرت ندارد.

پس آن تکلیف با آن شرایط و با آن خصوصیات الان هم برای او معلوم است و حالت تردیدی ندارد و آن چیزی که الان برای این مشکوک است، من اول الامر هم مشکوک بوده است برای این که اول ظهر هم آن انسان قادر است. اگر از او سؤال می کردیم که ای مکلف قادر! «لو کنت عاجزا عن اتیان فاتحه الكتاب» اگر تو عاجز از اتیان فاتحه الكتاب بودی، تکلیف چه بود؟ جواب این بود که من متحیر بودم، نمی دانستم که وظیفه ای نسبت به نماز دارم یا ندارم؟ چون نمی دانم که جزئیت فاتحه آیا جزئیت مطلقه است یا اختصاص به حال تمکن دارد؟

پس از اینجا می فهمیم که این کسی که مثلا دو ساعت از وقت را با قدرت و تمکن گذرانده است و بعد از دو ساعت تمکن، عاجز شده است، فکر می کند در این که آیا مکلف به بقیه اجزاء صلاه هست یا نیست؟ این شک در تکلیف این طور نیست که مسبوق به علم به تکلیف باشد. اینها در دو مسیرند، معلوم و مشکوک دو شیء است و دو عنوان است و هیچ ارتباطی به هم ندارد. آن تکلیف معلوم او با شرایط خودش الان هم برای این معلوم است و این تکلیف مشکوک فعلی با شرایط فعلی اگر شرایطش در اول وقت بود در اول وقت هم کان مشکوکا.

پس این که می گوییم: در این دو ساعت، به حسب ظاهر علم به تکلیف داشته و الان شک در تکلیف دارد، این تکلیفها با هم فرق می کنند. معلوم، عبارت از تکلیف به نمازده جزئی است، با توجه به قدرت بر تمام اجزاء و آن که الان مشکوک است، تکلیف متعلق به نماز نه جزئی با توجه به عدم قدرت نسبت به بعضی از اجزاء است. لذا معلوم بودن آن تکلیف، هیچ ضربه ای به مشکوک بودن این تکلیف نمی زند و در همین صورت سوم هم روی قاعده، اصاله البرائه العقلیه جریان پیدا می کند و فرقی از این نظر بین آن دو صورت و صورت گذشته نیست ولو اینکه از نظر وضوح به آن دو صورت نمی رسد ولی وقتی که انسان دقت بکند همین جا هم جای براءت عقلیه است.

لکن درعین حال دو شبهه در اینجا وجود دارد که باید این دو شبهه را ان شاء الله دفع کنیم تا جریان براءت عقلیه در اینجا کاملا روشن شود.

پرسش:

۱ - اجرای براءت عقلیه در صورت شک در اختصاص جزئیت جزء یا شرط و مانع و قاطع به

حال تمکن را توضیح دهید.

۲- آیا در صورت عدم قدرت مکلف بر اتیان جزء از اول تکلیف، براءت عقلیه جاری می شود؟ چرا؟

۳- جریان براءت عقلیه را در صورت عدم قدرت مستوعب تمام وقت، بررسی کنید.

۴- آیا در صورت عدم قدرت در قسمتی از وقت، براءت عقلیه جاری می شود؟ شرح دهید.

ص: ۱۲۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

برائت عقليه با عدم قدرت زمانى

جريان برائت عقليه در صورت عدم قدرت در قسمتى از وقت

در مورد فرضى كه مقدارى از وقت مى گذرد، درحالى كه مكلف قدرت بر انجام مأموربه را به صورت كامل دارد، لكن مأموربه را انجام نمى دهد و وقتى كه تصميم بر انجام دادن مأموربه مى گيرد، نسبت به بعضى از اجزاء، سلب قدرت مى شود و تمكّن را از دست مى دهد عرض كرديم: در اینجا اگر مسأله ما پياده بشود يعنى جزئيت آن جزء غير مقدور مردد باشد بين جزئيت مطلقه و بين جزئيتى كه اختصاص به حال تمكّن دارد، برائت عقليه جريان پيدا مى كند و حكم مى كند به اينكه در حال عجز از بعضى از اجزاء، لازم نيست اتيان به بقيه اجزاء، لازم نيست كه مأموربه را با ساير اجزا ايجاد بكنيد براى اين كه همين جا هم تكليف، مشكوك است. نه تنها حالا مشكوك است، بلكه من اول

الامر مشکوک بوده است. یعنی آن چیزی که الان متعلق شک است، الان متعلق شک نشده است بلکه از اول امر، مشکوک بوده، منتها از اول امر، مصداق نداشته است، معلق علیه آن، حاصل نبوده است و الا از همان اول امر، اگر این مسأله مطرح می شد که «لو كان المكلف غير متمكن من بعض الاجزاء، هل يجب عليه الباقي او لا- يجب عليه الباقي؟» مکلف می گفت: من نمی دانم. مجتهد می گفت: من نمی دانم. و اما آن موردی که معلوم بود، تعلق تکلیف به مأموریه، به صورت کامل با تمکن از همه اجزاء بود که دیگر عنوانش از بین رفت. تمکن من جميع الاجزاء منتفی شده است. بعضی از اجزاء، عنوان غیر مقدوری پیدا کرده است. پس در حقیقت این معلوم و آن مشکوک هر دو تحقق داشته اند و با شرایط خودشان حالا هم به همان صورت باقی هستند.

از اینجا می فهمیم که متعلق شک با متعلق علم فرق می کند. آن تکلیف معلوم، غیر از این تکلیف مشکوک است و این تکلیف مشکوک «کان من اول الامر مشکوکا» و همان قاعده قبح عقاب بلایان که در آن دو صورت گذشته جریان پیدا می کرد، اینجا هم جریان دارد. لکن در اینجا دو تا مقایسه شده که اگر این مقایسه ها صحیح باشد و مناقشه ای در این مقایسه ها وجود نداشته باشد، آن وقت اشکال و اعتراضی به این حرف ما در کار خواهد بود.

عدم انحلال خطابات کلیه به تعداد مکلفین

یک مقایسه این است: بین مشهور و بین امام بزرگوار در یک مسأله مهمی اختلاف وجود داشت که این مسأله بود که آیا خطابات کلیه، به تعداد مکلفین انحلال پیدا می کند و هر مکلفی کأن خطاب خاصی دارد؟ یا اینکه خطابات کلیه انحلال ندارد و همه مکلفین مخاطب به این خطاب کلی هستند منتها آنهايي که قدرت ندارند، نه اینکه از دائرة خطاب بیرون باشند، آنها در برابر مخالفت تکلیف، یک عذر عقلی دارند یعنی اگر عقل از آنها سؤال بکند: چرا شما این تکلیف عمومی متوجه به همه را مخالفت کرده اید؟ اینها در جواب نمی گویند که این تکلیف به ما توجه نداشت بلکه در جواب می گویند: ما معذور بودیم، ما قدرت نداشتیم. ما نمی توانستیم متعلق این تکلیف را در خارج انجام بدهیم.

یکی از شواهد این مطلبی که ایشان در مقابل مشهور فرموده اند و مشهور هم پذیرفته اند، این است که اگر مکلفی در رابطه با یک تکلیفی، شک داشته باشد در این که

قدرت دارد بر این که متعلق این تکلیف را انجام بدهد یا قدرت ندارد؟ اگر یک مکلفی شک در قدرت کرد و همین طور متحیر ایستاده و نمی داند که آیا می تواند متعلق این تکلیف را انجام دهد یا نه، آیا در مورد شک در قدرت، قاعده اقتضای احتیاط می کند یا اقتضای براءت می کند؟ مشهور همه قائل شده اند که در مورد شک در قدرت، باید احتیاط بکند. به مجرد این که احتمال می دهد که قدرت بر انجام متعلق تکلیف را نداشته باشد، نمی تواند مخالفت تکلیف تحقق پیدا بکند بلکه بر این شخص احتیاط واجب است، یعنی باید شروع کند به انجام متعلق تکلیف. اگر مواجه شد با اینکه نمی تواند، آن وقت انجام ندهد و الا به صرف شک در قدرت «لا یجوز له المخالفه».

این یک دلیل بود بر صحت مدعی امام بزرگوار در مقابل مشهور برای این که مشهور، قدرت را یکی از شرایط می داند، می گویند: هر تکلیفی دارای شرائط عامه است و یکی از شرائط عامه، عبارت از قدرت است. و اگر قدرت، جنبه شرطیت دارد، در مورد شک در شرط آیا قاعده اقتضای احتیاط می کند یا قاعده اقتضای براءت می کند؟ اگر مولی گفت: «ان جائك زيد فاکرمه» که برای مجیء زید به عنوان شرطیت برای وجوب اکرام، دخالت قائل شد، اگر شما شک کردید در اینکه مجیء زید تحقق پیدا کرده یا نکرده است، خود مشهور هم که می گویند: شک در شرط، مساوق با شک در مشروط است، اگر شما شک در مجیء زید کردید، معنایش این است که شک در وجوب اکرام دارید برای اینکه وجوب اکرام، معلق بر مجیء است و مشروط به مجیء زید است و اگر شک در وجوب اکرام کردید، براءت جریان پیدا می کند؛ برای این که شک در تکلیف، مجرای براءت است. پس اگر قدرت را (مثل مجیء زید که شرطیت برای وجوب اکرام دارد) در باب تکالیف به صورت شرط مطرح کردیم، لازمه اش این است که اگر شما در یک موردی شک در قدرت کردید، شک کردید در اینکه تمکن دارید یا ندارید، این شک در مشروط است، شک در قدرت، شک در تکلیف است و شک در تکلیف، مجرای اصاله البرائه است. پس چرا مشهور قائل به احتیاط است؟ اینجاست که این دلیل بر آن حرف مقابل مشهور می شود که ما قدرت را به صورت شرط مطرح نمی کنیم. ما عدم قدرت را به صورت عذر مطرح می کنیم. می گوئیم: تکلیف، مشروط به قدرت نیست، بلکه اگر شما قدرت نداشتید، عقلاً در برابر مخالفت تکلیف، عذر دارید. لذا اگر شما شک در قدرت و عجز کردید، معنایش این است که شک در معذوریت دارید. شک دارید در اینکه در

مقابل مخالفت تکلیف مولی آیا معذوریتی دارید یا معذوریتی ندارید؟ اینجا عقل حکم به احتیاط می کند و می گوید: تا احراز معذوریت نشود در برابر مخالفت تکلیف مولی برای شما عذری نخواهد بود.

مقایسه شک در جزئیت به مسأله شک در قدرت بنابر لزوم احتیاط

حالا کسی ما نحن فیه را به مسأله شک در قدرت مقایسه کند و بگوید: همان طوری که اگر شما در مسأله شک در قدرت شک می کردید در این که قدرت وجود دارد یا ندارد، عقل حکم به احتیاط می کرد و همه اتفاق داشتند بر اینکه به مجرد شک در قدرت، براءت عقلی نمی تواند جریان پیدا کند، ما نحن فیه هم همین طور باشد برای این که ما نحن فیه هم تقریباً شبیه همان مسأله شک در قدرت است. شما اینجا نمی دانید وضع این جزء چگونه است؟ نمی دانید جزئیت این جزء به چه صورت است؟ نمی دانید ارتباط این جزء با مأموره به چه کیفیتی است؟ لذا همان طوری که آنجا احتیاط، واجب است، در ما نحن فیه هم به عنوان شباهت و مقایسه با آنجا بگوییم: احتیاط، واجب است. چه فرق می کند بین ما نحن فیه و بین مسأله شک در قدرت؟

لکن جوابش این است که فرق بین ما نحن فیه و بین مسأله شک در قدرت روشن است. در مسأله شک در قدرت، شما می دانید که تکلیف به شما توجه پیدا کرده است، می دانید که تکلیف گریبان شما را گرفته است و شک شما در رابطه با خود تکلیف نیست، شک شما در رابطه با معذوریت و عدم معذوریت است. یعنی آنجا می دانید که تکلیف در جای خودش استوار ایستاده است، بحث در این است که شما در رابطه با مخالفت این تکلیف، آیا معذورید یا نه؟ اگر قدرت داشته باشید، معذور نیستید، اگر قدرت نداشته باشید، معذور هستید. پس شما در حقیقت در مقابل یک تکلیف مسلم معلوم متوجه به شما هستید و شک شما در وضع خودتان است نمی دانید که آیا در مخالفت معذورید یا معذور نیستید، اینجا عقل حکم به احتیاط می کند. اما در ما نحن فیه آیا مسأله به این صورت است؟ آیا شما تکلیف مسلم معلوم دارید؟ کدام تکلیف مسلم معلوم به شما توجه پیدا کرده است؟ تردید و شک شما در رابطه با اصل تکلیف است. نمی دانید حالا که نسبت به بعضی از اجزاء، عاجز شده اید و قدرت از شما گرفته شده، آیا نسبت به بقیه اجزاء، تکلیفی به شما توجه پیدا کرده و یا توجه پیدا نکرده است؟

پس در مسأله شك در قدرت، شك شما در رابطه با معذوریت در مقابل مخالفت تکلیف مسلم است اما شك شما در ما نحن فیه در اصل تکلیف است. شما می گوئید: اگر جزئیت این، جزئیت مطلقه باشد، من نسبت به بقیه اجزاء تکلیفی ندارم اما اگر جزئیت اختصاص به حال تمکن داشته باشد، معنایش این است که در حال عدم تمکن، سایر اجزاء، وجوب اتیان و وجوب انجام دارد و الان من متحیرم که آیا بالنسبه الی الباقی و سایر الاجزاء، تکلیفی از نظر وجوب اتیان به من متوجه هست یا متوجه نیست؟ آیا درست است که شما این دو تا را با هم مقایسه کنید؟ ما نحن فیه که مسأله شك در تکلیف و توجه تکلیف است این را مقایسه کنید با یک مسأله ای که اصل تکلیف مسلم است، لکن معذوریت در مقام مخالفت تکلیف برای شما مشکوک است؟ چه ارتباطی بین این دو مسأله وجود دارد؟ چه وجه اشتراکی میان این دو مسأله وجود دارد که می خواهید ما نحن فیه را به مسأله شك در قدرت مقایسه کنید و بگوئید: چون در آنجا احتیاط واجب است و برائت عقلی جریان ندارد، پس در ما نحن فیه هم احتیاط واجب است و برائت عقلیه جریان ندارد؟ لذا این مقایسه به این صورتی که ملاحظه فرمودید کاملاً ناتمام به نظر می رسد.

مقایسه شك در جزئیت به باب رفع تکلیف به واسطه اضطرار

و اما مقایسه دوم: این مقایسه را مرحوم محقق حائری مؤسس حوزه (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب شریف (درر) بیان کرده اند و از راه این مقایسه دوم خواسته اند در ما نحن فیه نسبت به بقیه اجزاء، یک تکلیفی را ثابت کنند. مقایسه به این صورت است (البته مشبه به این را در تنبیهات علم اجمالی خوانده ایم) مشبه به این است که می فرماید:

اگر شما علم اجمالی پیدا کردید به این که یکی از این دو اناء، خمر است و تکلیف به وجوب اجتناب از خمر منجز شد و در نتیجه اجتناب از هر دو اناء به مقتضای حکم عقل به عهده شما آمد، بعد از آن که علم اجمالی حکم را منجز کرد و موجب تنجیز حکم شد، اضطرار پیدا کردید به این که مثلاً اناء واقع در طرف یمین را شرب بکنید. اضطرار، رافع حرمت است حتی اضطرار از محرّمات معلومه بالتفصیل هم رفع حرمت می کند تا چه برسد به آنجایی که وجوب اجتناب و احتیاط از راه علم اجمالی ثابت شده باشد.

حالا که شما اضطرار پیدا کردید به این که اناء واقع در طرف یمین را شرب بکنید، آیا

به این اضطرار، یک مجوزی برای مخالفت قطعیه آن تکلیف معلوم بالاجمال پیدا می شود؟ یعنی برای این که اضطرار به اناء یمین پیدا کردید، ارتکاب اناء یسار هم بر شما جایز می شود؟ یا اینکه نقش اضطرار، این است که وجوب موافقت قطعیه را از بین می برد؟ با آمدن اضطرار دیگر اجتناب عن کلا الأنائین برای شما لزوم ندارد، یعنی اضطرار، وجوب موافقت قطعیه را از بین برد، اما آیا حرمت مخالفت قطعیه را هم از بین می برد که نتیجه این بشود که اناء غیر مضطر علیه هم جواز ارتکاب داشته باشد؟ یا اینکه اضطرار فقط نسبت به مورد خودش و نسبت به مضطر الیه منجز خواهد بود اما نسبت به طرف دیگر که اگر شما ارتکاب بکنید، مخالفت قطعیه آن تکلیف معلوم بالاجمال تحقق پیدا می کند، اضطرار موجب جواز مخالفت قطعیه نمی شود. مگر در جایی که اضطرار نسبت به هر دو باشد. اما جایی که اضطرار در رابطه با یکی است لا یجوز المخالفه القطعیه.

محقق حائری (ره) فرموده اند: ما نحن فیه شبیه این مسأله است یعنی همان طوری که با اضطرار، نسبت به بعضی از افراد، حکم وجوب اجتناب از بقیه اطراف کنار نمی رود در ما نحن فیه هم اگر شما عجز از جزء پیدا کردید و در نتیجه وجوب اتیان به جزء غیر مقذور از بین رفت، وجوب اتیان به جزء غیر مقذور که از بین برود، وجوب اتیان بقیه اجزاء سر جای خودش باقی است، و به قوت خودش باقی است. شما یک جزء را عاجز شدید، دو جزء را عاجز شدید، اما نسبت به تمامی اجزاء و ده جزء که عنوان عجزی برای شما وجود پیدا نکرده است. اگر شما از فاتحه الکتاب عاجز هستید، وجوب اتیان به فاتحه الکتاب از بین می رود اما چرا وجوب اتیان به بقیه اجزاء و به سایر اجزاء از بین برود؟ پس همان طوری که اضطرار در رابطه با یک طرف علم اجمالی موجب این نمی شود که حکم علم اجمالی در رابطه با سایر اطراف کنار برود، این عجزی هم که شما نسبت به اتیان به یک جزء پیدا می کنید، سبب نمی شود که در رابطه با سایر اجزاء، وجوب اتیان منتفی بشود. این یک مقایسه ای است که ایشان در کتاب درر در این رابطه بیان کرده اند.

تفاوت مورد علم اجمالی با مسأله اضطرار

به نظر می رسد این مقایسه ای که ایشان بین ما نحن فیه و بین مسأله اضطرار بیان

کرده اند هم ناتمام است برای اینکه در مسأله علم اجمالی روی چه ملاکی حکم می کنیم به اینکه اجتناب از آن طرف غیر مضطرالیه لازم است؟ ملا-کش این است که علم اجمالی داریم. وقتی علم اجمالی منجز تکلیف شد، علم اجمالی دو مطلب برای ما آورد: یک مطلب، حرمت مخالفت قطعی و یک مطلب، وجوب موافقت قطعی. پس قبل از آنکه مسأله اضطرار پیش بیاید و قبل از آنکه اضطرار عارض شود، علم اجمالی دو تکلیف مهم به دوش ما گذاشت: یکی حرمت مخالفت قطعی و یکی وجوب موافقت قطعی. بعد که مسأله اضطرار به عنوان یک امر حادث پیش آمد، ملاحظه کردید که مخالفت این اضطرار تنها با یکی از آن دو حکم است یعنی اضطرار با وجوب موافقت قطعی قابل اجتماع نیست، اما با حرمت مخالفت قطعی چطور؟ بین اضطرار و حرمت مخالفت قطعی، هیچ گونه منافاتی تحقق ندارد. پس علم اجمالی دو تکلیف آورد و اضطرار به علت منافات با یکی از این دو تکلیف، آن تکلیف را از بین برد، وجود موافقت قطعی را کنار گذاشت اما چون با حرمت مخالفت قطعی، منافات نداشت برای این که مضطرالیه تنها یک طرف از دو طرف علم اجمالی بود، اینجا دیگر معنی نداشت که اضطرار بخواهد موجب جواز مخالفت قطعی شود و حرمت مخالفت قطعی را از بین ببرد.

پس وقتی که مسأله را در باب علم اجمالی مطرح می کنیم، به استناد این ملاک، مسأله را مطرح می کنیم و می گوئیم: علم اجمالی دو تکلیف آورد و اضطرار با احد التکلیفین منافات داشت، به علت اهمیت اضطرار، آن تکلیف از بین رفت، اما تکلیف دیگر که هیچ گونه منافاتی با اضطرار نداشت، به قوت خودش باقی بود. ملاک ما این بوده است؛ آیا در ما نحن فیه روی چه ملاکی بگوئیم: اگر شما عاجز از بعضی اجزاء شدید، نسبت به بقیه اجزاء، اتیان برای شما واجب است؟ آیا اینجا هم علم اجمالی در کار بوده است؟ ما چه موقع علم اجمالی به آن داریم و اگر بخواهیم مسأله را در قالب علم بیرون بیاوریم، باید اینجا اینطور بگوئیم که ما یک معلوم بالتفصیل و علم تفصیلی داشتیم که فاتحه آن معلوم بالتفصیل خوانده شده است و یک مشکوک به شک بدوی داریم که الان گرفتار این مشکوک به شک بدوی هستیم. حالا آن علم تفصیلی ما کدام است؟ قبل از آنکه عاجز از بعضی اجزاء بشویم، همان اول وقت که قدرت بر انجام مأموریه به صورت کامل را داشتیم، علم تفصیلی داشتیم به اینکه وظیفه ما اتیان به مأموریه با تمام اجزاء و شرائط است اما الان می دانیم و یقین داریم که این تکلیف به ما توجه ندارد و قدرت بر انجام

مأموریه کامل را نداریم. پس بساط آن علم تفصیلی به واسطه آمدن عجز برچیده شد، اما آنکه مشکوک به شک بدوی است و ما الان گرفتار آن هستیم، این است که با این شرائط فعلی که ما از بعضی اجزاء عجز داریم، آیا تکلیف به بقیه الاجزاء و وجوب اتیان به باقی اجزاء، گریبان ما را گرفته است و یا گریبان ما را نگرفته است؟ اینجا که ما یک علم تفصیلی به این صورت و یک شک بدوی به این کیفیت داریم، چطور می توانیم اینجا را با مسأله علم اجمالی مقایسه کنیم که آنجا یک علم اجمالی روشنی است؟

علم اجمالی دو تا تکلیف آورده است: یک تکلیف به عنوان عروض اضطرار از بین رفته است و تکلیف دیگر با اضطرار، هیچ گونه منافاتی نداشته است. آیا مقایسه ما نحن فیه به مسأله علم اجمالی و عروض اضطرار بعد از منجزیت علم اجمالی، به نظر شما صحیح می رسد؟

به عبارت دیگر: آن ملاکی که در مسأله علم اجمالی وجود داشت، آن ملاک در ما نحن فیه وجود ندارد. در مسأله علم اجمالی اگر از ما پرسیدند: چرا مخالفت قطعیه حرام است؟ چرا اتیان به آن طرف دیگر جایز نیست؟ می گوئیم: «لاجل العلم الاجمالی و منجزیه العلم الاجمالی». اما اگر در ما نحن فیه از ما سؤال کردند: به چه دلیل اتیان به بقیه اجزاء بر شما واجب است و از چه طریقی شما ملزم به اتیان بقیه اجزاء شدید؟ ما چه جواب بدهیم؟ به چه ملاکی این مسأله وجوب اتیان به بقیه اجزاء را مطرح کنیم؟ ما که علم اجمالی نداریم. اینجا یک شک بدوی به تمام معنی داریم و شک بدوی هم مجرای اصاله البرائت است.

پس معلوم شد که این مقایسه هم مقایسه ناتمامی است و ماحصل بحث این شد که در تمام فروض ثلاثه ای که دیروز و امروز ذکر کردیم، هیچ مانعی از جریان برائت عقلیه مشاهده نمی شود و این مقایسه ها به نظر ناتمام می رسد. حالا بینیم برائت شرعی در اینجا چطور می تواند نقش داشته باشد که در کلام مرحوم آخوند(ره) هم اشاره ای به صورت لا یقال، فانه یقال به این مطلب شده است. ان شاء الله ملاحظه بفرمایید برای بعد.

پرسش:

۱ - آیا در صورت عدم قدرت در قسمتی از وقت، برائت عقلیه جاری می شود؟ توضیح دهید.

۲ - مبنای امام(ره) را در باب انحلال خطابات کلیه با شاهد آن بیان کنید.

۳ - مقایسه شک در جزئیت به مسأله شک در قدرت در لزوم احتیاط با جوابش توضیح دهید.

۴ - کلام مرحوم حائری(ره) را در شک در جزئیت با جواب استاد از آن بیان کنید.

ص: ۱۳۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بررسی جریان برائت شرعيه در صورت شك در اطلاق جزئيت جزء يا اختصاص آن به حال تمكّن

عرض كرديم كه مانعي از جريان برائت عقليه وجود ندارد و اگر ما مردد باشيم بين اينكه جزئيت يك جزئي اطلاق داشته باشد، يا اختصاص به حال تمكّن داشته باشد و در نتيجه شك كنيم كه آيا با عجز از اين جزء و عدم تمكّن از اين جزء، اتیان به باقي اجزاء، واجب است يا نه، قاعده قبح عقاب بلا بيان جاری می شود و حکم می کند به عدم وجوب اتیان به بقيه اجزاء برای اينكه اين يك تكليف مستقلي است و توجهش به مكلف، متعلق شك قرار گرفته است لذا قاعده قبح عقاب بلا بيان جريان پيدا می کند. و اما آيا برائت نقلي كه از راه حديث رفع استفاده می شود، اينجا جريان دارد يا جريان ندارد؟ آيا حديث رفع در ما نحن فيه می تواند جريان پيدا کند يا نمی تواند جريان پيدا کند؟

عدم جریان حدیث رفع در مقام، از نظر محقق خراسانی (ره)

مرحوم آخوند (ره) در کتاب کفایه در جواب از این، می فرماید: حدیث رفع در اینجا نمی تواند جاری بشود برای اینکه حدیث رفع در مقام امتنان قرار گرفته است و رفعش، رفع امتنانی است. هر کجا که رفع با امتنان توأم باشد، حدیث رفع می تواند دلالت بر رفع بکند و اما اگر با امتنان توأم نباشد، حدیث رفع نمی تواند دلالت بر رفع بکند. و به عبارت دیگر: حدیث رفع در مقام نفی تکلیف است، در مقام برداشتن یک مشقّتی است که از ناحیه تکلیف توجه پیدا می کند اما اگر یک جایی بخواهیم حدیث رفع را بیاوریم و در راه اثبات تکلیف از حدیث رفع استفاده کنیم، اینجا حدیث رفع جریان ندارد، حدیث رفع در اینجا مورد ندارد. و ما نحن فیه اینطور است بخاطر اینکه شما می خواهید جزئیت این جزء را در حال عجز و در حال عدم قدرت بردارید و نتیجه برداشتن جزئیت در حال عجز، این است که اتیان به بقیه، واجب است. «وجوب الاتیان بالباقی» نتیجه رفع جزئیت در حال عجز است. و نمی شود حدیث رفع بیاید و جزئیت در حال عجز را بردارد و ثابت بکند که این شیء در حال عجز، جزئیت ندارد و نتیجه این بشود که اتیان به بقیه اجزاء و جوب دارد. حدیث رفع نمی تواند این را ثابت کند. این با امتنان منافات دارد، با تسهیل در حدیث رفع - که حدیث رفع روی مبنای تسهیل آمده است، - منافات دارد. هر چه را که جنبه نفی و جنبه رفع داشته باشد را حدیث رفع می تواند دلالت کند اما آن چیزی که جنبه اثبات و جنبه وضع دارد در مقابل رفع، حدیث رفع نمی تواند در آن باره نقشی داشته باشد. لذا شما نمی توانید حدیث رفع را در اینجا مطرح کنید.

دو حیثی بودن محل بحث و امکان جریان حدیث رفع از یک حیث

لکن به ایشان اشکال شده است که در اینجا دو حیثیت و دو جهت وجود دارد: یکی نبودن جزئیت در حال عجز و یکی لزوم اتیان به بقیه اجزاء. گفته اند: چه مانعی دارد که در آن حیث رفعش حدیث رفع نقش داشته باشد، بگوید: حالا که شما قدرت بر این جزء ندارید و از طاقت شما بیرون است، در این حال، جزئیت ندارد، در این حال، اتیان به این جزء لازم نیست «لانک عاجز». همین مقدار را حدیث رفع دلالت می کند. اما نسبت به اینکه بقیه اجزاء را لازم است که اتیان کنیم، اینجا دیگر حدیث رفع نمی تواند نقش داشته

باشد. پس چه مانعی دارد که در آن حیث رفعی، حدیث رفع نقش داشته باشد اما آن حیث اثباتی، خارج از مورد حدیث رفع باشد.

لکن یک نکته ای در اینجا هست و آن این است که از عناوینی که به بحث ما ارتباط دارد، دو عنوان در حدیث رفع ذکر شده است: یکی عنوان «ما لا یعلمون» است که این از یک جهت منطبق بر ما نحن فیه است و یکی عنوان «ما لا یطیقون» است که آن از جهت دیگر منطبق بر ما نحن فیه است. این دو عنوان هر کدام به یک تناسبی در ما نحن فیه جریان دارند. «رفع ما لا یطیقون» می گوید: اگر یک جزئی را شما قدرت بر انجامش نداشته باشید، عاجز از انجام جزء باشید، خیال نکنید که در همان حالی هم که عاجز هستید حتما باید این جزء را اتیان کنید. «رفع ما لا یطیقون» این نقش را دارد که اگر یک چیزی از طاققت شما بیرون بود، اگر یک چیزی از محدوده قدرت شما خارج بود، این از شما مرفوع است. شما خیال نکنید در عین اینکه طاققت ندارید باز هم مکلفید، در عین اینکه قدرت ندارید باز هم آن غیرمقدور، گریبان شما را می گیرد. لذا «رفع ما لا یطیقون» این نقش را دارد که می گوید در حال عدم تمکن از جزء در آن حال، لازم نیست که شما اتیان به جزء کنید.

اما جهت دیگر در «ما لا یعلمون» این است که چون نمی دانیم که این شیء جزئیت مطلقه دارد یا جزئیتش اختصاص به حال تمکن دارد لذا نمی دانیم که آیا اتیان به بقیه اجزاء در حال عدم تمکن از این جزء واجب ام لا، یعنی همان که قاعده قبح عقاب بلا بیان در او جاری می کردیم، همان که برائت عقلیه در او جاری می کردیم و می گفتیم:

نمی دانیم که الان مکلف به اتیان به بقیه اجزاء هستیم یا نه و چون دلیلی بر لزوم اتیان به بقیه اجزاء وجود ندارد، قاعده قبح عقاب بلا بیان پیاده می شود. چه مانعی دارد که ما حدیث رفع را پیاده کنیم و حکم کنیم به اینکه چون شما نمی دانید بقیه اجزاء در حال عدم تمکن از این جزء وجوب دارد یا ندارد «رفع ما لا یعلمون» می آید که هم جنبه رفعی و هم عنوان امتنان دارد برای اینکه یک تکلیفی را از دوش ما برمی دارد و می گوید: در حال عدم تمکن از این جزء، اتیان به بقیه اجزاء، لازم نیست. پس اگر مسأله را به این صورت پیاده کنیم همان طوری که قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان پیدا می کند، حدیث رفع هم جریان پیدا می کند و اشکالی در این رابطه وجود ندارد.

پس «ما لا یطیقون» یک جهت را درست می کند و آن این است که شما خیال نکنید که

اگر از یک جزئی عاجز شدید با اینکه عاجز هم هستید باید اتیان کنید. «ما لا یطیقون» این را برمی دارد. می گوید: هرچه از دایره طاق و قدرت شما بیرون رفت، این مرفوع است. پس در حال عجز جزئیتش کنار می رود و لزوم اتیانش کنار می رود، اما مطلب اینجا تمام نمی شود برای اینکه آنچه ما در آن تردید داریم، آنچه که متعلق شک ماست، این است که الان از این جزء عاجز هستیم و «ما لا یطیقون» می گوید: در حال عجز، اتیان به جزء لازم نیست. آیا اتیان به بقیه لزوم دارد یا ندارد؟ «نحن لا نعلم ذلک» اینجا عنوان «ما لا یعلمون» پیاده می شود و به همان تقریبی که در جریان براءت عقلیه شما مشی کردید، به همان تقریب در اینجا «رفع ما لا یعلمون» را پیاده کنید نه عنوان وضعی در او هست و نه خلاف امتنانی در پیاده شدن «رفع ما یعلمون» به نظر می رسد. این بحثها درباره براءت بود.

بررسی جریان استصحاب در مورد شک در جزئیت مطلقه یا مختصه

و اما مسأله استصحاب؛ اصل بحث ما آنجایی است که جزئی متعذر باشد و ما شک داشته باشیم در جزئیت مطلقه یا مختصه به حال تمکن و مورد اشکال هم بیشتر آنجایی است که در اول وقت تا یکی دو ساعت انسان قدرت بر اتیان جزء داشته باشد و بعد «عرض له العجز» و قدرت از او سلب بشود و نسبت به بعضی از اجزاء، حالت عدم تمکن پیدا کند. ما گفتیم: براءت کاملاً جریان دارد. آیا استصحاب هم جاری می شود؟ در استصحاب چند تقریر وجود دارد و استصحاب را می شود به آنحای مختلفه تقریر کرد. ما باید یک یک از این انحاء را ملاحظه کنیم ببینیم که آیا استصحاب جریان دارد یا جریان ندارد.

یکی از این تقریرها مبتنی بر یکی از دو مبنایی است که در باب وجوب اجزاء اختیار شده است. یک مبنا این است که ما اجزاء را واجب به وجوب غیر می دانیم. یعنی برای اجزاء مأموربه، عنوان مقدمیت قائل هستیم و چون مقدمه واجب را واجب غیر می دانیم لذا اجزاء مأموربه هم وجوب غیر دارد، «رکوع واجب بالوجوب الغیری، سجود واجب بالوجوب الغیری و هکذا». لذا روی این مبنا می گوئیم: قبل از آنکه مثلاً نسبت به فاتحه الکتاب، تعذر پیدا بشود و حالت عدم تمکن به وجود بیاید، یعنی در آن دو ساعت اول وقت که این مکلف می توانست یک نماز کامل مشتمل بر تمامی اجزاء را

انجام بدهد، قبل از آن حالت عجز، یک وجوب غیری برای خاطر مقدمیت اجزاء، در این رکوع و سجود و سایر اجزاء، غیر از فاتحه‌الکتابی که حالا متعذر شده است، وجود داشت و ما می‌دانیم به لحاظ اینکه فاتحه‌الکتاب متعذر شد این وجوب غیری از رکوع و سجود و تشهد و امثال ذلک برداشته شد، به علت عدم قدرت بر کل و بر مجموع لکن احتمال می‌دهیم که مقارن با زوال وجوب غیری، یک وجوب نفسی متعلق به بقیه اجزاء حادث شده باشد، مثل استصحاب کلی قسم ثالث که آن هم دو فرض دارد: یک فرض که منطبق بر ما نحن فیه است این است اگر ما یقین داشته باشیم که زید در خانه وجود داشته است، و یقین داریم که زید از خانه بیرون آمده است لکن احتمال می‌دهیم که مقارن با بیرون آمدن زید از منزل، عمرو وارد منزل شده باشد که اگر مقارن با بیرون آمدن زید، عمرو وارد منزل شده باشد که در حقیقت در هیچ لحظه و آنی، این منزل خالی از وجود انسان نبوده است. تا زمانی که زید در این منزل بود به علت وجود زید، انسان در این منزل وجود داشت، بعد از آنکه زید خارج شد، مقارن با خروج زید، عمرو وارد منزل شد که در نتیجه، بقاء وجود انسان در خانه، در ضمن عمرو خواهد بود، اینجا جای استصحاب کلی قسم ثالث است. می‌گوییم: ما به زید کاری نداریم. ما یقین داریم که زید از منزل خارج شده است. به عمرو هم کاری نداریم برای اینکه ورود عمرو در منزل برای ما مشکوک است و به عنوان یک حادث مشکوک مسبوق به عدم، مطرح است، اما ما به زید و عمرو کاری نداریم، بحث را روی انسان می‌آوریم، می‌گوییم: «کان الانسان فی الدار قطعاً و الآن نشک فی بقاء الانسان فی الدار» استصحاب می‌کنیم بقاء انسان را در دار و احکامی که بر بقای انسان در دار مترتب است به صورت کلی، آن احکام ترتب پیدا می‌کند. این یک فرض از استصحاب کلی قسم ثالث است.

کیفیت جریان استصحاب کلی قسم ثالث در شک در جزئیت مطلقه یا مختصه

در ما نحن فیه همین فرض پیاده می‌شود، برای اینکه قبل از آنکه تمکن شما نسبت به فاتحه‌الکتاب سلب بشود، یعنی آن زمانی که می‌توانستید نماز کامل انجام بدهید، یقین داشتید که فاتحه‌الکتاب وجوب غیری داشت، رکوع، وجوب غیری داشت، سجود، وجوب غیری داشت و هکذا، بعد از آنکه تمکن شما نسبت به فاتحه‌الکتاب سلب شد، یقین دارید که این وجوب غیری‌ها منتفی است، برای اینکه دیگر فاتحه‌الکتاب مقدور

شما نیست و بقیه الاجزاء هم اگر الان وجوب داشته باشد، الان دیگر چون تمام المأمور به است، یک وجوب نفسی دارد و یک وجوب به عنوان تمام المأمور به در رابطه با بقیه الاجزاء هست. پس در حقیقت عین همان مسأله زید و عمرو که شما قطع به خروج زید دارید و احتمال می دهید که مقارن با خروج زید، عمرو وارد منزل شده باشد، اینجا هم وجود دارد، زیرا شما قاطعید به اینکه آن وجوب غیری اولی، آنکه متعلق به رکوع و سجود و به عبارت دیگر بقیه الاجزاء بود، آن وجوب غیری قطعاً مرتفع شد، لکن احتمال می دهید که با ارتفاع آن وجوب غیری، یک وجوب نفسی حادث متعلق به بقیه الاجزاء، تحقق پیدا کرده باشد. لذا می گوئیم: شما استصحاب را روی کلی وجوب بیاورید. به وجوب غیری کاری نداشته باشید، برای اینکه وجوب نفسی مشکوک الحدوث است. شما استصحاب را روی کلی وجوب بیاورید، بگوئید: «و الله كان هناك قبل خروج العجز وجوب في اليمين بالاضافه الى بقیه الاجزاء»، بلا اشکال بقیه الاجزاء یک وجوبی داشته است، ما کاری به غیری و نفسی بودنش نداریم. یقیناً رکوع و سجود قبل از آنکه شما عاجز از فاتحه الكتاب بشوید «کان واجبا» و الان شک دارید در اینکه وجوب از بین رفته است یا نرفته است، چه مانعی دارد که شما استصحاب کلی وجوب را جاری کنید همان طوری که در مثال زید و عمرو، استصحاب کلی انسان را در دار جاری می کردید بدون اینکه مسأله خصوص زید یا خصوص عمرو مطرح باشد؟ پس نتیجه می گیرید که وجوب متعلق به بقیه الاجزاء به عنوان کلی وجوب، الان در جای خودش وجود دارد. این روی مبنایی که ما اجزاء را با وجوب غیری واجب بدانیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): در استصحاب کلی انسان گفتیم: آثار مترتب بر کلی بار می شود، اینجا هم آثار مترتب بر کلی وجوب بار است. اثر مترتب بر کلی وجوب، این است که شما باید بقیه را اتیان بکنید ولو اینکه عنوان نفسیت را نمی خواهیم ثابت کنیم.

آنچه که بحث است این است که آیا من مکلف هستم به اینکه «بقیه الاجزاء» را اتیان کنم؟ استصحاب کلی وجوب این را دلالت دارد می گوید: بله، شما مکلف هستید که بقیه الاجزاء را اتیان کنید ولو اینکه خصوصیت عنوان وجوب نفسی در اینجا نمی تواند ثابت بشود و لازم هم نیست ثابت بشود برای اینکه ما که روی نیت نفسیت و غیریت بحث نداریم. بحث ما روی لزوم اتیان به بقیه اجزاء و عدم لزوم اتیان به بقیه اجزاء است و این

اثر کلی وجوب است و مترتب بر کلی وجوب خواهد بود.

جریان استصحاب طبق وجوب نفسی ضمنی اجزاء

مبنای دیگر این است که بگوییم: اجزاء، وجوب غیری ندارد، لکن وجوب نفسی ضمنی دارد، که یکی از مبانی در باب وجوب اجزاء، این بود که همان وجوب کل به اجزاء متعلق است منتها به صورت ضمیّت، به صورت بعضیّت، یعنی مثل اینکه امر متعلق به مأموریه، تقسیم می شد، یک گوشه اش رکوع را می گرفت، یک گوشه اش سجود را می گرفت، یک گوشه تشهد را می گرفت که ما از این تعبیر می کنیم به وجوب نفسی ضمنی، در مقابل وجوب نفسی استقلالی یعنی «کل الاجزاء» وجوبشان وجوب نفسی استقلالی است اما «کل واحد من الاجزاء و کل بعض من ابعاض المأموریه» وجوبشان وجوب نفسی ضمنی است. روی این مبنا به همان صورت استصحاب کلی جریان پیدا می کند منتها عبارتش تغییر می کند. آنجا استصحاب کلی وجوب مردد بین غیری و نفسی مطرح بود. اینجا استصحاب کلی وجوب مردد بین ضمنی و استقلالی مطرح است.

روی این مبنا می گوییم: قبل از آنکه برای شما حالت عجز و عدم تمکن پیش بیاید، این «بقیه الاجزاء»، یک وجوب نفسی ضمنی داشت و ما یقین داریم که آن وجوب نفسی ضمنی از بین رفت، برای اینکه بعضی از اجزاء مأموریه، غیرمقدور شد لکن احتمال می دهیم که مقارن با زوال وجوب نفسی ضمنی، یک وجوب نفسی استقلالی برای بقیه الاجزاء پیش آمده باشد و در نتیجه بقاء باقی اجزاء، تمام المأمور به باشد و یک وجوب نفسی استقلالی به او تعلق گرفته باشد. آن وقت می گوییم: ما استصحاب وجوب ضمنی نمی کنیم. ما وجوب استقلالی را نمی خواهیم ثابت کنیم. ما کلی وجوب را که قدر جامع بین وجوب ضمنی و وجوب استقلالی است، مستصحب قرار می دهیم و به استصحاب، کلی وجوب را ثابت می کنیم، می گوییم: «باقی الاجزاء کان واجبا» واجبا یعنی به وجوب جامع، به وجوب کلی و الان که بعضی از اجزاء، مورد تعذر قرار گرفته است، شک می کنیم که این وجوب کلی متعلق به «باقی الاجزاء» یا از بین رفت یا از بین نرفت، ما همان استصحاب کلی وجوب را جاری می کنیم و همان طوری که عرض کردم: ما اثر را روی کلی وجوب می خواهیم. اثر این است که این بقیه باید اتیان بشود اما به عنوان استقلالی اتیان بشود، دیگر کاری به عنوان استقلالی نداریم. همین مقدار می خواهیم

ببینیم «فی حاله التّعذر هل يجب علينا الاتيان بالباقي او لا يجب الاتيان بالباقي» و استصحاب کلی وجوب این معنا را ثابت می کند.

در نتیجه روی این دو مبنایی که در باب تعلق وجوب به اجزاء هست به صورت استصحاب کلی قسم ثالث، استصحاب کلی وجوب را در اینجا جاری کرده اند و از راه این استصحاب، مسأله وجوب اتیان به «بقیه الاجزاء» را استفاده کرده اند. حالا باید ببینیم این دو استصحاب درست است یا نه؟

اولا می دانید که از نظر مبنا، ما یک مبنای سومی را در باب وجوب اجزاء قائل شدیم.

عقیده ما این بود که وجوب اجزاء، همان وجوب کل است نه اینکه وجوب غیری باشد و نه نفسی ضمنی باشد، بلکه همان امری که ما را دعوت به کل می کند، همان داعویّت به اجزاء دارد و این داعویّتها با یکدیگر مغایرت ندارد، لذا وجوب متعلق به اجزاء با وجوب متعلق به کل به نظر ما هیچ گونه مغایرتی نداشت که در اوایل بحث اقل و اکثر این بحث را مفصل ذکر کردیم لکن حالا- روی همین دو مبنایی که دیگران دارند باید ببینیم استصحاب کلی قسم ثالث برطبق یکی از این دو مبنا آیا می تواند جریان پیدا کند یا اینکه نمی تواند جاری بشود. ان شاء الله برای بعد.

پرسش:

۱- از نظر محقق خراسانی (ره)، دلیل عدم جریان حدیث رفع در مقام چیست؟

۲- اشکال به محقق خراسانی (ره) در دلیل عدم جریان حدیث رفع، را توضیح دهید.

۳- کیفیت ارتباط حدیث رفع را به محل بحث بیان کنید.

۴- دو صورت جریان استصحاب کلی قسم ثالث را در محل بحث شرح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تقریری که برای استصحاب شد، به دو صورت بود: یک صورت این بود که جامع بین وجوب غیری و وجوب نفسی به نحو استصحاب کلی قسم ثالث استصحاب می شد.

صورت دومش استصحاب جامع بین وجوب ضمنی و وجوب استقلالی بود که آن هم به نحو استصحاب کلی قسم ثالث استصحاب می شد.

عرض کردیم که ما هیچ یک از این دو مبنا را درباره وجوب اجزاء نمی پذیریم. ما اجزاء را واجب به وجوب غیری نمی دانیم که عنوان مقدمیت داشته باشد و وجوب غیری جاری در سایر مقدمات، در اجزاء تحقق داشته باشد. و همین طور وجوب ضمنی را در مقابل وجوب استقلالی برای اجزاء نپذیرفتیم و بلکه گفتیم که اجزاء عبارت از همان کل است و همان وجوبی که برای کل ثابت است، برای اجزاء هم ثابت است و داعویت امر به کل، همان داعویت به اجزاء است، بدون اینکه بین کلّ و اجزاء، مغایرتی وجود داشته باشد.

حالا- فرض می کنیم که این دو مبنا را بپذیریم آیا این استصحاب، صحیح است یا نه؟ آیا به این کیفیت می شود در ما نحن فیه استصحاب جاری کرد؟ دو اشکال در اینجا هست.

لزوم مستصحب بودن حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی

یک اشکال این است که در باب استصحاب، یک مطلبی را به صورت یک اصل مسلم و یک ضابطه کلیه مطرح می کنند و آن این است که در هر کجا که استصحاب بخواهد جریان پیدا بکند، باید مستصحب ما و آن امری که استصحاب در آن جریان پیدا می کند، یا خودش حکم شرعی باشد، مثل وجوب و استحباب و امثال ذلک، و حتی احکام وضعیه شرعیه، و یا اگر مستصحب ما یک حکم شرعی نیست، باید یک موضوعی باشد که در شرع، اثری بر او بار شده باشد، حکمی بر او ترتب پیدا کرده باشد که شما به استصحاب بقای موضوع بخواهید آن اثر شرعی را در زمان لاحق و در زمان شک مرتب بکنید. اما اگر یک جایی فرض کردید که مستصحب ما نه حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی و اثر شرعی است، اینجا ادله «لا- تنقض الیقین بالشک» این استصحاب را نمی گیرد برای اینکه ابقای یک موضوعی که فرضاً دارای اثر شرعی نیست، چه ارتباطی به شارع پیدا می کند و چه تناسبی با جو شرع و محیط شرع دارد؟

اگر شارع حکم به ابقای ما کان به دلیل استصحاب می کند، برای این است که یک اثر شرعی در زمان لاحق مرتب بشود که توضیح بیشترش در باب استصحاب است.

بالاخره این معنا در باب استصحاب مسلم است که مستصحب ما یا باید مستقیماً خودش حکم شرعی و اثر شرعی باشد و یا اگر موضوع است، باید موضوعی باشد که در زمان لاحق، یک اثر شرعی بر او ترتب پیدا بکند، و الا- اگر یکی از این دو خصوصیت در مستصحب، وجود نداشته باشد، اینجا جای استصحاب نیست.

عدم حکم شرعی بودن یا موضوع حکم شرعی بودن جامع بین وجوب غیری و نفسی

با توجه به این ضابطه و قاعده کلیه، جای این سؤال پیش می آید که شما در اینجا که جامع بین وجوب غیری و وجوب نفسی را استصحاب می کنید، کلی وجوبی که یک قسمش وجوب غیری است و یک قسمش وجوب نفسی است را استصحاب می کنید،

آیا این وجوب کلی، این جامع بین الوجوبین، حکم شرعی است یا موضوع برای حکم شرعی است؟ اگر بگویید: موضوع برای حکم شرعی است، کدام اثری بر جامع بین الوجوبین بار شده است و کدام دلیل شرعی یک اثر را روی قدر جامع بین وجوب گیری و وجوب نفسی بار کرده است؟ این که مسلم است که عنوان موضوع ذاتی اثر شرعی نخواهد بود.

اگر بگویید: خودش مجعول شرعی باشد، مثل خود وجوب گیری و مثل خود وجوب نفسی، می گوییم: شما کجا دیده اید که شارع یک وجوب جامع بین نفسی و غیره جعل کرده باشد؟ هر کجا که شارع وجوبی را جعل کرده است، یا وجوب نفسی یا وجوب غیره بوده است. قدر جامع بین الوجوبین و عنوان کلی وجوب، این کجا عنوان جعل و اعتبار شرعی دارد؟ آیا می توانید شما یک موردی و یک جایی تصور بکنید که شارع، کلی وجوب را جعل کرده باشد که اگر از شارع پرسیم که چه چیز به کلمه «الواجب» یا «یجب علیک» جعل کردید، بگوید: من کلی وجوب را جعل کردم، نه عنوان غیریت، نه عنوان نفسیت را؟ در مواردی که وجوب، تحقق دارد، اگر به شارع مراجعه کنید، جواب با خصوصیت به شما می دهد. از شارع می پرسید که صلاه چه وجوبی دارد؟ می گوید:

وجوب نفسی برای صلاه جعل شده است. از شارع می پرسید که بنا بر اینکه مقدمه واجب واجب باشد، اگر سؤال کنیم که از نظر شما شارع چه وجوبی برای مقدمه جعل شده است؟ شارع می گوید: وجوب غیره برای مقدمه جعل شده است. آیا صرف این معنا که بین وجوب غیره و بین وجوب نفسی، یک عنوان جامعی و یک مفهوم کلی به نام «الوجوب» تحقق دارد، سبب می شود که الوجوب هم مجعول شرعی باشد و اضافه به شارع داشته باشد؟ یا آنکه آن چیزی که اضافه به شارع دارد، وجوب غیره است، آنکه اضافه به شارع دارد، وجوب نفسی است. و همین طور در آن صورت دوم، آنکه اضافه به شارع دارد، وجوب استقلالی است، آنکه اضافه به شارع دارد، وجوب ضمنی است اما قدر مشترک بین وجوب ضمنی و وجوب استقلالی هیچ وقت از شارع جعل نشده است و حکمی به این کیفیت از ناحیه شارع صادر نشده است.

عقلی بودن جامع بین وجوب گیری و نفسی

پس می گوییم: این قدر جامع، یک حکمی است که عقل انتزاع می کند، عقل بدست

می آورد، عقل اعتبار می کند، نه به صورت کشف، نه به صورت اینکه می فهمد که شارع جعل کرده است، بلکه، به صورت اعتبار، یعنی وقتی که عقل می بیند که مقدمات واجب، وجوب غیری دارند و خود واجب وجوب نفسی دارد، یک عنوانی و یک مفهومی به صورت الوجوب انتزاع و اعتبار می کند و آن را قدر جامع بین وجوب نفسی و وجوب غیری قرار می دهد، قدر جامع بین وجوب ضمنی و وجوب استقلالی قرار می دهد. اما معنایش این نیست که جعل به آن قدر جامع هم تعلق گرفته است و اضافه به شارع دارد.

بلکه می خواهیم بالاتر از این مسأله را بیان بکنیم: (شما می دانید معنای اسمی در باب حروف، اسم مقابل حرف است که فعل هم در حقیقت داخل در معنای اسمی است.) اگر وجوب مجعول شرعی از راه الفاظی باشد که دارای معنای اسمی است در مقابل معنای حرفی، در این صورت امکان دارد (امکانی که واقعیت ندارد) کسی تصور بکند که وجوب کلی هم مجعول است، قدر جامع هم مجعول است، به لحاظ اینکه معنای اسمی مثلا- یک معنای عامی است و همان طوری که وضعش عام است، مثلا موضوع له آن هم عام است.

اما اگر شارع وجوب را از طریق هیئت افعال افاده کرد و از راه صیغه امر وجوب را در اختیار مردم گذاشت، به لحاظ اینکه در بحث حروف این معنا را ذکر کردیم که هیئت، همان معنای حرفیه را دارد. همان معنای حرفی در هیئت افعال، وجود دارد، و از طرفی در باب معنای حرفیه خلافاً لمرحوم آخوند، عقیده ما این شد که وضع در باب حروف عام است، لکن موضوع له خاص است. یعنی آن خصوصیات خارجی هر کدام در موضوع له نقش دارند. «سرت من البصره الی الکوفه» «من» برای ابتدای کلی وضع نشده است، «من» برای ابتدای خاص وضع شده است، و خصوصیت هم خصوصیت ذهنیه نیست، بلکه همان خصوصیت خارجی ای است که ابتدای سیر از آنجا تحقق پیدا کرد و از آنجا شروع شد.

عدم تعقل جامع بین معانی حرفیه

اگر ما درباره معانی حرفیه این معنا را قائل بشویم که در بحث معنای حرفی هم همین معنا را با تحقیق و پیگیری زیاد اختیار کردیم که خصوصیات داخل موضوع له است، داخل معنای حرف است، وضعش عام است لکن موضوع له خاص است، آنوقت اگر

موضوع له خاص شد، نتیجه این می شود که بین دو تا معنای حرفی اصلاً قدر جامع تعقل نمی شود برای اینکه شما که می گوئید: بین زید و عمرو، قدر جامع وجود دارد، درست است؟ زید و عمروی که شما می گوئید: بین آنها قدر جامع وجود دارد، آیا با حفظ تمام خصوصیات زید و با حفظ تمام خصوصیات عمرو است؟ یا با قطع نظر از خصوصیات زیدیه و خصوصیات عمرویه است؟ اگر بگوئید که این قدر جامع با توجه به خصوصیات است، این حرف باطل است برای اینکه خصوصیات زید، مابین با خصوصیات عمرو است و خصوصیات عمرو، مابین با خصوصیات زید است.

پس شما که بین زید و عمرو قدر جامع درست می کنید، اگر بخواهید زید را «بما له من الخصوصیه» و عمرو را «بما له من الخصوصیه» در نظر بگیرید، امکان ندارد که بین زید و عمرو قدر جامع وجود داشته باشد. خصوصیات آنها با هم متباین است. زید فرزند مثلاً بکر است، عمرو فرزند خالد است. چطور بین این دو خصوصیت، قدر جامع وجود دارد؟ زید متولد در اول فروردین است، عمرو مثلاً متولد در اول اردیبهشت است.

چطور بین این دو خصوصیت شما می توانید قدر جامع تصور بکنید؟ پس اینکه شما می گوئید: بین زید و عمرو یک قدر جامعی به نام انسانیت وجود دارد، یعنی با قطع نظر از خصوصیات زیدی، با قطع نظر از خصوصیات عمروی، و الاً اگر این خصوصیات را در نظر بگیریم، بین زید و عمرو مابینت کامل تحقق دارد.

حالا- که درباره زید و عمرو این معنا را با این جهات توجه فرمودید، فرض این است که ما در باب معانی حرفیه، تمام این خصوصیات را جزء موضوع له می دانیم، تمام این مشخصات را جزء موضوع له می دانیم و اگر تمام خصوصیات، جزء موضوع له شد، دیگر امکان ندارد که دو هیئت افعال که یکی از آنها مثلاً دلالت بر وجوب نماز می کند و دیگری دلالت بر وجوب روزه می کند، با اینکه هر دوی آنها هم وجوبش وجوب نفسی است، بین این دو قدر جامعی وجود داشته باشد برای آنکه این خصوصیات در معنای هیئت «افعل» دخالت دارد همان طوری که هیچ امکان ندارد قدر جامعی در «سرت من البصره الی الکوفه» با «سرت من المنزل الی المدرسه» وجود داشته باشد، برای اینکه بین سیر از بصره الی الکوفه با سیر از منزل الی المدرسه، با توجه به خصوصیات و جهات مشخصه، مابینت کامل تحقق دارد، درحالی که شما در هر دو، کلمه «من» را بکار بردید.

آنجا می گوئید: «سرت من البصره الی الکوفه» اینجا می گوئید: «سرت من المنزل الی

المدرسه». کلمه «من» به کار برده شده است، لکن «من» در «سرت من البصره» یک خصوصیات را دلالت دارد که در «سرت من المنزل» ضد آن خصوصیات و مابین با آن خصوصیات را دلالت دارد. لذا بین این دو «سرت من البصره» و «سرت من المنزل»، از نظر معنای «من» امکان ندارد قدر جامع تحقق داشته باشد. برای اینکه تمام خصوصیات و تمام جهات در معنای «من» در هر دو استعمال وجود دارد. در این استعمال این خصوصیات وجود دارد و در آن استعمال هم آن خصوصیات وجود دارد، و بین این خصوصیات، تباین کامل تحقق دارد و امکان جمع بین این خصوصیات نمی شود.

وجود مابینت بین وجوب غیری و وجوب نفسی و حتی بین دو وجوب نفسی

لذا اگر وجوبی که از ناحیه شارع ارائه می شود، از طریق هیئت افعال که دارای معنای حرفی است، به مکلف برسد، روی همان تحقیقی که در باب معانی حرفیه در بحث حروف ذکر شد که موضوع له خاص است و با توجه به اینکه اگر خصوصیات (در هر کجا که شما ملاحظه کنید، در زید و عمرو، در بکر و خالد) را در نظر بگیریم، بین آنها مابینت کامل تحقق دارد، نتیجه این می شود که نه تنها بین وجوب غیری و وجوب نفسی، قدر جامع وجود ندارد، بلکه بین وجوب نفسی صلاه و وجوب نفسی روزه هم قدر جامع وجود ندارد با اینکه هر دو آنها وجوب نفسی هستند و از جهت نفسیت بین آنها مغایرتی نیست. اما با توجه به اینکه معنای هیئت، یک معنای حرفی است و تمام خصوصیات در این معنای حرفی نقش دارد، مابینت کامل بین وجوب مستفاد از «أَقِیْمُوا الصَّلَاةَ» و بین مثلا وجوب مستفاد از «آتُوا الزَّكَاةَ» وجود دارد و اصلا نمی توانیم بین این دو یک قدر جامعی را تعقل بکنیم، تا چه برسد به اینکه بحث بکنیم که آیا این قدر جامع عنوانش مجعول شرعی است یا اینکه عنوان مجعول شرعی ندارد.

تفاوت استصحاب در محل بحث با استصحاب کلی انسان در دار

در نتیجه استصحاب در ما نحن فیه با آن استصحابی که دیروز مثال زدیم که اگر زید در خانه باشد و ما یقین داشته باشیم به اینکه زید از منزل بیرون آمد، لکن احتمال بدهیم که مقارن با بیرون آمدن زید، عمرو وارد منزل شده باشد، آنجا شما می توانید استصحاب کلی انسان را بکنید، البته به شرطی که انسان و بقای انسان در دار، موضوع یک اثر شرعی

باشد مثل اینکه کسی نذر کرده باشد مادامی که انسان در دار وجود دارد، مثلاً- روزی یک درهم صدقه بدهد. اینجا استصحاب بقای کلی برای شما هیچ مانعی ندارد برای اینکه کلی در اینجا موضوع برای اثر شرعی قرار گرفته است. شما نذر کرده اید که مادامی که انسان در دار باشد، (به زید و عمرو کاری نداریم) مادامی که این کلی در دار متحقق باشد، روزی یک درهم صدقه بدهید. اینجا مانعی ندارد استصحاب بقای کلی انسان را به نحو استصحاب کلی قسم ثالث جاری بکنید و نتیجه این استصحاب این است که باید هر روز یک درهم تا مادامی که شما شاک هستید و این استصحاب جریان دارد، صدقه بدهید.

(سؤال... و پاسخ استاد): اگر ما گفتیم: استصحاب کلی قسم ثالث جاری می شود، یعنی با توجه به این شرط استصحاب، و الا ما نمی خواهیم بگوییم: استصحاب کلی قسم ثالث جاری می شود ولو اینکه مستصحب شما نه حکم باشد و نه موضوع ذی حکم باشد.

استصحاب کلی قسم ثالث با توجه به این ضابطه جریان پیدا می کند، و الا در همین مثال انسان اگر اثری بر بقای انسان در دار مترتب نباشد، نه نذری کرده اید و نه اثر شرعی دیگری در کار است، این استصحاب هم جریان ندارد.

اما در ما نحن فيه مسأله قدر جامع بین الوجوبین به عنوان موضوع مطرح نیست، به عنوان مجعول شرعی مطرح است. لذا این را دنبال کردیم که آیا قدر جامع بین الوجوبین را شارع جعل کرده است؟ و یا با آن تقریب معانی حرفیه اصلاً امکان جعل دارد که شارع با هیئت افعال، قدر جامع را جعل کند یا با توجه به اینکه خصوصیات در معانی حرفیه است و اصلاً قدر جامع بین خصوصیات غیر معقول است، مثل خصوصیت زیدیت و خصوصیت عمرویت، معنا ندارد قدر جامع بین الوجوبین مجعول شرعی باشد. یعنی اصلاً موضوعش قابل تعقل نیست تا جعل شرعی به او تعلق بگیرد. این یک اشکال که به استصحاب دیروز شد.

لزوم وجود اتحاد بین قضیه مشکوکه و متیقنه در باب استصحاب

اما اشکال دیگر این است: ما از این اشکال اول صرف نظر می کنیم، این حرفهایی که تا به حال زده ایم را کنار می گذاریم، می گوییم: شما می خواهید استصحاب جامع بین وجوب نفسی و وجوب غیری را بکنید، مدعای شما چیست؟ و مستصحب متیقن شما

به عبارت روشن تر: در باب استصحاب بايد بين قضيه متيقنه و قضيه مشکوکه مغايرت تحقق نداشته باشد، فقط مغايرتي که بين اين دو هست، مغايرت زمانی است.

قضيه متيقنه مال اول صبح است، قضيه مشکوکه مثلاً برای ظهر است، اما از نظر موضوع و محمول، سر سوزنی بين قضيه متيقنه و قضيه مشکوکه نبايد اختلاف وجود داشته باشد.

با توجه به اين مطلب، از شما سؤال می کنیم که اينجا قضيه متيقنه شما کدام است ؟ و قضيه مشکوکه شما کدام است ؟ قضيه مشکوکه شما اين است: الان که فاتحه الكتاب متعذر شده است، آیا بقيه الاجزاء يك وجوب نفسی دارد يا ندارد؟ ما روی اين داريم بحث می کنیم که با تعذر فاتحه الكتاب آیا باقي الاجزاء واجب ام لا؟ باقي الاجزاء واجب، به چند وجوب واجب ؟ لابد به يك وجوب. آیا بقيه الاجزاء وجوب نفسی دارد يا ندارد؟ يك وجوب نفسی متعلق به بقيه الاجزاء بعد تعذر الفاتحه شده است يا نشده است ؟

وجود تغاير بين قضيه مشکوکه و متيقنه در ما نحن فيه

پس نتیجه اين شد که قضيه مشکوکه شما، تعلق يك وجوب است به عنوان باقي الاجزاء و به عنوان بقيه الاجزاء. قضيه متيقنه شما کدام است ؟ قضيه متيقنه شما عبارت از اين بوده است که ركوع به تنهایی وجوب غيری داشته، سجود به تنهایی وجوب غيری داشته است، تشهد به تنهایی وجوب غيری داشته، به عبارت روشن تر: در قضيه متيقنه شما وجوبات متعدده غيريه است برای اينکه عنوان وجوب غيری، عنوانی است که قائم به مقدمه است. هرچيزی که عنوان مقدميت پيدا بکند، يك وجوب غيری دارد. مثل باب شرايط که می گوييد: وضو گرفتن، يك وجوب غيری دارد، طهاره الثوب هم يك وجوب غيری ديگر دارد، طهارت بدن، يك وجوب غيری سوم دارد، نه اينکه مجموع المقدمات يك وجوب غيری داشته باشد. ملاک وجوب غيری، مقدميت است. وضو، يك مقدمه کامل است پس يك وجوب غيری کامل دارد. طهارت لباس، يك مقدمه کامل است پس يك وجوب غيری کامل دارد.

وقتی که در باب شرايط مسأله به اين صورت شد، در باب اجزاء هم اگر ما قائل به مقدميت اجزاء و وجوب غيری اجزاء بشويم، مسأله به اين صورت است. اينطور نيست

که مجموع الاجزاء، یک وجوب غیری داشته باشد، رکوع وجوب غیری مستقل، سجود وجوب غیری مستقل، تشهد همین طور، تکبیر همین طور، وجوبات غیری متعدده است.

لذا نتیجه این می شود که قضیه مشکوکه شما تعلق یک وجوب به عنوان باقی الاجزا است و قضیه متیقنه شما عبارت از تعلق وجوبات متعدده غیری به اجزاء است. و در چنین موقعیتی که بین قضیه مشکوکه و متیقنه شما این فرق روشن وجود دارد که مشکوکه شما، یک وجوب است به عنوان باقی الاجزاء و متیقنه شما، وجوبات متعدده غیری است، چطور در اینجا به خودتان اجازه استصحاب می دهید؟ اما به خلاف آن مسأله زید و عمرو در مسأله دار. آنجا مغایرتی وجود ندارد. «کان الانسان فی الدار» و الاين شما شك داريد در بقای انسان در دار. بین قضیه متیقنه و مشکوکه، در آنجا هیچ مغایرتی تحقق ندارد. استصحاب در آنجا جاری می شود اما در ما نحن فيه با این مغایرتی که بین قضیه مشکوکه و قضیه متیقنه تحقق دارد، مجالی برای استصحاب باقی نخواهد ماند. در نتیجه این تقریر استصحاب که دیروز عرض کردیم، ما را به جایی نمی رساند.

لکن تقریرات دیگری هم در باب استصحاب وجود دارد که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - اشکال اول استصحاب جامع بین وجوب نفسی و وجوب غیری چیست ؟
- ۲ - چرا در باب معانی حرفیه نمی توان جامعی تعقل کرد و ارتباط آن به محل بحث چیست ؟
- ۳ - آیا بین وجوب غیری و وجوب نفسی، مابینت تحقق دارد؟ توضیح دهید.
- ۴ - تفاوت استصحاب در محل بحث با استصحاب کلی انسان در دار چیست ؟
- ۵ - اشکال دوم استصحاب جامع بین وجوب نفسی و وجوب غیری را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصَّلوة والسَّلَام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلّم و على آله الطَّيِّبين الطَّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

استصحاب وجوب نفسی در زمان تعذّر جزء

تقریر دومی که در باب استصحاب قدر جامع بین وجوب نفسی و غیری، یا قدر جامع بین وجوب ضمنی و استقلالی هست این است که کسی استصحاب را جاری بکند و بگوید: تردیدی نیست در اینکه صلاه، یعنی همان مرکب تام و مشتمل بر ده جزء، که از جمله آن اجزاء مثلا- سوره بود، که حالا- متعذّر شده است، این صلاه مشتمل بر تمام اجزای واجب بود، و جوبش هم وجوب نفسی استقلالی بود. (از یک طرف نفسی در مقابل غیری، و از یک طرف استقلالی در مقابل ضمنی.) کسی بگوید: همین وجوب را ما استصحاب می کنیم، در زمانی که سوره، یعنی فاتحه الكتاب مثلا متعذّر شده است به کمک «لا تنقض» همین وجوب را ابقا می کنیم.

اشکالی که به نظر شما می رسد این است که مرکب قبلا تام بود و مشتمل بر ده جزء بود و حالا ناقص است و مشتمل بر نه جزء است. می گوییم که این تغییر حالت و این تبدل

کمال مرکب به نقص، ضربه ای به استصحاب نمی زند، برای اینکه در باب موضوع استصحاب، همین مقدار که عرف بگوید که این همان موضوع و عنوان قبلی است، کفایت می کند، و شاهدش هم استصحاباتی است که می بینیم در موارد متعدده جریان دارد.

مثلا- اگر آبی که در حوضی بود و «کان کزاً»، یک مقدار از این آب را برداشتیم و شک کردیم در اینکه کزیت باقی است یا باقی نیست، بلا- اشکال استصحاب کزیت جریان پیدا می کند، درحالی که این مائی که الان در حوض وجود دارد، از نظر عقلی، کمتر از آن آبی است که قبلا- در حوض وجود داشت، و آن آبی که مّصف به کزیت بود بیش از این آبی است که الان مشکوک الکزیه است. در حقیقت موضوع از نظر عقل، باقی نمانده است «الماء الذی کان کزاً غیر الماء الذی شک فی کزیته فعلاً» آن آب قبلا بیشتر از این آب بود و لذا «کان کزاً یقیناً» و الان کم شده است و بخاطر این کم شدن، شک در بقای کزیت برای شما پیدا شده است. با اینکه به حسب واقع، این آب، همان آب قبلی نیست، مع ذلک بزرگان و فقها استصحاب کزیت را جاری می کنند. می گویند: این مقدار تبدل حالت و این مقدار تغیر ماء به این نحو که یک مقدار کم شده است، ضربه ای به شخصیت این ماء نمی زند، و ما با کلمه «هذا» که مشارالیه اش یک مشخص خارجی است می توانیم بگوییم: «هذا الماء کان کزاً سابقاً» و الان «یکون مشکوک الکزیه» موضوعش از نظر عرف تغیر نمی کند، نمی توانیم بگوییم: «الماء السابق کان کزاً» و این ماء، غیر از آن ماء است.

با کلمه «هذا» اشاره به شخص همین ماء موجود در حوض می کنیم و می گوییم: «هذا الماء کان کزاً سابقاً و الان یکون مشکوک الکزیه» استصحاب بقاء کزیت را جاری می کنیم.

مثال دیگر، اگر زید که یک شخصیت خارجی و یک موجود مشخص در خارج است، وجوب اکرام داشت لیکن بعد مثلاً یک جریانی برای او پیش آمد، دست یا پای او قطع شد به طوری که الان دیگر با زید سابق از نظر اعضای بدن فرق می کند، اگر شما شک کردید در اینکه این زیدی که قبل از تحقق این حالت، وجوب اکرام داشت، الان وجوب اکرام دارد یا ندارد، بلاشکال استصحاب بقای وجوب اکرام زید جاری می شود، برای اینکه زید، همان زید است. شخص، همان شخص است، ولو اینکه تبدل حال پیدا کرده است، ولو اینکه نقص عضو بر او عارض شده است، لیکن عروض نقص، سبب نمی شود

که زید، غیر از آن زید باشد، شخصیت آن، غیر از شخصیت این باشد، لذا استصحاب بقای وجوب اکرام زید جریان پیدا می کند.

قائل در این تقریر می گوید: همان طوری که شما استصحاب بقای کزیت را جاری می دانید و استصحاب وجوب اکرام زید را جاری می دانید چرا به ما نحن فیه که رسیدید می خواهید استصحاب را مورد مناقشه قرار بدهید؟ صلاه که واجب بود ولو اینکه ده جزء داشت، الان که یک جزئش متعذر شده است، شک می کنیم وجوب صلاه باقی هست یا باقی نیست؟ چه مانعی دارد که استصحاب بقای وجوب صلاه را جاری بکنیم؟ نه به صورت قدر جامع که در تقریر اول ذکر شد، بلکه به عنوان وجوب نفسی، به عنوان وجوب استقلالی. همان وجوب اولیه ای که برای صلاه مشتمل بر ده جزء ثابت بود، حالا به استصحاب برای نماز نه جزئی ثابت بکنیم. این نقص ده جزء به نه جزء، ضربه ای به استصحاب نمی زند. همان طوری که در مثال کزیت یا وجوب اکرام زید، آن تبدل حالات و نقص مقدار یا نقص عضو، ضربه ای به استصحاب وارد نمی آورد. فرقی بین ما نحن فیه و بین آن مثالها نیست.

تفاوت بین کلیات و شخصیات از نظر اجرای استصحاب

یکی از اشکالاتی که به این تقریر متوجه است این است که بین ما نحن فیه و بین آن دو موردی که ما نحن فیه را به آن دو مورد تشبیه کردید فرق وجود دارد، و فرقی هم مستند به این است که در باب کلیات، یک ملاک خاصی وجود دارد و در باب شخصییات، یک ملاک دیگر: در باب شخصییات هرچه حالت، تبدل پیدا بکند، آن شخصیت محفوظ است. آن شخصییتی که متکلم از خودش تعبیر به "من" می کند، در جمیع حالات محفوظ است. من موقعی که متولد شدم، من موقعی که طفل بودم، من موقعی که بالغ شدم، من موقعی که جوان بودم، من موقعی که پیر شدم، من موقعی که سالم بودم، من موقعی که گرفتار کسالت شدم، همه اینها موضوعش "من" و این شخصیت است. درباره دیگران هم همین طور است «وَسَيَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ يَمُوتُ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا» موضوع، شخص است، شخص در تمام این حالات محفوظ است، و شخصیت با تبدل حالات از بین نمی رود. لذا در روز قیامت هم که محشور می شود همین محشور می شود «يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا» بعث به همین «هو» تعلق می گیرد و به همین شخص

در شخصیات مسأله اینطور است که تبدل حالات، ضربه ای به شخصیت نمی زند و عنوان در تمام حالات محفوظ است. اما در باب کلیات مطلب اینطور نیست. در باب کلی به مجرّدی که یک قیدی به یک کلی بخورد این کلی با همین کلی فاقد این قید، مابین می شود. به مجرّد یک قید، عنوان مابینت پیدا می کند. اگر از ما پرسند که «ما النسبه بين الانسان العالم و الانسان غير العالم؟» جز تباین، جواب دیگری داریم؟ انسان مقید «بکونه عالما» مابین با انسانی است که فاقد این قید است و مقید است «بکونه غیر عالم». انسان ایض مابین با انسان اسود است. در تعریف تباین در منطوق می گویند که دو کلی متباین این است که هیچگاه یکی از افراد این دو کلی بر فرد دیگری تطبیق نکنند. لذا انسان و غنم متباین هستند، برای اینکه کلی انسان بر هیچ یک از افراد غنم صدق نمی کند و کلی غنم هم بر هیچ یک از مصادیق انسان صادق نیست. همین تباینی که بین انسان و غنم وجود دارد بین انسان ایض و انسان اسود هم وجود دارد. «الانسان المقید بالایض لا یعقل ان ینطبق علی الانسان الاسود و الانسان الاسود لا یعقل ان ینطبق علی الانسان الایض» با اینکه اینها هر دو انسان هستند، با اینکه اشتراک در نوع دارند، با اینکه کلیشان عبارت از مطلق انسان است، اما وقتی که قید به این کلی خورد مسأله را متحوّل می کند، وقتی که مسأله تقیید پیش آمد، تباین به وجود می آورد. در اینجا است که مسیر کلی از مسیر جزئی جدا می شود. در جزئیات، تبدل حالات لطمه ای به شخصیات نمی زند، ولی در کلیات به مجرّدی که یک تقیید مختصری پیدا کرد، یک عنوان خاصی می شود که دیگر امکان ندارد که بر غیر مورد آن عنوان خاص انطباق پیدا بکند. لذا در اینجا دو استصحاب از هم جدا می شود.

مسامحه در شخصیات از نظر عرف

اگر شما در شخصیات بخواهید استصحاب را جاری بکنید هیچ مانعی ندارد، موضوع، «هذا الماء الموجود فی الحوض» بوده است، حالا که یک مقدار کم شده است، این شخصیت عوض نشده است، البته عوض نشدنش به لحاظ عرف است. عرف می گوید: این همان آب قبلی متصف به کزیت است. چون که شخصیت محفوظ است، شما می گوید: «هذا الماء کان کزّا و الان یکون مشکوک الکزیه» استصحابش هیچ مانعی

ندارد. یا در مثال استصحاب وجوب اکرام زید قبل از آنکه نقص عضو پیدا بکند می گوئید: این زید «کان واجب الاکرام» هم به کلمه «هذا» و هم با عنوان زید می گوئید:

«هذا زید کان واجب الاکرام و الان یکون وجوب اکرامه مشکوک» استصحاب بقای وجوب اکرام جریان پیدا می کند چون قضیه مشکوک با قضیه متیقنه به نظر عرف هیچ تغایری ندارد، و اتحاد قضیه مشکوک و متیقنه در اینجا محفوظ است.

اما وقتی که سراغ کلیات می آییم اگر شما یقین داشتید که انسان عالم وجوب اکرام دارد و حالا شک دارید که انسان غیر عالم وجوب اکرام دارد یا نه، آیا اینجا جای استصحاب است؟ آیا اینجا می توانید استصحاب بکنید و بگوئید: ما یقین داشتیم که انسان عالم وجوب اکرام داشت و الان شک داریم در اینکه انسان غیرعالم وجوب اکرام دارد یا نه؟ همان استصحاب بقای وجوب اکرام انسان عالم را بکنیم و نتیجه بگیریم که انسان غیرعالم هم وجوب اکرام دارد. از شما سؤال می شود که آیا جریان چنین استصحابی را تجویز می کنید؟ یا اینکه می گوئید: در اینجا بین قضیه متیقنه با قضیه مشکوک کاملاً مغایرت تحقق دارد. آنکه برای شما متیقن بود، وجوب اکرام انسان عالم بود و این که برای شما مشکوک است، وجوب اکرام انسان غیرعالم است. همین فرق روشن بین کلی و بین جزئی، بین استصحاب در کلیات و بین استصحاب در جزئیات وجود دارد.

کلی بودن محل بحث و ممنوعیت اجرای استصحاب در آن

ما نحن فیه هم از همین قبیل است برای اینکه آن نمازی که واجب بود، قبل از آنی که فاتحه الکتاب تعذر پیدا بکند، و به عبارت دیگر قضیه متیقنه شما وجوب نفسی استقلال نماز مقید به فاتحه الکتاب بود. نماز مقید به فاتحه الکتاب «کان واجبا بالوجوب النفسی الاستقلالی» اما الان قضیه مشکوک شما چیست؟ قضیه مشکوک ما «الصلاه الفاقده لفاتحه الکتاب، الصلاه اللتی تعذر فیها فاتحه الکتاب» است. آیا این قضیه مشکوک، عین آن قضیه متیقنه است؟ ولو اینکه ما در اتحاد قضیتین، حاکم را عرف قرار می دهیم و حتی مسامحات عرفیه را هم می پذیریم، در مثال ماء واقع در حوض، عرف با مسامحه مسأله وحدت را الغا می کند، ما می پذیریم، اما این مسامحه در اینجا هم هست؟ از عرف پرسیم که صلاه مقید به فاتحه الکتاب با صلاتی که فاتحه الکتاب در آن متعذر است، از نظر کلی

یک چیز هستند؟ اینها یک موضوع و یک عنوان هستند؟ یا اینکه دو عنوان است؟ اگر دو عنوان شد، قضیه متقینه و قضیه مشکوکه شما متغیر خواهد بود. قضیه متقینه، نماز مقید به فاتحه الکتاب بود و قضیه مشکوکه، نمازی بود که «تعدّر الاتیان بفاتحه الکتاب فیها»، پس چطور استصحاب جریان پیدا می کند؟

در صورتی شما می توانید از استصحاب استفاده کنید که موضوع واحد باشد، قضیتین اتحاد داشته باشد، ولو به اتحاد عرفی، و در اینجا اتحاد عرفی وجود ندارد. این طور نیست که عرف چشمش را ببندد و همه حقایق را زیر پا بگذارد. اگر در باب کلیات از عرف سؤال بکنید که چه نسبتی بین انسان ایض و انسان اسود وجود دارد؟ همین عرف با اینکه مسامحه می کند می گوید: نسبت بین انسان اسود و انسان ایض تباین است. عرف نسبت بین انسان عالم و انسان غیرعالم را تباین می بیند.

فرق بین شخص و کلی از نظر عرف و اجرای استصحاب

برای اینکه توضیح بیشتری برای شما بدهم این را می گویم. در همین انسان ایض یا اسود که از نظر کلیش اینقدر مسأله تضاد دارد، ولی وقتی که پیاده شد و روی شخص آمد، مولا گفت: «اکرم هذا الرجل» و ما نگاه کردیم دیدیم که «هذا الرجل» ایض است، بعد از مدتی «صار هذا الرجل اسود» عرف در همین جا استصحاب را جاری می کند، چرا؟ برای اینکه حکم روی شخص آمده است، مولا گفته است: «أكرم هذا الرجل» این «هذا» محفوظ است. هم در حال ایضیت، این «هذا» وجود داشت و هم در حال اسودیت وجود دارد، لذا اگر تبدل حالت شخصی در همین ایضیت و اسودیت به وجود آمد از نظر عرف، مانعی از جریان استصحاب نیست، برای اینکه «هذا» که عوض نشده است، این همان شخص است، منتها «هذا کان ایض ثم صار» همین «هذا اسود».

مثال را برای این ذکر کردم که با اینکه می بینید که مسأله واحد است و هر دو عنوان ایض و اسود است، ولی ایض و اسود شخص با ایض و اسود کلی فرق می کند. «هذا الرجل» اگر موضوع واقع شد ولو بعد از ذهاب ایضیت می تواند استصحاب بقای وجوب اکرام را جاری بکند. اما اگر به طور کلی از عرف سؤال بکنیم با اینکه عرف اهل مسامحه است، بپرسیم: «ما الفرق بین الانسان الاسود و الانسان الايض»؟ می گوید:

فرقشان تباین است، اصلاً این دو تا ارتباطی به هم ندارند و قابل انطباق نیستند، و چون

که قابل انطباق نیستند، اگر فرض کردیم که مولا اکرام انسان ایض را واجب کرد و شما شک کردید در اینکه انسان اسود هم وجوب اکرام دارد یا ندارد، اینجا دو قضیه ای است که هیچ ارتباطی به هم ندارد، و شما نمی توانید به استصحاب بقای وجوب اکرام انسان ایض، استفاده بکنید که اکرام انسان اسود هم واجب است. لذا مسأله کلیات از مسأله شخصیات در جریان استصحاب کاملا جداست و ما نحن فیه هم چون مسأله، مسأله کلی است در ردیف همان کلیات قرار می گیرد و جایی برای استصحابش باقی نمی ماند. در باب کلیات با مختصر تقیید و تغییری که در آن پیدا بشود، کلی عوض می شود.

خصوصیت استصحاب کلیات

یک اشکال دیگر هم در اینجا هست با قطع نظر از اشکال اول: در باب استصحاب کلیات، در استصحابی که راجع به احکام متعلق به امور کلی جاری می شود، این استصحاب با یک خصوصیات و با یک جهاتی جاری می شود. مثلا یکی از استصحاباتی که هم در فقه مطرح است و هم در بحثهای اصولی استصحاب مطرح است این است که دلیل در باب میاه می گوید: آب اگر یکی از اوصاف ثلاثه اش به واسطه نجاست تغییر بکند «یصیر نجسا». این یک بحثی است که در باب میاه مطرح شده است، ولو اینکه این آب کر هم باشد، حتی در این حوضی که مثلا در مدرسه هست با کثرت مائی که در آن هست اگر به اندازه ای عین نجاست در این آب ریخته شد که بوی آن یا رنگ و یا طعم آن تغییر کرد، این تغییر، موجب نجاست است. این یک بحث فقهی مسلم است. در دنبال این، این بحث شده است که اگر این ماء متغیر به واسطه ملاقات با آب کر یا آب جاری یا باران، زوال تغیر پیدا بکند «یصیر طاهرا». «انما الاشکال» در این صورت است که اگر این ماء متغیر «الذی یکون نجسا زال تغیره من قبل نفسه» خودبخود تغیرش بعد از یکی دو روز از بین رفت و به همان حالت طبیعی اولی برگشت بدون اینکه با کزی ملاقات کرده باشد، با آب جاری و بارانی تماس گرفته باشد، این مورد شک واقع شده است که این ماء متغیری که «کان نجسا قطعا و زال تغیره من قبل نفسه» آیا این هم پاک است؟ یا اینکه این محکوم به همان نجاست قبلی است؟

گفته شده است که ما در اینجا استصحاب بقای نجاست را جاری می کنیم و می گوییم:

«الماء قبل زوال التغیر کان نجسا و بعد زوال التغیر یکون مشکوک النجاسه» در اینجا

استصحاب بقای نجاست را جاری می‌کنیم. ولی پایه این استصحاب روی یک نکته است، و آن این است که آن که دلیل بر آن دلالت کرده است، دلیل گفته است: «الماء المتغیر نجس» و الان این آب که متغیر نیست ولو اینکه «کان متغیرا» اما الان «لا یکون متغیرا» لذا عنوان دلیل بر این منطبق نمی‌شود، اگر عنوان دلیل بر این منطبق می‌شد که دیگر ما نیازی به استصحاب نداشتیم. همان دلیل خودش دلالت بر نجاست می‌کرد.

همان طوری که در روز اولی که «کان متغیرا» دلیل لفظی دلالت بر نجاستش کرده بود، الان هم که تغیرش زایل شده است اگر دلیل می‌خواست که دلالت بکند دیگر ما نیازی به استصحاب نداشتیم. پس اینجا دلیل می‌گوید: «الماء المتغیر یکون نجسا و الماء الان لا یکون متغیرا لأنّ المفروض زوال تغیره» ولو اینکه این زوال تغیر من قبل نفس باشد، لیکن بالآخره الان «لا یکون متغیرا». اینجا که استصحاب بقای نجاست را جاری می‌کنیم روی چه پایه ای جریان پیدا می‌کند؟ قضیه متیقنه شما «الماء المتغیر نجس» بوده است.

قضیه مشکوکه شما «الماء الذی لا یکون متغیرا» است، پس چطور استصحاب بقای نجاست در اینجا جریان پیدا می‌کند؟ گفته اند: برای این است که درست است که عنوان تغیر در دلیل ذکر شده است گفته است: «الماء المتغیر نجس» لیکن ما تردید داریم که این تغیری که در دلیل به عنوان مدخلیت در نجاست مطرح شده است آیا به عنوان مدخلیت در حدوث نجاست مطرح است؟ یا اینکه به عنوان مدخلیت در حدوث و بقاء هر دو مطرح است؟ آیا تغیر حدوثا و بقاء در نجاست دخالت دارد؟ یعنی تغیر نجاست را می‌آورد و تا مادامی که هست، نجاست باقی است؟ یا اینکه تغیر فقط نجاست را می‌آورد، در حدوث نجاست نقش دارد، اما در بقاء نجاست دیگر نقش دارد.

اگر بخواهیم این را به یک تعبیر اصطلاحی و تعبیر علمی مطرح بکنیم باید اینطوری بگوییم که آیا تغیر در رابطه با حکم نجاست، عنوان وساطت در عروض دارد، واسطه در عروض است؟ یا اینکه واسطه در ثبوت است؟ شما فرق بین واسطه در عروض و واسطه در ثبوت را می‌دانید. معنای واسطه در ثبوت این است که خود واسطه، نقشی در حکم ندارد، فقط دست حکم را می‌گیرد و سراغ ذی‌الواسطه می‌آورد، مثل یک دلالی که بین دو نفر ایجاد ارتباط می‌کند و خودش کنار می‌رود. اما در واسطه در عروض مسأله اینطور نیست. حکم بالاصاله روی این واسطه است، یعنی واسطه حدوثا و بقاء در حکم نقش دارد، نه اینکه دست حکم را بگیرد و روی موضوع پیاده کند و خودش کنار برود.

می گوید: تا مادامی که من هستم، توی حکم هم وجود داری و بقا داری.

چون یک چنین تردیدی برای ما پیدا شده است، یعنی روایتی که می گوید: «الماء المتغیر نجس» نمی دانیم که آیا تغیر واسطه در عروض است یا اینکه واسطه در ثبوت است؟ نقش حدوثی دارد؟ یا اینکه نقش حدوثی و بقائی هردو را دارد؟ در چنین حالتی مانعی ندارد که شما بقای نجاست را استصحاب بکنید و بگویید: «الماء الذی زال تغیره من قبل نفسه» به حکم استصحاب «یکون نجسا». در یک چنین شرایطی، استصحاب نجاست جاری می شود. حالا ببینیم که آیا در ما نحن فیه هم نظیر این شرایط وجود دارد که استصحاب جاری بکنیم؟ یا اینکه نظیر این شرایط وجود ندارد و جایی برای این استصحاب نیست.

پرسش:

۱ - تقریر دوم استصحاب یعنی استصحاب وجوب نفسی در زمان تعدّر جزء را توضیح دهید.

۲ - تفاوت بین کلیات و شخصیات از نظر اجرای استصحاب چیست؟

۳ - آیا عرف در استصحاب شخصیات مسامحه می کند؟ توضیح دهید.

۴ - دلیل کلی بودن محل بحث و ممنوعیت اجرای استصحاب را در آن بیان کنید.

۵ - خصوصیت استصحاب کلیات چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

دليل جریان استصحاب بقاء نجاست ماء متغیر من قبل نفسه

عرض کردیم که منشأ جریان استصحاب بقای نجاست در ماء متغیری که «زال تغیره من قبل نفسه» اگر این استصحاب در کلی جریان پیدا بکند، این است که می بینیم در دلیل، عنوان «المتغیر» ذکر شده است. می گوید: «الماء المتغیر نجس»، لکن در عین اینکه عنوان تغیر در دلیل اخذ شده است، ما مردد هستیم بین اینکه آیا این تغیر در حدوث نجاست نقش دارد یا در حدوث بقای نجاست هر دو نقش دارد؟ آیا تغیر واسطه در ثبوت است و حکم نجاست را برای ما می آورد و دیگر نقشی در این رابطه ندارد یا اینکه تغیر علاوه بر اینکه نجاست را می آورد، در بقای نجاست هم دخیل است؟ یعنی مادام بقاء التغیر، آب محکوم به نجاست است، و زمانی که زوال تغیر بشود دیگر نجاست برای آب باقی نمی ماند؟ بگوییم: مانعی ندارد که شما استصحاب بقاء نجاست را برای مائی که زال تغیره من قبل نفسه جاری بکنید و نتیجه بگیرید که این تغیر حدوثا و در نجاست

نقش دارد، اما بقاء ولو اینکه تغیر هم زائل بشود، باز هم آب محکوم به نجاست است.

به عبارت روشن تر: با کمک «لا تنقض الیقین بالشک»، دلیل «الماء المتغیر نجس» را معنا می کنیم، یعنی ما مرددیم که آیا تغیر، حدوثا نقش دارد یا حدوثا و بقاء نقش دارد.

وقتی که «لا تنقض الیقین بالشک» را در بین می آوریم، «لا تنقض الیقین بالشک» رفع تحیر می کند، برای ما ثابت می کند که این تغیر فقط حدوثا نقش دارد، اما در بقای نجاست ولو تغیر هم نباشد و زوال تغیر شده باشد، باز هم نجاست باقی است.

پس ما یک دلیلی داریم که در معنای این دلیل متحیریم، و به کمک «لا تنقض الیقین بالشک» و استصحاب بقای نجاست، رفع تحیر می کنیم. کأنّ دلیل را معنا می کنیم، دلیل را از حالت اجمال و ابهام بیرون می آوریم. می گوییم: دو احتمال در دلیل جریان ندارد، همان مسأله دخالت حدوثی تغیر در آوردن حکم به نجاست نقش دارد، اما در بقاء، کمترین نقشی ندارد. استصحاب در اینجا به همین صورتی است که ملاحظه کردید.

فرق محل بحث با بحث استصحاب بقاء نجاست ماء متغیر

حالا- در ما نحن فیه بر فرض که از آن اشکال دیروز صرف نظر بکنیم، ببینیم آیا به این صورتی که در «الماء المتغیر» و استصحاب بقاء نجاست، مشی کردیم در ما نحن فیه هم می توانیم این طوری مشی بکنیم؟ ما نحن فیه هم مسأله به این صورت است؟ ما نحن فیه یک امری بود متعلق به نماز ده جزئی. فرض این است که تمام ده جزء، در اول وقت، مقدور بود و امر هم به این نماز ده جزئی تعلق گرفت به طوری که جزئیت هریک از این اجزاء برای مرگب، یک امر روشن و مسلمی است. حالا که بعضی از اجزاء مثلاً فاتحه الکتاب تعدّر پیدا کرد، شک می کنیم که آیا امر به بقیه الاجزاء تعلق گرفته است، یا نگرفته است؟ ببینیم آیا اینجا مثل مسأله الماء المتغیر است؟

شما که می خواهید اینجا استصحاب را جاری بکنید، آیا آن امر اول متعلق به ده جزء، شخص آن امر می خواهد به نه جزء تعلق بگیرد؟ شخص آن امر که معنا ندارد به نه جزء تعلق بگیرد. اگر امر به صلوه ده جزئی متعلق شد و جزئیت کل جزء مفروغ عنه و مسلم شد، حالا اگر بعضی از اجزا متعدّر شد، دیگر معقول نیست که خود آن امر، باقی باشد.

آن امر به نماز ده جزئی تعلق گرفته بود. آن امر از ناحیه مأمور به ده جزئی تشخیص پیدا کرد. وجوب خاص متعلق به نماز ده جزئی شد و ما یقین داریم بعد از آنکه یکی از این

اجزاء متعذر شد، این وجوب بلااشکال منتفی شد، این وجوب لا محاله از بین رفت، منتها شک داریم که یک وجوب دیگری متعلق به نماز مشتمل بر نه جزء شده است، یا نشده است. آیا یک وجوب خاص دیگری به یک مأموریه که مشتمل بر فاتحه الکتاب نباشد تعلق گرفت، یا تعلق نگرفت؟ اینجا چطور شما دست به دامن استصحاب می زنید؟ چطور استصحاب اینجا را با استصحاب بقای نجاست در ماء متغیری که زال تغیره من قبل نفسه مقایسه می کنید؟

آنجا شما در دلیل الماء المتغیر در معنای الماء المتغیر و در موضوع حکم به نجاست که عنوان تغیر اخذ شده بود، تردید داشتید. نمی دانستید که این تغیر حدوثا دخالت دارد یا حدوثا و بقاء. استصحاب می آمد و دلیل را برای شما معنا می کرد. استصحاب می آمد الماء المتغیر نجس را برای شما روشن کرد و می گفت: مقصود از این الماء المتغیر، این است که تغیر حدوثا در نجاست دخالت دارد. اما در ما نحن فیه استصحاب چه را می خواهد برای شما روشن بکند؟ شما یک مطلبی را مسلم می دانستید و آن قطعا زایل شد، و یک مطلبی را هم شک در تحقیقش دارید. امر متعلق به نماز ده جزئی به علت عروض تعذر، قطعا از بین رفت و این شخص منتفی شد و این معنا را کسی نمی تواند در ذهنش خلجان بدهد که یک امری اینجا هست، ما نمی دانیم که این امر، به نماز نه جزئی تعلق گرفته است، یا به نماز ده جزئی تعلق گرفته، مسأله به این صورت نیست. شما یقین دارید که در آن دو ساعت اول وقت که قدرت بر قرائت فاتحه الکتاب داشتید، امر شخصی خاص متعلق به صلاه مرکب از ده جزء شده است و همان طوری که سایر اجزاء، عنوان جزئیت برای مأموریه داشتند، فاتحه الکتاب هم برای مأموریه جزئیت داشته، آن هم در ردیف سایر اجزاء در مأموریه دخالت داشته، و الان که شما از فاتحه عاجز شدید، یقینا آن امر از بین رفته، و شخص آن وجوب منتفی شده است. منتها احتمال می دهید که با انتفای آن امر متعلق به نماز ده جزئی، یک امر دیگری به نماز نه جزئی متعلق شده باشد، و این یک وجوب دیگری است، و استصحابش هیچ ربطی به استصحاب بقای نجاست در ماء متغیری که زال تغیره من قبل نفسه ندارد. و معنای عدم ارتباط، همین عدم جریان است، یعنی در آنجا ما استصحاب را جاری می کنیم، اما در اینجا وجهی برای جریان استصحاب ندارد.

آنجا می توانیم بگوییم: «الماء قبل ان یزول تغیره کان نجس قطعا و بعد ما زال تغیره

نشك في بقاء نجاسته فنستصحب النجاسة» اما اینجا چه می گوئیم؟ اینجا می گوئیم: ده جزء کان واجبا، و الان نشك در بقاء نه جزء. آن ده جزء وجوب خاص متعلق به خودش را داشت، و زال ذلك الوجوب، این وجوب متعلق به نماز نه جزئی، یک وجوب دیگری است که حالت سابقه عدمیه دارد، نه حالت سابقه وجودی که شما استصحاب بقای وجوب را جاری بکنید. در نتیجه روی این تقریر هم استصحاب جریان پیدا نمی کند.

(سؤال... و پاسخ استاد): نماز نه جزئی یک امر دیگری است، این یک وجوب دیگری است، این وجوب دیگر اگر تحقق داشته باشد یک امر حادثی است، یعنی آن موقعی که شما عاجز از فاتحه الکتاب می شوید اگر چنین وجوبی باشد، این وجوب حادث می شود، یعنی حالت سابقه عدمیه دارد، حالت سابقه نفیی دارد، این، بقای آن وجوب قبلی نخواهد بود. به خلاف مسأله نجاست در ماء متغییری که زال تغیره من قبل نفسه. شما وقتی که آن ماء را بقاء محکوم به نجاست کردید، این بقای همان نجاست قبلی است، بقای همان حکم به نجاست اولی است. یک مطلب تازه ای در آنجا حادث نشده است. همان نجاستی که قبل از زوال تغیر وجود داشت، همان نجاست به زوال تغیر هم باقی می ماند، و از بین نمی رود.

لذا اگر از آن اشکال دیروز هم در این قبیل از استصحابات صرف نظر کنیم، معذک در ما نحن فیه این استصحاب جاری نیست. طبق مطلب دیروز ما در همان «الماء المتغیر» هم حق استصحاب نداریم مگر به یک صورتی که کلی را بیاوریم روی یک مصداق پیاده کنیم، و در مصداق استصحاب جاری بکنیم. و الا اگر روی کلی بخواهیم استصحاب را جاری بکنیم، روی بیان دیروز در همان «الماء المتغیر» هم استصحاب جاری نیست، برای اینکه آن که در موضوع دلیل اخذ شده است، الماء المتغیر است و آن که شما می خواهید حکم را روی آن ثابت کنید، «الماء الذی لا یکون فعلا متغیرا» است و این ها دو عنوان است. و در باب کلیات به مجردی که یک قیدی به کلی وارد بشود، عنوان کلی تغییر می کند. لذا ما در الماء المتغیر هم به صورت کلی استصحاب را جاری نمی دانیم. بله اگر این عنوان کلی آمد روی یک مصداق پیاده شد، روی آب حوض در مدرسه فیضیه پیاده شد و آن حوض اتصاف به نجاست فعلیه پیدا کرد، به لحاظ اینکه آنجا موضوع، ماء واقع در حوض فیضیه می شود، آنجا استصحابش جاری است، ان شاء الله تحقیقش را در باب استصحاب عرض می کنیم.

و اما تقریر سوم در باب استصحاب به این صورت است می گویند: ما وجوب خود بقیه الا-جزاء را استصحاب می کنیم، نه مرکب تام، و نه قدر جامع که به استصحاب کلی قسم ثالث برگشت می کرد و در تقریر اول صحبت شد، بلکه همین بقیه الاجزاء را یعنی نماز بدون فاتحه الکتاب را استصحاب می کنیم. می گوییم: نماز بدون فاتحه الکتاب در زمان سابق که فاتحه الکتاب مقدور بود و ما می توانستیم فاتحه الکتاب را بخوانیم، دارای وجوب نفسی بود. چطور دارای وجوب نفسی بود؟ می گویند: عقیده ما در باب وجوب اجزاء این است که امر وقتی که تعلق به یک مرکبی می گیرد، این امر مثل یک پوششی، انبساط بر اجزاء پیدا می کند، و روی اجزاء پهن می شود و در نتیجه هر جزئی یک سهمی از این امر منبسط دارد، مثل اینکه مثلاً ده نفری زیر یک خیمه قرار بگیرند، و خیمه ای بر ده نفر اشراف پیدا بکند و روی سر ده نفر قرار بگیرد، اینجا هر کدام از اینهایی که در زیر خیمه قرار گرفته اند، سهمی از این خیمه نصیب آنهاست. می گویند: در باب اوامر هم که به مرکب از اجزاء تعلق می گیرد، یک چنین فرضی بکنید. امر را به صورت یک امر منبسطی که قابل انبساط و پخش شدن است قرار بدهید، و تمام اجزاء را زیر پوشش این امر قرار بدهید، در نتیجه اینطور می شود که هر کدام از این اجزاء، اتصاف به وجوب نفسی انبساطی دارد، یعنی وجوب نفسی به این معنا که امر منبسط شده است و یک گوشه اش به این جزء تعلق گرفته است و با این جزء ارتباط پیدا کرده است.

گفته اند: قبل از آن که فاتحه الکتاب متعذر بشود، رکوع به وجوب نفسی انبساطی، واجب بود، سجود به وجوب نفسی انبساطی واجب بود، تشهد به وجوب نفسی انبساطی واجب بود. حالا که فاتحه الکتاب متعذر شد، ما شک می کنیم که این وجوب نفسی انبساطی از بقیه الاجزاء زائل شد، یا زائل نشد؟ اگر تکلیف به کلی برداشته شده باشد، همان طور که وجوب از فاتحه الکتاب برداشته شد، آیا از بقیه زایل شد یا زائل نشد؟ اگر تکلیف به کلی برداشته شده باشد، همان طوری که وجوب از فاتحه الکتاب کنار می رود، از سایر اجزا هم کنار می رود. اما اگر تکلیف نسبت به بقیه باقی مانده باشد، معنایش این است که همان طوری که رکوع قبل از تعذر فاتحه، یک وجوب نفسی انبساطی داشت، حالا هم که فاتحه الکتاب متعذر شده است، همین وجوبش باقی است

پس ما کاری به مرکب تام نداریم که شما گریبان ما را بگیریید و اشکالات دیروز و امروز را متوجه بکنید. ما موضوع را ما عدای فاتحه قرار می دهیم. می گوییم: ما عدای فاتحه، «کانت واجبه للوجوب النفسی الانبساطی» البته فاتحه هم وجوب داشته است، لکن وجوب فاتحه به علت تعذر از بین رفته است. اما حالا که تعذر برای فاتحه پیش آمد و وجوب نفسی انبساطی فاتحه کنار رفت، شک می کنیم که آیا وجوب نفسی انبساطی بقیه الاجزاء از بین رفت یا نرفت؟ چه مانعی دارد که استصحابش را جاری بکنیم؟ اینجا دیگر تسامح عرفی هم نمی خواهد، موضوع هم عوض نشده است. همین بقیه الاجزاء نه جزء بدون فاتحه، «کانت واجبه بالوجوب النفسی الانبساطی» و الا این شک داریم در بقای وجوب نفسی انبساطی، استصحاب می کنیم بقای وجوب نفسی انبساطی را. چه اشکالی در این استصحاب شما ملاحظه می کنید؟

اشکال وجوب نفسی انبساطی

اشکالی که به این هست البته یکی مبنایی است که ما اصلا وجوب نفسی انبساطی را قبول نداریم، و وجهش هم مراعات دو مطلب است: یک مطلب این است که ما گفتیم:

این مرکبات اعتباریه مثل صلاه و اشباه صلاه، ولو اینکه حقائق مختلفه هستند، و حتی از مقولات مختلفه هستند، مقولاتی که از نظر تکوین، غیرقابل اجتماع و غیرقابل جمع است. اما درعین حال، مولای آمر در مقام اعتبار اینها را شیء واحد دیده است، و در عالم اعتبار با دید وحدت به این مرکب نگاه کرده است. وقتی که می گفت: «الصلوه معراج المؤمن» صلاه را یک امر می دیده است. وقتی که می گفت: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» و امر خودش را متوجه صلاه کرده، صلاه را با دید وحدت و با لحاظ وحدت ملاحظه کرده است. اگر معنای مرکب اعتباری این باشد که مولا با لحاظ وحدت اینها را ملاحظه کرده باشد، دیگر انبساط یعنی چه؟ انبساط، فرع تعدد است. انبساط، فرع تکثر است. اما وقتی که خود مولا در مقام امر به صلاه و گفتن «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» «صلاه را یک امر دیده است، و یک مطلب ملاحظه کرده است دیگر چه معنا دارد که بگوییم: با تعدد این اجزاء، امر بر این اجزاء انبساط پیدا می کند؟ مولا تعدد ملاحظه نکرده است، تکثر را ندیده است تا امر آن انبساط بر متعدد و متکثر بشود.

و علاوه؛ در مقام اراده و بعثی که ناشی از اراده می شود، خود اراده هم امر واحد و بسیط است. خود اراده، یک امر غیرقابل تجزیه و تحلیل است. مگر می شود اراده را تحلیل کرد؟ مگر می شود اراده را تقسیم کرد؟ بعث ناشی از این اراده هم همین طور است. بعث، یک امر مرکبی نیست که شما آن را منبسط بر اجزاء بکنید. بعث، یک امر بسیطی است، اراده، یک امر بسیطی است، متعلق آن هم با دید وحدت ملاحظه شده است.

با توجه به این مسائل، چطور می توانیم مسأله انبساط را مطرح بکنیم که معنای انبساط، این است هر جزئی از امر نفسی، تعلق به جزئی از اجزاء مرکب گرفته است، که هم باید مرکب متعدد ملاحظه بشود، و هم امر قابل تجزیه و تحلیل و ترکب ملاحظه بشود و هیچ کدامش واقعیت ندارد. لذا مسأله انبساط را مبناء نمی پذیریم.

اشکال وجوب نفسی انبساطی نسبت به جزء متعذر

و اما اگر این مبنای انبساط را در باب تعلق امر به اجزای مرکب پذیرفتیم، این انبساط در زمانی بود که شما قدرت بر فاتحه الکتاب داشتید، یعنی در حالت سابقه. اینکه شما می گوئید: بقیه الاجزاء وجوب نفسی انبساطی داشت، این برای این بود که امر متعلق به نماز ده جزئی متعلق بود. شما می گفتید: یک جزئش فاتحه الکتاب، بقیه الاجزاء هم وجوب نفسی انبساطی داشت. شما حالا که یقین دارید امر متعلق به مجموع نیست، بعد از آنکه امر متعلق به مجموع نیست، دیگر از کجا به این وجوب نفسی انبساطی یقین دارید؟ از کجا یک حالت متیقنه ای برای خود این وجوب نفسی انبساطی درست می کنید؟

در حقیقت، علت وجوب نفسی انبساطی بقیه الاجزاء، تعلق الامر بالمجموع بود.

شما یقین دارید که این از بین رفته است برای اینکه یک جزئش متعذر شده است، و با تعذر جزء دیگر، آن امر متعلق به مجموع نیست. بعد از آنکه شما یقیناً می دانید علت این وجوب انبساطی متعلق به بقیه الاجزاء از بین رفته است، دیگر چطور می توانید یک حالت سابقه متیقنه در اینجا تصور بکنید؟

به تعبیر دیگر: الان اگر یک وجوب نفسی انبساطی نسبت به بقیه الاجزاء بیاید، این بلحاظ یک امر جدیدی است که متعلق به بقیه الاجزاء شده، و الا وجوب انبساطی که

اصالت ندارد. وجوب انبساطی، تابع امر متعلق به مجموع است. تا امر از تعلق به مجموع کنار برود، وجوب نفسی انبساطی هم کنار می رود. پس آنکه برای شما متیقن بود، وجوب نفسی انبساطی ناشی از تعلق امر به مجموع نماز ده جزء بود، و یقین دارید آن از بین رفته است. الان اگر یک امری به مجموع نه جزء تعلق بگیرد، یک وجوب نفسی انبساطی تابع این امر جدید تحقق پیدا می کند، و فرض این است که حدوث این امر جدید برای شما مشکوک است، و حالت سابقه متیقنه برای این امر جدید نمی توانید داشته باشید.

پس این تقریر از استصحاب هم ناتمام خواهد ماند. بالاخره استصحاب در این رابطه هیچ نقشی نتوانست داشته باشد. لکن در اصل مسأله ما یک قاعده ای که از آن به قاعده میسور تعبیر شده است باقی می ماند که مستند این قاعده، یک روایت نبویه و دو روایت علویه است. باید این قاعده میسور را از نظر روایات در نظر بگیریم و بینیم آن روایات سندا و دلالتا چه مقدار قابل اعتماد است، و آیا این قاعده میسور که در فقه هم زیاد مورد ابتلاء و نیاز خواهد بود، چه مقدار می تواند به درد بخورد.

پرسش:

۱ - دلیل جریان استصحاب بقاء نجاست ماء متغیر من قبل نفسه چیست ؟

۲ - فرق محل بحث را با بحث استصحاب بقاء نجاست ماء متغیر من قبل نفسه توضیح دهید.

۳ - تقریر سوم استصحاب را در محل بحث بیان کنید.

۴ - اشکال وجوب نفسی انبساطی چیست ؟

۵ - اشکال وجوب نفسی انبساطی را نسبت به جزء متعذر بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

قاعده ميسور

سند قاعده ميسور

آيا در موردی كه بعضی از اجزاء مأمور به، متعذر و غيرمقدور است می توانیم از طريق قاعده ميسور بر وجوب اتیان بقيه اجزاء استدلال بكنيم يا نمی توانيم؟ قاعده ميسور دارای سه دليل و سه روايت است: یکی روايت نبويه است كه رسول خدا(صلى الله عليه و آله) بر طبق اين روايت فرمودند: «اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» و ديگر دو روايت علويه كه از امير المؤمنين(عليه السلام) نقل شده: یکی اين روايت است «ما لا يدرك كله لا يترك كله» و ديگر اين روايت است كه «الميسور لا يسقط بالمعسور». اين سه روايت، مدارك قاعده ميسور هستند.

البته اين سه روايت مرسله هستند و روايت مرسله در صورتی حجيت پيدا می كند كه

یک شهرتی ضعف سند و ارسال روایت را جبران نکند، و در جای خودش ثابت شد که آن شهرتی که ضعف سند را جبران می کند عبارت از شهرت فتواییه ای است که بین قدمای اصحاب تحقق داشته باشد. شهرت بین القدماء ضعف سند روایت را جبران می کند، و متأسفانه این شهرت در ما نحن فیه وجود ندارد، زیرا که در کلمات قدما، تمسکی به این روایات دیده نمی شود، بلکه شهرت تمسک به این روایات و به قاعده میسور تنها بین متأخرین از فقها است، و چنین شهرتی ضعف سند و ارسالی که در این روایات واقع شده را جبران نمی کند.

لذا اگر این روایات از نظر دلالت هم تمام باشند و از این طریق نتوانیم مناقشه ای در روایات داشته باشیم، همان ضعف سند این روایات و ارسالی که در این روایات وجود دارد موجب این می شود که این قاعده بی اساس باشد و قاعده میسور حجیتی نداشته باشد، لذا همین جا مسأله از نظر نتیجه روشن می شود، لکن چون در مفاد این روایات و در معنای این عبارات، کلمات و بحثهایی شده ما هم صحبت می کنیم و مفاد این روایات را ملاحظه می کنیم، معنای این بحث این است که اگر سند این روایات تمام باشد، به صورت یک قضیه فرضیه و یک قضیه تعلیقیه، آیا دلالت این روایات تمام است و این استدلالی که به این روایات شده بر وجوب اتیان بقیه الاجزاء عند تعذر البعض استدلال صحیحی خواهد بود یا اینکه استدلال ناتمام است؟ لذا ما در هر کدام از این عبارات و روایات مستقلاً باید بحث بکنیم و مفادشان را ملاحظه بکنیم.

روایت نبویه مستند قاعده میسور

اول، روایت نبویه که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر حسب این روایت فرمودند که «إذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم» البته اینجا یک بحثی است که آیا این جمله شریفه را رسول خدا تنها و به صورت یک قاعده کلیه بیان کرده اند یا اینکه در ذیل یک جریانی این معنا نقل شده است؟ آن چه در کتاب روایت، آن هم نه کتاب معروف و مشهور بلکه از کتب غیر معروفه است، کتاب عوالی اللثالی که البته اخیراً در سه جلد چاپ شده، در این کتاب این روایت «إذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم» را مستقلاً نقل کرده و بعد یک جریانی را هم نقل کرده بدون اینکه آن جریانی در رابطه با این عبارت باشد لکن مرحوم آخوند صاحب کفایه (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب کفایه وقتی که

این عبارت را نقل می کند به عنوان ذیل یک جریانی نقل می کند که بین این عبارت و بین این جریان، رابطه وجود دارد(البته روایت هم مرسله نقل می شود). مرحوم آخوند می فرماید: رسول خدا(صلی الله علیه و آله) یک روز مشغول خواندن خطابه بودند بعد در ضمن فرمودند که مردم! «ان الله کتب علیکم الحج» توجه داشته باشید که خداوند حج را بر شما واجب کرده است.

بعد می فرماید: یک کسی از وسط مردم بلند شد حالا آن کس نامش عکاشه بود یا سراقه بن مالک در این جهت روایت مختلف است، بالاخره یکی از این دو تا از وسط جمعیت بلند شد، رو کرد به رسول خدا(صلی الله علیه و آله) و به عنوان سؤال گفت:

«فی کل عام یا رسول الله؟» آیا این حجی که خداوند بر ما واجب کرده، در هر سال واجب کرده، هر سال حج واجب است؟ رسول خدا اعتنایی نکردند، دوباره این سؤال را کرد، باز رسول خدا اعتنایی نکردند، سه باره سؤال کرد، رسول خدا(صلی الله علیه و آله) با ناراحتی فرمودند: «ویحک!» چرا دست از این سؤال بر نمی داری؟! «و ما یؤمنک ان اقول نعم؟» چه چیز تو را تأمین داده و اطمینان داده، ممکن است که من در جواب سؤال تو، نعم بگویم و اگر در جواب سؤال تو که گفتی: «فی کل عام یا رسول الله» من نعم بگویم «لوجب» یعنی در هر سال، «و لو وجب ما استطعتم» اگر به نحو وجوب در هر سال باشد، شما استطاعت ندارید «و لو ترکتم لکفرتم» این البته کفر به لحاظ خصوصیتی است که در باب حج است که در آیه هم می فرماید: «وَمَنْ کَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» نه برای ترک هر واجبی، و تازه کفر اصطلاحی نیست یعنی مرتبه خیلی بالا می رود «و لو ترکتم لکفرتم». بعد فرمود: «فاترو کونی ما ترکتم» رها کنید مرا تا مادامی که شما رها شدید. بعد فرمود: «و انما هلک من کان قبلكم» امتهای گذشته یک راه و طریق هلاکشان این بود «بکثره سؤالهم و اختلافهم الی انبیائهم» اینها زیاد انبیای خودشان را سؤال پیچ می کردند و نزد انبیاء رفت و آمد می کردند. بعد رسول خدا به صورت یک قاعده کلیه فرمودند: «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم و اذا نهیتکم عن شیء فاجتنبوه».

از این نقل مرحوم آخوند استفاده می شود که این عبارت در ذیل این جریان وارد شده و با مناسبت با این جریان، این عبارت را رسول خدا(صلی الله علیه و آله) علی حسب النقل بیان فرموده اند. لکن عرض کردیم: در روایات ما یک چنین چیزی دیده نشده. در کتاب عوالی اللئالی جریان را با یک اختلاف کمی نقل کرده اما بدون اینکه در ذیلش این

عبارت باشد و همین طور این عبارت را نقل کرده بدون اینکه ارتباطی با این جریان در این عبارت مطرح باشد. اما مرحوم آخوند به این صورت نقل کردند. حالا- چون هر دو مطلب در اینجا محتمل است: یکی اینکه این عبارت را رسول خدا بر فرضی که فرموده باشند، مستقلاً بیان کرده باشند و یکی اینکه این عبارت را در رابطه با این همان جریان بیان فرموده باشند لذا ما در دو مقام بحث می کنیم.

مقام اول: بررسی عبارات روایت نبویه

یک مقام، این عبارت را مستقلاً ولو اینکه جریانی نبوده، مسبوق به قصه ای نبوده مطرح می کنیم. فرض کنید که رسول خدا ابتداء بدون هیچ مسأله ای فرموده باشند: «ایها الناس! اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم و اذا نهیتکم عن شیء فاجتنبوه». اگر این عبارت را مستقلاً فرموده باشند، معنای این عبارت چیست؟ در این عبارت سه کلمه وجود دارد که ابتداء در هر کدامش، احتمالاتی جریان دارد.

اول، کلمه «شیء» است در «اذا امرتکم بشیء». آیا مقصود از این شیء در اینجا که متعلق امر و مأمور به است، عبارت از طبیعت بسیط ذات افراد است، یعنی شیء را به عنوان یک طبیعتی که دارای مصادیق و دارای افراد است در اینجا ملاحظه کرده اند؟ احتمال دوم، اینکه شیء را به عنوان اینکه یک مرکبی است و دارای اجزاء و ابعاضی است ملاحظه کرده اند، یعنی آن حیث ترکیب شیء، آن حیث ذات اجزاء بودن شیء ملاحظه شده، دیگر کاری به افراد و مصادیق ندارند. احتمال سوم این است که بگوییم:

شیء یک معنای عامی دارد و به اصطلاح فلاسفه از الفاظ عامه است، چه مانعی دارد که هر دو جهت را لحاظ کرده باشند، هم طبیعت را به لحاظ داشتن افراد و مصادیق و هم مرکب را به اعتبار اشتمالش بر اجزاء و ابعاض، عنوان «شیء» بر هر دوی اینها منطبق است.

اما راجع به «فأتوا منه» این کلمه «من» که در «منه» وجود دارد، آیا معنای «من» چیست؟ البته ابتداء سه احتمال در آن جریان دارد: یکی اینکه «من» برای تبعیض باشد.

یکی اینکه «من» بیانیه باشد. سوم اینکه «من» به معنای «باء» باشد، «فأتوا منه» یعنی «فأتوا به ما استطعتم».

سوم، کلمه «ما» که در «ما استطعتم» وجود دارد. آیا «ما» در «ما استطعتم» موصوله

است؟ یا «ما»، مصدریۀ زمانیه است؟ «فأتوا منه ما استطعتم» معنایش این است که مقداری را که شما استطاعت دارید؟ یا «فأتوا منه ما استطعتم» یعنی زمانی که شما استطاعت دارید، زمانی که شما قدرت دارید؟ اگر «ما»، مصدریۀ زمانه باشد «ما استطعتم» دیگر به مقدار و کمیّت و ابعاض و افراد، نظر ندارد اما اگر «ما» موصوله شد معنایش این است که مقداری را که از افراد استطاعت دارید یا مقداری را که اجزاء استطاعت دارید.

پس در «ما» هم دو احتمال وجود دارد، یکی ما موصوله است و یکی ما مصدریه زمانیه.

حالا از این احتمالات، کدامش با ظاهر موافق است و به ظاهر این عبارت نزدیکتر است که آن را انسان اخذ بکند؟

ظاهر معنای شیء در روایت نبویه

ابتداء روی کلمه «شیء» که دقت می کنیم، ظاهر کلمه «شیء» همان احتمال سوم است که هم طبیعت بسیط ذات افراد را می گیرید و هم طبیعت مرکبه ذات اجزاء را شامل می شود به خاطر همان نکته ای که گفته شده که «شیء» یک لفظ عامی است و ظاهر این است که باید حمل بر عموم بشود و ما ابتداء این را حمل بر عمومش می کنیم تا جایی که فرضا یک قرینه ای برخلاف پیدا بشود و یک امری ما را از این حمل به عموم که معنای ظاهر «شیء» است، باز دارد و الا ابتداء که وارد معنای روایت می شویم - چونکه هنوز به آن قسمتهای «فأتوا منه ما استطعتم» نرسیده ایم، - ظاهر کلمه «شیء» یک معنای وسیع عام است، هم ذات افراد و هم ذات اجزاء است.

بررسی معنای «من» در روایت نبویه

اما کلمه «من»: اگر بخواهیم کلمه «من» را به معنای «باء» بگیریم، «فأتوا منه» را بخواهیم به معنای «فأتوا به» بگیریم، اصلا خلاف ظاهر است که «من» به معنای «باء» استعمال شده باشد. مثل همان «بائی» که در «اذا امرتکم بشیء» بر سر «شیء» در آمده است منتها فرقی این است که در «اذا امرتکم» نیاز به کلمه «باء» وجود دارد اما در اینجا اگر «من» به معنای «باء» باشد ما نیازی به کلمه «باء» احساس نمی کنیم. چه بگوید: «فأتوا به ما استطعتم» چه بگوید: «فأتوه ما استطعتم» لازمه اش این است که اثری بر وجود کلمه «من» اگر به معنای «باء» باشد، مترتب نشود، برای اینکه اگر گفت: «فأتوا به ما استطعتم» یا

گفت: «فأتوه ما استطعتم» از نظر معنا و مفاد، فرقی بین آنها وجود ندارد و این خلاف ظاهر است که «من» را به معنای «باء» بگیریم که نتیجه این بشود که وجود «من» در اینجا، از نظر فایده، کالعدم باشد لذا این احتمال بکلی کنار می رود. علی ای حال اگر کلمه «باء» را در اینجا بیاوریم، معنایی بر آن ترتب پیدا نمی کند فو قش این است که جنبه ادبی را بخواهد یک قدری تصحیح بکند و الا «فأتوا به» همان معنای «آتوه» می شود که در «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ» مکرر در قرآن هست. این احتمال کاملاً بعید است.

اما اگر «من» را به معنای تبیین بگیریم «فأتوا منه» بیان چه چیزی قرار بگیرد در اینجا؟ «من» تبیین باید روشنگر یک امر مجهولی باشد. ما چه مجهولی در این جا داریم که بخواهیم بوسیله «من» تبیین، او را روشن بکنیم؟ امر مجهولی در اینجا نیست لذا مجبوریم که «من» را به همان معنای شایع «من» و همان معنای ظاهر «من» که عبارت از تبعیض است بگیریم و به همان معنا استعمال بکنیم. پس در باب معانی محتمله «من»، آن معنایی که اینجا مناسب دارد، آن معنایی که ابتدا هم به نظر می رسد، عبارت از تبعیض است.

بررسی معنای «ما» در «ما استطعتم»

اما در «ما» در «ما استطعتم» ظاهراً اصل اولی در «ما» عبارت از موصوله بودن است و استعمال شایع «ما» عبارت از همان معنای موصوله است بطوری که اگر «ما» را به معنای مصدریة زمانیه معنا بکنیم، خلاف شایع و خلاف متعارف خواهد بود لذا تا مادامی که امکان داشته باشد که «ما» معنای موصوله بودن خودش را داشته باشد، از این معنای متعارف و شایع رفع ید نمی کنیم.

یک شاهد دیگری اینجا داریم که «ما» زمانیه نیست و آن این است که بین زمانیه بودن ما و تبعیضی بودن من، هیچ مناسبتی وجود ندارد. یعنی شما از یک طرف بخواهید «من» را به معنای تبعیض بگیرید، معنایش این می شود که کأن فرموده اند: اگر من شما را به یک طبیعت ذات افراد، امر کردم «فأتوا بعضه زمان الاستطاعه». «فأتوا بعضه زمان الاستطاعه» یعنی چه؟ اگر می گفت: «فأتوا بعضه بمقدار الاستطاعه» بین کلمه بعض و مقدار استطاعت مناسبت وجود دارد اما بگوید: «فأتوا بعضه» از یک طرف بعض را ملاک قرار بدهد و از یک طرف، زمان استطاعت را، نه مقدار استطاعت را، زمان استطاعت با تبعیض مناسبت ندارد. لذا این هم یک قرینه می شود بر اینکه «ما» در اینجا، مای موصوله

است. پس «ما»، موصوله شد، «من» برای تبعیض شد، «شیء» معنای اعم پیدا کرد.

عدم تناسب معنای عام شیء با کلمه تبعیض

اینجا یک شبهه ای پیش می آید که عرض کردم: امام بزرگوار جواب این شبهه را داده اند. شبهه این است که اگر ما «شیء» را به معنای اعم از طبیعت ذات افراد و ذات اجزاء بدانیم، با کلمه تبعیض چه مناسبت دارد؟ به عبارت روشن تر: کلمه تبعیض با اجزاء مناسبت دارد، با ابعاض مناسبت دارد. بین کلمه تبعیض با طبیعت ذات اجزاء مناسبت وجود دارد، اما کلمه تبعیض با افراد چه مناسبتی دارد؟ بعض در مقابل کل است. کل به معنای مرکب است، بعض به معنای جزء المركب است پس چطور از این طرف کلمه «من» را حمل بر تبعیض می کنید و از طرفی در معنای «شیء»، عمومیت قائل می شوید؟

معنای تبعیضی بودن «من»

امام (ره) در جواب فرموده اند: (این نکته ادبی خوبی است) اینکه شما شنیده اید که «من» به معنای تبعیض است، این معنایش این نیست که ما کلمه «من» را برداریم و جایش کلمه «بعض» را بگذاریم که بین «من» و کلمه «البعض» کأنّ مرادفت تحقّق داشته باشد.

معنایش این نیست بلکه معنای «من» یک معنایی است که وقتی شما در فارسی می خواهید از آن تعبیر بکنید، به کلمه «از» تعبیر می کنید. در این کلمه «از»، یک حالت جدایی و اقتطاع (قطعه ای) دیده می شود، قطعه در آن ملاحظه می شود. وقتی که می فرمایید: «من از حوزه هستم» معنایش این است که «قطعه من حوزه، جزء من حوزه، عضو من حوزه» یعنی کأنّ یک حالت خصوصی قطعه ای در این معنا وجود دارد و اگر این حالت قطعه ای شد، ما در افراد طبیعت هم می توانیم این حالت قطعه ای را بوجود بیاوریم لذا می گوئیم که «زید من نوع الانسان» اینجا که کلمه «من» را در باب فرد استعمال می کنیم آیا «من» به معنای واقعی اش استعمال نشده است؟ وقتی که می گوئیم:

«زید من طبیعه الانسان، فرد من افراد الانسان» این کلمه «من» در اینجا به چه معنا استعمال شده؟ همان حالت اقتطاعی و قطعه بودن است. وقتی که در افراد هم می بینیم کلمه «من» در عربی و کلمه «از» در فارسی استعمال می شود پس چرا اینجا به عنوان اینکه کلمه «من» برای تبعیض است در «شیء» تصرّف بکنیم؟ بلکه «شیء» را به عموم خودش

باقی می‌گذاریم، هم طبیعت ذات افراد و هم طبیعت ذات اجزاء و این معنای عام «شیء» با کلمه «من» که معنای معمولی و شایعش عبارت از تبعیض است، منافات ندارد.

لذا کسی از این راه اشکال نکند که تبعیض با عموم معنای «شیء» نمی‌سازد لکن ما (این را ایشان فرموده اند، این نظر من است) معتقدیم که از راه دیگری قرینه داریم بر اینکه این «شیء» در «اذا امرتکم بشیء» عمومیت ندارد و نمی‌تواند طبیعت ذات افراد را شامل بشود و آن قرینه این است که اگر این «شیء» معنای عامی داشته باشد، «من» هم برای تبعیض باشد، مای در «ما استطعتم» هم موصوله باشد، آنوقت این عبارت دو تا مفاد پیدا می‌کند: یک مفادش قابل التزام نیست و احدی برطبق این مفاد، فتوا نداده است.

مفادش این است «اذا امرتکم بطبیعه، ذات افراد و مصادیق، فأتوا من تلک الافراد و المصادیق بمقدار الاستطاعه» معنایش این است که اگر یک طبیعت ذات افراد و مصادیقی را من مأمور به قرار دادم، آنچه که از این افراد توان دارید و آنچه که قدرت دارید که مصادیق این طبیعت را در خارج ایجاد بکنید، باید ایجاد بکنید. در کدام یک از دستورات الهیه چنین مسأله‌ای وجود دارد؟

لذا این معنا قابل التزام نیست و چون قابل التزام نیست، مجبوریم که این شیئی که دارای یک معنای عامی است را از معنای عامش کنار ببریم و او را فقط روی طبیعت ذات اجزاء پیاده کنیم آنوقت معنایش این می‌شود «اذا امرتکم بطبیعه ذات اجزاء و ابعاض فأتوا من تلک الاجزاء و الابعاض ما استطعتم» اگر شما را امر کردم به یک طبیعت مرکب از ده جزء، هر مقدار از اجزایش را که شما قدرت دارید در خارج بیاورید. این بر ما نحن فیه منطبق می‌شود یعنی اگر بعضی از اجزاء، غیرمقدور شد، بعضی از اجزاء، متعذر شد، از صحنه کنار می‌رود اما اجزائی که مورد قدرت شماست و متعلق استطاعت شماست، برحسب این روایت، با این تقریب و توضیحی که عرض کردیم روشن می‌شود و در نتیجه استدلال مشهور بین متأخرین به این روایت در ما نحن فیه از نظر مفاد روایت، خالی از اشکال است البته در صورتی که اولاً- از سند روایت صرف نظر کنیم و ثانیاً این عبارت را ذیل آن جریان قرار ندهیم بلکه مستقلاً مورد استناد و استدلال قرار بدهیم در نتیجه روی این فرض استدلال تمام می‌شود.

اما با توجه به اینکه این روایت در ذیل آن جریان قرار گرفته، معنای این روایت و عبارت خواه ناخواه تغییر پیدا می‌کند و یک معنای دیگری برای این روایت پیش می‌آید.

دقت کنید برای بعد ان شاء الله

پرسش:

- ۱ - سند قاعده میسور چیست؟
- ۲ - ظاهر معنای شیء در روایت نبویه محل بحث چیست؟
- ۳ - معنای «من» را در روایت نبویه بررسی کنید.
- ۴ - معنای «ما» را در روایت نبویه بیان کنید.
- ۵ - اشکال عدم تناسب معنای عام شیء با کلمه تبعیض را با جوابش توضیح دهید.

ص: ۱۸۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بررسی روایت نبویّه قاعده میسور با توجه به مورد آن

بحث در این روایت نبویّه بود که رسول خدا(صلی الله علیه و آله) فرمودند: «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم». عرض کردیم که بحث در این روایت شریف، گاهی در حالی است که ما نفس این عبارت را بدون اینکه ارتباطی با جریانی داشته باشد، ملاحظه می کنیم که دیروز گذشت. و اما گاهی در این حیث بحث می شود که این عبارت به لحاظ اینکه در ذیل یک جریانی قرار گرفته است و طبعاً در رابطه با آن جریان خواهد بود، ببینیم با ملاحظه این جهت، معنای این عبارت چه می شود؟ آیا معنا تغییر می کند یا تغییر نمی کند؟

اینجا یک جهت مسلم است که آن جریان در رابطه با طبیعت ذات افراد بوده است برای اینکه بعد از آنکه رسول خدا(صلی الله علیه و آله) فرمودند: «ان الله كتب علیکم الحج» سؤالی که از طرف عکاشه یا سراقه بن مالک شد، در رابطه با تعدد افراد بود. سؤال

این بود که «فی کل عام یا رسول الله؟» آیا این حجتی که خداوند واجب کرده است، باید در هر سال یک فردش را در خارج ایجاد کرد؟ آیا تعدد افراد لازم است یا اینکه مثلاً یک مرتبه کافی است؟ پس مورد سؤال و مسأله ای که این عبارت در رابطه با او واقع شده است، مسأله طبیعت به لحاظ افرادش است، نه طبیعت مرگب به لحاظ اجزایش. البته بعد عرض می کنیم که ممکن است کسی توهم بکند که ولو اینکه مورد روایت، طبیعت ذات افراد است، چه مانعی دارد که حکم در روایت تعمیم داده بشود؟ لکن آن یک بحث دیگری است. اجمالاً با ملا-حظه این جریان، دیگر مسأله با طبیعت ذات افراد ارتباط پیدا می کند.

حالا دو نکته دیگر را ذکر می کنیم که با توجه به آن دو نکته، بینیم معنای این عبارت چه می شود و آیا با معنایی که دیروز مستقلاً ذکر کردیم تغییر می کند یا تغییر نمی کند؟

تفاوت اوامر و نواهی متعلقه به طبایع از نظر امثال

در اصول بین اوامر و نواهی این فرق را قائل شدیم که در باب اوامر اگر امری تعلق به یک طبیعتی گرفت و یک ماهیتی مأموربه واقع شد، در مقام امثال و در مقام موافقت چه چیزی لازم است؟ آنجا گفته اید که یک فرد از افراد طبیعت کافی است. یک مصداق از مصادیق طبیعت کفایت می کند. به خلاف باب نواهی که در باب نواهی، انزجار از تمام افراد لازم است. اما در باب اوامر مولا طبیعت را می خواهد و یک فرد، تمام الطبیعه است. اینطور نیست که یک فرد بعضی الطبیعه باشد و جزء من الطبیعه باشد. زید، یک انسان کامل است. زید، یک طبیعت انسان به تمام معناست و لذاست که در منطق هم بحث شده که کلی طبیعی وجودش همان وجود افراد است، یعنی یک فرد کفایت می کند برای اینکه کلی طبیعی در خارج تحقق پیدا کرده باشد.

پس این نکته را در اصول بحث کردیم و در باب اوامر این مسأله را پذیرفتیم که اگر یک طبیعتی مأموربها واقع شد، وجود یک فرد، کفایت می کند. طبعاً در مورد تطبیقش با این جریان بعد از آنکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمودند: «ان الله کتب علیکم الحجج» معنایش این است که این طبیعت، مأموربها قرار گرفته است، این ماهیت از ناحیه خداوند، متعلق امر واقع شده است، و لازمه این معنا این است که اگر کسی یک بار حج را انجام بدهد و در یک سال این طبیعت را در خارج موجود بکند، امثال «ان الله کتب

علیکم الحج» شده است، موافقت این امر الهی تحقق پیدا کرده است. این یک نکته که باید به آن توجه داشت.

بررسی ظاهر حدیث نبوی با توجه به کمک عقل

نکته دیگر این است که آیا بعد از آنکه آن سائل سؤال کرد که «فی کلّ عام یا رسول الله؟» و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ناراحت شدند و آن جملات را فرمودند، فرمودند: تو چطور در امن از این معنا هستی که در دنبال سؤال تو، من کلمه «نعم» بگویم و اگر کلمه «نعم» بگویم، حج فی کل عام و خوب پیدا می کند و اگر خوب پیدا کرد، «ما استطعتم و لو ترکتم لکفرتم»، بعد از این حرفها و این مسائلی که در بین پیش آمد، سؤال این است که رسول خدا که در آخر فرمودند: «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم» هدفشان چه بود؟ با این جمله چه چیزی را می خواستند بیان کنند و این جمله چه نقشی را بر عهده دارد؟

به عبارت دیگر: آیا رسول خدا می خواهند بفرمایند که چرا این سؤالات بیجا را می کنید؟ چرا مانند گذشتگان کثرت سؤال نسبت به انبیا دارید؟ چرا رفت و آمدهای بیجا انجام می دهید؟ بی خود شما رفت و آمد می کنید، بی خود سؤال می کنید. همان مسأله ای که پیش شما و از نظر عقل شما وجود داشته است که اگر یک طبیعتی مأمور به واقع بشود، ایجاد یک فرد از طبیعت در مقام امثال، کفایت می کند. آیا رسول خدا اینجوری می خواسته اند بیان بفرمایند؟ یا اینکه می خواستند به عکاشه و سراقه بفرمایند: حالا- که تو پافشاری کردی، حالا- که یک مطلبی را نمی بایست سؤال بکنی و سؤال کردی، در حقیقت جزای این سؤال بیجای تو و اثر این سؤال نابجای تو این است که «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم».

به عبارت روشن تر: آیا رسول خدا بعد از آن ناراحتی از سائل وقتی این جمله را فرمودند، خواستند یک مطلب اضافه ای و یک تکلیف زائدی و یک تحمیل بیشتری را افاده کرده باشند؟ آیا هدف از این جمله، یک چنین معنایی بوده است؟ یا اینکه رسول خدا بعد از آن ناراحتی فرمودند: چرا این کارها را می کنید؟ چرا سؤالات بیجا می کنید؟ مطلب که برای شما روشن است. شما می دانید وقتی طبیعتی مأمور به واقع شد، ایجاد یک فرد از این طبیعت در مقام امثال، کافی است. کدامیک از اینهاست؟ آیا سیاق حدیث و

ملاحظه صدر و ذیل حدیث، اقتضا می کند که رسول خدا در این بیان ذیل حدیث، یک مطلب اضافه و یک تحمیل زایدی را بیان بکنند؟ یا اینکه رسول خدا می خواستند ارجاع بکنند به همان چیزی که مقتضای عقل است و سائل و مردم را ارشاد بکنند به همان چیزی که اگر این سؤاها نبود و این جریان پیش نمی آمد، مسأله همان طور بود؟ آیا این سؤال بیجا در این تحمیلی که رسول خدا می فرمود: «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم» نقش داشته است؟ یا اینکه بعد از آنکه اعتراض به سؤال بیجای او کردند، مردم را ارشاد کردند به آن چیزی که مقتضای عقل و مقتضای فهم عرفی و عقلایی خودشان است؟

ظاهر حدیث همین معنای دوم است یعنی اینطور نیست که رسول خدا بخواهند بفرمایند: حالا که تو سؤال بیجایی کردی، حالا که نمی بایست چنین سؤالی را مطرح کرده باشی، اما چون مطرح کردی، من یک دستور اضافه ای می خواهم صادر بکنم و یک تکلیف زائدی می خواهم برای شما بیان بکنم. این خلاف ظاهر حدیث و خلاف سیاق حدیث است. سیاق حدیث آن احتمال را دلالت دارد و ظهور در همان امر دارد. یعنی جنبه ارشاد به همان فهم عقلایی، ارشاد به همان چیزی که او مقتضای حکم عقل است که مقتضای حکم عقل این است که اگر طبیعتی مأموربها واقع شد، اگر حج مأموربها واقع شد، اتیان یک فرد کفایت می کند «لا ین الفرد تمام الطبیعه و المصداق تمام الماهیه». آب می خواستی این لیوان آب، تمام شد مطلب. «هذا مصداق للطبیعه و تمام الطبیعه». ظاهر این است که حدیث یک چنین معنایی را می خواهد دلالت بکند.

معنای روایت «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم»

وقتی که این دو نکته را ملاحظه کردید، به ضمیمه آن جهتی که اول ذکر کردیم که مورد این روایت، طبیعت ذات افراد است و کاری به مرکب ذات اجزاء ندارد، سؤال از افراد طبیعت است، «فی کل عام یا رسول الله» است. آنوقت اینها را که روی هم بریزیم، معنای «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم» روشن می شود. معنایش این می شود: «اذا امرتکم بطبیعه ذات افراد» چون مورد، طبیعت ذات افراد است، حج است که دارای مصادیق و افراد متعدده است، «اذا امرتکم بطبیعه ذات افراد، فأتوا منه» یعنی از افراد آن طبیعت، اما «ما استطعتم» یعنی چه؟ با توجه به این نکاتی که عرض کردیم، دیگر

نمی شود مای آن موصوله باشد برای اینکه اگر مای موصوله باشد، معنایش این می شود:

هرمقداری که از افراد این طبیعت مقدور و متعلق استطاعت شماست، باید اتیان بکنید.

اگر صد فرد مقدور شما شد، يجب علیک الاتیان به صد فرد، و این با آن نکته ای که عرض کردیم که رسول خدا یک تحمیل زائد در اینجا نمی خواهند بکنند، نمی سازد لذا مجبوریم که مای «ما استطعتم» را مای زمانیه و مصدریه زمانیه قرار بدهیم، و چون دیروز عرض کردیم: تبعیض با زمانیه نمی سازد، تبعیض با مای موصوله مناسبت و سنخیت دارد لذا چون مجبور هستیم که مای «ما استطعتم» را مای مصدریه زمانیه بگیریم، «من» را به معنای تبعیض نمی گیریم بلکه یا به معنای باء می گیریم، «فأتوا به ما استطعتم» یک معنای خیلی روشن است. «اذا امرتکم بشیء فأتوا به زمان الاستطاعه» یعنی وقتی که قدرت داشتید، آن طبیعت مأموریه را در خارج ایجاد بکنید، نه هر مقدار قدرت دارید. این هر مقدار قدرت، در صورتی است که «ما» موصوله باشد، اما اگر «ما» مصدریه زمانیه شد، معنای «ما استطعتم» زمان الاستطاعه می شود.

(سؤال... و پاسخ استاد): مسأله تبعیض با مسأله قدرت دو مسأله است: یک وقت می خواهد بگویند: تبعیض در کار است، یعنی «فأتوا ببعض الافراد زمان الاستطاعه» این بعض اینجا چه خصوصیتی دارد؟ آن که با مسأله استطاعت، تناسب دارد این است که بگوییم: «اذا امرتکم بشیء فأتوا بذلك الشیء زمان الاستطاعه» وقتی قدرت دارید این شیء را بیاورید. حالا آوردن این شیء به چه چیزی محقق می شود؟ اتیان به طبیعت به چه چیزی تحقق پیدا می کند؟ یک فرد از طبیعت که در خارج وجود پیدا کرد، این اتیان به طبیعت است، اتیان به شیء مأموریه است. جمع بین دو لحاظ که از یک طرف، مسأله روی بعض تکیه بشود و از یک طرف روی استطاعت، در این روایت نیست و متناسب هم نیست. مسأله تبعیض یک داستان است، مسأله اعتبار قدرت و اعتبار استطاعت یک داستان دیگری است.

لذا با توجه به آن نکاتی که عرض کردیم، معنا این می شود: «اذا امرتکم بشیء فأتوا بذلك الشیء زمان الاستطاعه» یعنی همان مسأله ای که مقتضای حکم عقل خودتان بود که اگر طبیعتی مأموریه بود و شما هم قدرت داشتید، باید آن طبیعت مأموریه را در خارج محقق بکنید، ولو اینکه تحقق مأموریه در خارج در ضمن یک مصداق باشد و در ضمن یک طبیعت باشد. لذا با توجه به آن نکات، این روایت شریفه هیچ ارتباطی به مسأله ای که

ما در آن وارد بودیم و بحث می کردیم که عبارت از مرکب ذات اجزاء است، ندارد.

اشکال مخصّصیت مورد روایت و جواب آن

مگر اینکه (همان طوری که در اول بحث اشاره کردم) کسی بگوید: مگر شما نمی گوئید که مورد، مخصّص قرار نمی گیرد؟ ولو اینکه مورد این روایت طبیعت ذات افراد است، اما چه مانعی دارد که این قاعده کلیه ای که رسول خدا بیان کردند، این هم طبیعت ذات افراد را بگیرد و هم مرکب ذات اجزاء را بگیرد؟ با اینکه مرکب ذات اجزاء در مورد روایت نیست، اما دلیلی نداریم که این قاعده به مورد اختصاص داشته باشد.

ممکن است یک معنای عامی باشد، هم طبیعت ذات افراد و هم مرکب ذات اجزاء.

لکن جوابش این است که درست است که ما برای مورد، خصوصیت قائل نیستیم و در کثیری از موارد، ضوابط را به مواردش اختصاص نمی دهیم، بلکه برای آن ضوابط، یک توسعه و تعمیم قائل هستیم لکن اینجا خصوصیت دارد، اینجا شما نمی توانید توسعه بدهید برای اینکه اگر بخواهید توسعه بدهید، لازمه اش این است که بعضی از نکاتی که ما ذکر کردیم، زیر پا بگذارید زیرا اگر مراد، طبیعت ذات افراد شد، معنایش این است که این جمله شریفه، یک تحمیل زائد و تکلیف زائد نخواهد بود. اما اگر مرکب ذات اجزاء را گرفت و در نتیجه حکم کرد به اینکه اگر مرکبی مأمور به شد و بعضی از اجزایش تعدّر پیدا کرد، لازم است که به بقیه اجزایش اتیان بکنید، و این یک تحمیل زائدی است. ما عرض کردیم که مقتضای حکم عقل در اینجا براءت است. عقل حکم می کند به اینکه تحمیلی نسبت به مکلف در اینجا نیست و قاعده قبح عقاب بلایان در اینجا جاری می شود.

آنوقت اگر این عبارت بخواهد تکلیف به بقیه الاجزاء را در اینجا ثابت بکند، دارد یک مطلبی را برخلاف عقل ثابت می کند. یعنی روایت یک تحمیل زایدی را در اینجا دلالت می کند. عبارت به منظور تحمیل زائد نیامده است، این عبارت جنبه ارشاد دارد و پس از آن ناراحتی و اوقات تلخی رسول خدا، مردم را دارد ارشاد می کند که وقتی مواجه با یک دستور الهی شدید، دیگر این قدر کنجکاوی و سؤالات مختلف و سؤالات بیجا نکنید.

همان که عقل و عقلا حکم می کنند، برطبق حکم عقل و عقلا رفتار بکنید. لذا این خصوصیت در ما نحن فیه وجود دارد که ما نمی توانیم از مورد، الغای خصوصیت بکنیم و حکم را نسبت به مرکب ذات اجزاء هم تعمیم بدهیم.

علاوه اشکالات دیگری هم در کار است، و آن این است که اگر ما بخواهیم این حکم را در مرکب ذات اجزاء بیاوریم، چاره ای نداریم جز اینکه مای در «ما استطعتم» را مای موصوله بگیریم. باید بگوییم: «فأتوا من تلك الاجزاء مقدار الاستطاعه» نه زمان الاستطاعه، آنوقت نمی شود در یک تعبیر «ما» هم مای موصوله باشد نسبت به مرکب ذات اجزاء، و هم مای زمانیه باشد، نسبت به طبیعت ذات افراد. پس بالاخره این روایت با ملاحظه وقوعش در ذیل آن جریان هیچ گونه ارتباطی به ما نحن فیه پیدا نمی کند و ما نمی توانیم از این روایت مسأله وجوب اتیان به بقیه الاجزاء را که مورد بحث اولی ماست، استفاده بکنیم.

بررسی روایت علویه «المیسور لا یسقط بالمعسور»

روایت دوم که روایت علویه است و از امیر المؤمنین (علیه السلام) بطور ارسال نقل شده است، چنین است:

«المیسور لا یسقط بالمعسور». چیزی که میسور است، ابتداء، هم طبیعت ذات افراد را می گیرد و هم مرکب ذات اجزاء را می گیرد برای اینکه می توانیم بگوییم: «المیسور من افراد الطبیعه» یا «المیسور من اجزاء الماهیه المركبه» و چون قید هیچ کدام در آن ذکر نشده است، عمومیت دارد. المیسور مثل کلمه شیء می ماند که گفتیم: شیء یک معنای عامی دارد. طبیعت مرکب و ذات افراد هر دو را شامل می شود. ظاهر المیسور هم ابتداء این است: «المیسور من افراد الطبیعه لا یسقط بالمعسور من افراد الطبیعه» یعنی اگر یک طبیعتی مأمور به شد، شما می بینید که بعضی از این افراد طبیعت برای شما غیرمقدور است، لکن بعض دیگر از افراد طبیعت برای شما مقدور است، آن مقدور از افراد طبیعت بواسطه غیرمقدور از افراد طبیعت از عهده شما ساقط نمی شود.

عین همین معنا را در طبیعت مرکبه ذات اجزاء می توانیم پیاده بکنیم، بگوییم:

«المیسور من اجزاء الطبیعه المركبه لا یسقط بالمعسور من اجزاء الطبیعه المركبه» اگر یک طبیعت مرکبه مأمور بها قرار گرفت و شما می بینید یک قسمت از این اجزاء، برای شما مقدور است و یک قسمت، غیرمقدور است، آن قسمت مقدور به سبب آن قسمت غیرمقدور از عهده شما ساقط نمی شود. پس عنوان المیسور به حسب ظاهر یک عنوان عام است.

می آیم سراغ کلمه «لا- یسقط»؛ در این لا یسقط دو نکته وجود دارد: یک نکته راجع به ضمیر فاعلی این «لا یسقط» است. ظاهر این است که این ضمیر فاعلی به خود المیسور برمی گردد و چیزی در تقدیر نیست. تقدیر خلاف ظاهر است. تقدیر خلاف اصل است.

«المیسور لا یسقط» یعنی خود میسور ساقط نمی شود. خود میسور از بین نمی رود. خود میسور بر عهده ثابت است. پس ظاهر این است که این ضمیر فاعلی در «لا یسقط» به نفس میسور رجوع می کند، نه چیز دیگر. بعد می گوئیم: احتمالات دیگر هم وجود دارد که خلاف ظاهر است.

نکته دوم در رابطه با ماده سقوط است. یعنی اصلاً معنای کلمه سقوط چیست تا به «لا یسقط» برسیم؟ در ماده سقوط، دو جهت و دو حیثیت اعتبار دارد: یک حیثیت عبارت از ثبوت قبل از سقوط است. اگر یک چیزی ثابت نباشد قبل از زمان سقوط و قبل از مرحله سقوط، اینجا کلمه سقوط در او به کار نمی رود. باید یک شیء، ثبوت ما و استقرار ما داشته باشد تا بعد در دنبال این، کلمه سقوط را بیاوریم یا کلمه عدم سقوط را بیاوریم.

اما اگر چیزی از اول ثابت نبوده است، چیزی از اول تحقق نداشته است، در دنبال او نه کلمه سقوط را می توانیم به کار ببریم و نه کلمه عدم سقوط را. هر دو در موردی است که این شیء در مرحله قبل از سقوط، ثبوتی داشته باشد. این یک نکته در معنای سقوط.

نکته دوشم این است که کلمه سقوط به حسب موارد استعمال، در مواردی به کار می رود که سقوط از یک مکان بلند و محل مرتفعی باشد و یا در جنبه تشبیهی شباهت به مکان مرتفع و محل بلند داشته باشد. اگر کسی از پشت بام به زمین پرت شد، اینجا کلمه سقوط را به کار می بریم اما اگر کسی مثلاً از روی تخت خوابش لغزید روی زمین، اینجا دیگر کلمه سقوط به کار نمی رود، کلمه عدم سقوط به کار نمی رود. باید یک عنوان ارتفاع و بلندی یا در جنبه تشبیهی، شبیه به یک مکان مرتفع و بلند باشد که ما بتوانیم کلمه سقوط یا حتی کلمه عدم سقوط را به کار ببریم. می گوئیم: فلان کس از بالای بام سقوط نکرد.

با توجه به این خصوصیتی که در اینجا عرض کردیم، ببینیم معنای «المیسور لا- یسقط بالمیسور» چیست و احتمالاتی که در اینجا جریان دارد کدام موافق ظاهر است؟

- ۱ - به چه دلیل روایت «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم» درباره طبیعت ذات افراد بوده است؟
- ۲ - تفاوت اوامر و نواهی متعلقه به طبایع از نظر امثال در چیست؟
- ۳ - معنای ظاهر روایت «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم» را با توجه به کمک عقل بیان کنید.
- ۴ - اشکال مخصّصیت مورد روایت را با جواب آن توضیح دهید.
- ۵ - کلمه «لا یسقط» را در روایت علویّه «المیسور لا یسقط بالمعسور» توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوه و السّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در مفاد روایت علویّه معروفه «المیسور لا- یسقط بالمعسور» است. عرض کردیم که این عبارت ظهور دارد در این که فاعل «لا یسقط» یک ضمیری است که به خود میسور برمی گردد، و در حقیقت این عبارت ظهور در این دارد که هیچ گونه تقدیر و حذفی در کار نیست. «المیسور لا یسقط»، یعنی خود میسور ساقط نمی شود، خود میسور بقا دارد. ظاهر این است که فاعل، خود میسور است. ظهور دیگری در رابطه با ماده سقوط بود که عرض کردیم: برحسب ملاحظه موارد استعمال این کلمه، نفیاً و اثباتاً هر جایی که این کلمه بصورت اثبات استعمال شده، یا بصورت نفی استعمال شده، دو خصوصیت در معنای سقوط دخالت دارد: یکی مسأله تحقق و ثبوت قبل از سقوط یا عدم سقوط است. در مواردی که شیئی از اول ثبوت نداشته باشد، شیئی تحقق نداشته باشد، نمی توانیم برحسب استعمالات متعارفه کلمه سقوط را بکار ببریم. خصوصیت دوم آن این است که سقوط در رابطه با یک مکان مرتفع و محل دارای علوّ است.

حالا- بینیم این «لا- یسقط» که از نظر فاعلی ضمیرش به خود میسور برمی گردد، و از نظر ماده هم در کلمه سقوط این دو خصوصیت معتبر است چطور در ما نحن فیه آنرا پیاده کنیم؟ عرض کردیم که المیسور یک معنای عامی داشت، هم «المیسور من افراد الطبیعه» را شامل می شود، و هم «المیسور من اجزاء الطبیعه المركبه» که محل بحث ما است را شامل می شود. با توجه به اینها این عبارت چطوری معنا می شود؟ چند مطلب را اگر بعنوان مقدمه ملاحظه بکنیم، در معنای این «المیسور لا یسقط بالمیسور» خیلی ما را کمک می کند.

دین الله بودن تکالیف

یک مطلب این است که در روایات نسبت به این اموری که خداوند ما را موظف به آن امور کرده، مثل نماز، روزه، حج و امثال ذلک، با یک تعبیراتی برخورد می کنیم و همین طور در کتاب الله راجع به مسأله حج با یک تعبیر خاصی مواجه هستیم. در روایات، خیلی از موارد ملاحظه شده که از همین نمازی که مکلف به و مأمور به الهی است، تعبیر به دین الله شده. کأن انسان دوجور دین دارد: یک دینی که طرف حساب و طرف انسان، مردم هستند که عبارت از دیون متعارفه و دیون اصطلاحیه است. اما یک سنخ دینی داریم که دینش خداوند تبارک و تعالی است، و طرف حساب ما، خود خداوند تبارک و تعالی است که از این قبیل نماز و امثال نماز است. نماز، دین خداوند است.

خود نماز، دین است، نه اینکه تکلیف، دین باشد، به علت تکلیف، مکلف به دین می شود، یعنی تکلیف سبب می شود که نماز بر ذمه انسان بیاید. نماز ارتباط با اشتغال ذمه پیدا بکند. در باب صلاه این تعبیر دین الله خیلی در روایات ملاحظه شده. و همین طور در عبادات دیگر در گوشه و کنار از این قبیل تعبیراتی که از آن عنوان دین الله استفاده می شود زیاد به چشم می خورد.

در قرآن شریف راجع به حج که خیلی مسأله را بصورت صریح بیان کرده، می بینیم این آیه معروفه حج «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» آمده. با لام اختصاص که حق از آن استفاده می شود درباره خداوند تعبیر کرده و درباره مردم با کلمه علی که معنایش این است که این حق بر علیه مردم است، به عهده مردم است، تعبیر شده است. چه چیز بر دوش مردم است؟ حج البیت، انجام مناسک حج، اتیان الحج فی

الخارج، یعنی مأمور به الهی که از آن تعبیر به حج می‌کنیم، این به دوش مردم است، این به عهدهٔ مردم است. عینا همان طوری که در دیون اصطلاحیه وقتی که می‌گویید: زید از عمرو صد تومان طلبکار است، می‌گویید: «لزيد علی عمرو مائه تومان» همان لام و علی که شما در تعبیراتان دربارهٔ دیون اصطلاحیه و دیون متعارفه بکار می‌برید، خداوند در آیهٔ حج در رابطه با حج مطلب را به این صورت بیان کرده؛ نفرموده که یجب علیکم اینکه حج را انجام بدهید. فرموده: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» فرموده: این حقی است از خداوند بر دوش مردم که مناسکی را بنام مناسک حج انجام بدهند. این یک مقدمه که ما باید مورد توجه داشته باشیم.

کیفیت مرتفع بودن ذمه نسبت به تکالیف

مقدمه دوم این است که این ذمهٔ انسان که تکلیف، یعنی مکلف به بر عهدهٔ او ثابت است، و روی دوش او قرار گرفته، و در آن ظرف، تقرر پیدا کرده، این ذمه کأنّ یک مکان بلندی است، یک مکان مرتفعی است برای اینکه در حقیقت انسانیت انسان در رابطه با آن است. انسانیت انسان مرتبط به اوست. لذا در رابطه با ذمه، ما می‌توانیم کلمهٔ سقوط و عدم سقوط را بکار ببریم. هم دربارهٔ تکالیف الهیه و وظایف شرعیه می‌توانیم کلمهٔ سقوط و عدم سقوط را بکار ببریم، و هم دربارهٔ دیون اصطلاحیه. اگر کسی ذمه اش مشغول به یک دینی شد، تا مادامی که آن دین را نپرداخته، می‌توانیم بگوییم: دین از ذمهٔ او ساقط نشده، و بعد از آن که دین را در خارج پرداخت، می‌توانیم بگوییم: دینی که قبلاً تحقق داشت، از ذمه او ساقط شد و از کرده و از عهده این مکلف، بیرون رفت. کأنّ ذمه، آن جنبهٔ علؤ انسانی است لذا گاهی انسان از ذمه تعبیر می‌کند به اینکه به دوش ماست، به گردهٔ ماست. یک مکان‌هایی را انسان معرفی می‌کند که جنبهٔ علؤ و عنوان علو دارد.

با توجه به این دو نکته، وقتی که سراغ «المیسور لا یسقط بالمعسور»، می‌آییم معنایش یک معنای روشنی می‌شود مخصوصاً در ما نحن فیه که مورد بحث ما هست. می‌گوییم:

«المیسور من اجزاء الطبیعه لا یسقط»، میسور از عهده مکلف و از ذمه مکلف، به سبب اینکه بعضی از اجزاء، معسور است، به سبب اینکه بعضی از اجزاء از دایره قدرت بیرون است، آن که داخل در دایره قدرت است، به جای اولیة خودش باقی است. در همان مکان مرتفعی که شما از آن تعبیر به ذمه می‌کنید، و آن ذمه اشتغال به او دارد، و این امر بر

عهده ثابت شده، در همان مکان به قوت خودش باقی است، و هیچ حالت سقوط و انتفا برایش پیدا نشده است.

پس این عبارت روی معنای ظاهرش و با توجه به تمام ابعاد و مسائلی که اینجا وجود دارد، و با توجه به همه نکاتی که در اینجا وجود دارد، کاملاً بر ما نحن فیه منطبق است، و دلالت می کند بر اینکه اگر نماز ده جزئی نه جزئش میسور شد و یک جزء، متعذر شد، آن میسور، به سبب معسور و به سبب تعذر یک جزء ساقط نمی شود.

اشکال عدم ثبوت عبادت فاقد جزء بر ذمه مکلف

تنها یک شبهه در اینجا باقی می ماند و آن شبهه این است که کسی از ما سؤال می کند که این میسور و معسور چیست؟ جوابش را باید اینطور بدهیم: میسور، نماز نه جزئی است و معسور، نماز ده جزئی. نماز ده جزئی، غیرمقدور است، و نماز نه جزئی برای شما میسور و مقدور است. بعد شخصی به ما اشکال می کند، می گوید: حالا که میسور، نماز نه جزئی است، و معسور، نماز ده جزئی است، مگر شما نگفتید که در ماده سقوط، یکی از دو خصوصیتی که اعتبار دارد، این است که این امر باید قبلاً ثبوت و تحقق داشته، باید قبلاً ثابت باشد، در مرحله قبل از سقوط و یا عدم السقوط باید تحقق داشته باشد، تا در مرحله بعدی ثبوت به سقوط و عدم سقوط برسد؟ اینجا سؤال می شود: نماز نه جزئی چه زمانی به عهده شما ثابت بوده؟ نماز نه جزئی چه زمانی به ذمه شما بوده که حالا شما می گوئید: «لا یسقط بالمعسور؟» آن که قبلاً بر ذمه شما بود، یک نماز ده جزئی بود، برای اینکه قدرت بر همه ی اجزاء داشتید، و فرض این است که مسلماً از ذمه شما بیرون رفت، برای اینکه دیگر قدرت بر انجام نماز ده جزئی ندارد، و نمی توانید مأمور به مشتمل بر ده جزء را در خارج ایجاد بکنید. پس اینکه شما می گوئید: «المیسور لا یسقط بالمعسور» این میسور کی به عهده شما ثابت بود تا حالا بواسطه معسور ساقط بشود و یا ساقط نشود؟ آنی که ثابت بود، نماز ده جزئی بود، و قطعاً نماز ده جزئی از ذمه شما کنار رفت برای اینکه قدرت بر انجام نماز ده جزئی ندارید.

اتحاد مرکبات اعتباریه با اجزاء تشکیل دهنده آنها

در جواب این شبهه می توانیم بگوییم: مرکبات اعتباریه یک واقعیتی غیر از اجزا

ندارند. اینطور نیست که اجزای نماز، یک حقیقت باشد و صلاه، یک حقیقت دیگر باشد.

صلاه حقیقتش همین اجزا است. اگر حقیقتش همین اجزا شد، آیا صحیح نیست که بگوییم: قبل از آنکه فاتحه الكتاب تعذر پیدا بکند، این رکوع، کان علی عهدتنا، سجود، کان علی عهدتنا، تشهد، کان علی عهدتنا، ولو اینکه ثبوتش بر عهده، به عنوان این بوده که مأمور به، ده جزء بوده، لکن ده جزء بودن مأمور به، موجب این نمی شود که ما نتوانیم تعبیر بکنیم که این نه جزء بر عهده شما بوده. آیا موقعی که مأمور به، نماز ده جزئی بود، صدق نمی کند که این نه جزء، کان علی عهدتنا، ولو اینکه یک جزء دیگر هم همراه داشت، ولو اینکه مرکب در آن زمان، مأمور به ده جزئی بود؟ ده جزئی بودن مأمور به ملازم با این نیست که ما نتوانیم تعبیر بکنیم که رکوع و سجود و تشهد و امثال ذلک کان ثابتاً علی عهدتنا. و اگر ثبوت بر عهده داشت، روایت می گوید: «لا یسقط بالمعسور» به سبب عدم قدرت بر نماز ده جزئی، این نه جزئی که به عنوان دین، ذمه شما را اشغال کرده بود و ارتباط به ذمه شما پیدا کرده بود و ثابت بود، الان ساقط نمی شود.

به عبارت روشن تر: ولو اینکه ثبوت نه جزء در گذشته به عنوان بعض المأمور به بوده، و الان اگر ثبوت، باقی باشد و عدم ثبوت، تحقق داشته باشد، به عنوان تمام المأمور به است، لکن این عنوانها مسأله را عوض نمی کند. بالاخره اگر ستونی را از زیر سقف برداشتند و به جای آن ستون دیگری را نصب کردند، ما می توانیم بگوییم: سقف، ساقط نشده، ولو اینکه حدوث ثبوتی اش مستند به ستون اول بوده، و ثبوت بقائی اش استناد به ستون ثانی دارد، اما درعین حال این مسائل خارجی در آن حیث بقای سقف و عدم سقوط سقف، فرقی ایجاد نمی کند. اینجا ما وظیفه داشتیم رکوع انجام بدهیم، وظیفه داشتیم سجود انجام بدهیم، وظیفه داشتیم تسلیم و تسیحات انجام بدهیم، ولو اینکه عنوان این در سابق عنوان بعض المأمور به بوده، و الان اگر بر ذمه باقی باشد، عنوان تمام المأمور به بر آن منطبق است لکن ما به عنوان بعض و تمام چه کار داریم؟ ما تابع عنوان نیستیم. ما می خواستیم یک چیزی بر ذمه ثبوت داشته باشد، تا روایت بگوید: حالا که بر ذمه ثبوت داشت، «لا یسقط بسبب المعسور، و لا یسقط بعله العسر و التعذر عن اتیان جمیع الاجزاء» و این معنا اینجا کاملاً تحقق دارد. پس در باب ذات الاجزاء هم با این تقریبی که عرض کردیم مطلب کاملاً بلا اشکال پیاده می شود.

(سؤال... و پاسخ استاد): قبلاً برای من لازم بوده نماز بخوانم، نه جزء را در این نماز

انجام بدهم، جزء دهم حالا متعذر شده. می خواهیم ببینیم با تعذر این، آیا تمام این مسائل کنار می رود؟ روایت می گوید: نه، «المیسور لا- یسقط بالمعسور». شبهه می گفت که قبلا این نه جزء بر ذمه شما نبوده، گفتیم: بله، نه جزء به عنوان نه جزئی و بعنوان اینکه مأمور به عبارت از نه جزء است، به ذمه ما نبوده، لکن ما به عنوان کاری نداریم. در حقیقت مسأله مثل اینکه یکی از فروع باب دین است. مسأله این است که من وظیفه داشتم تکبیر انجام بدهم، نیت صلاه بکنم، همه خصوصیات را انجام بدهم و این به صورت دینی بر عهده من ثابت بوده. حالا می خواهیم ببینیم اگر فاتحه الکتاب تعذر پیدا کرد، آیا این کنار می رود یا نه؟ چه نقصی در «المیسور لا- یسقط بالمعسور» وجود دارد؟ مأمور به ما نه جزء شد. این نه جزء، تمام المأمور به است، تمام الدین است. اینکه در سابق عنوان تمام الدینی نداشته، بلکه عنوان بعض الدین داشته ما به بعض و کلش کاری نداریم، ما در اصل دین داریم بحث می کنیم. کأن کانت ذمتنا مشغوله بالاثیان بمثل السجود و الركوع و اشباههما، روایت می گوید حالا که ذمه ات مشغول شد، بواسطه تعذر فاتحه الکتاب و نماز ده جزئی، آنکه به ذمه شما بوده در جای خودش ثابت بوده، آنکه به ذمه شما بوده از ذمه شما سقوط نمی کند و کنار نمی رود.

(سؤال... و پاسخ استاد): آنکه در «المیسور لا یسقط بالمعسور» مطرح است، مسأله ی اشتغال ذمه شماست. اما این اشتغال از چه طریقی ثابت شده، از راه چه امری آمده، از راه چه دلیلی پیش آمده؟ اینها دیگر در «المیسور لا یسقط بالمعسور» نقش ندارد، آنکه نقش دارد ذمه شما و مدیون بودن ذمه شما، و این دین باقی است و با تعذر، این دین از بین نمی رود. در مسأله سقف گفتیم: کاری نداریم که این بقای سقف از چه راهی پیدا شده. مسأله این است که این سقف فی محله باق. اما حدوثش به چه کیفیت بوده، بقایش به چه کیفیتی است؟ آن یک بحث خارجی است. آن دیگر به حیثیت بقای سقف و عدم سقوط سقف کمترین ارتباطی نمی تواند داشته باشد. لذا با اینکه نه جزء بعنوان بعض المأمور به بر عهده شما ثابت بوده، لکن ما به عنوان کاری نداریم، همین مقدار که ذمه شما مدیون بوده، مشغول بوده و اتیان به این اجزا برایش لازم بوده، این عنوان «لا یسقط» را کاملا در معنای حقیقی خودش و معنای ظاهر خودش باقی نگه می دارد.

پس اینطور شد که با حفظ همه خصوصیات که در این روایت وجود دارد و با التزام

به ظاهر این روایت و عدم حذف، عدم تقدیر، هیچ یک از مسائل خلاف ظاهر را اگر نخواهیم در این روایت ملتزم بشویم، انصاف این است که این روایت در ما نحن فیه از نظر دلالت قوی خواهد بود. لکن این احتمالات دیگری هم در معنای این روایت داده شده، که آن احتمالات مستلزم التزام به یک خلاف ظاهر و یا مسائلی از این قبیل خواهد بود.

برگشت ضمیر «لا یسقط» به حکم میسور

یکی از احتمالات این است که کسی اینطور معنا کند، مرحوم آخوند هم تقریباً اینطور معنا کرده اند، گفته اند: «المیسور لا یسقط» این ضمیر فاعلی در «لا یسقط» به خود میسور به تنهایی بر نمی گردد، بلکه به میسور بما له من الحکم، بر می گردد کأن اینجوری می شود: «المیسور بما له من الحکم لا یسقط بالمعسور» که عنوان را روی حکم المیسور آورده اند، حکم المیسور را بیان کرده اند. ایشان این را به روایت لا ضرر و لا ضرار تشبیه کرده اند و وجه شبه را اینجوری بیان کرده اند، فرموده اند: همان طوری که در «لا ضرر و لا ضرار» نفی و یا نهی، روی خود ضرر و ضرار نیست، بلکه ضرر بما له من الحکم، آن هم اعم از حکم تکلیفی و حکم وضعی ملاحظه شده، که معنای لا- ضرر در حقیقت اینطور می شود، که «لا حکم ضرریاً» نه حکم تکلیفی، و نه حکم وضعی. همان طوری که در لا ضرر، حکم، ملاک و مناط است، در «المیسور لا یسقط بالمعسور» هم شما باید پای حکم را در کار بیاورید، یعنی کأن می گوید: «حکم المیسور لا یسقط بالمعسور» حکم المیسور به سبب معسور ساقط نمی شود. البته در معسور، خودش هست، فقط در ناحیه ی میسور است که پای حکم در کار می آید، نه در ناحیه معسور. معسور همان غیر مقدور است، و غیر مقدور عبارت از عمل است. اگر بخواهیم روایت را اینطور معنا کنیم، آیا درست است یا نه؟

اشکال برگشت ضمیر «لا یسقط» به حکم میسور

چند تا اشکال به این معنا توجه دارد: یک اشکال این که این خلاف ظاهر است. شما کلمه ی حکم را از کجا آوردید؟ حکم که در عبارت ذکر نشده. ظاهر عبارت این است که فاعل «لا یسقط» ضمیری است که به خود میسور بر می گردد، نه اینکه به حکم برگردد. این

اولاً یک خلاف ظاهر است.

ثانیاً یک نکته لطیفی در اینجا وجود دارد و آن نکته این است، آن چیزی که بر ذمه انسان ثابت است و جنبه دینی دارد، آیا صلاه است؟ و یا وجوب صلاه است؟ شما چه چیزی را به خدا مدیون هستید؟ نماز را مدیون هستید، منتها وجوب، سبب تحقق این دین شده، وجوب، علت تحقق این دین شده. یا در آیه حج وقتی که خداوند می فرماید:

«لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» چه چیزی را بعنوان حق الله معرفی می کند؟ عمل شما را.

حج، حق خداوند است. حج، دین الله است. حج، لله علی الناس است. پس آن که به ذمه شما ثابت است، نماز است. معنای ثبوت بر ذمه عبارت از وجوب است. وجوب، به ذمه ثابت نیست. وجوب، نماز را بر ذمه شما ثابت کرده است.

پس ما می توانیم بگوییم: اینکه شما می گوئید: «لا یسقط حکمه» حکمش که بر ذمه ما نبوده که ساقط بشود یا ساقط نشود. آنکه بر ذمه ما بوده، رکوع و سجود و اشباه ذلك بوده. آنکه اشتغال و جنبه دینی داشته، مأمور به است. اگر اینطوری است پس چطور شما فاعل «لا یسقط» را حکم قرار می دهید و می گوئید: معنایش این است که حکم بر ذمه ثابت بوده درحالی که حکم ثابت نبوده، نماز بر ذمه ثابت بوده. و معنای وجوب، همین ثبوت صلاه بر ذمه است. وقتی که شما می گوئید: نماز واجب است، معنایش این است که نماز بر ذمه شما ثابت است. این ثبوت عبارت از وجوب است. اما ثابت عبارت از نماز است. ساقط عبارت از مأمور به است. و اگر ما بخواهیم ضمیر «لا یسقط» را به حکم المیسور ارجاع بدهیم، نتیجه این می شود که بگوییم حکم المیسور اصلاً ثابت نبوده تا سقوط و عدم سقوطی در کار باشد، آنکه ثابت بوده خود میسور بوده، خود مأمور به بوده، خود اجزای مأمور به بوده است. اشکال دیگری هست که برای بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - دین الله بودن تکالیف را با ارتباط آن به محل بحث توضیح دهید.

۲ - کیفیت مرتفع بودن ذمه انسان نسبت به تکالیف چگونه است؟

۳ - معنای «المیسور لا یسقط بالمعسور» را توضیح دهید.

۴ - اشکال عدم ثبوت عبادت فاقد جزء بر ذمه مکلف را با جوابش بیان کنید.

۵ - کلام مرحوم آخوند(ره) را در «المیسور لا یسقط بالمعسور» با اشکال آن توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در اشكال بر معنایی بود که مرحوم محقق خراسانی (علیه الرحمه) از این روایت علویّه «المیسور لا یسقط بالمعسور» کرده بودند. ایشان اینطور معنا کردند که ضمیر فاعلی در «لا یسقط» به خود میسور بر نمی گردد، بلکه به میسور «بما له من الحکم» بر می گردد. و در حقیقت به حکم المیسور بر می گردد. «المیسور لا یسقط» یعنی «حکم المیسور لا یسقط بالمعسور».

ساقط شدن حکم اولی المیسور

اشکال دیگری که اینجا هست، این است، اینکه شما می گوئید: «حکم المیسور لا یسقط» و معنایش این است که آن حکم، بقاء دارد، و آن حکم به هیچ وجه از بین نرفته است، ما که یقیناً می دانیم که آن حکم اولی میسور از بین رفته است. آن وجوبی که نه جزء در ضمن مرکب ده جزئی داشت به هر صورتی که شما وجوب را برای اجزای

مرکب تصور کنید، آن وجوب بلااشکال از بین رفته است، آن وجوب قطعاً زائل شده است. اگر وجوب دیگری در رابطه با نه جزء داشته باشیم «هو وجوب آخر و تکلیف آخر».

به عبارت روشن تر: این شخص که اول وقت قادر بود بر اینکه نماز ده جزئی بخواند، و وجوب به نماز ده جزئی تعلق گرفت، بعد از آنکه یک جزء، متعذر شد، فاتحه الکتاب تعذر پیدا کرد، آن وجوب اولی بلااشکال از بین رفته است، آن وجوب متعلق به ده جزء که نه جزء هم در ضمن او وجوب داشت به هر کیفیتی که در تصویر تعلق وجوب اجزاء داشته باشید، آن لامحاله از بین رفت، و الان اگر شما مکلف باشید به اینکه نماز را در ضمن نه جزء انجام بدهید «هذا تکلیف آخر، و هذا وجوب آخر» و این وجوب بعد تعذر الفاتحه و بعد تعذر بعض الاجزاء حادث شده است. لذا اگر شما فاعل کلمه «لا یسقط» را خود حکم بگیرید و مرجع ضمیر را عبارت از حکم بدانید، نمی توانید بگویید که آن حکم اولیه باقی است. نمی توانید بگویید که آن حکم، ساقط نشده است. آن حکم قطعاً ساقط شده است و اگر حکم جدیدی آمده است «هذا حکم آخر».

فرق بین ارجاع ضمیر «لا یسقط» به میسور یا به حکم

در ذهن شما این مسأله خطور نکند که روی معنای ما هم این اشکال وارد است. چه فرق می کند که ما ضمیر «لا یسقط» را به میسور برگردانیم یا به حکم برگردانیم. من در ضمن همان مثالی که دیروز عرض کردم فرق را بیان کردم، اینجا هم فرقی روشن می شود. عرض کردیم که مثلاً- سقفی که روی ستونی استوار است، اگر آن ستون را بردارند و به جای آن ستون دیگری بگذارند که نتیجه این بشود که سقف، باقی بماند و حالت سقوط پیدا نکند، اینجا شما اگر عدم سقوط را استناد به سقف بدهید، مسأله روشن است. سقف به واسطه از بین رفتن ستون اولی، ساقط نشد، همان سقف است، همان کیفیت است، همان بقاء است. برای سقف، سقوطی تحقق پیدا نکرد، ولو اینکه علت بقای سقف، عبارت از ستون دوم بود و او تأثیر در بقای سقف کرده بود. اما ما کاری به علت نداریم. ما می توانیم بگوییم: «السقف لم یسقط بذهاب دعامة الاولى». سقف با رفتن ستون اول از بین نرفت. این یک تعبیر واقعی است. اما اگر سقوط را به همان ستون اضافه کنیم، آیا می توانیم بگوییم: آن ستون از بین نرفت؟ آیا می توانیم بگوییم: ستون

باقی است؟ ستون اولی از بین رفت و فرد دیگری از ستون جانشین ستون اول شد. لذا اگر بخواهیم کلمه عدم سقوط را به ستون اول نسبت بدهیم، این تعبیر غلط است، اما اگر نسبت به سقف دادیم، صحیح است.

فرق بین بیان ما و بیان مرحوم خراسانی (ره) همین است، ما «المیسور» را فاعل «لا یسقط» می دانیم و میسور، عبارت از رکوع است، عبارت از سجود است، عبارت از نه جزء است. می گوییم: نه جزئی که به ذمه شما بود، به واسطه تعذر جزء دهم، از ذمه شما ساقط نشد. این یک تعبیر درستی است. همان رکوعی که «قبل تعذر الفاتحه کانت علی عهدتی» الان هم به عهده من هست. همان سجودی که قبل از تعذر فاتحه بر عهده من بود، الان هم بر عهده من هست منتها علتش فرق می کند، اما خودش که تغییر نکرده است. اول که رکوع به عهده من بود، به واسطه تعلق امر به نماز ده جزئی بود ولی الان که رکوع به عهده من است، معنایش این است که امر به نماز نه جزئی متعلق است، اما «الرکوع کانت علی عهدتی و لا یسقط عن عهدتی بتعذر الفاتحه».

اما اگر فاعل را ضمیری قرار بدهید که به حکم برمی گردد اینجا ما دو حکم داریم:

حکم اول قطعا از بین رفته است و حکم دوم یک حکم جدیدی است. حکم دوم، یک حکم ثانوی است و ما نمی توانیم از حکم ثانی به عنوان «لا یسقط» تعبیر بکنیم برای اینکه حکم اول قطعا زائل شده است و حکم جدیدی آمده است. اگر بخواهیم این را در قالب اصطلاح پیاده کنیم و بحث را روی بعث و اراده و تشخیص اراده به مراد ببریم و اینکه اگر مراد، متعدد باشد، اراده، متعدد است، اگر مبعوث الیه، تعدد داشته باشد، بعث، تعدد دارد، آنها دیگر قالبهای اصطلاحی و ادله فلسفی این معنا است. اما واقعا این است که این دو حکم است. ما نمی توانیم در اینجا که دو حکم است «لا یسقط» تعبیر کنیم که معنای «لا یسقط» بقاء همان ثابت اولی است و بقاء همان چیزی است که قبلا تحقق و ثبوت داشته است.

پس فرق وجود دارد بین اینکه «لا-یسقط» به خود «المیسور» بر گردد، «المیسور بمنزله السقف» است، سقف هزار ستون هم عوض کند، می توانیم بگوییم: «السقف باق، السقف لم یسقط» واقعا هم لم یسقط، اما اگر بخواهیم این لم یسقطها را به ستونها نسبت بدهیم اینجا این نسبت صحیح نیست. اینجا دعامة اول سقوط پیدا کرده و رفته است و به جای او، دعامة ثانی آمده است. و فرق بین «المیسور و حکم المیسور» همین فرق بین دعامة و

فرق بین سقف است. لذا این اشکال مهم به مرحوم آخوند وارد است که اگر بخواهیم روایت را به این کیفیت معنا کنیم، در حقیقت یک امر غلطی خواهد شد، یک امر غیر صحیحی خواهد شد، علاوه بر اینکه خلاف ظاهر بود، ظاهر این بود که «لا یسقط» به خود میسور برمی گردد.

(سؤال... و پاسخ استاد): قاعده المیسور می خواهد حکم سابق را درست بکند و لامحاله حکم جدید خواهد شد، برای اینکه متعلق دو تاست. شما این قاعده کلی را داشته باشید: هر کجا متعلق دو تا شد، لامحاله حکم هم متعدد است. ما نمی توانیم در متعلق، تعدد قائل بشویم اما بگوییم: حکم، همان حکم است، حکم، وحدت دارد، متعلق دو تاست، میسور و معسور دو تاست. نماز نه جزئی و نماز ده جزئی تعدد دارد. لذا قاعده المیسور به عنوان یک روایت است، مثل اینکه دارد می گوید: «اذا تعذر بعض اجزاء المركب» شما بدانید که بقیه اجزایش هم واجب است، اما واجب به وجوب آخر، واجب به یک وجوب ثانوی است، منتها این روایت است، این اماره است، مثل خبر واحدی می ماند که دلالت بر وجوب نماز جمعه می کند. مثل قواعد دیگری که شما در فقه ملاحظه می کنید که منشأش روایت است. فرض کنید مثل قاعده «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» این یک قاعده کلیه ای است که روایت بر آن دلالت کرده است، این هم یک قاعده ای است که روایت بر آن دلالت می کند.

بررسی اختصاص قاعده المیسور به واجبات

تا اینجا که «المیسور لا یسقط بالمعسور» را معنا کردیم اگر از سند روایت غمض عین بکنیم، دلالت این روایت، دلالت خوبی بود. «المیسور من اجزاء الطبیعه المركبه لا یسقط بالمعسور من اجزاء الطبیعه المركبه» یک دلالت واضح و روشنی است. لکن مشکله ای که در اینجا پیش آمده است این است که آیا این تعبیر «المیسور لا یسقط بالمعسور» اختصاص به واجبات دارد یا در باب مستحبات هم جریان دارد؟

اگر این روایت، اختصاص به واجبات داشته باشد دیگر مطلب تمام است، و ما قرینه داریم بر اینکه اختصاص به واجبات دارد برای اینکه در آن، تعبیر به «لا یسقط» شده است، و ما گفتیم: هر کجا که سقوط نفیا و اثباتا استعمال می شود، معنایش این است که یک شیئی بر ذمه ثابت بوده است و بعد از مرحله ثبوت، نوبت سقوط و عدم سقوطش

رسیده است. و این عنوان ثبوت بر ذمه فقط منطبق بر واجبات است. آیا مستحبات هم ثابت بر ذمه هستند؟ ما ثبوت بر ذمه را در باب واجبات از طریق «دین الله» که در باب نماز وارد شده است یا از طریق «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» که در باب حج وارد شده است استفاده کردیم اما در باب مستحبات هم آیا می توانیم بگوییم:

مستحب «ثابت علی ذمتنا»؟ آیا نماز شب مثل نماز یومیّه «ثابت علی الذمه» است؟ یا اینکه یک امر راجح و مستحبی است که بهتر این است که انسان او را ایجاد کند؟ لذا ما از همین کلمه «لا یسقط» با توجه به آن خصوصیت اولی که در معنای سقوط معتبر است می توانیم استفاده کنیم که اصلاً روایت «المیسور» مربوط به باب واجبات است و هیچ ربطی به مستحبات ندارد.

اگر کسی گفت: ما در باب مستحبات هم یک مرتبه ای از ثبوت فی الذمه را می توانیم تصویر کنیم و درست کنیم، اگر کسی روایت المعسور را روی معنایی که ما کردیم، شامل مستحبات هم قرار داد، دیگر «لا یسقط» به طور کلی از ارزش ساقط می شود برای اینکه بعد از آنکه مستحبات را گرفت، ما یقین داریم که در مستحبات، اتیان به میسور لازم نیست. از کجا که در باب واجبات دیگر واجب باشد؟ یک لحن است، یک عبارت است.

نیامده است بگوید که همان حالت ثبوتی اولی در همان مرتبه ای که هست، بقا دارد. شما دو جور ثبوت بر ذمه تصور کردید: هم ثبوت وجوبی تصور کردید و هم ثبوت استحبابی، و در حقیقت شما اسم ثبوت استحبابی را هم «لا یسقط» گذاشتید. ممکن است که در باب واجبات هم الان به حسب شرایط فعلی «لا یسقط»، لا یسقط استحبابی باشد برای اینکه نیامده است که از هم جدا کند.

عدم اختصاص قاعده المیسور به واجبات طبق نظریه مرحوم آخوند(ره)

بله؛ روی معنایی که مرحوم آخوند کردند اینجا یک استفاده ای می کنند، می فرماید:

لا- یسقط یعنی «حکم المیسور» ساقط نمی شود. حکم میسور در واجبات، وجوب بوده است و در مستحبات، استحباب بوده است. می گوید: حکمش ساقط نمی شود. معنایش این است که در واجبات، وجوب باقی است، در مستحبات هم استحباب باقی است، برای اینکه می گوید: همان حکم هست. حکم از بین نمی رود و به قوت خودش باقی است.

اگر ما قاعده میسور را شامل مستحبات هم بدانیم، روی معنای مرحوم آخوند این می شود که در واجبات حتما باید میسور را اتیان کرد، و در مستحبات اتیان میسور بعد تعذر المعسور، مستحب است برای اینکه «لا یسقط» مستقیماً با حکم سروکار دارد. اما ما که کاری به حکم نداشتیم، ما عنوان را روی المیسور آوردیم، می گوییم: میسور هم واجب را می گیرد و هم مستحب را می گیرد، هر دو ثابت بر ذمه هستند. در باب واجبات بعد تعذر بعض الاجزاء ما از کجا بفهمیم که کیفیت ثبوتش هم همان کیفیت ثبوت اولی است. ممکن است ثبوت اولیش به نحو وجوب بوده اما ثبوت بقائی آن به نحو استحباب است، یعنی روایت می خواهد بگوید: اگر بعض اجزاء متعذر شد «یستحب لکم الاتیان بالباقی» ما جلوی این احتمال را چطور بگیریم و از چه راهی دفع کنیم؟ ما که «لا یسقط» را با حکم مرتبط نکردیم. ما که فاعل «لا یسقط» را خود حکم قرار ندادیم تا بگوییم:

«الوجوب لا یسقط و الاستحباب لا یسقط». روی معنای مرحوم آخوند اینطور می شود:

«الوجوب لا- یسقط و الاستحباب لا- یسقط» این معنایش این است که در واجبات وجوب در مرحله ثانی تحقق دارد، در مستحبات هم استحباب تحقق دارد. اما روی معنای ما که سروکار را با رکوع و سجود و امثال اینها قرار دادیم، می گوید که این رکوع و سجودی که ثابت بر ذمه بود، الان هم ثابت بر ذمه است. ثابت بر ذمه بود به نحو وجوب، الان چطور ثابت بر ذمه است؟ «یمكن ان یکون بنحو الاستصحاب» برای اینکه نمی خواهیم استصحاب بکنیم.

لذا اگر ما قاعده میسور را شامل مستحبات هم بدانیم که البته نمی دانیم، لکن اگر شامل مستحبات دانستیم اینجا دیگر قاعده میسور به درد ما نمی خورد. باید از قاعده میسور صرف نظر کنیم و کنار بگذاریم برای اینکه نهایت مفادش این است «ما هو ثابت فی الذمه» حالا هم ثابت است، اما به چه کیفیت ثابت است؟ شما می گوید: هم در استحباب، ثبوت، تصویر می شود و هم در وجوب تصویر می شود «من الممكن» که الان ثبوتش در ذمه به نحو استحباب باشد. لکن عرض کردیم: این فرضی است و قاعده میسور غیر از واجبات را شامل نمی شود و از این نظر، دلالت قاعده میسور در ما نحن فیه، یک دلالت واضح و روشنی خواهد بود و دلالت بر وجوب اتیان به بقیه الاجزاء دارد.

یک روایت دیگر هم باقی ماند و او «ما لا یدرک کله لا یترک کله» است که البته توجه دارید که لای «لا یدرک»، لای نافیه است و لای «لا یترک» لای ناهیه است، لذا اولی را به

صورت معرب و مضموم می خوانیم، دومی را به صورت ساکن می خوانیم. «ما لا- یدرک کله لا- یترک کله» در اینجا فعل مضارعش را به صورت مجزوم می خوانیم و معنای اجمالی اش این است که اگر شما نتوانستید یک ماهیت مرکب ذات اجزائی را مثلاً به صورت مجموعی درک کنید، حالت تعذر و عدم امکان مانع از این شد که شما این مجموعه را درک کنید، «لا یترک کله»، دیگر همه اجزاء را ترک نکنید. آن مقداری که قابل ادراک است و آن مقداری که امکان تحقق و اتیان دارد، آن مقدار را باید در خارج انجام بدهید.

پرسش:

۱- اشکال آخر در مورد لا یسقط بر کلام مرحوم آخوند در معنای قاعده المیسور چیست؟

۲- فرق بین ارجاع ضمیر «لا یسقط» را به میسور یا به حکم در ما نحن فیه بیان کنید.

۳- دلیل اختصاص قاعده المیسور به واجبات چیست؟

۴- نظریه مرحوم آخوند(ره) را درباره قاعده المیسور از نظر شمول واجبات و مستحبات بیان کنید.

ص: ۲۰۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

خروج مستحبات، مکروهات و مباحات از روایت «ما لا یدرک کله...»

بحث در روایت علویّه شریفه «ما لا یدرک کله لا یترک کله» بود. شکی نیست که این روایت، مباحات و مکروهات و محرمات را شامل نمی شود لکن علت عدم شمول و آن چیزی که موجب شده است که این عناوین ثلاثه از این روایت شریفه خارج باشند، چون «لا یترک» نهی از ترک می کند، و در باب مباح، نهی از ترک، مطرح نیست، در باب مکروه، نهی از ترک مطرح نیست، در باب محرمات، نهی از ترک مطرح نیست، آیا «لا یترک» که ظهور در نهی از ترک می کند، دلیل بر این است که این روایت، این موارد ثلاثه را شامل نمی شود یا اینکه قبل از آنکه به «لا یترک» برسیم، یک عنوان دیگری در این روایت اخذ شده است که آن عنوان، خودش مخرج این موارد ثلاثه است، و این موارد ثلاثه را بیرون می برد و او تعبیر به «ما لا یدرک کله» یعنی چیزی که کلش درک نمی شود.

پیداست که کلمه درک در باب محرمات نمی تواند نسبت به فعل محرم، مفهومی داشته

باشد. در باب مکروهات اگر کسی مکروهی را انجام داد، نمی گویند: درک کرد این مکروه را، و حتی در باب مباحات اگر کسی مباحی را انجام داد فقط می گویند: این مباح را انجام داده است، مرتکب شده است، اما این مباح را درک کرد، کلمه درک با اباحه نمی تواند ملائمت داشته باشد. درک مال جایی است که یک رجحانی در کار باشد، یک فضیلتی در کار باشد. نماز را درک کرد، جماعت را درک کرد. در این موارد، کلمه درک و ادراک به کار می رود. اما در باب مباحات و مکروهات و محرمات این کلمه استعمال صحیحی نمی تواند داشته باشد.

لذا قبل از آنکه به کلمه «لا یترک» برسیم، از همین عنوان موضوع، وقتی که به ما می گویند: «ما لا یدرک کله» می فهمیم که مسأله، یک چیزی است که عنوان ادراک و درک درباره او مطرح است. یک چیزی است که انسان باید دنبال او برود. یک چیزی است که انسان باید غنیمت بشمرد. خود همین عنوان «ما لا یدرک کله» که به عنوان موضوع در این روایت است، چون این روایت، یک موضوعی دارد و یک حکمی دارد. موضوعش «ما لا یدرک کله» است و حکمش «لا یترک کله». همین عنوانی که در موضوع اخذ شده است قبل از آنکه ما به حکم برسیم و قبل از آنکه محمول را در قضیه ملاحظه کنیم، خود عنوان موضوع، این موارد ثلاثه را اخراج می کند، محرمات و مباحات و مکروهات را بیرون می کند و دیگر نباید منتظر حکم باشیم و به قرینه حکم، اخراج این موارد را استفاده کنیم.

قرینیت «لا یترک» بر خروج مباحات، مکروهات و مستحبات از نظر شیخ (ره)

پس طبق قاعده، مطلب همین طور است که این موارد از عنوان موضوع به خود عنوان موضوع خارج است، نه اینکه حکم، قرینه بر اخراج اینها باشد لکن از شیخ (علیه الرحمه) در کتاب رسایل استفاده می شود که این «لا یترک» است که قرینیت بر خروج مباحات و مکروهات و محرمات دارد، برای اینکه «لا یترک» نهی از ترک است و در هیچ یک از این موارد ثلاثه، ما نهی از ترک نداریم، نه در باب مباح و نه در باب مکروهات و نه در باب محرمات که روشن تر است. لکن ظاهر، خلاف این معناست. خود کلمه «ما لا یدرک قبل ان یصل الی الحکم» نفس این عنوان، مخرج موارد ثلاثه خواهد بود.

البته این در این موارد ثلاثه چندان نتیجه عملی ندارد یعنی در ذهن این معنا خلجان پیدا می کند که بالاخره این امور ثلاثه از این روایت علویّه خارج است، حالا می خواهد

خروجش از طریق «ما لا یدرک کله» باشد یا خروجش از طریق «لا یترک کله»، از طریق عنوان موضوع خارج بشود یا از طریق حکم خارج بشود چه نتیجه عملی بر این ترتب پیدا می کند؟ بله اگر بحث ما منحصر در همین موارد ثلاثه می خواست پیاده بشود، این بحث هیچ ثمره ای نداشت که علت خروج محرمات و مباحات و مکروهات چه چیز است. اما یک عنوان چهارمی داریم که عنوان مستحبات است، آیا در مستحبات چه کنیم؟ اگر بخواهیم عنوان «ما لا یدرک کله» را بگیریم، آن یک عنوان عامی است، هم در باب مستحبات کلمه درک و ادراک پیاده می شود و هم در باب واجبات. هم می گویند:

فلانی نماز را درک کرد و هم می گویند: جماعت را درک کرد، با اینکه جماعت مستحب است لذا عنوان «ما لا یدرک کله» این ماء موصوله هم شامل واجبات و هم شامل مستحبات می شود. اما وقتی سراغ «لا یترک کله» می رویم، «لا یترک کله» نهی است، نهی ظهور در حرمت دارد. معنایش این است که نباید کلش ترک بشود، نباید عنوان ترک الکل تحقق پیدا کند. و ما می دانیم که این معنا در باب مستحبات نمی تواند پیاده بشود.

مستحبی که اصلش مستحب بوده است حالا اگر بعضی از اجزایش قابل ادراک نبود، آیا بقیه اجزای مستحب لزوم اتیان دارد؟ نهی دارد «عن الترتک»، «لا یترک کله»، نباید ترک بشود؟ لزوماً نباید ترک تحقق پیدا بکند؟ لذا اینجا یک مشکلی به وجود می آید.

فرق کلام ما با کلام شیخ در «لا یترک کله» قسمتی از روایت

آن حرفی که راجع به محرمات و مکروهات و مباحات از شیخ (علیه الرحمه) نقل کردیم، شیخ اینجا می خواهند نتیجه بگیرند، می فرماید: چه مانعی دارد که این «لا یترک» همان طوری که قرینه بر این است که مباحات و مکروهات و محرمات را بیرون بکند، در ردیف این سه، مستحبات را هم بیرون می کند. چه فرقی است بین اینها و بین مستحبات؟ مستحبات چه خصوصیتی در اینجا دارد؟ مستحب هم در ردیف مباح و مکروه و محرم می افتد. همان طوری که شما چاره ای ندارید که به استناد «لا یترک» آن سه را خارج کنید، با استناد به همین «لا یترک» هم مستحبات را خارج کنید، برای اینکه همان طوری که نهی از ترک در باب محرمات نیست، در باب مستحبات هم نهی از ترک وجود ندارد. در حقیقت همه اینها در این حیث مشترک هستند که در هیچ کدامشان نهی از ترک وجود ندارد. همان طوری که در مکروه، نهی از ترک، وجود ندارد، در مستحب هم وجود

ندارد. لذا مرحوم شیخ در حقیقت با این بیان، خودشان را راحت کردند فرمودند:

«لا یترک» قرینیت برای خروج تمام چهار مورد دیگر دارد و فرقی بین مستحبات و بین مکروهات ملاحظه نمی شود.

ما این حرف را نپذیرفتیم، گفتیم که خروج آنها ریشه اش «لا یترک» نیست، که شما بفرمایید از نظر «لا یترک» چه فرقی است بین محرم و مستحب، «لا- یترک» در هیچ کدامش جریان ندارد. نهی از ترک در هیچ کدام محقق نیست. ما اخراج مباح و مکروه و محرم را از طریق عنوان موضوع قرار دادیم، گفتیم: «ما لا- یدرک کله» این موارد ثلاثه را خارج می کند. «ما لا یدرک» دائره را محدود می کند به آن چیزی که قابل درک است و چیزی که دارای فضیلت و دارای رجحان باشد، قابل درک است، و چون در این موارد ثلاثه، رجحان و فضیلتی در ناحیه فعل و انجام عمل وجود ندارد لذا «ما لا یدرک» این سه را خارج می کند. حالا که این سه خارج شد، مستحبات باقی می ماند. ما با مستحبات چه کنیم؟

پس توجه فرمودید که آن بحث نتیجه پیدا کرد. روی مبنای شیخ «لا یترک» مستقیماً مستحبات را خارج می کند و دیگر مسأله ای وجود پیدا نمی کند. اما روی مبنای ما، مسأله در کار است. عنوان، عنوان «لا یدرک» است، و در عنوان «لا یدرک»، بین مستحب و حرام، فرق وجود دارد. در مستحب صلاحیت درک هست اما در حرام، صلاحیت درک وجود ندارد. لذا روی این حرف برای ما مشکله پیش می آید و آن این است که ما چه کنیم؟ ما اینجا گرفتار دو عنوان هستیم: یکی عنوان موضوع که «لا یدرک» است، این عنوان مستحبات را می گیرد مخصوصاً با اینکه در ماء موصوله تا سر حد امکان باید رعایت تعمیم بشود. ماء موصوله یکی از الفاظ دالّه بر عموم است و تا سر حد امکان باید عموم در آن مراعات بشود. لذا از نظر «ما لا یدرک کله» مستحبات هم داخل در این روایت است. اما وقتی سراغ عنوان حکم می رویم، عنوان حکم، نهی است. نهی، ظهور در تحریم دارد. لزوماً نباید ترک تحقق پیدا کند. می بینیم این عنوان در باب مستحبات قابل پیاده شدن نیست برای اینکه لزوم در باب مستحب اصلاً مطرح نیست.

بررسی تقدّم ظهور صدر یا ذیل روایت

حالا چه کنیم؟ آیا ظهور عنوان موضوع را (که ما از او تعبیر به ظهور صدر روایت

می کنیم) بگیریم، و در نتیجه در ظهور ذیل روایت که همان ظهور نهی و لا- یترک است، تصرف بکنیم، نتیجه این می شود که آن چیزی که درک نمی شود کلش، دیگر نهی را نباید حمل بر تحریم کنیم، اینجا باید حمل بر این بکنیم بگوییم: معنای «لا یترک» این است که انجامش رجحان دارد. اما اینکه این رجحان به حد وجوب می رسد، این رجحان به حد لزوم می رسد؟ نه، و اگر معنای روایت این شد در ما نحن فیه که عبارت از واجبات هم هست ما بیش از رجحان، اتیان به بقیه اجزا نمی توانیم استفاده کنیم. یعنی همان طوری که در «المیسور لا- یسقط بالمعسور» عرض کردیم، مسأله اینطور نیست که روایت بخواهد بگوید: در واجبات همان رجحان وجوبی باقی می ماند و در مستحبات رجحان استحبابی. ما که نمی دانیم روایت چه چیز می گوید. ما هستیم و عبارت روایت. روی این طرف احتمال، عبارت روایت معنایش این است، می گوید که «ما لا یدرک من الواجب او المستحب کله» رجحان دارد اتیان به بقیه اجزایش. اما اینکه در واجبات واجب است و در مستحبات مستحب است، این لسان دلیل نیست. استصحاب هم در کار نیست که ما مسأله استصحاب را بخواهیم پیاده کنیم. داریم روایت معنا می کنیم. از روایت می خواهیم مسأله را استفاده کنیم.

لذا اگر ما ظهور صدر روایت را ترجیح دادیم و اخذ به ظهور صدر روایت کردیم و در نتیجه واجبات و مستحبات، هر دو مشمول این روایت علویّه قرار گرفت، ناچاریم در ظهور ذیل تصرف کنیم و نهی را از حکم لزومی و از حکم لابدیت بیرون ببریم و روی رجحان الفعل بیاوریم و اگر اینطور شد روایت در ما نحن فیه که مسأله واجبات است نمی تواند نقشی داشته باشد، فقط یک رجحانی را دلالت می کند، یک استحباب اتیان به بقیه اجزاء را دلالت می کند. ملاک که دست ما نیست. از جیب خودمان هم که نمی دانیم چیزی مایه بگذاریم. ما تابع دلیل هستیم و زبان دلیل. دلیل می گوید: «یترجح الاتیان بالباقی» اما نمی گوید: این «یترجح فی الواجبات بنحو الوجوب» است «و فی المستحبات» بنحو الاستحباب است. چنین چیزی در لسان دلیل وجود ندارد.

نتیجتاً اگر ظهور صدر را بر ظهور ذیل مقدم بداریم این روایت از صلاحیت استدلال در ما نحن فیه خارج می شود و تنها یک رجحان اتیان به بقیه اجزاء را حتی در واجبات برای ما دلالت می کند. اما اگر به ظهور ذیل اخذ کردیم و گفتیم: ظهور ذیل بر ظهور صدر ترجیح دارد، این روایت در ما نحن فیه قابل استفاده است برای اینکه اگر ظهور ذیل را

بخواهیم حفظ کنیم معنایش این است که آن لابدیّت و لزومی که از نهی استفاده می شود باید به قوّت خودش باقی باشد. نباید دست به «لا- یترک» بزنیم. باید بگوییم: «الترک حرام، التّرك منهي عنه». اگر این ظهور، تقدم پیدا کرد، آن وقت نتیجه این می شود که باید مستحبات را از عموم «ما لا- یدرک کله» بیرون ببریم برای اینکه حفظ ظهور ذیل که عبارت از لزوم و لابدیّت است با شمول للمستحبات نمی سازد. لذا باید مستحب را از «ما لا یدرک کله» خارج بکنیم و در نتیجه حکم را به واجبات اختصاص بدهیم. بگوییم:

«الواجب الذی لا یدرک کله» حرام است که کلش ترک بشود. در آن صورت روایت برای ما نحن فیه صلاحیّت استدلال پیدا می کند. روایت دلالت بر لزوم اتیان به بقیه اجزاء در باب واجبات دارد، پس روی مبنای اخیر مباحات و محرمات و مکروهات را به «لا یدرک» خارج کردیم اما مستحبات را به «لا یترک» خارج کردیم، راه اخراج اینها مختلف می شود.

بالاخره اگر ظهور ذیل، مقدم داشته بشود، روایت صلاحیّت استدلال دارد و اگر ظهور صدر مقدم داشته بشود، روایت صلاحیّت استدلال ندارد. آیا واقعیّت با کدام یک از اینهاست؟ آیا ظهور صدر مقدم است، یا ظهور ذیل مقدم است و یا اینکه اصلاً شک داریم در اینکه کدام تقدم دارد؟ البته اگر شک در تقدم هم داشته باشیم باز روایت صلاحیّت استدلال ندارد، برای اینکه استدلال باید روی یک پایه قوی و محکم باشد یا ظهور ذیل مقدم است باز هم نمی توانیم به این روایت استدلال کنیم. واقعیّت کدام است؟ آیا ظهور ذیل مقدم است یا ظهور صدر مقدم است؟ برای هر کدام یک علتی ذکر شده است که باید این علتها را ملاحظه بکنیم، ببینیم کدام یک از این علتها به نظر قوی تر می رسد تا او را انتخاب کنیم.

علت تقدم ظهور ذیل روایت

بعضی ها گفته اند: ظهور ذیل مقدم است برای اینکه ذیل، حکمی است که در روایت ذکر شده است و صدر، موضوع حکم است، و پیدا است که روایت برای بیان حکم ریخته شده است، یعنی نظر اصلی روایت به حکم است، لذا اگر حکم روایت یک ظهوری داشته باشد، ما این ظهور حکم را بر ظهور موضوع مقدم قرار می دهیم. کأنّ حکم، اصالت دارد و موضوع، جنبه تبعیّت دارد و ظهوری که برای آن مطلب اصلی وجود دارد

تقدم دارد بر ظهوری که برای مطلب تبعی وجود دارد. لذا گفته اند: ما باید ظهور «لا یترک» را بگیریم و بر ظهور صدر ترجیح بدهیم و روایت هم در این صورت قابل استناد خواهد بود. و مؤید آن، مطلبی است که من عرض می کنم. معمولاً در باب قرائن آنها را متأخر از ذی القرینه می آورند. معمولاً اینطور نیست که قرینه را اول ذکر بکنند و ذی القرینه را متأخر ذکر کنند. معمول این است که قرینه بعد ذکر می شود لذا «ما لا یدرک» قرینه اش «لا یترک» است، «و لا یترک» هم از نظر ذکر در ذیل «ما لا یدرک» واقع شده است، مثل «رأیت أسدا یرمی» لذا گفته اند: ما باید روی قرینه و ذیل تکیه بکنیم و ظهور او را بر ظهور صدر مقدم قرار بدهیم.

علت تقدم ظهور صدر روایت

لکن یک دلیل هم این طرف ذکر شده است، این دلیل می گوید: اگر یک لفظی در ابتدای کلام آورده شد که دارای ظهوری است، اینجا به مجردی که مستمع این لفظ را شنید، برای این لفظ، ظهور انعقاد پیدا می کند، ظهور این کآن مطرح می شود، بسته می شود و استقرار پیدا می کند، بعد که مستمع از اینجا عبور می کند و به ذیل کلام می رسد، اگر ذیل کلام مخالفتی با صدر کلام داشته باشد، صدر کلام چون ظهورش انعقاد پیدا کرده است، نمی گذارد برای ذیل کلام یک ظهور مخالفی به وجود بیاید، برای اینکه صدر کلام «انعقد ظهوره و استقر ظهوره». تا متکلم شنید «ما لا یدرک کله» دید که این کلام ظهور دارد، هم واجبات را می گیرد و هم مستحبات را می گیرد. بعد از آنکه یک چنین ظهوری برای «ما لا یدرک کله» انعقاد پیدا کرد، از اینجا که مخاطب و مستمع عبور می کند تبعاً به «لا یترک کله» می رسد، آن ظهور انعقادی اول دیگر نمی گذارد برای «لا یترک کله» ظهوری به وجود بیاید.

به عبارت روشن تر: اگر ما بخواهیم ظهور ذیل را مقدم بدانیم، باید ظهور ذیل را به جنگ ظهور صدر بفرستیم، برای اینکه صدر، انعقاد ظهور داشته است و اگر ظهور ذیل بخواهد تقدم پیدا کند باید حالت رافعیّت پیدا بکند، حالت مبارزه با یک مطلب متحقق در او به وجود بیاید. اما اگر مسأله را عکس کردیم به جای حالت رفعی، حالت دفعی به وجود می آید، یعنی ظهور صدر نمی گذارد برای ظهور ذیل، انعقاد ظهور بشود. پس در حقیقت ظهور صدر مانع عن اصل انعقاد الظهور للذیل، اما ظهور الذیل را اگر شما

بخواهید مقدم بدانید باید ظهور صدر را سرکوب کنید برای اینکه برای صدر، ظهور منعقد شده است. چیزی نیامده است که جلوی انعقاد ظهور برای صدر را بگیرد. به مجردی که مستمع «ما لا یدرک کله» را شنید، «انعقد له ظهور فی العموم و الشمول للواجبات و المستحبات».

پس علت اینکه ظهور صدر مقدم بر ظهور ذیل است، این است که اینجا در حقیقت ما ظهوری را از بین نبرده ایم. ما فقط کاری کردیم که برای ذیل ظهوری انعقاد پیدا نکند اما اگر بخواهیم عکس کنیم لازمه اش این است که ظهور ذیل را به جنگ ظهور صدر بفرستیم و یک ظهوری را سرکوب و مغلوب قرار بدهیم و شما شنیده اید که «اذا دار الامر بین الرفع و الرفع، الرفع اهون من الرفع».

در ذهنتان نیاید پس در «رأیت اسدا یرمی» شما همین کار را بکنید، ظهور اسد را در حیوان مفترس مانع از انعقاد ظهور برای یرمی بدانید. چرا در «رأیت أسدا یرمی» این حرف را پیاده نمی کنید؟ مگر آنجا دو ظهور وجود ندارد: یکی ظهور اسد در حیوان مفترس است، یکی هم ظهور یرمی در رجل شجاع؟ خوب است آنجا ظهور اسد را بر ظهور یرمی مقدم قرار بدهیم.

می گوئیم: فرق وجود دارد. در مسأله «اسدا یرمی» دو ظهور در رتبه واحد نیست بلکه مسأله، مسأله ظاهر و اظهر است. ظهور اسد به مرحله ظهور یرمی نمی رسد. یرمی در دلالتش بر انسان، یک ظهور بسیار قوی دارد و در صورتی که در یک کلام، مسأله ظاهر و اظهر مطرح باشد، بلاشکال اظهر، مقدم است چه اظهر در صدر کلام باشد یا در ذیل کلام باشد. اما آنچه که ما رویش بحث می کنیم و می خواهیم ظهور صدر را بر ظهور ذیل مقدم قرار بدهیم در آنجایی است که مسأله اظهر و ظاهر وجود نداشته باشد بلکه این دو ظهور در رتبه واحد و در عرض واحد باشد، با توجه به اینکه در رتبه واحد و در عرض واحد است چه مانعی دارد که ظهور صدر را بر ظهور ذیل مقدم بدانیم روی همین عنوان «الرفع اهون من الرفع». نتیجه این می شود که روایت با این خصوصیت که ظهور صدر، بر ظهور ذیل مقدم شد، دیگر صلاحیت استدلال برای ما نحن فیه ندارد.

پرسش:

۱ - علت خروج مستحبات، مکروهات و مباحات از روایت «ما لا یدرک کله لا یترک کله»

ص: ۲۱۳

چیست؟

۲ - کلام شیخ (ره) را درباره قرینیت «لا یترک» بر خروج مباحات و مکروهات و مستحبات توضیح دهید.

۳ - فرق کلام استاد با کلام شیخ در نتیجه بحث در «لا یترک کله» چیست؟

۴ - علت تقدّم ظهور ذیل یا صدر روایت «ما لا یدرک کله» را بررسی کنید.

ص: ۲۱۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بررسی کلمه «کل» در روایت «ما لا يدرك كله لا يترك كله»

بحث از نظر موصول در «ما لا- يدرك كله لا- يترك كله» تمام شد، و معلوم شد که مباحات و محرمات و مکروهات را بلاشکال شامل نمی شود، و در مستحبات دو ظهور متعارض وجود دارد که بحثش دیروز گذشت. اما از نظر کلمه کل که در این روایت علویّه در دو مورد ذکر شده است، هم در موضوع و هم در حکم ذکر شده است. «ما لا يدرك كله لا يترك كله». کلمه «کل» در دو موضع ذکر شده است، موضوعا و حکما.

این کلمه کل ابتداء یک ظهور دارد در اینکه ناظر به مأموریه ذات اجزاء است. آنجایی که مأموریه کل و جزء داشته باشد، بعض و کل داشته باشد، و این ظهور در مأموریه ذات اجزاء دارد یعنی آنجایی که یک طبیعت مرکبه ای مأموریه باشد، لکن مکلف نتواند تمام اجزای این مرکب را درک بکند. این روایت ظهور در چنین موردی دارد. لکن در عین اینکه مرکب ذات اجزاء را می گیرد، دو احتمال در اینجا وجود دارد: یک احتمال اینکه

این اجزاء را به طور کل مجموعی فرض بکنیم، به طور همان نحوه ای که در عام مجموعی ذکر شده است، اینجا کل مجموعی مراد باشد که حالا- عرض می کنیم چطور می شود. یک احتمال این است که در عین اینکه اجزاء مراد است و کل هم کل اجزاء است، اما نه به نحوی است که این کل به عنوان مجموع الا- اجزاء ملا-حظه شده باشد بلکه هر جزئی کانه یک حسابی دارد «علی حیاله و استقلاله ملحوظ» است.

پس در عین اینکه این «ما لا یدرک کله» ناظر به مرکبات ذات اجزاء است، لکن در عین حال از نظر کلمه کل، این دو احتمال وجود دارد. ابتداء دو احتمال در کل مذکور در صدر روایت وجود دارد و دو احتمال هم در کل مذکور در ذیل وجود دارد، که مجموعاً به حسب بادی نظر و به حسب احتمال ابتدائی، چهار احتمال در اینجا تصور می شود و چهار وجه وجود دارد. حالا- باید بینیم اولاً از این چهار احتمال کدامش به حسب مقام دلالت، امکان دارد و کدامش امکان ندارد. اگر آنهایی که ممکن بود، متعدد باشد باید بینیم کدامش از دلیل استظهار می شود و روایت ناظر به کدامیک از آن احتمالات است.

پس اولاً باید ممکن را از غیر ممکن تشخیص بدهیم و ثانیاً در بین ممکنها بینیم دلیل در کدامشان ظهور دارد و روایت را باید بر کدامیک از این ممکنها حمل کنیم.

بررسی ظهور معنای کل در مقام

اما به حسب مقام امکان؛ ظاهر این است که این کلی که در ذیل ذکر شده است «لا یترک کله» نه می شود مراد از این کل، کل مجموعی باشد و نه می شود مراد به نحو عام مجموعی باشد برای اینکه اگر کل را به معنای مجموع گرفتیم، یک وقت انسان می گوید:

این مجموع را ترک کنید، این ترک المجموع دو حالت دارد: یک صورت این است که انسان هیچ یک از اجزاء را نیاورد. یک صورت اینکه بعضی از اجزاء را بیاورد و بعضی دیگر را نیاورد. اما اگر گفتیم: «عدم ترک المجموع» که «لا یترک» این معنا را دلالت دارد، یا به تعبیر دیگر: مجموع نباید ترک بشود، معنایش این است که مجموع باید اتیان بشود.

معنای اینکه مجموع باید اتیان بشود یعنی همه اجزاء باید اتیان بشود، همه اجزاء باید تحقق پیدا کند، اگر مثلاً در باب عام مجموعی مولا گفت: «اکرم کل عالم» و ما گفتیم که این کل به نحو عموم مجموعی اخذ شده است، معنای عام مجموعی این است که این مجموع باید تحقق پیدا کند، یعنی کل عالم باید اکرام بشود، بحیثی که اگر در میان علما

ولو یک فرد هم اکرام نشود، این مجموع اکرام نشده است. این «اکرم کل عالم» به نحو عام مجموعی تحقق پیدا نکرده است.

پس اگر کل در «لا- یترک کله» را به معنای کل مجموعی و مجموع اجزاء قرار بدهیم معنای «لا یترک کله» این می شود که مجموع اجزاء باید تحقق پیدا کند، مجموع اجزاء باید در خارج وجود پیدا بکند درحالی که این با موضوعش نمی سازد، این با «ما لا یدرک کله» نمی سازد، برای اینکه فرض آنجایی است که نمی شود مجموع اجزاء در خارج تحقق پیدا بکند. مکلف قدرت ندارد که مجموع اجزاء را در خارج انجام بدهد، و لذا از او تعبیر به «ما لا یدرک کله» شده است و اینکه ما می گوئیم: کل دوم را نمی شود به نحو کل مجموعی گرفت دیگر فرقی نمی کند در عدم امکانش که شما کل در عبارت اول را هم مجموعی بگیری یا کل در عبارت اول را کل افرادی بگیری. بالاخره موضوع آنجایی است که این مکلف نمی تواند تمام اجزاء یک طبیعت مرکبه را درک کند. اگر موضوع یک چنین موضوعی است آیا در چنین موضوعی می توانیم حکم کنیم به اینکه «لا- یترک کله» و «لا- یترک کله» را معنا کنیم یعنی «لا- یترک مجموع» که معنای «لا- یترک مجموع» یعنی «الاتیان بالمجموع، لزوم الاتیان بالمجموع» لزوم انجام مجموع، با هم منافات پیدا می کند. بین صدر و ذیل، بین موضوع و حکم تهافت کامل به وجود می آید و علاوه مکلف قدرت ندارد که «لا- یترک کله» را انجام بدهد، برای اینکه فرض این است که نمی تواند مجموع اجزاء را در خارج ایجاد کند پس چطور روایت دلالت بر نهی از ترک مجموع اجزاء دارد؟

نتیجه این می شود که از آن چهار احتمالی که به حسب بادی نظر ابتداء تصور می شد، دو احتمالش کنار رفت، و آن این است که کل را در ذیل روایت به معنای کل مجموعی بگیری، فرق نمی کند که در صدر روایت هم مجموعی باشد یا افرادی باشد. پس دو احتمال از آن چهار احتمال به طور کلی منتفی می شود. باقی می ماند دو احتمال دیگر. آیا این دو احتمالی که باقی می ماند هر دو امکان دارد یا از این دو احتمال هم یکی از آنها غیرممکن است؟ اگر هر دو ممکن باشد آن وقت باید ببینیم ظاهر روایت کدامیک از این دو احتمال ممکن را دلالت دارد. آیا هر دو ممکن است یا اینکه یکی این دو غیرممکن است و اگر این یکی هم غیرممکن است به ضمیمه آن دو احتمال قبلی، احتمال چهارم تعیین پیدا می کند. دیگر نباید در مقام استظهار بر آییم، برای اینکه اگر از چهار احتمال سه

احتمالش غیرممکن شد، احتمال رابع خود به خود تعین پیدا می کند.

تنها احتمال ممکن در معنای کل

یکی از این دو احتمال بلاشکال امکان دارد و کسی در این مخالفت نکرده است و آن این است که ما «کل» را در موضع اول به معنای کل مجموعی بگیریم و در موضع دوم هم که چاره ای نداریم باید کل افرادی بگیریم برای اینکه کل مجموعیش ممتنع بود. اگر کل در موضع که عبارت از صدر روایت است، کل مجموعی باشد و کل در موضع دوم کل افرادی، این بلاشکال یک امر ممکن است و کسی در او مخالفت نکرده است و معنایش این می شود: طبیعت مرکبه ای که «لا یدرک مجموع اجزائه» اگر یک طبیعت مرکبه ای را شما نمی توانید همه اجزایش را درک کنید اینجا «لا یترک کل اجزائه» نباید همه اجزایش ترک بشود حتی آنهایی که قابل درک است، حتی آنهایی که امکان ایجاد در خارج دارد، که کل اول، کل مجموعی باشد.

وقتی می گوئیم: «ما لا یدرک کله» و کل را به معنای مجموع بگیریم، این در جانب نفی دو احتمال دارد: یک احتمال این است که از این مرکب ذات اجزاء حتی یک جزئش هم مقدور شما نیست، اینجا روایت به لحاظ «لا یترک کله» پیاده نمی شود، اما آنجایی که عدم درک المجموع به لحاظ این باشد که شما هشت جزء را می توانید درک کنید اما ده جزئی که عبارت از مجموع است برای شما قابل درک نیست، اینجا روایت پیاده می شود، می گوید: این مرکب ده جزئی که «لا یدرک مجموع اجزائه» و لکن یدرک بعض اجزائه» اینجا «لا یترک کل اجزائه» اینجا مأیوس نشوید و همه اجزایش را کنار بگذارید و حتی آن اجزای قابل درک را در خارج انجام ندهید.

اگر روایت این احتمال باشد، این احتمال بلاشکال ممکن است و احدی در این احتمال مناقشه ندارد و اگر بنا شد بقیه احتمالات امتناع پیدا کند طبعاً این احتمال خود به خود تعین پیدا خواهد کرد. پس هیچ مانعی ندارد که ما «کل» در صدر روایت را به معنای کل مجموعی و «کل» در ذیل روایت را کل افرادی بگیریم که احتمال قابل قبولی است.

«انما الکلام» در این احتمال است که اگر «کل» را در هر دو مورد، افرادی گرفتیم، در مورد دوم که گفتیم: افرادی بودنش مانعی ندارد و حتماً باید افرادی باشد. حالا اگر در مورد اول و صدر روایت هم کل را کل افرادی گرفتیم، آیا این احتمال، قابل قبول است و

امتناعی ندارد، یا اینکه این احتمال ممتنع است.

به نظر ما می‌رسد که این احتمال امتناع ندارد، برای اینکه اگر کل در «ما لا یدرک کله» را کل افرادی گرفتیم این اصلاً معنایش چه می‌شود؟ در همان «اکرم کل عالم» مثال بزنیم تا بر اینجا منطبق بشود. اگر مولا گفت: «اکرم کل عالم» و کل عالم را به نحو عام افرادی مطرح کرد، نه به نحو عام مجموعی که در مثال قبلی بود، معنای عام افرادی این است که «یجب اکرام زید، یجب اکرام عمرو، یجب اکرام بکر» که هر کدام از اینها «له استقلال بحیاله» در مورد یک چنین تکلیفی. اگر ما اینجوری تعبیر کردیم، گفتیم: این عام استغراقی برای ما قابل درک نیست، این تکلیف به نحو عموم استغراقی برای ما قابل درک نیست، معنایش چیست؟ آیا معنایش این است که حتی اکرام یک عالم هم برای ما قابل درک نیست؟ یا معنایش این است که این جمیع، قابل درک نیست، یعنی زید و بکر و عمرو و خالد و خویلد که هر کدام کأن یک تکلیف مستقلاً دارند همه را من نمی‌توانم درک کنم، اما از صدتا، پنجاه تا را می‌توانم درک کنم، هشتاد تا را می‌توانم درک کنم.

بحث در این استعمال است که اگر ما در مورد عام افرادی که اصطلاحاً از او تعبیر به عام استغراقی می‌شد، گفتیم: مکلف نمی‌تواند این مأموریه به نحو عموم استغراقی را درک کند، آیا معنایش این است که حتی یک عالم هم نمی‌تواند اکرام بکند؟ یا معنایش این است که همه را نمی‌تواند اکرام بکند، ولو از صدتا، امکان اکرام نودتا در کار باشد و مطرح باشد. همین معنا را شما اینجا بیاورید، بگویید: «ما لا یدرک کله» کل را به معنای استغراقی و افرادی بگیرید، منتها در رابطه با اجزاء، نه در رابطه با افراد مأموریه. در رابطه با اجزاء، همان «اکرم کل عالم» را شما نسبت به اجزاء کأن پیاده کرده اید. اگر ما گفتیم: طبیعتی که همه اجزایش درک نمی‌شود، معنای اینکه همه اجزایش درک نمی‌شود این است که یعنی هیچ یک از اجزایش درک نمی‌شود؟ یا همه اجزایش درک نمی‌شود؟ طبیعتی که همه اجزایش درک نمی‌شود، نباید همه اجزایش ترک بشود و کنار گذاشته بشود. آیا این معنا به نظر شما غلط می‌آید؟ یا این معنا قابل قبول است و قابل تصدیق است؟

امتناع افرادی بودن معنای کل از نظر شیخ انصاری (ره)

به نظر ما این معنا یک معنای صحیحی است، لکن از مرحوم شیخ انصاری (ره)

استفاده می شود که ایشان می خواهند این احتمال را هم ممتنع و باطل بدانند و در نتیجه همان احتمال قبلی تعیین پیدا نکند زیرا می فرمایند: ما «کل» را در جمله اولی حمل بر کل افرادی کردیم که معنایش این می شود: «الطبیعه المركبه التي لا یدرک شیء من اجزائها» طبیعت مرکبه ای که «لا یدرک شیء من اجزائها» یعنی هیچ یک از اجزایش درک نمی شود ولو یک جزئی هم قابل درک نیست. آن وقت «لا یترک شیء من اجزائها». ایشان می فرماید: این ممتنع است، برای اینکه طبیعتی که «لا یدرک شیء من اجزائها» حتی یک جزء از اجزایش قابل درک نیست و یک بعضش هم قابل ایجاد در خارج نیست، چطور می توانیم بگوییم: «لا یترک شیء من اجزائها». لذا باید حتماً کل در موضع اول را حمل بر کل مجموعی بکنیم.

لکن به مرحوم شیخ عرض می کنیم که اگر کل حمل بر کل افرادی شد، چرا ما کلمه شیء را در اینجا بیاوریم؟ همان تعبیری که من عرض کردم، (طبیعت مرکبه ای که همه اجزایش درک نمی شود، نباید همه اجزایش ترک بشود) آیا این عبارت غلط است؟ این عبارت از عام افرادی بیرون می رود؟ این عبارت معنایش این است که هیچ یک از اجزاء این مرکب قابل درک نیست؟ تعبیر فارسی است که خودمان می توانیم تعبیر کنیم بگوییم:

نماز مرکبی که همه اجزایش درک نمی شود، نباید همه اجزایش ترک بشود. در آن مثال اگر «اکرم کل عالم» به نحو عموم استغراقی مطرح شد آنجا هم همین طور است. ما می توانیم به مخاطب بگوییم: اگر تو نمی توانی همه علما را اکرام کنی، نمی توانی اکرام همه را ترک کنی یعنی آنهایی که مقدور برای توست.

اختلاف شیخ (ره) با صاحب حاشیه در باب مفاهیم و ارتباط آن با محل بحث

به عبارت روشن تر: وقتی که تعبیر کردیم نمی شود همه علما اکرام بشوند، آیا معنایش این است که حتی یک نفر هم «لا یمکن اکرامه و لا یدرک اکرامه»؟

لذا به نظر ما این احتمال از نظر مقام امکان، هیچ مانعی ندارد.

البته اینجا سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) چنین اشاره می فرمایند: این بیان مرحوم شیخ در اینجا شبیه بیانی است که ما در باب مفاهیم ذکر کردیم که در باب مفاهیم، بین مرحوم شیخ انصاری و بین مرحوم صاحب هدایه المسترشدین، (حاشیه کبیره معروفه بر معالم که برادر صاحب فصول «علیه الرحمه» است) یک اختلاف معروفی است.

در باب مفهوم آنجا یک اختلافی بود و ثمره آن اختلاف هم در فقه ظاهر می شد. البته اختلاف به صورت کلی مطرح است.

موضوع اختلاف این است که اگر منطوق دلالت بر یک حکم عام بکند، منطوق یک حکم عمومی داشته باشد، وقتی که سراغ مفهوم می آییم مفهومی که در منطوقش یک حکم عمومی قرار گرفته است آیا مفهومش عبارت از چیست؟ مفهومش هم یک حکم عمومی مضاد با حکم عمومی منطوق است.

به عبارت روشن تر: مفهوم و منطوق در عموم اشتراک دارند منتها در سلب و ایجاب مختلف هستند که مرحوم شیخ این را می فرماید اما محقق صاحب حاشیه می فرماید: اگر یک حکم عامی در منطوق مطرح شد، مفهوم، نفی این عموم است، نه نفی به نحو العموم. معنایش این است که این حکم عام وجود ندارد. حالا مثالی برای روشن شدنش عرض کنیم. مثال معروف «الماء اذا بلغ قدر کز لا ینجسه شیء». اینجا شیء نکره در سیاق نفی است. نکره در سیاق نفی افاده عموم می کند. معنایش این است که اگر آب به سرحد کزیت رسید، هیچ یک از نجاسات نمی تواند او را نجس بکند «لم ینجسه شیء» یعنی هیچ یک از اعیان نجسه نمی تواند نقش تنجیس در ماء کز داشته باشد.

وقتی سراغ مفهوم می آییم، مفهوم این قضیه چه می شود؟ آیا مفهومش این می شود که «الماء اذا لم یبلغ قدر کز ینجسه کل النجاسات» که همان عنوان عمومی که در منطوق مطرح بود، در مفهوم هم مطرح است، منتها اختلاف مفهوم و منطوق در سلب و ایجاب است. در این صورت، مفهوم «الماء اذا بلغ قدر کز لم ینجسه شیء» باز یک قضیه کلیه است و آن قضیه این است که «اذا لم یبلغ قدر کز ینجسه جمیع النجاسات» که عنوان عموم در مفهوم مطرح است؟

مرحوم شیخ این را قائل هستند، اما مرحوم محقق صاحب حاشیه می فرماید: معنای مفهوم این است که آنچه که در منطوق است، آن را برداریم. آنچه که در منطوق است، یک حکم عام است، این حکم عام را برداشتن معنایش این نیست که یک حکم عام مغایری جای او بگذاریم. این می سازد با اینکه به جای این حکم عام، یک حکم غیرعام مضاد با این عام ثابت باشد. همان طوری که شما در منطوق خوانده اید که نقیض سالبه کلیه، موجب کلیه نیست، نقیض سالبه کلیه، موجب جزئیه است. نقیض موجب کلیه هم سالبه جزئیه است نه سالبه کلیه.

لذا مفهوم «الماء اذا بلغ قدر كثر لم ينجسه شيء» این نیست که «الماء اذا لم يبلغ قدر كثر ينجسه جميع الاشياء»، بلکه مفهومش این است «الماء اذا لم يبلغ قدر كثر ينجسه شيء من الاشياء» و این می سازد با اینکه بعضی از نجاسات اثر تنجیسی داشته باشد. اما بعضی از نجاسات اثر تنجیسی نداشته باشد.

آن طوری که ما در باب مفاهیم بحث کردیم، ظاهر این بود که حق با مرحوم محقق صاحب حاشیه است و این بیان مرحوم شیخ که شبیه همین بیانی است که ایشان در ما نحن فیه دارند نه در آنجا قابل قبول است و نه در اینجا قابل قبول است که اگر «ما لا یدرک کله» را حمل بر کل افرادی بکنیم، معنایش این می شود که «ما لا یدرک شیء من اجزاء الطبیعه» معنایش این نمی شود بلکه معنای «ما لا یدرک کله» یعنی همه اجزاء طبیعت. معنای «اکرم کل عالم» به نحو عام استغراقی، همه افراد علما است.

پس هردو احتمال برای ما امکان پذیر بود لکن در عین اینکه ما هردو احتمال را از نظر مقام ثبوت و مقام امکان جایز می دانیم اما نمی شود انکار کرد که ظهور روایت در همانی است که مرحوم شیخ می فرماید، منتها ما از راه ظهور آن حرف را می زنیم، ایشان از طریق امکان می خواهد آن حرف را متعین بفرماید. ما می گوئیم: تعین ندارد لکن ظاهر روایت از نظر عرف این است که کل را در جمله اولی به لحاظ خصوصیتی که عرف می فهمد حمل بر کل مجموعی بکنیم، و کل در جمله ثانیه را حمل بر کل افرادی بکنیم.

بگوئیم: طبیعت مرکبه ای که مجموع الاجزائش قابل درک نیست، نباید هریک از اجزائش ترک بشود بلکه آن مقداری که از اجزاء، امکان پذیر است، باید در خارج تحقق پیدا کند، و در نتیجه استدلال به روایت از این نظر برای ما استدلال صحیحی می شود، ولو اینکه از نظر مستحبات که در درس قبل بحث کردیم در استدلال به روایت مناقشه پیش می آمد، اما از این نظر انصافاً مناقشه ای در کار نیست.

پرسش:

۱ - احتمالات چهارگانه در معنای کلمه «کل» را در روایت «ما لا یدرک کله لا یترک کله» بیان کنید.

۲ - کدام یک از احتمالات چهارگانه در معنای کلمه «کل» ظاهر است؟ توضیح دهید.

۳ - آیا می توان معنای کل را عام افرادی گرفت؟ چرا؟

۴ - دلیل امتناع افرادی بودن معنای کَلّ از نظر شیخ انصاری (ره) چیست؟

۵ - اختلاف مرحوم شیخ (ره) با صاحب حاشیه (ره) در باب مفاهیم در چیست و چه ارتباطی به محل بحث دارد؟

ص: ۲۲۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشترای صدق عنوان مرکب بر میسور از مرکب

آخرین بحث در قاعده میسور که مستندش همان روایات سه گانه بود، این است که گفته اند: در انطباق و پیاده شدن این قاعده بر یک موردی، یک چیز اعتبار دارد و آن این است که بر آن مقداری که مقدور است، عنوان میسور از مرکب صدق بکند، یعنی مثلا در باب صلاه بگویند: مقداری که از صلاه میسور است، همین مقدار است. به عبارت دیگر:

عنوان صلاتی بر آن مقدار میسور، منطبق باشد مثلا اگر کسی از اجزای ده گانه نماز فرض کنید فقط یک جزئش را قدرت دارد، فقط می تواند مثلا تکبیره الاحرام را بگوید، اما هیچ یک از اجزای دیگر برای این شخص، مقدور نیست، آیا در اینجا هم قاعده میسور پیاده می شود؟ اینجا هم حکم بکنیم که همین یک جزء با اینکه عنوان صلاه بر یک تکبیره الاحرام انطباق پیدا نمی کند باید اتیان شود؟ آیا در اینجا هم بگوییم: اتیان به یک جزء از مرکب ده جزئی که نه جزئش متعذر شده، لازم است؟ یا اینکه اینجا دیگر لزوم ندارد

برای اینکه قاعده میسور در آنجایی پیاده می شود که بر همان باقی و بقیه الاجزاء، عنوان مرکب صادق باشد، منتها مرکب ناقص، صلاه باشد، عنوان صلاه محفوظ باشد، منتها صلاتی که کامل نیست. یک تکبیره الاحرام در بین ده جزء، موجب این معنا نمی شود که عنوان صلاه انطباق پیدا نکند. لذا قاعده میسور اینجا را شامل نمی شود.

یک چنین مطلبی گفته شده. باید ببینیم این مطلب از کجا پیدا شده؟ و چه دلیلی دلالت بر این مطلب می کند، و از کجای این تعبیراتی که در این روایات ثلاثه ملاحظه کردیم، یک چنین شرطی و یک چنین قیدی در جریان قاعده میسور استفاده می شود؟ لذا باز باید یک مروری اجمالی به همین روایات ثلاثه و عناوینی که در این روایات ثلاثه مطرح شده بشود.

بررسی روایت نبویه از نظر اشتراط صدق عنوان مرکب بر میسور

تعبیر یکی از روایات که روایت نبویه بود این بود: «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم» قبلا گفتیم: از دو نظر در این روایت، بحث واقع می شود: یک وقت با ملاحظه اینکه این عبارت در ذیل این جریان و قصه عکاشه یا سراقه قرار گرفته، یک وقت هم با قطع نظر از این معنا و مستقلا روی خود این عبارت نظر می کنیم.

به ملاحظه وقوعش در ذیل آن جریان و با توجه به شأن نزول این عبارت شریفه، گفتیم: چاره ای نداریم باید این عبارت را اینجوری معنا بکنیم: «اذا امرتکم بطبیعه فأتوا منه» که در حقیقت «من» در آن به معنای «با» می شد. «فأتوا منه یعنی بها» مای «ما استطعتم» هم ماء مصدریه زمانیه می شد. مراد این بود که هر وقت من شما را به یک طبیعتی امر کردم، تنها در زمان قدرت و استطاعت این طبیعت را انجام بدهید اما اگر قدرت نداشتید و خارج از استطاعت شما بود، دیگر لازم نیست این مأموریه را در خارج ایجاد بکنید.

روی این معنا گفتیم: روایت یک مطلب تازه ای را دلالت نمی کند، همان بیان عقل حکم است که در امثال و موافقت اوامر، عقل قدرت و استطاعت را به صورت شرط، دخیل می داند. اگر روایت اینجوری معنا شد دیگر به ما نحن فیه ارتباطی نداشت تا اینکه این حرفها را درباره آن بزنیم.

اما اگر این عبارت را با قطع نظر از صدر روایت، و با قطع نظر از ارتباطش به آن

جریان و قصه ملاحظه بکنیم، دوتا معنا دارد: یک معنایش این می شود: «اذا امرتکم بطبیعه ذات افراد فأتوا من تلک الافراد ما استطعتم» «ما» هم مای موصوله می شد، یعنی آن فردی که استطاعت دارید، آن مصداقی که استطاعت دارید، آن فردی که از این طبیعت می توانید در خارج انجام بدهید. اگر روایت را اینجوری معنا بکنیم، لازمه اش این است که آنچه که شما استطاعت دارید، باید عنوان فردیت برای طبیعت داشته باشد، یعنی کلی و عنوان طبیعت بر آن انطباق پیدا بکند برای اینکه می گفت: «فأتوا من افراد الطبیعه» آن فردی که استطاعت دارید. فرد طبیعت کدام فرد است؟ آن فردی است که عنوان طبیعت بر آن صادق باشد. مثلاً در باب انسان می بینیم اگر دستش را قطع بکنند، عنوان و کلی انسان بر او صادق است، اگر پایش را قطع کردند عنوان انسان بر او صادق است. اما اگر از انسان فقط یک دستی و یک پای باقی بماند ولو اینکه این هم از اجزاء انسان است، ولی دیگر عنوان انسان بر دست انسان و بر پای انسان صدق نمی کند.

اگر روایت را اینجوری معنا کردیم، می گوید: «فأتوا من افراد الطبیعه ما استطعتم» ولو اینکه یک فرد ناقصی هم باشد، مثل یک انسانی بی دست و پای، ولی باید عنوان فردیتش برای طبیعت محرز باشد، و عنوان طبیعت بر او صادق بکنند. اما اگر روایت را اینجوری معنا کردیم، گفتیم: «اذا امرتکم بطبیعه مرکبه ذات اجزاء فأتوا من تلک الاجزاء ما استطعتم» این دیگر کجایش دلالت دارد که بر این اجزاء باید عنوان طبیعت صادق بکنند؟ این درست روی عنوان ترکیب تکیه کرده، گفته اگر یک طبیعت مرکبه ذات اجزایی مأمور به واقع شد، در مقام امثال و در مقام موافقت، آنچه را که از اجزاء مقدر شما هست، آنچه را که از اجزاء می توانید در خارج انجام بدهید. اما آن اجزائی که در خارج انجام می دهید، عنوان طبیعت هم باید بر آن صادق باشد، اسم طبیعت هم باید بر آن صادق باشد، این عبارت دیگر دلالت بر این معنا نمی کند. مثل اینکه یک معجون مرکب از ده جزء را گفتند: اگر شما را امر کردیم به اینکه این معجون مرکب از ده جزء را انجام بدهید، هر کدام از اجزایش که در اختیار شما است و داخل در قدرت شماست، را بیاورید کافی است. اما آیا معنایش این است که آن اجزائی را هم که می آورید باید اسم معجون بر آن هم صادق باشد تا ما قصه را منحصر کنیم به آنجایی که از ده جزء، لااقل شش و هفت جزئش مقدر شما باشد؟ تا آنجایی که اگر از ده جزء فقط دو جزء مقدر شماست، یا یک جزء مقدر شماست، همین هم صدق می کند که از اجزاء این معجون،

این یک جزء، مقدور است، از اجزاء این معجون این دو جزء مقدور است، اما عنوان معجون هم باید بر این دو جزء صادق باشد، این از این عبارت استفاده نمی شود.

بررسی روایت علویة اول از نظر اشتراط صدق عنوان مرکب بر میسور

همین طور مسأله را در روایت علویة اول پیاده می کنیم. در «المیسور لا یسقط بالمعسور» هم همین دو حرف را می زنیم: اگر «المیسور لا یسقط بالمعسور» روی افراد طبیعت پیاده بشود، و این روایت شریفه را اینجوری معنا بکنیم که «المیسور من افراد الطبیعه لا یسقط بالمعسور من افراد الطبیعه» لازمه اش این است که هر دو، فردیت برای طبیعت داشته باشد، یعنی همان طوری که معسور، فرد لطبیعه نماز مثلا- ده جزئی، فرد لطبیعه الانسان، اگر ما عنوان میسور را هم روی افراد بیاوریم، بگوییم: «المیسور من افراد الطبیعه مأمور بها» پس باید میسور هم فردیت داشته باشد، لازمه فردیت این است که آن عنوان طبیعت بر آن منطبق بشود، برای اینکه نمی شود یک چیزی فرد طبیعت باشد، لکن اسم طبیعت بر آن صدق نکند، عنوان طبیعت بر آن صادق نباشد.

پس اگر «المیسور لا یسقط بالمعسور» را روی افراد پیاده کردیم، باز لازمه اش این است که در ناحیه میسور، عنوان فردیت که ملازم با صدق عنوان طبیعت است، باید تحقق پیدا بکند، و الا صدق نمی کند که «هذا میسور من افراد الطبیعه» اما اگر کلمه افراد را برداشتیم و به جای افراد، کلمه اجزاء را گذاشتیم، گفتیم: «المیسور من اجزاء الطبیعه المركبه، لا یسقط بالمعسور من اجزاء الطبیعه المركبه» اگر میسور را اضافه به اجزاء کردیم، گفتیم: هر مقداری از اجزاء طبیعت مرکبه برای شما میسور شد، این به عهده شما می ماند، آن وقت دیگر کجای این عبارت دارد که این میسور از اجزاء مثلا نماز باید عنوان صلاه هم بر آن منطبق باشد تا شما منحصر کنید به آنجایی که لا اقل پنج شش جزئی از اجزاء نماز باید برای شما میسور باشد، تا عنوان صلاه صدق بکند؟ بلکه اگر در بین اجزاء نماز فقط یک تکبیره الاحرام برای شما میسور است، آیا صدق نمی کند که «تکبیره الاحرام میسور من اجزاء الصلاه»؟ معنایش این نیست که عنوان صلاه باید بر تکبیره الاحرام منطبق بشود، اما صدق می کند که میسور از اجزای ده گانه نماز همین تکبیره الاحرام است، با اینکه هیچ کسی نمی گوید: تکبیره الاحرام به تنهایی صلاه.

پس اگر میسور را در رابطه با اجزاء بدانیم، دیگر این قیدی که معروف شده کنار

می رود. میسور از اجزای طبیعت و لو کان جزء واحدا، و لو کان دو تا جزء در مقابل اجزای متعدده و متکثره باید اتیان شود. لذا اگر مسأله را روی اجزاء آوردیم، این «المیسور لا یسقط بالمعسور» که معلوم می شود در بین این روایات ثلاثه این روایت شخصیتش از آن دو روایت بیشتر است، برای اینکه اسم قاعده را هم از همین روایت گرفته اند و اسمش را قاعده میسور گذاشته اند. با اینکه دلیل قاعده میسور هر سه روایت است، ولی روی شخصیت این روایت، عنوان قاعده هم از همین جا گرفته شده و بنام قاعده میسور نام گذاری شده. بالاخره اگر روی اجزاء باشد، ما نمی توانیم شرط بکنیم که باید اسم طبیعت بر بقیه الاجزاء صدق بکند.

استظهار از «ما لا یدرک کله لا یترک کله» از نظر اشتراط صدق عنوان مرکب بر میسور

و همین طور در «ما لا یدرک کله لا یترک کله» روی آن معنایی که مرحوم شیخ فرمود که تعین دارد، که دیروز بحثش را کردیم و ما گفتیم: تعین ندارد، لکن در مقام استظهار از «ما لا یدرک کله لا یترک کله» آنچه خودمان استظهار کردیم این بود که کل در جمله اولی را عبارت از کل مجموعی بگیریم، و کل در جمله ثانیه را عبارت از کل افرادی و استغراقی بگیریم. آن وقت گفتیم: بلحاظ اینکه کلمه کل در اینجا ذکر شده، اینجا مرکب، مقصود است. لذا معنای این جمله این می شود: اگر مجموعه مرکب صلاتی را شما نتوانستید درک بکنید، این سبب نمی شود که همه اجزاء ترک بشود، بلکه آن اجزائی که قابل درک است و قابل اتیان است، باید تحقق پیدا بکند. روی این معنا باز کجایش نوشته که آن اجزایی که قابل درک است و شما می توانید اتیان بکنید، باید عنوان مرکب هم بر آن صادق باشد؟ چه عنوان مرکب صادق باشد، یا صادق نباشد فرقی ندارد برای اینکه این نظر به اجزاء دارد. اجزاء بما انها اجزاء در پیش چشم او مطرح شده. می بیند مجموع الاجزاء قابل درک نیست، آن وقت حکمی صادر می کند که حالایی که مجموع الاجزاء قابل درک نیست، شما حق ندارید تمامی اجزاء را ترک بکنید، همه اجزاء را به کنار بگذارید بلکه «ما لا یدرک» به حساب خودش، اما اینهایی که قابل درک و اتیان است، و مقدور شماست باید در خارج ایجاد بشود.

لذا طبق این معنایی هم که ما از «ما لا یدرک کله لا یترک کله» استظهار کردیم و بنابر عقیده شیخ متعینا روایت باید حمل بر این معنا بشود، هیچ دلالتی ندارد بر اینکه باید

عنوان مرکب بر آن بقیه الاجزاء صادق باشد. پس ملاحظه فرمودید که ما نمی توانیم از روایات ثلاث با توجه به آن حالتی که می تواند دلیل بر قاعده میسور باشد، اعتبار چنین مسأله ای را استفاده بکنیم که اتیان به اجزاء مقدوره در صورتی لزوم دارد که اجزاء مقدوره هم ينطبق عليه عنوان الصلاه مثلا که در حقیقت یک تقییدی در مفاد قاعده میسور داده بشود. این را دیگر ما از بیان و منطقی دلیل استفاده نمی کنیم. لذا این لحنهایی که ملاحظه شد، هیچ کدامش دلالت بر اعتبار این شرط ندارد. لکن در کلمات وقتی که این شرط مطرح می شود، مثل اینکه به صورت مسلم با این معنا برخورد می کنند لذا در فروع مسأله بحث می کنند، می گویند: در حقیقت این معنا مسلم است که بقیه الاجزاء هم باید عنوان طبیعت و اینکه این میسور از طبیعت است و میسور از صلاه است بر آن صدق بکند آن وقت بحث می کنند که آیا این میسور باید میسور عرفی باشد یا میسور باید میسور شرعی باشد؟

اعتبار عرفی بودن معنای میسور و «ما لا یدرک»

اگر ما اعتبار این شرط را پذیرفتیم و عرض نکنیم که روایاتش هیچ کدام دلالت بر اعتبار این شرط ندارد، و با اینها در اعتبار این شرط، مماشات بکنیم، در مرحله ثانیه پیدا است باید میسور را میسور عرفی بگیریم برای اینکه تمامی عناوینی که در روایات وارد شده، تمام مفاهیمی که در روایات وارد شده، اینها را باید به عرف مراجعه کنیم.

همان طوری که اگر روایت بگوید: «الخمیر حرام» در معنای خمیر باید به عرف مراجعه کرد، همان طور اگر گفت: «المیسور لا یسقط بالمیسور» و ما از المیسور آن معنایی را که آنها می گویند استفاده کردیم، باز باید در تشخیصش به عرف مراجعه بکنیم، ببینیم عرف این را میسور از طبیعت می بیند، و به عبارت دیگر عنوان طبیعت را مثلا بر این پنج جزئی که قدرت دارد، صادق می بیند یا اینکه صادق نمی بیند؟ در درجه اول ملاک و معیارش عبارت از عرف خواهد بود.

کما این که در آن عبارت دیگر هم همین طور است. وقتی می گوید: «ما لا یدرک کله» چه کسی باید «لا یدرک کله» را معنا بکند؟ عرف. عرف یک جا می گوید: من می توانم مجموعه این طبیعت مرکبه را درک بکنم، یک جا هم می گوید: من نمی توانم درک بکنم.

پس مشخص در یدرک و لا یدرک عبارت از عرف است. در «المیسور لا یسقط

بالمعسور» هم مسأله همین طور است. این یک بیانی است که به عرف نازل شده و طرف توجه مردمند لذا باید عرف این معنا را تشخیص بدهد که آیا اینجا میسور از طبیعت است یا میسور از طبیعت نیست؟ البته به قول مرحوم آخوند این منافات ندارد که درعین حال شارع در بعضی از موارد تضييقاً یا توسعه یافته باشد. یک وقت روایت را می خواهیم معنا بکنیم، روایت میسور عرفی را می گوید لیس الا۔ اما یک وقت می خواهیم بگوییم: دیگر دست شارع بسته می شود، یعنی شارع در بعضی از موارد که عنوان میسور به حسب عرف هست، ممکن است عرف را تخطئه بکند، بگوید: «هذا لیس بمیسور» مانعی ندارد. کما اینکه در بعضی از مواردی که عرف عنوان میسور را نمی بیند، شارع می تواند اینجا توسعه عنوان میسور را پیاده بکند.

به عبارت روشن تر: اگر المیسور را به میسور عرفی معنا کردیم، این ملازم با این نیست که دیگر دست شارع بطور کلی بسته می شود. در عین اینکه قاعده و ضابطه محورش عبارت از میسور عرفی است، لکن درعین حال دست شارع هم باز است.

گاهی از اوقات تضييقاً بعضی از موارد را از عنوان میسور خارج می کند، و گاهی از اوقات توسعه بعضی از موارد را داخل در عنوان میسور می کند، و این هیچ منافاتی ندارد با اینکه معنای اولیة «المیسور لا یسقط بالمعسور» همان میسور و معسور عرفی باشد.

پرسش:

- ۱ - مراد از اشتراط صدق عنوان مرکب بر میسور از مرکب که در قاعده میسور مطرح شده چیست؟
- ۲ - روایت نبویه «إذا امرتکم بشیء...» را از نظر اشتراط صدق عنوان مرکب بر میسور بررسی کنید.
- ۳ - آیا روایت علویة اول، دلالت بر اشتراط صدق عنوان مرکب بر میسور دارد؟ چرا؟
- ۴ - روایت «ما لا یدرک کله لا یترک کله» را از نظر اشتراط صدق عنوان مرکب بر میسور بررسی کنید.
- ۵ - آیا در صدق عنوان مرکب بر میسور، نظر عرف معتبر است یا شارع؟ توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بررسی قاعده میسور نسبت به شرائط

برای تکمیل بحث در قاعده میسور، چند مطلب باقی مانده است. يك مطلب این است که آیا قاعده میسور در رابطه با شرایط چه نقشی دارد؟ به عبارت دیگر؛ همان طوری که قاعده میسور در اجزاء جریان پیدا می کند، آیا در شرایط مأمور به هم جریان پیدا می کند یا نه ؟

اگر بخواهیم قاعده میسور در باب شرائط جریان پیدا کند، باید دو مطلب را قائل شویم: یکی اینکه روایت «المیسور لا یسقط بالمعسور» را به معنای «المیسور من الاجزاء لا یسقط بالمعسور» معنا نکنیم، برای اینکه اگر المیسور روی اجزاء پیاده شد، معنای «المیسور لا یسقط بالمعسور» این شد که «المیسور من الا-جزاء لا-یسقط بالمعسور من الاجزاء»، در باب شرایط ، اجزاء هیچ معسور و میسوری ندارد بلکه تمامی اجزاء برای مکلف میسور است، لکن شرط معسور است. اگر ما «المیسور لا یسقط بالمعسور» را به

معنای «المیسور من الاجزاء لا یسقط بالمعسور من الاجزاء» معنا کنیم، این قاعده به اجزاء انحصار پیدا می کند. کما اینکه در «ما لا یدرک کله لا یترک کله» به مناسبت اینکه کلمه «کل» بکار رفته است و کلمه کل در رابطه با اجزاء استعمال می شود نه در رابطه با شرایط، ولو اینکه شما ملاحظه فرمودید که شرایط به یک معنا به اجزاء برمی گردد، برای اینکه در باب شرایط گفته می شود که تقید به این شرایط، جزئیت دارد، لکن این یک مسأله عقلی است. در باب عرف این مسأله مطرح نیست و حساب شرایط از نظر عرف از حساب اجزاء جداست. لذا «ما لا یدرک کله لا یترک کله» بلا اشکال شامل شرایط نمی شود و «المیسور» را هم اگر به همان کیفیتی که عرض کردیم معنا کنیم، یعنی «المیسور من اجزاء الطبیعه لا یسقط بالمعسور من اجزاء الطبیعه»، این هم شامل شرایط نمی شود. اما اگر اینجوری معنا کردیم: «المیسور من افراد الطبیعه لا یسقط بالمعسور من افراد الطبیعه» این جا یک زمینه برای شمول شرایط تحقق پیدا می کند.

لزوم مراجعه به عرف در تشخیص میسور و معسور

لکن امر دومی هم لازم است، قید دومی هم لازم است که با توجه به این قید دوم، شامل شرایط می شود و آن قید این است که در تشخیص معنا و در بدست آوردن مراد از میسور و معسور مراجعه به عرف کنیم. اما اگر بخواهیم به عقل مراجعه کنیم، عقل بین واجد و فاقد شرط، مابینت کامل می بیند. نماز بدون وضو را مصداق برای طبیعت مأمور به نمی بیند، اما به خلاف اینکه به عرف مراجعه کنیم، عرف می گوید که شارع نماز مقتید به وضو را مأمور به قرار داده است، لکن حالا که فرضاً من قدرت بر وضو ندارم، این نماز بدون وضو هم مصداق برای طبیعت مأمور به است، میسور از آن طبیعت مأمور به است.

در حقیقت نماز بدون وضو را هم مصداق برای طبیعت می بیند، منتها به عنوان میسور از افراد طبیعت و عرف بین فاقد و واجد شرط، مابینت نمی بیند بلکه اختلاف بین فاقد و واجد را در رابطه با نقص و کمال می بیند، مثل همان مسأله ای که در باب اجزاء مطرح است. عرف نماز بدون فاتحه الکتاب را نمی گوید: «لیست بصلاه»، می گوید: «بل هی صلاه ناقصه». در باب شرایط هم وقتی که به عرف مراجعه کنیم، همین عبارت را در باب شرایط پیاده می کند، نمی گوید: نماز فاقد شرط «لیست بصلاه و لیست مصداقا للطبیعه المأمور بها»، بلکه می گوید: نماز بدون شرط، نماز بدون وضو، نماز ناقصی است و یک

مصدق ناقصی است از طبیعت مأموریهها.

پس در نتیجه اگر بخواهیم قاعده میسور شامل شرایط شود، تنها از طریق روایت علویة «المیسور لا یسقط بالمعسور» باید وارد شویم، آن هم با ابتدای بر دو مطلب و با ملاحظه دو مطلب، آنوقت است که قاعده میسور شرایط را می گیرد. یک مطلب این بود که المیسور را به معنای اجزاء معنا نکنیم، بلکه به معنای افراد معنا کنیم و دیگر اینکه در تشخیص مراد از میسور و معسور، به عرف مراجعه کنیم کما اینکه همیشه در تشخیص موضوعاتی که در ادله احکام واقع شده، مرجع تشخیص ما عبارت از عرف خواهد بود.

و اما عرض کردم «ما لا یدرک کله» به لحاظ اینکه کلمه کل دارد و عرف در باب شرائط، مسأله کل را پیاده نمی کند، نمی گوید: نماز عبارت است از این اجزاء؛ و شرائط را هم در ردیف اجزاء پیاده کند، بگوید: این مجموعه مرکب از این اجزاء و شرائط لذا از این راه نمی توان وارد شد بلکه باید از طریق قاعده میسور وارد شویم، با توجه به آن مقدمه، قاعده میسور در باب شرائط هم پیاده می شود.

چگونگی رجوع به عرف در عبادات از نظر میسور و معسور بودن

اما بحث دومی که باقی مانده این است که اینکه شما در قاعده المیسور، مشخص را عرف قرار می دهید، آیا در باب عبادات که یک مسائل شرعی و اختراعیه برای شارع هستند، نماز را شارع باید معین کند، خصوصیات حج را شارع باید بیان بکند، وضو را هم هکذا، آیا در باب این مسائلی که اصل ترکیب و اختراعش ارتباط به شارع مقدس دارد، باز هم شما میسور را به معنای میسور عرفی معنا می کنید؟

به عبارت دیگر؛ یک وقت شارع می گوید: «الخمر حرام» و خمر واقعیتی است که عرف باید این واقعیت را تشخیص بدهد. یک وقت شارع می گوید: «الدم نجس» عرف باید تشخیص بدهد که کجا دم تحقق دارد و کجا تحقق ندارد. اما اگر قاعده ای روی عبادات مخترعه شرعیه پیاده شد، آیا تشخیص میسور و معسورش باید به عرف واگذار شود یا این دیگر به عهده خود شارع است و شارع باید عنوان میسور و معسور را برای ما مشخص می کند چنانچه به ذهن هم این می آید و شاید بعضی هم قائل به این مطلب شده باشند؟

لکن مسأله این است که ما در اصل معنای صلاه که نمی خواهیم به عرف مراجعه کنیم.

بحث این است که شارع بین للعرف، برای عرف این معنا را بیان کرده است که نماز، ده جزء است و اگر بیان شارع نبود، عرف اصلاً کمترین اطلاعی از حقیقت صلاه و اجزاء صلاه نداشت. اگر از عرف سؤال می کردند: «ما حقیقه الصلاه؟» جوابش عبارت از «لا أدری» بود، اما بعد از آن که شارع خودش ماهیت صلاه را بیان کرده است و عرف را مطلع کرده به اینکه ماهیت صلاه عبارت از ده جزء است «أولها التكبير و آخرها التسليم» و اجزای بین تکبیر و تسلیم را هم یک به یک خود شارع برای عرف بیان کرده، بعد از آن که ماهیت را برای عرف روشن کرد، آیا تشخیص میسور دیگر چه مانعی دارد که به عهده عرف گذاشته شود؟ اگر میسور را میسور از اجزاء طبیعت معنا کنیم که مسأله خیلی روشن است، شارع می گوید: نماز ده جزء است، عرف می گوید: ایها الشارع! از این ده جزء، هشت تای آن برای من میسور است، دوتای آن برای من معسور و متعذر است. آیا عرف نمی تواند این معنا را نظر بدهد؟ عرف نباید متعذر را از غیر متعذر بشناسد؟

اگر میسور را «المیسور من اجزاء الطبیعه» معنا کردیم، مسأله خیلی روشن است، عرف می گوید: از این ده جزء، هشت جزئیش مقدور است و دو جزء، غیر مقدور است.

آیا عرف نمی تواند این معنا را بگوید؟ مگر شارع نگفته که نماز ده جزء است؟ شما اگر نماز ده جزئی را انجام دادید، چه کسی باید تشخیص بدهد که شما نماز ده جزئی را در خارج انجام دادید یا نه؟ شارع باید تشخیص بدهد یا خودتان باید تشخیص بدهید؟ پس با اینکه نماز، مخترع شرعی است، لکن تشخیص اینکه این نماز در خارج واقع شد یا نشد، این را خودتان باید تشخیص بدهید. در میسور و معسورش هم همین طور است، اگر دو جزء، متعذر شد، اگر شارع گفت: «ایها الناس الصلاه عباره عن هذه الاجزاء العشره» نماز عبارت از ده جزء است، شما وضع خودتان را ملاحظه می کنید، یک وقت قدرت دارید همه اجزاء دهگانه را انجام بدهید، یک وقت می بینید چندتا از اجزای دهگانه مقدور شما نیست. در این جهت که تمام الاجزاء مقدور شما هست یا مقدور شما نیست که دیگر نباید به شارع رجوع کنیم. این مسأله ای است که تشخیص آن با خود ماست و اصلاً در اینجا رجوع به شارع کردن معنا ندارد و اگر کسی این حرف را در اینجا بزند، یک مسأله غیر قابل قبولی را مطرح کرده است.

بله اگر المیسور را به معنای «المیسور من افراد الطبیعه المأمور بها لا یسقط بالمعسور من افراد الطبیعه» معنا کنیم، ممکن است ابتداء کسی این معنا در ذهنش بیاید که نماز

بدون فاتحه‌الکتاب را چه کسی می‌گوید نماز است؟ چه کسی می‌گوید: فرد برای نماز است؟ چه کسی می‌گوید: مصداق برای نماز است؟ اینجا شارع است که باید نماز بدون فاتحه‌الکتاب را مصداق برای صلاه ببیند یا نبیند.

لکن ما می‌خواهیم بگوییم: در همین جا هم مرجع، عرف است، برای اینکه بعد از آنکه شارع ماهیت صلاه را برای عرف مشخص کرد و اجزای ترکیبیه نماز را در اختیار عرف قرار داد، آنوقت با توجه به این بیان شارع، عرف می‌تواند این معنا را بفهمد که آیا عنوان صلاه بر نماز بدون فاتحه‌الکتاب منطبق هست؟ فردیت برای عنوان مأموربه دارد یا فردیت برای عنوان مأموربه ندارد.

پس قاعده میسور را چه در رابطه با اجزا معنا کنیم که آنجا کاملاً روشن است و چه در رابطه با افراد معنا کنیم، مشخص، عبارت از عرف است.

دخالت تشخیص مصلحت در پیاده شدن قاعده‌المیسور

بله؛ ما علاوه بر اینکه باید عنوان میسور و معسور را تشخیص بدهیم، یک جهت دیگر را هم باید تشخیص بدهیم و آن جهت این است که همان مصلحتی که در نماز ده جزئی وجود دارد، همان مصلحت یا با مختصر تفاوت، باید در نماز بدون فاتحه هم وجود داشته باشد. آنوقت اگر پای تشخیص مصلحت در کار آمد، عرف که راهی برای تشخیص مصلحت ندارد. عرف از کجا می‌فهمد که نماز بدون فاتحه‌الکتاب همان مصلحت نماز تام یا با مختصر تفاوت در آن وجود دارد؟ عرف هیچ راهی برای این معنا ندارد، برای اینکه مصلحت به چه چیزی متقوم است و هر جزئی چند درجه مصلحت در رابطه با آن وجود دارد؟ اینها دیگر مربوط به مقام مخترع صلاه است و عرف دیگر حظ و بهره‌ای در این وادی ندارد.

لکن جوابش این است که ما پای مصلحت را از کجا در میان می‌آوریم؟ این کلمه مصلحت از کجا آمده است؟ کجای قاعده میسور عنوان مصلحت مطرح است؟ قاعده میسور یا «المیسور من اجزاء الطبیعه» را دلالت دارد یا «المیسور من افراد الطبیعه» را دلالت دارد، اما قید نکرده که باید این میسور از نظر مصلحت در رتبه آن نماز کامل باشد یا مختصر تفاوتی با آن مصلحت کامله موجوده در نماز کامل داشته باشد. در قاعده میسور چیزی که مطرح نیست، عنوان مصلحت است، چیزی که صحبتی از آن نشده

است و عنوانی از او ذکر نشده است، مسأله مصلحت است. حکم روی المیسور رفته است، حکم روی «ما لا یدرک کله» رفته است. تازه اینجا هم که کلمه «یدرک و لا یدرک» بکار برده شده است، هیچ درک و عدم درک را به مصلحت اضافه نکرده است. درک و عدم درک را به مجموع المأموریه و مجموع اجزاء المأموریه یا جمیع اجزاء المأموریه که در این «ما لا یدرک کله» دو احتمال دادیم که یک احتمال این بود که کلش مجموعی باشد که استظهار هم همین بود و یک احتمال هم این بود که کلش کل افرادی و استغراقی باشد.

بالاخره نتیجه بحث دوم این شد که با اینکه قاعده میسور موضوعش عبارت از عبادات است و با اینکه عبادات مخترعات شرعیه است و شارع مبین ماهیات و حقایق این عبادات است، معذک این منافات ندارد که ما در تشخیص المیسور به عرف مراجعه کنیم و شارع مرجع تشخیص ما را عبارت از عرف قرار داده باشد و عرف هم بعد از بیان شارع، می تواند عنوان میسور و عنوان معسور را مشخص کند و شمول و عدم شمول قاعده را برای ما روشن بسازد.

(سؤال... و پاسخ استاد): مثل اینکه کسی شما را امر کند به اینکه معجون مرکب از ده جزء را برای هدفی که خودش می داند، ترکیب کنید. شما اینجا دو حال دارید: یک حال این است که می گوئید: تمامی این اجزاء برای من مقدور است و یک حال هم این است که می گوئید: بعضی از این اجزاء برای من غیرمقدور است. حالا هدف این معجون چیست؟ نقشی که در باب علاج دارد، عبارت از چیست؟ اگر فلان جزء نباشد چه مقدار نقش تأثیری اش کم می شود یا زیاد می شود؟ اینها مسائلی نیست که به شما ارتباط داشته باشد.

(سؤال... و پاسخ استاد): اگر جزء برود کل هم می رود، معنایش این است که فاتحه قاعده میسور را بخوانیم، این معنایش نفی قاعده میسور است. فرض این است که قاعده میسور می خواهد بگوید اینطور نیست. میسور را عرف باید معنا بکند، خود قاعده میسور برای حل این مشکل آمده است یعنی اگر شارع قاعده المیسور را برای من و شما بیان نکرده بود، به عرف که مراجعه می کردید، عرف می گفت: شارع مرکب ده جزئی خواسته و این هم اقل و اکثر ارتباطی است و چون من بعضی از اجزایش را قدرت ندارم، پس تکلیف یک باره کنار می رود، قاعده هم اینجوری اقتضا می کند. اما بعد از آن که خود

شارع می گوید: «المیسور لا یسقط بالمعسور» معنایش این است که آن قواعد اولیه ای که از طرف عقل برای شما بیان می شده، اینجا نیست. بلکه نماز میسورش به سبب معسور ساقط نمی شود و از اجزاء دهگانه ولو هشت جزء هم شما فرضاً بتوانید اتیان کنید، کفایت می کند.

بررسی لزوم تخصیص اکثر در قاعده المیسور

آخرین بحثی که در اینجا داریم که دیگر این قاعده تمام می شود این بحث است که گفته شده است که اگر بخواهیم این قاعده المیسور را در فقه پیاده کنیم، همین طور کورکورانه و بدون ملاحظه عمل مشهور، نمی توانیم این قاعده را پیاده کنیم، برای اینکه تخصیصات زیادی به قاعده میسور خورده است که می توانیم بگوییم که نه تنها تخصیصات زیاد است بلکه شاید تخصیص اکثر باشد و این تخصیص اکثر، دلالت این قاعده را تضعیف می کند و این قاعده را از ارزش و اعتبار می اندازد و نتیجه سقوط این قاعده از اعتبار، این می شود که ما هرکجا که بخواهیم به این قاعده مراجعه کنیم، اول باید ببینیم که آیا فقها در آن مورد عمل به این قاعده کرده اند یا نه؟ اگر در جایی فقها عمل به این قاعده کرده باشند، ما هم به این قاعده عمل کنیم، اما اگر در یک جا دیدیم این قاعده مورد عمل قرار نگرفته است، یک قاعده ای که تخصیص کثیر بلکه تخصیص اکثر در حقیقت در رابطه با آن هست، این قاعده نمی تواند مورد استناد قرار گیرد.

حالا کجا تخصیص هست؟ از جمله فرض کنید در باب روزه گفته شده است: آیا کسی می تواند اینجوری فتوا بدهد که اگر انسانی می تواند تا یک ساعت به غروب روزه بگیرد، اما آن یک ساعت بعدی دیگر برای او متعذر است، برای او معسور است، بگوییم:

قاعده «المیسور لا یسقط بالمعسور» می گوید: از این شانزده یا هفده ساعت، یک ساعت برای شما متعذر است پس بقیه ساعات چرا؟ بقیه ساعات باید روزه بگیرد و همین طور به همین ترتیب. درحالی که کسی در باب روزه چنین فتوایی نداده است و همین طور در رابطه با مفطرات فرض کنید درباره اینهایی که گرفتار شرب دخان هستند، اگر ما شرب دخان را جزء مفطرات روزه بدانیم، بگوییم که مفطرات روزه مثلاً ده دوازده تا است، حالا یکی برای این متعذر است، سیگار نکشیدن برای او متعذر است، چه مانعی دارد که از بین این مفطرات ده، دوازده گانه، مسأله سیگار نکشیدن کنار برود، اما بقیه مفطرات را به

عنوان میسور الصوم انجام بدهد؟ کسی چنین فتوایی نداده است. یا مثلاً کسی مبتلا به عطش زیاد است، از همه مفطرات می تواند اجتناب کند، اما در مسأله آب نمی تواند هفده ساعت آب نخورد، بگوییم: امساک از آب لازم نیست اما از سایر مفطرات چرا امساک نکند؟ این مورد فتوا واقع نشده است. و همین طور در باب مستحبات، در باب مستحبات، نوعاً مسأله قاعده میسور مطرح نیست. اگر کسی مستحب را بتمام اجزائه می تواند انجام بدهد فیها، اگر هم نمی تواند که نمی تواند نه اینکه بعضی از اجزائش را انجام بدهد دون بعض. لذا موارد زیادی از این قبیل قاعده میسور در آن پیاده نشده است.

لذا گفته شده است برای این مسائل، اجرای قاعده میسور در فقه پشتوانه لازم دارد و پشتوانه اش هم عبارت از عمل مشهور است. هر کجا مشهور، عمل کنند، ما هم عمل می کنیم. در حقیقت اینجا عمل مشهور جبران دلالت قاعده میسور را می کند و جبران ضعف دلالتش را می کند.

عدم لزوم تخصیص اکثر در قاعده المیسور

لکن جواب این است که نیازی به این مسائل نیست. اولاً قاعده میسور را ما از اول شامل مستحبات نمی دانیم. ما عرض کردیم که کلمه «لا یسقط» یا امثال اینها شامل مستحبات نمی شود و در قاعده «ما لا یدرک» ولو اینکه ظهور صدر را مقدم داشتیم، اما نتیجه تقدیمش این بود که قاعده میسور به صورت کلی نتواند جریان پیدا کند. به عبارت روشن تر؛ اگر در «ما لا یدرک»، مستحبات وارد می شد، حتی در واجباتش هم «لا یترک» دلالت بر نهی تحریمی نمی کرد و جا برای قاعده میسور در واجبات باقی نمی ماند.

به عبارت روشن تر؛ در هر فرضی که ما قاعده میسور را به صورت لزوم در باب واجبات پیاده کنیم، لازمه آن فرض این است که مستحبات اصلاً داخل در قاعده میسور نباشد و اگر مستحبات داخل در قاعده میسور نبود، دیگر حساب مستحبات ربطی به این قاعده ندارد و عنوان تخصیص برای این قاعده پیدا نمی کند.

و اما مسأله روزه، اولاً شما یک مورد را پیدا کردید به نام روزه، اما در کثیری از عبادات، مسأله اینطور نیست. در باب نماز، قاعده میسور پیاده می شود، در باب حج، قاعده میسور پیاده می شود، در باب وضو، قاعده میسور پیاده می شود، حالا شما گشتید

یک جا مسأله روزه را پیدا کردید، آیا اگر روزه از قاعده میسور خارج شود، تخصیص اکثر است یا تخصیص کثیر لازم می آید؟

ثانیا: اصلا روزه خروجش خروج تخصیصی است نه خروج تخصیصی، برای اینکه قاعده میسور درباره مرکبات جریان پیدا می کند، یعنی مأمور به مرکب ذات اجزاء یا با شرائط - بنابر اینکه قاعده میسور شرائط را هم شامل شود - مورد قاعده میسور چنین معنایی است. اما در باب صوم چه در رابطه با اجزاء زمان و چه در رابطه با مفطرات، آیا مسأله در باب صوم جنبه ترکیبی دارد؟ صوم نسبت به اجزای زمان مثل نماز می ماند نسبت به اجزای نماز؟ بلاشکال مسأله اینطور نیست. در رابطه با مفطرات هم همین طور است. اینطور نیست که صوم معنای مرکبی باشد و اجزاء ترکیبیه اش عبارت از ترک الاکل، ترک الشرب، ترک الجماع، ترک الاستمناء باشد، اینها اجزای ترکیبیه روزه نیستند، و اگر با نظر دقی بخوایم حساب کنیم، اصلا تروک، صلاحیت جزئیت نمی توانند داشته باشند، برای اینکه تروک، جنبه عدمی دارد، و معنا ندارد که ما ده عدم را پهلوی هم بگذاریم و هرعدمی را به عنوان یک جزء مرکب حساب کنیم. تحقیق این مطلب در باب صوم است، و واقع مطلب این است که صوم حقیقت بسیطه و یک امر بسیطی است و این مفطرات ترکشان جزئیت ندارد، بلکه وجود هر یکی از این مفطرات، مضاد با آن امر بسیط است یعنی اگر اکل تحقق پیدا کرد، آن امر بسیط کنار می رود، شرب تحقق پیدا کرد، آن امر بسیط کنار می رود که مطلب در رابطه با وجود مفطرات است از نظر تضاد با آن امر بسیطی که آن امر بسیط عبارت از حقیقت صوم و ماهیت صوم است. لذا مسأله صوم به صورت تخصص از قاعده میسور خارج است نه به صورت تخصیص.

لکن قواعدی که ما ذکر کردیم، البته جنبه عملی اش اینطوری که ملاحظه فرمودید، صفر بود، برای اینکه اینها از نظر سند ضعیف بودند، و جابری برای ضعف اسناد این روایات که عبارت از شهرت بین القدماء است وجود نداشت لکن مباحثی داشت که از نظر علمی انصافا قابل توجه و دقت بود. هذا تمام الکلام در قواعد ثلاث.

پرسش:

- ۱ - آیا قاعده میسور، شرائط را نیز شامل است؟ توضیح دهید.
- ۲ - چرا در باب عبادات از نظر میسور و معسور بودن باید به عرف مراجعه کرد؟

۳ - چگونه تشخیص مصلحت در پیاده شدن قاعده‌المیسور دخالت دارد؟

۴ - چرا قاعده‌المیسور تخصیص اکثر نخورده است؟

ص: ۲۴۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

شرائط جريان اصول ثلاثة عمليه

خاتمه: شراط جريان اصول ثلاثة عمليه

تا اینجا بحث در اصول ثلاثة یعنی براءت و اشتغال و اصاله التخییر که در دوران بین محذورین است، تمام شد.

معمول چنین بوده که پس از تمامیت بحث در این اصول ثلاثة، به عنوان خاتمه، شرائط جريان این اصول را بیان می کردند و علت اینکه قبل از استصحاب، این مسأله را بیان کرده اند، این است که استصحاب هم در این جريان، مثل اصاله البرائت است، شبهات حکمیة اش مثل اصاله البرائت است و شبهات موضوعیة اش هم مثل اصاله البرائت در شبهات موضوعیة است. به عبارت دیگر، استصحاب یک حکم خاصی از این نظر نداشته، لذا شرائط اصول را قبل از بحث استصحاب مطرح کرده اند.

یکی از این اصول ثلاثه، مسأله احتیاط است که مفصل ذکر شد. ببینیم آیا در جریان احتیاط و پیاده شدن احتیاط، شرطی لازم است؟ قیدی لازم است؟ می فرمایند: نه، احتیاط هرکجا موضوع تحقق پیدا بکند، از نظر عقل، اتصاف به حسن پیدا می کند که در حقیقت، احتیاط مثلاً نقطه مقابل ظلم است. هرکجا عنوان ظلم تحقق پیدا بکند، اتصاف به قبح دارد، هرکجا عنوان احتیاط و موضوع احتیاط محقق بشود، در دنبال او، حسن عقلی به عنوان یک حکم مترتب خواهد شد.

منتها ممکن است در ذهن شما این بیاید که گاهی از اوقات، احتیاط موجب هرج و مرج و اختلال نظام است. آیا اگر احتیاط موجب اختلال نظام بود و موجب از هم پاشیده شدن زندگی انسان شد، باز هم احتیاط حسن دارد؟ باز هم از نظر عقل، محکوم به حسن است؟ یا باید در باب احتیاط تفصیل قائل بشویم بگوییم: آن احتیاطی که موجب اختلال نظام نیست، آن احتیاط حسن دارد، اما احتیاطی که موجب اختلال نظام است، حسنی در او وجود ندارد، بلکه شاید قبیح هم باشد. این مطلب ممکن است ابتداء در ذهن انسان خلجان بکند.

لزوم اختلال نظام از احتیاط

لکن واقعیت امر این است، در آنجایی هم که احتیاط موجب اختلال نظام است، باز ما دو عنوان داریم و هریک از این دو عنوان، حکم خودش را دارد، بدون اینکه از عنوان خودش سرایت به عنوان دیگری بکند: یک عنوان، احتیاط است و یک عنوان، اختلال نظام است. احتیاط «بما هو احتیاط و بعنوانه الاحتیاطی حسن علی کل حال» این نمی تواند حسن نداشته باشد. این نمی تواند از حکم به حسن کنار برود. اما یک عنوان دیگری هم هست و آن عنوان اختلال نظام است که گاهی هم احتیاط موجب اختلال نظام می شود، لکن آنجایی هم که احتیاط، موجب اختلال نظام است، اختلال نظام، قبیح است نه اینکه احتیاط قبح داشته باشد.

ما قبلاً در بعضی از موارد در نظائرش این را بیان کردیم، گفتیم: اگر شما نذر کردید که مثلاً نماز شب بخوانید، حالا که شما خواندن نماز شب را نذر می کنید آیا صلاه اللیل

و جوب پیدا می کند یا وفای به نذر واجب است؟ آن که در باب نذر، دلیل دلالت بر وجوبش می کند، عبارت از وفای به نذر است و حکم وجوبی وقتی که روی عنوان وفای به نذر می رود، معنا ندارد از آن عنوان، به عنوان دیگر سرایت نکند. معنا ندارد حکم از متعلقش به غیر متعلق سرایت نکند. وفای به نذر واجب است، منتها خارجا وفای به نذر، به خواندن صلاه اللیل است. وفای به نذر به التزام به صلاه اللیل است، اما در اینجا دو تا عنوان است: عنوان الوفاء بالنذر واجب و عنوان صلاه اللیل مستحب. صلاه اللیل هیچ وقت از استحبابش دست بر نمی دارد. این یک عنوانی است که شارع آن را محکوم به استحباب کرده، منتها همین صلاه اللیل اگر در مقام عمل، عنوان وفای به نذر بر او منطبق شد، وجوب وفای به نذر، اقتضا می کند که شما حتما نماز شب را بخوانید و الا صلاه اللیل مستحبه. صلاه اللیل از حکم استحبابی خودش دست بر نمی دارد که نتیجه شاید در مقام نیت ظاهر بشود.

کسی که صلاه اللیل را، در مقام قصد قربت و ایجاد عمل به داعی امثال، نذر می کند باید همان امر استحبابی متعلق به صلاه اللیل را نیت بکند، برای اینکه «اوفوا بالنذر» امرش، امر توصلی است، نه امر عبادی. آن امر عبادی که اینجا تحقق دارد، امر استحبابی متعلق به صلاه اللیل است، و الا - امر متعلق به وفای به نذر، «امر وجوبی توصلی، لا تعبدی». در وفای به نذر، لازم نیست کسی امر متعلق به وفای به نذر را نیت بکند و به داعی او انجام بدهد. لذا همان طوری که قبل از تعلق نذر، انسان نماز شب را به داعی امر استحبابی متعلق به صلاه اللیل انجام می داد، بعد از تعلق نذر هم، کیفیت مسأله، همین کیفیت است. اینطور نیست که قبل از تعلق نذر، انسان به داعی امر استحبابی انجام بدهد اما بعد از تعلق نذر، به داعی امر وجوبی انجام بدهد. کدام امر وجوبی؟ آن امر وجوبی توصلی است، لازم نیست شما در مقام اطاعت، به داعی آن امر توصلی، مسأله را اتیان بکنید.

پس معلوم می شود با اینکه وفای به نذر در خارج راهی جز اتیان به صلاه اللیل ندارد مع ذلك اینطور نیست که اوامر مخلوط بشود، وجوب و استحباب جایش را تغییر بدهد، احکام عناوین، به یکدیگر سرایت نکند. هیچ عنوان سرایت و تعدی، مطرح نیست. هر عنوانی در جای خودش، حکمی دارد، و باید لوازم آن حکم ترتب پیدا بکند. صلاه اللیل، امر استحبابی عبادی به او متعلق شده، اما وفای به نذر، امر وجوبی توصلی به او

تعلق گرفته است. «لا یکاد یسری الامر من متعلقه الی شیء آخر و لا یکاد» به قول مرحوم آخوند: «یدعو الامر الی متعلقه». نه سرایت در کار است و نه دعوت به غیر متعلق. این یک امر مستحیلی است و امکان ندارد.

در باب احتیاط هم، مسأله به همین صورت است، اگر احتیاط موجب اختلال نظام شد، احتیاط ضربه نمی خورد، اختلال نظام حسن ندارد و یا قبح دارد، اینها دو عنوان هستند. احتیاط یک عنوانی است و اختلال نظام، یک عنوان دیگر. تازه، در آنجاهایی که حتی ملازمه دائمیه یا نوعیه هم بینشان باشد، سرایت در کار نیست اما در ما نحن فیه که ملازمه دائمیه و نوعیه نیست، گاهی احتیاط موجب اختلال نظام هست و اکثراً هم موجب اختلال نظام نیست، گاهی هم اختلال نظام، از غیر طریق احتیاط تحقق پیدا می کند. راه اختلال نظام منحصر به احتیاط نیست، کثیراً ما از غیر طریق احتیاط، این عنوان تحقق پیدا می کند.

بالاخره ما می توانیم اینطوری تعبیر بکنیم که هر کجا که عنوان احتیاط تحقق پیدا بکند، نفس این عنوان بما هو نفس این عنوان است، از نظر عقل، محکوم به حسن است و هیچ قید و شرطی هم ندارد، خصوصیت زایدی هم در او اعتبار ندارد، فقط همین موضوع را شما دست عقل بدهید، عنوان احتیاط را به عقل عرضه بکنید بدون اینکه هیچ قید و شرطی در کار باشد حکم به حسنش می کند.

لکن در رابطه با احتیاط، اشکالاتی مطرح شده که این اشکالات را باید انسان تعرض بکند و ببیند که قابل جواب هست یا قابل جواب نیست. این اشکالات، یکنواخت نیست بعضی از این اشکالات در رابطه با مطلق احتیاط است چه در شبهات بدویه و چه در شبهات مقرونه به علم اجمالی. هر کجا که عنوان احتیاط باشد، این شبهه و این اشکال در باره اش مطرح است. بعضی از این اشکالات، راجع به احتیاط در اطراف علم اجمالی است، که بر حسب اصطلاح از آن تعبیر به شبهات مقرونه به علم اجمالی می کنند و بعضی از اشکالات در رابطه با آن احتیاطی است که یک اماره ظنیه معتبره بر خلافش قائم شده، مثل اینکه فرض کنید یک خبر واحد معتبری قائم شد بر اینکه صلاه الجمعه، وجوب ندارد، لکن در عین حال اگر کسی بخواهد احتیاط بکند و با وجود خبر واحد معتبر بر عدم وجوب نماز جمعه، بگوید: این خبر واحد معتبر که افاده علم نمی کند، ما احتمال می دهیم که به حسب واقع، نماز جمعه واجب باشد حالا در عین اینکه روایت

معتبره بر عدم وجوبش قائم شده، مع ذلک احتیاط کنیم و نماز جمعه را بخوانیم. بعضی از اشکالات در رابطه با این احتیاط است یعنی احتیاط در مقابل یک دلیل معتبر برخلاف این احتیاط.

لزوم اطاعت در عبادات و عدم تحقق آن در باب احتیاط

اولین اشکال در رابطه با مطلق احتیاط است، مخصوصاً در شبهات بدویه. پایه این اشکال روی یک مسأله است، البته باز ناگفته نماند که این اشکال در رابطه با احتیاط در امور تعبديه است، اما آنجایی که واجبات توصلیه در کار باشد و کسی بخواهد احتیاط بکند، این اشکال آنجا وارد نیست و از حریم احتیاط در توصلیات دور است. اما آنجایی که پای عبادت مطرح است، پای امور تعبديه مطرح است، اشکال به این کیفیت است و محور اشکال این مسأله است که در حقیقت یک صغرا و کبرایی است گفته اند: ما در عبادات، اطاعت لازم داریم. در باب عبادات، باید عنوان اطاعت، تحقق پیدا بکند، صدق بکند که «هذا المكلف قد اطاع مولاه فی الحکم وجوبی، فی الحکم الاستحبابی» اطاعت باید تحقق پیدا بکند، اطاعت چیست؟ این به منزله کبری است. می گویند: اگر در همین موالی و عبید عرفیه بخواهیم مسأله اطاعت را پیاده بکنیم، اگر بخواهند بگویند:

یک عبیدی مطیع مولای خودش است، معنایش این است که اراده اش، تابع اراده مولا است. هرچیز مولا بخواهد، او می خواهد و این درست تابع مولا و تابع اراده مولا، و پیرو خواست مولا است. آنچه مولا بخواهد او انجام می دهد و اراده می کند.

و اگر این را بخواهیم به صورت یک ضابطه ای دریاوریم باید بگوییم: اطاعت معنایش این است که عبد از بعث مولا منبعث بشود و به تحریک المولی متحرک بشود.

یعنی جایی که مولا بعث دارد، عبد اگر منبعث شد «یتحقق عنوان الاطاعه» جایی که مولا با امر خودش عبد را تحریک به انجام ماموریه می کند، اگر در دنبال تحریک المولی، عبد متحرک شد و به حرکت درآمد و ماموریه را در خارج انجام داد، اینجا «یتحقق الاطاعه».

پس ما می توانیم اطاعت را در این معنا خلاصه کنیم بگوییم: «الاطاعه عبارة عن الانبعاث عقیب بعث المولی» در دنبال بعث مولا اگر منبعث شد، اطاعت تحقق پیدا کرده است. آنوقت مطلب را می آورد مخصوصاً در شبهات بدویه، می گوید: در شبهات بدویه که شما احتمال می دهید نماز جمعه واجب است و به احتمال وجوب، نماز جمعه را اتیان

می کنید، آیا این نماز جمعه ای که در دنبال احتمال الوجوب، تحقق پیدا کرده، اطاعت است؟ این انبعاث از بعث است؟ کدام بعث؟ اینجا که بعثی معلوم نیست تحقق داشته باشد. آن چه اینجا تحقق دارد، احتمال البعث است. احتمال البعث غیر بعث است. بعث، یک چیزی است که فعل المولی است. احتمال، یک چیزی است که ارتباط به شما دارد.

احتمال عبارت از آن حالت تصویری ذهنیه شماست. بعث مربوط به فعل المولی است.

پس در اینجایی که شما نماز جمعه را در دنبال احتمال البعث انجام می دهید، در حقیقت آن که محرک شما بوده، احتمال البعث بوده، احتمال تحریک المولی بوده «و هذا لا- یكون اطاعة» اطاعت یعنی دنبال بعث المولی منبعث شدن و به عقیب تحریک المولی، متحرک شدن.

عدم تحقق اطاعت حتی در صورت علم به بعث

بلکه این مستشکل دایره اشکال را توسعه می دهد و در حقیقت انسان را از همه چیز کان مایوس می کند. مستشکل می گوید که اگر ما با یک نظر دقیقتری بخواهیم مسأله اطاعت را دنبال بکنیم و با یک عمق بیشتری به عنوان اطاعت نظر بکنیم، نه تنها در مورد احتیاط، اطاعت امکان ندارد بلکه در آنجایی که علم به بعث هم داشته باشید، اطاعت تحقق پیدا نمی کند. با اینکه شما علم به بعث مولا دارید و در دنبال علم به بعث، منبعث شده اید، همانجا هم ممکن است بگوییم: اطاعت نیست با یک نظر دقیقتری و این یک مقدمه ای لازم دارد که این است که شما می دانید که علم انسان همیشه مطابقت با واقع ندارد. اگر کسی علم به بعث پیدا کرد، آیا معنایش این است که به حسب واقع هم بعث وجود دارد؟ نه، گاهی ممکن است جهل مرکب باشد. انسان خیلی از اوقات اعتقاد علمی به خلاف واقع پیدا می کند، لکن خودش نمی داند که این خلاف واقع است، خودش فکر می کند که این واقعیت است درحالی که به حسب واقع، خلاف واقع است. چه بسا هم بعدا برای انسان روشن می شود که این اعتقاد علمی اش بیجا بوده است. لذا در آنجایی که انسان علم به بعث پیدا می کند و در دنبالش منبعث می شود، آیا آن انبعاث، استناد به علم به بعث دارد یا استناد به بعث واقعی دارد؟ کدام یک از اینهاست؟ بین بعث واقعی و علم به بعث، عموم و خصوص من وجه است برای اینکه می شود بعث واقعی تحقق پیدا بکند و شما علم به بعث پیدا نکنید و می شود هم که شما علم به بعث پیدا بکنید در حالی

که بعث، واقعیت نداشته باشد، و می شود هم که این دو با هم جمع بشود، هم بعث، تحقق داشته باشد و هم علم به بعث، تحقق داشته باشد.

پس بین بعث و علم به بعث، یک نسبت عموم و خصوص من وجه هست و دوتا ماده افتراق اینجا وجود دارد، آیا در اینجایی که شما علم به بعث پیدا می کنید چه چیز شما را به انجام آن مبعوث الیه تحریک می کند؟ علم شما به بعث. در حقیقت شما منبعث از علم به بعث هستید، نه منبعث از واقع بعث.

عدم لزوم واقعیت در بعث برای تحقق انبعث

به ذهنتان نیاید که اگر بعث واقعیت نداشته باشد معنا ندارد انسان منبعث بشود، نه این، یک مطلب عرفی است. گاهی از اوقات انسان در یک بیابانی یک شبهی را از دور می بیند، صددرصد یقین می کند که این یک حیوان درنده است، آیا اینجا خوف و وحشت برای انسان پیدا می شود یا نمی شود؟ بلاشکال این خوف و وحشت تحقق دارد، اما این خوف و وحشت ناشی از چیست؟ ناشی از اعتقاد شما به درنده بودن آن حیوان است، نه ناشی از درنده بودن واقعی آن حیوان، برای اینکه آن حیوان بعد می آید جلو، معلوم می شود یک حیوان اهلی غیردرنده است. همان طوری که اگر کسی با یک درنده واقعی مواجه بشود، اثر رعب و وحشت در او به وجود می آید، در همین مثال هم، همان مقدار وحشت و رعب در انسان پدید آمده. از اینجا کشف می کنیم که آن که ایجاد وحشت می کند، اعتقاد به درنده بودن این حیوان است، علم به سببیت این حیوان است، نه واقعیت درندگی و واقعیت سببیت.

همین معنا در باب بعث و علم به بعث هم وجود دارد. آن که شما را در مواردی که علم به بعث دارید، تحریک به انجام ماموریه می کند، واقعیت بعث نیست، بلکه اعتقاد شما به بعث است و لذا هیچ فرق هم نمی کند که این اعتقاد شما، به حسب واقع، مطابق با واقع باشد یا اینکه در بعضی از موارد، مخالف با واقع باشد اما به صورت یک جهل مرکبی که شما او را علم می پندارید و به چهره علم در نظر شما مجسم شده باشد. آیا از نظر انبعث، بین این دو صورت فرق است؟ بین صورت علم به بعثی که آن علم مطابق با واقع باشد و بین علمی به بعثی که آن علم، به حسب واقع، مخالف با واقع باشد؟ از اینجا می فهمیم که بعث واقعی نقش ندارد، آن که نقش دارد علم به بعث است، در تمام موارد

علم هم علم به بعث نقش دارد.

لذا نتیجه این می شود که نه تنها در مورد احتیاط ، اطاعت امکان پذیر نیست، بلکه در موارد غیراحتیاط هم اطاعت امکان ندارد، یعنی اصلاً ممکن نیست اطاعت تحقق بکند حتی یک مورد ما نمی توانیم پیدا بکنیم که عنوان اطاعت تحقق پیدا بکند، برای اینکه هر کجا که عنوان اطاعت است یا احتمال البعث است یا علم به بعث است، شق ثالث هم ندارد. احتمال بعث را که شما می گوئید: انبعاث از احتمال «لیس باطاعه» در علم به بعث هم شما می گوئید: انبعاث مستند به علم است، نه مستند به واقعیت بعث، پس کجا می توانید یک جایی را تصوّر بکنید و پیدا بکنید که انبعاث مستند به بعث مولا باشد نه مستند به اعتقاد شما؟ مستند به بعث و علم شما به بعث باشد. این یک اشکال مهمی است که در اینجا ذکر شده و عرض کردیم که نه تنها در باب احتیاط است بلکه در موارد علم به بعث هم این اشکال پیاده شده لذا باید ما از این اشکال درست جواب بدهیم.

عدم دلیل بر لزوم اطاعت در باب عبادات

یک جواب از این اشکال این است که آن صغرا و کبرایی که برای ما در اول اشکال ترتیب دادید و گفتید: ما در باب عبادات، اطاعت لازم داریم، بفرمائید بینیم این از کجا آمده؟ کدام آیه و روایتی این حرف را زده که «يعتبر في باب العبادات الاطاعه»؟ تا شما اطاعت را به انبعاث از بعث مولا معنا بکنید و بگوئید: اصلاً این امکان ندارد که تحقق پیدا بکند. «يعتبر في باب العبادات الاطاعه» این عنوان از کجا آمده که بعد به تفسیر این عنوان پردازیم و بینیم اصلاً مراد و مقصود از اطاعت چیست؟ این را شما از کجا آورده اید؟

شاید این آیه شریفه به ذهن شما بیاید که «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» ، می گوئیم: خود همین آیه که خلاف این معنا را دلالت می کند، برای اینکه کلمه «اطاعت» در این آیه شریفه، هم درباره خداوند ذکر شده و هم درباره رسول و اولی الامر ذکر شده. آیا اطاعت در این آیه دو معنا می دهد؟ اطاعت درباره خداوند یک معناست؟ «اطيعوا» از نظر اطاعت، یک مفهوم دیگری دارد، و یک معنای دیگری دارد؟ یا ظاهرش این است که در هر دو، اطاعت یک معنا دارد؟ آیا در باب اطاعه الرسول، شما اطاعه الرسول را جز موافقه الرسول، چیز دیگری معنا می کنید؟ یعنی در باب اطاعه

الرسول هم قصد قربت و انبعاث از بعث و امثال ذلك را کسی تصوّر می کند؟ عبادیت که انحصار به خداوند دارد. در باب رسول که مسأله عبودیت و عبادیت ما نسبت به رسول گرامی اسلام که مطرح نیست، پس اطاعه الرسول معنایش چیست؟ همان معنایی که شما در باب اطاعه الرسول می کنید، در باب «أَطِيعُوا اللَّهَ» هم معنایش این است. خداوند امری کرده، امرش باید در خارج جامعه عمل بیوشاند. همان طوری که اگر رسول خدا دستوری بفرماید، باید دستور رسول خدا جامعه عمل بیوشد، درباره خداوند هم مسأله به این کیفیت است. اما ما یک عنوانی داشته باشیم، آن هم در خصوص باب عبادات و اوامر تعبیه و از او تعبیر به اطاعت بکنیم و بگوییم: «يلزم في العبادة الاطاعة» ما دلیلی که دلالت بر این معنا بکند، پیدا نکردیم.

اگر دلیلی داشته باشیم بر اینکه در عبادات، اطاعت لازم است، آنوقت بحث کبروی ما با این مستشکل پیش می آید که آیا معنای اطاعت همان طوری که این مستشکل می گوید، عبارت از انبعاث از بعث است یا اینکه اطاعت به نظر عرف و عقلا یک معنای وسیعتری دارد؟ بعد ان شا الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - آیا برای جریان احتیاط، شرطی هست؟ چرا؟

۲ - در صورتی که احتیاط، موجب اختلال نظام شود آیا باز هم حسن دارد؟ چرا؟

۳ - اشکال عدم تحقق اطاعت در باب احتیاط را بیان کنید.

۴ - جواب از اشکال عدم تحقق اطاعت در باب احتیاط را توضیح دهید.

۵ - آیا در تحقق انبعاث، لازم است که بعث دارای واقعیت باشد؟ چرا؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

جواب از اشكال لزوم اطاعت در باب عبادات

اشكالی در رابطه با مطلق احتیاط، بلکه در رابطه با تمامی موارد اطاعت، حتی در موردی که انسان علم تفصیلی به بعث مولا داشته باشد، وجود دارد. خلاصه اشکال این بود که ما در باب عبادات، عنوان اطاعت لازم داریم، و معنای اطاعت، انبعاث مستند به بعث مولاست، که علت انبعاث مستقیماً بعث مولا باشد. می گفتند که ما جایی را پیدا نکردیم که انبعاث، مستند به بعث باشد زیرا همیشه انبعاث استناد به اعتقاد بعث و علم به بعث دارد، و اینطور نیست که علم به بعث همیشه ملازم با بعث باشد. گاهی به صورت جهل مرکب انسان اعتقاد به بعث پیدا می کند، درحالی که به حسب واقع، بعثی وجود ندارد، از اینجا معلوم می شود که علت انبعاث، اعتقاد بعث است، نه بعث واقعی مولا، و تا زمانی که علت برای بعث مولا نباشد، و انبعاث، استناد به بعث نداشته باشد، اطاعت تحقق پیدا نمی کند.

ما دیروز از این اشکال یک جواب دادیم که اصولاً این کلمه اطاعت از کجا پیدا شده است که ما در باب عبادات یک عنوانی به عنوان اطاعت لازم داریم، تا بعد در معنای این اطاعت بحث بکنیم؟

جواب واقعی و جواب حقیقی از این اشکال این است که اولاً در آنجایی که علم تفصیلی به بعث دارد مطلب را روشن بکنیم که دایره اشکال آنجا را هم می گرفت، و بعد بیائیم به سراغ موارد احتیاط، ببینیم که در آنجا وضعش چطور است. می گوئیم: در آنجایی که کسی علم به بعث مولا پیدا کرد، و واقعا هم بعث المولی تحقق داشت، و این هم از آن بعث المولی، منبعث شد یعنی علم به بعث پیدا کرد. البته در باب علم یک نکته ای هست که در بعضی از مباحث سابقه اشاره ای به آن شده است و این یک مطلبی است که در فلسفه ثابت شده است. وقتی که شما علم پیدا می کنید به یک واقعیتی، اینجا ما دو تا معلوم داریم: یک معلوم بالذات، و یک معلوم بالعرض. معلوم بالذات شما عبارت از آن صورت ذهنیه متحققه در نفس شماست، برای اینکه آن چه حاضر عند النفس است و متحقق فی النفس است عبارت از همان صورت ذهنیه است، مثلاً وقتی که شما علم پیدا می کنید به «مجیء زید من السفر» اینجا در نفس شما، یک صورتی از مجیء زید و یک تصویری از مجیء زید تحقق دارد، که آن که برای شما ابتداء و بالذات معلوم است، و عند نفس شما حضور دارد، همان صورت ذهنیه است، منتها چون این صورت ذهنیه حکایت از واقع می کند و نقش واقع مجیء زید است، می گویند: مجیء زید، معلوم شماست، درحالی که آن، معلوم بالعرض شماست، یعنی اینطور نیست که بین شما و بین واقعیت مجیء زید، یک مسأله سومی وجود نداشته باشد. یک مسأله سومی به عنوان واسطه، وجود دارد و آن صورت ذهنیه مجیء زید است که متحقق در نفس شماست. لذا علم شما بالذات به آن صورت ذهنیه متعلق است و بالعرض به آن واقعیت که عبارت از مجیء زید است تعلق می گیرد، این یک مسأله کلی است و در جای خودش هم ثابت شده است که در تمامی این موارد که انسان علم به یک واقعیاتی پیدا می کند و در تعبیر خودش می گوید: «مجیء زید من السفر معلوم لی» واقعش این است که معلوم بالعرض است، نه معلوم بالذات، منتها چون که این صورت ذهنیه، همان نقش واقعیت است و همان آئینه واقعیت است و حکایت همان واقعیت است لذا علم را به آن واقعیت هم بالعرض نسبت می دهند.

با توجه به این مقدمه اگر مولا- در یک موردی واقعا بعث کرده بود به یک مأمور به، و مکلف هم علم به این بعث پیدا کرد، که معنای علم به این بعث این است که آن صورت ذهنیه حاکمه اش منطبق بر واقعیت بعث بود، به خلاف صورت جهل مرکب، که آن صورت ذهنیه، هیچ انطباقی با واقع ندارد و حکایت از واقعیت نمی کند لکن ما در اینجا فرض کردیم که این علمش مطابق با واقع است و صورت ذهنیه اش حاکی از واقعیت است. حالا سؤال ما این است که اینجایی که بعث به حسب واقع، وجود دارد و مکلف هم علم به بعث پیدا کرده است و در دنبال علم به بعث، منبعث شده است آیا در اینجا انبعاث، استناد به بعث واقعی ندارد؟ آیا اینجا صدق نمی کند که این از بعث المولی منبعث شده است؟ پس او از چه چیزی منبعث شده است؟ بعضی هست، علم به بعث هم پیدا کرد، در دنبال علم به بعث هم منبعث شد، تصادفاً با اینکه آن صورت ذهنیه معلوم بالذات انسان است ولی اکثراً انسان به آن صورت ذهنیه خودش توجه ندارد. وقتی که انسان مجیء زید را می داند، بیشتر توجه به همان معلوم بالعرض است، نه معلوم بالذات، و چه بسا که انسان غافل از این صورت ذهنیه معلومه بالذات است. می خواهیم ببینیم که در اینجا اگر ما انبعاث را مستند به بعث بکنیم و بگوییم: «هذا العبد انبعث من بعث المولی» آیا چه مسامحه ای در اینجا به کار رفته است؟ چه کمبودی در اینجا وجود دارد؟ آیا بعث المولی وجود ندارد؟ که دارد، آیا به واسطه علم این به بعث، انبعاث از بعث، تحقق پیدا نکرده است؟ انبعاث هم که از بعث تحقق پیدا کرده است «لولا بعث المولی» که الان متحقق است، انبعاث تحقق پیدا نمی کرد.

منتها ممکن است با توجه به مثال دیروز، بگویید: اگر بعث المولی هم نبود بلکه یک اعتقاد محض نسبت به بعث بود، بدون اینکه بعث، واقعیتی داشته باشد باز هم انبعاث تحقق پیدا می کرد، باز هم انبعاث وجود پیدا می کرد، مانند همان مثالی که دیروز عرض کردیم، که کسی یک حیوانی را از دور می بیند و اعتقاد به سببیت این حیوان پیدا می کند و به دنبال آن اعتقاد، خوف و وحشت در او به وجود می آید، و چه بسا به حسب واقع، یک حیوان اهلی است و هیچ درندگی در او وجود ندارد. ممکن است که شما عیناً اینجا همین مسأله را پیاده بکنید.

جواب این است که اگر در این مورد که بعث، واقعیت ندارد و انبعاث روی حساب تخیل و روی جهل مرکب تحقق پیدا کرد لازمه اش این نیست که در آن صورتی هم که بعث واقعی وجود دارد بگوییم: بعث از دائره علّیت بیرون است، بعث از دائره استناد خارج است. نه، در آنجایی که بعث واقعیت دارد انبعاث، استناد به بعث دارد، و شاهدش هم در ما نحن فیه و هم در آن مثالی که دیروز ذکر کردیم هست. در آن مثال دیروز آنجا هم فرق می کند، اگر کسی علم پیدا کرد به سببیت آن حیوان، و واقعا هم حیوان سبب بود، اینجا حالت خوف و وحشت در او پیدا می شود، در آنجایی هم که واقعیت، سببیت نباشد و فقط صرف اعتقاد و تخیل باشد، آنجا هم وحشت و رعب پیدا می شود اما بعد از آنی که کشف خلاف شد، این انسانی که دچار وحشت و اضطراب شده است می گوید:

چرا ما اشتباه کردیم؟ چرا وحشت کردیم؟ چرا بیخود برای ما اضطراب پیدا شد؟ اما در آنجایی که اعتقادش موافق با واقع باشد آیا چنین تعبیری می کند؟ یا در آنجا می گوید:

واقعیتی بوده است ما هم به واسطه صورت ذهنیه پی به این واقعیت بردیم و جا داشت که وحشت تحقق پیدا بکند، جا داشت که اضطراب تحقق پیدا بکند.

اگر در هردو صورت، وحشت و اضطراب فقط مربوط به اعتقاد باشد دیگر چرا در یک صورت حکم می کند به اینکه وحشت بیجاست و در صورت دیگر حکم می کند به اینکه وحشت بجا تحقق پیدا کرده است؟ اگر واقعیت سببیت، هیچ نقشی در این مسأله ندارد، از نظر اعتقاد که بین دو صورت فرقی وجود ندارد، در هردو صورت این صورت ذهنیه سببیت در نفس این آدم وجود پیدا کرده است، پس چرا در یک مورد، حکم می کند به اینکه بیجا وحشت کردیم و در یک صورت حکم می کند که بجا وحشت کردیم؟ این ناشی از این است که در آنجایی که صورت ذهنیه اش مطابق با واقعیت است، آن واقعیت، نقش در ارباب داشته است، آن واقعیت نقش در اضطراب داشته است لذا همیشه این واقعیت محفوظ است. اما در صورت دوم، تخیل الواقعیه نقش داشته است و بعد از آن هم که کشف خلاف می شود می گوید: عجیب اشتباهی از ما تحقق پیدا کرد.

فرق بین بعث واقعی و بعث تخیلی

بالاخره سؤال این است که در آنجایی که به حسب واقع، بعث وجود داشته باشد و

مکلف هم علم به بعث پیدا بکند و صورت ذهنیه اش منطبق بر واقعیت باشد و مسأله، مسأله جهل مرکب نباشد، چرا بگوییم: انبعاث، استناد به بعث ندارد؟ واقعه این است که انبعاث، مستند به بعث است، منتها در غیر این صورت هم گاهی روی تخیل، انبعاث تحقق پیدا می کند و بعد که کشف خلاف می شود می گوید: بیخود منبعث شدیم، اشتباه کردیم که این را انجام دادیم، بعثی نبوده که ما انجام دادیم، مولا خواسته ای نداشته در این رابطه که ما انجام دادیم. اینجا مسأله را روی پایه اشتباه پایه گذاری می کند، اما در آنجایی که صورت ذهنیه اش مطابق با واقعیت است روی واقعیت است، درحالی که اگر در هر دو فقط علت، اعتقاد البعث بود، از نظر اعتقاد البعث، فرقی بین صورت اول و صورت دوم وجود ندارد. فرقی که بین صورتین وجود دارد از نظر واقعیت و عدم واقعیت بعث است، و الا از نظر اعتقاد البعث بین صورتین هیچ فرقی وجود ندارد.

پس همین فرقی که خود انسان بعد کشف الخلاف بین دو صورت قائل می شود و در صورت اعتقاد خلاف، می گوید: چه اشتباهی از ما تحقق پیدا کرد! اما در صورت اعتقاد وفاق، واقعیت را برای خودش مجسم می بیند، این کاشف از این است که آنجایی که بعث واقعی وجود داشته باشد و این هم علم به بعث پیدا بکند این انبعاثش استناد به بعث دارد، و اگر این را بخواهیم در یک قالب علمی بریزیم (قالب عرفی اش همین بود که من بیان کردم) باید پای اصطلاح را بکشیم وسط، بگوییم: اینکه شما می گوید که انبعاث، باید استناد به بعث داشته باشد یعنی انبعاث بالذات باید مستند به بعث باشد، ما قبول نداریم، اما اگر می گوید که استناد عرضی هم کفایت می کند، ما معتقدیم که در اینجا استناد عرضی دارد، برای اینکه صورت ذهنیه ما مطابق با واقع است، و آنجایی که صورت ذهنیه مطابق با واقع باشد، ما معلوم بالذات و معلوم بالعرض داریم و استناد به هر دو تحقق پیدا می کند، منتها یکی استناد ذاتی است و دیگری استنادش، استناد عرضی است. در قالب علمی به این صورت درمی آید و الا واقعیت مسأله به همان صورت بود که ما بیان کردیم.

این در رابطه با توسعه اشکال بود، اما در رابطه با اصل اشکال که می خواست مسأله را در مورد مخصوصا احتیاط در شبهات بدویه پیاده بکند، کأنّ می گوید: در یک شبهه وجوبیه بدویه اگر خواستید احتیاط بکنید، یعنی این مشکوک الوجوب را انجام بدهید، شما در اینجا از چه چیزی منبعث شده اید؟ انبعاث شما استناد به چه چیزی دارد؟ آیا

بعثی در اینجا هست؟ فرض این است که بعث، مشکوک است. شبهه، شبهه و جویبه است. معنای شبهه و جویبه، شک در این است که مولا بعث دارد یا ندارد. پس اگر شما این مشکوک الوجوب را انجام دادید در اینجا دیگر اطاعت تحقق پیدا نمی کند، برای اینکه شما از بعث منبعث نشده اید بلکه از احتمال البعث منبعث شده اید، و اسم انبعاث از احتمال البعث، اطاعت المولی نیست. عنوان اطاعت در اینجا تحقق پیدا نمی کند.

وجود اطاعت بیشتر در انبعاث از بعث احتمالی

سابقاً هم عرض کردیم: جواب این مطلب این است که آیا اگر کسی از علم به بعث در آنجایی که بعث واقعی است، منبعث بشود، از نظر عرف و عقلا- در مقام اطاعت روشن تر اطاعت کرده است، یا کسی که در مقام اطاعت، اینقدر پیش رفته است که حتی منتظر علم به بعث هم نیست، اگر احتمال بدهد که مولا- یک بعثی دارد، احتمال بدهد که صلاه «عند رویه الهلال» واجب است، به همین احتمال، ترتیب اثر می دهد و این مشکوک الوجوب را در خارج انجام می دهد؟ آیا در اینجایی که انبعاث ناشی از احتمال البعث است به نظر شما در مقام اطاعت رتبه اش بالاتر از آن کسی نیست که تا علم به بعث پیدا نکند، منبعث نمی شود؟ عبدی که روی احتمال بعث مولا، ترتیب اثر می دهد، مطیع تر نیست از آن عبدی که تا علم به بعث پیدا نکند، هیچ گونه تحرک و انبعثی در او به وجود نمی آید؟ نه تنها این اطاعت است بلکه مقام و رتبه اطاعتش بالاتر از آن عبدی است که فقط در مورد علم به بعث منبعث می شود، و الا- تا علم به بعث پیدا نکند، هیچ حرکت و تحرکی در او به وجود نمی آید، اما این اینقدر در پیشگاه مولا- خاضع و مطیع است که اگر احتمال بدهد که مولا- یک خواستی دارد آن خواستش را در خارج به احتمال اینکه مطلوب مولاست و مبعوث الیه مولاست انجام می دهد.

پس احتیاط در شبهات بدویه نه تنها در عنوان اطاعت، کمبودی ندارد بلکه از نظر مقام اطاعت، بالاتر از اطاعت در مورد علم تفصیلی یا علم اجمالی به بعث است. اینجا با وجود احتمال، تحرک تحقق پیدا کرده است، اما در موارد علم، چه تفصیلی و چه اجمالی، بالاخره پای علم در کار است و تحریک در مورد علم تحقق پیدا کرده است. لذا روی قاعده عرف و عقلا اینجا هم مقام اطاعت کاملاً- تحقق دارد و هیچ کمبودی از نظر اطاعت، نمی توانیم در اینجا تصوّر بکنیم. بالاخره این شبهه ای که در رابطه با مطلق

احتیاط به یک صورت وسیعی مطرح شده بود به این نحوی که ملاحظه کردید به طور کلی منتفی است.

و اما شبیهه ای که در رابطه با احتیاط در اطراف علم اجمالی است، که این شبیهه فقط مربوط به احتیاط در شبهات مقرونه به علم اجمالی است، به عبارت دیگر برای آنجایی است که احتیاط، مستلزم تکرار باشد. احتیاط، مستلزم تکرار بودن، تنها در موارد علم اجمالی تحقق پیدا می کند. اینجا از دو نظر، شبیهه وجود دارد: یکی از نظر نفس عنوان تکرار، تکرار «بما هو تکرار» موجب اشکال در احتیاط شده است، که اگر ما روی این عنوان تکیه کردیم دیگر اختصاص به باب عبادات ندارد، حتی در باب توصلیات هم این مسأله مطرح است برای اینکه تکرار «بما هو تکرار» در اطراف علم اجمالی هم درباره عبادات پیاده می شود و هم درباره توصلیات پیاده می شود. لذا اگر این اشکال مستقر بشود و قابل جواب نباشد هم توصلیات و هم تعبدیات، هردو را در صورت تکرار از بین می برد. اما اشکال دیگر در همین شبهات مقرونه به علم اجمالی در خصوص عبادیاتش است، و او به لحاظ مسأله قصد قربت و وجه و تمیز و امثال ذلک است، اینها یک مسائلی است مخصوص به باب عبادات و در توصلیات جاری نیست.

لزوم استهزاء و لعب به امر مولا از احتیاط در اطراف علم اجمالی

اما اشکال اول که روی تکرار «بما هو تکرار» تکیه شده است می گوید: این تکرار، لعب به امر مولا- و استهزاء امر مولا- و مسخره کردن امر مولا است، البته برای کسی که راه علم تفصیلی برای او باز است و می تواند از راه علم تفصیلی مسأله را تمام بکند ولی به جای اینکه در یک لباس طاهر واقعی نماز بخواند بیاید ده تا نماز در ده لباس بخواند برای اینکه علم اجمالی دارد به اینکه یکی از این لباسها مثلاً طاهر است، یا علم اجمالی به نجاست یکی از این لباسها دارد. به جای اینکه یکی از این لباسها را تطهیر بکند و علم به طهارت پیدا بکند و در خصوص او نماز بخواند بگوید: چه داعی داریم که این کار را بکنیم؟ ده تا نماز در ده تا لباس می خوانیم که یقین داریم که نماز در ثوب طاهر واقعی تحقق پیدا کرد. می گوید: این استهزاء به «أَقِمِ الصَّلَاةَ» است، استهزاء به امر مولا است. این در باب تعبدیات بود. در باب توصلیات هم می گوید: همین طور است. اگر یک عبدی می داند که مولا دستور به احضار یک نفری را داده است، می تواند برود و از مولا سؤال

بکند که این یک نفر کیست؟ مشخصاتش چیست؟ لیکن می گوید: چه داعی داریم که سؤال بکنیم؟ هزار نفر را پیش مولا می بریم، ده تا اهل علم می بریم، ده تا بازاری می بریم، ده تا کارگر می بریم، و یقین می کنیم که آنکه مولا می خواهد بین اینها وجود دارد، در حالی که می توانست با یک سؤال از مولا آن فردی که غرض مولا به احضارش تعلق گرفته است را از مولا بپرسد و احضارش بکند، لیکن به جای اینکه آن یک فرد را بعد از سؤال احضار بکند، برود هزار نفر را پیش مولا بیاورد، مولا بگوید: چرا این کار را کردی؟ بگوید: من علم اجمالی داشتم که آن که تو می خواستی در بین این هزار نفر وجود دارد! آیا این از نظر عقلا تمسخر و استهزاء به امر مولا و کأنّ مقام مولویت مولا نیست؟

پس معلوم می شود که تکرار، مستلزم لعب به امر مولا است، و این لعب مخصوصا در مقام عبادات با عبادیت نمی سازد. حالا در مقام توصیلات، یک استهزائی تحقق پیدا کرده است، اما منافات با تحقق مامور به ندارد اما در باب عبادات منافات دارد، این چه عبودیت است؟ این چه عبادتی است که ریشه اش استهزاء به امر مولا و تمسخر کردن امر مولا است؟ لذا در آنجایی که احتیاط، مستلزم تکرار باشد به عنوان تکرار، این اشکال روی احتیاط شده است. جواب این اشکال و همین طور اشکال بعدی را در درس بعد ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - جواب اصلی از اشکال لزوم اطاعت در باب عبادات چیست؟
- ۲ - فرق بین بعث واقعی و بعث تخیلی چیست و وجود این فرق، چه فایده ای در ما نحن فیه دارد؟
- ۳ - چرا در انبعاث از بعث احتمالی، اطاعت و اضحتری وجود دارد؟
- ۴ - اشکال لزوم استهزاء و لعب به امر مولا از احتیاط در اطراف علم اجمالی را تقریب کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

احتياط در اطراف علم اجمالی

اشكال احتياط در اطراف علم اجمالی

راجع به احتياط در اطراف علم اجمالی، آن هم در آنجایی که احتياط ، مستلزم تکرار باشد، اشکالی بود، چون شبهات مقرونه به علم اجمالی دو قسمت بودند: در یک قسمت، دوران امر بین متباینین بود و در یک قسمت، دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی بود. در مورد دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، احتياط اقتضای تکرار نمی کند. اگر علم اجمالی داشته باشد به اینکه نماز یا نه جزء است و یا اینکه جزء دهم هم دخالت دارد، لازمه احتياط ، اتیان به یک نماز ده جزئی است، بدون اینکه تکرار لازم باشد. اما در دوران بین متباینین، احتياط مستلزم تکرار است، منتها بحث ما بیشتر در جایی است که حتی قدرت بر علم تفصیلی داشته باشد، می تواند سؤال کند یا اگر مجتهد است، می تواند

استنباط کند که در روز جمعه آیا نماز جمعه واجب است، یا نماز ظهر؟ لکن بگوید:

داعی به سؤال نداریم و حوصله استنباط هم نداریم، ما بین نماز ظهر و نماز جمعه، جمع می‌کنیم، هر دو را اتیان می‌کنیم تا مأمور به واقعی تحقق پیدا کند. پس این اشکال در تمام شبهات مقرونه به علم اجمالی نیست، بلکه در خصوص دوران بین متباین است، و به تعبیر دیگر: آنجایی است که احتیاط، مستلزم تکرار باشد، اما در دوران بین اقل و اکثر، احتیاط، مستلزم تکرار نیست.

اشکال این بود که تکرار عمل بما هو تکرار با عبودیت منافات دارد، با عبادیت منافات دارد، برای اینکه تکرار، یک نوع لعب به امر مولا است، یک نوع استهزاء به مقام مولویت مولا است. بعد می‌گفت: نه تنها در عبادیات اینطور است، بلکه در غیر عبادیات هم همین طور است. در همان مثالی که عرض کردیم، یا شبیه آن مثال، شما می‌دانید که مولا یک چیزی را اراده کرده است، می‌توانید سؤال بکنید، لکن بگویید: داعی به سؤال نداریم، تمام چیزهای که احتمال می‌دهیم از ماکولات و مشروبات و امثال ذلک که اراده مولا به او تعلق گرفته باشد را پیش مولا احضار می‌کنیم که نتیجه این بشود که یک وقت مولا به حسب واقع اراده اش به یک لیوان آب متعلق بوده است و حالا شما به عنوان احتیاط، تمام اشیاء را پیش مولا حاضر بکنید، این یک نوع تمسخر و استهزایی است نسبت به مولا و مقام مولویت مولا.

عدم کلیت لزوم استهزاء و لعب از تکرار

در مقام جواب از این حرف، دو جواب هست: یک جوابش این است که این مسأله تکرار و این که تکرار، حالت استهزاء و لعب و عبث دارد، این کلیت ندارد. در بعضی از مثالهای ما با شما موافقت می‌کنیم، اما مدعای شما یک مطلب کلی است. شما همه جا تکرار را لعب به امر مولا می‌دانید، و همه جا تکرار را ملازم با استهزاء مقام مولا می‌دانید.

ما می‌خواهیم بگوییم: این مسأله، کلیت ندارد. در بعضی از مثالها بله، همان مثالهایی که شما ذکر کردید، اما در بعضی از موارد دیگر، مسأله به این صورت نیست. اگر کسی دو تا لباس دارد، و علم اجمالی به نجاست یکی از این دو لباس دارد، اینجا می‌بیند اگر بخواهد یکی از این دو لباس یا هر دو لباس را تطهیر کند، نیاز به یک وقت فراوانی دارد، نیاز به یک مدت انتظار دارد، می‌گوید: به جای اینکه وقت را صرف این کار بکنیم، ما نماز ظهر

را در هر دو لباس می خوانیم تا یقین کنیم به اینکه نماز در ثوب طاهر تحقق پیدا کرده است. آیا از نظر عقلا چه حالت لعب و استهزایی در این وجود دارد؟ به چه عنوانی بگوییم: این لعب به امر مولا است؟ این حساب کرده است که نماز در دوتا لباس، بیست دقیقه وقت لازم دارد، اما اگر بخواهد لباس را تطهیر کند و در لباس طاهر معلوم بالتطهیر نماز بخواند، چهار ساعت مثلا وقت لازم دارد، آیا اسم این انتخاب، استهزاء است؟ این اهانت به امر مولا است؟ مسخره کردن مقام مولویت مولا است؟

یا در همان مثال مجتهدی که ما عرض کردیم، مسأله استنباط، یک مسأله شوخی نیست، یک مسأله بسیار مهمی است، آن هم استنباط در مثل نماز جمعه. مجتهد می بیند اگر بخواهد مسأله نماز جمعه را استنباط بکند، خیلی باید مطالعه بکند، خیلی وقت صرف بکند، احتیاج به زحمت و مشقت و بحث و دقت دارد، می گوید: به جای اینکه این مشقتها را متحمل بشویم، در روز جمعه، هفته ای یک روز هم که بیشتر نیست، بین نماز جمعه و نماز ظهر جمع می کنیم. آیا این استهزاء به مقام مولا است؟ این لعب به امر مولا است؟ نه، مجتهد در مقام مقایسه ملاحظه کرده که این کار، آسان تر است، و تازه بهتر هم او را به واقع می رساند، برای اینکه اگر اجتهاد کرد و اجتهادش مؤدی به یک طرف شد، تازه آن طرف قطعی که نیست، آن طرف برحسب اجتهادش درست شده است، اما انسان یقین به رسیدن به واقع که ندارد، به خلاف اینکه جمع بکند و تکرار بکند، اینجا یقین به رسیدن به واقع پیدا می کند.

پس جواب اولش این است که اولاً- مسأله تکرار به آن صورت کلی که شما گفتید، لعب به امر مولا- و استهزاء به مقام مولا- است، نه، این مسأله کلیت ندارد، و به قول مرحوم آخوند که به یک جمله کوتاهی این مسأله را بیان کرده اند گاهی تکرار برای یک داعی عقلایی تحقق پیدا می کند به همین مثالهایی که ما عرض کردیم.

عدم تنافی خصوصیات ملازم با عمل با عبادات

ثانیاً: فرض کنیم که تکرار، عنوان لعب و امثال ذلک دارد، لکن ما خارجاً یک مسأله ای را مسلّم می دانیم، در باب عبادات، آنکه بر ما لازم است این است که اصل عمل را به داعی الهی انجام بدهیم. چرا نماز می خوانیم، چرا روزه می گیریم؟ برای اینکه خدا امر کرده است «لو لا امر الله و لو لا البعث من الله» هیچ گونه انبعاث و تحرّکی نسبت به

انجام اصل عمل تحقق پیدا نمی کرد. در باب عبادت، آن که لازم است همین مقدار است که اصل العمل را شما به داعی امر الله ایجاد بکنید، اما خصوصیات عمل چطور؟ جهات مقارنه عمل چطور؟ اینها هم باید حتما برای خاطر یک جنبه معنوی باشد؟ لازمه اش، این است که انسان دیگر در زمستان نرود در یک مکان گرم نماز بخواند، برای اینکه انتخاب مکان گرم برای خاطر خدا نیست، این برای خاطر حفظ از سرماست، یا انتخاب مکان سرد در تابستان برای خدا نیست، برای خواهش نفس و خواسته نفس انسان است. آیا این خصوصیات هم در باب عبادات باید جنبه الهی داشته باشد؟ یا این خصوصیات در باب عبادات به هریتی می خواهد تحقق بکند، به هر صورتی می خواهد تحقق پیدا بکند اشکالی ایجاد نمی کند.

در باب تکرار هم تقریباً مسأله اینطور است، بلکه از اینجا هم به یک نحو و به یک ملاحظه روشن تر است برای اینکه شما این تکرار مستلزم لعب را در رابطه با کیفیت اطاعت انجام می دهید، یعنی وقتی که می دانید موظف هستید در روز جمعه به یک نماز، دو راه برای شما باز است، دو کیفیت اطاعت امکان دارد: یک کیفیتش این است که علم تفصیلی پیدا بکنید و مأمور به را مشخص بکنید. یک کیفیت هم عبارت از تکرار است، و تکرار هم ملازم با لعب است. شما این کیفیت ملازم با لعب را انتخاب می کنید، اما لعب در کیفیت اطاعت، تحقق پیدا کرده است، و اما اصل الاطاعه، جز داعی الهی و بعث الهی هیچ چیزی در آن وجود ندارد.

به عبارت روشن تر: در روز جمعه کانه دو مرحله مطرح است: یک مرحله اینکه انسان برای خواندن نماز اقدام می کند. این مرحله اش مرحله الهی است، این مرحله، مرحله عبادی است. اما مرحله دوم، نحوه اتیان مأمور به در خارج و کیفیت پیاده کردن مأمور به در خارج است. اینجا دیگر لزوم ندارد که در این کیفیت هم عنوان الهی تحقق پیدا بکند.

به عبارت دیگر: این مستدل می گفت: «التکرار لعب بامر المولی» ما در جواب دوم، لعب بودنش را قبول داریم لکن ارتباط این لعب را به امر مولا نمی پذیریم. می گوییم:

تکرار چه لعبی است به امر المولی، چه استهزائی است به امر المولی؟ بلکه یک کاری است که در مقام اطاعت و در نحوه اطاعت، این تکرار، عنوان لعب و عبث و استهزاء و امثال ذلک به قول شما در آن تحقق دارد. پس آن که مدعی شماست که لعب به امر مولا است، ثابت نشد برای اینکه ما برای امر مولا هیچ حسابی باز نکردیم جز اینکه از ناحیه

این امر منبعث بشویم، جز اینکه این امر را در خارج اطاعت بکنیم و لولا امر المولی به هیچ وجه اطاعت از ما در خارج تحقق پیدا نمی کرد. پس اصل الاطاعه که در رابطه با امر است هیچ گونه غرض و هدفی جز جنبه الهی در آن وجود ندارد، اما نحوه اطاعت و کیفیت اطاعت، این دیگر از نظر کبرا، خصوصیات در آن اعتبار ندارد که لازم نیست این خصوصیات هم جنبه عبادیت داشته باشد، لازم نیست که این خصوصیات هم عنوان معنوی داشته باشد. اگر طبق خواسته های نفسانی هم باشد، اصلاً ضربه ای به صحت عبادت نمی زند. نتیجتاً نمی شود از راه تکرار در صحت احتیاط و در تمامیت احتیاط مناقشه ای بکند.

منتفی شدن قصد وجه و قصد تقرب با احتیاط و جواب آن

اما اشکال دوم در همین رابطه در خصوص عبادیات فقط است و شامل توصیلات نمی شود به این صورت که اگر ما احتیاط کردیم در یک امر عبادی به تکرار عبادت، حالا- که روز جمعه می خواهیم نماز جمعه بخوانیم آیا می توانیم به این نماز جمعه، قصد تقرب بکنیم؟ ما که نمی دانیم مأمور به، عبارت از نماز جمعه هست یا نه، چطور می توانیم در رابطه با نماز جمعه، قصد قربت را رعایت بکنیم؟ چطوری می توانیم قصد وجه را رعایت بکنیم؟ معنای وجه این است که انسان عمل واجب را لوجوبه و عمل مستحب را لاستحبابه انجام بدهد، منتها در باب قصد وجه، یک احتمال دیگر هم هست که مسأله وجوب و استحباب به صورت غایت نباشد، بلکه به صورت وصف باشد، بگوید: «أنتی اصلی صلاه الجمعه الواجبه، أنتی اصلی صلاه اللیل المستحبه». شما که نمی دانید که نماز جمعه وجوب دارد یا ندارد. این وصف الواجبه یا غایت وجوب که عنوان «لوجوبها» است، را چطور رعایت می کنید؟

جواب این اشکال همان طوری که مرحوم شیخ (علیه الرحمه) و دیگران جواب فرموده اند این است که هیچ مانعی ندارد در موارد تکرار و احتیاط، قصد قربت و همین طور قصد وجه به این صورت پیاده شود که انسان قصد قربت بکند بصلاه الجمعه به صورت یک قضیه تعلیقیه. می گوید: «اصلی صلاه الجمعه لوجوبها ان کانت واجبه». قصد قربت و لوجوبه با یک تعلیق هم درست می شود.

اگر بخواهیم این را به صورت یک عبارت دیگری بیرون بیاوریم این است که احتمال

مقربیت، کفایت می کند. لازم نیست که ما مقربیت این عمل را احراز کرده باشیم. همین که احتمال مقربیت بدهیم و به داعی احتمال مقربیت این عمل را در خارج ایجاد بکنیم کفایت می کند، و دلیلی بر بیشتر از این معنا در باب عبادات نداریم.

مسلم بودن حسن احتیاط در شبهات بدویه وجوبیه

شاهدش این است که آن کسی که این اشکال را می کند در احتیاط در شبهات بدویه دیگر اشکالی ندارد. ما از او سؤال می کنیم که در شبهات بدویه وجوبیه عبادیه اگر شما یک عبادت محتمل الوجوب را بخواهید انجام بدهید، قصد قربتش را به چه صورتی پیاده می کنید؟ شما نمی توانید این عمل محتمل الوجوب را به عنوان وجوب مسلم اتیان بکنید، به عنوان مقربیت مسلم اتیان بکنید. همان طوری که عبادیت در شبهات بدویه به احتمال مقربیت و به احتمال وجوب، تحقق پیدا می کند، در شبهات مقرونه به علم اجمالی هم مسأله به همین صورت است. شما صلاه جمعه را به داعی احتمال وجوبش اتیان می کنید. در قصد وجهش هم می گوئید: «ان كانت واجبه اصلی صلاه الجمعة الواجبه». با این مسأله تعلیق به وجوب و احتمال وجوب، هم مسأله قصد قربت درست می شود و هم مسائل دیگری از این قبیل.

لزوم اعتبار جزم به نیت در عبادات و جواب آن

بله؛ یک مسأله در اینجا وجود دارد که در کلمات بعضی ملاحظه می شود، و آن این است که گفته اند: در عبادت، جزم به نیت معتبر است. ما می گوئیم: از کجا شما این حرف را در آورده اید؟ مسأله جزم به نیت از کجا آمده است؟ آیا عقل مسأله جزم به نیت را اعتبار می کند؟ عقل که در مسائل عبادی راه ندارد. نمی داند که این معنا دخالت دارد یا ندارد. از کجا مسأله جزم به نیت در عبادت از نظر عقل اعتبار دارد؟ و اگر می گوئید: از نظر شرع اعتبار دارد می گوئیم که دلیل شما چیست؟ آیا آیه و روایتی در این باب وارد شده است که «يعتبر في العباده الجزم بالنيه»؟ و اگر شما دلیلی بر این معنا نداشته باشید، و ندارید، ما روی مبنای خودمان که در مسأله اعتبار قصد قربت و اشباه قصد قربت در متعلق امر، یک بحثی بود در باب واجب توصلی و تعبدی، که مرحوم آخوند روی این مسأله خیلی عنایت داشتند، عقیده ایشان این بود که نمی شود مولا قصد قربت را در

ردیف سایر اجزاء و شرایط در متعلق امر اتخاذ بکند. مولا نمی تواند بگوید: «یجب علیک صلاه الظهر بداعی الوجوب» که این بداعی الوجوب در متعلق «یجب» دخالت داشته باشد. به بیان ایشان دور لازم می آمد و این امر، امر محالی بود. لذا در مثل قصد قربت و چیزهایی که در ردیف قصد قربت بود ایشان به اطلاق دلیل لفظی نمی توانستند تمسک بکنند. یعنی اگر ما یک واجبی از ناحیه مولا داشته باشیم و شک کنیم که آیا این عبادی است یا غیرعبادی، قصد قربت در آن معتبر است یا نه؟ روی بیان مرحوم آخوند شما به اطلاق دلیل وجوب آن عبادت نمی توانید تمسک کنید برای اینکه اطلاق در مواردی قابل تمسک است که تقیید، امکان داشته باشد، و چون ایشان تقیید متعلق را به قصد قربت ممتنع می دانستند، جایی که تقیید، امتناع داشته باشد، اطلاق هم امتناع دارد.

اطلاق و تقیید در مقابل هم هستند. دو وصف اضافی هستند. نمی شود در جایی که تقیید مستحیل است، شما به اطلاق دلیل تمسک بکنید.

لکن ما آنجا در نقطه مقابل ایشان عرض کردیم که هیچ مانعی ندارد. همان طور که مولا رکوع و سجود و سایر اجزاء و شرایط را در متعلق امر اخذ می کند و اگر شما شک داشته باشید در اینکه مثلاً سوره جزئیت دارد یا نه، می توانید به اطلاق دلیل تمسک بکنید و از راه اطلاق دلیل، عدم جزئیت سوره را استفاده بکنید، در رابطه با قصد قربت و امثال قصد قربت هم همین طور است. اگر یک عملی را مولا بر شما واجب کرد منتها نفهمیدید که آیا وجوبش به نحو عبادیت است یا به نحو توصیلت، شما به همین اطلاق دلیل وجوب، می توانید اعتبار قصد قربت را نفی بکنید برای اینکه می شود که قصد قربت در متعلق اخذ بشود، مثل سایر اجزاء و شرایط.

لذا اگر این مبنا را اختیار کردیم که آنجا تحقیقش را ذکر کردیم، مسأله، خیلی روشن می شود، برای اینکه هرکجا که دلیل شرعی بر اعتبار یک مسأله ای در عبادات نداشته باشیم، دلیل شرعی نداریم بر اینکه جزم در نیت اعتبار دارد، اینجا دیگر حتی نیازی به اصاله البرائه هم نداریم، به همین اطلاق دلیل تمسک می کنیم، می گوئیم: دلیلش اطلاق دارد و لازمه اطلاق، این است. همان طوری که در نفی جزئیت سوره، شما به اطلاق دلیل تمسک می کنید، در نفی اعتبار جزم در نیت هم به اطلاق دلیل عبادت تمسک بکنید، که دیگر نوبت حتی به اصاله البرائه نمی رسد. خود اطلاق دلیل، این مسائل را در ردیف سایر اجزاء و شرایط مشکوک حل می کند، و حکم می کند به عدم اعتبار.

اما اگر حرف مرحوم آخوند را اختیار کردیم و دست ما از اطلاق دلیل کوتاه شد به لحاظ اینکه اطلاق در مقابل تقیید است، و چون تقیید، امکان ندارد پس اطلاق هم امکان ندارد، پس تمسک به اطلاق معنا ندارد. روی این مینا که مرحوم آخوند انتخاب کردند، اگر شک کردیم که مثلاً- آیا جزم به نیت یا اشباه این، در عبادت معتبر است یا نه، آیا در اینجا اصاله البرائه نقص دارد؟ یک خصوصیتی اینجا هست؟

به عبارت روشن تر: اگر قبول کنیم که در مسأله اقل و اکثر ارتباطی مثل شک در جزئیت سوره، یک وقت ما در آنجا اشتغالی می شویم که دیگر بحثی نداریم، اما اگر در آنجا اصاله البرائتی شدیم، گفتیم: اگر شک کردید در جزئیت سوره، اینجا اصاله البرائه عقلی و نقلی، هر دو حکم می کنند به اینکه سوره بر شما لازم نیست، آن وقت سؤال این است آیا این اصاله البرائه همان طوری که در اجزاء مأمور به مثل سوره مشکوکه الجزئیه جریان پیدا می کند، آیا اشکالی دارد که در مثل جزم به نیت که مربوط به مقام نیت است، اصاله البرائه جاری بشود؟ آیا بین مسأله جزم به نیت و بین مسأله سوره، فرق وجود دارد که ما در مثل سوره می توانیم اصاله البرائه جاری بکنیم، اما در مثل جزم به نیت نمی توانیم اصاله البرائه جاری بکنیم؟ چون از نظر اطلاق، فرق بود آیا از نظر اصاله البرائه هم فرق وجود دارد؟

به نظر ما که هیچ فرقی نمی رسد. چه فرقی می کند که شما شک بکنید که در نماز، سوره جزئیت دارد یا نه؟ یا اینکه شک بکنید که جزم به نیت اعتبار دارد یا ندارد؟ کسی فرضاً توهم بکند که در سوره، اصاله البرائه جریان پیدا می کند و در مسأله جزم به نیت، اصاله البرائه جریان پیدا نمی کند؟ هیچ فرقی به نظر نمی رسد.

و اگر ما از مبنای خودمان هم دست برداریم و به اطلاق دلیل عبادت هم رجوع نکنیم و نوبت به اصاله البرائه برسد، ظاهر این است که از نظر اصاله البرائه، هیچ فرقی بین جهات مربوط به نیت و جهاتی که مربوط به اجزاء و شرایط است وجود ندارد. ملاک اصاله البرائه در تمام اینها یکسان و یکنواخت است.

اجماع بر عدم جواز احتیاط در عبادات و جواب آن

بله؛ دو تا اجماع در اینجا ادعا شده است، که اجماع منقول هم به خبر واحد «لیس بحجه»: یک اجماع را سید رضی ادعا کرده است که اگر کسی نماز می خواند و احکام

نماز را نمی‌داند، (لابد فرض در جایی است که می‌تواند بداند) درحالی که می‌تواند احکام نماز را بداند، نمازش باطل است. آن وقت بگوییم: این عمومش اقتضا می‌کند که شما هم که احتیاط می‌کنید و نماز جمعه و ظهر را می‌خوانید درحالی که نمی‌دانید که کدام واجب است و می‌توانید که اجتهادا و یا تقلیدا به دست بیاوری که کدام واجب است، این «یکون باطلا».

یک اجماع دیگری هم ادعا شده است که اصلا این اجماع روی متن احتیاط آمده است، و آن این است که در باب عبادات انسان باید یا مجتهد باشد و یا مقلد، و اگر کسی دو طریق اجتهاد و تقلید را ترک کرد و «أخذ بطریق ثالث و هو الاحتیاط» عبادتش باطل است.

این دو اجماع منقول به خبر واحد است، و ما در جای خودش ثابت کردیم که اجماع منقول به خبر واحد، فاقد حجیت است. لذا نتیجه اینطور شد که این اشکالاتی هم که در رابطه با احتیاط در شبهات مقرونه به علم اجمالی است حتی در آنجایی که مستلزم تکرار عمل و تکرار عبادت باشد قابل دفع است.

پرسش:

۱ - جواب از اشکال لزوم استهزاء و لعب از احتیاط در اطراف علم اجمالی چیست؟

۲ - آیا خصوصیات ملازم با عبادات، منافی عبادات می‌شوند؟ چرا؟

۳ - اشکال منتفی شدن قصد وجه و قصد تقرّب از احتیاط را با جوابش بیان کنید.

۴ - لزوم اعتبار جزم به نیت در عبادات را با جوابش توضیح دهید.

۵ - جواب از تمسک به اجماع بر عدم جواز احتیاط در عبادات چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا ومولينا ونبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

کیفیت احتیاط در صورت وجود حجت معتبره

یک مطلبی در رابطه با احتیاط، در آنجایی که یک حجت معتبره و یک اماره معتبره بر خلاف احتیاط وجود داشته باشد، درباره کیفیت احتیاط گفته شده است که مثلاً اگر فرض کنیم در همان جایی که احتیاط، مستلزم تکرار است، یک روایت معتبره ای قائم شده باشد بر عدم وجوب صلاه جمعه، پیداست که روایت معتبره، زمینه احتیاط را از بین نمی برد. با وجود این حجت معتبره، باز هم زمینه احتیاط تحقق دارد. اما اینجا به چه کیفیت باید احتیاط کرد؟

بعضی کیفیت خاصی برای احتیاط قائل شده اند. فرموده اند: اگر بخواهید در اینجا احتیاط بکنید، باید به این صورت باشد که اول آن چیزی را که حجت معتبره بر خلافش قائم شده است، را انجام ندهید و بعد احتمال دیگر را، بلکه اول احتمال دیگر را انجام بدهید و بعد آن را که حجت بر خلافش قائم شده است.

به عبارت روشن تر: اینجایی که خبر واحد معتبر قائم شد بر اینکه «صلاه الجمعه لیست بواجبه» شما ابتداء فکر می کنید که در مقام احتیاط، انسان بین هر دو جمع می کند و جمع هم دو راه دارد: یک راه اینکه اول نماز جمعه بخوانیم و بعد نماز ظهر، و یک راه اینکه اول نماز ظهر بخوانیم و بعد نماز جمعه. در اینجاهایی که احتیاط، مستلزم تکرار است، طبعا دو طریق وجود دارد: یک طریق اینکه اول جمعه و بعد ظهر، یک طریق اینکه اول ظهر و بعد جمعه، لکن این قائل که مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) است می فرماید: چون که روایت معتبره قائم بر این شده است که نماز جمعه واجب نیست مثلا، شما در مقام عمل ابتداء باید نماز ظهر را بخوانید و بعد نماز جمعه، و حق ندارید که مسأله را عکس بکنید.

اگر بخواهید که یک مثال روشنتری باشد، آن حجت معتبره را در ناحیه اثبات فرض بکنید. فرض کنید که خبر واحد معتبر قائم شد بر اینکه وظیفه شما در روز جمعه، نماز جمعه است در جانب اثبات، لیکن شما حساب می کنید که این خبر واحد معتبر که انسان را یقینا به واقع نمی رساند، آن که یقینا به واقع می رساند، جمع بین صلاتین است، احتیاط به اتیان کلتا الصلاتین است. لکن ایشان در مقام احتیاط در این مثالی که عرض کردیم می فرماید که اول باید نماز جمعه بخوانید و بعد نماز ظهر، حق ندارید که اول نماز ظهر بخوانید و بعد نماز جمعه. چرا؟ مگر در مقام جمع بین صلاتین و احتیاط بین این دو صورت چه فرقی می کند؟

ایشان می فرماید: فرقی این است که این روایتی که می گوید: «صلاه الجمعه واجبه» در روز جمعه، دلیل حجیت این روایت و اعتبار این روایت، مفادی دارد، مفادش این است که باید احتمال خلاف این روایت را الغا کنید و کنار بیندازید، نه از نظر فکری و ذهنی، بلکه از نظر عمل. معنای «صدق العادل» همان طوری که مرحوم شیخ هم مکررا می فرمودند، یعنی «الغ احتمال خلاف خبر العادل» احتمال خلاف خبر عادل را صرف نظر بکنید و کنار بیندازید، یعنی «فی مقام العمل». اگر معنای «صدق العادل» این شد حالا که عادل می گوید: نماز جمعه واجب است. در اینجا شما ابتداء برای احتیاط، دو راه فکر می کنید: یک راه اینکه اول نماز جمعه بخوانید و بعد نماز ظهر که این هیچ مسأله ای بوجود نمی آورد، با «صدق العادل» منافات ندارد، با «الغ احتمال الخلاف فی مقام العمل» مخالفت ندارد.

اما اگر مسأله را عکس کردید با اینکه خبر عادل می گوید: نماز جمعه واجب است:

لکن شما ابتداء نماز ظهر را خواندید. اینجا عملاً کی الغاء احتمال خلاف کرده اید؟ برای اینکه معنای احتمال خلاف، احتمال وجوب نماز ظهر است. شما عملاً احتمال خلاف را مقدم داشته اید و در مقام اتیان، نمازی ظهر را که برخلاف خبر عادل بوده است و بر خلاف روایت معتبره ای که پشتوانه اش «صدق العادل» است بوده است ابتداء خوانده اید.

فرق مقدم داشتن عمل به اماره و یا مؤخر داشتن آن

بگویید: چه فرق می کند که ما نماز جمعه را اول بخوانیم یا دوم؟ آن جایی که نماز جمعه را اول هم می خوانیم باز بالاخره نماز ظهر را که می خوانیم، پس چه موقع ما احتمال خلاف را فی مقام العمل الغاء کرده ایم؟ معنای الغای احتمال خلاف فی مقام العمل این است که اصلاً نماز ظهر را نخواند. این احتمال خلاف را در مقام عمل الغا کرده است. اما اگر من نماز ظهر را می خواهم بخوانم ولو بعد از نماز جمعه، چه موقع الغای احتمال خلاف کرده ام فی مقام العمل؟

ایشان می فرماید: بله، اگر ابتداء شما نماز جمعه را خواندید، «صدق العادل» موافقت شد. عادل گفت: نماز جمعه، ما هم نماز جمعه خواندیم. اما بعد از خواندن نماز جمعه، بساط «صدق العادل» برچیده می شود و به جای او، بساط احتیاط پهن می شود. خبر واحد گفت: نماز جمعه، گفتید: «علی العین و الرأس» این هم نماز جمعه، دیگر حرف دیگری دارید؟ خوب شما بساطتان را جمع بکنید، اما بساط احتیاط حالا پهن شده است. من می خواهم کاری بکنم که علم به موافقت واقع داشته باشم، چون اراده علم به موافقت واقع را دارم لذا بعد از نماز جمعه نماز ظهر را هم می خوانم.

اما اگر مسأله عکس شد، این معنا تحقق پیدا نکرده است. اگر من ابتداء نماز ظهر را خواندم، از همان اول با «صدق العادل» مخالفت کرده ام، برای اینکه «صدق العادل» گفته است که القای احتمال خلاف بکن، من آمده ام برای احتمال خلاف، حق تقدم قائل شده ام، برای احتمال خلاف اولویت قائل شده ام، برای اینکه شروع کرده ام به خواندن نماز ظهر. لذا خواندن نماز ظهر ابتداء با «القی احتمال الخلاف» منافات دارد، اما همین نماز ظهر را اگر بعد از نماز جمعه بخوانند، هیچ منافاتی با «صدق العادل» نمی تواند داشته باشد. و روی همین معنا ایشان می گوید: این تعین دارد، نه اینکه این یک حکم استجابی

است، اصلاً در چنین موقعیتی «يعتبر» در احتیاط اینکه انسان به همانی که حجت بر وفقش قائم شده است شروع نکند و ابتداء نکند.

تقدّم امتثال تفصیلی بر امتثال اجمالی

بعد می فرماید: یک نکته دیگر هم در کار هست، (البته این نکته را در مراتب امتثال از ایشان نقل کردیم و همان جا هم جواب داده شده است) و آن این است که رتبه امتثال تفصیلی، ولو اینکه این امتثال تفصیلی علمی نباشد، بلکه ظنی به ظن معتبر باشد، بر رتبه امتثال علمی اجمالی تقدّم دارد. یعنی «اذا دار الامر» بین اینکه انسان امتثال بکند به یک چیزی که تفصیلاً امتثال مولاست ولو علم تفصیلی هم نباشد، بلکه خبر واحد معتبری بر آن دلالت کرده باشد و بین اینکه انسان این معنا را کنار بگذارد و امتثال احتمالی و علمی اجمالی را مطرح بکند، رتبه امتثال تفصیلی بر رتبه امتثال اجمالی تقدّم دارد، ولو اینکه در اجمالی اش پای علم مطرح باشد، و در تفصیلی پای ظن مطرح باشد، ولی همین ظنّ معتبر به لحاظ تفصیلی بودن، بر آن اجمالی تقدّم دارد ولو اینکه توأم با علم باشد، و توأم با یقین باشد، که ما از آن تعبیر به احتیاط می کنیم. ایشان یک چنین مبنایی هم دارند.

لازمه این مبنا این است که اینجایی که خبر واحد بر وجوب نماز جمعه قائم شده است و امتثال تفصیلی هم بر امتثال اجمالی تقدّم دارد، شما باید اول نماز جمعه را بخوانید، برای اینکه نماز جمعه امتثال تفصیلی ظنی به ظن معتبر است، و این بر احتیاط تقدّم دارد که به عنوان امتثال علمی اجمالی مطرح است.

عدم تأخر امتثال علمی اجمالی از امتثال تفصیلی

عرض کردیم که این حرف دوم ایشان مکرراً بحث شده است و جواب داده ایم و ما این تقدّم و تأخر رتبه را نپذیرفتیم، و حتی بالاترش را عرض کردیم گفتیم: در امتثال علمی اجمالی، هیچ گونه تأخری ملاحظه نمی شود، حتی نسبت به علمی تفصیلی، تا چه برسد به ظنی تفصیلی. گفتیم: کسی که می تواند علم تفصیلی پیدا بکند، راه برایش باز است، لکن این راه ممکن است برایش مستلزم صرف وقت و ناراحتی باشد نه به مرحله عسر و حرج، می گوید: ما چه داعی داریم که علم تفصیلی پیدا بکنیم، احتیاط می کنیم و آن مقداری را که احتمال می دهیم که مطلوب مولاست تمام اطرافش را در خارج انجام

می‌دهیم تا یقین بکنیم به اینکه مطلوب مولا محقق شده است.

به عبارت دیگر: اگر کسی فرضاً می‌تواند حکم نماز جمعه و یا نماز ظهر را در روز جمعه از راه علم تفصیلی بدست بیاورد، لیکن در عین حال لزوم ندارد، می‌تواند که به جای همین امثال علمی تفصیلی، به احتیاط اکتفا بکند، و در روز جمعه هم نماز ظهر بخواند و هم نماز جمعه بخواند، بدون اینکه تالی فاسدی مترتب بر این احتیاط بشود. لذا ما برای امثال علمی اجمالی حتی از امثال علمی تفصیلی هم تأخیری قائل نیستیم، تا چه برسد به اینکه مقام این علمی اجمالی را حتی از امثال ظنی تفصیلی هم پایین تر و پست تر بدانیم. این را ما هم سابقاً ذکر کردیم و هم در خلال این بحث‌های چند روز قبل ثابت شد. این حرف، جواب آن حرف دوم ایشان است.

بررسی معنای «صدق العادل» نسبت به الغای احتمال خلاف

و اما اصل حرف ایشان که این هم جنبه مبنائی دارد و بازگشت به این حرف است که معنای «صدق العادل» چیست؟ معنای حجیت خبر واحد چیست؟ اگر شارع خبر واحد را معتبر کرد، اگر حکم به وجوب تصدیق عادل از ناحیه شارع صادر شد، از کجای این عبارت شما استفاده می‌کنید «الغ احتمال الخلاف فی مقام العمل»؟ این عبارت اصلاً ناظر به جنبه منفی نیست. این عبارت فقط ناظر به جانب اثبات است. «صدق العادل» یعنی آنچه را که عادل می‌گوید، تو در خارج، ترتیب اثر بده، یعنی آنچه که عادل می‌گوید بر وفقش عمل کن. آیا «صدق العادل» یک جنبه نفی «الغ احتمال الخلاف فی مقام العمل» هم در مفادش شما هست؟ معنایش این است که «صدق العادل» ناظر به جانب منفی خبر عادل هم باشد. این را ما از کجای «صدق العادل» استفاده کنیم؟ «صدق العادل» معنایش این است که اگر زراره از امام صادق (علیه السلام) وجوب نماز جمعه را روایت کرد، شما نماز جمعه را بخوان، همین مقدار. دیگر بیش از این مقدار ما از «صدق العادل» نمی‌توانیم استفاده بکنیم. کدام یک از ادله حجیت خبر واحد عادل، یک چنین معنایی دارد؟

مقتضای بنای عقلا نسبت به الغای احتمال خلاف

بنای عقلا هم همین است که ما عرض می‌کنیم. مهمترین دلیل بر حجیت خبر واحد،

بنای عقلاست. بنای عقلا بر این است که به خبر واحد عمل می کنند. آیا بیشتر از این شما در بنای عقلا فکر می کنید. بنای عقلا این است که وقتی که یک آدم موثق ثقه ای برای شما خبر آورد که امروز برای شما میهمان می آید، شما ترتیب آثار ورود مهمان را می دهید، اما کجای این «الغ احتمال الخلاف» تعبدا هست؟ اصلا بنای عقلا که یک مسأله عملی است، در این مسأله عملی روشن است که دو جنبه در آن وجود ندارد. «صدق العادل» قول است و ممکن است که کسی در باب قول، یک چنین حرفهایی را بزند، اما بنای عقلا، یک مسأله عملی است، عمل عقلا بر چیست؟ بر گوش دادن به حرف عادل است، بر ترتیب اثر بر قول ثقه است. دیگر بیشتر از این در مسأله بنای عقلا نمی بینیم. «صدق العادل» هم که یک قولی است، گرچه که ادله لفظیه در باب حجیت خبر واحد همه اش مناقشه داشت و بهترین دلیل، همان بنای عقلا بر اعتماد بر خبر ثقه بود، لیکن حالا- اگر فرض کنیم که ادله لفظیه هم در باب حجیت خبر واحد نقش داشته باشد، و مفاد ادله لفظیه هم همین عبارت معروفه «صدق العادل» باشد، کجای تصدیق العادل ناظر به مقام منفی مسأله است؟ «صدق العادل» ناظر به مقام اثبات و جنبه مثبت است. عادل گفته است که نماز جمعه واجب است، اما «الغ احتمال الخلاف» که معنایش این باشد که جلوی خواندن نماز ظهر را ابتداء بگیرد، کجای «صدق العادل» یک چنین مفاد و مفهومی دارد؟ عادل می گوید: روز جمعه نماز جمعه بخوان، من هم خواندم، حالا- نگفته که نماز جمعه را اول بخوان، گفته که روز جمعه نماز جمعه بخوان. من هم نماز جمعه خواندم، حالا می خواهم این نماز جمعه را اول بخوانم و بعد به عنوان احتیاط، نماز ظهر را بخوانم، یا اینکه نماز ظهر را ابتداء بخوانم و بعد نماز جمعه را بخوانم. از «صدق العادل» چنین مسأله ای استفاده نمی شود که اگر شما ابتداء نماز ظهر خواندید ولو اینکه بعدش هم نماز جمعه بخوانید باز هم «صدق العادل» رعایت نشده است.

بالا-خره از «صدق العادل» بیشتر از این استفاده نمی شود که «إذا أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة» شما عملا- نماز جمعه را بخوان، همین مقدار، اما اینکه نماز جمعه را ابتداء بخوان و اگر عکس کردی و ابتداء نماز ظهر را خواندی ولو اینکه بعد هم نماز جمعه را خواندی اصلا اینجا «صدق العادل» رعایت نشده است، چرا رعایت نشده است؟ به هر حال ما بیشتر از این معنا چه از بنای عقلا که عرض کردم که بنای عقلا حتی از «صدق العادل» هم روشنتر است، برای اینکه بنای عقلا فقط چهره عملی دارد، و این چهره عملی

در جنبه اثباتی مسأله است، اما «صدق العادل» حالا یک قول است و ممکن است که کسی توهماً از این قول جنبه اثبات و نفی هر دو را استفاده بکند، لیکن آن که ما از «صدق العادل» استفاده می کنیم بیشتر از این نیست که باید عملاً ترتیب اثر بر قول عادل داده بشود، اما اینکه کدام تقدم دارد و کدام تأخر دارد، این در «صدق العادل» وجود ندارد.

عدم تحقق الغای احتمال خلاف با تقدم عمل به اماره

علاوه بر این، باز یک نیمه اشکالی هم اینجا هست. از باب فرض که معنای «صدق العادل، الغ احتمال الخلاف» است و معنای «الغ احتمال الخلاف ای فی مقام العمل» آن وقت چه فرق می کند اگر شما ابتداء نماز جمعه خواندید و بعد نماز ظهر خواندید، چه موقع الغای احتمال خلاف کردید «فی مقام العمل»؟ و این بیانی که شما فرمودید که با خواندن نماز جمعه «صدق العادل» بساطش را جمع می کند و بساط احتیاط پیاده می شود، نه، اینطور نیست. «صدق العادل» اگر معنایش این است که «الغ احتمال الخلاف فی مقام العمل» معنایش این است که حق نداری نماز ظهر بخوانی، حالا این نماز ظهر را چه ابتداء بخواهی بخوانی و چه بعدا بخواهی بخوانی. اگر نماز ظهر را بعدا هم خواندی «الغ احتمال الخلاف» تحقق پیدا نکرده است، برای اینکه شما عملاً برطبق احتمال خلاف ترتیب اثر دادید و نماز ظهر را بعد از نماز جمعه خواندید.

لذا اگر ما فرض هم بکنیم که «صدق العادل» معنایش «الغ احتمال الخلاف فی مقام العمل» است، اگر نماز ظهر را حتی بعد از نماز جمعه هم بخوانید، این «الغ احتمال الخلاف» موافقت نشده است، این «الغ احتمال الخلاف» عمل نشده است، و شما نمی توانید بگویید که با خواندن نماز جمعه، بساط «صدق العادل» جمع می شود. مگر جمع شدنش در اختیار من و شماست؟ «صدق العادل» هم می گوید: نماز جمعه بخوان و هم می گوید: احتمال خلاف را عملاً الغا کن. شما نماز جمعه اش را خواندید اما «فی مقام العمل» الغا احتمال خلاف نکردید لذا تأخر نماز ظهر از نماز جمعه نمی تواند مسأله الغا احتمال خلاف را تحقق ببخشد. واقعیت مطلب، همان است که «صدق العادل» هیچ ناظر به جانب خلاف و احتمال خلاف و الغای احتمال خلاف نیست، بلکه همان جنبه اثباتی خودش را دارد و مفادش این است که این مخبره در خارج تحقق پیدا بکند، حالا به هر صورتی می خواهد تحقق پیدا بکند فرقی نمی کند.

تا اینجا مسائلی که مربوط به احتیاط بود و اشکالاتی که در رابطه با احتیاط بود به طور کلی تمام شد، و نتیجه این شد که در ماهیت احتیاط و در حسن احتیاط، هیچ قید و شرطی را دخیل نمی بینیم. هر کجا عنوان احتیاط و موضوع احتیاط، تحقق پیدا بکند، آن حسن عقلی احتیاط که حکمی است که ترتب بر احتیاط پیدا می کند، در جای خودش محفوظ است.

شرائط اجرای اصاله البرائه

حالا- بحث مهمی که داریم در رابطه با اصاله البرائه است. اصاله البرائه بحثهای فراوان دارد: اصاله البرائه در شبهات حکمیه، اصاله البرائه در شبهات موضوعیه، اصاله البرائه عقلیه، اصاله البرائه نقلیه. اینها را باید ملاحظه بکنیم و ببینیم که در اجرای اینها چه شرایطی معتبر است. از جمله شرایط مهم در اصاله البرائه در شبهات حکمیه، مسأله فحوص است، یعنی اینطور نیست که هر کسی تا با یک شبهه و جویبه برخورد کرد، فوری بتواند قاعده قبح عقاب بلا بیان و حدیث رفع را پیاده بکند، بلکه باید فحوص بکند، آن وقت در باب فحوص هم مسائل فراوان وجود دارد، اولاً: فحوص لازم است یا نه؟ ثانیاً:

مقدار فحوص لازم چه مقدار است؟ ثالثاً: اگر کسی فحوص نکرده به اصاله البرائه تمسک کرد، چه تبعات و مصیباتی بر او ترتب پیدا می کند. اینها مسائلی است که در باب اصاله البرائه مطرح است و ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - کلام محقق نائینی (ره) را درباره کیفیت احتیاط در صورت وجود حجّت معتبره بیان کنید.

۲ - آیا امثال تفصیلی بر امثال اجمالی تقدّم دارد؟ توضیح دهید.

۳ - آیا معنای «صدّق العادل» الغای احتمال خلاف است؟ چرا؟

۴ - مقتضای بنای عقلا نسبت به الغای احتمال خلاف چیست؟

۵ - چرا با مقدم داشتن عمل به اماره، الغای احتمال خلاف تحقق پیدا نمی کند؟

اصاله البرائه

اشاره

- اصاله البرائه - وجوب فحص از احکام در شریعت - اجماع بر وجوب فحص در برائت - واجب تهیئ - لزوم فحص در شبهات موضوعیه

ص: ۲۷۵

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصي لوه والسّلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اعتبار شرطيت فحص در برائت عقليه

بحث در شرایط جریان اصول عملیه بود که وجود آن شرایط لازم بود. یکی از آن شرایط، در شبهات حکمیه عبارت از فحص بود. درباره برائت عقلی که منشأ قاعده قبح عقاب بلا بیان است، اعتبار این شرط روشن است؛ یعنی مادامی که مکلف، فحص نکند و مایوس از اطلاع بر بیان مولا نباشد، به صرف اینکه احتمال تکلیف می دهد و احتمال عدم تکلیف می دهد، قاعده قبح عقاب بلا بیان، جریان پیدا نمی کند برای اینکه این معنا روشن است که مقصود از این بیان، در قاعده قبح عقاب بلا بیان، بیانی است که واصل الی المکلف باشد، بیانی است که به گوش مکلف و در اختیار مکلف گذاشته شده باشد برای اینکه این معنا بدیهی است که اگر مولا نسبت به تکلیف خودش، یک بیانی

داشته است لکن این بیان به هیچ وجه به دست مکلف نرسیده است و در اختیار مکلف قرار نگرفته است، اینجا ما نمی توانیم حکم بکنیم به اینکه مولا می تواند عقوبت بکند.

در موالی عرفیه، اگر مولا- نامه ای به عبد خودش نوشت و در این نامه، وظائفی را برای عبد مقرر کرد، لکن این نامه مثلا در بین راه گم شد و بالاخره به دست عبد نرسید، اینجا بیان، تحقق پیدا کرده است. مولا مطلوب خودش را در نامه مشخص کرده است لکن بیان، «واصل الی العبد» نشده است و به هیچ وجه در اختیار عبد قرار نگرفته است. آیا اینجا نمی توانیم بگوییم: قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان دارد؟ ضروری است که جریان دارد برای اینکه مقصود از بیان، صرف «تمامیه البیان من قبل المولی» نیست بلکه باید بیان در اختیار مکلف قرار بگیرد و «وصول الی المكلف» تحقق پیدا بکند.

معنای بیان واصل نزد عرف

اینجاست که باید بحث کنیم که آیا معنای «وصول الی المكلف» چیست؟ مقصود از بیان واصل، عبارت از چه بیانی است؟

آیا مقصود از بیان واصل، این است که مولا یک به یک مکلفین را بر این تکلیف مطلع بکند و یک به یک تکلیف خودش را به آنها اعلام بکند؟ یا اینکه به حسب موارد، فرق می کند، به حسب موالی و عبید، فرق می کند، به حسب قوانین عامه و غیر عامه، فرق می کند و فرقی هم یک مسأله عقلایی است.

مثلا- اگر در کشوری، قانونی تصویب می شود، قانونی تقنین می شود، معنای اعلام کردن و ایصال کردن این قانون به توده مردم، به چه صورت است؟

آیا این قانون را بنویسند، در خانه یک به یک از مردم این کشور ارائه بدهند تا وصول بیان، وصول قانون، صدق بکند، یا اینکه معنای وصول قانون، این است که پس از تصویب در مجلس، در مطبوعات رسمی کشور و در رسانه های گروهی، این قانون را اعلام بکنند. این معنای وصول بیان است و الا معنایش این نیست که باید این قانون به گوش یک به یک برسد. لذا می بینید اگر کسی خلاف قانون کرد، اگر معترض شد که این قانون به گوش من نخورده، عذرش را نمی پذیرند. می گویند: قانونی است که هم رادیو و تلویزیون گفته و هم مطبوعات رسمی کشور این قانون را نوشته اند و راه وصول در قانون یک کشور، همین است نه اینکه قانون را در اختیار یک به یک بگذارند.

در قوانین شرعی و قوانین الهی که ملاحظه می‌کنیم، اگر بیان واصل در مورد قانون الهی بخواهد تحقق پیدا بکند، به این کیفیت است که اولاً: خداوند تبارک و تعالی، رسول و نبی خودش را مأمور به تبلیغ این قانون بفرماید؛ یعنی این قانون را به صورت وحی بر رسول خودش، وحی بکند و رسول هم این قانون را بیان بکند. اوصیای رسول هم اگر قانون نیاز به تفسیر و توضیح و تبیین دارد، توضیح بدهند و روات، اینها را بشنوند و در کتابهای خودشان ثبت و ضبط بکند و این کتاب‌ها را در اختیار مردم چه در آن عصر و چه در اعصار متأخره قرار بدهند. این معنای وصول بیان است. این معنای بیان واصل است که خداوند به نبی اش وحی کرده، نبی یا ائمه هم بیان کرده‌اند، تفسیر و توضیح داده‌اند و روات از ائمه هم این قانون را نوشته‌اند و در کتابشان ثبت و ضبط کرده‌اند و برای ما باقی گذاشته‌اند، کما اینکه مبنای روایت، در زمان امام صادق و امام باقر (علیهما السلام) چنین بوده است.

فکر نکنید که این زراره و محمد بن مسلم و امثال اینها مسائل مورد ابتلا خودشان را سؤال می‌کردند. کی امثال زراره و محمد بن مسلم این مقدار مسأله مورد ابتلا داشتند؟ این برنامه بوده که می‌بایست اینها مسائل را پرسند و یا بشنوند و بعد ثبت و ضبط بکنند و به عنوان یک مأخذ و مدرک، در اختیار آینده‌گان قرار بدهند. مسأله روایت، اساسش روی همین معنا است. حالا بعضی از روات در حاشیه مسأله، یک مسائل مورد ابتلای شخصی خودشان را سؤال می‌کردند و برای حل مشکل شخصی خودشان سؤال می‌کردند و جواب می‌گرفتند، و الا اساس در باب روایت، همین بوده و خود ائمه (علیهم السلام) در ضمن بیاناتی، اشاره و بلکه تصریح به این معنا کرده‌اند که به این کتاب‌های روایت اهمیت بدهید. شما در آینده به این کتاب‌ها نیاز دارید و باید احکام را از روی این کتاب‌ها به دست بیاورید. پس مبنای اصلی روایت هم، عبارت از یک چنین مسأله‌ای بوده، لذا مثل زراره می‌آمده و زانوی ادب به زمین می‌زده، مسائل را یا می‌پرسیده یا می‌شنیده یا سؤال و جواب دیگران را دقت می‌کرده و تمام اینها را ثبت می‌کرده و لذا اصولی که در آن زمان تدوین شد، تقریباً چهارصد اصل و چهارصد کتاب که مشتمل بر بیانات ائمه (علیهم السلام) است، در آن زمان به طور کلی به وجود آمد.

بالاخره مقصود از بیان واصل، این نیست که برای هر مجتهدی، برای هر کسی به طور خصوصی، یک راهی برای تبیین حکم و ارائه حکم به او اتخاذ بکنند. بیان واصل الامن اینطور است، اگر در کتاب و سائل، در کتب اربعه، در سایر اصول معتمده ما، یک روایتی وجود داشته باشد و دلالت بر یک حکمی بکند، صدق می کند که «هذا بیان واصل».

عدم جواز مراجعه به برائت قبل از فحص در شرعیات

حالا- بحث این است قبل از رجوع به این کتاب ها، به صرف اینکه احتمال می دهیم فلان شیء واجب است و احتمال هم می دهیم که «انه غیر واجب»، آیا مراجعه نکردن به این کتاب ها و قبل از مراجعه به اینها، قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان پیدا می کند؟

اینجاست که ما می توانیم بگوییم: نه، اینجا قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نیست برای اینکه او می گوید: «بلا بیان واصل و ممکن آن یكون البيان واصلا و وصول البيان» به این است که در منابع ما، روایتی وجود داشته باشد و دلیلی بر ثبوت این حکم وجود داشته باشد. این عینا مثل این می ماند که در همان مثال عبد، اگر فرض بکنیم که مولا- نامه ای را بر عبد نوشت و تکلیفی را برای او مقرر کرد و نامه ای به دست عبد رسید و عبد هم احتمال داد که در این نامه، مولا یک تکالیفی برای او مقرر کرده، آیا عبد می تواند بگوید: چه لزوم دارد که نامه را باز کنیم و محتوای نامه را ببینیم؟ ما به «اصاله البرائه العقلیه» تمسک می کنیم و جلوی همه احتمالات تکالیف را می گیریم؟ آیا عقل، این را معذور می بیند و یا عقل به او الزام می کند که نامه را باز کند، ببیند آیا مولا تکلیفی در این نامه بیان کرده و یا بیان نکرده؟ اگر بیان نکرده، اصاله البرائه جاری بشود و الا قبل از باز کردن نامه با وجود احتمال اشتغال نامه بر بعضی از تکالیف، حق ندارد به اصاله البرائه العقلیه تمسک بکند.

نتیجتا ولو اینکه مقصود از این کلمه بیان، در قاعده قبح عقاب بلا بیان، بیان واصل است، نه بیان واقعی «و لو لم یصل» لکن نحوه وصول و کیفیت وصول، به اختلاف موارد و اختلاف موالی و عبید و اختلاف قانون از نظر کلی و جزئی بودن، فرق می کند و در هر کدام نحوه وصول، یک نحوه خاصی است و قبل از آنکه فحص بکنیم، نمی توانیم به اصاله البرائه تمسک بکنیم. لذا نتیجه می گیریم که «یشترط فی جریان اصاله البرائه الفحص». حالا اعتبار اصل فحص را روشن بکنیم و بعد یک بحثی هم در مقدار فحص

پیش می آید که آیا چه مقدار باید فحص بشود که او در مرحله دوم بحث است؟

مرحله اول در «اصل لزوم الفحص فی جریان البرائه العقلیه» است. در این مرحله ممکن است ما مخالف هم داشته باشیم و دلیلی هم به نفع مخالف اقامه شده که اصلا فحص لازم نیست، اصلا فحص کردن لزوم ندارد. همین مقدار که شما احتمال تکلیف و احتمال عدم تکلیف می دهید، برای جریان براءت کافی است و نیازی به فحص ندارد.

چرا؟

دلیل مدعیان عدم لزوم فحص

دلیلش عبارت از این است که می گوید: شما در بعضی از بحث های گذشته، مطلبی را ذکر کردید که ما می خواهیم اینجا از آن مطلب استفاده بکنیم. شما در آن مسأله ای که در مقابل مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) بود، گفتید: ما قبول نداریم که انبعاث، استناد به بعث واقعی دارد برای اینکه ممکن است بعث واقعی، وجود داشته باشد لکن در دنبال او، انبعاث تحقق پیدا نکند، به لحاظ اینکه این جاهل به بعث است، اطلاعی از بعث ندارد و چه بسا اعتقاد به عدم بعث هم دارد، یقین دارد که اصلا بعثی وجود ندارد، یقین به خلاف واقع، یقین مخالف با واقعیت. پس اگر بعث «بوجوده الواقعی» می خواست موجب انبعاث بشود، دیگر در صورت جهل هم باید موجب انبعاث بشود، در صورت اعتقاد به عدم هم باید موجب انبعاث بشود درحالی که واقعا مسأله اینطور نیست. تا انسان علم به بعث پیدا نکند، تا اطلاع به وجود بعث پیدا نکند، انبعاث تحقق پیدا نمی کند.

بلکه در یک نظر دقیق تر، گفتید که استناد انبعاث به بعث، استناد عرضی است و آن که بعث به او استناد دارد بالذات، عبارت از علم به بعث است که علم عبارت از آن صورت ذهنیه کاشفه از بعث و حاکیه از بعث بود، و حتی در مقام عنوان معلومیت، گفتید: شما که می گویید: فلاں چیز برای من معلوم است، واقعش این است که او معلوم بالعرض است و الا آن که معلوم بالذات، آن صورتی است از آن شیء در ذهن شما وجود دارد و آن صورتی است که حکایت از معلوم فی الخارج می کند. معلوم بالذات آن صورت است، معلوم بالعرض، آن محکی و مکشوف است. همان طوری که مسأله درباره معلومیت، اینطور است، در رابطه با انبعاث هم اینطور است. انبعاث بالذات، به همان صورت ذهنیه

حاکمیه از بعث استناد دارد و بالعرض، به بعث واقعی که محکی و مکشوف به آن صورت ذهنیه است، استناد است. بالا-خره شما در حرفهای خودتان گفتید که انبعاث، مستند به علم به بعث است و اگر استناد به آن بعث واقعی هم داشته باشد، این استناد بالعرض است، استناد به ذات نیست.

نتیجه این حرف چیست؟ اگر انبعاث، استناد به علم به بعث دارد و استناد به آن صورت ذهنیه علمیه دارد، نتیجه اش این می شود که «البعث ما لم یکن معلوما لا- یصلح لأن یكون باعثا» این نتیجه این حرف می شود که تا بعث واقعی، متعلق علم واقع نشود، تا برای شما معلوم نشود، صلاحیت باعثیت ندارد. انبعاثی، عقیب او تحقق پیدا نمی کند.

تحرّکی عقیب این تحریک، واقع نمی شود. پس ما عبارت را اینطوری می کنیم، می گوئیم:

«البعث الواقعی» در صورتی صلاحیت باعثیت و محرکیت دارد که «صار معلوما للمکلف» و اگر مکلف، علمی به او پیدا نکند، این صلاحیت باعثیت و صلاحیت محرکیت ندارد.

وجود ملازمه بین باعثیت بعث و منجزیت آن

این مقدمه را خودمان ذکر کردیم. حالا یک اضافه ای هم این مستشکل می کند که با این اضافه، نتیجه می گیرد. اضافه اش این است که می گوید: بین مسأله باعثیت و محرکیت بعث، با مسأله منجزیت بعث، ملازمه هست. بعث، در چه صورتی می تواند منجز باشد؟ بعث، در چه صورتی می تواند گریبان مکلف را بگیرد؟ بعث، در چه صورتی می تواند استحقاق عقوبت بر مخالفت داشته باشد؟ در صورتی که صلاحیت باعثیت در او باشد و در صورتی که صلاحیت محرکیت در او باشد و الا بعثی که صلاحیت محرکیت ندارد، چطور می تواند گریبان مکلف را بگیرد؟ چطور می تواند استحقاق عقوبت بر مخالفت درست بکند؟ پس مسأله صلاحیت باعثیت با مسأله منجزیت و استحقاق عقوبت بر مخالفت، توأم است. وقتی که توأم شد، با آن مقدمه ای که ذکر شد نتیجه می گیریم که «البعث ما لم یکن معلوما لم یکن منجزا».

اگر نتیجه این شد، شما در شبهات حکمیه، بیش از احتمال تکلیف ندارید. در شبهات حکمیه که شما علم به بعث ندارید، علم به زجر ندارید. زجر هم همین طور است. شما هستید و یک احتمال البعث، شما هستید و یک احتمال الزجر در شبهات تحریمیه. (در

وجوبه احتمال بعث و در تحریمیه، احتمال زجر) احتمال که علم نیست، احتمال که کاشفیت ندارد. اگر شما هستید (و نفس هذا الاحتمال)، این احتمال هیچ ارزشی ندارد، چه شما فحص بکنید یا نکنید. الان هم که فحص نکرده اید، این احتمالاًتان ارزش ندارد و بی فایده است برای اینکه «البعث ما لم یکن معلوماً، لم یکن منجزاً» نه «البعث ما لم یکن محتملاً»، بعث باید کاشف پیدا بکند، آن صورت ذهنیه، حکایت از بعث بکند.

صورت ذهنیه در چه صورتی حکایت می کند؟ در صورتی که عنوان علم داشته باشد اما اگر مجرد احتمال باشد، در احتمال که حکایت نیست، برای اینکه اگر در احتمال هم حکایت باشد، دو احتمال همیشه همراه هم هستند: یکی احتمال وجود است و یکی احتمال عدم است. هم باید کاشف از وجود داشته باشیم و هم باید کاشف از عدم داشته باشیم. نمی شود که ما دوتا کاشف داشته باشیم: یکی کاشف از وجود و یکی کاشف از عدم. لذا در احتمال، معقول نیست کاشفیت و حکایت، وجود داشته باشد. چون معقول نیست، به مقتضای آن حرف اول که «البعث ما لم یکن معلوماً» که می توانیم کلمه «معلوماً» را برداریم و بگوییم: «البعث ما لم یکن مکشوفاً لم یکن منجزاً».

اگر ما این نتیجه را گرفتیم، در شبهات حکمیه که بعث برای شما کشف نشده، شما هستید و صرف احتمال، شما هستید و مجرد یک احتمال، چون برایتان کشف نشده «لم یکن منجزاً» دیگر به چه مناسبت شما فحص بکنید؟ چه دلیلی شما را الزام می کند بر مراجعه به کتب و مظان وجود حکم؟ در شرائط فعلی، شما هستید و مجرد احتمال و مجرد احتمال، صلاحیت منجزیت ندارد. منجز، علم است. منجز، کاشف و حاکی از بعث واقعی خواهد بود. لذا هیچ ملزمی برای فحص وجود ندارد و تا زمانی که شما علم به بعث پیدا نکنید «لا یكون البعث منجزاً» و استحقاق عقوبت بر مخالفتش وجود ندارد. در ناحیه زجرش هم مسأله به همین کیفیت است، منتها بعث را ما به عنوان مثال ذکر می کنیم برای روشن تر بودن، این دلیل اقامه شده بر اینکه شما در براءت عقلیه، هیچ گونه نیازی به فحص نداریم. این استدلال دو جواب دارد: یک جواب نقضی و یک جواب حلی.

لزوم عمل به روایات معتبره با عدم شرطیت افاده علم

در جواب نقضی می گوییم: شما خیلی روی مسأله علم تکیه کردید. حالا ما از شما یک سؤال می کنیم، می گوییم: اگر در یک جا یک روایت معتبره ای قائم شد بر اینکه فلان

شیء، واجب است. در روایت معتبره، لازم نیست که برای شما افاده علم بکنند، این روشن است، لازم نیست برای شما حتی افاده ظن بکند برای اینکه حجیت روایات، ارتباطی به مسأله ظن شخصی ندارد. چه کسی از روایتی، ظن شخصی برایش پیدا شود و یا نشود، اگر سند روایت، صحیح بود و دلالتش ظاهر بود، حجیت شرعیه دارد، چه برای شما افاده مظنه بکند و یا افاده مظنه نکند و حتی بالاتر، اگر در یک روایت معتبره ای، شما ظن به خلاف هم داشته باشید، آن روایت گریبان شما را می گیرد. بله، اگر علم به خلافش داشته باشید، دیگر با وجود علم به خلاف، روایت، اعتبار ندارد. اما اگر ظن شخصی به خلاف یک روایت معتبره داشته باشید، باز اعتبار این روایت، گریبان شما را خواهد گرفت ولو ظن شخصی به خلاف این روایت داشته باشید.

پس حجیت روایت، نه مشروط به علم به وفاق است و نه مشروط به ظن به وفاق است. حالا- روایتی قائم شد بر اینکه فلان شیء، واجب است، شما هم نه علم به وجوب دارید و نه ظن به وجوب دارید، آیا در اینجا اگر این شیء به حسب واقع، واجب باشد، بر شما به واسطه قیام یک روایت معتبره، تنجز پیدا می کند یا نه؟ اگر بگویید: تنجز پیدا نمی کند؟ پس معنایش این است که حجیت این روایت، لغو است. اعتبار این روایت، بلا-ثمر است. اگر روایت معتبره، نتواند تکلیف واقعی را «علی فرض الثبوت» منجز بکند، پس چه اثری بر این روایت، ترتب پیدا می کند؟ چه فایده ای بر حجیت این روایت، مترتب می شود؟ پس این را که نمی توانید ملتزم بشوید، حتما باید ملتزم بشوید به اینکه اگر بحسب واقع تکلیفی بر وفق این روایت معتبره وجود داشته باشد، آن تکلیف گریبان شما را خواهد گرفت درحالی که آن تکلیف، نه برای شما معلوم است و حتی نه برای شما مظنون است؛ یعنی نه کاشف علمی در رابطه با او داریم و نه کاشف ظنی در رابطه با او داریم. پس چرا به صورت یک قاعده کلیه گفتید: «البعث ما لم یکن معلوما لم یکن منجزا؟ هذا هی الروایه»، بعث در مورد این روایت، نه معلوم است و نه مظنون است و مع ذلك «اذا کان بحسب الواقع موجودا یكون منجزا علیک» و اگر بخواهید جلوی تنجز را بگیرید، معنایش این است که دور حجیت روایت و اعتبار روایت را قلم گرفته باشید.

پس این یک جواب نقضی، که ما جایی را برای شما پیدا کردیم که با اینکه نه کاشف علمی و نه کاشف ظنی از بعث واقعی وجود دارد، مع ذلك عنوان تنجز و استحقاق و عقوبت بر مخالفت، قطعا در آنجا تحقق دارد. یک جواب حلی هم دارد که ان شاء الله

عرض می‌کنیم.

پرسش:

- ۱ - دلیل بر اعتبار شرطیت فحص در برائت عقلیه چیست؟
- ۲ - معنای بیان واصل نزد عرف و در قوانین شرعی چیست؟
- ۳ - دلیل عدم جواز مراجعه به برائت قبل از فحص در شرعیات چیست؟
- ۴ - دلیل مدعیان عدم لزوم فحص را بیان کنید.
- ۵ - جواب نقضی از دلیل مدعیان عدم لزوم فحص را توضیح دهید.

ص: ۲۸۵

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشکالی بود در اینکه معلوم نیست که جریان برائت عقلیه متوقف بر فحص باشد بلکه قبل الفحص هم برائت عقلیه جریان پیدا می کند. خلاصه این اشکال این بود که بعث واقعی «بوجوده الواقعی» صلاحیت باعثیت و محرکیت ندارد و تا زمانی که انکشاف پیدا نکند و از راه علم به بعث، مکشوف نشود، عنوان باعثیت و محرکیت در او وجود ندارد.

لذا نتیجه گرفت: «البعث ما لم یکن مکشوفاً لا یصلح للباعثیه و لا للمحرکیه» و بعد یک مطلب دیگری ضمیمه این معنا شد که منجزیت یک تکلیف، همراه با باعثیت و محرکیت تکلیف است. در جایی که تکلیف، صالحیت برای بعث و تحریک داشته باشد، در آنجا منجز خواهد شد اما اگر صلاحیت باعثیت نداشته باشد، عنوان تنجز هم پیدا نخواهد کرد.

در حقیقت منجزیت را متفرع بر باعثیت و محرکیت قرار داد و بعد نتیجه گرفت که «البعث ما لم یکن مکشوفاً بالعلم لا یكون منجزاً»، پس در صورت احتمال، هیچ حالت منجزیت وجود ندارد. استحقاق عقوبت بر مخالفت وجود ندارد چه این احتمال قبل الفحص باشد

و یا بعد الفحص باشد. ما یک جواب نقضی عرض کردیم لکن یک جواب حلی هم دارد.

عدم ارتباط بین منجزیت و باعثیت

جواب حلی آن، منع همین مطلبی است که در آخر ذکر کرد و آن مرتبط کردن مسأله منجزیت به مسأله باعثیت و محرکیت است. ما می گوئیم: این دوتا را بی خود به هم مرتبط کردید. دلیلی نداریم بر اینکه منجزیت، متفرع بر باعثیت است، متوقف بر باعثیت است که اگر تکلیف، صلاحیت باعثیت نداشت، صلاحیت تنجیز هم در او وجود ندارد، عنوان منجزیت هم در او تحقق ندارد. ما می گوئیم: این حرف از کجا پیدا شده؟ مسأله تنجیز، یکی از احکام عقلیه است برای اینکه معنای تنجیز، استحقاق عقوبت بر مخالفت است و مسأله عقاب و عقوبت بر مخالفت، تنها در رابطه با عقل است. باید ببینیم عقل کجا استحقاق عقوبت بر مخالفت را قائل است و کجا استحقاق عقوبت بر مخالفت را قائل نیست.

ما در مثل آن مثالی که دیروز برای شما عرض کردیم از عقل سؤال می کنیم: اگر مولا نامه ای برای عبد خودش بنویسد و این نامه، مشتمل بر تکلیف و یا تکالیفی باشد و این نامه به دست عبد برسد و عبد هم احتمال بدهد که در این نامه، یک دستوراتی را مولا صادر کرده و یک وظائفی برای او مشخص کرده، نامه در اختیار عبد است، این احتمال هم وجود دارد آیا عبد می تواند به صرف اینکه تکلیف مولا برای من معلوم نیست و من الان در شرائط احتمال تکلیف به سر می برم، مخالفت بکند؟ آیا بر چنین مخالفتی، استحقاق عقوبت ترتب پیدا نمی کند؟ آیا از نظر عقل، مخالفت چنین تکلیفی موجب استحقاق عقوبت نخواهد بود؟ بلاشکال عقل می گوید: استحقاق عقوبت بر مخالفت هست با اینکه هیچ مسأله ای غیر از احتمال تکلیف وجود ندارد و یقین به تکلیف، اصلاً مطرح نیست.

پس ما نمی توانیم بین مسأله منجزیت با مسأله باعثیت، ارتباط قائل بشویم، بگوئیم:

چون در صورت احتمال تکلیف، مسأله باعثیت وجود ندارد «و البعث ما لم یصر مکشوفاً لا یکون باعثاً» تا اینجایش را قبول داریم اما در دنبالش «فلا یکون بمنجز» را نمی پذیریم. این منجز بودن و نبودن، یکی از احکام عقلیه است و ما بعد از آن که به عقل مراجعه می کنیم، چنین جوابی را به ما می دهد.

در شریعات به عقل می‌گوییم: ایها العقل! ما احتمال می‌دهیم در کتاب و سائل، روایت یا روایات معتبره ای باشد که فلان تکلیف محتمل را برای ما ثابت کرده باشد که اگر به وسائل مراجعه بکنیم و یک مختصر تبعی داشته باشیم، این روایات به چشم می‌خورد و دلالت بر ثبوت تکلیف مولا- می‌کند لکن ما داعی نداریم که مراجعه بکنیم، فکر نمی‌کنیم برای مراجعه، ضرورتی وجود داشته باشد، ما هستیم و احتمال تکلیف، به استناد قاعده قبح عقاب بلا بیان، می‌خواهیم شانه از زیر بار چنین تکلیفی خالی بکنیم، آیا مخالفت این تکلیف، استحقاق عقوبت دارد یا ندارد؟

عقل در این مورد می‌گوید: چون شما علم به بعث ندارید و بعث واقعی، صلاحیت باعثیت ندارد، پس این تکلیف گریبان شما را نمی‌گیرد، لازم هم نیست شما مراجعه کنید، لازم هم نیست خودتان را به دردسر بیندازید؟ آیا این پاسخی است که ما از ناحیه عقل می‌شنویم؟ یا عقل بلاشکال در چنین موردی حکم می‌کند به اینکه اگر چنین تکلیفی مخالفت بشود، قطعاً استحقاق عقوبت - که معنای منجزیت، همین استحقاق عقوبت بر مخالفت است، - بر این تکلیف مترتب خواهد شد. لذا مسأله عقلی است و به نظر ما حکم عقل، خیلی روشن در اینجا پیاده می‌شود و قبل الفحص رجوع به قاعده قبح عقاب بلا بیان اصلاً معنا ندارد.

نتیجه این شد که قاعده قبح عقاب بلا بیان با آن تقریری که داشتیم، ما را هدایت می‌کند به اینکه اگر فحص نکنید، این قاعده جاری نمی‌شود برای اینکه موضوع این قاعده «عدم البیان» است ولو اینکه بیان مقصود، بیان واصل است لکن نحوه وصول، فرق می‌کند و کیفیت وصول، در موارد، مختلف است. لذا اگر در کتاب و سائل، روایتی که دال بر حکم باشد، وجود داشته باشد، اینجا «عدم البیان» صدق نمی‌کند و چون «عدم البیان» صدق نمی‌کند، قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان ندارد. پس ما از طریق توضیح و تفسیر خود قاعده قبح عقاب بلا بیان مسأله را حل کردیم و وجوب فحص و عدم جریان براءت را قبل الفحص به دست آوردیم. لکن بعضی‌ها خواسته‌اند از یک راههای دیگری، مسأله وجوب فحص را مطرح بکنند که ما دوتا راهش را ذکر می‌کنیم.

ظلم بر مولا بودن اقتحام در شبهه قبل الفحص

راه اول که چندان بحث طولانی ندارد، این است که گفته‌اند: اگر مثلاً در باب شبهات

تحریمیه، احتمال می دهید که شرب توتون حرام است لکن به مظان وجود دلیل بر حرمت، هیچ گونه مراجعه ای تحقق پیدا نمی کند و طبعاً شرب توتون را ارتکاب می کنید، ارتکاب شرب توتون محتمل التحريم، قبل از آن که در مورد او فحص بشود و از نظر وجود دلیل و عدم دلیل، مسأله روشن بشود، در چنین شرائطی، ارتکاب شرب توتون ظلم بر مولاست و ظلم، بر هر کسی قبیح است و اگر ظلم بر مولا تحقق پیدا کرد، طبعاً «اشد قبحاً» است و فرقی نمی کند که به حسب واقع، شرب توتون حرام باشد، یا به حسب واقع حرام نباشد. ولو اینکه شرب توتون به حسب واقع، حلال هم باشد لکن با این کیفیت، با این شرائط، ارتکاب شرب توتون، عنوان ظلم بر مولا را پیدا می کند، می خواهد به حسب واقع، شرب توتون حرام باشد و یا به حسب واقع، حرام نباشد.

تشبیه ظلم بر مولا به باب تجری

بعد اینجا را به مسأله تجری تشبیه کرده اند، گفته اند: در مسأله تجری؛ یعنی تجری اصطلاحی که هیچ گونه مخالفت واقعیه برای مولا تحقق پیدا نمی کند برای اینکه تجری اصطلاحی این است که معلوم الخمریه را شرب می کند در حالی که به حسب واقع، «لا- یكون خمرًا»، اینجا عنوانش، عنوان تجری است و به حسب واقع، معصیت و مخالفت واقعیه هم تحقق پیدا نکرده. گفته اند: همان طوری که در باب تجری عبد بر نفس عنوان تجری و روی خود عنوان تجری، استحقاق عقوبت پیدا می کند، در مسأله شرب توتون قبل الفحص هم به عنوان ظلم بر مولا، استحقاق عقوبت پیدا می کند بدون فرق بین اینکه شرب توتون به حسب واقع، حرام باشد و یا به حسب واقع، هیچ حرمتی نداشته باشد. اما اگر این مکلف در مورد احتمال حرمت، تتبع کامل و فحص به مقدار لازم را انجام داد، کتاب وسائل را زیر و رو کرد اما دلیلی بر حرمت شرب توتون پیدا نکرد، اینجا اگر شرب توتون را ارتکاب بکنند، هیچ عنوان ظلم بر مولا، تحقق ندارد برای اینکه عبد چه کار بکند؟ آن مقداری که می توانسته برای به دست آوردن تکلیف مولا، سعی و تلاش داشته باشد آن را انجام داده. لذا ارتکاب شرب توتون «بعد الفحص لا یكون ظلماً علی المولی» ولو اینکه به حسب واقع هم حرام باشد، ولو مخالفت تکلیف واقعی هم تحقق پیدا بکند.

پس مسأله وجوب فحص را، در رابطه با ظلم بر مولا قرار داده اند و اینکه ارتکاب شرب توتون کذائی، «قبل الفحص»، ظلم بر مولاست اما «بعد الفحص»، لا یكون ظلماً

علی المولی». آیا این دلیل به نظر شما تمام است؟ آیا ما می‌توانیم وجوب فحص را از راه این دلیل ثابت بکنیم؟

ما که روی این وجه صحبت می‌کنیم، دیگر باید آن دلیل قاعده قبح عقاب بلا بیان را کنار بگذاریم و الا اگر بر آن فرض، قاعده قبح عقاب بلا بیان را معنا بکنیم که اصلاً نیازی به این حرف‌ها و به این مسائل باقی نمی‌ماند. وقتی که دلیل را به این صورت می‌خواهیم پیاده کنیم، معنایش این است که آن حرف را باید کنار بگذاریم؛ یعنی بگوییم: در قاعده قبح عقاب بلا بیان، فرقی نیست هم قبل الفحص جاری است و هم بعد الفحص جاری است باید یک چنین فرضی بکنیم و الا اگر گفتیم: قاعده قبح عقاب بلا بیان، جریانش انحصار دارد به صورت «ما بعد الفحص»، دیگر جا برای این حرفها نیست و فرض هم این است که بحث ما در براءت عقلیه است، براءت شرعیه خودش یک داستان مفصلی دارد که ان شاء الله بعد از بحث در براءت عقلیه، آنجا بحث می‌کنیم که آیا در رابطه با جریان حدیث رفع، از نظر «رفع ما لا یعلمون» لازم است که فحص هم کرده باشیم و یا لازم نیست که فحص کرده باشیم؟ آن خودش یک داستان مستقلی دارد و نباید به براءت عقلیه ای که مورد بحث ماست، مخلوط بشود.

پس اگر دلیل را روی پایه «ظلم علی المولی» بنا نهادیم، معنایش این است که از نظر جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان، فرقی نیست بین اینکه قبل الفحص باشد یا بعد الفحص باشد. باید یک چنین فرضی را در رابطه با این دلیل داشته باشیم.

معنای ظلم بر مولا بودن در محل بحث

وقتی که می‌خواهیم چنین فرضی را مطرح کنیم، از این استدلال‌کننده، سؤال می‌کنیم:

اینکه شما می‌فرمایید: ارتکاب شرب توتون با احتمال حرمت، در شرائط «قبل الفحص» ظلم بر مولا است، چرا ظلم بر مولا است؟ ظلم بودنش را برای ما توضیح بدهید، چرا ظلم بر مولا است؟ می‌گوید: برای اینکه این آدم احتمال می‌دهد که با این عمل دارد مخالفت مولا را انجام می‌دهد، و الا ظلم به معنای دیگری، اینجا تصور نمی‌شود. ظلم بر مولا در رابطه با مخالفت مولا است. می‌گویید: این آدم احتمال می‌دهد که «مخالفت المولی» با این عملش تحقق پیدا کند. می‌گوییم: کدام مخالفت؟ مخالفت جایزه و یا مخالفت قبیحه؟ اگر شما بگویید: مخالفت جایزه، که اگر مخالفت المولی جایز شد، دیگر با احتمال مخالفت

جایزه، چه ظلمی در کار است؟ چطور موجب عنوان تحقق ظلم می شود؟ لابد باید مخالفت را، مخالفت قبیحه و غیر جایزه، فرض بکنید، بگویید: چون احتمال می دهد که این شرب توتون «مخالفة المولی» است و مخالفت هم، مخالفت غیرجائزه است، لذا ظلم، تحقق پیدا می کند و الا اگر مخالفت جایز باشد، عنوان ظلم در مخالفت جایزه، اصلاً مطرح نیست. پس نتیجه اینطور شد، احتمال مخالفت غیرجائزه و قبیحه، موجب تحقق ظلم است.

می گوئیم: مگر شما نمی گوئید: قاعده قبح عقاب بلا بیان «قبل الفحص و بعد الفحصش» فرق نمی کند؟ اگر قاعده قبح عقاب بلا بیان قبل الفحص را می گیرد، دیگر چرا این مخالفت، قبیح باشد؟

اگر به استناد قاعده قبح عقاب بلا بیان، مخالفت، تحقق پیدا می کند، آیا این مخالفت، قبیح است؟ این مخالفت غیر جائز است؟ فرض شما این است که از نظر قاعده قبح عقاب بلا بیان، بین قبل الفحص و بعد الفحص فرقی نیست برای اینکه اگر فرق می کرد، از اول می گفتیم: دلیل برائت عقلیه، قاعده قبح عقاب بلا بیان است و این قاعده قبل الفحص اصلاً جاری نمی شود. (همان راهی که ما طی کردیم). اما کسی که این دلیل را پیش می کشد، کسی که از راه ظلم بر مولا وارد می شود، حالا به صورت یک دلیل دیگری می خواهد وارد بشود، در این دلیل دیگر آن حرف، کنار گذاشته شده؛ یعنی از نظر قاعده قبح عقاب بلا بیان، دیگر «قبل الفحص و بعد الفحص» فرق نمی کند و الا اگر فرق می کرد که اصلاً دیگر مجالی برای این حرفها باقی نبود زیرا از اول، دائره برائت عقلیه، محدود به «ما بعد الفحص» است و دیگر بحث ندارد اما وقتی که از راه ظلم وارد شد، معنایش این است که اگر بخواهیم آن قاعده را به ظاهر حساب بکنیم، قبل الفحص و بعد الفحصش فرق نمی کند. و اگر فرق می کرد، ما همین جا می گوئیم: ظلم دیگر تحقق پیدا نمی کند برای اینکه با ارتکاب شرب توتون، احتمال «مخالفة المولی» تحقق پیدا می کند اما مخالفت، دیگر اتصاف به قبح ندارد، اتصاف به عدم جواز ندارد بلکه اتصاف به جواز دارد و احتمال مخالفت جایزه و مخالفت غیر قبیحه، «لا- یوجب تحقق عنوان الظلم». آیا با یک احتمال مخالفت جایزه، ظلم بر مولا واقع می شود؟ چه ستمی بر مولا- تحقق پیدا کرده؟ چه ظلمی بر مولا- وجوب پیدا کرده؟ لذا این دلیل به این صورت، به نظر ناتمام است.

از اینجا معلوم می شود که تشبیه کردن مسأله ظلم را در ما نحن فیه به مسأله تجری، بلا وجه است و این قیاس، قیاس مع الفارق است. ما نحن فیه را نمی شود به مسأله تجری مقایسه کرد. در مسأله تجری، واقعیت تجری، محفوظ است ولو مخالفت مولا نباشد.

کسی که دارد «معلوم الخمریه» را ارتکاب می کند، این آدم، طاغی بر مولا است، واقعا از رسم عبودیت خارج شده، واقعا در طریق مخالفت مولا قرار گرفته ولو اینکه این شیء به حسب واقع، خمر نباشد برای اینکه از نظر مقام طغیان و خروج از رسوم عبودیت، ما هیچ فرقی بین متجری و بین عاصی ملا-حظه نمی کنیم، فقط فرقشان در یک جهت دیگر است و آن جهت این است که در عاصی، مخالفت مولا- به حسب واقع، تحقق پیدا کرده اما در متجری، مخالفت مولا- تحقق پیدا نکرده لکن استحقاق عقوبت مربوط به مخالفت مولا- نیست. البته این هم محل بحث است که در باب تجری، استحقاق عقوبت هست یا نیست؟ بحثش را ما گذرانیم ولی آنهایی که در باب تجری روی نفس عنوان تجری، استحقاق عقوبت را بار می کنند، خود تجری واقعیت محققه است. کسی که معلوم الخمریه را مرتکب می شود، واقعا متجری است، واقعا طاغی بر مولا است، واقعا خارج از رسم عبودیت و خضوع در برابر مولا- است اما به خلاف ما نحن فیه؛ کسی که شرب توتون را مرتکب می شود، احتمال حرمت را می دهد اما پشتوانه اش قاعده قبح عقاب بلا بیان است. این ظالم بر مولا است. ظلم بر مولا از ناحیه او تحقق پیدا کرده است.

پس فرق بین ما نحن فیه و بین مسأله تجری، در همین جهت است که در ما نحن فیه به هیچ وجه ظلم تحقق ندارد اما در باب تجری، ولو اینکه توأم با عدم مخالفت واقعیه مولا است، اما عنوان تجری در جای خودش کاملا محفوظ است و آنهایی که در باب تجری، استحقاق عقوبت را قائلند روی نفس همین عنوان واقعی، قائلند. پس از این راه نمی توانیم مسأله وجوب فحوص را مطرح کنیم.

اما یک راه مفصل تری هم هست که مسأله وجوب فحوص از طریق علم اجمالی، مطرح شده و کاملا مورد نقض و ابرام قرار گرفته است.

این را هم به لحاظ اینکه یک بحثهای علمی در ضمنش وجود دارد، مناسب است که در درس بعد ان شاء الله مطرح کنیم.

- ۱ - دلیل عدم ارتباط بین منجزیت و باعثیت را بیان کنید.
- ۲ - چه طریقی برای اثبات وجوب فحص وجود دارد.
- ۳ - جواب از طریق برای اثبات وجوب فحص چیست؟
- ۴ - کیفیت تشبیه محل بحث را به باب تجری بیان کنید و توضیح دهید چرا این تشبیه صحیح نیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

وجوب فحص از احکام در شریعت

استدلال بر وجوب فحص از باب علم اجمالی به وجود احکام در شریعت

برای مسأله وجوب فحص، یک استدلالی شده است که از نظر بعضی از بزرگان و محققین، مثل مرحوم محقق نائینی (أعلى الله مقامه الشریف) مورد تأیید قرار گرفته است و این استدلال به نظر ایشان، یک استدلال تامّ و تمامی است و آن عبارت از این است که کسی از این راه وارد بشود بگوید: کسی که توجه به شریعت و اسلام پیدا می کند، یک علم اجمالی برای او حاصل است به اینکه در این شریعت، احکامی وجود دارد، وجوب هایی وجود دارد، حرمت هایی وجود دارد. این قابل انکار نیست که با التفات به شریعت، یک چنین علم اجمالی برای انسان حاصل است برای اینکه نمی شود که شریعتی تحقّق پیدا بکند بدون اینکه قوانین و مقرّرات الزامی در آن وجود داشته باشد،

چه مقررات الزامی و جوبی و چه مقررات الزامی تحریمی. پس علم اجمالی به ثبوت یک احکام الزامی، در شریعت، یک امر مسلّمی است.

بعد گفته اند که لازمه این علم اجمالی، این است که انسان برود و این احکام را بدست بیاورد. شما که علم اجمالی دارید به اینکه احکامی در اسلام هست، در حقیقت خود عقل شما را الزام می کند که پس باید دنبال کنید، باید بدست بیاورید. مبدا این احکام الزامیه مخالفت بشود مبدا مورد بی اعتنائی قرار بگیرد. پس خود عقل در دنبال علم اجمالی، مسأله فحص را الزام می کند، برای اینکه آن احکام معلومه بالاجمال مورد مخالفت و بی اعتنائی قرار نگیرد. در حقیقت علم اجمالی موجب تنجیز آن احکام است و لازمه منجزیت آن احکام، عدم جواز مخالفت است، و لازمه عدم جواز مخالفت، بدست آوردن و اطلاع بر آن احکام است و این در رابطه با فحص قرار می گیرد.

عدم جریان براءت در اطراف علم اجمالی

لکن یک جوابی از این استدلال در ما نحن فیه وجود دارد که بطور کلی این استدلال را از بین می برد، و آن این است که ما برای چه استدلال می کنیم؟ مدّعی ما چیست که این دلیل، دلیل بر آن مدّعا قرار بگیرد؟ بینیم آیا بین دلیل و مدّعا، مطابقت تحقق دارد؟ دلیل منطبق بر مدّعا هست؟ یا اینکه منطبق بر مدّعا نیست؟

مدّعی ما عبارت از این است که آیا قبل از جریان براءت عقلیه که مستندش قاعده قبح عقاب بلا بیان است، فحص لازم است یا اینکه فحص لازم نیست؟ بحث ما این است: در جریان براءت عقلیه «هل يعتبر الفحص أم لا يعتبر الفحص؟» براءت عقلی و همچنین نقلی اش که فعلا- مورد بحث ما نیست. براءت عقلی در کجا جاری می شود؟ آیا اگر ما در یک جایی علم اجمالی به تکلیف داشته باشیم اصلا جای جریان براءت هست؟ یا اینکه مجرای براءت، عبارت از شک در تکلیف است. شکی که نه ارتباطی به علم اجمالی داشته باشد، و نه علم تفصیلی. آنجایی که شما علم تفصیلی به تکلیف دارید، به ما ارتباطی ندارد، آنجایی که شما علم اجمالی به تکلیف دارید، در علم اجمالی به تکلیف هم براءت، جریان پیدا نمی کند. علم اجمالی به تکلیف، مجرای قاعده اشتغال است. مجرای براءت، شک در تکلیف است. در مورد این شک در تکلیف می خواهیم بینیم که آیا جریان براءت، مشروط به فحص از تکلیف است؟ یا اینکه مشروط به فحص

از تکلیف نیست؟ در این موقعیت شما، دلیل بر وجوب فحص را علم اجمالی به ثبوت یک احکام در شریعت قرار می دهید. اگر یک چنین علم اجمالی هست و شما این علم اجمالی را دنبال می کنید اصلاً به طور کلی باید دور برائت را قلم بگیرید، برای اینکه برائت که در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود تا بحث کنیم که آیا مشروط به فحص است یا اینکه مشروط به فحص نیست؟

به عبارت دیگر: محل کلام ما آنجایی است که با قطع نظر از شرطیت فحص، جریان برائت، بلاشکال باشد، و این در غیر مورد علم اجمالی و غیر مورد علم تفصیلی است.

پس چطور شما در ما نحن فیه می خواهید مسأله وجوب فحص را از راه علم اجمالی پیش بکشید؟ به نظر ما این دلیل با مدعا انطباق ندارد. دلیل در یک جا جریان دارد و مدعا در جای دیگر و مورد دیگر خواهد بود. لذا ما با همین معنا این استدلال را از اول متزلزل می کنیم و جواب این استدلال را از این طریق ذکر می کنیم و نتیجتاً در ما نحن فیه این دلیل نمی تواند وجوب فحص را دلالت داشته باشد.

لکن عرض کردیم که چون این دلیل، خیلی مورد اهمیت واقع شده است، از یک طرف، در آن مناقشه بلکه مناقشه های متعدد شده است و از طرفی بزرگان در مقام جواب از این مناقشه ها برآمده اند، و همراه این مناقشه ها و جوابش، یک مسائل علمی وجود دارد لذا آنها را ذکر می کنیم، اما از نظر اصل مطلب، جوابش همین بود و دیگر نیازی به تعقیب ندارد، اما به آن لحاظ، ما تعقیب می کنیم.

اخص بودن دلیل از مدعا

دو تا مناقشه به این استدلال شده است: یک مناقشه، این است که می گویند: این دلیل، اخص از مدعاست. این دلیل نمی تواند فحص را در تمام موارد مورد ادعا ثابت بکند، برای اینکه ادعا این است که هر مسأله ای که پیش می آید، هر شبهه و جوییه یا تحریمه ای که تحقق پیدا می کند، قبل از آن که در آن شبهه، رجوع به برائت عقلیه بکنید، باید فحص بکنید، باید تتبع بکنید و ببینید که آیا در مظان وجود دلیل، دلیل بر تکلیف تحقق دارد یا ندارد؟ پس در حقیقت، مدعای ما، یک مسأله عام و یک مسأله کلی است، یعنی «کل مورد يرجع الی البرائه العقلیه» این مراجعه، مشروط به فحص است، باید قبل از این مراجعه، فحص تحقق پیدا بکند. این مدعا است.

اما اینکه این دلیل، اخص از مدعاست، به خاطر این است که این دلیل، روی مسأله علم اجمالی تکیه کرده است، درحالی که در رابطه با این علم اجمالی اگر ما به اندازه ای که احتمال بدهیم (نه اینکه یقین داشته باشیم) که آن معلوم بالاجمال ما تحقق پیدا کرد و انطباق پیدا کرد، این علم اجمالی منحل می شود. چطور؟ مثلاً شما علم اجمالی دارید به اینکه در شریعت فرض کنید هزار، هزار و پانصد تکلیف وجوبی وجود دارد. اینها احتمال داده می شود، چون شماره اش معین نیست. شما در علم اجمالی اول، یک عدد مسلمی ندارید. کسی که توجه به اسلام پیدا می کند اجمالاً یقین می کند که در اسلام، تکلیف وجوبیه وجود دارد. می گوییم: این تکلیف وجوبیه مثلاً در چه حدود است؟ فرض کنید که می گوید: هزار تا، هزار و صد تا، هزار و دویست تا. اینها همه اش احتمال داده می شود. می گوییم: شما این ارقام محتمله را داشته باشید، ما به کتاب و سائل مراجعه کردیم و هزار تا حکم وجوبی به دست آوردیم. با به دست آوردن هزار حکم وجوبی که احتمال می دهیم معلوم بالاجمال ما بیش از این هزار تا نباشد، آن علم اجمالی اول منحل شد و از بین رفت. پس از آن که هزار تا تکلیف وجوبی به دست آوردید، در تکلیف وجوبی محتمل هزار و یکم، چه چیزی شما را به وجوب فحص الزام می کند؟ شما هزار تا تکلیف به مقداری که احتمال می دهید که معلوم بالاجمال، همان مقدار باشد، به دست آوردید، و این آن علم اجمالی را منحل کرد و از بین برد و الان پس از هزار تکلیف، شک کردید در یک تکلیف هزار و یکم، اینجا چه چیزی شما را به وجوب فحص الزام می کند؟ درحالی که مدعای شما این بود که اینجا هم فحص لازم است، هزار و دومی هم لازم است، هزار و سومی هم لازم است، هزار و صدمی هم لازم است، هرچه بالاتر برود لازم است، لیکن از هزار به بالا شما که در مسأله وجوب فحص به علم اجمالی تکیه کردید چه چیزی شما را الزام می کند به اینکه در هزار و یکم فحص بکنید؟ بله در رابطه با آن هزارتای اول، هنوز به کتاب و سائل مراجعه نکرده، حق ندارید که برائت جاری بکنید، برای اینکه به اندازه معلوم بالاجمال شما هنوز تحقق پیدا نکرده است و علم اجمالی شما انحلال پیدا نکرده است.

پس اولین مناقشه ای که به این استدلال شده است این است که این دلیل، اخص از مدعاست. مدعا این است که هرکجا که شما بخواهید برائت جاری بکنید قبلاً باید فحص بشود، اما دلیلتان این مسأله را در آن هزارتای اول ثابت می کند، اما در هزار و یک و

ارقام بعدی چون علم اجمالی منحل شده است دیگر دلیلی برای وجوب فحص ندارید.

مطابقت دلیل با مدعا از نظر محقق نائینی (ره)

مرحوم نائینی (رضوان الله تعالی علیه) در مقام جواب از این مناقشه برآمده اند، و مبنای جوابشان هم بر این است که مناقشه شما روی انحلال علم اجمالی و از بین رفتن علم اجمالی بود ولی ما معتقدیم که علم اجمالی منحل نمی شود. ما برای شما دلیلی اقامه می کنیم که هیچ گاه علم اجمالی انحلال پیدا نمی کند، لکن برای توضیح این مطلب، باید اول یک ضابطه ای در رابطه با مثل ما نحن فیه از نظر انحلال و عدم انحلال بیان بکنیم بعد ببینیم آیا این ضابطه بر ما نحن فیه منطبق می شود یا اینکه ضابطه عدم انحلال انطباق پیدا می کند؟

می فرماید: این معلوم بالاجمال شما یک وقت این است که هیچ عنوان و هیچ نشانی ندارد، و از اول امر، مردّد بین اقل و اکثر است، مردّد بین هزار و هزار و صد و امثال ذلک است، اما اگر از شما پرسند که معلوم بالاجمالتان چیست؟ شما نمی توانید با یک عنوان مشخص بکنید. اما گاهی از اوقات عکس این مطلب است، معلوم بالاجمال شما به یک عنوان مشخصی تعلق گرفته است که آن عنوان مشخص بحسب واقع، دارای افراد و مصادیق است. حالا- مثال برای هر دو می زنیم تا حکم هر دو روشن بشود.

مثلا یک گله گوسفندی در اینجا وجود دارد، یک وقت شما علم اجمالی دارید به اینکه در این گله گوسفند، یک تعدادی از این گوسفندها موطوئه هستند، (که حکم گوسفند موطوئه را می دانید که خوردنش حرام است و باید سوزانده بشود و از معرض استفاده خارج بشود.) اما عنوان در کار نیست. از شما می پرسند که به نظر شما چندتا از اینها موطوئه هستند؟ می گویند: نمی دانم، احتمال دارد که ده تای آنها موطوئه باشد، احتمال دارد که پانزده تای آنها موطوئه باشد، احتمال دارد که بیست تای آنها موطوئه باشد. از اول، آن معلوم بالاجمال شما، یک عنوان مشخصی ندارد، و بین ده و پانزده و بیست و امثال ذلک مردّد است، بین اقل و اکثر مردّد است.

اما یک وقت است که شما علم اجمالی دارید به اینکه تمام گوسفندان سفیدرنگ این گله، موطوئه هستند. علم اجمالی شما در اینجا به عنوان متعلق است «الغنم البیض بما له من الافراد و المصادیق فی الواقع» در اینجا شما به عدد کاری ندارید، به رقم کاری

ندارید، علم اجمالی شما به این تعلق گرفته است که «کلّ ما كان ایضا من هذه الغنائم و القطیع یكون موطوئا و محرّما».

فرق بین علم اجمالی متعلق به عنوان و غیر آن

ایشان می گوید: این دو علم اجمالی با هم فرق می کند. در علم اجمالی اول که علم اجمالی شما به عنوان متعلق نشده است و از اول بین اقل و اکثر و ده و پانزده و بیست مردد است آنجا ما انحلال را قبول داریم. یعنی اگر ده تا از این گله را یقینا فهمیدید که موطوئه است و این ده تا را جدا کردید دیگر در رابطه با بعدی ها علم اجمالی ندارید.

آنجا دیگر اصله البرائه حاکم است. آنجا دیگر می توانید استصحاب عدم موطوئیت را جاری بکنید. می توانید اصله الحلیه را جاری بکنید. همین که ده تا موطوء پیدا بکنید به مقداری که احتمال می دهید که معلوم بالاجمال شما همان مقدار باشد که عبارت از حدّ اقل است، اگر به مقدار حدّ اقل موطوء پیدا کردید، اینجا علم اجمالی از بین می رود و دیگر در بقیه گوسفندها علم اجمالی نقشی ندارد، بلکه اصله الحلیه و اشباه ذلک در بقیه گوسفندها محکم است.

اما در فرض دوم می فرمایند: ما مسأله انحلال را نمی پذیریم برای اینکه علم اجمالی شما به عنوان، تعلق گرفته است و تکلیف متعلّق به عنوان را بر شما منجز کرده است، یعنی به واسطه تعلق علم اجمالی به این که تمام گوسفندان سفیدرنگ موطوئه هستند، بر شما تنجز پیدا کرده است که «ایها المکلف! یجب علیک الاجتناب عن الغنم الا بیض بجمیع مصادیق و بجمیع افراد» و لازمه این علم اجمالی این است که اگر شما ده تا غنم ایض پیدا کردید و اینها را به عنوان موطوئه اخراج کردید، اگر احتمال بدهید که غنم ایض وجود دارد اینجا «رعایه للعلم الاجمالی» حتما باید دنبال کنید، باید فحص بکنید، باید تحقیق بکنید، ببینید که آیا مصداق معلوم بالاجمال هست یا نه؟ و حق ندارید که اصله البرائه و اشباه اصله البرائه را جاری بکنید.

بعد یک تأییدی برای خودشان ذکر می کنند که یک مسأله خیلی متعارفی هم هست.

آن تأیید این است که اگر یک تاجری علم اجمالی دارد به اینکه آنچه که به زید مدیون است در دفترش نوشته است. از او می پرسیم که چقدر به زید بدهکار هستی؟ می گوید:

نمی دانم، ده هزار تومان بدهکار هستم، پانزده هزار تومان بدهکار هستم یا بیست هزار

تومان بدهکار هستیم؟ این آدمی که علم اجمالی دارد به اینکه آنچه که به زید مدیون است در دفترش نوشته است و دفترش را باز کرد و صفحاتی از این دفتر را ملاحظه کرد، به اندازه ده هزار تومان دین در این صفحات منعکس بود، آیا برایش جایز است که بگوید:

این ده هزار تومان قدر متیقن است، علم اجمالی منحل شد و دیگر لازم نیست که ما بقیه صفحات را ملاحظه کنیم و بقیه دفتر را ببینیم که آیا بیش از ده هزار تومان به زید مدیون هستیم یا اینکه مدیون نیستیم؟ آیا عقلا این کار را می کنند؟ عقلا اجازه این مطلب را می دهند؟ یا اینکه عقلا می گویند: علم اجمالی با ملاحظه بدهی ده هزار تومان انحلال پیدا نمی کند، بلکه باید بقیه صفحات و بقیه دفتر هم ملاحظه بشود، احتمال دارد که در بقیه صفحات، یک دین دیگری وجود داشته باشد و یک بدهی زائد بر ده هزار تومان وجود داشته باشد.

حکم تعلق علم اجمالی به عنوان

ایشان می گویند: این هم از همین قبیل است، برای اینکه این علم اجمالی اش به عنوان متعلق شده است. عنوانش «ما فی الدفتر» است، آن دینی که در دفتر وجود دارد، آن دینی که در دفتر منعکس است. او علم اجمالی به این دین دارد. این عنوان مثل همان ایض از غنم می ماند، و اگر شما اطلاع بر حداقل این عنوان پیدا کردید، این موجب انحلال نمی شود، بلکه علم اجمالی به قوت خودش باقی است. می فرمایند: در ما نحن فیه هم مسأله از همین قبیل دوم است، که علم اجمالی انحلال پیدا نمی کند برای اینکه ما علم اجمالی داریم به ثبوت یک تکالیفی در شریعت که این تکالیف در مثلاً کتاب و سائل هست، حالا تعبیر ایشان «فیما بأیدینا من الکتب» است، ما علم اجمالی داریم به ثبوت یک تکالیف منعکسه در کتاب و سائل، مثل علم اجمالی به دین منعکس در دفتر. همان طوری که در علم اجمالی به دین منعکس در دفتر، اگر شما صفحاتی را ملاحظه کردید و به ده هزار تومان دین، واقف شدید نسبت به بقیه، اینطور نیست که فحص بر شما لازم نباشد اینجا هم همین طور است. شما علم اجمالی دارید به اینکه تکالیفی در شریعت وجود دارد و این تکالیف در کتاب و سائل منعکس است، از شما می پرسند که این تکالیف چقدر است؟ می گویند: فرضاً که هزارتا، هزار و صدتا، هزار و پانصدتا، دو هزارتا است. اینها دیگر اقل و اکثر است. حالا شما به کتاب و سائل مراجعه کردید و

هزارتا تکلیف به دست آوردید، آیا در هزار و یکم علم اجمالی شما منحل می شود که شما مناقشه کننده گفتید: در هزار و یکم، علم اجمالی منحل شده است و دیگر دلیلی بر وجوب فحص نداریم؟ یا اینکه علم اجمالی به قوت خودش باقی است و در هزار و یکم هم بر شما فحص را واجب می کند، در هزار و صد هم واجب می کند؟ در تمام اطراف احتمال و ارقام احتمالیه همین علم اجمالی برای شما فحص را لازم می کند.

پس از نظر این مناقشه، که این دلیل اخص از مدعا است. این دلیل، وجوب فحص را در رابطه با هزارتای اول، دلالت دارد، اما اینکه در رابطه با بعدی ها دلالت ندارد، مرحوم محقق نائینی (ره) می فرمایند: خیر، علم اجمالی انحلال پیدا نمی کند، به قوت خودش باقی است و شما را به فحص در تمامی ارقام احتمالی ملزم می کند. این جوابی است که ایشان داده اند، البته یک مناقشه دومی هم هست، و جوابی هم ایشان از مناقشه دوم داده اند، لیکن اصل جواب ایشان و آن مناقشه و جواب بعدی را ان شاء الله فردا ملاحظه می کنید.

پرسش:

- ۱ - کیفیت استدلال بر وجوب فحص را از باب علم اجمالی توضیح دهید.
- ۲ - جواب استاد را از استدلال بر وجوب فحص از باب علم اجمالی بیان کنید.
- ۳ - علت اخص بودن دلیل از مدعا را در استدلال بر وجوب فحص از باب علم اجمالی بیان کنید.
- ۴ - جواب محقق نائینی (ره) را از مناقشه اخص بودن دلیل از مدعا توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم فرق بين تعلق علم اجمالی به عنوان و غیر آن

کلام مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) که دیروز بیان کردند و در نتیجه انحلال علم اجمالی را منکر شدند، و مناقشه از اخصیّت دلیل از مدعا را جواب فرمودند، مورد اشکال سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) قرار گرفته است و ایشان دو اشکال به مرحوم محقق نائینی دارند:

یک اشکالشان این است که بین این دو قسم علم اجمالی که در یکی از اینها شما قائل به انحلال شدید و در دیگری منکر انحلال، ما فرقی نمی بینیم. چه فرقی می کند که شما علم اجمالی داشته باشید به اینکه مقداری از این گله گوسفند، موطئه است و آن مقدار، مردّد بین ده و بیست باشد فرضاً و ندانید که حیوانات موطئه عبارت از ده گوسفند است، و یا اینکه مثلاً عبارت از بیست گوسفند است و بین آنجایی که شما یک عنوانی را متعلق علم اجمالی قرار بدهید، و علم اجمالی پیدا بکنید به اینکه تمام گوسفندان سفید

رنگ این گله موطوئه هستند و بعد در مقام تعداد و آمار، آمار اینها مردّد بین ده و بیست باشد؟ بین این دو صورت، چه فرق می‌کند که شما در فرض اول، انحلال را پذیرفتید ولی در فرض دوم، انحلال را نپذیرفتید؟ آیا تخلّل این عنوان و تعلق علم اجمالی به عنوان چه نقشی در عدم انحلال دارد؟

بله؛ اگر عنوان، نسبت به معنوی به تعبیر ایشان عنوان محصّل و محصّل داشته باشد، ما در شک در محصّل که سابقاً بحث کردیم گفتیم که قاعده اقتضا می‌کند که تا زمانی که یقین به تحقق عنوان محصّل نداشته باشیم، شما نمی‌توانید در مقابل تکلیف مولای قعودی داشته باشید. در شک در محصّل در کتاب اشتغال مفصل بحث کردیم که البته یک تفصیلاتی هم در آنجا ذکر شده بود. بعضی‌ها بین اسباب شرعی و اسباب غیرشرعی فرق قائل شده بودند، لیکن اجمالاً در شک در محصّل مسأله به این صورت مطرح است که شما باید احراز بکنید تحقق آن عنوان محصّل را، مثل اینکه از باب مثال در باب وضو کسی بگوید که مأمور به واقعی و مقدمه واقعی، عبارت از غسلات و مسحات نیست، بلکه این غسلات و مسحات، محصّل یک حالت معنوی و یک بودن بر طهارت نفسانیه است که آن طهارت نفسانیه، مقدمه برای صلاه است، اوست که شرطیت برای صلاه دارد.

اگر در باب وضو، یک چنین مسأله ای مطرح باشد که اینک بعضی‌ها مطرح کرده اند که ما در شک در اجزا و شرایط وضو حق نداریم که براثت جاری بکنیم، برای اینکه باید طهارت معنوی را تحصیل بکنیم، و برای تحصیل طهارت معنوی باید هر قید و شرط و هر جزئی که احتمال بدهیم که در تحقق این طهارت نقش دارد، را در مقام عمل رعایت کنیم و آن را در مقام عمل ایجاد بکنیم. این که در باب وضو، مسأله براثت را جاری می‌کنیم برای این است که خودش را واجب می‌بینیم، خودش را مقدمه برای صلاه می‌بینیم، و الا اگر عنوان سببیت داشته باشد و مأمور به و مقدمه، آن مسبب باشد، بلاشکال باید مسبب را در خارج تحصیل بکنیم.

عدم تحقق عنوان محصّل و محصّل در محل بحث

آیا در ما نحن فیه در مسأله ایضیت نسبت به حیوانات موطوئه، یک عنوان محصّل و محصّل در کار است؟ یک سبب و مسبب در کار است که شما بگویید: اگر علم اجمالی ما

به مسببی تعلق گرفت، درباره اسباب این مسبب باید کمال رعایت بشود، و آنچه را که احتمال می دهیم که در تحقق این مسبب نقش داشته باشد را باید رعایت بکنیم و ایجاد بکنیم. آیا یک چنین مسأله ای در ما نحن فیه مطرح است؟ عنوان ایضیت که یک عنوان محصّلی نیست، یک عنوان مسببی نیست که دارای اسباب باشد، دارای محصّلات باشد، و ما در محصّلاتش رعایت احتیاط به تمام معنا را بکنیم.

بعد از آن که معلوم شد عنوان محصّل و محصّل در اینجا مطرح نیست چه فرق می کند که شما علم اجمالی به آن صورت اول داشته باشید، یا اینکه علم اجمالی متعلق به ایض داشته باشید؟ اگر انحلال هست، در هر دو انحلال هست، که قاعدتا هم همین طور است، و اگر فرضاً انحلالی وجود ندارد در هیچ کدام ندارد. بین این دو چطور قائل به فرق بشویم و در اولی انحلال را بپذیریم اما در دومی انحلال را رد بکنیم؟ این عنوان در اینجا چه نقشی دارد؟ چه امتیازی ایجاد می کند که ما برای خاطر این عنوان، مسأله عدم انحلال را مطرح بکنیم؟

(سؤال... و پاسخ استاد): اگر شما بدانید که سفیدها موطوئه هستند، و سفیدها هم صدتا هستند، این به ما ارتباطی ندارد. محل بحث ما آن است که معنون، مردّد بین اقل و اکثر باشد، معنون یعنی سفید، یعنی آن افراد خارجی، و الا اگر بخواهیم که هر دو طرفش را معلوم بدانیم و هیچ تردیدی نداشته باشد این که از محل بحث ما خارج است. شما در اولی هم اگر یقین داشته باشید و اینجوری فرض کنید به ما ارتباط ندارد، مثل اینکه کسی از اول یقین دارد که در این گوسفندها صدتا موطوئه وجود دارد، این که به ما مربوط نیست. ما مسأله انحلال علم اجمالی را می خواهیم درست بکنیم، و این در جایی است که مردّد بین اقل و اکثر باشد، و الا اگر از اول افرادش روشن است، مثلاً صدتا، این صدتا می خواهد که به عنوان ایض باشد یا بدون عنوان ایض، شما می دانید که صدتا حیوان موطوئه در اینجا هست، اصلاً به بحث ما ارتباطی پیدا نمی کند.

عدم دخالت عنوان بی ارتباط با حکم شرعی در حکم شرعی

اشکال دومی که سیدنا الاستاذ می فرمایند این است که می فرمایند: ما از حرف اول صرف نظر می کنیم، مسأله محصّل و محصّل را کنار می گذاریم لکن غیر از مسأله محصّل و محصّل، یک حرف دیگری داریم و آن این است که این عنوانی که متعلق علم اجمالی

قرار می گیرد در رابطه با حکم شرعی چه نقشی دارد؟ اگر این عنوان، موضوع برای حکم شرعی باشد، با قطع نظر از اشکال اول، حرف شما را می پذیریم، می گوییم: اگر یک عنوان متعلق علم اجمالی، موضوع برای یک حکم شرعی قرار گرفت، چون که علم اجمالی شما متعلق به این عنوان موضوع حکم شرعی است، علاوه بر اینکه در افراد مسلمة این عنوان، علم اجمالی گریبان شما را می گیرد، در افراد مشکوک که هم می گیرد.

به عبارت دیگر: انحلالی در کار نیست. در تردید بین اقل و اکثر اینطور نیست که در اکثرش شما اصالة البرائة جاری بکنید و خودتان را از دست علم اجمالی نجات بدهید.

اما اگر ما یک عنوانی داشتیم که وقتی این عنوان را با ادلة شرعیه ملاحظه می کنیم می بینیم که هیچ موضوعیتی برای هیچ حکمی از احکام شرعیه ندارد، فقط خصوصیت این عنوان این است که متعلق علم اجمالی شما قرار گرفته است، اما به نفس هذا العنوان در دایرة احکام وارد نیست، بلکه به عنوان دیگری در دایرة احکام وارد است. مثل ما نحن فیه، در همین مثالی که شما زدید، می گوئید: ما علم اجمالی داریم به اینکه گوسفندان سفید موطوئه هستند، آیا این سفید بودن در موضوع حکمی که روی موطوئه بار شده است کمترین دخالتی دارد؟ آن که موضوع برای حکم است، یک حیوان موطوئه است. حیوان موطوئه خوردنش حرام است، حیوان موطوئه باید نفی بلد بشود، فرضا باید سوزانده بشود. اما آیا در هیچ دلیلی و در هیچ آیه و روایتی عنوان سفید بودن هم به عنوان موضوعیت للحکم نقش دارد؟ به عنوان موضوعیت للحکم اثر دارد؟ یا اینکه عنوان، عنوان موطوئه است؟ موطوئه بودن نقش دارد و موضوعیت برای حکم به حرمت و سایر احکام دارد.

اگر عنوان متعلق علم اجمالی شما علاوه بر اینکه عنوان محصل و محصل در آن مطرح نیست و ما کاری به آن اشکال نداریم اصلا خودش هم موضوعیت برای حکمی از احکام شرعیه ندارد، آن وقت تعلق علم اجمالی به این عنوان چطور گریبان شما را می گیرد؟ چطور شما را در مضیقه قرار می دهد که شما می گوئید: تعلق علم اجمالی به این عنوان نمی گذارد که علم اجمالی منحل بشود، و معنای عدم انحلال این است که این علم اجمالی گریبان شما را می گیرد. سؤال می کنیم که تعلق علم اجمالی به یک عنوانی که از نظر حکم شرعی، کمترین دخالتی در موضوعیت برای حکم شرعی ندارد چطور گریبان انسان را می گیرد؟ چطور انسان را در مضیقه قرار می دهد؟ مضیقه در رابطه با حکم است،

در رابطه با تعلق حکم است، و الا شما علم اجمالی داشته باشید به موضوع یک امر مباحی، علم اجمالی داشته باشید که در بین این ظرفهایی که یکی مثلاً سرکه است و یکی مثلاً سکنجبین است، یک آبی هم وجود دارد، علم اجمالی به وجود آب، چه اثری از نظر خوردن برای شما بوجود می آورد؟ علم باید متعلق بشود به موضوع یک حکم الزامی، و یک حکم گریبان گیر، آن وقت تعلق علم اجمالی شما را در محدودیت قرار بدهد و بگوید: علم اجمالی دارم به اینکه اینجا خمر وجود دارد. این است که انسان را دچار مضیقه می کند. علم اجمالی دارم که احد العملین واجب است، یا اینکه نماز ظهر یا نماز جمعه یکی اش وجوب دارد. این است که انسان را گرفتار احتیاط و محدودیت و مضیقه می کند.

پس این علم اجمالی شما به اینکه گوسفندان سفید موطوءه هستند، این عنوان بیض و ابیض هیچ مدخلیتی در موضوعیت احکام ندارد. و روی این حساب، می توانیم بگوییم که آن مثال اول که شما انحلال را در آن قبول داشتید، شاید از نظر عدم انحلال، روشن تر از مثال دوم است برای اینکه در آن مثال اول، شما علم اجمالی پیدا کردید «بمطوئیه قطع من هذا الغنم» علم پیدا کردید که یک قسم از این غنم، موطوء است. موطوئیت، موضوع حکم است. موطوئیت، منشأ حکم است، و متعلق علم اجمالی شما هم مستقیماً «مطوئیه قسم من هذه الغنم» و از این گله گوسفند است، اما در مثال دوم یک عنوانی را آوردید و واسطه قرار دادید و متعلق علم اجمالی قرار دادید که آن عنوان هیچ ارتباطی به موضوعیت حکم و حکم لزومی شرعی ندارد. لذا اگر بخواهیم مقداری پافشاری کنیم چه بهتر که مسأله را عکس کنیم و بگوییم: در اولی انحلال نیست و در دومی انحلال هست، لیکن واقعش این است که در هیچ کدام فرقی نمی کند، در هر دو انحلال وجود دارد، هم در مثال اول و هم در مثال دوم، و ما هیچ فرقی بین اینها نمی بینیم.

خلاصه اشکال اخصیت دلیل از مدعا و جواب محقق نائینی (ره)

این مثالهایی بود که به عنوان تقریب زده می شد. اساس مناقشه این بود که می گفت:

این دلیل اخص از مدعا است، برای اینکه شما علم اجمالی دارید به اینکه یک احکام الزامیه ای در شریعت وجود دارد، از شما می پرسیم که این احکام الزامیه چه مقدار است؟ می گوئید: من تعدادش را نمی دانم، فرض کنید، نمی دانم که هزارتاست یا هزار و

پانصدتاست. آن وقت مناقشه کننده می گوید: اگر ما به روایات مراجعه کردیم و هزارتا حکم در روایات پیدا کردیم، و دیدیم که این هزار حکم به اندازه ای است که آن حدّ اقل معلوم بالاجمال ما بر آن انطباق دارد، همین جا دیگر فاتحه علم اجمالی خوانده می شود و نتیجه این می شود که در حکم هزار و یکمی، دلیلی بر وجوب فحوص نداریم، برای اینکه وجوب فحوص را می خواستید از طریق علم اجمالی درست بکنید و بعد از آن که علم اجمالی منحل شد دیگر آن حکم هزار و یکمی دلیل بر وجوب فحوص ندارد. مرحوم نائینی می خواستند در اینجا جلوی انحلال علم اجمالی را بگیرند و مثال گوسفندان سفید را مطرح کردند و بعد هم فرمودند که ما نحن فیه هم از همین قبیل است که اگر شما اطلاع از آن مقدار حدّ اقل پیدا کردید، این سبب نمی شود که علم اجمالی شما منحل بشود لذا در آن هزار و یکم هم علم اجمالی به قوت خودش باقی است و وجوب فحوص همراه علم اجمالی است. ما در جواب ایشان در جواب دوم، گفتیم که اگر عنوان، موضوع برای حکم شرعی باشد، حرف شما را می پذیریم اما اگر عنوان، موضوع برای حکم شرعی نباشد حرف شما را نمی پذیریم، و مسأله سفید بودن، در موضوعیت حکم شرعی نقش ندارد.

اینجا ممکن است که شما سؤال بکنید که در مورد ما نحن فیه که مسأله مناقشه است آیا آن عنوان معلوم بالاجمال از آن عناوینی است که موضوع حکم شرعی است که در نتیجه عدم انحلال در اینجا پیاده بشود؟ یا اینکه ما نحن فیه هم از قبیل «الابیض من الغنم» است که هیچ گونه موضوعیتی برای حکم شرعی ندارد؟

عدم موضوعیت عنوان معلوم بالاجمال برای حکم شرعی

در جواب باید گفت که ما نحن فیه از قبیل «الابیض من الغنم» است، برای اینکه آن چیزی که در ثبوت حکم شرعی نقش دارد و حکم شرعی را به گردن شما تحمیل می کند، نفس علم به حکم شرعی است. خود عنوان حکم شرعی دخالت دارد، اما مسأله موجود بودن در این کتب و یافت شدن «فیما بأیدینا من الکتب» دخالتی در مسأله ندارد، برای اینکه اگر شما یقین داشته باشید که یک حکمی اصلاً در کتاب و سائل هم وجود ندارد، لکن در عین حال شما علم اجمالی دارید به اینکه روز جمعه یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر، و فرض بکنیم، از باب مثال که در وسائل راجع به نماز جمعه حتی یک

روایت یا اثباتا یا نفیا وجود ندارد، آیا اینجا علم اجمالی شما اثر ندارد؟ شما اگر علم اجمالی پیدا کردید به این که یا نماز ظهر واجب است و یا نماز جمعه، نفس همین، دخالت در ثبوت حکم ندارد؟ یا این موجودیت «فیما بأیدینا من الکتب» نقش دارد؟ یا موجودیت در مطلق کتاب نقش دارد؟ آن که نقش دارد، علم به حکم است. این را روی این بیان داریم عرض می کنیم، و الا- روی بیان مرحوم محقق نائینی که مسأله را به لحاظ ایض مطرح کرده بود و قائل به عدم انحلال بود، ایشان از آن راه می خواستند وارد بشوند لکن ما در مقابل ایشان می گوئیم: نه، مسأله به این صورت نیست، بلکه واقعیت احکام شرعی «مع تعلق العلم بها یوجب تنجزها» دیگر فرق نمی کند که این عنوان در کار باشد «ما بأیدینا من الکتب» در کار باشد یا نباشد، یا وجود در مطلق کتاب، ولو کتابهای غیر «ما بأیدینا» تحقق داشته باشد، یا نداشته باشد. از نظر منجزیت علم اجمالی هیچ فرقی نمی کند که عنوان «ما بأیدینا من الکتب» در کار باشد یا نباشد، مثل همان عنوان ایضیت است که هیچ دخالتی در تنجیز علم اجمالی ندارد.

ایشان یک استشهادی کرده اند به مسأله دفتر که ما دیروز عرض کردیم، که اگر شما علم اجمالی داشته باشید به اینکه آنچه به زید بدهکار هستید در این دفترتان ثبت و ضبط شده است، آیا درست است که شما هفت، هشت صفحه از این دفتر را ملاحظه بکنید، بعد ببینید در این هفت و هشت صفحه یک مقدار به زید بدهکاری ثبت و ضبط شده است، و بگویید: زاید بر این مقدار که برای ما معلوم نیست، ما دیگر لازم نیست که دفتر را ملاحظه بکنیم، لازم نیست که مراجعه به دفتر بکنیم، علم اجمالی ما منحل شد، در بقیه اصاله البرائه جاری می کنیم.

عدم جواز مقایسه علم به حکم شرعی به مسأله ثبت در دفتر

جواب این حرف این است که اصلاً مسأله طومار و دفتر، یک مسأله ای است که بعد هم ما مطرح می کنیم. اتفاقاً در این مسأله نظر بعضی از بزرگان و حتی خود مرحوم محقق نائینی، این است که اگر علم اجمالی هم از اول نباشد بر شما احتیاط لازم است. اگر شما احتمال می دهید که به زید مدیون هستید و «علی فرض المدیونیه» دینش را در دفتر ثبت کرده اید، اما هیچ علم ندارید، آیا شما می توانید همین الان اجرای اصاله البرائه بکنید؟ بگویید: چه لزومی دارد که به دفتر مراجعه بکنیم؟ ما که شک داریم در اینکه مدیون

هستیم و یا اینکه مدیون نیستیم، اینجا اجرای اصله البرائه می کنیم؟

نظیر این چه بسا در باب استطاعت، توهم می شود کسی بگوید: مگر وجوب حج، مشروط به استطاعت نیست؟ استطاعت را هم که لازم نیست انسان تحصیل بکند. اگر کسی احتمال می دهد که مستطیع هست یا نه مثل فرض کنید در «ان جائك زيد فأكرمه» اگر کسی احتمال داد که مجيء زيد محقق شده است و احتمال هم داد که محقق نشده است، چطور آنجا اجرای اصله البرائه می شود؟ کسی در ذهنش بیاید که در باب استطاعت هم مسأله اینطور است، اصلاً لازم نیست که آدم دفترش را ببیند تا ببیند که استطاعت دارد یا ندارد. استطاعت مشکوک است، شرط وجوب الحج است، تا مادامی هم که شرط احراز نشود تکلیف به وجوب حج هم احراز نمی شود. لذا بر هیچ کس لازم نیست که به دفترش مراجعه بکند و ببیند «هل هو مستطیع أم لا».

اگر ما این حرف را زدیم دیگر مسأله حج متزلزل می شود، دیگر هیچ کسی لازم نیست که برای بدست آوردن استطاعت و به دست نیارودن به دفترش مراجعه بکند که بحثش را ان شاء الله می کنیم. لذا عقیده خود مرحوم محقق نائینی هم در مثال طومار و دفتر این است که اگر علم اجمالی هم نباشد بلکه تنها یک شبهه بدویه وجود داشته باشد، که شبهه بدویه در موارد دیگر مجرای اصله البرائه است، اینجا حق ندارد که رجوع به اصله البرائه بکند، حق ندارد که بگوید: ما اصلاً دفتر را باز نمی کنیم تا ببینیم که آیا به زيد بدهکار هستیم یا نه. ما در مدیونیت شک داریم، اصله البرائه از اشتغال ذمه دینی جاری می کنیم. پس مسأله طومار را اصلاً باید از ما نحن فیه خارج کرد، برای اینکه ما نحن فیه بحث در آن مواردی است که اگر به جای علم اجمالی شبهه بدویه باشد دیگر مسأله احتیاط و امثال ذلك مطرح نباشد، اما در مثال طومار، وجود علم اجمالی و عدم علم اجمالی مساوی است، لذا اگر شما بگویید: علم اجمالی هم بعد از دیدن ده تا دین به زيد انحلال پیدا می کند، بکند، ولی باز همان احتمالش ایجاب احتیاط می کند، مثل صورتی که علم اجمالی انحلال پیدا نکرده باشد. لذا مسأله طومار را باید به طور کلی از بحثهای ما خارج کرد و این را کسی به عنوان تأیید در ما نحن فیه مطرح نکند.

پرسش:

۱ - اشکال اول امام(ره) در عدم فرق بین تعلق علم اجمالی به عنوان و غیر آن بر کلام محقق

ص: ۳۰۹

نائینی (ره) چیست؟

۲ - علت عدم تحقق عنوان محصل و محصل در تعلق علم اجمالی به عنوان و غیر آن چیست؟

۳ - اشکال دوم امام (ره) در عدم دخالت عنوان بی ارتباط با حکم شرعی در حکم شرعی بر کلام نائینی (ره) چیست؟

۴ - دلیل عدم موضوعیت عنوان معلوم بالاجمال برای حکم شرعی چیست؟

۵ - چرا علم به حکم شرعی را نباید به مسأله ثبت در دفتر قیاس کرد؟

ص: ۳۱۰

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اعمیت دلیل برای وجوب فحص از طریق علم اجمالی از مدعا

عرض کردیم: در این استدلالی که برای وجوب فحص از طریق علم اجمالی شده است، دو مناقشه شده است: یک مناقشه این بود که این دلیل، اخص از مدعاست و نسبت به زاید بر قدر متیقن از معلوم بالاجمال که علم اجمالی منحل می شود، نمی تواند دلالت بر وجوب فحص داشته باشد. در این رابطه، کلام مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) را با اشکالاتی که بر آن وارد بود، مطرح کردیم. اما مناقشه دومی که بر این دلیل شده این است که این دلیل، اعم از مدعای شماسست زیرا دایره آن فحوصی که شما ادعا می کنید و در مقام استدلال بر وجوبش هستید، فحص محدود به کتابهایی است که در اختیار و در دسترس ما قرار گرفته است.

به عبارت دیگر: فحص مدعای شما، فحص در همین کتابهایی است که در اختیار ما و در دسترس ماست. کتب اربعه و کتابهایی که می توانیم به آنها مراجعه بکنیم و مظنه وجود

دلیل بر سقوط حکم است. شما یک چنین فحصى را ادعا می کنید، اما در مقام استدلال بر چنین وجوب فحصى، علم اجمالی را اینطور تقریر نمی کنید که بگویید: ما علم اجمالی داریم به اینکه در این کتابها، احکامی وجود دارد و ادله مثبتة احکام وجود دارد. در مقام استدلال، دیگر پای این کتابهایی که در اختیار و در دسترس ما هست را به میان نمی آورید بلکه می گویید: ما علم اجمالی داریم به اینکه یک احکام الزامیه در شریعت مقدسه اسلام ثابت است. نتیجه علم اجمالی به ثبوت این احکام در شریعت مقدسه، فحص از این کتابهایی است که در دسترس ما موجود است ولی نباید اکتفای به این فحص کرد برای اینکه دایره علم اجمالی، وجود یک احکام لزومیه در شریعت مقدسه اسلامیه است، اما مدعای شما این است که «یجب الفحص فی الکتب الّتی بایدینا». ما سؤال می کنیم مگر تمام احکام اسلام در این کتبی که «بایدینا» هست وجود دارد و اصولاً مگر تمام احکام اسلام بطور کلی در کتب مضبوط است؟ یک قسمت از کتب است که در اختیار ما نیست، آن اصول اربعه ماه ای که در زمان صادقین (علیهم السلام) نوشته شده، قسمتی منبع برای این روایات قرار گرفته، نه همه آنها.

پس مدعای شما فحص در محدوده کتبی است که در اختیار ماست و دلیلتان این معنا را اقتضا نمی کند. دلیل می گوید: اگر در همین ها هم فحص کردید این فحص کافی نیست و به درد نمی خورد برای اینکه همه احکام در محدوده این کتب وجود ندارد. پس دلیل شما یک معنای وسیعی را دلالت می کند و اثبات می کند امام مدعای شما در یک محدوده خاصی است. «فحص فیما بایدینا من الکتب» مدعای شماست.

انحلال علم اجمالی کبیر به واسطه علم اجمالی صغیر

مرحوم محقق نائینی (ره) چون میل داشتند که این دلیل را یک دلیل تامی درست کنند که از هرگونه مناقشه ای دور باشد، اینجا هم در مقام جواب برآمده و فرموده اند: این مناقشه هم وارد نیست برای اینکه ما دوتا علم اجمالی داریم: یک علم اجمالی کبیر و یک علم اجمالی صغیر، و این علم اجمالی صغیر، موجب انحلال آن علم اجمالی کبیر است.

می فرماید: علم اجمالی کبیر، همان است که در این دلیل ذکر شده و آن اینکه شما اجمالاً می دانید که در شریعت اسلام، احکام لزومیه و حتمیه ای وجود دارد، البته دایره اش هم مردد بین اقل و اکثر است، قدر متیقن و مازاد مشکوک دارد. مثلاً هزار حکم

لزومی قطعا وجود دارد، ولی ممکن است بیش از این تعداد باشد. پس علم اجمالی کبیر شما به وجود یک احکام لزومیه ای در اصل شریعت اسلامی است که آن هم مردد بین اقل و اکثر است. این علم اجمالی کبیر است، اگر این اجمالی کبیر انحلال پیدا نکند، این مناقشه ای که بر این استدلال شده به قوت خودش باقی است، اما اگر این علم اجمالی کبیر، انحلال پیدا کرد ولو به علم اجمالی صغیر دیگر این مناقشه وارد نیست.

اما علم اجمالی صغیر این است که ما علم اجمالی داریم به اینکه در بین همین روایاتی که در دست ماست و همین کتابهایی که در اختیار ماست، لااقل هزارتا روایتی که اثبات حکم لزومی بکند و مطابق با واقع هم باشد، وجود دارد. آن قدر متیقنی که در معلوم به علم اجمالی اول بود، وجودش در بین این روایات هم هست. یعنی معلوم بالاجمال شما قدر متیقنش هزارتا حکم بود، ولو اینکه مازادش هم محتمل بود، اضافه اش هم طرف علم اجمالی قرار می گرفت ولی هزارتا قدر متیقن بود. لذا ممکن است بگوییم که ما علم اجمالی داریم که در بین همین روایاتی که در اختیار ماست، هزارتا روایتی که حکم لزومی را دلالت کند و موافق با واقع هم باشد وجود دارد.

اگر آن معلوم بالاجمال در علم اجمالی اول، قدر متیقنش در این محدوده علم اجمالی دوم وجود پیدا کرد، دیگر آن علم اجمالی اول منحل شد، دیگر از آن سعه دایره بیرون آمد، دیگر دایره اش محدود «بما فیما بآیدینا من الکتب» می شود برای اینکه هزارتا حکم لزومی اسلامی در بین این روایات وجود دارد با توجه به موافقتش للواقع نه بما انه روایاتی است که یک حکم الزامی را دلالت می کند و ممکن است موافق واقع باشد و ممکن است مخالف واقع باشد، با قید «موافقه للواقع» و به تعبیر ایشان: «مصادفه للواقع».

و اگر این علم اجمالی صغیر، علم اجمالی کبیر را منحل کرد، آنوقت دلیل بر مدعا انطباق پیدا می کند، دیگر دلیل اعم از مدعا نمی شود، دایره فحص محدود به همین «فیما بآیدینا من الکتب» خواهد بود، دیگر در خارج از دایره این کتب، فحصی لزوم ندارد. لذا با این جوابی که از این مناقشه دوم دادیم دیگر این استدلال، یک استدلال تام و تمامی خواهد شد و این یک دلیل محکمی بر وجوب فحص قرار می گیرد.

تنافی کلام مرحوم نائینی (ره) در ما نحن فیہ با مسألة قطع غنم

لکن بیان ایشان با آن بیانی که در مسألة «ابيض» و تعلق علم اجمالی به موطونه بودن

ایض از غنم ذکر کردند، منافات دارد زیرا ایشان در جواب از شبهه اول و مناقشه اول که روی اخصیت دلیل از مدعا تکیه می شد، سعی زیاد داشتند که جلوی انحلال علم اجمالی بگیرند. اگر آنجا علم اجمالی منحل می شد، دلیل اخص از مدعا بود ولی با سعی زیاد، جلوی انحلال را در آنجا گرفتند و برای این، تقریب و مثالی در مسأله قطع از غنم پیاده کردند. گفتند: مسأله، دو صورت دارد: در یک صورتش انحلال است و در یک صورتش انحلال نیست و فرمودند که ما نحن فیه از این قسم عدم انحلال است مثل همان جایی که علم اجمالی به موطوئیت ایض از غنم متعلق بشود. ایشان گفتند: اینجا علم اجمالی تعلق به عنوان گرفته است و چون تعلق به عنوان گرفته است، حکم در مورد جمیع افراد و مصادیق واقعیه این عنوان منجز شده و اگر فردی را شما شک بکنید که «آنه ایض أم لا؟» باید احتیاط بکنید برای اینکه حکم روی عنوان «ایض» منجز شده است و فرمودند: ما نحن فیه هم از این قبیل است.

اینجا سؤال می شود که چطور در جواب از مناقشه اول، علم اجمالی ما نحن فیه به یک عنوان غیرقابل انحلال متعلق شده، اما در جواب از مناقشه ثانیه، علم اجمالی یک طوری است که قابل انحلال است؟ ما چطوری بین این دو جمع بکنیم؟ این یک مسأله ای نیست که در اختیار ما باشد و هر کجا هر طوری بخواهیم رویش نظر بدهیم. شما گفتید:

در ما نحن فیه علم اجمالی به عنوان متعلق است، می پرسیم: آن عنوان در ما نحن فیه چیست؟ یا عنوان را «ما فی الشریعه المقدسه» می دانید یا عنوان را «ما فی الکتب» منتها نه خصوص این کتبی که «بایدینا» است ولو آن کتابهایی که به دست ما نرسیده و در اختیار ما قرار نگرفته. اگر علم اجمالی شما، به عنوان «ما فی الشریعه» یا «ما فی الکتب» تعلق گرفت و شما می گوئید: تعلق علم اجمالی به عنوان، حکم را روی تمام افراد و مصادیقش منجز می کند، پس چه شد در جواب از مناقشه دوم، همین موجب انحلال شد؟ شما انحلال و عدم انحلال را در رابطه با انحلال کننده، قرار ندادید بلکه در رابطه با انحلال شونده قرار دادید، گفتید: این علم اجمالی که می خواهد منحل بشود را باید حساب بکنیم بینیم به عنوان متعلق است یا به غیر عنوان. اگر به عنوان متعلق است، منحل نمی شود و اگر به عنوان متعلق نباشد منحل می شود، اما به چه چیز منحل می شود؟ روی آن دیگر شما تکیه ندارید. شما برای انحلال کننده، نقشی قائل نیستید. انحلال شونده را دو صورت می کنید: یک صورت تعلق علم اجمالی به عنوان، یک صورت تعلق علم

اجمالی به غیر عنوان.

چطور شد حالا که پای مناقشه ثانی پیش آمد، دیگر علم اجمالی به عنوان، متعلق نشده و در جواب از مناقشه اول، می گوید: به عنوان، متعلق شده، اما در جواب مناقشه دوم می گوید: به عنوان متعلق نشده؟ اینکه نمی شود. در هر دو علم اجمالی به عنوان متعلق است منتها عنوانش را «ما فی الشریعه» فرض بکنیم یا عنوانش «ما فی الکتب» اعم از این کتابهایی که «بایدینا» یا «بغیر ایدینا» است. اگر علم اجمالی روی تعلقش به عنوان، قابل انحلال نیست پس چطور این علم اجمالی صغیر، اینجا علم اجمالی کبیر را منحل می کند؟ مگر علم اجمالی کبیر به عنوان متعلق نشده؟ مگر شما نگفتید که تعلق به عنوان، مانع از انحلال است؟ چطور آنجا مانع از انحلال است اما در جواب از مناقشه دوم، همین تعلق علم اجمالی به عنوان، هیچ مانعیت از انحلال ندارد؟

خلط بین انحلال کننده و انحلال شونده در کلام محقق نائینی(ره)

اساس مطلب روی این جهت است که ایشان ملاک و محور را انحلال کننده قرار نداده، ملاک را انحلال شونده قرار داده و انحلال شونده در هر دو یکسان است، در هر دو متعلق به عنوان است و شما گفتید: اگر علم اجمالی به عنوان متعلق بشود «لا یکون قابلاً للانحلال» پس چطور می شود بین این دو جمع بشود که در جواب از مناقشه اول، روی تعلق به عنوان، منحل نشود اما در جواب از مناقشه دوم با اینکه تعلق به عنوان دارد مع ذلک انحلال پیدا بکند؟ ما جمع بین این دو را نتوانستیم به دست بیاوریم.

(سؤال... و جواب استاد): فرض این است که ما علم اجمالی کبیر و علم اجمالی صغیر داریم، یعنی علم اجمالی در محدوده وسیع داریم و علم اجمالی در محدوده غیر وسیع داریم که می خواهیم این در محدوده غیر وسیع را موجب انحلال آن علم اجمالی در محدوده وسیع قرار بدهیم، پس باید بین اینها یک فرقی وجود داشته باشد. فرقی این است که علم اجمالی صغیر در محدوده «ما بایدینا من الکتب» است و علم اجمالی کبیر «فی الکتب مطلقاً» است، اعم از این کتابهایی که در دست ما هست یا غیر این کتابهایی که مسلم کتابهایی بوده و به دست ما نرسیده و امکان دارد در آن کتابها هم یک احکامی وجود داشته باشد. با قبول کردن این معنا که ما علم اجمالی کبیر و علم اجمالی صغیر داریم، سؤال این است که چه شد اینجا علم اجمالی کبیر انحلال پیدا کرد؟ مگر شما ملاک

را در انحلال و عدم انحلال به دست ما ندادید؟ مگر نگفتید که ما نحن فیه از آن موردی است که انحلال ندارد و علتش را هم تعلق علم اجمالی به عنوان ذکر کردید آیا در جواب مناقشه دوم، علم اجمالی، دیگر متعلق به عنوان نیست؟ علم اجمالی عوض شد یا با اینکه متعلق به عنوان است مع ذلک منحل شد؟ پس این خلاف آن فرمایش شماست که اگر علم اجمالی به عنوان متعلق بشود قابل انحلال نیست. لذا جمیع بین این فرمایش و آن فرمایش به نظر ما جمع روشنی نمی رسد و یک تهافت و مناقضه ای در آن تحقق دارد.

نتیجه اینطور شد که ما جمع بین این دو حرف را نمی توانیم بفهمیم. یک دلیل داریم، دو مناقشه در این یک دلیل شده، چطور می شود در جواب از مناقشه اول، علم اجمالی این دلیل را متعلق به عنوان بدانیم و غیرقابل انحلال و در جواب از مناقشه دوم بگوییم:

«قابل للانحلال و ينحل»؟ این چطوری جمع می شود؟ اگر ما دوتا دلیل می داشتیم، شما بگویید: هر دلیلی یک عنوان مستقلی دارد و یک فرض خاصی دارد، اما یک دلیل است، دو مناقشه در رابطه با یک دلیل است و این یک دلیل دیگر دو صورت ندارد. این دلیل، یک صورت دارد، یا علم اجمالی اش «متعلق بالعنوان» و یا نه، اگر هست، در دومی انحلال معنا ندارد، اگر نیست، در اولی معنا ندارد که شما جلوی انحلال را در اولی گرفتید و گفتید: روی تعلق علم اجمالی به عنوان، ما نمی گذاریم این علم اجمالی انحلال پیدا نکند.

خلاصه بحث

نتیجتاً هر دو مناقشه به این دلیل وارد است، برای اینکه جواب ایشان از مناقشه اول، نتوانست جواب صحیحی باشد و جوابشان از مناقشه دوم هم نتوانست، لکن روی مبنای ما، ما جواب از مناقشه دوم را قائلیم برای اینکه ما انحلال را مطلقاً قبول کردیم گفتیم:

می خواهد متعلق به عنوان باشد، می خواهد متعلق به عنوان نباشد. در آن دو مثالی که در مسأله قطع از غنم مطرح کردند، گفتیم: ما در هر دو قائل به انحلال هستیم، چه علم اجمالی به موطوئیت یک تعداد مرددی پیدا نکند و چه علم اجمالی به موطوئیت یک عنوان پیدا نکند، ما در هر دو قائل به انحلال بودیم و می گفتیم: این عنوانها مانع از تحقق نمی شود.

لکن جوابی که از اصل دلیل دادیم این بود که گفتیم: این دلیل اصلاً به ما ارتباطی

ندارد. ما در بحث برائت هستیم. ما می خواهیم ببینیم فحص قبل البرائه وجوب دارد یا ندارد، اما از راه علم اجمالی نمی شود وارد شد، چون علم اجمالی اصلا سد باب برائت است. برائت مال جایی است که نه علم اجمالی باشد و نه علم تفصیلی، مکلف باشد و شک در تکلیف، مکلف باشد و نفس احتمال تکلیف، اما این احتمال، هیچ اقترانی به علم اجمالی نداشته باشد، و به عنوان طرف علم اجمالی واقع نشود و قرار نگیرد. لذا ما اصل دلیل را از این جهت جواب دادیم و الا عرض کردیم که مناقشه ها بعضی وارد و بعضی روی مبنای ما غیر وارد است.

عدم جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان قبل از فحص از نظر عقل

ترتیب بحث ما تا اینجا به این کیفیت شد که در مسأله وجوب فحص در رابطه با برائت آن هم برائت عقلیه که مبنایش قاعده قبح عقاب بلا بیان است دلیل ما بر وجوب فحص، تنها همین مسأله بود که اگر مکلف فحص نکند و اگر قبل الفحص بخواند قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری بکند، از نظر عقل، این قاعده جریان پیدا نمی کند برای اینکه عقل، بیان را بیان و اصل می گیرد و مقصود از بیان واصل، وصول به آحاد مکلفین نیست، بلکه مقصود از بیان واصل، این است که در مظان مراجعه عبید، قرار بگیرد، در کتابهای روایتی وجود داشته باشد، در قرآن شریف وجود داشته باشد، به طوری که اگر مکلف مراجعه بکند و یک مقدار در این رابطه تتبع اعمال بکند، اگر دلیل بر حکم وجود داشته باشد، بتواند اطلاع بر دلیل بر حکم پیدا بکند.

پس اساس دلیل ما این است که قاعده قبح عقاب بلا بیان که «قاعده عقلیه لا تجری مع عدم الفحص». از نظر خود عقل، عقل می گوید: اگر مکلف فحص نکند، من حکم نمی کنم به اینکه اینجا عقاب قبیح باشد، حکم نمی کنم به اینکه برائت عقلیه جریان پیدا بکند. لکن یک راههای دیگری هم بر وجوب فحص ذکر شده که آن راهها را هم باید ملاحظه بکنیم ببینیم آیا آن راهها هم دلالت بر وجوب فحص می کند یا آن راهها دلالت بر وجوب فحص ندارد؟

پرسش:

۱ - علت اعمیت دلیل وجوب فحص از طریق علم اجمالی از مدعا چیست؟

ص: ۳۱۷

۲ - جواب محقق نائینی (ره) را از اعمیت دلیل از مدعا بیان کنید.

۳ - علت تنافی کلام مرحوم نائینی (ره) در مورد وجوب فحص از طریق علم اجمالی با کلام ایشان در مسأله قطع غنم چیست ؟

۴ - خلط بین انحلال کننده و انحلال شوونده در کلام محقق نائینی (ره) را توضیح دهید.

۵ - علت اصلی عدم جریان قاعده قبح عقاب بلایان قبل از فحص چیست ؟

ص: ۳۱۸

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اجماع بر وجوب فحص در برأت

بحث ما در این بود که در برأت عقلیه که مدرک آن قاعده قبح عقاب بلا بیان است از چه راهی می توانیم لزوم فحص را ثابت کنیم؟ ادله ای در این باب ذکر شد که همه آنها جز آن دلیل اولی که ذکر کردیم، قابل مناقشه و اشکال بود. دلیل اول روی عدم بیان تکیه کرده بود، به تقریب اینکه مقصود از بیان، بیان واصل است و مقصود از وصول، وصول به نحو متعارف است، و در مثل احکام شرعیه، وصولش به این نحو است که یا در کتاب الله، حکمی بیان شده باشد و یا در روایات بیان شده باشد لذا تا مکلف به کتاب مراجعه نکند و به سنت و روایات مراجعه نکند و مظان وجود دلیل را تفحص و تتبع نکند، خود عقل حکم به قبح عقاب نمی کند برای اینکه عقاب، مضاف الیه دارد: عقاب بلا بیان یا صفت دارد: عقابی که وصفش این است که بیانی در رابطه با او وجود نداشته

باشد. پس اگر در کتاب الله و یا در سنت، یک بیانی وجود داشته باشد به طوری که اگر این مکلف، به مقدار کافی تتبع بکند آن بیان را پیدا می کند، اگر مراجعه نکرد و احتمال بیان هم می داد، دیگر چطور قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان پیدا بکند؟ چطور براءت عقلیه ای که حاکم به قبح عقابش عبارت از عقل است در اینجا جریان پیدا می کند؟ این دلیل، یک دلیل بسیار روشنی است و نیاز به ادله دیگر اصلا وجود ندارد، لکن ادله ای دیگری هم ذکر شده که ما چندتا را ذکر کردیم و مناقشات در آنها را هم بیان کردیم.

تمسک به اجماع برای اثبات وجوب فحص در باب براءت

یک سری از ادله در این رابطه خواسته اند مسأله را از اجماع و کتاب و سنت استفاده بکنند بگویند: ما اجماع داریم بر اینکه باید فحص کرد. همه علماء اتفاق دارند بر اینکه قبل الفحص نمی شود براءت جاری کرد. باید فحص کرد و در صورت عدم البیان، متوسل به براءت شد.

می گوئیم: این اجماع در براءت شرعیه که بعدا ان شاء الله بحثش را می کنیم چون بحث ما فعلا در براءت عقلیه است آیا در براءت عقلیه می شود در رابطه با شرایطش به مثل اجماع و کتاب و روایات تمسک کرد؟ اصولا مسائل عقلیه، حدود و ضوابط و جهاتش را باید خود عقل بیان بکند، خود عقل باید روشن بکند. ما از یک طرف می خواهیم به قاعده قبح عقاب بلا بیان تمسک بکنیم، از طرفی بگوئیم: اجماع جلوی شما را می گیرد، اجماع می گوید: تا شما فحص نکرده اید، حق ندارید به قاعده قبح عقاب بلا بیان تمسک کنید، روایت جلوی شما را می گیرد و یا حتی کتاب جلوی شما را می گیرد.

عدم دخالت مسائل تعبدیه در مسائل عقلیه

این ادله تعبدیه نمی شود در مسائل عقلیه راه پیدا بکند، برای اینکه اگر عقل آمد و به ضرس قاطع گفت: فرضا شما قبل الفحص هم می توانید به قاعده قبح عقاب بلا بیان تمسک بکنید، اگر عقل یک چنین حکم قطعی داشت کدام اجماع و روایت و آیه ای می تواند برخلاف حکم عقلی قطعی نظر بدهد؟ لذا در مواردی که آیات قرآن یک ظهوری دارد و این ظهور مخالف با حکم عقل است، شما به کمک عقل، این ظهور را

کنار می‌زنید. شما در «وَجَاءَ رَبُّكَ» می‌گویید: معنای ظاهرش اراده نشده. معنای ظاهر، خلاف حکم عقل است که در مورد خداوند، نفی تجسّم می‌کند و در نتیجه، نفی عوارض تجسّم که عبارت از حرکت و اشباه ذلک باشد می‌کند. بالاخره در یک مسأله عقلیه که آن هم عقلیه محضه است، هیچ ارتباطی به شرع ندارد و این قاعده قبح عقاب بلایان حتی در موالی و عبید عرفیه هم جریان دارد، حتی در سایر ملل و ادیان هم جریان دارد. این، یک قاعده ای نیست که مبتنی بر خصوص شرع باشد، یک قاعده عقلیه محضه است و در این قاعده، هیچ مجال و موقعیتی برای تمسک به روایت و آیه و اجماع و امثال ذلک نخواهد بود.

(سؤال... و جواب استاد): شرع در حکم عقل تصرّف نمی‌کند. عقلا- غیر از عقل است. عقلا- عرف است و الا حکم عقلی قطعی را که نمی‌شود در آن تزلزل ایجاد کند. اگر بشود در حکم عقل تزلزل ایجاد کرد تمام مبانی اعتقادی متزلزل خواهد شد.

احتمال مدرکی بودن اجماع در محل بحث

علاوه، اشکالات دیگری در کار است. یک اشکال مثلاً- در باب اجماع است و این با قطع نظر از حرف اول است. در باب اجماع مکرر در فقه هم ملاحظه فرموده‌اید، هر اجماعی نمی‌تواند اصالت داشته باشد و کاشف از رأی معصوم و موافقت معصوم باشد بلکه اگر در یک مسأله ای مستند و مدرک مجمعی به طور قطع یا به طور احتمال، مشخص شد، اجماع اصالت خودش را از دست می‌دهد. اگر در یک مسأله ای دیدیم روایات متعددی وجود دارد، روایاتی که سنداً خوب است و دلالتاً هم خوب است و در کنار این روایات، یک اجماعی هم هست، این اجماع دیگر در عرض روایات، یک حجت مستقلة ای نخواهد بود، برای اینکه ما قویاً احتمال می‌دهیم که مجمعی همه برای خاطر این روایات، این فتوا را داده‌اند و به استناد این روایات، این نظریه را ابراز داشته‌اند. اگر احتمال بدهیم یا یقین کنیم که مستند مجمعی این روایات است، روایاتی که دلالتش واضح و سندش معتبر است، آنوقت یک اجماعی هم در کنار این روایات و در عرض این روایات نخواهد به صورت یک دلیل مستقل باشد ما چنین اجماعی نداریم.

به عبارت روشن‌تر: در صورتی اجماع، اصالت و اعتبار دارد که اگر سایر مستندها هم

کنار گذاشته بشود، باز اجماع به قوت خودش باقی باشد، اما در یک مسأله ای که مدارک روشن دارد، اینطور نیست که ما اگر این مدارک روشن را از صحنه خارج بکنیم، باز هم اجماع تحقق داشته باشد. در ما نحن فیه هم مسأله اینطور است بعد از آنکه به یک تقریب روشن و واضحی برای شما روشن کردیم که قاعده قبح عقاب بلا بیان قبل الفحص جریان ندارد، ما احتمال قوی می دهیم که مستند مجمعین، همین معنا باشد. مجمعین به همین معنا توجه دارند. آنها حسابش را کرده اند دیده اند معنا ندارد قاعده قبح بلا بیان، قبل الفحص جاری بشود و به استناد این مطلب، اجماع کرده اند و اتفاق کرده اند. آیا اجماع و اتفاقی که استناد به همان دلیل اولی ما داشته باشد، می تواند یک دلیل مستقلی در عرض آن دلیل اول قرار بگیرد؟ یا اینکه این اجماع اصالت خودش را از دست می دهد و نمی تواند به صورت یک دلیل مستقل، قابل استدلال باشد.

تمسک به آیات و روایات برای اثبات وجوب فحص

اما نسبت به آیات و روایات، ان شاء الله در بحث بعدی می گوئیم: قبول داریم یک سلسله آیات و روایاتی داریم که ظاهرشان وجوب تفقه و وجوب تتبع و وجوب تعلم است، این عناوینی است که در این آیات و روایات ذکر شده، «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» که از آیه، وجوب تفقه استفاده می شود لکن یک بحث این است که آیا وجوب تفقهی که از آیات و روایات استفاده می شود، یک وجوب تعبیدی شرعی است و در حقیقت یک حکم تأسیسی تعبیدی خواهد بود، یا اینکه به احتمال قوی، این هم ارشاد به حکم عقل است، در حقیقت، تأکید حکم عقل را می کند. خود عقل تفقه در دین را لازم می داند.

خود عقل تعلم احکام مولای واقعی را لازم می داند لذا بعید نیست که این آیات و روایات اصلاً یک حکم تأسیسی تعبیدی را مطرح نکنند، بلکه اینها ارشاد به حکم عقل باشد، مثل آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ» که دلالتش بر وجوب اطاعت خدا، یک حکم ارشادی محض است و تأکید حکم عقل به وجوب اطاعه الله است.

پس خلاصه بحثهای ما این شد که برای لزوم فحص در براءت عقلیه، تنها یک دلیل داریم لکن آن دلیل، محکم است و قابل مناقشه نیست و آن این است که عقل، قبل الفحص قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری نمی کند. این راجع به اصل وجوب فحص در براءت عقلیه، باز هم بحث ما در شبهات حکمیه و براءت عقلیه است.

یک جمله کوتاه هم راجع به مقدار فحوص است. حالا- که بنا شد فحوص بکنند، چه مقدار فحوص بکنند؟ آیا برای به دست آوردن حکم یک مسأله ای مثلا- حکم شرب توتون باید از اول کتاب روایات تا آخر، تمام روایات شیعه و سنی را مراجعه بکنند؟ یا اینکه نه، بحمد الله هم از اول این معنا متداول بوده و هم در زمانهای ما، که دیگر کاملاً این معنا مراعات شده که روایات هر مسأله ای را در بابی که متناسب با آن مسأله است عنوان می کنند. روایات هر حکمی را در ابواب مربوط به آن حکم عنوان می کنند. مثلاً ما حالا در بحث فقه در باب سرقت بحث می کنیم و با زحمات فراوانی که صاحب وسایل (اعلی الله مقامه الشریف) کشیده، تمام روایات مربوط به سرقت و حد سرقت را در یک ابوابی سی تا سی و پنج تا، جمع آوری کرده که مجموعاً مثلاً سی الی سی و پنج صفحه می شود لذا اگر یک مسأله ای در کتاب سرقت پیش آمد آیا لازم است انسان روایات کتاب طهارت را هم ببیند به احتمال اینکه شاید در بین روایات کتاب طهارت تصادفاً یک روایتی باشد که در رابطه با سرقت، یک حکمی را بیان کرده باشد؟ اینها که لزوم ندارد.

آن مقداری که فحوص لازم است این است که هر مسأله ای را در ابواب متناسبه با آن مسأله فحوص بکنند و اگر مأیوس شد از اینکه دلیلی پیدا بکنند، اینجا می تواند قبح بلا بیان جاری بکند.

به عبارت دیگر: با اینکه عقل روی مسأله فحوص، خیلی تأکید دارد مع ذلک انسان را در مضیقه قرار نداده، نمی گوید: برای به دست آوردن حکم شرب توتون، بیست جلد وسایل را از اول تا آخرش باید مراجعه بکنید. روایات مربوط به باب اشربه در یک ابواب محدودی جمع آوری شده باید این روایات را ملاحظه کرد، اگر روایتی دلالت بر حرمت شرب توتون نکرد، اینجا قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان پیدا می کند. پس مقدار و اندازه فحوص عبارت از این است که در مظان وجود بیان و در ابواب مناسبه با این حکم مشکوک، باید مراجعه بکند و تتبع بکند، اگر بیانی پیدا نشد، همین عقلی که حکم می کرد به لزوم فحوص، می گوید: اجرای قاعده قبح بلا بیان مانعی ندارد.

البته این را ما انکار نداریم که گاهی از اوقات احیاناً اتفاق افتاده که فرض کنید که یک روایتی در کتاب صلاه به باب سرقت هم ارتباط دارد و فرض کنید در ابواب سرقت، این

روایت ذکر نشده، لکن این مسأله، چون یک مسأله ای است که نادر التَّحَقُّق است و کم اتفاق می افتد و در حقیقت برخلاف قاعده و برخلاف ضابطه، تحقّق پیدا کرده، لذا احتمال وجود چنین روایتی در سایر ابواب، وظیفه انسان را زیاد نمی کند و انسان را ملزم نمی کند که برای پیدا کردن یک حکم شرب توتون، تمام دوره وسایل را من اولها الی آخرها مراجعه بکند. مسأله به این صورت نیست و شاهدش هم خود عقل است و حکم العقل در این فحص به نحوی که ذکر کردیم جریان دارد.

متعلق عقاب در صورت عدم فحص در باب برائت

حالا در همین رابطه، بحث ما در برائت عقلیه در شبهات حکمیه در رابطه با فحص است. یکی از خصوصیات که انسان همیشه باید چه در مطالعه و چه در درس و چه در مباحثه و چه در نوشتن به آن توجه داشته باشد، موضوع مسأله است. چه بسا انحرافهای فکری ناشی از این می شود که انسان موضوع مسأله را گم می کند، موضوع را فراموش می کند لذا از مسیر موضوع مسأله خارج می شود و در یک وادی دیگری قرار می گیرد. در هر بحثی، اولین چیزی که لازم است مورد توجه انسان باشد، همان موضوع مسأله است که در چه زمینه ای بحث است و در رابطه با چه موضوعی می خواهیم صحبت بکنیم. حالا در همین رابطه برائت عقلیه در شبهات حکمیه، فرض کردیم که عقل حکم به لزوم فحص می کند و مقدار فحص را هم برای شما مشخص کردیم حالا- اینجا یک مسأله ای مطرح می شود و آن این است که اگر انسان فحص نکرد، با اینکه عقل الزام به فحص می کند، مع ذلک انسان فحص نکند، فحص که نکرد، روی ترتیب بحث، قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نمی شود، یعنی دیگر عقوبه المولی قبیح نیست. دیگر عقوبه المولی، عنوان بلا بیانی ندارد تا اینکه قبیح باشد یعنی اینجا عقاب در کار هست. اینجا ما دوتا بحث داریم که این دوتا بحث نباید به هم مخلوط بشود.

یک بحث که بحث اول است این است که آیا این عقابی که اینجا تحقّق دارد - که لازمه عدم جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان است برای اینکه آن قاعده که از بین رفت - معنایش این است که دیگر عقاب قبیح است و لذا عقاب در اینجا هست، آیا عقاب بر چه چیز است؟ یک بحث این است که قبول داریم که عقاب هست، اما بر چه چیز عقوبت وجود دارد و در مقابل چه چیز عقوبت تحقّق دارد و برای چه مولا می تواند انسان را

عقوبت بکند؟ اینجا سه احتمال بلکه سه قول وجود دارد:

یک قول این است که مولا انسان را عقاب می کند علی مخالفه الواقع. بر مخالفت واقع، انسان را عقاب می کند، بر اینکه چرا شرب توتون کردی و شرب توتون به حسب واقع «کان محرّما».

احتمال دیگر این است که بگوییم: عقوبت در مقابل ترك الفحص است. عقل فحص را برای شما الزام کرده بود، فحص را واجب کرده بود، تعلّم و تفقّه را واجب کرده بود.

شما در مقابل این حکم و جوبی و مخالفت این حکم و جوبی، استحقاق عقوبت دارید و ما کاری به واقع نداریم که شرب توتون به حسب واقع حرام است یا حلال است. شما وظیفه داشتید که تفقّه و تعلّم و تفحص بکنید. به استناد اینکه این وظیفه لزومیه و این وظیفه حتمیه، ترک شده، شما استحقاق عقوبت پیدا می کنید.

اما احتمال سوم در حقیقت یک تلیقی است بین احتمال اول و احتمال دوم، به این کیفیت، می گوید: شما بر ترك الفحص و ترك التعلّم، استحقاق عقوبت دارید اما نه مطلقا، فقط در صورتی که ترك تعلّم، منجر به مخالفت واقع بشود. شما در مقابل همین ترك تعلّم، استحقاق عقوبت دارید. این بین احتمال اول و احتمال دوم است و آن این است که بگوییم: «استحقاق العقوبه علی ترك التعلّم لكن لا مطلقا بل فيما اذا كان ترك التعلّم مؤدیا الى مخافه الواقع» که اگر ترك تعلّم مؤدی به مخالفت واقع شد، در مقابل همین ترك تعلّم، شما استحقاق عقوبت دارید.

طریقت وجوب فحص از نظر عقل

اما احتمال اول، وجهش روشن است. در احتمال اول، ملاک و مبنای حرف این است که درست است که عقل فحص را بر شما لازم می کند لکن لزوم فحص، یک لزوم نفسی و وجوب نفسی نیست، این به عنوان طریقت و مقدمیت برای بدست آوردن واقع و به دست آوردن احکام واقعی الهیه است و الاّ- اگر از عقل سؤال بکنیم: چرا ما را به تعلّم مجبور می کنی؟ چرا ما را به تفحص الزام می کنی؟ آیا روی نفس تعلّم و تفحص، تکیه داری؟ می گوید: خیر، من روی تفحص و تعلّم، هیچ گونه تکیه ندارم بلکه تفحص و تعلّم، طریق است برای به دست آوردن احکام مولا، لذا عرض کردیم: مقصود از کلمه بلا بیان، بیان بر تکلیف است، بیان بر دستورات مولا است. پس وجه احتمال اول، یک

وجه روشنی است که بگوییم: اگر آدمی فحص نکرده، شرب توتون را ارتکاب کرد و بعد به حسب واقع، شرب توتون حرام بود و مثلاً- بیان بر حرمت هم در کتاب وسایل وجود داشت، لکن این مراجعه نکرده و فحص نکرده، برائت عقلیه را جاری کرد، حالا- که شرب توتون، به حسب واقع حرام بوده و بیان هم داشته، استحقاق عقوبت این مرتکب شرب توتون در مقابل همین شرب توتونی است که «کان حراما واقعا». در مقابل همین عملی است که مخالفه المولی است. این یک مطلبی است که تقریباً به نظر روشن و قوی می رسد.

اما مستند قول دوم، یک سلسله روایات است که ما اینجا نمی توانیم آن روایات را مطرح بکنیم، چون در بحث برائت شرعیه هم همین معنا مطرح می شود، آنجا باید ببینیم از روایت چه استفاده می شود. اینجا نمی توانیم در مقابل این قول دوم، یک دلیلی اقامه بکنیم.

مستند قول سوم در متعلق عقاب در صورت ترک فحص

و اما قول سوم، یک استدلالی کرده که بظاهر خیلی ضعیف است و آن استدلال این است می گوید: ما حسابش را کردیم، دیدیم اگر بخواهیم این آدم را در مقابل ترک تفحص عقاب کنیم، تفحص، یک جنبه طریقی و مقدمی دارد، در مقابل ترک الطریق و ترک المقدمه، چوب زدن معنا ندارد. اگر بخواهیم روی خود واقع هم تکیه بکنیم، آن هم نمی شود برای اینکه واقعی که مجهول است، واقعی که مکلف علم به او ندارد، واقعی که مکلف فقط تردید در آن واقعیت دارد، چطور در مقابل مخالفت چنین واقعیتهایی ما می توانیم استحقاق عقوبت را قائل بشویم؟ لذا تلفیق می کنیم می گوییم: استحقاق عقوبت بر ترک تفحص است به شرطی که ترک تفحص، منجر به مخالفت واقع بشود، برای اینکه هر کدام را که مستقلاً خواستیم حساب بکنیم، دیدیم نمی شود استحقاق عقوبت را در مقابل او قرار بدهیم لذا در مقابل مجموع قرار می دهیم.

جوابش این است که اگر دوتا عدم به یکدیگر ضمیمه شد، آیا یک اثباتی از آن بیرون می آید؟ اگر شما نمی توانید عقوبت را بر ترک تفحص قائل بشوید، بر مخالفه الواقع هم نمی توانید قائل بشوید. چطور وقتی دوتا عدم به هم ضمیمه شد، نتیجه این می شود که مجموعاً استحقاق المخالفه بر ترک این مجموع و تحقق این مجموع، در کار است در

حالی که این مجموع، مرکب از دو چیز است و هر کدام از نظر استحقاق عقوبت، جنبه عدمی دارد، جنبه نفیی دارد؟ دوتا نفی که به یکدیگر ضمیمه می شود، شما از آن استفاده اثبات می کنید؟

ثانیا: جواب واقعی شما این است، شما گفتید: نمی شود استحقاق عقوبت بر مخالفه الواقع باشد. چرا نمی شود؟ می گوئید: واقع، مجهول است.

می گوئیم: مجهول باشد. شما در صورت جهل، پشتوانه لازم دارید و الاً صرف الجهل بما هو جهل که موضوعیت ندارد. یک پشتوانه ای دارید که در صورت جهل، جلوی عقوبت را می گیرد. پشتوانه شما در براءت عقلیه چیست؟ قاعده قبح عقاب بلا بیان است.

فرض این است که این قاعده جریان ندارد. پس پشتوانه شما چیست؟ صرف اینکه بگوئیم: ما جهل به واقعیت داریم، داشته باشیم، مگر جهل بما هو جهل، مانع از استحقاق عقوبت است؟ جهل اگر رجوع به عقل بشود باید به صورت قاعده قبح عقاب بلا بیان درآید و اگر رجوع به شرع بشود، باید به صورت ادله براءت شرعیه بیرون بیاید و الاً اگر جهل بما هو جهل، مانع از تنجز واقع و استحقاق عقوبت بر واقع است، پس خوب است که کتاب البرائه را اصلاً کنار بگذاریم. ما یک سال وقت در کتاب البرائه صرف کردیم برای چیست؟ شما که می گوئید: جهل بما هو جهل مانع از تنجز واقع است یعنی حتی با قطع نظر از قاعده قبح عقاب بلا بیان، با قطع نظر از ادله براءت شرعیه؟ یا اینها پشتوانه این مسأله است که می گویند: جهل، مانعیت از تنجز دارد، و چون بحث ما در براءت عقلیه است، پشتوانه اش باید قاعده قبح عقاب بلا بیان باشد و فرض کردیم که این قاعده، قبل الفحص جریان ندارد، پس چرا می گوئید: جهل مانعیت از تنجز واقع و استحقاق عقوبت بر واقع دارد؟

لذا در این احتمالات ثلاثه، آن که به نظر می رسد البته بحسب قول دوم از نظر روایات و آیات باید یک نظری بشود، لکن حالا- چون بحث ما متمحص در براءت عقلیه است و تنها روی پایه عقل تکیه می کنیم، از نظر عقل اگر کسی فحص نکند و شرب توتون بکند، استحقاق عقوبت تنها بر مخالفت واقع است، نه بر عنوان دیگر. لکن همین بحث زمینه می شود برای بحث دوم ما که اگر استحقاق عقوبت بر مخالفت واقع پیدا می کند، آیا در تمام فروضش استحقاق عقوبت بر مخالفت واقع هست یا بعض فروض و فروضی که در اینجا تصوّر می شود، چه فروضی است؟

۱ - کیفیت تمسک به اجماع برای اثبات وجوب فحص را در باب براءت با جواب آن بیان کنید.

۲ - مقدار فحص در باب براءت از نظر عقل تا چه اندازه است؟

۳ - احتمالات موجود درباره عقاب در صورت عدم فحص را بیان کنید.

۴ - کدام یک از احتمالات درباره عقاب در صورت عدم فحص صحیح است؟ توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

صور ترك فحص و رجوع به براءت از نظر استحقاق عقوبت

بحث در رجوع مكلف به براءت و ارتكاب محتمل الحرمة يا ترك محتمل الوجوب بود قبل از آنكه فحص بكنند از اينكه آيا مولا- بياني بر تكليف دارد يا ندارد. گفتيم كه اگر به حسب واقع، آن محتمل الحرمة حرام باشد و محتمل الوجوب، وجوب داشته باشد اينجا بلااشكال مكلف استحقاق عقوبت بر مخالفت واقع دارد. اين مقدارش مسلم است و جاى ترديد نيست لكن بحث در اين است كه آيا مطلقا استحقاق عقوبت بر مخالفت واقع دارد يا در بعضى از صور استحقاق دارد؟ اينجا سه صورت تصور مى شود:

يك صورت اين است كه اگر اين مكلف فحص مى كرد و مسأله احتمال تكليف را دنبال مى كرد، بواسطه فحص، به يك بياني از مولا بر ثبوت تكليف برخورد مى كرد. اين مكلفى كه فحص نكرده و بدون فحص، به براءت مراجعه كرده، اگر فحص مى كرد تاره نتيجه فحص عبارت از اين مى شد كه به يك روايت صحيحه معتبره ظاهره الدلاله

برخورد می کرد که دلالت می کرد بر اینکه شرب توتون حرام است، یا در محتمل الوجوب، دلالت بر وجوب آن امر محتمل می کرد مثل دعا عند رؤیه الهلال.

صورت دوم این است که درست است که این مکلف فحص نکرده است لکن اگر فحص هم می کرد، نتیجه فحص، دست خالی بود، یعنی بیانی از مولا بر وجود تکلیف یا عدم تکلیف، بحسب واقع وجود نداشت. درست است که این فحص کرده است، درست است که این به کتاب وسایل مراجعه نکرده است لکن اگر مراجعه هم می کرد و در مظان وجود دلیل، تتبع کامل انجام می داد، به بیانی از ناحیه مولا- در رابطه با شرب توتون، نفی یا اثباتا برخورد نمی کرد، لکن درعین حال، این مکلف فحص نکرده است و بلافحص، به براءت رجوع کرده است.

صورت سوم یک درجه بالاتر است و آن این است که مکلف درباره حرمت شرب توتون فحص نکرد، لکن اگر فحص می کرد به یک دلیل معتبری برخورد می کرد که مفادش حکایت شرب توتون بود، یعنی آن دلیل معتبر، مخالف با واقع بود. واقع عبارت از حرمت شرب توتون است، مکلف احتمال حرمت داد، قبل الفحص رجوع به براءت کرد، لکن اگر فحص می کرد نه تنها دلیلی بر وجود حرمت شرب توتون در اختیار او قرار نمی گرفت بلکه یک دلیل معتبری برخلاف حکم واقعی و بر ضد حرمت واقعی در مدارک و منابع وجود داشت.

پس اینکه می گوئیم: مکلف عند ترک الفحص، استحقاق عقوبت بر مخالفت واقع دارد، آیا در تمام این صور ثلاثه این حرف را می زنید یا تنها در یک صورت مکلف استحقاق عقوبت بر مخالفت واقع دارد و آن صورت اول است فقط که اگر مکلف در مدارک و منابع فحص می کرد، به یک دلیل معتبری برخورد می کرد که آن دلیل معتبر، دلالت بر حرمت شرب توتون داشت و بیان بر ثبوت تکلیف و حجّت از ناحیه مولا بود؟

پس الان این مسأله، محل تردید است که این مکلفی که فحص نکرد و شرب توتون را ارتکاب کرد درحالی که شرب توتون بحسب واقع، حرام بود و شما می گوئید:

استحقاق عقوبت بر مخالفت واقع دارد، آیا این استحقاق عقوبت در کدام صورت است؟ آیا در تمام فروض ثلاثه، استحقاق عقوبت دارد؟ لازمه این حرف این است که اگر این مکلف فحص هم می کرد، برخورد می کرد به یک دلیلی که آن دلیل می گفت: «شرب التتن حرام» لکن چون فحص نکرده شرب توتون را ارتکاب کرده است و مرتکب این محتمل

الحرمة شده است حتی در همین صورت هم استحقاق عقوبت بر مخالفت واقع دارد، در همین صورت هم تکلیف واقعی حرمت بر او تنجّز پیدا کرده است و به مرحله استحقاق عقوبت رسیده است. کدام یک از اینهاست؟

استحقاق عقوبت در تمام فروض ترک فحص و رجوع به برائت

«ربما یقال» به اینکه استحقاق عقوبت، در تمام فروض ثلاثه تحقّق دارد زیرا مجرد عدم الفحص و حرام بودن واقعی شرب توتون، تمام الملائک است برای استحقاق عقوبت. دیگر نباید کاری به این داشته باشیم که اگر فحص می کرد نتیجه فحص چه می شد؟ می خواهد نتیجه فحص، بیان بر ثبوت تکلیف باشد، می خواهد نتیجه فحص لایبانی باشد، می خواهد نتیجه فحص بیان بر عدم تکلیف که مضادّ با واقعیّت و مخالف با واقع مسأله است باشد. ما کاری نداریم به اینکه نتیجه الفحص علی تقدیر الفحص چه می شود؟ ما روی همین معنا تکیه داریم که این مکلف فحص نکرده، شرب توتون را مرتکب شده است درحالی که شرب توتون بحسب واقع، حرام بوده است. همین استحقاق عقوبت می آورد، همین تمام الملائک برای استحقاق عقوبت است برای یکی از دو مطلب و یکی از دو علّت:

یک علّت این است که چه عذری می توانید برای این آدم در مخالفت واقع، درست کنید و چه راهی برای معذوریّت او می توانید پیدا کنید؟ این آدم، «ارتکب و شرب التتن مع کونه محرّما واقعا» درحالی که فحص نکرد، پشتوانه عقلی برای ارتکاب نداشت و مجوّزی برای شرب توتون، از ناحیه عقل، برای او وجود نداشت، همین مقدار برای تصحیح عقوبت و استحقاق عقوبت کافی است.

بله، اگر فحص می کرد، مخصوصا در آن صورت سوم، به یک دلیل معتبری برخورد می کرد که دلالت بر اباحه شرب توتون داشت و آن عذری بود برای او در مخالفت واقع، و حجتی بود به نفع مکلف برای ارتکاب محرّم واقعی. لکن فرض این است که فحص نکرده است و به آن دلیل معتبر برخورد نکرده است و نمی تواند عملش مستند به آن حجّت برخلاف واقع باشد. این نمی دانسته است که علی تقدیر الفحص، مسأله به چه صورت تمام می شود و همین طور فحص نکرده به برائت مراجعه کرد و شرب توتون را مرتکب شد «و کان فی الواقع محرّما» و در واقع تکلیف تحریمی مولا به او متعلق شده

است. اینجا این مکلف در برابر مخالفت تکلیف واقعی مولا، چه عذری دارد و عملش می تواند استناد به چه حجتی داشته باشد؟ پس یک راه این است که به علت نبودن عذر، در مخالفت واقع، استحقاق عقوبت را برای او در تمام فروض ثلاثه قائل بشویم.

عدم وجود مجوز برای ارتکاب مشبه قبل الفحص

ممکن است همین حرف را به صورت دیگر و به عنوان دیگری تقریب بکنیم و آن این است که بگوییم: این آدم قبل الفحص وقتی که می خواست شرب توتون را مرتکب بشود، به استناد چه چیز مرتکب شد؟ چه چیز به او اجازه داده بود که شرب توتون را مرتکب بشود؟ اگر می گوئید: عقل به او اجازه داده بود، فرض این است که قاعده قبح عقاب بلا بیان که حکم عقل است قبل الفحص جریان ندارد و اگر قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان نداشت، به جای آن یک حکم دیگر عقلی پیاده می شود که لزوم احتیاط است. عقل در هیچ قضیه ای، متوقف و ساکت نخواهد بود، یا حکم می کند به قبح عقاب بلا بیان و اجازه ارتکاب صادر می کند و یا اگر حکم به قبح عقاب بلا بیان صادر نکرد، حکم به لزوم احتیاط می کند. لذا می بینید که در شبهات بدویّه، عقل بعد الفحص براءت را جاری می کند و همین عقل در شبهات مقرونه به علم اجمالی، حاکم به احتیاط است.

پس بگوییم: همین عقلی که در اطراف شبهات مقرونه به علم اجمالی حکم به لزوم احتیاط می کند، در شبهات بدویّه قبل الفحص هم حکم به لزوم احتیاط می کند. اینطور نیست که عقل در یک جا بلا حکم بماند. از او می پرسیم که در شبهات بدویّه قبل از آنکه مکلف فحص کند، در حالی که راه فحص بر او باز است نظر شما چیست؟ او جواب نمی دهد که من نمی دانم چه باید بکنم، نظر می دهد به اینکه «یجب علیه الاحتیاط، یجب علیه رعایه احتمال التکلیف» و در حقیقت خود این حکم عقل به لزوم احتیاط، عنوان بیان بر تکلیف مولا خواهد بود برای اینکه همیشه لازم نیست که بیان بر تکلیف، به صورت یک بیان تفصیلی و بیان روشن باشد، خود حکم عقل به لزوم احتیاط، این هم بیان. «العقل رسول من الباطن.» همان طوری که رسول ظاهری هست، رسول باطنی هست و بیان عقل، همان بیان مولا خواهد بود لذا بعد از آنکه عقل حکم به لزوم احتیاط کرد، کانه «بیان صدر من المولی». پس اگر مکلف، این بیان صادره به وسیله عقل را رعایت نکرد و بحسب واقع، حکم عبارت از حرمت شرب توتون بود، اینجا استحقاق

عقوبت موجب خواهد شد. دیگر چه فرق می کند که «علی تقدیر الفحص، نتیجه الفحص» چه می شود؟ می خواهد نتیجه الفحص بیان بر ثبوت تکلیف باشد یا نتیجه الفحص، لایبانی باشد یا نتیجه الفحص، بیان بر عدم تکلیف باشد، اما مفروض ما، قبل الفحص است و قبل الفحص «العقل يحكم بالاحتياط و حكم العقل بلزوم الاحتياط، بیان» و به استناد این بیان، دیگر عقاب هیچ قبیحی ندارد و عقاب، عقاب بلابیان نخواهد بود. لذا نتیجه این حرفها این است که در تمام این فروض ثلاثه، قائل به استحقاق عقوبت بر مخالفت واقع بشویم.

انحصار استحقاق عقاب به صورت وجود بیان برای حکم

آیا مطلب همین طور است که در تمامی این فروض، باید قائل به استحقاق عقوبت بشویم، حتی در قسم اخیری که خیلی به نظر بعید می آید که مکلف «علی تقدیر الفحص» به یک حجت مجوزه برخورد می کرد، یک حجت نافیة للتکلیف پیدا می کرد؟ آیا در این صورت هم قائل به استحقاق عقوبت بشویم یا اینکه استحقاق عقوبت را تنها منحصر کنیم به همان صورت اول، که صورت اول این بود که اگر این مکلف فحص می کرد، نتیجه الفحص عبارت از بیان بر تکلیف بود، یعنی به یک روایت معتبره ای برخورد می کرد که دلالت بر حرمت شرب توتون داشت. تنها در اینجا مسأله استحقاق عقوبت را پیاده کنیم، اما آنجایی که نتیجه الفحص، لایبانی بود یا آنجایی که «نتیجه الفحص، وجود دلیل علی خلاف الواقع» باشد، بگوییم: استحقاق عقوبت معنا ندارد.

به چه بیانی در مقابل آن «ربما یقال» که در تمامی فروض ثلاثه، استحقاق عقوبت را قائل بود، این حرف را درست کنیم؟ با این بیان که بگوییم: این «ربما یقال» روی دو مطلب تکیه کرده بود: یکی اینکه مکلف در مقام مخالفت واقع، عذری و حجتی نداشت و استناد به عذری برای او ثابت نبود. می گوییم: این در صورت اول درست است، اما در صورت دوم و سوم که بحسب واقع، مکلف عذر داشته است، برای اینکه اگر تفحص هم می کرد مواجه با لایبانی بود، یا اگر تفحص می کرد، علاوه بر اینکه دلیلی بر وجود تکلیف، وجود نداشت، دلیل برخلاف تکلیف وجود داشت، آیا این لایبانی علی تقدیر الفحص و این «وجود دلیل علی خلاف الواقع، علی تقدیر الفحص» نمی تواند یک عذری برای مخالفه الواقع باشد؟ نمی تواند این مکلف را معذور قرار بدهد؟ ولو اینکه خود

مكلف، توجه به این عذر نداشته است ولو اینکه در مقام عمل، عملش استناد به این عذر نداشته است لکن توجه به عذر و استناد به عذر، یک مسأله است و واقعیت عذر و معذورت، یک مسأله دیگر است.

آیا شما در مقام استحقاق و عدم استحقاق عقوبت، روی واقع عذر تکیه می کنید یا روی یک عذر مورد توجه و مورد استناد، تکیه می کنید؟ باید روی واقعیت عذر تکیه بشود، منتها اگر یک عذری مغفول عنه و غیر ملتفت الیه بود، زمینه ساز برای یک عنوان تجزی خواهد بود، اما بحث ما در استحقاق عقوبت در رابطه با تجزی نیست، بحث ما در استحقاق عقوبت در رابطه با مخالفه الواقع است.

به عبارت روشن تر: اگر این مكلف مخالفت واقع کرده است و در مخالفت واقع، معذور بوده است، لکن خودش توجه و التفات به عذر نداشته است، آیا در این صورت، استحقاق عقوبت وجود دارد؟ آیا با ثبوت عذر واقعی، باز هم به عنوان معصیت و مخالفت المولی، استحقاق عقوبت در کار است؟ فقط جرم این مكلف، عدم توجه و عدم التفات به عذر است و عدم توجه و عدم التفات، واقعیت عذر را از بین نمی برد و در واقعیت عذر، خدشه ای ایجاد نمی کند. لذا اگر کسی در مخالفه الواقع، معذور باشد واقعا ولو اینکه خودش توجه به معذورت نداشته باشد، با قطع نظر از مسأله تجزی که اینجا توجه پیدا می کند ولی مورد بحث ما نیست، از نظر مخالفه الواقع، ظاهرش این است که استحقاق عقوبت ندارد.

پس دلیل اولی که آن «ربما یقال» می گفت و مسأله را روی عدم معذورت در مخالفت واقع پیاده می کرد، جوابش این است که نه، این معذور است و «له عذر واقعا».

عذرش، لایبان علی تقدیر الفحص است. عذرش «وجود دلیل علی اباحه شرب التتن علی تقدیر الفحص» است، منتها خودش به این عذر توجه نداشته است و عجله کرده و من دون فحص، شرب توتون را مرتکب شده و تصادفا مخالفت با واقع تحقق پیدا کرده است. پس ما از این راه می توانیم مسأله عذر را در مقام مخالفت واقع درست بکنیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): وجود این دلیل، عذر واقعی، منتها توجه به این عذر پیدا نکرده است، التفات به این عذر پیدا نکرده است و الا این عذر برایش وجود داشته است، خودش نمی دانسته است، خودش دنبال نکرده است تا توجه به عذرش پیدا کند و الا آنهایی که دنبال کرده اند و تفحص کرده اند، توجه به عذرشان پیدا کرده اند. دلیل برای

همه یکسان است، دلیل برای فحص کننده و غیرفحص کننده، یکسان است. اینطور نیست که حجیت دلیلی که دلالت بر اباحه شرب توتون می کند منحصر به آن کسی است که به این دلیل برخورد کند. دلیلی که دلالت بر اباحه می کند، برای همه حجیت دارد، چه کسی برخورد به این دلیل بکند و چه کسی برخورد به این دلیل نکند.

بررسی ملاک حکم عقل به لزوم احتیاط

و اما آن حرف دومی که زده شد این بود که عقل قبل الفحص حکم به لزوم احتیاط می کند. می گوییم: قبول داریم، این طور نیست که قبل الفحص عقل ساکت باشد. عقل همه جا حکم می کند. در شبهات بدویّه بعد الفحص حکم به براءت می کند، در شبهات مقرونه به علم اجمالی، حکم به احتیاط می کند. در شبهات بدویّه قبل الفحص هم حکم به احتیاط می کند. لکن بحث این است که این احتیاط را برای چه چیز می گوید؟ درست است که به مکلف می گوید: احتیاط بکن، اما چرا؟ برای چه هدفی این احتیاط از ناحیه عقل، الزام شده است؟ آیا برای تحفظ بر واقع است؟ برای این است که مکلف در مخالفت واقع، واقع نشود، یعنی اینقدر به واقع اهمیت می دهد که حکم به لزوم احتیاط می کند؟ اگر برای این هدف باشد، باید بعد الفحص هم حکم به لزوم احتیاط بکند، برای اینکه از نظر ملاک تحفظ بر واقع، بین قبل الفحص و بعد الفحص چه فرقی هست؟ اگر عقل روی واقع، تکیه کرده است که مبادا شرب توتون حرام باشد و شما مرتکب بشوید، بعد الفحص هم همین «مبادا» در جای خودش باید وجود داشته باشد.

اما وقتی که این حکم عقل را به لزوم احتیاط، با آن حکم دیگر عقل که بعد الفحص جریان پیدا می کند که عبارت از قاعده قبح عقاب بلا بیان است، پهلوی هم بگذارید، ملاک حکم عقل به لزوم احتیاط قبل الفحص روشن می شود. ملاکش تحفظ بر واقع نیست، ملاکش این نیست که مبادا در مخالفت واقع، واقع بشوی. اگر ملاک، این بود، بعد الفحص هم این ملاک تحقق داشت. ملاک این است، احتیاط بکن، مبادا در منابع و مدارک، بیانی بر تکلیف وجود داشته باشد، نه مبادا در مخالفت واقع، واقع بشوی. نحوه بیان عقل فرق می کند. از او می پرسیم: چرا شما می گوید که قبل الفحص باید احتیاط کرد؟ چرا قبل الفحص ما را در مضیقه قرار می دهی؟ چرا ما را با قاعده قبح عقاب بلا بیان آزاد نمی کنی؟ جواب می دهد: «میکن ان یکون فی کتاب الوسایل بیان» برای احتمال

وجود بیان در کتاب وسایل، من شما را به احتیاط قبل الفحص الزام می کنم.

پس اگر حکمش به لزوم احتیاط، در رابطه با وجود بیان در کتاب وسایل باشد، از اینجا استفاده می کنیم که مسأله مخالفه الواقع، در آن صورتی استحقاق عقوبت دارد که اگر ما فحص بکنیم، مصادف با بیان از ناحیه مولا خواهیم شد، اما آنجایی که نتیجه الفحص، عدم البیان و لایبانی باشد، یا آنجایی که نتیجه الفحص، «وجود دلیل علی خلاف الواقع» باشد، مثل صورت دوم و سوم از صور ثلاثه ای که ما فرض کردیم، اینجا دیگر چه وجهی دارد که بگوییم: استحقاق عقوبت بر مخالفت واقع است؟ چه وجهی دارد که حکم عقل را به لزوم احتیاط در اینجا پیاده کنیم؟ حکم عقل در رابطه با بیان مولا بوده است و ما در این دو صورت، فرض کردیم که اصلاً بیانی از ناحیه مولا تحقق نداشته است.

لذا طبق قاعده، استحقاق عقوبت در این فروض ثلاثه، ظاهراً در همان فرض اول خواهد بود که اگر این مکلف فحص می کرد، با بیان بر تکلیف مواجه می شد، اما در صورت دوم و سوم، ما نمی توانیم دلیل حسابی بر استحقاق عقوبت بر مخالفت داشته باشیم. عرض کردیم: اطلاق دارد، منتها شبهات تحریمیّه را به عنوان مثال ذکر می کنیم و الاً مسأله، عمومیت دارد.

پرسش:

۱ - صور ثلاثه ترک فحص و رجوع به براءت را از نظر استحقاق عقوبت بیان کنید.

۲ - دلیل بر استحقاق عقوبت در تمام فروض ثلاثه ترک فحص چیست؟

۳ - جواب استاد از دلیل استحقاق عقوبت در تمام فروض ثلاثه ترک فحص چیست؟

۴ - علت انحصار استحقاق عقوبت به صورت وجود بیان برای حکم چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

نتیجه بحث سابق این شد که در جریان براءت عقلیه، نیاز به فحص داریم و تا مادامی که به اندازه لازم، فحص تحقق پیدا نکند، براءت عقلیه جاری نمی شود و اگر کسی بدون فحص، اجرای براءت بکند، استحقاق عقوبت بر مخالفت واقع دارد، منتها آیا مطلقا استحقاق دارد یا در بعضی از فروض ثلاثه ای که ذکر کردیم؟ بحثش گذشت، لکن اجمالا استحقاق عقوبت بر مخالفه الواقع تحقق دارد.

استحقاق عقوبت در صورت اجرای براءت در واجبات قبل از فحص

این معنا در واجبات مطلقه که مشروط به شرطی نباشد و موقت به وقت خاصی نباشد، یک امر روشن و واضحی است و بحث در واجبات مطلقه هم به همان کیفیتی که بحث شد. در حقیقت، موضوع بحث در استحقاق عقوبت بر مخالفت «فی صوره عدم الفحص» قدر مسلمش، همان واجبات مطلقه بود، اما نسبت به واجبات مشروطه و

واجبات موقته، قبل از آنکه شرط تحقق پیدا کرده باشد، و قبل از آنکه وقت آن واجب موقت، داخل شده باشد، مکلف احتمال می دهد که امکان دارد به حسب واقع، یک واجب مشروطی وجود داشته باشد. مثلاً «ان جاءك زيد فأكرمه» از نظر مکلف، مورد احتمال است، یعنی مکلف احتمال می دهد که مولا- یک دستوری به عنوان وجوب اکرام، مشروطاً به مجیء زید، صادر کرده باشد، اما هنوز مجیء زید تحقق پیدا نکرده، هنوز معلق علیه حاصل نشده، اینجا اگر مکلف فحص بکند و به دست بیاورد که چنین تکلیفی از ناحیه مولا هست یا نیست، نتیجه این می شود که اگر تکلیف تحقق داشته باشد، عند مجیء زید، زید را اکرام می کند، یعنی مأمور به و واجب را در خارج انجام می دهد لکن اگر فحص نکند که آیا چنین تکلیف مشروطی تحقق دارد یا ندارد، نتیجه این می شود که واجب در زمان تحقق معلق علیه اش ترک می شود، حالا چرا ترک می شود؟ فرض کنید آن موقع دیگر مغفول عنه قرار می گیرد، آن موقع دیگر مورد توجه نخواهد بود، مورد التفات نخواهد بود، یا اینکه یک جهات دیگری است که آن موقع دیگر نمی شود واجب تحقق پیدا بکند، اینجا مورد بحث است که آیا هنوز معلق علیه حاصل نشده، هنوز وجوب اکرام، فعلیت پیدا نکرده، زیرا که در واجب مشروط، فعلیت وجوب، زمانی است که شرط حاصل بشود و معلق علیه، تحقق پیدا بکند، سؤال این است، هنوز که مجیء زیدی در کار نیست، چه چیز این مکلف را وادار می کند به اینکه برو فحص بکن؟ و آیا در چنین صورتی لازم است فحص از مکلف تحقق پیدا بکند، یا لازم نیست تحقق پیدا بکند؟

عدم لزوم فحص قبل از فعلیت وجوب ذی المقدمه آن

ربما يقال به اینکه در چنین صورتی، فحص بر مکلف لازم نیست برای اینکه وجوب فحص، یک وجوب مقدمی است و در باب مقدمه واجب، ثابت شده است که وجوب مقدمه، تابع وجوب ذی المقدمه است، اگر وجوب ذی المقدمه، فعلیت نداشته باشد و اگر حالت تعلیقی در وجوب ذی المقدمه باشد و معلق علیه اش حاصل نباشد، اینجا چطور می توانیم مقدمه این واجب را، واجب بدانیم و چطور می توانیم یک وجوب غیر مترشح از وجوب ذی المقدمه را روی مقدمه ثابت بکنیم؟ وجوب ترشحی، فرع این است که مترشح منه، تحقق داشته باشد، اما اگر خود ذی المقدمه هنوز اتصاف به وجوب

ندارد، هنوز مجيء زید تحقق پیدا نکرده تا اکرام، دارای وجوب فعلی باشد، چطور می شود مقدمات اکرام، یک وجوب غیر فعلی پیدا بکند و یک وجوب غیر ترشّحی پیدا بکند؟ پس فحص کردن لازم نیست، در واجبات مشروطه و موقته، قبل از تحقق الشرط و الوقت، نمی توانیم روی قاعده، مسأله وجوب فحص را بیاوریم، برای اینکه ذی المقدمه وجوب ندارد «حتی تجب مقدماته التي منها الفحص» پس روی ضابطه و قاعده فحص کردن در اینجا لازم نیست. یک چنین مطلبی در اینجا گفته می شود.

از طرفی ملاحظه شده که ما نمی توانیم مسأله وجوب فحص را در واجبات مشروطه کنار بگذاریم و بگوییم: در واجبات مشروطه فحص لازم نیست. این فحصی که عقل این قدر روی آن تکیه می کند و حکم لزومی دارد آیا فقط برای واجبات مطلقه است و در واجبات مشروطه و موقته نیست؟ که موقت هم یک شعبه ای است از واجب مشروط، منتها خصوصیت واجب موقت این است که شرطش عبارت از وقت است و الا واجب موقت هم شعبه من الواجب المشروط، شرطش زمان است و خصوصیت وقتی است. آیا می شود انسان در این واجبات بگوید: فحص لازم نیست و همین طور اجرای برائت بکند و منتهی به ترک واجب مشروط و ترک واجب موقت با حصول شرط و وقت بشود؟ پس در اینجا چه کار باید کرد؟

طریق تصحیح وجوب مقدمات واجبات موقته قبل الوقت

یک راهی که پیش گرفته شده همان مسأله ای است که صاحب فصول (علیه الرحمه) را وادار کرد به اینکه در باب تقسیمات واجب که در مباحث مقدمه بحث کردیم، یک تقسیمی را بر تقسیمات واجب، اضافه بکند و آن تقسیم به معلق و منجز است. به عبارت دیگر: در آنجا یک مشکله ای در بعضی از واجبات پیش آمده بود، مثل مسأله حج، آنجا حساب کردند دیدند که اگر بخواهند مسأله حج را مثل سایر واجبات موقت بگویند: تا موسم فرانسد، حج اصلاً وجوب ندارد، لازمه اش این است که پس لازم نیست هیچ وقت انسان مقدمات حج را تحصیل بکند، گذرنامه و سایر مسایلی که جنبه مقدمی برای تحقق حج دارد، غیر از مسأله استطاعت که استطاعت لازم التحصیل نیست و تا زمانی که کسی خود بخود مستطیع نشود «لا یجب علیه الحج» و بر کسی لازم نیست برود تحصیل استطاعت بکند، اما بعد از آنکه مثلاً در ماه رجب و شعبان مستطیع شد، آیا سایر مقدمات

حج را باید فراهم بکند یا نه؟ آنجا با این مشکل مواجه شدند، دیدند که اگر بخواهند بگویند: لازم نیست کسی مقدمات را تحصیل بکند، نتیجه اش این است که برای هیچ کسی لازم نباشد مقدمات حج را فراهم بکند، ولو اینکه مستطیع شده و اگر بخواهند تحصیل مقدمات حج را بر او لازم بکنند، وجوب تحصیل مقدمه، وجوب غیری و مقدمی است، حجتی که هنوز خودش واجب نشده و در زمان و آن موسم، وجوب پیدا می کند، چطور مقدماتش در ماه رجب و شعبان لزوم تهیه و تحصیل دارد؟

لذا آنجا به یک واجبی به نام واجب معلق متوسل شدند که معنای واجب معلق این شد که چه مانعی دارد که ما زمان و آن ایام خاصه را در باب حج، قید واجب بگیریم و از خصوصیات معتبره در حج قرار بدهیم، اما برای وجوب حج به مجرد استطاعت فعلیت قائل بشویم، بگوییم: الان که کسی مستطیع شد «يجب عليه الحج» همین الان وجوب دارد، همین الان وجوب حج فعلیت دارد، منتها حج چیزی نیست که الان بتواند انجام بدهد، حج مقید به یک خصوصیتی است که از جمله آن خصوصیات، زمان است و زمانش هم مثلاً ماه ذی الحججه و آن روزهای مخصوص خواهد بود، لذا یک واجب معلق برای فرار از این گرفتاری تصویر کردند.

ارجاع واجبات مشروطه و موقته به واجبات معلقه

آیا ما این واجب معلق را می توانیم در تمام واجبات مشروطه پیاده بکنیم و تمام واجبات مشروطه را به واجب معلق برگردانیم؟ یعنی وقتی که مولا می گوید: «ان جاءك زيد فأكرمه» معنایش این نیست که وجوب اکرام بعد از تحقق مجيء است، بلکه مثل حج بگوییم، معنایش این است که اکرام، همین حالا- وجوب فعلی دارد، اما کدام اکرام اتصاف به وجوب فعلی دارد؟ اکرام علی تقدیر المجيء که «علی تقدیر المجيء» مربوط به اکرام باشد، مربوط به واجب باشد، نه اینکه ارتباطی به وجوب داشته باشد. وجوب همین الان تحقق دارد ولو اینکه مجيء زید تحقق پیدا نکرده باشد.

اگر ما بتوانیم تمام واجبات مشروطه و واجبات موقته را به واجب معلق ارجاع بدهیم - معنای واجب معلق، فعلیت وجوب است، - یک راه حلی در مقابل آن اشکال خواهد بود. اینجا می توانیم بگوییم: الان فحص لازم است، الان باید مکلف برود سراغ این مسأله، ببیند «ان جاءك زيد فأكرمه» از ناحیه مولا صادر شده است یا نه؟ برای اینکه اگر

صادر شده باشد، همین الان، وجوب اکرام فعلیت دارد و تکلیف همین حالا تحقق دارد.

اگر این حرف را بزنیم یک راه حلی برای آن اشکال پیدا کرده ایم.

اما واقعش این است که ما نمی توانیم ملتزم به این معنا بشویم. ما نمی توانیم در شریعت بطور کلی واجب مشروط را منکر بشویم. ما نمی توانیم بگوییم: تمام واجبات مشروطه، رجوع به واجبات معلقه می کند. حداقل مشهور بین علما و فقها، وجود یک واجبات مشروطه در مقابل واجبات مطلقه است و معنای واجب مشروط آنطوری که مشهور قائلند این است که الان وجوب فعلیت ندارد، الان قبل از تحقق شرط و قبل از تحقق وقت، ما نمی توانیم برای وجوب اکرام فعلیتی قائل بشویم، فعلیت بعد از تحقق مجیء است. در واجبات موقته، فعلیت بعد از تحقق وقت است.

از نظر مشهور بین فقهای شیعه، نماز مغرب الان واجب نیست. ما نمی توانیم بگوییم:

نماز مغرب همین الان وجوب دارد، لکن زمان مغرب، در نماز دخالت دارد، اما در وجوبش هیچ دخالتی ندارد. این خلاف آن چیزی است که مشهور بین فقها است و اگر ما در مثل حج، یک واجب معلقی درست کردیم و پذیرفتیم که در مثل حج، واجب معلق وجود دارد لازمه اش این نیست که تمام واجبات مشروطه را به واجب معلق ارجاع بدهیم. بعضی از واجبات معلقه هم وجود دارد، اما «کل واجب مشروط یرجع الی الواجب المعلق» بحیثی که دیگر در شریعت، واجب مشروط اصطلاحی و مشهور وجود نداشته باشد، این قابل التزام و قابل پذیرش نیست. پس چه کنیم؟ پس در واجبات مشروطه و موقته قبل التحقق الشرط و الوقت از کجا مسأله وجوب فحص را مطرح بکنیم؟

عدم مقدمیت وجوب فحص

راهش یکی از دو مطلب است: اولاً- می گوییم: چرا لباس مقدمیت به مسأله وجوب فحص پوشانید و وجوبش را وجوب غیر مقدمی قرار دادید؟ این با تعریفی که شما در باب مقدمه می کنید سازش ندارد. مقدمه یعنی چه؟ مقدمه ای که در باب مقدمه الواجب بحث می شود یعنی آن که اگر انسان او را ترک بکند، ذی المقدمه امکان ندارد تحقق پیدا بکند. اگر نصب سلم تحقق پیدا نکند، کون علی السطح عاداتاً ممتنع است. اگر طهارت که مقدمه شرعیه است تحقق پیدا نکند، ذی المقدمه که عبارت از صلاه است

نمی شود تحقق پیدا بکند. «لا- صلاه الا بطهور». معنای مقدمه که در بحث مقدمه واجب، بحث می شود در حقیقت مقدمه الوجود است و معنای مقدمه الوجود یعنی آن که اگر تحقق پیدا نکند، ذی المقدمه تحقق پیدا نمی کند. آیا مسأله فحص، در رابطه با واجبی که وجوبش احتمال داده می شود، یک چنین نقشی را دارد؟

انسانی که فحص نکرده، چرا نمی تواند آن واجب محتمل را انجام بدهد؟ مگر نمی تواند احتیاط بکند؟ احتیاط در اینجا به این است که محتمل الوجوب را در خارج انجام بدهد، ولو فحص هم نکرده. اگر یک آدم مقدسی گفت: ولو اینکه برائت جاری می شود، اما من دلم می خواهم احتیاط بکنم، احتیاط به این است که محتمل الوجوب را انجام بدهد، درحالی که فحصی هم نکرده. آیا فحص نکردن، مانع از تحقق آن واجب واقعی است «علی تقدیر وجوبه فی الواقع»؟ هیچ مانعی ندارد، فحص هم نکند، می تواند مأمور به محتمل را در خارج انجام بدهد.

لذا واقعش این است که وجوب فحص، وجوب مقدمی و وجوب غیری نیست تا بحث بکنیم که اگر ذی المقدمه در «ان جاءك زید فأکرمه» هنوز وجوب پیدا نکرده چطور می شود مقدمه اش وجوب غیری پیدا بکند؟ بله اگر اکرام یک مقدماتی دارد، اگر یک مبادی لازم دارد، نسبت به آنها مسأله به این صورت است، اما مسأله فحص این طوری مقدمیت ندارد که شما بخواهید به عنوان یک وجوب غیری مقدمی روی آن بحث بکنید و آنوقت دچار این اشکال بشوید که اگر ذی المقدمه قبل از تحقق شرط وجود ندارد، چطور می شود مقدمه اش اتصاف به وجوب پیدا بکند؟ نه، وجوب فحص، یک وجوب عقلی است و ربطی به مقدمه هم ندارد.

عقلی بودن وجوب فحص و عدم تفاوت واجبات مطلقه و مشروطه و موقته

همین جا یک شاهد دیگری پیدا می کنیم و آن این است که در بحث وجوب مقدمه، وجوب، شرعی است ولو اینکه ملازمه، ملازمه عقلی است که مکرر این را عرض کردیم. در بحث وجوب مقدمه، آن که محل بحث است همین وجوب شرعی مقدمه است. قائلین به ملازمه، وجوب شرعی مقدمه را قائل هستند و منکرین ملازمه، وجوب شرعی مقدمه را قائل نیستند و ما در ما نحن فیه اصلاً وجوب فحص را وجوب شرعی نمی دانیم. وجوب فحص، وجوب عقلی است. شما به عقل مراجعه بکنید و از او سؤال

بکنید که در مسأله لزوم فحوص و عدم جواز اجرای برائت قبل الفحص، آیا بین واجبات مطلقه و واجبات مشروطه و موقته، فرق وجود دارد؟ یعنی شما عقلی که حاکم به لزوم فحوص هستی، تنها فحوص را در دایره واجبات مطلقه پیاده می کنی اما در دایره واجبات مشروطه، می گویی: نه، دیگر من نمی گویم: فحوص لازم است، من دیگر بیان و لسانم قاصر از این است که حکم به وجوب بکنم؟ تکلیف المولی و دستور مولا- از نظر اهمیت و اهتمام عند العقل، هیچ فرقی نمی کند. همان طوری که در واجبات مطلقه، یک حکم لزومی عقلی در رابطه با فحوص صادر شده، در واجبات مشروطه و واجبات موقته هم مسأله به همین صورت است.

لذا بهترین جواب این است که اصلاً ما مسأله وجوب فحوص را از مسأله وجوب مقدمه خارج بکنیم و بگوئیم: این ربطی به مسأله مقدمه واجب ندارد. این خودش یک حکم وجوبی و لزومی عقلی است و از نظر عقل هم بین اقسام و انواع واجبات، کمترین فرقی به نظر نمی رسد.

لکن اگر کسی روی جنبه مقدمیت، سماجت بکند، بگوید: وجوب فحوص، وجوب غیر مقدمی است و در وجوب غیر مقدمی مثل سایر مقدمات که وجوب غیر مقدمی دارند همان حکم باید پیاده بشود، ما بین فحوص با سایر مقدمات هیچ فرقی قائل نیستیم.

می گوئیم: ما در سایر مقدمات هم این حرف را می زنیم، به این صورت که می گوئیم:

اگر فرض کنید در همان مسأله نصب سلم شما یقین دارید که مولا «کون علی السطح» را در شب بر شما واجب کرده، گفته: «يجب عليك كون على السطح في الليل» هنوز هم لیل نیامده، این واجب مشروط و واجب موقت است. تا زمان لیل نیاید، «کون علی السطح» در شب وجوب پیدا نمی کند. شما الان فرضاً می دانید که مولا یک چنین تکلیفی در رابطه با شب دارد، «يجب عليك الكون على السطح في الليل» شما حساب می کنید می بینید اگر الان بروید دنبال تهیه نردبان و سلم، شب می توانید «کون علی السطح» را در خارج ایجاد بکنید، اما اگر الان نروید دنبال نردبان و تهیه سلم، شب که وارد شد دست شما کوتاه است، دیگر امکان ندارد که نردبان تهیه بشود، امکان ندارد، که سلم تهیه بشود.

شما با قطع نظر از حرفهایی که در ذهنتان هست، همین جا به عقل مراجعه کنید، ببینید عقل اینجا چه می گوید؟

حکم عقل به وجوب مقدمات واجب موقت قبل الوقت

ما به عقل می گوئیم: ایها العقل! مولا قطعا یک تکلیف موقت به شب صادر کرده است «يجب عليك كون على السطح في الليل» و من می دانم که اگر الان که روز است و تکلیف نیامده، مقدمه «كون على السطح» را فراهم نکنم، وقتی که غروب شد و جاء الليل، دیگر برای من تهیه نردبان و سلم، مقدور نیست، عقل به شما چه جواب می دهد؟ سؤال این است. آیا عقل به شما می گوید که تا غروب نشده، ذی المقدمه که واجب نباشد، مقدمه واجب نیست، پس الان تو برو با خیال راحت تا غروب بخواب، غروب هم که وارد شد دیگر مقدور شما نیست، دیگر کون على السطح به عنوان عدم مقدوریت، از وجوب ساقط می شود؟ آیا عقل در این رابطه چنین حکمی دارد و چنین منطقی پیاده می کند که الان تا غروب تکلیف به ذی المقدمه وجوب ندارد تا مقدمه اش واجب باشد، غروب هم که پیش آمد دیگر برای شما تهیه سلم و نصب سلم مقدور نیست تا امکان کون على السطح تحقق پیدا نکند. پس تو کأنّ در مقابل مخالفت این تکلیف معذوری. آیا چنین است؟

کسی که تمام ابعاد مسأله را توجه دارد، کسی که اصل تکلیف را می داند، کسی که می داند الان قدرت دارد، و «اذا دخل الليل» قدرت از او سلب می شود و تهیه مقدمه برایش امکان ناپذیر است، آیا این در مقابل مخالفت تکلیف مولا از نظر عقل، چه عذری می تواند داشته باشد؟

عدم لزوم فعلیت وجوب ذی المقدمه برای وجوب مقدمه

در اینجا ما پی به یک مسأله می بریم و آن این است که در وجوب مقدمه، لازم نیست که ذی المقدمه فعلیت وجوب داشته باشد، و این حرفی که مشهور است و کأنه به صورت یک اصل مسلم تلقی شده است که تا زمانی که ذی المقدمه وجوب نداشته باشد، مقدمه نمی تواند اتصاف به وجوب پیدا بکند، این حرف از نظر عقل باطل است. البته یک سلسله توضیحاتی در بحث مقدمه واجب دادیم و آنجا عرض کردیم که یک تعبیراتی که مخصوصا مرحوم آخوند در کفایه دارند که اراده به مقدمه از اراده به ذی المقدمه ترشح پیدا می کند و وجوب مقدمه، یک وجوب ترشّحی است. تا آب نباشد ترشح معنا ندارد،

تا ذی المقدمه وجوب نداشته باشد، معنا ندارد مقدمه وجوب داشته باشد. ما گفتیم:

علاوه بر اینکه این حرفها استحاله عقلی دارد لکن حداقلش این است که مخالف با عقل است و شاهدش همین مثالی است که ذکر کردیم. آیا در اینجا بینکم و بین عقولکم، عقل حکم نمی کند به اینکه قبل از آنکه وجوب ذی المقدمه فعلیت پیدا بکند، وجوب مقدمه فعلی است؟ آیا عقل اجازه مخالفت تکلیف مولا را در این رابطه می دهد یا اجازه نمی دهد؟ بلاشکال اجازه نمی دهد.

پس ما در غیر مسأله فحص، در سایر مقدماتی که مسأله مقدمیت شان محرز است، همان جا هم این مسأله را پیاده می کنیم و می گوئیم: قبل از آنکه وجوبش فعلیت پیدا بکند، در بعضی از موارد، عقل حکم می کند که باید مقدمه تحصیل بشود.

وقتی که در سایر مقدمات، این مطلب را پیاده کردیم، در باب فحص هم اگر قائل به مقدمیت فحص شدیم، همین معنا را پیاده می کنیم. از عقل سؤال می کنیم که یک واجب مشروط محتملی در کار است، اگر من حالا بروم فحص بکنم، می توانم در ظرف خودش، واجب مشروط را انجام بدهم، اما اگر حالا- فحص را ترک کردم، این ترک الفحص منجر به ترک واجب مشروط، در ظرف خودش خواهد شد، حالا علت منجر شدن یا غفلت است یا مسائل دیگر، بالاخره ترک الفحص، نتیجه اش عدم تحقق الواجب المشروط بعد شرطه خواهد بود، آیا فحص در چنین موقعیتی برای ما لزوم دارد یا ندارد؟ عقل مستقلا حکم می کند به اینکه همین الان ولو اینکه واجب مشروط محتمل، شرطش تحقق پیدا نکرده و قبل از تحقق شرط، وجوبش فعلیت ندارد» مع ذلك يجب عليك الفحص و يتعين عليك الفحص».

پس جوابی که ما عرض کردیم در حقیقت به دو صورت شد: یک صورت مسأله انکار مقدمیت فحص بود. مسأله دوم اینکه علی فرض المقدمیه، ما در سایر مقدمات هم در بعضی از موارد این حرف را می زنیم و در باب فحص هم اگر جنبه مقدمیت پیدا کرد، هیچ مانعی ندارد که الان لزوم داشته باشد ولو اینکه الان فعلیتی برای وجوب واجب مشروط و موقت، در کار نباشد.

پرسش:

۱ - دلیل قائلین به عدم لزوم فحص قبل از فعلیت وجوب ذی المقدمه چیست؟

ص: ۳۴۵

۲ - طریق صاحب فصول (ره) برای تصحیح وجوب مقدمات واجبات موقته قبل الوقت چیست؟

۳ - آیا می توان تمام واجبات مشروطه و موقّته را به واجبات معلّقه ارجاع داد؟ چرا؟

۴ - دلیل عقلی بودن وجوب فحص و عدم تفاوت بین واجبات مطلقه و مشروطه و موقته را از نظر عقل بیان کنید.

۵ - آیا فعلیت وجوب ذی المقدمه برای اثبات وجوب مقدمه، لازم است؟

ص: ۳۴۶

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسّلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

واجب تهیئی

تصور وجوب نفسی تهیئی برای فحص

برای تخلّص از اشکالی که در واجب مشروط و واجب موقت وجود داشت، مرحوم مقدس اردبیلی و شاگرد ایشان مرحوم صاحب مدارک (علیهما الرحمه) راه دیگری انتخاب کرده اند و به مطلبی ملتزم شده اند و آن این است که چه مانعی دارد که ما وجوب فحص را وجوب غیرى ندانیم، بلکه وجوب نفسی بدانیم منتها ما دوجور وجوب نفسی داریم و دو نوع وجوب نفسی تصور می شود: یک وجوب نفسی بالذات و للذات و یک وجوب نفسی تهیئی. وجوب نفسی ذاتی مثل همین واجبات نفسیه ای که وجود دارد.

نماز، واجب است به وجوب نفسی، روزه، واجب است به وجوب نفسی. ما یک وجوب نفسی دیگری تصور می کنیم و اسم آن وجوب را وجوب نفسی تهیئی می گذاریم. کأنّ

این وجوب نفسی تهیئی، بین وجوب نفسی و وجوب غیری، یک معنای برزخی دارد یعنی از یک طرف در حقیقت خودش مطلوبیّت و محبوبیّت دارد و از طرف دیگر این مطلوبیّت برای خاطر این است که این ایجاد تهیئ و زمینه می کند برای یک واجب نفسی ذاتی و آمادگی و تهیئ و زمینه سازی برای یک واجب نفسی ذاتی در آن وجود دارد.

از خصوصیات این واجب نفسی تهیئی این است که بر مخالفت آن هم استحقاق عقوبت مترتب می شود، به خلاف واجبات غیریه، به خلاف واجبات مقدمیه که شما در بحث مقدمه واجب ملاحظه فرمودید که «مخالفة المقدمه بما هو ترك المقدمه» هیچ استحقاق عقوبت نمی آورد، هیچ موجب ترتب عقاب نمی شود. اگر کسی مقدمه را ترک کرد که ترک مقدمه منجر به ترک ذی المقدمه می شود، استحقاق عقوبت بر ترک ذی المقدمه پیدا می کند.

بالاخره یکی از خصوصیات واجب غیری و وجوب غیری این است که بر ترک آن واجب غیری، استحقاق عقوبت تحقق ندارد و مکلف را به عنوان ترک آن عقوبت و مؤاخذه نمی کنند اما اینها می گویند: این واجب نفسی تهیئی این خصوصیت را دارد که بر مخالفتش استحقاق عقوبت ترتب پیدا می کند، یعنی به لحاظ استحقاق عقوبت، حکم سایر واجبات نفسیه بر آن ترتب پیدا می کند.

پس اینها می خواهند در ما نحن فیه یک واجب نفسی تهیئی که ترک آن، موجب استحقاق عقوبت است، به صورتی که عرض می کنیم، تصور کنند. می خواهند بفرمایند که مسأله لزوم فحص و تعلّم و پیگیری از احکام شرعیه، از این قبیل واجبات نفسیه تهیئی است که نتیجه این فرمایش این می شود که در واجب مشروط و مطلق، اگر کسی قبل از شرط، فحص نکند و قبل از وقت نرود دنبال اینکه آیا مولا یک تکلیف موقت دارد یا ندارد؟ و این ترک الفحص و ترک التبین، منجر به مخالفت تکلیف وجوبی در بعد از شرط و یا در وقت بشود، حالا این منجر شدن به هرنحوی باشد، مثال روشن آن این است که مغفول عنه قرار بگیرد، اینها می فرمایند: این آدم استحقاق عقوبت دارد، اما بر چه چیزی؟ نه بخاطر اینکه واجبی را بعد از شرط ترک کرده است، اکرام زید را بعد تحقق المجيء انجام نداده است، نه بخاطر اینکه واجب موقتی را بعد از آمدن وقتش ترک کرده است، بر اینها استحقاق عقوبت ندارد، بلکه استحقاق عقوبت بر ترک تعلم است.

استحقاق عقوبت بر ترک تفحص است. ترک التفحص موجب استحقاق عقوبت است،

اما بر خود همین ترک تفحص، بر خود همین ترک تعلم، برای این که ترک تفحص و تعلم «واجب نفسی تهیئی» و خصوصیت واجب نفسی تهیئی، استحقاق عقوبت بر مخالفت و ترک خودش است.

پس در واجبات مشروطه اگر قبل الوقت تعلم نکنند و این عدم التعلّم، منجرّ به ترک واجب مشروط بعد الشرط شود، قبول داریم که استحقاق عقوبت هست، اما نه بر ترک الواجب، نه بر «مخالفة التکلیف اللزومی المشروط او الموقت»، بلکه بر همین که چرا فحس را ترک کرده؟ و چرا تعلم را کنار گذاشته؟ چه مانعی دارد که استحقاق عقوبت را در رابطه با همین ترک تفحص و تعلم مطرح کنیم؟ نتیجه این شود که چنین مکلفی با خیال راحت، واجبی را بعد الشرط یا بعد دخول وقته ترک نکند و بداند که اینجا استحقاق عقوبت هست، ولو اینکه این استحقاق عقوبت در رابطه با ترک تفحص و تعلم است. این بیان را این دو بزرگوار برای فرار از اشکال در واجب مشروط و موقت ذکر کرده اند.

تعمیم قول به استحقاق عقوبت بر ترک تفحص از نظر محقق خراسانی(ره)

لکن مرحوم آخوند در کفایه می فرماید: می توانیم این بیان را توسعه بدهیم و در تمامی موارد این حرف را بیاوریم حتی در واجبات مطلقه هم همین حرف را بزنیم. این بیان به خصوص واجبات مشروطه و واجبات موقته اختصاص ندارد ما دایره اش را توسعه می دهیم. اگر کسی از راههای دیگر در واجبات مطلقه نتوانست مسأله را حل کند، ایشان می گویند: چه مانعی دارد که از همین راه حتی در واجبات مطلقه، مسأله را حل کنیم، بگوییم: تفحص و تعلم وجوب نفسی تهیئی دارد و ترک این واجب نفسی تهیئی، استحقاق عقوبت می آورد و دیگر لازم نیست که دنبال مخالفه الواقع برویم و استحقاق عقوبت را در برابر مخالفه الواقع مطرح کنیم. همه جا حتی در واجبات مطلقه، استحقاق عقوبت را در مقابل همین ترک تفحص و تعلم پیاده کنیم چه مانعی دارد؟

این حرفهایی است که در این رابطه زده شده است لکن اولاً باید اینجا از این معنا بحث کنیم که آیا این وجوب نفسی تهیئی امکان دارد یا ندارد؟ در حقیقت از نظر مقام ثبوت بحث کنیم که آیا وجوب نفسی تهیئی «امر ممکن او غیر ممکن؟» و بعد بحث کنیم که اگر وجوب نفسی تهیئی امکان پیدا کرد، آیا بین وجوب نفسی تهیئی و استحقاق

عقوبت، ملازمه در کار است یا اینکه ممکن است وجوب نفسی تهیئی را قائل شویم لکن از طرفی مسأله استحقاق عقوبت را انکار کنیم؟ مطلب دیگر اینکه از نظر مقام اثبات، چه دلیلی بر این وجوب نفسی تهیئی داریم؟ آیا عقل، وجوب نفسی تهیئی را دلالت می کند یا دلیل نقلی و یا ادله نقلیه بر وجوب نفسی تهیئی داریم؟ اینها مباحثی است که در اینجا باید ملاحظه شود.

اما از نظر امکان و مقام ثبوت آیا فی نفسه این معنا امکان دارد که چیزی به عنوان واجب نفسی تهیئی وجوب پیدا کند؟ آیا از نظر مقام ثبوت این معنا ممکن است یا اینکه این معنا ممکن نیست؟ و البته بحث را هم به صورت کلی مطرح نمی کنیم بلکه در رابطه با همین تعلم و تفحصی که مورد بحث ما و مورد استفاده ماست در اینجا، روی همین متمرکز می کنیم.

عدم امکان واجب تهیئی در مقام ثبوت

ربما يقال به اینکه اصلاً این مسأله، ممکن نیست برای اینکه شما می خواهید لباسی که باید به مقدمه واجب پوشانده شود و لازمه مقدمیت اوست را از تن مقدمه واجب در بیاورید و لباس غیرمناسبی به تن مقدمه واجب کنید. این حرف روی این مبناست که مسأله تعلم و تفحص را به عنوان مقدمه واجب، یک امر مفروض و مسلمی قرار داده است، می گوید: همان طوری که هرواجبی دارای مقدمه و مقدماتی است، یکی از مقدمات آن هم عبارت از تعلم و تفحص است و وجوبی که به قامت تفحص و تعلم پوشانده می شود، عبارت از وجوب غیری است، آن هم وجوب غیری بعد از آن که وجوب ذی المقدمه فعلیت پیدا کند، بعد از آنکه ذی المقدمه اتصاف به وجوب فعلی پیدا کند. هنوز شرط واجب مشروط نیامده است، هنوز مجیء زید تحقق پیدا نکرده است، هنوز فعلیتی برای وجوب اکرام عقیب المجیء حاصل نشده است، می خواهید بیاید سراغ مقدمه آن. اولاً- به جای وجوب غیری، وجوب نفسی متوجه آن بکنید و آن را متصف به وجوب نفسی بکنید، درحالی که مقدمه باید وجوبش وجوب غیری باشد، آن هم بعد از آنکه ذی المقدمه اتصاف به وجوب فعلی پیدا کند. و قبل از آنکه اکرام واجب شود، اصلاً معقول نیست که مقدمه آن دارای وجوبی باشد. پس چطور شما وجوب نفسی تهیئی قائل می شوید؟

جواب این حرف را ما دیروز از دو نظر ذکر کردیم: یکی اینکه اولاً قبول نداریم که مسأله تفحص و تعلم، جنبه مقدمیت داشته باشد، برای اینکه وقتی که شما به تفسیر مقدمه مراجعه می کنید، مقدمه آن است که ذی المقدمه بدون آن امکان ناپذیر باشد، حتی در مقدمات عادیه و شرعیه هم همین طور است. در مقدمات شرعیه اگر چیزی را شارع شرط برای نماز قرار داد، دیگر امکان ندارد که بدون این شرط، مشروط، تحقق پیدا کند.

در مقدمات عادیه هم همان طوری که مرحوم محقق خراسانی در کفایه ذکر فرمودند، به یک صورتی برگشت به مقدمات عقلیه می کند. لذا در باب مقدمه، معنا ندارد که ذی المقدمه بدون مقدمه، امکان تحقق داشته باشد. آیا در باب تفحص و تعلم هم اینطور است؟ مکلف، تعلم نمی کند، اما آیا راه احتیاط هم برای او بسته شده است، یعنی نمی تواند محتمل الوجوب را در خارج انجام بدهد؟ نمی تواند محتمل التحريم را در خارج ترک کند؟

ولو اینکه تفحص و تعلم نکرده است ولی اینطور نیست که انجام محتمل الوجوب و ترک محتمل التحريم، غیرمقدور و غیرممکن باشد. لذا اگر بخواهیم برای تفحص و تعلم، در ردیف سایر مقدمات، عنوان مقدمیت قائل شویم، مسأله به این صورت نیست، همان طور که دیروز هم عرض کردیم.

امکان وجوب مقدمه قبل از فعلیت وجوب ذی المقدمه

ثانیا: اگر تفحص و تعلم، مقدمیت هم داشته باشد، ما دیروز عرض کردیم که این مسأله به این نحو مسلم نیست که تا زمانی که ذی المقدمه اتصاف به وجوب فعلی پیدا نکند، مقدمه اش نشود اتصاف به وجوب پیدا کند. مثلاً اگر مولا گفت: «يجب عليك الكون على السطح في الليل» و شما می بینید انجام این واجب موقت، توقف بر این دارد که مقدمه آن قبل الوقت و قبل دخول الليل تهیه شود، آنهایی که قائل به وجوب مقدمه هستند، چاره ای ندارند جز اینکه در اینجا مسأله وجوب مقدمه را قائل شوند ولو اینکه هنوز لیل وارد نشده است، وقت نیامده است و قبل الوقت، ذی المقدمه نمی تواند اتصاف به وجوب داشته باشد.

پس اولاً: مقدمیت تفحص را منکر هستیم و ثانياً: علی فرض المقدمیه، تبعیت و اینکه وجوب مقدمه همیشه در صورتی است که ذی المقدمه وجوبش فعلی باشد، را نمی پذیریم. حالا که این معنا را نپذیرفتیم و در مرحله امکان هم داریم بحث می کنیم، چه مانعی دارد که خود مولا قبل از آن که واجب مشروط و موقت، شرط و وقتش برسد، برای تفحص و تعلم، وجوب نفسی تهیی صادر کند؟ از نظر امکان بحث می کنیم. آیا از نظر مقام ثبوت اگر تفحص و تعلم بخواهد وجوب نفسی تهیی داشته باشد، با کدام یک از قواعد عقلیه مخالفت پیدا می کند و مستلزم مخالفت کدام حکم مسلّم عقلی خواهد بود که اگر مخالفت با یک حکم مسلّم عقلی داشته باشد، نتیجتاً در مقام ثبوت باید قائل به استحاله شویم. اما اگر دیدیم مستلزم هیچ مخالفتی برای هیچ یک از احکام عقلیه مسلّمه نیست، از نظر مقام ثبوت نمی توانیم جلوی این حرف را بگیریم و آن را در نطفه خفه کنیم و بگوییم: اصلاً ثبوتاً ممتنع است و دیگر نوبت به این نرسد که در مقام اثباتش بحث کنیم و ببینیم آیا دلیلی بر وجوب نفسی تهیی داریم یا نداریم. پس این جهتت از نظر مقام ثبوت به نظر بلااشکال می رسد.

بررسی ملازمه بین وجوب نفسی تهیی و استحقاق عقوبت بر ترک آن

اما آیا وجوب نفسی تهیی ملازم با استحقاق عقوبت بر ترک خودش هم هست یا نه؟ این بحثی است که باید ملاحظه شود. مسأله استحقاق عقوبت، مسأله عقلی است. چه کسی حکم می کند به اینکه انسان در مقابل مخالفت تکالیف مولا، استحقاق عقوبت دارد؟ خود عقل حاکم است، لذا به عقل مراجعه می کنیم، می بینیم دو مطلب را به صورت واضح برای ما بیان می کند: یکی اینکه مخالفت تکالیف نفسیه اصلیه استحقاق عقوبت دارد - که مقصود من از اصلیه یعنی غیر تهیثیه - اگر کسی نماز را ترک کرد، عقل بلااشکال می گوید: استحقاق عقوبت دارد. اگر کسی روزه را ترک کرد، عقل می گوید: استحقاق عقوبت دارد، اینها روشن است.

از طرفی یک حکم روشن هم در رابطه با ترک سایر مقدمات غیر از مسأله تفحص و تعلم دارد، اگر شما وجوب غیری نصب سلّم را مخالفت کنید و نصب نکنید، بنابراین که نصب سلّم، وجوب غیری داشته باشد، اگر کسی نصب سلّم نکرد و در نتیجه نتوانست کون علی السطح را در خارج ایجاد کند، آیا از نظر عقل، دو استحقاق عقوبت دارد یا

یک استحقاق عقوبت؟ بلاشکال عقل حکم می کند به یک استحقاق عقوبت. لذا اگر واجبی یک مقدمه داشته باشد یا اصلاً مقدمه نداشته باشد یا صدتا مقدمه داشته باشد و در خارج ترک شد و تحقق پیدا نکرد، عقل برای مخالفت نفس این واجب، حکم به استحقاق عقوبت می کند و برای مقدماتش هیچ حسابی باز نمی کند. این هم روشن است.

اما اینکه شما اسمش را واجب نفسی گذاشتید، یعنی کلمه غیر را برداشتید و جایش واجب نفسی گذاشتید و از طرفی هم حساب کردید که این واجب نفسی، اصالت ندارد یعنی خودش مقصود بالذات نیست، بلکه مقصود للذات است و برای واجبات دیگر است، از این جهت که مثل نماز و روزه و امثال ذلک است اسمش را واجب نفسی تهیئی گذاشتید به این معنا که تفحص «واجب بالوجوب النفسی» اما این به عنوان زمینه برای انجام نماز، به عنوان زمینه برای انجام سایر واجبات اصلیه است. آیا ترک چنین واجب نفسی تهیئی از نظر عقل استحقاق عقوبت دارد یا نه؟ اگر بخواهیم بگوییم: استحقاق عقوبت دارد، باید از نظر عقل دو ملاک برای استحقاق عقوبت درست کنیم: یکی مخالفه الواقع و دیگری هم ترک الواجب النفسی التهیئی ولو اینکه خودش مقصود بالذات نیست، ولو اینکه مقصود بالاصاله عبارت از نماز و روزه و امثال ذلک است. اینجاست که بعد از آنکه به عقل مراجعه می کنیم، معلوم نیست که پاسخ روشنی از عقل دریافت کنیم. همان طوری که «مخالفه المولی و مخالفه التکالیف النفسیه المطلوبه بالذات» موجب استحقاق عقوبت است، همانطور هم مخالفت تکالیف نفسیه تهیئی هم موجب استحقاق عقوبت باشد. به نظر ما یا مسأله مسلم است که عقل حکم به استحقاق عقوبت نمی کند یا اینکه اگر ما به عقل مراجعه کنیم، این طرف را پاسخ روشنی به ما نخواهد داد و ما بعید می دانیم که از نظر عقل چنین حکمی در رابطه با استحقاق عقوبت مطرح باشد.

مقتضای حکم عقل در ترک واجب نفسی تهیئی

به عبارت روشن تر: خواستیم بگوییم: کسی تصور نکند که اگر واجب نفسی تهیئی را تصویر کردیم و پذیرفتیم، این ملازم با استحقاق عقوبت بر مخالفت خواهد بود، نه! ممکن است واجب نفسی تهیئی را تصویر بکنیم، امکانش را اثبات کنیم همان طوری که اثبات هم کردیم که از نظر مقام ثبوت هیچ مانعی ندارد، اما آیا ملازمه ای بین تحقق چنین واجب نفسی تهیئی و بین مسأله استحقاق عقوبت هست یا نه؟ به نظر ما ملازمه ای تحقق

ندارد. عقل در این رابطه فقط روی مخالفه الواقع تکیه دارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): تفحص بما هو تفحص که مطلوب بالذات مولا نیست. اگر کسی تفحص کرد و به تکلیف مولا رسید، اما تکلیف مولا را انجام نداد، آیا مطلوب مولا همین جا تمام شد؟ یا اینکه آن تفحص به عنوان زمینه برای واجبات نفسیه اصلیه مطرح است؟ خود کلمه تهیؤ یعنی آمادگی پیدا کردن برای تحقق واجبات مطلوبه اولیه. پس صرف اینکه اسمش را واجب نفسی بگذارید، موجب این نمی شود که استحقاق عقوبت را در اینجا بتوانید ثابت کنید. استحقاق عقوبت برای واجبات نفسیه مطلوبه بالذات است، اما استحقاق عقوبت بر مخالفت واجب نفسی تهیئی و زمینه ای، از نظر عقل ما روشن نیست لکن اینها استحقاق العقوبه را در رابطه با خود ترك الفحص قرار داده اند، گفته اند: معیار و ملاک در استحقاق العقوبه، همین است و ما به مخالفه الواقع کاری نداریم چون قبل از شرط که تکلیفی نبوده است و بعد از شرط هم که مورد غفلت بوده و فعلیت پیدا نکرده است، پس چه معنا دارد که استحقاق عقوبت بر مخالفه الواقع باشد؟

ما باید به عقل مراجعه کنیم ببینیم آیا ترك واجب نفسی تهیئی استحقاق العقوبه دارد یا نه؟ آیا وجود واجب نفسی تهیئی ملازم با استحقاق عقوبت بر مخالفت هست یا اینکه ممکن است قائل به واجب نفسی تهیئی بشویم، لکن درعین حال استحقاق عقوبت بر مخالفت نداشته باشد. پس اصل این مطلب را از نظر مقام ثبوت تصویر می کنیم، اما ملازمه این مطلب با استحقاق عقوبت بر مخالفت برای ما روشن نیست.

اما مرحله سوم، مرحله اثبات است که آیا این وجوب نفسی تهیئی از عقل یا نقل استفاده می شود یا اینکه اگر چیزی ثبوتاً هم امکان داشت، ملازم با این نیست که در مقام اثبات هم دلیلی دلالت بر تحقق آن کرده باشد که برای بعد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - کلام مقدس اردبیلی (ره) و صاحب مدارک (ره) را نسبت به واجبات موقته و مشروطه بیان کنید.

۲ - دلیل عدم امکان واجب تهیئی در مقام ثبوت چیست؟

۳ - جواب استاد را از دلیل عدم امکان واجب تهیئی در مقام ثبوت بیان کنید.

۴ - مقتضای حکم عقل در ترك واجب نفسی تهیئی چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عرض کردیم، مرحوم مقدس اردبیلی و تلمیذ ایشان، صاحب مدارک استحقاق عقوبت را در مقابل ترك الفحص می دانند نه در مقابل مخالفه الواقع و این دو بزرگوار ملتزم شده بودند به اینکه فحص و تعلم، يك و جوب نفسی تهیئی دارد و ترك آن، ترك واجب نفسی خواهد بود و روی این جهت، استحقاق عقوبت بر ترك الفحص مترتب می شود. ما راجع به مقام ثبوتش صحبت کردیم و ملازمه و جوب نفسی تهیئی را با استحقاق عقوبت مورد منع قرار دادیم. گفتیم: ما نمی توانیم در مقابل مخالفت واجب نفسی تهیئی، استحقاق عقوبت قائل بشویم. حاکم در باب استحقاق عقوبت، عبارت از عقل است و عقل در این رابطه چنین حکمی نمی کند.

عدم دلیل بر وجوب نفسی تهیئی

اشکال بالاتر این است که بر فرض که همه این مراحل درست بشود و در واجب

نفسی تهیئی هم استحقاق عقوبت را قائل بشویم لکن دلیلی که این وجوب نفسی تهیئی را ثابت بکند و مفادش عبارت از این وجوب نفسی تهیئی باشد، کدام است؟ آیا عقل حکم به این معنا می کند؟ یا شرع حکم به این معنا می کند؟

اگر شما بفرمایید که عقل حکم می کند، اینجا ما این وجوب نفسی تهیئی را وجوب شرعی می دانیم و اگر عقل در این باره بخواهد حکمی داشته باشد، مثل مسأله ملازمه که در باب وجوب شرعی غیري مقدمه مطرح است، عقل باید یک عنوان کاشفیتی در اینجا داشته باشد. در مسأله مقدمه واجب، همان طوری که مکرر بحث شده ولو اینکه، مسأله، مسأله عقلی است و روی وجود ملازمه و عدم ملازمه بحث می شود، لکن طرفین ملازمه، عبارت از دو وجوب شرعی است.

به عبارت دیگر: در باب مقدمه واجب بحث این است که اگر مولا یک ذی المقدمه ای را واجب کرد آیا از راه ملازمه عقلیه می توانیم کشف بکنیم که خود مولا- مقدمه را واجب قرار داده؟ همان طوری که وجوب ذی المقدمه اضافه به مولا- دارد آنهایی که قائل به وجوب مقدمه هستند، وجوب مقدمه را هم اضافه و انتساب به مولا می دهند، منتها کاشف از این وجوب، عقل است، کاشف از این وجوب شرعی، ملازمه عقلیه است بنابر این که ما در آن باب، قائل به ملازمه عقلیه بشویم. پس با اینکه اساس و محور، روی حکم عقل به ملازمه دور می زند، اما مسأله وجوب مقدمه، یک وجوب شرعی خواهد بود و آن وجوب شرعی، مورد بحث است که آیا تحقق دارد یا تحقق ندارد؟ و الا در بحث مقدمه واجب این معنا را مکرر ذکر کرده اند که لابدیت عقلیه مقدمه هیچ جای بحث نیست، یعنی آنهایی که وجوب مقدمه را قائل نیستند، آنهایی که ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه را انکار می کنند، اگر از آنها پرسیم که آیا عقلا ملزم هستیم به اتیان مقدمه یا نیستیم؟ جواب می دهند بله، لابدیت عقلیه درباره مقدمه، یک مسأله ای نیست که قابل انکار و قابل مخالفت باشد.

عدم دلالت عقل بر وجوب نفسی تهیئی

در ما نحن فیه هم مسأله اینطور است. درست است که گفتیم: خود عقل، ما را الزام به تفحص می کند، خود عقل ما را ملزم می کند به اینکه برویم و احکام مولا را دنبال بکنیم و خود عقل می گوید: اگر تفحص نکنید، قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نمی شود. تمام این

مسائل درست است. اما سؤال این است که آیا عقل راهی برای کشف از حکم وجوبی شرعی روی تفحص، آن هم به نحو واجب نفسی تهیئی دارد یا نه؟ اگر به خودش مراجعه کنیم، می‌گویید: بله «الفحص لازم» و ترک التفحص موجب استحقاق عقوبت است. اما اگر از آن سؤال بکنیم که ما حکم شما را به لزوم تفحص نمی‌خواهیم بلکه می‌خواهیم ببینیم شما از یک راهی می‌توانید کشف بکنید که شارع برای تفحص، یک وجوب نفسی تهیئی قائل شده. اگر این سؤال را از عقل کردیم عقل جواب می‌دهد: من از کجا این مطلب را کشف بکنم؟ روی چه مبنایی این مطلب را بدست بیاورم؟ از چه طریقی بفهمم که شارع تفحص را به عنوان واجب نفسی تهیئی برای مکلفین مطرح کرده است.

پس اینکه می‌گوییم: عقل در این باب نقشی ندارد، معنایش این نیست که عقل حکم به لزوم فحوص نمی‌کند. آن لزوم فحوصی که عقل حکم می‌کند، لزوم عقلی است و حکم عقلی است مثل همان لابدیئی است که در باب مقدمات واجب از ناحیه عقل تحقق دارد.

اما بحث ما در حکم عقل نیست. بحث ما هم در اینجا هم در باب وجوب مقدمه، در این است که از راه عقل استکشاف حکم شرعی بکنیم، بدست بیاوریم که شارع روی مقدمه یک وجوب شرعی غیری قائل شده است و در ما نحن دیگر بالاتر، شارع یک وجوب نفسی تهیئی روی تفحص و تعلم، بار کرده است. آیا عقل از چه راهی می‌تواند این معنا را در ما نحن فیه پیدا بکند؟ مبنای استکشاف عقل نسبت به یک چنین وجوب شرعی نفسی تهیئی، عبارت از چیست؟

اگر به عقل مراجعه بکنیم عقل که به چنین وجوب شرعی نفسی تهیئی حکم نمی‌کند و اگر بخواهیم از راه ادله نقلیه و آیات و روایات مسأله را بدست بیاوریم، ببینیم آیا تفحص و تعلم، وجوب نفسی تهیئی دارد یا اینکه این طوری که واقع مطلب است آیات و روایات دو مفاد دارند و به عبارت دیگر: دو طائفه هستند که ما باید هر دو طایفه را ذکر بکنیم و بعد ببینیم که آیا از ملاحظه مجموع طائفتین می‌شود این مدعای مرحوم مقدس اردبیلی و صاحب مدارک را اثبات کرد یا اینکه از راه آیات و روایات هم نمی‌شود این معنا را استفاده کرد؟

مقتضای مراجعه به آیات از نظر استفاده وجوب نفسی تهیئی

به آیات و روایات که برخورد می‌کنیم از یک طایفه از آیات و روایات این معنا

استفاده می شود که نفس تفقه در دین و تعلّم معالم دین، یک مطلوبیت نفسیه دارد اما نه مطلوبیت نفسیه تهیّیه. همان طوری که ما در اسلام، مستحبات و واجبات فراوان داریم، تفقه در دین هم یکی از این عناوین است. اگر به آیه نذر مراجعه بکنیم می بینیم غایت «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ» را «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» قرار داده است «و لینذروا» را در ردیف «لיתفقها» قرار داده است. نه اینکه تفقه، مقدمه انذار باشد بلکه «لیتفقها و لینذروا».

همان طوری که ما می دانیم که انذار و تبلیغ و آگاه کردن دیگران، یک وظیفه شرعی است و آیه شریفه دلالت بر وجوب این معنا می کند منتها به لحاظ اینکه موضوع را «من کل فرقه طائفه» قرار داده است، استفاده می کنیم که وجوب، وجوب کفایی است. اگر وجوب عینی بود معنا نداشت که «مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ» طائفه ای نفر بکنند به منظور تفقه، حالا نفر به هر معنایی باشد ولو اینکه ما در استدلال به این آیه در بحث حجیت خبر واحد این معنا را نپذیرفتیم که نفر در این آیه به معنای نفر برای تعلّم باشد. ما آنجا استکشاف کردیم که نفر، نفر برای جهاد است لکن در همان جهاد هم «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» راه برای تفقه دین مفتوح است به یک کیفیتی که در آنجا عرض کردیم.

اما اجمالا- این معنا از آیه استفاده می شود که تفقه در دین، خودش اصالت دارد، تفقه در دین مطلوبیت دارد، تفقه در دین مطلوبیت دارد برای خداوند تبارک و تعالی ولو به نحو واجب کفایی که از هرفرقه ای، یک طائفه ای در مقام تفقه در دین برآیند. و عرض کردیم: ظاهر آیه این است که انذار و تفقه در ردیف هم قرار گرفته، نه اینکه تفقه به منظور انذار باشد. دو اثر مترتب است: یکی مسأله تفقه است و یکی مسأله انذار و در دنبال انذار، حذر کردن آنهاست که مورد انذار قرار گرفته اند.

اگر ما به این آیه شریفه نگاه بکنیم از آن استفاده می کنیم که تفقه در دین بما هو تفقه فی الدین، یک عنوان مطلوب شارع است، یک مطلوب نفسی است، یک واجب کفایی است. اما بخواهیم پهلوی این کلمه تهیّیه بگذاریم، این تهیّیه را از کجا بیاوریم؟ از کجای آیه «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» استفاده می شود که این تفقه، وجوب نفسی تهیّیه دارد؟

اگر ما باشیم و ظاهر آیه شریفه، روی تفقه تکیه می کنیم، می گوئیم: همان طوری که انذار، کأنّ یک وظیفه شرعی است و شما قبول دارید که انذار، واجب نفسی اصلی هم هست، تفقه هم همین طور است. تعبیر آیه درباره تفقه بهتر از تعبیر در «لینذروا» است

برای اینکه در «لینذروا» یک غایتی هم برایش ذکر شده، اما در «لیتفقوها» آن غایت ذکر نشده. از اینجا می فهمیم که خود تفقه بما هو تفقه، مطلوب شارع است، و چرا نباشد؟ و چرا این معنا را استبعاد بکنیم؟ ما که ملتزم به یک مستحبات خیلی جزئی هستیم و این مستحبات خودشان مطلوبیت نفسیه دارند، چرا وقتی که به مسأله تفقه می رسیم می خواهیم تفقه را از اصالت بیرون ببریم؟ تفقه خودش مطلوبیت شرعیه دارد، و این آیه حتی وجوب کفائی اش را دلالت می کند.

مقتضای مراجعه به روایات از نظر استفاده وجوب نفسی تهیئی

در روایات هم روی مسأله تفقه زیاد تکیه شده، مثل روایت معروفه از امام باقر (صلوات الله و سلامه علیه) که می فرماید: «الکمال کل الکمال» سه تا مطلب است:

«التفقه فی الدین، و الصبر علی النائبه و تقدیر المعیشه» که این روایت خودش بحث طولانی دارد، لکن آن که فعلا به ما ارتباط دارد، تفقه خودش کمال است، آن هم کل الکمال، التفقه فی الدین. ما نمی توانیم به این، عنوان تهیئی و عنوان زمینه ای بدهیم، خودش محبوب خداوند تبارک و تعالی و محبوب اسلام است. ما مستحباب جزئیة فراوانی داریم، معنای هریک از این مستحبات جزئیة، همان مطلوبیت نفسیه هر کدام است، یعنی اصالت در مطلوبیت دارد، آنوقت چرا استبعاد بکنیم که شارع برای تفقه بما هو تفقه، یک حساب مستقلی باز کرده و آن را به عنوان مستحب، یا واجب کفایی در بعضی از موارد معرفی می فرماید؟

پس اگر این قبیل از آیات و روایات را ملاحظه کنیم، از آنها وجوب یا استحباب نفسی استفاده می شود، بدون اینکه هیچ اشاره ای به مسأله تهیئی در این آیات و روایات وجود داشته باشد.

یک دسته دیگر از روایات داریم که مفاد اینها این است که روز قیامت مؤاخذه می شود، سؤال می شود، به مکلف می گویند که چرا مثلاً فلان دستور را بعد از آنکه می دانستی عمل نکردی؟ و اگر جواب بدهد که من نمی دانستم تا عمل بکنم، به او می گویند: «هلاً علمت حتی تعمل» چرا نرفتی یاد بگیری که دنبال یاد گرفتن، عمل تحقق پیدا بکنند؟ در حقیقت بر ترک تعلم، مؤاخذه و توبیخ می شود. معنایش این است که ترک تعلم را عذر نمی دانند.

در روایات زیادی هست که یک علت مهم برای هلاکت مردم، این است که مسائل را نمی دانند و نمی روند پیرسند. اگر اینها در دنبال جهلشان و در دنبال عدم علم، بروند و سؤال بکنند و وظایف الهیه برایشان روشن بشود، اینها در هلاکت و زیان واقع نخواهند شد. تعبیرات زیادی در روایات از این قبیل داریم.

آیا مفاد این دسته از روایات، مطلبی زاید بر آن حکمی است که عقل در باب ترک تفحص و تعلم دارد؟ یا اینکه این در حقیقت مثل «أَطِيعُوا اللَّهَ» جنبه ارشادی دارد، یعنی این روایات همان چیزی را که عقل می گوید، می گویند. عقل تعلم و تفحص را به ما الزام می کرد، به ما می گفت: اگر تفحص و تعلم را ترک بکنی عند الله معذور نیستی، نمی توانی عذری در برابر خداوند تبارک و تعالی داشته باشید. آیا این قبیل روایات با این بیانات، یک تعبد زاید بر آنچه که مفاد حکم عقل است را دلالت می کند؟ یا اینکه مثل آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ» است که اگر خود آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ» هم نبود، عقل مردم را به اطاعت خداوند الزام می کرد و یک دستور تعبدی زاید درباره اطاعت الله در این آیه اطیعوا وجود ندارد. البته در اطیعوا الرسول چرا، اما «أَطِيعُوا اللَّهَ»، یک حکم تعبدی شرعی نیست، یک حکم ارشادی است.

آیا این روایاتی که این همه در مسئله جهل و عدم تعلم، این بیانات را دلالت می کند، یک تعبد زایدی است که ما از آن تعبد زاید استفاده بکنیم که اینها می خواهند یک وجوب نفسی تهیی به مسئله تعلم بدهند؟ یا اینکه اصلاً مفاد این طایفه دوم از روایات، یک مفاد جدای از حکم عقل نیست، و همان راهی را که عقل در مسئله تعلم پیش انسان می گذاشت و ما را الزام به تفحص می کرد و الزام هم الزام عقلی بود و در مقابل مخالفتش هم فی نفسه استحقاق عقوبتی نبود، بلکه استحقاق عقوبت بر مخالفه الواقع و ترک الواقع بود، از این طایفه دوم روایات هم بیشتر از این استفاده نمی کنیم.

لذا به مرحوم مقدس اردبیلی و صاحب مدارک، بیشتر از نظر مقام اثبات، اشکال داریم که این وجوب نفسی تهیی را شما از کجا می خواهید به دست بیاورید؟ اگر کاشف را عقل می دانید که بیان کردیم که عقل، کاشف از این معنا نیست، و اگر آیات و روایات کاشف از این مسئله و دال بر این وجوب هستند، ملاحظه فرمودید که هیچ یک از آیات و روایات در دو طایفه این معنا را نمی تواند اثبات بکند. پس تا اینجا بحث ما با مرحوم مقدس اردبیلی و صاحب مدارک تمام شد.

- ۱ - اشکال اساسی بر وجوب نفسی تهیئی چیست؟
- ۲ - آیا عقل بر وجوب نفسی تهیئی دلالت دارد؟ توضیح دهید.
- ۳ - مقتضای مراجعه به آیات برای استفاده وجوب نفسی تهیئی چیست؟
- ۴ - مقتضای مراجعه به روایات از نظر استفاده وجوب نفسی تهیئی چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

لزوم فحص برای جاهل قبل از رجوع به براءت

ما گفتیم: جاهلی می تواند رجوع به براءت کند که فحص کرده باشد. در شبهات حکمیة - که اتفاقاً یک بحثی هم راجع به شبهات موضوعیه است که این را هم اجمالاً دنبال همین ان شاء الله ذکر می کنیم. - جاهل در حالی می تواند رجوع به براءت بکند که کاملاً فحص کرده باشد، یعنی مظان وجود دلیل را از ناحیه مولا با یک تتبع عقلانی، تتبع کرده باشد و به دلیلی بر وجود تکلیف برخورد نکرده باشد.

اما صرف جاهل و شاک ولو این که فحص نکرده باشد، نه براءت عقلیه درباره او جریان دارد با توضیحی که عرض کردیم، و نه ادله براءت شرعیه در مورد او جاری است؛ لذا اگر چنین جاهلی - که از او تعبیر به جاهل مقصر می کنیم، - فحص نکرده و مراجعه به اهل خبره نکرده، همین طور بنا بر براءت گذاشت، خیال کرد که حدیث رفع اطلاق دارد مثلاً ادله براءت عقلیه اطلاق دارد. این شخص هم استحقاق عقوبت بر مخالفت واقع

دارد، - ما بحث کردیم و چند احتمال ذکر کردیم که استحقاق عقوبت در مقابل چه چیزی دارد؟ - و هم اگر عمل او یک عمل عبادی باشد و این عمل عبادی فاقد بعض خصوصیات معتبره در مأموریه باشد، طبعاً این عملش باطل خواهد بود.

اگر کسی شک بکند که آیا سوره جزئیت دارد برای نماز یا ندارد؟ بدون این که مراجعه به ادله در باب سوره بکند، فرضاً اجرای برائت بکند، و نماز را بدون سوره بخواند و ما فرض کنیم که قصد قربت هم فرضاً از او تمشی پیدا می کند. چون خود این یک مرحله ای است که کسی که شک دارد در این که آیا سوره جزئیت دارد یا ندارد؟ و نمی رود تحقیق بکند و پرسد که آیا سوره جزئیت دارد یا نه؟ اگر مجتهد است به ادله مراجعه نمی کند، اگر مقلد است به مجتهد مراجعه نمی کند، نمی رود رساله را باز کند ببیند سوره جزئیت دارد یا نه؟ اصلاً آیا چنین آدمی وقتی که نماز را بلا سوره می خواند، قصد قربت تمشی پیدا می کند، یا این که اصلاً امکان ندارد قصد تمشی پیدا بکند؟

بطان عبادت جاهل بدون فحص و عدم جواز تمسک به حدیث لا تعاد

لکن ما می خواهیم این حرف را بزنیم که اگر فرضاً امکان پیدا کرد، قصد قربت از او تمشی پیدا بکند و قصد قربت هم کرد، لکن این نماز باطل است! برای این که این نماز فاقد سوره است. در ذهن شما حدیث لا تعاد نیاید که آیا جاهل مقصر را می گیرد یا نه؟ بر فرضی هم که بگیرد که محل بحث است، در باب نماز است. ما یک حکم کلی داریم ذکر می کنیم. حکم کلی آن این است که این عبادت باطل است! برای این که این عبادت فاقد جزء مأموریه است و رجوع به برائت هم مجوز نداشته است. رجوع به برائت قبل الفحص بوده، و حق نداشته قبل الفحص رجوع به برائت بکند. لذا چرا این عمل صحیح باشد؟ و از چه راهی بتوانیم ما حکم به صحت این عمل بکنیم؟

پس روی قاعده جاهلی که رجوع به برائت می کند قبل الفحص و عمل او هم مخالف با واقع است، هم عمل او باطل است و هم استحقاق عقوبت بر مخالفت مولا دارد. این مأموریه واقعی را انجام نداده، نماز ده جزئی مأموریه را در خارج ایجاد نکرده است.

موارد انتقاض از رجوع جاهل قبل از فحص

کلی مطلب این طور است که بحث کردیم. لکن دو مورد در فقه پیدا شده که به عنوان

انتقاض این قاعده ذکر شده اند و این نیاز به توجیه دارد، نیاز به حل اشکال دارد. آن دو مورد یکی آن جایی است که؛ اگر کسی در موضعی که وظیفه او نماز شکسته است، نماز را تمام بخواند ولو جاهل مقصر باشد، فقط همین صورتش است، عکس این دیگر نیست. در موضعی که وظیفه او نماز شکسته است، اگر نماز را تمام بخواند، و لو جاهلا و جهلا عن تقصیر، اینجا هم روایت صحیح و هم فتوای مشهور بر این قائم شده که عمل او صحیح است، این نماز تمام در موضع نماز شکسته، و لو فی صورت الجهل عن تقصیر صحیح است. در عین این که صحیح است، استحقاق عقوبت هم دارد. هم استحقاق عقوبت دارد بر ترک نماز قصری، و هم نماز اتمامی که خوانده صحیح است! از این بالاتر هم گفته اند، حتی اگر فرض کنید در اول وقت بجای نماز شکسته، جهلا عن تقصیر نماز را تمام خواند، فرض کنید دو ساعت بعد مطلب برای او معلوم شد که وظیفه او عبارت از قصر بوده است، گفته اند در عین این که این شخص استحقاق عقوبت دارد بر ترک نماز قصری، دیگر در وقت هم که عالم به مسأله شده، نمی تواند جبران بکند این نماز قصری را به طوری که جلوی استحقاق عقوبت را بگیرد! بگوید که مانعی دارد ما حالا یک اشتباهی کردیم، وقت که هست، نماز را قصر بخوانیم، مأوربه واقعی را انجام بدهیم؟ گفته اند نمی شود. استحقاق عقوبت بر ترک نماز قصری دارد، و حتی اگر در وقت هم مسأله برای او روشن بشود، دیگر راه برای او باز نیست که جلوی استحقاق عقوبت را بگیرد، یعنی اگر نماز شکسته هم بخواند استحقاق عقوبت به قوت خودش باقی است.

بیان مسأله در جهر و اخفات و فرق آن با قصر و اتمام

این مطلب را در مسأله جهر و اخفات هم ذکر کرده اند. منتهی در مسأله جهر و اخفات در هر دو طرف آن. هم اجهار فی موضع الاخفات، و هم اخفات فی موضع الجهار. اما به خلاف قصر و اتمام که فقط یک طرف مسأله بود. اتمام فی موضع القصر، اما قصر فی موضع الاتمام، دیگر این حکم را نداشت. در مسأله جهر و اخفات در دو طرف آن است، که اگر کسی جهلا عن تقصیر، نماز اخفاتی را جهرا بخواند، یا نماز جهری را اخفاتا بخواند. در حالی که اگر مجتهد بود می توانست برود مسأله را استنباط بکند، و اگر مقلد بود می تواند به مجتهد مراجعه کند و حکم جهر و اخفات را مشخص کند، لکن این کار نکرد. نماز اخفاتی را جهرا خواند، مثل نماز ظهر و عصر، یا نماز جهری را اخفاتا خواند،

مثل نماز مغرب و عشاء. در اینجا روایت صحیحه دارد و مشهور هم برطبق این روایت فتوی داده اند.

خلاصه نص و فتوای سه مطلب را می گوید: یکی این که اولاً این عملی را که انجام داده صحیح است. دوم این که استحقاق عقوبت بر مخالفت واقع به قوت خودش باقی است، و سوم این است که جلوی این استحقاق عقوبت را هیچ چیز نمی تواند بگیرد، نمی تواند بگوید: ما نماز ظهر را جهراً خواندیم حالا که وقت باقی است، اخفاتا می خوانیم، این رافع استحقاق عقوبت نیست، و جلوی استحقاق عقوبت را نمی گیرد.

این دو مورد که هم مورد فتوای مشهور است، و هم روایت صحیح در آن وارد شده است. به حسب ظاهر اینجا مشکله به وجود آمده است. اشکال است به حسب قواعدی که در اختیار ما است. یک اشکال این است که؛ اولاً این عملی را که این جاهل انجام داده، این اتمام در موضع قصر یا جهر و اخفات فی موضع الآخر، مأموریه نبوده، این که خلاف مأموریه است. چیزی که مأموریه نیست، شما چطور درباره او حکم به صحت صادر می کنید؟ عمل غیر مأموریه نمی تواند اتصاف به صحت پیدا بکند. شما در معنای صحت این حرف را می زنید، می گوئید: مطابقه المأتی به مع المأموریه، کی این عمل مطابقت با مأموریه دارد که اتصاف به صحت داشته باشد؟ پس اولین اشکال اصل حکم به صحت این عملی است که واقع شده، چرا این عمل صحیح باشد؟ روی چه ملاکی محکوم به صحت باشد؟

اشکال دوم این است که اگر یک عملی صحیح شد، با توجه به این که در فاصله بین زوال و مغرب، دو نماز ظهر بر ما واجب نیست، یک نماز ظهر برای ما واجب است، یک نماز عصر واجب است. اگر این نماز ظهری که این جاهل مقصر انجام داد شما می گوئید صحیح است، دیگر بر چه چیزی این استحقاق عقوبت داشته باشد؟ مگر چندتا نماز برای این شخص لازم است؟ در یک روز بیش از یک نماز ظهر و یک نماز عصر که بر عهده مکلف نیست، پس چرا می گوئید استحقاق عقوبت دارد؟ اگر آن عمل اول باطل بود و دیگر تکرار نمی شد، استحقاق عقوبتی تصور می شد. اما با فرض صحت عمل مأتی به، وجهی برای استحقاق عقوبت دیده نمی شود. بر فرض قبول استحقاق عقوبت، شما بگوئید این استحقاق عقوبت در جایی که وقت بگذرد و دیگر آن عمل مطابق با مأموریه در خارج واقع نشود. اما اگر این آدم جاهل دو بعد از ظهر عالم شد، و مجدداً

نماز را شکسته خواند به جای اتمام، یا جهر و اخفات را به جای دیگری خواند، این دیگر روی چه حسابی استحقاق عقوبت آن باقی بماند؟ و روی چه ملاکی ما در این صورت هم حکم به استحقاق عقوبت بکنیم؟ با این که الان وقت هست، این آدم هم عالم است، تمکن هم از اتیان مأموریه هم دارد، چرا عقاب بشود؟ بگوییم مأموریه را انجام بدهد، دیگر استحقاق عقوبت هم کنار برود. این اشکالاتی است که در اینجا است.

بیان کلام مرحوم آخوند(ره) در صحت عبادت در موارد انتقاض

از این اشکالات جواب هایی داده شده؛ چون این یک مسأله ای است که مورد توجه بزرگان بوده که این مشكله را چه جوری حل بکنند. و ظاهراً همان طوری که از کلمات سیدنا الاستاذ الاعظم الامام «مد ظله العالی» هم استفاده می شود و من قبل از مراجعه به او هم خودم همین معنا در ذهنم بود. بهترین جواب را در این رابطه مرحوم آخوند در کفایه دادند. این مسأله را با تمام خصوصیات ایشان حل کرده و من جواب ایشان را عرض می کنم و البته اشکالی هم که به فرمایش ایشان شده، آن اشکال با جوابی که امکان دارد، عرض می کنیم.

حرف مرحوم آخوند - اینجا یکی از مشکلات مباحث کفایه است، - حرف اینجا به ضمیمه مطالبی که در بحث امر به شیء مقتضی نهی از ضد، که در ذیل آن مسأله ترتب را عنوان می کنند، روی هم رفته حرف های آنجا و اینجا در جواب این اشکال به این صورتی برمی گردد که من عرض می کنم، ولو این که در اول کلامشان اشاره به این معنا نیست، ولی باید توجه به فرمایش آنجا پیدا کرد تا بعضی از این جوابها قابل قبول باشد.

جواب اول ایشان یعنی در رابطه با اشکال اول این است که؛ این که شما گفتید که نماز اتمامی چون مأموریه نیست، چطور می تواند صحیحاً واقع بشود؟ و چگونه می توانیم حکم به صحت را در اینجا پیاده بکنیم؟ جوابش مبنایی است؛ آیا اصولاً در صحت عبادت و اتصاف عبادتی به صحت، ما نیاز به امر داریم؟ یا این که نه بدون امر هم می توانیم ما یک عبادتی را محکوم به صحت بکنیم؟ اگر ما این مبنا را بپذیریم که صحت عبادت نیاز به امر فعلی دارد، و هرکجا عبادتی امر فعلی نداشته باشد، نمی تواند صحیح باشد، این همان مبنای قائلین به ترتب خواهد بود.

قائلین به ترتب یعنی آنهایی که بحث ازاله و صلاه بجای ازاله، می خواهند نماز را که

عبادت است تصحیح کنند. و از طرفی هم عقیده آنها این است که عبادت نیاز به امر دارد، امر هم که به ازاله تعلق گرفته، چون واجب اهم عبارت از ازاله است، و دوتا ضد هم که در آن واحد نمی شود مأمور به باشد! جمع بین ازاله و صلاه امکان ناپذیر است. لذا مسأله ترتب را پیش کشیدند به این صورت؛ گفتند که یک امر مطلق غیرمشروطی به ازاله تعلق گرفته، و یک امر مشروط به عصیان، یا نیت العصیان به صلاه تعلق گرفته، یعنی کماً خداوند اینجوری فرموده، واجب است بر تو ازاله نجاست کنی از مسجد، حکم در درجه اول این است. اما اگر تو تصمیم گرفتی که ازاله نکنی، واجب مهم را ترک نکن، لااقل نماز بخوان، (و ان عزم علی عصیان الامر بالازاله، فصل مثلاً فی المسجد)، ایشان گفتند کسی که وارد مسجد می شود، می بیند که مسجد آلوده است ولی اعتنا نمی کند، این شخص عازم بر عصیان امر به ازاله است. چون عازم بر عصیان امر به ازاله است، اینجا صلاه امر پیدا می کند در درجه دوم، و در طول امر به اهم. لذا اگر اشتغال به نماز پیدا کرد، اینجا می تواند نماز را به عنوان آنها مأمور بها انجام بدهد، قائلین به ترتب این حرف را می زنند.

کلام مرحوم آخوند(ره) در صحت عبادت با مصلحه لازمه الاستیفاء

ولی مرحوم آقای آخوند که از منکرین ترتب است و شدیداً مسأله ترتب را ایشان انکار می کند و حکم به امتناع آن می کند، ایشان می گوید ما اصل مبنا را قبول نداریم. ما اصلاً قبول نداریم که صحت عبادت نیاز به امر داشته باشد، همین مقدار که عبادت یک مصلحت تامه لازمه الاستیفاء داشته باشد، ولو این که لجهتی امر به او تعلق نگرفته باشد، مثل این که اینجا برای خاطر ازاله امر به صلاه تعلق نگرفته، و الا صلاه که نقصانی ندارد، کسی که به جای ازاله نماز بخواند، این طور نیست که آن نماز دیگر معراج المؤمن نیست، آن طور نیست که آن صلاه دیگر قربان کل تقی نیست! نماز او با نماز دیگران هیچ فرقی نمی کند. همان مصلحت لازمه تامه الاستیفاء اگر در عمل عبادتی وجود داشت، کفایت می کند فی الحکم بصحه العباده، ولو این که این عبادت لجهه امری به او تعلق نگرفته باشد، مثل این که اینجا برای خاطر اهمیت ازاله امر به صلاه تعلق نگرفته، نه برای خاطره یک نقصانی که در مسأله صلاه مسأله وجود دارد، هیچ نقصانی در صلاه مکان الازاله وجود ندارد.

این مبنا را مرحوم آخوند آنجا روشن ذکر کرده اند. حالا- اینجا هم به صورت اشاره به این که ما می آییم این حرف را می زنیم، می گوئیم چه مانعی دارد؟ نماز قصریه، مع ذلک نماز اتمام، یک مصلحت تامه لازم الاستیفائی که اگر مسائل دیگر نبود و جهات دیگری در کار نبود، خود این لزوم استیفاء داشت، خود این وجوب اُتیان داشت، و می بایست در خارج تحقق پیدا بکند. اما این که چرا امر به او نشده؟ در باب ازاله می گفتیم یک واجب اهم وجود دارد، یک ازاله ای که واجب اهم است مانع از تعلق امر به صلاه است.

اینجا این حرف را می زنیم؛ می گوئیم شارع ملاحظه کرده، دیده نماز اتمامی حتی در این موضعی که وظیفه شکسته است، صد درجه مصلحت کامل تامه لازم الاستیفاء دارد، ولی همین نماز اگر شکسته خوانده بشود، صد و پنجاه درجه مصلحت در آن وجود دارد، و مسأله چنین است که بین ازاله و بین صلاه اجتماع امکان ناپذیر بود، صورتاً مانعی ندارد، یک نماز اتماماً و بعد قصرأ بخواند، ولی این صورت کار است. باطن مسأله این است که جمع بین این دو تا امکان ندارد. اگر نماز صد درجه ای در خارج تحقق پیدا کرد، دیگر صد و پنجاه درجه ای نمی شود در خارج تحقق پیدا بکند. آیا این قابل تصویر و غیر قابل تعقل است؟ یا یک امر ممکن است که اگر نماز صد درجه ای تحقق پیدا کرد، نماز صد و پنجاه درجه ای دیگر امکان تحقق ندارد؟ و شارع به لحاظ رعایت آن مصلحت زائده، امر خودش را متوجه صد و پنجاه درجه کرده و صد درجه ای فاقد امر است. اما در عین این که فاقد امر است، ملاک صحت در آن وجود دارد، ملاک صحت وجود امر نیست، ملاک صحت اشتمال بر مصلحت لازم الاستیفاء است، این ملاک در آن هست.

این واجد للملاک، و لکنه غیر مأموربه بها. بلحاظ این که واجد ملاک است، یکون صحیحاً. و به لحاظ این که نماز قصر صد و پنجاه درجه مصلحت وجود دارد، شارع آن را مأموربه قرار داده، امر خودش را متوجه او کرده است.

اشکال به مرحوم آخوند در عدم جواز اُتیان هر دو طرف و پاسخ استاد

در اینجا به آخوند اشکالی شده، نه در کفایه، که شما اینجوری تصویر کردید، لکن ما سؤال می کنیم، تفاوت بین صد درجه و صد و پنجاه درجه لازم الاستیفاء هست یا نیست؟ این پنجاه درجه اختلاف را آیا مکلف باید تحصیل کند؟ یا این که رجحان تحصیل و اُتیان دارد؟ اما لزوم و ضرورتی ندارد، کدام را می گوئید؟ اگر می گوئید

رجحان اتیان دارد، مثل نماز در منزل و نماز در مسجد است. نماز در منزل و نماز در مسجد به صورت واجب تخییری واجب است، منتهی نماز در مسجد افضل الفردین است و ارجح الفردین است. پس شارع هم باید اینجا همین کار را بکند، چرا نماز اولی را مأوربه قرار نداده؟ چرا او را خارج از دایره امر کرده است؟ بگوئید هم نماز اتمام و هم نماز قصر هر دو مأوربه است، لکن نماز قصر به لحاظ اشتمال بر پنجاه درجه مصلحت اضافی، افضل الفردین واجب تخییری است، نه این که امر خودش را متوجه خصوص نماز قصری بکند. و اگر شما می گوئید نه آن پنجاه درجه هم لزوم استیفاء دارد، اگر لزوم استیفاء دارد چرا دست مکلف را می بینید؟ مکلفی که الان متوجه شده که نمازی که خوانده پنجاه درجه مصلحت آن ناقص بوده و خود پنجاه درجه هم لزوم استیفاء دارد، الان هم وقت باقی است، قدرت هم دارد بر این که نماز شکسته بخواند، پس چرا راه را جلوی او سد می کنید؟ بگذارید نماز قصری بخواند آن پنجاه درجه لازمه الاستیفاء را به دست بیاورد؟

از جانب ایشان می توانیم جواب بدهیم که ما آن پنجاه درجه را هم لازمه الاستیفاء می دانیم، لکن از تشبیه ما می بایست مستشکل پی به این حرف برده باشد. گفتیم کسی که نماز اتمام بخواند و صد درجه مصلحت را استیفاء بکند، دیگر به حسب واقع قدرت ندارد صد و پنجاه درجه مصلحت را استیفاء بکند، برای این که بین اینها تضاد است.

منتهی یک وقت تضاد محسوس است، مثل باب صلاه و ازاله که می دانیم اگر کسی ازاله کند، صلاه از او بر نمی آید، اگر کسی نماز بخواند در حال نماز قدرت بر ازاله ندارد. اما اینجا غیر محسوس است و ما از دلیل و فتوی مشهور این معنا را استفاده می کنیم. استفاده می کنیم که کسی می تواند صد و پنجاه درجه مصلحت را استیفاء کرده باشد، که آن صد درجه را در ضمن صلاه اتمام استیفاء نکرده باشد، و الا اگر استیفاء کرد، هما متضادان، و جمع بین متضادین هم امکان ناپذیر است.

پس ما هم ملتزم می شویم به این که پنجاه درجه تفاوت لزوم استیفاء دارد، و هم ملتزم می شویم به این که بقای وقت هست، مکلف هم از صورت جهل خارج شده، به حسب صورت هم قدرت دارد بر این که نماز قصر را انجام بدهد، لکن مسأله قدرت بر صورت نماز قصر نیست، مسأله قدرت بر نماز مشتمل بر صد و پنجاه درجه مصلحت است، و ما این را از روایات و فتوا استفاده کردیم که چنین قدرتی وجود ندارد. دنباله حرف آخوند

را بعد ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - آیا فحص برای جاهل قبل از رجوع به براءت لزوم دارد؟
- ۲ - چرا عبادت جاهل بدون فحص باطل است و علت عدم جواز تمسك به حدیث لا تعاد چیست؟
- ۳ - موارد انتقاض از رجوع جاهل قبل از فحص را ذکر کنید.
- ۴ - مرحوم آخوند(ره) در صحت عبادت در موارد انتقاض چه بیانی دارند؟
- ۵ - کلام مرحوم آخوند(ره) در صحت عبادت با مصلحه لازمه الاستیفاء چیست؟
- ۶ - اشکال به مرحوم آخوند در عدم جواز اتیان هر دو طرف و پاسخ استاد را بیان کنید.

ص: ۳۷۰

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث در اين بود که در فقه، دو مورد داريم که روايات صحيحه بر طبقش قائم شده و مشهور هم بر طبق اين روايات فتوا داده اند لکن به حسب ظاهر، با قواعد تطبيق نمی کند:

يکي «صلاه الاتمام في موضع القصر و لو كان المصلی جاهلا مقصرا» و يکي هم جهر و اخفات هر کدام در جای ديگر. عرض کرديم که بزرگان و محققين در مقام توجيه بر آمده اند و خواسته اند که اينها را با قواعد تطبيق بدهند. مرحوم آخوند در کفایه مفصل بحث کرده اند و بهترين جواب هم همين جواب مرحوم محقق خراسانی است. قبلا به اين جواب، اشاره کرديم لکن چون دوتا «ان قلت» و «قلت» ديگر هم هست آنها را هم عرض می کنم که در ضمن اين «ان قلت» و «قلت» ها، همان اصل جواب هم باز تکرار می شود.

حرمت نماز اتمام به خاطر سبب برای ترک نماز قصر

مستشکلی به ايشان می گوید: اين کسی که به جای نماز قصر، نماز اتمام خوانده و

شما می گوئید: نماز اتمام، صد درجه مصلحت دارد و نماز قصر، صد و پنجاه درجه مصلحت دارد و با خواندن نماز اتمام، دیگر مکلف، تمکّنی از استیفاء صد و پنجاه درجه پیدا نمی کند. به عبارت دیگر: اگر صد درجه مصلحت را در ضمن نماز اتمام استیفاء کرد، دیگر قدرت ندارد که صد و پنجاه درجه را در ضمن نماز قصر استیفاء بکند ولو وقت باقی باشد و جهلش هم برطرف بشود و به علم تبدل پیدا بکند، دیگر گذشت، کأن زمینه تمام شد و روی این جهت است که شما استحقاق عقوبت را بر این ثابت می کنید و می گوئید: علاوه بر اینکه نمازش صحیح است، استحقاق عقوبت هم دارد. این استحقاق، روی همین ملاک است. پس نتیجه اینطور شد که نماز اتمام باعث شد تمکّن از استیفاء صد و پنجاه درجه مصلحت از بین برود. اگر نماز اتمام را نخوانده بود ولو اینکه چند ساعت هم در وقت، جاهل بود، بعد از آنکه رفع جهلش می شد، نماز را شکسته می خواند و صد و پنجاه درجه مصلحت را استیفاء می کرد. پس چه چیز سبب شد که این صد و پنجاه درجه مصلحت از جیب مکلف رفت و دیگر قدرت بر استیفاء آن ندارد؟ نماز اتمام سبب شده بود.

ما اینطور می گوئیم: «صلاه الاتمام سبب لتفویت» صد و پنجاه درجه مصلحت.

تفویت صد و پنجاه درجه مصلحت حتما حرام است به دلیل اینکه این مکلف استحقاق عقوبت دارد. پس صلاه اتمام، مقدمه سببیه شد برای تفویت صد و پنجاه درجه مصلحت که صد و پنجاه درجه مصلحت تفویتش حرام است. پس صلاه الاتمام مقدمه حرام شد و این سببیت برای حرمت پیدا کرد، سببیتش هم به معنای علیت تامه است. نتیجه این می شود که صلاه الاتمام هم حرام می شود، صلاه الاتمام که حرام شد، اگر حرمت متعلق به عبادت شد، فساد عبادت را اقتضا می کند، در نتیجه نماز اتمام باطل است. چرا شما گفتید: صحیح است؟ نماز اتمام، متعلق تحریم است و حرمت متعلق به عبادت، فساد عبادت را اقتضا می کند، پس چرا شما حکم کردید به صحت صلاه اتمام؟ این یک «ان قلت» ی است که ایشان بر خودش وارد می کند.

عدم مقدمیت متضادین نسبت به یکدیگر

بعد از این «ان قلت» جوابی می دهند که مربوط به بحث امر به شیء مقتضی نهی از ضد است. می فرماید: ما در بحث ضد این مسأله را تمام کردیم که اگر دوتا ضد داشته

باشیم، آیا در متضادین، مسأله مقدمیت مطرح است یا مسأله تلازم مطرح است؟ آیا «عدم احد الضدین، مقدمه لوجود الاخر» یا «عدم احد الضدین، ملازم لوجود الاخر»؟ یکی از بحثهای مهم در باب امر به شیء مقتضی از نهی از ضد، همین بحث است و آنجا محققین، مسأله مقدمیت را انکار کردند، گفتند: اینطور نیست که همان طوری که نصب سلم، مقدمه کون علی السطح است یا مثلاً فلان مقدمه شرعیه، مقدمیت دارد یا فلان مقدمه عقلیه مثل علت تامه مقدمیت دارد، عدم احد ضدین هم مقدمه باشد برای وجود ضد دیگر. نکته اش هم این است که بین مقدمه و ذی المقدمه اختلاف رتبه وجود دارد در حالی که بین عدم احد ضدین و وجود ضد دیگر، نباید اختلاف رتبه وجود داشته باشد و الا یک تالی فاسد محالی لازم می آید که ایشان آنجا ذکر کردند. آن چه هست این است که عدم الیاض، ملازم با سواد است و عدم السواد هم ملازم با بیاض است اما مقدمیت مطرح نیست.

اگر مسأله مقدمیت کنار رفت و مسأله تلازم پیش آمد، اینجا دیگر این مسأله حل می شود. اگر احد متلازمین، محکوم به وجوب و یا حرمت باشد، آیا ملازم دیگر هم همین حکم را باید داشته باشد؟ نه، در متلازمین، اتحاد در حکم لزوم ندارد. ممکن است احد المتلازمین حرام باشد اما ملازم دیگرش مکروه باشد یا ملازم دیگرش مباح باشد.

مجرد حرمت در احد متلازمین، اقتضا نمی کند که ملازم دیگر هم اتصاف به حرمت داشته باشد. بله، آن مقداری که تلازم اقتضا می کند این است که حکم متلازمین، اختلاف غیرقابل اجتماع نداشته باشد، یعنی اینطور نباشد که احد متلازمین حرام باشد و ملازم دیگر واجب باشد، این امکان ندارد اما اگر احد متلازمین حرام شد، لا- یلزم که ملازم دیگر هم اتصاف به حرمت داشته باشد.

ایشان می فرماید: در ما نحن فیه هم مسأله همین است. مسأله، مسأله سببیت نیست.

مسأله، مسأله مقدمیت نیست. مسأله، مسأله تلازم است به این نحو که «صلاه الاتمام ملازم لتفویت» صد و پنجاه درجه مصلحت، نه مقدمه و نه سبب بلکه ملازم. چرا ملازم است؟ برای اینکه قبلاً گفتیم که این صد درجه و صد و پنجاه درجه، متضاد با هم هستند و اگر صد درجه استیفا شد دیگر صد و پنجاه درجه، امکان استیفا ندارد. پس اگر بینشان تضاد شد نتیجه این می شود که وجود صلاه اتمام، با عدم استیفاء صد و پنجاه درجه مصلحت ملازم می شود و درست است که عدم استیفاء صد و پنجاه درجه مصلحت،

حرام است و استحقاق عقوبت در کار است، اما حرمتش به صلاه الاتمام سرایت نمی کند. صلاه الاتمام چرا حرام باشد و چرا باطل باشد؟ اگر حرمت به او تعلق بگیرد، ما از راه اینکه حرمت متعلق به عبادت اقتضای فساد می کند، حکم به فساد می کنیم اما بعد از آنکه حرمتی در کار نیست دیگر چرا این صلاه الاتمام نقصی داشته باشد و از نظر صحت مناقشه ای در آن راه پیدا بکند؟

اشکال اشتمال نماز اتمام به جای قصر بر مصلحت

آخرین اشکالی که ایشان به صورت «ان قلت» یا «لا یقال» به خودش می کنند این است که اگر کسی بگوید: نماز اتمام در این شرایطی که شما می گوئید، صد درجه مصلحت دارد و صحیح هم هست منتها یک استحقاق عقوبتی بر ترک صلاه قصر در کار است، اگر در غیر جاهل مقصیر هم مسأله اینچنین باشد یعنی در عالم، آنکه می داند که الان وظیفه اش قصر است، در عین حال باید نماز را تمام بخواند، شما که می گوئید: نماز تمام صد درجه مصلحت را دارد، این آدم ولو اینکه جاهل هم نیست ولو اینکه به تمام معنا عالم به حکم هم هست، پس شما به این هم اجازه بدهید با اینکه می داند وظیفه اش قصر است، مع ذلک عالما عامدا نمازش را تمام بخواند و شما هم روی این نماز صحه بگذارید، بگوئید: نمازی است مشتمل بر صد درجه مصلحت و نماز مشتمل بر صد درجه مصلحت، صحیح است و در صحت عبادت لازم هم نیست که یک امری وجود داشته باشد، همان ملاک، کافی است، همان وجود صد درجه مصلحت ملزمه کفایت می کند. آیا شما از نظر فقهی چنین اجازه ای را به کسی که عالم به وظیفه قصری است می دهید که نمازش را تمام بخواند و در عین نمازش هم محکوم به صحت باشد؟

عدم اشتراک دلیل بین عالم و جاهل از نظر مصلحت

بعد در جواب می فرمایند: ما از روایاتی که دلالت بر صحت کرد، وجود ملاک و صد درجه مصلحت را استفاده کردیم. روایات در کجا دلالت بر صحت کرده؟ در جاهل ولو جاهل مقصر باشد. حالا اگر نماز اتمام برای جاهل مقصر صد درجه مصلحت دارد، لازمه اش این است که برای عالم هم داشته باشد درحالی که دلیل این معنا را دلالت نکرده؟ دلیل در مورد جاهل ولو جاهل مقصر این مطلب را گفته، ما هم برای تطبیق بر

قاعده گفتیم: نماز اتمام صد درجه مصلحت دارد، اما حالا که می‌گوییم: صد درجه مصلحت دارد، یعنی «فی جمیع الحالات بالنسبه الی جمیع المکلفین و لو کان المکلف عالماً»؟ یا اینکه همان مقداری که دلیل دلالت دارد، در آن مورد، مصلحت را ملترم می‌شویم؟ دلیل در مورد جاهل وارد شده ولو جاهل مقصر، آیا شما یک دلیل خارجی دارید که هرچه در مورد جاهل مقصر است، در مورد عالم هم هست؟

اگر یک دلیلی دلالت کرد بر اینکه نماز اتمام در موضع قصر برای جاهل مقصر هم صد درجه مصلحت دارد، ما نمی‌توانیم از آن استفاده بکنیم که در مورد عالم هم دارد.

بله، اگر یک دلیلی در مورد عالم هم چنین مسأله‌ای را بیان کرد، ما آنجا هم می‌گوییم، اما بعد از آنکه دست ما کوتاه است و دلیل، این مقدار را دلالت ندارد دیگر چه وجهی دارد که در مورد عالم هم این مسأله را گسترش بدهیم و آنجا هم حکم بکنیم به اینکه صلاه العالم صحیح است ولو اینکه می‌داند وظیفه اش عبارت از قصر است؟ «هذا تمام الکلام للمحقق الخراسانی» و یک اشکالی هم که دیروز به ایشان شده بود ما جواب آن اشکال را دادیم و در حقیقت این بهترین جواب در این رابطه است.

اثبات امر برای نماز اتمام به جای قصر از راه ترتب

جوابهای دیگری از اصل اشکال در این دو مورد ذکر شده است که یک جواب را مرحوم آخوند اشاره می‌کنند لکن قائلش را مشخص نمی‌کنند. قائل مرحوم شیخ کبیر صاحب کشف الغطاء (علیه الرحمه) است. ایشان فرموده: علت اینکه ما نماز اتمام را در موضع نماز قصر، محکوم به صحت می‌کنیم این است که نماز اتمام هم امر دارد و ما در صحت عبادت، امر لازم داریم. اینجا می‌گوییم: امر در کار است. امر از کجا آمده است؟

ایشان فرموده: همان طوری که در مسأله ترتب که عبارت از صلاه و ازاله است، آنجا برای صلاه با اینکه در رتبه دوم قرار گرفته بود و مهم بود نه اهم، مع ذلک امر درست کردیم، منتها امرش به نحو ترتب و طولیت بود، کأنّ مولا- می‌گوید: «ازل النجاسه عن المسجد» بدون هیچ قید و شرطی، بدون هیچ تعلیق و تقيیدی، «ازل النجاسه عن المسجد فوراً و ان عصیت» یا «بنیت علی العصیان» (که اگر شرط را عصیان قرار بدهیم، باید به صورت شرط متأخر باشد و اگر بنای بر عصیان باشد به صورت شرط مقارن که مرحوم آخوند هم در ترتب به این معنا تصریح دارند) در امر دوم بگوید: «و ان عصیت الامر

بالازاله» یا به تعبیر دیگر «و ان عزمتم علی عصیان الامر بالازاله یجب علیک الصلاه» لاقول نماز بخوان که نماز در رتبه متأخره، دارای امر باشد و در طول امر به ازاله، امر داشته باشد.

مرحوم کاشف الغطاء (علیه الرحمه) فرموده که چه مانعی دارد که ما اینجا هم همین معنا را پیاده بکنیم؟ اینجا اصلاً از مصادیق ترتب است. ترتب که یک مصداق در فقه ندارد. مصادیق متعددی برای ترتب در فقه مطرح است. مرحوم کاشف الغطاء می‌فرماید:

یکی از مصادیق مسأله ترتب، همین مسأله است: «صلاه الاتمام فی موضع القصر» به این کیفیت که مأمور به در رتبه اولی عبارت از نماز قصر است بدون هیچ قید و شرطی و اما نماز اتمام به صورت تعلیق، مأمور به در رتبه ثانیه قرار خواهد گرفت یعنی کأنّ می‌گوید:

«و ان عصیت الامر بالقصر» (بعد توضیح می‌دهد می‌گوید: ولو اینکه این عصیان للجهل باشد و لو للجهل عن تقصیر باشد، عصیان که لازم نیست همه اش در صورت علم باشد، در صورت جهل عن تقصیر هم عصیان تحقق پیدا می‌کند) «یجب علیک الاتمام».

ایشان می‌گویند: اگر اینطور بگوییم، چه مانعی دارد؟ بین اینجا و بین مسأله صلاه و ازاله، مثال معروف در آنجا چه فرق است؟ لذا همان طوری که در آنجا صلاه را مأمور به قرار می‌دهیم و با لباس امر، حکم به صحت او را صادر می‌کنیم، اینجا هم صلاه اتمام را در رتبه دوم، مأمور به قرار بدهیم و با لباس امر حکم به صحت این صلاه اتمام بکنیم.

دیگر لازم نیست که بگوییم: ما در باب عبادات، امر نمی‌خواهیم و همان ملاک و مصلحت برای تصحیح عبادت کافی است، بلکه، ما به امر احتیاج داریم و امر را هم اینجا به این کیفیت درست می‌کنیم.

مبنائی بودن مسأله ترتب از نظر شیخ انصاری (ره)

اینجا از مرحوم کاشف الغطاء دو جواب داده شده: یک جواب را مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) داده اند که ایشان مسأله را مبنایی کرده اند گفته اند: بله، چون مرحوم کاشف الغطاء قائل به ترتب و امکان ترتب بوده، روی مبنای ایشان، مانعی ندارد اینجا هم از این طریق تصحیح بشود، اما ما (یعنی شیخ انصاری) چون اصل مسأله ترتب را حتی در باب صلاه و ازاله، غیرممکن و مستحیل می‌دانیم لذا اینجا هم معنا ندارد این مسأله پیاده بشود. پس در حقیقت، جواب شیخ انصاری، جواب مبنایی است،

اگر کسی آنجا ترتب را قائل بشود اینجا هم می تواند قائل بشود، اما اگر کسی ترتب را در آنجا انکار کرد، اینجا هم علی القاعده انکار خواهد کرد.

فرق بین مسأله نماز قصر و اتمام و مسأله ترتب از نظر محقق نائینی(ره)

اما مرحوم محقق نائینی(اعلی الله مقامه الشریف) می فرماید: مسأله از اینها بالاتر است. در حقیقت بین ما نحن فیه و بین مسأله صلاه و ازاله فرق وجود دارد: یک فرقی این است: آنجا بین صلاه و ازاله، یک تضاد محسوسی مشاهده می کردیم. کسی که ازاله کند نمی تواند در حال ازاله نماز بخواند، کسی هم که نماز بخواند نمی تواند در حال ازاله باشد و مشتغل به ازاله باشد. بین صلاه و ازاله، یک تضاد محسوسی وجود داشت و اثر این تضاد محسوس، این بود که هیچ نقصی در صلاه از نظر اشتغال بر مصلحت، نمی دید.

می گفت: این صلاه هیچ کمبودی ندارد فقط اشکال این صلاه این است که گرفتار یک مضاد اهمی قرار گرفته و مزاحم اقوایی در مقابل او واقع شده و الا صلاه اگر امکان جمع با ازاله داشت، شارع در همان آن، می گفت: هردو را بجا بیاورید، برای اینکه ازاله مشتمل بر مصلحت ملزمه بود، صلاه هم مشتمل بر مصلحت ملزمه بود، لکن تضاد اقتضا کرد که صلاه نتواند در ردیف ازاله، مقاومت بکند و در نتیجه، لباس امر را در رتبه متأخره بیوشد، اما در رتبه متأخره، لباس امر را پوشیده است، چون کسری ندارد، کمبودی در صلاه مزاحم با ازاله وجود ندارد. اما اینجا مسأله اینطور نیست. اینجا چه تضادی بین نماز اتمام با نماز قصر وجود دارد؟ مکلف می تواند بعد از نماز اتمام، نماز قصر بخواند وقت هم که خارج نشده، در اضافه وقت هم صلاه از نظر اول و وسط و آخر از نظر صحت یکسان است لو اینکه از نظر فضیلت فرق می کند اما از نظر صحت، چه فرق می کند؟ ما بین این دو تضادی نمی بینیم و امکان جمع وجود دارد.

بعد می فرماید: اگر نماز اتمام، مشتمل بر مصلحت ملزمه باشد، چون امکان جمع بین آن و بین نماز قصر وجود دارد، شارع باید هردو را واجب بکند. تضادی ندارند، این یک مصلحت ملزمه دارد، آن هم یک مصلحت ملزمه دارد، شارع باید هردو را فی عرض واحد، واجب بکند پس چرا واجب نکرده؟ از واجب نکردن می فهمیم که صلاه اتمام، ذاتا کمبود دارد. مسأله تضاد نیست، مسأله مزاحمت نیست، مسأله نقصی است که در خودش وجود دارد و اگر در صلاه الاتمام فی نفسه نقص وجود داشته باشد دیگر از باب

ترتیب بیرون می رود برای اینکه باب ترتیب جایی است که نماز هیچ کمبودی ندارد فقط مزاحمت اقتضا کرده که در رتبه متأخره قرار بگیرد و الا- لولا المزاحمه هیچ کمبودی در آن نماز ملاحظه نمی شد. پس بین ما نحن فیه و بین مسأله صلاه و ازاله فرق وجود دارد.

می فرماید: و اما فرق دوم: در مسأله صلاه و ازاله، این مکلفی که الان وارد مسجد شد، چشمش افتاد به اینکه مسجد آلوده است، قدرت بر ازاله هم دارد، ازاله هم فوری است، در همان حال مولا- به او می گوید: «ازل النجاسه عن المسجد و ان عصیت» کلمه «ان عصیت» و خطاب «ان عصیت» را می تواند به او متوجه بکند، می تواند به صورت «و ان عصیت» با او گفتگو بکند، بگوید: «و ان عصیت الامر بالازاله يجب عليك الصلاه في الدرجة الثانية» تالی فاسدی ندارد، خطاب «ان عصیت» مطلب را تغییر نمی دهد. اما در ما نحن فیه مولا می خواهد به این جاهل چه بگوید؟ بگوید: «يجب عليك القصر و ان عصیت»، اگر بفهمد که عصیان است که از جهل بیرون می آید. فرض این است که این جاهل است ولو جاهل مقصر است، اما الان اول ظهر نمی داند وظیفه اش چیست منتها بدون مراجعه به رساله، نمازش را تمام می خواند اما عنوانش جاهل است. از او پرسیم:

وظیفه شما چیست، چه جواب می دهد؟ می گوید: نمی دانم وظیفه من قصر است یا اتمام است. وقتی نمی داند و جاهل است، آیا به جاهل می شود گفت: «يجب عليك القصر و ان عصیت»؟ تا بفهمد که مسأله عصیان در کار است این عنوان جهلش مرتفع می شود.

«ان عصیت» عباره اخرای «و ان كنت جاهلا» است. اگر به جاهل بگویید: «ايها الجاهل! يجب عليك كذا» با کلمه «ايها الجاهل» جهلش از بین می رود، اینجا هم اگر کلمه «ان عصیت» را به صورت خطاب متوجه جاهل مقصر قرار بدهیم، ملازم با زوال جهلش است، درحالی که ما می خواهیم عنوان جهل محفوظ بماند و روی حفظ عنوان جهل، داریم بحث می کنیم. لذا ایشان به این دو تا فرق می خواهند ما نحن فیه را از مسأله ترتیب معروف بطور کلی جدا بکنند بطوری که اگر کسی در آن مسأله هم قائل به امکان ترتیب شد، در ما نحن فیه کسی حق ندارد مسأله ترتیب را مطرح بکند. این دو بیان مرحوم نایینی (ره) را دقت بفرمایید ببینیم آیا قابل خدشه و جواب هست یا نه؟

پرسش:

۱ - مراد از حرمت نماز اتمام به خاطر سببیت برای ترک نماز قصر چیست؟

۲ - جواب مرحوم آخوند(ره) را از حرمت نماز اتمام به خاطر سببیت برای ترک نماز قصر بیان کنید.

۳ - توضیح دهید آیا متضادین نسبت به یکدیگر مقدمیت دارند؟

۴ - اشکال اشتمال نماز اتمام به جای قصر بر مصلحت چیست؟ جواب مرحوم کاشف الغطاء را بیان کنید.

۵ - فرق بین مسأله نماز قصر و اتمام و مسأله ترتب از نظر محقق نائینی(ره) چیست؟

ص: ۳۷۹

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عرض کردیم: اشکالاتی که در مورد عمل و عبادت جاهل مقصر در دو مورد واقع شده است را از راههای مختلفی جواب داده اند. یک راه عبارت از ترتب بود که همان ترتب در باب ازاله و صلاه را اینجا پیاده بکنیم و در نتیجه، هم صحیح عبادت تضمین می شود و هم مسأله استحقاق عقوبت بر مخالفت اهم تحقق پیدا می کند. هم عبادت صحیح است، صلاه در مورد ازاله صحیح است و هم در مقابل ترك ازاله، استحقاق عقوبت دارد. در ما نحن فيه هم صلاه اتمام، موضع القصر صحیح است و هم بر ترك صلاه القصر، استحقاق عقوبت دارد. پس بعضی ها از راه ترتب وارد شده بودند.

عرض کردیم که محقق نائینی (ره) دو اشکال به این مسأله فرموده اند که اگر ما ترتب را در جای خودش هم صحیح بدانیم اینجا نمی توانیم از راه ترتب وارد بشویم. ایشان دو جهت به عنوان فرق، مطرح کرده بودند که ما عرض کردیم لکن اشاره می کنیم چون می خواهیم جوابش را عرض بکنیم.

یک جواب این است که در آنجا بین صلاه و ازاله، یک تضاد روشنی تحقق داشت.

کسی که اشتغال به ازاله پیدا می کرد نمی توانست در حال ازاله، اشتغال به صلاه داشته باشد و کسی که اشتغال به صلاه پیدا می کرد نمی توانست در حال اشتغال به صلاه، اشتغال به ازاله پیدا بکند، اما در ما نحن فیه بین صلاه الاتمام و صلاه القصر چه تضادی تحقق دارد؟ وقت که برای نماز وسیع است و در هیچ کدام هم که مسأله فوریت مطرح نیست. این می تواند هم نماز قصر بخواند و هم اتمام بخواند. پس علت اینکه در آنجا می گفتیم: نماز، مکان ازاله مشتمل بر یک مصلحت تامه است، این بود که تنها مانع، عبارت از تضاد صلاه با ازاله بود اما اگر بین صلاه و ازاله، تضادی تحقق نداشت، هیچ مسأله ای بوجود نمی آمد ولی اینجا با اینکه هیچ تضادی تحقق ندارد، می خواهید بگویید:

نماز اتمام هم واجد یک مصلحت ملزمه عبادی است. چه مصلحت ملزمه عبادی در صلاه اتمام وجود دارد؟ تضادی با نماز قصر در کار نیست، پس اصلاً در نماز اتمام ملاک تحقق ندارد لذا نمی شود اینجا را با آنجا مقایسه کرد.

عدم امکان تشخیص وجود تضاد بین عبادات از نظر ما

جوابی که می شود از این مسأله داد این است که آیا در باب عبادات که مسائل تعبدیه محض است، تشخیص مسأله تضاد و عدم تضادشان، با ماست؟ ما باید تشخیص بدهیم که بین اینها تضاد تحقق دارد یا ندارد؟ از شما می پرسیم: این حرفی که صاحب کفایه فرمودند، (به عنوان امکان) آیا ممکن نیست که به حسب واقع، مطلب این باشد که اگر کسی در اول وقت، نمازش را تماماً بخواند درحالی که وظیفه اش قصر بوده، این آدم دیگر نمی تواند مصلحت صلاه قصری را استیفا بکند؟ آیا این امتناع دارد، دلیلی بر خلافش قائم شده است؟ یعنی می توانیم بگوییم: چنین مسأله ای تعقل ندارد؟ یا اینکه اگر این معنا پیش آمد، امکان تضاد پیش ما مطرح می شود. یعنی همان طور که اگر کسی اول وقت، نماز را قصر بخواند دیگر هیچ جا برای صلاه اتمام باقی نیست، همان طور اگر تماماً بخواند البته فی صوره الجهل، دیگر استیفایش در ضمن قصر امکان ندارد» و هذا معنی التضاد» مگر تضاد چیست؟ تضاد در باب عبادات به اختیار من و شما نیست که ما

بگوییم: بین این دو عمل تضاد هست یا نه. ما نمی توانیم فقط وقت را نگاه کنیم و دوتا عمل را، بگوییم: از اول وقت تا غروب شش ساعت وقت است، نماز اتمام ده دقیقه وقت لازم دارد و نماز قصر پنج دقیقه و می شود هر دو در این وقت واقع بشود «فأین التضاد بین الصلاتین؟» این حساب را نمی توانیم بکنیم. ما ابتداء این احتمال را می دهیم.

شما بگویید: مجرد احتمال است. می گوییم: نه، دلیل این معنا را تأیید می کند. اگر یک مطلب غیر معقولی بود، دلیل نمی تواند یک مطلب غیر معقول را تأیید بکند. روایت تعیّدی نمی تواند یک مطلب محالی را تأیید بکند اما همین مقدار که امکانش از نظر شما ثابت شد، دلیل بر وقوعش روایت است. روایت می گوید: کسی که نماز اتمام را اول وقت خواند دیگر همه چیز از دستش رفت، نمازش هم درست است، چوب و کتک هم در کار است. این را روایت می گوید، و ما با توجه به روایت است که بین این دوتا، مسأله تضاد را پیاده می کنیم.

پس نباید اینطوری حسابرسی بکنیم که بین ازاله و صلاه، یک تضاد محسوسی وجود دارد اما بین صلاه اتمام و صلاه قصر، آن هم با توجه به اینکه هیچ کدام فوری نیست و با توجه به اینکه وقت کاملاً وسیع است، چه تضادی بین اینها تحقق دارد؟ جوابش امکان تضاد و تأیید روایت نسبت به تحقق این تضاد است. اگر روایت این تضاد را تأیید کرد دیگر چه فرقی است بین ما نحن فیه و بین مسأله ازاله و صلاه؟ اگر کسی در آنجا ترتّب را صحیح دانست و گفت: ترتّب امکان دارد، لازمه اش این است که در اینجا هم قائل به صحّت ترتّب و امکان ترتّب بشود و هیچ فرقی بین اینجا و آنجا وجود ندارد.

فرق بین ما نحن فیه با مسأله صلاه و ازاله

اما اشکال دوم محقق نایینی این است که می فرماید: در آنجا امر به اهم به صورت یک واجب مطلق است می گوید: «یجب علیک ازاله النجاسه عن المسجد فوراً» بعد که سراغ امر به مهم می آید، مسأله را به صورت یک واجب مشروط پیاده می کند. شرط عبارت از عصیان امر به ازاله است منتها من اشاره کردم که مرحوم آخوند هم دارند که یک وقت عصیان بوجوده الخارجی شرطیت پیدا می کند، اینجا باید شرط را به صورت شرط متأخر قرار بدهیم و ممکن است به جای عصیان، بنای بر عصیان را شرط قرار بدهیم، تصمیم بر عصیان را شرط قرار بدهیم، قصد العصیان را شرط قرار بدهیم و اگر قصد العصیان را

شرط قرار دادیم، آنوقت شرطش مثل شرط در «ان جاءك زيد فأكرمه» می شود یعنی مقارن با مجيء، و جوب اكرام تحقق پیدا می کند.

اینجا هم به هریک از این دو صورت، واجب یعنی امر به مهم به عنوان واجب مشروط است «ان عصیت الامر بالازاله» یا «ان بنیت علی عصیان الامر بالازاله یجب علیک الصلاه، یجب علیک العباده». قائل به ترتب اینجا هم همین حرف را می زند می گوید: اینجا هم امر به قصر که واجب واقعی است، به صورت واجب مطلق است اما نماز اتمام که به جای واجب واقعی خوانده شده و به عنوان مهم در رتبه ثانیه، مأمور به واقع شده، مشروط است یا به عصیان و یا به بنای بر عصیان.

اینجاست که محقق نایینی انگشت گذاشتند و گفتند: اگر بخواهند یک خطاب «ان عصیت» به جاهل مقصر متوجه بکنند، جاهل مقصر نمی داند که اصلاً وظیفه اش نماز قصر هست یا نه، معنای جاهل مقصر این است که حکم را نمی داند منتها در این جهلش «لیس بمعذور بل هو مقصر» آنوقت اگر به یک جاهل مقصر بگویند: «ان عصیت الامر بالقصر» تا به او بگویند: «ان عصیت الامر بالقصر» این از جاهل بودن خارج می شود یعنی می فهمد که حکم، عبارت از قصر است، می فهمد که امر به اهم به قصر تعلق گرفته و اگر امر به اهم به قصر تعلق گرفته باشد پس دیگر «هو لیس بجاهل»، شما الان جاهل را مخاطب به خطاب ترتبی قرار می دهید. می خواهید خطاب «ان عصیت یجب علیک الاتمام» را به جاهل توجه دهید.

در باب صلاه و ازاله چون مسأله جهل مطرح نبود اگر بگویید: «ان عصیت الامر بالازاله یجب علیک الصلاه» هیچ اشکالی ندارد برای اینکه آن کسی که وارد مسجد شده هم می داند ازاله واجب است و هم مثلاً در رتبه متأخر، نماز واجب است. می داند که واجب اولی و واجب اهم عبارت از ازاله است، او که جاهل نیست، و چون جاهل نیست می شود به او گفت: «ان عصیت الامر بالازاله یجب علیک الصلاه» اما اینجا چون فرض ما، فرض جاهل مقصر است، چطور به جاهل مقصر بگوییم: «ان عصیت الامر بالقصر یجب علیک الاتمام»؟ چطور این خطاب را به او متوجه بکنیم؟ تا بخواهیم این حرف را بزنیم مثل همان است که انسان به ناسی بگوید: «ایها الناسی!» تا به ناسی بگوید: «ایها الناسی!» از نسیان بیرون می آید. به جاهل هم تا این حرف را بزنی در ما نحن «ان عصیت الامر بالقصر» می گوید: پس معلوم می شود حکم اولی قصر است، واجب اهم قصر است.

وقتی این معنا برایش معلوم شد دیگر «لا یكون جاهلا، یخرج عن كونه جاهلا» در حالی که شما دارید مسأله جاهل مقصّر را توجیه می کنید و دارید عمل جاهل را با فرض جهلش توجیه و تصحیح می کنید، پس چطور می شود اینجا چنین خطابی توجه پیدا بکند؟

عدم لزوم اشکال در صورت مخاطب قرار ندادن عاصی

از محقق نائینی (ره) می شود جواب داد به اینکه چرا اصلا مسأله را به صورت خطاب مطرح کنیم، آن هم خطاب شخصی تا این حرفها پیش بیاید؟ بله، اگر به صورت خطاب باشد آن هم خطاب شخصی باشد، به یک جاهل مقصّر بگوییم: «ان عصیت الامر بالقصر یجب علیک الاتمام، یخرج عن كونه جاهلا» این درست است. اما اگر اصلا مسأله به صورت خطاب نبود یا اگر هم مسأله به صورت خطاب بود، خطاب به شخص نبود، مثلا اگر مسأله به این صورت بود: «یجب علی المکلف» مثلا در فلان موضعی که وظیفه اش قصرش است «القصر» بعد بگویند: «و ان عصی الامر بالقصر و لو جهلا یجب علیه الاتمام و لو جهلا- مقصرا» چون صورت علمش را بطور کلی باید خارج بگیریم «و ان عصی الامر بالقصر و لو جهلا- مقصرا یجب علی المکلف الاتمام» حالا- این جاهل که این حرفها دستش نیست آن کاری که کرده این است که به جای نماز قصر، نماز تمام خوانده در نتیجه مصداق این عنوان ثانی و این امر متعلق به اتمام که در رتبه متأخره است، قرار گرفته است و لازم هم نیست که این بداند که خودش مصداق آن است، بعد متوجه می شود، بعد که از حالت جهل بیرون می آید، می خواهد ببیند آیا عملش صحیح است یا عملش صحیح نیست، می رود دلیل را می بیند، دلیل گفته: «یجب علی المکلف» در فلان جا، «القصر و ان عصی» یعنی کل مکلف «و ان عصی المکلف الامر بالقصر و لو جهلا عن تقصیر یجب علیه الاتمام» این چه اشکالی دارد؟ اگر به این صورت تعبیر بشود آیا لازم می آید که جاهل مقصّر عن كونه جاهلا مقصّر را خارج بشود؟ نه، درحالی که داشته نماز را تماما می خوانده، جاهل مقصر است، الان هم فرض این است که از جهل بیرون آمده، می خواهد ببیند عملش صحیح است یا صحیح نیست، می بیند این عنوانی که در دلیل دوم اخذ شده به عنوان امر به مهم، این عنوان بر او صادق است. این عنوان هیچ نقصی ندارد از اینکه بر او انطباق پیدا بکند.

پس گویا ایشان خیال فرمودند که اولاً در باب ترتب باید جنبه خطابی در کار باشد آن هم خطاب شخصی در کار باشد تا این اشکالات لازم بیاید. درحالی که ما اولاً لازم نداریم که به صورت خطاب باشد بلکه خیلی از احکام ما به صورت جمله خبریه است.

حتی امر هم در آنها نیست، جمله خبریه است، که البته دلالت بر وجوب و دلالت بر شدت تأکید طلب می کند. بر فرض هم که جنبه خطاب باشد، خطاب شخصی متوجه به جاهل نیست بلکه یک خطاب عمومی است «ان عصیتم الامر بالقصر» آنوقت جاهل در حال ارتکاب عمل، حتی «ان عصیتم الامر بالقصر» را هم نمی داند چیست، این را بعد از آنکه نماز را در اول وقت تمام خواند و رفت دنبال کرد می بیند یک چنین خطاب «ان عصیتم الامر بالقصر» وجود دارد و این هم مشمول این خطاب است و داخل در دایره این خطاب است. لذا این دو اشکال مرحوم نایینی وارد نیست اما دو اشکال دیگر می شود متوجه قائل به ترتب کرد.

لزوم تعدد عقاب در صورت تعدد امر در باب ترتب

البته یکی از اشکالاتی که مرحوم آخوند به قائل به ترتب می کند و می فرماید که استاد بزرگ ما مرحوم میرزای شیرازی صاحب فتوای تنباکو، قائل به ترتب بودند و ما از این راه به ایشان اشکال می کردیم این بود که اگر کسی قائل به ترتب است و معنای قول به ترتب هم این است که دوتا امر در کار است منتها در طول یکدیگر، در رتبه متقدمه و متأخره، اگر کسی هر دو را مخالفت کرد، نه امر به اهم را اطاعت کرد و نه امر به مهم را اطاعت کرد، اگر ما ملتزم به تعدد امر بشویم که معنای ترتب، التزام به تعدد امر است لازمه اش این است که کسی که هر دو را مخالفت کرد، دوتا استحقاق عقوبت پیدا بکند.

ایشان آنجا می فرمود که من بعید می دانم که قائل به ترتب ملتزم به تعدد استحقاق عقوبت بشود که یک استحقاق عقوبت بر امر به ازاله دارد و یک استحقاق عقوبت بر مخالفت امر به صلاه دارد.

لکن مسأله ای که ما می خواهیم عرض بکنیم این است اگر کسی در آنجا قائل به تعدد استحقاق عقوبت بشود و خیلی هم بعید نیست ولو اینکه به نظر مرحوم آخوند بعید است، آنجا می شود کسی قائل به تعدد استحقاق عقوبت بشود، بگوید: دوتا امر است، دوتا مأمور به است، دوتا مخالفت دارد و هر مخالفتی هم استحقاق عقوبت دارد، پس اگر

کسی هردو را ترک کرد دوتا استحقاق عقوبت در آنجا هست. اما آیا در ما نحن فیه می شود کسی این حرف را بزند؟ کسی یک جایی رسیده و خدای نکرده اصلاً نماز نخواند، نماز ظهر و عصر را ترک کرد، هم قصر و هم اتمام، وظیفه اش هم این بوده که نماز را شکسته بخواند، اگر شما قائل به ترتب شدید، باید اینجا قائل بشوید که هم بر ترک صلاه القصر استحقاق عقوبت دارد و هم بر ترک صلاه الاتمام استحقاق عقوبت دارد. آیا می شود چنین چیزی را انسان ملتزم بشود؟ مگر چند تا نماز ظهر برای انسان واجب است؟ چطور انسان بگوید: کسی که وظیفه اش قصر است اگر قصر را ترک کرد و اتمام را هم ترک کرد «یستحق عقوبتین» برای اینکه دوتا امر در کار بوده: یک امر «یجب علیک القصر» بوده، یک امر هم «ان عصیت الامر بالقصر یجب علیک الاتمام» بوده و این هردو را مخالفت کرده است. در نتیجه دوتا استحقاق عقوبت اینجا در کار است.

(سؤال... و جواب استاد:) معنای ترتب این است که فعلیت دارد. عصیان معنایش مخالفت است، مخالفت هم استحقاق عقوبت می آورد. اینطور نیست که وقتی نوبت به امر به مهم رسید امر به اهم، کأن لم یکن بشود. نه، امر به اهم عصیانش تحقق پیدا کرده و عصیان امر به اهم، استحقاق عقوبت می آورد و همین عصیان، شرطیت برای امر به مهم دارد. پس شما هم امر به اهم را مخالفت کردید و هم امر به مهم را، آنجا می شود انسان ملتزم بشود اما اینجا چطوری آدم ملتزم بشود؟ بگوییم: این جاهل مقصّر در یک جایی رسید نمی داند وظیفه اش شکسته است یا تمام بگوید: ما حوصله نداریم، هیچ کدام را نمی خوانیم. بگوییم: حالا- که نخواند، دوتا استحقاق عقوبت دارد هم استحقاق عقوبت علی ترک القصر که مأمور به اولی است هم استحقاق عقوبت علی ترک الاتمام که مأمور به در رتبه متأخره است؟

آیا در یک روز برای یک نماز یومیه شما می توانید ملتزم به تعدد استحقاق عقوبت بشوید؟ این یک مشکله مهمی است که اینجا قائل به ترتب نمی تواند التزام به این معنا پیدا بکند. نتیجه اینطور می شود که اگر کسی عالم بود به اینکه وظیفه اش شکسته است گفت: «باشد، با اینکه شکسته است ما امروز حالش را نداریم نماز بخوانیم» این یک عقوبت دارد برای اینکه اینجا که ترتب نیست اما اگر کسی جاهل مقصّر بود گفت: «ما نمی دانیم اینجا وظیفه مان تمام است یا قصر است لکن امروز حالش را نداریم، نماز نمی خوانیم» می گوییم: تو از عالم بدتری! تو باید استحقاق دوتا عقوبت پیدا بکنی. آن

عالم یک استحقاق عقوبت دارد اما برای این جاهل مقصر دو تا استحقاق عقوبت ثابت باشد! آیا می توانیم این معنا را در رابطه با یک نماز یومیه ملتزم بشویم؟ لذا اشکال مهمی که اینجا به قائل به ترتب وارد است یکی این معناست.

عدم دخالت وقت در وجوب فوری ازاله

اشکال دیگر این است: در مسأله ازاله و صلاه بنا بر این که ترتب درست باشد آنجا وقتی که شما می خواهید بگویید: «ان عصیت الامر بالازاله یجب علیک الصلاه» این عصیان امر به ازاله به چه چیز تحقق پیدا می کند؟ آیا عصیان امر به ازاله به این تحقق پیدا می کند که این شخص حالا که یک ساعت بعد از ظهر است و وارد مسجد شده، دیده مسجد آلوده به نجاست است، و ازاله نجاست از مسجد برایش واجب است، حالا می خواهد این امر به ازاله را عصیان بکند، عصیانش به چه چیز است؟ به این است که تا غروب ازاله نکند، یعنی تا وقت نماز باقی است؟ یا اینکه امر به ازاله به وقت نماز چه ارتباط دارد؟ ازاله یک واجب فوری است تا وارد مسجد شد و دید مسجد آلوده است باید مقدمات ازاله را فراهم بکند. همین مقدار که مقدمات ازاله را فراهم نکرد و پنج دقیقه و ده دقیقه گذشت، عصیان تحقق پیدا کرده. عصیان دیگر بر این توقف ندارد که تا آخر وقت صبر بکند برای اینکه اگر قبل از ظهر هم وارد مسجد شده بود باز برایش ازاله النجاسه یک وجوب فوری داشت.

در وجوب فوری ازاله، فرقی بین وقت و قبل الوقت نیست اما در ما نحن فیه مسأله چطوری است؟ وقتی که می خواهد بگوید: در فلان محل «یجب علیک القصر و ان عصیت الامر بالقصر» عصیان امر به قصر به چه چیز است؟ اگر کسی بخواهد امر به قصر را عصیان بکند، به چه چیز است؟ اگر اول وقت نماز را شکسته نخواند آیا امر به قصر را عصیان کرده است؟ نه، وسط وقت می خواند. اگر وسط وقت امر به قصر را عصیان بکند آیا این عصیان است؟ یا اینکه در واجبات موسعه عصیان به این است که تمام الوقت بگذرد، آنوقت امر به مأموریه رعایت نشود و الا- اگر یک ساعت دو ساعت، چهار ساعت، پنج ساعت بگذرد مثل اینکه الان اگر کسی نماز ظهر و عصرش را نخوانده آیا می توانیم بگوییم: امر به نماز ظهر و عصر امروز را عصیان کرده؟ نه، هنوز وقت دارد می رود نماز ظهر و عصرش را می خواند.

اگر بخواهد بگوید: «ان عصیت الامر بالقصر» معنای «ان عصیت الامر بالقصر» این است که اگر تمام الوقت بگذرد و تو نماز قصر نخوانی. اگر تمام الوقت گذشت و من نماز قصر نخواندم «يجب عليك الاتمام» یعنی چه؟ «يجب عليك الاتمام» می خواهد در وقت درست بکند نه اینکه «يجب عليك الاتمام» را ببرد خارج وقت. «ان عصیت الامر بالقصر يجب عليك الاتمام»، می خواهد این «يجب عليك الاتمام» هم در وقت پیاده بشود. اگر بخواهد در وقت پیاده بشود با «ان عصیت» سازش نمی کند برای اینکه معنای «ان عصیت» این است که تمام الوقت بگذرد و نماز القصر تحقق پیدا نکند و الا اگر قاعده «من ادرك» را هم بخواهیم پیش بکشیم، به اندازه یک رکعت هم اگر از وقت باقی باشد، هنوز امر به قصر را عصیان نکرده است. به مقتضای قاعده «من ادرك» یک رکعت نماز شکسته را در وقت می خواند، یک رکعت نماز شکسته را هم خارج وقت می خواند.

پس اینجا چطورى مسأله ترتب می خواهد پیاده بشود؟ مگر اینکه «ان عصیت» را کنار بگذاریم و روی بنای بر عصیان و عزم بر عصیان تکیه بکنیم.

اگر ترتب را از راه تعلیق بر عزم بر عصیان درست بکنیم اینجا هم می توانیم تصویر ترتب بکنیم و الا اگر امر به مهم بخواهد روی خود عصیان تعلیق بشود، اینجا غیر از مسأله صلاه و ازاله است. اینجا اگر عصیان بخواهد تحقق پیدا کند باید مجموع الوقت بگذرد و نماز القصر تحقق پیدا نکند و در این صورت هم «يجب عليك الاتمام» نمی تواند معنا داشته باشد.

این دو اشکال را ما می توانیم به قائل به ترتب بکنیم. اما آن دو اشکال مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) به آن کیفیتى که عرض کردیم مورد اشکال بود.

پرسش:

- ۱ - عدم وجود تضاد بین صلاه قصر و صلاه تمام بیانگر چیست؟
- ۲ - آیا تشخیص وجود تضاد بین عبادات ممکن است؟ توضیح دهید.
- ۳ - آیا در باب ترتب می توان مسأله را به صورت غیرخطابى مطرح کرد؟ توضیح دهید.
- ۴ - اشکال لزوم تعدد عقاب در صورت تعدد امر را در باب ترتب تقریب کنید.
- ۵ - فرق بین ترتب با مسأله صلاه و ازاله را بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث در این بود که در این دو موردی که برحسب روایات و فتوای مشهور، هم عمل جاهل مقصر صحیح است و هم استحقاق عقوبت دارد، این صحت عمل و استحقاق عقوبت با چه ضابطه ای تطبیق می کند؟ اگر وظیفه جاهل مقصر، نماز شکسته بود لکن به جای قصر، نماز را اتماما خواند، چطور فتوا و روایت می گوید: هم نمازش صحیح است و هم استحقاق عقوبت دارد؟ مرحوم محقق خراسانی در کتاب کفایه یک جوابی بیان کرده اند که بهترین جواب، همان جواب ایشان بود. یک جوابی هم از راه مسأله ترتب بود که یکی دو روز در این باره صحبت کردیم و ملاحظه فرمودید که ترتب اگر مبناء هم درست باشد، در ما نحن فیه دو اشکال به آن توجه دارد.

تصحیح عمل جاهل مقصر از راه تعدد مطلوب برای مولا

تا به حال دو جواب از این اشکال، در جاهل مقصر ذکر شد. یک جواب سومی که

تقریباً به یک معنا، نزدیک به جواب مرحوم محقق خراسانی است لکن بین آنها فرق وجود دارد جوابی است که مرحوم محقق اراکی الشیخ ضیاء الدین (اعلی الله مقامه الشریف) بیان کرده اند. ایشان فرموده اند که چه مانعی دارد که مسأله جاهل مقصر را از راه تعدد مطلوب تصحیح بکنیم؟ به این کیفیت که بگوییم: مولا دارای دو مطلوب است و اراده مولا به دو چیز تعلق گرفته است: یکی از آنها محبوب و مطلوب مطلق مولا است که عبارت از نفس الصلاه است که در این مطلوب، هیچ عنوانی اخذ نشده است، هیچ خصوصیتی در این مطلوب دخالت ندارد. خصوصیت قصریت، خصوصیت اتمامیت، هیچ کدام نقشی در این مطلوب ندارند. جامع صلاتی بما هو جامع صلاتی، دارای یک مصلحت ملزمه است. یک مصلحت صد درجه ای لازمه الاستیفاء دارد و این مصلحت متقوم به نفس عنوان صلاه است بدون اینکه هیچ خصوصیتی در این مصلحت نقش داشته باشد. این اولین مطلوب مولا است لکن مولا - یک مطلوب دیگری هم دارد که آن مطلوب ثانوی عبارت است از صلاه متخصصه به خصوصیت قصریت، صلاه متقیده به قید قصریت، این هم دارای یک مصلحت لازمه الاستیفاء و یک مصلحت کامله است و به عنوان مطلوب دوم مولا مطرح است، نه بنحو ترتبی که دیروز ذکر کردیم.

این مطلوب دوم در رتبه همان مطلوب اول است و در عرض همان مطلوب اول است بدون اینکه بین آنها یک نوع ترتب و طولیتی مطرح باشد، فقط به همین مقدار که مولا دوتا مطلوب دارد همان طوری که گاهی تعدد مطلوب مولا، به این نحو است که یک مطلوب مولا - نماز است، یک مطلوب مولا - هم صوم است، اینجا هم به همان سبک است منتها بین صوم و صلاه اختلاف کامل تحقق دارد، اینجا اختلاف بین دوتا مطلوب، اختلاف اطلاق و تقیید است، اختلاف جامع و خصوصیت است، اختلاف نوع و صنف است که نوع یک مطلوبیت کامل دارد و صنف یک مطلوبیت اضافی مستقل لازم دارد.

البته مسأله به همین مقدار، تمام نمی شود، می فرماید: باید این را هم ملتزم بشویم که اگر مطلوب اول مولا که عبارت از جامع صلاه است در خارج تحقق پیدا کرد بدون اینکه آن خصوصیتی که در مطلوب دوم دخالت دارد، تحقق پیدا کرده باشد، صلاه تحقق پیدا کرد اما خصوصیت قصریت تحقق پیدا نکرد، اگر مسأله اینطور شد لازمه اش این است که با استیفاءی مصلحت متقوم به جامع، دیگر آن مصلحتی که متقوم به خصوصیت قصریت است، امکان تحقق ندارد. دیگر نمی شود آن مصلحت با استیفاءی مصلحت اول،

تحقق پیدا بکند، نه از باب اینکه بین اینها تضادّ در کار است، بین جامع و خصوصیت که تضادّ تحقق ندارد، بین جامع و فرد و یا مثلاً نوع و صنف نمی شود تضادّی تحقق داشته باشد بلکه به این مقدار که اصلاً دیگر زمینه برای او باقی نمی ماند.

مرحوم آخوند در بعضی از موارد در کفایه نظیر آن را مثال زده اند. یک مثال عرفی دارد. گاهی انسان خیلی تشنه است، گرفتار یک عطش شدیدی است اینجا هم دلش می خواهد آب بخورد و هم اینکه یک آب سرد و گوارا و کاملی بنوشد، حالا اگر یک آبی در اختیار انسان قرار گرفت، لکن نه سردی دارد نه گوارا است، این آب را انسان بواسطه اینکه شدیداً گرفتار عطش است می خورد و تا حدی هم رفع عطش انسان می شود اما خوردن این آب، دیگر زمینه را برای خوردن آب گوارای سرد از بین می برد. اگر یک آب بسیار خوبی هم برای انسان بیاورند دیگر انسان میل ندارد آن آب دوم را استفاده بکند.

پس مسأله، مسأله تضادّ نیست، مسأله این است که زمینه از بین می رود و زمینه منتفی می شود. کسی که صد درجه مصلحت لازمه الاستیفاء صلاتی را به عنوان جامع درک کرد دیگر زمینه برای آن مصلحت دومی که در ضمن صلاه متقید به قید قصریت است برای او باقی نمی ماند.

فرق کلام محقق اراکی و محقق خراسانی در مورد تصحیح عمل جاهل مقصر

پس بیان ایشان نزدیک به بیان مرحوم محقق خراسانی در کفایه است لکن بین آنها فرق هست. مرحوم محقق خراسانی می گفت: این نمازی که جاهل مقصر خوانده است که نماز اتمام است با وصف کونه اتماماً، صد درجه مصلحت لازمه الاستیفاء دارد. اولین فرق بین کلام محقق اراکی و بین کلام محقق خراسانی در این جهت است که می خواهیم ببینیم این صد درجه مصلحت لازمه الاستیفاء متقوم به چیست؟ یعنی این صد درجه مصلحه لازمه الاستیفاء در چه چیزی وجود دارد؟ برحسب بیان محقق اراکی، این صد درجه مصلحت، متقوم به طبیعت صلاه است، متقوم به عنوان صلاه است، دیگر هیچ خصوصیتی در آن نقش ندارد. خصوصیت اتمامیت در این نقش ندارد. این عمل «بما أنّها صلاه و بما أنّها مصداق لطیعی الصلاه یشتمل علی» صد درجه مصلحت اما بیان مرحوم محقق خراسانی این نبود، ایشان می گفت: همان صلاتی که جاهل خوانده است که عبارت از صلاه اتمام است، خود این صلاه اتمام صد درجه مصلحت لازمه

الاستیفاء دارد و لذا به ایشان اشکال می شد که خوب است انسان عالما بایستد نماز را تمام بخواند. ایشان گفتند: نه، آنکه ما از روایات استفاده می کنیم این است که نماز اتمام برای جاهل، مشتمل بر صد درجه مصلحت لازمه الاستیفاء است.

پس یک فرق بین کلام محقق خراسانی و محقق اراکی در این جهت است که محقق خراسانی می گفت: نماز اتمام در عین اینکه صد درجه مصلحت دارد لکن امر ندارد، مأمور به نیست و صحت عبادت را ایشان از راه همان مصلحت درست می کرد و می گفت: صحت عبادت نیاز به امر ندارد، اما مرحوم محقق اراکی مسأله تعدد مطلوب را قائل است. یعنی می گوید: طبیعت صلاه مأمور به است و امر به طبیعت صلاه بما هی صلاه متعلق شده است.

یک فرق سومی هم وجود دارد و آن فرق این است که طبق کلام محقق خراسانی، بین نماز اتمام و نماز قصر، مسأله مضاده مطرح بود منتها یک تضاد غیر محسوسی، یک تضادی که ما تعقل نمی کردیم یعنی خودمان نمی فهمیدیم اما در مقام توجیه روایت، اگر آن طور می خواستیم توجیه بکنیم باید قائل به آن تضاد بشویم اما طبق بیان محقق اراکی، مسأله تضاد نیست. در همان مثال عطشان که اراده قوییه او به رفع عطش تعلق گرفته است و رفع عطش هم به ماء غیر بارد تحقق پیدا می کند و هم به ماء گوارای بارد تحقق پیدا می کند و در نتیجه، بنحو تعدد مطلوب، هر دو برای عطشان، مطلوبیت دارد یعنی عطشان هم می خواهد رفع عطشش بشود و هم می خواهد رفع عطش به ماء بارد بشود، آیا اینجایی که به غیر از ماء بارد رفع عطش شد، ما مسأله تضاد را پیاده می کنیم یا مسأله انتفای زمینه و از بین رفتن زمینه را در اینجا مطرح می کنیم؟

لذا در کلام محقق اراکی، مسأله تضاد مطرح نیست بلکه عنوان تعدد مطلوب است به همان نحوی که درباره عطشان ملاحظه می کنید اما در کلام محقق خراسانی رسماً مسأله تضاد مطرح است مثل همان تضادی که بین صلاه و ازاله است، منتها آنجا تضادش محسوس است و اینجا تضادش غیر محسوس است اما به عنوان توجیه روایت، به عقیده ایشان باید این تضاد را قائل شد. پس این فرقه بین این دو کلام وجود دارد ولو اینکه تا حدی هم این دو تا جواب به هم نزدیک است.

آیا این جواب محقق اراکی درست است یا نه؟ مسأله را به این صورت باید مطرح بکنیم: آیا می شود یک مطلق متعلق حکم قرار بگیرد و یک مقیدی (مقید همان مطلق)

متعلق حکم دیگر قرار بگیرد؟ آیا امکان دارد یا نه؟ لازمه بیان ایشان این است که هیچ مانعی ندارد، طبیعه الصلاه و مطلق الصلاه مأموریه به امری واقع بشود و همین طبیعت مقیده و متخصصه بخصوصیه القصریه متعلق یک امر دیگر، متعلق یک حکم دیگر، باشد. آیا این معنا امکان دارد یا امکان ندارد؟

بررسی وجود تضاد بین احکام خمسۀ تکلیفیه

مقدماتی که مرحوم آخوند در کفایه در باب اجتماع امر و نهی ذکر می کنند و مسأله امتناع اجتماع را مبتنی بر این مقدمات می دانند یعنی هرکسی که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی است باید این مقدمات را بپذیرد، یکی از مقدمات این مسأله است که آیا بین احکام خمسۀ تکلیفیه، تضاد تحقق دارد، همان تضادّ به معنای واقعی، همان تضاد فلسفی؟ یا اینکه بین احکام خمسۀ، تضادی وجود ندارد؟ مرحوم آخوند حتی ظاهراً تعبیر به «لا-ریب» می کنند که تردیدی نیست در اینکه بین احکام خمسۀ تکلیفیه مسأله تضاد مطرح است. بین امر و نهی، وجوب و حرمت، وجوب و استحباب و امثال ذلک، تضاد هست و همین طور لازمه این حرف این است که اگر دو حکم متمائل بخواهد روی یک عنوان واقع بشود قاعدتاً بین آنها تماثل هست و در نتیجه، اجتماع مثلین تحقق پیدا می کند. اجتماع وجوب و حرمت اجتماع ضدین است و اجتماع دوتا وجوب، طبعاً اجتماع مثلین است و همان طوری که اجتماع ضدین محال است اجتماع مثلین هم محال خواهد بود.

لکن ما آنجا این مقدمه را شدیداً انکار کردیم و عقیده این شد که بین احکام اصلاً مسأله تضاد و تماثل تحقق ندارد و گفتیم: علتش این است که مسائل تضاد و تماثل مربوط به وجودات واقعیه است اما در باب احکام که یک سلسله امور اعتباریه هستند و واقعیاتی برای آنها تحقق ندارد اصلاً باب تضادّ و تماثل را نباید پیاده بکنیم و برای روشن شدن هرچه بیشتر این مسأله، یک دلیل کوچکی ذکر می کنم که آنجا مفصل بحث کردیم.

گفتیم: شاهدش این است شما می گوئید: بیاض و سواد متضادند، می گوئیم: صحیح است. لازمه تضاد بیاض و سواد این است که اگر جسم در آن واحد بخواهد هم اتصاف به بیاض داشته باشد و هم اتصاف به سواد داشته باشد و این دو رنگ هر دو در آن وجود

داشته باشند، محال است. اینجا یک سؤالی پیش می آید و آن اینکه آیا محال بودن اجتماع سواد و بیاض در صورتی است که این سواد و بیاض بخواهد از ناحیه یک شخص تحقق پیدا بکند یا اگر از ناحیه دو شخص هم بخواهد تحقق پیدا بکند باز هم محال است؟ وقتی که شما می گویید: اجتماع بیاض و سواد در آن واحد محال است، اگر از شما سؤال کردیم که آیا مقصود چیست، یعنی یک انسان بخواهد جسم را در آن واحد هم معروض بیاض قرار بدهد و هم معروض سواد یا اینکه اگر دو تا انسان مثل اینکه دو نفر با هم مسابقه گذاشتند یکی می خواهد این جسم را متلون به لون بیاض بکند، دیگری می خواهد این جسم را متلون به لون سواد بکند، آیا در اینجایی که دو نفر رقابت این سبکی دارند، می شود اجتماع سواد و بیاض در آن واحد تحقق پیدا بکند یا نه؟ جواب، منفی است.

معنای تضاد

معنای تضاد این است که خود جسم، آبی از این است که معروض متضادین قرار بگیرد، دیگر کاری به این جهت ندارد که این معروضیت از ناحیه شخص واحد باشد یا از ناحیه اشخاص متعدّد باشد. «لا یعقل ان یکون الجسم معروضاً للبیاض و السواد فی آن واحد من ائی طریق کان» فرقی در تضاد نمی کند. این معنای تضاد است. وجوب و حرمت هم نمی شود عارض یک طبیعت بشود. اگر مسأله تضاد است باید حتی در آنجایی که وجوب من ناحیه شخص و حرمت، من ناحیه شخص آخر باشد باز هم امکان نداشته باشد برای اینکه تضاد این است. حالا اگر یک پدر و مادری در رابطه با فرزند، یکی گفت: حتماً باید بروی جبهه، دیگری گفت: حتماً نباید به جبهه بروی. اینجا چطور وجوب و حرمت عارض یک ماهیت شده است؟ بگوییم: یکی واقعیت ندارد، یکی وجوب نیست، یکی حرمت نیست. موضوع، دو تاست، متعلق دو تاست. چه طوری ما اینجا تصور بکنیم؟ یک موضوع، من ناحیه الوالد متعلق امر قرار گرفته است و من ناحیه الوالده متعلق نهی قرار گرفته است. اگر بین امر و نهی تضادی تحقق داشت، چطور یک موضوع در اینجا متعلق امر و نهی قرار گرفت در حالی که در مسأله جسم به هیچ طریقی شما نمی توانستید جسم را در آن واحد، هم معروض بیاض قرار بدهید و هم معروض سواد قرار بدهید ولو دو نفر با هم رقابت کنند، مبارزه کنند، سر و کله یکدیگر را بشکنند،

امکان ندارد که جسم در آن واحد معروض عرضین باشد اما اینجا یک عمل، معروض امر و نهی قرار گرفته است، یک عمل، معروض ایجاب و تحریم قرار گرفته است. از اینجا باید بفهمیم که آن تضاد اصطلاحی و تضاد واقعی که در باب فلسفه مطرح است را نباید در باب احکام بیاوریم. ما نباید در مسأله احکام اینها را پیاده بکنیم.

اگر بگویید: اگر تضادی نیست پس در شرعیات هم فرض کنید خداوند تبارک و تعالی مثلاً بفرماید: نماز جمعه واجب است، نماز جمعه حرام است. شما که می‌گویید: بین وجوب و حرمت، تضاد نیست پس دیگر چه مانعی دارد، صلاه در دار غصبی را هم نگوئیم که دارای دو عنوان و دو جهت و دو حیثیت است، بلکه، برویم روی چیزی که فقط یک عنوان دارد، صلاه الجمعه، مولای واحد بگوید: «صلاه الجمعه واجبه و صلاه الجمعه محرمه».

جوابش این است که اگر گفتیم: بین وجوب و حرمت تضادی تحقق ندارد معنایش این نیست که همه جا امکان اجتماع دارد. ممکن است در بعضی از جاها روی یک جهات دیگری، امکان اجتماع نداشته باشد مثل همین جایی که بخواهد متعلق به شیء واحد بشود. اگر مولا بخواهد شما را الزام بکند به اینکه نماز جمعه را بخوان، باید نماز جمعه یک محبوبیتی برای او داشته باشد، یک مصلحت ملزومه ای در آن وجود داشته باشد و از آن طرف هم بخواهد نماز جمعه را تحریم بکند باید نماز جمعه یک مبعوضیتی برای مولا داشته باشد، یک مفسده ملزومه در نماز جمعه وجود داشته باشد، و وقتی که پای مفسده و مصلحت پیش آمد، معقول نیست که شیء واحد هم دارای صد درجه مصلحت ملزومه باشد و هم دارای صد درجه مفسده ملزومه باشد. ممکن نیست شیء واحد به عنوان واحد هم برای مولا متعلق حب قرار بگیرد و هم برای مولا متعلق بغض قرار بگیرد. اینها مانع از این است که وجوب و حرمت بتواند به شیء واحد تعلق بگیرد و الا بین نفس وجوب و حرمت بما اینکه احکام تکلیفیه هستند هیچ تضادی تحقق ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): بحث در نحوه امتثال عبد نیست. بحث در این است که الان اینجا دوتا حکم وجود دارد. بحث ما در اصل تعلق امر و نهی به یک ماهیت و به یک حقیقت است. بحث در امر و نهی و وجوب و تحریم است. حکم مربوط به خداست.

حکم به مربوط به پدر و مادر است. مقام امتثال یک مقام دیگر است و ربطی به اینجا ندارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): وجودیان یعنی وجودیان واقعیان نه وجودیان اعتباریان.

حرف ما همه اش همین است که وجودیان اعتباریان از تعریف تضاد بیرون هستند. در باب امور اعتباریه، مسأله تضاد مطرح نیست.

نتیجه کلام محقق اراکی در صحت عمل جاهل

روی این بیان که محقق اراکی دارند اگر یک اراده یعنی یک وجوب، به طبیعت بما هی طبیعه تعلق بگیرد و یک وجوب هم به طبیعت متخصصه به خصوصیت قصریت، تعلق بگیرد، چه تالی فاسدی دارد؟ چه اشکالی دارد؟ چه مانعی دارد که انسان دو مطلوب این طوری داشته باشد؟ کجا اجتماع مثلین (که گفتیم: جایش اینجاها نیست) لازم می آید؟ آیا از نظر تعلق حکم، این معنا مانعی دارد که حکمی تعلق به مطلق بگیرد و مثل (مثل تعبیری) همین حکم هم به مقید تعلق بگیرد؟ بعد از آنکه ما در مسأله عطشانی که گرفتار عطش شدید است خودمان حس می کنیم که انسان به حسب واقع دو مطلوب این طوری دارد، انسان وقتی که گرفتار عطش خیلی شدیدی است نه عطش مختصر، که این در و آن در می زند که مقدار آب هرچه باشد، پیدا بکند و رفع عطش بکند. انسان وقتی به وجدان خودش مراجعه می کند می بیند دو تا مطلوبیت در آن هست: یکی مطلوبیه اصل رفع العطش، یکی هم مطلوبیه رفع العطش بماء گواری خنک.

لذا این بیان مرحوم محقق اراکی هم در مقام جواب از آن اشکال، یک بیان درستی است یعنی صحت عمل جاهل را توضیح می دهد. کسی که اول وقت نماز را اتماما می خواند، جامع را اتیان کرده است، طبیعت صلاحه را اتیان کرده است و طبیعت صلاحه هم مشتمل بر صد درجه مصلحت بوده است لذا عمل او صحیح است، چرا باطل باشد؟ و از طرفی هم چون مطلوب دوم مولا مستندا الی الجهل عن تقصیر فوت شده است و اگر این جاهل مقصر نبود، آن مطلوب دوم مولا هم که مصلحت ملزمه در آن وجود دارد تحقق پیدا می کرد لذا برای تفویت مطلوب دوم مولا استحقاق عقوبت بر این مترتب است لذا بین مسأله صحت و بین مسأله استحقاق عقوبت جمع می شود.

این هم بحثی بود که ما در جاهل مقصر در سال گذشته صحبت نکرده بودیم و امسال بحمد الله بحث شد. یک بحث کوچک دیگری هم هست که این بحث، بحث خوبی است. چون اساس بحث ما مسأله اعتبار فحوص در جریان برائت بود، اینجا منتهی به این

شدیم آیا در شبهات موضوعیه که مسأله مورد ابتلایی است، فحص لازم است یا نه؟

پرسش:

- ۱ - طریقه محقق عراقی (ره) برای تصحیح عمل جاهل مقصر چیست؟
- ۲ - فرق بین کلام محقق اراکی و محقق خراسانی در مورد تصحیح عمل جاهل مقصر را بیان کنید.
- ۳ - آیا بین احکام خمسۀ تکلیفیه، تضاد وجود دارد؟ توضیح دهید.
- ۴ - معنای تضاد را بیان کنید.
- ۵ - نتیجه کلام محقق اراکی را در مورد صحت عمل جاهل شرح دهید.

ص: ۳۹۷

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

لزوم فحص در شبهات موضوعیه بحث اصلی که خیلی دنباله پیدا کرد این بود که آیا در جریان براءت، لازم است قبلاً فحص بکنیم یا لازم نیست؟ نتیجه بحث این شد که در شبهات حکمیه یعنی شبهاتی که رفع شک باید از طرف شارع بشود و با مراجعه به شارع، انسان می تواند واقع را کشف بکند، در چنین شبهاتی تا زمانی که فحص کامل نداشته باشد و مظان وجود دلیل بر ثبوت تکلیف را مراجعه نکرده باشد نمی تواند اجرای براءت بکند و نمی تواند به حدیث رفع و یا براءت عقلیه مراجعه بکند. این بحث با تمام طول و تفصیلش تمام شد.

بررسی لزوم فحص در شبهات موضوعیه

لکن در شبهات موضوعیه این مطلب باقی ماند که اگر بخواهیم در شبهات موضوعیه

اجرای برائت بکنیم مثل اینکه یک مایعی مردد بین خمر و خلّ است حالا- می خواهیم رجوع به قاعده حلیت بکنیم، رجوع به «کل شیء لک حلال» بکنیم آیا اینجا هم نیاز به فحص دارد یا نیاز به فحص ندارد؟ آیا صرف اینکه انسان شک بکند در اینکه این مایع، خمر است یا خل، ولو اینکه می تواند بپرسد ولو اینکه با یک مراجعه مختصری می تواند واقع را بدست بیاورد و احتمال هم می دهد که واقعه عبارت از خمر باشد، می تواند اجرای برائت بکند یا نه؟ البته این مسأله به نحو تفصیل در کلمات مطرح نشده و حتی در کتب اصولیه متأخره هم خیلی به نحو اجمال و ایجاز مطرح شده درحالی که بیشتر از این می بایست مورد بحث قرار بگیرد. حالا آن مقداری که به نظر ما می رسد را بحث می کنیم.

اولا ما برائت عقلی را از برائت نقلی جدا می کنیم یعنی دوتا بحث در اینجا باید واقع بشود: یک بحث در رابطه با برائت عقلی است و یک بحث در رابطه با حدیث رفع و برائت نقلی است.

اما در رابطه با برائت عقلی که مستند برائت عقلی، قاعده قبح عقاب بلا بیان است، ابتداء یک بحثی هست که این بحث را سابقا در همین بحث برائت گذرانیدیم که آیا اصلا برائت عقلیه در شبهات موضوعیه جریان دارد یا ندارد؟ آیا قاعده قبح عقاب بلا بیان، تنها در رابطه با شبهات حکمیه پیاده می شود و در شبهات موضوعیه اصلا مجالی برای جریان برائت عقلیه وجود ندارد کما اینکه جمعی از بزرگان معتقد هستند که شبهات موضوعیه مجرای برائت عقلیه نیست. اگر مجرای برائت عقلیه نبود دیگر جا برای این بحث ما باقی نمی ماند برای اینکه ما باید روی فرض جریان برائت عقلیه بحث بکنیم که آیا اگر برائت عقلیه جریان پیدا کرد، بعد الفحص جریان پیدا می کند یا قبل الفحص هم جریان پیدا می کند؟ اما اگر کسی از اول، منکر جریان برائت عقلیه در شبهات موضوعیه شد دیگر مجالی برای او نسبت به این بحث، باقی نمی ماند.

پس ما این بحث را باید روی مبنای آنهایی که می گویند: در جریان برائت عقلیه، فرقی بین شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه نیست، مطرح کنیم. همان طوری که اگر شما در شرب تنن شبهه حرمت داشته باشید قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری می شود همین طور هم اگر در یک مایعی به حسب اشتباه خارجی، تردید داشته باشید که «انه خمر أو خلّ» همین قاعده قبح عقاب بلا بیان جریان پیدا می کند. پس این بحث روی مبنای جریان برائت عقلیه در شبهات موضوعیه است و الا آن بزرگانی که انکار دارند و

می گویند: اصلا ما قبول نداریم در شبهات موضوعیه برائت عقلیه جاری بشود دیگر نباید آنها بحث بکنند که آیا قبل الفحص یا بعد الفحص، آنها بعد الفحصش هم می گویند:

برائت عقلیه جریان ندارد.

بررسی شرطیت فحص برای جریان برائت عقلیه در شبهات موضوعیه

حالا روی این مبنا، ما می خواهیم قاعده قبح عقاب بلا بیان را اینجا پیاده بکنیم. یک مایعی بین خمیرت و خلّیت مردد است و ما معتقدیم که این قاعده اینجا پیاده می شود لکن تردیدمان از این نظر است که آیا پیاده شدن این قاعده، در صورتی است که ما فحص کرده باشیم، از زید و عمرو و مطلعین پرسیده باشیم که آیا این مایع، خمر است یا این مایع خل است و نتوانستیم راه به واقعیت، پیدا بکنیم، آنها هم مثل ما مردد بودند یا اصلا متخصصی وجود نداشت که ما به آن متخصص مراجعه بکنیم. در اینجا که فحص کرده باشیم بلاشکال این قاعده جریان دارد. اما اگر فحص نکردیم و فرض کنید با یک مختصر سؤال و تحقیق و تتبع می توانیم مسأله را به دست بیاوریم آیا در اینجا قاعده قبح عقاب بلا بیان قبل الفحص جریان پیدا می کند یا جریان پیدا نمی کند؟

اینجا سیدنا الاستاذ الاعظم الامام که تنها همین گوشه مسأله را متعرض شده اند می فرمایند: به نظر من، برائت در اینجا جریان پیدا نمی کند و به این مطلب عقلایی استشهاد می فرمایند که اگر مولا دستور اکید صادر کرد نسبت به عبد خودش و گفت: «ایها العبد! اذا جاءك ضیفی فاکرمه» وقتی که مهمان من آمد حتما او را پذیرایی کن، حتما او را مورد اکرام قرار بده. حالا یک کسی نزدیک ظهر آمده در منزل را کوبیده، این عبد هم رفته در را باز کرده، لکن نمی داند که این مهمان مولاست یا غیر مهمان مولاست و راه هم برای تحقیق و استکشاف دارد، می تواند مثلا با مراجعه به خود مولا یا به غیر مولا بدست بیاورد که فلان شخص، با فلان نام و نشان و مشخصات مهمان شماست یا کس دیگری است مهمان شماست، لکن بگوید: ما چه داعی داریم برویم فحص بکنیم؟ چه داعی داریم برویم از مولا- پرسیم؟ همان قاعده قبح عقاب بلا بیان را اینجا جاری می کنیم و حکم می کنیم که این فرد مشکوک الضیفیه لا یجب اکرامه. مولا گفته: «اذا جاءك ضیفی یجب علیک اکرامه» من که نمی دانم این ضیف مولا هست یا ضیف مولا نیست. در چنین موردی اگر بعد معلوم شد که این ضیف مولا بوده و عبد هم احتمال می داده و راه برای

سؤال و فحوص هم برای او مفتوح و باز بوده، آیا از نظر عقلا، یک مجوز برای این عدم الاکرام او وجود دارد، و آیا عقلا برای این عبد تارک للاکرام معذوریتی می بینند یا اینکه مولا می گوید: مگر من نگفتم: ضیف مرا اکرام بکن؟ مگر تو احتمال نمی دادی که این ضیف من است؟ مگر راه سؤال برای تو باز نبود؟ چرا نیامدی بررسی که فلان کس با فلان مشخصات آیا مهمان تو هست یا مهمان تو نیست؟

لذا نظر ایشان که فقط همین گوشه بحث را عنوان کرده اند این است که در براءت عقلیه، بین شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه، هیچ فرقی نیست. همان طوری که در شبهات حکمیه باید فحوص بشود اگر شک کند در اینکه شرب توتون حلال است یا حرام است باید مطلقاً وجود دلیل بر حرمت را مراجعه بکند و اگر مراجعه نکند «لا یجری قاعده قبح العقاب بلا بیان» اینجا هم همین طور است اگر شک دارد که این مایع خمر است یا خل است و می تواند با یکی دو سؤال، مطلب را روشن بکند لکن بگوید: ما چه داعی داریم فحوص بکنیم؟ چه داعی داریم که برویم سؤال بکنیم ولو از صاحبش؟ قاعده قبح عقاب بلا بیان را در اینجا جاری می کنیم و اگر بحسب واقع هم حرام شد، بر مولا قبیح است که ما را در مقابل ارتکاب چنین حرامی عقوبت بکند.

این نظر، نظر سیدنا الاستاذ الاعظم الامام است و ظاهراً هم اگر ما بحث را در براءت عقلیه متمرکز بکنیم، مسأله همین است که ایشان می فرمایند گرچه در کلام ایشان بین براءت عقلی و شرعی اصلاً تفکیک مطرح نیست و مسائل دیگرش هم مطرح نیست فقط همین یک گوشه را اشاره کرده اند لکن این بیان، با توجه به براءت عقلیه فقط، یک بیان درستی است و ظاهر این است که در همان مثالی که ایشان بیان کردند ما نمی توانیم به صرف اینکه قاعده قبح عقاب بلا بیان در موضوعات هم جاری می شود بگوییم: قبل از فحوصش هم با بعد از فحوص فرق نمی کند. فرق است بین عبدی که برود تحقیق کند و نتیجه تحقیق این بشود که این آدمی که در خانه مولا آمده «لیس بضیف المولی» این «لیس» نه اینکه یقین کند و الا از شبهه بیرون می رود یعنی هرچه این در و آن در زد که به دست بیاورد که «هذا ضیف المولی» دستش به جایی نرسید و بین آن عبدی که احتمال می دهد «هذا ضیف المولی» و راه تحقیق هم برایش باز است و احتمال می دهد که نتیجه تحقیق، به روشن شدن «انه ضیف المولی» منتهی بشود، اینجا در مقابل مخالفت دستور مولا، ما نمی توانیم عذری برای این عبد ثابت بکنیم. این در براءت عقلیه.

بررسی وجوب فحص در برائت نقلیه

اما در برائت نقلیه که از راه حدیث رفع و قاعده حلیت و امثال ذلک ثابت می شود، شبهات موضوعیه دو نوع است: شبهات موضوعیه تحریمیه و شبهات موضوعیه وجوبیه.

در شبهات موضوعیه تحریمیه مثل همین مایع مردد بین خمر و خل، از نظر اجرای قاعده حلیت (نه قاعده قبح عقاب بلا بیان) مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه) ادعای اجماع کرده اند گفته اند که اجماع بر این قائم شده که در شبهات تحریمیه لازم نیست کسی فحص بکند، قبل از آنکه فحص بشود هم همان «کل شیء لک حلال» ی که مستند حلیت و قاعده حلیت است پیاده می شود و حکم می کند «بأن هذا حلال شرعاً، أن هذا حلال ظاهراً».

مرحوم شیخ انصاری (ره) چنین اجماعی را ادعا کرده اند لکن چون مدعی اجماع، شیخ انصاری (علیه الرحمه) است، ما نمی توانیم این اجماع را نپذیریم. این حرف باید پذیرفته بشود اما بحث در این است که آیا یک مسأله ای که از راه اجماع ثابت می شود؟ اجماع، یک دلیلی لثبی است نه دلیل لفظی و مشهور این است که ادله لثبیه اطلاق ندارند و باید بر قدر متیقن از ادله لثبیه اقتصار بشود.

تقسیم فحص به قلیل المؤمنه و کثیر المؤمنه

اینکه شیخ ادعای اجماع فرموده که نیاز به فحص ندارد، می گوئیم: ما دو نوع فحص داریم: یک وقت فحص این طوری است که اگر شما بخواهید بفهمید که این مایع مردد آیا خمر یا خل است؟ باید زندگی تان را تعطیل بکنید، چند ساعت وقت بگذارید، فرض کنید این را به آزمایشگاه ببرید در آزمایشگاه با متخصصین برخورد بکنید، آنوقت متخصصین نظر بدهند که آیا این مایع مردد بین خمر و خل، آثار و خواص خمر را دارد یا آثار و خواص سرکه در آن وجود دارد. این یک نوع فحص است.

یک نوع فحص هم عبارت از این است که فرض کنید شما وارد شدید بر یک نفری، دیدید یک مایعی نزد او هست، این مایع به نظر شما مردد بین خمر و خل است لکن اگر از صاحبش سؤال بکنید فوری مسأله را به شما می گوید، فوری به شما اعلام می کند که «هذا خمر» یا خل.

آیا شیخ که ادعای اجماع فرموده بر اینکه در شبهات موضوعیه تحریمیه، فحص واجب نیست، هر دو صورت را می خواهد بیان بکند که حتی اگر فحص به این مقدار باشد که با یک کلمه سؤال از شخص حاضر، مسأله برای شما روشن بشود، بگوییم: شیخ فرموده: اجماع قائم است بر اینکه اینجا فحص لازم نیست و «کل شیء لک حلال» را بگیرید و ارتکاب بکنید؟

اینجا را دیگر نمی توانیم مشمول کلام شیخ بدانیم زیرا دلیل لثبی است و ما نمی توانیم برای دلیل لثبی، اطلاق ثابت بکنیم. اگر دلیل لفظی بود می شد به اطلاق دلیل لفظی کسی تمسک بکند، اما اجماع است و اجماع قدر متیقن دارد، قدر متیقن مثل همان صورت اول است.

بله، در همین جا باز یک استثنای دیگر هم دارد، مسأله نجاسات و طهارات. در باب نجاسات و طهارات ما از مذاق شرع و از ادله استفاده کرده ایم که اینقدر شارع برای مسأله نجاست و طهارت تسهیل قائل شده که حتی این مقدار فحصی هم که در باب مایع مردد بین خمر و خل ذکر کردیم، لزوم ندارد مثلاً اگر شما یک مرتبه دیدید پیراهنتان یک رطوبتی پیدا کرد احتمال می دهید این رطوبت آب باشد، احتمال هم می دهید که این رطوبت فرضا بول بچه باشد، اگر شما پیراهن را بیرون بیاورید و رطوبت را به دقت ملاحظه بکنید فوری برایتان روشن می شود که «هذا کان رطوبه الماء أم کان رطوبه بول الطفل» ولی شارع همین را هم واجب نکرده. در باب نجاسات این مقدار تسهیل قائل شده که شما می توانید در همین جا به استناد قاعده طهارت «کل شیء ظاهر حتی تعلم انه قدر» حکم به طهارت این رطوبت بکنید و حتی به همین مقدار هم لازم نیست که شما پیراهن را بیرون بیاورید و نگاه بکنید که «هل هذا رطوبه الماء أو رطوبه البول» این هم لازم نیست.

اما در موارد دیگر مثل حلال و حرام، طبق قاعده، همان تفصیل را باید ذکر کرد یعنی در حقیقت معقد اجماع شیخ را باید روی یک فرض متمرکز کرد به عنوان قدر متیقن و در فرض دیگر بگوییم: فحص کردن لازم نیست. می خواهد یک مایعی را شرب بکند، لازم نیست زندگی خود را تعطیل بکند، این را به آزمایشگاه برد، متخصصین ببینند و آزمایش بکنند. چنین چیزی در جریان قاعده حلیت مطرح نیست و اجماع هم دلالت بر این معنا می کند.

اما در شبهات موضوعیه و جوییه فرض کنید مولا می گوید: «ان جاءك زيد فأكرمه» عبد نمی داند که اصلاً زید آمده یا نه، نمی داند که مجیء زید تحقق پیدا کرده یا نه، آیا در اینجا که شك می کند در وجوب اكرام به لحاظ اینکه نمی داند مجیء زید تحقق پیدا کرد یا نه، فحص کردن واجب است؟ و یا اگر بخواهیم این معنا را در مثالهای شرعی پیاده بکنیم مثل اینکه کسی شك دارد که آیا مستطیع هست یا نه؟ شك در استطاعت و در دنبالش شك در وجوب حج، شبهه موضوعیه و جوییه است. کسی شك دارد که آیا زکات بر او واجب است یا واجب نیست، به لحاظ اینکه نمی داند که آیا غلّاتش به مقدار نصاب رسیده است یا نه. آیا این آدمی که شك دارد که مستطیع است یا نه، فوری نسبت به دلیل وجوب حج، اجرای براءت بکند تا یک روزی که اینقدر ثروتش بالا برود و اینقدر پولدار بشود که خودبخود یقین به استطاعت برایش پیدا بشود اما آن سالهایی که هنوز خیلی استفاده نکرده و احتمال می دهد که به اندازه ای استفاده کرده باشد که عنوان استطاعت برای او پیدا شده باشد و اگر مراجعه به دفاتر و محاسباتش بکند، مسأله برایش روشن می شود که آیا مستطیع هست که حج برایش واجب باشد یا استطاعت ندارد، اینجا لازم نیست فحص بکند؟

تفصیل محقق نائینی(ره) در شبهات موضوعیه و جوییه

اینجا مرحوم محقق نائینی(اعلی الله مقامه الشریف) یک تفصیلی داده اند می فرمایند:

این موضوعی که به دنبالش تکلیف ثابت شده، یک وقت یک موضوعی است که اصلاً به حسب غالب بلکه به حسب دائم، ملازم با فحص است و اگر انسان فحص نکند، نمی فهمد که این موضوع، تحقق پیدا کرده یا نه مثل استطاعت در اولین مراتبش. اگر انسان بخواهد بفهمد که استطاعت تحقق پیدا کرده یا نه، جبرئیل که در خواب به انسان نمی گوید: تو مستطیعی، این باید برود دفاتر را بررسی بکند، فحص بکند ببیند که آیا آخر سال عوایدش به اندازه ای رسیده که یک پول حج اضافی داشته باشد یا ندارد.

ایشان می گوید: اگر موضوع از این سنخ موضوعات است بعید نیست بگویم که یک ملازمه عرفیه بین آن دلیلی که وجوب حج را مشروطاً بالاستطاعه جعل کرده و بین وجوب فحص، در کار است یعنی خود عرف از آیه شریفه که می گوید: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» می فهمد که برو فحص بکن، برو ببین مستطع هستی یا

نه، برو دفاتر و محاسبات را بررسی بکن و بین آیا عنوان استطاعت تحقق دارد یا نه؟ چرا ملازمه عرفیه در کار است؟ برای اینکه اگر فحص نکنیم و بگوییم: فحص حتی در اینجا وجوب ندارد، لازمه اش این است که گفته باشیم: میلیونها مستطیع واقعی حج برایشان واجب نیست برای اینکه نرفته فحص بکند، نرفته مسایل و دفاترش را بررسی بکند و آیا یک چنین معنایی با اصل مشروعیت حج و اصل ایجاب یک عمل با این عظمت، می تواند تناسب داشته باشد؟

یا مثلا- در باب زکات که مقصود از تشریح زکات این است که یک کمکی به فقرا بشود، شارع می گوید: وقتی به مقدار نصاب رسید «يجب عليك الزكوه» از آن طرف هم بگوییم: لازم نیست که انسان این معنا را دنبال بکند و ببیند آیا به نصاب رسیده یا نه، نتیجه این می شود که مال میلیونها نفر به نصاب رسیده و چون نرفته اند فحص بکنند و تحقیق بکنند برایشان زکات واجب نبوده، فقط آنهایی که پیششان مراتب بالای استطاعت و مراتب بالای نصاب وجود داشته و دیگر برای نصاب و استطاعت نیاز به مراجعه به دفاتر ندارند بروند مکه و همانها مال فقرا را در اختیار فقرا بگذارند.

لذا ایشان می فرماید: در این قسم خودمان می توانیم وجوب فحص را از اصل مشروعیت حکم شرعی به کمک یک ملازمه عرفیه، ثابت بکنیم اما در غیر این صورت، نه. در شبهات موضوعیه وجوبه چرا فحص واجب باشد؟ البته ایشان این حرف را نمی گوید، لکن باید این حرف را بزند اطلاق دلیل رفع، اطلاق ادله براءت، اطلاق ادله حلیت اقتضا می کند که «لا يجب الفحص». وجوب الفحص نیاز به دلیل دارد کما اینکه ما در باب شبهات حکمیه که مسأله وجوب فحص را مطرح می کردیم، آنجا هم به کمک اجماع و امثال ذلک وجوب فحص را ثابت کردیم و الا روی قاعده، عدم وجوب فحص نیاز به دلیل ندارد آنکه فحص در آن واجب است احتیاج به دلیل دارد.

لذا در شبهات موضوعیه وجوبه یک چنین تفصیلی در کلام مرحوم محقق نایینی ملاحظه می شود که اتفاقا ایشان هم یک گوشه مسأله را عنوان کرده و هرکسی هم که مسأله را عنوان کرده یک گوشه آن را مطرح کرده. ایشان هم تقریبا مسأله براءت شرعی را عنوان کرده ولو اینکه کلمه براءت شرعی را نیاورده اما در کلام ایشان هیچ گونه اشاره به قاعده قبح عقاب بلابیان و امثال ذلک وجود ندارد. این تفصیل ایشان هم در شبهه موضوعیه وجوبه از نظر براءت شرعی، یک تفصیل قابل قبولی است.

مجموع بحث در شبهه موضوعیه اعم از براءت عقلی و شرعی به این کیفیتی که ملاحظه فرمودید و عرض کردم، به همین مقدار کافی است تا بحث بعد که درباره قاعده لا ضرر است ان شاء الله.

پرسش:

- ۱ - نظر امام(ره) را درباره لزوم فحص در شبهات موضوعیه بیان کنید.
- ۲ - دو نوع مذکور برای فحص در شبهات موضوعیه را در کلام استاد توضیح دهید.
- ۳ - منظور شیخ(ره) از ادعای اجماع بر عدم لزوم فحص، کدام قسم فحص است؟ چرا؟
- ۴ - تفصیل محقق نائینی(ره) را نسبت به شبهات موضوعیه وجوبیه توضیح دهید.

ص: ۴۰۶

قاعده لا ضرر

اشاره

- قاعده لا ضرر
- ارتباط حق شفعه و لا ضرر
- مفردات حدیث لا ضرر و لا ضرار
- رابطه قاعده لا ضرر و قاعده سلطنت
- تنبیہات قاعده لا ضرر
- رابطه قاعده لا حرج و قاعده لا ضرر

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث استطرادی قاعده لا ضرر

به مناسبت اینکه یکی از شرایطی که برای جریان براءت ذکر شده این است که جریان براءت مستلزم ضرر بر دیگری نباشد، قاعده «لا ضرر» استطرادا در ذیل مباحث براءت و اشتغال بحث می شود. البته این شرط عدم استلزام ضرر بر دیگری فی نفسه درست نیست برای اینکه بین قاعده «لا ضرر» که حاکم بر ادله اولیه است و بین مجرای براءت، هیچ وقت تصادف و تصادمی بوجود نمی آید. اگر یک موردی، مجرای قاعده «لا ضرر» شد، ادله براءت که هیچ، اماراتی هم که احکام اولیه را بیان می کند، در مقابل قاعده «لا ضرر»، محکوم است لکن صرف همین مناسبت اقتضا کرده که قاعده «لا ضرر» را در اینجا بحث نکنند و الا قاعده «لا ضرر» روی یک معنایی که بعد ان شاء الله عرض می کنیم، یکی از

قواعد فقهیه خواهد بود، و روی یک معنای دیگر اصلاً «لا قاعده فقهیه و لا قاعده اصولیه» بلکه یک حکم حکومتی است که از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) صادر شده و مربوط به مقام ولایت و حکومت است نه اینکه حکم الهی باشد و یا حکم فقهی باشد که ان شاء الله در معنای قاعده «لا ضرر» این مباحث روشن می شود.

بررسی سند قاعده لا ضرر

اولین بحثی که در قاعده «لا ضرر» مطرح است عبارت از سند و مدارک این قاعده است. این قاعده چه مدارک و چه دلیلی دارد؟

دلیل این قاعده، قول رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است که اجمالاً جمله «لا ضرر و لا ضرار» را ایشان فرموده اند. آیا این جمله «لا ضرر و لا ضرار» را ابتداء فرموده اند؟ یا در ضمن بعضی از قضایا و مسائل فرموده اند؟ آیا آن را که رسول خدا فرموده، «لا ضرر و لا ضرار» تنها بوده یا «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» بوده، یا «لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن» بوده؟ اینها باید مورد بحث قرار بگیرد و الا می توان یک تواتری حتی تواتر لفظی در مورد خود این عبارت که رسول خدا یک چنین عبارتی را فرموده اند، ادعا کرد و اگر در تواتر لفظی اش هم مناقشه بشود، بلاشکال رسول خدا یک چنین مفادی را بیان کرده اند که شما از آن تعبیر به تواتر معنوی می کنید در مقابل تواتر لفظی.

برای اینکه این خصوصیات و این جهات تا حدی آشکار بشود باید مدارک این قاعده و روایاتی که در این قاعده در ابواب مختلفه و در موارد متعدده وارد شده است را بررسی بکنیم تا بعد با توجه به روایات، ببینیم که از نظر حجیت، آن را که می شود روی آن بحث کرد و آن را که می شود مبنای بحث قرار داد، عبارت از چیست؟ لذا بحث ما فعلاً در ملاحظه روایاتی که این معنا در آنها ذکر شده چه مستقلاً چه در ضمن بعضی از قضایا و بعضی از مسائل، تمرکز پیدا می کند.

بررسی روایت لا ضرر از نظر موثقه زراره

یک روایت، موثقه زراره از امام باقر (علیه السلام) است که این روایت موثقه را مشایخ ثلاثه نقل کرده اند یعنی اصحاب کتب اربعه. کلینی نقل فرموده، صدوق نقل فرموده، شیخ طوسی هم نقل فرموده و نقل تمامشان نقل موثق است. کلینی نقل کرده

«عن عده من اصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن عبد الله بن بكير» که آن که این روایت را موثقه قرار داده این عبد الله بن بكير است که ایشان فطحی المذهب است لکن مورد وثاقت است. ایشان از زراره نقل کرده، زراره هم از امام باقر (صلوات الله علیه). صدوق هم با سندی که خودش به همین عبد الله بن بكير دارد و سند صدوق به عبد الله بن بكير صحیح است لکن خود عبد الله بن بكير امامی نیست، بلکه فطحی المذهب است ایشان هم باز از زراره «عن أبي جعفر». شیخ طوسی هم باز با سندی که خودش دارد ایشان هم از احمد بن محمد بن خالد برقی آن هم از محمد بن خالد پدرش، آن هم باز از عبد الله بن بكير، عبد الله بن بكير هم «عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام». پس یک روایت موثقه ای است که مشایخ ثلاثه باجمعهم آن را نقل کرده اند لذا اگر خصوصیتی در این روایت باشد، تعبیراتی در این روایت وجود داشته باشد، از نظر مسأله حجیت روایت، باید بر این خصوصیات و بر این تعبیرات اعتماد بکنیم «لأن الروایه موثقه».

این روایت را صاحب وسایل در کتاب احیاء الموات در باب دوازدهم نقل کرده و البته خود کلینی هم در کافی و صدوق و شیخ هم در کتابهای خودشان نقل کرده اند.

صاحب وسایل هم از آنجا گرفته. «قال:» امام باقر فرمود: «ان سمره بن جندب» سمره بن جندب، مرد نادرستی بوده در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و از خود همین داستان هم وضعش روشن می شود. این سمره «کان له عذق»، یک درخت خرمايي داشت. عذق به معنای درخت خرما است، «فی حائط لرجل من الانصار» یکی از این انصار یک باغی داشت، در این باغ، یک درخت خرماي مشخصی مال این سمره بن جندب بود. تنها این یک درخت ارتباط به سمره بن جندب داشت. «و کان منزل الانصاری بباب البستان». زن و بچه این انصاری، همان دم در باغ که معمولا یکی دو تا اتاق در همان در باغ ساخته می شود و نوعا آنجا زندگی می کنند، این رجل انصاری با زن و بچه اش در همان جلوی در باغ زندگی می کرد یعنی در باغ که باز می شود، اول، منزل این بود و محل سکونت زن و بچه اش. «فکان یمرّ به الی نخلته» این سمره بن جندب می آمد، گاه گاهی سراغ این درخت خرمايش، «و لا یستأذن» وقتی وارد باغ می شد با اینکه زن و بچه این انصاری آنجا بودند، هیچ اعلام نمی کرد که من آمده ام، «یا الله!» نمی گفت، «اجازه بدهید!» نمی گفت، همین طور سرزده وارد می شد. «فکلّمه الانصاری أن یستأذن

اذا جاء». انصاری با او صحبت کرد، گفت: قاعده این است که وقتی شما می‌خواهی وارد باغ بشوی و سرکشی از درختت بکنی، یک اجازه ای بگیری، یک اعلامی بکنی که این زن و بچه چادرشان را مثلاً سر بکنند، «فأبی سمره»، أبا کرد گفت: نه، من چنین کاری را نمی‌کنم.

«فلما تأبى جاء الانصاری الى رسول الله صلى الله عليه و آله فشكى اليه و خبره الخبر»، انصاری شکایت برد پیش رسول خدا. رسول خدا حاکم بود، در مدینه تشکیل حکومت داده بود و خود آن وجود مقدس، در رأس حکومت بود، تمام مسائل در اختیار رسول خدا بود. این مرد انصاری شکایت برد خدمت پیغمبر «فأرسل اليه رسول الله و خبره بقول الانصاری و ما شكى». پیغمبر فرستادند دنبال این سمره، جریان شکایت انصاری را با سمره مطرح کردند «و قال:» فرمودند که «اذا» (یا در نسخه بدل به جای «اذا»، «ان» دارد) «اردت الدخول فاستأذن». این که کاری ندارد وقتی که می‌خواهی وارد باغ بشوی، یک اجازه بگیر، اعلام بکن. «فأبی»، به پیغمبر عرض کرد: نه، من اجازه نمی‌گیرم. «فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله»، پیغمبر فرمودند: درخت را بفروش به ما، قیمت را هی بالا بردند، که تعبیر روایت، یعنی امام باقر (صلوات الله علیه) این است که «حتی بلغ به ما شاء الله» یعنی خیلی قیمت را بالا بردند «فأبی ان یبيع» گفت:

نه، من درختم را نمی‌فروشم. «فقال» رسول خدا فرمودند: «لك بها عذق يمد لك في الجنة» تو این درخت را واگذار کن، در مقابل، یک درخت خرمایی در بهشت که به تمام معنا به تو کمک بکند و فایده برساند، من تضمین می‌کنم «فأبی أن يقبل» قبول نکرد این را.

وقتی که کار به اینجا رسید «فقال رسول الله صلى الله عليه و آله للانصاری» پیغمبر اکرم به این رجل انصاری فرمودند: «اذهب فاقلمها و ارم بها اليه»، برو توی باغ درخت خرما را قطع کن، درخت خرما را قطع شده را بیار بیرون باغ بینداز پیشش. «فانه» با کلمه «فا» و با کلمه «انه» که هر دویش دلالت بر تعلیل می‌کند در این روایت موثقه فرمودند:

«لا ضرر و لا ضرار»، این را هم رسول خدا به عنوان تعلیل درباره این حکم بیان کردند.

بعدها خیلی باید روی این روایت تکیه بکنیم برای اینکه روایت از نظر سند موثقه است و مشایخ ثلاثه هم این روایت را روایت کرده اند لذا خصوصیتی که در این روایت هست برای بحثهای آینده ما خیلی قابل تکیه و قابل استفاده است.

همین داستان را زراره از امام باقر به صورت یک مرسله بیان کرده که در سندش «بعض اصحابنا» وجود دارد. صاحب وسایل در کتاب وسایل این مرسله را نقل نکرده لکن کلینی در کتاب کافی همان طوری که آن موثقه را ذکر کرده این مرسله را هم (در کتاب المعیشه باب الضرر حدیث ۸) ذکر کرده است.

این مرسله هم تقریباً از نظر نقل این داستان، شبیه همین است که خواندیم لکن یک فرق مختصری دارد راجع به اینکه رسول خدا اول به او فرمودند که این را بفروش به یک نخل دیگری، گفت: نمی فروشم. فرمودند: در مقابل سه تا نخل دیگر. گفت: نمی فروشم.

فرمودند: در مقابل ده تا نخل دیگر در فلان مکان. گفت: نمی فروشم. بعد مکانش را رسول خدا تغییر دادند و قاعدتاً یک مکان با ارزش تری را ذکر کردند، فرمودند: در مقابل ده تا نخله در یک مکان دیگری که مثلاً از نظر نخله و یا از نظر مکان ارزش بیشتری داشت. گفت: نمی فروشم. بعد هم مسأله نخله در بهشت را مطرح کردند گفت: من نمی پذیرم. آنوقت تعبیر در این مرسله اینطوری است: «فقال له رسول الله: انك رجل مضار» که این در روایت موثقه نبود «و لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن» در روایت موثقه عنوان «لا ضرر و لا ضرار» بعد از حکم رسول خدا به صورت تعلیل ذکر شده بود، اما اینجا قبل ذکر شده. اول رسول خدا فرمودند: «انك رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن» آنوقت امام باقر (صلوات الله علیه) می فرمایند: «ثم امر بها رسول الله فقلعت» فرمود: بروید درخت را قطع کنید «ثم رمی بها الیه»، بعد درخت را انداختند پیش سمره «و قال له رسول الله صلی الله علیه و آله: انطلق فاغرسها حیث شئت!» حالا برو این درخت را هر کجا می خواهی غرس بکنی، غرس کن، دیگر این باغ انصاری محل این درخت نخواهد بود. پس این هم همان داستان است منتها با این تعبیری که ملاحظه فرمودید.

روایت لا ضرر به نقل مرحوم صدوق (ره)

باز همین داستان را صاحب وسایل در کتاب احیاء الموات در همان باب دوازدهم از صدوق به یک عبارت دیگری، با یک فرق دیگری نقل می کند. عبارت صاحب وسایل

این است که می گوید: «محمد بن علی بن الحسین باسناده عن الحسین بن زیاد الصیقل» این حسن بن زیاد صیقل کثیر الروایه است لکن مدح و ذمی چندان درباره اش وارد نشده ولی می شود به روایتش اعتماد کرد. ایشان نقل می کنند «عن أبی عبیده الحظاء» که این شخص هم ثقه و مورد اعتماد است. «قال: قال: أبو جعفر علیه السلام کان لسمره بن جندب، نخله فی حائط ابن فلان فکان اذا جاء الی نخلته» چشم چرانی می کرد «ینظر الی شیء من اهل الرجل، یکره الرجل» آن رجل از این کار بدش می آمد، «قال: فذهب الرجل الی رسول الله فشکی، فقال: یا رسول الله! ان سمره یدخل علیّ بغیر اذنی فلو أرسلت الیه» اگر شما دنبالش بفرستید «فأمرته أن یتأذن حتی تأخذ اهلی خدرها منه»، استیذان بکند تا اهل من خدر و حجاب خودش را بگیرد و خودش را محجبه بکند. «فأرسل الیه رسول الله فدعاه فقال: یا سمره! ما شأن فلان یشکوک و یقول: یدخل علیّ بغیر اذنی فتری من أهله ما یکره ذلک؟ فأذن اذا انت دخلت»، وقتی که می خواهی وارد بشوی چه مانعی دارد که استیذان بکنی؟ «ثم قال رسول الله: یسرک ان یکون لک عذق فی الجنه بنخلتک؟» دوست داری که در مقابل این نخله، خداوند یک نخله ای در بهشت به تو بدهد و مربوط به تو باشد؟ «قال: لا، قال: ثلاثه؟» سه تا نخله در بهشت خدا به تو بدهد؟ «قال: لا». «قال: ما أرایک یا سمره الا مضاراً». دیگر در اینجا تعبیر «لا ضرر و لا ضرار» نشده، یک عنوان «مضار» تطبیق بر این سمره بن جندب شده و در دنبال این عنوان «مضار» رسول خدا یک حکمی صادر کردند و آن این است که «اذهب یا فلان! فاقطعها» برو این نخله را قطع بکن «و اضرب بها وجهه»، بزنی پیش رویش به زمین و بینداز پیش چشمش هرکاری که می خواهد بکند.

پس تا اینجا ملاحظه فرمودید که از نظر اینکه روایاتی که بعضی هایش کاملاً موثقه است و بعضی هایش هم قابل اعتماد است و بعضی هایش ولو اینکه مرسله است لکن چون مفادش با مفاد دیگران در اصل قصه اشتراک دارد، نمی شود تردید کرد که یک چنین مسأله ای بوده و در دوتای اینها یکی «لا ضرر و لا ضرار» بود و یکی هم «لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن» بود، در یکی دیگر هم تطبیق عنوان «مضار» بر سمره بن جندب.

نفس همین را ما می توانیم به عنوان مدرک برای «لا ضرر و لا ضرار» قرار بدهیم برای اینکه عرض کردیم: عمده، آن روایت موثقه ای است که مشایخ ثلاثه روایت کرده اند و در آن روایت کلمه «لا ضرر و لا ضرار» وجود دارد.

باز وسایل در کتاب احیاء الموات در باب هفتم روایتی را از کلینی نقل می کند. کلینی نقل می کند عن محمد بن یحیی، عن محمد بن الحسین تا اینجا روایت خوب است.

محمد بن حسین نقل می کند عن محمد بن عبد الله بن هلال که این تا حدی مجهول الحال است و نمی شود به روایت او تنها اعتماد کرد. ایشان هم نقل می کند عن عقبه بن خالد. از شرح حال عقبه بن خالد می شود استفاده کرد که یک امامی دارای حسن اعتقاد و قوت ایمان است و روایتش اگر نقص دیگری در آن نباشد، قابل اعتماد است. ایشان نقل کرده عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قضی رسول الله صلی الله علیه و آله بین اهل المدینه فی مشارب النخل انه لا یمنع نفع شیء» تعبیر اولی «نفع شیء» است لکن با ملاحظه بعضی از روایات دیگر و با ملاحظه اینکه معنای متناسبی نمی شود برای «نفع شیء» درست کرد، احتمال قوی داده شده که این «نفع شیء» «نفع بئر» باشد که نقعش به نفع تصحیف شده و بئرش به شیء تصحیف شده و اتفاقاً قابل این تحریف اینطوری هم هست چون کلمه «نفع» و «نقع» فقط در یک نقطه اختلاف دارند اما «شیء» و «بئر» هم از نظر کتابت عربی نزدیک به هم هستند اینطور نیست که قابل تحریف و تغییر نباشد لذا ظاهر این است که «انه لا یمنع نفع بئر» باشد که ان شاء الله معنا می کنیم «و قضی بین اهل البادیه انه لا یمنع فضل ماء لیمنع به فضل کلاء و قال» یا در نسخه وسایل هست «فقال» که اینها بعدا با هم فرق می کند «و قال: لا ضرر و لا ضرار» یا «فقال لا ضرر و لا ضرار». اگر «فقال» باشد ارتباطش به جمله قبلی روشنتر است.

این روایت می خواهد بگوید: پیغمبر خدا یک دستوری برای اهل مدینه که در شهر زندگی می کنند و مدینه در آن زمان مشتمل بر باغات زیاد و نخلستانهای فراوانی بوده کما اینکه فی زماننا هذا هم نخلستانهای زیادی در کنار مدینه و حتی در داخل شهر مدینه وجود دارد، باغهای خیلی خوب مملو از درخت خرما. این روایت می گوید: یک دستوری رسول خدا بین اهل مدینه در رابطه با این نخلها و مشارب نخل یعنی جاهایی که این نخلها از آن جاها استفاده شرب و استفاده آب می کند صادر کردند، یک دستوری هم بین اهل بادیه که در بیابان زندگی می کنند و طبعاً نخلستان ندارند و تنها یک زراعتی و امثال ذلک دارند، صادر کردند.

دستوری که بین اهل مدینه و برای اهل مدینه صادر کردند روی این نقل صحیح تقریباً اظهر این است که فرمودند: «لا یمنع نقع بئر»، «نقع» به معنای فضل است، به معنای زیادی است. یعنی زیادی چاه ممنوع نیست. زیادی آب چاه ممنوع نیست که به نظر من مقصود این است که چون اینها از چاه آب می کشیدند و نخلهای خودشان را آبیاری می کردند، کأنّ رسول خدا می خواهند بفرمایند که لازم نیست که انسان درست اندازه بگیرد ببیند که مثلاً این نخلستان چقدر آب چاه لازم دارد و درست به اندازه نیاز آن نخلستان، آب از چاه بکشد بلکه یک مقدار اضافه هم بکشد مانعی ندارد. ممکن است از این اضافه فرضاً یک حیواناتی بعداً استفاده بکنند. فرمود: «لا یمنع نقع بئر» زیادی آب چاه ممنوع نیست و اینکه آب را فقط به اندازه ای بکشند که فقط نخلها از آن استفاده بکنند و دیگر حتی یک سطل اضافه هم آب از چاه کشیده نشود، لازم نیست. مانعی ندارد یک مقدار اضافه هم باشد، بالاخره قابل استفاده خواهد بود.

همین طور بین اهل بادیه که آنها هم از چاه استفاده می کردند، آنها هم آبشان از طریق چاه تأمین می شود، آنجا هم فرمودند: ممنوع نیست از اینکه این اهل روستا یک آبی را که از چاه می کشند درست نیاز خودشان را در نظر بگیرند و حتی یک سطل اضافه هم نکشند، نه، بیابان است، گله گوسفند از آنجا عبور می کند، گله گوسفند نیاز به کلاه دارد، نیاز به علف دارد، علف هم بخواهد تربیت بشود نیاز به ماء دارد و الا بدون ماء که علف سبز نمی شود.

اینطوری که من استفاده می کنم کأنّ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می خواهند بفرمایند: چه مانعی دارد که یک آب اضافی هم در این بادیه از این چاهها کشیده بشود و به وسیله این آب اضافی، گیاهان اضافی هم روییده بشود تا در نتیجه گله هایی که از اینجا عبور می کنند و گوسفندانی که از اینجا عبور می کنند بتوانند از اینها استفاده بکنند.

عبارت این است: «قضی رسول الله صلی الله علیه و آله بین اهل المدینه فی مشارب النخل» در رابطه با محلهایی که نخل از آنجا آب می خورد فرمود: «انه لا یمنع نقع بئر»، ممنوع نیست زیادی آب چاه و لازم نیست که درست اندازه گیری نیاز نخلها بشود «و قضی بین اهل البادیه» که آنها هم از چاه استفاده می کنند، منتها آنها درخت ندارند آنها زراعت دارند. فرمود: «انه لا یمنع فضل ماء» زیادی آب ممنوع نیست «لیمنع به فضل کلاء» تا جلوی زیادی کلاء گرفته بشود، نه، یک مقدار آب اضافه از این چاهها بکشند که

بر اثر این آب، کلائی روییده بشود و در نتیجه، این گله دارها و این مال دارها که از آنجا عبور می کنند از این کلاء استفاده بکنند. در یک نسخه دارد «و قال: لا ضرر و لا ضرار» در یک نسخه دیگر دارد «فقال: لا ضرر و لا ضرار» که توضیحش را باید در مباحث بعدی ان شاء الله بدهیم.

پرسش:

- ۱ - مناسبت قاعده لا ضرر را با بحث براءت بیان کنید.
- ۲ - سند قاعده لا ضرر چیست؟ توضیح دهید.
- ۳ - معنای روایت لا ضرر را به نقل مرحوم کلینی (ره) شرح دهید.

ص: ۴۱۷

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث ما در مدرک قاعده لا ضرر بود که ادله ای که دلالت بر این قاعده می کند، عبارت از کدام ادله است؟ یک قسمت روایات را ملاحظه فرمودید، یک قسمت دیگر را هم عرض می کنیم، درعین حال، مدرک منحصر اینها نیست که عرض می کنیم. اگر در خلال روایات شما تتبع کنید، باز به روایات دیگری برخورد می کنید که صراحتا یا اشارتا دلالت بر این قاعده دارد. لکن این مقصد را که عرض می کنیم به عنوان مدرک کافی است، اما درعین حال انحصار ندارد و عمده اش همین هایی است که عرض می کنیم.

روایت عقبه بن خالد نسبت به تطبیق لا ضرر بر مورد شفعه

روایتی است که این را هم مشایخ ثلاثه روایت کرده اند، کلینی روایت کرده، شیخ طوسی روایت کرده، صدوق هم روایت کرده است و این روایت را صاحب وسائل در کتاب الشفعه به مناسبت اینکه در این روایت، بحث شفعه مطرح است، در باب

پنجم نقل

ص: ۴۱۸

کرده است. راوی این روایت هم عقبه بن خالد است، منتها کلینی به همان سندی که دیروز در روایت چهارم که «قضی رسول الله بین اهل المدینه»، این روایت را روایت کرده، شیخ هم به اسناد خودش از محمد بن یحیی، آن هم باز می رسد به عقبه بن خالد، صدوق هم به اسناد خودش باز می رسد به عقبه بن خالد. ایشان یعنی عقبه بن خالد نقل می کند «عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:» امام صادق فرمودند: «قضی رسول الله (صلى الله عليه و آله) بالشفعة بين الشركاء في الأرضين و المساكن»، آنهایی که در زمین شریک بودند یا آنهایی که در خانه شریک بودند، رسول خدا بین شرکاء، مسأله شفعه را پیاده کرد.

توجه دارید که معنای شفعه این است که اگر فرضاً دو نفر در یک خانه به ملکیت مشاع، شریک بودند، نصف مشاع خانه برای زید است و نصف مشاع خانه مال عمرو است، اگر زید سهم خودش را که عبارت از نصف مشاع بود به شخص ثالثی فروخت، اینجا اسلام برای اینکه ممکن است شخص ثالث یک وقت آدم ناباب و ناصالحی باشد و برای این شریک ایجاد مزاحمت کند، فرموده که شریک می تواند پول سومی را بپردازد و در نتیجه تمام خانه مال شریک دوم شود که دیگر از ضررهای شرکت دوم محفوظ بماند.

البته این هم فقط موضوعش اراضی و مساکن است، حالا اگر در یک ماشین هم شریک بودند مسأله اینطور است؟ ظاهر این است که در مطلق شرکت مسأله جریان ندارد. بحث فقهی اش که آیا سعه دارد یا ضیق دارد؟ مربوط به فقه است.

رسول خدا در اراضی و مساکن بین شرکاء حکم به شفعه کردند «و قال:» و فرمودند:

«لا ضرر و لا ضرار». ظاهر این است که این «لا ضرر و لا ضرار» متناسب با همین حکم به شفعه است، یعنی برای اینکه ضرری تحقق پیدا نکند، ضرری متوجه شریک دوم نشود، رسول خدا حکم به شفعه کردند «و قال:» باز رسول خدا فرمودند: «إذا عرّف العرف و حدّدت الحدود»، «عرّف العرف» به معنای «حدّدت الحدود» است یعنی رسول خدا فرمودند: اگر در جایی مرزها مشخص شد، این زمین مشترک تقسیم شد، نصف مشخص آن برای زید شد و نصف مشخص برای عمرو، اگر این خانه را تقسیم کردند نه تقسیم منفعت بلکه تقسیم ملکی کردند، یک نصفش مشخصاً مال زید شد و یک نصفش مشخصاً برای عمرو شد، اینجا دیگر «فلا شفعه» اینجا شرکتی در کار نیست تا اینکه شفعه در کار باشد. «إذا عرّف العرف» یعنی وقتی که مرزها مشخص شد «و حدّدت الحدود» و

حدها تحدید شد و تشخیص پیدا کرد، «فلا شفعه» برای اینکه موضوع شرکت به واسطه تقسیم از بین رفته و دیگر شرکتی نیست تا شفعه ای به دنبال آن باشد.

تا اینجا را هر سه مشایخ ثلاثه نقل کردند لکن در نقل صدوق، این جمله اضافتا نقل شده است که رسول خدا فرمودند: «و لا شفعه الا لشریک غیر مقاسم»، شفعه نیست مگر برای شریکی که هنوز تقسیم نکرده است، هنوز سهمش مشخص نشده است. اما اگر شریک مقاسم شد و سهمش مشخص شد، دیگر اینجا شفعه تحقق ندارد.

پس در اینجا به مقتضای این روایتی که مشایخ ثلاثه نقل کرده اند، این نتیجه را می گیریم که یکی از مواردی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عنوان «لا ضرر و لا ضرار» را مطرح فرمودند، در رابطه با مسألة شفعه بوده است. این نتیجه ای است که بعدا هم از اینها می خواهیم ان شاء الله استفاده کنیم. این روایت این معنا را به ما تفهیم می کند که در رابطه مسألة شفعه، رسول خدا به عنوان تعلیل، عنوان «لا ضرر و لا ضرار» را ذکر فرمودند. این هم یک روایت.

دو روایت دیگر هم هست. اینها در وسائل نقل نشده است بلکه در کتاب مستدرک الوسائل مرحوم حاجی نوری است به لحاظ اینکه یک سلسله کتابهایی را صاحب وسائل از آنها نقل نکرده است، لکن حاجی نوری در مقام برآمده است که آن کتابها را واجد اعتبار کند و در نتیجه از آن کتابها نقل کند. یکی کتاب دعائم الاسلام آن عالم مصری معروف است. یک روایتش در کتاب احیاء الموات مستدرک در باب نهم «عن دعائم الاسلام» که کتابی است که حاجی نوری از آن نقل می کند، ولی صاحب وسائل چون آن را فاقد اعتبار می دیده است از این کتاب نقل نکرده است.

روایت منقول از دعائم الاسلام نسبت به قاعده لا ضرر

دعائم الاسلام روایتی از امام صادق نقل می کند، می فرماید: «روینا عن أبي عبد الله (عليه السلام)» این روایت از امام صادق برای ما گفته شده است. «أنه سئل عن جدار الرجل و هو ستره بينه و بين جاره سقط فامتنع من بنيانه» دیواری مال صاحب منزلی است، این دیوار بین این صاحب منزل و بین همسایه، عنوان ستره و حجاب دارد.

دیوارهایی که انسان در منزل دارد به همین عنوان است که عنوان ساتریت و حجاب داشته باشد. از امام صادق سؤال شد که دیواری که مال همین صاحب منزل است و بین

این منزل و منزل همسایه به عنوان حجاب وجود داشته، به علتی که به صاحب خانه هم ارتباطی نداشته خراب شده و از بین رفته، حال چکار کنیم؟ «قال: لیس یجبر علی ذلک» امام صادق فرمودند: نمی توانید صاحب این خانه را مجبور کنید که حتما باید این دیوار را بسازد، «الّا- أن یکون وجب ذلک لصاحب الدّار الأخری بحقّ او بشرط فی اصل الملک»، مگر اینکه آن همسایه که صاحب خانه دیگری است، در اصل معامله خانه یا در اصل معامله زمین، چنین حقی را برای خودش قرار داده باشد، چنین شرطی را به نفع خودش کرده باشد. مثل اینکه فرض کنید این خانه همسایه هم مال این صاحب خانه بوده است و وقتی این همسایه خواست این خانه را از این صاحب خانه بخرد، با او شرط کرده که من این خانه را از تو می خرم، به شرط اینکه اگر دیوار تو سقوط کرد، فوری اقدام کنی و دیوار را تجدید بنا کنی. اینجا به واسطه اشتراط، حقی برای این همسایه پیدا می شود، اما اگر چنین شرطی نشده است، فقط صرفاً دیوار خراب شده است و مال من هم هست، من چرا مجبور باشم که این دیوار را بسازم؟ چه چیزی مرا الزام شرعی می کند به تجدید بنیان این جدار؟ لذا می فرماید: «لیس یجبر علی ذلک الا أن یکون وجب» وجب به معنای ثبوت است «ذلک لصاحب الدار الأخری» یعنی به نفع همسایه این مطلب ثابت شده است «بحقّ او بشرط فی أصل الملک» به واسطه جهتی یا شرطی یا جهات دیگری مثل شرط، چنین حقی برای همسایه ثابت است. اجبارش نمی شود کرد، پس چه کنیم؟ «و لکن یقال لصاحب المنزل أستر علی نفسک فی حقک ان شئت» به او بگوییم اگر میل داری دیوار را بکش. بیشتر از این نمی شود به او گفت.

«قیل له:» سؤال دوم از امام صادق (علیه السلام) شد که «فأن کان الجدار لم یسقط»، دیوار خودش خراب نشده است «و لکنّه هدم» صاحب منزل عمداً این دیوار را خراب کرد، «أو اراد هدمه» یا در فکر خرابی آن است و هدف از خراب کردن آن هم «اضراراً بجاره» است، می خواهد همسایه را اذیت بکند «لغیر حاجه منه الی هدمه» هیچ ضرورتی اقتضا نمی کرده که این دیوار را خراب کند، دیوار محکم و خیلی نو، اما برای اینکه همسایه را اذیت کند یا خراب کرده یا در مقام خراب کردن برآمده است، آیا اینجا چطور است؟ «قال: لا یترک» امام صادق (علیه السلام) اینجا فرمودند که دیگر صاحب منزل را رها نمی کنیم، باید مجبور شود که این دیوار را بسازد «و ذلک» چرا؟ برای اینکه «انّ رسول الله (صلی الله علیه و آله) قال: لا ضرر و لا ضرار» در یک نسخه بدل «و لا اضرار»

هم دارد لکن در متن اصلی همان «لا ضرر و لا ضرار» است.

چون فرض مسأله دو صورت بود: یکی هدم و یکی اراده الهدم، امام صادق(علیه السلام) در دنبال می فرماید که در اراده الهدم، جلوی او را می گیریم و نمی گذاریم خراب کند، اما آنجایی که هدم تحقق پیدا کرده باشد، «و ان هدمه کلف ان یبنی» اگر واقعا هدم تحقق پیدا کرد، مجبور می کنیم که بنا کند و دیوار را از نو بسازد.

باز مستدرک از دعائم الاسلام که کتاب قاضی نعمان مصری است، نقل می کند که ایشان گفته است: «روینا عن أبي عبد الله(علیه السلام) عن آبائه عن امیر المؤمنین(علیه السلام) ان رسول الله(صلی الله علیه و آله) قال: لا ضرر و لا ضرار». این هم دو روایتی بود که حاجی نوری در مستدرک نقل کرده است.

اعتبار مرسلات صدوق(ره)

صاحب وسائل در کتاب الإیثار در ابواب موانع الارث - یکی از چیزهایی که مانعیت از ارث دارد، کفر است، - در باب یکم از این ابواب، می گوید: «قال الصدوق» شیخ بزرگوار صدوق فرموده است «و قال النبی» این روایت بحسب نظر بدوی، مرسل است، لکن در فقه مکررا این را ذکر کردیم که ما دوجور مرسل داریم: یک وقت صدوق می گوید که «روی عن النبی قال: فلان» این روایت مرسله است ولو اینکه صدوق هم می گوید: «روی»، برای ما هیچ حجیت و اعتباری پیدا نمی کند. اما یک وقت صدوق(علیه الرحمه) با فاصله ای که با زمان رسول خدا(صلی الله علیه و آله) دارد و با آن شدت احتیاطی که اینها در مقام نسبت کلمات دارند، مخصوصا به ائمه و رسول خدا(صلی الله علیه و آله)، می گوید: «قال النبی»، خوب شما کجا بودید که بشنوی که «قال النبی»؟ این همه بین شما و بین رسول خدا فاصله است، چطور شما می گوید: «قال النبی»؟ اینجاست که به نظر ما می رسد که این مرسلات، معتبر است، برای اینکه این قدر واسطه بین صدوق و رسول خدا(صلی الله علیه و آله)، قابل اعتماد و غیرقابل مناقشه بوده است که صدوق می گوید: «قال النبی(صلی الله علیه و آله)»، این در تعبیرات خودمان هم هست. یک وقت شما می خواهید مطلبی را مثلا از امام بزرگوار نقل کنید، آنجایی که خودتان نشنیده اید و واسطه در کار است، به واسطه نگاه می کنید، می بینید واسطه آدمی نیست که انسان بتواند خیلی روی او تکیه کند، وقتی بخواهید این مطلب را از امام نقل کنید،

می گویند: زید گفت که امام چنین فرمود. اما اگر واسطه به نظر شما واسطه ای است که اصلاً احتمال کذب درباره او نمی دهید، صددرصد مورد اعتماد شماست، همین مطلب را که شما از امام شنیده اید و با چنین واسطه شنیده اید، نسبت به امام می دهید، می گویند:

امام چنین فرمود. اگر از شما پرسند که شما شنیدید که امام چنین فرمود؟ می گویند: اصلاً من تردیدی در صحت نقل آن واسطه ای که بین من و امام است، ندارم. به خودتان اجازه می دهید که با وجود واسطه، مطلب را مستقیماً اسناد به امام بدهید.

اینجا همین طور است، یک وقت صدوق می گویند که «روی انّ النبی قال کذا» یعنی من تعهدی ندارم، روایتی این حرف را می زند و چون راوی هم برای شما مشخص نیست، حجیت ندارد. اما یک وقت صدوق می گویند: «قال النبی» این اسناد به رسول خداست، با آن فاصله ای که بین صدوق و رسول خدا وجود دارد و با آن شدت احتیاطی که در مثل صدوق موجود است. یک وقت من طلبه می گویم: «قال رسول الله»، خوب من خیلی آدم متحفظی نیستم، اما صدوق می گویند: «قال رسول الله» لذا این روایات برای ما حجت است ولو اینکه هیچ سندی هم در اینجا ذکر نشده است. این یک مرتبه قویّه از اعتماد است یعنی در حقیقت صدوق می خواهد بگوید: این روایتی که در این روایت بین من و رسول خدا هستند، مورد کمال اعتماد من هستند. اگر صدوق این روایت را اینجوری مورد کمال اعتماد قرار داد، چه فرق می کند بین این و بین اینکه نجاشی بگوید:

«فلان ثقه»؟ چطور اگر نجاشی گفت: «فلان ثقه»، شما فوری ترتیب اثر می دهید، می گویند: نجاشی توثیق کرده است. اگر شیخ در کتاب رجالش بگوید: «فلان ثقه» فوری ترتیب اثر می دهید. این بالاتر از آن «ثقه» هایی است که در کتب رجالیه نسبت به ثقه ها ملاحظه می فرمایید.

مرسله صدوق (ره) نسبت به مدرک قاعده لا ضرر

پس عبارت این است: «قال صاحب الوسائل قال الصدوق:» صدوق می گویند که «قال النبی (صلی الله علیه و آله): الاسلام یزید و لا ینقص» اسلام اضافه می کند، لکن کم نمی کند. حالا می گویم مقصود چیست؟ «قال:» باز صدوق می گویند: «وقال:» یعنی رسول خدا فرموده است: «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» این را صدوق به صورت اسناد الی رسول الله می گویند. بعد دنبال این عبارتی است که معلوم نیست که این عبارت از رسول

الله است یا از صدوق است، چون صدوق گاهی در دنبال روایت، نتیجه گیری هایی دارد و آن «لا یزیده شرّاً» است. اگر این از رسول الله باشد، این باید به «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» ارتباط پیدا کند، اما اگر مال صدوق باشد، این استفاده ای است که در دنبال این دو روایت کرده است و امکان هم دارد که مربوط به جمله اول رسول خدا باشد که فرمود:

«الاسلام یزید و لا ینقص». حالا این «یزید و لا ینقص» معنایش چیست؟

روایت را در ابواب موانع ارث نقل کرده اند، به این مناسبت، معنای روایت این است:

شما می گویند: یکی از موانع ارث، کفر است یعنی اگر مسلمانی بمیرد و بچه کافری داشته باشد، این بچه کافر، ارث مسلمان را نمی برد، برای اینکه در باب ارث موانعی هست که یکی از موانعش هم عبارت از کفر است. حالا عکس آن چطور؟ اگر کافری بمیرد و وارث مسلمانی داشته باشد، اینجاست که «الاسلام یزید و لا ینقص» پیاده می شود و می گوییم: مسلمان بودن که برای آدم محرومیت نمی آورد، مسلمان بودن چیزی به انسان می دهد نه اینکه چیزی از جیب انسان ببرد، لذا اگر وارث مسلمان بود و میت، کافر بود، هیچ مسأله ای مطرح نیست. وارث مسلمان ارث خودش را کاملاً می برد بدون اینکه مسلمان بودن نسبت به میت کافر، مانعیت از ارث داشته باشد. پس این «الاسلام یزید و لا ینقص» در مقابل کفر است. کفر، محرومیت آور است و به عنوان مانع ارث مطرح است اما اسلام دیگر به عنوان مانع الارث هیچ نقشی ندارد. این هم یک روایت.

روایت کافی درباره سند لا ضرر

روایت دیگر را کافی در کتاب المعیشه باب الضرار حدیث چهار نقل کرده است و سندش هم بد نیست. «هارون بن حمزه القنوی» نقل می کند «عن ابي عبد الله (عليه السلام)»، جریان این است «فی رجل شهد بعیرا مریضاً» بعیر مریضی را برای فروش آورده بودند، پیدا است که قیمت بعیر مریض خیلی کم است برای اینکه احتمال مرگ در آن داده می شود «فی رجل شهد بعیرا مریضاً و هو یباع فاشتره رجل بعشره دراهم» کسی پیدا شد و گفت: من این را به ده درهم می خرم که ده درهم یک دینار می شود. «فجاء و أشرك فيه رجلاً بدرهمین» این که شتر را ده درهم خریده بود، رفت شریکی هم برای خودش پیدا کرد، آن شریک گفت: من دو درهم به تو می دهم، لکن این بعیر مریض است، این را باید الان ذبح کرد و کلکش را کند. در مقابل این دو درهم، سر و پوست این

مال من است. «و أشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس و الجلد فقضى أنّ البعير براء» قضا و قدر اقتضا کرد که این بعیر خوب شد، وقتی که خوب شد، قیمت بالا رفت، «فبلغ ثمنه دنانیر» اینکه ثمنش ده درهم و یک دینار بود، رفت روی هفت، هشت دینار قیمت پیدا کرد. حالا سؤال این است که قیمت مثلا روی پنج دینار رفت، آن بیچاره ای که دو درهم داده بود که در مقابل این دو درهم، سر این بعیر و پوست آن را ببرد به خیال آنکه دیگر خوب نمی شود و فقط باید ذبح کرد و از آن استفاده کرد، مسأله این است که الان سهم صاحب دو درهم چقدر است؟ آیا همان دو درهمی که داده سهمش است و دیگر بقیه هر چه ترقی قیمت دارد، مال همان مشتری اول است یا اینکه باید محاسبه کنیم بینیم دو درهم با ده درهم چه نسبتی دارد؟ نسبت آن خمس است، دو درهم یک پنجم ده درهم است، از این قیمت فعلی، یک خمسش مال این آدمی است که دو درهم داده است.

«قال:» راوی می گوید که «فقال:» امام صادق فرمودند که «لصاحب الدرهمین خمس ما بلغ» برای صاحب دو درهم، یک پنجم قیمت فعلی است ولو صد دینار شده باشد. اگر صد دینار شده باشد، بیست دینار مال صاحب دو درهم است «فان قال أراد الرأس و الجلد فليس له ذلك» اگر صاحب شتر که همان مشتری است بگوید: او سر شتر را با پوست آن می خواست و به چه مناسبت پنج یک قیمت فعلی مال این باشد؟ امام می فرماید: «فليس له ذلك هذا الضرار»، این سبب می شود که عنوان ضرار در اینجا تحقق پیدا کند.

پس این هم دلیل بر این است که کبرای مسلمی در باب ضرار وجود دارد که امام صادق صغرا را مشخص می کند می فرماید: «هذا الضرار»، لابد در دنبالش «لا ضرار» بلاشکال مطرح است «و قد اعطى حقه اذا اعطى الخمس» امام می فرماید: در صورتی حق این ادا می شود که پنج یک قیمت فعلی به او داده شود.

روایات دیگری هم هست مثلا در همین کتابهای فقهیه شیخ در کتاب خلاف در باب خیار غبن می گوید: «دلینا ما روی عن النبی (صلی الله علیه و آله) انه قال: لا- ضرر و لا- ضرار» بطور مرسل، ابن زهره در باب خیار عیب می فرماید: «و یحتج علی المخالف» آنهایی که اصل خیار عیب را انکار می کنند، می توانیم دلیل در مقابل آنها اقامه کنیم «بقوله لا ضرر و لا ضرار». باز علامه در تذکره به صورت مرسل می گوید: رسول اکرم فرمود:

«لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام».

و همین طور در نهایتاً ابن اثیر و مجمع البحرین خودمان که اینها دو کتاب لغت متشابه هستند این روایت نقل شده است. مجمع البحرین لغات احادیث مرویه عن الائمة (علیهم السلام) را معنا می کند و ابن اثیر در کتاب نهاییه اش، لغات احادیث نبویه را که از طریق خودشان نقل شده، معنا می کند و الا اینها دو کتاب لغت متشابه هستند و هر دو لغتهای احادیث را معنا می کنند. این احادیث شیعه است و آن احادیث اهل تسنن و هر دو «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» دارد که از این نهایتاً ابن اثیر این استفاده را می کنیم که نقل این «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» اختصاص به شیعه ندارد برای اینکه نهایتاً ابن اثیر احادیث شیعه را نقل نمی کند بلکه احادیثی که به طرق اهل تسنن از رسول خدا نقل شده است را نقل می کند و در لغاتش بحث می کند. معلوم می شود که از طریق اهل تسنن هم این «لا- ضرر و لا- ضرار» مطرح است کما اینکه احمد بن حنبل صاحب مسند در کتاب مسندش یک روایت مفصّله ای از عباد بن صامت درباره احکامی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) صادر کردند نقل می کند که در ضمن آن احکام، این تعبیر را دارد: «و قضی ان لا ضرر و لا ضرار»، یکی از احکام صادره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این «لا ضرر و لا ضرار» بوده است.

در نتیجه این «لا- ضرر و لا- ضرار» اجمالاً چیزی است که فریقین از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل کرده اند و از نظر اعتبار نمی توانیم در آن مناقشه ای داشته باشیم.

پرسش:

- ۱ - کیفیت تطبیق لا ضرر را بر مورد شفعه در روایت عقبه بن خالد بیان کنید.
- ۲ - کدام قسم از مراسلات صدوق (ره) معتبر است و دلیل اعتبار آن چیست؟
- ۳ - آیا روایت «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» مشترک بین فریقین است؟ چرا؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بررسی حدیث لا ضرر از نظر استقلال و یا ارتباط آن به جریانی

با وجود روایاتی که ملاحظه فرمودید، نمی شود در این معنا تردیدی کرد که اجمالا عبارتی به نام «لا ضرر و لا ضرار» حالا یا با اضافه یا بدون اضافه چیز دیگر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) صادر شده و این معنا اجمالا برای ما یک حجت شرعی و یک سند معتبری خواهد بود. لکن بحث در این است که آیا این جمله شریفه، مستقلا یعنی بدون اینکه دنباله قضیه ای باشد و در ذیل جریانی واقع شده باشد، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) صادر شده یا اینکه در ذیل جریانی واقع شده؟ و آیا در ذیل یک جریان، صادر شده یا در ذیل جریان های متعدد و مسائل متعدد؟

اینها احتمالاتی است و این احتمالات در استفاده از معنای «لا ضرر و لا ضرار» فرق ایجاد می کند. فرق می کند بین اینکه «لا ضرر و لا ضرار» مستقلا صادر شده باشد یا در ذیل قضیه ای واقع شده باشد برای اینکه اگر در ذیل قضیه ای واقع شد، باید به آن قضیه

ارتباط داشته باشد، کبرا برای آن قضیه باشد، نقشی در معنای آن قضیه داشته باشد.

تلمیذ بزرگوار مرحوم محقق نایینی (اعلی الله مقامه الشریف) مرحوم آقای شیخ موسی خوانساری که بیع ایشان را تقریر کرده گرچه مرحوم آقای آملی هم تقریرات بیع ایشان را دارند لکن تقریرات معروف آقای نایینی را مرحوم آقای شیخ موسی خوانساری نوشته. در آخر جلد دوم تقریرات بیع، دو رساله وجود دارد: یک رساله ای است در لباس مشکوک که این به قلم شخص مرحوم آقای نایینی است. یک رساله ای هم در قاعده «لا ضرر» هست. ظاهر این است که این رساله را مرحوم آقا شیخ موسی خوانساری نوشته. ایشان نمی گویند که تقریرات مرحوم محقق نایینی است اما مثل اینکه تقریرات است، یعنی همان طوری که بیع، تقریرات بحث ایشان است، ظاهر این است که این قاعده «لا ضرر» هم تقریرات بحث مرحوم محقق نایینی است.

ادعای استقلال حدیث لا ضرر در کلام مرحوم خوانساری (ره)

در این تقریرات، بعد از آنکه ایشان مسأله را یک قدری این طرف و آن طرف می برد می گویند: «لا اشکال» در اینکه این «لا ضرر و لا ضرار» در کلام رسول خدا، مستقلا وارد شده است بدون اینکه در ذیل جریانی باشد. اینکه می گویند: مستقلا وارد شده، نه معنایش این است که در ذیل جریانی واقع نشده، این طرفش را می خواهد اثبات بکند که مستقلا هم در کلام رسول خدا وارد شده است، یعنی رسول خدا به صورت یک قاعده کلیه و یک ضابطه، بدون اینکه جریانی بوده و مسأله ای بوده فرموده اند: «لا ضرر و لا ضرار»، حالا شاید قید «فی الاسلام» هم بوده یا نه، که بعدا ان شاء الله یک بحثی در همین رابطه داریم.

ایشان ادعای «لا اشکال» می کند در حالی که در کثیری از آن روایاتی که ما قبلا ملاحظه کردیم این «لا ضرر و لا ضرار» جنبه تذیلی داشت، جنبه این را داشت که در ذیل جریان یا جریاناتی واقع شده است و بعضی از روایات هم که بدون جهت تذیل این را نقل کرده بودند مثل همان روایت صدوق که چندتا چیز دنبال هم نقل کرد، گفت: «قال الرسول صلی الله علیه و آله: الاسلام یزید و لا ینقص، و قال: لا ضرر و لا ضرار». این سنخ تعبیرات و این سنخ روایات که صدوق این معنا را نسبت می دهد به اینکه رسول خدا فرمودند: «لا ضرر و لا ضرار» و اینقدر این وسائط پیش صدوق معتبر و موثق بودند

که با آن کثرت فاصله، مطلب را اسناد به رسول خدا می دهد، آیا این معنایش این است که «قال الرسول مستقلا لا ضرر و لا ضرار» یا اگر فرضا رسول خدا این «لا ضرر و لا ضرار» را در جریان سمره بن جندب و داستان نخله و آن باغ انصاری فرموده باشند که رسول خدا در ذیلش فرمود: «انه لا ضرر و لا ضرار» آیا این مجوز این نمی شود که ما بگوییم: «قال الرسول: لا ضرر و لا ضرار»؟

اگر این عبارت را ایشان در ذیل آن جریان فرمودند و ما خواستیم این عبارت را به رسول خدا اسناد بدهیم حتما باید در دنباله آن جریان اسناد بدهیم؟ یا اینکه گاهی موقعیت اقتضا می کند که در یک جریانی حرفهایی گفته می شود مطالبی ذکر می شود لکن انسان در مقام نقل، گاهی یک تکه از آن مسایل را و یک جمله از آن جملات را می خواهد نقل بکند. پس اگر صدوق گفت: «و قال النبی صلی الله علیه و آله لا ضرر و لا ضرار» آیا معنای این عبارت این است که «قال النبی مستقلا» یعنی بدون اینکه ذیل قضیه ای باشد یا اینکه این با هر دو می سازد؟ نمی خواهیم بگوییم: ظهور در تذیل دارد، می خواهیم بگوییم: با هر دو می سازد. وقتی که صدوق می گوید: «قال النبی: کذا» هم می سازد با اینکه این قول نبی در ذیل جریانی باشد و هم می سازد با اینکه این قول نبی مستقلا صادر شده باشد. اگر با هر دو اینها سازگار بود ما از کجا می توانیم ادعا بکنیم که «لا اشکال فی وروده مستقلا»؟ این را ما از کجا می توانیم بدست بیاوریم؟

روایاتی که ما خواندیم از دو حال بیرون نبود، یا به عنوان ذیل این جریان واقع شده بود و یا اگر همین تکه نقل شده بود، ملازم با این نبود که این جمله به صورت استقلال صادر شده باشد. لذا ما نمی توانیم «لا اشکال» را در اینجا پیاده بکنیم و حتما ادعا بکنیم که رسول خدا همان طوری که مثلا فرمودند: «الصلاه واجبه» همان طور هم مستقلا بدون هیچ قصه و جریانی فرمودند: «لا ضرر و لا ضرار» حالا یا «فی الاسلام» یا بدون «فی الاسلام» و امثال ذلک. پس این معنا با ملاحظه روایات برای ما روشن نیست. حالا که این معنا روشن نیست ببینیم که آیا این «لا- ضرر و لا- ضرار» در ذیل چه جریانی واقع شده و از این روایاتی که خواندیم چه چیز استفاده می شود.

صدور حدیث لا ضرر در ذیل جریان سمره بن جندب

تردیدی در این نیست که «لا ضرر و لا ضرار» بلاشکال در ذیل قضیه سمره بن جندب

بوده برای اینکه اولاً- روایات متعددی این معنا را نقل کرده و ثانیاً نحوه نقلش کاشف از ارتباط بین «لا ضرر و لا ضرار» و جریان سمره بن جندب است که دیگر اینجا ما نمی‌توانیم آن احتمالی که در روایت صدوق می‌دادیم را اینجا بدهیم بگوییم: یک جریان بوده به نام جریان سمره بن جندب، یک «لا ضرر و لا ضرار» ی هم بوده اما از کجا این «لا ضرر و لا ضرار» مرتبط به قصه سمره بن جندب بوده؟ این احتمال منتفی است برای اینکه من تعبیرات همان تکه ای که مربوط به این جریان است را می‌خوانم تا شما این معنا را اذعان کنید که بلاشکال قضیه «لا ضرر و لا ضرار» در ذیل جریان سمره بن جندب و در ارتباط با آن و بیان کننده حکم این واقعه، واقع شده و نمی‌شود در آن تردید کرد.

گفتیم: قضیه سمره بن جندب در چند روایت آمده: یکی روایت موثقه زراره بود که مشایخ ثلاثه این روایت را نقل کرده بودند و همین یک روایت می‌توانست این مسأله را ثابت بکند چون سند، موثق است. مشایخ ثلاثه، کلینی و صدوق و شیخ (علیهم رضوان الله) این روایت را نقل کرده اند. در آخر می‌گوید: بعد از آنکه صحبتهای رسول خدا با سمره بن جندب نتیجه بخش نشد، «فقال رسول الله صلی الله علیه و آله للانصاری: اذهب فاقلعها و ارم بها الیه فانه و لا ضرر و لا ضرار» با فائی که بیان تعلیل می‌کند و علت را بیان می‌کند در این موثقه بیان شده «فانه و لا ضرر و لا ضرار» پس ما می‌فهمیم که «لا ضرر و لا ضرار» در ارتباط با قضیه سمره بن جندب بوده است بلاشکال.

همین طور روایات دیگری که همین داستان را نقل می‌کند مثلاً- در آن مرسله زراره رسول الله (صلی الله علیه و آله) اول فرمودند: «انک رجل مضارّ و لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن» که در این دیگر شکل اول درست کردند، صغرا و کبرا درست کردند و با تشکیل صغرا و کبرا دیگر ما نمی‌توانیم بگوییم: این «لا ضرر و لا ضرار» به این قضیه ارتباط ندارد. اول می‌فرماید: «انک رجل مضارّ» به صغرا تحقیق و تحقّق می‌دهد بعد می‌فرماید: «لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن» و همین طور در تعبیر بعدی روایت دیگر البته «لا ضرر و لا ضرار» نداشت آنجا تعبیر این بود که «ما اراک یا سمره الا مضارّاً». پس در این مطلب نمی‌توانیم تردید بکنیم که این جمله بلاشکال در ذیل جریان سمره بن جندب وارد شده است.

بررسی صدور روایت لا ضرر در ذیل جریان شفعه

اما در روایاتی که خواندیم به حسب ظاهر در ذیل دو جریان دیگر هم این «لا ضرر و

لا ضرار» وارد شده: یکی در مسأله شفعه بود که روایتش را خواندیم. روایت این بود:

«قال: قضی رسول الله صلی الله علیه و آله بالشفعه بین الشركاء فی الارضین و المساکن و قال: لا ضرر و لا ضرار و قال: اذا عرّفت العرف و حدّدت الحدود فلا شفعه».

اولا ظهور این روایت مثل ظهور روایت سمره بن جندب نیست برای اینکه همان مسأله ای که احتمالش را در روایت صدوق می دهیم در این روایت هم احتمال می دهیم.

اینکه می فرماید: «و قال: لا ضرر و لا ضرار» آیا این مرتبط است با «قضی رسول الله بالشفعه بین الشركاء فی الارضین»؟ شما بگویید که ذیلش هم باز مسأله شفعه را دارد «اذا عرّفت العرف و حدّدت الحدود فلا شفعه» وقتی که مرزبندی شد و حد مشخص شد دیگر شفعه ای در کار نیست.

لکن ما این حرف را می زنیم که معلوم نیست همین جمله هم در ذیل «قضی رسول الله بالشفعه بین الشركاء» باشد. ممکن است این جمله هم یک جمله مستقله ای باشد که رسول خدا فرموده اند نه اینکه «قضی بالشفعه و قال: اذا عرّفت العرف و حدّدت الحدود فلا شفعه» بلکه سه مسأله است.

(سؤال... و جواب استاد): این سه جمله پشت سر هم است «قضی رسول الله بالشفعه بین الشركاء فی الارضین و المساکن» جمله دیگر «و قال: لا ضرر و لا ضرار» «فقال» ندارد. اگر «فقال: لا ضرر و لا ضرار» بود مثل اینکه در روایت سمره بن جندب داشت «فانه لا ضرر و لا ضرار»، ارتباط را می فهمیدیم ولی اینجا واو است «و قال: لا ضرر و لا ضرار و قال: اذا عرّفت العرف و حدّدت الحدود فلا شفعه»، ما از کجا بفهمیم که این سه با هم ارتباط دارد؟ از کجا استفاده بکنیم این سه جمله ای بوده که رسول خدا پشت سر هم فرموده اند آن هم به عنوان اینکه بین اینها ارتباط وجود دارد یعنی «لا ضرر و لا ضرار» مرتبط به شفعه است؟

(سؤال... و جواب استاد): همین احتمالی که در «لا ضرر و لا ضرار» می دهیم در «اذا عرّفت العرف» هم می دهیم یعنی ممکن است رسول خدا به صورت قاعده کلی فرموده باشد: ایها الناس! وقتی که مرزها مشخص شد دیگر شفعه نیست. این یک حکم کلی الهی است. اما اینکه این «اذا عرّفت العرف» در دنبال «قضی رسول الله بالشفعه» باشد این را از کجا بتوانیم به دست بیاوریم این اولاً.

در یک روایت دیگری که خواندیم «قضی رسول الله بین اهل المدینه فی مشارب

النخل انه لا- يمنع نفع شيء» که ظاهر «نفع بئر» است «و قضی بین أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء» که این ذیلش دوجور نقل شده، یک جور نقل کرده اند «و قال: لا ضرر و لا ضرار»، یک جور نقل شده «فقال: لا ضرر و لا ضرار». اگر «فقال: لا ضرر و لا ضرار» باشد، ارتباط این «لا ضرر و لا ضرار» را به این «قضی رسول الله» دلالت دارد.

اما اگر «و قال: لا ضرر و لا ضرار» باشد، این دو حکم مستقل است که در یک روایت جمع شده. از کجا بین این «لا ضرر و لا ضرار» و بین آن حکمی که رسول خدا نسبت به اهل مدینه و نسبت به اهل بوادی کرده اند با «لا ضرر و لا ضرار» ارتباط وجود دارد؟ یک نقلی می گوید: «و قال»، یک نقل هم می گوید: «فقال»، در نتیجه ما مردد می شویم که آیا بین این «لا ضرر و لا ضرار» و آن «قضی رسول الله» ارتباط تحقق دارد یا ارتباط تحقق ندارد.

در نتیجه برای ما ثابت نشد که این «لا ضرر و لا ضرار» در ذیل این دو جریان که یکی مسأله شفعه است و یکی مسأله فضل الماء بوده باشد و وقوعش در ذیل اینها محل تردید و محل اشکال است. این از نظر اینکه ما درست روی حقیقت شفعه و ارتباطش به «لا ضرر و لا ضرار» تکیه نکرده باشیم فقط روی جنبه نقل و روایت پیش رفته باشیم، از نظر نقل و روایت، ارتباطی بین اینها ثابت نشده. نمی خواهیم بگوییم: نیست، می گوئیم:

دلیل بر ارتباط نداریم. کسی نمی تواند بگوید: حتما بین این دو ارتباطی تحقق دارد.

تا اینجا از نظر روایتی بحث کردیم حالا- می خواهیم دلیل بیاوریم بر اینکه بین اینها ارتباط نیست با توجه به شفعه و با توجه به «لا ضرر و لا ضرار» و همین طور مسأله فضل الماء.

دلیل عدم ارتباط لا ضرر با مسأله شفعه و فضل الماء

به حسب بادی نظر همان طور که در ذهن شما هست آنروز هم من اشاره کردم، آدم در ذهنش می آید که علت اینکه شفعه در اسلام مشروع شده در رابطه با «لا- ضرر و لا ضرار فی الاسلام» است درحالی که مسأله اینطور نیست برای اینکه اگر ما بخواهیم شفعه را درست در اختیار «لا ضرر و لا ضرار» قرار بدهیم، توالی فاسده عجیبی از آن لازم می آید که در نتیجه کأن یک فقه جدیدی را باید ملتزم بشویم درحالی که نمی توانیم ملتزم بشویم برای اینکه اگر شفعه در اختیار «لا ضرر» قرار بگیرد چون «لا ضرر» جنبه تعلیلی پیدا می کند و حکم دایر مدار علت است، اولین لازمه اش این است که اگر در یک

موردی برای شریکی که حق شفعه را می خواهید به او بدهید، فرض کردیم هیچ ضرری لازم نمی آید، این شریکی که سهم خودش را به یک کسی فروخته، چه بسا این کس یک آدم متدین به دردخوری است و این شریک سالها می گشته که یک چنین آدم شریکی پیدا نکند که از وجودش بهره مند بشود. اینجا که ضرری لازم نمی آید پس می توانید بگویید:

حق شفعه در این مورد برای این شریک ثابت نیست، برای اینکه اگر حکم دایر مدار ضرر شد آنجایی که ضرر تحقق ندارد حکم هم نیست. پس اگر در یک موردی برای یک شریکی ضرری از نبودن حق شفعه لازم نیامد باید از نظر فقهی ملتزم بشوید به اینکه این شریک حق شفعه ندارد و حال آنکه نمی توانید ملتزم بشوید.

از طرف دیگر، در کتاب الشفعه در شرح لمعه و کتب دیگر فقهیه ملاحظه فرموده اید که حق الشفعه در کجا ثابت است، آنجایی که دو شریک در یک مکان، در یک زمین یا در یک خانه شریک باشند اما اگر یک خانه ای بین سه شریک بود، سه نفر در یک خانه هر کدام دودانگ از یک خانه را شریک بودند اینجا اگر یکی از این سه شریک سهم خودش را فروخت، فقها می گویند: حق شفعه ثابت نیست. حق الشفعه فقط بین شریکین است که دو نفر در یک خانه شریک باشند، دو نفر فرضاً در یک زمین شریک باشند اما اگر مسأله شرکت از دو نفر تجاوز کرد و به سه نفر رسید دیگر حق شفعه در کار نیست. آیا اینجا هم ضرر نیست؟ چون پای سه شریک در کار است دیگر موضوع ضرر منتفی می شود؟ اگر شریکی که سهم خودش را فروخته یک آدم متدین به تمام معنا بوده لکن سهمش را به یک آدم فاسق فاجری فروخت، اگر دست آنها بسته بشود، این ضرر برای آن دو شریک دیگر است ولی فقها گفته اند: اینجا جای حق شفعه نیست، حق شفعه در مسأله دوتا شرکت است.

و همین طور فقها گفته اند که حق شفعه فقط در مسأله بیع است. اگر احد الشریکین سهم خودش را به یک ثالثی بفروشد، اینجا جای حق شفعه است اما اگر سهم خودش را به عنوان هبه به یک شخص ثالثی منتقل کرد یا به عنوان صلح به یک شخص ثالثی مصالحه کرد، اینجا جای حق الشفعه نیست. درحالی که از لحاظ ضرر چه فرق می کند که این شریک سهم خودش را به دیگری بفروشد یا سهم خودش را به دیگری مصالحه بکند؟ در هر دو سهم خودش را داده، صد هزار تومان پول گرفته، منتها یک وقت صد هزار تومان به صورت بیع است، یک وقت به صورت صلح است. فقها می گویند: اینجا

جای حق الشفعه نیست درحالی که از نظر ضرر، هیچ فرقی در کار نیست بین اینکه مصالحه بشود و بین اینکه بیع تحقق پیدا بکند.

عدم اختصاص اشکال به مسأله شفعه

اشکال فقط در شفعه تمرکز پیدا نمی کند بلکه دایره اشکال خیلی وسیع می شود. در عللی که خود مولا ذکر می کند شما این را به ما یاد داده اید وقتی گفت: «لا تأکل الزمان لأنه حامض یعنی الحکم يدور مدار الحموضه من دون فرق من الزمان و غيره» زمان بودن نقش ندارد، آنکه نقش دارد، حموضت است. آنکه ملاک حکم است حموضت است.

اینجا هم همین طور است گفته: حق الشفعه ثابت است. اولاً- حق الشفعه در رابطه با بایع و مشتری نیست، در رابطه با این شریکی است که فرد سوم است. شارع می خواهد برای این فرد سوم که بحسب ظاهر اجنبی از این معامله است برای اینکه بایع که فضولتا سهم او را نمی فروشد بایع دارد سهم خودش را به یک زیدی می فروشد آنوقت شما می گوید:

چون فروختن سهم این به او، اگر او حق شفعه در این معامله نداشته باشد «يلزم عليه الضرر» پس نتیجتاً او حق شفعه دارد. خیلی خوب، چرا در مورد همسایه این حرف را نمی زنید؟ اگر همسایه دیوار به دیوار شما، خانه اش را به یک آدم فاسق فاجر مرتکب همه معاصی فروخت که اگر در این خانه بیاید لیلاً و نهارا شما را اذیت می کند، چرا اینجا «لا ضرر و لا ضرار» را نمی آورید؟ بگوئید: این همسایه خانه اش را به یک آدم فاسقی فروخته، اگر من نتوانم این معامله را به نفع خودم جذب بکنم به ضرر من است «ولا ضرر و لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام». فرق این با مسأله شرکت چیست؟

لازمه اش این است که در آنجایی که شرکتی وجود ندارد دوتا خانه مجزاً، دوتا خانه تقسیم شده، دوتا خانه به تعبیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) «عَرَفَت العرف و حَدَّدت الحدود» آنجا هم باید مسأله شفعه و جواز الفسخ و برگرداندن معامله به نفع این همسایه، تحقق داشته باشد. اگر عنوان، عنوان علت است باید در اینجا هم جریان پیدا بکند و شما مسأله حق شفعه را در اینجا قائل بشوید. پس یا باید ارتباطش را قطع بکنیم کما اینکه گفتیم: از نظر روایتی، دلیل بر ارتباط نداریم یا اگر ارتباط در کار آمد، مسأله، مسأله علیت است و یک چنین توالی فاسده ای وجود دارد و بالاتر از اینها هم هست که ان شاء الله اشاره می کنیم تا ببینیم این مشکله را چطور باید حل کرد.

۱ - آیا حدیث لا ضرر مستقلاً در کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وارد شده؟ چرا؟

۲ - صدور روایت لا ضرر را در ذیل جریان شفعه بررسی کنید.

۳ - دلیل عدم ارتباط لا ضرر با مسأله شفعه و فضل الماء چیست؟

۴ - آیا اشکال مسأله شفعه مختص به شفعه است؟ توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در روایتی بود که در ذیل قضیه شفعه، مسأله «لا ضرر و لا ضرار» را مطرح کرده بینیم آیا می توانیم «لا ضرر و لا ضرار» را ملاک حق الشفعه قرار دهیم و بگوییم: علت اینکه شارع حقی را به نام حق الشفعه جعل کرد، مسأله «لا ضرر و لا ضرار» است که بعد باید بینیم که قید «فی الاسلام» هم هست یا نه. گفتیم که اگر بخواهیم این معنا را ملتزم شویم، توالی فاسده دارد که یک قسمت از این توالی فاسده را دیروز ملاحظه فرمودید و تالی فاسد منحصر به آنهایی که دیروز ذکر شد نیست بلکه توالی فاسده فراوانی دارد.

خصوصیت حق شفعه و عدم ارتباط آن با لا ضرر

در مسأله حق الشفعه خصوصیتی هست و آن این است که حق الشفعه برای فرد ثالثی

قرار داده شده که خارج از معامله است و ارتباطی به این معامله شریک ندارد، شریک سهمش را به یک نفری فروخته، نه معامله فضولی است و نه تصرف در مال غیر است و نه عنوان دیگری دارد، بلکه نصف خانه را که شرعا و عرفا مالک بوده به زید فروخته، تمام شرائط صحت و لزوم معامله در آن وجود دارد و این شریک اول به حسب ظاهر، اجنبی از این معامله است. لذا اگر بخواهیم بگوییم: برای این فرد شریک که اجنبی از معامله است، شارع حقی به نام حق الشفعه قرار داده که معنای حق الشفعه این است که می تواند پولی را که مشتری به باع داده، در اختیار مشتری بگذارد و در نتیجه همه خانه مال شریک اول بشود، بعد می خواهیم این را به «لا ضرر و لا ضرار» معلل کنیم که معنای تعلیل این است که آن چیزی که موجب شده اسلام حقی به نام حق الشفعه برای فرد ثالث اجنبی از معامله بین این دو قرار بدهد، مسأله «لا ضرر و لا ضرار» است. لکن این معنا چون جنبه تعلیلی دارد، در مورد خودش تمرکز پیدا نمی کند، بلکه باید به استناد «لا ضرر و لا ضرار» این مسأله را به تمام مواردی که در این جهت با شفعه مشترک باشند، توسعه دهیم.

نتیجه این می شود - علاوه بر توالی فاسد قبلی - فرضا اگر شما که پدر خانواده هستید، می خواهید خانه تان را بفروشید، نه شرکتی هست و نه غیرشرکت، خانه مال خودتان است، لکن به قدری زن و بچه شما به این خانه علاقمند هستند که روی شدت علاقه به این خانه، اگر آن را بفروشید واقعا آنها در اذیت و حتی مثلا در مرضی واقع می شوند، بگوییم: اینجا هم «لا ضرر و لا ضرار» می گوید: اگر شما خانه را فروختید، اینها حق دارند این معامله را به هم بزنند، برای اینکه بیع شما ضرر بر آنهاست، این بیع ایداء آنهاست، بیع شما موجب کسالت آنهاست و «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام». آیا می شود کسی چنین معنایی را در فقه ملترم شود؟

و یا مثال دیگر؟ پدری است که فرض کنید پسر اهل علمی دارد و پسر غیر اهل علم.

دلش می خواهد اکثر ثروت خودش را به صورت صلح یا هبه در همین حال حیات به این پسر اهل علمش منتقل کند. از نظر فقهی هیچ مانعی ندارد، در حال حیات به هرکسی که می خواهد منتقل کند، مرض موت هم نیست که بحث کنیم منجزات مریض از ثلث است یا از اصل است؟ در حال صحت و سلامت می خواهد دو ثلث اموالش را به پسر اهل علمش منتقل کند، «هذا ضرر» بر پسر دیگر، ضرر فاحش بل افحش، درحالی که اگر

بخواهیم روی علیت «لا ضرر و لا ضرار» برای مسأله حق الشفعه تکیه کنیم، باید اینجا دست این پدر را ببندیم و بگوییم: شمایی که دو ثلث از اموالت را با اینکه مالک شرعی هستی به پسر اهل علم خودت منتقل می کنی «هذا ضرر علی ابنک الاخر و لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام». پس بگوییم: همان طوری که آنجا شریک می تواند معامله شریک اول را از بین ببرد، اینجا هم سایر ورثه می توانند این انتقال را به هم بزنند، درحالی که این انتقال هیچ نقصی ندارد. پدر مالک در حال حیات است، مرض موتی هم در کار نیست تا آن حرفها در آن بیاید، منجزا دارد هبه می کند یا به ثمن قلیلی به پسر اهل علم می فروشد. از نظر ملکیت، هیچ اختلالی در کار نیست. همان نصفی که از اول مالک بوده، حالا هم مالک آن نصف است.

از این نوع توالی فاسده به قدری زیاد است که اگر بخواهیم ملترم به این معنا شویم، می توانیم تعبیر کنیم که «یلزم فقه جدید» و فقهی که احدی از فقها برطبق آن قائل نیست.

(سؤال... و جواب استاد:) ما از این راهها می خواهیم استنباط کنیم که «لا ضرر» در ذیل قضیه شفعه نیست و اگر باشد این مصیبتها را دارد نه اینکه می خواهیم این حرفها را قبول کنیم.

فرق اعمال حق شفعه با فسخ معاملات دیگر

اضف الی ذلک: یک نکته خیلی لطیف و دقیقی اینجا در کار است. در مورد شفعه، شریکی که نصف خانه را که مالک است و می فروشد، شما می گوئید: شریک اول حق شفعه دارد، اینجا در مسأله حق شفعه، دو مرحله در کار است: یک مرحله، مرحله متقدمه است، و یک مرحله، مرحله متأخره است. اینکه شما می گوئید: شریک، حق شفعه دارد، اگر از شما سؤال کردند که حق شفعه را شما درست برای ما تحلیل کنید، می گوئید: اولاً بیعی که واقع شده، درحالی که تمام بیعهای عالم لازم است، می خواهیم بیع شریک را از لزوم بیندازیم، یعنی بگوییم: این بیع قابل برگشت است، این بیع متزلزل است، در این بیع، امکان رجوع هست، این یک مرحله. مرحله دوم که حق الشفعه با این مرحله تحقق پیدا می کند، این است که در عین اینکه این بیع، قابل برگشت است، این شریک اول می تواند به هم بزند به نفع خودش.

به عبارت روشن تر؛ ممکن بود شارع در مسأله شریکین این حرف را بزند که اگر

شریکی نصف خانه را بدون اطلاع شریک اول فروخت، شریک اول ممکن است معامله را به هم بزند، اما معنای به هم خوردن معامله این است که نصف دوباره برگردد به ملک بائع و ثمن هم برگردد به ملک مشتری، یعنی شارع بگوید: تو حالا که بدون اطلاع این شریک، فروختی، من این بیع را لازم نمی دانم، من این بیع را جایز الفسخ می دانم و کلید فسخ را هم به دست این شریک دادم، یعنی این شریک می تواند معامله را فسخ کند، اما اگر فسخ کرد نصف برمی گردد به ملک بائع و مالک خودش، ثمن هم برمی گردد به ملک مشتری و در نتیجه «کأن لم يقع هناک بیع و لم يتحقق معامله اصلا». اما این اسمش شفعه نیست. شفعه معنایش این نیست که شریک اول معامله را فسخ کند و کلید فسخ معامله به دست این باشد، به این مقدار که کاری کند روی این معامله خط بطلان بکشد، بلکه معنای حق الشفعه این است که شریک اول به واسطه اعمال حق شفعه، خودش را جانشین مشتری قرار دهد، یعنی که معامله ای که طرفش مشتری بوده، معامله ای که لازمه اش این بوده که نصف خانه به مشتری منتقل شود، کاری کند که نصف به خودش منتقل شود، یعنی پول مشتری را بدهد و در نتیجه به واسطه اعمال حق شفعه، نصف دیگر خانه را هم ضمیمه نصف ملکی خودش قرار بدهد و در نتیجه مالک تمام خانه شود. این است معنای حق الشفعه و الا صرف اینکه بتواند معامله اول را به هم بزند ولو اینکه نتیجه به هم زدن این باشد که ثمن و ثمن به جای اولیه خودشان برگردد بدون اینکه ارتباط به این شریک پیدا کند، «هذا ليس بحق الشفعه».

مقتضای علیت «لا ضرر و لا ضرار» در مسأله حق شفعه

حالا- می خواهیم ببینیم «لا ضرر و لا ضرار» که به عنوان علیت در این حدیث شفعه مطرح است چه اقتضایی دارد؟ کجای «لا ضرر و لا ضرار» اقتضا می کند که شریک حق الشفعه به مرحله ثانیه داشته باشد؟ یعنی «لا ضرر و لا ضرار» اقتضا کند که این شریک بتواند خودش را جانشین مشتری کند و در نتیجه تمام خانه را مالک شود؟ کجای «لا ضرر و لا ضرار» چنین اقتضایی دارد؟ «لا ضرر و لا ضرار» فوqش مرحله اولی را می گوید.

«لا ضرر و لا ضرار» می گوید: شریک چون در مقابل این معامله که اطلاع از آن ندارد، واقع شده، اگر بخواهیم ضرری به این شریک توجه پیدا نکند، به این شریک بگوییم که تو این معامله را فسخ کن، یعنی معامله را کأن لم یکن قرار بده، مثل اینکه اصلا معامله ای تحقق

پیدا نکرده و ضرر به این تدارک می شود، به این مرتفع می شود. اما کجای لا ضرر اقتضا می کند که علاوه بر اینکه شریک اول می تواند معامله را فسخ کند، می تواند خودش را هم داخل در این معامله کند و جانشین مشتری قرار بدهد؟ کجای «لا ضرر» چنین اقتضایی دارد که شما حق الشفعه را معلل به لا ضرر کردید؟ لذا این هم مؤید و دلیلی خواهد شد بر اینکه مسأله شفعه در ذیلش «لا ضرر و لا ضرار» نبوده و بین مسأله شفعه و «لا ضرر و لا ضرار» هیچ گونه ارتباطی تعلیلا که به حسب ظاهر هم مسأله علیت مطرح است، وجود نداشته است.

مرحوم شیخ الشریعه اصفهانی (ره) که به نام شریعت اصفهانی معروف است و مرد ملامی متبع آشنای با روایات و احادیث است و معاصر مرحوم سید محمد کاظم طباطبایی یزدی بوده و ظاهرا بعد از ایشان در یک برهه مختصری هم مرجعیت پیدا کرده، در حدود سنه ۱۳۴۰ هجری وفات کرده، یعنی چند سال بعد از فوت مرحوم سید محمد کاظم یزدی. ایشان به لحاظ تتبع کاملی که در روایات دارد و از این راه استفاده های سرشاری فرموده، اینجا راهی را طی کرده، غیر از حرفهایی که زدیم، و از آن راه می خواهد ثابت کند که در ذیل قضیه شفعه، «لا ضرر و لا ضرار» نبوده، بلکه «لا ضرر و لا ضرار» هیچ گونه ارتباطی به مسأله شفعه نداشته ولو اینکه در مقام نقل روایت دنبال هم ذکر شده، اما دنبال هم ذکر شدن در مقام نقل روایت است. ایشان می خواهد شهادی پیدا کند که ارتباطی بین این دو مسأله وجود نداشته است.

شاهد بر عدم ارتباط لا ضرر با حق شفعه از نظر شیخ الشریعه (ره)

ایشان می فرماید: دو روایت یکی بین اهل تسنن و یکی بین شیعه معروف بوده به اینکه این دو روایت قضایای رسول خدا، یعنی اینهایی که به صورت «قضی رسول الله صلی الله علیه و آله» است را نقل کرده که بعد از ان شاء الله روی کلمه «قضی» بحثی خواهیم داشت. یک روایت بین اهل تسنن معروف است که این روایت، روایت عباد بن صامت است. که قضایا و اقصیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در این روایت عباد بن صامت، جمع آوری شده، «قضی رسول الله بین اهل المدینه کذا، قضی رسول الله بین اهل البادیه کذا، قضی رسول الله مثلا ان لا ضرر و لا ضرار، قضی رسول الله کذا و کذا» تمام قضایا یعنی آنهایی که به صورت «قضی رسول الله» مطرح بوده، در این روایت

عباده بن صامت جمع است. این روایت را اهل تسنن روایت کرده اند و خیلی هم برای این روایت ارزش قائل شده اند.

قبل از اینکه به روایت شیعه برسیم، روایت عباده بن صامت مسأله «لا ضرر و لا ضرار» را به صورت «قضی رسول الله» مستقل نقل کرده، بدون اینکه ارتباط به قضیه ای داشته باشد، مستقلا گفته: «قضی رسول الله مثلا لا ضرر و لا ضرار» و همین روایت عباده بن صامت مسأله شفعه را هم ذکر کرده و گفته: «قضی رسول الله بالشفعه بین الشركاء فی الاراضی و المساکن»، بدون اینکه در ذیل مسأله شفعه «لا ضرر و لا ضرار» باشد و همین طور مسأله فضل الماء که آن هم بحث جزئی دارد که بعد عرض می کنیم، آنجا هم این روایت عباده بن صامت گفته است که «قضی رسول الله» به اینکه «لا- یمنع فضل الماء لیمنع فضل الکلاء» بدون اینکه در ذیلش مسأله «لا- ضرر و لا ضرار» باشد. در حقیقت تمام قضایای رسول خدا در این روایت عباده بن صامت که در کتب اهل تسنن ذکر شده جمع آوری شده. این روایت بین اهل سنت معروف است.

ایشان می فرماید که در بین محدثین و علمای اهل تشیع هم کسانی داریم که قضایای رسول خدا را جمع کرده، منتها نه در یک روایت واحده، بلکه به کتب احادیث که مراجعه می کنیم، می بینیم در ضمن ابواب و موارد مختلفه این روایت «قضی رسول الله» مطرح می شود و آن روایت عقبه بن خالد است. می گوید: این عقبه بن خالد هم کثیری از قضایای رسول خدا را منتها نه به صورت مجتمع، بلکه به صورت متفرقه در ابواب مختلفه، بیان کرده. بعد ایشان می گوید: البته ما انکار نداریم، بعضی دیگر غیر از عقبه مثل سکونی هم همین مسأله «قضی رسول الله» را به صورت متفرق نقل کرده اند، لکن عمده عقبه بن خالد است.

ایشان می گوید که من احتمال می دهم که عقبه بن خالد هم مثل عباده بن صامت تمام قضایای رسول خدا را در یک روایت جمع کرده، لکن آنهایی که از ایشان روایت کرده اند، آنهایی که شاگردان حدیث عقبه بن خالد بودند، حالا بدون واسطه یا باواسطه، این روایت واحده را تجزیه کرده اند، مثلا قسمتی که مربوط به شفعه بوده را در کتاب شفعه ذکر کرده اند، آن روایتی که مربوط به فضل الماء و الکلاء بوده، را مثلا در کتاب احیاء الموات ذکر کرده اند، آنچه که مربوط به حکم دیگری بوده در کتاب مناسب خودش ذکر کرده اند که در حقیقت این تفرق و این تشتت، ناشی از شاگردان بلاواسطه یا

مع الواسطه عقبه بن خالد است.

مقایسه روایت عقبه بن خالد با روایت عباد بن صامت

بعد می فرماید: وقتی که روایت عقبه بن خالد را با روایت عباد بن صامت پهلوی هم می گذاریم می بینیم عین عبارتی که در روایت عباد بن صامت است در شفعه در روایت عقبه بن خالد هم هست. عین همان عبارتی که در مسأله فضل الماء در روایت عباد بن صامت هست در روایت عقبه بن خالد هم هست، فقط فرقی این است که در روایت عباد بن صامت، نه در ذیل جریان شفعه و نه در ذیل جریان فضل الماء، کلمه «لا ضرر و لا ضرار» وجود ندارد اما در روایت عقبه بن خالد، می بینیم در ذیل این دو قصه، «لا ضرر و لا ضرار» وجود دارد. از اینجا استنباط می کنیم که در روایت عقبه بن خالد هم «لا ضرر و لا ضرار» ذیل حدیث شفعه نبوده، ذیل حدیث فضل الماء و فضل الکلاء نبوده، همان طوری که در روایت عباد بن صامت نیست، برای اینکه در روایت عباد بن صامت، «لا ضرر و لا ضرار» به صورت یک قضای مستقل بدون اینکه در ذیل مسأله شفعه یا مسأله فضل الماء و الکلاء باشد، مطرح است.

لذا ایشان می گویند: من اطمینان پیدا می کنم ولو اینکه این دعوی بزرگی است، شاید بر خیلی ها تحملش سنگین باشد و نخواهند این حرف را بپذیرند، ولی من با دقتی که کردم، این معنا در ذهنم می آید که روایت عقبه بن خالد مخصوصا در جریان شفعه و فضل الماء، عین عبارت روایت عباد بن صامت را دارد، فقط این در ذیلش «لا ضرر و لا ضرار» هست و من استنباط می کنم که این «لا- ضرر و لا ضرار» ارتباط به این قصه نداشته بلکه مطلبی بوده که رسول خدا یا مستقلا یا در ذیل جریان دیگری به عنوان روایت و نقل در اینجا مطرح شده است.

مرحوم محقق نایینی (ره) هم از ایشان تأییدی کرده اند ولو اینکه اشکال مختصری هم به ایشان وارد است، لکن تأییدی است برای اصل مطلب که مسأله «لا ضرر و لا ضرار» در ذیل جریان شفعه و فضل الماء، وجود نداشته است.

پرسش:

۱ - خصوصیت حق شفعه و عدم ارتباط آن را با لا ضرر توضیح دهید.

ص: ۴۴۲

۲- فرق اعمال حق شفعه با فسخ معاملات دیگر چیست؟

۳- مقتضای علیت «لا ضرر و لا ضرار» را در مسأله حق شفعه توضیح دهید.

۴- شاهد مرحوم شیخ الشریعه را بر عدم ارتباط لا ضرر با حق شفعه بیان کنید.

ص: ۴۴۳

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

خلاصه كلام شريعت اصفهانی (ره) راجع به حديث لا ضرر

خلاصه بيان مرحوم شريعت اصفهانی اين عالم بزرگوار و متبع خبير، اين بود که دو روايت یکی از طرق اهل تسنن و دیگری از طرق اهل شيعه، قضایای رسول خدا را نقل کرده اند، منتها با اين فرق که روايتی که اهل تسنن نقل کرده اند و روايتش عبارت از عبادہ بن صامت است، همه قضایای رسول خدا را در يك جا جمع کرده و کأن به صورت يك روايت نقل شده. اما در روايت شيعه که روايتش عبارت از عقبه بن خالد است در ابواب متفرقه و مختلفه نقل شده، لکن اکثرا راوی، همان عقبه بن خالد است.

بعد ايشان می فرماید: بعد از آنکه روايت عقبه بن خالد را در ابواب متفرقه جمع آوری می کنیم و با روايت عبادہ بن صامت که مقایسه می کنیم، می بینیم همین مسأله شفعه و مسأله منع فضل الماء (که آن هم جهتی دارد که بعد اشاره می کنیم) اين دو جهت که یکی «قضى رسول الله بين الشركاء فى الاراضى و المساكن» است و یکی «قضى

رسول الله بين اهل المدینه کذا و بين اهل البادیه کذا»، اینها در روایت عبادہ بن صامت هم نقل شده. تصادفاً به عین همین الفاظ و به عین همین عباراتی که در روایت عقبه بن خالد است، از طریق شیعہ در روایت عبادہ بن صامت هم نقل شده فقط فرقی این است که مسأله «لا ضرر و لا ضرار» در ذیل این دو در روایت عبادہ بن صامت، وجود ندارد، اما «لا ضرر و لا ضرار» در روایت عقبه بن خالد هم در ذیل داستان شفعه وجود دارد و هم در ذیل داستان منع فضل الماء وجود دارد و در روایت عبادہ بن صامت، «لا ضرر و لا ضرار» به صورت یک قضاء مستقل از رسول خدا نقل شده، بدون اینکه ذیل یک جریانی باشد و ارتباط به یک جریانی داشته باشد.

بعد می فرماید که آیا این احتمال را نمی دهیم که «لا ضرر و لا ضرار» در ذیل حدیث شفعه بوده، لکن عبادہ بن صامت آن را حذف کرده باشد؟ حذف این، چه نفعی برای عبادہ بن صامت دارد؟ و بودنش چه ضرری برای عبادہ بن صامت دارد که احتمال بدهیم که عبادہ بن صامت عمداً این «لا ضرر و لا ضرار» را از ذیل حدیث شفعه خارج کرده و همین طور از ذیل حدیث منع فضل الماء؟ می فرماید: ما وقتی که در روایات دیگر عبادہ بن صامت تتبع کردیم، او را از نظر روایت، در کمال اتقان و ضبط یافتیم، پس این احتمال خیلی بعید است که عبادہ بن صامت عمداً «لا ضرر و لا ضرار» را از ذیل حدیث شفعه و حدیث منع فضل الماء اسقاط کرده باشد.

پس اینها همه این را تأیید می کند که وقتی که شما در ذیل حدیث شفعه در روایت عقبه بن خالد به «لا ضرر و لا ضرار» برخورد می کنید، اطمینان پیدا کنید که این حکم مستقلاً بوده، کأن یک حکمی بوده است غیر مرتبط به حدیث شفعه، چون بعداً هم می گوئیم که استقلالش را هم نمی توانیم ثابت کنیم. آنچه که الان در مقام اثبات آن هستیم، این است که تذیل حدیث شفعه به این ذیل، امر غیر ثابتی است. نمی خواهیم بگوئیم: مسلّم العدم است بلکه می خواهیم بگوئیم: دلیل بر اثباتش نداریم. دلیلی نداریم که این معنا را ثابت بکند که «لا ضرر و لا ضرار» در ذیل حدیث شفعه وارد شده و در رابطه با حکم شفعه و جریان حکم شفعه و حق شفعه است. فعلاً می خواهیم این را ثابت کنیم.

بعد می فرماید: راهش این است که شما از همین راه، اطمینان پیدا کنید. چرا این معنا در روایت عبادہ بن صامت نیست و در روایت عقبه بن خالد با اینکه عباراتش هم در

مسأله شفعه و منع فضل الماء با عبارات روایت عبادۀ یکی است، نه تنها از نظر معنا متحد هستند، بلکه عین الفاظی که در اینجا به کار رفته، در روایت عبادۀ بن صامت هم عین همین الفاظ به کار رفته. ایشان می گویند: ما اطمینان پیدا می کنیم که «لا ضرر و لا ضرار» یک حکمی بوده از رسول خدا و هیچ ارتباطی به مسأله شفعه و مسأله منع فضل الماء نداشته است.

یکی از حرفهایی که در ضمن کلام ایشان بود این بود که ایشان احتمال می دادند که روایت عقبه بن خالد که قضایای رسول خدا را نقل کرده، احتمالاً یک روایت واحده بوده، مثل روایت عبادۀ بن صامت، متنها روایت بعدی - ولو روایت بعدی با ده واسطه - این را در ابواب فقه متفرق کرده اند. یک روایت بوده که قضایای رسول خدا در آن مجتمع بوده، متنها اینهایی که حدیث می نوشتند چون ترتیب نوشتن حدیث هم برطبق ترتیب کتب فقهیه است، به تناسب کتب فقهیه و ابواب مختلفه فقه، روایت عقبه بن خالد را تقطیع کرده اند، یک قطعه اش را در باب شفعه آورده اند، یک قطعه اش را در باب منع فضل الماء و الکلاء آورده اند، یک قطعه اش را در بابهای دیگری که متناسب با قضاء رسول خدا در آن ابواب بوده، آورده اند.

مؤید مرحوم نائینی (ره) بر اتحاد روایت عقبه بن خالد

مرحوم محقق نائینی مؤیدی برای این جهت ذکر کرده اند که بعید نیست که روایت عقبه بن خالد، روایات نبوده بلکه یک روایت واحده مشتمله بر تمام قضایای رسول خدا بوده. شاهدش این است که در تمامی روایات عقبه بن خالد که در رابطه با قضایای رسول خداست، می بینیم راوی اول عقبه بن خالد است، راوی دوم محمد بن عبد الله بن هلال است که ایشان عن عقبه بن خالد نقل می کنند. راوی از محمد بن عبد الله بن هلال، محمد بن الحسین است و راوی از محمد بن حسین، محمد بن یحیی است. تصادفاً در همین روایاتی که خواندیم، مسأله همین طور بود مثلاً وسائل در کتاب احیاء الموات باب هفت می گفت که «کلینی عن محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبه بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قضی رسول الله بین أهل المدینه و بین أهل البادیه». باز در همان مسأله شفعه، کلینی به همین سند از محمد بن یحیی، از محمد بن حسین، از محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبه بن خالد نقل کرده بود.

ایشان این را شاهد می‌گیرد بر اینکه اینها در حقیقت دو روایت نیستند بلکه اینها و همین طور تمام روایات عقبه بن خالد که قضایای رسول خدا را نقل کرده، روایت واحده بوده، مثل روایت عباد بن صامت، منتها بعدی‌ها مثل کلینی چون می‌خواسته کتابش را روی ابواب فقه ترتیب بدهد، یک تکه روایت را در باب شفعه نقل کرده، یک تکه روایت را در باب احیاء الموات که مربوط به فضل الماء و فضل الکلاء است، نقل کرده که در حقیقت می‌شود گفت: تقطیع از کلینی یا از آنهایی که بین کلینی و محمد بن یحیی واسطه بوده اند حاصل شده، اما خود عقبه بن خالد بروایه واحده قضایای رسول خدا را از امام صادق (صلوات الله علیه) در یک جا نقل کرده است.

البته این بیان مرحوم شریعت اصفهانی و همین طور محقق نائینی (اعلی الله مقامهما الشریف)، به نفع ماست. ما هم دلمان می‌خواهد که این معنا درست شود که «لا ضرر و لا ضرار» در ذیل حدیث شفعه نباشد، در ذیل حدیث منع فضل الماء نباشد لکن همان طوری که سیدنا الاستاذ الامام (ره) اشاره فرمودند، این بیان از دو نظر قابل مناقشه است:

عدم ذکر تمام قضایای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در روایت عقبه خالد

یک نظر این است که اولاً این روایت عقبه بن خالد با اینکه در ابواب متفرقه، تقطیع شده، مع ذلك مجموعش شاید مبین بیشتر از ده تا قضایای رسول خدا نباشد. فقط شاید عقبه بن خالد ده تا از قضایای رسول خدا را نقل کرده باشد و الا همان طوری که خود مرحوم شریعت اصفهانی فرمودند، یک قسمت زیادش را سکونی نقل کرده و تصادفاً نوع روایات سکونی هم همین قضایای رسول خدا را داللت دارد، مخصوصاً در باب حدود و دیات که سکونی در این رابطه فراوان روایت دارد و غیر از عقبه بن خالد و غیر سکونی، روات دیگری هم هستند که بعضی از قضایای رسول خدا را نقل کرده اند. در حقیقت ما در این رابطه امتیازی نمی‌توانیم برای عقبه بن خالد قائل شویم. عقبه بن خالد تقریباً ده تا از قضایای رسول خدا را نقل کرده، نه تمام قضایا به خلاف روایت عباد بن صامت که ظاهرش این است که تمام یا کثیری از اقصیه رسول خدا را نقل کرده است.

واقع مسأله این است که عقبه بن خالد هم مثل سایر محدثین دارای کتاب حدیث بوده که در این کتاب حدیث صدها روایت دارد، در بین این صدها روایت، چندتا روایتش هم قضایای رسول خدا را نقل کرده، آیا این سبب می‌شود که ما برای عقبه بن خالد، امتیازی

در این رابطه ثابت کنیم؟ و او را به جای عبادہ بن صامت در شیعه قرار بدهیم و بگوییم:

همان طوری که عبادہ بن صامت، تمام یا اکثر قضایای رسول خدا را نقل کرده، عقبه بن خالد هم در شیعه همین سمت را دارد؟ ما نمی توانیم این معنا را برای عقبه بن خالد نقل کنیم.

علت تکرار لا ضرر در روایت عقبه بن خالد

علاوه، (نکته لطیفی اینجاست و آن نکته این است) شما می گوید که این «لا ضرر و لا ضرار» ی که عقبه بن خالد نقل کرده، نه ذیل حدیث شفعه بوده و نه ذیل حدیث منع فضل الماء بوده، بلکه یا حکم مستقلی بوده از رسول خدا یا فرض کنید در رابطه با خصوص قصه سمره بن جندب بوده. اینجا سؤال می کنیم: پس چرا «لا ضرر و لا ضرار» را دوبار نقل کرد: یک بار در ذیل حدیث شفعه و یک بار هم در ذیل حدیث منع فضل الماء و الکلاء؟ در روایت عبادہ بن صامت که به صورت قضاء مستقل نقل کرده، یک بار نقل کرده گفته: «قال الرسول صلی الله علیه و آله لا ضرر و لا ضرار»، شما هم می گوید: عقبه بن خالد همین کار را می خواسته بکند، پس چرا دوبار نقل کرده است؟

اگر بگویید: این دو هر کدام ذیل برای هر کدام از این دو قصه است، که این عدول از مدعای خودتان است. اگر بگویید: هیچ ارتباطی به این دو قصه ندارد، پس چرا دوبار نقل شد؟ در روایت عبادہ بن صامت که یکبار نقل شده، تکرار در نقل در روایت عبادہ بن صامت نبوده، اما اینجا تکرار در نقل دارد. آیا این تکرار در نقل، دلیل بر این نمی تواند واقع شود که این ذیل برای این جریان است، یعنی هم حق الشفعه معلل به «لا ضرر و لا ضرار» است و هم منع فضل الماء معلل به «لا ضرر و لا ضرار» است؟ اینکه مانعی ندارد، بگویند: «لا تشرب الخمر لأنه مسکر»، جای دیگر هم بگویند: «لا تشرب الفقاع لأنه مسکر». اینکه مانعی ندارد که دو چیز معلل به یک علت باشند. اما اگر حکم مستقلی بود، اگر ارتباطی به این دو جریان نداشت، این تکرار در نقل وجهی نداشت و نکته ای را نمی توانستیم برای آن تصور کنیم. لذا این فرمایش مرحوم شریعت اصفهانی از این نظر دچار مناقشه می شود.

اگر بگویید: پس شما این مسأله را قبول کردید، می گوییم: نه، ما از راه دیگری قبول نمی کنیم. یک راه همان بیاناتی بود که دیروز و پریروز به آن اشاره کردیم که این مستلزم

توالی فاسده و فقه جدیدی خواهد بود، اما راه نزدیکتر که خیلی روشنتر است همان بود که ما سندهای این دو روایت را قبول نداریم. خود عقبه بن خالد قابل اعتماد است، اما راوی از عقبه بن خالد که محمد بن عبد الله بن هلال است، «لم یوثق فی الرجال». ثابت کردن، دلیل معتبر می خواهد و این هر دو سند، یکی است و راوی از عقبه بن خالد در هر دو روایت، محمد بن عبد الله بن هلال است «و حیث أنه لم یوثق» پس ما نمی توانیم «لا ضرر و لا ضرار» را به عنوان ارتباط با قضیه شفعه بپذیریم و یا به عنوان ارتباط با حدیث منع فضل الماء بپذیریم.

تنزیهی بودن منع فضل الماء در کلام رسول اکرم (صلی الله علیه و آله)

در منع فضل الماء نکته خاصی هست که اشاره نکردیم. آن نکته این است که اینکه رسول خدا فرمودند: «لا یمنع فضل ماء» آیا به نهی تحریمی نهی کردند یعنی ممانعت کردن زیادی آب حرام است؟ اگر حرام باشد این با «لا ضرر و لا ضرار» قابل تطبیق هست، یعنی «لا ضرر و لا ضرار» می تواند علت برای حکم تحریمی قرار گیرد، بگویند:

شما حق ندارید مثلاً فلان باغچه را به منظور ایداء به همسایه احداث کنید، «لا ضرر و لا ضرار». اما اگر حکم کراهتی شد، آیا حکم کراهتی هم با «لا ضرر و لا ضرار» می تواند تناسب داشته باشد؟ کراهت چه تناسبی با «لا ضرر و لا ضرار» دارد؟ در حالی که مشهور بین فقها در کتاب احیاء الموات که این مسأله منع فضل الماء در آنجا مطرح است، این است که منع فضل الماء کراهت دارد. در حقیقت این «لا یمنع» در کلام رسول خدا، تحریمی نیست بلکه تنزیهی است و «لا یمنع» تنزیهی نمی تواند معلل به «لا ضرر و لا ضرار» باشد. این هم نکته اضافه ای که علاوه بر اینکه سندش معتبر نیست و محمد بن عبد الله بن هلال در همین سند هم قرار گرفته، این جهت هم از نظر مفاد روایت مطرح است.

تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که بلاشکال «لا ضرر و لا ضرار» از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) صادر شده. در این نمی توانیم تردید داشته باشیم و به عنوان ذیل بودن و علت بودن برای قضیه سمره بن جندب هم تردیدی نیست، اما آیا مستقلاً هم از رسول خدا چنین عبارتی صادر شده؟ این را روایت عباد بن صامت می گوید، ولی روایت عباد بن صامت که راوی اش اهل تسنن هستند و مورد وثاقت ما نیستند آن را نیاورده

ولی ما نمی توانیم به نقل آنها اعتماد کنیم و الا ظاهر روایت عبادہ بن صامت این است که مستقلاً رسول خدا «لا ضرر و لا ضرار» را بیان کرده اند. عرض کردیم که نمی خواهیم بگوییم: مستقلاً صادر نشده بلکه دلیلی بر صدور مستقلاً نداریم. دلیل بر اینکه رسول خدا «لا ضرر و لا ضرار» را به عنوان قاعده کلیه مستقلاً بدون اینکه ذیل جریانی و علت برای داستانی باشد، فرموده باشند، نمی توانیم اقامه کنیم. همان مقداری که دلیل برایش قائم شده، به لحاظ اینکه راوی جریان سمره بن جندب، امام صادق یا امام باقر (صلوات الله علیهما) است و راوی از امام باقر، زرارہ است و روایت زرارہ را مشایخ ثلاثه نقل کرده اند و روایت موثقه است، ما روی این مقدار از نظر سند می توانیم تکیه کنیم و حکم کنیم به اینکه این «لا ضرر و لا ضرار» در کار بوده است.

بررسی وقوع کلمه «فی الاسلام» در روایت لا ضرر

جهت دیگر این است که آیا در دنبال «لا ضرر و لا ضرار»، کلمه «فی الاسلام» یا کلمه «علی مؤمن» هم وجود داشته یا اینکه مطلب به «لا ضرر و لا ضرار» ختم می شده؟ در موثقه زرارہ که تقریباً عمده دلیل ما در این باب است، عبارت همین بود: «فانه لا ضرر و لا ضرار»، هیچ اضافه ای نداشت، نه «فی الاسلام» داشت، نه «علی مؤمن» داشت. اما در یک روایت دیگر زرارہ که آن هم همین جریان را نقل می کرد، در آنجا تعبیر این بود که رسول خدا فرمودند: «و لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن». اگر این روایت مثل روایت اول زرارہ حجت بود، اگر ما دو روایت معتبر داشته باشیم که یکی جمله ای را نقل کرده باشد و دیگری همان جمله را با اضافه ای نقل کرده باشد، ما آن اضافه را می گیریم، برای قاعده ای که در باب روایات هست و اصل عقلایی هم هست و آن این است که اصاله عدم الزیاده بر اصاله عدم النقیصه تقدم دارد و منشأش هم این است که انسان در نوشته هایش اکثراً مبتلا به این است که چیزی را جا می گذارد، بعضی از الفاظ و کلمات جا می ماند، اما اینکه اضافه بنویسد، کلمات اضافه غیر مرتبط بنویسد، این قلماً یثفق که چنین معنایی تحقق پیدا کند. لذا اگر مرسله زرارہ حجت باشد و کلمه «علی مؤمن» هم دنبال «لا ضرر و لا ضرار» وجود داشته باشد لکن اصاله عدم الزیاده بر اصاله عدم النقیصه تقدم دارد. اما این در صورتی است که روایت، معتبر باشد و فرض این است که این روایت زرارہ که کلمه «علی مؤمن» را دارد، مرسله است و روایت مرسله قابل اعتمادی

هم نیست. ما نمی توانیم حجیتی برای این روایت قائل شویم. پس کلمه «علی مؤمن» کنار برود.

البته ابن اثیر در کتاب نهاییه لغتش و همین طور بعضی دیگر از اهل تسنن، کلمه «فی الاسلام» را نقل کرده اند. در روایات ما، در مرسله صدوق که ما آن را حجت دانستیم و گفتیم: از نوع مرسلات معتبره است، عبارت این بود: «قال الصدوق: و قال النبی صلی الله علیه و آله: الاسلام یزید و لا ینقص»، بعد فرمود: «قال الصدوق: و قال النبی: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام»، اینجا روایت ولو اینکه مرسله است، لکن چون معتبره است، شما بگویید: کلمه «فی الاسلام» در این روایت وجود دارد.

مقتضای وقوع کلمه «فالا سلام» در دنبال حدیث لا ضرر

لکن چیزی اینجاست که مطلب را متزلزل می کند و آن این است که دنبال «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» صدوق یا خود پیغمبر اکرم (چون دو احتمال داشت) این عبارت را دارد «فالا سلام یزید المسلم خیرا»، یعنی در حقیقت دو کلمه پشت سر هم واقع شده:

یکی «فی الاسلام» و یکی «فالا سلام یزید المسلم خیرا» لذا انسان اینجا احتمال می دهد که اصلا این کلمه «فی الاسلام» نبوده و آن «فالا سلام» که به صورت تفریع و نتیجه گیری به دنبال ذکر شده، اشتباه بوجود آورده. آن «فالا سلام» موجب این شده که خیال کرده اند که دنبال «لا ضرر و لا ضرار»، «فی الاسلام» وجود دارد. پس دنبال بودن «فی الاسلام» و «فالا سلام» این احتمال را بوجود می آورد و این هم احتمال عقلایی است، احتمالی نیست که بتوانیم آن را نادیده بگیریم، بگوییم: مثلا اصل این بوده، «لا ضرر و لا ضرار» آنوقت می خواسته بگوید: «فالا سلام» یک دفعه در ذهن آمده که این «فی الاسلام» است و چسبیده به «لا ضرر» است، درحالی که واقعه این بوده که می خواسته اند به صورت تفریع یک عنوان «فالا سلام یزید المسلم خیرا» و لا یوجب فیه شرا» را ذکر کنند.

بالاخره اگر این احتمال از نظر کسی عقلایی آمد و دنبال بودن این دو جار و مجرور یعنی «فی الاسلام» و فاء تفریعیه «فالا سلام» چنین احتمال عقلایی برای کسی به وجود آورد، نتیجه این می شود که ما دلیلی بر عنوان «فی الاسلام» در دنبال «لا ضرر و لا ضرار» نداریم. اما اگر کسی گفت: این یک احتمال غیرظاهر است، مجبوریم به ظاهر روایت عمل کنیم و این احتمالات را کنار بگذاریم. تنها در این روایت مرسله معتبره صدوق،

کلمه «فی الاسلام» هست، البته مؤیدش این است که در نهاییه ابن اثیر و بعضی از کتب لغت هم کلمه «فی الاسلام»، دنبال «لا ضرار» ذکر شده است. هذا تمام الکلام در این جهت.

پرسش:

۱ - خلاصه کلام شریعت اصفهانی (ره) را راجع به حدیث لا ضرر بیان کنید.

۲ - مؤید مرحوم نائینی (ره) بر اتحاد روایت عقبه بن خالد چیست؟

۳ - دو اشکال امام (ره) را به کلام شریعت اصفهانی توضیح دهید.

۴ - تکرار لا ضرر در روایت عقبه بن خالد بیانگر چیست؟

۵ - روایت لا ضرر را از نظر وقوع کلمه «فی الاسلام» بررسی کنید.

ص: ۴۵۲

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بررسی مفردات حدیث لا ضرر و لا ضرار

بعد از آن که اصل صدور لا ضرر و لا ضرار از رسول خدا(صلی الله علیه و آله) به مقتضای روایت معتبره ثابت شد، در اینجا بحثهایی مطرح است: یک بحث در مفردات این جمله شریفه است، از این نظر که آیا ضراری که در دنبال لا ضرر ذکر شده است جنبه تأکیدی دارد برای ضرر؟ یعنی آیا «لا ضرر و لا ضرار» مثل «لا ضرر و لا ضرر» می ماند که به عنوان تأکید و به عنوان تأیید تکرار شده است؟ یا اینکه ضرار، یک معنای مغایر با ضرر دارد؟ و بر فرضی که آن معنا مغایر باشد، مغایرتش چیست؟ آیا مغایرت، همان مغایرت باب مفاعله و ثلاثی مجرد است که مفاعله دلالت بر طرفین می کند و ثلاثی مجرد، دلالت بر صدور از یک طرف می کند. آیا اینطور است؟ ضرار، فعال است و فعال هم یکی از

مصادر باب مفاعله است، مثل قتال، قاتل یقاتل مقاتله و قتالا، که قتال هم به معنای مقاتله است. آیا مغایرت ضرار با ضرر در جنبه مفاعله ای و بین اثنین بودنش است؟ یا اینکه مغایرت در یک جهت دیگر است و اصلا ضرر و ضرار دو معنای متغایر و مختلف دارند؟

اینجا اول باید کلمات لغویین را ملاحظه بکنیم، ببینیم که اهل لغت و متخصصین در این فن در این رابطه چه می گویند؟ و بعد هم موارد استعمال را در کتاب و سنت ملاحظه کنیم، ببینیم که آیا موارد استعمالش در کتاب و سنت با آنچه لغویین یا بعض اهل لغت می گویند مطابق هست یا مطابق نیست؟

اگر موارد استعمالش را در کتاب و سنت ملاحظه کردیم می توانیم به معنای ضرار پی ببریم و اصالت را برای این قائل بشویم ولو اینکه بعضی از لغویین با این معنا مخالفت کرده باشند. لیکن حالا ما همه اش را ملاحظه می کنیم تا بعد به نتیجه این بحث برسیم.

معنای ضرر و ضرار از نظر جوهری

از نظر لغت، چندتا از کتب اصلی در باب لغت را ملاحظه کردیم، در صحاح، جوهری که یکی از بزرگان اهل لغت است می فرماید: «الضرّ خلاف النفع» ضرّ و نفع در مقابل هم هستند، متضادّ با یکدیگر هستند، الضرّ و النفع، «و قد ضرّه و ضاره بمعنی» آیا ایشان می خواهد بگوید که ثلاثی مجرّدش و باب مفاعله اش یک معنا دارد؟ اینطور نیست که در باب مفاعله مسأله بین اثنینی مطرح باشد، «ضرّه و ضاره بمعنی» یعنی آنجایی که شما «ضرّه» را می توانید استعمال بکنید «ضاره» را هم می توانید استعمال بکنید، و آنجایی که «ضاره» را استعمال می کنید «ضرّه» را هم می شود استعمال کرد.

معنایش این است که «ضاره» در اینجا معنای مفاعله ای ندارد. این یک احتمال است در این عبارت، و این احتمال هم اقرب و اقوی است، لیکن یک احتمال دیگر هم در این عبارت جریان دارد. وقتی که می فرماید: «و قد ضرّه و ضاره بمعنی» یعنی در رابطه با عدم النفع معنایش یکی است، اما این منافات ندارد که یکی عنوان ثلاثی مجرد و یک طرفی داشته باشد و دیگری عنوان مفاعله و بین اثنینی داشته باشد. لذا دو احتمال در این عبارت می رود، لیکن به نظر آن احتمال اول، نزدیک تر و قوی تر می آید که می خواهد بگوید: «ضرّه» و «ضاره» هر کدام را جای یکدیگر شما استعمال کنید مانعی ندارد، یعنی

عنوان مفاعله ای مشهور در ضارّه وجود ندارد.

بعد می فرماید: «و الاسم الضرر»، ضرر، مصدر است و ضرر اسم مصدر است، «ما يتحقق من المصدر». «ثم قال: و الضرار المضارّه» ضرار همان مضارّه ای است که قبلاً گفتیم: ضرّه و ضارّه یک معنا دارد. روی این احتمال از این عبارت استفاده می شود که ضرر و ضرار تقریباً یک معنا دارند، منتها اگر یک مقدار دقیق تر بخواهیم پیش برویم ضرر و ضرار یک معنا دارد، که هر دو مصدر هستند، اما ضرر، اسم مصدر و ما حصل من المصدر است. پس در حقیقت ما از این عبارت نمی توانیم استفاده بکنیم که ضرار با ضرر مغایرت دارد حتی مغایرت به عنوان باب مفاعله ای.

معنای ضرر و ضرار از نظر قاموس اللغة و کتاب المصباح المنیر

صاحب قاموس می گوید: «الضرر ضدّ النفع» دیگر اینجا مصدر و اسم مصدر را از هم تفکیک نمی کند. بعد می فرماید که «ضارّه یضارّه ضرارا» تا اینجا ما نمی توانیم استفاده کنیم که ضرار با ضرر مغایرت دارد، لکن «ثم قال: و الضرر سوء الحال، ثم قال: الضرار الضيق» ضرر را به معنای سوء حال می کند و ضرار را به معنای ضیق معنا می کند.

اجمالاً- از این استفاده می کنیم که این مغایرت، مغایرت باب مفاعله ای نیست، این مغایرت جور دیگر است، ضرار به معنای ضیق است. ضیق معمولاً در یک فشارهایی استعمال می شود که تقریباً جنبه های حیثیتی و روانی دارد، اما سوء الحال نوعاً در رابطه با خسارتهای مالی و خسارتهای جسمی استعمال می شود، و اگر مراد ایشان این باشد شاید ما از قرآن و روایات هم بتوانیم همین معنا را بدست بیاوریم. اگر مقصودش این باشد که می فرماید: ضرر سوء الحال است اما ضرار ضیق است، کلمه ضیق و فشار را نوعاً در مسائل روانی بکار می برند، اما اینکه فلانی حالش خوب است یا بد است، اینها در جنبه های مالی و جنبه های جسمی و کسالت و امثال ذلک بکار برده می شود، و ظاهر هم این است که مقصود ایشان این است، و الا- اگر بخواهیم غیر از این معنا بکنیم مغایرتی بین این دو نیست، یعنی اگر بخواهیم ضیق را به یک معنای وسیع بگیریم، یا سوء الحال را به یک معنای وسیعی بگیریم بین اینها مغایرت تحقق پیدا نمی کند.

فیومی در مصباح المنیر می گوید: «ضرّه یضرّه» از باب قتل یقتل «اذا فعل به مکروها» در صورتی که عملی را انجام بدهد که موجب کراهت طرف و موجب بد حال شدن

طرف باشد. بعد می فرماید که «و اضْرَبْ به يتعدى بنفسه ثلاثيا و الباء رباعيا» این برخلاف متعارف است. متعارف این است که وقتی که فعل لازم به باب افعال رفت متعدی می شود، اما این عکس است، تا وقتی که ثلاثی است می گویند: «ضَرَبَ يَضْرِبُ مثل قتله يقتله» که خودش متعدی به مفعول است و عنوان متعدی دارد، اما اگر به باب افعال رفت و ضَرَبَ را اضْرَبْ کردید، اینجا دیگر اگر بگویید: «اضْرَبْ الرجل» غلط است، بلکه باید بگویید:

«اضْرَبْ بالرجل» اینجا باید بآوردید تا جنبه تعدیه آن درست شود، درحالی که در ثلاثی مجردش خودش معنای متعددی داشت بدون آنکه نیاز به چیزی داشته باشد.

پس چون اول گفت: «ضَرَبَ يَضْرِبُ» و بعد هم می گویند: «و اضْرَبْ به»، آنوقت این دو را که روی هم بریزیم نتیجه این می شود که «يتعدى بنفسه ثلاثيا و الباء رباعيا» وقتی که به باب افعال رفت نیاز به باء پیدا می کند، می گویند: «اضْرَبْ بالرجل، يَضْرِبْ بالرجل» اما همین يَضْرِبْ را يَضْرِبْ بخوانیم به عنوان ثلاثی، «يَضْرِبْ الرجل» می گویند بدون اینکه نیازی به باء داشته باشد.

بعد می فرماید: «و الاسم الضرر و قد يطلق على نقص في الاعيان» بر نقصهای جسمی و بدنی هم عنوان ضرر اطلاق می شود. وقتی که شما این ذیل را توجه بفرمایید، «و ضارّه يضارّه مضارّه و ضرارا یعنی ضَرَه»، این دیگر دلالت بر این دارد که ضرار با ضرر هیچ فرقی ندارد، ضارّه يضارّه مضارّه و ضرارا یعنی ضَرَه، همان معنای ثلاثی مجرد است.

معنای ضرر و ضرار از نظر ابن اثیر

آخرین کتاب نهاییه ابن اثیر است، که در حدیث مثل مجمع البحرین ما می ماند و اتفاقا کتاب نفیسی هم هست منتها مجمع البحرین لغات احادیث شیعه را معنا می کند، و این، تمام لغات احادیث نبویّه مرویّه از طرق اهل سنت را بیان می کند و اخیرا هم در پنج جلد چاپ شده است. ایشان می گویند: «فی الحدیث، لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» بعد معنا می کند: «الضرر ضدّ النفع ضَرَه يَضْرِبُ ضَرًا و ضرارا و اضْرَبْ به، يَضْرِبُ اضْرارًا» اینها را حالا همین طور می گویند و بعد تفکیک می کند، می گویند این لغات هست، اما معنای لا ضرر و لا ضرار چیست؟ می گویند: «فمعنی قوله لا ضرر»، اولاً ایشان «لا» را ناهیه فرض کرده است، «لا» بی که دلالت بر نهی می کند، که بعداً می گوئیم که اکثر فقهای ما لا را «لا» ی ناهیه گرفته اند و روی نفی جنس تکیه کرده اند، اما ایشان «لا» را ناهیه گرفته است و می گویند: معنای قوله لا ضرر این است: «لا يَضْرِبُ الرجل أخا» هیچ کسی حق ندارد به برادر

خودش ضرر بزند» فینقصه شیئا من حقه» این معنای لا ضرر است. لا ضرر چطور؟ می گوید: «و الضرر فعال من الضر» یعنی باب مفاعله «ای لا یجازیه علی اضرار» معنای ضرر این است که اگر کسی به کسی ضرری متوجه کرد آن دیگری به عنوان جزای ضرر، لا ضرر او را نهی می کند و دلالت بر نهی دارد «ای لا یجازیه علی اضرار» چطوری جزای ضررش را بدهد که شما می گوید: نهی شده است؟ «بادخال الضرر علیه» بعد تصریح می کند و می گوید: «و الضرر فعل الواحد و الضرر فعل الاثنین» مغایرت را در جنبه مفاعله قرار داده است «و الضرر ابتداء الفعل و الضرر الجزاء علیه». ضرر، آن ضرر ابتدائی است، و ضرر مجازات بر ضرر است.

بعد خود ایشان می گوید: «و قیل» ابن اثیر در نهاییه می گوید: بعضی ها گفته اند که «الضرر ما تضرر به صاحبك و تنتفع أنت به» ضرر این است که انسان به غیر، یک ضرری برساند و در مقابل، یک چیزی هم در جیب خود انسان برود، اما «و الضرر ان تضره بغیر ان تنتفع» ضرر فقط یک ضرر زدن است بدون اینکه چیزی در جیب انسان برود. این را از «قیل» نقل می کند. بعد هم می گوید: «و قیل: هما بمعنی» بعضی ها گفته اند: ضرر و ضرر هر دو یک معنا دارند «و التکرار للتأکید» این «لا ضرر و لا ضرار» فقط جنبه تأکیدی و تأییدی دارد.

پس دیدید که از اینها مختلف استفاده می شد، از بعضی ها استفاده می شد که ضرر و ضرار یک معنا دارد، از بعضی ها استفاده می شد که مغایرت دارند و مغایرتشان هم مغایرت معنوی و ماهوی است، از بعضی هم استفاده می شد که مغایرتشان، مغایرت باب مفاعله و باب ثلاثی مجرد است. در حقیقت همان هیئت، بین اینها ایجاد اختلاف کرده است بدون این که اصلا در ماده مغایرتی داشته باشند.

بررسی معنای ضرر در استعمالات قرآن

لکن بعد از آنکه در قرآن شریف در موارد متعددی، یا کلمه ضرار یا عنوان مفاعله همین باب ضرر، مثل مثلا مضار، یا مثل «و لا تضارّ والده بولدها» که اینها همه جنبه مفاعله ای دارند و ضرار هم مصدر همین باب مفاعله است، مثل قتال که مصدر باب مقاتله است اینها را وقتی که ملاحظه می کنیم همان احتمالی که در کلام قاموس دادیم را از موارد استعمال در قرآن، استفاده می کنیم که اختلاف ضرر و ضرار، جنبه مفاعله ای

نیست، بلکه اختلاف معنوی است، و اختلاف معنوی هم در این جهت است که ضرر در رابطه با خسارت‌های مالی و بدنی ملاحظه می‌شود، اما ضرر در سایر خسارت‌ها، خسارت‌های در رابطه با اعتقاد، در رابطه با عرض و حیثیت، در رابطه با فشارهای دیگر روحی، که حالا عرض می‌کنیم که قرآن این مسائل را چه قدر لطیف بیان کرده است.

آیات متعددی در این باره هست که باید تتبع بکنید.

مثلاً یک آیه، این آیه شریفه معروفه است: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ» که اصلاً خود کلمه ضرر در این آیه شریفه به کار رفته است، مسجد ضرار هم که ضرب المثل شده است. آیا عنوان ضرر به عنوان وصف این مسجد روی چه مبنائی است؟ آن منافقینی که مأمور بودند برای اینکه مسجد ضرار را بوجود آوردند، یک هدف داشتند، می‌خواستند بین مسلمانها ایجاد تفرقه بکنند، می‌خواستند که عقائد مسلمانها را تضعیف بکنند، می‌خواستند که از یک راههایی در این ایمان مردم مؤمن تشکیک ایجاد بکنند. از این جهت، این مسجد، عنوان مسجد ضرار را پیدا کرد. این ضرر که مسأله بین اثنینی نبوده است. مسلمانها که نمی‌خواستند به اینها ضرر بزنند.

مسلمان قصد ضرر به کسی را ندارد. اینها می‌خواسته اند که به مسلمانها ضرر بزنند، آن هم نه ضرر مالی بلکه ضرر اعتقادی. آیا برای اطلاق ضرر در اینجا غیر از این جهتی که عرض کردیم، وجه دیگری می‌شود تصور کرد؟ آیا اینجا جنبه مفاعله و بین اثنینی مطرح بوده است؟ یا اینکه هرچه خباثت و هرچه بدجنسی بوده از ناحیه منافقین و مأمورین ضد اسلام بوده است بدون مسلمانها؟ آنها مشغول کار خودشان بودند. آنها در مسجد قبا مشغول عبادت و اطاعت خداوند تبارک و تعالی بودند، مشغول تشکیل صفوف و ایجاد وحدت بین افراد مسلمانها بودند، مسأله ضرری از ناحیه اینها به کسی متوجه نبود. پس خود این عبارت و این آیه مبارکه تا حدی ما را به معنای ضرر راهنمایی می‌کند.

یک جای دیگر هم باز در قرآن همین کلمه ضرر بکار رفته است، می‌فرماید: «وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا» این زنها را و این زوجه های خودتان را اگر می‌خواهید که اینها را حفظ کنید و با اینها باشید، این امساکتان و نگهداریتان از اینها امساک ضرر نباشد. ظاهر این است که این در مقابل یک آیه دیگری است. قرآن شریف در یک آیه ای می‌فرماید که «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ» بعد از آنکه دو مرتبه طلاق واقع شد، شما یکی از دو کار را می‌توانید بکنید «فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» یا اینکه اینها را نگه دارید، اما نه صرف نگه

داشتن، امساکتان، امساک به معروف و خوبی باشد، و یا اینکه اینها را رها کنید تا بروند دنبال کار خودشان. اینجا تعبیر قرآن، «فَامْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ» است، در آن آیه مقابل این را دارد «وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا» .

معنای ضرار در بعضی از روایات تفسیری

در تفسیر این آیه شریفه روایاتی وارد شده است که من یکی از این روایات را می خوانم. از این روایات می فهمیم که معنای امساک به نحو ضرار در مقابل امساک به معروف چیست. روایت از امام صادق (علیه السلام) است. «أَنَّهُ قَالَ: لَا يَنْبَغِي لِرَجُلٍ أَنْ يَطْلُقَ امْرَأَتَهُ ثُمَّ يَرَا جَعَهَا وَ لَيْسَ لَهَا فِيهَا حَاجَةٌ ثُمَّ يَطْلُقُهَا فَهَذَا الضَّرَارُ الَّذِي نَهَى اللَّهُ عَنْهُ» ضراری که خداوند تبارک و تعالی در آیه «وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا» نهی کرده است عبارت از این است. این ضرار، این است که کسی زنش را طلاق می دهد، بعد در این طلاق رجوع می کند. این رجوع به یکی از دو منظور می تواند تحقق پیدا بکنید: یک وقت واقعا در طلاق رجوع می کند که بعدا با این زن زندگی بکند و واقعا زوجیت کامل داشته باشند.

اما یک وقت است که (مثل اینهایی که مثلاً در باب ربا، یک صورت سازی هایی می کنند) می خواهد زمینه درست بکند برای اینکه سه تا طلاق داده شود، که الان که رجوع می کند نه به این منظور است که از زوجیت این متمتع بشود، بلکه به منظور این است که در دنبال رجوع کردن، باز یک بار دیگر طلاق بدهد تا مسأله طلاق سوم برسد و کار تمام بشود.

می فرماید: امساک ضرار این است. چرا به این نیت رجوع می کنید؟ چرا در طلاقش رجوع می کنید در حالی که نمی خواهید با او ازدواج دائمی داشته باشید و زوجیت را ادامه بدهی بلکه می خواهید زمینه برای طلاق سوم و گاهی از اوقات طلاق نهم که حرمت ابدیه پیدا می شود، درست بکنی؟

پس کسی که طلاق می دهد و رجوع می کند، این رجوعش الان امساک این زن است، اما چه جور امساک است؟ آیا این امساک به معروف است؟ یا امساک ضرار است؟ این روایت می گوید: این امساک ضرار است. در اینجا امساک ضرار بودنش برای چیست؟ آیا یک نقص مالی به زن توجه پیدا می کند؟ آیا یک نقص جسمی به او توجه پیدا می کند؟ آیا عنوان بین اثینی در اینجا تحقق پیدا می کند؟ یا اینکه ما عرض کردیم که ضرار در مقابل معروف است و معروف که بین اثینی نیست، ضرار هم که در مقابل معروف قرار

گرفته است آن هم بین اثینینی ندارد. هردو در رابطه با این مرد است، مردی که رجوع می کند در طلاق یک وقت می خواهد که واقعا با این زن زندگی بکند، این «فَأَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ» است و یک وقت می خواهد که کلاه سر این بیچاره بگذارد و بعد این را در مسیر طلاق سوم و طلاق نهم قرار بدهد و یک ضربه روحی اینجوری به او متوجه بکند.

آیه شریفه از این تعبیر به امساک ضرار می کند و می فرماید: «لَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا» پس عبارت روایت این است.

ما از این استفاده می کنیم که هم ضرار جنبه مفاعله ندارد و هم ضرری که در ضرار هست، یک معنای خاصی دارد و ضرر مالی و ضرر بدنی نیست. عبارت این بود: «أَنَّهُ قَالَ: لَا- يَنْبَغِي لِلرَّجُلِ أَنْ يَطْلُقَ امْرَأَتَهُ ثُمَّ يَرَاغِعَهَا» رجوع بکنند «و لیس له فیها حاجة» در حالی که هیچ نیازی به این زن ندارد و هیچ علاقه ای به این ندارد، «ثُمَّ يَطْلُقُهَا» برای اینکه طلاق سوم و طلاق نهم درست بشود. امام برطبق این روایت می فرماید: «و هذا الضَّرَّار الذی نهی الله عنه». بله «الَّا أَنْ يَطْلُقَ» اگر کسی طلاق داد «ثُمَّ يَرَاغِعُ وَ هُوَ نَوَى الْأَمْسَاكَ» وقتی که رجوع می کند دلش می خواهد که واقعا با این باشد و این را نگهداری بکند.

پس ما از این آیه به ضمیمه این روایت استفاده می کنیم که هم ضرار جنبه مفاعله ای ندارد و هم ضرری که در ضرار است غیر از آن ضررهای معمولی خسارت مالی و خسارت بدنی است، برای اینکه در اینجا هیچ گونه خسارت مالی و بدنی متوجه زن نمی شود، بلکه همان تحقیر و ضربه های روحی است که به او وارد می شود. باز آیات دیگر هم هست که شاید بعدا یکی دوتا از آنها را اشاره بکنیم.

پرسش:

۱ - معنای ضرر و ضرار از نظر قاموس اللغه و کتاب المصباح المنیر چیست ؟

۲ - از نظر این اثر معنای ضرر و ضرار را بیان کنید.

۳ - مقتضای بررسی معنای ضرار در استعمالات قرآن چیست ؟

۴ - معنای ضرار در آیه طلاق (لَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا) طبق روایات تفسیری چیست ؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

کیفیت استعمال ضرار در قرآن

عرض کردیم که استعمالات باب مفاعله ضرر در قرآن کریم، چه مصدرش باشد که عبارت از ضرار است و چه صیغه های مختلف دیگر در مواردی است که عنوان مفاعله و بین اثینی مطرح نیست، عنوان ضرر مالی یا ضرر جسمی و بدنی هم مطرح نیست، بلکه یک ضررهای دیگری است مربوط به جهات دیگر که آن جهات دیگر مختلف و متنوع است. دو آیه از آیاتی که کلمه ضرار در آن به کار رفته بود را ملاحظه فرمودید. آیات مختلف دیگری هم هست که من یک آیه دیگرش را عرض می کنم و بقیه آیات را خودتان مراجعه فرمایید آنها هم به همین سبک و همین معناست و آن آیه شریفه «لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ» است. در تفسیر این آیه اختلاف است که مقصود از آن چیست؟ بعضی ها در تفسیر این آیه می گویند: مادر را در رابطه با ولدش نباید مورد ضرر قرار داد، نباید مورد ناراحتی قرار داد و همین طور پدر را در رابطه با

فرزندش که در حقیقت دوتا «لا تضار» در کار هست.

کسی نگوید: این بین پدر و مادر است پس عنوان بین اثنبی دارد زیرا دوتا «لا تضار» در کار است: یکی مربوط به «والده» است نسبت به ولدش، یکی مربوط به والد است که این آیه از والد تعبیر به «مولود له» کرده است یعنی آن کسی که این بچه به نفع او متولد شده است، آن مردی که این فرزند به نفع او متولد شده است. دوتا «لا تضار» هست و هر کدامش استقلال دارد کأن اینجوری گفته است: «لا تُضَارُّ وَالِدَةُ بَوْلِدِهَا» و مستقلاً گفته است: «و لا تضار مولود له بولده» گرچه مسأله ولد بین والد و والده مطرح است ولی عنوان «لا- تضار» در رابطه با یکی گفته شده است، در یک جمله در رابطه با والده است، در یک جمله در رابطه با والد است که آیه از آن تعبیر به «مولود له» کرده است.

اما این آیه یک تفسیر دیگری دارد که چند روایت در این تفسیر وارد شده است و آیه را طور دیگری معنا می کند، دیگر مسأله ضرر را در رابطه با ولد نمی بیند. گرچه آن احتمال اول هم همان معنایی که ما می گفتیم را دلالت دارد برای اینکه اگر مادری را از بچه اش جدا کردند، خسارت مالی به او توجه پیدا نمی کند، خسارت جسمی به او توجه پیدا نمی کند، بلکه یک ضرر عاطفی متوجه او می شود. اما روایاتی وارد شده است و آیه را طور دیگری تفسیر کرده است که ما یکی از آن روایات را عرض می کنیم. ضمناً نمی خواهیم حالا بحث تفسیری در این آیه داشته باشیم و بینیم آیا حق با تفسیر اول است، حق با تفسیری است که این روایات دلالت دارد، یا احتمالات دیگری هم ممکن است در آیه جریان داشته باشد. این روایات نوعاً در تفسیر برهان و در تفسیر نور الثقلین که تمام روایات تفسیری در آنها جمع آوری شده موجود است. البته تفسیر نور الثقلین مدارک روایات را هم مشخص کرده است که این روایت از کدام کتاب اخذ شده است، از کدام منبع گرفته شده است اما در تفسیر برهان دیگر اشاره ای به مدارک ندارد.

تفسیر «لا تُضَارُّ وَالِدَةُ بَوْلِدِهَا» از نظر روایات

«عن أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:» أبو الصباح می گوید:

«سألته عن قول الله: لا تُضَارُّ وَالِدَةُ بَوْلِدِهَا وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ» از امام صادق (عليه السلام) از تفسیر این آیه شریفه را سؤال کردم، «فقال» این روایت «لا- تُضَارُّ وَالِدَةُ بَوْلِدِهَا» را اینجوری معنا می کند «كانت المراضع مما تدفع احداهن الرجل اذا اراد الجماع فقل

لا ادعك اني اخاف عن احبل فاقتل ولدي هذا الذي ارضع». می گوید: مادرهای شیردهی بودند و بچه های شیری داشتند که اینها از شیر مادرها استفاده می کردند، بعد در این ایام، شوهرشان از آنها تقاضای مجامعت می کرد اینها تقاضای شوهر را نمی پذیرفتند و دلیل می آوردند که ممکن است در خلال اینکه بچه شیرده داریم، ثانیاً حملی برای ما پیش بیاید که طبعاً نتیجه حمل این می شود که شیر از بین می رود و تا یک مدتی بیشتر دوام پیدا نمی کند لذا این مادر می گفت: من برای ترسی که در رابطه با این بچه دارم نمی توانم به تقاضای تو جواب مثبت بدهم برای اینکه احتمال می دهم این بچه شیرخوار در اثر این مجامعت و حملی که به دنبال آن تحقق پیدا می کند به واسطه نداشتن شیر و نداشتن غذایی که بتواند از آن استفاده کند از بین برود. «كانت المراضع مما تدفع احداهن رجل اذا اراد الجماع تقول لا ادعك» یعنی من تو را رها نمی کنم یعنی نمی گذارم که ارتباط با من پیدا کنی، «انی اخاف عن احبل فاقتل ولدي هذا الذي ارضع» از آن طرف «وكان الرجل تدعوه المرأه» گاهی مطلب عکس می شد، همین زن شیرده خودش این معنا را از شوهرش تقاضا می کرد، «فیقول» شوهر «أخاف أن اجماعك فاقتل ولدي» من ترس دارم که همان مسایل پیش بیاید و دنبال مجامعت، حمل و در نتیجه بچه به واسطه نداشتن شیر از بین برود، «فیدعها و لم یجامعها فنهی الله عز و جلّ عن ذلك ان یضارّ الرجل المرأه و المرأه الرجل» این آیه «لا تُضارّ وَاَلْتَمَدَةُ بَوْلَدِهَا» در حقیقت نهی از این معناست یعنی کأنّ خداوند به مردها می گوید که شما نمی توانید برای خاطر ولد او، یک ضرری به زن بزنید یا به زن می گوید برای خاطر ولد نمی توانید ضرری به شوهر بزنید.

این ضرری که در اینجا متوجه است همان ضیعی است که بر اثر غریزه جنسی در کار است و همان فشاری است که از ناحیه طغیان این غریزه مطرح است و الا ضرر دیگری مالا یا جسماً در اینجا تحقق ندارد. آیات دیگری هم هست که آن آیات هم تقریباً همین معنای مفاعله ضرر را مطرح کرده است.

و اما روایت سمره بن جندب، خودش یکی از ادله ماست. در روایت سمره بن جندب البته در بعضی از نقلهایش، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) صغری و کبری بیان کردند. اول فرمودند که «ما أراک یا سمره الا مضارّاً و لا ضرر و لا ضرار» از این تعبیر رسول خدا معلوم می شود که موضوع سمره بن جندب داخل در «لا ضرار» بوده است و نه داخل در «لا ضرر» بوده است، برای اینکه ضرار، مصدر مفاعله است. رسول خدا

می فرماید: «ما أراك يا سمره الا- مضارا» عنوان مضارّ مفاعله بودن را منطبق بر سمره کرده است و استشهاد به «لا ضرر و لا ضرار» دلیل بر این است که رسول خدا می خواسته است «لا ضرار» را در مورد سمره منطبق کند. حالا سمره چکار می کرده است که عنوان مضار بر او منطبق است؟ آیا آن رجل انصاری صاحب باغ که زن و بچه اش در جلوی در باغ زندگی می کردند، ضرری به سمره رسانده بود که سمره به عنوان جزاء بر ضرر، آن عمل را از خودش نشان داد؟ یا اینکه سمره آن عملش عمل ابتدایی بود، وارد باغ می شد بدون اینکه استأذان کند. گاهی زن و بچه این انصاری سرشان باز بوده است، دستشان باز بوده است بدون اینکه اعلام کند و اطلاع بدهد بدون یا الله! وارد می شده است. اینجا چطور رسول خدا عنوان مضارّ را بر سمره منطبق کرده است؟ از اینجا می فهمیم که مضارّ، مفاعله بین اثینی نیست، و می فهمیم که ضرری که در کار بوده است ضرر مالی و جانی نبوده است بلکه ضرر ایمانی بوده است، ضرر آبرویی بوده است. این رجل انصاری التماس می کرده است که وقتی می خواهی وارد بشوی اعلام کن و اطلاع بده، او هم گفت: چون این درخت مربوط به من است و در این باغ است، من حق دارم بدون اینکه اعلام کنم وارد باغ بشوم.

پس اولاً ضرر، ضرر بین اثینی نبوده است و ثانیاً: ضرر متوجه از ناحیه سمره بن جنذب یک ضرر ایمانی و ضرر آبرویی بوده است، نه ضرر مالی و جانی، برای اینکه سمره نه در مال انصاری نظر داشت و نه خسارت جانی به او متوجه می کرد.

لذا با ملاحظه آیات و روایات و جمعی از کلمات لغویین غیر از نهاییه ابن اثیر هیچ تردیدی برای انسان باقی نمی ماند که «لا ضرر و لا- ضرار» جنبه تأکیدی ندارد. اینطور نیست که «لا- ضرر و لا ضرار» مثل دو لا ضرر باشد که یکی به عنوان تأکید دیگری و تأیید دیگری آمده باشد، بلکه ضرار با ضرر از نظر معنا مختلف است.

جهت دومی که روشن شد این بود که اختلاف ضرار و ضرر در جنبه مفاعله ای و ثلاثی مجرد نیست که ضرر معنای ثلاثی مجرد را داشته باشد و ضرار معنای مفاعله بین اثینی را داشته باشد. این اختلاف به این جهت ارتباط ندارد بلکه اختلافشان اختلاف حقیقی است. ضرر عبارت از خسارتهای مالی و جانی است، اما ضرار عبارت از خسارتهایی است که در غیر مسأله مال و جان مطرح است، حالا مربوط به ایمان و اعتقاد باشد، مربوط به آبرو و حیثیت باشد، مربوط به عواطف انسانی باشد، مربوط به غرائز

جنسی و امثال ذلک باشد، در همه اینها عنوان ضرار وجود دارد. کلمه ضرار در آنچه ضرر غیرمالی و غیرجانی باشد به کار می رود. این هم یک بحث در مفردات «لا ضرر و لا ضرار».

بررسی معنای «لا ضرر و لا ضرار»

حالا یک بحث مشکلی در این جمله ترکیبی داریم. حالا که معنای ضرر معلوم شد، معنای ضرار مشخص شد، اما «لا ضرر» یعنی چه؟ «لا ضرار» یعنی چه؟ این از بحثهای مهمی است که در باب «لا ضرر و لا ضرار» مطرح است.

دیروز عرض کردیم که از کلام ابن اثیر در نهاییه استفاده می شود که ایشان «لا» را «لا-ناهی» قرار داده است. گفته است: «لا ضرر» یعنی «لا يجوز ان یضرّ الرجل اخاه فینقصه شیئا»، و «لا ضرار» هم همین طور «و لا يجوز ان یجوز ان یجازی الرجل علی ضرر». «لا» را «لا-ناهی» گرفته است و عنوان «لا ضرر و لا ضرار» را در حقیقت یک حکمی مثل «لا تشرب الخمر» و سایر محرماتی که در کار است قرار داده. ظاهر این است که این حتی از نظر ادبی درست نباشد زیرا «لا» ناهی باید سر فعل دربیاید، برای اینکه نهی متوجه به فعل است. نهی مثل امر می ماند. همان طوری که امر به فعل توجه دارد نهی هم متوجه فعل خواهد بود. پس این خیلی خلاف ظاهر است که با اینکه ظاهر «لا ضرر» این است که «لا» متوجه به ضرر است بیاییم اینجا یک فعلی را در تقدیر بگیریم و یا اینکه اصلا جنبه فعلی به ضرر بدهیم و بگوییم: «لا ضرر» یعنی «لا یضرّ الرجل اخاه» باید یک چنین کاری کنیم و الا چطور می توانیم «لا» اینجا را لاء ناهی بگیریم؟ لاء ناهی که سر اسم مصدر و مصدر در نمی آید. ضرر یا مصدر است یا اسم مصدر، ضرار هم که مصدر باب مفاعله بود، مصدر را هم که شما اسم می دانید، آن وقت چطور لاء ناهی توجه به اسم پیدا بکند و شما بخواهید قیافه فعل به اسم بدهید، بگویید: این ضرر یعنی «یضر»، ضرار یعنی «یضار».

ولو معنای مفاعله ای ابن اثیر هم درست باشد، اما چطور می توانیم معنای مضار به ضرار بدهیم و در نحو هم می گویند: مصدر گاهی به معنای اسم فاعل است و گاهی به معنای اسم مفعول است، اما اینکه مصدر یک معنای فعلی داشته باشد، چه فعل ماضی و چه فعل مضارع، این اصلا با ادبیات ما سازگار نیست. لذا این معنایی که ابن اثیر در نهاییه کرده است و لاء را لاء ناهی قرار داده است، به حسب خود ترکیب و ظاهر ترکیب، معنای

صحیح نخواهد بود. پس چه بگوییم؟

معنای لا در جمله «لا ضرر و لا ضرار»

بزرگان ما تقریباً متوافق بر این معنا هستند که «لا» را لاء ناهیه و نفی را هم نفی جنس می دانند مثل «لا رجل فی الدار». «لا رجل» با «لا ضرر» هیچ فرق ندارند. مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب رسایل وقتی که می خواهد «لا ضرر» را معنا کند می فرماید: اگر بخواهیم معنای حقیقی لا ضرر را در نظر بگیریم و بگوییم: هیچ ضرری در اسلام تحقق ندارد، این خلاف واقع است زیرا می بینیم این همه احکام ضرریّه وجود دارد، این همه ضرر به حسب واقع تحقق دارد لذا نمی توانیم لا ضرر را مثل «لا رجل فی الدار» معنا کنیم که یک معنای حقیقی دارد و معنای حقیقی اش این است که اگر به حسب واقع مصداقی از رجل در دار تحقق نداشته باشد، عنوان «لا رجل فی الدار بمعناه الحقیقی» صادق است.

آیا همان طوری که در معنای حقیقی «لا رجل» ما یک واقعیتی را می بینیم که هیچ رجلی در دار وجود ندارد، در این مثلاً «لا ضرر» در اسلام هم هیچ ضرری وجود ندارد؟ هیچ حکم ضرری به حسب واقع وجود ندارد؟ یا اینکه باید اینجا یک مجازی را مرتکب بشویم باید بگوییم: معنای لا- ضرر این است، یعنی «لم یشرع الشارع حکماً ضرریاً» شارع حکم ضرری جعل نکرده است، لا ضرر یعنی «لا حکم ضرریاً، لا مجعول ضرریاً». چیزی که شارع جعل کرده باشد، چیزی که شارع شرعیت به او داده باشد و ضرری باشد چنین چیزی را شارع جعل نکرده است نه در احکام تکلیفیّه و نه در احکام وضعیّه.

مثلاً اگر دیدید که در یک زمستان سردی اگر بخواهید با آب سرد موجود وضو بگیرید تحقیقاً یک کسالت شدیدی پیدا خواهید کرد، اینجا می گوییم: «لم یشرع الشارع الوضوء الضرری و لم یحکم بایجاب الوضوء الضرری» شارع حکم به وجوب وضوی ضرری نکرده است و وضو و غسل ضرری و امثال ذلک را بر شما ایجاب و تشریح نکرده است.

و همین طور در احکام وضعیّه. یکی از احکام وضعیّه که شما در کتاب خیرات مرحوم شیخ با او برخورد کردید، مسأله خیار غبن است که دلیل عمده خیار غبن، همین لا ضرر و لا ضرار است و شیخ آنجا اینجوری توجیه می فرماید که اگر ما بخواهیم بگوییم این معامله غبته ای که بین زید و عمرو واقع شده است لزوم دارد و مثل سایر معاملاتی است

که در آن وفای به عقد واجب است و مبنی بر لزوم است، این لزوم در معامله غبّیه مستلزم ضرر بر مغبون است. اگر مغبون نتواند معامله غبّیه را فسخ بکند و معامله بر او واجب الوفاء باشد، «یلزم منه الضرر و لم يحکم الشارع باللزوم فی المعامله الغبّیه».

درست است که «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» را دیده اید، درست است که «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» را ملاحظه کرده اید لکن بدانید آنجایی که وفای به عقد، مستلزم ضرر بر احد متبایعین باشد، آنجا شارع وفای به عقد را ایجاب نکرده است و معامله را لازم قرار نداده است.

پس مرحوم شیخ می فرماید که معنای «لا ضرر» این است که «لم يجعل حکم ضرری سواء كان حکما تکلیفیا ام حکما وضعیا» و می فرماید: این استعمال مجازی است. اما نحوه مجاز بودنش چطوری است؟ آیا مجاز بودنش از باب این است که ما مسبب را در سبب استعمال کردیم چون حکم، سبب برای ضرر است، «لزوم معامله سبب للضرر» و جوب الوضوی در هوای سرد «سبب للضرر» بگوییم: شارع لفظ موضوع للمسبب را در سبب استعمال کرده است یعنی فرموده است: «لا ضرر» و مقصودش این است که سبب ضرر را جعل نکرده است و موجب ضرر را به شرعیت نداده است؟ آیا از این باب، مسأله مجازیت مطرح است یا اینکه مرحوم شیخ می خواهد مجاز در تقدیر بگیرد، بگوید: اینجا چیزی در تقدیر است. باید چیزی را حذف کرده باشیم و مجازیت در رابطه با آن حذف و در رابطه با آن اضممار است. ممکن هم هست که مرحوم شیخ همان حرف سکاکی را در باب استعاره زده است که بخواهد اینجا یک حقیقت ادعائیه درست کند که حقیقت ادعائیه باطنش مجاز است لکن صورتش عنوان حقیقت است همان طوری که سکاکی در استعاره که یکی از اقسام مجاز است، (منتها آن مجازی که علاقه اش مشابهت است از او تعبیر به استعاره می شود) آنجا حقیقت ادعائیه را مطرح کرده است، لکن بعضی ها در تمام مجازات حقیقت ادعائیه را مطرح کرده اند. این بیان شیخ و این اجمالی که در نحوه مجازات ذکر کردیم، یک مطلبی است در «لا ضرر و لا ضرار» لکن مطالب دیگری هم هست که عمده اش مطلبی است که مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) بیان کرده اند. کلام ایشان را ان شاء الله مطالعه بفرمایید برای بعد.

پرسش:

۱ - استعمال ضرار در قرآن به چه معنایی است؟

ص: ۴۶۷

۲ - معنای «لَا تُضَارُّ وَالِدَهُ بِوَلَدِهَا» را از نظر روایات بیان کنید.

۳ - دلیل بطلان کلام ابن اثیر در معنای «لا ضرر و لا ضرار» چیست؟

۴ - کلام شیخ (ره) را در توضیح معنای لا در جمله «لا ضرر و لا ضرار» بنویسید.

ص: ۴۶۸

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ادعای عدم تجوز در استعمال لا ضرر و لا ضرار

عده ای از مشایخ، بزرگان و اعلام معتقدند که در استعمال «لا ضرر و لا ضرار» هیچ گونه تجوزی و ادعایی و عنایتی در کار نیست بلکه این «لا ضرر» یک استعمال حقیقی به تمام معناست و تقدیر حذفی هم به هیچ وجه در آن مطرح نیست. این بزرگان مانند مرحوم محقق نایینی و محقق اراکی الشیخ ضیاء الدین و محقق حائری یزدی مؤسس حوزه علمیه قم هستند، و هر کدام هم وجهی برای این مسأله ذکر فرموده اند، لکن این وجوه، متقارب و نزدیک به یکدیگر است، و از همه اینها مفصل تر، مرحوم محقق نایینی مسأله را در رساله «لا ضرر» مطرح فرموده اند، و برای مدعای خودشان مقدماتی را ذکر کرده اند و بعد از آن مقدمات، نتیجه گیری کرده اند که این استعمال، استعمال حقیقی است و هیچ جهتی غیر از حقیقت در اینجا مطرح نیست.

کلام و مقدمات ایشان مفصل و خیلی طولانی است، لکن بعضی از مقدمات ایشان

که دخالت کامل در اثبات مدعای ایشان دارد را به صورت اختصار عرض می‌کنیم و اگر توانستیم از ایشان جواب بدهیم، جواب از آن دو وجهی که دو محقق دیگر ذکر فرموده‌اند، طبعاً روشن خواهد شد. بالاخره اساس بحث و عمده استدلال، مربوط به این محقق بزرگوار است.

از بین مقدماتی که ایشان ذکر می‌کنند، دو مقدمه خیلی اهمّیت دارد و در اثبات مطلب ایشان دخالت دارد و به دنبال این دو مقدمه می‌شود نتیجه‌گیری کرد و آن فرمایش ایشان را استفاده کرد.

شبهات حدیث لا ضرر به حدیث رفع از نظر محقق نایینی (ره)

یک مقدمه این است که می‌فرماید: حدیث «لا ضرر» در این جهتی که ما می‌خواهیم بحث کنیم مانند حدیث «رفع» است زیرا خصوصیت حدیث «رفع» این است که وقتی که ابتداء حدیث رفع را در نظر می‌گیرید، می‌بینید حدیث «رفع» اضافه به «ما لا يعلمون» پیدا کرده، اضافه به «ما اضطرروا الیه و ما استکرهاوا علیه» پیدا کرده، اضافه به «نسیان» پیدا کرده است. بعد می‌بینید که به حسب واقعیت و در عالم خارج، این مرفوعات، تحقق خارجی دارد. آیا در خارج «ما استکرهاوا علیه» ندارید؟ اگر شما را اجبار کردند بر اینکه خدای نکرده یک عمل زشتی را مرتکب بشوید، آیا شما مکره بر این عمل زشت قرار نگرفته‌اید؟ پس «ما استکرهاوا علیه» یک عنوانی است دارای واقعیت خارجی، «ما اضطرروا الیه» همین است، نسیان همین است. آیا نسیان واقعیت ندارد؟ آیا نسیانی که سبب می‌شود انسان یک چیزی را ترک کند، واقعیت و تحقق ندارد؟ و همین طور در «ما لا يعلمون» اگر «ما لا يعلمون» را عبارت از حکم مجهول بگیرید آیا حکم مجعول واقعیت ندارد؟ وقتی که شک می‌کنید «شرب تن حرام ام لیس بحرام» اینجا حکم برای شما مجهول نیست؟ «ما لا يعلمون» وجود ندارد؟ یا «ما لا يعلمون» واقعیت دارد؟

لذا به حسب ظاهر حساب می‌کنید، می‌بینید چون این مرفوعات یعنی اینهایی که رفع به آنها تعلق گرفته است و اضافه به آنها پیدا کرده است، یک واقعیت تکوینی و واقعیت خارجی برایشان تحقق دارد لذا فکر می‌کنید پس «رفع» نمی‌شود حقیقتاً به اینها نسبت داده بشود، پس چطور شارع بتواند حقیقتاً «رفع ما استکرهاوا علیه» بگوید؟ ما که می‌دانیم «ما استکرهاوا علیه» در خارج وجود دارد لذا مجبور می‌شویم که اینجا یا مجاز قائل

بشویم یا بگوییم: مؤاخذه در تقدیر است «رفع المؤاخذة علی ما لا یعلمون، رفع المؤاخذة علی ما استکرها علیها» و امثال ذلك.

ابتداء اینجوری حساب می کنید، لذا فکر می کنید که در حدیث رفع حتما باید یک تقدیری، یک تجویزی در کار باشد درحالی که مسأله اینطور نیست زیرا کلمه «رفع» که یک فعل ماضی است را به عنوان جمله خبریه و اخبار معنا می کنید، و وقتی که مسأله اخبار مطرح شد، می گویید: چطور شارع می تواند خبر بدهد از اینکه «ما لا یعلمون» وجود ندارد؟ چطور می تواند خبر بدهد از اینکه «ما استکرها علیها» وجود ندارد؟ پس یا باید عنوان مجاز باشد یا باید تقدیر مؤاخذة و امثال ذلك باشد. پس چون «رفع» را به عنوان یک جمله خبریه که جمله خبریه حکایت از واقعیت خارجی می کند معنا می کنید، آن وقت حساب می کنید که اینجا نمی تواند حکایت از واقعیت خارجی کند زیرا این مرفوعات همه در خارج وجود دارد، لذا دست به دامن مجاز می زنید، دست به دامن تقدیر می زنید، مؤاخذة را تقدیر می کنید و امثال ذلك.

عدم تجوز در حدیث رفع در صورت انشائی بودن رفع

اما اگر «رفع ما لا یعلمون» و سایر چیزهایی که «رفع» به آن اضافه شده است را اینطور معنا نکردیم و گفتیم: این «رفع»، رفع انشائی است، این در مقام انشاء است نه در مقام حکایت، در مقام انشاء است نه در مقام خبر، نمی خواهد چیزی را حکایت کند، نمی خواهد «رفع» به شما خبر بدهد بلکه رفع برای این است که در عالم تشریح انشاء دارد رفع می کند، (در عالم تشریح نه در عالم تکوین) اگر رفع، رفع انشائی شد و ارتباط به عالم تشریح پیدا کرد، اینجا حدیث رفع در رابطه با این جملاتی که بعدش ذکر شده و این عناوینی که رفع به آنها اضافه شده است، می بینیم در عالم تشریح، اینها از نظر رفع مختلف هستند. بعضی ها خودشان مرفوع هستند، حقیقت رفع تشریحی به خودشان تعلق گرفته است نه به آثارشان مثل «ما لا یعلمون».

اگر «ما لا یعلمون» را به معنای حکم مجهول معنا می کنید به معنای حکمی که علم به او تعلق نگرفته است، آیا شارع در عالم تشریح نمی تواند بگوید: این حرمتی که در شرب تن برای شما مجهول است، در عالم تشریح حقیقتا مرفوع است؟ یعنی این حرمت وجود ندارد، این حرمت تحقق ندارد، منتها تحقق نداشتنش نه به معنای این است که در لوح

محفوظ نیست، نه به معنای این است که به عنوان حکم واقعی هم وجود ندارد، بلکه ناظر به مرحله حکم ظاهری است. یعنی الان شما گرفتار حرمت شرب تنن نیستید، الان ارتکاب شرب تنن از نظر حکم ظاهری، حقیقتاً برای شما جایز است. «رفع» این معنا را افاده و دلالت می کند. پس رفع در رابطه با اضافه اش به «ما لا يعلمون» به لحاظ اینکه این رفع در جوّ تشریح است و در عالم تشریح است، حقیقتاً این حرمت مرفوع است منتها «بحسب الحکم الظاهری». از نظر شارع برای کسی که جاهل به حرمت شرب تنن است الان در شرایط جهل به حرمت شرب تنن، حقیقتاً حرمت کنار رفته است و حقیقتاً برای او ارتکاب جایز است و شرب مانعی ندارد.

گاهی از اوقات هم این «رفع» در همین عالم تشریح وقتی که به بعضی از عناوین دیگر تعلق می گیرد (اینجا ایشان می فرمایند): نفی اثر می کند، رفع اثر می کند، مثل «رفع» که به نسیان تعلق می گیرد. در «رفع النسیان» بنابر اینکه نسیان به معنای «منسی» باشد، منسی در جهان تشریح، مرفوع است. از باب مثال منسی این است که شما نماز را فراموش کردید، با قطع نظر از اینکه در فراموشی نماز، دلیل خاص بر اعاده و قضا دارد، اینجا وقتی که می گوید: منسی، مرفوع است، منسی شما، نماز است. این نماز، مرفوع است. شما یادتان رفت که نماز را انجام بدهید، این معنایش این است که اثرش مرفوع است و معنای رفع اثر این است که دیگر «لا یلزم علیک الاتیان بها اداء و قضاء» دیگر لازم نیست آن را قضا کنید. لازمه «رفع النسیان» یک چنین معنایی است.

معنای رفع تشریحی

ایشان می فرمایند: عقیده ما این است که در عالم تکوین اگر گفتند: «یا اشباه الرجال و لا رجال» اینجا بالاخره یک تجوز و عنایتی در کار است، برای اینکه نمی شود گفت که لا رجال حقیقت است، اما در عالم تشریح اگر یک موضوعی بلا اثر بود، اگر یک موضوعی اثرش مرفوع شد و اثرش منفی شد، معنایش این است که اصلاً این شیء وجود ندارد، این شیء تحقق ندارد، این شیء مرفوع در عالم تشریح است و ایشان روی این تکیه دارند که در عالم تشریح چه منفی، خود شیء باشد و چه منفی، اثر الشیء و آثار الشیء باشد، فرقی از نظر استعمال حقیقی نمی کند. لذا برای اینکه هر دو جهت در حدیث رفع وجود دارد از لحاظ «ما لا يعلمون» منفی، واقع «ما لا يعلمون» در جهان تشریح است و از

نظر نسیان و امثال نسیان، منفی، آثار است ولی درعین حال چون در جوّ تشریح است این رفعش رفع حقیقی است بدون اینکه هیچ گونه مجاز و عنایت و تقدیر و امثال ذلک حتی حقیقت ادعائیه که بعد مرحوم آخوند ذکر می فرمایند، در آن مطرح باشد.

ایشان می فرماید: در لا ضرر هم همین حساب را پیاده کنید. بین «لا ضرر» و بین حدیث رفع چه فرقی است؟ لا ضرر ولو اینکه صورتش صورت نفی است و نفی اش هم دلیل بر اخباری بودنش است، لکن به حسب واقع این لا ضرر جنبه انشائی دارد و دارد در مقام تشریح نفی ضرر می کند. آنجا فرق نمی کند که خود ضرر باشد یا آثار باشد. در جوّ تشریح بین آنجایی که نفی به ذات تعلق بگیرد یا به اثر تعلق بگیرد، فرقی نیست. این یک مقدمه است که ایشان ذکر کردند.

جملات انشائیه و خبریه و مشترکه بین انشائیت و خبریت

مقدمه دوم این است که می فرماید: جملاتی که شما ملاحظه می کنید گاهی تمحّض در انشائیت دارد که غیر انشائیت هیچ چیز دیگری در آن راه ندارد، مثل جملات امر و نهی و امثال ذلک. نمی شود شائبه ای از اخبار در «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» وجود داشته باشد.

«لا- تشرّب الخمر» هکذا شائبه ای از اخبار در او وجود ندارد. اینها تمحّض در انشائیت دارند. در مقابل، بعضی از جملات تمحّض در خبریت دارند که آنها عبارت از جملاتی است که موضوع آن جملات (موضوع در مقابل محمول) اولاً از جوامد باشد نه مشتقات، آن هم جوامدی باشد که حرفی مثل «لیس» و «لا» و امثال ذلک سرش در نیامده باشد و ثانیاً محمولش هم از ایقاعات نباشد. ایقاعات را مثال می زند مثل طلاق و عتق و امثال ذلک. اگر یک جمله ای اینطوری داشته باشیم که موضوعش جامد باشد و مصدر به کلمه «لیس» و «لا» و امثال ذلک هم نباشد و محمولش هم از ایقاعات نباشد، این هم تمحّض در خبریت دارد، مثل جمله «زید قائم»، که زید از جوامد است، کلمه «لا» و «لیس» هم در کار نیست، محمولش هم از ایقاعات نیست برای اینکه قائم، عمل خارجی است و ربطی به ایقاع در مقابل عقد ندارد.

چرا ایشان می گویند که محمولش از ایقاعات نباشد؟ برای اینکه بعضی جملات داریم که موضوعش از جوامد است و به «لا» و «لیس» و امثال ذلک هم مصدر نیست، لکن محمولش از ایقاعات است که اینها عنوان انشائیت دارد. البته ممکن است در مثالش

مناقشه باشد، مثل اینکه در باب رجوع در طلاق می گویند: یک وقت کسی به «رجعت» و امثال ذلک رجوع می کند، یک وقت کسی زن مطلقه خودش را که در عده رجعیه است، وطی می کند، «الوطی فی العده» یعنی رجوع، «الوطی فی العده الرجعیه رجوع عن الطلاق». اینجا محمول از ایقاعات است برای اینکه رجوع از طلاق هم یکی از مسائل ایقاعی است که در اختیار زوج است. این به حسب ظاهر، جمله جمله خبریه است لکن باطنش جمله انشائیه است. یعنی شارع دارد به این جمله، انشاء می کند که یکی از آن چیزهایی که موجب رجوع از طلاق است، نفس عنوان وطی است ولو اینکه کسی با این وطی، قصد رجوع هم نکرده باشد، اما «نفس الوطی بعنوانه رجوع عن الطلاق».

پس جملاتی داریم مثل «زید قائم، عمرو ضارب» که متمحض در خبریت است و جملاتی هم داریم که مشترک بین انشائیت و اخباریت است مثل جمله خبریه ای که (در کتاب کفایه هم ملاحظه فرمودید) گاهی در مقام انشاء به کار می رود. از امام می پرسند فلان کس در نمازش فلان مانع را مرتکب شده است، امام می فرماید: «یعیذ الصلاه» فعل مضارع را به کار می برد، لکن در مقام انشاء یعنی «یجب علیه اعاده صلاته». پس این کلمه «یعیذ» با اینکه فعل مضارع است ولی در مقام انشاء به کار رفته است. گاهی هم در مقام اخبار به کار می رود کما اینکه کثیر است، اما فعل مضارع در همان مقام اخباری خودش استعمال می شود.

عدم ارتباط استعمال جملات مشترک به وضع واضح

بعد در دنباله این جمله مشترکه که گاهی در انشائیت و گاهی در اخباریت استعمال می شود، اول یک نکته ای را ذکر می کند که بعد باید این نکته را بررسی کنیم. این نکته خوبی است. گاهی در مقام انشاء، زید از شما می پرسد: آقا! خانه ات را چکار کردی؟ می گویند: فروختم. این فروختن در مقام اخبار است. موقعی که می خواستید خانه را بفروشید، گفتید: فروختم این خانه را به صد هزار تومان. آنجا هم کلمه فروختم به کار بردید، آنجا فروختم انشائی به کار رفت ولی در جواب سؤال رفیقان فروختم خبری به کار رفت. آیا این اختلاف فروختم ها در رابطه با انشائیت و اخباریت، در رابطه با وضع واضح است؟ یعنی واضح بعث و فروختم را وضع کرده است که گاهی در مقام انشاء و گاهی در مقام اخبار به کار می رود؟ ریشه این مسأله چیست؟ آیا مربوط به مسأله وضع

است یا اینکه به تعبیر ایشان این اختلاف در رابطه با مدالیل سیاقیه است یعنی سیاقها فرق می کند، موقعیتهای کلام فرق می کند، و جاهایی که اینها استعمال می شود فرق می کند و الا به وضع، هیچ ارتباطی ندارد.

ایشان این جهت دوم را اختیار می کند. می فرماید: اختلاف «بعث» ی انشائی با «بعث» ی اخباری در رابطه با وضع نیست بلکه در رابطه با مدلول سیاقی است و اینکه سیاق کلام گاهی مسأله اخباریت را اقتضا دارد، مثل آنجایی که جواب از سؤال در رابطه با یک جریان قبلی واقع شده است که آیا شما خانه تان را قبلا فروختید یا نه و این می خواهد اخبار کند از اینکه فروش تحقق پیدا کرده است و گاهی سیاق اقتضا می کند به مناسبتی که در مقام نقل و انتقال است و در مقام انشاء تملیک است، اینجا کلمه «بعث» را به کار می برد «بعثک هذه الدار بمأه الف».

جمع بین انشائیت و اخباریت در یک جمله

ایشان این را اختیار می کند و از اینجا می خواهند نتیجه بگیرند که گاهی از اوقات ممکن است در یک جمله به مناسبات مورد و خصوصیات مورد، هم جهت انشائی داشته باشد و هم جهت اخباری. البته این را به صورت فرضی می گوئیم. می گویند: در همین لا ضرر ممکن است که ما همین حرف را بزنیم ولو اینکه ما معتقد هستیم که این لا ضرر جنبه نفیی دارد لکن اگر یک جایی فرض کردیم که این جنبه نهیی به هیچ صورتی قابل پیاده شدن نیست، در اینجا چه مانعی دارد که نسبت به آن مورد، جنبه نفیی به لا ضرر بدهیم؟ یک «لا ضرر» است، یک استعمال در کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است ولی چون مسأله انشائیت و اخباریت را در رابطه با وضع نمی بینیم، نمی گوئیم: یک مرتبه «بعث» برای انشاء وضع شده است، مرتبه دیگر برای اخبار وضع شده است و نمی شود در استعمال واحد، هر دو وضع را در نظر بگیریم و در عین حال بگوئیم: استعمال حقیقی است، لذا از این راه وارد می شویم. می گوئیم: چون اختلاف انشائیت و اخباریت در رابطه با مدلول سیاقی است، چه مانعی دارد که هم مدلول سیاقی به حسب اختلاف موارد در یک جمله اختلاف پیدا کند، به یک قسمت زیادش همان جنبه نفیی توجه پیدا کند، یک قسمت هم که جنبه نفیی اش قابل توجیه نیست، جنبه نهیی پیدا کند. اگر نفی و نهی در استعمال واحد در یک جمله فرضا مثل «لا ضرر و لا ضرار» تحقق پیدا کرد، ایشان

می گوید: به نظر ما هیچ مانعی ندارد و استعمال را از مسیر حقیقی بودنش منحرف نمی کند.

بعد که این دو مقدمه را ذکر می فرمایند، راجع به لا ضرر نتیجه گیری می کنند که چون اینجا یک بیانی دارند، و این بیان برای ما از نظر لا ضرر، اهمیت خاص دارد و علاوه یک مقدار هم نیاز به توضیح دارد این را ان شاء الله مطالعه بفرمایید فردا عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - شباهت حدیث لا ضرر را به حدیث رفع از نظر محقق نایینی (ره) بیان کنید.

۲ - علت عدم مجازیت حدیث رفع در صورت انشائی بودن رفع چیست؟

۳ - معنای رفع تشریحی و فرق آن را با رفع تکوینی توضیح دهید.

۴ - جملات انشائیه و خبریه و مشترکه بین انشائیه و خبریه را با مثال شرح دهید.

ص: ۴۷۶

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مرحوم نایینی (اعلی الله مقامه) بعد از آنکه مقدماتی را ذکر می کنند که عمده مقدمات، همان دو مقدمه ای بود که ما عرض کردیم، نتیجه می گیرند که اصوب الوجوه و بهترین راهها در معنای «لا ضرر» این است که بگوییم: لا ضرر، حکم ضرری را نفی می کند. منفی، حکم ضرری است، ولی در عین حال هیچ گونه تجویزی و مسامحه ای در این راه به کار نرفته است، بلکه لا ضرر به صورت حقیقت حکم ضرری را نفی می کند.

عنوان اولی و عنوان ثانوی اشیاء ضرری

بعد می فرمایند: اگر کسی به ما اشکال کند که خود عنوان ضرر در رابطه با واقعیات و امور خارجی است یا در رابطه با امور تشریحیه هم هست؟ متوهم می گوید: امور خارجی و افعال - آنجایی که ضرر در کار باشد - دو عنوان دارند: یک عنوان، عنوان اولی و اصلی شیء است، یک عنوان هم عنوان ثانوی است که مسبب و متولد از عنوان اولی است.

مثلا در آنجایی که یک ضربی تحقق پیدا می کند که به دنبالش ضرر و یک خسارت جانی است، این ضرب دو عنوان دارد: یک عنوانش عنوان اولی است که شما از آن تعبیر به ضرب می کنید، «الضرب عنوان من العناوین الاولیه» در مقابل سایر عناوین و یک عنوان ثانوی هم در کار است که آن عنوان مسیبی متولد از ضرب است که عبارت از ضرر است. در حقیقت ضرر، عنوان ثانوی است برای یک واقعیت خارجی و عنوان ثانوی برای ضرب است که ضرب، یکی از واقعیات است و دارای عنوان اولی است که ما به آن ضرب می گوئیم.

بعد متوهم به ایشان می گوید: اگر معنای لا ضرر این است که ضرر را به نحو بسیط نفی می کند، چون همان طوری که در مقام اثبات، یک وقت جعل، جعل بسیط است و یک وقت جعل و اثبات، جعل ترکیبی است، در مقام نفی هم همین طور است، یک وقت نفی، نفی مرکب است که این نفی در رابطه با ترکیب خواهد بود و یک وقت هم نفی، نفی بسیط است، مثل لیس تاّمه. وقتی که می گوئید: «لیس زید» یعنی زید اصلا واقعیت ندارد.

نفی، نفی بسیط است، در مقابل نفی مرکب که می گوئید: «لیس زید بعالم». اینجا متوهم می گوید: «لا ضرر» نفی بسیط است، مثل «لیس زید» به نحو لیس تاّمه و اگر نفی، نفی بسیط شد، این ارتباط به امور تکوینی پیدا می کند به این معنا که این نفی باید به آن افعالی توجه پیدا کند که دارای عنوان اولی هستند و عنوان ثانوی متولد از عنوان اولی آنها عبارت از ضرر است و در نتیجه پیاده کردن آن در شرعیات، عنوان مجازی پیدا می کند نه عنوان حقیقی.

تشابه تکوینیات و تشریعیات در عناوین اولیه و ثانویه

ایشان می گویند: این توهم فاسد است، برای اینکه همین مسأله ای که شما در تکوینیات پیاده می کنید، ما عین همین را در تشریعیات پیاده می کنیم. می گوئیم: مقتضای «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» در معامله غبنی، لزوم این عقد و معامله غبنی است، لکن این لزوم، یک عنوان ثانوی دارد که متولد از این لزوم می شود، که عبارت از ضرر است. ایجاب الوضوء، یک حکم اولی مجعول شرعی است لکن همین ایجاب الوضوء در بعضی از موارد، مستلزم ضرر خواهد بود، آنجا عنوان ثانوی ضرر تحقق پیدا می کند و مانعی ندارد.

همان طوری که شما در تکویّیات، عنوان اولی و عنوان ثانوی، عنوان سببی و مسببی درست می کردید، اینجا هم در تشریحات ما مسأله را بررسی می کنیم می گوئیم: «لزوم عقد البیع و لو فی المعامله الغنیه» عنوان اولی و حکم اولی است، لکن این حکم اولی «یتولد منه عنوان ثانوی» و لا ضرر به لحاظ آن عنوان ثانوی در اینجا پیاده می شود.

منتها فرق بین احکام وضعیه مثل لزوم بیع و بین ایجاب الوضوء که یک حکم تکوینی است این است که در لزوم البیع، ما هیچ حالت انتظاریه نداریم. الان یک معامله غبّیه واقع شده است، شارع در اینجا به عنوان اولی حکم را لزوم قرار داده است. نفس این لزوم، مستلزم ضرر است. دیگر متکلم و متعاقدين و مسائل دیگر نقشی در ترتب ضرر ندارند. در معامله غبنی «نفس الحکم بلزوم هذه المعامله و بعدم جواز فسخ هذه المعامله حکم ضروری» بدون اینکه واسطه بخورد و حالت انتظاریه در کار باشد. اما در مسأله ایجاب الوضوء، واقع مسأله این است که آنچه که برای انسان ضرری است عبارت از وضوی خارجی است. وضو در بعضی از موارد برای انسان ضرری است. این عمل خارجی برای انسان موجب ضرر مثلاً بدنی خواهد بود، پس چطور مسأله را به ایجاب الوضوء مرتبط بکنیم؟ اگر شمای مکلف نخواستید این واجب را انجام بدهید، اگر نخواستید این حکم تکلیفی الهی را عملی کنید، آیا باز هم ضرری در کار است؟ یعنی «نفس الایجاب یتولد منه الضرر»؟ آنچه «یتولد منه الضرر» خود وضوی خارجی است مثلاً نمی تواند در هوای سرد وضو بگیرد، پس اینجا چطور مسأله را به حکم شارع مرتبط بکنیم؟ چطور بگوئیم: «ایجاب الوضوء امر ضرری»؟ در مسأله لزوم البیع، مسأله خیلی روشن بود «لزوم البیع ضرری». اگر احد متعاقدين و مغبون، حق فسخ نداشته باشد، همین «عدم حق الفسخ امر ضرری» اما ایجاب الوضوء چطور؟

ایشان می فرماید: در اینجا اینطور می گوئیم: درست است که دنبال ایجاب الوضوء، مکلف باید اراده وضو بکند و در دنبال اراده، وضو بگیرد، لکن چون در عالم تشریح اراده مکلف مقهور حکم شارع است، یعنی اگر از مکلف پرسند: چرا اراده وضو کردی؟ می گوید: «شارع اوجب علیّ الوضوء»، شارع مرا مکلف به وضو کرده است لذا اراده مکلف در حقیقت خیلی نقشی در این رابطه ندارد و مقهور تکلیفی است که مرتبط به شارع است و از این جهت می توانیم بگوئیم که ضرری که از ناحیه وضو تحقق پیدا می کند، استناد به حکم شارع دارد، مستند به ایجاب الوضوء است، ولو از این باب که

معلول به این نحو استناد به آن عِلَّتْ ابتدائیه و عِلُّه العلل داشته باشد. و می فرماید: حکم شارع در این رابطه، عنوان معد ندارد. معد در باب عِلَّتْ تامّه است. ما یک مقتضی داریم که از او تعبیر به سبب می شود، یک شرط داریم، یک عدم المانع داریم و از تمام اینها ضعیف تر از نظر دخالت در معلول و تحقق معلول، عنوان معد است. مثل بنّایی که در تهیه ساختمان نقش دارد، نقش او به میزان معد بیشتر نیست. او فقط این مصالح ساختمانی را با یک فاصله ها و قریبها و طرز مخصوصی به یکدیگر نزدیک می کند آنوقت اینها تشکیل ساختمان می دهند.

ایشان می فرماید: در باب وضو استناد ضرر به ایجاب الوضوء مقامش از معد بالاتر است بلکه مقامش همین مقام معلول و عِلَّتْ است منتها بین عِلَّتْ و معلول یک چیزهایی هم محقق شده است مثل خود وضوء، مثل اراده الوضوء. اینها واسطه شده اند، اما وساطت اینها سبب نمی شود که ما نتوانیم ضرر را به حکم شارع مرتبط کنیم و بگوییم که «ایجاب الوضوء یکون ضرریا و مستلزما للضرر».

تحقق مجازیت در سبب و مسبب مستقل

ایشان می فرماید: اگر یک مواردی باشد که سبب و مسبب، دو وجود مستقل داشته باشند، سبب یک وجود مستقل و مسبب هم یک وجود مستقل، مثل این که حرکت الید و حرکت المفتاح، دو حرکت است: یکی عارض ید است و یکی عارض مفتاح است و یکی سبب است و دیگری مسبب، اینجایی که سبب و مسبب، دو وجود مستقل داشته باشند، اگر شما بخواهید احدهما را بر دیگری اطلاق کنید و استناد در کار باشد، اینجا مجازیت است ما هم قبول نداریم. اما در مواردی که دو عنوان در کار است، اما دو وجود مستقل در کار نیست مثل ایلام و ضرب، زدن و به درد آوردن. ضرب سببیت برای ایلام دارد، ضرب دخالت در ایلام دارد، اما اینطور نیست که ما الان دو واقعیت ملموس داشته باشیم: یکی عبارت از ضرب و یکی عبارت از ایلام که هر کدام یک وجود مستقلی داشته باشند. چون مثل حرکت ید و حرکت مفتاح نیست لذا هیچ مانعی ندارد شما ضرب را بر ایلام اطلاق بکنید یا ایلام را بر ضرب اطلاق بکنید. این یک حقیقت است بدون اینکه هیچ مسأله مجازیتی در کار باشد.

بالاخره در جواب توهم می فرماید: اگر ما در احکام شرعی و در امور تشریحیه

نمی توانستیم ضرر را «بما انه عنوان ثانوی للاحکام الشرعیّه» مطرح کنیم، نمی توانستیم لا ضرر را روی حکم ضرری و احکام شرعیّه پیاده کنیم اما بعد از آنکه هم در احکام وضعیّه، هم در احکام تکلیفیّه ما می توانستیم ضرر را به عنوان یک لباس دوم به حکم شرعی بیوشانیم و بگوییم: «لزوم السیّع حکم اولی و عنوان اولی» و ضرر بودن عنوان ثانوی برای لزوم السیّع، و همین طور در باب ایجاب الوضوء با تقریبی که ایشان بیان کردند، لذا چه مانعی دارد که لا ضرر را متوجه احکام شرعیّه کنیم و بگوییم: لا- ضرر حکم ضرری را برمی دارد، نه به این معنا که حکم در تقدیر است، نه به این معنا که حکم سببیت دارد و مجازا اطلاق مسبب بر سبب کنیم بلکه چون لا ضرر در جوّ تشریح و در محیط تشریح وارد شده است و ضرر هم خودش یک عنوان ثانوی است برای نفس حکم شرعی و یک لباس ثانوی است برای نفی حکم شرعی، شما می توانید تعبیر کنید به اینکه «لا ضرر» و اراده کنید «لیس حکم ضرری» و در عین حال این استعمال هم حقیقت باشد.

نکته عمده اش این است که در عین اینکه حکم ضرری نفی می شود و لاء نافیّه به حکم ضرری توجه پیدا می کند لکن هیچ گونه مجازیّت نیست، برای اینکه عنوان ثانوی این حکم، ضرری است، و شما هم در جوّ تشریح هستید، می خواهید بگویید: حکم ضرری حکمی که «یتولد منه الضرر و الضرر لباسه» وجود ندارد یعنی حکم وجود ندارد، لزوم البیع در معامله غبنی وجود ندارد، یعنی ایجاب الوضوء در وضوی ضرری تحقق ندارد.

پس آنچه مرحوم نائینی (ره) به دنبالش هست نفی حکم ضرری است و الا مرحوم شیخ هم نفی حکم ضرری می فرمود، ایشان هم همین معنا را بیان می کردند و همین مثالها را دارند لکن مرحوم شیخ از طریق مجازیّت می خواهند به این هدف برسند، اما ایشان در مقام این بودند که از راه حقیقت به همین هدفی که مرحوم شیخ تعقیب کردند برسند، با ذکر این مقدمات و این نتیجه ای که ایشان از کلام خودشان و از این مقدمات می گیرند.

این تقریبا خلاصه بیان ایشان است که لابد مراجعه فرموده اید بسیار دقیق و بسیار مشکل اینجا را بیان کرده اند.

در رابطه با مقدمه اولی از دو مقدمه ای که ما از ایشان نقل کردیم که لا ضرر را با حدیث رفع مقایسه کردند و مطالبی را درباره حدیث رفع بیان کردند که خلاصه اش این بود که این رفع، رفع تشریحی است و در جوّ تشریح واقع شده است، نه رفع تکوینی لذا

در جوّ تشریح اگر یک چیزی خودش مرفوع است، مانعی ندارد، اسناد رفع را به خود این شیء بدهیم و «هذا لیس بمجاز». در این رابطه می‌خواستیم با ایشان صحبت کنیم که اولاً مجازیّتی که در حدیث رفع مطرح است، مجاز در کلمه است یا مجاز در اسناد است؟

بررسی مجاز در کلمه و مجاز در اسناد

ما دو جور مجاز داریم: یک مجاز در کلمه مثل «رأیت أسدا یرمی» که اسد در رجل شجاع و غیر معنای حقیقی خودش استعمال شده است و یک مجاز، مجاز در اسناد است.

معنای مجاز در اسناد این است که ما یک یک کلمات را که ملاحظه می‌کنیم هیچ گونه مجازیّتی در او نیست، لکن اسنادی که این جمله متضمّن آن اسناد است، برخلاف واقع است، آن اسناد غیر معنای حقیقی و معنای موضوع له است. مثال این مجاز در مطول و مختصر این بود که به جای اینکه بگوییم: «أنت الله البقله» خداوند این سبزی‌ها را رویانید، بگوییم: «أنت الربیع البقل» بهار این سبزی‌ها را رویانید. وقتی که می‌گوییم:

«أنت الربیع البقل» نه در أنت و نه در کلمه ربیع و نه در کلمه بقل مجازیّتی به کار نرفته است بلکه مجازیّت در این است که اسناد انبات به ربیع داده شده، با اینکه به حسب واقع، انبات مربوط به آفریدگار و خداوند جهان است. این مجاز در اسناد است.

آیا آنهایی که مسأله مجازیّت را در حدیث رفع قائل هستند، مجاز در کلمه را می‌گویند یا مجاز در اسناد را؟ کلمه «رفع» در معنای خودش استعمال شده است، کلمه «ما استکرها علیه» هم در معنای خودش استعمال شده است. اضافه کردن رفع به «ما استکرها علیه» غیر حقیقی است و یک مجازیّت است در آن.

اگر مجاز، مجاز در اسناد شد، مثلاً شرب خمر اکراهی نه حرام است و نه حد شرب خمر دارد. در جوّ شرع اینجوری است که اگر شرب خمر عن اکراه واقع شد نه حرمت دارد و نه حد شرب مسکر. پس وقتی که شارع در اینجا تعبیر می‌فرماید به اینکه «رفع ما استکرها علیه» و این رفع هم در جوّ شرع است، رفع را به چه چیز نسبت می‌دهد؟ شارع دارد رفع را به شرب الخمر نسبت می‌دهد برای اینکه آن چه مورد اکراه و استکراه قرار گرفته است، شرب خمر است. اگر در جوّ شرع، شارع به شرب الخمر نگاه بکند و ببیند این شرب خمر با اینکه واقعیّت خارجیّه دارد لکن نه حرمتی دارد و نه حدی بر او مترتب است، آیا شارع در همان جوّ شرع می‌تواند بگوید: «رفع ما استکرها علیه حقیقتاً» یا

اینکه یک مجازی است؟ با اینکه مسأله مربوط به شرع است و شارع دارد در جو شرع می گوید، شرب خمر یک واقعی است که «عن اکراه» تحقق پیدا کرده است. یک وقت شارع می گوید: این شرب خمر حرام نیست، حقیقت است. یک وقت می گوید: حد بر این شرب خمر ترتب پیدا می کند این هم حقیقت است. اما اگر گفت: «هذا ليس بشرب الخمر» ولو در همان جو شرع، این اسناد حقیقی است یا اسناد مجازی است؟

عدم تفاوت بین شرع و امور تکوینی از نظر استعمال

به عبارت روشن تر: بین شرع و امور تکوینی در این جهت چه فرقی می توانیم قائل بشویم؟ وقتی که امیر المؤمنین (علیه السلام) می فرماید: «یا اشباه الرجال و لا رجال» ما می دانیم که آن لا رجال، حقیقت نیست بلکه به لحاظ این است که چون آثار رجولیت که عبارت از غیرت و مردانگی و شجاعت و مقاومت باشد در اینها وجود نداشته است، مصحح این شده است که امیر المؤمنین بتوانند تعبیر کنند «و لا- رجال»، اما این لا رجال حقیقت نیست، این لا رجال مجاز است یا بفرماید حقیقت ادعائیه است که بعدا بحث می کنیم. مرحوم آخوند در لا ضرر حقیقت ادعائیه را فرموده اند، اما ما می خواهیم حقیقت واقعی را بگوییم نه حقیقت ادعائیه را. در جو شرع هم همین طور است وقتی که شارع مواجه می شود با اینکه یک شرب خمری «عن اکراه» واقع شده است، آنچه که حقیقت دارد این است که «هذا ليس بحرام»، هذا لا یترتب علیه الحد» اما در همان جو شرع می توانیم بگوییم: «هذا ليس بشرب الخمر حقیقتاً»؟ صرف اینکه این استعمال در جو شرع واقع می شود معنایش این نیست که چهره حقیقت واقعی به خودش بگیرد.

در حقیقت اشکالی که ما می خواهیم به مرحوم نایینی در رابطه با این مقدمه اولی مطرح کنیم این است که ایشان معتقد هستند که اگر مسأله در جو شرع مطرح شد، اگر مرفوع در حدیث رفع یا منفی در حدیث «لا ضرر» به حسب واقع آثار شیء باشد، حقیقتاً می توانیم به خود شیء نسبت بدهیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): بحث این است که نحوه استعمال شارع با نحوه استعمال دیگران فرق ندارد، ملا-کش یکی است، همان طوری که امیر المؤمنین (علیه السلام) در «لا رجال» به صورت مجاز یا حقیقت ادعائیه باید لا رجال را مطرح کنند، همان طور هم «شارع بما انه شارع» وقتی می گوید: «شرب الخمر الاکراهی ليس بشرب الخمر» باید به

همین صورت مطرح کند اما صرف اینکه این استعمال در محیط شرع واقع شده و شارع «بما انه شارع» دارد این را استعمال می کند در کیفیت استعمال دخالتی ندارد. مثل این می ماند که بگوییم: «شارع بما انه شارع» می تواند استعمال مجازی بکند بدون اینکه هیچ علاقه ای در کار باشد. آیا می توانید این حرف را بزنید، بگویید: استعمال مجازی بر «شارع بما انه شارع» جایز است ولو هیچ یک از آن علائق بیست و پنجگانه وجود نداشته باشد برای اینکه در محیط تشریح است؟ اینکه نمی شود.

همان طوری که شارع احکام را بیان می کند لکن نحوه استعمال، کیفیت استعمال، معیارهای استعمال، حقیقت و مجاز همه تابع استعمالات دیگران است. ما در استعمال اینجوری می بینیم که اگر یک شیئی خودش واقعیت دارد، رجولیت از نظر مقابله با انوثیت تحقق دارد لکن آثارش نیست، شهادت و شجاعت وجود ندارد، اینجا می توانیم نفی رجولیت بکنیم لکن مجازا، یا به عنوان حقیقت ادعائیه، این معنا در شرع هم به همین صورت است منتها آنجا «لا رجال» است اینجا «شرب الخمر الا کراهی لیس بشرب الخمر» است و الا چه فرقی بین این دو وجود دارد؟

پرسش:

- ۱ - اشکال محقق نایینی (ره) به خودشان در مورد عنوان اولی و عنوان ثانوی اشیاء ضرری چیست؟
- ۲ - تشابه تکوینیات و تشریعیات را در عناوین اولیه و ثانویه در کلام محقق نایینی (ره) توضیح دهید.
- ۳ - کیفیت تحقق مجازیت را در سبب و مسبب مستقل از نظر محقق نایینی (ره) بیان کنید.
- ۴ - مجاز در کلمه و مجاز در اسناد را با ارتباط آن به محل بحث توضیح دهید.
- ۵ - بین شرع و امور تکوینی از نظر استعمال چه تفاوتی وجود دارد؟ شرح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بررسی کلام محقق نایینی (ره) در مسأله انشاء و اخبار

مرحوم نایینی (اعلی الله مقامه الشریف) در یکی از مقدمات فرمودند که مسأله انشاء و اخبار، از مدالیل سیاقیه است و ارتباطی به مقام وضع و موضوع له لفظ ندارد. اینکه می بینید کلمه «بعث» گاهی در مقام اخبار از بیع در زمان ماضی گفته می شود و گاهی در صیغه بیع به عنوان انشاء بیع گفته می شود، این مربوط به موضوع له نیست، مربوط به وضع لفظ نیست بلکه این را باید از سیاق استفاده کنیم. این سیاقها است که گاهی اقتضا می کند «بعث» دلالت بر خبر بکند و گاهی «بعث» دلالت بر انشاء بکند.

این بیان ولو اینکه در مسأله «لا ضرر» خیلی نقشی ندارد لکن یک مطلب اساسی است و باید مورد نظر قرار بگیرد چون در فارسی هم مسأله به همین صورت است. گاهی (شما فروختم) را در مقام اخبار از فروش گذشته به کار می برید و گاهی فروختم را در مقام اجرای صیغه بیع و انشاء بیع به کار می برید. منشأ این اختلاف چیست؟ آیا این

اختلاف به مقام وضع ارتباط دارد؟ یعنی «بعث» دو وضع دارد و وضع «بعث» ی انشائی غیر از «بعث» ی اخباری است؟ آیا مسأله اینطور است یا اینطوری است که مرحوم محقق نایینی فرمودند که هیچ ارتباطی به مقام وضع و موضوع له لفظ ندارد بلکه ارتباط به همان سیاق کلام دارد و جزو مدلولهایی است که سیاق کلام اقتضا می کند؟

ما باید به ایشان بگوییم: «بعث» یک ماده ای دارد و یک هیئت دارد. ماده اش عبارت از بیع است که همان معنای مصدری یا به تعبیر مرحوم آخوند همان معنای مشترک بین جمیع هیئات مشتق است که عبارت از معنای فروش و معنای فروختن باشد. در ماده اش که مسأله روشن است، دارای وضع است و موضوع له اش هم معنای مشترک در بین جمیع هیئات مشتقه از این ماده است. اما هیئت چطور؟ آیا هیئت «بعث» وضع دارد یا ندارد؟ سؤالی که در اینجا مطرح است در همین رابطه است. آیا مرحوم نایینی می فرماید: اصلاً وضعی برای هیئت «بعث» نیست و در حقیقت از مهملات است، اصلاً از الفاظ موضوعه نیست و چون وضعی ندارد گاهی سیاق اقتضا می کند که ما معنای انشائی را از آن استفاده کنیم و گاهی اقتضا می کند که معنای اخباری را از آن استفاده کنیم؟ آیا می شود کسی این را ملترم بشود که هیئت «بعث» هیچ وضعی ندارد و یکی از مهملات است؟ «باع» تا برسد به متکلم وحده و متکلم مع الغیر، تمام هیئاتش وضع دارد. هیئت «باع» وضع دارد، تشبیه اش وضع دارد، جمعش وضع دارد، مذکرش وضع دارد، مؤنثش وضع دارد، مخاطبش وضع دارد، غایبش وضع دارد، اما وقتی که به متکلم وحده و یا متکلم مع الغیر رسید، اینجا دیگر هیچ وضعی در کار نیست! این هیئت «یکون مهملات» یکنون غیر مرتبط بالوضع اصلاً! آیا می شود کسی این معنا را ملترم بشود؟ پس ما ناچاریم که در هیئت «بعث» هم یک وضعی را قائل بشویم. چاره ای از این نیست. همان طوری که ماده «بعث» وضع دارد هیئت «بعث» هم باید وضع داشته باشد.

تعدد وضع در هیئت جملات مشترکه بین اخبار و انشاء

حالا- که قائل به وضع شدیم، اینجا دو احتمال پیش می آید: یک احتمال این است که ما مسأله تعدد وضع را قائل بشویم، بگوییم: یک بار هیئت «بعث» برای معنای انشائی وضع شده است که انسان در مقام اجرای صیغه بیع و در مقام انشای تملیک، کلمه «بعث» را به کار می برد، می گوید: «بعثک هذه الدار مثلاً بمأه ألف درهم». یک وقت هم «بعث»

برای معنای اخباری وضع شده است، برای آنجایی که می خواهد حکایت از گذشته بکند، آنجایی که می خواهد از آن بیع واقع در سابق خبر بدهد، می گوید: یک ماه پیش «بعث داری»، یک ماه پیش، من خانه ام را فروختم. اینجا هم کلمه «بعث» به کار می رود.

یا باید مسأله تعدد وضع را قائل بشویم که نظر ما هم همین است و این را می خواهیم اختیار کنیم که این هیئت دوتا وضع دارد. همان طوری که هیئت «افعل» برای خصوص انشاء وضع شده است، همان طوری که هیئت «لا تفعل» برای خصوص انشاء وضع شده است، همان طوری که هیئت «باع» برای خصوص انشاء وضع شده است، چه مانعی دارد که بعضی از هیئات به صورت مشترک لفظی و تعدد وضع، برای انشاء و اخبار هر دو وضع شده باشند؟ آیا مانعی در این جهت وجود دارد؟ ما یک دلیل قطعی داریم بر اینکه تعدد وضع وجود ندارد؟ یعنی همان طوری که «باع» یک وضع دارد حتما باید «بعث» هم یک وضع داشته باشد؟ «باع» چه موقع در مقام انشاء استعمال می شود؟ «باعا» چه موقع در مقام انشاء استعمال می شود؟ آنچه که در مقام انشاء استعمال می شود، متکلم وحده و متکلم مع الغیر است. در آنجایی که بایع، متعدد باشد، دو نفر در یک خانه شریک هستند، هر دو می خواهند بفروشند، می گویند: «بعناک هذه الدار» ما به تو فروختیم این خانه را در مقابل فلان مبلغ.

پس عقیده ما این است لکن باید آن را اثبات کنیم. اگر احتمال دیگر، نفی شد، این معنا خود به خود اثبات می شود اما اگر احتمال دیگر، نفی نشد، این به صورت احتمال باقی می ماند که ما در باب «بعث»، مسأله تعدد وضع را قائل بشویم «تاره للانشائه و اخرى للخبره». این یک احتمال بعد از آنکه مسأله وضع مسلم شد.

(سؤال... و پاسخ استاد:) جمله خبریه مثل «یعید» و «یغتسل» در حقیقت انشاء است.

صورت، خبر است و الا عنوان، عنوان انشاء است. اینکه می بینید جمل خبریه گاهی در مقام انشاء به کار می رود، آنجا هم در حقیقت مراد انشاء است لکن صورت، صورت خبر است و الا جمع بین خبر و انشاء نمی شود.

پس نمی شود این «بعث» برای هر دو باشد، باید ما یا همین مسأله تعدد وضع را قائل بشویم و یا بگوییم: «بعث» به یک وضع واحد به صورت مشترک معنوی برای قدر مشترک بین انشاء و بین اخبار وضع شده است که فرقی با آن احتمال اول در این است که آن احتمال، تعدد وضع را می گوید اما در اینجا فقط یک وضع در کار است، بگوییم:

«وضع هیئت بعث للقدر المشترك بین الانشاء و الاخبار». آن وقت قدر مشترک، قرینۀ معینۀ لازم دارد و قرینۀ معینۀ اش گاهی سیاق است، گاهی قرائن دیگر دلالت بر خصوصیت می کند و الا موضوع له، همان قدر مشترک بین انشاء و اخبار است.

اشکال وضع هیئت برای قدر مشترک بین اخبار و انشاء

وقتی که انسان ابتداء با این حرف و این احتمال مواجه می شود، حرف بدی به نظر نمی رسد. چه مانعی دارد که هیئت «بعث» برای قدر مشترک بین انشاء و اخبار وضع شده باشد؟ ابتداء مانعی برای او تصور نمی شود لکن بعد از مطلبی که خلافاً لمرحوم آخوند در باب حروف ذکر کردیم که آیا موضوع له در باب حروف عام است یا موضوع له خاص است؟ آیا حروف از قبیل وضع عام و موضوع له عام است یا از قبیل وضع عام و موضوع له خاص است؟ نظر مرحوم آخوند این بود که بین کلمۀ «من» که «حرف من الحروف» و بین کلمۀ «ابتداء» که «مفهوم من المفاهیم الاسمیّه» نه از نظر وضع و نه از نظر موضوع له و نه از نظر مستعمل فیه، هیچ فرقی وجود ندارد فقط فرق به لحاظ مقام استعمال است. به این بیان که گاهی از اوقات انسان «ابتداء» را به عنوان یک وصف و حالت برای غیر ملاحظه می کند، در این موقعیت، کلمۀ «من» به کار می رود و اگر ابتدائیت را به عنوان یک مفهوم مستقلی ملاحظه کرد بدون اینکه اضافه به «سیر» و «بصره» و «کوفه» داشته باشد اینجا کلمۀ «ابتداء» به کار می رود اما از نظر وضع واضح، موضوع له، مستعمل فیه، هم در کلمۀ «من» و هم در کلمۀ «الابتداء» هیچ گونه فرقی وجود ندارد.

ما عرض کردیم که معتقدیم که در باب حروف، موضوع له خاص است یعنی کلمۀ «من» برای ابتداء و مفهوم ابتداء وضع نشده است بلکه برای مصادیق ابتداء یعنی ابتداءهای واقعی، ابتداءهای حقیقی، ابتداء از مدرسه به منزل، ابتداء از وطن برای مسافرت، ابتداء به خواندن کتاب، ابتداء به تأسیس مثلاً فلان ساختمان، این ابتداءهای واقعی و این ابتداءهای حقیقی که در حقیقت، این ابتداءهای واقعی همه معنای حرفی هستند یعنی ابتداءهایی هستند که اضافه به متعلقات دارند، اضافه به مدرسه و منزل دارند، اضافه به کتاب دارند، اضافه به مسافرت و تأسیس بنا دارند، موضوع له در باب الفاظ و حروف، عبارت از این مصادیق است ولو اینکه در هنگام وضع، واضح، کلی

ابتداء را در نظر گرفته است و به همین جهت وضعش عام است، لکن لفظ را برای این کلی وضع نکرده است. لفظ را برای مصادیق این کلی وضع کرده است که مصادیق این کلی، همه معانی حرفیه محتاجه به غیر هستند و عنوان وصفی و حالتی برای غیر دارند.

مقتضای وضع خاص داشتن معانی حرفیه

روی این مبنا که ما وضع در باب حروف یعنی موضوع له را خاص گرفتیم و هیئت هم، مثل کلمه «من» عنوان حرفی دارد، هیئت مثل کلمه «الابتداء» نیست که یک لفظ اسمی باشد، هیئت مثل کلمه «من» است، لذا وقتی که در باب حروف بحث می کنند می گویند: «الحروف و ما يتعلق بها و ما يلحق بها» آن وقت ملحقاش عبارت از همین هیئات و نظائر هیئات است. وقتی که ما این مبنا را در باب وضع حروف اتخاذ کرده باشیم، اینجا می گوئیم: شما می گوئید: هیئت «بعث» برای قدر مشترک بین انشاء و اخبار است. قدر مشترک بین انشاء و اخبار، یک معنای اسمی است. شما باید یک مفهومی بین انشاء و اخبار تصور بکنید، یک معنای اسمی جامع باید بین انشاء و اخبار تصور بکنید برای اینکه معنای حرفی، که نمی تواند جامعیت داشته باشد، او که نمی تواند قدر مشترک باشد. قدر مشترک عبارت از یک معنای کلی است و معنای کلی عبارت از معنای اسمی است. معنای حرفی، این جزئیات است. معنای حرفی، مصادیق است، منتها مصادیق، نه به آن صورت که مرحوم آخوند ذکر کردند و اشکال کردند که ایشان ظاهر کلامشان مصادیق ذمیه است، درحالی که مراد مصادیق واقعیه است. مصادیق واقعیه «ابتداء»، این مثالهایی بود که ما عرض کردیم. آیا بین این مصادیق واقعیه به عنوان معنای حرفی می شود یک قدر جامعی ذکر بکنید؟

به عبارت روشن تر: اگر چهارتا ابتداء را کنار هم بگذاریم، بگوئیم: ابتداء حرکت از منزل، ابتداء مسافرت، ابتداء به خواندن کتاب، ابتداء به تأسیس بنا و از شما بپرسیم: بین این چهارتا ابتداء، شما چه قدر جامعی می توانید تصور بکنید؟ شما هرچه فکر بکنید، بین این چهار ابتداء فقط می توانید مفهوم ابتداء را به عنوان قدر جامع مطرح کنید و مفهوم ابتداء معنای اسمی است. یک معنای حرفی که مساوق با جزئیات است به لحاظ اینکه موضوع له خاص است نمی تواند عنوان جامعیت پیدا کند. جامعیت، با تشخص نمی سازد، جامعیت با مصداقیت نمی سازد. قدر مشترک، با فردیت نمی سازد.

اگر گفتید: هیئت «بعث» برای قدر مشترک بین اخبار و انشاء وضع شده است پس لابد باید بگویید: هیئت «بعث» برای یک معنای اسمی وضع شده است برای اینکه قدر مشترک، عنوان کلی است و عنوان کلی در باب اسماء مطرح است اما در باب حروف، آنچه شما می بینید عبارت از جزئیات است. آنچه به عنوان موضوع له مشاهده می کنید، عبارت از مصادیق و افراد است. مصادیق چطور می تواند قدر جامع باشد؟

پس اگر ما دو مطلب را در نظر بگیریم، به طور کلی این احتمال از بین می رود:

یک مطلب اینکه ما در باب وضع حروف خلافاً لمرحوم آخوند با بحثهای طولانی که در این رابطه مطرح کردیم، نظر این شد که در باب حروف ولو اینکه وضع عام است یعنی واضح یک معنای کلی را در نظر گرفته است و نمی تواند جزئیات را در نظر بگیرد اما در عین اینکه معنای کلی را ملاحظه کرده است لفظ و حرف را برای معنای کلی وضع نکرده است بلکه برای مصادیق و افراد این معنای کلی وضع کرده است.

مطلب دومی که باید در نظر بگیریم این است که عنوان قدر مشترک، با جزئیت نمی سازد. قدر مشترک همیشه باید عنوان کلی باشد. پس اگر بخواهید هیئت را به عنوان اینکه دارای معنای حرفی است برای قدر مشترک بین انشاء و اخبار وضع کنید معنایش این است که موضوع له، قدر مشترک بین انشاء و اخبار باشد و قدر مشترک با معنای حرفی که مفاد هیئت است سازگار نیست، لذا ناچار هستیم که مسأله تعدد وضع را قائل بشویم، بگوییم: هیئت «بعث» تاره برای «بعث» ی انشائی وضع شده است و اخیری برای «بعث» ی اخباری وضع شده است.

معنای وضع انشائی کلی

البته باید به یک نکته هم اینجا توجه داشته باشید که وقتی هیئت «بعث» مثلاً در وضع اول برای معنای انشائی وضع می شود، موضوع له در اینجا چه چیز است؟ همان طوری که در باب «من» عرض کردیم: واضح، مفهوم ابتداء را در نظر می گیرد لکن برای مصادیق ابتداء وضع می کند، اینجا هم معنای انشائی کلی را در نظر می گیرد اما برای کلی وضع نمی کند. وقتی که «فروختم» می خواهد برای معنای انشائی وضع بشود، موضوع له اش کلی فروختم نیست و الا این هم معنای اسمی می شود.

ما که قائل به تعدد وضع می شویم باید در هریک از دو وضعش معنای حرفی را پیاده

بکنیم. معنای حرفی لا- محاله باید در اینجا پیاده بشود. حالا- هیئت «بعث» می خواهد برای فروختم انشائی وضع بشود، اینجا واضح، کلی فروختم انشائی را در نظر می گیرد اما برای کلی وضع نمی کند، برای مصادیق این کلی وضع می کند، آن انشاء الیعی که از زید تحقّق پیدا می کند، انشاء الیعی که از عمرو تحقّق پیدا می کند، انشاء الیعی که در رابطه با خانه تحقّق پیدا می کند، انشاء الیعی که در رابطه مثلاً با کتاب تحقّق پیدا می کند. این مصادیق، موضوع له هیئت «بعث» ی انشائی است و در «بعث» ی اخباری هم مسأله همین طور است.

خیال نشود که اگر هیئت «بعث» برای «بعث» ی اخباری وضع شد، معنایش این است که موضوع له اش یک معنای کلی خواهد شد. مسأله اینطور نیست. وقتی که واضح می خواهد هیئت «بعث» را برای «بعث» ی اخباری وضع بکند مسأله به این صورت است که کلی فروختم اخباری را در نظر می گیرد لکن هیئت را برای این کلی وضع نمی کند بلکه برای مصادیق این فروختم اخباری وضع می کند. مصادیقش این است که زید خبر می دهد که خانه ام را فروختم، عمرو خبر می دهد که کتابم را فروختم، بکر خبر می دهد که مثلاً لباسم را فروختم. اینها مصادیق فروختم اخباری است و اینها موضوع له هستند.

عنوان کلی را ملاحظه کرده است، فروختم اخباری را به صورت کلی در نظر گرفته است اما هیئت «بعث» را به لحاظ این وضع، برای کلی فروختم اخباری وضع نکرده است بلکه همین مصادیق اخبار، «اخبار زید بانه باع داره، اخبار عمرو بانه باع کتابه» و همین طور خبرهایی که در رابطه با بیع تحقّق پیدا می کند، اینها به عنوان موضوع له مطرح هستند در حالی که هیئت دارای معنای حرفی است و باید موضوع له اش خاص باشد.

روی قول به تعدّد وضع هم مسأله همین طور است، یک وضع و دستگاه وضع مستقل برای «بعث» ی انشائی نسبت به مصادیق «بعث» ی انشائی، یک دستگاه مستقلی هم برای «بعث» ی اخباری نسبت به مصادیق «بعث» ی اخباری.

(سؤال... و پاسخ استاد:) صرف اینکه نیاز به قرینه داریم، اقتضا نمی کند که هیئت «بعث» را از مسائل وضع به طور کلی خارج کنیم و بگوییم: هیئت «بعث» وضع ندارد.

فعل ماضی تا متکلم وحده که می رسد تمام هیئاتش وضع دارد و دارای معنای موضوع له است اما وقتی که به متکلم وحده و متکلم مع الغیر رسید، به جرم اینکه این دو گاهی در مقام انشاء و گاهی در مقام اخبار به کار می روند لذا باید اینها را از دایره وضع بیرون برد

و هیچ وضعی برای هیئتشان ثابت نیست! نمی شود این مسأله را ملتزم شد و اگر وضع یا مشترک معنوی هم قائل شدید باید بگویید که خروج از چیزی است که مقتضای تحقیق در باب معانی حرفیه است و یا باید مسأله تعدد وضع و مشترک لفظی را بپذیرید «و هو المطلوب».

در نتیجه اینکه ایشان مسأله انشاء و اخبار را به طور صریح می فرماید: «من المداليل السياقيه لا مما وضع له اللفظ» و صریحا ارتباطش را به عالم وضع، نفی می کنند با این حساب مطلب ایشان تمام نیست.

پرسش:

۱ - استعمال مثل «بعث» در مقام انشاء و اخبار چه ارتباطی به وضع دارد؟

۲ - جملات مشترک بین اخبار و انشاء را در محل بحث از نظر تعدد وضع بررسی کنید.

۳ - اشکال وضع هیئت برای قدر مشترک بین اخبار و انشاء را توضیح دهید.

۴ - مقتضای وضع خاص داشتن معانی حرفیه چیست؟

۵ - چگونه هیئت «بعث» برای معنای انشای کلی وضع می شود؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

خلاصه سخن مرحوم نائینی (ره) در مورد حقیقی بودن استعمال لا ضرر

مرحوم نائینی فرمودند: منفی، عبارت از حکم ضرری است و در رابطه با حکم ضرری اینطوری توضیح دادند که بعضی از احکام واقعا خودشان ضرری هستند و در حقیقت بین آن حکم و بین ضرر هیچ گونه واسطه ای وجود ندارد.

مثل لزوم معامله غبّیه، اگر شارع بخواهد حکم بفرماید به اینکه معامله غبّیه، لازم است و کسی نمی تواند این معامله را فسخ کند، نفس این حکم، ضرری است.

دیگر واسطه ای ندارد و حالت انتظاری در او وجود ندارد.

نفس این که بیع غبّیه لازم باشد و مغبون، حق فسخ نداشته باشد ضرری.

فرمودند: بعضی از احکام اینطوری است که ارتباط بین حکم و ضرر، خیلی روشن است.

اما بعضی از احکام مثل مسأله ایجاب الوضوء در آنجایی که وضو ضرری باشد،

ابتداء که حساب می کنیم «نفس الایجاب لا یکون ضرریا». ممکن است شارع وضو را ایجاب کند لکن مکلف مخالفت بکند. در اینجا هیچ ضرری تحقق پیدا نکرده است. به عبارت روشن تر: آنچه که ضرری است، وضو در هوای سرد است، وضو با کسالت و مرض است که موجب تضرر است، موجب حصول ضرر است، اما «نفس الایجاب الشارع الوضوء» ولو اینکه در دنبالش وضویی هم تحقق پیدا نکند «هذا لیس بضرری». پس در اینجا ارتباط بین ایجاب الوضوء و بین ضرر را چطور درست کنیم؟

مرحوم نایینی فرمودند: ولو اینکه بین حکم وجوب وضو و خود ضرر، یک واسطه ای در کار است و او اراده المکلف برای فعل وضو و توضی است، لکن چون اراده مکلف، در عالم تشریح، مقهور برای حکم شارع است و تحت تأثیر حکم شارع قرار دارد با اینکه این اراده، واسطه شده است مع ذلک ما می توانیم بین ضرر و بین ایجاب الوضوء، ارتباط علی و معلولی برقرار کنیم. منتها ارتباط علی و معلولی به این نحو نیست که واسطه ای در کار نباشد، مثل این است که علت، علّیت پیدا کرده است برای یک معلولی و آن معلول هم علّیت برای یک معلول دیگر پیدا کرده است. همان طوری که بین علت و معلول اول، ارتباط برقرار است، بین علت و معلول اخیر هم ارتباط برقرار است و ارتباطشان، ارتباط علی و معلولی است، لذا در اینجا بین حکم و ضرر، به این نحو ارتباط را برقرار می کنیم.

بله، اگر حکم در رابطه با ضرر، عنوان علّیت نداشته باشد بلکه عنوان معدّیت داشته باشد و یا اگر علّیت هم در کار باشد، از آنجایی باشد که علت و معلول دو وجود مستقل داشته باشند مثل حرکت ید و حرکت مفتاح، اگر اینطور باشد نمی توانیم ارتباط برقرار کنیم، نمی توانیم بگوییم: «لا- ضرر» حکم ضرری را نفی می کند و چنین حکم ضرری را اراده کنیم، اما اگر ارتباط، ارتباط علی و معلولی شد و اینطور نشد که دارای دو وجود مستقل باشند مثل مسأله قتل و ضرب یا ایلام و ضرب، ضرب، علت برای ایلام است، ضرب، علت برای درد است، اما اینطور نیست که دو وجود مستقل محسوس در کار باشد. ایشان می گویند: اینجا شما هر کدام را بر دیگری اطلاق بکنید، معلول را بر علت اطلاق کنید، علت را بر معلول اطلاق کنید، ضرب را بر ایلام اطلاق بکنید، ایلام را بر ضرب اطلاق بکنید، هیچ گونه مانعی ندارد و این اطلاق، یک اطلاق شایع و متعارف است و منشأش هم مسأله علّیت و معلولیت و ترتّب و ارتباط علی است.

ما در این رابطه، دوتا حرف داریم: یک حرف که حرف اساسی ماست این است که ببینیم آیا در مسأله ایجاب الوضوء و مسأله ضرر که ایشان ارتباط علی و معلولی برقرار کردند، این ارتباط وجود دارد یا ندارد؟ آنچه که ما در خارج ملاحظه می کنیم این است که وضو گرفتن ضرری است، عمل وضو، ضرری است، اطاعت امر به وضو، ضرری است، یعنی اگر مولا گفت: وضو بگیر، و من در مقام اطاعت برآمدم، آن اطاعت، ضرری است، آن وضوی خارجی انسان را مریض می کند، آن وضوی در هوای سرد، یک نقص بدنی و کسالت بدنی ایجاد می کند. آنچه که محسوس است این است پس «اطاعه الامر بالوضوء ضرری».

اگر نسبت بین اطاعت و خود امر را حساب بکنیم، و یک نسبت علی و معلولی تحقق داشته باشد، این حرف مرحوم نایینی (ره) تمام است، اما اگر دیدیم بین امر مولا در همه موارد و اطاعه امر المولی، ارتباط علی و معلولی تحقق نداشت، چطور می توانیم ضرری را که در رابطه با اطاعه امر المولی است به حساب امر المولی بگذاریم و مرتبط به خود ایجاب الوضوء بکنیم؟

اما آیا واقعهش کدام است؟ اینها یک مسائلی است که انسان باید حساب کند. مولا که می گوید: نماز بخوانید و شما اول ظهر، امر مولا را اطاعت می کنید، آیا این امر مولا، علت اطاعت شماست که در نتیجه اینطور باشد که آن کسی که امر مولا را اطاعت کرده، این معلول را متحقق کرده است اما آن کسی که امر مولا را اطاعت نکرده، امر مولا را مخالفت کرده، نگذاشته است که معلول در خارج محقق بشود؟ آیا نسبت امر مولا به مطیع و عاصی دو نسبت است؟ یعنی امر، علیت برای اطاعت دارد و عاصی خارج از دایره علیت، امر مولا را مخالفت می کند؟ آیا اینطور است؟ یا اینکه مسأله اطاعت و معصیت از نظر ارتباط با امر، هیچ فرق نمی کند، در یک مراحل دیگری اختلاف تحقق دارد، در یک مسایل دیگری بین عاصی و مطیع، تفاوت وجود دارد و الا- از این نظر که بخواهیم، بگوییم: این کسی که نماز خوانده است، معلول امر مولا- را در خارج محقق کرده است که لابد باید علیت ناقصه بگویید، اگر کسی علیت تامه بگوید که واضح البطلان است، برای اینکه اگر امر مولا، علیت تامه برای اطاعت داشته باشد پس هیچ کجا

نباید عصیان تحقق پیدا بکند. هیچ کجا نباید مخالفت تحقق پیدا بکند. علیت را که شما می گوید، طبعاً علیت ناقصه را در این رابطه مطرح می کنید نه علیت تامه. در همان علیت ناقصه، بین مطیع و عاصی چه فرقی است؟ فرق این است که مطیع، علیت ناقصه را به مرحله کمال رسانده است و مخالف و عاصی، جلوی تأثیر علیت ناقصه را گرفته است؟

یا اینکه این حرفها در مسأله اطاعت و عصیان نیست بلکه حرف این است آن کسی که امر «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ» را اطاعت کرده، حساب کرده است که مولا- یک امری دارد و موافقت این امر، ثواب دارد و مخالفتش عقوبت دارد و عقوبتش غیرقابل تحمل است.

مسأله ترک نماز به جایی می رسد که از آن تعبیر به کفر می شود که در بعضی از روایات اینطوری تعبیر کرده اند، و از نظر مثبت، عنوان «معراج، قربان کل تقی، الصلاه خیر موضوع» به عنوان بهترین کاری که در شریعت می تواند تحقق پیدا کند.

آدم مطیع این حسابها را می کند، یعنی در حقیقت خودش را سر دو راهی می بیند، می گوید: نماز بخوانیم، این همه ثوابات و برکات بر آن ترتب پیدا می کند، نماز نخوانیم، باید آماده عقوبت غیرقابل تحمل در آخرت بشویم. این حسابرسی ها را می کند و بالاخره معتقد می شود که برای رسیدن به آن ثوابها و برای ترس از آن عقابها باید جانب فعل را اختیار بکند. همین او را وادار به خواندن نماز می کند، این علت می شود که او نماز بخواند. اما آدمی که مخالفت می کند، آدمی است که جهات غیرعقلانی اش بر جهات عقلانی اش، غلبه دارد می گوید: حالا حوصله نداریم، چه کسی رختخواب گرم را رها می کند بلند شود وضو بگیرد و نماز بخواند؟ عاقبت هم یک معامله ای با ما می شود.

حالا عقوبتی هم بر آن ترتب پیدا بکند، مسأله مهمی نیست.

این حسابهاست که عاصی را از مطیع جدا می کند و الا در رابطه با اصل امر، امر نه علیت برای اطاعت است و نه برای مسأله دیگر. بله، امر فقط برای اطاعت و عصیان، موضوع درست می کند یعنی اگر امر نباشد، اطاعت و عصیان معنا ندارد. اگر دستور مولا- نباشد، مخالفت و موافقت معنا ندارد. این موضوع درست کن است، اما چیزی که موضوع درست می کند، معنایش این نیست که علیت تامه برای آن دارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): آیا فرق بین مطیع و عاصی این است که مطیع علت ناقصه را کامل کرده است و عاصی جلوی تأثیر علیت را گرفته است؟ یعنی وقتی که به عاصی می گوییم: چرا نماز نخواندی؟ چرایش را به چه چیز متوجه می کند؟ می گوید: خدا کریم

است حالا- ببینیم تا روز قیامت با ما چه معامله ای می شود. به مطیع می گوییم: چرا شما نماز خواندی؟ می گوید: برای این برکاتی که بر نماز مترتب است و این عقوباتی که بر ترک آن مترتب است. هیچ ارتباطی با عالم امر ندارد. امر فقط یک موضوع برای مخالفت و موافقت است به این معنا که اگر امری نبود نه اطاعتی بود و نه عصیانی بود. پس خوب است وجود مولا- را هم علت قرار بدهید. یکی از علل وجود المولی است برای اینکه اگر مولا- نبود امری نبود و اگر امری نبود، اطاعت نبود، پس وجود المولی هم یکی از علل اطاعت شماست. وجود المولی چه ارتباطی به اطاعت دارد؟ وجود المولی و امر المولی، هر دو موضوع درست کرده است یعنی تکلیف ساخته است و تکلیف هم زمینه برای اطاعت و عصیان است و موضوع برای اطاعت و عصیان است. پس عمده چیزی که ما در اینجا باید ملاحظه کنیم همین مسأله است.

عدم تفاوت عاصی و مطیع از نظر ذات امر

وجدانا از نظر مطیع و عاصی در ارتباط با ذات امر، هیچ فرقی وجود ندارد؟ ما نمی توانیم بگوییم: مطیع، علت امر را محقق و ثابت کرده است و عاصی جلوی علت را گرفته است. مولا یک امری صادر کرده است، بعضی از بندگان و عبیدش از ترس چوب و کتک یا به امید جوایز و عطایای مولا، اطاعت کرده اند، بعضی ها هم مخالفت کرده اند و خودشان را برای عفو مولا یا برای عقوبت مولا آماده کرده اند. اختلاف فقط در این مرحله است و الا در رابطه با امر، هیچ گونه اختلافی وجود ندارد. امر در این وسط، مثل یک سنگ محکی شده است. بعضی ها در رابطه با او، عنوان مطیع به خودشان گرفته اند، بعضی ها در رابطه با او، عنوان عاصی به خودشان گرفته اند. پس اینکه ایشان می فرماید:

«اراده العبد مقهوره فی عالم التشریع لحکم المولی» اصلا اینطور نیست. اصلا نباید اینطوری تعبیر بکنیم. عبد در اراده خودش آزاد است. هیچ گونه قاهریتی در کار نیست.

فقط یک موضوعی تحقق پیدا کرده است، عبد خودش را سر دو راهی می بیند، بعضی ها راه اطاعت را انتخاب می کنند و بعضی ها راه معصیت را انتخاب می کنند. نه آنکه راه اطاعت را انتخاب کرده است مقهوریتی در کارش هست، نه آن کسی که راه معصیت را انتخاب کرده است عنوان مقهوریتی در او وجود دارد.

پس آنچه که باید اساس این بحث را روی آن متمرکز کنیم، ارتباط بین امر و اطاعت

است. ما می بینیم ارتباط بین امر و اطاعت، ارتباط علی نیست، ارتباط سببی نیست ولو به صورت علت ناقصه و سبب ناقص. بلکه بالاتر؛ حتی مقام امر، از یک معد هم پست تر و پایین تر است، برای اینکه معد «علی قول» در تشکیل علیت تامه، نقش دارد ولو یک نقش ضعیفی، اما امر، در رابطه با انقلاب، هیچ نقشی ندارد، فقط موضوع درست کرده است.

موضوع درست کردن، غیر از ارتباط علی است ولو هر جزئی از اجزاء علت باشد. این فقط زمینه است، مثل خود وجود المولی است. چطور اگر مولایی وجود نداشته باشد دیگر اطاعت و عصیانی تحقق ندارد، امر هم اگر تحقق نداشته باشد، اطاعت و عصیان تحقق ندارد.

آن که دخالت در اطاعت دارد، من عبد هستم و تصورات من و اعتقاداتی که در رابطه با امر و مثبت و عقوبت بر موافقت و مخالفت دارم. لذا این بیان ایشان به نظر ما بیان درستی نیست و ما در مسأله ایجاب الوضوء و ضرری بودن وضوی خارجی، نمی توانیم بین ضرر و بین ایجاب الوضوء ارتباط برقرار بکنیم. هیچ ارتباطی به نحو علیت که ایشان خیلی روی علیت تکیه می کند تحقق ندارد.

عدم ارتباط بین اتحاد وجودی با مسأله استعمال

اما آن مثالی که ایشان در مسأله ایلام و ضرب یا قتل و ضرب زدند، می گفتند: چون ترتب ایلام بر ضرب، یک ترتب علی است و علاوه، سبب و مسبب، دو وجود مستقل ندارند لذا هر کدام را بر دیگری اطلاق بکنید مانعی ندارد و این اطلاق هم شایع و متعارف است. اینجا ما دو حرف داریم:

یک حرف این است که ایشان چه می خواهند بگویند؟ می خواهند بگویند: هر دو چیزی که بینشان اتحاد در کار است، حالا یا به نحو دوام یا به نحو احیاناً و اتفاقاً، این اتحاد سبب می شود که ما بتوانیم یکی را بر دیگری اطلاق بکنیم برای اینکه دو وجود مستقلی نیست، برای اینکه اتحاد وجودی دارد؟

اینجا خلطی در کار آمده است. اتحاد وجودی چه ربطی به مسأله استعمال و عالم الفاظ دارد؟ عالم الفاظ چه ارتباطی به مسأله اتحاد وجودی دارد؟ اگر فرض کردیم که دو شیء، اتحاد وجودی علی الدوام هم دارد مثل انسان و ضاحک، آیا مجرد این اتحاد، سبب می شود که ما در عالم مفهوم هم این اتحاد را سرایت بدهیم؟ پس اگر اینطور است

شما انسان را به ضاحک معنا کنید، بگویید: معنای انسان، ضاحک است چون اتحاد وجودی دارند. انسان و ضاحک دو کلی منطبق بر یکدیگر علی الدوام هستند، نسبتشان از نسب اربع منطقی، نسبت تساوی است، اتحاد وجودی هم هست، حتی ملازمه هم نیست. آیا صرف اتحاد وجودی، مسأله را به عالم لفظ و عالم استعمال مرتبط می کند؟ پس اگر از شما پرسیدند که «ما معنی الانسان؟» بگویید: ضاحک، حقیقتاً. اگر از شما پرسیدند: «ما معنی الضاحک» بگویید: انسان. هر کجا می خواهید انسان را استعمال کنید باید بتوانید ضاحک را حقیقتاً به کار ببرید. هر کجا می خواهید ضاحک را به کار ببرید، انسان را به کار ببرید. قرآن که می گوید: «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»، بگویید: «لیس للضحك إلا ما سعی»! مگر انسان و ضاحک اتحاد وجودی ندارند؟! مگر شما نمی گوید: اتحاد وجودی مصحح اطلاق احدهما علی الآخر است، آن هم اطلاق حقیقی نه اطلاق مجازی. بحث ایشان در اطلاق حقیقی است و تمام زحمتی که ایشان می کشند، می خواهند مسأله را به صورت حقیقت تمام بکنند. آیا درست است که ما به جای «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» بگوییم: «لیس للضحك إلا ما سعی»؟

اینها چه ارتباطی به هم دارد؟ مسأله وجود، مسأله تحقق در خارج، مسأله اتحاد وجودی در خارج، ربطی به عالم مفاهیم و به عالم استعمال و به عالم الفاظ ندارد. عالم الفاظ، یک عالمی است در جای خودش و اگر بخواهید اتحاد احیانا را هم کافی بدانید پس خوب است که در مسأله اجتماع امر و نهی، شما کلمه صلاه را به جای غضب استعمال کنید، برای اینکه اینها احیانا اتحاد وجودی دارند. کلمه غضب را به جای صلاه استعمال کنید یعنی وقتی که می گوید: «الصلاه معراج المؤمن» شما بگویید: «الغضب معراج المؤمن» برای اینکه اینها احیانا اتحاد وجودی دارند!

اگر تا این مرحله پیش بروید، باید یک چنین مسائلی را ملتزم بشوید. کلمه غضب را بگویید و صلاه را حقیقتاً اراده کنید. پرسیم: چرا؟ بگویید: برای اینکه اینها احیانا اتحاد وجودی دارند. در صلاه در دار مغصوبه هم صلاه تحقق دارد و هم غضب تحقق دارد و اتحادشان هم اتحاد وجودی است. آیا می شود این حرفها را در رابطه با استعمال پیش بیاوریم و بگوییم: در عالم استعمال هم اینطور است؟

(سؤال... و پاسخ استاد): ایشان می گوید: دو چیز اگر اتحاد وجودی داشته باشند و در وجود، دو وجود مستقل نباشند، «اطلاق احد الشئین علی الآخر فی مقام الاستعمال

حقیقه» مانعی ندارد. «الغصب معراج المؤمن» درست است؟!

عدم حقیقی بودن استعمال علت به جای معلول

اشکال دیگری که در همان مسأله ایلام و ضرب به ایشان هست این است: اینکه ایشان می گویند: «اطلاق احدهما علی الآخر شایع» حالا ما از آن اشکال اول خودمان صرفنظر می کنیم اما آیا این شایع، شایع بنحو الحقیقه است یا بنحو المجاز است؟ اگر بفرمایید: «بنحو المجاز» است، ما هم قبول داریم لکن مدعای شما را ثابت نمی کند. شما این همه زحمت کشیدید که «لا ضرر» را به معنای نفی حکم ضرری به صورت حقیقت بیان کنید، نه حقیقت ادعائیه. حقیقت ادعائیه حرف مرحوم آخوند است که ان شاء الله در بحث بعد عنوان می کنیم، نه حقیقت حقیقت.

اگر شما می گویند: این اطلاق، اطلاق مجازی است، حرف شما را ثابت نمی کند. اگر می گویند: این اطلاق حقیقی است، ما قبول نداریم. ما وقتی به عرف مراجعه می کنیم می بینیم کلمه ضرب را مجازا به جای ایلام به کار می برند، کلمه ایلام را مجازا به جای ضرب به کار می برند و اگر این اطلاق، مجازی شد، حالا بفرمایید: ما احراز نکردیم، شما باید اثبات بکنید که این اطلاق به نحو حقیقت است و چه راهی برای اثبات اینکه این اطلاق به نحو حقیقت باشد دارید؟

در نتیجه این بیانی که مرحوم نایینی (ره) در این چند روزه بیان فرمودند، مواردی از این بیان، مورد اشکال بود و این بیان نتوانست مدعای ایشان را در باب «لا ضرر» ثابت بکند که ایشان بفرماید: مراد از «لا ضرر» نفی حکم ضرری است و دلالتش هم بر نفی حکم ضرری، یک دلالت حقیقیه است. یک دلالتی است که نه حقیقت ادعائیه است و نه سبب و مسبب است و نه مجاز در حذف است بلکه حقیقتا ما می توانیم بگوییم: «لا ضرر» و اراده کنیم که وضوی ضرری ایجاب نشده است، حقیقتا بگوییم: «لا ضرر» و اراده کنیم که بیع غبن لازم نشده است. این نتوانست این مطلب را اثبات کند.

پرسش:

۱ - خلاصه کلام مرحوم نایینی (ره) را در مورد حقیقی بودن لا ضرر بنویسید.

۲ - آیا بین امر و اطاعت امر، علیت تحقق دارد؟ توضیح دهید.

ص: ۵۰۰

۳ - آیا عاصی و مطیع از نظر ذات امر، متفاوت هستند؟ چرا؟

۴ - چه ارتباطی بین اتحاد وجودی با مسأله استعمال، وجود دارد؟ شرح دهید.

۵ - اشکال استناد در عدم حقیقی بودن استعمال علت به جای معلول بر کلام نایینی چیست؟

ص: ۵۰۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

این بیانی که مرحوم محقق نایینی(ره) داشتند برای اینکه لا ضرر از یک طرف دلالت بر نفی حکم ضرری کند، و از طرفی، این دلالت علی نحو الحقیقه باشد، آن هم حقیقت خالصه نه حقیقت ادعائیه، با ملاحظه بحثهایی که شد به جایی نرسید. حالا از مرحله حقیقت که پایین تر بیاییم، آیا مسأله حقیقت ادعائیه را مطرح کنیم آن طوری که مرحوم محقق خراسانی صاحب کفایه بیان فرمودند؟ یا بگوییم: این مجاز به این کیفیت است که لفظ موضوع للمسبب، بر سبب اطلاق شده است، به علاقه سببیت؟ یا اینکه بگوییم: چون که چیزی اینجا حذف شده است و در تقدیر هست، مجاز در تقدیر تحقق پیدا می کند؟ اینها را باید بررسی کنیم و ببینیم نتیجه در باب لا ضرر به کجا منتهی می شویم؟

بررسی حقیقت ادعائیه در معنای لا ضرر

اما نسبت به مسأله حقیقت ادعائیه؛ خلاصه و درعین حال توضیح بیان مرحوم آخوند

در کتاب کفایه، عبارت از این است که اصل اولی در این قسم تعبیرات، عبارت از این است که متکلم می خواهد نفی ماهیت کند، نفی حقیقت بکند. وقتی متکلم می گوید:

«لا-رجل فی الدار» (البته در این جهت فرق نمی کند «لا-رجل» باشد، یا کلمه «فی الدار» هم ضمیمه اش باشد. بیشتر تکیه روی «لاء نافی» و آنکه تلو لا نافی واقع شده است می باشد.) وقتی که متکلم می گوید: «لا رجل فی الدار» معنایش این است که می خواهد بگوید: این ماهیت در دار تحقق ندارد، این حقیقت در دار تحقق ندارد. با کلمه لای نافی حقیقت و ماهیت را نفی می کند منتها ما دو جور نفی الحقیقه داریم: گاهی نفی الحقیقه بنحو الحقیقه است که حقیقتا و واقعا نفی حقیقت می کند، مثل همین جایی که می گوید:

«لا رجل فی الدار» و مقصودش این است که از جنس رجل در دار هیچ وجود ندارد، واقعا هم وجود ندارد. این جا حقیقت را نفی می کند و نفی الحقیقه اش به نحو حقیقت و بر سبیل حقیقت است.

اما گاهی از اوقات، نفی حقیقت می کند، اما لا بنحو الحقیقه، بلکه ادعاء نفی حقیقت می کند به لحاظ اینکه آن حکمی که مترتب بر متلو «لا» قرار گرفته است، یعنی تالی لا، یا صفتی که در دنبال اوست و مترقب از اوست، تحقق ندارد و این مجوز این می شود که بگوید: «لا رجل و یا اشباه الرجال و لا رجال». لا رجال با «لا رجل فی الدار» هیچ فرقی ندارد، هر دو نفی حقیقت است منتها او نفی الحقیقه اش به نحو الحقیقه است، این نفی الحقیقه اش به نحو الادعاء است، یعنی می خواهد بگوید: رجل، یک اوصافی دارد، یک کمالاتی مترقب از رجال است، یک فضایی از اینها انتظار می رود، فضیلت شجاعت، فضیلت شهامت، فضیلت سخاوت و امثال ذلك، لذا حالا که می بینیم این فضایل وجود ندارد، وقتی که مسأله جنگ پیش می آید و این رجال به صورت رجال، آمادگی برای شرکت در جنگ ندارند، آمادگی برای ابراز شجاعت و شهامت ندارند، وقتی که این معنا در آنها منتفی شد، به صورت ادعا و بر سبیل کنایه می توانیم عنوان لا رجال را درباره اینها منطبق کنیم. می توانیم نفی حقیقت کنیم و از این نفی حقیقت، آن معنای کنایی را اراده کنیم.

و همین طور در مثل «لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد» ایشان می فرماید: این روایت معروفه هم می خواهد نفی حقیقت بکند، می خواهد بگوید: جار مسجد اگر نمازش را در مسجد نخواند، این «لیست بصلاه». حقیقت صلاه و ماهیت صلاه را نفی

می کند لکن این نفی اش به نحو حقیقت نیست، بلکه برای این است که صلاه، دارای آثار و برکاتی است، و اگر نمازی فاقد آن آثار و برکات شد، انسان می تواند حقیقت صلاه را ادعاء به صورت کنایه نفی کند. گاهی انسان مطلبی را ذکر می کند، لکن مطلب دیگری را اراده می کند.

تفاوت توجه نفی به اوصاف و توجه آن به ماهیت از نظر بلاغت

بعد می فرماید: این اشتباه نشود! این دوتا راهی که می خواهیم عرض کنیم از نظر مسأله بلاغت، خیلی با هم متفاوت است و فرق دارد. یک راه این است که در باب لا-رجال انسان ابتداء نفی را مستقیماً متوجه اوصاف رجولیت کند، که بین نفی و اوصاف رجولیت رابطه باشد، که در حقیقت بخواهیم بگوییم: «لا رجال متصفه بالشجاعه و الشهامه و السخاوه». اگر اینطور خواستیم تعبیر کنیم، مسأله بلاغت، خیلی در او مطرح نیست، مثل اینکه کسی تعبیر کند: در فلان روستا یک اهل علمی که بتواند جواب مسائل شرعی را بگوید وجود ندارد. این یک تعبیر معمولی است، تعبیر صحیح است، ولی از نظر بلاغت، مرتبه ای را واجد نیست و دارای خصوصیت بلاغتی نیست.

اما اگر انسان نفی را متوجه خود ماهیت کند، نفی را متوجه خود حقیقت کند، لکن ملاک توجه نفی به حقیقت، نبودن آن آثار و صفات باشد، که آن نبودن آثار و صفات به عنوان مبنا و ملاک مطرح باشد، و الا-نفی مستقیماً به ماهیت بخورد، بگوید: «لا صلاه، لا رجال» ایشان می فرماید: از نظر معنای بلاغت و مراتب بلاغت، یک بلاغت کامل در آن وجود دارد. کأن هردو در باطن، یک معنایی را دلالت می کنند، اما تعبیر، فرق می کند، مثل تعبیراتی که در معانی بیان خواننده آید. یک وقت انسان می خواهد بگوید: زید سخی است، در مقام تعبیر می گوید: «زید سخی» این مسأله ای نیست، این همان واقعیت را با یک دلالت مطابقی و دلالت حقیقی غیرکنایی بیان شده است. اما یک وقت می گوید:

فلانی، در خانه بازی دارد. این هم مسأله سخاوت را می رساند، اما با یک تعبیر لطیف و با یک معنای کنایی این مطلب فهمیده می شود، و در معانی بیان، برای این تعبیر ادبی، حساب خیلی مهمی ذکر شده است.

پس اینجا هم همین طور است. همان طوری که در این دو مثال، شما بالاخره دارید مقام سخاوت زید را تفهیم می کنید، لکن بیانهها مختلف است و تعبیرها مختلف است،

اینجا هم همین طور است. یک وقت ما مستقیماً نفی را متوجه صفت و آثار و حکم می‌دانیم، می‌گوییم: نفی در حقیقت به او خورده است «لا-رجال» یعنی «لا-رجال متصفه بالشجاعه و امثالها» اما یک وقت می‌گوییم: نفی به شجاعت نخورده است، به ملا-ک نبودن شجاعت، البته نه به نحو حقیقت بلکه به نحو ادعاء و کنایه، اجازه داریم که نفی را متوجه خود حقیقت کنیم، نفی را متوجه خود ماهیت رجال و صلاه بکنیم و مرحوم آخوند این معنا را اختیار می‌فرماید.

در حاشیه رساله اشان هم یک بیانی دارند که البته «لا ضرر و لا ضرار» را از نظر معنا، یک جور خاصی معنا کرده اند، اما از این جهت لاء نافی، فرموده اند که این مثل این می‌ماند که تعبیر کنند «لا قمار فی الاسلام، لا سرقه فی الاسلام، لا اکل مال بالباطل فی الاسلام» البته مثال دیگری هم زده اند که مناقشه دارد و بعداً بحثی در رابطه با آن مثال خواهیم کرد.

بالاخره مجموع بیانات ایشان در کفایه و در حاشیه رسائل، به همین مسأله حقیقت ادعائیه، و یا به تعبیر خودشان: نفی الحقیقه بنحو الادعاء و الکنایه برمی‌گردد. اما آیا این بیان مرحوم آخوند بیانی هست که آن را در مورد لا ضرر بپذیریم؟ ولو اینکه در مورد «یا اشباه الرجال و لا رجال» می‌پذیریم و مانعی ندارد، در مثل «لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد» می‌پذیریم و مانعی ندارد اما در لا ضرر و لا ضرار آیا می‌شود این بیان ایشان را پذیرفت، یا نمی‌شود پذیرفت؟

تفاوت نفی در مثل «لا صلاه» با نفی در «لا ضرر»

می‌گوییم: اشکالش در این رابطه است: در مسأله «لا صلاه» خود صلاه برای یک سلسله احکام و آثار، موضوعیت دارد. صلاه است که می‌گویید: معراج المؤمن است، صلاه است که می‌گویید: «قربان کل تقی» است. صلاه است که هزاران آثار و برکات روی نفس عنوان صلاه بار شده است. لذا در «الصلاه معراج المؤمن» می‌بینید موضوع، ماهیت صلاه است. «الصلاه معراج المؤمن»، یعنی ماهیت. «الصلاه قربان کل تقی»، یعنی ماهیت صلاه قربان و مقربیت برای هرمتقی و پرهیزکاری دارد. یا در «لا رجال» آن جا مسأله موصوف و صفت و ربما قضیه حملیه است. رجل است که اتصاف به شجاعت دارد، رجل است که اتصاف به سخاوت دارد، رجل است که آمادگی برای شرکت در جنگ و

جبهه های اسلام علیه کفر دارد. پس موضوع همه، رجل است. اینجاها بیان ایشان درست است.

اگر يك جایی گفتند: «لا صلاه لجار المسجد الا في المسجد» ناظر به همان آثاری است که بر صلاه بار شده است. شخص می بیند آن آثار اینجا وجود ندارد، همسایه مسجد اگر در منزلش نماز بخواند و مسجد را اختیارا رها نکند، دیگر آن معراجیت، تحقق ندارد، آن قربانیت، تحقق ندارد، آن آثار و برکات دیگر صلاه، تحقق ندارد البته نه به این معنی که صفر است ولو به مرتبه کامله اش در این جهت فرقی نمی کند ولی نکته بحث این است که آن آثار روی صلاه بار شده است، و لا صلاه با توجه به نبودن آن آثار، ادعاء حقیقت و ماهیت صلاتی را نفی می کند. کآن می خواهد بگوید: صلاتی که عنوان معراجیت ندارد، صلاتی که عنوان قربانیت ندارد «لیست بصلاه، لیست من ماهیه الصلاه». در لا رجال مسأله این طور است.

اما در لا ضرر چگونه این معنی را پیاده بکنیم؟ نفی به چه چیزی تحقق پیدا کرده است؟ نفی به ماهیت ضرر خورده است، لا ضرر. همان طوری که آنجا لا صلاه است، اینجا لا ضرر است. دارد حقیقت ضرر را نفی می کند، ماهیت ضرر را نفی می کند.

بفرمایید ماهیت ضرر را به لحاظ آثارش دارد نفی می کند. می گوئیم: کدام آثار؟ آثاری که روی عنوان ضرر بار شده است چیست؟ کدام اثر روی عنوان ضرر بار شده که لا ضرر می خواهد آن اثر را نفی بکند؟ در «لا صلاه» اثر روی صلاه بار شده بود. «لا صلاه» ماهیت صلاه را نفی می کرد، در حقیقت مرادش نفی آن آثار و نفی آن برکات بود. اما در اینجا نفی به ضرر خورده است، «لا- ضرر». شما می گوئید: این حقیقت ضرر را نفی کرده است. می گوئیم: حقیقت ضرر را به چه لحاظ نفی کرد؟ به لحاظ آثار. کدام آثار؟ آثاری که بر ضرر بار شده باشد نه اثری که بر وضوی ضرری بار شده باشد. لا ضرر غیر از «لا وضوء ضرری» است. یک وقت شارع نفی وضوی ضرری می کند، شما می گوئید: این نفی وضوی ضرری به لحاظ اثرش است، یعنی وجوب ندارد، یعنی لازم نیست وضوی ضرری را انجام دهید.

اما در لا ضرر، نفی وضوی ضرری نشده است بلکه نفی ماهیت ضرر شده است.

ماهیت ضرر، يك عنوان است، وضوی ضرری عنوان دیگر است. وقتی که در لا- ضرر بحث می کنیم، وقتی که در ماهیت ضرر بحث می کنیم، ذهن شما هیچ به وضوی ضرری

انتقال پیدا نمی کند؟ این وضوی ضرری را هم ما از باب مثال ذکر کردیم که در ذهن شما آمده است، و الا کلمه ضرر با کلمه وضوء ضرری چه ارتباطی دارد؟ دوتا عنوان هستند، و شارع در لا ضرر، ماهیت ضرر را نفی کرده است. شما می گوید: این ماهیت نیست به لحاظ، آثار این ماهیت. کدام آثار این ماهیت؟ آثار ماهیت ضرر کدام است؟ در کجا ضرر موضوع برای اثری قرار گرفته که ما ماهیت ضرر را به لحاظ آن اثر مترتب بر ضرر نفی کنیم ولو به نحو صفت و موصوف باشد، مثل رجل متصف به شجاعت، رجل متصف به سخاوت. آنجا به لحاظ اتصاف رجل به این فضائل، ما به خودمان اجازه می دهیم در صورتی که رجلی فاقد این فضائل و فاقد این اوصاف باشد، ماهیت رجولیت را از او سلب کنیم، بگوییم: «هذا ليس من افراد ماهیه الرجل». اینها درست است. اما وقتی در مقام تطبیق این مسائل با لا ضرر برمی آییم، می بینیم در لا ضرر نمی شود یک چنین معنایی را پیاده کرد. شما می خواهید به لا ضرر بگویید که وضوء اگر ضرری باشد، شارع بر شما واجب نکرده است. عدم لزوم معامله غبنی و عدم وجوب وضوی ضرری، چه ارتباطی به ماهیت ضرر و احکام مترتبه بر ماهیت ضرر دارد که اگر آن احکام نباشد بخواهیم ماهیت ضرر را نفی کنیم؟

بله اگر شارع می گفت: «لا وضوء ضرری، لا بیع غبنی» ما درست معنایش را می فهمیدیم. می گوییم: «لا وضوء ضرری بلحاظ الوجوب المترتب علیه، لا بیع غبنی بلحاظ اللزوم المترتب علی البیع» اما شارع ماهیت بیع غبنی را نفی کرده است، ماهیت وضوی ضرری را نفی نکرده است بلکه ماهیت خود ضرر را نفی کرده است. شما برای ضرر بما انها عنوان الضرر فقط، نه وضوء ضرری، نه معامله غبنی متضمن ضرر، یک احکامی را مترتب بکنید که بگویید آن لا ضرر ناظر به آن احکام و عدم ترتب احکام است، و نفی ماهیت ضرر هم بر مبنای نبودن آن احکام خواهد بود.

پس کلام مرحوم محقق خراسانی بعد از آنکه اصل کلامشان نسبتا خوب و جالب است لکن مشکله در تطبیق این حرفهایی است که ایشان بر لا ضرر می زند که مورد بحث و محل کلام ماست. لذا این حرف را ما نمی توانیم بپذیریم.

(سؤال... و پاسخ استاد) بله اگر می گفت: «لا وضوء ضرری» درست بود، اگر می گفت «لا بیع غبنی» حرف مرحوم آخوند درست بود. «لا بیع غبنی» هم دارد نفی غبنیت می کند، لکن نفی ماهیتش به لحاظ اثرش است که اثرش آن لزوم است که شارع به مقتضای

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» در تمام معاملات آورده است. اما «لا بیع غبنی» با لا ضرر چه ارتباطی دارد؟ اینها دارد ماهیت ضرر را من حیث آنها ماهیه الضرر مورد نفی قرار می دهد. پس شما باید برای ماهیت ضرر بدون اضافه به چیزی، یک احکام و یک اوصافی داشته باشید که اگر شارع بخواهد آن احکام و اوصاف را نفی بکند، آنوقت نفی آن احکام و آثار را بنحو نفی ماهیت و نفی حقیقت بیان بکند، و ما چنین چیزی نداریم. ما از لا ضرر چنین چیزی را نمی خواهیم استفاده کنیم. ما از لا ضرر می خواهیم استفاده کنیم که وضوی ضرری واجب نیست. ما از لا ضرر می خواهیم استفاده کنیم که لزوم معامله غبنی برداشته شده و امثال ذلك و با این معنایی که شما می گوید، چنین مسأله ای استفاده نمی شود پس بفهمید معنای غلط است و باید راه دیگری برای معنای لا ضرر پیدا کنیم.

اگر دیدید روی ماهیت ضرر، یک آثار و احکامی نیست که بتوانید ماهیت را به لحاظ آن آثار نفی بکنید، بفهمید که این معنی در مورد لا ضرر غلط است، یعنی لا ضرر مثل لا رجال نیست، لا رجال درست اما لا ضرر برای یک وادی دیگری است. لا ضرر مثل «لا صلاح لجار المسجد الا فی المسجد» نیست. حقیقت ادعایه آن درست است اما در لا ضرر نمی توانیم حقیقت ادعایه را به این صورت پیاده کنیم، چون عنوان ضرر موضوعی برای آثاری پیاده نشده که ما بگوییم: با نبودن آن آثار، ما نفی حقیقت می کنیم.

احتمال مجازیت بنحو سببیت و مسببیت در «لا ضرر» و اشکال آن

پس این حقیقت ادعایه کنار رفت. مسأله سببیت و مسببیت را هم بحث کردیم و دیگر تکرار نمی کنیم. محقق نائینی حکم وجوب وضو را علت برای ضرر می دانست منتها ایشان از یک راه دیگری حقیقتش را درست می کرد، لکن حالا که ما این جهت را عنوان می کنیم به حقیقت کاری نداریم. اگر کسی معنای مجازیت را قبول بکند، لکن از راه سببیت و مسببیت، بگوید: مراد از لا ضرر، لا حکم ضرری است. از باب اینکه حکم، سببیت و علّیت برای ضرر دارد، مانعی ندارد که لفظ ضرر را که موضوع برای مسبب است، در سبب به اطلاق مجازی استعمال کنیم.

می گوییم: ما جوابش را آن روز دادیم، ما در رابطه بین حکم و ضرر، حتی مسأله را از یک معدّم هم پایین تر دانستیم. اگر عنوان علّیت و عنوان سببیت تمام بود، مانعی نداشت که شما لفظ موضوع للمسبب را در سبب استعمال بکنید. اما سببیت چرا؟ ما در جواب بیان

محقق نایینی به طور کلی مسأله سببیت را انکار کردیم، و با انکار مسأله سببیت، دیگر علاقه سببیت هم در اینجا وجود ندارد. لذا این راه را هم بر روی ما بسته می شود.

پرسش:

- ۱ - کلام محقق خراسانی (ره) را راجع به حقیقت ادعائیه در معنای لا ضرر توضیح دهید.
- ۲ - کلام محقق خراسانی (ره) در حاشیه رسائل راجع به لا ضرر چیست ؟
- ۳ - اشکال استاد را بر کلام محقق خراسانی در تفاوت نفی در مثل «لا صلاح» با نفی در «لا ضرر» توضیح دهید.
- ۴ - احتمال مجازیت بنحو سببیت و مسببیت را در لا ضرر با اشکال آن بیان کنید.

ص: ۵۰۹

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بيان مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) در معنای قاعده لا ضرر که از لا ضرر، نفی حکم ضرری را اراده کنیم آن هم به صورت حقیقت و به نحو استعمال حقیقی، به نظر ناتمام رسید و همین طور حقیقت ادعائیه مرحوم آخوند در کفایه و تعلیقه هم ناتمام بود و استعمال مجازی از راه علاقه سببیت هم ناتمام بود برای اینکه بین وجوب ضرری و بین ضرر همان طوری که مفضل بحث کردیم عنوان سببیت و ترتب علی اصلا مطرح نبود. پس این راه هم ناتمام بود.

ادعای مجاز در حذف در استعمال لا ضرر

اگر کسی بگوید: آخرین راه روی این مسیری که داریم طی می کنیم این است که بگوییم: لا ضرر ولو اینکه به صورت مجاز در حذف، بدون اینکه سببیتی و مسببیتی مطرح باشد، بدون اینکه حقیقت ادعائیه مطرح باشد، اینجور دلالت بکند که هر حکمی

ص: ۵۱۰

که «ینشأ منه الضرر و یرتبط بالضرر» ولو اینکه این ارتباط، ارتباط سببی نباشد، ولو اینکه این نشو و تولد، مسأله سببی و مسببی نباشد، بالاخره بین وجوب وضو و ضرر، یک ارتباطی وجود دارد، حالا به نحو معد وجود دارد، یا اینکه بفرمایید از آن هم ضعیفتر، ولی اصل اینکه بین اینها ارتباط مائی تحقق دارد را نمی شود انکار کرد. لذا چه مانعی دارد که بگوییم: لا- ضرر هر حکمی که این حکم ارتباط به ضرر پیدا می کند، ولو اینکه ارتباط علی نباشد، ارتباط سببی نباشد، نفی می کند.

کأن کلمه حکم در اینجا در تقدیر است، و مجازی که تحقق پیدا می کند به عنوان مجاز در حذف است، مجاز در تقدیر است. اگر این حرف زده شد باز هم شما به لا ضرر اشکالی دارید؟ باز هم اینجا مشکله ای وجود دارد؟ یا اینکه دیگر مطلب تمام می شود؟ لا ضرر می گوید: هر حکمی که «ینشأ منه الضرر و یرتبط بالضرر ولو ارتباطا ما» این حکم منتفی است. در نتیجه شما وجوب وضو را در آنجایی که وضو ضرری باشد، به این کیفیت می توانید با لا ضرر بردارید، ولو اینکه به نحو بیانهای گذشته بعضی هایش اشکال داشت که به این صورت بتوانید نفی کنید. آیا باز هم مشکله ای در اینجا هست یا نه؟

لزوم تخصیص اکثر از خروج احکام ضرریه از لا ضرر

جواب این است که یک مشکله بسیار بزرگی در اینجا هست که باید برای حل آن اشکال، راهی پیدا کرد و اگر آن مشکله حل بشود، دیگر از این نظر اشکالی نخواهد بود.

آن مشکله این است که شما می گوئید: لا- ضرر هر حکمی را که «ینشأ منه الضرر» نفی می کند. لزوم معامله غبیه «ینشأ منه الضرر» لذا لا ضرر آن را نفی می کند. وجوب وضوی ضرری را چون «ینشأ منه الضرر» لا ضرر نفی می کند. اینها درست است، اما ما در اسلام و در شریعت، احکامی داریم که این احکام، سر تا پا، ضرر بر مکلف است و قاعده لا ضرر هم این احکام را نفی نمی کند. در باب تکالیف، در باب احکام وضعیه، احکام زیادی داریم که چیزی جز ضرر در اینها نیست و متمحض در ضرر است، مع ذلك لا ضرر آن احکام را نفی نمی کند.

یکی از احکام ما، مسأله زکات و مسأله خمس است. زکات و خمس برگشتش به این است که آنچه که یک تاجر زحمت کشیده است و در طول سال با رنج و تعب به دست آورده است را در آخر سال بعد از کم کردن مخارج، باید پنج یک آن مقداری را که

استفاده کرده است پردازد «هذا ليس بضرر مالي»؟ فقط اگر کسی ده تومان در معامله غبنی مغبون بشود ضرر است، اما چند میلیون که به عنوان خمس پردازد «ليس بضرر»؟ این یک حکمی است که به حسب ظاهر متمحض در ضرر است، پس چرا لا ضرر این را نفی نمی کند؟ در باب زکات هکذا، یک کشاورز آن همه رنج و تعب تحمل می کند، آن همه سرما و گرما را می چشد، مع ذلک باید یک بیستم یا یک دهم غلاتی که به دست آورده است را در مصارف ثمانیه زکات مصرف کند، «هل هذا ليس بضرر»؟ یا اینکه این حکم، سر تا پا ضرری است بر مکلف؟

همین طور می توانید این را ادامه بدهید، در باب وضعیات، در موارد مختلفش می گوید: «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» آیا این ضامن، ضرری نیست؟ این حکم به ضمانی که شارع در مورد اتلاف، تثبیت کرده است «هذا ليس بضرر»؟ بالاتر اینکه در مورد تلف در باب ید عادی، اگر تلفی تحقق پیدا بکند و صاحب ید عادی، نقشی در این تلف نداشته باشد، تجاوزی و تعدی و تفریطی تحقق پیدا نکرده باشد، مع ذلک شارع حکم به ضمان می کند. مثلاً حریق، این گوسفند غصبی را سوزانده و از بین رفته است و غاصب هم در حفظ این گوسفند، هیچ تعدی و تفریطی نکرده است، مع ذلک شارع می گوید: «هو ضامن، أليس الحكم في الضمان في هذا الفرض حكما ضرريا»؟

حالا در مسأله ید عادی، ید، عادی است، ید، غصبی است، ید، غیرامانی است، بالاتر اینکه در باب بیع شما این مسأله را ملاحظه فرموده اید که «تلف المبيع قبل قبضه» از مال بایع است. اگر شما یک جنسی را فروختید و معامله تمام شد، هیچ نقصبی در معامله وجود ندارد، لیکن قبل از آنکه مشتری این مبیع را از شما تحویل بگیرد به یک تلف سماوی، این مبیع تلف شد. شارع می گوید: این معامله خودبه خود منفسخ می شود و این «علی عهده البایع»، این ضرر مالی اش متوجه بایع است. این حکم به انفساخ معامله و اینکه ضرر مالی به بایع توجه پیدا بکند با اینکه معامله تمام شده است و فقط اقباض واقع نشده است، اقباض هم که شرط صحت معامله نبوده است مثل باب صرف و سلف، اقباض یک مسأله خارج از معامله بوده است، مع ذلک شارع در اینجا حکم می کند به انفساخ این معامله غبنی، و حکم به انفساخ این معامله «ليس الا ضرريا» ولی ثابت است.

باز همین طور در باب حدود و تعزیرات، همین چیزهایی که به عنوان حدّ معین شده است، ما اینها را به عنوان حدّ می بینیم و به اجرای این حدود، موظف هستیم، لیکن آیا

نفس جعل این حدود و تعزیرات، ضرر نیست؟ حکم کردن به قطع ید سارق «لیس ضررا علی السارق»؟ حکم کردن به قتل در زنا یا احصائی «لیس حکما ضرریا»؟ دیگر چه ضرری از این بالاتر که در مورد یک زنا، حکم به قتل ترتب پیدا بکند. در تمام تعزیرات و حدود، مسأله به این صورت است، و همین طور موارد دیگر هم هست، در امور مالی شارع فرموده است که «الخمر و الخنزیر» در اسلام مالیت ندارند. با اینکه تجارت به خمر و خنزیر، یکی از تجارت‌های دایره و رایجۀ بین تجار عالم و عقلای عالم است و از این راه چه مقدار استفاده‌ها و تجارت‌ها تحقق پیدا می‌کند ولی شارع فرموده است: «الخمر لیس بمال» آیا سلب مالیت از خمر و خنزیر، حکم ضرری نیست؟ شارع با «الخمر لیس بمال» جلوی تجارت خمر را می‌گیرد، با «الخنزیر لیس بمال» جلوی تجارت خنزیر را می‌گیرد.

یک مالی که از نظر عقلا، یعنی عقلای غیرمتدین به دین اسلام، مالیت خیلی روشن و قابل استفاده‌ای دارد، را اگر شارع خطّ بطلان روی آن بکشد، بگوید: «هذا لیس بمال، ذاک لیس بمال» این باید از دایره تجارت بیرون برود، کسی حق ندارد که در مقابل خمر و خنزیر پول بدهد و یا پول بگیرد، آیا این حکم ضرری نیست؟ آیا حکم ضرری فقط ده تومان در معامله غبنی است؟ یا اینکه اینها احکام ضرریّه صددرصد ضرری است؟ پس با اینها چه کنیم؟

لا- ضرر را در مقابل این احکام که ملاحظه می‌کنیم از یک طرف می‌گوییم: لا ضرر، نفی حکم ضرری می‌کند و از یک طرف مواجه با این مقدار احکام کثیره ضرریه هستیم آیا بگوییم اینها به صورت تخصیص از قاعده لا ضرر بیرون است؟ چه مانعی دارد که لا ضرر همان معنا را داشته باشد، لیکن اینها به صورت لا ضرر از قاعده بیرون آمده باشند؟

اینجا گفته‌اند و واقعش هم این است که این تخصیص اکثر است و تخصیص اکثر هم مستهجن است، برای اینکه آن مقداری که ما در فقه از لا ضرر استفاده می‌کنیم در مقابل این احکام زیاد ضرریه، خیلی ناچیز است. پس اگر بخواهیم حکم کنیم به اینکه این موارد زیاد به صورت تخصیص از قاعده لا ضرر بعد از آنکه چنین معنایی پیدا کرد خارج شده است «بلزم تخصیص الاکثر». پس در اینجا چه کنیم؟ مشکله مهم همین است.

تقسیم تخصیص اکثر از نظر شیخ انصاری (ره)

در اینجا مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب رسایل یک راهی

بیان کرده اند و می فرمایند: دوجور تخصیص اکثر داریم: یک قسم تخصیص اکثر داریم که بین این تخصیصات و موارد تخصیص، هیچ گونه جامع و قدر مشترکی وجود ندارد، مثل اینکه یک کسی بگوید: «اکرم القوم» و بعد سی نفر از این قومی که پنجاه نفر هستند را تک تک خارج بکند اما بدون اینکه این سی نفر به یک ملاک خارج شده باشند و قدر مشترکی بین این سی نفر وجود داشته باشد، بلکه هر کدام به یک ملاک و به یک مناط خارج شده باشند. مرحوم شیخ می فرمایند: اگر تخصیص اکثر به این صورت باشد جایز نیست. این مستهجن عند العقلاء است که متکلم «اکرم القوم» بگوید و قوم پنجاه نفر باشند و بعد سی نفر از آنها را بدون اینکه بین اینها یک جامع و قدر مشترکی وجود داشته باشد را از وجوب اکرام قوم استثنا کند.

اما اگر در مورد تخصیص اکثر یک جامعی وجود داشت، یک قدر مشترکی وجود داشت، مثل همان مثالی که خود ایشان می زنند. اگر متکلم گفت: «اکرم الناس» و بعد یک مخصّصی آمد و فسّاق از ناس را بیرون کرد و در مورد افرادی که وجوب اکرام دارند اعتبار عدالت کرد، در این صورت ما می بینیم که در مسأله عدالت و فسق، تعداد افراد عادل همیشه به مراتب کمتر از تعداد افراد فاسق است. اینجا اگر به جامع عدالت یا به جامع فسق، دو سوم افراد ناس خارج شدند با اینکه این جا تخصیص اکثر است و دو سوم از عام بیرون آمده اند، مع ذلک چون در رابطه با یک جامع و در رابطه با یک قدر مشترکی بوده اند مانعی ندارد که تخصیص اکثر تحقق پیدا بکند.

پس به فرمایش مرحوم شیخ، ما دوجور تخصیص اکثر داریم: قسم مستهجنش آن قسمی است که جامع واحد و قدر مشترک در کار نباشد، اما اگر جامع واحد و قدر مشترک در کار باشد، مانعی ندارد. کأنه از ایشان سؤال می شود که در ما نحن فیه مسأله چه جوری است؟ آیا بین زکات و خمس و جهاد، که یکی از احکام ضرریّه اسلام، مسأله جهاد به تمام معنا است، بین خمس و زکات و جهاد و حدود و تعزیرات و آن مسائلی که ما عرض کردیم، چه قدر مشترکی و چه قدر جامعی وجود دارد؟ آیا جامع بین مواردی که مستثنای از قاعده لا ضرر هستند و شما شمردید عبارت از چه چیز است؟

شیخ می فرماید: لازم نیست که ما جامعش را بدانیم که چه چیز است؟ چه لزومی دارد که ما بفهمیم که جامع بین اینها چیست؟ فقط وقتی که ما مواجه می شویم با اینکه اینجا تخصیص اکثر است و از قاعده لا ضرر خارج شده است کشف می کنیم که بین اینها یک

جامعی وجود دارد، اما اینکه لازم باشد که ما هم آن جامع را بدانیم و یک عنوانی به او بدهیم و او را در قالب لفظ بیاوریم، لازم نیست که این معنا برای ما روشن بشود، همین مقدار که به نحو اجمال، کشف می کنیم که بین اینها یک جامعی وجود دارد، و آن جامع در حقیقت مستثنای از قاعده لا ضرر است، همین برای ما کفایت می کند.

پس راه حلی که مرحوم شیخ انصاری در اینجا بیان کردند با اینکه قبول کردند که تخصیص اکثر است، لیکن این راه را از تخصیص اکثر مستهجن بیرون بردند، فرمودند:

عنوان استهجان در این تخصیص اکثر وجود ندارد.

محقق نایینی (ره) اشکال نسبتاً مفصلی به حرف شیخ دارند و یک راه حلی هم برای اصل اشکالی که ما در لا ضرر مطرح کردیم و خود شیخ هم در مقام جوابش برآمده اند، دارند.

اما جوابی که از شیخ داده اند این است: ملاحظه فرموده اید که ایشان در اصول، خیلی موارد را با قضایای حقیقیه و قضایای خارجیّه مرتبط می کنند. از جمله مواردی که آن را با قضایای حقیقیه و قضایای خارجیّه، مرتبط کرده اند، همین مسأله است. اولاً یک مقدمه ای ذکر می کنند.

فرق بین عموم در قضایای خارجیّه با عموم در قضایای حقیقیه

مقدمه این است که عموم در قضایای خارجیّه با عموم در قضایای حقیقیّه از یک جهت فرق می کند. از نظر منطق، قضایای خارجیّه آن است که حکم روی افراد محققه الوجود فی الخارج شده است، مثل اینکه بگوییم: «کلّ من کان فعلاً فی المدرسه الفیضیه». در قضایای حقیقیّه، حکم روی افراد رفته است لیکن دائره افراد، عمومیت دارد، هم محققه الوجود فی الخارج، مشمول حکم است و هم مقدّمه الوجود، یعنی آنهایی که الان وجود ندارند، لیکن تدریجاً در زمان آینده وجود پیدا می کنند و فردیت پیدا می کنند، که از اینها به افراد مقدره الوجود تعبیر می کنند اما محققه الوجود آنهایی هستند که بالفعل وجود دارند و فردیتشان برای عام، بالفعل محرز است.

اما آن فرق، این است: در قضایای خارجیّه چون حکم فقط روی این افراد محققه الوجود رفته است، در اینجا چه بسا ملاک حکم در این افراد فرق کند. یعنی اینطور نیست که عمومی که به صورت لباس، این افراد مقدره الوجود را می گیرد، اینها به ملاک واحد

باشد، بلکه امکان دارد و به نظر ایشان تقریباً همیشه اینطور است که هر فردی مستقلاً به ملاکی که در خودش وجود دارد و دیگری به ملاک دیگر، و سومی به ملاک سوم، مشمول حکم است.

می فرماید: مثلاً فرض کنید در یک زندانی پنجاه نفر محکوم به قتل وجود دارد، یکی برای اینکه مثلاً منافق است، یکی برای زنا یا احصانی، یکی برای مثلاً قتل که کرده است، یکی برای جنایت دیگری که انجام داده است، در اینجا وقتی که ما یک عمومی را مطرح می کنیم، یعنی وقتی که فرضاً حاکم شرع می خواهد اینها را به قتل برساند، یا قبل از آنکه مسأله قتل باشد، ما اینجوری تعبیر می کنیم می گوئیم: «کلّ من فی هذا المحبس یكون محکوماً بالقتل» تمام آنهایی که در زندان هستند محکوم به قتل هستند. این قضیه خارجیّه است اما معنایش این نیست که ملاک در محکومیتشان یکی است. این تعبیر و این عموم اقتضای این معنا را ندارد که کسی خیال بکند که پس تمام اینها به ملاک واحد محکوم به قتل هستند، بلکه اینها به ملاکات و موجبات مختلف محکوم به قتل شده اند و ما می توانیم تعبیر کنیم و بگوئیم: «کلّ من کان فی هذا المحبس یكون محکوماً بالقتل».

وحدت ملاک در شمول حکم نسبت به افراد قضایای حقیقیه

اما در قضایای حقیقیّه چون که دائره حکم، منحصر به این افراد موجود بالفعل نیست، بلکه افراد آینده را هم شامل بشود، افراد مقدره الوجود را هم باید شامل بشود، وقتی یک حکمی بخواهد از موجودین سرایت کند و افراد مقدره الوجود را بگیرد، لابد باید به یک ملاک واحد باشد، لابد باید به عنوان فردیت برای طبیعت باشد، لابد باید به عنوان مصداقیت برای یک ماهیت باشد، و الاّ چطور می تواند تمام افراد مقدره الوجود آینده را شامل بشود؟ اگر ما حکم کردیم که مثلاً «يجوز الاقتداء بكلّ عادل»، این قضیه، قضیه حقیقیه است، نه تنها عادلهاى موجود بالفعل، بلکه تمام انسانهایی که در آینده وجود پیدا می کنند و اتّصاف به عدالت پیدا می کنند، این «يجوز الاقتداء بكلّ عادل» آنها را شامل می شود. آیا شمول «يجوز الاقتداء بكلّ عادل» نسبت به عادلهاى موجود در آینده می تواند جز به ملاک عدالت چیز دیگری باشد؟ می توانیم بگوئیم: آن موجودات آینده به یک ملاک دیگری جواز اقتدا پیدا می کنند؟ به یک ملاک دیگری مشمول این حکم و مشمول این جواز اقتدا می شوند؟ لذا ایشان می فرماید: یکی از خصوصیات عموم در

قضایای حقیقیه این است که شمولش نسبت به افراد، به عنوان یک جامع واحد و به عنوان یک ملاک واحد خواهد بود، اما به خلاف قضایای خارجیّه به آن کیفیتی که عرض کردیم، در آنجا لازم نیست که به ملاک واحد باشد، ملاکهای مختلفی ممکن است که در آن وجود داشته باشد. این از نظر نفس عموم.

فرق تخصیص عموم در قضایای خارجیّه با قضایای حقیقیه

و اما تخصیصی که می خواهد به عموم توجه پیدا بکند، تخصیص در قضایای خارجیّه که ملاکهای خود عام مختلف است، ایشان می گویند: هر تخصیصی که می خواهد به عام توجه پیدا بکند، این تخصیص مستقیماً متوجه خود اخراج خواهد بود، متوجه ادات خواهد بود، یعنی به خود عموم کاری ندارد، به ملاک عموم کاری ندارد. این الا که می آید و می خواهد پنجاه نفر را خارج کند، دید مستقیمش روی نفس اخراج است، و حساب مستقیمش روی نفس اخراج است، اما به خلاف قضایای حقیقیه که ایشان می گویند: در قضایای حقیقیه تخصیصش دوجور تصوّر می شود: گاهی تخصیصش به تعبیر ایشان تصرف در کبرای عام است که اصل کبری را مورد تصرف و تقیید قرار می دهد، و گاهی تصرف، تخصیص در کلیت کبرای عام است. یک نوع تخصیصش در رابطه با افراد خارج از عام است، و یک نوعش در رابطه با اخراج. توضیح بیشترش و بعد هم تطبیق بر لا- ضرر یک بحثی دارد که شما ان شاء الله با دقت مطالعه بفرمایید و فردا توضیح این قسمت اخیر را با بقیه کلام ایشان ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - مجاز در حذف را در استعمال لا ضرر توضیح دهید.
- ۲ - کیفیت لزوم تخصیص اکثر از خروج احکام ضرریه را از لا ضرر بیان کنید.
- ۳ - تقسیم تخصیص اکثر را از نظر شیخ انصاری (ره) توضیح دهید.
- ۴ - فرق بین عموم در قضایای خارجیّه با عموم در قضایای حقیقیه از نظر محقق نایینی (ره) چیست؟
- ۵ - فرق تخصیص عموم در قضایای خارجیّه با حقیقیه را از نظر محقق نایینی (ره) بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

لزوم تخصيص اكثر از خروج احكام ضربه از لا ضرر

بنابراین که لا ضرر، حکم ضرری را نفی بکند، مواجه با یک اشکال مهمی است و آن، کثرت احکام ضربه ای است که در اسلام ثابت است و لا ضرر هم نمی تواند آنها را نفی کند و بلکه تعداد آنها، اکثر از آن مقداری است که در قاعده لا ضرر باقی می ماند و اگر بخواهیم آنها را از قاعده لا ضرر به صورت تخصیص بیرون بیاوریم، تخصیص اکثر لازم می آید.

مرحوم شیخ (علیه الرحمه و الرضوان) در جواب از این اشکال فرمودند: اگر تخصیص اکثر به عنوان واحد باشد و به عنوان یک قدر جامعی باشد ولو اینکه قدر جامع، تفصیلاً برای ما شناخته نشده باشد، همین کفایت می کند در اینکه تخصیص اکثر از استهجان خارج بشود و دیگر مانعی نداشته باشد.

محقق نایینی (اعلی الله مقامه الشریف) این حل اشکال را از شیخ نپسندیدند با آن

مقدمه ای که فرمودند: چون قضایای خارجیّه ناظر به اشخاص و افراد محققه الوجود است، ملاکاتشان در ثبوت حکم، فرق می کند. فقط جامعی که می توانیم پیدا کنیم، یک جامع لفظی است، یک جامع عنوانی است، در مثالی که دیروز عرض کردم، جامع میان آن پنجاه زندانی، بودن در زندان است، همین مقدار، از نظر محکومیت و از نظر حکمی که علیه اینها داده شده است، هر کدام یک ملاک مستقلی و یک مناط جداگانه ای داشته اند. یکی، حکم به قتلش برای زنا بود و یکی برای لواط بود و یکی برای عنوان محارب «و مفسد فی الارض» بود و همین طور عناوین دیگر. اما قضایای حقیقیّه چون می خواهد حکم را روی تمام افراد محققه و مقدره ببرد، چاره ای ندارد که اینجا یک جامع حقیقی در کار باشد و آن جامع حقیقی، همان طبیعت و کلی است. پس در حقیقت ملاک، در همان طبیعت وجود دارد، در همان کلی وجود دارد.

فرق بین قضایای حقیقیه و خارجیّه از نظر تخصیص

بعد فرمودند: در مقام استثنا، یک تفاوت کاملی بین قضایای حقیقیّه و قضایای خارجیّه وجود دارد زیرا اگر یک قضیه حقیقیّه بخواهد مورد تخصیص واقع بشود، به دو صورت می شود مورد تخصیص واقع بشود: یک وقت تخصیص به این صورت است که در خود کبرا تصرف می کند؛ یعنی در همان مدخول کلمه «لا». مثلاً مولا گفته: «اکرم کل عالم» و دلیل مخصص بعدا می آید می گوید: «لا- تکرم الفساق من العلماء». این «لا تکرم الفساق من العلماء»، در حقیقت به صورت یک قیدی می شود که کنار عام گذاشته می شود، مثل این که از اول گفته: «اکرم کل عالم غیر فاسق».

اما گاهی از اوقات، تصرف در کلیت کبرا است، مثل اینکه می گوید: «اکرم کل عالم» و بعد یک دلیل می آید می گوید: «لا تکرم زیدا العالم»، دلیل دیگر می آید می گوید: «لا تکرم عمرو العالم»، دلیل سوم می گوید: «لا تکرم بکرا العالم». این «لا تکرم» ها، به صورت قید، پهلوی «اکرم کل عالم» گذاشته نمی شود بلکه به صورت مقابل با کلیت عالم قرار می گیرد؛ یعنی دلیل «اکرم کل عالم»، مسأله را به صورت کلیه، مطرح کرده است. «لا تکرم زیدا العالم» یک ضربه به این کلیت می زند، «لا تکرم عمرو العالم» یک ضربه به این کلیت می زند، «لا تکرم بکرا العالم» یک ضربه به این کلیت می زند، در حقیقت این نوع تخصیصات در رابطه با خود کلمه (کل) است، در رابطه با خود ادات مفید عموم است و

مقابل کلیت، قرار می گیرد.

اما در قضایای خارجیه اصلاً ملاک واحد مطرح نیست و وجود ندارد، لذا یک نوع تخصیص در آنجا متصور است و آن نوعی است که فقط با کلیت برخورد دارد. عنوان قید، ربط به آنجایی دارد که مسأله ملاک، مطرح باشد اما آنجایی که ملاکهای جداگانه غیر مرتبطة به هم وجود دارد، تخصیصاتی که در آنجا در کار است، رسماً متوجه ادات (کل) است و به تعبیر دیگر، متوجه در رابطه با اصل اخراج است، ما دیگر به خارج کار نداریم، خارج؛ یعنی آنکه به اخراج از دائره عموم خارج می شود، به او دیگر کاری نداریم. این ضربه اش مستقیماً به همان ادات عموم و به عنوان کلی است که در قضیه وجود دارد. اگر من گفتم: «کل من کان فی هذا المحبس» محکوم به قتل شده است و بعد به دلیل مستقل گفتم: زیدی که در این محبس است، محکوم به قتل نشده است، عمروی که در این محبس است، محکوم به قتل نشده است، بگری که در این محبس است، محکوم به قتل نشده است، اینها مستقیماً با همان کلمه (کل) که من گفتم: «کل من کان فی هذا المحبس، صار محکوماً بالقتل» ارتباط دارد. این تخصیص ها مستقیماً در مقابل (کل) قرار می گیرد و به تعبیر ایشان، در مقابل ادات واقع می شود.

بعد می فرماید: در این قسم که در مقابل ادات واقع می شود، باید این را در نظر بگیریم که اگر اخراج، کثیر بود و اکثر بود، این مستهجن است؛ یعنی اگر «من کان فی المحبس» پنجاه نفر بودند، بعد خواستید به صورت تخصیص، سی نفر از اینها را از آن قضیه کلیه خارج بکنید، این تخصیص، تخصیص مستهجن است برای اینکه دقیقاً شما دارید با کلمه (کل) مقابله می کنید. کلمه کل آمده است پنجاه نفر را زیر پوشش قرار داده است اما شما با استثنا و تخصیص منفصل، سی نفر از پنجاه نفر را خارج می کنید و این مستهجن است.

عدم لزوم تخصیص اکثر در قضایای حقیقیه

اما در قضایای حقیقیه، اگر مولا گفت: «اکرم کل عالم» و بعد یک دلیلی آمد گفت:

«لا- تکریم الفساق من العلماء»، و لو فرضنا که فساق از علما، بیش از عدول از علما هستند، فرض کردیم صدی شصت علما، فساق هستند اما اینجا این تخصیص، هیچ مانعی ندارد برای اینکه این تخصیص، در مقابل ادات نیست، با کلمه (کل) مبارزه و معارضه ندارد

ص: ۵۲۰

بلکه این تخصیص، قیدی را در مدخول کل اضافه می کند؛ یعنی وجود این تخصیص، باعث می شود که مثل اینکه مولا از اول گفته باشد: «اکرم کل عالم عادل، کل عالم غیر فاسق»، اگر یک چنین تقییدی از اول در کلام مطرح می شد و دنبال کلمه کل که مدخول کل واقع شده است، متکلم یک وصف غیر فاسق هم ذکر می کرد، هیچ مسأله ای به وجود نمی آورد. اینجا هم این تخصیص، به منزله یک تقییدی است که در مدخول کل واقع شده است، لذا اینجا نباید بینیم تعداد فاسق بیشتر از تعداد غیر فاسق است، یا کمتر است که اگر تعداد فاسق بیشتر بود، اسمش را تخصیص اکثر مستهجن بگذاریم.

پس در قضایای حقیقیه، آنجایی که تخصیص، موجب تقیید مدخول (کل) است «لا- یلاحظ کثره الافراد و قله الافراد». بله، همانجا هم اگر تخصیص، مقابله با خود کلمه (کل) بکند، مثل اینکه گفت: «اکرم کل عالم» و بعد دیدیم که «کل عالم» عبارت از پنجاه نفر است، بعد گفت: «لا تکرّم زیدا العالم، لا تکرّم عمروا العالم، لا تکرّم بکرا العالم» همین طور شمرد و سی نفر از این پنجاه نفر را استثنا کرد، در همان جا هم تخصیص اکثر مستهجن، تحقق پیدا می کند.

در حقیقت فرق بین قضیه خارجیّه و قضیه حقیقیه، بنا بر فرمایش مرحوم محقق نائینی در این جهت است که در قضیه حقیقیّه، دو نوع تخصیص تصور می شود: یک نوعش اگر خارج به تخصیص، اکثریت هم داشته باشد، هیچ گونه استهجانی ندارد برای اینکه برگشت تخصیص، به یک تقیید در مدخول کل و اضافه یک وصفی است دنبال عالم و توصیف کردن آن عالم «بأنه غیر فاسق». اما در این قسمش که ارتباط به کلیت کبرا پیدا می کند، در ارتباط با خود کلمه «کل» واقع می شود و تخصیص، مستلزم تقیید در مدخول کل نیست. اینجا اگر اخراج؛ یعنی آن مقداری که خارج شده است، بیش از آن مقداری که داخل در تحت عام است باشد عنوان استهجان محقق است اما در آن قسم اول ولو اینکه تعداد فاسق ده برابر تعداد عدول هم باشد، مع ذلک تخصیص اکثر مستهجن، تحقق پیدا نمی کند.

تطبیق لا ضرر بر قضایای خارجیّه از نظر محقق نائینی (ره)

بعد از اینکه این حرفها را به عنوان مقدمه بیان می کند در جواب شیخ می فرماید:

«لا ضرر» از قبیل قضایای خارجیّه است، برای اینکه لا ضرر، به همان احکام محققه ای که

در شریعت، مجعول است توجه دارد که اگر ما بخواهیم بظاهر آن احکام تمسک کنیم، ظاهر اطلاق این است که صورت ضرر و عدم ضرر فرق نمی کند، وضو واجب است، دلیل وضو، اطلاق دارد «سواء كان ضرر یا لم یکن ضرریا». دلیل وجوب وفای به عقود، عموم و اطلاق دارد، هم عقد ضرری را شامل می شود و هم عقد غیر ضرری را شامل می شود. لذا «لا ضرر» به احکام ثابتة محققة مجعولة در شریعت توجه دارد و می خواهد بگوید: این احکام ثابتة مجعولة در شریعت «اذا كانت ضرریة» منتفی است، احکام ضرریه، مرفوع و منفی است.

پس «لا ضرر» به صورت یک قضیه خارجی مطرح است و اگر به صورت قضیه خارجی مطرح شد، اینجا محقق نایینی جواب از مرحوم شیخ را به این صورت می دهند که شما که فرمودید: اخراج، اگر به عنوان واحد باشد ولو اینکه مخرج، اکثریت داشته باشد، استهجن ندارد، ما گفتیم که در قضایای خارجی، یک جور تخصیص بیشتر نداریم.

در قضایای حقیقه است که دو نوع تخصیص متصور است، یک نوع تخصیص اکثرش، غیرمستهجن است و یک نوع تخصیص اکثرش، مستهجن است اما در قضایای خارجی، هر نوع تخصیص اکثری شما تصور کنید، «یکون مستهجنا» چه اخراجش به عنوان واحد باشد یا به غیر عنوان واحد باشد، هیچ فرقی نمی کند برای اینکه در تخصیص قضایای خارجی، تخصیص، مستقیما متوجه خود ادا خواهد بود، متوجه خود آن چیزی که افاده عموم می کند، خواهد بود و دیگر به مدخول و کبرا (که ایشان فرمودند و مرادشان همان مدخول است) هیچ گونه ارتباطی ندارد. لذا اینجا اگر تخصیص اکثر در کار بود، لا محاله مستهجن است و دیگر دو نوع تخصیص نمی توانیم در اینجا تصور کنیم. پس چطور شیخ بزرگوار علامه انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) خواستند از این راه، حل اشکال بکنند. این راه، نمی تواند حل اشکال بکند.

بررسی تفاوت قضایای خارجی و حقیقه از نظر ملاک

این جوابی است که مرحوم محقق نایینی از شیخ بزرگوار ذکر فرمودند، آیا این جواب تمام است یا نه؟ حالا ما صرف نظر می کنیم از اینکه یک اختلاف مبائی در کلیه قضایای حقیقه و قضایای خارجی، با مرحوم محقق نایینی داریم. به عبارت روشن تر: آن حرفی که ایشان زدند که در قضایای خارجی چون حکم، روی افراد «محققه الوجود» است،

اینجا با ملاکاتش فرق می‌کند، اینجا «کل فرد» یک ملاک دارد، ما این حرف را به طور کلی قبول نداریم، ما فقط تفاوت بین کلی در قضایای حقیقیه و کلی در قضایای خارجیّه را، به این صورت می‌دانیم که دائره کلی در قضایای حقیقیّه، سعه دارد و به اعتبار سعه دائره کلی، هم افراد «محققه الوجود» را می‌گیرد و هم افراد «مقدره الوجود» را. یک وقت می‌گویند: این وظیفه فقراست، و فقیر، یک طبیعتی است، یک عنوانی است، هم افراد بالفعل دارد و هم در طول زمان. در آینده در هر عصر و زمانی، مصادیقی برای طبیعت فقیر وجود دارد، مصادیقی برای این عنوان، تحقق دارد.

اما گاهی از اوقات است که خود عنوان، یک عنوانی است که جز موجودین را نمی‌گیرد، یک عنوانی است که جز افراد محقق الوجود را نمی‌گیرد. مثل اینکه من بگویم:

تمام آنهایی که صدای من را می‌شنوند، این یک مسأله کلی نیست که بتواند آینده زمان را بگیرد، این یک کلی منحصر در این افرادی است که الان «محققه الوجود» هستند و متلبس به لباس وجود هستند و صدای من را می‌شنوند. فرض این است که موضوع، عنوان کلی است که در طول زمان، می‌تواند مصداق پیدا کند.

در قضایای خارجیّه، کلی، یک کلی است که فقط افرادش «محققه الوجود» است. مثل اینکه شما در باب مکاسب، یک مسأله ای را در باب بیع خواندید و خیلی هم رویش بحث کردید و آن مسأله این است که اگر کسی، یک صاع از این صبره موجود در خارج را بفروشد، به نام «کلی فی المعین»، «کلی فی المعین» کلی است لکن مصادیقش، محدود است و افرادش منحصر به این افراد موجود در خارج است. وقتی می‌گویید: «بعثک صاعاً من هذه الصبره»، اینجا کلی را مورد معامله قرار دادید لکن کلی فی المعین: صاعی که اضافه به این صبره خارجیّه دارد، صاعی که در رابطه با این «موجود فی الخارج» است.

پس اینکه بگوییم: ملاک در قضایای حقیقیّه، اتحاد ملاک و مناط است ولی در قضایای خارجیّه، تفرق ملاک و مناط است، مسأله اینطور نیست بلکه اختلاف، به سعه و ضیق دائره کلی برمی‌گردد. گاهی کلی، یک عنوانی است که افراد در آینده هم برای او هست، گاهی کلی، یک عنوانی است که فقط افرادش «محققه الوجود فی الخارج» هستند.

لکن ما حالا از این اشکال صرف نظر می‌کنیم. آن چیزی که ایشان آن را اساس جواب

از مرحوم شیخ قرار دادند، این جهت بود که قضیه خارجیّه اگر به ملاکات متعدد و مختلفه باشد اینجا اگر تخصیص به هر صورت، تخصیص اکثر باشد، مستهجن است و مقام هم از باب قضایای حقیقه است برای اینکه «لا ضرر» ناظر به احکام محققه مجعوله ای است که گاهی مستلزم ضرر هستند و می خواهد آن صورت ضرری بودن این احکام را نفی بکند.

تطبیق لا ضرر بر قضایای حقیقه

اینجا از ایشان سؤال می کنیم: اینکه شما می گوئید: «لا ضرر» به صورت یک قضیه خارجیّه است، آیا در توجه «لا ضرر» به تمام احکام مجعوله ای که مستلزم ضرر هستند، بملاک واحد نیست و یا بملاک واحد است؟ آیا «لا ضرر» وجوب وضو ضرری را به چه ملاکی نفی می کند؟ «بما آنه ضرری». لزوم معامله غبته را به چه ملاکی نفی می کند؟ آیا او ملاک دیگر دارد و یا آن هم به ملاک «آنه ضرری» است، منتها وضو، ضرر بدنی دارد، معامله غبنی، ضرر مالی دارد. در «لا ضرر» که مال و بدن، خصوصیتی ندارد. پس همان ملاکی که در نفی وجوب وضوی ضرری تحقق دارد و «لا ضرر» به آن ملاک، وجوب وضو را نفی می کند، همان ملاک هم در لزوم معامله غبته وجود دارد، همان ملاک هم در تمام احکام ضرریه ای که به «لا ضرر» نفی می شود، وجود دارد. پس چطور شما «لا ضرر» را یکی از قضایای خارجیّه می دانید؟ شما که گفتید: در قضایای خارجیّه، ملاکات متعدد است بلکه ظاهر تعبیرتان این است که کلّ شخص و کل فرد، باید دارای ملاک خاص باشد. اینجا ما، غیر از عنوان ضرر در احکام مجعوله ضرریه که به «لا ضرر» نفی می شود، هیچ عنوان دیگری نداریم. هر حکم ضرری را که از شما پرسند: چرا این حکم نفی شده است؟ می گوئید: برای اینکه این حکم، ضرری است. پس چطور شما فرمودید: در قضایای خارجیّه، ملاکات، متعدد است حتی شما برای هر فردی، یک ملاکی را تصور و عنوان کردید، اینجا ما یک ملاک واحد داریم و «هو استلزام الحکم للضرر، سواء كان حکما تکلیفا ام حکما وضعیا» و حتی حکم وضعی و حکم تکلیفی با اینکه دو نوع حکم هستند، مع ذلک از نظر ارتباط به قاعده «لا ضرر» و نفیی که از ناحیه «لا ضرر» به آنها توجه پیدا می کند، به ملاک واحد است.

پس ولو تمام مطالب شما را در قضایای حقیقه و خارجیّه بپذیریم لکن در مقام نتیجه گیری، در جواب از مرحوم شیخ بزرگوار، عمده کلام این است که شما «لا ضرر» را

از قضایای خارجیّه بگیرید و این روی مبنای شما، تمام نمی شود و در نتیجه، جواب شما از راه حل مرحوم شیخ، یک جواب صحیحی نخواهد بود.

بررسی کلام شیخ راجع به تقسیم تخصیص اکثر

لکن مرحوم محقق نایینی برای اصل اشکال، یک راه حل دیگری را بیان کرده اند که قبل از اینکه به این راه حل برسیم ولو اینکه در جواب مرحوم نایینی از مرحوم شیخ، مناقشه کردیم لکن ببینیم آیا این جواب مرحوم شیخ، جواب قابل قبول هست یا نه؟ اگر تخصیص به عنوان واحد باشد و با اخراج واحد باشد ولو اینکه خارج به این عنوان، از آنهایی که داخل در این عنوان عام هستند، اکثر باشد، آیا ما می توانیم در اینجا مسأله استهجان را کنار بگذاریم؟

به عبارت روشن تر: این مطلبی که معروف است که تخصیص اکثر مستهجن است، آیا به کلیت خودش باقی است، هر تخصیص اکثری مستهجن است، به هر کیفیتی باشد، به هر نحوی باشد؟ و یا اینکه این صورتی که مرحوم شیخ فرمودند: اگر به عنوان واحد، افرادی خارج بشوند که این افراد، اکثر از افراد باقی تحت العام باشند ولو اینکه آن عنوان برای ما معلوم و مشخص نباشد، این استهجان ندارد. این را باید بررسی بکنیم.

استهجان مطلق تخصیص اکثر

ظاهر این است که تخصیص اکثر، مطلقاً استهجان دارد و شاهدش هم خود عقلا و عرف هستند. آیا صحیح است که کسی بگوید: «اکرم کل روحانی» نه به صورت استثنای متصل، استثنا و تخصیص متصل را اصلاً از بحث خارج کنیم و علتش هم این است که گفتیم: در باب عام و خاص، اصلاً عنوان تخصیص بر تخصیص متصل مجازی است.

تخصیص به متصل، تخصیص نیست، برای اینکه متکلم باید حرفهایش را تدریجاً بیان کند و تا زمانی که حرفش تمام نشده، نمی شود روی کلام متکلم تکیه کرد. لذا اصلاً اطلاق عنوان تخصیص، بر تخصیص متصل، مسامحه است. در صفت ها و موصوف ها، می شود برای یک موصوفی، اینقدر صفت آورد و دائره افرادش را تقلیل کرد که حتی به یکی برسد. این کار هیچ مانعی ندارد. بحث در تخصیص منفصل است، آیا کدام صورتش استهجان دارد یا نه؟

اگر متکلم گفت: «اکرم کل روحانی» و بعد یک دلیل منفصل آمد و گفت: «لا تکرّم غیر المراجع من الروحانيين»، این به نظر شما درست است یا نه؟ این تخصیص، درست است که اول بگوید: «اکرم کل روحانی» درحالی که دوست هزار روحانی داریم، بعد بگوید:

«لا تکرّم غیر المراجع من الروحانيين» و دائره اش را محدود کند در یکی دو سه نفر؟ آیا صحیح است کسی اینطوری تعبیر عام کند و بعد اینطوری تخصیص بزند؟ و می شود اینطوری توجیهش کنیم و بگوییم اینکه «لا- تکرّم غیر المراجع»، مسأله را به صورت تقیید در مدخول عام مطرح می کند؟

اگر مسأله به صورت متصل، مطرح بشود که بگوید: «اکرم کلّ روحانی مرجع» هیچ مانعی ندارد ولو اینکه اینقدر دائره را تقلیل می کند، هیچ مانعی ندارد اما در تخصیص به منفصل، آیا صحیح است که اول بگوید: «اکرم کل روحانی» که دوست هزار روحانی در ذهن انسان برود که اینها وجوب اکرام دارند «لان کلهم روحانی» اما بعد به یک دلیل بگوید: «لا تکرّم غیر المراجع من الروحانيين»؟ این تخصیص اکثر مستهجن نیست به لحاظ اینکه می گوید: این برگشتش به تقیید است؟ ما قبول نداریم که این برگشتش به تقیید باشد.

لذا به نظر می رسد که هر نوع تخصیص اکثر از نظر عقلا، مستهجن است و هیچ قید و شرطی ندارد، اخراج به عنوان واحد باشد، به غیر عنوان واحد باشد، اینها هیچ مدخلیتی نمی تواند در این معنا ایجاد کند. لذا فعلا اشکال به قوت خودش باقی مانده است که اگر بخواهیم «لا- ضرر» را به معنای نفی حکم ضرری معنا کنیم، وجود احکام کثیره ضرریه در اسلام که به قاعده «لا ضرر» مسلماً نفی نمی شود چگونه توجیه می شود؟ با این احکام ضرریه کثیره، در مقابل قاعده لا ضرر که به صورت نفی جنس و لاء نافی، دارد جنس حکم ضرری را نفی می کند، چه معامله بکنیم؟ مرحوم محقق نایینی، یک جوابی داده اند جواب ایشان را ملا-حظه بفرمایید ببینیم آیا این جواب تمام است یا نه؟ اگر جواب ایشان هم تمام نشد، آنوقت فکری برای جواب بشود.

پرسش:

۱ - چرا در قضایای حقیقه، از نظر محقق نایینی (ره) تخصیص اکثر لازم نمی آید؟

۲ - کیفیت تطبیق لا ضرر را بر قضایای خارجی از نظر محقق نایینی توضیح دهید.

۳ - تفاوت قضایای خارجی و حقیقیه از نظر ملاک در چیست؟

۴ - کیفیت تطبیق لا ضرر را بر قضایای حقیقیه توضیح دهید.

۵ - جواب استاد از تقسیم شیخ راجع به تخصیص اکثر چیست؟

ص: ۵۲۷

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشكال اين بود كه اگر قاعده «لا ضرر» دلالت بر نفى حكم ضررى داشته باشد، موجب تخصيص اكثر است، براى اينكه احكام ضرريه زيادى داريم كه آن احكام به واسطه «لا ضرر» نفى نشده و از بين نرفته است.

پس با اين تخصيص اكثر چه معامله اى بكنيم؟

مرحوم شيخ (ره) تخصيص اكثر را قبول كردند لكن استهجان اين نوع تخصيص اكثر را نپذيرفتند، و فرمودند كه اگر اخراج به عنوان واحد باشد، و بواسطه يك قدر مشتركى باشد، ولو اينكه آن قدر مشترك را ما نتوانيم تفصيلا به دست بياوريم، همين كفايت مى كند در اين كه تخصيص اكثر را از استهجان خارج كند كه بحث شد.

مرحوم محقق نائينى (ره) بعد از اينكه اين جواب شيخ را نپذيرفتند و مورد اشكال قرار دادند، براى حل اصل اشكال، يك راه ديگرى پيدا کرده اند كه مشكله تخصيص اكثر از بين برود. در اين رابطه دو مطلب دارند:

یک حرفشان این است، می فرماید: وقتی که ما «لا ضرر» را با ادله اولیه ملاحظه می کنیم، عنوان «لا ضرر» در مقام مقایسه با ادله اولیه، عنوان مخصص ادله اولیه است، ولی به لباس حکومت و به عنوان یک دلیل حاکم. مثلاً وقتی دلیل لا ضرر را با دلیل وجوب وضو ملاحظه می کنیم، می بینیم این «لا ضرر» نتیجتاً مخصص دلیل وضو است، و آنجایی که وضو، ضرری باشد و مستلزم یک ضرری نسبت به بدن و یا مثلاً مال باشد، لا ضرر وجوب وضو را در آنجا برمی دارد، که نتیجتاً دلیل وجوب وضو به واسطه قاعده لا ضرر تخصیص می خورد، اما این تخصیص به لسان حکومت است، به لسان شرح و تفسیر است، به لسان نظارت دلیل لا ضرر بر دلیل وجوب وضو است زیرا معنای دلیل حاکم این است که به دلیل محکوم توجه دارد و در مقام توضیح دلیل محکوم است منتها گاهی نتیجه این توضیح و تفسیر، تضییق دلیل محکوم است و گاهی توسعه دلیل محکوم است.

لا- ضرر نسبت به دلیل وجوب وضو، مضیق است یعنی دایره وجوب وضو را مضیق و محدود می کند به آنجایی که وضو، ضرری نباشد و مستلزم ضرر مالی و جانی بر مکلف نباشد. پس عنوان لا ضرر نسبت به ادله اولیه مخصص در لباس حکومت، و یا به تعبیر دیگر حکومت تضییق دهنده است. حکومتی است که دلیل محکوم را محدود و مضیق به غیرمورد ضرر می کند.

اگر دلیل لا ضرر نسبت به ادله اولیه این سمت را پیدا کرد آیا دلیل لا ضرر می تواند بر آن ادله اولیه ای که مقتضای طبع حکمشان ضرر است و اصلاً در مورد ضرر ریخته و پیاده شده است و طبع آن حکم، غیر از ضرر چیزی نیست، حکومت داشته باشد؟ دلیل لا ضرر نسبت به وجوب وضو، حکومت دارد برای اینکه طبع وضو اقتضای ضرر نمی کند، گاهی توأم با ضرر است، بعضی از مصادیقش مستلزم ضرر است. اینجا دلیل لا ضرر به لسان حکومت، دلیل وجوب وضو را به غیر مورد ضرر محدود می کند، اما اگر دلیل لا ضرر را نسبت به دلیل وجوب زکات سنجدیم، وجوب زکات دیگر دو نوع ندارد که یک نوعش ضرری باشد و یک نوعش غیرضرری باشد بلکه وجوب زکات، یک حکمی است که در حقیقت ملازم با ضرر است و طبعش اقتضای ضرر دارد، ذاتش

مقتضی ضرر است، نه اینکه در بعضی از افراد و مصادیقش ضرر وجود داشته باشد، لذا اگر دلیل لا ضرر را در مقابل دلیل وجوب زکات قرار دادیم دیگر عنوانش عنوان حاکم و محکوم نیست، عنوانش عنوان شرح و تفسیر نیست. چه چیزی را می خواهد تفسیر بکند؟ دیگر چطوری دلیل وجوب زکات را تفسیر بکند؟ وجوب زکات عین ضرر است، طبعش مقتضی ضرر است. دلیل لا ضرر چطور بخواهد به عنوان حاکم نسبت به دلیل وجوب زکات قرار بگیرد؟ اینجا است که نسبت حاکمیت و محکومیت بین اینها از بین می رود، بلکه تعارض بین اینها واقع می شود. دلیل لا ضرر معارض با دلیل وجوب زکات است، دلیل لا ضرر معارض با دلیل وجوب خمس است، و همین طور سایر احکامی که در آن ضرر بود و از ضرر انفکاک پیدا نمی کرد.

پس روی این حساب اصلاً نباید این حرف را بزنیم که این احکام ضرریّه با سایر احکامی که «قد یكون مستلزماً للضرر» چه فرق می کند؟ فرقی روشن است. نسبت به آنها عنوان حاکمیت دارد، اما نسبت به اینها عنوان حاکمیت نیست، بلکه عنوان تعارض است، و در مقام تعارض، آن ادله بنا بر فتوا و سایر جهات دیگر بر لا ضرر مقدم داشته شده است. این یک راهی است که ایشان طی می کنند.

خروج بعضی از امثله از باب احکام ضرریه

راه دومشان با قطع نظر از راه اول است، خودش یک راه مستقلی است که ایشان بیان می کنند. می فرماید: این مثالهایی که گفتیم، این مواردی را که ذکر کردیم، بعضی ها را قبول داریم، ضرر است، لکن آنها تخصیص اکثر نیست، یک مقداری است اما شما بخواهید همه را یکنواخت قرار بدهید و بگویید «ضرر»، و از قاعده لا ضرر به صورت تخصیص خارج شده است، نه ما این را قبول نداریم.

مثلاً یکی از مواردی که ذکر کردید قاعده اتلاف بود: «من اتلف مال غیر فهو له ضامن». شما می گوئید: این حکم به ضمان، ضرری است. ما می گوئیم: کجای آن ضرر است. اگر یک کسی مال غیر را تلف کرد، اگر اسناد تلف مال غیر به یک انسانی داده شد و بعد به آن انسان بگویند: چون شما مال غیر را اتلاف کردید و به دست خودت مباشر تلف مال غیر بودی، باید این مال تالف را جبران بکنی، کجای این ضرر است؟ اگر در مقابل اتلاف مال غیر گفتند: باید مال غیر را جبران کنی و مثل یا قیمتش را پردازی،

کجای این مستلزم ضرر است؟ می خواست مال غیر را اتلاف نکند. حالا که در مقام اتلاف مال غیر برآمده است باید جبران بکند. این جبران بعد از اتلاف اختیاری، عنوان ضرر ندارد.

یا مثلاً- در باب قتل نفس، آن جایی که قتل نفس، خطایی باشد یا آنجایی که ورثه دیه را به جای قصاص، اختیار بکنند اگر شارع گفت: شما باید دیه بپردازید، کجای این ضرری است؟ قتل نفس تحقق پیدا کرده است، ولو خطاء و اشتباها و یا قتل نفس عمدی بوده است و به جای آن قصاص ثابت بود حالا ورثه دیه را اختیار کردند. آیا این دیه پس از قتل نفس عمدی به مقتضای انتخاب ورثه، یک حکم ضرری است؟ آدم بکشد و برود راحت بخوابد! این کجایش ضرری است؟ و همین طور ایشان مسأله را سرایت می دهد به باب زکات، می گوید: در باب زکات، مسأله به این صورت است که شارع مقدس فقرا را شریک قرار داده است، گفته: یک دهم یا یک بیستم، مال فقرا است و به فقرا اختصاص دارد. اگر شما با کسی شریک بودید، بعد این شریک مالش را مطالبه کرد و شارع تو را ملزم کرد که مال این شریک را در اختیارش بگذاری، آیا این ضرری است؟ کجای لزوم پرداختن مال شریک به شریک، ضرری است؟ و کجا عنوان ضرر در اینجا تحقق دارد؟ او هم شریک است و مال اوست، همان طوری که تو ذی سهم هستی، او هم ذی سهم است و بعد از آنکه ذی سهم شد واجب است سهمش را به او بپردازی. آیا پرداختن سهم شریک ذی سهم به او، عنوان ضرری پیدا می کند؟ لذا ایشان می فرماید: ما اصلا ضرری بودن خیلی از این موارد را قبول نداریم.

بله؛ بعضی مواردش مثل باب جهاد «حکم ضرری» حتی در باب حج «حکم ضرری»، برای اینکه مستلزم پرداختن یک مقدار مال و تحمل مشقات کثیره است، بدون اینکه عنوان دیگری هم در کار باشد، اما اینها سبب نمی شود که عنوان تخصیص اکثر را پیدا بکند. شما باید تخصیص اکثر درست بکنید تا محکوم به استهجان بشود، و ما ضرری بودن خیلی از این مثالها را قبول نداریم، یک قسمت از مثالها هم ضرری است، لکن موجب تحقق تخصیص اکثر نیست، تا اینکه حالت استهجان پیدا بکند.

بررسی ضرری بودن حکم زکات از نظر امام(ره)

سیدنا الاستاذ الاعظم الامام(ره) از راه دوم کلام محقق نایینی دو جواب داده اند، اما

از راه اولش جوابی ذکر نفرموده اند. جواب راه دوم را - البته با اضافاتی که من می کنم - ایشان اینطور می دهند: در باب زکات می فرمایند: ما قبول داریم که بعد از آنکه فقرا شرکت پیدا کردند، دیگر پرداختن مال شریک به شریک «لیس بضرری»، اما خود این حکم به شرکت از کجا آمد؟ چه کسی فقرا را با انسان در مالی که در آن زکات هست شریک قرار داد؟ آیا آنها کار کرده بودند؟ آیا آنها سرمایه گذاری کرده بودند؟ چه کسی فقرا را به عنوان آنها فقرا شریک قرار داد؟ جعل همین حکم به شرکت توسط شارع مقدس، ضرری است. اصل تشریک فقرا با آن کسی که باید زکات را بپردازد، «یکون ضرریا» و الا روی طبع قصه آنها شرکتی و سهمی در این رابطه نداشتند.

شما اول شرکت را نادیده می گیرید، بعد می فرمایید: روی فرض تحقق شرکت، پرداختن مال شریک به شریک «لا یکون ضرریا»، ولی ما می گوئیم: اصل مبنایش حکم ضرری است. خود اینکه فقرا را ذی سهم و شریک قرار بدهند به عنوان یک دهم و یا یک بیستم، و یا نصابهای دیگر، «حکم ضرری» و لا ضرر باید این جعل شرکت را نفی بکنند، باید این حکم به تشریکی را که شارع در این مورد بیان کرده را نفی بکند.

اما در مسأله اتلاف در یک صورتش می شود با شما موافقت کرد: اگر کسی عامدا عالما متوجها مال غیر را اتلاف بکند، اگر حکم به ضمان در مورد او پیاده شد، این «لیس بضرری»، می خواست اتلاف نکند، اما اگر کسی در خواب زد و مال غیر را تلف کرد، خواب بود، هیچ توجه و التفاتی نداشت، پای او به یک ظرف گران قیمتی که مال دیگری بود خورد و افتاد شکست، قاعده اتلاف در مورد این هم حکم به ضمان ثابت می کند. آیا در اینجا ضرری نیست؟ یک آدم غیرمتوجه و غیرملتفت اگر مال غیر را اتلاف کرد، و بعد حکم به ضمان در مورد او ثابت شد، آیا این حکم به ضمان «لیس بضرری»؟ و همین طور در موارد دیگر، خلاصه شما نمی توانید بفرمایید: اکثر مثالهایی که در این رابطه زده شده است، از عنوان ضرر خارج است، و به تعبیری که ایشان کردند، ما منع صغری می کنیم، یعنی می فرمایند: صغرای ضرر در آنها تحقق ندارد، عنوان ضرر در آنها تحقق ندارد. این یک اشکالی است که ایشان می فرمایند.

امتنانی بودن حدیث لا ضرر و آبی بودن آن از تخصیص

اشکال دوم که انصافا اشکال خوبی است، این است که مسأله تخصیص اکثر برای

عموماتی است که صلاحیت اصل تخصیص را داشته باشد، و به تعبیر علمی، سیاق آن عمومات آبی از تخصیص نباشد. در مورد عمومات معمولی و متعارف که می تواند تخصیص بخورد اگر تخصیصش تخصیص اکثر باشد «یکون مستهجنًا» اما ما یک قسمت عموماتی داریم که اصلاً یک تخصیص هم برای آنها قبیح است، سیاقش آبی از تخصیص است، لحنش آبی از تخصیص است، شأن نزولش یک طوری است که با تخصیص نمی سازد، مثل قاعده لا حرج، «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» این چیزی نیست که تخصیصش بزنیم، و نکته اش این است که این سنخ قواعد در مقام امتنان وارد شده است، و این امتنان با تخصیص منافات دارد. آیا امکان دارد که ما در حدیث رفع مثلاً یک تخصیصی قائل بشویم بگوییم: اینکه فرمود: «رفع ما استکرها علیہ» چند مورد را ما از این «رفع ما استکرها علیہ» خارج می کنیم که در عین اینکه استکراه و اکراه تحقق دارد، مع ذلک آثارش هم بار باشد، حرمتش هم ثابت باشد، احکام دیگر مترتب بر او هم ثابت باشد.

حدیث رفع، قاعده لا حرج و همین طور قاعده لا ضرر، مخصوصاً اگر دنبالش کلمه «علی مؤمن» باشد، کما اینکه در بعضی از روایاتش این کلمه «علی مؤمن» ذکر شده بود، اینها همه شاهد این است که در مقام امتنان بر مؤمنین است، در مقام امتنان بر امت اسلامی است و چیزی که در مقام امتنان است، اصلاً سیاقش آبی از تخصیص است، حتی یک تخصیص هم برایش جایز نیست، و اینجا نمی شود مسأله تخصیص اکثر را پیاده کنیم.

پس شما محقق نایینی اگر قبول بفرمایید که تخصیص اکثر نیست، لکن تخصیص فی الجمله است ما همین تخصیص فی الجمله اش را هم نمی پذیریم. لا ضرر نباید تخصیص بخورد همان طوری که لا حرج تخصیص نمی خورد، و همین طوری که حدیث رفع و آنهایی که در این ردیف و در این صف قرار گرفته اند، هیچ کدامشان قابلیت برای تخصیص ندارند.

تعارض بین لا ضرر با دلیل زکات و خمس و جهاد

ایشان از آن حرف اول مرحوم محقق نایینی جوابی نفرمودند ولی ما می خواهیم از آن، یک جوابی عرض بکنیم. ایشان فرمود: اگر لا ضرر نسبت به دلیل وجوب وضو

حساب شود، عنوان حاکمیت دارد، این را می‌پذیریم اما اگر نسبت به دلیل وجوب زکات و خمس و جهاد بخواهد مقایسه شود، چون اینها طبعشان اقتضای ضرر می‌کند، و بطبع، ملازم با ضرر هستند، نمی‌شود لا ضرر نسبت به اینها عنوان حاکمیت پیدا بکند، بلکه بینشان تعارض واقع می‌شود، اینجا یک سؤالی مطرح می‌شود که آیا تعارض به چه کیفیت است؟ آیا تعارض مثلاً به این نحو است که یکی یک چیزی را نفی می‌کند و دیگری اثبات و بینشان نسبت عموم و خصوص مطلق وجود ندارد؟ یا نسبت عموم و خصوص مطلق وجود دارد، لا ضرر حکم ضرری را نفی می‌کند؟

معنای لا ضرر این است: دلیل وجوب زکات، حکم ضرری را اثبات می‌کند، دلیل وجوب خمس، حکم ضرری را اثبات می‌کند، اینجا که شما می‌گویید: تعارض واقع می‌شود، ظاهر این است که شما به اصل اشکال برگشتید بخاطر اینکه لا ضرر، مطلق حکم ضرری را نفی می‌کند، و دلیل وجوب زکات، حکم ضرری خاص را اثبات می‌کند. پس باید دلیل وجوب زکات مخصص لا ضرر باشد.

دلیل وجوب خمس هم همین طور است. وقتی که آن را با لا ضرر مقایسه می‌کنیم، لا ضرر به نفی طبیعت، و به قول شما نفی جنس، می‌گوید: «لا حکم ضرری، لا طبیعه حکم ضرری»، دلیل وجوب خمس، یک مورد حکم ضرری را ثابت می‌کند، پس باید مخصص دلیل لا ضرر باشد.

به عبارت روشن تر: شما از اشکال فرار کردید، ولی نتیجه بیان اول شما، وقوع در خود همان اشکال شد، برای اینکه بعد از آنکه بین دلیل لا-ضرر و بین دلیل وجوب زکات، تعارض واقع شد، این به عنوان اینکه یک حکم ضرری خاص است، در مقابل لا ضرر که حکم ضرری مطلق را نفی می‌کند، عنوان مخصص پیدا می‌کند، در نتیجه همان تخصیص اکثری که شما فرمودید، در اینجا وارد می‌شود.

به عبارت روشن تر: شما فقط از این معنا رهایی پیدا کردید که دلیل وجوب زکات را از ردیف دلیل وجوب وضو خارج کردید، اما از این نظر که دلیل وجوب زکات، برای قاعده لا ضرر عنوان مخصصیت دارد به لحاظ اینکه او کلی حکم ضرری را نفی می‌کند، و این خصوص حکم ضرری زکات یا خمس را ثابت می‌کند، عنوانشان عنوان مخصص و عام شد، و در نتیجه تخصیص اکثر از این طرف به حکم خودش بازگشت، و به همان قوت خودش باقی است، و شما چه راه حلی برای این تخصیص اکثر می‌توانید در نظر

بگیرید؟ لذا راه اولی هم که در کلام ایشان ذکر شد، به این صورت به نظر مورد مناقشه قرار گرفت.

نتیجه این شد که اگر لا ضرر را به معنای نفی حکم ضرری معنا کنیم، با مشکله تخصیص اکثر و یا به بیان استاذ بزرگوار اصل تخصیص چه کار بکنیم؟ و آیا این مشکله سبب نمی شود که معنای لا ضرر را تغییر بدهیم چون وحی که نازل نشده که لا ضرر این معنا را داشته باشد، این معنایی بود که ما دنبال کردیم، به اشکالش برخورد کردیم، دیدیم اشکال قابل جواب نیست، و لعل لا ضرر یک معنای دیگر داشته باشد.

پرسش:

۱ - کلام محقق نایینی (ره) را راجع به تخصیص ادله اولیه به واسطه لا ضرر توضیح دهید.

۲ - راه دوم نایینی در خروج بعضی از امثله از باب احکام ضرریه برای فرار از اشکال تخصیص اکثر چیست؟

۳ - کلام امام (ره) را راجع به ضرری بودن حکم زکات بیان کنید.

۴ - مراد امام (ره) در امتنایی بودن حدیث لا ضرر و آبی بودن آن از تخصیص از جواب دوم به کلام محقق نایینی چیست؟

۵ - جواب استاد را از دلیل اول محقق نایینی (ره) در تعارض بین لا ضرر با دلیل زکات و خمس و جهاد بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

نفي ضرر غير متدارك به واسطه حديث لا ضرر

درباره معنای لا ضرر، دو معنای دیگر ذکر شده است. شیخ (علیه الرحمه) در کتاب شریف رسائل يك معنا را به بعض فحول اسناد داده است بعد فرموده است که این معنا اردء الاحتمالات و ضعيف ترین احتمالات است و آن عبارت از این است که گفته اند: «لا ضرر» همان معنای نفی را دارد، لکن «لا ضرر» حکم ضرری را نفی نمی کند، خود ضرر را نفی می کند منتها نه ضرر مطلق را، بلکه ضرر موصوف به يك صفت را، ضرر مقید به يك قيد را، و آن قيد عبارت است از قيد غيرمتدارك بودن. «لا ضرر غيرمتدارك» ضرر غير متدارك، وجود ندارد، ضرر غير جبران شده وجود ندارد. به نظر این بعض فحول این کنایه از این است که هر کجا در اسلام ضرری تحقق دارد، آن ضرر لزوم تدارك دارد، لزوم جبران دارد، لزوم پر کردن جای آن ضرر در کار است. پس در حقیقت «لا ضرر» حکم ضرری را نفی نمی کند، خود ضرر را نفی می کند منتها نه هر ضرری را بلکه ضرر

غیرمتدارک را یعنی ضرری که لزوم تدارک نداشته باشد، ضرری که جای او پر نشده باشد، وجود ندارد. هر ضرری وجود داشته باشد، ضرر جبران شده است، ضرر تدارک شده است.

بعد این بعض الفحول در توجیه این حرف می فرماید: اگر ضرری تدارک شد، مثلاً اگر غاصبی عبای شما را غصب کرد، و بعد مثل و قیمت عبای شما را به شما داد، این جا عرفاً صحیح است که بگوییم: هیچ ضرری تحقق پیدا نکرده برای اینکه اگر عبای شما که غصب شد و از بین رفت، با مثل و قیمت، تدارک نمی شد، اینجا ضرر تحقق پیدا می کرد اما اگر عبای شما با مثل و قیمت جبران شد، صحیح است که بگوییم: ضرری تحقق پیدا نکرده. پس از باب اینکه ضرر متدارک شده لیس بضرر. پس ما «لا ضرر» را به صورت نفی معنا می کنیم، می گوییم: در اسلام ضرر غیر جبران شده نداریم، تمام ضررها جبران شده است، تمام ضررها با مثل و قیمت تدارک شده است، با ارش در باب خیار عیب و امثال ذلک تدارک شده است. شما مبیعی خریدید بعد معلوم شد که این معیوب است، اگر این عیب جبران نشود، اینجا ضرر تحقق پیدا کرده است اما اگر این عیب با ارش جبران شد، اینجا صدق می کند که ضرر تحقق پیدا نکرده است.

عدم تدارک ضرر به واسطه حدیث لا ضرر

اشکالی که شیخ به این حرف می فرماید نظیر همان حرفی که ما در باب ایجاب وضو و ضرر می زدیم و می گفتیم: ایجاب وضو، ضرری نیست. آن وضوی خارجی متحقق در خارج ضرر دارد و الا اگر شارع وضو را واجب کرد و شما وضو نگرفتید، چه ضرری به شما توجه پیدا کرده است؟ نظیر آن حرف را مرحوم شیخ اینجا در جواب این بعض الفحول ذکر می فرماید. می فرماید: آنچه را که ما می توانیم بگوییم ضرر نیست، چون ضرری است که در خارج مثل و قیمتش بالفعل تدارک شده است، این را ما می توانیم بگوییم: «لیس بضرر». اما در اسلام که مسأله اینطور نیست. در اسلام به غاصب گفته اند:

اگر مال مغصوبه در دست تو تلف شد، واجب است که مثل و قیمت را پردازی. آیا به همین وجوب مثل و قیمت، این ضرر تدارک شد؟ ممکن است واجب باشد و این عمل نکند، این امر و وجوب پرداختن مثل و قیمت را اطاعت و موافقت نکند.

پس آنچه که مصحح این است که ما حقیقت ضرر را نفی کنیم این است که ضرر

خارجاً تدارک شده باشد، بالفعل مثل و قیمت جای آن آمده باشد، در باب خیار عیب، بایع ارش را پرداخته باشد. اما مجرد اینکه بر بایع واجب است ارش را بپردازد، این ضرر را تدارک نمی‌کند. صرف اینکه بر غاصب لازم است که بعد از تلف، مثل و قیمت را بپردازد، این ضرر را تدارک نمی‌کند. و اگر ضرر تدارک نشد، شما چطور می‌گویید: لا ضرر؟ چطور حقیقت ضرر را نفی می‌کنید؟ چطور این لا را لای نافی متوجه حقیقت ضرر می‌دانید؟

بله؛ اگر مسأله به صورت یک ولایت تکوینی بود که هر کجا ضرر پیدا می‌شد خودبخود از ناحیه خداوند قهراً جبران می‌شد، اینجا ما می‌توانستیم بگوییم: لا ضرر. اما در تشریح فقط حکم است، در تشریح فقط ایجاب است، ایجاب که جبران ضرر نمی‌کند.

همان طوری که ما در باب وجوب وضو گفتیم: خود وضو لیس بضرری، آن که ضرری است وضو گرفتن در هوای سرد است، این هم همین مسأله است آنکه تدارک کننده ضرر است و می‌توانیم بگوییم لا- ضرر، آن تدارک واقعی است، آن تدارک خارجی با مثل و قیمت و امثال اینها است، و الا مجرد اینکه تدارک، واجب است، تدارک، لازم است، بر غاصب مثل و قیمت لازم است، بر بایع لازم است که ارش را رد بکند اینها ضرر را تدارک نمی‌کند. چه بسا بایع گوش به حرف نمی‌دهد، چه بسا این غاصب تحت تأثیر امر شارع واقع نمی‌شود، لذل چطور اینجا بگوییم: لا ضرر؟ چطور حقیقت ضرر را نفی بکنیم؟

دلالت لا ضرر بر معنای نهی از ضرر

اما معنای دیگری که البته ما خود این معنا را نمی‌پذیریم، ولی یک قدری نزدیک به آن معنایی است که در باب لا ضرر مورد نظر است و الا خود این معنا مورد نظر ما نیست.

این یک معنایی است که مرحوم محقق شریعت اصفهانی (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب و رساله ای که در لا ضرر نوشته است آن را اختیار کرده. عرض کردیم که ایشان عالمی بسیار جلیل القدر و عظیم المنزله است و بسیار متبع در احادیث و آشنای با روایات بوده است. ایشان مطلب را عوض می‌کند، می‌فرماید: ما اصلاً قبول نداریم که این لا ضرر، لایش لای نافی باشد، بلکه این لا، دلالت بر نهی می‌کند، نحوه دلالتش را در آخر کلام ایشان بیان می‌کند.

ایشان می فرماید که لا ضرر دلالت بر نهی می کند از اینکه کسی به کسی ضرر بزند.

مثل اینکه معنای لا ضرر این است که «لا يجوز في الاسلام ان يضّر رجل رجلاً»، جایز نیست در اسلام کسی به کسی ضرری متوجه بکند. معنای لا ضرر این است. ایشان چند دلیل بر این مطلب اقامه کرده است که ما به ادله ایشان اشاره می کنیم.

مقتضای عرضه لا ضرر بر اذهان عرف

یک دلیل این است که می فرماید شما لا ضرر را بر اذهان عرف عرضه بدارید و ذهن عرف را خالی از آن مسائلی که در باب لا ضرر گفته شده است بکنید، مثلاً اینکه لا ضرر دلیل حکم خیار غبن است را از ذهن عرف بیرون بیاورید، اگر به یک ذهن صاف و خالی از شبهات بگویند: «لا ضرر و لا ضرار»، چه «فی الاسلام» یا «علی مؤمن» باشد یا نباشد، او استفاده نهی می کند. و استعمالات زیادی داریم که به همین صورت و به همین ترکیب لا ضرر در فقه و غیر فقه مطرح است و مراد نهی است. ایشان مثالهای زیادی ذکر می کنند، لکن ما چند مورد آن را عرض می کنیم.

یکی اینکه قرآن در باب حج می فرماید: «فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ»

می بینید عین همین تعبیر لا- ضرر به کار رفته است. «لا-رفث فی الحج» یعنی ارتباط زناشویی در حج حرام است، فسوق و جدال در حج حرام است. این لا دلالت بر نهی می کند. لا رفث، یعنی «لا يجوز الرفث»، لا يجوز الفسوق، لا يجوز الجدال فی الحج».

می بینیم که ترکیب همین ترکیب است، دلالت بر نهی می کند.

یا مثلاً- در کتاب سبق و رمایه یک روایت معروفه ای است که می فرماید: «لا سبق»، یا «لا سبق» که دوجور خوانده شده است «الّاء فی خفّ أو حافر أو نسل» یعنی مسابقه تنها در مورد اینها مشروعیت دارد. در غیر مورد این سه چیزی که در این روایت ذکر شده است، مسابقه، مشروعیت ندارد. سبق به معنای مسابقه است، سبق عبارت از آن پولی است که در مسابقه قرار داده می شود. هر کدام که شما معنا بکنید، این تعبیر دلالت بر نهی می کند، یعنی «لا يجوز المسابقه فی غیر» این اقسام ثلاثه یا لا يجوز پول قرار دادن در غیر این اقسام ثلاثه، آنجا هم می بینیم یک چنین تعبیری شده است.

یا مثلاً- در یک روایتی می گوید: «لا-غش بین المؤمنین» بین مسلمین غش نیست، یعنی حرام است و جایز نیست که یک مسلمانی مسلمان دیگر را غش بکند. و همینطور

مثالهای زیادی ایشان از همین قبیل ذکر می فرماید که نحوه تعبیرش همان تعبیر لا ضرر و لا ضرار است، معذک دلالیت بر نهی می کند. این هم یک دلیل.

استفاده از قرینه «علی مؤمن» برای دلالیت بر نهی

دلیل دیگری که ایشان اقامه می کند می فرماید: در بعضی از روایاتی که در داستان سمره بن جندب بود، عبارت این بود: «لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن» این کلمه «علی مؤمن» با چه چیزی تناسب دارد؟ اگر لا- ضرر جنبه نفی دارد، اگر لا- ضرر می خواهد وجوب و ضور را در صورتی که ضرری است بردارد، اگر لا ضرر می خواهد لزوم معامله غبنه را در آنجایی که ضرر هست بردارد، علی مؤمن یعنی چه؟ یعنی اگر شما با یک اهل ذمه ای معامله غبنی کردید و آن بیچاره مغبون شد، او دیگر حق ندارد معامله را فسخ بکند؟ خیار غبن برای مسلمان و غیر مسلمان فرق می کند؟ اگر شما لا ضرر را به معنای نفی حکم ضرری معنا بکنید، با کلمه علی مؤمن چگونه جمع می شود؟ شما که می گوید:

احکام بین مسلم و غیرمسلم، مشترک است، کفار هم مکلف به فروع هستند همان طوری که مکلف به اصول هستند پس چطور در لا ضرر می گوید: «لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن»؟ علی مؤمن با نفی احکام ضرریه چه تناسبی دارد؟ لذا این اضافه علی مؤمن دلیل بر این است که «لا» لای نافیه نیست، برای اینکه در نفی احکام هیچ توجهی به مؤمن و غیرمؤمن نشده است.

لازمه ترتیب صغرا و کبرا در حدیث لا ضرر

دلیل دیگری که ایشان ذکر کرده اند این است که در بعضی از روایات قضیه سمره بن جندب، صغری و کبری ترتیب داده است، یعنی گفته: «أَنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَلَا ضَرَرٌ وَلَا ضَرَارٌ». اگر لا ضرر در مقام نفی حکم است، دیگر صغری و کبری ترتیب دادن یعنی چه؟ تو انسان مضاری هستی، تو شخص مضاری هستی، اگر لا ضرر نفی حکم ضرری می کند، چه ارتباط به شخص دارد؟ چه احتیاجی به ترتیب صغری و تشکیل قیاس دارد؟ اما اگر لا، ناهیه شد، این تشکیل قیاس درست است زیرا اول صغری را درست می کند که «أَنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ» بعد می گوید که این کار تو در اسلام، حرام است، این کارت در اسلام منهی عنه است. اما احکام ضرریه در اسلام برداشته شده است، با «أَنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ» چه

سنخیتی دارد؟ صغری و کبری به این صورت ترتیب دادن، با اینکه لا دلالت بر نهی بکند مناسبت دارد، نه با اینکه لا بخواهد به طور کلی حکم ضرری را نفی بکند.

معنای لا ضرر از نظر اهل لغت

آخرین دلیلی که ایشان اقامه می کنند این است می فرماید: متخصصین در لغت و آشنایان به این ترکیب و به این عبارت مثل ابن اثیر در کتاب نهاییه (که ما هم عبارت ابن اثیر را خواندیم)، مثل صاحب لسان العرب، مثل مجمع البحرین تریحی خودمان، و بعض کتب لغت دیگر، همه وقتی به لا ضرر رسیده اند، لا ضرر را به معنای نهی معنا کرده اند. لذا در عبارت نهاییه ابن اثیر لا ضرر را اینجوری معنا کرده بود: «لا یضرّ الرجل اخاه شیئا».

بعد کأنّ یک کسی از مرحوم شریعت اصفهانی (اعلی الله مقامه الشریف) می پرسد که شما می خواهید بگویید که اصلا لای لا ضرر لای ناهیه است؟ خود این لا دلالت بر نهی می کند؟ ایشان می گوید که ما روی این سماجتی نداریم، ما می خواهیم بگوییم: مراد لا ضرر، نهی است و این به یکی از دو صورت حاصل می شود: یا شما بگویید: لای این لا ضرر، لای ناهیه است و مانعی ندارد که لای ناهیه سر اسم هم دربیاید، یا اگر می بینید که این برایتان ثقیل است و نمی توانید بپذیرید، فرقی نمی کند لکن روی نفی، و قوف نمی کند بلکه نفی را می گوید، تا شما از راه نفی، به نهی انتقال پیدا بکنید. در حقیقت معنای اولی لا- ضرر همان نفی است، منتها نه اینکه روی نفی شما تمرکز پیدا بکنید بلکه از نفی، انتقال به اراده نهی پیدا بکنید. خلاصه ما می خواهیم بگوییم: لا ضرر مرادش نهی است، به صورت اول، یا به این صورت ثانیه، برای ما فرقی نمی کند.

البته اشکالات این بیان از بیانه‌های گذشته خیلی کمتر است. آن اشکالاتی که به مسأله ایجاب وضو نسبت به ضرر داشتیم، آن اشکالی که به حقیقت ادعاییه مرحوم آخوند بود، آن اشکالی که به علاقه سببیت و مسببیت بود، و چه آن اشکال مسأله تخصیص اکثر - که عمده اشکال در اینکه ما را از نفی دور کرد همین مسأله اشکال تخصیص اکثر بود، - این اشکالات به این تقریب و به این معنا توجه ندارد برای این که این می گوید: لا ضرر خودش یکی از احکام اولیه اسلام است، دیگر این طبق معنایی که مرحوم شریعت اصفهانی می کند از احکام ثانیه نیست بلکه یکی از احکام اولیه است. همان طوری که

شما می گویند: لا يجوز که یک مسلمانی غش بکند در معامله نسبت به مسلمان دیگر، اینجا می گویند: «لا يجوز ان يضّر مسلم مسلماً»، جایز نیست که یک مسلمانی به مسلمان دیگر ضرر وارد بکند.

دیگر روی این مبنا، قاعده ای به نام قاعده لا ضرر نداریم. لا ضرر یکی از احکام اولیه اسلام می شود همان طوری که فحش حرام است، همان طوری که غیبت حرام است، همان طوری که سایر محرمات حرام است، یکی از محرمات هم این است که برادر مسلم نسبت به برادر دیگر اضرار بکند و ضرر برساند. نتیجه بیان ایشان این می شود لکن چند مناقشه در کلام ایشان هست:

عدم کثرت استعمال نفی در مقابل نفی

اشکال اول اینکه ایشان فرمودند که این قبیل استعمالات، زیاد است. آیا مقصودشان این است که حتی این قبیل استعمالات از استعمالاتی که کلمه لا برای نفی استعمال شده باشد، بیشتر است؟ یعنی این ترکیب لا ضرر، کثرت استعمال در نفی دارد؟ این واقعش خلاف این مسأله است. این همه استعمالات در فقه و غیر فقه و در محاورات عرفیه داریم که لا- به عنوان نفی جنس بکار رفته است و استعمالاتش هم غیر فراوان است. پس ما نمی توانیم بگوییم: استعمالات نفی، اکثر از استعمالات نفی است، بلکه واقعیت مطلب عکس است، استعمالات نفی بیشتر از استعمالات نفی است، این یک اشکال.

اشکال دیگر اینکه این کلمه «علی مؤمن» چه بسا با نفی هم نسازد، برای اینکه در خیلی از موارد، به غیر مؤمن هم نمی توانیم ضرر وارد بکنیم. آیا مسلمان می تواند بر اهل ذمه ضرر وارد بکند؟ نسبت به آنها هم ایجاد ضرر جایز نیست.

اشکال ادبی استعمال لای ناهیه بر سر اسم

عمده اشکالی که به این حرف وارد است این است که شما می خواهید بگویید: لای ناهیه حقیقتاً سر اسم درمی آید، این «فلا رَفَتْ وَ لا- فُسُوقَ وَ لا جِدَالَ فِی الْحِجِّ» استعمالش در نفی حقیقی است که از نظر ادبی، لاء ناهیه سر غیر فعل هم درمی آید یعنی همان طوری که سر فعل مضارع درمی آید «لا تشرب الخمر، لا تغتب» همان طور هم سر اسم درمی آید لکن این از نظر ادبی، اینطور نیست. پس اینکه بگوییم: لاء ناهیه مستقیماً سر

اسم درمی آید و صورت استعمالش هم استعمال حقیقی است، قابل پذیرفتن نیست.

اما اینکه بگویید: لاء در نفی، استعمال شده است، لکن اراده نهی شده است، می گوییم: این استعمال، حقیقی است یا مجازی است؟ اگر بگویید که این استعمال، حقیقی است، این چه استعمالی است که در نفی استعمال بشود، لکن «ارید منه النهی»؟ ما نمی توانیم تصور بکنیم که این استعمال، صورت حقیقت را داشته باشد. طبعاً باید این استعمال، یک نوع استعمال مجازی باشد که انسان لاء نافی را به کار برد، لکن اراده نهی بکنند. لافیه ای که جنبه خبری دارد به کار برد و اراده انشاء بکند که عبارت از نهی است.

اگر استعمال مجازی حتی آن تحقیقی که خودمان هم در باب مجاز داشتیم در اینجا پیاده شود مانعی ندارد ولی این اشکال باقی می ماند که آیا درست است که ما لا- ضرر را با این اهمیت حمل بر یک معنای مجازی بکنیم؟ درست است که در معنای لا- ضرر دست به دامن مجاز بزنیم؟ آیا یک چنین مسأله ای در معنای لا ضرر صحیح است؟ یا اینکه این نمی تواند قابل قبول باشد؟ لذا اشکالی که به ایشان توجه پیدا می کند، عمدتاً همین اشکال است ولو اینکه کثیری از اشکالات گذشته روی این احتمال مندرج است. یک تحقیقی سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) در معنای لا ضرر دارند که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - معنای منقول از بعض الفحول را برای لا ضرر با اشکال شیخ بر آن بیان کنید.
- ۲ - کلام شریعت اصفهانی را راجع به معنای لا ضرر توضیح دهید.
- ۳ - معنای لا ضرر از نظر اهل لغت چیست؟
- ۴ - اشکال استاد در عدم کثرت استعمال نهی در مقابل نفی را بر کلام شریعت اصفهانی بنویسید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

کلام امام راحل (ره) راجع به معنای لا ضرر

بحث در معنای «لا ضرر» بود، چند معنا در رابطه با این بود که «لا» را «لا» ی نافیه قرار بدهیم که «لا ضرر» دلالت بر نفی داشته باشد. یک معنا که اخیراً از مرحوم محقق شریعت اصفهانی (ره) نقل شد، «لا ضرر» را اینطور معنا می کردند که جایز نیست که از ناحیه یک مسلمانی، ضرر به مسلمان دیگر وارد بیاید. در حقیقت روی این مبنا، «لا ضرر» خودش یکی از احکام اولیه واقع می شد. همان طوری که ما نسبت به خیلی از اعمال و افعال «لا یجوز» داریم، این هم یکی از احکامی است که دلالت بر عدم جواز می کند، «لا یجوز أن یضر الرجل اخاه المسلم» حالا یا مطلقاً «مسلماً کان أو غیر مسلم» یا غیر مطلق فعلاً به این جهت، کاری نداریم. همان طوری که ملاحظه فرمودید، به طور کلی این معانی به نظر ما مخدوش می رسید و یک و یا چند خدشه متوجه هر کدام بود. پس در باب معنای «لا ضرر» ما چه بگوییم؟

اینجا سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) یک تحقیقی در معنای «لا ضرر» فرموده اند و یک بیانی در این رابطه دارند که ما بیان ایشان را عرض می کنیم، ببینیم آیا این بیان در مقایسه با معانی دیگر که گفته شد، چه وضعی دارد و آیا خالی از مناقشات هست و یا خالی از مناقشات نیست؟

ایشان می فرمایند: ما لای لا ضرر را (لاء) دال بر نهی می گیریم همان طور که مرحوم شریعت اصفهانی در این جهت با ما موافق بودند اما آنطوری معنا نمی کنیم، با توجه به دلالت «لا ضرر» بر نهی، یک معنای دیگری داریم و آن این است که روی معنای مرحوم شریعت اصفهانی، نهی در «لا ضرر»، یک نهی الهی بود، یک نهی در ردیف سایر نواهی و سایر احکام بود؛ یعنی همان طوری که خداوند، احکام و مقرراتی و اوامر و نواهی دارد، یکی از مقررات الهیه و دستورات الهیه، «لا ضرر و لا ضرار» بود. در حقیقت لا ضرر و لا ضرار، روی معنای شریعت اصفهانی مثل «لا یحل شرب المسکر» و مثل حرمت ربا از نظر اصل حرمت بود؛ یعنی در ردیف همان احکام الهیه و مقررات الهیه واقع می شد اما ما اینطوری نمی گوئیم. ما لاء «لا ضرر» را ناهیه می دانیم و می گوئیم: نهی از ضرر می کند، اما این نهی، نهی کننده اش کیست؟ و در چه مقامی واقع شده است و در رابطه با چه منصب و مقامی، تحقق پیدا کرده است؟

ایشان می فرمایند: این نهی، نهی است که مربوط به خود نبی اکرم است و در رابطه با مقام حکومت و مقام سلطنتی است که خداوند تبارک و تعالی برای نبی اکرم، قرار داده است. پس «نهی مولوی» اما «لا الهی بل نبوی صادر من مقام الحکومه». باید یک سری مسائلی روشن بشود تا این معنا روشن بشود.

بررسی مناصب رسول اکرم (صلی الله علیه و آله)

یکی از مسائلی که باید روشن بشود، این است که ببینیم نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) دارای چه مناصب و مقاماتی بوده اند؟ آیا نبی اکرم تنها دارای یک منصب بوده است، دارای یک مقام بوده است یعنی همان که ما از آن تعبیر به نبوت می کنیم و در تعبیر فارسی، از آن تعبیر به پیامبری و پیغامبری می کنیم؟ آیا مسأله اینطور است؟ یا این که آنچه که ما از روایات و حتی از آیات استفاده می کنیم، این است که نبی اکرم، دارای سه مقام و سه منصب بوده اند و هر یک از این مناصب و مقامات، خودش دارای احکام و

یک مقام همین مقامی است که تا کلمه نبی و رسول را می شنویم به ذهن ما می آید یعنی همان مقام نبوت و به همین لحاظ ، کلمه نبی را استعمال می کنیم که نبی به معنای مخبر است. نبأ، به معنای خبر و نبی، به معنای مخبر است. معنای مخبریت این است که رسول خدا، یک واسطه تبلیغی است بین خداوند تبارک و تعالی و بین مردم و واسطه تبلیغی، در این مرحله آنچه را که می گوید، مربوط به خالق است و در این مرحله، از خودش امر و نهی مستقیما و مستقلا نمی تواند داشته باشد. رسول اکرم از ناحیه خداوند، پیغام می آورد که خداوند فرموده: «أَقِمْوا الصَّلَاةَ ، آتُوا الزَّكَاةَ » و همین طور «لا تشرب الخمر، لا یحل الربا»، رسول خدا از ناحیه خداوند، مأموریت تبلیغ این مسائل و امثال اینها را به عهده دارد.

ارشادی بودن امر رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) در مقام رسالت

در این مرحله و در این رابطه، اگر یک امری هم از خود رسول، صادر بشود مثلا رسول خدا به یک کسی بگویند: برو نماز بخوان، برو زکات بده، اگر به یک کسی فرمودند: باید نمازت را بخوانی و باید زکاتت را بدهی، اگر او نرفت نماز بخواند، این «مخالفة الرسول» شده است و یا «مخالفة الله» تحقق پیدا کرده است؟ آیا اگر نبی اکرم، به کسی امر کرد به اینکه نماز بخوان و او مخالفت کرد، این دوتا عقاب دارد؟ آیا یک عقوبت بر «مخالفة الله» است و یک عقوبت بر «مخالفة الرسول» است و یا اینکه این در مرحله امر رسول خدا مثل امر یک فقیه می ماند حتی، اگر فقیهی به کسی بگوید: برو نماز بخوان، برو روزه بگیر، این امر ارشادی است، این امر نمی تواند عنوان مولویت داشته باشد. مسأله نماز خواندن، یک قانونی نیست که فقیه، بتواند مقنن این قانون باشد.

پس اگر فقیه گفت: برو نماز بخوان، این طبعاً دارد ارشاد می کند، دارد راهنمایی می کند که چون خداوند فرموده: «أَقِمْوا الصَّلَاةَ » ، من به عنوان ارشاد به تو می گویم: برو نمازت را انجام بده. اوامر و نواهی رسول خدا در این مرحله و این مرتبه که مربوط به مقام مخبریت و نبوت است، تنها اوامر ارشادی خواهند بود و از خصوصیات اوامر ارشادی، این است که ثواب و عقابی بر خودش مترتب نیست، نه موافقت آن، «بما أنّها» موافقت، ثواب دارد و نه مخالفتش «بما أنّها» مخالفت، عقاب دارد بلکه این ثواب و

عقاب در رابطه با آن مرشدالیه است. اوست که «یترتب علی مخالفته و موافقته المثوبه و العقوبه».

پس یک شأن از شؤون رسول خدا همان مقام رسالت، مقام نبوت، مقام مخبریت است و تمام احکامی که در این رابطه به وسیله رسول خدا آمده است، رسول خدا جنبه وساطت و رسالت داشته است مثل اینکه شما به وسیله یک نفری یک پیغامی به زید می دهید که در اصطلاح عرفی از آن نفر هم تعبیر به رسول می شود؛ یعنی آن کسی که واسطه در آوردن پیغام زید به عمرو است. لذا حتی گاهی در ذهن بعضی ها وقتی که کلمه (شارع) را اطلاق می کنیم، رسول خدا به ذهنشان می آید. اگر شارع به معنای این باشد که رسالت در آوردن شریعت دارد، پیامبر در آوردن شریعت است، این اطلاقش بر رسول خدا، هیچ مانعی ندارد. اما اگر معنای شارع، مقنن باشد و آن کسی که جعل می کند، تشریح می کند، تقنین می کند، وضع قانون می کند، این به رسول خدا، هیچ ارتباطی ندارد «إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى»، آنچه که به وسیله این وجود گرامی و وجود مقدس بیان شده است، فقط مسأله وحی الهی است در این رابطه اما این یکی از مقامات رسول خداست و یکی از شؤونات مقام رسول خداست.

شأن دومی که برای پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) ثابت است، مسأله حکومت است، مسأله وجوب اطاعت رسول خداست در مسائلی که رسول خدا امر و نهی دارند نه به عنوان پیامبری و به عنوان رسالت. این را هم از قرآن استفاده می کنیم و هم روایات کاملاً دلالت بر این مطلب دارد.

دلالت آیه «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» بر منصب حاکمیت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله)

اما دلیل از قرآن: همین آیه شریفه معروفه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»، این دوتا «اطیعوا» با هم فرق می کند. «اطیعوا» اولی که «أَطِيعُوا اللَّهَ» باشد، در جای خودش گفته است که این امرش، امر ارشادی است به این دلیل که ما در مورد نماز مثلاً، دوتا امر نداریم که یک امر را «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» بر آن دلالت بکند که «یجب اقامه الصلاه» و یک امر هم «أَطِيعُوا اللَّهَ» بر آن دلالت بکند به لحاظ اینکه نماز هم «اطاعه الله» است، پس «أَطِيعُوا اللَّهَ» «دلالت بر وجوب اطاعه الله» می کند. و نتیجه این بشود که اگر کسی نماز بخواند، دو امر مولوی که هر کدام «یترتب علیه المثوبه»، امتثال شده باشد و اگر کسی

مخالفت کرد، در حقیقت دو امر مولوی را مخالفت کرده باشد و در نتیجه، دوتا عقاب داشته باشد که اگر روز قیامت به او بگویند: چرا نماز نخواندی و چرا «اطاعه الله» از تو تحقق پیدا نکرد؟ بر هر کدام یک حساب مستقلی باز بکنند، مسأله اینطور نیست. این خیلی واضح و روشن است که بر موافقت «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» جز یک ثبوت و بر مخالفت «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» جز یک عقوبت، ترتب پیدا نمی کند. لذا باید امر «أَطِيعُوا اللَّهَ» را امر ارشادی بگیریم، بگوییم: این دارد ارشاد می کند، ارشاد به همان چیزی می کند که خود عقل هم حکم به او می کرد. عقل هم ما را ملزم به اطاعت خدا می کرد و حکم عقل هم حکم ارشادی است. عقل که شما را ملزم می کند به «اطاعه الله» این هم یک ارشاد عقل است؛ یعنی اگر از عقل بیرسیم: چرا ما را ملزم به «اطاعه الله» می کنی؟ می گوید: برای اینکه ترس از عقوبت مخالفت امر الهی دارم. بالاخره نمی توانیم در «أَطِيعُوا اللَّهَ» تردید داشته باشیم که امرش، امر ارشادی است.

اما «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» چطور؟ «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» به چه مناسبت امرش، امر ارشادی باشد؟ اگر خداوند می خواهد «اطاعه الرسول» را بر شما واجب بکند، این خودش یکی از احکام مولویه خداوند است. یکی از احکام ثابتۀ در شریعت است که «يجب عليكم ايها المسلمون اطاعه الرسول» باید از رسول اطاعت بکنید، باید گوش به فرمان اوامر و نواهی رسول خدا باشید. اما کدام اوامر و نواهی؟ کدام دستورات رسول خدا؟ آنکه مربوط به رسول خدا است. «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» که مربوط به رسول خدا نیست. «آتُوا الزَّكَاةَ» که به رسول خدا، مربوط نیست بلکه مربوط به خداوند تبارک و تعالی است. «أَطِيعُوا الرَّسُولَ»؛ یعنی امری که در رابطه با رسول است «و بما أنه رسول» خودش امر می کند، خودش نهی می کند، خودش فرمان می دهد، خودش دستور صادر می کند، نه آنهایی را که به عنوان رسالت از طرف خدا و به عنوان «وَحْيٌ يُوحى» برای شما بیان می کند. آنهایی که به عنوان «وَحْيٌ يُوحى» برای شما بیان می کند، ارتباط به رسول خدا ندارد.

از هر کسی که پرسید که «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، هل هو امر الله، او امر الرسول؟ جوابش این است که «هو امر الله»، رسول خدا به وسیله وحی، این امر خدا را به ما ابلاغ کرده است و مأمور به تبلیغ او شده است. پس این آیه شریفه که می فرماید: «وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» خیال نکنیم که چون این «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» دنبال «أَطِيعُوا اللَّهَ» ذکر شده است، همان معامله ای که با «أَطِيعُوا اللَّهَ» می کنیم، با «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» هم همان معامله بشود. ما «أَطِيعُوا اللَّهَ» را

مجبوریم حمل بر ارشاد بکنیم. قرائن دلالت بر این می کند که حمل بر ارشاد بکنیم. اما در «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» چطور؟ خداوند دارد به عنوان تعظیم مقام رسالت و تکریم شأن نبی اکرم (صلی الله علیه و آله)، یک چنین مقامی را برای رسول خدا ثابت می کند؛ یعنی کسی خیال نکند که رسول خدا، یک فرد عادی است. رسول خدا، یک فرد «واجب الاطاعه» است، یک فردی است که تمام مردم، باید از دستورات او اطاعت بکنند، دستوراتی که در رابطه با خود اوست.

از اینجا می فهمیم که خداوند تبارک و تعالی برای رسول خدا، غیر از مقام رسالت، یک مقام حکومتی، یک مقام سلطنتی، قرار داده است، و بما اینکه دارای مقام حکومت و مقام سلطنت است، وجوب اطاعت دارد. اگر دستور جنگ صادر بکند، باید همه در جنگ شرکت بکنند. اگر دستور حفر خندق صادر بکند، باید همه اطاعت بکنند و الا اگر دستور خدا نبود که بیاید حفر خندق بکنید، می دانید که یک مشورت هایی شد و یک صحبت هایی شد و بالاخره سلمان پیشنهاد کرد که در مملکت فارس وقتی که یک چنین قضیه ای برای ما پیش می آمد که احزاب با هم ائتلاف می کردند و می خواستند با ائتلافشان یک پارچه بر ما حمله کنند، ما از طریق حفر خندق در مقام دفاع آنها برمی آمدیم و رسول خدا این نظریه را پسندیدند و دستور دادند که حفر خندق بکنید. اگر این دستور همین طور زمین بماند، پشتوانه اجرایی این دستور چیست؟ مسلمان بما هو مسلمان، آیا می تواند از این دستور تخلف بکند؟ چرا نمی تواند؟ دستور همین «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» است. این آیه می گوید: خداوند، «اطاعه الرسول» را واجب می کند همان طوری که نماز خواندن و روزه گرفتن و زکات دادن را بر همه واجب کرده است.

لذا این آیه شریفه، یکی از ادله است که رسول خدا، تنها رسول نبوده است بلکه علاوه بر مقام رسالت، حاکمیت داشته است و در رأس حکومت اسلامی، واقع شده بوده است و الا اگر در اسلام، حکومتی نبود، اگر نیاز به حکومتی، احساس نمی شد و فقط رسول خدا به عنوان مبلغ احکام الهی بود، این کفایت می کرد. این «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» و آن هم در دنبال «أَطِيعُوا اللَّهَ»، شاهد بر این است که پیغمبر اکرم، در یک موقعیت و یک مقامی واقع است که آن موقعیت و مقام، اقتضا می کند که او امر و نواهی او، در رابطه با آن موقعیت، وجوب اطاعت داشته باشد و این جز از طریق دستور خداوند و پشتوانه الهی، امکان نداشت تحقق پیدا بکند. لذا باید خداوند، «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» را در این مورد

(سؤال... و پاسخ استاد): شاهد بر اینکه این دو اطاعت با هم فرق دارد، تکرار کلمه «اطیعوا» است و الا اگر «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» هر دو یک معنا داشت، دیگر چه لزومی داشت که کلمه رسول و کلمه «اطیعوا» تکرار بشود؟ از اول می فرمود: «اطیعوا الله و الرسول و اولی الامر منکم». تکرار «اطیعوا» برای این نکته است که «اطیعوا» ی دوم، یک معنایی را دلالت می کند که «اطیعوا» ی اول، دلالت ندارد. او دلالت بر ارشاد دارد، این پشتوانه مقام حکومت و زمامداری رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است. وقتی اطاعت رسول، در مقابل اطاعت الله واقع می شود؛ یعنی اطاعت رسول در شؤون مربوط به خودش، در اوامر و نواهی مربوط به خودش، نه آن اوامر و نواهی که از ناحیه خداوند می آورد، آنها که به رسول ارتباط ندارد، آنها مستقیماً به خداوند تبارک و تعالی مربوط است.

نتیجه وجوب اطاعت امر رسول اکرم (صلی الله علیه و آله)

پس این آیه، به صورت یک امر مولوی، دلالت بر وجوب اطاعت رسول خدا می کند.

نتیجه این می شود که اگر فرض کردیم رسول خدا دستور داد که شما در حفر خندق، شرکت کنید و کسی بدون عذر شرکت نکرد و رسول خدا را مخالفت کرد، اولاً: یک استحقاق عقوبت دارد، دوتا نیست. ثانیاً: استحقاق عقوبت او در مقابل چیست؟ یعنی روز قیامت که با او سؤال مطرح می شود و از او مؤاخذه می شود، اینجا چه تعبیر می کنند از آن؟ اگر کسی نماز نخواند، می گویند: «لم خالفت امر الله؟ لم خالفت الله؟» در حفر خندق اگر کسی مخالفت کند، می گویند: «لم خالفت الرسول مع انه كان واجب الاطاعه؟ رسول گفته بود: باید خندق، حفر بشود، تو چرا بدون عذر، مخالفت کردی در حالی که امر رسول، پشتوانه الهی «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» داشت؟ البته آن هم ریشه اش به خدا ارتباط پیدا می کند، پشتوانه اش همان «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» است اما در مقام مؤاخذه، اینطوری مؤاخذه می شود و در مقام تعبیر، چنین تعبیر می کنیم، می گوئیم: «تارک الصلاه، یعاقب بما انه خالف الله» اما «تارک حفر الخندق، یعاقب بما انه خالف الرسول». تعبیر صحیح و واقعی، باید به این کیفیت بشود که «تارک حفر الخندق، یعاقب لا- بما انه خالف الله مستقیماً بل بما انه خالف الرسول»، بعد پشت سرش می گوئیم: «وقد قال الله تعالی: وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» آن پشتوانه وجوب اطاعت رسول خداست.

نتیجه این می شود که اگر فرض کردیم رسول خدا دستور داد که شما در حفر خندق، شرکت کنید و کسی بدون عذر شرکت نکرد و رسول خدا را مخالفت کرد، اولاً: یک استحقاق عقوبت دارد، دوماً نیست. ثانیاً: استحقاق عقوبت او در مقابل چیست؟ یعنی روز قیامت که با او سؤال مطرح می شود و از او مؤاخذه می شود، اینجا چه تعبیر می کنند از آن؟ اگر کسی نماز نخواند، می گویند: «لم خالفت امر الله؟ لم خالفت الله؟» در حفر خندق اگر کسی مخالفت کند، می گویند: «لم خالفت الرسول مع انه كان واجب الاطاعة؟» رسول گفته بود: باید خندق، حفر بشود، تو چرا بدون عذر، مخالفت کردی در حالی که امر رسول، پشتوانه الهی «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» داشت؟ البته آن هم ریشه اش به خدا ارتباط پیدا می کند، پشتوانه اش همان «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» است اما در مقام مؤاخذه، اینطوری مؤاخذه می شود و در مقام تعبیر، چنین تعبیر می کنیم، می گوئیم: «تارك الصلاة، يعاقب بما انه خالف الله» اما «تارك حفر الخندق، يعاقب بما انه خالف الرسول». تعبیر صحیح و واقعی، باید به این کیفیت بشود که «تارك حفر الخندق، يعاقب لا- بما انه خالف الله مستقيماً بل بما انه خالف الرسول»، بعد پشت سرش می گوئیم: «وقد قال الله تعالى: وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» آن پشتوانه و جوب اطاعت رسول خداست.

پس اگر یک مقدار در این آیه دقت بکنیم، می توانیم استفاده بکنیم که رسول خدا، غیر از مقام نبوت و غیر از مقام رسالت، یک مقام حکومت و مقام جوب اطاعت در رابطه با مسائل اجتماعی و مسائل انفرادی داشته است که اگر امر و نهی در این رابطه از رسول خدا صادر بشود، باید اطاعت بشود. پس یکی از آیاتی که دلالت بر این معنا می کند، این آیه است.

(سؤال... و پاسخ استاد): «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» مولوی است. اگر گفتند: «لم خالفت الرسول؟» یعنی «اطاعه الرسول» محقق نشده است. مثل کسی که نماز نخوانده است. آنجا نماز، مأموره است، اینجا «اطاعه الرسول» مأموره است. پس اگر کسی مخالفت کرد، «نفس مخالفه الرسول» موجب مخالفت شده است. «نفس مخالفه الرسول» موجب عصیان است مثل «ترك الصلاة» که موجب تحقق عصیان است، منتها چون اینجا کلمه اطاعت، مأموره واقع شده است، آدم در مقام تعبیر، گاهی اشتباه می کند. اینجا خود مأموره، «اطاعه الرسول» است «و اذا خالف الرسول»، مأموره، تحقق پیدا نکرده است.

آنجا می گویند: «لم ترك الصلاة؟» اینجا می گویند: «لم خالفت الرسول؟». «خالفت الرسول» عین «ترك الصلاة» است.

آیه دیگری که دلالت بر این معنا می کند آیه «الَّتِي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» است.

این تعبیر، خیلی تعبیر شایع و مشهوری است لکن یک مقدار انسان باید در مفاد این آیه شریفه، دقت بکند؛ «الَّتِي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» یعنی چه؟ و بعد هم آن مقام دیگری که برای رسول خداست که بعداً ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - کلام امام راحل (ره) را راجع به معنای لا ضرر بیان کنید.

۲ - چرا امر رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) در مقام رسالت، ارشادی است؟

۳ - چگونه آیه «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» دلالت بر منصب حاکمیت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) دارد؟

۴ - نتیجه وجوب اطاعت امر رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) چیست؟

ص:

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

برای پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) مقامات متعدده وجود دارد. مهمترین مقام رسول خدا، مقام نبوت و رسالت و به عبارت دیگر: مقام مخبریت رسول خداست.

پیغمبر اکرم در این مرحله نمی تواند دارای هیچ گونه امر و نهی مولوی باشد. در مقام رسالت و در محدوده نبوت، آنچه که هست و نیست، ارتباط به پیامبری و وساطت دارد.

واسطه «بما هو واسطه و لو كان واسطه بين الخلق و الخالق» نمی تواند امر مولوی و نهی مولوی داشته باشد.

مقام ریاست و سلطنت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)

اما مقام دوم نبی اکرم، مقام ریاست و حکومت و سلطنت و زمامداری بر امت اسلامی است. بعد از هجرت و موقعی که پیغمبر اکرم به مدینه منوره، تشریف فرما شدند و اسلام در آنجا مورد قبول واقع شد، پیامبر به عنوان رئیس حکومت اسلام، مطرح بودند

و خودشان در رأس آن قرار داشتند لذا مسائلی که در این رابطه پیش می آمد، همه مستقیماً به رسول الله (صلی الله علیه و آله) ارتباط داشت.

عرض کردیم که از کتاب الله، این آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» با آن تقریبی که ملا-حظه فرمودید، پشتوانه حکومتی رسول الله است و پشتوانه وجوب اطاعت اوامر و نواهی است که در رابطه با این مقام، صادر می شود.

آیه دیگر هم این آیه معروف است که «الَّذِينَ أُؤْتُوا مِنْكُمْ مِمَّا كَفَرُوا بِهِمْ» . انسان خیال می کند که این یک مسأله جزئی است؛ یعنی چه که «الَّذِينَ أُؤْتُوا مِنْكُمْ مِمَّا كَفَرُوا بِهِمْ» ؟ نبی، از خود مؤمنین به مؤمنین اولی است و ارجح است. این چه معنایی می تواند داشته باشد؟ جز اینکه معنایش این است که این به صورت یک تشبیه است، همان طوری که یک مولایی به عبد خودش از خود عبد اولی هست؛ یعنی تمام اختیار این عبد به دست مولا است. البته تشبیه «من جهة» است «لا- من جميع الجهات»؛ یعنی این عبد از خودش استقلال ندارد. اگر مولا گفت که چنین کاری انجام بده، هیچ حق نکول ندارد، «رعایه للمملکة و رعایه للمولویة».

درباره رسول خدا لااقل این معنا ثابت است، نمی خواهیم بگوییم: هر مؤمنی که هر کاری می خواهد انجام بدهد، قبلاً باید برود اجازه بگیرد. عنوان عبودیت نیست. عبد حتی کارهای جزئی را هم باید با اجازه مولا انجام دهد. او مملوک مولا است. ما در اینجا نمی خواهیم این حرف را بزنیم که هیچ انسانی در هیچ کاری از خودش قدرتی ندارد، اگر بخواهد خانه بخرد، باید برود اجازه بگیرد و اگر بخواهد تزویج بکند، باید برود اجازه بگیرد. این مسائل را نمی خواهیم بگوییم اما لااقل این معنا تحقق دارد که اگر رسول خدا، یک دستوری صادر کردند، اطاعت این دستور بر مؤمنین واجب است. اگر امر و نهی داشتند و آن هم در رابطه با خودشان، امر و نهی که مربوط به خود رسول الله است و الا- «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ» ارتباط به خداوند دارد نه ارتباط به رسول الله، آنجایی که رسول، عنوان آمریت پیدا می کند، آنجایی که به عنوان حاکمیت، دستوری صادر می کند، اینجا باید امر و نهی رسول خدا، امثال بشود و حتی دائره این یک مقدار وسیع هم هست، تا جایی که اگر رسول خدا در یک مسأله غیراجتماعی و غیرمربوط به حکومت، به یک نفر دستور دادند که تو خانه ات را بفروش، واجب است که بفروشد. اگر به کسی دستور دادند که زنت را طلاق بده، واجب است که زنت را طلاق بدهد. «الَّذِينَ أُؤْتُوا مِنْكُمْ مِمَّا كَفَرُوا بِهِمْ» این معنا را دلالت می کند. «اذا كان النبي اولی، فاذا أمر بزید» اینکه زوجه ات را طلاق بده، «يجب عليه أن يطلق زوجته، يجب عليه اطاعه امر النبي».

درباره رسول خدا لااقل این معنا ثابت است، نمی خواهیم بگوییم: هر مؤمنی که هر کاری می خواهد انجام بدهد، قبلا باید برود اجازه بگیرد. عنوان عبودیت نیست. بعد حتی کارهای جزئی را هم باید با اجازه مولا انجام دهد. او مملوک مولاست. ما در اینجا نمی خواهیم این حرف را بزنیم که هیچ انسانی در هیچ کاری از خودش قدرتی ندارد، اگر بخواهد خانه بخرد، باید برود اجازه بگیرد و اگر بخواهد تزویج بکند، باید برود اجازه بگیرد. این مسائل را نمی خواهیم بگوییم اما لااقل این معنا تحقق دارد که اگر رسول خدا، یک دستوری صادر کردند، اطاعت این دستور بر مؤمنین واجب است. اگر امر و نهی داشتند و آن هم در رابطه با خودشان، امر و نهی که مربوط به خود رسول الله است و الا- «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» ارتباط به خداوند دارد نه ارتباط به رسول الله، آنجایی که رسول، عنوان آمریت پیدا می کند، آنجایی که به عنوان حاکمیت، دستوری صادر می کند، اینجا باید امر و نهی رسول خدا، امثال بشود و حتی دائره این یک مقدار وسیع هم هست، تا جایی که اگر رسول خدا در یک مسأله غیراجتماعی و غیرمربوط به حکومت، به یک نفر دستور دادند که تو خانه ات را بفروش، واجب است که بفروشد. اگر به کسی دستور دادند که زنت را طلاق بده، واجب است که زنت را طلاق بدهد. «الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» این معنا را دلالت می کند. «اذا كان النبي اولی، فاذا أمر بزید» اینکه زوجه ات را طلاق بده، «يجب علیه أن يطلق زوجته، يجب علیه اطاعه امر النبي».

از اینجا استفاده می کنیم که غیر از مقام رسالت و غیر از مقام نبوت، یک عنوان دیگری برای رسول خدا هست. او امر و نواهی رسول خدا، چه در رابطه با مسائل اجتماعی و مسائلی که در شؤون حکومت و زمامداری است و چه در رابطه با مسائل انفرادی، باید مورد اطاعت قرار بگیرد و پشتوانه الهی آن یکی خود «الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» است. چه کسی دارد این اولویت را جعل می کند؟ چه کسی دارد این اولویت را بیان می کند؟ خداوند این اولویت را جعل می کند. همان طوری که در «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» خداوند دارد «اطاعه الرسول» را ایجاب می کند، پشتوانه اش مسأله ای است مربوط به خدا و جعل الهی و ایجاب الهی، ولی مسأله در رابطه با رسول خداست.

اوست که وجوب اطاعت دارد، اوست که «أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» است که در حدیث غدیر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به این مقام هم اشاره کردند «الست اولی بکم من انفسکم»؟ و از مؤمنین در این رابطه تصدیق خواستند. روایات زیادی هم در این باب وجود دارد که حالا- ما نمی خواهیم وارد این بحث بشویم ولی اینها هم یکی از پایه های اصلی مسأله حکومت اسلامی است و ولایت فقیه هم از همین قبیل است. این آیات در یک مراتب نازل تری، انتقال به ولی فقیه پیدا می کند، آن هم وجوب اطاعت پیدا می کند، مخالفت امر و نهی او هم موجب استحقاق عقوبت می شود، فعلا بحث در رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است.

مقام قضاوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)

مقام دیگری که برای رسول خدا ثابت است که روشن است، مقام قضاوت است، مقام فصل خصومت است. این دیگر روشن است برای اینکه کسی که خودش جعل قاضی می کند و قاضی از طرف او برای قضاوت منصوب می شود، پیدا است که در درجه اول، خودش اولی به قضاوت است و خودش انطباق به قضاوت است و ما می بینیم که رسول خدا، نصب قاضی می کردند و قاضی به این طرف و آن طرف می فرستادند. از اینجا استفاده می کنیم که این مقام قضاوت و فصل خصومت، در

درجه اول برای خود رسول الله ثابت است و بعدا هم آنهایی که از طرف رسول الله منصوب می شوند، این

ص:

عنوان برای آنها ثابت می شود و الا قاضی را چه کسی باید تعیین بکند؟ آیا به غیر از رسول خدا، در اسلام کس دیگری برای تعیین قاضی و نصب قاضی انطباق یافته است؟ پس «اذا كان النصب من وظائف رسول الله» می فهمیم که خود ایشان، قاضی القضاة هستند. خود ایشان در رأس قضاوت قرار می گیرند و این منصب به طریق اولی برای ذات مقدس رسول الله، ثابت است.

بررسی تعبیرات روایات منقوله از رسول خدا (صلی الله علیه و آله)

این یک مقدمه ای بود که ذکر شد. مقدمه دیگر که این هم دنبال مقدمه اول باید واقع بشود این است که روایاتی از رسول خدا چیزهایی را نقل می کند و تعبیرات این روایات مختلف است. فرض کنید یک روایت می گوید: «قال رسول الله (صلی الله علیه و آله) كذا و كذا»، به کلمه «قال» تعبیر می کند که معنایش این است که رسول الله چنین فرمود، آیا اگر به کلمه «قال»، یک مطلبی از رسول خدا نقل بشود، این ظهور در این دارد که این مطلب را رسول خدا «بما أنه نبی» فرمودند، یا ظهور در این دارد «بما أنه حاکم» فرمودند؟ اما آن مقام سوم که دیگر معنا ندارد و آن مربوط به فصل خصومت و دعوا و نزاع است. فرض ما در آنجایی است که مسأله فصل خصومت و دعوا و نزاعی نیست، فقط یک مطلبی از رسول خدا به کلمه «قال» نقل می شود. آیا ظهور دارد در اینکه این مطلب را رسول خدا به عنوان نبوت فرمودند، یا ظهور دارد که به عنوان حکومت فرمودند، یا ظهور در هیچ کدام ندارد؟ یعنی چه ظهور ندارد؛ یعنی «محتمل الوجهین» است، هم انسان احتمال می دهد که این در رابطه با مقام نبوت باشد و هم احتمال می دهد که در رابطه با مقام حکومت باشد. کدام یک از این احتمالات در کلمه «قال» جریان دارد؟

ظاهر این است که همین احتمال سوم است. وقتی که می گوئیم: «قال رسول الله (صلی الله علیه و آله)» هم می سازد با اینکه مقول این قال، یک مطلب مربوط به مقام نبوت باشد و هم می سازد با اینکه مقول «قال»، یک مطلبی در رابطه با مقام حکومت و سلطنت رسول خدا باشد. «قال» با هر دو صدق می کند، با هر دو تطبیق می کند اما اگر تعبیر اینطوری بود، راوی اینجوری نقل کرد، گفت: امر رسول الله (صلی الله علیه و آله) به حفر الخندق، نهی رسول الله (صلی الله علیه و آله) عن كذا، حکم رسول الله (صلی الله علیه و آله) بكذا، قضی رسول الله (صلی الله علیه و آله) بكذا»، در غیر مسأله فصل خصومت،

آیا اینها هم مثل کلمه «قال» می ماند، یا اینها ظهور در این دارد که مربوط به مقام حکومت و سلطنت رسول الله است؟

«امر رسول الله بكذا» ظاهرش این است که رسول الله «بما انه حاکم» امر کرده است.

در حقیقت ظهور در این دارد که امر، رسول خداست. کجا رسول خدا می تواند امر باشد؟ آیا در «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» هم رسول الله امر است، یا رسول مبلغ «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» خدا «وَآتُوا الزَّكَاةَ» خداست؟ پس اگر یک جایی تعبیر این شد: «امر رسول الله (صلی الله علیه و آله) بكذا» ما می فهمیم که این دیگر مربوط به مقام ثانی رسول خداست. در «نهی رسول الله» هم همین طور. در «حکم و قضی» هم همین طور. در غیر مورد فصل خصومت، وقتی که می گوئیم: «قضی رسول الله» از باب مثال در ما نحن فيه «بانه لا ضرر و لا ضرار»، آیا این ظهور در چه چیزی دارد؟ حالا لا ضررش را نداریم.

کلمه «قضی» ظهور در این دارد که رسول اکرم دارد «بما انه حاکم بین المسلمین»، یک چنین مسأله ای را پیاده می کند، «بما انه ولی المؤمنین» دارد یک چنین دستوری صادر می کند.

پس این هم مقدمه ای است که باید تعبیرات روایات ملاحظه شود، اگر به صورت قال و امثال قال بود، ظهور در هیچ کدام ندارد مگر اینکه قرینه قائم بشود اما اگر به صورت «امر، نهی و حکم و قضی و امثال ذلك» شد، البته اگر قرینه برخلاف نباشد، ما هستیم و همین تعبیر «امر رسول الله بكذا، نهی رسول الله عن كذا» بدون اینکه هیچ گونه قرینه ای در کار باشد، ظاهرش این است که این مربوط به مقام ولایت و حاکمیت رسول خداست.

بررسی روایات لا ضرر

حالا- می آییم سراغ ما نحن فيه. از نظر مدارک «لا- ضرر» و روایاتی که در باب «لا- ضرر» در اول بحث «لا- ضرر» ملاحظه فرمودید عرض کردیم: ما دوجور روایت داریم. چندتا روایت است که اینها در محدوده قصه سمره بن جندب است و داستان سمره را نقل می کند که حالا- این را کنار بگذارید بعد ان شاء الله در این مورد صحبت می کنیم. اگر از این روایاتی که داستان سمره بن جندب را نقل می کند بگذریم، (اینها به صورت اشاره در ذیل بحث ها مخصوصا یک قسمت در کلام مرحوم شریعت اصفهانی ذکر شده است) یک روایتی هست که اهل تسنن این روایت را دارند که تمام قضایای

رسول خدا در آن نقل شده است. اینکه ما می‌گوییم: تمام قضایای رسول خدا؛ معنایش این نیست که تمام حوادث زمان رسول خدا؛ یعنی آن چیزهایی که به عنوان قضی نقل کرده است. همان که گفتیم: کلمه «حکم و قضی» در آن ذکر شده است. یک روایتی دارند که اقصیه رسول الله به صورت جامع و به صورت کلی، در آن نقل شده است و راوی این روایات هم عباد بن صامت است و اهل تسنن، به طرق مختلف و به راههای گوناگون این را از همین عباد بن صامت، نقل کرده‌اند. عباد بن صامت با اینکه یک شیعه جلیل القدری است و کشی در رجال خودش، تجلیل عجیبی از عباد بن صامت می‌کند و از او به عنوان یک انسان عظیم القدر و جلیل المنزله، تعبیر می‌کند لکن اهل تسنن به طرق گوناگون از این عباد بن صامت، این روایت واحد جامع تمام اقصیه رسول الله را نقل کرده‌اند و این روایت از نظر آنها، کمال اتقان و کمال صحت را دارد و از روایاتی است که شاید در بین آنها کسی نیست که با این روایت، مخالفت کرده باشد.

تطابق روایت عقبه بن خالد با روایت عباد بن صامت

اما در بین روایات ما، یک نکته ای را مرحوم شریعت اصفهانی می‌فرمودند که ما نپذیرفتیم. آن نکته این بود که ایشان می‌فرمود: من عقیده ام این است ولو اینکه پذیرفتن این عقیده، برای خیلی‌ها گران است و خود ایشان می‌گویند: بعید است عقیده مرا بپذیرند لکن من معتقدم که در بین روایاتی که شیعه نقل کرده‌اند، یک راوی بوده است به نام عقبه بن خالد که در کثیری از روایاتی که در «لا ضرر» می‌خواندیم، راوی آخری، همین عقبه خالد بود، ایشان می‌فرماید: عقیده من است که این عقبه بن خالد، یک روایت داشته است مثل روایت عباد بن صامت، منتها روایت عباد بن صامت را اهل تسنن از عباد بن صامت نقل کردند اما این عقبه بن خالد، از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است و این روایت، روایت واحد بوده است و همان طوری که روایت عباد بن صامت، جامع تمام اقصیه رسول الله بوده است، این روایت عقبه بن خالد هم جامع تمام اقصیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده است، منتها این روایت در حالی که از امام صادر شده است و عقبه بن خالد نقل کرده است، روایت واحد بوده است، بعد که به دست روات بعدی افتاده مخصوصا در طبقات مختلف، این روایت واحد، قطعه قطعه شده است و هر قطعه ای در همان باب مناسب با خودش و کتاب مناسب با خودش، نقل شده است.

لذا همان طوری که اهل تسنن، یک روایت واحده به نام روایت اقصیه رسول الله داشته اند، شیعه هم در این مسأله، به همین کیفیت بوده. عقبه بن خالد، تمام اقصیه رسول الله را نقل کرده است «بروایه واحده»، منتها دست تفرقه، یا مصلحت بینی در تفرقه، اقتضا کرده که این روایت به قطعات مختلف و هر قطعه ای در یک باب مناسب با خودش نقل شود و لذا ما خیال می کنیم روایات متعدده است و روایت واحده نیست.

محقق نایینی هم بر این حرف ایشان یک تأییدی داشتند که می فرمودند در همه، همین سند وجود دارد. آیا وجود این سند واحد، دلیل بر این نیست که روایت عقبه بن خالد، روایت واحده بوده است. ما این مطلب را از مرحوم شریعت اصفهانی نپذیرفتیم، یکی دوتا دلیل اقامه کردیم بر اینکه روایت عقبه بن خالد، روایت واحده نبوده است که توزیع و تقطیع شده باشد بر ابواب فقه و کتب مختلف، یکی دوتا شاهد قبلا ذکر کردیم و به استناد این یکی دوتا شاهد، این مطلب را نپذیرفتیم اما این مقدارش را می پذیریم که عقبه بن خالد، همان مطالبی را که در روایت عباد بن صامت منقوله به طرق اهل سنت نقل کرده است، عقبه بن خالد هم کثیری از آنها را و یا همه آنها را نقل کرده است، منتها «لا بروایه واحده» و لا به اینکه همه اقصیه در یک جا جمع شده باشد. ما همان طوری که متفرق ملاحظه می کنیم به همان صورت متفرقش تکیه می کنیم و حکم نمی کنیم بر اینکه از ابتداء، روایت واحده بوده است چون بر این مطلب شاهد داشتیم، اما این جهت هست که تعبیراتی که در روایت عقبه بن خالد است، «بعینه» در روایت عباد بن صامت هم همان تعبیرات هست، نه تنها اتفاق در مضمون و اتفاق در مفاد داشته باشد بلکه از نظر عبارات و از نظر الفاظ هم اگر صددرصد بین آنها تطابق نباشد ولی اکثرا بین اینها مطابقت وجود دارد.

دلیل اعتبار روایت عباد بن صامت

از اینجا می خواهیم این نتیجه را بگیریم که روایت عباد بن صامت با اینکه به طریق ما نقل نشده است و به طرق مختلف از روات اهل تسنن نقل کرده اند، معذک ما این روایت را هم معتبر می دانیم. می خواهیم راه پیدا بکنیم برای حجیت روایت عباد بن صامت با اینکه هیچ یک از روات شیعه مسأله را به این سند، نقل نکرده است اما به قرینه اینکه عقبه بن خالد همین اقصیه را به عین این عبارات نقل کرده است، برای ما وثوق

می آورد، برای ما اطمینان می آورد که روایت عبادہ بن صامت «کانت روایه مطابقه للواقع»؛ یعنی رسول خدا، دارای چنین قضیه ای بوده است؛ یعنی وقتی که می گوید:

«قضی رسول الله بآنه لا ضرر و لا ضرار»، دیگر در آن تردید نکنیم، بگوییم: چه کسی گفته است که «قضی رسول الله بآنه لا ضرر و لا- ضرار»؟ چه دلیلی بر حجیت این معنا داریم؟ چه دلیلی بر اعتبار این معنا داریم؟ می گوییم: دلیل آن این است که عبادہ بن صامت به کلمه «قضی» و روایت او هم روایت قضیه رسول الله است، تعبیر کرده است «بآنه قضی رسول الله بآنه لا ضرر و لا ضرار».

شاهدش مسأله ای است که در روایت عقبه بن خالد و بعض دیگر هم از روات شیعه هستند که بعضی از مطالب روایت عبادہ بن صامت را نقل کرده اند. آیا این واقعیت ندارد؟ آیا از این طریق، ما نمی توانیم روایت عبادہ بن صامت را معتبر بکنیم؟ برای روایت عبادہ بن صامت حجیت قرار بدهیم؟ اگر توانستیم «و الظاهر بیننا و بین وجداننا» این است که انسان اطمینان پیدا می کند، وثوق می کند، وقتی که این معنا درست شد، می بینیم در روایت عبادہ بن صامت، کلمه «قضی» در مورد «لا ضرر و لا ضرار» به کار رفته است «قضی رسول الله بآنه لا ضرر و لا ضرار» و ما گفتیم: کلمه «قضی» ظهور در مقام حکومت رسول الله دارد؛ یعنی «لا ضرر و لا ضرار» یک حکم الهی نیست. «لا ضرر و لا ضرار» مثل «ما جعلَ عَلَیْکُمْ فی الدِّینِ مِنْ حَرْجٍ» نیست. «ما جعلَ عَلَیْکُمْ فی الدِّینِ مِنْ حَرْجٍ» متن قرآن است، این کلام الله است و رسول خدا واسطه در تبلیغ آن بوده است اما «لا ضرر و لا- ضرار» چطور؟ این می گوید: «قضی رسول الله بآنه لا ضرر و لا ضرار»، ما گفتیم که اگر قرینه ای و دلیلی برخلاف ظاهر نداشته باشیم، ظاهر «قضی رسول الله بآنه لا ضرر و لا ضرار» این است که این مربوط به مقام ولایت رسول الله و حکومت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بوده است مثل همان دستوری که در رابطه با حفر خندق صادر کرده اند. همان طوری که «حکم رسول الله بحفر الخندق، أمر رسول الله بحفر الخندق» اینجا هم «قضی رسول الله بآنه لا ضرر و لا ضرار».

الان که داریم این حرف را می زنیم در این رابطه، شما قصه سمره بن جندب را نیاورید مقدمه لا ضرر و لا ضرار قرار بدهید. قصه سمره بن جندب، یک داستانی است که ان شاء الله بعد از همین جمله باید مفصل درباره اش بحث کنیم. ما که می گوییم: «قضی رسول الله بآنه لا ضرر و لا ضرار» فوری در ذهنتان نیاید «أی قصه سمره» در جریان آن باغ

و انصاری و عدم استیذان سمره بن جندب. این به آن هیچ ارتباطی ندارد. این یکی از دستورات رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است که فرمود: «لا ضرر و لا ضرار». فعلا به همین کار داریم تا برسیم به آن قصه. آیا با توجه به این معنا، دیگر می توانیم این معانی که برای «لا ضرر» شده است را پیش بیاوریم، بگوییم: «لا ضرر» مثل «لا حرج» نفی حکم ضرری را می کند یعنی «لا ضرر» یک حکم الهی است که «لا يجوز أن يضر الرجل رجلا آخر»؟ و یا حرفهای دیگری که در معنای «لا ضرر» ذکر شده بود که همه مبتنی بر این بود که «لا- ضرر» یک حکم الهی است، منتها حکم الهی ثانوی مثل «ما جعل عليكم في الدين من حرج» که این متن قرآن کریم است. آیا با این بیان می توانیم این معامله را در رابطه با لا ضرر داشته باشیم؟

لذا از این قسمت از روایات که ارتباطی به قصه سمره بن جندب ندارد و این مسأله را از رسول خدا به کلمه «قضی» نقل کرده است تا اینجا معلوم می شود که این ارتباط به مقام ولایت رسول خدا و حکومت رسول خدا داشته است مثل همان مثال خندقی که عرض کردیم اما روایت منحصر به این نیست، مسأله سمره بن جندب که در چند روایت از روایات ما نقل شده است و بعضی از سندش صحیح بود و بعضی مرسل بود، این داستان هم خصوصیتی دارد، ببینیم در اینجا مسأله «لا ضرر و لا ضرار» چگونه پیاده شده است؟

پرسش:

- ۱ - آیات دال بر مقام ریاست و سلطنت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) را بیان کنید.
- ۲ - آیا پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) دارای مقام قضاوت هم بوده اند؟ چرا؟
- ۳ - فرق تعبیر «قال» و «قضی» و «حکم» در روایات منقوله از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در چیست؟
- ۴ - آیا روایت عقبه بن خالد با روایت عباد بن صامت یک روایت است؟ چرا؟
- ۵ - دلیل اعتبار روایت عباد بن صامت چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عرض کردیم که در روایت عبادۀ بن صامت که شواهدی از خارج بر صحت این روایت داریم، تعبیر شده به «ان رسول الله قضی بانه لا ضرر و لا ضرار». کلمه «قضی» به کار برده شده است نه کلمه «قال» و این کلمه ظهور دارد در اینکه این حکم، صادر از مقام حکومتی رسول الله است، نه اینکه صادر از مقام تبلیغی و رسالت آن وجود مقدس باشد. این مسأله در غیر داستان سمره بن جندب است.

بررسی داستان سمره بن جندب به نقل مشایخ ثلاثه

اما در داستان سمره که روایاتش را در اول بحث ملاحظه فرمودید و یک روایت که مشایخ ثلاثه، یعنی کلینی و صدوق و شیخ طوسی (علیهم الرحمه) به اسناد مختلفه از زراره نقل کرده بودند، زراره هم از امام باقر (علیه السلام) نقل می کرد. روایت از نظر سند، صحیح است، لذا باید خصوصیات و مسائلی که در این روایت ذکر شده است را

داستان این بود که یک رجل انصاری، باغچه ای مثلا در بیرون شهر مدینه داشت و در مدخل آن، خانه ای برای خودش تهیه کرده بود و زن و بچه اش در این خانه سکونت می کردند. در این باغ یا باغچه، سمره بن جندب مالک یک درخت خرما بود. سمره بن جندب وقتی که می خواست از درخت خودش سرکشی کند: بدون اجازه و بدون استیذان وارد می شد و چه بسا زن و بچه این رجل انصاری، بدون حجاب و بدون چادر بودند، چون منزلشان آنجا بود و این شخص حاضر نبود به اینکه استیذان بکند. مرد انصاری با سمره بن جندب صحبت کرد. گفت: شما هروقت می خواهی از این درخت خرما می خودت سرکشی بکنی، مانعی ندارد، لکن یک اجازه و استیذانی بکن که این زن و بچه خودشان را در پرده خفاء ببرند، چادری سرشان کنند ولی او ابناء کرد. گفت: من چنین کاری نمی کنم. اینجاست که این رجل انصاری خدمت رسول اکرم آمد و از سمره بن جندب شکایت کرد و مسأله را خدمت رسول خدا مطرح کرد.

ملاک مراجعه رجل انصاری به رسول الله (صلی الله علیه و آله)

اولا ما ببینیم مراجعه آن رجل انصاری به رسول خدا در رابطه با این مسأله، روی چه مبنایی بوده است. آیا این رجل انصاری در حکمی از احکام شرعی شک داشته است و یک حکم شرعی برایش روشن نبوده است و منظورش از مراجعه به رسول خدا، استفهام و سؤال از آن حکم شرعی بوده است؟ مثل اینکه فرضا اگر کسی شک بکند در اینکه نماز جمعه واجب است یا نه، اگر خدمت فقیه برسد یا خدمت امام معصوم برسد، سؤال خودش را طرح می کند که «هل صلاة الجمعة واجبه أم لا»؟ آیا مراجعه این رجل انصاری و طرح مسأله نزد رسول خدا برای این بوده است؟ اگر برای این است دیگر چه لزومی داشت که طرفش یعنی سمره بن جندب را معرفی بکند؟ می خواست به صورت کلی یک مسأله ای سؤال بکند، آیا اگر کسی در باغی درختی داشته باشد و زن و بچه صاحب باغ، دم در این باغ زندگی می کنند، آیا جایز است بدون استیذان وارد بشود یا جایز نیست بدون استیذان وارد بشود؟ آیا رجل انصاری که خدمت رسول الله رسید، یک چنین معنایی را مطرح کرد؟ گفت: من حکم شرعی را نمی دانم، شما حکم شرعی را برای من بیان فرمایید؟ اگر حکم شرعی را نمی دانست چرا قبلا با سمره بن جندب جزّ و بحث

کرد؟ چرا با او به مکالمه و گفتگو پرداخت؟ چرا نزاعش با سمره بن جندب روی مسأله حکم شرعی نبود؟ این به چه عنوان به رسول خدا مراجعه کرده است؟

آیا مسأله جز این بوده است که رسول خدا، حاکم بر مسلمانان بوده است، سلطان بر رعیت بوده است و قاعده اقتضا می کند که اگر در بین رعیت، ظلمی تحقق پیدا بکند یکی از آنها به دیگر ظلمی روا بدارد، برای جلوگیری از این ظلم، به حاکم و زمامدار و ولی امر مراجعه می کند. می گوید: من مظلوم واقع شده ام، از شما استمداد می کنم، شما می توانید رفع ظلم از من بکنید. آیا به این عنوان بود؟ یا به عنوان سؤال از یک حکم شرعی بود؟ دیگر شق ثالث که در اینجا قابل تصور نیست. مسأله سومی نبوده است که آن مرد انصاری در رابطه با آن، به رسول خدا مراجعه بکند. کدام یک از اینهاست؟

اگر شک این رجل انصاری در رابطه با حکم شرعی الهی بود، این دیگر نیازی نداشت به اینکه سمره بن جندب را معرفی بکند و تازه این را هم می دانست که اگر سمره بن جندب حکم را بداند تبعیت نمی کند. گیر مسأله اینجا بوده که سمره بن جندب حاضر نبوده است که آنچه که باید رعایت بکند را رعایت بکند. پس مراجعه رجل انصاری به رسول خدا در رابطه با آن مقام اول رسول خدا که مقام تبلیغی و رسالت باشد نبوده است بلکه مراجعه او به عنوان مقام دوم بوده است. رسول خدا حاکم بوده، وظیفه داشته است که بسط عدالت بکند و جلوی ظلم را بگیرد و «بما آتاه حاکم» مورد مراجعه رجل انصاری واقع شده است.

دلیل مساومه رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) با سمره بن جندب

ممکن است بگویید: بعد از آن که رسول خدا سمره بن جندب را احضار کردند و به او فرمودند که ای سمره «اذا اردت الدخول فاستأذن» وقتی می خواهی وارد باغ بشوی اجازه بگیر و او هم ابا کرد، چرا رسول خدا اینجا زود به این رجل انصاری نفرمودند:

برو درخت را بکن و بینداز پیش چشم او بلکه در مقام مساومه با سمره بن جندب بر آمدند و گفتند: این درخت را به من بفروش، ثمن را بالا- بردند، هرچه از نظر ثمن دنیوی بالا- بردند، نتیجه نگرفتند، بعد مسأله درخت خرما را بهشت را مطرح کردند، باز هم به نتیجه ای نرسیدند. این مساومه ها و گفتگوهای معاملی از رسول خدا در این وسط، چه نقشی داشته است؟ رسول خدا از همان اول وقتی که سمره حتی بعد از گفتن رسول خدا،

از استیذان امتناع کرد، می گفتند: ای رجل انصاری برو درخت را «اقلعها و ارم بها الیه».

جوابش این است که رسول خدا در عین اینکه حاکم بود ولی حکومت اسلام آن هم وقتی که رسول خدا در رأس آن است، باید مملو از رحمت و برکت باشد. یعنی تا آنجایی که امکان داشته باشد، چون رسول خدا نبی رحمت است. لازمه نبی رحمت بودن، این است که این مسائل ارفاقی و این مسائلی که ناشی از عطوفت و رحمت حکومت اسلامی است، آن هم حکومتی که خود رسول خدا در رأسش هست، تحقق پیدا می کند. و الا- اگر رسول خدا طبق قاعده با قطع نظر از مسأله رحمت و عطوفت، می خواستند معامله کنند، به مجردی که به سمره فرمودند: «یا سمره اذا اردت الدخول فاستأذن» و او هم اباء کرد گفت نه من اذن نمی گیرم، اینجا رسول خدا می توانستند بلافاصله دستور دهند که برو این درخت را بکن و بینداز پیش چشمش. لذا اینها دلیل بر این نیست که حکم، حکم حکومتی نیست. این یک حکومت خاصی است. این حکومت الهی است. حکومت الهی مظهر رحمت و عطوفت است. و لذا نبی اسلام هم میل داشتند که به جایی منتهی نشود که دستور قلع این درخت را صادر بکنند. می خواستند در عین حال، هم رجل انصاری به هدف خودش برسد و هم این سمره بن جندب در این جریان ناراحت نشود، بلکه مشمول عنایت قرار گیرد. اما این انسان قسی القلب هرچه رسول خدا در معامله، ثمنش را مسائل دنیوی یا اخروی قرار دادند، هیچ تحت تأثیر قرار نگرفت. گفت: نه من وارد باغ می شوم و هیچ وقت هم استیذان نمی کنم و من در دخول و ورود به باغ آزادم.

نتیجه اینطور شد که بعد از آن که می بینیم مراجعه رجل انصاری در رابطه با سؤال از حکم شرعی نبوده است بلکه در رابطه با مقام حکومتی رسول الله بوده است، وقتی که در این رابطه مراجعه تحقق پیدا کرده، پیداست که وقتی رسول خدا هم می فرماید: «فانه لا ضرر و لا ضرار» یا می فرماید: «اقلعها و ارم بها الیه» خیلی روشن است که این مربوط به مقام حکومتی رسول الله است. و ما اگر یک مقداری وجدان خود را حاکم قرار بدسیم، در همین روایتی که مشایخ ثلاثه نقل کرده اند تعبیر این است: رسول خدا به رجل انصاری می فرماید: «اقلعها و ارم بها الیه فانه لا ضرر و لا ضرار». این را به صورت تعلیل و استدلال برای مسأله قرار داده است.

سؤال این است که خود این «اقلعها و ارم بها الیه» با قطع نظر از این که «لا ضرر و

لا- ضرار» باشد، آیا فی نفسه چه حکمی است؟ ظاهرش این است که این «اقلعها و ارم بها الیه» حکم حکومتی است و همین حکم حکومتی به «لا ضرر و لا ضرار» تعلیل شده است.

آیا صحیح است که مستند یک حکم حکومتی و دلیل و علت آن، با خودش غیرمسانخ باشد؟ یا اینکه مسانخت و قاعده سنخیت اقتضا می کند که اگر «اقلعها و ارم بها الیه» حکم حکومتی شد، آن چیزی که تعلیل برای این حکم حکومتی هم واقع می شود، آن هم خودش جنبه حکومتی دارد.

بالاخره دلیلی که ما در داستان سمره بن جندب به آن استدلال می کنیم و روی این استدلال هم تکیه داریم، همین است که مراجعه رجل انصاری روی چه مقامی بوده است؟ و طبعا جواب هم در رابطه با همان مقام خواهد بود. مراجعه مربوط به مقام تبلیغی نبوده است و جواب هم معنا ندارد مربوط به مقام تبلیغی رسول خدا باشد. لذا اگر همین روایت را در نظر بگیریم، ما را ارشاد می کند به اینکه «لا ضرر و لا ضرار» یک حکم شرعی الهی نیست بلکه یک حکم صادر از نبی اکرم در رابطه با مقام حکومت و زمامداری رسول الله است.

اشکال عدم شمول لا ضرر نسبت به مورد خودش

حالا باز مسأله اینجا تمام نمی شود یک اشکالی به این روایت هست که بینیم چگونه حل می شود و آنهایی که از «لا ضرر و لا ضرار» آن معانی دیگر را کردند آیا در مقابل این اشکال چطور می توانند پاسخگو باشند؟ اشکال این است: رسول خدا به رجل انصاری گفتند: «اقلعها و ارم بها الیه» برو این درخت را بکن و بینداز جلوی چشم این سمره بن جندب و استدلال کردند «فأنه لا ضرر و لا ضرار» در این روایت، این خصوصیت خیلی جالب است که جنبه تعلیلی آن خیلی روشن در روایت مشایخ ثلاثه ذکر شده است.

اشکال این است که «لا ضرر و لا ضرار» چطور می تواند علت برای قلع و رمی واقع شود درحالی که این قلع و رمی، ضرر را از رجل انصاری برطرف می کند اما این ضرر را متوجه سمره می کند؟ مگر سمره مسلمان نیست؟ قلع و رمی، جلوی ضرر رجل انصاری را می گیرد اما یک ضرری به سمره بن جندب متوجه می کند. پس چطور شما می گوئید:

«فأنه لا ضرر و لا ضرار»؟ مگر «لا ضرر و لا ضرار» پشتش رجل انصاری ذکر شده؟ لا ضرر، نفی جنس می کند. در رابطه با «لا ضرر و لا ضرار» رجل انصاری و سمره بن جندب با هم

مساوی هستند. این طور نیست که رجل انصاری، با «لا ضرر و لا ضرار» قوم و خویشی داشته باشد اما سمره بن جندب آن ارتباط را نداشته باشد. شما می گوید: درخت را قلع کن، یعنی از جا بیرون بیاور» و ارم بها الیه» بینداز پیش چشم این سمره بن جندب هر غلطی می خواهد با این درخت قلع شده بکند، بکند. آیا این ضرر نیست برای سمره بن جندب؟

این ضرر به تمام معنی است منتها فرقی این است که در مورد رجل انصاری لا ضرار مطرح بود، اما در مورد سمره بن جندب، لا- ضرر مطرح است برای این که ضرر مربوط به کمبودهای مالی و بدنی بود و ضرار مربوط به چیزهایی بود که مربوط به حیثیت و مقام و آبرو و امثال ذلک است و هر دوی اینها وجود دارد، شما این اشکال را در این روایت چگونه دفع می کنید؟

جواب شیخ از اشکال خروج لا ضرر از مورد خودش و اشکال آن

مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) رساله ای در لا ضرر دارند که در آخر مکاسب چاپ شده است. - مرحوم شیخ رساله های مختلفی دارند. رساله ای در عدالت است، رساله ای در تقیه است و رساله های دیگری هم دارند. - به هر حال آیا این اشکال به استدلال به روایت، ضربه می زند؟ یعنی حالا که یک چنین اشکالی به روایت توجه دارد آیا دیگر نمی توانیم به «لا ضرر و لا ضرار» در این روایت استدلال بکنیم؟

مرحوم شیخ در رساله لا- ضرر فرموده اند: اگر فرضاً نتوانیم این اشکال را حل بکنیم، ولی استدلال به این روایت صحیحه برای «لا ضرر و لا ضرار» و استفاده هایی که از «لا ضرر و لا ضرار» می خواهیم بکنیم در جای خودش محفوظ است. پس خیال نشود حالا که ما نمی توانیم اشکال روایت را جواب بدهیم نتیجه این بشود که روایت را کنار بگذاریم.

لکن این فرمایش، درست نیست برای اینکه اگر «لا ضرر و لا ضرار» در این روایت، جنبه تعلیلی پیدا نمی کرد و با کلمه فاء و کلمه «ان» که بین هر دو جمع شده: «فانه لا ضرر و لا ضرار» اگر عنوان تعلیلی پیدا نمی کرد و فرض کنید در آخر بعد از آنکه رسول خدا می فرمود: «اقلعهها و ارم بها الیه» یک جمله ای هم ولو غیر مناسب با این قصه می فرمود:

«لا ضرر و لا ضرار» اگر این طور بود، حرفی نبود. این بیان شیخ انصاری می توانست یک

راهی برای ما باشد بگوییم: ما نمی توانیم اشکال را از روایت دفع کنیم اما چون «لا ضرر و لا ضرار» در روایت وجود دارد، استدلال به روایت برای این هدف به قوت خودش باقی است.

اما اگر جنبه تعلیلی پیدا کرد، آن وقت این سؤال مطرح می شود که آیا مورد علت می تواند خارج از علت باشد؟ اگر در یک جایی شما یک حکمی را ذکر کردید و برای آن حکم، علتی آوردید آیا می شود خود آن مورد، خارج از دائره علت باشد؟ آیا می شود خود موردی که در آن مورد، تعلیل تحقق پیدا کرده است، ارتباطی به علت نداشته باشد؟ این یک امر مستهجنی شناخته نمی شود؟ یک امر قبیحی تلقی نمی شود؟ یا اینکه این یک امر قبیحی است که ما یک حکمی بگوییم و برای این حکم، یک علتی ذکر بکنیم و این علت، عمومیت داشته باشد و تنها بدبختی آن این باشد که این عموم، شامل خود مورد این علت نمی شود. این یک امر مستهجنی است.

این مطلب ما را راهنمایی می کند به اینکه باید مسیر را تغییر بدهیم. باید حکم را جوری معنا بکنیم که با علت، قابل تطبیق باشد، نه اینکه حکم را نادیده بگیریم و تنها روی علت تکیه بکنیم. باید حکم را طوری معنی کنیم و ترتیبی برای حکم قائل بشویم که عموم علت بتواند مورد خودش را بگیرد و الا همین طور چشم را ببندیم و بگوییم: مورد را کنار می گذاریم و فقط به عموم علت اخذ می کنیم و کاری نداریم به اینکه عموم علت مورد را شامل می شود یا نمی شود، این یک مسأله قابل قبولی نیست. یک مسأله ای نیست که در مورد علت، بتوانیم به این صورت معامله بکنیم. پس چه بگوییم؟ این جواب شیخ انصاری نتوانست مسأله ای را حل بکند.

یک جوابی مرحوم محقق نائینی (ره) داده اند که ان شاء الله فردا مطرح می کنیم لکن قبل از آنکه به جواب ایشان برسیم می گوییم: اینطوری که ما «لا ضرر و لا ضرار» را معنی کردیم که در رابطه با حکم حکومتی رسول الله باشد، این می تواند جواب این اشکال را بدهد و می تواند حل اشکال بکند به این صورت که اگر این «لا ضرر و لا ضرار» حکم الهی باشد، اینطوری که دیگران می گویند، این اشکال به قوت خودش باقی است، و نمی تواند علت برای «اقلعها و ارم بها الیه» باشد درحالی که خود این قلع، مستلزم ضرر است، این رمی، مستلزم ضرر است آن هم یک ضرر فاحش مالی متوجه سمره بن جندب. اما اگر حکم حکم حکومتی شد، در حکم حکومتی، حکم، دیگر خود حاکم را

نمی‌گیرد کما اینکه در احکام الهی هم چون مقنن خداوند است معنی ندارد که احکام شرعیه مثلا تصورا شامل خداوند هم بشود. در احکام حکومتی وقتی حاکم یک حکمی می‌کند، خودش از دائره حکم بیرون است. حکم در رابطه با مردم است. حکم در رابطه با ملتی است که این حاکم بر آن ملت حکومت دارد. حکم در رابطه با مردم است. حالا شما صرف نظر کنید از اینکه مثلا رسول خدا در مسأله حفر خندق خودشان هم ظاهرا شرکت کردند. اینها مزایایی است که رسول خدا داشتند و الا اگر رسول خدا دستور دهد که «ایها الناس» بیایید و حفر خندق بکنید، دیگر بر خودش لزوم ندارد اما بر مردم لزوم دارد که در حفر خندق شرکت بکنند.

جواب اشکال خروج لا ضرر از مورد خودش طبق حکومتی گرفتن حکم لا ضرر

اگر ما این «لا ضرر و لا ضرار» را یک حکم حکومتی رسول خدا قرار دادیم، دیگر این «لا ضرر و لا ضرار» که از نبی اکرم صادر است، حکم رسول الله را «بالقلع و الرمی» شامل نمی‌شود با اینکه قلع و رمی، ضرر است و با اینکه ضرر فوق العاده به سمره بن جندب است، ولی این ضرر از کجا آمده و از کجا متمشی شده است؟ این ضرر از حکم رسول الله به این متوجه شده است و «لا ضرر و لا ضرار» دیگر خود حکم رسول الله را شامل نمی‌شود. او در رابطه با احکام حکومتی، جنبه حاکمیت و مقتنیت دارد و شامل خود رسول الله نمی‌شود، اما به خلاف اینکه «لا ضرر و لا ضرار» یک حکم الهی باشد. اگر یک حکم الهی باشد رسول الله و غیر رسول الله ندارد. همان طوری که درباره مردم «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» هست، درباره رسول خدا هم هست. همان طوری که درباره مردم، «لا ضرر و لا ضرار» هست، درباره رسول الله هم «لا ضرر و لا ضرار» هست.

در رابطه با احکام الهیه، فرقی بین رسول خدا و غیر رسول خدا وجود ندارد. اما اگر حکم، حکم حکومتی خود رسول الله شد، دیگر نمی‌توانیم به رسول الله بگوییم: شما چرا دستور دادید که این درخت را بکنند این خودش ضرر است و خسارت مالی است که متوجه سمره بن جندب است؟ اصلا دائره حکم خارج از حکومت است یعنی مسلمانها و مردم مسلمان حق ندارند که ضرری از ناحیه یکی از آنها متوجه دیگری بشود. پیامبر به عنوان زمامدار اسلام، یک چنین حکمی صادر کرده است که کسی حق ندارد در جو اسلام و محیط مسلمین، ضرری متوجه مسلمین بکند.

لذا ما می توانیم از این راهی که در باب معنای لا ضرر مشی شده است و ارتباطی که این به رسول خدا درباره حکومت رسول خدا دارد، جواب آن اشکال را بدهیم. اما دیگران در مخصه عجیبی گرفتار شده اند که چگونه این مشکل را از این روایت برطرف بکنند.

(سؤال... و پاسخ استاد): مسأله ظلم را با ضرر مخلوط نکنید. مصلحت اقتضا کرد که رسول الله (صلی الله علیه و آله) چنین حکمی را صادر کند ولو اینکه این حکم به ضرر سمره بن جندب تمام شود، کما اینکه واقعا هم این حکم به ضرر سمره بن جندب واقع شد.

پرسش:

- ۱ - ملاک مراجعه رجل انصاری به رسول الله (صلی الله علیه و آله) در قضیه سمره بن جندب بیانگر چیست؟
- ۲ - دلیل مساومه رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) با سمره بن جندب چه بود؟
- ۳ - اشکال عدم شمول لا ضرر نسبت به مورد خودش را تقریب کنید.
- ۴ - اشکال استاد را بر جواب شیخ از اشکال خروج لا ضرر از مورد خودش بیان کنید.
- ۵ - جواب اشکال خروج لا ضرر از مورد خودش را طبق حکومتی گرفتن حکم لا ضرر توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشكال عدم شمول لا ضرر نسبت به مورد خودش

در این روایت صحیحی ای که داستان رجل انصاری و سمره بن جندب را نقل می کند، یک اشکالی هست که این اشکال، بسیار مهم است و باید برای حل آن فکر بشود، و آن این است که رسول خدا(صلی الله علیه و آله) حکم جواز کندن درخت خرما را داد.

توجه دارید که «اقلعها و ارم بها الیه» دلالت بر وجوب نمی کند بلکه این امر در مقام توهّم حظر است و دلالت بر جواز می کند. یعنی اینطور نبود که کندن این درخت و «رمی بها الیه» بر آن رجل انصاری شرعا واجب باشد بلکه این امر، امر در مقام توهّم حظر است، یعنی قبلا به نظر می رسید که ممنوع باشد. رجل انصاری فکر می کرد که حق ندارد درخت خرما را بکند و بیندازد پیش روی سمره بن جندب. حالا رسول الله(صلی الله علیه و آله) می فرماید: «اقلعها و ارم بها الیه» یعنی اگر بخواهی درخت را قلع بکنی و رمی بکنی بها الیه، این از نظر شرع، مانعی ندارد «فانه لا ضرر و لا ضرار».

اشکال این بود که این «لا ضرر و لا ضرار» یک علت عامه است، و علت عامه در تمامی موارد جریان دارد، و از جمله در مورد خودش هم باید پیاده شود و الا-استهجان دارد که یک علتی در مورد خودش پیاده نشود، اگر بگویید: «لا تشرب الخمر لانه مسکر» بعد هم بفهمیم که در خمر، هیچ حالت اسکار وجود ندارد. با اینکه حرمت به مسکریت تعلیل شده است، معذک بگوییم: از این استفاده کنید که هر مسکری حرام است، اما خود خمر دیگر لازم نیست که مسکر باشد. این استهجان دارد.

لذا اینجا اشکال این است که چون علت «لا- ضرر و لا ضرار» است ما می بینیم خود این کندن درخت خرما از ریشه «امر فیه ضرر»، این امر «مستلزم للضرر»، آن هم نه ضرر یسیر بلکه ضرر مهمی است که یک درخت خرمایی که سالها باید انسان صبر کند تا رشد پیدا بکند، و به مرحله اثمار برسد را بیایند از ریشه بکنند بطوری که جای دیگر هم معلوم نیست قابل استفاده باشد. پس اشکال این است که چطور جواز القلع به لا ضرر و لا ضرار، معلل شده است، در حالی که در خود این جواز القلع، ضرر تحقق دارد. این مستلزم ضرر بر سمره جنذب است. او هم مسلمان است، در محیط اسلام زندگی می کند و در ارتباط با لا ضرر و لا ضرار فرقی بین رجل انصاری و سمره بن جنذب ملاحظه نمی شود. این اشکال را چطور جواب بدهیم؟

عرض کردیم که مرحوم شیخ انصاری فرموده اند که ما نمی توانیم اشکال را جواب بدهیم، لکن استدلال به روایت برای قاعده لا- ضرر، مانعی ندارد. ما عرض کردیم: اگر مسأله اینطور باشد، این دلیل بر این است که لا ضرر یک معنای دیگری دارد و الا ما نمی توانیم مورد را از عموم علت خارج بدانیم. این یک امر مستهجنی است.

حل اشکال لا ضرر از راه حکم حکومتی

ما معتقدیم که راه حل این اشکال، همین است که اصلاً لا ضرر را طور دیگر معنا بکنیم. حل این اشکال و راه تخلص از این اشکال، انحصار دارد (نه اینکه یکی از راههای حلش این است) که ما لا ضرر و لا ضرار را در رابطه با حکم حکومتی بدانیم، و حاکم به لا ضرر و لا ضرار را شخص رسول خدا بدانیم «بما آتاه حاکم، بما آتاه سلطان، بما آتاه ولی المسلمین» که عبارت از همان مقام ثانی از مقامات ثلاثه ای است که برای رسول خدا ثابت بود. به این ترتیب، بگوییم: اگر این لا ضرر و لا ضرار در رابطه با مقام تبلیغی رسول

الله باشد، و به عبارت دیگر اگر این لا- ضرر و لا ضرار، یک حکم الهی باشد، در احکام الهی بین رسول الله و دیگران هیچ فرقی نیست. یعنی همان طوری که سمره بن جندب نمی تواند به رجل انصاری ضرر و ضرار وارد کند، همان طور رسول الله هم نمی تواند به سمره بن جندب بواسطه حکم به قلع و رمی، ضرر و ضرار وارد بکند.

در رابطه با احکام الله، رسول الله و دیگران متساوی هستند البته رسول خدا دارای خصایصی هست، بعضی از تکالیف شاق دارد، بعضی از احکام دارد که توسعه ای بر شخص رسول خدا قائل شده اند مثلا خواندن نماز شب بر رسول خدا واجب است، از طرفی با بیش از چهار زن فرضا رسول خدا می تواند ازدواج کند. کیفیت ازدواجش هم در بعضی از موارد با ما فرق می کند. یک چنین احکام تفضیعی و تسهیلی به عنوان «خصایص النبی» وجود دارد و فقها «خصایص النبی» را متعرض هستند. در همین کتاب قواعد مرحوم علامه حلی در همان اوایل باب نکاح ظاهرا خصایص النبی را ذکر می کند و در تذکره علامه هم وجود دارد. در کتب دیگر هم هست. اما از این خصائص که بگذریم، در رابطه با سایر احکام، بین رسول خدا و دیگران، هیچ فرقی نیست. «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» شامل همه است. «آتُوا الزَّكَاةَ» شامل همه است. وجوب حج و صیام شامل همه است.

اگر این لا ضرر و لا ضرار که به عنوان تعلیل در این روایت صحیحه واقع شده است، یک حکم الهی باشد، همان طوری که اکثرا اینطور معنا می کنند، منتها می گویند: حکم الهی ثانویه است مثل «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» است که حکم الهی ثانوی است و خداوند در قرآن ذکر کرده است، اگر این لا ضرر و لا ضرار هم مثل «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» باشد، بین رسول خدا و سمره بن جندب فرقی نیست. همان طوری که سمره، حق ندارد ایقاع ضرر بر رجل انصاری بکند، رسول الله هم حق ندارد ایجاد ضرر بر سمره بن جندب بکند. منتها عرض کردیم: در مورد او، ضرر است و در این طرف، ضرار است. ضرر عبارت از نقص مالی یا بدنی بود. ضرار عبارت از همان عیبه و نقصهای حیثیتی و آبرویی و اعتقادی و امثال ذلک بود.

لذا اگر لا ضرر و لا ضرار حکم الهی باشد کما «يقول به الاكثر» این اشکال به قوت خودش باقی می ماند. چطور جواز القلع مستند به لا ضرر و لا ضرار می شود در حالی که خودش مستلزم ضرر است و موجب تحقق ضرر بر سمره بن جندب است؟ اما اگر

اینجوری که سیدنا الاستاذ الاعظم الامام(ره) می فرمایند، لا ضرر را معنی بکنیم، این اشکال هم برطرف می شود، به همان صورتی که دیروز اشاره کردیم.

خصوصیت حکم حکومتی

لا ضرر اگر حکم حکومتی باشد، حکم حکومتی یعنی حکمی که در رابطه با حکومت رسول الله است. رسول الله بر چه کسی حکومت داشته است؟ بر مردم. اما می توانیم بگوییم: «کان حاکما علی الناس و علی نفسه» خودش هم در دایره حکومت وارد بوده است؟ یک سلطان، سلطان علی الرعیه است، نه سلطان علی النفس و علی الرعیه. در مقام سلطنت و حکومت دیگر علی النفس نیست. مقام حکومت که یک امر اضافی است، آن طرفش عبارت از دیگران است، عبارت از مردم است، عبارت از مسلمانهاست. اما در اصل حکومت اینطور نیست که ما بگوییم: رسول الله «کان حاکما علی المسلمین و علی نفسه». معنای حکومت و سلطنت این است. لذا اگر حکمی در رابطه با مقام حکومت صادر شد، این دیگر شخص صادرکننده این حکم را به عنوان «آنه حاکم» نمی گیرد. همان مقداری که دایره حکومت در آن وجود دارد، حکم هم در محدوده دایره حکومت است، برای اینکه حکم، ناشی از حکومت است، مربوط به مقام حکومت است. پس همان مقداری که در محدوده دایره حکومتی رسول الله واقع می شود، حکم هم مربوط به همان محدوده است. محدوده حکومت، مردم هستند، محدوده حکومت، مسلمانها است اما شخص رسول الله نه در دایره محکومیت وارد است که «کان هو حاکما علی نفسه»، و نه مشمول حکمی است که در رابطه با حاکمیت رسول خدا صادر می شود. لذا اگر رسول الله به عنوان حکومتی فرمود: لا- ضرر و لا ضرار، دیگر کسی حق ندارد بگوید خودت چرا ایجاد ضرر می کنی؟ خودت چرا ایجاد ضرار می کنی؟

این لا- ضرر و لا ضرار روی مردم پیاده می شود، روی مسلمین پیاده می شود. یعنی در بین مسلمانها کسی حق ندارد ایجاد ضرر و ایجاد ضرار بر غیر بکند و در این رابطه سمره بود که ایجاد ضرار کرده است، اما خود رسول الله دیگر خارج از دایره لا ضرر و لا ضرار است، و ما نمی توانیم اینطوری حساب بکنیم که همان طور که سمره بن جندب بر رجل انصاری، ایقاع ضرار می کرده است، خود رسول الله هم بر سمره بن جندب ایقاع ضرر می کرده است. اینها را نباید با هم حساب می کرد. او حاکم است و البته در حکمش

مصلحت وجود دارد. کسی خیال نکند که این یک حکم - خدای نکرده - ظالمانه است، نه، گاهی یک درخت خرما باید قلع بشود، تا اینکه در بین مردم، دیگر کسی به فکر ظلم نیفتد، به فکر ایقاع بر ضرر نیفتد. پیداست که حکم رسول الله بیهوده و بلاملاک نیست.

رسول خدا مصلحت را ملاحظه می کند، ولی مصلحت را به این کیفیت می بیند وقتی یک نفر روی ایجاد ضرر بر یک رجل انصاری مستضعف پافشاری دارد، علی القاعده اینجا مانعی ندارد که حکم بکند به اینکه می توانی این درخت را قلع بکنی و در جلوی چشم مسلمانها پیش روی سمره بن جندب بیندازی تا کسی به فکر ایجاد ضرر و ضرر بر برادر مسلمش نیفتد.

در حقیقت می خواهیم بگوییم که این اشکالی که به روایت سمره بن جندب وارد می شود، اصلا یکی از راههایی است که ما را به معنای لا ضرر هدایت می کند. یعنی ما فکر می کنیم که باید لا ضرر جوری معنا شود که این اشکال به آن توجه پیدا نکند و می بینیم اگر لا ضرر یک حکم حکومتی شد می توانیم از اشکال، تخلص پیدا بکنیم.

حالا- راه حل هایی که دیگران ذکر کرده اند را برای شما ذکر کنیم تا ارزش این راه حلی که عرض کردیم روشن شود. آن کسی که در این وادی، خیلی راه تحقیق را پیموده و خواسته است این اشکال را روی همان معنای معروف لا ضرر که لا ضرر، یک حکم الهی و شرعی باشد، منتها روی عنوان ثانوی، معنا کند مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) است. ایشان هم لا- ضرر را به همان کیفیتی که دیگران معنا کرده اند، معنا کرده بلکه یک قدری بالاتر برای اینکه دیگران مجاز و حقیقت ادعاییه و امثال ذلک را ذکر می کردند، لکن مرحوم محقق نائینی لا ضرر را به حدیث رفع تشبیه می فرمودند، و معتقد بودند که در هردو علی نحو الحقیقه است و مقصود باطنی هم همان حکم ضرری است یعنی خداوند تبارک و تعالی جعل حکم ضرری نکرده است که لاء، لاء نافیه است آن هم به صورت حقیقت، همان طوری که سابق ملاحظه فرمودید.

جواب محقق نائینی (ره) از اشکال عدم شمول لا ضرر نسبت به مورد خودش

ایشان در مقام برآمده است که این اشکال را جواب بدهد. جواب اولشان این است که اصلا ما قبول نداریم که لا ضرر و لا ضرار علت برای «اقلعها و ارم بها الیه» باشد. پس علت برای چیست؟ علت برای آن حکم اولی است که رسول خدا فرمود. اول وقتی که

رسول خدا با سمره بن جندب مواجه شد و شکایت رجل انصاری خدمت ایشان مطرح شد، رسول خدا فرمودند که «اذا اردت الدخول فاستأذن فانه لا ضرر و لا ضرار».

بعد در دنبال این می فرماید: حالا که علت برای او شد، کار نداریم که «اقلعها و ارم بها الیه» دیگر علت ندارد. اما چطور رسول الله دستور دادند به اینکه می توانی بروی این درخت را قلع بکنی ولو اینکه علت لازمه هم نباشد، اما خود این روی چه مبنایی بود که رسول خدا بفرماید: برو این درخت را از ریشه دریاور؟ ایشان می فرماید: علتش این بود که رسول خدا روی ولایت عامه ای که بر مسلمانها داشت، قاعده سلطنت مردم بر مال خودشان را اینجا الغا کرد و کنار گذاشت. گفت: این سمره سلطنت بر مال ندارد، این سمره دیگر حقی نسبت به اینکه وارد باغ بشود و درخت را درحالی که در جای اصلی خودش هست ملاحظه بکند ندارد.

در حقیقت ایشان می گوید: این «اقلعها و ارم بها الیه» حکم صادر از حکومت رسول الله است اما «فانه لا ضرر و لا ضرار» به این مربوط نیست بلکه مربوط به «اذا اردت الدخول فاستأذن» است.

بررسی روایت لا ضرر و مقایسه آن با کلام محقق نایینی (ره)

حالا من عبارت روایت را برای شما می خوانم، ببینیم آیا کدام عرفی به ما اجازه می دهد که این «فانه لا ضرر و لا ضرار» که در دنبال «اقلعها و ارم بها الیه» واقع شده است را کنار بگذاریم و این را علت برای «اذا اردت الدخول فاستأذن» قرار بدهیم که سه سطر قبل از این عبارت ذکر شده است و علاوه، مخاطبش فرق کرده است. مخاطب در آنجا، سمره بن جندب است که می فرماید: «اذا اردت الدخول فاستأذن»، مخاطب در اینجا، رجل انصاری است که رسول خدا به او می فرماید: «اقلعها و ارم بها الیه»، آنوقت در دنبال این مسأله «فانه لا- ضرر و لا- ضرار» ذکر شده است، چطور ما ارتباطش را از این قطع کنیم و با آن فاستأذنی که در سه چهار سطر قبل ذکر شده است مرتبط کنیم. مجبور هستیم من این عبارت را بخوانم تا اینکه واضح بشود که این اصلا از نظر عبارتی معنا ندارد که علت برای «اذا اردت الدخول فاستأذن» قرار بگیرد.

عبارت این است: «فلما تأبى جاء الانصاری الی رسول الله فشکی الیه، فخبّره الخبر، فارسل الیه رسول الله و خبّره بقول الانصاری و ما شکى و قال» اینجا رسول خدا فرمود:

«اذا»، یا در نسخه بدل «ان» دارد «اذا اردت الدخول فاستأذن. فلما ابی»، گفت: نه من اجازه نمی گیرم، «ساومه» یعنی رسول خدا مشغول مذاکره معاملی با این شد. حالا چقدر این وسط صحبت شده است، شاید ده دقیقه این وسط بین رسول خدا و این صحبت شده است. «حتی بلغ به من الثمن ما شاء الله» یعنی فرض کنید که رسول خدا از صد تومان شروع کرد، گفت دویست تومان. گفت نمی دهم، گفت سیصد تومان، گفت نمی دهم، همین طور هرچه رسول خدا قیمت را بالا برد، این از پذیرفتن امتناع کرد. «فأبی ان یبیع»، گفت: نه، من درختم را نمی فروشم. فقال: رسول خدا فرمود «لک بها عذق یمد لک فی الجنه» یک درخت خرمایی که در بهشت به تو کمک بکند در مقابل این به تو می دهم «فأبی ان یقبل».

تا اینجا رسول خدا با سمره بن جندب داشت صحبت می فرمود، آن هم صحبت طولانی. حالا بعد از آن که این امتناع کرد رسول خدا صورتش را از نظر تکلم از این سمره بن جندب گرداند و متوجه رجل انصاری شد، «فقال رسول الله للانصاری: اذهب و اقلعها و ارم بها الیه فأنه لا- ضرر و لا ضرار». آیا می شود ارتباط این «فأنه لا ضرر و لا ضرار» ی که در این مکالمه دنبال «اقلعها و ارم بها الیه» قرار گرفته است را از «اقلعها و ارم بها الیه» قطع کنیم و به آن عبارت «اذا اردت الدخول فاستأذن» متصل بکنیم؟ آیا این معنای روایت است؟ این حمل روایت بر معنای ظاهر آن است؟

عدم لزوم تفکیک بین علت و معلول

اشکال دیگر این است که شما که قبول دارید «اقلعها و ارم بها الیه» حکم ولایتی و حکومتی رسول الله است، چه داعی دارید فرار کنید از اینکه علتش هم این باشد؟ همان طوری که معلولش را قبول کردید علتش را هم قبول کنید. علت همین «فأنه لا ضرر و لا- ضرار» است. شما که «اقلعها و ارم بها الیه» را به عنوان ولایت عامه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تعبیر می کنید چرا «لا ضرر و لا ضرار» در رابطه با ولایت عامه رسول خدا نباشد؟ دلیل قطعی بر این معنا قائم شده که «لا ضرر و لا ضرار» در رابطه با حکم حکومتی رسول الله نیست؟ وقتی که دلیل بر خلافش قائم نشده است شما چرا «اقلعها و ارم بها الیه» را می پذیرید، اما بخاطر اینکه اثبات کنید که «أنه لا ضرر و لا ضرار» حکم الهی است آن را به «اذا اردت الدخول فاستأذن» می چسبانید؟ بچسبانید به خود این و بگویید: این هم حکم

حکومتی است، این هم حکم ولایتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است. آیا دلیلی برخلاف آن قائم شده است؟ برهانی برخلاف این معنا قائم شده است که ما از این معنا فرار کنیم؟

عدم ارتباط لا ضرر با قاعده الناس مسلطون علی اموالهم

علاوه؛ یک اشکال دیگری در کار است: اینکه شما می گوئید: رسول خدا با «اقلعها و ارم بها الیه» قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» و مسأله احترام مال مؤمن (که اینها در جواب دوم، خیلی بحثهای مختلفی دارد) را از بین برد، چه جور از بین برد؟ یعنی دیگر این درخت خرما «صار بلا- مالک»؟ یا با اینکه رسول الله «اقلعها و ارم بها الیه» فرموده است، باز یک گوشه مطلب تقریباً خدشه خورده است، و آن این است که رجل انصاری می تواند مستقلاً برود این درخت را بکند و پیش او بیندازد اما رجل انصاری حق داشت که بگوید: آقا اجازه بدهید این درخت خرما در باغ من بماند، خودم از آن استفاده کنم، آیا می توانست چنین حرفی بزند؟ آیا غیر از رجل انصاری، کسی حق داشت که این درخت را بکند و جلوی او بیندازد؟ آیا بعد از کندن درخت، کسی حق داشت که بگوید:

ما برویم از این درخت استفاده کنیم یا بفروشیم؟ اگر رسول خدا قاعده احترام مال مؤمن را بطور کلی در اینجا از بین برد، معنایش این است که «كأن هذه النخلة صار بلا- مالک» و اگر بلا- مالک شد هم رجل انصاری و هم دیگران انواع و اقسام تصرفات را در این درخت خرما می توانستند انجام بدهند درحالی که هیچ یک از این حرفها نبوده است، فقط رجل انصاری آن هم فقط در رابطه با «قلع و رمی بها الیه» همین مقدار می توانسته تصرف کند، یا خودش استفاده کند، یا دیگری حق تصرف داشته باشد، اینها نبوده است. پس چطور شما گفتید که رسول خدا قاعده احترام را بطور کلی برطبق ولایت عامه در این مورد از بین برد؟ لذا جواب اول ایشان، جوابی نیست که بتواند حل اشکال کند. اما جواب دومی دارند که هم خود جواب دقیق است و هم بعضی اشکالاتی که متوجه آن جواب است، لذا جواب دوم ایشان را با دقت مطالعه فرمایید، چون خود فهم مراد ایشان هم از عبارت، یک قدری مشکل است، و بعد هم اشکالاتی متوجه آن جواب است.

پرسش:

۱ - راه حل امام (ره) در مورد اشکال عدم شمول لا ضرر نسبت به مورد خودش چیست؟

ص: ۵۷۷

۲ - جواب محقق نایینی (ره) را از اشکال عدم شمول لا ضرر نسبت به مورد خودش بیان کنید.

۳ - مقتضای مقایسه روایت لا ضرر با کلام محقق نایینی (ره) چیست؟

۴ - چرا قاعده لا ضرر به قاعده الناس مسلطون علی اموالهم ارتباطی ندارد؟

ص: ۵۷۸

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسيلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عرض کردیم که مرحوم محقق نایینی (اعلی الله مقامه) در رابطه با آن اشکال، دو جواب ذکر فرمودند: جواب اولشان که دیروز بحث شد، این بود که ایشان نپذیرفتند که این «فانه لا ضرر و لا ضرار»، علت برای «اقلعها و ارم بها الیه» باشد، بلکه آن را علت برای «اذا اردت الدخول فاستأذن» قرار دادند، که ما در این جواب مناقشه کردیم و گذشت.

حکومت قاعده لا ضرر بر قاعده سلطنت نزد محقق نایینی (ره)

جواب دوم ایشان این است، می فرمایند: ما قبول می کنیم که این «فانه لا ضرر و لا ضرار» علت برای «اقلعها و ارم بها الیه» باشد لکن در عین حال ما طوری آنرا درست می کنیم که با قواعد منافاتی نداشته باشد، به این صورت: (البته با توضیحاتی که من ذکر

می‌کنم) همان طوری که «لا ضرر و لا ضرار» بر بعضی از ادله احکام حکومت دارد مثلاً بر دلیل وجوب وضو و وجوب غسل حکومت دارد و می‌گوید که اگر وضو ضرری شد، دیگر «لا- یجب الوضوء» اگر غسل ضرری شد، «لا یجب الغسل»، همان طوری که بر این سنخ ادله حکومت دارد، همان طور هم بر قاعده سلطنت بر اموال حکومت دارد. یکی از فروع و یکی از آثار قاعده سلطنت (الناس مسلطون علی اموالهم) احترام مال مسلمان است، و معنای احترام مال مسلمان، این است که مالک سلطنت دارد که دیگری را از تصرف در مال خودش، ممنوع کند، نگذارد که دیگری در مالش تصرف کند، اجازه تصرف به دیگری ندهد و جلوی تصرف غیر را بگیرد.

نتیجه این می‌شود که بعد از آنکه لا- ضرر بر قاعده سلطنت حکومت پیدا کرد و یکی از فروع قاعده سلطنت، احترام مال مسلمان بود، و معنای احترام مال مسلمان، این بود که بتواند دیگری را از تصرف در مالش منع کند، در نتیجه لازمه حکومت قاعده لا ضرر بر قاعده سلطنت، این است که در مورد سمره بن جندب، حق ندارد که آن رجل انصاری را از تصرف در نخل منع کند، حق ندارد جلوی قلع او را بگیرد، حق ندارد جلوی تصرف انصاری با اینکه ارتباط ملکی با نخله ندارد را بگیرد.

پس همان طوری که لا ضرر به عنوان حکومت، جلوی وجوب وضو و غسل را در مورد ضرری بودن وضو و غسل می‌گیرد، همین قاعده لا- ضرر جلوی قاعده سلطنت را هم می‌گیرد. چه فرقی است بین قاعده سلطنت و دلیل وجوب وضو و وجوب غسل؟ مقتضای حکومت، تقدم لا ضرر بر دلیل وجوب وضو و غسل است و مقتضای حکومت، تقدم لا ضرر است بر قاعده سلطنت به این ترتیب که یکی از فروع احترام مال مسلمان است و معنای احترام مال مسلمان، سلطنت بر ممنوعیت دادن غیر از تصرف در مال است. این سلطنت را از بین می‌برد، دیگر سمره حق ندارد به انصاری بگوید: من به تو اجازه نمی‌دهم که درخت خرما را قلع کنی. به مقتضای حکومت، چنین سلطنتی برای او مطرح نیست.

پس ما نمی‌گوییم که لا ضرر، حکم نبوی است، نمی‌گوییم: لا ضرر، حکم حکومتی است، بلکه لا ضرر، همان حکم الهی ثانوی است و احکام ثانویه بر احکام اولیه حاکم هستند هم بر دلیل وجوب وضو و غسل، حکومت پیدا می‌کنند، هم بر قاعده سلطنت حکومت پیدا می‌کنند.

بعد از آن قلتی به خودشان متوجه می‌کنند می‌فرمایند: اگر کسی اینطوری اشکال کند که ما با شما مماشات می‌کنیم که احترام مال مسلمان از فروع قاعده سلطنت است لکن اشکال این است که قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» که از آن تعبیر به قاعده سلطنت می‌شود، مرکب از دو امر است: یک امر ایجابی و یک امر سلبی. کأنّ دو نوع سلطنت وجود دارد و دو شعبه سلطنت تحقق دارد: یک شعبه ایجابی که شعبه ایجابی این است که «للمالک ان یتصرف فی ماله بما یشاء». معنای قاعده سلطنت در رابطه با این شعبه این می‌شود که مالک می‌تواند در مال خودش به هر نوع تصرفی از بیع و اجاره و صلح و هبه به انواع تصرفات، لیلا و نهارا تصرف کند. اما یک امر سلبی هم به عنوان شعبه ثانیه در کار است، و آن این است که مالک می‌تواند، یعنی سلطنت دارد بر اینکه جلوی دیگران را از تصرف در مال خودش بگیرد، در حقیقت سلطنت بر منع دارد، سلطنت بر جلوگیری دیگران از تصرف در مال دارد. این دو جهت که یک جهت ایجابی و یک جهت سلبی است در قاعده سلطنت مأخوذ است.

بعد می‌گوید: بینیم آیا آن ضرری که در رابطه با نخله متوجه رجل انصاری می‌شد، در رابطه با آن امر ایجابی است؟ و یا در رابطه با امر سلبی است؟ می‌گوید: ما حساب می‌کنیم می‌بینیم در رابطه با امر ایجابی است، یعنی اینکه بگوییم: «للمالک ان یتصرف فی ماله بما یشاء» اطلاقش این را هم می‌گیرد که سمره بن جندب حتی بدون استیذان هم بتواند در نخله خودش تصرف کند، و مراقبت از نخله خود بکند لکن این امر ایجابی، مستلزم ضرر بر آن رجل انصاری شده است. اما آن امر سلبی که انصاری نتواند در درخت نخله تصرف کند، چه ضرری بر انصاری دارد؟ انصاری که انتظار این را هم نداشت، او که نمی‌گفت: من می‌خواهم در نخله تو تصرف کنم، او می‌گفت: نحوه و کیفیت تصرف تو باید محدود به استیذان باشد، همراه با استیذان باشد. پس آن جهتی که مستلزم ضرر است، آن جهت ایجابی سلطنت است، اما آن جهت سلبی و عدمی سلطنت، هیچ ضرری را متوجه سمره بن جندب نمی‌کند.

نتیجه این شد که اگر لا ضرر و لا ضرار به حسب واقع، در رابطه با آن جهت ایجابی باشد، در روایت دلیل بر جهت سلبی واقع شده است، گفته است: «اقلعها فانه لا ضرر و

لا ضرار» جواز تصرف رجل انصاری را به قلع، معلل به لا ضرر و لا ضرار کرده در حالی که این به «لا ضرر و لا ضرار» ارتباطی ندارد. آن که به «لا ضرر و لا ضرار» ارتباط دارد، جهت ایجابی قاعده سلطنت است، و آن این است که سمره در تصرف در نخله لیلا و نهارا و مع الاستیذان و بدون الاستیذان، آزاد باشد و این مستلزم ضرر بر سمره بن جندب است درحالی که در روایت، «لا ضرر و لا ضرار» تعلیل آن جهت سلبی واقع شده است، نه تعلیل آن جهت ایجابی، پس چطور شما محقق نایینی این مسأله را تمام کردید؟ این یک چیزی است که ایشان به صورت ان قلت بر خودشان ذکر می کنند.

عدم ترکب قاعده سلطنت به دو امر ایجابی و سلبی از نظر شرع

بعد جواب می دهند، می فرمایند: بله، ما حرفهای شما را در ان قلت می پذیریم، لکن حرف این است که انحلال قاعده سلطنت به دو امر ایجابی و سلبی، به وسیله تعلیل عقلی تحقق پیدا می کند و الا با قطع از تحلیل عقل، اینطور نیست که قاعده سلطنت ترکب از دو معنا داشته باشد که وقتی که انسان می خواهد قاعده سلطنت را معنا کند، مجبور باشد که هم امر ایجابی و هم امر سلبی را در بیان قاعده سلطنت بیاورد.

ما با قطع نظر از تحلیل عقلی، اصلا قاعده سلطنت را مرکب از دو جزء نمی دانیم.

وقتی مرکب از دو جزء نشد، باید بگوییم: «لا- ضرر و لا- ضرار» دلیل از بین رفتن قاعده سلطنت است و بر قاعده سلطنت حکومت دارد. دیگر شما حساب نکنید که قاعده سلطنت دو شعبه دارد: یک شعبه اش مستلزم ضرر است، و شعبه دیگر مستلزم نیست لذا باید تعلیل در رابطه با آن شعبه مستلزم ضرر باشد. این حرفها نیست. قاعده سلطنت، یک چیز است. وقتی یک چیز شد «لا ضرر و لا ضرار» می تواند تعلیل برای او قرار بگیرد، می تواند ارتباط به قاعده سلطنت پیدا کند.

بعد می فرماید: بله، مسأله به این صورت است و ما هم قبول داریم که آن چه برای رجل انصاری ضرر آفرین بود، این بود که بدون استیذان وارد می شد، اگر سمره استیذان می کرد، هیچ مسأله ای به وجود نمی آمد. اما این نکته را نباید فراموش کنیم که مسأله دخول سمره بدون استیذان، ریشه اش این بوده که درخت خرمايش در آنجا باقی بوده است. ریشه این مطلب را آنجا باید ما جستجو کنیم، و در نتیجه می توانیم ضرر را به حساب او بگذاریم برای اینکه ضرر را باید به ریشه و عله العلل مستند کرد. علت العللش

این بود که سمره حق ابقای نخله را در این باغ داشت. اگر این حق را از او می گرفتند و می گفتند: تو دیگر حق ابقای نخله را در این باغ نداری، نخله تو را می کنیم و می اندازیم جلوی چشمت، این ریشه و عله العلل از بین می رفت. پس ولو اینکه ابتداء یعنی در علت اولی، آن که ضرر را متوجه کرده، همین ورود بدون استیذان است، لکن چون این ورود بدون استیذان، متفرع بر حق ابقای نخله در باغ است لذا ضرر را مستند به عله العلل می کنیم و لا ضرر را در رابطه با عله العلل پیاده می کنیم و می گوئیم: این درخت دیگر حق ندارد در اینجا باشد و حق ابقا ندارد. این رجل انصاری می تواند آن را قلع کند و پیش چشمش بیندازد.

کیفیت پیاده شدن قاعده لا ضرر در مورد مقدمه واجب

ایشان می فرماید: این نظائر هم دارد. در بحث مقدمه واجب، شما که قائلید به وجوب مقدمه بنا بر اینکه مقدمه واجب، واجب باشد لکن این معنا مسلم است که وجوب مقدمه، متفرع بر وجوب ذی المقدمه است، و ریشه وجوب مقدمه، وجوب ذی المقدمه است.

اگر در جایی انجام یک مقدمه ای ضرری شد، اینجا لا ضرر و لا ضرار می خواهد پیاده شود، نحوه پیاده شدنش چطوری است؟ آیا لا- ضرر بگوید: مقدمه، واجب نیست، اما وجوب ذی المقدمه به قوت خودش باقی است؟ چطور می شود ذی المقدمه واجب باشد و مقدمه اش واجب نباشد؟ پس باید یکی از دو کار بشود: یا یک دلیلی ارتباط بین این شیء و ذی المقدمه را از بین ببرد، یعنی بگوید: اصلا در حال ضرر، این مقدمه مقدمیت ندارد که اگر مقدمیت نداشت، دیگر مسأله ارتباطش قطع می شود. اما با حفظ این مقدمیت و با حفظ تفرع وجوب مقدمه بر وجوب ذی المقدمه، اگر وجوب مقدمه ضرری شد، اینجا لا ضرر هم باید وجوب مقدمه را ببرد و هم وجوب ذی المقدمه را، برای اینکه غیر از این نمی شود. ریشه وجوب مقدمه، وجوب ذی المقدمه است و شما هم که فرض کردید حتی اگر در حال ضرری بودند مقدمه، ارتباط مقدمیتش محفوظ است، یعنی مقدمیت از بین نرفته. اگر مقدمیت از بین نرفت و لا ضرر به عنوان اینکه این مقدمه ضرری است، وجوب این مقدمه را نفی کرد، لا محاله نفی وجوب ذی المقدمه هم می شود، و الا بین مقدمه و ذی المقدمه از نظر وجوب، تفکیک پیدا می شود و این عقلا ممتنع است که ذی المقدمه وجوب داشته باشد و مقدمه وجوب نداشته باشد بنا بر قول به

پس همان طوری که در بحث مقدمه و ذی المقدمه شما ملاحظه کردید، اینجا هم همین طور است. مسأله دخول سمره به باغ بدون استیذان، متفرع بر آن ریشه اش است.

ریشه این است که حق ابقای نخله در باغ دارد که درختش آنجا ثابت بماند. اگر شما لا ضرر را در اینجا پیاده کردید، هیچ مانعی ندارد که لا ضرر را مستقیماً سراغ ریشه و عله العلل ببرید، بگویید: اقلعها که معنای اقلعها این است که «ایها السمره لیس لك حق الابقاء» تو دیگر حق ابقاء نداری، می شود این درخت را قلع کنند و پیش تو بیندازند.

قیاس قاعده «لا ضرر و لا ضرار» به مسأله خیار غبن

می فرماید: بله ممکن است موردی به ذهن شما بیاید که ما آنجا را باید توضیح بدهیم و آن این است: در مسأله بیع غبنی، شما لا ضرر را پیاده می کنید و از لا ضرر استفاده می کنید که بیع غبنی لازم نیست، همین مقدار. بیع غبنی به دلیل قاعده لا ضرر لزوم ندارد درحالی که لزوم معامله متفرع بر صحت معامله است. اگر یک معامله ای صحیح باشد نوبت به لزوم و عدم لزوم می رسد، و الا اگر معامله ای من رأس باطل باشد، آیا مسأله لزوم و عدم لزوم مطرح است؟ پس با اینکه لزوم متفرع بر صحت است، چرا شما لا ضرر را به جنگ صحت نمی فرستید و فقط لا ضرر را به جنگ لزوم می فرستید و در معامله غبنی حکم می کنید به اینکه این معامله لازم نیست، اما صحت معامله در جای خودش محفوظ است؟ پس همان طوری که لزوم، تفرع بر صحت دارد، ما نحن فیه هم مسأله استیذان متفرع بر حق ابقاء است، چرا بین این دو فرق گذاشتید؟ با ما نحن فیه هم مثل مسأله خیار غبن معامله کنید.

ایشان در جواب می فرمایند: علتش این است که هر تفرعی را ملاک و مبنا قرار نمی دهیم. آن تفرعی که در مورد علیت تحقق پیدا کند و همراه با علیت باشد را می گوییم. مثلاً در مسأله وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه، وجوب ذی المقدمه، علت وجوب مقدمه است، نه صرف تفرع خالی، بلکه علیت در کار است اما در مسأله خیار غبن، بین صحت و لزوم ولو اینکه من ناحیه اللزوم، تفرع تحقق دارد، اما علیت در کار نیست یعنی دلیل لزوم معامله، صحت معامله نیست. اگر علت لزوم، صحت باشد، پس تمام معاملات باید لازم باشد، دیگر ما معامله جایز نداشته باشیم. پس بین صحت و

لزوم، مسأله علیت و معلولیت مطرح نیست، ولو اینکه مسأله تفرع مطرح است.

اما ما نحن فیه چطوری است؟ ما نحن فیه هم داخل در علیت و معلولیت است برای اینکه حق الابقاء علت برای جواز دخول بلا استیذان است، نه صرف یک تفرع مثل تفرع لزوم بر صحت بلکه مسأله علیت است و مثل مسأله وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه می ماند. پس چون مسأله حق الابقاء به عنوان عله العلل ضرر مطرح است، چه مانعی دارد که ما آن را معلل به «لا ضرر و لا ضرار» کنیم؟ یعنی حق الابقاء و عله العلل را به استناد قاعده «لا ضرر و لا ضرار» از بین ببریم.

پس روی تقریب ایشان این معنا درست می شود که هم از طرفی «لا ضرر و لا ضرار» را به عنوان حکم الهی ثانوی مطرح کنیم، و هم صلاحیت تعلیل بودن برای «اقلعها و ارم بها الیه» بوجود بیاوریم به این کیفیتی که ایشان ذکر می فرمایند که به نظر خودشان تمام است.

این بیان ایشان که ملاحظه فرمودید یک بیان دقیق و بیان جالبی بود و نیاز به دقت دارد. اما آیا این بیان، تمام است یا نه؟ اشکالات فراوان به این بیان وارد است، که ما بعضی از آن اشکالات را عرض می کنیم.

عدم ارتباط قاعده سلطنت به احترام مال مسلم

یک اشکال این است که ایشان احترام مال مسلمان را از فروع قاعده سلطنت قرار داد، درحالی که این دوتا نه عنوانا و نه مفهوما و نه دلیلا و سندا، به هم ارتباط ندارند.

اصلا اینها دو قاعده غیرمرتبط به هم است برای اینکه «الناس مسلطون علی اموالهم» ظاهرا از چیزهایی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در خطبه حجه الوداع آن را بیان کردند (پس سند دارد و رسول خدا این عبارت را در خطبه حجه الوداع بکار بردند) یک قاعده ای است که در رابطه با مالک و مال مالک است. می خواهد بگوید: این مالک مسلط بر مالش است، این مالک تسلط بر مال دارد.

معنای اینکه مالک، مسلط بر مالش است چیست؟ معنای اولیش این است که هر کاری در اموال خودش بخواهد انجام بدهد می تواند، بخواهد بفروشد و صلح بدهد و هبه دهد و امثال ذلک و یا وصیت کند. مسأله ای است در ملاحظه مالک با مال خودش.

آیا در «الناس مسلطون علی اموالهم» این معنا هم هست که می تواند دیگران را از تصرف

در مالش جلوگیری کند؟ بعید نیست که کسی به این ملتزم بشود برای اینکه همان طوری که سلطان در کشورش هر کاری را بخواهد انجام بدهد، انجام می دهد، همین طور هم می تواند از متعلق سلطنتش دفاع کند، می تواند از محدوده سلطنتش دفاع کند. معنای سلطنت این نیست که تنها قدرت عملیش در محدوده سلطنت، غیر محدود است، بلکه معنایش این است که می تواند آن را حفظ هم بکند، نگذارد دیگران در آن دخالت و تصرف کنند.

اما موضوع و محمول مسأله احترام مال مسلمان چیست؟ موضوع و محمولش این است که یک اجنبی از مال غیر را در رابطه با مال غیر حساب می کند، می گوید: ایها الاجنبی! مال غیر، حریم دارد، تو حق نداری که در مال غیر تصرف کنی، حق نداری بدون اجازه راه به مال غیر پیدا کنی. این اصلا موضوعش یک آدم اجنبی است. اینکه می گوید: «حرمة مال المسلم كحرمة دمه» یعنی همان طوری که یک غیری نمی تواند خون مسلمانی را بدون جهت بریزد، این غیر نمی تواند در مال مسلمان هم تصرف کند. اصلا موضوع احترام مال، مسلمان اجنبی از مال فرض شده است. و در «الناس مسلطون علی اموالهم» خود مالک در رابطه با مالش فرض شده است. ما چطور می توانیم بگوییم:

قاعده احترام مال مسلمان از فروع قاعده سلطنت است؟ قاعده احترام مال مسلمان یک قاعده مستقلة به تمام معناست، موضوعش مال الغیر در رابطه با اجنبی از مال الغیر است، به غیر می گوییم: «یحرم علیک التصرف فی مال المالک». اما آن جا داریم به مالک می گوییم: «ایها المالک! یجوز لک التصرف فی مالک بما شئت»، آنجا مخاطب، مالک است و اینجا مخاطب، غیر است. چطور ما می توانیم این را از فروع و شعب آن بشناسیم؟

از اینجا معلوم می شود که آن تعبیر دوم ایشان هم که فرمودند: احترام مال المسلم معنایش این است که مالک می تواند دیگری را منع کند، مالک می تواند سلطنت بر منع دارد، این هم درست نیست زیرا معنای احترام مال مسلمان، حریم داشتن مال مسلمان است و لذا گاهی در مواردی تصور می کنیم که حتی خود مالک هم سلطنت ندارد. نسبت به مال صغیر، خود صغیر با اینکه مالک است، «لیس مسلطا علی ماله، لا یجوز له التصرف فی ماله». از اینجا معلوم می شود که این دو نمی تواند به هم ارتباط پیدا کند. قاعده سلطنت، قاعده مستقلة جداگانه ای است، دلیل مستقل، عنوان و مفهوم مستقل دارد، و

قاعدهٔ احترام مال مسلمان هم یک قاعده دیگر و دلیلا و مفهوما عنوانا مغایر با قاعدهٔ سلطنت است و بینشان هیچ ارتباطی وجود ندارد.

پرسش:

- ۱ - کیفیت حکومت قاعدهٔ لا ضرر را بر قاعدهٔ سلطنت از نظر محقق نایینی (ره) توضیح دهید.
- ۲ - نظر محقق نایینی (ره) در مورد ترکب قاعده سلطنت از دو امر ایجابی و سلبی چیست ؟
- ۳ - کیفیت پیاده شدن قاعده لا ضرر را در مورد مقدمهٔ واجب از نظر محقق نایینی (ره) بیان کنید.
- ۴ - کیفیت قیاس قاعدهٔ «لا ضرر و لا ضرار» را به خیار غبن توضیح دهید.
- ۵ - دلیل عدم ارتباط قاعده سلطنت با احترام مال مسلم چیست ؟

ص: ۵۸۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

خلاصه كلام محقق نائینی(ره) نسبت به قاعده لا ضرر و قاعده سلطنت

بحث در بیان مرحوم محقق نائینی(ره) بود که در جواب دوم پذیرفتند که لا ضرر و لا ضرار علت برای «اقلعها و ارم بها الیه» است و درعین حال خواستند آن را توجیه کنند و بر قواعد تطبیق بکنند به این بیان که قاعده لا- ضرر بر قاعده سلطنت، حکومت دارد. بعد اشکال قاعده سلطنت و حکومت را رفع کردند و به اینجا منتهی شدند که اگر در سلسله علل، ابتدا اولین علت مقارن با معلول را نظر بگیریم، ضرر در مورد روایت، به دخول بدون استیذان ارتباط دارد. آن که موجب ضرر است، وارد شدن سمه بن جنذب است بدون استیذان لکن چون حق دخول او، متفرع بر حق ابقای نخله در جای خودش است، لذا می توانیم بگوییم که ابقای نخله در جای خودش، عله العلل و آخرین علت برای تحقق ضرر است و چون مسأله علیت و تفرع در کار است، لذا وقتی که لا ضرر می آید ریشه مطلب را از بین می برد، عله العلل را از بین می برد، حق ابقا را از بین می برد که

معنای این که حق ابقا از بین می رود، این است که دیگری می تواند بدون اجازه مالک درخت را از آن محل قلع بکند و دیگر مالک حق ابقای درخت را در محل اولی خودش ندارد. بعد تنظیر کردند به مسأله مقدمه و ذی المقدمه که اگر در یک موردی، وجوب مقدمه، ضرری باشد، درست است که لا ضرر ابتداء می خواهد وجوب مقدمه را بردارد، لکن روی ملازمه ای که بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه وجود دارد، طبعاً لا ضرر، وجوب ذی المقدمه را برمی دارد، مثل ما نحن فیه.

عدم تشکیل قاعده سلطنت از دو جزء

ما اشکالاتی بر حرف ایشان داشتیم که آن اشکالات، به نحوی نبود که مقصد و هدف ایشان را خراب بکند، لکن فی نفسه اشکال بود. کما اینکه یک اشکال دیگری در همین رابطه به ایشان وارد است که ایشان قبول کردند که قاعده سلطنت با انحلال عقلی، به دو جزء انحلال پیدا می کند: یک جزء ایجابی و یک جزء سلبی. ما در اینجا هم از سنخ همان اشکالات اول، دو اشکال داریم:

می گوئیم: این دو جزء را شما اینجوری معنا می کنید، می گوئید: مالک سلطنت دارد «علی التصرف فی ماله بما یشاء»، این جزء ایجابی است «و علی منع الغير من التصرف فی ماله» می گوئیم: این کلمه «علی» عطف به چیست؟ وقتی که شما می خواهید قاعده سلطنت را بیان بکنید، می گوئید: سلطنت دارد علی امرین. این امرین، متعلق سلطنت است، نه معنایش این است که قاعده، دو جزء دارد. معنای قاعده، سلطنت بر مال است لکن سلطنت بر مال، دو متعلق دارد: سلطنت دارد «علی ماله و یتصرف فیه بما یشاء»، باز سلطنت دارد «علی ماله و یمنع الغير عن التصرف فی ماله». در حقیقت متعلق سلطنت دو چیز است، نه دو سلطنت است. سلطنت بر دو چیز دارد. مثل اینکه اگر بخواهید اموال را از هم جدا بکنید، مالک هم بر خانه اش سلطنت دارد و هم مثلاً بر دکانش سلطنت دارد.

آیا مجرد اینکه آنجا متعلق سلطنت، خانه است و اینجا هم متعلق سلطنت، دکان است، سبب می شود که دو نوع سلطنت باشد؟ دو قاعده سلطنت یعنی دو نوع در کار است؟ یا یک نوع است و متعلقش فرق می کند؟ او متعلقش خانه است، این متعلقش دکان است.

در آن دو جزئی هم که شما ذکر می کنید تقریباً همین است. اساس و معنای قاعده سلطنت، همان سلطنت بر مال است، منتها سلطنت بر مال، دو متعلق دارد: سلطنت دارد

«علی التصرف فی ماله بما یشاء و علی» عطف هم که می کنید کلمه سلطنت محفوظ است، سلطنت دارد «علی التصرف فی ماله، و علی منع الغیر من التصرف فی ماله.» پس متعلق سلطنت دوتا است، نه اینکه سلطنت، دو جزء داشته باشد، و دو شعبه داشته باشد.

وجودی بودن حق منع الغیر

و علاوه؛ این جزء دوم را که شما از آن به جزء عدمی تعبیر می کنید درست نیست، برای اینکه در جزء دوم می گوئید: سلطنت دارد علی منع الغیر، مگر منع الغیر امر عدمی است؟ نگفته است که سلطنت دارد علی عدم تصرف الغیر. عدم تصرف الغیر که متعلق سلطنت من نیست. آن که متعلق سلطنت من است، جلوگیری کردن غیر از تصرف در مال من است. جلوگیری، امر وجودی است؟ یا امر عدمی است؟ جلوگیری، یک امر وجودی است. عدم آن، عدمی است. شما سلطنت بر عدم ندارید. سلطنت در هر دو جزء، وجودی است هم اینکه تصرف کنید در مال خودتان بما شتم، و هم اینکه سلطنت دارید علی منع الغیر من التصرف فی اموالکم.

لکن اشکال اساسی به مرحوم محقق نایینی (ره) که هدف ایشان را ابطال می کند و نتیجه را از بین می برد، اینهایی نیست که ذکر کردیم، اشکال اساسی یکی یک اشکال نقضی است، و یکی یک اشکال حلّی است.

اشکال نقضی به کلام محقق نایینی (ره) در عدم ترکیب قاعده سلطنت

اشکال نقضی این است که آیا این بیانی که شما در رابطه با نخله و مسأله دخول بالاستیذان قائل شدید و گفتید: چون دخول، متفرع بر حق ابقاء است، لا ضرر ولو اینکه اولاً می خواهد حق دخول را از بین ببرد، لکن بالاخره به عله العلل توجه پیدا می کند و آن حق ابقاء است. آیا شما به نظائر این در موارد دیگر هم ملتزم می شوید؟ شما که نمی گوئید: این یک حکم حکومتی رسول خداست بلکه می گوئید: این یک حکم الهی است. یعنی لا ضرر و لا ضرار الهی اقتضا می کند که «اقلعها و ارم بها الیه».

اگر شما ملتزم به این معنا هستید، ما اینجوری فرض می کنیم که اگر راه یک خانه ای از یک خانه دیگری بود، شبیه همین مثال و صاحب آن خانه دوم هروقت می خواهد وارد بشود اجازه نمی گیرد و استیذان نمی کند. آیا در این جا فتوا می دهید که بروند خانه دوم را

خراب بکنند؟ لازمه بیان شما این است که بروند خانه دوم را خراب بکنند برای اینکه حق دخول متفرع بر حق ابقاء آن خانه است در جای خودش. اگر ما ریشه فساد را بکنیم و خانه را خراب بکنیم، دیگر مسأله ای باقی نمی ماند، دیگر دخول و حق دخولی باقی نمی ماند. شما هم که نمی گوئید: لا ضرر یک حکم حکومتی رسول خداست، می گوئید:

یک مسأله ای است که در تمامی این موارد به مقتضای حکم الهی جاری و ساری است.

پس باید در اینجا فتوا بدهید که بروند خانه دوم را از ریشه دریاورند. آیا فقهی ملتزم به این معنا می شود و ما می توانیم به یک چنین حکمی التزام پیدا بکنیم؟ این یک جواب نقضی از ایشان است.

عدم تفرع حق دخول بر حق ابقاء

و اما جواب حلی این مسأله: شما می گوئید: حق دخول متفرع بر حق ابقاء است. این تفرع از کجا آمده است؟ ریشه فقهی این تفرع چیست که اگر یک کسی مالک یک درختی شد، نسبت به راه رفتن به آن درخت هم حق پیدا می کند. ملازمه بین ملکیت درخت و بین حق طریق از کجا آمده است؟ مالکیت درخت، یعنی درخت را مالک است. حق طریق، یک مسأله دیگری است. اگر شما رفتید وسط زمین یک کسی که زمینهای زیادی دارد، یک زمینی را خریدید، علاوه بر زمین باید حق طریق از او بگیرید، و الاّ دویست متر زمین را این وسط مالک است، معنایش این است که حق راه هم دارد؟ این حق راه از کجا آمده است؟ در ملکیت زمین کجایش نوشته است که شما حق راه هم دارید؟ حق راه یک موضوع مستقلی است، باید با گفتگوی با مالک حق راه درست بشود و الاّ صرف اینکه من مالک هستم و دویست متر زمین وسط این زمینها دارم، فرض کنید از وسط این زمین هم تا ابتدای جاده، صد متر راه است. این صد متر راه چه جوری می شود؟ این دنباله ملکیت زمین است تا شما مالک زمین شدید، یک حق دخول از یک کوچه صد متری هم پیدا می کنید؟ این کجایش نوشته است؟ ملکیت هر چیزی باید ریشه ای به تناسب خودش داشته باشد.

از باب مثال، در همین قصه سمره بن جندب که مثلاً حق دخول داشته است منتها مع الاستیذان، اگر آمد این درخت خرماي خودش را منتقل کرد به یک کس دیگری، گفت:

«وهبتك هذه النخلة» و از او پرسیدیم که آیا حق عبور هم به این منتقل کردی؟ گفت: نه.

آیا این هبه، باطل است؟ اگر خود نخله را هبه کرد لیس الّا. یک وقت می گویند: عرف از این استفاده می کند که حق عبور را هم منتقل کرده است. فرض را ما آنجایی می گیریم که خودش بگوید: من فقط نخله را هبه کردم نه حق عبور را، این هبه باطل است یا صحیح است؟ هبه صحیح است، این هبه صحیح است، معنایش این است که او مالک نخله می شود. کدام نخله؟ نخله ای که راه ندارد. باید برود برای او راه تهیه بکند. باید به آنهایی که در طریق قرار گرفته اند پول بدهد و با پول دادن و جلب رضایت، راه برای او پیدا بکند، و الّا به صرف اینکه بگوید: من مالک نخله شدم، پس حق دخول دارم این را ما قبول نداریم. این باید ریشه و سبب داشته باشد.

ملکیت و کذا حق، باید از راه سببش تحقق پیدا بکند. اینکه شما می گویند: حق دخول متفرع بر حق ابقاء است، ما این تفرع را قبول نداریم. این علّیت را قبول نداریم، اینها دو مسأله غیر مرتبط به هم است. ملکیت نخله یک سبب و یک علت خاصی دارد، و حق دخول یک ریشه و یک علت دیگری دارد. لذاست که مسأله ما نحن فیه از مسأله وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه جدا می شود. در مسأله وجوب مقدمه و تفرع وجوب مقدمه بر وجوب ذی المقدمه، انسان نمی تواند بنا بر قول به لازم، اشکالی بکند. کسی که وجوب مقدمه را قائل است، از باب ملازمه قائل است، از باب تفرع قائل است، یعنی می گوید: وجوب مقدمه (یا به تعبیر مرحوم آخوند که این تعبیر هم به حسب واقعش صحیح نیست) از وجوب ذی المقدمه ترشح می کند. اگر چیزی وجوبش و وجوب ترشحه شد، دیگر امکان ندارد که ما بین او و بین ذی المقدمه فرض جدایی بکنیم. مسأله، مسأله ملازمه است. اما در ما نحن فیه چه ملازمه ای در کار است؟ بین حق دخول و حق ابقاء، علّیت و معلولیت است؟ ملازمه است؟ تفرع است؟ هذا متفرع علی ذلک؟ هیچ کدام از اینها تحقق ندارد.

پس این بیان ایشان را نمی توانیم بپذیریم. ایشان فرمودند: بالآخره ضرر در عله العلل وجود دارد، و عله العلل حق ابقاء است، لذا رسول الله به عنوان خدا، به عنوان مقام تبلیغی، نه به عنوان حکم حکومتی، فرمود: «اقعلها و ارم بها الیه» یعنی آن حق ابقاء از بین رفت، آن حق ابقاء بواسطه لا ضرر و لا ضرار منتفی شد، در نتیجه شما می توانید قلع بکنید و حق ابقاء را از بین ببری. با این بیانی که ما عرض کردیم نمی شود، برای اینکه حق ابقاء، عله العلل جواز الدخول نیست و ارتباطی هم بین اینها به نحو علّیت وجود ندارد،

تفرّعی در کار نیست، لذا باید آن چیزی که ضرر از آن ناشی می شود را ملاحظه کرد، و آن دخول بالاستیذان است پس چرا «اقلعها» معلّل به لا ضرر و لا ضرار واقع شد؟ بیان مرحوم محقق نایینی نمی تواند این حرف را جواب بدهد. سعی ایشان این بود که اقلعها را در رابطه با حق ابقاء عله العلل قرار بدهند و ما علیت را نپذیرفتیم، لذا بیان ایشان کنار رفت.

مقایسه قاعده لا ضرر با قاعده سلطنت

اما ما اینجوری توجیه می کنیم می گوئیم: لا ضرر و لا ضرار، حکم حکومتی رسول الله است «اقلعها و ارم بها الیه» هم کذلک لکن رسول خدا در این حکم حکومتی و حکم ولایتی چه چیزی را محکوم کردند؟ و در حقیقت کدام حکم را کنار گذاشتند؟ بالاخره این حکم حکومتی، یکی از احکام الهیه اولیه را کنار گذاشته است. ما معتقدیم که رسول خدا در اینجا فقط قاعده سلطنت بر اموال را محکوم کردند برای نکته ای که گفتیم یعنی:

معنای ابتدایی قاعده سلطنت، سلطنت بر تصرف در مال بما یشاء است، لکن بعید نیست که از نظر عقلا این سلطنت بر منع و دفاع هم دنباله قاعده سلطنت باشد، یعنی هرکجا که قاعده سلطنت پیاده می شود، ضمن اینکه مالک می تواند در اموال خودش انواع تصرفات را انجام بدهد، قدرت دفاع هم دارد، سلطنت بر مانعیت غیر و منع غیر هم دارد. آنوقت بگوئیم: رسول خدا در این حکم حکومتی (نه حکم الهی) این سلطنت بر منع غیر را محکوم به لا ضرر و لا ضرار کردند، همین مقدار. دیگر از اینجا پایمان را بالاتر نمی گذاریم. دیگر لا ضرر و لا ضرار را به جنگ دلیل وضو نمی فرستیم، دیگر لا ضرر و لا ضرار را به جنگ اصاله اللزوم در بیع غبنی نمی فرستیم. حالا عرض می کنیم که با آنها چه باید کرد. ما هستیم و لا ضرر و لا ضرار تنها در حاکمیت بر قاعده سلطنت بر مال به مناسبت اینکه «کان لسمره بن جندب بملاحظه قاعده السلطنه، منع الرجل الانصاری من التصرف فی النخله». رسول خدا به لا ضرر و لا ضرار دست رجل انصاری را باز کرد و دست سمره بن جندب را بست، فرمود: تو حق نداری جلوی رجل انصاری را بگیری و او را از تصرف در نخله منع بکنی. او می تواند در نخله تصرف بکند، آن هم به این نحو از تصرف که آن را از ریشه درآورد و در حضور تو بیندازد، آن هم به همین مقدار. لذا عرض کردیم: اگر رجل انصاری مثلا می خواست از میوه های نخله استفاده کند، حق

نداشت. رجل انصاری حق نداشت که درخت خرما را بکند و بعد از چویش استفاده بکند. حق نداشت که درخت را بکند و ببرد بازار بفروشد. رسول خدا به مقتضای لا ضرر و لا ضرار حکومتی به همین مقدار دست او را باز گذاشت.

اینجا این سؤال پیش می آید که اگر ما قاعده لا ضرر را به این صورت معنا بکنیم و از فقه کنار ببریم، خیلی جاها دیگر بدون دلیل می مانیم، مثلاً در وضوی ضرری دیگر از کجا جلوی وجوب وضوی ضرری را بگیریم؟

عدم نیاز به قاعده لا ضرر در کثیری از موارد در فقه

جوابش این است که آنجا اصلاً روایت خاص دارد. قاعده لا ضرر هم نباشد خود روایات خاصه در وضوی ضرری دلالت بر نفی وجوب می کند.

اگر قاعده لا ضرر نباشد، خیار غبن با آن عظمت را از کجا ثابت کنیم؟ می گوییم: شما که مکاسب خوانده اید، اولاً اجماع دلیل بر خیار غبن است، و ثانیاً همان طوری که مرحوم شیخ می فرماید لا ضرر نمی تواند اثبات خیار کند برای اینکه لا ضرر می خواهد جلوی ضرر را بگیرد.

جلوی ضرر به این گرفته می شود که شخص غابن، آن مقدار ضرر از ناحیه غبن را از مال خودش به او بپردازد، یعنی اگر ده تومان کلاه سرش رفته است، این ده تومان را به او بدهد و لا ضرر از بین می رود. اما در باب خیار غبن مغبون می تواند معامله را فسخ بکند ولو غابن حاضر باشد صد میلیون بپردازد، او حق الفسخ دارد و اصولاً ارش در خیار غبن مطرح نیست. خیار غبن تخیر بین فسخ و امضاء است، بدون اینکه مسأله ارش در خیار غبن مطرح باشد. لذا آنهایی که در خیار غبن به لا ضرر تمسک کرده اند، بین دلیل و مدعایشان تطبیق حاصل نمی شود.

در خیار عیب که دیگر آنجا روایات الی ما شاء الله است. اصلاً ما نیازی به قاعده لا ضرر نداریم، و علاوه اگر آنجا هم بخواهیم به لا ضرر تمسک بکنیم، باید ارش تعیین داشته باشد، درحالی که آنجا هم می تواند ارش بگیرد و هم می تواند فسخ بکند و روایات خاصه متعدده و متضافره در آنجا وجود دارد. لذا اگر ما قاعده لا ضرر را به این کیفیت معنا بکنیم، اینطور نیست که در فقه دست ما بسته بشود و دیگر مثل خیار غبن و امثال ذلک بلا دلیل بماند.

- ۱ - آیا قاعده سلطنت از دو جزء تشکیل شده است؟ چرا؟
- ۲ - آیا حق منع الغیر، امر وجودی است یا عدمی؟ توضیح دهید.
- ۳ - اشکال نقضی استاد را به کلام محقق نایینی در عدم ترکیب قاعده سلطنت بیان کنید.
- ۴ - آیا حق دخول متفرع بر حق ابقاء است؟
- ۵ - کیفیت مقایسه بین قاعده لا ضرر و قاعده سلطنت را توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

رجحان معنای امام راحل(ره) در باب لا ضرر

با ملاحظه خصوصیات و قرائنی که بیان شد، ظاهر این است که این معنایی که در باب لا ضرر بیان شد، نسبت به سایر معانی رجحان دارد. و عرض کردیم: این مستلزم این معنا نیست که ما در یک مسائل مهمی مثل خیار غبن که یکی از خیارات مسلمة در باب بیع است، بلا دلیل بمانیم. اگر قاعده لا ضرر در کار نباشد، اینطور نیست که خیار غبن دلیلی نداشته باشد. لا اقل مثل اجماع و یا مثلاً بنای عقلا دلیل هست. در این موارد عقلا هم اگر کسی در معامله ای مغبون شد، یک حق الفسخی برای مغبون قائل هستند. سیره عقلائیة بر این معنا قائم است و از این راهها می توانیم خیار غبن را ثابت بکنیم. و این طور نیست که اگر لا ضرر کنار رفت، دیگر خیار غبن کنار می رود. و همین طور در باب وضو که عرض کردیم: روایاتی دلالت می کند.

در باب خیار عیب که تنها خیاری است که آن کسی که مال معیوب به او منتقل شده

است، هم خیار دارد معامله را فسخ بکند و هم می تواند امضاء کند و ارش بگیرد، به خلاف خیار غبن که در صورت امضای معامله، مغبون حق گرفتن ارش ندارد بلکه یا باید معامله را فسخ کند، یا معامله به همین کیفیت باقی بماند. دیگر تدارک ضرر و جبران ضرر که از راه ارش تحقق پیدا می کند، در خیار غبن وجود ندارد. به هر حال در باب خیار عیب، نیازی به لا ضرر نداریم. روایات زیادی در آن باب وارد شده است که کاملاً دلالت بر این مطلب می کند. اگر لا ضرری هم باشد، تازه لا ضرر اثبات خیار نمی کند برای اینکه لا ضرر می گوید: ضرر نباید تحقق پیدا بکند. اگر بایع غابن گفت: من تفاوت را می پردازم یا در باب خیار عیب، بایعی که مال معیب فروخته است گفت: تفاوت بین صحیح و معیب را می پردازم، اینجا جلوی لا ضرر گرفته می شود درحالیکه اختیار ارش به دست بایع نیست، اختیار ارش به دست مشتری است؛ یعنی اگر بایع گفت: من تفاوت را می پردازم، لکن مشتری گفت: نه من می خواهم معامله را فسخ بکنم، مشتری می تواند و چنین حقی دارد و پرداختن تفاوت، مانع حق الفسخ مشتری نمی شود. لذا لا ضرر نه خیار غبن را به آن معنای اصطلاحی و نه خیار عیب را به آن معنای اصطلاحی آن ثابت می کند بلکه آن مسائل باید از جای دیگر ثابت بشود و ثابت هم شده است. در خیار عیب روایات متعدد بر این معنا دلالت دارد. پس از این راه نمی شود کسی اشکال بکند.

اشکال عدم مشهوریت معنای امام(ره) برای لا ضرر و جواب آن

بله؛ ممکن است یک شبهه دیگری در ذهن بیاید که این معنا را در باب قاعده لا ضرر کسی نگفته است، یعنی مشهور طور دیگری استفاده کرده است. مشهور لا ضرر را یک حکم الهی شرعی تلقی کرده اند. اگر شما بخواهید برخلاف مشهور، یک معنای دیگری در باب قاعده لا ضرر قائل بشوید، آیا این صحیح است؟ در حقیقت آیا فهم مشهور نمی تواند برای شما یک حجّتی و دلیلی باشد؟

جوابش این است که نه، برای اینکه وقتی مدارک لا ضرر مشخص است و روایاتی که دلالت بر این قاعده می کند در اختیار ما هست، دیگر ما خودمان باید استفاده بکنیم. ظاهر آن روایات برای ما حجّیت دارد، و فهم ما که به نظر خودمان با فهم عرف با توجه به این مسائل یکسان است، برای ما حجّت است. ما نمی توانیم بگوییم: چون مشهور آنطوری استفاده کرده اند ما حق نداریم طور دیگری استفاده بکنیم. وقتی که مدرک روشن است،

روایت مشخص است، داستان سمره بن جندب برحسب نقل معتبر در اختیار ما واقع شده است، طرز استدلال رسول خدا برحسب این روایت صحیح در اختیار ما هست، اینجا دیگر آنچه را که خودمان استفاده می کنیم برای ما حجیت است، دیگر نباید کار داشته باشیم به اینکه دیگران چه استفاده کرده اند.

وجود اختلاف در معنای لا ضرر

علاوه؛ دیدید که دیگران هم مختلف بودند. مرحوم شریعت اصفهانی همین لا ضرر را دال بر نهی می دانست و یک حکم اولی الهی تلقی می کرد. ایشان می فرمود: لا ضرر و لا ضرار، مثل «لا تشرب الخمر» است. همان طوری که «لا تشرب الخمر» یک نهی مولوی الهی است، «لا ضرر و لا ضرار» هم همین است، یعنی خدا فرموده است که «لا يجوز ان يضر احد احدا»، جایز نیست شرعا که کسی ضرر بزند، اضراری متوجه غیر نکند. و کثیری از لغویین هم که متبخر در مفردات و ترکیبات هستند، مثل ابن اثیر صاحب نهاییه و بعض دیگر، همین معنا را در معنای لا ضرر و لا ضرار نقل کردند. معنایی هم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه) از بعض فحول نقل کرده بود که ایشان می گفت: لا ضرر، یعنی اگر ضرری متوجه غیر می کنید باید جبران بشود، لا ضرر غیر متدارک. یک عده هم لا را لا ناهیه گرفته بودند، و می گفتند: ناظر به احکام اولیه است، در مقام اخبار به عدم تشریح حکم ضرری است، منتها یا به صورت حقیقت، یا حقیقت ادعائیه، یا مجازی که مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) قائل بودند.

آیا با این اختلافات، مانعی دارد که ما این حرفها را کنار بگذاریم و فهم خودمان را در معنای لا ضرر به کار ببریم و آنچه را که دقت در روایت سمره بن جندب اقتضا می کند، از آن استفاده نکنیم؟ لذا این معنا به نظر یک معنای ذات رجحان است. خلاصه این معنا این بود که این، یک حکم حکومتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است و ناظر به قاعده سلطنت است، یعنی رسول خدا با توجه به «الناس مسلطون علی اموالهم» بصورت حکم حکومتی این معنا را فرمودند که جایز نیست در محیط اسلام و در جامعه اسلامی، کسی به استناد قاعده سلطنت، اضرار به غیر وارد کند. این فقط ناظر به قاعده سلطنت است، حکم رسول خدا در جامعه اسلامی است.

(سؤال... و پاسخ استاد): این در حقیقت با تشخیص یک مصلحتی، قاعده سلطنت را

محدود می کند. در حقیقت قاعده سلطنت را توضیح می دهد. ما آنروز گفتیم: حکمهای حکومتی تا زمانی است که حکومت باقی باشد. آنچه که ما از این روایات استفاده می کنیم، این حکم حکومتی رسول خدا، چنین نبوده که محدود به زمان رسول خدا باشد.

اولا- رسول خدا بما آنه رسول الله، یعنی بما اینکه دارای مقام حکومت و ولایت است، اینطور نیست که ولایتش محدود به مسلمانهای در زمان رسول خدا باشد برای اینکه ما وقتی دلیل ولایت رسول الله را آیه شریفه قرار می دهیم، «الْأَنْبِيَاءُ أُولَى بِأَلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» آیا مقصود همان مؤمنین در زمان رسول خداست؟ یا مؤمنین الی یوم القیامه است؟ یا مثلا- در آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» که ما گفتیم: این أَطِيعُوا الرَّسُولَ

پشتوانه حکم حکومتی رسول خداست، آیا این أَطِيعُوا الرَّسُولَ به چه کسی متوجه است؟ تنها به مؤمنینی که در زمان رسول خدا بودند؟ یا اینکه همه مسلمانها تا روز قیامت، وظیفه اطاعت از رسول الله را دارند؟ و همین طور رسول خدا اولی به تمام مسلمانها هست تا روز قیامت من انفسهم. وقتی که مبنای لزوم اطاعت رسول خدا، این قبیل آیات و روایت است که محدود به زمان رسول خدا نیست، از این جا این استفاده را می کنیم که «یمكن ان يكون لرسول الله حكم مولوی حکومتی الی یوم القیامه، یعنی فی جمیع الادوار و فی جمیع الاعصار». و ظاهر روایات هم همین معنا هست. وقتی که رسول خدا می فرماید: «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام»؛ یعنی «لا يجوز ان يضمر رجل مسلم رجلا آخر» تا چه موقع؟ «الی یوم القیامه» نه اینکه اختصاص به زمان رسول خدا داشته باشد و وقتی که ارتحال رسول خدا پیش آمد، بگوییم این مسائل تمام است.

شاهدش این است که اگر این مسائل تمام است، چرا اینها در روایات ائمه نقل شد؟ نقل اینها چه فایده ای دارد؟ امام باقر وقتی که داستان سمره بن جندب را با آن آب و تاب نقل می کند و بعد استدلال رسول خدا و حکم رسول خدا را بیان می کند، فقط جنبه قصه دارد؛ یعنی امام باقر می خواهد بفرماید: اینها به ما ارتباطی ندارد، اینها مال زمان رسول خدا بوده است لکن حالا به عنوان اینکه شما بخواهید به تاریخ و داستان آشنا باشید بدانید که یک چنین جریانی در زمان رسول خدا واقع شده است؟ آیا مسأله این است؟ یا وقتی که امام باقر این معنا را با آن آب و تاب، نقل می فرماید پیدا است که این نقل برای اثر است، برای فائده ای است که بر آن ترتب دارد و این کاشف از این است که این حکم «ولو كان حكما حكوميا و نهيا سلطانيا» معذلك اختصاص به زمان رسول خدا نداشته

است و این دایره اش در زمان ما هم هست، در همه ازمه و امکانه این حکم ساری و جاری است.

پس وقتی که ملاک حکم حکومتی رسول خدا و پشتوانه او و از طرفی قرائن دیگر مثل خود این نقل امام باقر (علیه السلام) را ملاحظه می کنیم می فهمیم که این از احکام حکومتی ساریه تا روز قیامت است و این حکم تا روز قیامت، جریان دارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): «لا ضرر و لا ضرار»؛ یعنی حق ندارد کسی ضرر و ضرار به کسی متوجه کند، در چه رابطه؟ در رابطه با قاعده سلطنت، در رابطه با «الناس مسلطون علی اموالهم» و اگر حکومت را بخواهیم آن سبک، معنا بکنیم، متقوم به این است که لاء نافیه باشد و الا لاء نافیه در مقابل دلیل وضو، چه ارتباطی به هم دارد؟ دلیل وضو می گوید: «يجب الوضوء و لو كان مستلزما للضرر»، این می گوید: شما حق نداری به هم ضرر بزنید. چه ارتباطی بین این دو تا وجود دارد؟ او می گوید: شما حق نداری به هم ضرر بزنید. چه ارتباطی بین این دو تا وجود دارد؟ او می گوید: «يجب الوضوء و لو كان ضرریا» خدا می گوید، این هم می گوید: شما بین خودتان حق ندارید ایجاد ضرر بکنید.

چه ارتباطی بین اینها هست که بگوییم: این بر او حکومت داشته است؟ اما اگر لاء را لاء نافیه بگیریم، خدا دارد می فرماید: در اسلام، حکم ضرری جعل نشده است، آنوقت اگر دلیل وجوب وضو مستلزم ضرر باشد، بین آنها کأن اختلاف ایجاد می شود و این حکومت دارد بر دلیل وجوب وضو، حکومت دارد بر دلیل وجوب وفای به عقدی که مقتضای آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» است. لذا اگر لاء معنایش نهی شد، فقط همین مقدار است که رسول خدا در رابطه با قاعده سلطنت، جلوی عموم قاعده سلطنت را گرفته است.

فرموده است که خیال نکنید که قاعده سلطنت به شما این اجازه را داده است که هرگونه بخواهی در مال خودت تصرف بکنی و لو اینکه این تصرف، مستلزم ضرر به غیر باشد، مستلزم ایجاد نقص مالی و بدنی یا حیثیتی به غیر باشد، نه، اینجا ما جلوی قاعده سلطنت را می گیریم، اگر مستلزم اضرار به غیر شد، یا ایقاع ضرار به غیر شد، جلوی قاعده سلطنت گرفته می شود.

عدم ورود اشکال نقضی محقق نایینی (ره) در ما نحن فیه

ما یک اشکال نقضی به مرحوم محقق نایینی کردیم، می خواهیم ببینیم که این اشکال به خود ما هم وارد است یا نه؟ ما گفتیم: اگر یک خانه ای راهش منحصرآ خانه دیگری

باشد؛ یعنی برای رفتن به آن خانه دوم، حتما باید از این خانه اول، عبور بکنیم. اگر این مالک، استیذان نمی کند و بدون استیذان وارد خانه می شود، آیا جایز است که برویم خانه دوم را خراب بکنیم، همان طوری که رسول خدا دستور دادند که نخله را قلع بکنیم؟ آیا این اشکال به خود ما هم وارد یا نه؟

وقتی که «لا ضرر و لا ضرار» را یک حکم حکومتی الی یوم القیامه می دانیم و ناظر به قاعده سلطنت می دانیم، حالا این مالک خانه دوم، نمی خواهد وقت عبور از خانه اطلاع بدهد که این زن و بچه لاقل برونند پشت پرده، همین طور سرزده وارد می شود، به او هم حرف بزنید، می گوید: من مالک خانه هستم، این طریق و راه است و نمی خواهم استیذان بکنم، آیا اینجا جایز است که این خانه دوم، خراب بشود به استناد اینکه این استیذان نمی کند، یا جایز نیست؟ ما به محقق ناینی (ره) گفتیم: کسی نمی تواند ملترم به این معنا بشود که حالا که این نمی آید استیذان بکنند، پس بروید خانه دوم را خراب بکنید. اینجا آیا این اشکال به خود ما هم توجه دارد یا ندارد؟

در درجه اول، می گوییم: این اشکال اصلا به ما توجه ندارد برای اینکه آن که الان برای ما به عنوان سند، محفوظ است «لا ضرر و لا ضرار» است که یک حکم حکومتی رسول الله است. «لا- ضرر و لا- ضرار» به این مالک خانه، می گوید: تو حق نداری بدون استیذان وارد بشوی و ایقاع ضرار بکنی همین مقدار.

به عبارت روشن تر: ما «اقلعها و ارم بها الیه» را تا روز قیامت سریان نمی دهیم.

«اقلعها» یک حکم خاص رسول خدا بوده است، مخاطب خاص داشته است. ما علت آن را که فرمود: «لا ضرر و لا ضرار» سریان می دهیم تا روز قیامت و علت، «لا ضرر و لا ضرار» است. معنای «لا ضرر و لا ضرار»، نهی رسول الله است «عن ایقاع الضرر و الضرار علی الغیر فی مقابل قاعده السلطنه» این نهی به قوت خودش باقی است؛ یعنی الان هم که به مالک خانه دوم می گوییم: تو خیلی روی قاعده سلطنت تکیه نکن، قاعده سلطنت، محکوم این نهی رسول الله است و این نهی رسول الله، ناظر به قاعده سلطنت و حاکم بر قاعده سلطنت است. لذا خیلی نگو: «الناس مسلطون علی اموالهم» به من می گوید: تو به هر صورتی که می خواهی از طریق استفاده بکنی، استفاده بکن. نه، فقط محدودیت برای این ایجاد می کند، همین مقدار.

بله؛ اگر ما به این گفتیم: تو حق نداری بدون استیذان وارد بشوی، این دو حال دارد:

یک وقت این است که تحت تأثیر رسول الله واقع می شود، می گوید: چون رسول خدا فرموده است که «لا ضرر و لا ضرار» خیلی خوب ما از این به بعد، با اذن و اجازه وارد می شویم. و یک وقت این است که تحت تأثیر نهی رسول خدا واقع نمی شود.

اگر تحت تأثیر نهی رسول خدا واقع نشد، اینجا وظیفه این است که به ولی فقیه مراجعه بشود. اگر ولی فقیه تشخیص داد که مصلحت، در خراب کردن خانه دوم است، هیچ گونه مانعی ندارد مثل تشخیص رسول الله که مصلحت در کندن و انداختن درخت، جلوی سمره بن جندب است، اینجا هم ولی فقیه دید که خیلی ها ممکن است که از این معنا سوء استفاده بکنند برای اینکه رفتن به منزلشان و اینکه ما حق عبور داریم، زن و بچه دیگران را مورد نظر خائنانه قرار بدهند. اگر دید مصلحت اقتضا می کند هیچ مانعی ندارد که در یک موردی ولی فقیه وقتی که مواجه با سماجت مالک خانه دوم می شود و هرچه او را نصیحت می کند و او نمی پذیرد، دستور بدهد خانه اش را خراب بکنید. چه مانعی دارد روی مسأله ثبوت ولایت للفقیه؟

لزوم مراجعه به ولی فقیه در باب اجرای لا ضرر

اما آن که من می خواستم به عنوان نکته عرض بکنم این است که آن که از رسول الله برای ما و فی زماننا باقی مانده است بلکه حتی در زمان رسول خدا، اگر یک جریان دیگری مثل همین جریان سمره بن جندب، در زمان رسول خدا پیش می آمد و یک کس دیگری غیر از سمره بن جندب، درختی در یک باغی دارد که زن و بچه صاحب باغ هم در همان باغ زندگی می کنند و آن هم وقتی که وارد می شود بدون اجازه و اعلام وارد می شود، آیا در همان زمان هم آن صاحب باغ بدون مراجعه به رسول الله، حق داشت که درخت را بکند و پیش روی او بیندازد یا نداشت.

«لا ضرر و لا ضرار» همین مقدار او را ملزم کرد به اینکه «يجب عليك الاستيذان» اما اگر کسی استیذان نکرد، اینجا مسأله کندن درخت، باید با تشخیص ولی فقیه باشد، با تشخیص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) باشد و الا اینطور نیست که بعد از قضیه سمره بن جندب، هی درختها از باغها کنده بشود، بگویند: این هم که مثل همین می ماند، این هم که دنباله همان جریان است بدون اینکه به رسول خدا مراجعه بشود. ما روی علت تکیه می کنیم اما «اقلعها و ارم بها الیه» این حکم شخصی است، این باید با تشخیص ولی

فقیه باشد «و فی زمن الرسول» با تشخیص رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است. لذا اگر در زمان ما، یک چنین مسأله ای مثل خانه ای که فرض کردیم پیش آمد ما از «لا ضرر و لا ضرار» این مقدار استفاده می کنیم که می توانیم برویم به صاحب خانه دوم پرخاش بکنیم و بگوییم: چرا بی اجازه وارد می شوی؟ چرا اجازه نگرفته وارد می شوی؟ بگوید:

«الناس المسلمون»، بگوییم: «لا ضرر و لا ضرار» جلوی «الناس المسلمون» را گرفته است، سلطنت را محدود و مقید کرده است. اگر تحت تأثیر قرار گرفت فبها، اگر تحت تأثیر قرار نگرفت، در اینجا به ولی فقیه مراجعه می شود، آنوقت اگر ولی فقیه، تشخیص داد که مصلحت در خراب کردن این خانه است، خانه را خراب می کند، اگر هم دید که از راههای دیگر، می شود این خانه را حل بکند و دیگر مشابهات مورد سوء استفاده واقع نمی شود، قصه را حل می کند.

اما به خلاف معنای محقق نایینی، دیگر مسأله ولایت فقیه و سلطنت رسول الله نیست، آن «لا ضرر و لا ضرار» حکم الهی است، اگر حکم الهی شد، همان طوری که در باب وضو، دیگر لازم نیست که فقیه بگوید: وضو بر شما ضرری است، وقتی که خودتان دیدید که وضو ضرری است، «لا ضرر و لا ضرار» نفی وجوب می کند. اینجا هم باید مسأله به این صورت تمام بشود درحالی که ما گمان نمی کنیم که ایشان بتوانند ملتزم به این معنا بشوند.

بالاخره معنایی که استاد بزرگوار فرموده اند با این توضیحات متعددی که در جوانب مختلفش من عرض کردم، به نظر من، بالنسبه به آن معانی که دیگران ذکر کرده اند یک معنای ذات مزیه و ذات رجحان است.

پرسش:

- ۱ - دلیل رجحان معنای امام راحل (ره) در باب لا ضرر چیست؟
- ۲ - جواب اشکال عدم مشهوریت معنای امام (ره) برای لا ضرر چیست؟
- ۳ - آیا اشکال نقضی استاد بر محقق نایینی (ره) در ما نحن فیه هم وارد است؟ چرا؟
- ۴ - آیا در باب اجرای لا ضرر مراجعه به ولی فقیه لازم است؟ توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبي القاسم محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تنبیه اول: عدم ارتباط بین حرمت اضرار به غیر و دفع ضرر از غیر

قاعده لا- ضرر بنا بر تعریف ما، عبارت از این بود که لا- ضرر، یک نهی مولوی صادر از مقام حکومتی رسول خداست و اختصاص به زمان حیات رسول خدا ندارد بلکه در تمامی اعصار و ادوار، این نهی جاری و ساری است؛ یعنی لا ضرر و لا ضرار در زمان ما هم الان به عنوان یک نهی حکومتی از رسول خدا مطرح است. موضوع این نهی، ضرر و ضرار است. ضرر را معنا کردیم که عبارت از ایقاع ضرر نفسا یا مالا بر غیر بود و ضرار، ایقاع ضرر بر غیر است در غیر جهات مالی و بدنی مثل جهات حیثیتی و عرضی و امثال ذلك. در حقیقت موضوع این نهی، اضرار به غیر است منتها اضرار، به یک معنای وسیعی که هم مال و بدن را شامل می شود و هم جهات دیگر را.

كأنّ معنای «لا ضرر و لا ضرار» این می شود که «نهی رسول الله (صلی الله علیه و آله) عن الاضرار بالغير» به یک معنای وسیع. پس منهی عنه و موضوع این نهی، همان اضرار به غیر است. عنوان، همین عنوان است، دیگر ما از این عنوان، نمی توانیم به یک عناوین مشابه، تعدی و تسری بکنیم مثلاً یک عنوان، عبارت است از «دفع الضرر عن الغير»، حالا این «دفع الضرر عن الغير»، هر حکمی داشته باشد ولو اینکه حکم و جویی داشته باشد، این «دفع الضرر عن الغير»، غیر از مسأله اضرار به غیر است بلکه دو عنوان و دو مفهوم است. اگر ما گفتیم که اضرار به غیر حرام است، دیگر نمی توانیم استفاده بکنیم که «دفع الضرر عن الغير» واجب است. چه ارتباطی بین این دو وجود دارد؟ منهی عنه، اضرار به غیر است اما «دفع الضرر عن الغير» یک عنوان و یک مفهوم دیگری است. لذا اینها با هم ارتباطی پیدا نمی کند، فقط یک فرعی به مناسبتی در اینجا مطرح می شود و آن فرع این است:

اگر انسان بخواهد از خودش دفع ضرر بکند و این دفع ضرر، موجب اضرار به غیر بشود، آیا دفع ضرری که مستلزم اضرار به غیر است، جایز است یا نه؟ اینجا باید در این مسأله تفصیل قائل بشویم، ببینیم آیا این دفع ضرری که مستلزم اضرار است، به خود این دفع ضرر، عنوان اضرار منطبق می شود یا نمی شود. اگر به خود این دفع ضرر، عنوان اضرار منطبق بشود، این «لا ضرر و لا ضرار» شاملش است و دلالت بر نهی می کند اما اگر عنوان اضرار بر این دفع ضرر، منطبق نیست و اضرار مستند به یک امر دیگری است، نه مستند به دفع ضرر مثل این که یک سیلی متوجه منزل شما شده است، شما هم می خواهید جلوی این سیل و ضرر سیل را بگیرید، به دو راه، می شود جلوی این سیل گرفته شود: یک راهش این است که انسان، جلوی خانه خودش سدی ایجاد بکند، طبعاً اگر من سدی ایجاد کردم، سیل متوجه همسایه خواهد شد. دفع ضرر من، مستلزم اضرار به غیر است اما این دفع ضرر، عنوان اضرار ندارد، من اضراری به همسایه وارد نکردم. اضرار، استناد به طغیان سیل دارد اما من فقط سدی جلوی خانه خودم ایجاد کردم برای اینکه ضرر را از خودم دفع بکنم اما این کار موجب شد که ضرر توجه به همسایه پیدا بکند. اما وقتی که می خواهند مسأله را تحلیل بکنند، نمی گویند: شما اضرار به همسایه کردید، می گویند:

سیل ضرر را متوجه همسایه کرد.

اما در همین فرض، اگر سیل متوجه منزل من شد و من به جای اینکه یک سدی جلوی

منزل ایجاد بکنم، بروم در خانه همسایه را باز بکنم که سیل وارد خانه همسایه بشود، اینجا من دفع ضرر از خودم کردم ولی مستقیماً اضرار به غیر بوده است. غیر از فرض اول است. «کلا الفرضین» در دفع ضرر مشترک هستند، در هر دو صورت، خانه من محفوظ مانده است. نگذاشتم سیل متوجه خانه من بشود اما نحوه عدم توجه، فرق می کند. در فرض اول، «لا یصدق علی دفع الضرر، الاضرار» اما در فرض دوم «یصدق». می گویند:

چه کسی به شما گفت در خانه همسایه را باز بکنی که سیل وارد خانه همسایه بشود؟ اما در فرض اول، نمی گویند که چه کسی گفت: جلوی در منزلتان را سد ایجاد بکنی که سیل وارد خانه شما نشود؟ پس هر دو عنوانش، عنوان دفع ضرر است لکن در یکی بر دفع ضرر، اضرار هم منطبق هست و «لا- ضرر و لا ضرار» جلوی آن را می گیرد اما در یک فرض دیگر، دفع ضرری است که دیگر به «لا ضرر و لا ضرار» ارتباط پیدا نمی کند و «لا ضرر و لا ضرار» جلوی او را نمی گیرد و حکم نمی کند به اینکه سد جلوی منزل چون مستلزم اضرار است، «یکون محرماً».

تنبیه دوم: اکراه بر اضرار به غیر

اگر کسی بر اضرار به غیر مکره شد، اکراهش کردند و مکره علی اضرار به غیر بود، گفتند: حتماً باید اضرار به غیر بکنی و الا فلان بلا بر سر شما واقع می کنیم. البته اینطور نیست که دائره «رفع ما استکرها علیها» آنقدر وسیع باشد که تمامی محرمات الهیه به واسطه اکراه ولو به مسمای اکراه، حلال بشود. اینطور نیست که اگر کسی را اکراه کردند بر اینکه تو باید با محارم خودت زنا بکنی، این کار حلال باشد. باید دید تهدید چه مقدار بوده است. اگر تهدید این مقدار بوده است که اگر این کار را نکنی، مثلاً در جلوی مردم، یک مقدار آبرویت را می ریزیم، دوتا سیلی به گوشت می زنیم، آیا این اکراه، آن عمل محرم با این عظمت و شدت را، حلال می کند؟ یا اینکه دائره «رفع ما استکرها علیها» محدود است؟

اینجا که ما مسأله را فرض می کنیم، اینطوری فرض کنید که یک کسی را اکراه کردند بر اضرار به غیر، اگر بخواهید این کلی را حساب بکنید، یک مصداقش این است که به یک آدم فقیری که مثلاً هزار تومان برایش ارزش دارد، بگویند: اگر تو یک ضرری صد میلیونی به فلان کس واقع نسازی، ما هزار تومان از تو می گیریم. این اکراه اصلاً مجوز

چنین اضراری نیست. نباید هم مجوز چنین اضراری باشد اما در اضرار باید مسأله را متناسب با توعید در اکراه فرض کرد. در همه محرمات همین طور است به نحو کلی ما نمی توانیم اقل مراتب اکراه را مجوز ارتکاب اعظم محرمات قرار بدهیم. فرض کنید یک کسی را اکراهش بکنند که یا برو وسط جمعیت، قرآن را بسوزان و الا اگر این کار را نکنی، ما هزار تومان به تو ضرر مالی می زنیم. درست است هزار تومان برای این ضرر است و عنوان اکراه هم صدق می کند اما این اکراه مجوز ارتکاب یک چنین محرمی نخواهد شد. تناسب را باید در نظر بگیریم.

نسبت بین حدیث رفع و قاعده لا ضرر

در ما نحن فیه مسأله را روی فرض متناسبش بحث می کنیم. مثلاً کسی را اکراه کردند که مثلاً پنج هزار تومان به زید ضرر بزن و الا دو هزار تومان از خودت می گیریم و ضرر به تو می زنیم. باید یک چنین فرضی که متناسب با هم است فرض شود. «اکره علی الاضرار بالغیر»، اینجا بحث این است که حدیث رفع که مشتمل بر «رفع ما استکرهاوا علیه» است و در مقابل احکام محرّمه الهیه ولو در یک دائره محدودی به عنوان حکومت وارد می شود و محرمات را تجویز می کند، آیا همان طوری که حدیث رفع در رابطه با محرمات الهیه این نقش را دارد، در رابطه با این «لا ضرر و لا ضرار» که تحریم رسول الله است، نه تحریم خداوند تبارک و تعالی، باز هم این نقش را دارد که نتیجه این بشود که اگر کسی را اکراه کردند بر اضرار به غیر، این اضرار به غیر، حرمت نداشته باشد و «لا ضرر و لا ضرار» دیگر دلالت بر حرمت این اضرار نداشته باشد؟

آیا همان طوری که اگر کسی را مثلاً اکراه می کردند بر شرب مسکر، شرب مسکر حلال می شد، اینجا هم این اضرار حلال می شود؟ حالا هم این اکراه شده است بر اضرار به غیر، منتها فرقی این است که شرب المسکر، حرمت الهیه داشته است و این اضرار به غیر، حرمت نبویه داشته است. حدیث رفع (که آن هم قائلش خود رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است) که می فرماید: «رفع عن امتی ما استکرهاوا علیه»، آیا در این «ما استکرهاوا علیه»، فرق است بین اینکه در مقابل محرمات الهیه واقع بشود، یا در مقابل محرمات نبویه واقع بشود؟

ظاهر این است که فرقی نمی کند. «رفع ما استکرهاوا علیه» هر دو نوع حرمت را در

صورت اکراه از بین می برد، چه حرمت، حرمت الهیه و صادره از خداوند باشد، چه حرمت صادره از مقام ولایتی رسول خدا(صلی الله علیه و آله) باشد.

اگر کسی بگوید: برای ما روشن نیست که «رفع ما استکرها علیه» هردو نوع حرمت را از بین ببرد، ما از راه دیگری وارد می شویم، می گوئیم: امر و نهی رسول خدا، (همان طوری که ما بحث کردیم) مستقلا از نظر عقل، وجوب اطاعت و حرمت مخالفت ندارد.

این باید یک پشتوانه الهی داشته باشد و پشتوانه الهی آن هم آیه شریفه «وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» است که «لو لا قول الله تعالى: وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» عقل حکم نمی کرد به اینکه امر و نهی رسول خدا در غیر مواردی که مربوط به تبلیغ است، یک وجوب اطاعتی داشته باشد. حالا- که نیاز به پشتوانه الهی دارد، چه مانعی دارد که ما این «رفع ما استکرها علیه» را در همین نواهی نبویه، ببریم سراغ آیه «وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» و بگوئیم: چه کسی گفته است که اطاعه الرسول واجب است؟ خداوند. اینجا هم که کسی اکراه می شود بر اضرار به غیر، این در حقیقت این طوری است که اکراه شده است بر عدم اطاعت رسول خدا، بر مخالفت «أَطِيعُوا الرَّسُولَ». نتیجه این می شود: کسی که مکره شد بر اضرار به غیر، در حقیقت مکره بر مخالفت «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» است و همان طوری که «رفع ما استکرها علیه» حرمت مخالفت «لا تشرب المسکر» را از مکره بر شرب خمر نفی و رفع می کند، اینجا هم اگر کسی مکره شد بر «مخالفة الرسول» که در نتیجه مکره بر عدم اطاعت «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» است، ما حکم بکنیم به اینکه هیچ مانعی ندارد. بالاخره پشتوانه «حکم الله است»، پشتوانه «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» است و این اکراه بر اضرار به غیر، برمی گردد به «أَطِيعُوا الرَّسُولَ»؛ یعنی این آدم مخالفت «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» است و در مخالفتش اختیاری ندارد بلکه مکره بر مخالفت «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» است و اگر کسی مکره بر مخالفت «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» شد، دیگر استحقاق عقوبت بر مخالفت الواجب از او تحقق پیدا نکرده است.

پس به یکی از دو راه می توانیم مطلب را درست بکنیم.

تنبیه سوم: ضرر بر غیر به خاطر تصرف در ملک خویش

اگر در یک جائی مالک بخواهد در مال خودش تصرف نکند، مستلزم ضرر بر خودش است و اگر بخواهد تصرف بکند، مستلزم ضرر بر همسایه است مثل اینکه کسی منزل کوچکی دارد و نیاز دارد به اینکه یک چاهی در این منزل برای آبهای زیادی حفر بشود.

اگر این چاه را حفر نکند، ضرر مالی به خود او متوجه می شود و اگر چاه را حفر بکند، ضرر متوجه همسایه می شود، معمولاً هم از این مسائل اتفاق می افتد، «ترك التصرف و ترك حفر البئر موجب لتضرر نفسه و حفر البئر موجب لتضرر الجار» در اینجا مسأله چگونه است؟ اینجا گفته اند: مانعی ندارد، مالک می تواند در ملک خودش تصرف بکند و حفر چاه بکند ولو اینکه مستلزم تضرر همسایه و اضرار به غیر باشد. چرا؟ دو دلیل ذکر شده بینیم آیا این دو دلیل، تمام است یا نه؟

انصراف لا ضرر از صورت اضرار به غیر

یک دلیل، مسأله انصراف است. گفته شده است: ولو اینکه لا ضرر دلالت بر حرمت اضرار به غیر می کند اما آیا این اضرار، این فرض را هم شامل می شود که اگر اضرار به غیر نکند، خودش متضرر بشود؟ آیا خودش باید ضرر بکند؟ «لا ضرر» از این مورد، انصراف دارد. «لا ضرر» جایی را می گوید که عمل انسان مستقیماً اضرار به غیر باشد. پس یک راه، راه انصراف است که «لا ضرر و لا اضرار» از این مورد که ترك التصرف موجب ضرر بر خودش بشود انصراف دارد.

تعارض دو قاعده لا ضرر در محل بحث

اما راه دوم این است که گفته اند: اینجا دو «لا ضرر» پیاده می شود و بعد با هم معارضه می کند و با تعارضش هردو کنار می روند، بعد به یک اصل و یا قاعده دیگری در این باب رجوع می کنیم.

بیان ذلک: از یک طرف، این حفر بئر، اضرار به غیر است «و لا ضرر و لا اضرار» به عنوان یک مصداق، شامل حفر البئر می شود «لأنه اضرار بالغير». از آن طرف، اگر بخواهیم بگوییم: این مالک، حق ندارد حفر البئر بکند، این حق نداشتن، به لحاظ همسایه، این هم خودش یک مصداق برای «لا ضرر و لا اضرار» است؛ یعنی اگر بگوییم:

توی مالک، اگر بخواهی حفر البئر بکنی، اضرار به همسایه است، این تصرف در قاعده سلطنتی است که برای همسایه، ثابت است و اگر بخواهیم قاعده سلطنت همسایه پیاده بشود و جلوی حفر البئر این گرفته بشود، این اضرار به مالک است از ناحیه همسایه مالک و از قاعده سلطنتی که همسایه نسبت به ملکش دارد. پس چه کنیم اینجا؟ از یک طرف

«لا ضرر» جلوی حفر البئر را می‌گیرد و از یک طرف، هم لا ضرر اجازه حفر البئر می‌دهد، لذا بگوییم: این دوتا لا ضرر، در اینجا پیاده می‌شود و چون ما نمی‌توانیم اینها را اخذ بکنیم، در نتیجه بین آنها معارضه تحقق پیدا می‌کند و با تعارض، این دوتا لا ضرر کنار می‌روند. وقتی که دوتا لا ضرر کنار رفتند، ما می‌مانیم و مالک خانه که می‌خواهد حفر بئر بکند و قاعده سلطنت خود این مالک، و دیگر باید دور لا ضرر را در اینجا قلم بگیریم.

اگر از اول فرض می‌کردیم لا- ضرری در اینجا وجود نداشت، مالک بود و خانه مالک و قاعده سلطنتی که برای مالک، جریان داشت و حکم آن قاعده به اینکه مالک، می‌تواند در منزل خودش حفر چاه بکند، الان هم دیگر قاعده لا ضرری به واسطه وجود تعارض در اینجا مطرح نیست.

بعد در اصل مسأله که چطور می‌شود دوتا لا- ضرر در یک مورد پیاده بشود یک تشبیهی هم کرده‌اند. گفته‌اند: مثل استصحاب در شک سببی و استصحاب در شک مسببی است. چطور در استصحاب در شک سببی و استصحاب در شک مسببی، دوتا استصحاب با هم معارض هستند منتها آنجا قاعده سببیت، اقتضا می‌کند که استصحاب در شک سببی، بر استصحاب در شک مسببی تقدم داشته باشد اما این روی مسأله سببیت است و الا اگر مسأله سببیت نبود، استصحاب هم می‌خواست در شک سببی جاری بشود و هم در شرط مسببی و در نتیجه بین الاستصحابین، تعارض تحقق پیدا می‌کرد اما در ما نحن فیه دیگر مسأله سببیت و مسببیت مطرح نیست بلکه مسأله تعارض ضررین است بدون اینکه یکی بر دیگری تقدمی داشته باشد لذا هر دو قاعده لا ضرر نسبت به دو مورد، از بین می‌رود «و كأنه لم یکن فی البین قاعده» به نام لا ضرر، لذا ما به قاعده سلطنت رجوع می‌کنیم و حکم می‌کنیم به اینکه مالک، می‌تواند در مال خودش حفر بئر بکند.

پرسش:

- ۱- بین حرمت اضرار به غیر و دفع ضرر از غیر چه ارتباطی وجود دارد؟ توضیح دهید.
- ۲- آیا در مورد قاعده لا ضرر حدیث رفع می‌تواند پیاده شود؟ چرا؟
- ۳- حکم جایی که تصرف در ملک، موجب ضرر غیر باشد چیست؟
- ۴- کیفیت تعارض دو قاعده لا ضرر را در مورد ضرر بر غیر به خاطر تصرف در ملک خویش توضیح دهید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

بحث در آنجایی بود که اگر مالک بخواهد در مال خودش تصرف کند، مستلزم اضرار به غیر باشد و اگر تصرف را ترک بکند، مستلزم توجه ضرر به خود مالک باشد. اینجا گفته شده بود که به دو دلیل مالک می تواند تصرف بکند:

یک دلیل مسأله انصراف بود یعنی «لا ضرر و لا ضرار» از چنین فرضی انصراف دارد که اگر مالک، تصرف بکند، درست است که اضرار به غیر است، لکن ترک آن تصرف هم موجب توجه ضرر به خود مالک است، این مشمول «لا- ضرر و لا ضرار» نیست، یعنی «لا ضرر و لا ضرار» دلالت بر نهی از اضرار در چنین موردی نمی کند.

دلیل دوم این بود که اینجا دو ضرر با هم تعارض می کنند و بعد از تعارض ضررین، ما رجوع به قاعده سلطنت می کنیم و به مقتضای قاعده سلطنت، تصرف را برای مالک

جایز می دانیم. تعارض ضررین به این صورت که تصرف مالک، مستلزم اضرار به غیر است، و این اضرار، منهی عنه است و از طرف دیگر، این ضرر از ناحیه مالک را باید به این صورت توجیه بکنیم که اگر بخواهیم لا ضرر را در اینجا حاکم قرار دهیم و حکم بکنیم به اینکه حفر چاه (در آن مثال دیروز) در منزل جایز نیست، خود این لا ضرر جریانش بر این مالک ایجاد ضرر می کند، چیز دیگری نیست که ایجاد ضرر بکند.

به عبارت دیگر: اگر مالک بخواهد حفر چاه بکند، «هذا اضرار» و لا ضرر از آن نهی می کند. از طرفی اگر به استناد لا ضرر، بگوییم: شما حفر چاه نکنید، لا ضرر خودش در اینجا ایجاد ضرر کرده است. خودش زمینه ضرر را بر مالک فراهم آورده است. جریان لا ضرر سبب می شود که لا ضرر خودش ایجاد ضرر بکند. لذا، وقتی که با این مسأله مواجه می شویم، می بینیم دوتا ضرر است و در هر دو هم لا ضرر می آید، پس این دوتا لا ضررها تعارض می کنند و کنار می روند و در نتیجه، قاعده سلطنت در اینجا حکم می کند به جواز تصرف مالک.

بررسی لزوم ضرر از قاعده لا ضرر

آیا این دلیل دوم درست است که نتیجه این دلیل دوم این بشود که خود لا ضرر جلوی لا ضرر را نسبت به یک موردی بگیرد یعنی جریان لا ضرر، مستلزم ضرر باشد و خود لا ضرر آن را نفی بکند؟ آیا یک جمله «لا ضرر و لا اضرار» که «قضیه واحده» و بر این فرضی که ما ذکر کردیم، رسول خدا یک مرتبه این لا ضرر را در قضیه سمره بن جندب بیان کردند می تواند هم حاکمیت داشته باشد و هم محکومیت داشته باشد؟ یعنی به خود لا ضرر، جلوی لا ضرر را بگیریم، به استناد لا ضرر، لا ضرر را محکوم بکنیم؟

مگر ما چند لا ضرر داریم؟ یک قضیه است، یک جمله است. این جمله چطور می تواند هم حاکمیت و هم محکومیت داشته باشد.

اینجا را به مسأله شک سببی و شک مسببی در باب استصحاب تنظیر کرده بودند در حالی که همان طوری که ان شاء الله بعدا بحثش در باب استصحاب می آید، مسأله به این صورت نیست که اگر ما گفتیم: استصحاب در شک سببی بر استصحاب در شک مسببی حکومت دارد، شما از این جمله، این معنا را استفاده بکنید که لا- تنقض بر لا- تنقض حکومت دارد. دلیل استصحاب «لا تنقض یقین بالشک» است. اگر گفتیم: استصحاب در

شک سببی بر استصحاب در شک مسببی، حکومت دارد شما این را این طوری توجیه نکنید که معلوم بشود که لا تنقض بر لا تنقض حکومت دارد بعد به ما بگویید که در «لا تنقض یقین بالشک» مگر لا تنقض جمله واحده نیست، پس چطور در آنجا تصور شد که یک لا تنقضی بر لا تنقض دیگر حکومت داشته باشد با اینکه لا تنقض دلیل واحد و «قضیه واحده» است و اینجا هم چه مانعی دارد که لا- ضرر، هم حاکمیت داشته باشد و هم محکومیت؟ یعنی اگر لا- ضرر بخواهد بالنسبه به مالک، حاکمیت پیدا بکند معنایش این است که جلوی لا ضرر را بگیرد، نگذارد لا ضرر در مورد مالک جریان پیدا بکند. پس همان طوری که در شک سببی و مسببی، مسأله به این کیفیت است در لا ضرر هم اینطور باشد.

عدم جواز قیاس ما نحن فیه به شک سببی و مسببی

جواب این سخن این است که در شک سببی و مسببی، ما دوتا لا تنقض نداریم، وقتی که می گوئیم: استصحاب شک سببی بر شک مسببی حکومت دارد، معنایش این نیست که یک لا تنقضی بر لا تنقضی حکومت پیدا کرده است بلکه واقع مطلب این است که وقتی استصحاب در شک سببی جاری شد، دیگر از نظر مسبب شما شرعا شک ندارید. یعنی موضوع نقض یقین به شک تحقق پیدا نمی کند. اگر یک آب مشکوک الکزیه داشته باشید که حالت سابقه اش کزیت است لکن وضع فعلی اش الان مشکوک است که کریت دارد یا نه؟ عبای نجس قطعیه خودتان را با این آب مشکوک الکزیه تطهیر کردید، به این صورت که این عبا را در آب فروردید مثل آب کر، حالا که عبا از این آب بیرون آمده است در بادی نظر و در ابتدای امر، شما یک شک سببی دارید و یک شک مسببی، یعنی از یک طرف نمی دانید که این آب «هل هو کزّ أم لا»؟ از طرف دیگر شک دارید که لباس نجس قطعی که با این آب شسته شده است، «هل صارت طاهرا أم لا»؟ اگر آب به حسب واقع کر بوده است، این عبای نجسی که در این آب فرورفته، طاهر شده است، اما اگر آب به حسب واقع قلیل بوده است، این عبای نجس که در آب قلیل فرورفته است نه تنها خودش طاهر نشده است بلکه سبب نجاست آن هم شده است، بنابر انفعال ماء قلیل.

ابتداء آدم می گوید که دوتا استصحاب در کار است: یک استصحاب در آب جاری می شود به لحاظ اینکه حالت سابقه اش کزیت بوده می گوئیم: «کان هذا الماء کزّا و الان

مشكوك الكزّيّه فيستصحب الكزّيّه و يحكم بكزّيّه هذا الماء» يك استصحاب هم در بادی نظر می خواهد در عبا جریان پیدا بکند، برای اینکه این عبا «كان قبل التطهير بهذا الماء نجسا» و الان که تطهیر به این آب شده است و ما شك در کزّیت این آب داریم، استصحاب بقای نجاست عبا جاری می شود.

اینهایی که می گویند: استصحاب در آب، بر استصحاب در عبا تقدّم دارد، به لحاظ اینکه آن شکش مسببی است و این شکش سببی است معنای حرفشان چیست؟ آیا می خواهند بگویند که لا تنقض در سبب، حاکم بر لا تنقض در مسبب است تا شما نتیجه بگیرید که یک جمله لا تنقض هم بتواند حاکمیت داشته باشد و هم بتواند محکومیت داشته باشد؟ آیا معنای حرفشان این است؟ یا اینکه معنای حرف اینها این است، می گویند: وقتی که شما استصحاب را در سبب جاری کردید، وقتی که در آب استصحاب جاری شد، معنای استصحاب در آب این است که «هذا الماء محكوم شرعا بالكزّيّه» و اگر آب شرعا محکوم به کزّیت بود، شما دیگر چرا در نجاست عبا تردید دارید؟ چرا شك دارید در نجاست عبا؟ وقتی که شارع می گوید: «هذا الماء كزّ» مگر عبایتان را با این آب شستشو نکردید؟ عبا را با آبی شستشو کردید که شارع می گوید: «هو كزّ»، پس شما در رابطه با عبا اصلا یقین و شك برایتان تصور نمی شود چون عبا را با آبی تطهیر کردید که شارع می گوید: «هذا الماء كزّ».

اگر بخواهیم این را لطیف تر بیان بکنیم می گوئیم: شارع که می فرماید: «هذا الماء كزّ» یعنی شارع می خواهد بگوید که آثار کزّیت بر این بار می شود. یکی از آثار کزّیت، طهارت ثوب نجسی است که با این آب شستشو داده بشود. در حقیقت در استصحاب اول خود شارع دارد می گوید که این عبا پاک است. خود شارع دارد حکم به طهارت این عبا می کند. وقتی که خود شارع دارد حکم به طهارت می کند، شما دیگر چه استصحابی درباره عبا دارید؟ یقین و شکی در اینجا نیست که لا- تنقض در اینجا پیاده بشود. مستقیما شارع در استصحاب کزّیت دارد حکم به طهارت عبا می کند، برای اینکه یکی از آثار کزّیت، طهارت ثوبی است که با این آب محکوم به کزّیت شستشو شده باشد.

پس اگر گفتند: استصحاب در شك سببی حاکم بر استصحاب در شك مسببی است خیال نشود که ما دو تا لا تنقض داریم و یکی از دو لا تنقض حکومت بر لا تنقض دیگری

دارد بلکه در شک سببی و مسببی، ما یک لا تنقض بیشتر نداریم و نتیجه آن استصحاب جاری در سبب است و با جریان استصحاب در سبب، دیگر در مسبب، شک و یقینی نیست که لا تنقض در مورد آن شک و یقین پیاده بشود. لذا تنظیر کردن ما نحن فیه به مسأله شک سببی و مسببی در استصحاب، غیر تمام است.

نتیجه این شد که این دلیل دوم را ما نمی پذیریم اما آن دلیل اول که مسأله انصراف باشد، یک دلیل قابل قبولی است و بعید نیست که انسان این دلیل را بپذیرد و به جواز تصرف مالک، حکم بکند.

(سؤال... و پاسخ استاد): هرکجا که قاعده لا ضرر پیاده شد و توانستیم به این قاعده تمسک بکنیم، قاعده سلطنت کنار می رود، اما اگر قاعده لا ضرر به علتی کنار رفت، ولو آن علت، مسأله تعارض شد، اینجا دیگر چرا قاعده سلطنت پیاده نشود؟ چرا حکم نکند به جواز تصرف مالک «کیف یشاء»؟

حکم اضرار به غیر با تصرف مالک، و عدم آن با تحدید تسلط مالک

این فرضی که تا اینجا گفتیم، این بود که اگر مالک حفر چاه بکند، اضرار به غیر است، و اگر حفر چاه نکند، ضرری به خودش توجه پیدا می کند. حالا مثال را در جایی بیاوریم که اگر مالک تصرف بکند اضرار به غیر است، اما تصرف هم نکند از ناحیه ترک تصرف، ضرری به مالک توجه پیدا نمی کند ولی خود همین معنا که ما بخواهیم دست مالک را ببندیم، ضرر و یا حرج است برای مالک. مثلاً مالکی است که می خواهد یک باغچه ای در منزلش کنار دیوار همسایه درست بکند. اگر این باغچه را درست کرد به واسطه اینکه بعداً آب به آن می دهد، این ضرر است برای همسایه، دیوار همسایه و اتاق همسایه، رطوبت برمی دارد و ضرر به او متوجه می شود، اما اگر این باغچه را درست نکند، مسأله ای نیست. باغچه یک چیز ضروری نیست که ترکش ضرری بر کسی داشته باشد ولی همین مقدار که ما بخواهیم دست مالک را ببندیم و بگوییم: شما از ایجاد باغچه در منزل، ممنوع هستید، خود همین «ربما یقال» به اینکه یک ضرری است بر مالک، اسمش را ضرر هم نگذارید، حرج بر مالک است. چون در ضرر، مسأله نقص مالی مطرح است.

بگوییم: این ضرری نیست از نظر مالی مسأله ای بوجود نمی آورد لکن خودش حرج بر مالک است برای اینکه شما دارید مالک آزاد را محدود می کنید. می گوئید: حق نداری که

در خانه ات باغچه درست بکنی. نفس این یک مسأله حرجی است. لذا اینجا امر دائر می شود بین اینکه اگر باغچه تهیّه بکند، این اضرار به غیر است و اگر بگوییم: حق نداری باغچه در منزل درست کنی، این «حرج علی المالك و ان لم یکن ضررا مالیا موجبا للنقص المالی» اینجا چه کار بکنیم؟ عرض کردم فرض جایی است که ترک باغچه هیچ مسأله ای را بوجود نمی آورد. مثل ترک حفر چاه نیست که گاهی مشکلاتی بوجود می آورد.

تعارض بین قاعده لا ضرر و قاعده لا حرج

بعضی ها گفته اند: اینجا بین قاعده لا ضرر و قاعده نفی حرج، تعارض واقع می شود.

قاعده لا ضرر از ایجاد باغچه، جلوگیری می کند برای اینکه اضرار به غیر است اما دیگر لا ضرر درباره مالک جاری نمی شود برای اینکه ترک باغچه، ضرری متوجه مالک نمی کند، اما قاعده حرج «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» می گوید: مالک نباید در حرج قرار بگیرد. نمی شود که دست مالک را ببندیم بگوییم: حق نداری در منزل خودت باغچه ای تهیّه بکنی. پس لا- ضرر، آنطور حکم می کند و لا- حرج اینطور حکم می کند و بین لا ضرر و لا حرج تعارض واقع می شود. کدامشان را بگیریم؟ آیا قاعده لا ضرر را بگیریم یا قاعده لا حرج را؟

اینها اجمالا- گفته اند که لا حرج بر لا ضرر تقدم و حکومت دارد و ما روی حکومت، در همین مورد هم حکم می کنیم به اینکه مالک می تواند در منزلش ایجاد باغچه بکند.

حالا ما می خواهیم این حکومت را بررسی بکنیم، ببینیم آیا قاعده لا حرج که بر قاعده لا ضرر، حکومت دارد روی کدام معنا در باب قاعده لا ضرر این حکومت درست است؟ آیا روی معنایی که ما از لا ضرر کردیم یا روی معنای مشهور هم همین طور است.

علت تقدم قاعده لا حرج بر قاعده لا ضرر

روی معنایی که ما کردیم، خیلی روشن است که لا- حرج بر لا- ضرر تقدم دارد به همان بیانی که دیروز در باب اکراه ذکر کردیم. گفتیم: «رفع ما استکرها علیه» هم احکام الهیّه را شامل می شود مثل اینکه کسی را اکراه بر شرب خمر کردند، و هم احکام مولویّه نبویّه را شامل می شود مثل اینکه کسی را اکراه کردند بر اضرار به غیر. دیروز گفتیم: حدیث رفع

که نمی گوید: «ما استکرها علیه اذا كان حکمه صادرا من الله» بلکه هر حکمی که گردن مکلف است چه صادره از ناحیه خداوند تبارک و تعالی باشد یا حکمی باشد که رسول خدا به عنوان «آنه مولی و النبی و حاکم» بیان کرده باشند.

اینجا هم ما این حرف را می زنیم می گوئیم: مگر دلیل لا حرج «ما جعلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرْجٍ» نیست؟ دین که به احکام الهیه، اختصاص ندارد آیا این حکم «لا ضرر و لا ضرار» که حکم حکومتی رسول الله است «لیس من الدین او جزء للدین»؟ «ما جعلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرْجٍ» هر دو را می گیرد، همان طوری که اگر روزه گرفتن، حرجی باشد «ما جعلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرْجٍ» آن را نفی می کند، همین طور اگر «لا ضرر و لا ضرار» حرجی شد مثل ما نحن فیه که «لا ضرر و لا ضرار» در رابطه با مالک، عنوان حرجی پیدا کرده است «ما جعلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرْجٍ» آن را شامل است. «ما جعلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرْجٍ» ناظر به هر دو هست: روزه حرجی جعل نشده است «لا ضرر و لا ضرار» حرجی هم جعل نشده است. پس اینجا یی که «لا ضرر و لا ضرار» نسبت به مالک، عنوان حرجی دارد، اینجا «لا ضرر و لا ضرار» وجود ندارد وقتی که وجود نداشت للمالک اینکه باغچه در منزل خودش تهیه نکند. دیگر «لا ضرر و لا ضرار» در اینجا وجود ندارد. روی مبنای ما و معنایی که از لا ضرر کردیم خیلی روشن است که دلیل نفی حرج بر قاعده لا ضرر حکومت دارد.

اما روی معنایی که مشهور برای لا- ضرر کردند، لا ضرر را یک حکم الهی گرفتند و گفتند: معنای لا ضرر این است که خداوند تبارک و تعالی حکم ضرری در اسلام تشریح نفرموده است. اگر معنای لا ضرر این شد، دیگر چرا لا حرج بر این تقدم داشته باشد؟ هر دو حکم الهی هستند و هر دو در مقام اخبار به یک نفی هستند. «ما جعلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرْجٍ» اخبار می کند به اینکه خداوند، حکم حرجی تشریح نفرموده است. «لا ضرر و لا ضرار» هم معنایش این است که خداوند، حکم ضرری تشریح نفرموده است. دو لسان در ردیف هم، مثل هم و یکنواخت است. «ما جعلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرْجٍ» یعنی تشریح حکم حرجی نشده است. «لا ضرر و لا ضرار» هم می گوید: تشریح حکم ضرری نشده است. آنوقت چطور ما دلیل لا- حرج را بر دلیل لا- ضرر مقدم قرار بدهیم؟ علت تقدم چیست؟ علت حکومت چیست؟ هر دو حکم روی عنوان ثانوی، در مقام اخبار، آن هم اخبار به نفی تشریح است. آن نفی تشریح حکم حرجی است، این نفی تشریح حکم

ضرری است، پس چرا لا حرج بر لا ضرر تقدم داشته باشد؟

لذا این هم شاید یکی از مؤیدات همان معنایی است که ما در باب «لا ضرر و لا ضرار» می‌گوییم که اگر بخواهیم حکومت قاعده لا حرج را بر قاعده لا ضرر را بپذیریم باید لا ضرر را به آن نحوی که ما معنا کردیم معنا بکنیم و الا روی حرف مشهور، هیچ وجهی برای تقدم و برای حکومت ملاحظه نمی‌شود. هذا تمام الکلام در قاعده لا ضرر.

پرسش:

- ۱ - آیا صحیح است که قاعده لا ضرر هم حاکم باشد و هم محکوم؟
- ۲ - علت عدم جواز قیاس قاعده لا ضرر به شک سببی و مسببی چیست؟
- ۳ - اگر جایی تصرف مالک، موجب اضرار به غیر باشد و عدم آن، تحدید کردن تسلط مالک باشد چه باید کرد؟
- ۴ - آیا تعارض بین قاعده لا ضرر و قاعده لا حرج در مورد فوق صحیح است؟
- ۵ - علت تقدم قاعده لا حرج بر قاعده لا ضرر چیست؟

ص: ۶۱۸

مباحث اولیه عملیه ۵ اصاله الاشتغال ۵ درس دویست و نود و ششم ۷

مقتضای اصل اولی در زیاده در مأموریه ۷

بررسی استصحاب عدم قادحیت زیاده در مأموریه ۹

لزوم اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در باب استصحاب ۱۰

بررسی استصحاب عدم وقوع المانع فی العمل ۱۱

طریقه خروج استصحاب از اشکال مثبتیت ۱۱

تحقیق درباره حقیقت مانع ۱۲

درس دویست و نود و هفتم ۱۴

تحقیق در معنای مانع ۱۴

اشکال تصوّر مانع به صورت امر وجودی ۱۵

عدم حصول تأثیر و تأثر از امر عدمی ۱۶

خصوصیت مانع در امور تکوینی ۱۸

کیفیت تقیّد مأموریه به امر عدمی ۲۰

درس دویست و نود و هشتم ۲۳

مقتضای اصل در صورت شک در قاطعیت شیء در نماز ۲۳

تشابه مسأله قاطع با مانع از نظر اجرای استصحاب ۲۴

استصحاب صحّت تأهلیه اجزای سابقه ۲۵

فایده نداشتن استصحاب صحّت تأهلیه از نظر مرحوم شیخ (ره) ۲۶

معنای صحّت اجزای سابقه ۲۷

تأثیر مساوی قاطع در اجزای سابقه و لاحقہ ۲۹

درس دویست و نود و نهم ۳۳

مفاد حدیث «لا تعاد» ۳۳ بررسی روایات وارده در باب زیاده در نماز ۳۳

بررسی روایات دالّ بر وجوب اعاده در صورت تحقق زیاده ۳۴

توجیه محقق حائری (ره) نسبت به روایت «من زاد فی صلاته...» ۳۴

دلیل استاد بر بطلان توجیه محقق حائری (ره) ۳۵

عدم لزوم هم سنخ بودن در باب زیاده از نظر عرف ۳۶

ص: ۶۲۱

بررسی صحیحۀ زراره در بیان علت عدم جواز سور سجده دار در نماز ۳۷

مراد از زیاده، زیادی حکمی یا زیادی حقیقی ۳۸

مفاد حدیث «لا تعاد» و شمول آن نسبت به عامد ۳۹

درس سیصد و ۴۱

شمول حدیث «لا تعاد» نسبت به عالم عامد از نظر مقام ثبوت ۴۱

عدم شمول حدیث «لا تعاد» نسبت به عالم عامد از نظر مقام اثبات ۴۳

بررسی شمول حدیث «لا تعاد» نسبت به جاهل و ناسی ۴۵

عدم دلالت «لا تعاد» نسبت به جاهل و نسیان حکم از نظر محقق حائری (ره) ۴۶

دلالت حدیث «لا تعاد» بر صحت واقعه ۴۶

زمان پیاده شدن حدیث «لا تعاد» ۴۷

دلیل خروج عامد ملتفت و بعضی از موارد جاهل از حدیث «لا تعاد» ۴۸

درس سیصد و یکم ۵۰

عدم شمول «لا تعاد» نسبت به جاهل مرکب و ناسی نزد محقق حائری (ره) ۵۰

بررسی دلالت حدیث «لا تعاد» بر صحت واقعه ۵۲

بررسی روایت «السنة لا تنقض الفريضة» ۵۲

عدم لزوم تصویب از شمول حدیث «لا تعاد» نسبت به جاهل مرکب ۵۴

دلیل عدم شمول حدیث «لا تعاد» نسبت به جاهل مقصر ۵۶

درس سیصد و دوم ۵۸

بررسی شمول حدیث «لا تعاد» نسبت به زیاده ۵۸

عدم ارجاع عدم الزیاده به نقیصه نزد عرف ۵۹

بررسی معنای روایت «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» ۶۰

عدم تصور زیاده برای بعضی از امور خمسه در حدیث «لا تعاد» ۶۰

نسبت بین حدیث «لا تعاد» با حدیث «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» ۶۲

بررسی شمول حدیث «من زاد فی صلاته» نسبت به زیادی عمدیه ۶۲

کیفیت معارضه حدیث «لا تعاد» با حدیث «من زاد فی صلاته» ۶۴

درس سیصد و سوم ۶۶

نسبت بین حدیث «من زاد» و «لا تعاد» ۶۶

ماده افتراق حدیث «من زاد» و حدیث «لا تعاد» ۶۷

نسبت بین حدیث «من زاد» و «لا تعاد» بنابر خروج زیادی عمدیه از هردو ۶۷

برگشت قضایای استثنائیه به دو قضیه مستقل ۶۹

حکومت حدیث «لا تعاد» بر حدیث «من زاد» از نظر شیخ (ره) ۷۱

درس سیصد و چهارم ۷۳

ص: ۶۲۲

تعارض حدیث «لا تعاد» و حدیث «من زاد» ۷۳

کلام شیخ (ره) در تعارض حدیث «لا تعاد» و حدیث «من زاد» ۷۳

ضابطه حکومت یک دلیل بر دلیل دیگر و اقسام آن ۷۴

عدم حکومت حدیث لا تعاد بر حدیث من زاد از نظر محقق حائری (ره) ۷۵

راه جمع بین حدیث لا تعاد با حدیث من زاد در ماده اجتماع ۷۷

اشتمال حدیث لا تعاد بر تعلیل و خصوصیت آن ۷۹

درس سیصد و پنجم ۸۱

اشکال ندرت مورد برای حدیث «من زاد» ۸۱

کلام محقق نائینی (ره) درباره معنای زیاده ۸۳

بررسی تعلیل موجود در روایت «لأن السجود زیاده فی المكتوبه» ۸۵

جواز قطع نماز یومیه به نماز آیات در صورت تنگی وقت ۸۶

جواز انجام سجده سهو فراموش شده در وسط نماز ۸۷

درس سیصد و ششم ۸۹

اشکال بر عدم اخلال زیاده مستقله در نماز ۸۹

بررسی تعلیل «لأن السجود زیاده فی المكتوبه» ۹۰

عنوان مستقل داشتن سجده عزیمه و اخلال آن به نماز ۹۰

عدم فرق بین سجده سهو و سجده عزیمه ۹۱

مؤید بر زیاده بودن سجده سهو در نماز ۹۲

اشکال تعدی از نماز یومیه به نماز آیات ۹۳

احتمال خصوصیت داشتن نماز آیات ۹۴

شک در اطلاق جزئیت و شرطیت نسبت به حال تمکن ۹۷

شک در اطلاق مانعیت و قاطعیت شیء نسبت به حال قدرت و عدم آن ۹۸

وظیفه مکلف در صورت اطلاق دلیل مأموریه و دلیل جزئیت و شرطیت ۱۰۱

حکومت اطلاق دلیل جزئیت بر اطلاق دلیل مأموریه ۱۰۲

عدم جواز تقدم اطلاق دلیل جزء به صورت کلی ۱۰۵

تقدم اطلاق دلیل قید بر اطلاق دلیل مقتید از نظر محقق نائینی (ره) ۱۰۶

عدم جواز تشبیه اطلاق و تقيید به باب قرینه و ذی القرینه ۱۰۷

تفصیل وحید بهبهانی (ره) در مورد اطلاق دلیل قید و اطلاق دلیل مأموریه ۱۰۸

نظر حضرت امام (ره) و محقق نائینی (ره) نسبت به کلام وحید بهبهانی (ره) ۱۰۹

درس سیصد و نهم ۱۱۳

حقیقت اوامر غیریه ۱۱۳ عدم اعتبار قدرت در اوامر غیریه نزد محقق نائینی (ره) ۱۱۴

حقیقت اوامر غیریه از نظر محقق نائینی (ره) ۱۱۴

عدم تفاوت در موضوع له هیئت «افعل» از نظر نفسیت و غیریت ۱۱۵

معنای بعث و تحریک در اوامر ارشادیه ۱۱۶

شاهد بر اعتبار قدرت در اوامر ارشادیه ۱۱۷

فرق بین اوامر نفسیه و غیریه از نظر اعتبار قدرت نزد محقق نائینی (ره) ۱۱۸

تساوی ملاک اعتبار قدرت نسبت به اوامر نفسیه و غیریه ۱۱۹

نتیجه بحث در رابطه با توجیه کلام وحید بهبهانی (ره) ۱۲۰

درس سیصد و دهم ۱۲۲

اجرای براءت عقلیه در صورت شک ۱۲۲

جریان براءت عقلیه در صورت عدم قدرت مکلف بر اتیان جزء از اول تکلیف ۱۲۳

جریان براءت عقلیه در صورت عدم قدرت مستوعب تمام وقت ۱۲۵

بررسی جریان براءت در صورت عدم قدرت در قسمتی از وقت ۱۲۶

درس سیصد و یازدهم ۱۳۰

براءت عقلیه با عدم قدرت زمانی ۱۳۰ جریان براءت عقلیه در صورت عدم قدرت در قسمتی از وقت ۱۳۰

عدم انحلال خطابات کلیه به تعداد مکلفین ۱۳۱

مقایسه شک در جزئیت به مسأله شک در قدرت بنابر لزوم احتیاط ۱۳۳

مقایسه شک در جزئیت به باب رفع تکلیف به واسطه اضطرار ۱۳۴

تفاوت مورد علم اجمالی با مسأله اضطرار ۱۳۵

درس سیصد و دوازدهم ۱۳۹

بررسی جریان براءت شرعیه در صورت شك در اطلاق جزئیت جزء یا ۱۳۹

اختصاص آن به حال تمکن ۱۳۹

عدم جریان حدیث رفع در مقام، از نظر محقق خراسانی (ره) ۱۴۰

دو حیثی بودن محل بحث و امکان جریان حدیث رفع از یک حیث ۱۴۰

بررسی جریان استصحاب در مورد شك در جزئیت مطلقه یا مختصه ۱۴۲

کیفیت جریان استصحاب کلی قسم ثالث در شك در جزئیت مطلقه یا مختصه ۱۴۳

جریان استصحاب طبق وجوب نفسی ضمنی اجزاء ۱۴۵

درس سیصد و سیزدهم ۱۴۷

لزوم مستصحاب بودن حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی ۱۴۸

ص: ۶۲۴

عدم حکم شرعی بودن یا موضوع حکم شرعی بودن جامع بین وجوب غیری و نفسی ۱۴۸

عقلی بودن جامع بین وجوب غیری و نفسی ۱۴۹

عدم تعقل جامع بین معانی حرفیه ۱۵۰

وجود مابینت بین وجوب غیری و وجوب نفسی و حتی بین دو وجوب نفسی ۱۵۲

تفاوت استصحاب در محل بحث با استصحاب کلی انسان در دار ۱۵۲

لزوم وجود اتحاد بین قضیه مشکوکه و متیقنه در باب استصحاب ۱۵۳

وجود تغایر بین قضیه مشکوکه و متیقنه در ما نحن فیه ۱۵۴

درس سیصد و چهاردهم ۱۵۶

استصحاب وجوب نفسی در زمان تعدد جزء ۱۵۶

تفاوت بین کلیات و شخصیات از نظر اجرای استصحاب ۱۵۸

مسامحه در شخصیات از نظر عرف ۱۵۹

کلی بودن محل بحث و ممنوعیت اجرای استصحاب در آن ۱۶۰

فرق بین شخص و کلی از نظر عرف و اجرای استصحاب ۱۶۱

خصوصیت استصحاب کلیات ۱۶۲

درس سیصد و پانزدهم ۱۶۵

دلیل جریان استصحاب بقاء نجاست ماء متغیر من قبل نفسه ۱۶۵

فرق محل بحث با بحث استصحاب بقاء نجاست ماء متغیر ۱۶۶

استصحاب وجوب نفسی انبساطی ۱۶۹

اشکال وجوب نفسی انبساطی ۱۷۰

اشکال وجوب نفسی انبساطی نسبت به جزء متعذر ۱۷۱

درس سیصد و شانزدهم ۱۷۳

قاعده میسور ۱۷۳ سند قاعده میسور ۱۷۳

روایت نبویه مستند قاعده میسور ۱۷۴

مقام اول: بررسی عبارات روایت نبویه ۱۷۶

ظاهر معنای شیء در روایت نبویه ۱۷۷

بررسی معنای «من» در روایت نبویه ۱۷۷

بررسی معنای «ما» در «ما استطعتم» ۱۷۸

عدم تناسب معنای عام شیء با کلمه تبعیض ۱۷۹

معنای تبعیضی بودن «من» ۱۷۹

درس سیصد و هفدهم ۱۸۲

بررسی روایت نبویه قاعده میسور با توجه به مورد آن ۱۸۲

ص: ۶۲۵

تفاوت اوامر و نواهی متعلقه به طبایع از نظر امثال ۱۸۳

بررسی ظاهر حدیث نبوی با توجه به کمک عقل ۱۸۴

معنای روایت «اذا امرتکم بشیء فاتوا منه ما استطعتم» ۱۸۵

اشکال مخصّصیت مورد روایت و جواب آن ۱۸۷

بررسی روایت علویّه «المیسور لا یسقط بالمعسور» ۱۸۸

بررسی کلمه «لا یسقط» در روایت «المیسور» ۱۸۹

درس سیصد و هیجدهم ۱۹۱

دین الله بودن تکالیف ۱۹۲

کیفیت مرتفع بودن ذمه نسبت به تکالیف ۱۹۳

اشکال عدم ثبوت عبادت فاقد جزء بر ذمه مکلف ۱۹۴

اتحاد مرکبات اعتباریه با اجزاء تشکیل دهنده آنها ۱۹۴

برگشت ضمیر «لا یسقط» به حکم میسور ۱۹۷

اشکال برگشت ضمیر «لا یسقط» به حکم میسور ۱۹۷

درس سیصد و نوزدهم ۱۹۹

ساقط شدن حکم اولی المیسور ۱۹۹

فرق بین ارجاع ضمیر «لا یسقط» به میسور یا به حکم ۲۰۰

بررسی اختصاص قاعده المیسور به واجبات ۲۰۲

عدم اختصاص قاعده المیسور به واجبات طبق نظریه مرحوم آخوند(ره) ۲۰۳

درس سیصد و بیستم ۲۰۶

خروج مستحبات، مکروهات و مباحات از روایت «ما لا یدرک کله...» ۲۰۶

قرینت «لا یترک» بر خروج مباحات، مکروهات و مستحبات از نظر شیخ (ره) ۲۰۷

فرق کلام ما با کلام شیخ در «لا یترک کله» قسمتی از روایت ۲۰۸

بررسی تقدّم ظهور صدر یا ذیل روایت ۲۰۹

علت تقدّم ظهور ذیل روایت ۲۱۱

علت تقدّم ظهور صدر روایت ۲۱۲

درس سیصد و بیست و یکم ۲۱۵

بررسی کلمه «کلّ» در روایت «ما لا یدرک کله لا یترک کله» ۲۱۵

بررسی ظهور معنای کلّ در مقام ۲۱۶

تنها احتمال ممکن در معنای کلّ ۲۱۸

امتناع افرادی بودن معنای کلّ از نظر شیخ انصاری (ره) ۲۱۹

اختلاف شیخ (ره) با صاحب حاشیه در باب مفاهیم و ارتباط آن با محل بحث ۲۲۰

درس سیصد و بیست و دوم ۲۲۴

ص: ۶۲۶

اشتراف صدق عنوان مركب بر ميسور از مركب ۲۲۴

بررسی روايت نبويه از نظر اشتراف صدق عنوان مركب بر ميسور ۲۲۵

بررسی روايت علويه اول از نظر اشتراف صدق عنوان مركب بر ميسور ۲۲۷

استظهار از «ما لا یدرك كله لا یترك كله» از نظر اشتراف صدق عنوان مركب بر ميسور ۲۲۸

اعتبار عرفی بودن معنای ميسور و «ما لا یدرك» ۲۲۹

درس سبصد و بیست و سوم ۲۳۱

بررسی قاعده ميسور نسبت به شرائط ۲۳۱

لزوم مراجعه به عرف در تشخيص ميسور و معسور ۲۳۲

چگونگی رجوع به عرف در عبادات از نظر ميسور و معسور بودن ۲۳۳

دخالت تشخيص مصلحت در پياده شدن قاعده الميسور ۲۳۵

بررسی لزوم تخصيص اكثر در قاعده الميسور ۲۳۷

عدم لزوم تخصيص اكثر در قاعده الميسور ۲۳۸

درس سبصد و بیست و چهارم ۲۴۱

شرائط جریان اصول ثلاثه عملیه ۲۴۱ خاتمه: شرائط جریان اصول ثلاثه عملیه ۲۴۱

عدم شرط برای جریان احتیاط ۲۴۲

لزوم اختلال نظام از احتیاط ۲۴۲

لزوم اطاعت در عبادات و عدم تحقق آن در باب احتیاط ۲۴۵

عدم تحقق اطاعت حتی در صورت علم به بعث ۲۴۶

عدم لزوم واقعیت در بعث برای تحقق انبعاث ۲۴۷

عدم دلیل بر لزوم اطاعت در باب عبادات ۲۴۸

درس سیصد و بیست و پنجم ۲۵۰

جواب از اشکال لزوم اطاعت در باب عبادات ۲۵۰

امکان استناد انبعاث به بعث واقعی مولا ۲۵۲

فرق بین بعث واقعی و بعث تخیلی ۲۵۳

وجود اطاعت بیشتر در انبعاث از بعث احتمالی ۲۵۵

لزوم استهزاء و لعب به امر مولا از احتیاط در اطراف علم اجمالی ۲۵۶

درس سیصد و بیست و ششم ۲۵۸

احتیاط در اطراف علم اجمالی ۲۵۸ اشکال احتیاط در اطراف علم اجمالی ۲۵۸

عدم کلیت لزوم استهزاء و لعب از تکرار ۲۵۹

عدم تنافی خصوصیات ملازم با عمل با عبادات ۲۶۰

ص: ۶۲۷

منتفی شدن قصد وجه و قصد تقرّب با احتیاط و جواب آن ۲۶۲

مسلم بودن حسن احتیاط در شبهات بدویه و جوییه ۲۶۳

لزوم اعتبار جزم به نیت در عبادات و جواب آن ۲۶۳

اجماع بر عدم جواز احتیاط در عبادات و جواب آن ۲۶۵

درس سیصد و بیست و هفتم ۲۶۷

کیفیت احتیاط در صورت وجود حجّت معتبره ۲۶۷

فرق مقدم داشتن عمل به اماره و یا مؤخر داشتن آن ۲۶۹

تقدم امثال تفصیلی بر امثال اجمالی ۲۷۰

عدم تأخر امثال علمی اجمالی از امثال تفصیلی ۲۷۰

بررسی معنای «صدق العادل» نسبت به الغای احتمال خلاف ۲۷۱

مقتضای بنای عقلا نسبت به الغای احتمال خلاف ۲۷۱

عدم تحقق الغای احتمال خلاف با تقدم عمل به اماره ۲۷۳

شرائط اجرای اصاله البرائه ۲۷۴

مباحث اصول عملیه ۲۷۵ اصاله البرائه ۲۷۵ درس سیصد و بیست و هشتم ۲۷۷ اصاله البرائه ۲۷۷ اعتبار شرطیت فحص در براءت

عقلیه ۲۷۷

معنای بیان واصل نزد عرف ۲۷۸

معنای بیان واصل در قوانین شرعی ۲۷۹

عدم جواز مراجعه به براءت قبل از فحص در شرعیات ۲۸۰

دلیل مدعیان عدم لزوم فحص ۲۸۱

وجود ملازمه بین باعثیت بعث و منجزیت آن ۲۸۲

لزوم عمل به روایات معتبره با عدم شرطیت افاده علم ۲۸۳

درس سیصد و بیست و نهم ۲۸۶

عدم ارتباط بین منجزیت و باعثیت ۲۸۷

ظلم بر مولا بودن اقتحام در شبهه قبل الفحص ۲۸۸

تشبیه ظلم بر مولا به باب تجری ۲۸۹

معنای ظلم بر مولا بودن در محل بحث ۲۹۰

عدم جواز تشبیه کردن مسأله ظلم به باب تجری ۲۹۲

درس سیصد و سی ام ۲۹۴

وجوب فحص از احکام در شریعت ۲۹۴

ص: ۶۲۸

استدلال بر وجوب فحص از باب علم اجمالی به وجود احکام در شریعت ۲۹۴

عدم جریان براءت در اطراف علم اجمالی ۲۹۵

اخص بودن دلیل از مدعا ۲۹۶

مطابقت دلیل با مدعا از نظر محقق نائینی (ره) ۲۹۸

فرق بین علم اجمالی متعلق به عنوان و غیر آن ۲۹۹

حکم تعلق علم اجمالی به عنوان ۳۰۰

درس سیصد و سی و یکم ۳۰۲

عدم فرق بین تعلق علم اجمالی به عنوان و غیر آن ۳۰۲

عدم تحقق عنوان محصل و محصل در محل بحث ۳۰۳

عدم دخالت عنوان بی ارتباط با حکم شرعی در حکم شرعی ۳۰۴

خلاصه اشکال اخصیت دلیل از مدعا و جواب محقق نائینی (ره) ۳۰۶

عدم موضوعیت عنوان معلوم بالاجمال برای حکم شرعی ۳۰۷

عدم جواز مقایسه علم به حکم شرعی به مسأله ثبت در دفتر ۳۰۸

درس سیصد و سی و دوم ۳۱۱

اعمیت دلیل برای وجوب فحص از طریق علم اجمالی از مدعا ۳۱۱

انحلال علم اجمالی کبیر به واسطه علم اجمالی صغیر ۳۱۲

تنافی کلام مرحوم نائینی (ره) در ما نحن فیه با مسأله قطع غنم ۳۱۳

خلط بین انحلال کننده و انحلال شونده در کلام محقق نائینی (ره) ۳۱۵

خلاصه بحث ۳۱۶

عدم جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان قبل از فحص از نظر عقل ۳۱۷

اجماع بر وجوب فحص در براءت ۳۱۹ تمسك به اجماع برای اثبات وجوب فحص در باب براءت ۳۲۰

عدم دخالت مسائل تعبدیه در مسائل عقلیه ۳۲۰

احتمال مدرکی بودن اجماع در محل بحث ۳۲۱

تمسك به آیات و روایات برای اثبات وجوب فحص ۳۲۲

مقدار فحص از نظر عقل ۳۲۳

متعلق عقاب در صورت عدم فحص در باب براءت ۳۲۴

طریقیت وجوب فحص از نظر عقل ۳۲۵

مستند قول سوم در متعلق عقاب در صورت ترك فحص ۳۲۶

درس سیصد و سی و چهارم ۳۲۹

صور ترك فحص و رجوع به براءت از نظر استحقاق عقوبت ۳۲۹

ص: ۶۲۹

استحقاق عقوبت در تمام فروض ترك فحص و رجوع به براءت ۳۳۱

عدم وجود مجوز برای ارتكاب مشتبه قبل الفحص ۳۳۲

انحصار استحقاق عقاب به صورت وجود بیان برای حکم ۳۳۳

بررسی ملاك حكم عقل به لزوم احتیاط ۳۳۵

درس سیصد و سی و پنجم ۳۳۷

استحقاق عقوبت در صورت اجرای براءت در واجبات قبل از فحص ۳۳۷

عدم لزوم فحص قبل از فعلیت و جوب ذی المقدمه آن ۳۳۸

طریق تصحیح و جوب مقدمات واجبات موقتہ قبل الوقت ۳۳۹

ارجاع واجبات مشروطه و موقتہ به واجبات معلقه ۳۴۰

عدم مقدمیت و جوب فحص ۳۴۱

عقلی بودن و جوب فحص و عدم تفاوت واجبات مطلقه و مشروطه و موقتہ ۳۴۲

حكم عقل به و جوب مقدمات واجب موقت قبل الوقت ۳۴۴

عدم لزوم فعلیت و جوب ذی المقدمه برای و جوب مقدمه ۳۴۴

درس سیصد و سی و ششم ۳۴۷

واجب تهیئی ۳۴۷ تصور و جوب نفسی تهیئی برای فحص ۳۴۷

تعمیم قول به استحقاق عقوبت بر ترك تفحص از نظر محقق خراسانی (ره) ۳۴۹

عدم امکان واجب تهیئی در مقام ثبوت ۳۵۰

عدم مقدمیت تفحص ۳۵۱

امکان و جوب مقدمه قبل از فعلیت و جوب ذی المقدمه ۳۵۱

بررسی ملازمه بین و جوب نفسی تهیئی و استحقاق عقوبت بر ترك آن ۳۵۲

مقتضای حکم عقل در ترک واجب نفسی تهیئی ۳۵۳

درس سیصد و سی و هفتم ۳۵۵

عدم دلیل بر وجوب نفسی تهیئی ۳۵۵

عدم دلالت عقل بر وجوب نفسی تهیئی ۳۵۶

مقتضای مراجعه به آیات از نظر استفاده و وجوب نفسی تهیئی ۳۵۷

مقتضای مراجعه به روایات از نظر استفاده و وجوب نفسی تهیئی ۳۵۹

درس سیصد و سی و هشتم ۳۶۲

لزوم فحص برای جاهل قبل از رجوع به براءت ۳۶۲

بطلان عبادت جاهل بدون فحص و عدم جواز تمسک به حدیث لا تعاد ۳۶۳

موارد انتقاض از رجوع جاهل قبل از فحص ۳۶۳

بیان مسأله در جهر و اخفات و فرق آن با قصر و اتمام ۳۶۴

ص: ۶۳۰

بیان کلام مرحوم آخوند(ره) در صحت عبادت در موارد انتقاض ۳۶۶

کلام مرحوم آخوند(ره) در صحت عبادت با مصلحه لازمه الاستیفاء ۳۶۷

اشکال به مرحوم آخوند در عدم جواز اتیان هر دو طرف و پاسخ استاد ۳۶۸

درس سیصد و سی و نهم ۳۷۱

حرمت نماز اتمام به خاطر سببیت برای ترک نماز قصر ۳۷۱

عدم مقدمیت متضادین نسبت به یکدیگر ۳۷۲

اشکال اشتمال نماز اتمام به جای قصر بر مصلحت ۳۷۴

عدم اشتراک دلیل بین عالم و جاهل از نظر مصلحت ۳۷۴

اثبات امر برای نماز اتمام به جای قصر از راه ترتب ۳۷۵

مبنائی بودن مسأله ترتب از نظر شیخ انصاری(ره) ۳۷۶

فرق بین مسأله نماز قصر و اتمام و مسأله ترتب از نظر محقق نائینی(ره) ۳۷۷

درس سیصد و چهلم ۳۸۰

عدم وجود تضاد بین صلاه قصر و صلاه تمام ۳۸۱

عدم امکان تشخیص وجود تضاد بین عبادات از نظر ما ۳۸۱

فرق بین ما نحن فیه با مسأله صلاه و ازاله ۳۸۲

عدم لزوم اشکال در صورت مخاطب قرار ندادن عاصی ۳۸۴

لزوم تعدد عقاب در صورت تعدد امر در باب ترتب ۳۸۵

عدم دخالت وقت در وجوب فوری ازاله ۳۸۷

درس سیصد و چهل و یکم ۳۸۹

تصحیح عمل جاهل مقصر از راه تعدد مطلوب برای مولا ۳۸۹

فرق کلام محقق اراکی و محقق خراسانی در مورد تصحیح عمل جاهل مقصر ۳۹۱

بررسی وجود تضاد بین احکام خمسۀ تکلیفیه ۳۹۳

معنای تضاد ۳۹۴

نتیجۀ کلام محقق اراکی در صحت عمل جاهل ۳۹۶

درس سیصد و چهل و دوم ۳۹۸

لزوم فحص در شبهات موضوعیه ۳۹۸ بررسی لزوم فحص در شبهات موضوعیه ۳۹۸

بررسی شرطیت فحص برای جریان برائت عقلیه در شبهات موضوعیه ۴۰۰

بررسی وجوب فحص در برائت نقلیه ۴۰۲

تقسیم فحص به قلیل المؤمنه و کثیر المؤمنه ۴۰۲

تفصیل محقق نائینی (ره) در شبهات موضوعیه وجوبیه ۴۰۴

مباحث اصول عملیه ۴۰۷

ص: ۶۳۱

قاعده لا ضرر ۴۰۷ درس سیصد و چهل و سوم ۴۰۹

قاعده لا ضرر ۴۰۹ بحث استطرادی قاعده لا ضرر ۴۰۹

بررسی سند قاعده لا ضرر ۴۱۰

بررسی روایت لا ضرر از نظر موثقه زراره ۴۱۰

بررسی مرسله زراره در رابطه با قاعده لا ضرر ۴۱۳

روایت لا ضرر به نقل مرحوم صدوق (ره) ۴۱۳

روایت لا ضرر به نقل مرحوم کلینی (ره) ۴۱۵

درس سیصد و چهل و چهارم ۴۱۸

روایت عقبه بن خالد نسبت به تطبیق لا ضرر بر مورد شفعه ۴۱۸

روایت منقول از دعائم الاسلام نسبت به قاعده لا ضرر ۴۲۰

اعتبار مراسلات صدوق (ره) ۴۲۲

مرسله صدوق (ره) نسبت به مدرک قاعده لا ضرر ۴۲۳

روایت کافی درباره سند لا ضرر ۴۲۴

درس سیصد و چهل و پنجم ۴۲۷

بررسی حدیث لا ضرر از نظر استقلال و یا ارتباط آن به جریان ۴۲۷

ادعای استقلال حدیث لا ضرر در کلام مرحوم خوانساری (ره) ۴۲۸

صدور حدیث لا ضرر در ذیل جریان سمره بن جندب ۴۲۹

بررسی صدور روایت لا ضرر در ذیل جریان شفعه ۴۳۰

دلیل عدم ارتباط لا ضرر با مسأله شفعه و فضل الماء ۴۳۲

عدم اختصاص اشکال به مسأله شفعه ۴۳۴

درس سیصد و چهل و ششم ۴۳۶

ارتباط حق شفعه و لا ضرر ۴۳۶ خصوصیت حق شفعه و عدم ارتباط آن با لا ضرر ۴۳۶

فرق اعمال حق شفعه با فسخ معاملات دیگر ۴۳۸

مقتضای علیت «لا ضرر و لا ضرار» در مسأله حق شفعه ۴۳۹

شاهد بر عدم ارتباط لا ضرر با حق شفعه از نظر شیخ الشریعه (ره) ۴۴۰

مقایسه روایت عقبه بن خالد با روایت عباده بن صامت ۴۴۲

درس سیصد و چهل و هفتم ۴۴۴

خلاصه کلام شریعت اصفهانی (ره) راجع به حدیث لا ضرر ۴۴۴

مؤید مرحوم نائینی (ره) بر اتحاد روایت عقبه بن خالد ۴۴۶

ص: ۶۳۲

عدم ذکر تمام قضایای رسول خدا(صلی الله علیه و آله) در روایت عقبه خالد ۴۴۷

علت تکرار لا ضرر در روایت عقبه بن خالد ۴۴۸

تنزیهی بودن منع فضل الماء در کلام رسول اکرم(صلی الله علیه و آله) ۴۴۹

بررسی وقوع کلمه «فی الاسلام» در روایت لا ضرر ۴۵۰

مقتضای وقوع کلمه «فالا سلام» در دنبال حدیث لا ضرر ۴۵۱

درس سیصد و چهل و هشتم ۴۵۳

مفردات حدیث لا ضرر و لا ضرار ۴۵۳ بررسی مفردات حدیث لا ضرر و لا ضرار ۴۵۳

معنای ضرر و ضرار از نظر جوهری ۴۵۴

معنای ضرر و ضرار از نظر قاموس اللغة و کتاب المصباح المنیر ۴۵۵

معنای ضرر و ضرار از نظر ابن اثیر ۴۵۶

بررسی معنای ضرار در استعمالات قرآن ۴۵۷

معنای ضرار در بعضی از روایات تفسیری ۴۵۹

درس سیصد و چهل و نهم ۴۶۱

کیفیت استعمال ضرار در قرآن ۴۶۱

تفسیر «لا تضارّ والده بولدها» از نظر روایات ۴۶۲

بررسی معنای «لا ضرر و لا ضرار» ۴۶۵

معنای لا در جمله «لا ضرر و لا ضرار» ۴۶۶

درس سیصد و پنجاهم ۴۶۹

ادعای عدم تجوّز در استعمال لا ضرر و لا ضرار ۴۶۹

شباهت حدیث لا ضرر به حدیث رفع از نظر محقق نائینی(ره) ۴۷۰

عدم تجوّز در حدیث رفع در صورت انشائی بودن رفع ۴۷۱

معنای رفع تشریحی ۴۷۲

جملات انشائیه و خبریه و مشترکه بین انشائیت و خبریت ۴۷۳

عدم ارتباط استعمال جملات مشترکه به وضع واضح ۴۷۴

جمع بین انشائیت و اخباریت در یک جمله ۴۷۵

درس سیصد و پنجاه و یکم ۴۷۷

عنوان اولی و عنوان ثانوی اشیاء ضرری ۴۷۷

تشابه تکوینیات و تشریعیات در عناوین اولیه و ثانویه ۴۷۸

تحقق مجازیت در سبب و مسبب مستقل ۴۸۰

بررسی مجاز در کلمه و مجاز در اسناد ۴۸۲

عدم تفاوت بین شرع و امور تکوینیه از نظر استعمال ۴۸۳

ص: ۶۳۳

درس سیصد و پنجاه و دوم ۴۸۵

بررسی کلام محقق ناینی (ره) در مسأله انشاء و اخبار ۴۸۵

تعدد وضع در هیئت جملات مشترکه بین اخبار و انشاء ۴۸۶

اشکال وضع هیئت برای قدر مشترک بین اخبار و انشاء ۴۸۸

مقتضای وضع خاص داشتن معانی حرفیه ۴۸۹

معنای وضع انشائی کلی ۴۹۰

درس سیصد و پنجاه و سوم ۴۹۳

خلاصه سخن مرحوم ناینی (ره) در مورد حقیقی بودن استعمال لا ضرر ۴۹۳

عدم وجود علیت بین امر و اطاعت امر ۴۹۵

عدم تفاوت عاصی و مطیع از نظر ذات امر ۴۹۷

عدم ارتباط بین اتحاد وجودی با مسأله استعمال ۴۹۸

عدم حقیقی بودن استعمال علت به جای معلول ۵۰۰

درس سیصد و پنجاه و چهارم ۵۰۲

بررسی حقیقت ادعائیه در معنای لا ضرر ۵۰۲

تفاوت توجه نفی به اوصاف و توجه آن به ماهیت از نظر بلاغت ۵۰۴

تفاوت نفی در مثل «لا صلاه» با نفی در «لا ضرر» ۵۰۵

احتمال مجازیت بنحو سببیت و مسببیت در «لا ضرر» و اشکال آن ۵۰۸

درس سیصد و پنجاه و پنجم ۵۱۰

ادعای مجاز در حذف در استعمال لا ضرر ۵۱۰

لزوم تخصیص اکثر از خروج احکام ضرریه از لا ضرر ۵۱۱

تقسیم تخصیص اکثر از نظر شیخ انصاری (ره) ۵۱۳

فرق بین عموم در قضایای خارجیه با عموم در قضایای حقیقیه ۵۱۵

وحدت ملاک در شمول حکم نسبت به افراد قضایای حقیقیه ۵۱۶

فرق تخصیص عموم در قضایای خارجیه با قضایای حقیقیه ۵۱۷

درس سیصد و پنجاه و ششم ۵۱۸

لزوم تخصیص اکثر از خروج احکام ضرریه از لا ضرر ۵۱۸

فرق بین قضایای حقیقیه و خارجیه از نظر تخصیص ۵۱۹

عدم لزوم تخصیص اکثر در قضایای حقیقیه ۵۲۰

تطبیق لا ضرر بر قضایای خارجیه از نظر محقق نایینی (ره) ۵۲۱

بررسی تفاوت قضایای خارجیه و حقیقیه از نظر ملاک ۵۲۲

تطبیق لا ضرر بر قضایای حقیقیه ۵۲۴

بررسی کلام شیخ راجع به تقسیم تخصیص اکثر ۵۲۵

ص: ۶۳۴

استهجان مطلق تخصیص اکثر ۵۲۵

درس سیصد و پنجاه و هفتم ۵۲۸

تخصیص ادله اولیه به واسطه لا ضرر ۵۲۹

خروج بعضی از امثله از باب احکام ضرریه ۵۳۰

بررسی ضرری بودن حکم زکات از نظر امام(ره) ۵۳۱

امتنانی بودن حدیث لا ضرر و آبی بودن آن از تخصیص ۵۳۲

تعارض بین لا ضرر با دلیل زکات و خمس و جهاد ۵۳۳

درس سیصد و پنجاه و هشتم ۵۳۶

نفی ضرر غیرمتدارک به واسطه حدیث لا ضرر ۵۳۶

عدم تدارک ضرر به واسطه حدیث لا ضرر ۵۳۷

دلالت لا ضرر بر معنای نهی از ضرر ۵۳۸

مقتضای عرضه لا ضرر بر اذهان عرف ۵۳۹

استفاده از قرینه «علی مؤمن» برای دلالت بر نهی ۵۴۰

لازمه ترتیب صغرا و کبرا در حدیث لا ضرر ۵۴۰

معنای لا ضرر از نظر اهل لغت ۵۴۱

عدم کثرت استعمال نهی در مقابل نفی ۵۴۲

اشکال ادبی استعمال لای ناهیه بر سر اسم ۵۴۲

درس سیصد و پنجاه و نهم ۵۴۴

کلام امام راحل(ره) راجع به معنای لا ضرر ۵۴۴

بررسی مناصب رسول اکرم(صلی الله علیه و آله) ۵۴۵

ارشادی بودن امر رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) در مقام رسالت ۵۴۶

دلالت آیه «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» بر منصب حاکمیت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) ۵۴۷

نتیجه وجوب اطاعت امر رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) ۵۵۰

درس سب و شتم ۵۵۲

مقام ریاست و سلطنت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) ۵۵۲

مقام قضاوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) ۵۵۴

بررسی تعبیرات روایات منقوله از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ۵۵۵

بررسی روایات لا ضرر ۵۵۶

تطابق روایت عقبه بن خالد با روایت عباد بن صامت ۵۵۷

دلیل اعتبار روایت عباد بن صامت ۵۵۸

درس سب و شتم و یکم ۵۶۱

بررسی داستان سمره بن جندب به نقل مشایخ ثلاثه ۵۶۱

ص: ۶۳۵

ملاک مراجعه رجل انصاری به رسول الله (صلی الله علیه و آله) ۵۶۲

دلیل مساومه رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) با سمره بن جندب ۵۶۳

اشکال عدم شمول لا ضرر نسبت به مورد خودش ۵۶۵

جواب شیخ از اشکال خروج لا ضرر از مورد خودش و اشکال آن ۵۶۶

جواب اشکال خروج لا ضرر از مورد خودش طبق حکومتی گرفتن حکم لا ضرر ۵۶۸

درس سیصد و شصت و دوم ۵۷۰

اشکال عدم شمول لا ضرر نسبت به مورد خودش ۵۷۰

حل اشکال لا ضرر از راه حکم حکومتی ۵۷۱

خصوصیت حکم حکومتی ۵۷۳

جواب محقق نائینی (ره) از اشکال عدم شمول لا ضرر نسبت به مورد خودش ۵۷۴

بررسی روایت لا ضرر و مقایسه آن با کلام محقق نائینی (ره) ۵۷۵

عدم لزوم تفکیک بین علت و معلول ۵۷۶

عدم ارتباط لا ضرر با قاعده الناس مسلطون علی اموالهم ۵۷۷

درس سیصد و شصت و سوم ۵۷۹

رابطه قاعده لا ضرر و قاعده سلطنت ۵۷۹

حکومت قاعده لا ضرر بر قاعده سلطنت نزد محقق نائینی (ره) ۵۷۹

ترکیب قاعده سلطنت از دو امر ایجابی و سلبی ۵۸۱

عدم ترکیب قاعده سلطنت به دو امر ایجابی و سلبی از نظر شرع ۵۸۲

کیفیت پیاده شدن قاعده لا ضرر در مورد مقدمه واجب ۵۸۳

قیاس قاعده لا ضرر و لا ضرار» به مسأله خیار غبن ۵۸۴

عدم ارتباط قاعده سلطنت به احترام مال مسلم ۵۸۵

درس سیصد و شصت و چهارم ۵۸۸

خلاصه کلام محقق نایینی (ره) نسبت به قاعده لا ضرر و قاعده سلطنت ۵۸۸

عدم تشکیل قاعده سلطنت از دو جزء ۵۸۹

وجودی بودن حق منع الغیر ۵۹۰

اشکال نقضی به کلام محقق نایینی (ره) در عدم ترکب قاعده سلطنت ۵۹۰

عدم تفرّع حق دخول بر حق ابقاء ۵۹۱

مقایسه قاعده لا ضرر با قاعده سلطنت ۵۹۳

عدم نیاز به قاعده لا ضرر در کثیری از موارد در فقه ۵۹۴

درس سیصد و شصت و پنجم ۵۹۶

رجحان معنای امام راحل (ره) در باب لا ضرر ۵۹۶

اشکال عدم مشهوریت معنای امام (ره) برای لا ضرر و جواب آن ۵۹۷

ص: ۶۳۶

وجود اختلاف در معنای لا ضرر ۵۹۸

عدم ورود اشکال نقضی محقق نایینی (ره) در ما نحن فیه ۶۰۰

لزوم مراجعه به ولی فقیه در باب اجرای لا ضرر ۶۰۲

درس سیصد و شصت و ششم ۶۰۴

تنبیهات قاعده لا ضرر ۶۰۴

تنبیه اول: عدم ارتباط بین حرمت اضرار به غیر و دفع ضرر از غیر ۶۰۴

تنبیه دوم: اکراه بر اضرار به غیر ۶۰۶

نسبت بین حدیث رفع و قاعده لا ضرر ۶۰۷

تنبیه سوم: ضرر بر غیر به خاطر تصرف در ملک خویش ۶۰۸

انصراف لا ضرر از صورت اضرار به غیر ۶۰۹

تعارض دو قاعده لا ضرر در محل بحث ۶۰۹

درس سیصد و شصت و هفتم ۶۱۱

رابطه قاعده لا حرج و قاعده لا ضرر ۶۱۱

بررسی لزوم ضرر از قاعده لا ضرر ۶۱۲

عدم جواز قیاس ما نحن فیه به شک سببی و مسببی ۶۱۳

حکم اضرار به غیر با تصرف مالک، و عدم آن با تحدید تسلط مالک ۶۱۵

تعارض بین قاعده لا ضرر و قاعده لا حرج ۶۱۶

علت تقدّم قاعده لا حرج بر قاعده لا ضرر ۶۱۶

ص: ۶۳۷

فهرست دروسها

مباحث اصول عملیه ۵

اصاله الاشتغال ۵

درس دویست و نود و ششم ۷

درس دویست و نود و هفتم ۱۴

درس دویست و نود و هشتم ۲۳

درس دویست و نود و نهم ۳۳

مفاد حدیث «لا تعاد» ۳۳

درس سیصد و ۴۱

درس سیصد و یکم ۵۰

درس سیصد و دوم ۵۸

درس سیصد و سوم ۶۶

درس سیصد و چهارم ۷۳

تعارض حدیث «لا تعاد» و حدیث «من زاد» ۷۳

درس سیصد و پنجم ۸۱

درس سیصد و ششم ۸۹

درس سیصد و هفتم ۹۷

درس سیصد و هشتم ۱۰۵

درس سیصد و نهم ۱۱۳

حقیقت اوامر غیریه ۱۱۳

درس سیصد و دهم ۱۲۲

درس سیصد و یازدهم ۱۳۰

برائت عقلیه با عدم قدرت زمانی ۱۳۰

درس سیصد و دوازدهم ۱۳۹

درس سیصد و سیزدهم ۱۴۷

درس سیصد و چهاردهم ۱۵۶

درس سیصد و پانزدهم ۱۶۵

درس سیصد و شانزدهم ۱۷۳

قاعده میسور ۱۷۳

درس سیصد و هفدهم ۱۸۲

درس سیصد و هیجدهم ۱۹۱

درس سیصد و نوزدهم ۱۹۹

درس سیصد و بیستم ۲۰۶

ص: ۶۳۸

درس سیصد و بیست و یکم ۲۱۵

درس سیصد و بیست و دوم ۲۲۴

درس سیصد و بیست و سوم ۲۳۱

درس سیصد و بیست و چهارم ۲۴۱

شرایط جریان اصول ثلاثه عملیه ۲۴۱

درس سیصد و بیست و پنجم ۲۵۰

درس سیصد و بیست و ششم ۲۵۸

احتیاط در اطراف علم اجمالی ۲۵۸

درس سیصد و بیست و هفتم ۲۶۷

مباحث اصول عملیه ۲۷۵

اصاله البرائه ۲۷۵

درس سیصد و بیست و هشتم ۲۷۷

اصاله البرائه ۲۷۷

درس سیصد و بیست و نهم ۲۸۶

درس سیصد و سی ام ۲۹۴

وجوب فحص از احکام در شریعت ۲۹۴

درس سیصد و سی و یکم ۳۰۲

درس سیصد و سی و دوم ۳۱۱

درس سیصد و سی و سوم ۳۱۹

اجماع بر وجوب فحص در برائت ۳۱۹

درس سیصد و سی و چهارم ۳۲۹

درس سیصد و سی و پنجم ۳۳۷

درس سیصد و سی و هشتم ۳۴۷

واجب تهیئی ۳۴۷

درس سیصد و سی و هفتم ۳۵۵

درس سیصد و سی و هشتم ۳۶۲

درس سیصد و سی و نهم ۳۷۱

درس سیصد و چهلم ۳۸۰

درس سیصد و چهل و یکم ۳۸۹

درس سیصد و چهل و دوم ۳۹۸

لزوم فحص در شبهات موضوعیه ۳۹۸

مباحث اصول عملیه ۴۰۷

قاعده لا ضرر ۴۰۷

درس سیصد و چهل و سوم ۴۰۹

ص: ۶۳۹

درس سیصد و چهل و چهارم ۴۱۸

درس سیصد و چهل و پنجم ۴۲۷

درس سیصد و چهل و هشتم ۴۳۶

ارتباط حق شفعه و لا ضرر ۴۳۶

درس سیصد و چهل و هفتم ۴۴۴

درس سیصد و چهل و هشتم ۴۵۳

مفردات حدیث لا ضرر و لا ضرار ۴۵۳

درس سیصد و چهل و نهم ۴۶۱

درس سیصد و پنجاهم ۴۶۹

درس سیصد و پنجاه و یکم ۴۷۷

درس سیصد و پنجاه و دوم ۴۸۵

درس سیصد و پنجاه و سوم ۴۹۳

درس سیصد و پنجاه و چهارم ۵۰۲

درس سیصد و پنجاه و پنجم ۵۱۰

درس سیصد و پنجاه و هشتم ۵۱۸

درس سیصد و پنجاه و هفتم ۵۲۸

درس سیصد و پنجاه و هشتم ۵۳۶

درس سیصد و پنجاه و نهم ۵۴۴

درس سیصد و شصتم ۵۵۲

درس سیصد و شصت و یکم ۵۶۱

درس سیصد و شصت و دوم ۵۷۰

درس سیصد و شصت و سوم ۵۷۹

رابطه قاعده لا ضرر و قاعده سلطنت ۵۷۹

درس سیصد و شصت و چهارم ۵۸۸

درس سیصد و شصت و پنجم ۵۹۶

درس سیصد و شصت و ششم ۶۰۴

تنبيهات قاعده لا ضرر ۶۰۴

درس سیصد و شصت و هفتم ۶۱۱

رابطه قاعده لا حرج و قاعده لا ضرر ۶۱۱

«و الحمد لله رب العالمين»

ص: ۶۴۰

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

