

حالا این جا چی می‌گوییم؟ می‌گوییم خیلی مستبعد است به حسب حساب احتمالات که همه این متشرعه جل‌شان یا کل‌شان غافل شده باشند از این که لعل شارع مخالف باشد، خصوصاً با توجه به این که چه می‌بینند؟ خصوصاً با توجه به این که دیدند جاهایی شارع مخالفت با سیره عقلایی کرده. پس نمی‌شود گفت که این‌ها غفلت کردند. یا این که غفلت نکردند ولی رفتند سؤال کردند نفهمیدند ائمه چی گفتند. شاید از ائمه رفتند سؤال کردند ائمه فرمودند نه جایز نیست ولی نفهمیدند. پس غفلت از اصل سؤال و غفلت از تفهم جواب امام، هر دوی این‌ها منفی<sup>۱</sup> به حساب احتمالات. حالا شما... الاشکال فی الحجیة خواهد آمد، حالا صبر کنید ببینید این‌هایی که توی ذهن شما خلجان می‌کند شاید به آن الاشکال گفته شده باشد. حالا این که بتوانیم یک خرده جلو برویم.

می‌فرمایند که «و قد یقال فی وجه ذلک» در وجه احراز صغری، مشاراًلیه ذلک احراز صغری است. گفته می‌شود «إنّ طبع العقلایی و إن کان مقتضیاً للجرى علی طبقه فی الامور الشرعیة» طبع عقلایی و فهم عقلایی این متشرعه اگرچه اقتضا می‌کند بر جری بر طبق آن طبع عقلایی را در امور شرعی، درست است الا این که این نمی‌تواند مانع بشود این که ما احراز کنیم که رفتند از شارع پرسیدند و موقف شارع را فهمیدند، این نمی‌تواند مانع بشود. «إلا أنّ احتمال أنّ جمیع المتشرعة غفلوا» از احتمال اختلاف موقف و جایگاه شارع با آن که یقتضیه طبع العقلایی. با آن عملی که طبع عقلایی‌شان اقتضاء می‌کند. همه از این غافل شدند. «فعملوا» پس در اثر این غفلت عملوا علی طبق آن طبع بدون سؤال از موقف شارع. یا تفهم موقف شارع بعد از سؤال. غفلوا از این که اصلاً بروند سؤال کنند یا این که غفلوا از این که بفهمند بعد از سؤال چی می‌فرمایند. این فی مسأله. همه این‌ها غافل شدند از این دو امر در مسأله‌ای که مورد ابتلاء‌شان می‌باشد به طور فراوان مثل اذان و اقامه. اذان و اقامه روزی چند بار مورد ابتلاء انسان است. اگر نماز مشروط است به اذان و اقامه و هیچ کدام این‌ها... حالا در اذان و اقامه که من اشتباه مثال زدم، اذان و اقامه چون منشأ عقلایی ندارد اما آن که منشأ عقلایی دارد مثل چی؟ مثل این که اعتماد به خبر ثقه برای به دست آوردن احکام. خب توی امور زندگی خودشان همین جور است، این‌ها غفلوا از این که مسائل شرعی‌شان را هم از زراره، از محمد بن مسلم، از ابن ابی عمیر و.. این‌ها سؤال می‌کردند. غفلوا از این که بروند از امام صادق سؤال کنند یا امام باقر سلام الله علیهما سؤال کنند که آقا این کار ما درست است؟

خب این أنّ احتمال کذا و کذا منفی<sup>۲</sup>. این منفی<sup>۲</sup> خبر آن أنّ است. «منفی<sup>۲</sup> بحساب الاحتمالات فیکشف عملهم عن احرازهم» پس کشف می‌کند عمل این متشرعه از احراز نمودن این متشرعه موقف ملائم و مناسب و هماهنگ از

ناحیه شارع با عمل شان مثل قسم اول که امور شرعیه بحطه بود که منشأ عقلایی نداشت. این قد یقال در احراز صغری این بیان را ولی این بیان به نظر ما اشکال دارد می فرماید.

«الاشکال فی الحجیة لکن هناک» اشکال باید بخوانیم یا اشکالاً؟

س: اشکالاً.

ج: اما لکن اگر باشد چی؟

س: جایز الوجه است.

ج: جایز الوجه است، پس ما لکن بخوانیم که عبارت اشکال نداشته باشد.

خب «لکن هناک اشکالاً یتوجه الی حجیة ما احرز کونه من هذا القسم الثانی بالبیان المذكور و حاصله أن غایة ما ذکر أن استمرار سیرة الكل لا یمکن أن یمکن لأجل الغفلة عن موقف الشارع، لا أن الجمیع احرزوا الموقف الشرعی».

اشکال این است که خب این بیان غایت چیزی که دلالت می کرد چی بود؟ این بود که ما نمی توانیم بگوییم این جمع غفیر همه غفلت داشتند، همه نمی توانیم بگوییم غفلت داشتند. آیا نتیجه این که همه غفلت نداشتند این است که همه ملتفت بودند؟ یا نتیجه اش این می شود که بعضی ملتفت بودند؟ حساب احتمالات می گوید چی؟ می گوید همه غفلت داشته باشند نمی شود، بالاخره یک عده باید متوجه بشوند. خب پس حساب احتمالات آن چیزی را که نفی می کند چیست؟ این که همه غافل نبودند. اما این حساب احتمالات اثبات نمی کند که همه ملتفت بودند و آن که به درد می خورد چیست؟ این که همه ملتفت باشند، همه بروند از امام سؤال کنند آن وقت می گوییم این ها نمی شود تلقی خلاف کرده باشند. همه رفتند سؤال کردند، همه جواب را نفهمیدند یا غلط فهمیدند نمی شود. حساب احتمالات می گوید نمی شود. اما شاید یک عده ای فهمیدند و رفتند سؤال کردند، بله قبول داریم حتماً یک عده ای فهمیدند و رفتند سؤال کردند. پس بنابراین آن بیان را نمی توانیم بیاوریم که حساب احتمالات باشد و برهان آنی باشد. بله اگر این حساب احتمالات به ما بگوید حتماً یک عده ای رفتند سؤال کردند و حتماً توی این عده آدم های ثقه و معتمد بودند از راه ثالث می شود. اما نه از راه ثانی و نه از راه اول.

«لکن هناک اشکالٌ یتوجه الی حجیة ما أحرز» این اشکال متوجه می‌شود به حجیت آن سیره‌ای که احراز گردیده شده، کون آن سیره از این قسم ثانی است یعنی منشأ عقلایی دارد. «بالبیان المذكور» یتوجه الی حجیته به این بیانی که الان در بالا ذکر کردیم. و حاصل آن اشکال این است که «أنّ غایة ما ذکر أنّ استمرار سیرة الكل» این «لا یمکن أن یمکن لأجل الغفلة عن موقف الشارع» این که همه غافل باشند از موقف شارع و استمرار ورزیدن‌شان براساس غفلت همگانی باشد از موقف شارع، حساب احتمالات می‌گوید این نمی‌شود. این را نفی می‌کند «لا أنّ الجمیع احرزوا الموقف الشرعی» نه این که آن حساب احتمالات اثبات کند که همگان موقف شرعی را احراز کرده‌اند. این را اثبات نمی‌کند.

«فمن الممكن أن یمکن ذلك لأجل احرازه بالنسبة الی بعضهم» شاید این سیره به خاطر این استمرار پیدا کرده که بعضی‌شان احراز کردند و بعضی‌شان هم غفلةً انجام دادند و در نتیجه همه دارند این کار را انجام می‌دهند. آن‌ها احرزوا، بقیه هم غفلوا. و همین طور طبق آن منشأ عقلایی‌شان دارند انجام می‌دهند.

س: دو تا فرض شد، فرض این بود که همه به خاطر... استمرارشان به خاطر تعبد باشد. این اشکالی که وارد می‌کند...

ج: نه، اگر احراز کردیم بله. الان داریم در مورد آن احراز صحبت می‌کنیم. اگر احراز کردیم که همه این متشرعه علی رغم این که سیره عقلاییه وجود دارد، منشأ عقلایی وجود دارد اگر احراز کردیم همه این‌ها براساس تشریح‌شان دارند انجام می‌دهند کاشف می‌شود. این در کبری بود. حالا در صغری صحبت می‌کنیم که در این صورتی که منشأ عقلایی دارد چه جور می‌توانیم احراز صغری بکنیم که این‌ها براساس تشریح‌شان دارند انجام می‌دهند. می‌گوییم نمی‌توانیم، حساب احتمالات توان اثبات این را ندارد چون حساب احتمالات چه می‌گوید؟ می‌گوید این جور نیست که همه غافل باشند، بله درسته، ولی حساب احتمالات نمی‌گوید همه ملتفت بودند و براساس دریافت‌شان از شرع کردند. و وقتی همه غافل نبودند خب آن عده که غافل نیستند چقدر هستند؟ پس بنابراین آن صغری برای آن کبرایی که می‌گفتیم اگر بشود اثبات می‌کند محقق نخواهد شد.

س: به حسب احتمالات همین نتیجه زیر سؤال نمی‌تواند برود که بالاخره نتیجه یکسان بوده حالا یک عده غفلت یک عده با؟؟ خود حساب احتمالات این را نفی نمی‌کند که چطور می‌شود که همه نتیجه واحدی گرفتند؟ یعنی از این حیث نگاه کنیم.

ج: نه، نفی نمی‌کند. آن‌ها که رفتند از شارع سؤال کردند که روشن است، به خاطر این که از شارع... بقیه هم چون دأب عقلایی بوده و این دأب این قدر ریشه‌دار بوده که توی ذهن‌شان نیامده که شاید شارع غیر از این را بگوید. پس براساس دأب عقلایی، اصلاً روی آن عادت عقلایی‌شان این کار را می‌کردند، غفلت داشتند شارع موافق است یا مخالف است، پس بنابراین حساب احتمالات این جا....

خب پس بنابراین «فمن الممكن أن يكون ذلك لأجل احرازه بالنسبة الى بعضهم» یعنی احراز موقف شرعی بالنسبه به بعض آن متشرعه «و غفلةً بالنسبة الى بعض آخر من المتشرعة هذا من ناحية» پس این از یک طرف «و من ناحية أخرى إننا نحتمل وجداناً خطأ البعض المحرز للموقف الشرعي» وجداناً خب بله حالا حساب احتمالات گفت یک عده احراز کردند موقف شرعی را، ولی این یک عده این قدر نیستند که حساب احتمالات بگویند اشتباه نمی‌کنند. شاید نه، صد نفر هستند، دویست نفر هستند که شاید اشتباه دارند می‌کنند. می‌فرمایند که «و من ناحية أخرى إننا نحتمل وجداناً خطأ آن بعضی که احراز کننده است مر موقف شرعی را در احرازش، شاید در احراز کردنش خطا کرده باشد. «فلايكشف هذا الطريق عن الموقف الشرعي بالنسبة لنا» این بالنسبه به ما نمی‌تواند احراز موقف شرعی بکند، بله برای همان عده کرده ولی کار آن‌ها به درد ما نمی‌خورد که. «فإنه إنما يتم» فإنه؛ شأن چنین است «إنما يتم» طریق به موقف شرعی و کشف از موقف شرعی در جایی که «إذا احرزوه جميع المتشرعة» همه متشرعه اگر احراز بکنند خب به حسب احتمالات باعث می‌شود که ما هم احراز کنیم «أو عددٌ كبيرٌ من المتشرعة» که «لايحتمل خطأ جميعهم بحساب الاحتمالات» آن صورت «و أما اذا لم يعلم أن ذلك البعض بلغ من الكثرة ذلك الحد» آیا آن مقدار و طائفه‌ای که احراز کردند به این حد رسیده یا نه؟ «ففي مثله لا بد باستكشاف الموقف الشرعي من ضم عدم الردع باحد الوجوه المتقدمة في حجية السيرة العقلانية» اما اگر به این حد نرسید که دیگر نمی‌تواند حساب احتمالات بیاید باید چه کار کنیم؟ باید ضمیمه کنیم عدم ردع را به این سیره این‌ها، به این سیره متشرعه، به این سیره کسانی که دارند این عمل را انجام می‌دهند به یکی از وجوهی که در بحث سیره عقلاء گفته شد. یعنی دیگر بیاییم این

جوری بگوییم، بگوییم آقا بالاخره متشرعه که دارند این کار را می‌کنند و این در مرئی و منظر معصوم بوده و حرفی هم نزده، پس بنابراین معلوم می‌شود قبول دارد. از این راه وارد بشویم.

س: ??

ج: آن را دیگه ایشان نگفتند. که حالا ببینم گفتند یا نگفتند. بله مثل این که گفتند.

«و الحاصل أنّ السيرة التشريعية أنّما تكون حجةً بملاك الكشف إني عن الموقف الشرعي» سیره متشرعه همانا حجت خواهد بود به ملاک کشف اینی از موقف شرعی در کجا؟ «فیما اذا كانت ناشئةً عن جهاتٍ تعبديةٍ محضه» آن جا که قسم اول است. «و أما اذا كان لها» برای آن سیره متشرعیه «مناشئ عقلائية» این جا «فلا يتم فيها الملاک المذكور من جهة الاشکال المذكور أنفاً» همین گذشته جدید و نزدیک که در صفحه قبل گفتیم. بله این اشکال را پیدا می‌کند «و إنّما هی حجة علی الاساس الثانی و الثالث» بله براساس ثانی و ثالث می‌توانیم بگوییم این دومی حجت است و اما براساس اول نمی‌توانیم بگوییم، چون براساس اول چه می‌شود؟ آن حساب احتمالات بیش از این قد نمی‌دهد از نظر احراز صغری که همه غفلت نداشتند. ولی همه غفلت نداشتند اثبات نمی‌کند که همه آمدند.

س: ???

ج: اساس ثانی چی بود؟ اساس ثانی این بود که در مرئی و منظر معصوم بوده. اساس ثالث هم این بود که بالاخره این‌ها شهادت عملی دارند می‌دهند. حساب احتمالات که گفت بالاخره طائفه‌ای از این‌ها توجه داشتند. خب بعد از آن طرف می‌شود همه این‌ها ثقه نباشند، همه این متدینینی که متوجه بودند همه این‌ها ثقه نباشند؟ اطمینان پیدا می‌کنیم که توی این‌ها ثقه هست.

س: براساس ثانی بر حساب احتمالات؟؟؟ در مرئی و منظر شارع هم امضا کرده باشد.

ج: نه فرض این است که این را به دست آوردیم که می‌دانیم معاصرین با امام صادق می‌دانیم این را، از شواهد و قرائن فهمیدیم که همین معاصرین با امام صادق به خبر ثقه در احکام عمل می‌کردند. همه نمی‌آمدند توی خانه امام صادق و الا اصلاً ممکن نبوده برای آن‌ها در زمان ائمه این کار را بکنند، این را می‌دانیم، تاریخ به ما نشان می‌دهد، در این حدش را می‌دانیم، مثلاً این ذکر یا بن آدم که در شیخان قم مدفون است ایشان قم بوده، و مرجع مردم بوده که یک وقتی هم تصمیم گرفت از قم برود. حضرت رضا سلام الله علیه به حسب روایتی که هست به ایشان پیغام دادند

فرمودند از قم نرو و یک چیز بزرگی هم فرموده به این که خدای متعال به واسطه تو از قم رفع بلا می‌کند که ظاهراً قبل از دفن حضرت معصومه سلام الله علیها در قم بوده. خب بله مردم به این‌ها مراجعه می‌کردند. مردم کجا می‌توانستند بروند حالا مشهد هر مسأله‌ای دارند از حضرت رضا بروند پیرسند. از همین ثقات می‌پرسیدند. در عالم اسلام که منتشر بودند در عراق و حجاز و ایران و کجا و کجا، امام علیه السلام هم در مدینه است، که معلوم است. پس راه متعارفش همین بود که از همین‌ها بروند سؤال بکنند. پس بنابراین این را نمی‌توانیم بگوییم که...

خب المقام الثالث ان شاء الله برای فردا و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

در ابتدای بحث گفته شد که ینبغی البحث عنهما فی طی مقامات. تا به حال دو مقام از مقامات بیان شده، «المقام الثالث: حجیة السیره المتشرعیة المستحدثة» در این مقام سه مطلب بیان می‌شود.

مطلب اول این است که آن استدلالاتی که برای حجیت سیره متشرعه کردیم مقصودمان از آن متشرعه، متشرعه‌ای بود که معاصر با معصومین علیهم السلام هستند اما اگر سیره متشرعه‌ای بعد از اعصار معصومین منعقد شد آیا این سیره‌های متشرعه بعد از اعصار معصومین هم حجت هست یا نیست؟ قهراً آن ادله‌ای که گفته شد مثل برهان انّی و دلیل‌های بعد آن‌ها قابل تطبیق نیست، چرا؟ برای خاطر این که این‌ها فرض این است که بعد از اعصار معصومین هستند چطور می‌توانیم بگوییم برهان انّی می‌گوید تلقی از معصوم کردند. فرض‌مان این است که زمان معصوم را درک نکردند یعنی زمانی که معصوم حضور ظاهر در بین مردم داشته درک نکردند چه جور می‌شود بگوییم تلقی از او کردند؟ و هم چنین این که بگوییم این‌ها دارند اخبار می‌کنند که آن بیان سوم بود، شهادت عملی می‌دهند که شارع می‌خواهد این را بفرماید، چنین شهادت عملی حسی هم نمی‌تواند بدهند. بله اگر بخواهیم بگوییم از راه این

که این در مرئی و منظر معصوم بوده، ردع نفرموده خب فرض این است که در زمان معصوم نبوده که بگوییم در مرئی و منظر او بوده و ردع نفرموده. پس هیچ یک از آن ادله ثلاثه و اسس ثلاثه این جا قابل تطبیق نیست. اللهم الا این که یک حرف بز نیم و آن حرفی است که راجع به سیر عقلائی مستحدثه زده می شود، سیره های عقلائی که نوپیدا است، در زمان معصومین نبوده مثل این شخصیت های حقوقی که الان مثلاً در عالم پیدا شده و امثال این ها. در باره این ها گفته می شود و یک نظریه ای وجود دارد که چون این دین دین خالد است و ائمه علیهم السلام می دانستند که آتی الزمان ولو به علم الغیب، چنین اموری پیش خواهد آمد و یا در مواردی که علائم و شواهدی بر این که چنین چیزی پیش خواهد آمد مثل این که در بعضی روایات هست که در اواخر ائمه علیهم السلام به خصوص زمان عسگرین علیهما السلام می فرمودند که مثلاً شما به زودی به این کتب و این ها نیازمند خواهید شد، یعنی واضح بوده که غیبتی پیش خواهد آمد و ماها دیگر بین شما به طور ظاهر نیستیم، شما راهی ندارید جز مراجعه به همین کتب و روایاتی که مکتوب شده در کتاب ها و این ها. ملامح آن آشکار بوده. بگوییم در آن جاها سیره هایی که ملامح و و نشانه های وجودش در آینده آشکار بوده، یا بگوییم مطلقاً چه ملامح آن آشکار بوده و چه نبوده و ائمه علیهم السلام به علم می دانستند در آینده این جور خواهد شد این ها باید اگر آن را قبول ندارند ردع کنند چون دین خالد است، همیشگی است. باید در زمان خودشان نسبت به آن چیزی که آینده می خواهد پیدا بشود فرمایش می فرمودند و ردع می فرمودند اگر قبول نداشتند، حالا که نفرمودند، ردع نکردند پس معلوم می شود قبول دارند. اگر ما این حرف را در سیره عقلائی مستحدثه بز نیم قهراً در سیره متشرعه مستحدثه هم می توانیم همین حرف را بز نیم که خب اگر ملامح آن آشکار بود که بله بعداً سیره متشرعه این خواهد شد که از فقهاء تقلید خواهند کرد، فقهای که به این شکل استنباط می کنند که امروز رائج است، یا به علم غیب شان می دانستند که چنین چیزی پیش خواهد آمد و باید ردع می فرمودند از این سیره آتی الزمانی متشرعه. اگر این حرف را آن جا زدیم این جا هم می شود بگوییم و اگر آن جا اشکال کردیم که معمولاً هم اشکال می شود که این حرف تمام نیست و وظیفه ائمه و شارع این نیست که برای آتی الزمان ولو دین خالد است ولی وظیفه اش این نیست که اگر سیره ای الان می خواهد انجام بشود بعداً ردع کند، بعداً فقهاء طبق موازین حکم می کنند، دلیل نداشتند می گویند این سیره حجت نیست، به اصول عملیه مراجعه می کنند، بن بست که ایجاد نمی شود که بر آن ها لازم باشد حتماً بیان بفرمایند. طبق موازین و حججی که در مقام استنباطات به آن ها تکیه می شود، فقهای آتی الزمان می آیند... خب این سیره حجت نباشد فرضاً می گویند چی؟ می گویند خب این دلیل نیست پس بنابراین طبق ادله دیگر و فو قش به اصول عملیه تکیه می کنند و حجت برای مردم تمام می شود.

می‌فرمایند که: «ثم إنّما تقدم من حجیة سیرة المتشرعیة بأحدی الاسس الثلاثة المتقدمة» آن چه که گذشت از حجیت سیره متشرعه به یکی از اساس‌های سه‌گانه گذشته «إنّما یتیم فی سیرة المتشرعة المعاصرین للمعصوم علیهم السلام الذین» آن متشرعه‌ای که «امکن لهم تلقی الاحکام منهم علیهم السلام مباشرةً بلا واسطة دون سیرتهم الحادثة بعد ذلك» یعنی بعد از معصومین علیهم السلام. «نعم إن بنینا علی حجیة سیرة العقلائیة المستحدثة» اگر بنای بر حجیت سیره عقلائیة مستحدثة گذاشتیم، چرا بنا گذاشتیم؟ «نظراً الی أنّ المعصوم علیه السلام لو کان مخالفاً لسیرة العقلائیة المستحدثة لردع أنّها بعد الاطلاع علیها» هر آینه ردع می‌فرمود از آن سیره عقلائیة بعد از ابتلاء پیدا کردن‌شان علیهم السلام بر آن سیره. که چه جور اطلاع پیدا می‌کردند؟ «بسبب ظهور» ملامح و نشانه‌هایش یا حتی به سبب علمش به مغیبات. «و الا» اگر ردع نفرماید «لزم نقض الغرض أو التخلف عن مسؤولیته فی ابلاغ الاحکام و الشریعة» و الا اگر ردع نفرماید این محاذیر لازم می‌آید که آن جا گفته شده که بعضی‌هایش را حالا این جا نام می‌برند و الا نه، لازم می‌آید نقض غرض. یعنی چی؟ یعنی یک چیزی را خدا واجب فرموده، شارع واجب فرموده، ائمه واجب فرمودند و بعداً انجام نمی‌دهند. خب شارع پای این حکمش ایستاده یا نایستاده؟ نسخ که نکرده، پس غرض او از این حکم این است که عمل بشود، حالا اگر جلوی مردم را نمی‌گیرد، به مردم نمی‌گوید پس نقض غرض جعل آن قانون را دارد می‌کند، نقض غرض آن حکم را دارد می‌کند. یا یک چیزی را اگر حرام فرموده غرض او از جعل این حرمت این است که مردم انجام ندهند، حالا اگر می‌بینند که مردم دارند انجام می‌دهند سکوت می‌کند این نقض غرض آن قانونی است که در واقع جعل کرده. پس برهان نقض غرض می‌گوید چی؟ می‌گوید اگر می‌بیند عمل مردم مخالف با قانون واقعی است که جعل کرده باید جلو مردم را بگیرد به مردم بگوید این راه شما درست نیست، قانون من این است. این برهان نقض غرض است، این برهان درست است یا درست نیست؟ بحث آن دیگر در همان سیره عقلائیة است که قبل انجام شده، و آن جا گفته شده که این برهان نقض غرض البته تمام نیست. چون غرض معصومین این نیست که الا و لابد به این قانون عمل بشود، غرض‌شان از جعل قانون این است که در یک شرایط خاص به آن عمل بشود نه فی کل الاحوال تا بگویی اگر نگویم نقض غرض شده. بله اگر چنین غرضی داشتند که علی‌ای حال باید به این عمل بشود بله سکوت کنند نقض غرض است اما اگر قانون را جعل می‌کنند به این که اگر شرایط مساعدی پیش آمد و درست بود عمل بشود، این که نقض غرض نمی‌شود. و الا شما باید بگویید که در تمام موارد شبهات هم جعل برائت غلط است چون بالاخره آن حکم واقعی که سر جای خودش هست، آن جا چطور نقض غرض نمی‌شود با این که خودش هم دارد اجازه می‌دهد، خب این جا هم همین جور است.



«أو التخلف» یا لازم می آید تخلف معصومین علیهم السلام از مسؤولیتی که آن‌ها در ابلاغ احکام و ابلاغ شریعت به مردم دارند. باید به همه، نه فقط معاصرین خودشان، به همه عالمیان باید ابلاغ کنند. اگر ما چنین چیزی را بپذیریم خب بله، آن هم خب محل اشکال است که آیا چنین مسؤولیتی و چنین وظیفه‌ای به گردن‌شان هست که همه خصوصیات و همه جهات را تا آخر الزمان تحت هر شرایطی بیان کنند؟ نه. شاید وظیفه‌شان در تحت شرایط خاصی است.

«فمثل هذا البيان» اگر قبول کردیم «یجری فی سیرة المتشرعة المذكورة» این در سیره متشرعه‌ای که ذکر شد که سیره‌ای که مستحدث است و بعد از اعصار معصومین تحقق پیدا کرد این جاری خواهد شد. این مطلب اول.

«بل قد يقال بأن هذه السيرة لو انعقدت في عصر قريب من عصر المعصومين عليهم السلام كعصر الغيبة الصغرى من جميع المتشرعة من الفقهاء و غير الفقهاء في مسألة تعبدية محضه كشف» بله یک حرفی این جا زده می‌شود و آن این است که این سیره‌ها که بعد از هزار سال، پانصد سال و این‌ها پیدا شده این‌ها همان است که گفتیم، اما آن سیره‌هایی که نزدیک عصر غیبت حادث شده مثلاً در همان سنه مثلاً دویست و شصت، آن وقت پیدا شد و توی همان اعصاری که مثلاً نواب اربعه بودند، آن هفتاد سالی که اعصار آن بزرگان بوده. اگر یک سیره متشرعه همگانی؛ هم فقهاء، هم غیرفقهاء در یک مسأله‌ای که آن مسأله هم فقط و فقط تعبدی است، هیچ ریشه عقلایی و امثال این‌ها ندارد. اگر همگان در سنه دویست و شصت یک عملی تعبدی را انجام می‌دهند، همه و هیچ منشأ عقلایی هم برای آن مفروض نیست و زمانی هم هست که فاصله آن چنانی با اعصار معصومین ندارد، این جا ممکن است بگوییم آره انسان از این اتفاق همگانی و این که براساس تشریح و تدین و اهتمام به دین و این که می‌خواهند وظیفه دینی انجام بدهند دارند انجام می‌دهند، همه؛ فقها و غیرفقهاء همه و همه، این جا بعید نیست که حدس بزنیم که این را حتماً از امام قریب به عصر غیبت گرفته شده یا از همین نواب اربعه گرفته شده که آن‌ها از امام علیه السلام نقل کردند. اگر یک چنین چیزی محقق بشود می‌فرمایند بعید نیست.

س: این ریشه عقلایی داشته باشد چه اشکالی دارد؟

ج: برای این که ممکن است منشأش آن امر عقلایی... همان اشکالی که کردیم، جاهایی که ریشه عقلایی داشته باشد... گفتیم جایی که ریشه عقلایی داشته باشد احراز صغری برای ما مشکل می‌شود.

س:؟؟

ج: امام نیست که ردع بفرماید.

س: نواب که هستند می توانند به امام برسانند...

ج: مگر وظیفه نواب چیست؟ وظیفه نواب ردع کردن است؟

«بل قد یقال» تازه نواب هم ردع کنند، اتفاقاً این جور است، مثلاً حسین بن روح رضوان الله علیه وقتی کتاب التکلیف به ایشان ارجاع شد که چطور است، ایشان این را فرستاد برای قمیین که فقهای قم مطالعه کنند ببینند درست است یا درست نیست؟ کأن حتی در زمان آنها هم بنا بر این نبوده که حتماً باید از امام سؤال بکنیم. کأن راه این بوده که این منهج... برای این که مردم به این منهج آشنا بشوند، مردم با آن مأنوس بشوند و رایج بشود، حضرت می فرماید که نه، از من سؤال نکنید، همان طریقه این را انجام بدهید.

«بل قد یقال بأن هذه السيرة» این سیره یعنی سیره متشرعه «لو انعقد» به دو شرط؛ یک: «لو انعقدت فی عصر قریب من عصر المعصومین علیهم السلام کعصر الغیبة الصغری» اگر این در آن زمان منعقد بشود «من جمیع المتشرعة من الفقهاء و غیر الفقهاء فی مسألة تعبدية محضة» آن هم در یک مسأله ای که تعبدی محض است مثل این که همه آنها، همه متشرعه می بینیم مثلاً اگر فلان عمل توی نماز انجام بشود همه سجده سهو می کنند، خب این جا می فهمیم این سجده سهو یک امر تعبدی محض است دیگه، پس معلوم می شود که از کجا گرفتند؟ متدین هم که هستند، تشریح که نمی شود بکنند، همه هم نمی شود غفلت داشته باشند، هم آنهایی که در برهان انبی گفتیم، تشریح که نمی شود کرده باشند، همه نمی شود غفلت کرده باشند. و فرض این است که دلیلی هم در باب نیست که بگوییم فقهاء از آن دلیل گفتند اینها از آن دلیل دارند این حرف را می زنند، پس بنابراین این جا بعید نیست که آن حدس بیاید، آن حساب احتمالات بیاید.

«کشف» این جا این سیره کشف می کند «عن وجود دلیل معتبر» که «لو ظفرنا» به آن دلیل «لقبناه و عملنا علی طبقه» معلوم می شود یک مطلبی از شارع به دست آنها رسیده که از آن این را فهمیدند که آن دلیل اگر به دست ما هم می رسید ما هم همین را می گفتیم. این را از کجا می فهمیم که اگر به دست ما هم می رسید همین را می گفتیم؟ از باب حساب احتمالات است که آقا همه فقهاء، همه مردم این را فهمیده باشند این دیگر چه احتمالی است که تو

بگویی تو غیر این مفهمی. این یک احتمال نیشقولی است که انسان اطمینان به خلافتش دارد. اگر همه این جور فهمیدند، فرض این است. پس بنابراین این اطمینان به حسب حساب احتمالات پیدا می‌شود که آن عصر این چنین است. بلکه یک مطلبی بالاتر از این مرحوم آقا ضیاء فرموده. فرموده اگر اجماع فقهاء عصر غیبت صغری بر امری بود نه سیره متشرعه که فقهاء و غیرفقهاء، فقط فقهاء. ایشان فرموده اگر فقهای عصر غیبت بر یک امری اتفاق داشتند و ادعای اجماع کردند، ایشان فرموده ما در آن جا باز حدس قوی می‌زنیم، یعنی اطمینان پیدا می‌کنیم که این از شارع است.

س: همان عصر قریب به معصوم دیگه؟

ج: بله عصر غیبت صغری.

فلذا ایشان اجماعات غیبت صغری را... ادعای اجماع‌های غیبت صغری را حجت می‌داند، به خاطر همین که می‌فرماید...

«ثم إنه» مطلب سوم: «ثم إنه إذا لم تتعقد سيرة المسلمين جميعاً على شيءٍ و لا سيرة خصوص الامامية و انعقدت سيرة بعض المصائب الاسلامية الأخرى مثلاً في زمن الائمة المعصومين عليهم السلام» که این امر سوم اگر به عنوان یک تشبیه چون مربوط به حجیت سیره مستحدثه نیست، یک امری است، یک مطلب سومی که این جا گفته می‌شود و آن این است که حالا اگر یک سیره‌ای در زمان معصومین، معاصر با معصومین بود اما نه مال همه مسلمین بود، و نه مال امامیه بود بلکه مال یک مذهب خاص، حنبلی‌ها مثلاً یا شافعی‌ها مثلاً یک سیره‌ای داشتند ولی این سیره معاصر با امام صادق علیه السلام بود این جا در بعض فرض می‌توانیم بگوییم این سیره کشف از قول معصوم می‌کند. در چه فرضی؟ در آن فرضی که این سیره راجع به یک عملی است که این احتمال عقلایی وجود دارد که اگر ردع نکنیم شیعه‌ها هم مبتلا به همین می‌شوند، همین جور عمل خواهند کرد. مثلاً امام علیه السلام می‌بیند که الان این مذهب شافعی الان سیره‌شان بر این مسأله است که این‌ها با شیعیان مختلط هستند، که اگر ردع نکند، به شیعه‌ها نگویند این کار نادرست است کم‌کم همین کار در شیعه رایج می‌شود. ولو الان شیعه این عمل را نمی‌کند، ولی اگر جلوی آن را نگیرند کم‌کم سرایت می‌کند مثلاً توی همین زمان خودمان مثال بزنی. مثلاً فقها می‌بینند که... فرض کنید فقهای زمان ما، می‌بینند مسیحی‌هایی که توی ایران زندگی می‌کنند و زرتشتی‌هایی که دارند زندگی می‌کنند

این‌ها الان یک مدل لباس خاصی می‌پوشند مثلاً کروات می‌زنند فرض کنید، که می‌گویند اگر ما... الان شیعه‌ها نمی‌زنند، مردم غیر آن مذاهب نمی‌زنند ولی اگر جلوی آن را نگیری فردا کم‌کم سرایت می‌کند. این‌ها هم همان جور خواهند شد. این جا آیا وظیفه نیست به این مردم هشدار بدهند که این راه درست نیست؟ می‌گوید خب حالا که نمی‌پوشند. نه وقتی می‌بینی، اگر الان به آن‌ها نگویی همان روش آن‌ها این جا متعارف خواهد شد، متداول خواهد شد. این جا وظیفه است که جلوی آن را بگیریم. حالا این جا هم می‌گوییم خصوص سیره متشرعه معاصره با معصوم ولو مال همه مسلمین نباشد، چون اگر مال همه مسلمین باشد خب امامیه هم داخل آن است، و هم چنین سیره مال خصوص امامیه هم نیست ولی مال یک مذهبی است که اگر جلوی آن را نگیریم این باعث می‌شود که امامیه هم کم‌کم به همین مبتلا خواهد شد. این جا وظیفه شارع این است که جلوی آن را بگیرد. فلذا می‌فرماید این سیره‌های متشرعه حجت است. این یک تنبیهی است که باید قبلاً ذکر بشود.

«ثم إذا لم تعتقد سيرة المسلمين جميعاً على شيءٍ و لا سيرة خصوص الامامية و اعتقدت سيرة بعض المذاهب الاسلامية الأخرى» غیر امامیه مثل شافعیه مثلاً. «مثلاً فی زمن الائمه المعصومین علیهم السلام و کانت» آن سیره بعض مذاهب آخری «فی معرض السراية الى اصحابنا الامامية» در معرض سرایت است ولی در عین حال «و لم یردعوا علیهم السلام عنها مع امکان ذلك» ردع نکردند مع امکان آن ردع، تقیه و چیزی هم نبوده که نتوانند به خاطر آن. امکان ردع هم بوده باشد «کشف ذلك عن امضاء آن سیره بعض مذاهب بنفس البيانات المتقدمة فی السیر العقلائية» همان بیاناتی که آن جا داشتیم، آن جا هم همان حرف را می‌زدیم می‌گفتیم اگر یک سیره عقلائیه‌ای است که در معرض این است که سرایت بکند به شرع، ولو الان هم سرایت نکرده ولی در معرض سرایت کردن است. آن جا هم امام می‌فرماید این راه درست نیست که بعداً جلوی سرایت را بگیرد.

س: در زمان غیبت هم چنین چیزی می‌شود گفت؟

ج: نه، در زمان غیبت نمی‌توانیم این حرف را بزنیم.

بله، حالا ممکن است کسی بگوید در آن هفتاد سال که آن جا هم برای ما روشن نیست که آیا آن جا وظیفه امام چیست؟ در عصر غیبت ممکن است وظایف امام در عصر غیبت مختلف بشود.

س: اگر اتخاذ موقف نکند در برابر این سیر دیگر مذاهب و همین جور در سیر عقلائیة، این جا همان جور فرمودید اصل وجود دارد، اصل این است که سیره حجت نیست،...

ج: ببینید شما الان نمی‌توانید این جا این حرف‌ها را بزنید، شما باید آن ادله‌ای که آن جا آورده می‌شود این که سیره عقلائیة حجت است بتوانید آن‌ها را رد کنید، بله آن جا هم بعضی‌ها منکر هستند می‌گویند سیره عقلائیة حجت نیست ولی اگر آن جا به آن ادله‌ای که آن جا گفته شد می‌گوییم آقا اگر سیره باشد شارع نمی‌تواند ساکت باشد.

س: این به همان ملاک است.

ج: ملاکش همان‌ها است.

خب «نعم» حالا خوب دقت کنید ببینید مطلب جدیدی می‌خواهیم بگوییم یا همان مطلبی است که گفتیم این جا ظاهراً تکرار شده، دو خط تکراری است. «نعم سيرة الامامية المنعقدة قريباً من عصر المعصومين عليهم السلام في مسألة تعبدية محضة فقد يقال بانها تكشف عن وجود دليل معتبر حتى عندنا فتكون حجة بهذا الملاک» این دو خط تکرار همان چیزی است که در صفحه قبل گفتیم «بل يقال» این عین آن است دیگر، همان عین آن مطلب آن جا تکرار شده، این دو خط باید حذف بشود.

«المقام الرابع: حجية اتكاز المتشعبة» مقام چهارم که آخرین مقام است، دیگه بحث سیره متشرعه پایان یافت. خب ما در کنار سیره متشرعه یک چیز دیگر را هم گفتیم داریم و آن ارتکاز متشرعه است. ارتکاز یعنی چیزی که در دل‌شان است، در مغزشان است، در ضمیرشان است. آیا اگر در ذهن متشرعه و در ضمیر آن‌ها یک امر شرعی مرتکز شده ولو هیچ وقت عمل هم به آن نشده یعنی مورد پیدا نکرده که عمل بشود، ولی توی ذهن‌شان هست که بله اگر فلان طور شد باید فلان کار را کرد، این توی ذهن‌شان است که یعنی اگر فلان طور شد شرعاً باید فلان کار را کرد، این توی ذهن همه هست، البته نه آیه‌ای دارد، نه روایتی دارد، نه اجماعی بر آن هست ولی می‌بینیم توی ذهن همه این مسأله وجود دارد. مثلاً توی ذهن همه وجود دارد که اگر یک وقتی جوری بشود که اگر بخواهیم ماه رمضان روزه بگیریم دین از بین خواهد رفت، یک وقت یک چنین چیزی پیش آمد، باید روزه نگیریم. یا این مسأله‌ای که امام می‌فرمود که اگر حفظ نظام امرش دائر بشود حفظ نظام با ترک صلوات موقتاً می‌گفتند چی؟ می‌گفتند حفظ نظام مقدم است. آیه داریم، روایت داریم اما ارتکاز متشرعه است، این توی ارتکاز متشرعه وجود دارد که اگر نظام

اسلامی بخواهد امر متوقف بشود، امر دائر بین این دو تا بشود یا اگر امر دائر شد که حج بروم یا عزت مسلمین از بین برود، این توی ارتکاز وجود دارد که آره این جور نیست که دین بیاید چه کار کند؟ بیاید عزت کل مسلمین را با یک سال حج رفتن فدا کند، خب می گوید یک سال حج نروید عزت محفوظ باشد بعداً بروید حج را انجام بدهید. یک چیزهایی است که توی ارتکاز متشرعه وجود دارد بما أنهم متشرعه وجود دارد، آیا می توانیم بگوییم اینها حجت است یا حجت نیست؟ می گوید آره. به نفس بیان... به بعض بیانات اسس ثلاثه می توانیم بگوییم. به بعض آن، نه به کل آن. خب معلوم است به آن راه آخری که نمی توانیم بگوییم. راه آخری چی بود؟ شهادت عملی بود، این جا که عملاً کاری نمی کنند که شهادت عملی بدهند، فقط توی ذهن شان است، یک قضیه ای در ذهن شان مرکوز است. پس شهادت عملی نمی آید، راه دوم چی؟ این بود که شارع در مقابل این سکوت کرده، این ذهنیت را... بر این راه دوم بعید نیست بگوییم آره. یعنی راه دارد کسی... اگر امام خبر دارد چنین ذهنیتی در ذهنها وجود دارد و ممکن است یک وقتی براساس این عمل کنند، حالا تا ببینیم.

س: کی در معرض امام بوده، کی ملامح آن مشخص بوده؟

ج: اگر ملامح آن باشد و امام به علم غیب بداند که این توی ذهن متشرعه وجود دارد، چنین مسأله ای و چنین مطلبی وجود در ذهن متشرعه وجود دارد.

و اما راه اولی چی؟ بله راه اول می آید که بالاخره این بنا عقلاء این ارتکاز عقلایی امر حادث، علت می خواهد. پدیده ای است دیگر، بی علت که نمی شود این ارتکاز عقلایی پیدا شده، این ارتکاز از کجا پیدا شده؟ فرض این است که منشأ عقلایی ندارد، یک امر تعبدی شرعی است.

خب این امر پیدا شده در اذهان، منشأ عقلایی و اینها که ندارد، پس نمی توانیم بگوییم به خاطر آن است و نمی توانیم بخواهیم چون براساس تشریح شان چنین بنایی را دارند، نمی توانیم بگوییم خودشان تشریح کردند و به شارع نسبت دادند، از آن طرف نمی شود گفت اینها غفلتاً همین جور توی ذهن شان این را مرتکز کردند، پس قهراً راهی ندارد جز این که از کی تلقی کرده باشند؟ از شارع تلقی کرده باشند. پس آن برهان اول در این جا می آید. حالا بخوانیم، تطبیق هم بکنیم اگر سؤالی بود بعد آن وقت بفرمایید.

«لا اشکال فی حجیة ارتکاز المتشرعة المعاصرین للمعصومین علیهم السلام» ارتکاز متشرعه‌ای که معاصر با معصومین علیهم السلام هستند لا اشکال در حجیت آن «بنفس الاساس الأول المتقدم فی حجیة القسم الأول من سیرة المتشرعة» قسم اول آن جایی بود که مناشئ عقلایی ندارد ولی امرش بحط شرعی است. «اذ البرهان الإنئی المذكور جارِ هنا ایضاً» بدون هیچ فرقی که توضیح دادم. «و أما الاساس الثانی فهو جارِ هنا إن بنینا فی الباب الأول علی جریانہ بالنسبة الی الارتکازات العقلانیة اذا لافرق بین المقامین» اگر ما در ارتکازات عقلایی در اباحت قبل، اگر در ارتکازات عقلایی گفتیم، اگر شارع حرفی نزد آن‌ها حجت است. خب این جا هم می‌گوییم؛ ارتکازات متشرعه به نفس آن بیان حجت. آن جا چرا مثلاً کسی می‌گوید؟ می‌گوید آقا وقتی که ارتکاز عقلایی هست ولو در عمل‌شان الان نیست ولی در ارتکازات‌شان هست، اگر شارع قبول ندارد مثلاً توی زمان‌های معصومین در ارتکاز عقلایی این بود که ما امروز زمین‌ها را با گاو و وسائل آن روز شخم می‌زنیم، با این ابزار، ولی توی ذهن‌شان بود که اگر یک روزی یک چیزی ابداع بشود، اختراع بشود که بدون این که ما خودمان بخواهیم این کار را بکنیم روشن کنیم همین جور برود زمین را شخم بزند، توی ذهن‌شان بود این هم باعث تملک می‌شود، این جور احیاء باعث تملک می‌شود، ولو در خارج هم چیزی نبوده اما توی ذهن‌شان این بود که فرقی نمی‌کند که حالا ما این وسیله را خودمان بچرخانیم ببریم یا نه این جا بنشینیم یک دکمه بزنیم یا یک کاری بکنیم همین جور خودش برود این‌ها را شخم بزند. توی ذهن‌شان فرقی نمی‌کند دیگر. اگر این توی ارتکاز متشرعه، عقلاء باشد و شارع بداند که چنین چیزی توی ارتکازشان هست و بعداً مبتلابه این‌ها خواهد شد و براساس این حکم خواهند کرد و شارع قبول نداشته باشد که نه، این‌ها اسباب تملک نخواهد بود، این جور احیاء‌ها به درد نمی‌خورد باید چه کار کند؟ ردع کند، بگوید این درست نیست. آن جا به این بیان کسی ممکن است بگوید ارتکازات حجت است. خب اگر این بیان را آن جا قبول کردیم این جا هم می‌آید دیگر. اگر آن جا قبول نکردی این جا هم نمی‌آید. پس این باین در حقیقت همانند هم می‌ماند.

س: الان مثلاً ارتکازاتی که اصلش وجود داشته منتها محدوده‌اش مختلف است، مثلاً الان یک تور می‌اندازد ده تن ماهی را؟؟ می‌کند.

ج: آیا توی ارتکاز بوده یا نبوده؟

س: توی ارتکاز اصل؟؟

ج: پس نبوده دیگر، پس به همان اندازه اصلش حجت می شود.

س: پس باید یک قیدی هم بزنیم.

ج: نه قید نمی خواهد.

س: ارتکاز به اندازه ??

ج: نه، این قید، یک قید توضیحی است که شما می فرمایید. می گوئیم ارتکاز موجود. شما در مازاد آن دارید تشکیک می کنید می گوئید نبوده دیگر. ارتکاز موجود اگر ردع نشد، و شما می فرمایید ارتکاز در محدوده ای است که این جوری نباشد. مازاد بر این برای ما محرز نشده قهراً. ارتکاز موجود محرز اگر ردع نشد، اگر آن جا در عقلائیة اش گفتیم حجت است در متشرعیه اش هم می گوئیم حجت است.

«و اما الاساس الثالث» که شهادت عملی باشد، این فغیر جارِ هنا» در ارتکاز دیگه جاری نمی شود، چرا؟ «لأنَّ الإرتکاز امرٌ ذهنيٌّ بحط» ای خالص «فلا یصدق علیه الاخبار و الشهادة العلمیة اصلاً» به این دیگر نمی گویند خبر داد، شهادت عملی داد. این توی ذهنش است، یک قضیه مرکوز است، به کسی هم که ابراز نمی کند. همه این قضیه توی ذهن خودشان مرکوز است.

س: الان حاج آقا این ارتکاز متشرعه به این که در سرایت نجاست رطوبت شرط است این شهادت عملی نیست. این که متشرعه زمان معصومین هم مرتکز بوده توی ذهن شان که بر اثر سرایت نجاست رطوبت شرط است، حکمش چیه، نص هم که نداریم که رطوبت شرط باشد، این شهادت عملی شان نیست؟

ج: نه.

س: چرا نیست؟

ج: شهادت که نمی دهند، حرفی نمی زنند که.

س: ??



ج: نه، اما الان یک حرفی می‌زنیم آن هم روشن می‌شود. ببینید ارتکازات به دو قسم است، بلکه ممکن است بگوییم سه قسم است. یک ارتکازاتی که در ذهن عقلاء هست و لم يتجسد فی العمل اصلاً، چون هیچ ظرفی و زمینه‌ای برای این که در خارج پیدا بشود پیدا نشده ولی توی ذهن‌شان هست که... این یک قسم. قسم دوم آن جایی است که ارتکاز در ذهن‌شان هست و این ارتکاز به تمامه و کماله به عمل انجام می‌دهد. مثل این در ارتکازشان این است که آدم به آدم ثقة می‌تواند اعتماد بکند و توی عمل هم این جور شده. قسم سوم این است که یک چیزی در ذهن‌شان مرتکز است، بخشی از آن به عمل انجامیده، بخشی از آن به عمل نیانجامیده. مثل این که می‌گویند احیاء در مثلاً یک محدوده‌ای احیاء اراضی موات این باعث تملک است، توی اعراف عقلائیة عالم همین جور است دیگر که احیاء موجب تملک است. خب اما یک بخشی از آن به عمل... به هر وسیله‌ای توی ذهن‌شان این است، یک مقداری از وسائل تا امروز و یا اعصار معصومین به عمل انجامیده بود، ولی یک بخشی که با تراکتور نیانجامیده بود، یا در آتی الزمان ممکن است با اشعه باشد، یعنی یک اشعه‌ای را منتشر کنند و مثلاً یک هکتار زمین این اشعه وارد این زمین که شد آن را آماده برای کشت و زرع می‌کند بدون این که بخواهند شخم بزنند، بدون این که بخواهند چه کار کنند. خب این‌ها هم توی اذهان عقلاء توی ضمیرشان این است که این هم درست است ولی هنوز لم يتجسد بالعمل، یا به قول شهید صدر بعضی جاها لم يترجم، ترجمه نشده، برگردانده به عمل نشده، فقط توی ذهن است.

خب آن جاهایی که به عمل می‌انجامده و در زمان معصومین بوده که دیگه حالا ما احتیاج نداریم بگوییم ارتکاز حجت است، خب آن عمل خودش سیره متشرعه می‌شود، سیره عقلاء می‌شود، می‌شود حجت دیگر. اما آن مقداری که به عمل نیانجامیده و همین جور به نحو ارتکاز باقی مانده و بخشی از آن عملی شده، و بخشی نشده آیا آن هم حجت است؟ می‌گوییم آره به همان بیانی که گفتیم دیگر. حالا این که شما گفتید، گفتید که متشرعه می‌گوید باید رطوبت مسریه باشد، آن روایاتی که گفته «اذا اصاب ثوبک الکل فاعسله» ندارد «اذا اصاب ثوبک الکل رطباً» ولی هیچ کسی نمی‌گوید که اگر کلب خشک بود، لباس هم خشک بود به آن برخورد کرد باید بروی بشوری، این را با ارتکاز مقید می‌کنیم، پس به عمل برگشته، یعنی آن‌ها وقتی خشک باشد نمی‌روند بشورند. پس در عمل... و علاوه بر این که به خاطر این ارتکاز عرفی تمام روایاتی که می‌گوید «اذا اصاب ثوبک الکل» یا چه و چه، همه آن‌ها تقیید می‌شود به آن ارتکاز و آن قرینه لبیه. خب می‌فرمایند...

س: ارتکاز ذهنی بحد ما چه طور در ذهن متشرعه همه‌اش

ج: چیه؟

س: ارتکاز ذهنی ببطی که فرمودید در ذهن همه که نیست، که بگوییم کل شان یا جل شان این ارتکاز ذهنی را دارند و فلان،؟! توی عقلائیة چرا،

ج: مثالهایی برای شما زدم، توی ذهن همه مشترعه این است که اگر حج رفتن یک سال برای کسانی که واجب الحج شدند و استطاعت پیدا کردند اینها اگر بخواهند بروند حج، دین ضربه می بیند.

س: خب این اهم و مهم است، عقلی است.

ج: می دانم این ارتکازی است که شارع این را اهم قرار داده. همین ارتکاز ولو به عمل نیانجامیده باشد.

س: این ربطی به حکم شرعی محض ندارد، متشرعه گفتیم در احکام...

ج: بله به عنوان شرع است، دیگران که به این کاری ندارند که.

س: اهم و مهم می کنند، هر کسی که باشد.

ج: نه، این که این قید را داشته باشد که بگوید این قید را دارد و در این صورت شارع راضی است و حج را حرام می داند، این یک حکم شرعی است دیگر، این در ارتکاز وجود دارد. حرام می داند، نه این که فقط تراحم بین دو تا. حالا عین عبارت را بخوانیم الان اذان است، بعد خدمت شما هستیم.

«و لافرق فیما ذکرنا» که گفتیم حجت است. «بین الارتکاز الذی لم يتجسد فی الخارج اصلاً» اصلاً در خارج تجسدی پیدا نکرده، «أو تجسد بعضه» بعضش مثل مثال همان احياء و اینها که زدم. «فإنّ البیان الأول» که بیان اینی بود «و الثانی» که عدم ردع شارع باشد «جاریاً فیما لم يتجسد منه» در آن که تجسد پیدا نکرده جاری است، «كما أنّ المقدار المتجسد» آن مقداری هم که تجسد در عمل پیدا کرده و سیره عملیه شده «يمكن التمسک لحجیته بالسیرة العملية من المتشرعه» آن مقداری که تجسد پیدا کرده شده سیره عملیه، خب از باب این که عمل است داخل در بحث قبل می شود. آن مقداری که هنوز متجسد نشده و در ذهن است، الان گفتیم که آنها را هم می شود.

«ثم إنّ الکلام فی احراز کونه ارتکازهم بمناط تشرعهم و تدینهم نفس الکلام المتقدم فی سیرتهم العملية فتذکر» خب این جا آیا از کجا بفهمیم این چیزی که مرتکز در ذهن شان است این بما أنّهم متشرعون و مهتمون بالشریعه است.

حرف در این باب همان حرف‌هایی است که در سیره عملیه زدیم که آن جایی که اگر بحطه باشد خب روشن است، زود می‌توانیم بفهمیم. اما آن جایی که ریشه‌هایی عقلایی داشته باشد در نهایت گفتیم احراز این که از شرع گرفتند مشکل است. فلذا این جا هم آن ارتکازاتی که منشأ آن ممکن است امور عقلائی باشد احراز این که بدانیم این بر این ارتکاز عقلایی ارتکاز عقلائی متشرعیه هست مشکل. چون ممکن است نه، همان بیانی که دیروز داشتیم. این بحث بحمدالله تمام شد، ان شاء الله الباب الثالث قاعدة لو كان لبان.

## جلسه ۷

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لاسيما بقية الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

یکی از قواعدی که در فقه به خصوص بعض فقهاء کثیراً به آن استناد می‌فرمایند قاعده «لو كان لبان» است. حاصل مفاد این قاعده این است که اگر چنین حکمی وجود داشت؛ وجوباً، تحریماً، شرطاً، جزئاً، حکم وضعی باشد یا تکلیفی باشد، اگر چنین حکمی وجود داشت، وجود آن ملازمه داشت با اشتهاً بین متدینین، بین مردم و باید امر ظاهر و آشکاری برای همه می‌شد، و بما این که این آشکاری، این وضوح، این اشتهاً وجود ندارد پس معلوم می‌شود آن نبوده چون وجودش ملازمه دارد با این اشتهاً، از عدم اشتهاً می‌فهمیم که نبوده. مثلاً می‌گوییم طلوع خورشید ملازمه دارد با وجود روز، اگر می‌بینیم روزی وجود ندارد و هوا تاریک است می‌فهمیم خب طلوع هم نشده. این جا هم این. مثلاً گفته می‌شود اگر گفتن اقامه و اذان در تمام صلوات یومیه یک امر واجب لازمی بود که نماز بدون آن باطل بود این لبان و اشتهاً، اگر چنین چیزی بود وزان آن می‌شد وزان سوره حمد، وزان رکوع، وزان سجده، اگر این توی نمازها واجب بود خب آشکار می‌شد چون همه مبتلا هستند، همه می‌خواهند نماز بخوانند، این یک چیزی نبود مخفی بشود، یک عده بدانند، یک عده ندانند. این حکم در اثر شدت ابتلاء همگانی به او یک حکمی است که اگر بود باید آشکار می‌شد فبما این که نشده پس معلوم می‌شود وجوب ندارد. این دلیل خیلی جاها نافع است و دیگر مراجعه به براءت و اصول عملیه را می‌گیرد، چون واقعاً خودش موجب قطع می‌شود، دیگر شکی برای ما باقی نمی‌ماند. مثلاً الان اگر از شما سؤال بکنند آیا واجب است که مام قبل از هر نماز بایستیم رو به قبر

شریف پیامبر یک سلام به پیامبر بدهیم بعد وارد نماز بشویم، واجب است. شما الان چه جوابی می‌دهید؟ می‌گویید قطعاً واجب نیست. اگر چنین چیزی لازم بود در نماز، لبان و اشتها. برای عدم وجوب آن برائت جاری نمی‌کنید، یقین داریم چون این حکم ملازمه داشته با اشتها، حالا که اشتها پیدا نکرده نیست. پس این جاها نمی‌گوییم که ما به نحو شبهه حکمیه شک می‌کنیم که واجب است یا واجب نیست، رفع ما لایعلمون. نه، این جاها همین که لم یشتهر و لم یبن، دلیل بر این است که نیست و نبوده است.

می‌فرمایند که: «مقدمه استدلال غیر واحد من الفقهاء فی جمله من المسائل» یکی از آن فقهای که بسیار به این قاعده تمسک می‌فرماید محقق خوبی است. خیلی جاها در فقه «لو کان لبان»، «لو کان لبان» به این قاعده خیلی جاها ایشان استناد فرمودند.

س: ثمره عملی پیدا نمی‌کند؟

ج: چرا دیگه.

س: ??

ج: وقتی دلیل هست نوبت به برائت نمی‌رسد. حالا اگر شما در برائت شرعی هم مثل بعضی از فقهاء مناقشه کردند و حق الطاعه‌ای شدید دیگر گیر می‌افتید دیگر.

س: یکی از تفاوت‌های دیگرش این نیست که....

ج: این جا چرا، چون به مثبتات این یقین آدم یقین پیدا می‌کند نه از باب این که مثبتات آن حجت است، از باب این که یقین به این یقین به لوازم می‌آورد.

«استدلال غیر واحد من الفقهاء فی جمله من المسائل التی» آن مسائلی که این ویژگی را البته دارد که «یعم به الإبتلاء» و الا مسائلی که ابتلاء به آن عمومی و همگانی نیست آن جا چنین ملازمه‌ای وجود ندارد فلذا شرط اعمال این قاعده جایی است که آن مسأله یعم به الإبتلاء باشد.

خب استدلال می‌کنند «بقاعده» که «حاصلها» که حاصل آن قاعده این است که «أن عدم اشتها شیء و عدم ظهوره» این که مقصود از این شیء همان احکام است، احکام تکلیفیه یا وضعیه. و عدم ظهور آن شیء «دلیل علی

عدم ذلك الشيء» در کجا البته؟ «فیما اذان کان» آن شیء به جوری که «لو ثبت» اگر ثابت بود و وجود داشت «لبان و ظهر» هرآینه این مبان می‌شد، واضح می‌شد، ظاهر می‌شد برای همگان. حالا یا بگویید برای همگان یا بگویید برای خصوص فقهاء که این توضیحات و این خصوصیاتش بعد می‌آید.

«و ذلك مثل وجوب الإقامة» اقامه در مقام اذان. «فيقال إن الإقامة للصلاة من الاموری التي يعمّ به الإبتلاء بل يبتلى بها كل مكلف في كل يوم خمس مرات على الأقل فلو كانت واجبة» این که علی الاقل هم می‌گوییم برای این است که گاهی ممکن است قضای صلواتی به گردنش باشد بیشتر از پنج بار مورد ابتلاء او واقع بشود. «فلو كانت واجبة» اگر اقامه یک امر واجبی در نماز بود به حیث که نبودن آن موجب بطلان می‌شد «لبان ذلك و اشتهر بل صار وجوبه من الواضحات التي يعرفها كل احد» بلکه در اثر ابتلاء همگانی به آن وجوب آن شیء از واضحاتی می‌شد که همه افراد می‌شناختند آن را. «فكيف لم يشتهر ذلك و لم يتضح و لم يلتزم بوجوبه عدا نفر يسير من الاصحاب» پس چگونه شده که مشتهر نشده و متضح نشده و ملتزم به وجوبش نشده مگر عده کمی از فقهاء و اصحاب. پس بنابراین همین که عده کمی ملتزم هستند و مشهور فقهاء می‌گویند... و مشهور مردم و مشهور مسلمین، مشهور امامیه، نشده معلوم می‌شود واجب نیست چو اگر وجوب بود چنین لازمه‌ای را داشت. خب خیلی جاها هست که به همین ما تمسک می‌کنیم مثلاً تکبیرات، تکبیراتی که برای هر عملی به عمل دیگر که می‌خواهیم منتقل بشویم در نماز تکبیرات وارد شده که تکبیر بگوید و برود رکوع، از رکوع که بلند می‌شود تکبیر بگوید برود سجده، از سجده اول که بلند می‌شود تکبیر بگوید برای سجده ثانیه. بعضی از فقهای معاصر هم احتیاط واجب شاید کردند، معاصری که حالا به رحمت خدا رفتند. خب جواب بقیه این است که اگر این واجب بود لبان و ظهر، این مورد ابتلاء همه است، پس آن روایاتی که امر به تکلیف کرده معلوم است امر استحبابی است و الا لبان و ظهر. یا در سجده تلاوت. بعضی فقهاء می‌گویند در سجده تلاوت این لا اله الا الله حقاً حقاً لا اله الا الله ایماناً و تصدیقاً، تا آخر، این در سجده تلاوت باید خوانده بشود، احتیاط واجب کردند. جواب این است که بابا درست است این حدیث دارد و لکن اگر این واجب بود و سجده تلاوت هم که مبتلابه همگانی است این لبان و ظهر، معلوم می‌شود سجده تلاوت این چیزها را ندارد، بله این‌ها مستحب است.

«و سمیت هذه القاعدة بقاعدة لو كان لبان» اسم این قاعده را گذاشتند قاعده لو کان لبان، چرا؟ برای خاطر این که در فرآیند استدلال همین لو کان لبان به کار گرفته می‌شود. می‌گوییم اگر بود باید آشکار می‌شد، یک قضیه استثنائیه‌ای تشکیل می‌دهیم می‌گوییم لو کان آن حکم لبان و لکن لم یبین فالمقدم مثله، پس مقدم هم نیست.

س: ???

ج: بله، قهراً اگر این در عصر معصومین این وجوب گفته شده بود، این حرمت گفته شده بود لبان. البته این قاعده اختصاصی ندارد استفاده کردن از آن به عصر معصومین، به این معنا. و در فقه چرا. ولی امروز هم ما مکلفین و مقلدین علما به این قاعده در یک جاهایی می‌توانیم تمسک کنیم مثلاً می‌گوییم اگر فتوای مرجع تقلید ما این بود لبان و ظهر، پس معلوم می‌شود فتوای او این نیست.

س: این که به نفسه حجت نیست، فقط یقین آور می‌تواند باشد، اگر یقین...

ج: فکفی به شرفاً و فخرأ که برای شما یقین بیاورید.

«و سمیت هذه القاعدة بقاعدة لو كان لبان و قد يعبر عنها بعدم الدليل دليل العدم» گاهی در کتب فقهیه این عبارت را به جای لو کان لبان به کار می‌برند که می‌گویند عدم الدلیل دلیل العدم. همین که دلیلی بر این مسأله.. نه آیه‌ای، نه روایتی، نه سیره متشرعیه‌ای، هیچی نیست معلوم می‌شود نیست، اگر بود لازمه‌اش این بود که یک آیه‌ای، یک روایتی، سیره متشرعیه‌ای، این برای این پیدا می‌شد. همین که دلیل ندارد، خود دلیل نداشتن دلیل بر این است که...

س: .... بحث این است که اگر... و ظاهر روایت هم وجوب جمعه است ولی براساس ظاهر که وجوب است افتاء نشده،

ج: در چی؟

س: روایاتی ظاهرش وجوب جمعه است، مثلاً اغتسل يوم الجمعة و تأكيدات فراوان، منتها هیچ فقهی در طول تاریخ براساس آن حکم به وجوب غسل جمعه نکرده، ایشان باز هم به همان قاعده استناد کرده. روایت وجود که ظاهرش هم...

ج: نه نمی گویم روایت. تازه من هم گفتم، مثال هایی که زدم برای سجده چی و تکبیر و این ها، همین جایی بود که روایت دارد، ولی می گویم اگر این وجوب بود، مفاد این ها وجوب بود لبان و ظهر.

س: پس این ظاهری که ما می فهمیم نیست؟

ج: نیست. پس آن وجوب نیست. یقین داریم وجوب نیست پس قرینه می شود بر این که این افعال را باید حمل بر استحباب بکنیم.

س: استان در... لو کان لبان، مقدار بیانش آن چیست؟

ج: مقدار بیان نه، یعنی آشکار می شد، این بان و ظهر یک معنا دارد.

س:؟؟

ج: حالا می گویم، بعداً ان شاء الله خواهد آمد لبان در کجا؟ برای همه متشرعه؟ برای خصوص فقهاء؟ برای همگان؟ می گویم. این ملازمه وجود دارد که اگر این بود لبان، حالا جابجا فرق می کند؛ لبان للفقهاء، یا لبان لک الناس، یا لبان به خصوص متشرعه، این جابجا فرق می کند. بالاخره می خوام بگویم بین این و این آشکار شدن یا برای آن یا برای آن یا برای آن به حسب موارد ملازمه است. وقتی ملازمه بود، نبود یک طرف ملازمه دلالت بر این که آن طرف هم نیست. قضاءً لحق الملازمه.

س: حاج آقا وقتی می دانیم که یک سری روایت از بین رفتند؟؟

ج: اگر واجب بود، ببینید می گویم اگر واجب بود یک جایی اگر این واجب بود ملازمه داشت که... اگر شارع این را جعل کرده بود، این ملازمه داشت به این که آشکار بشود. حالا کجا قابل تطبیق است؟ شرایطش را بعداً خواهیم گفت، فعلاً را قبول دارید اگر ملازمه باشد قبول ندارید؟ فعلاً داریم کبری را می گویم دیگه، تطبیقات و شرایطش خواهد آمد.

«و قد يعبر عنها بعدم الدليل دليل العدم» نبود دلیل این جاها دلیل بر نبودن است، نه نبودن دلیل باعث شک ما می شود برویم به اصول مرخصه مراجعه کنیم، گاهی نبودن دلیل موجب شکل ما می شود، شما در رسائل خواندید، در کتاب های دیگر خواندید که شبهات حکمیه مناشئ ای دارد یکی از مناشئ آن فقدان الدلیل است. یکی از مناشئ

آن اجمال الدلیل است، یکی از مناشی آن تعارض دلیل است. پس عدم الیل خیلی جاها موجب شک می شود ولی در جاهایی نه، عدم الدلیل دلیل بر عدم وجود می شود، شک را اصلاً از بین می برد که نیست و آن جاهایی است که بین وجود و وجود دلیل ملازمه است. وقتی بین وجود او و وجود دلیل ملازمه شد پس اگر دلیل نباشد معلوم می شود آن نیست، یقین برای ما حاصل می شود. فلذا گاهی هم در کتب فقها شما به این تعبیر برمی خورید. خب این ببینید بسیاری از جاها از آن استفاده می شود ولی متأسفانه در کتب اصولی ما این قاعده مورد بحث قرار نگرفته. یکی از ممیزات این کتاب همین است که این چیزهایی که خیلی در فقه کاربردی است ولی حدود و ثغور و ضوابط و خصوصیات آن روشن نشده این متکفل این است که آن ها را بحث کند، روشن کند، ضوابط و خصوصیاتش را تعیین و تبیین کند.

س: این تعبیر عدم الدلیل دلیل الظاهرأ تفاوتی با لو کان لبان...

ج: هیچی ندارد.

س: چون که گاهی وقت ها دلیل هست ولی این دلایلی اثبات ندارد، ممکن است زیر مجموعه...

ج: همان جا هم می گوئیم، ببینید عدم الدلیل این موضوعی است که باید یک دلیل توانای بر اثبات آن وجود داشت، باید داشت. ببینید باید ببینیم طرف ملازمه چیست.

س: مثلاً بعضی از فقهاء می گوید من این دلیل را قبول می کنم بعد آن یک فقیه دیگر می گوید من این دلیل را قبول نمی کنم. اختلاف...

ج: درست است، اما اگر یک جایی خصوصیت یک موضوعی این جور بود که این قاعده بر آن تطبیق بشود.

س: حد تفاوت همان کان لبان است.

ج: نه، این جا هم همین جور است. اگر خصوصیت یک موردی این جور بود که اگر این واجب بود یا حرام بود یا شرط نماز یا عمل دیگری بود، یا جزء بود این باید یک دلیل مسلمی داشت، این ملازمه باشد. حالا که دلیل مسلم ندارد ولو یک دلیل غیرمسلم داشته باشد باید یک دلیل مسلم داشت. حالا که ندارد معلوم می شود وجوب ندارد. چون فرض داریم می کنیم بین این دو تا ملازمه است. این در حقیقت این تعبیر هم یک صغریایی است، یک موردی



است از همان قاعده لو کان لبان، چون کان را شما چه می‌گیرید؟ الان روشن می‌شود؛ می‌فرماید «و الفعل» این فعلی که در این قاعده به کار برده شده «أعنی کان» می‌گوییم لو کان لبان، این کان، کان تامه است، کان این جا یعنی ثبت، تحقق، وُجد. نه کان ناقصه باشد که خبر داشته باشد. اگر می‌بود آن، نه. اگر می‌بود آن شیء فلان طور یک خبری می‌خواستیم به او بدهیم، این جور نیست که کان ناقصه باشد که بخواهیم برای یک موضوعی خبری را اثبات بکنیم. نه، می‌گوییم لو کان، اگر این، یعنی لو تحقق، لو وُجد، لو ثبت، این جور باید معنا کنیم.

می‌فرماید: «و الفعل أعنی کان فی هذا التعبير یراد به کان التامه بمعنی ثبت» حالا «و التفصیل الکلام فیها» در این قاعده «یستدعی التکلم فی امور»

س: بیخشید استاد جزو امارات است این؟؟

ج: بله.

س: این قاعده جزو امارات است؟

ج: اگر امارات را به حسب اصطلاح اصولی شامل مواردی که قطع آور هم هست بدانیم بله، اما اگر بگوییم امارات مال فقط ظنیات است، آن وقت نه دیگر، این قطع می‌آورد و جزو امارات نمی‌شود.

«الامر اول» خب اموری را باید برای تفصیل این قاعده بیان کنیم. «الامر اول: توضیح القاعدة. أن القاعدة المذكورة مشتملة علی قیاس استثنایی» این قاعده مشتمل بر تشکیل یک قیاس استثنایی است که قیاس استثنایی می‌دانید یک مقدم دارد، یک تالی دارد و در تالی ما می‌آییم.... در آن یا مقدم را استثناء می‌کنیم یا تالی را استثناء می‌کنیم. این جا هم همین جور است. «مشتملة علی قیاس استثنایی یدعی» در این قیاس «الملازمة بین ثبوت الشیء» و بین تبیین آن شیء و ظهور آن شیء «و یستدل ببطلان التالی علی بطلان المقدم» می‌گوییم اگر الان شب بود باید همه جا تاریک بود، و لکن همه جا روشن است و تاریک نیست پس نتیجه می‌گیریم شب بود باطل است. شب بودن باطل است. این جا هم همین جور است، می‌گوییم اگر حکم خدا این بود که اقامه برای نماز شرط در صحت است، اگر حکم خدا این بود این باید برای همگان ظاهر می‌شد، برای فقهاء ظاهر می‌شد، اختلافی نمی‌شد و چون این ظهور پیدا نکرده و برای همه اختلافی است پس معلوم می‌شود حکم خدا این نیست، مقدم باطل است که بگوییم حکم خدا این است. «و یستدل ببطلان التالی علی بطلان المقدم کما عرفت» این قیاس را و این استدلال را (به هر دو می‌شود

برگرداند) در مثال اقامه‌ای که در سطور بالا زده شد. «حيث الدعى الملازمة» در آن مثال بین ثبوت وجوب اقامه و بین ظهور آن وجوب و اشتها آن وجوب «و يستدل» در فقه «بعدم» ظهور آن وجوب و عدم اشتها آن، علی عدم وجوب اقامه. خب این روشن.

«و منشأ الملازمة فى المثال أن الإقامة من الامور التى يعمّ به الاطلاع فيدعى فى مثل ذلك أن حكم المسألة مما لا يخفى بل يظهر و يشتهر فعدم الظهور و الاشتها دليلٌ على الانتفاع بالحكم» خب گفتیم یک قیاس استثنایی تشکیل می‌شود که در یک بخش این قیاس استثنایی ادعا ملازمه می‌شود بین ثبوت و اشتها و ثبوت. خب این ملازمه برای چیست؟ ملازمه بین دو شیء گاهی به خاطر این است که علت و معلوم هم هستند، گاهی ملازمه بین دو شیء به خاطر این است که معلولی علة واحده هستند، گاهی ملازمه بین این دو شیء برای خاطر این است که ارتباط عرفی، ملاصه عرفی بین این دو تا هست که از هم جدا نمی‌شوند ولو ارتباط عقلی نباشد. خب این جا بین مقدمات اگر حکم خدا این بود باید اشتها پیدا می‌کرد این وجه ملازمه چیست؟ می‌فرماید وجه ملازمه عبارت است از ابتلاء همگانی. وقتی یک چیزی مورد ابتلاء همگان باشد و آن هم وجوب باشد که خدای متعال آن را به عنوان وجوب جعل فرموده باشد، قهراً چون همگانی است این ملازمه پیدا می‌کند که همگان از آن اطلاع پیدا کنند دیگر، آن هم در طول زمان‌های متعدد. توی این دویست و پنجاه سال که اعصار ائمه علیهم السلام بود و همه اهل نماز بودند، نماز جماعت، نماز فردی، نمازهای ائمه را می‌دیدند خیلی جاها به ائمه اقتداء می‌کردند اگر واقعاً اقامه از شرایط نماز بود که بدون آن نماز باطل بود خب این همه می‌فهمیدند، وضعش می‌شد مثل وضع قرائت حمد، وضعش می‌شد مثل رکوع، مثل سجده، مثل دو رکعت بودن نماز صبح، مثل سه رکعت بودن نماز مغرب، چهار رکعت بودن بقیه، این آشکار می‌شد دیگر. پس همگانی بودن و مبتلابه همگان بودن وجه ملازمه است.

می‌فرماید: «و منشأ الملازمة» در مثال اقامه این است که اقامه از اموری است که «يعمّ به الإبتلاء» چون اگر شرط نماز بود، نماز بر همه واجب است آن هم مورد ابتلای همگانی می‌شد. «فیدعى فى مثل ذلك» پس ادعا می‌شود در فقه یا در جاهای دیگر مثل اصول، جاهایی که این مطلب مفید است برای آن، در مثل این جور جایی که مورد ابتلاء همگانی است، «أن حکم المسألة مما لا يخفى بل يظهر و يشتهر» بنابراین چون این چنینی است «فعدم الظهور و عدم الاشتها» دلیل بر انتفا حکم. این امر اول که امر واضحی است و درست است.

«الامر الثانى:»

س: بالاخره این ملازمه...

ج: بله؟

س: ملازمه عرفیه شده؟

ج: نه، عرفیه هم که هست، بلکه عقلیه است در این موارد. برای خاطر این که عرض کردیم وقتی مورد ابتلاء همه مکلفین است که این مکلفین مهتم هستند به این که بسیاری‌شان تکلیف را انجام بدهند، پس بنابراین قهراً این را یاد می‌گرفتند، قهراً می‌فهمیدند این جوری است، اگر مبتلابه عده خاصی بود بله مشتهر نمی‌شد، بین هم آن‌ها باید بود. اما وقتی یک چیزی همگانی هست بنابراین لازمه قهری این، این است که باید مشتهر می‌شد و همگانی می‌شد همه می‌فهمیدند. این مطلب اول.

س: سیره عقلاء با شهرت فرقی چیست؟

ج: بله؟

س: فرق قاعده با سیره عقلاء چیست؟

ج: این جا سیره‌ای نیست. سیره عقلاء که نیست اولاً.

س: سیره مسلمین یا شهرت که در اصول بحث شده این همان قاعده است.

ج: نه، این جا این است، می‌گوییم اگر بود باید سیره‌شان می‌شد، آن جا به وجود سیره تمسک می‌کنیم این جا به نبودن سیره. می‌گوییم اگر واجب بود باید سیره‌شان می‌شد، حالا که نشده معلوم می‌شود نیست. فحص سیره این است که سیره‌ای وجود دارد، ارتکازی وجود دارد، به وجود سیره حکم شارع کشف می‌شد، این جا به این که سیره‌ای نشده، سیره همه نیست که اقامه بگویند، از عدم السیره می‌خواهیم کشف بکنیم.

س: همان جا هم یک سیره‌هایی بر ترک یا سیره‌هایی بر عدم الزام بود. می‌گفتیم سیره بر این است که یک چیزی را الزامی نمی‌کنند.

ج: بله، آن جا هم که هست دو حیث کشف دارد؛ یکی این که وقتی به سیره تمسک می‌کنیم اگر سیره عقلاء باشد چه جوری می‌توانیم کشف بکنیم؟ به ضمیمه عدم ردع شارع. اگر سیره متشرعه باشد باید ضمیمه بکنیم یکی از اسس ثلاثه را تا بتوانیم کشف حکم شارع را بکنیم. اما این بیان نه، توجه به ملازمه می‌کنیم، به آن اسس ثلاثه کار نداریم، می‌گوییم چون بین وجود حکم و بین این سیره و بین این روشن شدن ملازمه است، حتی اگر این روشن شدن به سیره هم نیانجامد، همه باید بدانند نه این که عمل کنند. اگر بود همه باید به دانستن‌شان نه به عمل کردن‌شان، بنابراین با سیره دو فرق می‌کند؛ یکی این که این جا می‌گوییم بین این و این که برای همه روشن باشد، بدانند، حتی آن که هم نماز نمی‌خواند می‌داند توی نماز حمد هست، رکوع هست. به عمل‌شان کار نداریم، به این که برای این‌ها روشن بشود، بدانند. پس این جا ملازمه بین این است، بین وجود آن حکم و دانستن‌شان، این یک فرق. به سیره‌شان کار نداریم، به دانستن‌شان. دو؛ این که این جا هم منشأ ما اسس ثلاثه نیست بلکه منشأ این جا همین ملازمه است، این ملازمه ما را آگاه می‌کند به این که حکم شرع این نیست.

خب البته گاهی خواهیم گفت ان شاء الله بعداً که گاهی... الان جا گفتیم لو کان لبان، حالا که نیست پس آن حکم هم نیست، فعلاً این را داریم اثبات می‌کنیم یعنی عدم وجود آن حکم، آن حکم نیست. بعداً خواهیم گفت و ظاهراً می‌آید که گاهی همین قاعده لو کان لبان دلیل بر وجود حکم هم می‌شود. اما با یک واسطه‌ای که بعداً توضیح می‌دهیم.

س: ارتکاز متشرعه می‌شود؟

ج: آره. یعنی گاهی اثبات حکم می‌تواند بکند.

س: این قاعده لو کان لبان مثل مسأله سه و مقدمه واجب جزو ملازمات عقلیه و غیرمستقلات است مثلاً، که تبدیل علم اصول؟؟؟

ج: نه آن نیست که جزو مستقلات عقلیه، آن نیست.

س: و غیرمستقلات.

ج: نه، غیرمستقلات هم نیست.

س: حکم شرعی....

ج: نه آن هم نیست.

س: حکم شرعی .... ملازمه دارد با اجتهاد عقلاً.

ج: نه غیر مستقلات این است که شارع باید یک کاری بکند تا عقل این حکم را بکند. مثلاً شارع باید یک چیزی را واجب بکند تا عقل بیاید بگوید این مقدمه لازم است. اما این جا فرض این است می‌گوییم از عدم وجود نه کاری شده، اگر این کار را شارع کرده بود باید این امر انجام می‌شد، یعنی باید این معلوم بودن، این آشکار بودن، نه چیزی که در سبیل تحقق آن است، مثل مقدمه واجب و فلان و این‌ها در سبیل تحقق آن است. این جا نه، در سبیل تحقق آن نیست، بلکه آن که ادعا می‌شود این است که این اگر بود باید همگان می‌فهمیدند، اطلاع از آن پیدا می‌کردند نه در سبیل تحقق آن هست.

خب می‌فرماید که: «الامر الثانی موارد جریان القاعدة» این قاعده کجاها کاربرد دارد و می‌توانیم از آن استفاده کنیم و فقهاء باید از آن استفاده کنند، اصولیین از آن استفاده کنند؟ «الأول إن القاعدة المذكورة قد تجرى بلحاظ الحكم الشرعی كما عرفت مثاله فی مستحل البحث و هذا علی نحوین: اعمال القاعدة فی ما ورد فيه نصٌ و اريد بذلك طرح ذلك النص أو طرح ظهوره كما فی مثال الاقامة اذا استظهرنا من الروایات وجوبها فبتلك القاعدة يحمل ظهورها علی الاستحباب»

مورد اول جایی است که این قاعده را به لحاظ حکم شرعی و اثبات حکم شرعی می‌خواهیم اعمال کنیم، استفاده کنیم از آن، همان جور مثالی که در ابتدای بحث («مستحل» یعنی ابتداء) عرض شد. حالا این استفاده حکم شرعی از این قاعده خودش دو نحو است؛ تارةً برای این است که ما توی این مسأله یک نصی داریم، یک روایتی داریم، آیه‌ای مثلاً داریم اما به واسطه این قاعده می‌خواهیم دست از ظهور آن روایت یا آیه برداریم. مثل همین مثالی که زده شد، خب روایاتی داریم که برای نماز اقامه بگو، روایاتی داریم که برای نماز اذان بگویید، این روایات را داریم و ظاهر این روایات اگر ما بودیم و خود این روایات تنها، می‌گفتیم ظاهرش دلالت بر وجوب می‌کند یا می‌گفتیم ظاهرش این است که ارشاد به جزئیت و شرطیت برای صلات می‌کند. ما اگر بودیم و این روایات می‌گفتیم ارشاد به شرطیت است، ارشاد به جزئیت است، یا ارشاد به وجوب است. یا می‌گفتیم حکم تکلیفی است یا وضعی. اما این که لم یبین وجوب آن تکلیفاً یا شرطیت آن برای نماز وضعاً، این آشکارا نشده برای همه و در فقه اختلافی باقی مانده،

عده نادری به آن قائل شدند، این خودش دلیل است بر این که این وجوب نبوده. اگر این وجوب بود برای همه آشکار می‌شد. پس بنابراین از عدم آشکاری این وجوب می‌فهمیم ظهور این روایات مراد نیست، و این قرینه می‌شود بر این که آن روایات حمل بر استحباب می‌شود. این مورد اول که نصوصی داریم اما به قرینه این قاعده، رفع از ظهور آن نصوص می‌کنیم.

مورد دوم این است که اصلاً نصی هم نداریم، پس در مورد ما از این قاعده می‌توانیم در راه اثبات حکم شرعی، برای حکم شرعی استفاده کنیم.

س: حاج آقا ما از شهرت فقهاء نمی‌توانیم از ظهور دست برداریم. وقتی فقهاء یک حرفی می‌زنند و ما استظهارمان یک چیز دیگری است ولی مخالف شهرت است، این شهرت چه جوری نمی‌تواند بیاید آن ظهور را برای ما عوض بکند؟ ولی آن قاعده لو کان می‌تواند؟

ج: ببینید لو کان در جایی که جریان پیدا می‌کند بله.

س: از شهرت اقوی است؟

ج: بله. چون جایی که به خاطر خصوصیات آن جا ملازمه را قبول کردیم، فقیه باید این دقت را در اعمال داشته باشد که ببیند این مورد چنین ملازمه‌ای دارد با این که لإشتهر و بان یا نه، اگر مورد جوری باشد که وجود آن ملازمه با اشتهار و ابانه داشته باشد بله از آن‌ها مهم‌تر است. ولی آن جاهایی که ما می‌گوییم شهرت است ملازمه ندارد. مثلاً در یک چیزی می‌گوییم چنین شرطی است که همگانی نیست، خیلی‌ها شاید اطلاع ندارد، لزومی ندارد اطلاع داشته باشند، چون همگانی... مثلاً قوانین کشور، بسیاری از قوانین کشور هم آن کسی هم که اجرا کننده است خبر ندارد که چنین قانونی وجود دارد ولی یک چیزی است که نمی‌شود کسی از آن اطلاع نداشته باشد. مثل این که اگر مثلاً عبور از خیابان، هر خیابانی، اگر قانون این بود که هر کسی از خیابان ارم می‌خواهد عبور کند صد تومان باید بدهد، این یک قانونی است که همین دو روز از آن می‌گذشت همگانی می‌شد، چون همه نیاز دارند و همه هم باید صد تومان بدهند، اگر چنین قانونی بود که از قانون بنزین خیلی مشکل‌تر می‌شد که بله این اصلاً لبان و ظهر این جور جایی، اما فلان قانون نوشته که اگر می‌خواهی مثلاً از کشور خارج بشوی باید مثلاً فلان مقدار... نه، این مورد ابتلاء همه نیست، لإشتهر و بان نبود. پس باید به خصوصیت توجه بکنید. اجازه بدهید من این عبارت را، چون

مطلبش را گفتیم عبارت را سریع بخوانم ان شاء الله بقیه‌اش برای فردا. فردا که درس نیست، شنبه هم به خاطر این که سالگرد وفات حضرت معصومه سلام الله علیها گرفتند و این جاها عزاداری و این‌ها هست نیست، ان شاء الله یکشنبه.

«و هذا علی نحوین، النحو الأول اعمال القاعدة فی ما ورد فیہ نص» و اراده گردیده شده است «بذلک» به اعمال قاعده طرح آن نص. اصلاً نص را بگذاریم کنار به طور کلی، «أو طرح ظهوره» یا ظهورش را طرح کنیم بگوییم ظهور در وجوب دارد یا ظهور در ارشاد دارد، به جزئیت و شرطیت، این را طرح کنیم. «کما فی مثال الإقامة اذا استظهرنا از روایات» وجوب اقامه را «فتلک القاعدة یحمل ظهورها علی الاستحباب» این مورد اول. «النحو الثانی اعمالها فیما لانص فیہ کما سیأتی فی مثاله فی المورد الثانی و الثالث ان شاء الله» و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۸

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

امر ثانی در بحث قاعده لو کان لبان، موارد تطبیق این قاعده و استفاده از این قاعده است. خب اصل این قاعده این بود که اگر بین وجود یک شیء و انتشار آن ملازمه بود قهراً از عدم انتشار می فهمیم که آن شیء وجود ندارد، مقتضای این ملازمه این هست دیگر، اگر وجود شیء و انتشار و ابانه و ظهور آن شیء ملازمه وجود داشت، حالا به چه ملازمه‌ای؟ عقلیه، عرفیه، عادیه که بعد می آید. این جا قهراً اگر این انتشار، این ابانه، این ظهور وجود نداشت این کشف می کند از این که آن شیء وجود ندارد که این امر واضحٌ حالاً تا این جا فعلاً. حالا می خواهیم ببینیم از این قاعده، از این مطلب در علم فقه و علم اصول در کجاها می توانیم استفاده بکنیم. سه مورد جای بهره‌برداری از این قاعده است. یکی در موارد در اثبات یا نفی یک حکم شرعی که این را در جلسه قبل بیان کردیم و تطبیق کردیم. مورد دوم در موضوعات حکم شرعی است. خب بسیاری از اشیاء را شارع مقدس موضوع حکم قرار داده، مثلاً عرفات موضوع وجوب وقوف است یا مقیات موضوع احرام است و هکذا. منا موضوع احکام خاصی است و... حالا در این باب موضوعات و امثال این هم گاهی استفاده می شود از این همین قاعده لو کان لبان، مثلاً گفته می شود اگر

فلان سرزمین این جزو عرفات بود لبان و ظهر، اگر مثلاً فلان نقطه این هم جزو مواقیت بود که حجاج از آن جا می توانستند محرم بشوند برای عمره یا برای حج این لبان و ظهر. در طول تاریخ وجود ائمه علیهم السلام اگر فلان نقطه بین مدینه و مکه معظمه، غیر جحفه مثلاً این جا هم میقات بود، خب لبان و ظهر در این مدت طولانی دویست و اندی سال، معلوم نمی شد؟ چیزی که این قدر مورد احتیاج است، همگانی است، مبتلی به است، این لبان و ظهر. پس از این که تا به حال یعنی این روشن نشده، هیچ کسی خبر ندارد، کسی نمی گوید این جا میقات است یا این جا جزو عرفات است، یا این جا جزو منا هست، این معلوم می شود که این ها منا نیستند، عرفات نیستند، این جا میقات نیست. پس یکی از مواردی که از این قاعده می شود استفاده کرد برای اثبات موضوع حکم شرعی یا نفی موضوع حکم شرعی است.

«الثانی: و قد تجری» این قاعده لو کان لبان، «بلحاظ موضوع الحکم الشرعی» نه خود حکم شرعی، موضوع حکم شرعی. «فیقال مثلاً إنَّ الموضوع الکذابی لو کان میقاتاً لبان و ظهر أو أنه لو کان» آن موضع کذابی «جزءاً من المشاعر من الحج» مثل عرفات، مثل منا، مثل مشعر «لبان و ظهر و حیث لم یبین ذلك فلیس میقاتاً أو لیس من المشاعر و کذا اذا استحل جماعةً کثیرةً فلم یروا الهلال لحکم عدم وجوده اذ لو کان لبان و ظهر» یا عده زیادی آمدند دارند استهلال می کنند که ماه را ببینند، ماه حکم شرعی نیست ولی موضوع حکم شرعی است، رؤیت هلال موضوع حکم شرعی است «صم للرؤية و افطر للرؤية» موضوع للحکم الشرعی، حالا اگر عده کثیری همه آمدند دارند به افق نگاه می کنند و هیچ مانعی هم نیست؛ نه گرد و غبار است، نه ابر است، نه هیچی؛ افق صاف، همه دارند نگاه می کنند و هیچ کسی ندید، خب می گویم حتماً نیست لو بان لظهر، همه چشم های قوی دارند، آدم های مختلف هستند همه دارند نگاه می کنند لو بان لظهر. البته گاهی یک چیزهای استثنایی پیش می آید، مرحوم آیت الله نجفی مرعشی می گویند یک وقتی توی صحن مطهر آن موقعی که قم این قدر شلوغ و ساختمان های بلند نبوده، مثلاً صحن پر بود آمده بودند برای استهلال، هوا ابری بود خب همه مایوس شدند که دیده نمی شود. این ها وقتی رفتند یک کمی ابر حرکت کرد، تا حرکت کرد می گوید من ماه را دیدم، فقط من بودم که ماه را دیدم، چون ابر حرکت کرد یک فرجه ای پیدا شد. حالا گاهی خب تا این جور حرکت ابر پیدا نشده همه دارند نگاه می کنند، فلذا در روایات هم هست که اگر دو تا شاهد عادل آمدند شهادت دادند در جایی که عده فراوانی استهلال کردند آن ها نمی گویند، قول این شاهد ها هم حجت نیست. چون خیلی مستبعد است که همه چشم ها ندیده، این ها خیال کردند، توهم کردند حالا برای خودشان البته



حجت است وقتی یقین دارند، ولی دیگران به قول آنها نمی‌توانند اتکاء کنند. پس لو کان لبان، یکی از جاهای دیگری که کاربرد دارد و می‌شود تطبیق کرد این مورد است که این هم حکم شرعی است.

خب «الثالث: تجری بلحاظ دلیل الحكم الشرعی فیقال فی حجية السيرة العقلانية مثلاً إنَّ الشارع لو ردع عنها لبان و ظهر» مورد سوم که این قاعده کاربرد دارد نه در خود حکم شرعی است که اولی بود، نه در موضوع حکم شرعی است که دومی بود، بلکه در دلیل حکم شرعی است. خب یکی از ادله احکام شرعی چیست؟ سیره عقلاء است منتها سیره عقلایی که شارع ردع نکرده باشد. سیره عقلاء اگر در مرئی و منظر شارع بود و شارع سکوت کرد، ردع نکرد، منع نکرد، این کاشف از این است که این سیره را قبول دارد و طبق آن جعل حکم فرموده. این را بگویید، خب حالا ما از کجا بفهمیم که شارع ردع کرده یا نکرده، گاهی شرایط جوری است که از این قاعده می‌توانیم آن جا استفاده کنیم، می‌گوییم اگر شارع این سیره مغروسه همگانی را ردع کرده بود این جا چیزی نبود که مخفی بماند. لبان و ظهر. حالا که لم یُبین، این ردع معلوم می‌شود نبوده چون بین ردع و بودن ردع و انتشار و وضوح آن ملازمه است. یک امر همگانی اگر شارع ردع فرموده بود، همه متوجه می‌شدند، دهان به دهان می‌گشت و این می‌گفت عجب این امر واضحی است، این راهی که ما می‌رویم شارع ردع کرده، نمی‌شود. مثلاً اگر شارع در زمان خودش، مردم سیره‌شان این بوده که مثلاً یک مدل خاصی همگان لباس می‌پوشیدند، مثلاً مثل زمان ما، معمول مردم چی می‌پوشند؟ کت و شلوار می‌پوشند، الان این مدل همگانی است. اگر واقعاً در زمان ما یک مرجع نافذ الکلمه‌ای مثل حضرت امام می‌فرمود آقا کت و شلوار پوشیدن حرام است، این آن قدر دهن به دهن می‌گشت، همه می‌گفتند عجب حرام است! باید برویم یک لباس دیگری تهیه کنیم، رسم و روش‌مان را عوض بکنیم، این یک چیزی نبود که مخفی بماند. این لبان و ظهر. فرض وقتی کردیم یک چیزی سیره عقلانی است، همگان به آن روش دارند عمل می‌کنند اگر شارع آمده بود اعلام کرده بود این باطل است، این حرام است، این درست نیست این ملازمه داشت با این که انتشار پیدا کند، ظهور پیدا کند و حیث این که انتشار پیدا نکرده، ظهور پیدا نکرده، هیچ خبری، هیچ روایتی، هیچ امر تاریخی، هیچی نقل نشده که ردع فرمودند این معلوم می‌شود ردعی در کار نبوده. پس این جا هم یکی از جاهایی است که ما می‌توانیم بهره بگیریم از قاعده لو کان لبان.

می‌فرماید که: «الثالث: تجری بلحاظ دلیل الحكم الشرعی فیقال فی حجية السيرة العقلانية مثلاً إنَّ الشارع لو ردع عن (این) سیره عقلانی لبان (این) ردع شارع و ظهر فعدم ذلك» عدم این ابانه و ظهور «کاشف عن عدم الردع» معلوم

می‌شود ردعی در کار نبوده «کما بین ذلك في مبحث حجية السيرة فراجع» اباحت قبلی که سیره عقلائییه بحث شده آن جا گفته شده که یکی از راه‌هایی که ما بتوانیم بفهمیم، احراز عدم صغرای ردع کنیم همین قاعده لو کان لبان است.

«ثم إنَّ الحكم الذي يراد نفيه أو اثباته بالقاعده قد يكون حكماً أصولياً» خب حالا برگردیم به آن قسم اول، پس تارةً برای اثبات حکم شرعی است، تارةً برای موضوع حکم شرعی است، تارةً برای دلیل حکم شرعی است. حالا آن جایی که برای اثبات حکم شرعی است به دو قسم است یا بیشتر. تارةً برای اثبات حکم شرعی اصولی است. ما احکام شرعی اصولی هم داریم دیگر، حجیت خبر واحد حکم شرعی، شارع می‌فرماید الخبر الواحد حجة. شارع می‌فرماید الاستصحاب حجة. پس بنابراین احکام شرعی تارةً احکام شرعیه اصولیه هستند، یعنی اصول الفقه مقصودمان هست نه اصول دین. اصول فقه. گاهی احکام شرعیه فقهیه هستند. این قاعده لو کان لبان، هم در حوزه احکام شرعیه اصولیه کاربرد دارد، هم در حوزه احکام شرعیه فقهیه و هكذا در احکام شرعیه فقهیه هم احکام تکلیفیه و هم احکام وضعیه. در هر دو کاربرد دارد در فقه.

می‌فرماید: «ثم إنَّ حكم الذي يراد نفيه» حکمی که می‌خواهیم بگوییم نیست به برکت قاعده لو کان لبان. یا حکمی که می‌خواهیم آن را اثبات کنیم بگوییم هست به برکت قاعده لو کان لبان که حالا مثال زده می‌شود. «یراد نفيه أو اثباته بالقاعده قد يكون حكماً أصولياً كإثبات حجية الظواهر ببيان أن الشارع لو كان له طريق آخر في بيان احكامه غير الاعتماد على الظواهر لبان و ظهر فعدم ذلك كاشف عن اعتماد على الظواهر» خب می‌خواهیم اثبات کنیم حجیت ظواهر را، خب ظواهر که می‌دانیم قطع آور نیست دیگر، ظاهر است، صریح نیست. ظواهر کلام است، یعنی احتمال خلاف هم داده می‌شود اما ظاهر این است، مثلاً امر ظاهر در وجوب است، نه این که صریح در وجوب باشد، احتمال استحباب هم داده می‌شود. یا امر ظاهر در مولویت است، خب احتمال ارشاد هم یک جاهایی وجود دارد. این‌ها ظواهر هستند و هم‌چنین کلمات دیگر، الان شما به کافی، من لایحضره، تهذیب، وسائل، بحار مراجعه می‌کنید که کلمات ائمه علیهم السلام است، خب این‌ها ظواهر است دیگر، به حسب لغت و فلان و عرف و این‌ها ظاهر کلام معنایش این است. آیا این ظواهر حجت است یا حجت نیست؟ بحث اصولی دیگر. بحث حجیت ظواهر در اصول اثبات می‌شود. برای اثبات حجیت ظواهر این جور استدلال می‌شود؛ می‌گویند خب شارع برای ارتباطش با مردم و انتقال مطالبش به مستمعین و مخاطبینش و مردم چه راهی داشته؟ حتماً باید یک راهی برگزیند، این راه یا همین راه

متعارف است که به ظواهر کلمات بفهماند، یا باید یک راه دیگری وجود داشته باشد. اگر راه دیگری بود، در طول این دویست و اندی سال، شارع به ظواهر انتقال نمی‌دادند مطالب خودش را به اذهان مخاطبینش، یک راه دیگری را اتخاذ کرده بود. این لبان و ظهر نبود؟ خب روشن می‌شود دیگر، این دویست و پنجاه سال، ائمه و شارع چه جور مطالب را به مردم... این یک چیزی نبود که توی تاریخ گم بشود و معلوم نشود، لبان و ظهر. مثلاً اگر از راه اشراق بود که همین طور می‌ایستاد مطالب خودش را به اذهان منتقل می‌کرد می‌فهمیدند، می‌گویند شاید شیخ اشراق می‌گویند که به او گفتند شیخ اشراق هم، می‌گویند بله می‌آمده توی مجلس درس می‌نشسته، شاگردها هم می‌نشستند، نه این حرف می‌زده نه آن‌ها، این مطالب خودش را همین طور منتقل می‌کرده به ذهن، حالا اگر این حرف‌ها راست باشد. حالا ولی اگر شارع هم این کار را می‌کرد، پیامبر عظیم الشان (ص) هیچی نمی‌گفت، همین طور می‌نشستند، مردم هم توی مسجد هی فلان واجب است، فلان چیز حرام است، فلان چیز مستحب است، فلان چیز... همین طور هی منتقل می‌شد به ذهن، یا امام صادق سلام الله علیه می‌آمدند می‌نشستند همین طور منتقل به ذهن زراره و محمد بن مسلم و کذا و کذا... اگر این‌ها بود که این‌ها یک وقایعی است که باقی می‌ماند که عجب یک راه عجیب و غریبی است، می‌ماند. خب پس راه یا این است یا یک راه دیگری است، آن راه دیگر اگر بود لبان و ظهر. پس معلوم می‌شود از همین راه است. چون دو تا گزینه که بیشتر نیست، یا این یا غیر این، پس راه انتقال یا اتکاء به کلام و ظواهر کلام است و یک مواردی هم نصوص و یا راه آخر است. بین نفی و اثبات است، راه سومی وجود ندارد یا این است یا غیر این، غیر این که می‌گوییم دیگه همه چیزها است. غیر این یک چیزی است که لو کان لبان و ظهر. پس آن غیر باطل شد، حالا که آن باطل شد تعین این راه که همین ظواهر باشد. پس از این بیان هم معلوم شد که ما از قاعده لو کان لبان بخواهیم استفاده کنیم گاهی مستقیماً حکم شرعی از توی آن در می‌آوریم، گاهی نه، مستقیماً نه، یک چیزی را ابطال می‌کنیم بعد به واسطه ابطال آن، آن حکم شرعی اثبات می‌شود. این جا همین جور شد، با قاعده لو کان لبان، چه چیزی را ابطال کردیم؟ مستقیماً این که ظواهر حجت است اثبات نشد. با این لو کان لبان آمدیم چی را ابطال کردیم؟ آن شق را و چون امر منحصر در حجیت ظواهر و آن بود، آن که ابطال شد این... یعنی ضدان لا ثالث لهما باشد، متناقضین باشد، ابطال یک طرف نقیض، نقیض آخر را اثبات می‌کند، ضدان لا ثالث لهما باشد ابطال یک ضد، ضد دیگر را اثبات می‌کند. همین مثال که گفتیم هم نفی هم اثبات که گفتیم یراد نفیه او اثباته، توی همین مثال، مثال برای هر دو هست. ما با این قاعده لو کان لبان، غیر ظواهر را نفی‌اش را اثبات کردیم

چون آن‌ها حجت نیست، چون اگر حجت بود لبان و ظهر. با همین قاعده به واسطه چسبی را اثبات کردیم؟ اثبات وجود حجیت برای ظواهر، بنابراین همین مثال، هم مثال نفی شد، هم مثال اثبات شد.

می‌فرمایند که: «ثم إنَّ الحكم الذي يراد نفيه أو اثباته بالقاعدة قد يكون حكماً أصولياً كإثبات حجية الظواهر» به چه بیان اثبات می‌کنیم حجیت ظواهر را به واسطه این قاعده، به بیان این که شارع لو کان له طریق آخر غیر حجیة الظواهر فی بیان احکامش غیر اعتماد بر ظواهر لبان آن طریق آخر و ظهر آن طریق آخر. «فعدم ذلك» پس عدم این ابانه و ظهور، «کاشف عن اعتماد علی الظواهر و حجیة الظواهر».

خب پس...

س:؟؟ حجت سیره چیست؟؟

ج: الان این جا به سیره ربطی داشت؟

س: نه، آن جا، حجیت سیره را که؟؟

ج: نه، گفتیم برمی‌گردیم به اول، سه مورد گفتیم. اول حکم شرعی، دو؛ موضوع حکم شرعی، سه؛ دلیل حکم شرعی. حالا حکم شرعی را داریم تقسیم می‌کنیم، برگشتیم به قسم اول.

س: همین مثال حجیت ظواهر؟؟ دلیل حکم شرعی نباشد.

ج: نه نه، حکم شرعی...

س: دلیل حکم شرعی.

ج: نه نه، هم دلیل شرعی است، هم حکم شرعی\*.

س: یعنی حجیت سیره را؟؟

ج: نه، حجیت سیره باز حکم شرعی\*. این جا هم ظواهر حجت است، شارع جعل حجیت روی ظواهر کرده، بعد که شارع روی ظواهر جعل حجیت کرد ما از طریق ظواهر استدلال می‌کنیم برای احکام شرعی آخر. پس یک چیزی می‌شود هم موضوع حکم شرعی باشد، هم بعد از این که موضوع حکم شرعی شد خودش دلیل بر حکم شرعی

باشد، دلیل بر احکام شرعیه دیگر باشد. الان ظواهر را تا شارع نگوید حجت است به درد می خورد؟ ظواهر که علم آور نیست، حجیت آن ذاتی نیست، باید شارع بگوید حجت است. حجت حکم اصولی. شارع وقتی این حکم اصولی را آورد روی ظواهر حالا ما از این ظواهر بعداً می توانیم استدلال کنیم برای احکام آخر، نه این که برای خجیت خود ظواهر، برای احکام آخر. مثلاً می گوئیم خبر زراره دلالت می کند ظاهر خبر زراره بر وجوب فلان امر، این فقهاء در فقه روایت ذکر می کنند می گویند ظاهر این روایت این است، پس بنابراین دلالت بر وجوب فلان امر می کند، خب بکند، به چه درد ما می خورد، می گوید توی اصول اثبات کردیم که این ظاهر چیست؟ حجت است. پس بنابراین خبر زراره، هم از یک نظر که نگاه به آن بکنیم موضوع لحکم شرعی، که حکم شرعی آن چیست؟ حجیت است. بعد از آن طرف که نگاه به آن می کنیم؛ دلیل بر احکام دیگر شرعیه، وجوب فلان چیز، حرمت فلان چیز، حکم وضعی، حکم تکلیفی و هکذا. حالا این جا همین طور، این جا حجیت ظواهر که خود ظواهر بعد از این که حجت شدند می شوند دلیل بر احکام شرعیه، حالا حجیت آن می شود حکم شرعی اصولی. ما به قاعده لو کان لبان، این حکم شرعی اصولی را داریم اثبات می کنیم.

س: حجیت ظواهر مگر وظیفه مکلف است؟

ج: بله؟

س: مگر وظیفه مکلف است که حجیت ظواهر بشود حکم شرعی؟

ج: بله وظیفه مکلف است دیگر، مکلفی که البته فقیه است، یا نه فقیه هم نباشد بالاخره این زراره که می رود خدمت امام صادق، امام صادق می فرمایند که «اسجد سجدتی السهو اذا تکلمت بکلام آدمی» خب ظاهر کلام حضرت این است که وجوب است. این وجوبی که او می فهمد حجت است یا حجیت نیست؟ قطع که پیدا نکرده به فرمایش امام صادق، شاید حضرت استجاباً بخواهد بفرماید اسجد، چرا حمل بر لزوم می کند؟ ظهور است دیگر، این ظهور را باید خود شارع گفته باشد حجت است که این ظهور کلام من حجت است، برای تو شنونده، تو فقیه و هکذا.

س: باید تفکیک بین مورد اول و مورد سوم به این نحو بشود که مورد سوم به لحاظ دلیل حکم شرعی، دلیل هایی که خودشان حکم شرعی نیستند منظور است؟

ج: نه، خودشان حکم شرعی هم باشند اشکالی ندارد. دور لازم نمی آید، حکم شرعی برای دلیل هستند برای حکم های شرعی دیگر، نه این حکم شرعی که حالا روی خودشان دارد می آید.

س: الظهور حجة که دلیل نیست، آن روایت دلیل است.

ج: ظهور آن روایت دلیل است، بابا ظهور کلام...

س: الظهور حجة؟؟؟

ج: بله؟

س: الظهور حجة...

ج: اگر شارع نفرماید که الظهور حجة، می توانید به این ظهور استناد کنید بگویند حرف شارع این است؟ اگر شارع نفرماید الظهور حجة می توانید به ظهور استناد کنید بگویند حرف شارع این است؟ نمی توانید، پس بنابراین الظهور حجة حکم شرعی که می آید روی ظواهر و ما آن وقت وقتی آمد روی ظواهر می توانیم...

س: خود ظاهر می شود دلیل.

ج: آن وقت ظاهر می شود دلیل بر آن احکام یا بر مراد شارع.

خب، «فعدم ذلك كاشف عن اعتماد على الظهور و قد يكون» این و قد يكون، عدل آن قد يكون بالا است. «قد يكون حكماً اصولياً» عدل آن «و قد يكون حكماً فقهيّاً» گاهی حکم، حکم اصولی است که ما داریم از قاعده لو کان لبان استفاده می کنیم و گاهی حکم فقهی است. حالا «و الحكم الفقهي» خودش ايضاً «إما وضعي و إما تكليفي». إما وضعي نحو نجاسة الدم المتخلف في الذبيحة» وقتی ذبیحه ای را ذبح می کنند، گوسفندی را ذبح کردند، وقتی خونس به طور متعارف خارج شد، دیگر خون هایی که توی رگ و پی های این گوسفند باقی می ماند می گوئیم این ها پاک است. فلذا وقتی که گوشت را درست می کنند و افراد میل می کنند، نه نجس است، نه اکل حرام است. این را از کجا فهمیدیم؟ کدام روایت داریم که آن دم متخلف پاک است؟ با این که ادله گفته مثلاً الدم نجس یا حرام است اکل دم. این را از کجا فهمیدیم این پاک است و حرام نیست؟ از این که لو کان لبان، بابا همه متورعین، همه مسلمان ها، همه شیعه ها، خود ائمه، همه گوشت مگر نمی خورند؟ اگر این جوری بود باید تمام این خون ها را از گوشت جدا کرد که

دیگر یک ذرة المثقالی هم خون توی این نمانده باشد، این لبان و ظهر، یک کاری است صعب، بسیار مشکل، یک چیزی نباید مخفی بماند. پس از همین می فهمیم که اگر نجاست این دم، یا حرمت خوردن این دم کان حکماً شرعياً لبان و ظهر، و چون چنین چیزی لم یظهر و لم ینتشر، معلوم می شود این حرمت نیست، معلوم می شود این نجاست نیست. این هم می تواند مثال باشد هم برای حکم وضعی که نجاست باشد، هم برای حکم تکلیفی که حرمت باشد.

س:؟؟

ج: بابا گفتیم برمی گردیم به اولی، حالا تارة آن اولی چیست؟ گاهی حکم اصولی است، گاهی حکم فقهی است. حکمی که فقهی شد تارة چیست؟ وضعی است، تارة تکلیفی است.

حالا برای وضعی آن «إما وضعی» نحو نجاسة الدم المتخلف فی الذبیحة فیقال بأنه لو کان» این دم متخلف «نجساً لبان و ذاع» ذایع می شد یعنی منتشر می شد. «و حیث لم یکن كذلك فلیس نجاساً» این استدلال را قبول دارید؟ پس یکی از جاهای کاربردی آن همین است.

س: ممکن است بگوئیم که خون غیرظاهر نجاست ندارد، حرمت اکل دارد.

ج: نه، حالا از شما سؤال می کنم که آیا نجس هست یا نجس نیست؟ به چه دلیل می گوئید نجس نیست؟ به همین دلیل لو کان لبان. نه به خاطر برائت، دلیل داریم، می گوئیم اگر این نجس بود باید چه کار بکنیم؟ اگر نجس بود حرام بود خوردن آن، بعد هم باید این گوش را تکه تکه بکنی، ریز ریز بکنی، همه را بروی بشوری، آب بکشی، خون ها را از آن جدا بکنی تا بتوانی بخوری. پس اگر نجس بود لبان، یعنی سؤال فقهی؟ آیا دم متخلف پاک است یا نجس است؟

س: مراد من این بود که شاید مثال بهتر این که دم غیر ظاهر پاک است یا نه؟

ج: نه، متخلف یعنی همین، دم متخلف یعنی دمی که بعد از سر بردن توی اعضاء و جوارح مانده.

س: حاج آقا حالا این قبل از سر بردن هم پاک است.

ج: آره پاک است، حالا خوردن آن دو تا بحث است؛ یکی حالا پاک بودن آن است. این خون متخلف پاک است یعنی به لباس شما بخورد، به جایی بخورد نجس نیست. حالا می شود خورد یا نه؟ بحث آخر.

«و إما تکلیفی الزامی» و یا این که آن حکم فقهی وضعی نیست بلکه تکلیفی الزامی است یعنی وجوبی است یا تحریمی است، «مثل وجوب التغسیل و التکفین لمن اطلق علیه الشهد فی الأخبار» خب می دانید موارد عدیده‌ای داریم که در اخبار... «من قُتل دون ماله فهو شهید» آن دزد وارد شده می‌خواهد اموال او را بدزد، این دفاع می‌کند کشته می‌شود، فهو شهید. سؤال؛ غسل و کفن دارد یا ندارد؟ چون شهید لایغسل و لایکفن بل یدفن به همان لباسی که بر او بوده. خب این روایت که دارد می‌گوید فهو شهید، آن روایت هم که فرموده «الشهد لایکفن و لایغسل» می‌توانید شما فتوا بدهید، فقیه می‌تواند فتوا بدهد که «من قُتل دوم ماله» هم آره دیگر، همین جور نه او را غسل بدهید، نه کفن کنید؟ «من مات فی بستره علی حب آل محمد (ص) مات شهیداً» ان شاء الله همه ما اگر شهادت معروفه نصیب‌شان شد که فبها و نعم، نشد هم پس شهید هستیم، بالاخره علی حب آل محمد هستیم ان شاء الله. صلوات الله علیهم اجمعین. خب آیا می‌توانیم بگوییم، پس همه شیعیان اثنی عشری که علی حب آن بزرگواران هستند لا یغسلون و لایکفنون دیگر؟ می‌توانیم این طوری بگوییم؟ فقیه از کجا می‌فهمد آن حکم این جا نیست؟ می‌گوید بابا مگر مردن و این‌ها تک و توک بوده، همه این آدم‌هایی که دون مال‌شان مردند، همه آن‌هایی که حب آل محمد (ص) داشتند، اگر این‌ها باید غسل داده نمی‌شدند، کفن نمی‌شدند، لبان و ظهر، پس به همین می‌فهمیم به حضرت عباس این جوری نیست که این‌ها غسل و کفن نداشته باشند، لبان و ظهر.

پس «إما تکلیفی» مثل وجوب التغسیل و التکفین لمن اطلق علیه الشهد فی الأخبار» به کسانی که در اخبار اطلاق شهید بر آن‌ها شده. شما نمی‌توانید بیابید این جا بگوید خب اطلاق شهید شده پس این حکومت دارد بر آن دلیلی که می‌گوید کسی که شهید است لا یغسل و لایکفن. نه این جا معلوم است که می‌خواهد بگوید ثوابش را دارد، نه این احکامش را دارد. به قرینه این که لو کان؛ اگر احکامش را داشت لو کان لبان و ظهر.

خب پس این حالا «إما تکلیفی الزامی أو غیر الزامی» یا نه، حکم تکلیفی غیر الزامی است؛ استحبابی است، کراهتی است. «نحو استحباب تجدید غسل الجنابة حیث یقال» خب تجدید وضو مستحب است، نور علی نور. من یادم هست در نوجوانی که می‌رفتیم مجالس علما یکی از بزرگان علماء آن وقت یادم هست که در شب ماه رمضان هم بود، می‌گفت بعضی افراد هستند که وقتی وضوی تجدیدی می‌گیرند آن نور حاصل شده و ساطع شده را می‌بینند. این‌ها چشم به تعبیری برزخی‌شان باز شده ماورای آن چیز که ماها، بنده نمی‌توانم ببینم در اثر توفل در مادیت آن‌ها این پرده‌ها یک خرده کنار رفته می‌بینند، آن نوری که روایات دارد می‌گوید ایجاد می‌شود، آن نور را می‌بینند. حالا



سؤال؛ وضو علی الوضو مستحب است، آیا غسل جنابت بر غسل جنابت مستحب است یا نه؟ غسل جنابت کرده حالا دوباره هم می‌رود غسل جنابت بکند، مثل وضو دارد دوباره می‌رود وضو می‌گیرد. اگر از فقیه سؤال بکنند آقا غسل الجنابة علی غسل الجنابة مشروع، جایز، مستحب؟ چه می‌گوید؟ می‌گوید لا. لماذا؟ می‌گوید لو كان لبان. این اگر یک چیزی بود که توی غسل جنابت بود، این همه آدم‌های متورع، مهمتم به انجام مستحبات که در طول ازمنه ائمه علیهم السلام بود اگر این که کار خوبی بود، مستحبی بود در دین، این لبان و ظهر.

س:؟؟

ج: نه، افراد می‌دانستند. نه این که ما بینیم، لبان، یعنی این علمش. بارها گفتم بان یعنی معلوم می‌شد برای آن‌ها که بله... علم آن، نه دیدن آن، این اشتباه نشود که می‌گوییم اشتهر یعنی اشتهر علمه، اطلاع، این که افراد آن را بدانند.

س: شاید اهل بیت فهمیدند به دست ما نرسیده.

ج: الله اکبر. یک جاهایی است که می‌گفتند چون همه به آن مبتلی به هستند ملازمه دارد، اگر شما می‌گویید که بله، اگر یک حکمی است، یک جوری است ملازمه ندارد چون مبتلی به عامه نیست، خیلی افراد به آن کار ندارند، این ملازمه باید وجود داشته باشد، این را از یاد نبرید، من دیشب یک رساله‌ای کسی به من داد راجع به همین قاعده نوشته بود، حالا یک آقای. دیدم مثل این که توجه ندارد به قاعده، به لب قاعده. بابا قاعده مال کجاست؟ آن جایی که این ملازمه وجود داشته باشد. این ملازمه باید چی باشد؟ باید خصوصیات که شرایطش را بعداً خواهیم گفت. باید داشته باشد که بین وجودش و اشتها آن، اشتها هم به معنای علم پیدا کردن، باید ملازمه باشد. حالا شما اگر در یک مثالی مناقشه دارید خیلی خب آن جا بگویید این قاعده تطبیق نمی‌شود.

س:....

ج: حالا می‌گوییم، یک ذره اجازه بدهید این جا...

می‌فرماید «نحو استحباب تجدید غسل الجنابة حیث یقال إنه لو كان مستحباً لبان و ظهر» البته عند چه کسانی؟ لبان و ظهر عند چه کسانی؟ مهمتم بالاستحباب و عمل به کارهای مستحب، این‌ها. و حال این که می‌بینیم هیچ متورعی، مهمتم به کار مستحبی توی ذهنش چنین چیزی نیست.

«لبان و ظهر ذلک، و لم یخف ذلک علی الاصحاب» بر اصحاب که دنبال امور مستحبی و این‌ها هم هستند مخفی نمی‌ماند. «مع آنه لم یرد دلیل علی استحبابه» با این که اصلاً دلیلی بر استحباب تجدید غسل جنابت ما نداریم. «و لم یفت به الاصحاب» و افتاء و فتوا نداده به این استحباب اصحاب در کلمات‌شان.

خب از این انسان جزم پیدا می‌کند که چنین چیزی نیست. حالا کسی ممکن است این جا بگوید نه آقا این امر مستحب بوده، همه که دنبال آن نبودند، شاید یک عده متوجه شدند آن‌ها هم فوت شدند توی کتاب‌هایشان نوشتند. جای این جور حرفی این جا هست، دیگه نفوس این جا در مثل این مثال‌ها فرق می‌کند که ملازمه را قبول بکند یا برای او یک تشکیلاتی باشد، قهراً اگر تشکیک کرد ملازمه ندارد.

صحبت سر این است که قاعده لو کان لبان، یک ارض عریضی دارد، در احکام چه اصولی چه فقهی. فقهی آن چه وضعی چه تکلیفی. تکلیفی، چه الزامی چه غیر الزامی، جاهایی در فقه کاربرد دارد.

س: حاج آقا این ملازمات شخصی باید باشد یا نوعی باید این ملازمه را داشته باشد؟

ج: نه، این جا جای نوعی و شخصی نیست، یعنی باید برای مردم لبان برای....

س: توی ملازمه، اصل ملازمه این جا بین این عمل با این....

ج: بحث آن را خواهیم گفت. چون می‌آید، توی همین... بعد می‌آید، هم اشتها یعنی چی بعد می‌آید، هم در بحث این‌ها می‌آید.

«و الوجه فی جریان القاعدة فی الحکم الوضعی و التکلیفی غیر الزامی ان الحکم الوضعی ایضاً مورد للاهتمام ولو باعتبار ما یترتب علیه من الآثار التکلیفیة» خب این مواردی که گفتیم که قاعده لو کان لبان در آن‌ها هم قابل استفاده است، در دو جا ممکن است یک این قلتی وارد بشود؛ یکی این که شما گفتید در احکام وضعیه هم می‌آید. کسی می‌گوید آقا احکام وضعیه بما این که احکام وضعیه است خیلی مورد توجه نیست، احکام احکام وضعیه مهم است، این که این نجس است یا پاک است خودش مهم نیست، این که باید با آن نماز نخوانی، با آن طواف نکنی، این که اگر آشامیدنی هست نیاشامی، اگر خوردنی هست نخوری، چون اکل به..... این‌ها مهم است، اما حالا این نجس است یا نجس نیست؟ این چه اثری دارد؟ لولا این احکام چه اثری دارد؟ ایشان می‌گویند درست است اما به لحاظ احکامش مهم می‌شود دیگر. چون شارع آمده یک هنری به کار برده که این هنر در بین ابناء عرف هم هست. هر

موضوعی را ذکر کند، ده‌ها حکم برای آن ذکر کند، بگوید فلان چیز را نخور، نیشام، نماز با آن نخوان، طواف نکن، چه نکن، چه نکن. به جای این که این قدر بیاید حرف راجع به هر چیزی تک تک بزند، می‌گوید آقا، نجس حرام است همه این‌ها، بعد دیگه بعد از این می‌گوید فلان چیز نجس است، فلان چیز نجس، یعنی همه آن‌ها را این جا بار کن، همه آن‌ها... به جای این که بخواهد هی تکرار کند تکرار کند... می‌آید یک حکم وضعی جعل می‌کند بعد می‌گوید این مصداق آن است، این مصداق آن است. دیگر هی لازم نیست یک کتاب راجع به هر چیزی حرف بزند. پس حکم وضعی هم مهم است به خاطر احکامش. حالا این جا گفته می‌شود اگر شارع در همان مثال... اگر شارع دم متخلف در ذبیحه را نجس می‌دانست با آن احکام کثیره‌ای که دارد لبان و ظهر درست است بگوییم و هکذا.

می‌گویند «و الوجه فی جریان القاعدة فی الحكم الوضعی و التکلیفی الغیر الالزامی» تکلیفی غیر الزامی هم می‌گویند واجب نیست که مردم همه بخواهند اهتمام داشته باشند یاد بگیرند و این‌ها، مستحب است، قابل ترک است.

«و کذا الحكم الغیر الالزامی» می‌فرماید بله «أنّ الحكم» وجه در جریان قاعده در این دو تا این است که «أنّ الحكم الوضعی» نیز مورد اهتمام متشرعه هست «و لو باعتبار ما یترتب علیه من الآثار التکلیفیة» و چون مورد اهتمام‌شان است اگر باشد آشکار می‌شد، منتشر می‌شد، ابانه پیدا می‌کرد. و هم چنین حکم غیرالزامی، اگر واقعاً تجدید غسل جنابت بدون این که عامل جنابت تکرار بشود مستحب بود، این هم اهتمام دارند متشرعه به آن، این هم لبان و ظهر.

«فإنّه مورد لإهتمام المتدینین» اگر چه قبول داریم، «و إن لم یکن علی حد الالتمام بالحکم الالزامی» در آن حد نیست ولی بالاخره مورد اهتمام است. بنابراین چون این چنینی است «فتجرى فیهما» هم در حکم وضعی، هم در حکم تکلیفی غیر الزامی «نکته القاعدة» آن سر قاعده و نکته قاعده که ملازمه است و این اگر این نباشد پس آن هم نیست در این هم جاری می‌شود، که آن نکته چیست؟ «و هی الملازمة بین ثبوت الحكم» یا نفی آن حکم و بین اشتها و شیوع و ظهور آن در بین متشرعه. و صلی الله علی محمد و آل محمد

## جلسه ۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

«الامر الثالث المراد بالاشتهار و الظهور» خب در قاعده لو كان لبان، دو تا گزاره وجود دارد. گزاره اول «لو كان» به معنای «لو ثبت» گفتیم کان تامه است. لو كان این مطلب، این حکم ثابتاً لبان؛ هر آینه آشکار می‌شد، اشتهار پیدا می‌کرد لِاشتهر و بان.

بحث سوم، امر سوم این است که مقصود از این اشتهار و ابانه در چه حوزه و محیطی است، کجا اشتهر و بان؟ می‌فرمایند که مقصود جابجا مختلف است، بعضی جاها مقصود از اشتهر و بان، یعنی اشتهر فی الروایات، فی النصوص الشرعية، این است. گاهی نه، اشتهر یعنی اشتهر بین الفقهاء، و گاهی هم اشتهر یعنی اشتهر بین المسلمین، بین المذهب الجعفری و هكذا. پس به تناسب آن امر، این اشتهار به تناسب آن معنا می‌شود که گاهی لازمه این حرف این است که در روایات اشتهار پیدا بکنند، در سخنان خود ائمه اشتهار پیدا بکنند. مثلاً گفته می‌شود که مثلاً در این جا اگر گفته بشود که این سیره، ائمه با آن مخالفت کرده‌اند و خواسته‌اند آن را براندازند، خب اگر واقعاً آن گزاره ما این باشد که آیا ائمه در صدد براندازی این سیره برآمده‌اند یا نه؟ خب براندازی فرهنگ همگانی راسخه در اجتماع این احتیاج به چی دارد؟ به این دارد که سرمایه‌گذاری بالایی بشود، صدها بار باید گفته بشود، تأکید بشود، امام‌های مختلف در ازمنه مختلف بفرمایند. بفرمایند تا این که این فرهنگ راسخ همگانی اجتماعی از بین برود. براندازی غیر از اعلام موقف است. اعلام موقف ممکن است به یک کلام بگویند من قبول ندارم، اعلام موقف امرٌ اما براندازی امرٌ آخرٌ. در براندازی لازمه این که اگر اراده براندازی دارند این است که باید اشتهر و بان بین خود ائمه که کلمات فراوان، روایات فراوانی از آن‌ها صادر شده باشد. اما اگر نه، مقصودشان براندازی نبوده، مقصودشان این بود که اعلام بکنند ما این را قبول نداریم، همین. خب اگر این باشد لازم نیست که اشتهر و بان روایات فراوانی باشد. پس جابجا مختلف است. آن گزاره‌ای که می‌خواهیم با آن با قاعده لو كان لبان آن را اثبات کنیم یا نفی کنیم، باید خصوصیات آن را ملاحظه کنیم، گاهی آن خصوصیات اقتضاء می‌کند که بان و ظهر، مقصود بان و ظهر فی الروایات باشد، گاهی مقصود بان و ظهر فی فتاوی الفقهاء باشد، گاهی بان و ظهر در بین مردم و بین مسلمین و متدینین باشد. فقیه جابجا، مسأله به مسأله که می‌خواهد به این قاعده توجه کند و تمسک کند، خصوصیات مسأله را باید محاسبه کند تا این که ببیند بان و ظهر کجا را باید حساب بکند.

«أن المقصود فی التالی فی القاعدة» مقدم چیه؟ لو كان است. تالی؛ لبان است.

س: این بحث شهرت فتاوی که فرمودید مثلاً فرض کنید در این بحث شاه که مثلاً فقهای سابق تا قبل از علامه...

ج: این یأتی، عین همین فرمایش شما یأتی در اشکال به قاعده و جوابش یأتی.

«أن المقصود بالتالی فی القاعدة» یعنی لبان، «و عندما نقول» آن جایی که در مورد این قاعده می‌گوییم لو کان لبان و ظهر و اشتهر، این عبارات سه گانه را به کار می‌بریم می‌گوییم لبان، گاهی می‌گوییم ظهر، گاهی می‌گوییم و اشتهر، گاهی همه را با هم جمع می‌کنیم، «هو التبیّن و الاشتهار فی الآیات و الأخبار أو فی فتاوی الفقهاء و ارتکاز المتشرعة و عملهم علی سبیل منع الخلو» یعنی این‌ها اجتماع‌شان هم اشکال ندارد، گاهی ممکن که لبان و ظهر، یا باید هم در کلمات ائمه و هم در بین مسلمین. این‌ها علی سبیل منع الخلو است یعنی این ابانه علی سبیل منع الخلو که یکی از این صحنه‌ها خالی از این اشتها باشد این لازم است، مقصود این است.

س: دو جا کلاً شد؟ چون تعبیر او آورده، یک دانه او آورده دو جا است. یا بین آیات و اخبار مشهور باشد یا بین فتاوی...  
فتاوی...

ج: سه جا شد.

س: پس واو دارد.

ج: بله، چون رسم این است که وقتی چند تا می‌شود آن آخری را با واو عطف می‌کنند.

«الامر الرابع: حجیة القاعدة ثم إن الملازمة المدعاة فی هذا القیاس إما تكون قطعیةً وإما أن تكون ظنیة اطمینانیة أو ظنیة غیر اطمینانیة»

خب ما در این قاعده لو کان لبان، در این قیاس استثنایی در قضیه ابتدایی آن که می‌گوییم لو کان لبان، پس یک ملازمه‌ای را ادعا می‌کنیم؛ می‌گوییم اگر باشد، اگر ثابت بود باید اشتها پیدا می‌کرد، باید ظهور پیدا می‌کرد. پس یک ملازمه‌ای را ادعا می‌کنیم. بعد می‌آییم در قضیه دوم استثناء می‌کنیم مقدم یا تالی را و نتیجه می‌گیریم که معمولاً تالی را استثناء می‌کنیم می‌گوییم و لکن لم یبین. این ملازمه بین مقدم و تالی، این ملازمه تارةً به نحو قطع برای ما محرز است یعنی قسم می‌توانیم بخوریم که این ملازمه وجود دارد، یقین داریم به ملازمه. تارةً این ملازمه در حد قطع نیست ولی در حد اطمینان است یعنی اطمینان داریم. اطمینان عبارت است از گمان یعنی ظنّ متاخم للعلم، علم نیست یک احتمال عدم داده می‌شود اما آن احتمال عدم به حدی ضئیل و ناچیز است که اعتنا به آن نمی‌شود. به این می‌گوییم اطمینان. گاهی هم هست که نه قطع است، نه اطمینان است بلکه یک ظن مجرد است. شصت درصد، هفتاد

درصد می‌گوییم بین ثبوت و اشتها ملازمه هست. پس بنابراین ما ملازمه‌ای را که ادعا می‌کنیم در قیاس قاعده لو کان لبان، این ملازمه تارة قطعیه، تارة اطمینانیه و تارة ظنیه است. کما این که وقتی در قضیه دوم می‌آییم نفی می‌کنیم وجود تالی را، تارة یقین داریم به این نفی، تارة اطمینان داریم به این نفی. یعنی تارة یقین داریم که لم یشتهر، لم یبن، یقین داریم، رفتیم حسابی فحص کردیم، بررسی کردیم یقین کردیم که بله چنین چیزی نیست. و آخری اطمینان داریم و ثالثاً نه مظنه داریم که این چنین است. و یک فرض چهارم هم وجود دارد و آن این است که حجت شرعی داریم ولو قطع وجدانی نداریم، اطمینان وجدانی هم نداریم، مظنه هم حتی نداریم، بلکه ظن برخلاف شاید داشته باشیم، اما حجت شرعی داریم بر این که لم یبن. مثل چی؟ مثل این که می‌بینیم مثلاً مقدس اردبیلی، وحید بهبهانی، شیخ انصاری، محقق حلی، این‌ها فرموده‌اند که لم یبن، اخبار کردند به این که بین متشرعه چنین چیزی آشکار نشده، این لاشتهر محقق نشده، که این هم قسم چهارم است.

آیا قائلین به حجیت قاعده لو کان لبان در تمام این فروض چه در ناحیه ملازمه، چه در ناحیه استثنایی که می‌شود، می‌گویند قاعده لو کان لبان حجت است یا نه؟ قطعاً آن جایی که هر دو طرف قطع است؛ هم ملازمه قطع است، هم لم یبن قطع است، خب این جا لاشکال به این که حجت است. این قدر متیقن این حجیت این جاست دیگر. قطع دارم ملازمه است، قطع دارم که لم یبن، لم یشتهر. خب این جا یقین پیدا می‌کنم پس چنین چیزی نیست و حجیت قطع هم مسلم است، حالا بگویی ذاتی است یا ذاتی نیست این‌ها ایش را کار ندارم ولی حجیت آن مسلم است. این صورت مسلم است.

جایی که هر دو طرف اطمینانی باشد، این جا هم لاشکال در این که حجیت دارد به خاطر این که اطمینان ولو قطع نیست اما به حسب ادله‌ای که در اصول اقامه شده و هم چنین در فقه، معمولاً آقایان می‌گویند اطمینان حجت است، حالا بعضی صورت بعضی‌ها یک مناقشه‌ای دارند اما معمولاً قائل به حجیت اطمینان هستند. پس در آن صورت هم حجیت است.

اگر هر دو ظنی باشد اما ظن غیر اطمینانی، خب اگر هر دو ظن غیر اطمینانی بود این حجیتی ندارد به خاطر این «إنَّ الظن لا یغنی من الحق شیئاً» ادله‌ای که در اصول اقامه شد بر این که ظن حجت نیست، مظنه حجت نیست.

اگر هر دو حجت شرعی بر آن باشد؛ اگر این را هم فرض کردیم که بله هر دو حجت شرعی است خب معلوم است که این هم حجت است. این در صورتی که همه را چه جوری فرض کردیم؟ هر دو قطع، هر دو اطمینان، هر دو مظنه، هر دو حجت شرعی.

حالا اگر تلفیقی بود، این‌ها تلفیقی‌ها آن جایی که هر دو طرف چه ملازمه، چه نفی، هر دو امری بود که حجت است. حالا ولو این که سنخ آن با هم فرق کند. مثلاً ملازمه قطعی است، نفی اطمینانی است. یا نفی حجت شرعی بر آن هست. یا ملازمه اطمینانی است، نفی قطعی است. یا ملازمه حجت شرعی دارد، آن یکی نفی قطعی است یا اطمینانی است، این‌ها هم حجت است. خلاصه این قاعده لو کان لبان، کجا حجت است؟ در جاهایی که هم آن ملازمه یک امر حجتی قائم شده باشد بر آن، من القطع أو الاطمینان أو یک حجت تعبدیه شرعیه مثل خبر ثقہ و امثال ذلک و آن نفی هم حجت بر آن قائم شده باشد. ولو این که حجتی که بر آن طرف قائم شده با این طرف دو سنخ باشد ولی حجت باشد. مواردی که حجت بر هر دو طرف وجود دارد این جا این قاعده قابل تمسک و اعتماد است.

س: از این طرف مثبتات آن حجت نبود..

ج: بله؟

س: اگر یکی از این اطراف خودش حجت بود ولی مثبتاتش حجت نبود.

ج: بله. اگر چنین چیزی باشد که... ولی امارات معمولاً آقایان می‌گویند مثبتاتش حجت است. این نکته خوبی بود که ذهن شما متوجه شد، این را باز تذکر می‌دهیم و می‌گوییم. که مواردی که مثبتات حجت باشد و ملازمه مسلم باشد آقایان گفتند حجت است مثلاً از باب مثال. در باب اجماع منقول اگر یادتان باشد در باب اجماع منقول خب وجه حجیت اجماع چیست؟ کشف از قول معصوم است. اگر شما به طور اجماع محصل خودتان واقعاً بررسی کردید دیدید علمای اسلام از صدر اول الی یومنا هذا، یا الی زمان محقق، همه و همه و همه دارند می‌گویند فلان چیز واجب است، یا فلان چیز حرام است، یا فلان چیز جزء نماز است، آیا اگر تمام علمای اسلام گفتند بین قول این‌ها و این که قول شرع همین باشد ملازمه هست یا نیست؟ توی بحث اجماع محصل می‌گویید ملازمه است. حالا اگر این که تمام این علما این حرف را زدند شما عملاً خودتان احراز نکردید، اما خبر ثقہ معتمد آمد گفت بله همه فقهاء این حرف را زدند مثلاً شیخ طوسی رضوان الله علیه اخبار کرد و فرمود تمام فقهاء من عصر الصادق علیه السلام الی

عصرنا این حرف را می‌زنند. خب این جا یک پایه مطلب که ملازمه دارد بالوجدان برای ما ثابت نیست. بله ملازمه بین این که این‌ها بگویند و حرف شارع هم همین است، این ملازمه عقلی است، قبول داریم اما ملازم ثابت باشد این به خبر ثقه است. گفتند این جاها هم حجت می‌شود. وقتی دو تا چیز با هم ملازمه داشت، وقتی خبر واحد ثقه قائم بر این ملزوم شد، لازم چه می‌شود؟ اثبات می‌شود در صورتی که شما ملازمه را قبول داشته باشید. حالا این جا شما قبول دارید که اگر آن مطلب باشد این مطلب هم خواهد بود، یعنی اگر آن ثابت باشد لبان و ظهر، حالا اگر شیخ طوسی آمد فرمود این لم یشتهر بین الاصحاب، لم یشتهر فی ازمنة الائمة عليهم السلام قهراً برای شما اثبات... چون ملازمه را قبول دارید پس معلوم می‌شود این حرف در زمان ائمه نبوده، این حرف شارع نبوده.

«الامر الرابع حجیة القاعدة» حجیت به معانی مختلفه در اصطلاح فقهاء و اصولیون به کار می‌رود اما یک اصطلاح جامع این است که وقتی به چیزی می‌گوییم حجت که قابلیت احتجاج دارد یعنی هم عبد می‌تواند در مقابل مولی به آن احتجاج کند، هم مولی در مقابل عبد می‌تواند به آن احتجاج کند یعنی استدلال کند به آن بگوید چرا این کار را کردی با این که من در قرآن این حرف را زده بودم، مگر من در قرآن نگفته بودم «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» (بقره/۱۸۵) چرا روزه نگرفتی. پس این «من شهد الشهر فليصمه» این ظهور می‌شود حجت یعنی ما یحتج به، ما یصح الاحتجاج به است. اگر عبد روزه نگرفت، مولی به او گفت چرا روزه نگرفتی؟ می‌گوییم خودت فرمودی «وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» (بقره/۱۸۵) من مسافر بودم، من مریض بودم، خودت این جوری گفتی، این جا احتجاج عبد به مولی است. پس حجیت قاعده یعنی این که به این قاعده می‌شود احتجاج به آن بکند. فقیه احتجاج کند بگوید حکم خدا این است، یا شارع احتجاج کند بگوید ایها الفقیه با این که این جور بود چرا این فتوا را ندادی؟ یا چرا این جور دادی؟ پس این احتجاج این جا به معنای صحة الاحتجاج است، به این معنا ما می‌گیریم، بله به معنای معذرت، منجزیت، به معنای طریقت، به معنای عامل معامله، اصطلاحات دیگر هم در کلمه حجیت وجود دارد، توی این کتاب بنابر کلمه حجیت که گفته می‌شود یعنی همین صحة الاحتجاج.

«ثم إن الملازمة المدعاة في هذا القياس» این ملازمه بین مقدم و تالی که در این قیاس لو کان لبان ادعا می‌شود، «إما أن تكون قطیعة و إما أن تكون ظنیة اطمئنانية أو ظنیة غیر اطمئنانية» این سه حالت را دارد. «بمعنی» این که ظنی غیر اطمینانی است چیست؟ «بمعنی أن الغالب بحسب العادة أنه لو کان لبان و ظهر» این که می‌گوییم ظن غیر اطمینانی داریم یعنی این جور است که غالب به حسب عادتی که بین مردم رایج شده این است که اگر این حقیقت



محقق شده باشد و واقعیت داشته باشد این لبان و ظهر، «و إن لم تكن هناك ملازمة قطعية یا اطمینانیة» می‌گوییم اگر این باشد همه می‌فهمیدند. مثلاً امروز می‌گویند اگر فلانی ثبت‌نام کرده بود برای مجلس همه می‌فهمیدند، این آدم چهره‌ای است. این اگر ثبت‌نام کرده بود... اما ملازمه قطعی ندارد. ملازمه اطمینانی ندارد. اما به حسب غالب چون آدم‌های چهره وقتی بروند ثبت‌نام کنند مشهور می‌شود، ظن به این پیدا می‌شود که این آقا حالا که مشهور نشده معلوم می‌شود که ثبت‌نام نکرده مثلاً.

س: ظن معتبر را شامل نمی‌شود؟

ج: ظن معتبر همان اطمینانی است دیگه، ما ظن غیر اطمینانی معتبر نداریم.

س:؟؟؟

ج: می‌آید، آن که خبر بدهند می‌آید.

س: ملازمه..

ج: ولی آن را نگفته، در ملازمه‌اش نفرموده چون خیلی مورد آن نادر است ولی در آن طرف فرموده.

س: ... می‌شود تصویر کرد؟

ج: حالا توی اصول نمی‌گوییم مورد دارد، قاعده کلی داریم می‌گوییم.

«و كذا في ناحية نفى التالى» هم چنین در ناحیه نفی تارلی که عبارت باشد از تبیین و ظهور «فقد يقطع بعدم التبين و الظهور» خب این «و قد يحصل الظن الاطمئنانى، أو غير الاطمئنانى بالعدم» این هم سه حالت دارد. سه حالت آن جا، سه حالت این جا، سه ضربدر سه، نه حالت می‌شود.

«و بملاحظة كلا الامرى تختلف نتيجة القياس و هى استنتاج نفى المقدم» به ملاحظه این دو امر در ناحیه ملازمه و در ناحیه نفی تالی، نتیجه قیاس اختلاف پیدا می‌کند. نتیجه قیاس چیست؟ عبارت است از استنتاج نفی مقدم، چون توی قیاس لو كان لبان معمولاً این چنینی است و لکن لم یبین پس نتیجه این می‌شود که مقدم هم محقق نیست. این عدم تحقق مقدم که نتیجه قیاس هست به اختلاف این صور اختلاف پیدا می‌کند. گاهی یقینی می‌شود، گاهی اطمینانی می‌شود، گاهی ظنی می‌شود، فلذا گاهی هم حجت می‌شود، گاهی هم حجت نمی‌شود.

«فإن حصل القطع بانتفائه فلا اشكال في حجية القطع و كذا إن حصل الظن الاطمئنانى و قلنا» به این که «بحجیة الاطمئنان» قائل به حجیت اطمینان هم شدیم. بله خلافاً لمثل محقق آقا ضیاء قدس سره که در حاشیه عروه البتیه انکار کرده حجیت اطمینان را مثلاً، یا بعضی از معاصرین در کتاب الکافی شان حجیت اطمینان را گمان می‌کنم ایشان هم انکار کرده باشد ولی معمولاً فقهاء و اصولیین قائل به حجیت اطمئنان هستند. «و بالجمله»...

س: ... در نسبت به ملازمه حرفی زده. اگر ملازمه ما غیر اطمینانی باشد ولو این که به تالی هم اطمینان... باز هم حجت نیست، این را متذکر نشده.

ج: چرا؟

س: ... بانتفائه، به انتفاء تالی دیگر.

ج: خب بله دیگر.

س: پس ملازمه را در نظر نگرفته.

ج: ملازمه را قطعاً در نظر گرفته، آن مفروعاً عنه است دیگر. حالا می‌فرماید. می‌گوید ملازمه یا قطعی است... گفتم دیگر، ملازمه یا باید قطعی باشد... بالاخره ملازمه باید حجت باشد. یا حجیت آن به قطع باشد یا به اطمینان باشد، ما امر سومى هم اضافه کردیم؛ یا حجیت تعبدیه داشته باشد. آن جا وقتی مسلم شد حالا در ناحیه تالی هم باید حجت داشته باشید، حجت شما یا قطع است یا اطمینان است یا باز حجت تعبدیه است. اگر بر هر دو؛ هم آن قضیه‌ای که در آن ملازمه گفته شده و هم در آن جایی که استثناء دارد می‌شود هر دو برپایه حجت باشد، حجت‌ها، چه هم‌سنخ باشند مثل این که هر دو قطعی باشد، هر دو اطمینانی باشد، هر حجت تعبدی باشد، چه هم‌سنخ نباشد یکی قطعی باشد یکی اطمینانی باشد مثلاً. یکی قطعی باشد یکی مثلاً حجیت تعبدیه داشته باشد. آن ملاک این است، برای حجیت ملاک این است.

می‌فرمایند که: «و بالجملة الاستدلال بالقاعدة منوطٌ بكون النتيجة قطعية أو اطمئنانية على الاقل» حاصل کلام این است که استدلال به این قاعده مورد بحث منوط به این است که نتیجه‌ای که حاصل می‌شود که نتیجه این است که پس مقدم نیست، این یا قطعی باشد که این در کجاست؟ قطعی باشد، هر دو طرف قطعی باشد. یا لااقل اطمینانی باشد. آن در جایی است که... اطمینانی چون تابع اخص مقدمات است آن جایی است که پای غیر قطع توی کار

باشد، حالا یا هر دو اطمینانی باشند، یا اگر یکی اش قطعی است دیگری اطمینانی باشد چون نتیجه تابع اخص مقدمات می شود دیگر، همین که یکی اطمینانی شد ولو دیگری قطعی باشد نتیجه اطمینانی می شود.

«نعم اذا كان» این آن صورتی که گفتیم حجیت تعبیه باشد با این نعم استندراک می کنند. «نعم اذا كان نفی التالی» که تالی عبارت است از تبیین و اشتهار، «اذا كان نفی التالی ثابتاً بالظنّ المعبر كما اذا اخبر بعدم الاشتهار ثقةً متتبعاً» یک آدم ثقة ای که اهل تتبع و تفحص است تا قولش حجت باشد. یکی است توی خانه اش همین جور نشسته بگوید آقا نیست. این قولش در این جا حجت نیست. آدم ثقة متتبع باشد، او اخبار کند «اخباراً حسياً» چون اخبار حدسی حجت نیست. اخبار حسی باید باشد یعنی این مطلب را از راه حس به دست آورده باشد.

س: محتمل حسی باشد چی؟

ج: آن هایی که قائل هستند کفایت می کند. حسی که می گویند آن هم داخل است.

«اخباراً حسياً» این جا «امکن الاعتماد علیه» امکان دارد اعتماد بر این ظنّ معتبر. البته در چه صورتی «اذا كانت الملازمة بين التالی و بين المقدم ملازمة قطعية أو اطمئنانية عند المخبر» اگر آن ملازمه بین مقدم و تالی عند المخبر، یعنی کسی که این آقا دارد اخبار به او می دهد. عند المخبر این ملازمه قطعی باشد، خودش قبول دارد قطعاً یا اطمینان دارد که ملازمه هست. بعد از این که خود این مخبر یقین دارد به ملازمه یا اطمینان به ملازمه دارد، حالا اگر آن ثقة آمد گفت این لم بین، لم یشتهر، این آقا می تواند بگوید پس آن مطلب محقق نشده. «اذ» چرا می تواند این کار را بکند؟ «اذ یشب بذلک الإخبار لازمه» چون به این اخبار ایشان لازم این اخبار هم ثابت می شود. مثل این که اگر کسی گفت که... آمد اخبار کرد یک ثقة ای گفت من هلال را دیدم، بینه آمد گفت هلال را دیدم، ثابت می شود شهر رمضان است که لازمه اش است. آمد گفت من خودم دیدم خورشید طلوع کرد، خب ثابت می شود که روز است که لازمه اش است. آن لازم نیست شهادت به روز بودن بدهد، به چیزی که ما بین آن و روز بودن ملازمه را قطع داریم، آمد به آن ملزوم شهادت داد لازم اثبات می شود. این جا چون ما بین ثبوت و اشتهار یقین داریم ملازمه هست یا اطمینان داریم ملازمه هست وقتی آمد گفت اشتهار پیدا نشده می فهمیم پس بنابراین آن امر ثابت نیست.

خب «و هو» که آن لازم انتفاء مقدمه است. «نظیر ما اذا اخبر الثقة بالاجماع الكاشف عن رأى المعصوم علیه السلام» مثل این که ثقة معتمد مثل شیخ طوسی مثلاً یا مفید رضوان الله علیهما اخبار به اجماعی ای می کند که این اجماع

کاشف از رأی معصوم است یعنی نمی آید بگوید ده تا عالم، می گوید همه، اجماعی که کاشف است. یعنی اجماعی که در حد اجماع کاشف است، اگر اخبار به چنین چیزی داد قول معصوم ثابت می شود. چون ما قائل هستیم خودمان که بین چنین اجماعی و قول معصوم ملازمه است، حالا که ملازمه را قبول داریم اگر ایشان آمد گفت چنین اجماعی وجود دارد پس آن لازمش که قول معصوم باشد اثبات می شود. در مانحن فیه هم همین جور است. چون ملازمه بین وجود آن شیء و اشتهر و بان و ظهر را قبول داریم، اگر آمد گفت نه آقا این لازمه وجود پیدا نکرده؛ لم یبن، لم یشتهر. از این می فهمیم که پس آن وجود هم ندارد، آن مطلب وجود ندارد مثل آن جا. خب در این عبارات که دیدید نسبت به حجیت معتبره، ظن معتبر فقط در ناحیه تالی گفته شده. ما اضافه کردیم گفتیم می شود در ناحیه مقدم هم فرض کرد. بنابراین باید... عبارت جامعه این شد...

س: استاد نمی شود.

ج: حالا اجازه بدهید تا من این کلام...

عبارت جامعه این شد که ملازمه باید با حجت ثابت بشود، حجت هم یا قطع است یا اطمینان است یا خبر معتبر است. و بطلان تالی و عدم تالی و عدم تحقق تالی هم باید با حجت ثابت بشود که آن هم یا قطع است یا اطمینان است یا خبر معتبر است. اگر آن ملازمه با حجت ثابت شد و بطلان تالی هم با حجت ثابت شد این قاعده می شود حجت، ما یصح الاحتجاج بها می شود، سواءً این که این حجت طرفین یک نوع باشند، هم جنس و هم سنخ باشند؛ هر دو قطع، هر دو اطمینان، هر دو ظن معتبر، یا مختلف باشند. بله، در صورتی که مختلف باشند نتیجه حتماً تابع اخص مقدمات خواهد شد. بفرمایید.

س: حاج آقا به خاطر این که ملازمه یک امر حسی نیست حدسی است و لذا شهادت بینة یا شهادت شیخ طوسی در این ملازمه به درد ما نمی خورد، اجتهاد کرده.

ج: خب اما اگر یک خبر تقه‌ای آمد ز راره گفت، امام صادق فرمود بین این مطلب و آن ملازمه است. آن جا چی؟

س: خب بین این مطلب و آن نیست بین...

ج: امام صادق مثلاً فرمود...

س: آن موقع دیگر نیاز نیست به قاعده لو کان لبان و این‌ها برویم.

ج: چرا. ما نمی‌دانیم ملازمه هست. عقل ما می‌گوید. مثلاً امام صادق فرمود که اگر حضرت موسی فلان مطلب را فرموده بود لاشتهر و بان، این را حضرت فرموده بود که چون حضرت واقف به خصوصیات آن زمان است می‌فرماید اگر حضرت موسی این مطلب را گفته بود لاشتهر و بان، پس این را به خبر فهمیدیم، حالا رفتیم فحص کردیم ببینیم اشتهر و بان أم لا، فهمیدیم نه. یا خودش فرمود لم یشتهر و لم یین، پس می‌فهمیم نبوده. بنابراین در مواردی می‌شود فرض کرد این مسأله را و می‌دانید همان طور که احکام شرایع سابقه در مواردی به درد شریعت ما هم می‌خورد، بنابراین این قابل این جهت هست.

س: اگر فرمود که اگر زراره از ما نقل نکرده پس ما نگفتیم.

ج: بله؟

س: مثلاً در موضوع حج اگر زراره از من نقل نکرده پس من نگفتم.

ج: بله این هم می‌شود. یا مثل آن جا اگر یک روایتی بود... دیروز می‌خواندیم برای دوستان که آن جا حضرت فرمود که اگر تو بر حمران غلبه کردی بر من غلبه می‌کنی. اخبار به ملازمه است که غلبه بر آن مساوی است با غلبه بر من و لکن تو... خب این را حضرت فرموده ولی عملاً ما دیدیم او غلبه بر حمران پیدا نکرده و حمران بر او غلبه پیدا کرد.

س: چون لسانش حاکی از این است که محقق نمی‌شود، وقتی حضرت بفرمایند و امثال این...

ج: نه، حضرت همین را فرموده آن بقیه‌اش را واگذار به خود ما کرده دیگر. او واگذار به خود ما کرده دیگر، ولو می‌داند که ما این جوری محاسبه می‌کنیم.

پس بنابراین این هم قابل تصور است اما چون مصادیقش نادر است دیگر شاید به آن توجه نشده. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۱۰

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لاسيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث ديگري که عنوان فرمودند «المناقشة في القاعدة» خب در امر رابع گفتيم که اگر هر دو طرف قياس؛ هم ملازمه، هم نفی تالی با حجت باشد اين قاعده حجت است و نتیجه حجت خواهد بود اما قد يقال که اين قاعده حجت نیست يعنی اگر توجه به یک خصوصياتی بکنيم ما قطع به ملازمه پیدا نمی‌کنيم یا اطمینان به ملازمه پیدا نمی‌کنيم یا حجتی بر آن ملازمه قائم نمی‌شود. چرا؟ چون به دو جهت. جهت اول تقض است که ما اموری داریم که اين‌ها مبتلی به همگانی بوده است و حالا هم هست ولی در ازمنه بسیار بیشتر و فراوان‌تر در عين حال حکم آن اختلافی بوده روشن نشده. پس اين که می‌گوئيد اگر یک چیزی همگانی بود، مبتلی به همه بود اين ملازمه دارد با اين حکمش روشن بشود؟ نه چنین چیزی نیست. از باب نمونه می‌فرمايند که حکم ماء بئر. خب ازمنه فراوانی گذشت که فقهاء فتوا می‌دادند که ماء بئر به مجرد ملاقات با نجس نجس می‌شود و با نزع اين پاک می‌شود طاهر می‌شود. خب بیشتر مردم آن زمان‌ها، زمان‌های ائمه عليهم السلام و تا خیلی از زمان‌های بعد از ائمه عليهم السلام چاه مورد ابتلا و استفاده... آب چاه و اين‌ها مورد ابتلا بوده در همه امکنه‌ها معمولاً اين جوری بوده. همين قم هم بله ما که بچه بوديم منزل پدر بزرگ ما چاه بود، چرخ چاه داشت و ما خودمان با چرخ چاه آب می‌کشيديم برای اين که داخل حوض بريزيم. مسجد مبارک جمکران مشرف می‌شديم در آن سنين کوچکی، بیرون مسجد جمکران یک چاهی بود، سر آن هم یک چرخ چاهی بود همان جا آب از چاه می‌کشيديم، وضو می‌گرفتيم بعد می‌رفتيم مسجد، یکی دو نفر عصر جمعه مثلاً آن جا بودند نماز می‌خواندند و حالا اين عظمت پیدا شده و اين‌ها. معمولاً از آب چاه استفاده می‌شد. قدمای اصحاب، فتوای مشهور عند قدمای اصحاب تنجس ماء بئر است به ملاقات نجاست ولی عند المتأخرين، معروف عدم تنجس است. خب اين ماها که مثلاً الان قائله عدم تنجس هستيم می‌توانيم اين جوری استدلال کنیم بگوئيم اگر تنجس بود لظهر و بان و حيث اين که لم بين پس معلوم می‌شود تنجس نبوده؟ و حال آن چیزی که ما الان قائل هستيم که شریعت فرموده، فقهای امروز ما قائل هستند به اين که شریعت فرموده

پاک است، نجس نمی‌شود مگر این که طعم و ریح و بوی آن عوض بشود یا رنگ آن عوض بشود. پس بنابراین این مثال‌ها نشان می‌دهد که این قاعده درست نیست. این جواب نقضی.

و اما جواب حلی این است که ظروف ائمه علیهم السلام یک ظروف ویژه‌ای بوده که مثل وجود تقیه و تدبیراتی که ائمه علیهم السلام به کار می‌گرفتند برای این که شیعه محفوظ بماند در آن کشاکش روزگار آن زمان‌ها شیعه محفوظ بماند، شناخته نشود از کید اعداء و دشمنان و این‌ها محفوظ بمانند، از بین نروند شیعیان و به طور کلی شیعه از صفحه روزگار محور بشود که یکی از تدابیری که ائمه علیهم السلام به کار گرفتند این است که اختلاف در قول و فتوا برای آن‌ها ایجاد کنند. فلذا در روایات هم هست که ما گاهی به یکی می‌گوییم، یک عده‌ای می‌آیند سؤال می‌کنند می‌گوییم این واجب است، به یک عده می‌گوییم که حرام است. تا این‌ها معلوم نشود که این‌ها طایفه واحده هستند، این‌ها یک مذهب دارند. می‌گویند نه این‌ها با آن‌ها ربطی ندارند آن‌ها می‌گفتند واجب است، مثلاً آن‌ها می‌گفتند نماز جمعه واجب است، می‌رویم پهلوی این‌ها، این‌ها می‌گویند حرام است، مگر این‌ها می‌شود مذهب‌شان واحد باشد. برای این که این‌ها شناخته نشوند این «إنّ اختلاف امتی رحمة» یکی از معانی آن همین است، صاحب حدائق فرموده برای این است که با این اختلاف ما شما را حفظ کردیم که شناخته نشوید که شما فئه واحده هستید، اهل مذهب واحده هستید. فلذا است با توجه به این ولو امر مبتلی به باشد اما ممکن است که بله خود ائمه عمداً دو جور، سه جور جواب داده باشند. پس این که لو کان لبان به خاطر این که یک جواب باید باشد همگانی بوده نه، این اشکالی است که حالا می‌شود. ببینیم از عهده این اشکال و جواب این اشکال می‌توانیم بریباییم یا نه؟

«المناقشة فی القاعدة: أن المناقشة فی القاعدة تارةً تكون بالنسبة» به اصل قاعده که اصلاً این قاعده اصلاً درست است یا نه؟ «و آخری بالنسبة الی عمومیتها» که آیا همه جا می‌شود از آن استفاده کرد؟ ولو اصلش درست باشد همه جا می‌شود از آن استفاده کرد یا نه؟

«اولاً المناقشة فی اصل القاعدة: نوقش فی اصل القاعدة تارةً بالنقض و آخر بالحل. أما النقاش نقضاً فبمورد کان المشهور عند القدماء فی المسألة التي یعمّ به الإبتلاء حکماً غیر الحکم الذی اشتهر عند المتأخرین» نقض به مواردی است که می‌بوده است مشهور پیش قدماء در مسأله‌ای که «یعمّ به الإبتلاء» در یک مسأله‌ای که ابتلاء به آن گستردگی داشته، عمومیت داشته «کان المشهور عند القدماء» خبر کان چی؟ «حکماً غیر الحکم الذی اشتهر عند المتأخرین» یک حکمی بوده که غیر حکمی است که پیش متأخرین مشهور شده. «کما فی مسألة انفعال الماء» انفعال

و متنجس شدن ماء بئر. «حيثُ نُسبُ الى مشهور القدماء انفعاله بملاقاة النجس» اگرچه امور ثلاثه اش که رنگ و بو و مزه باشد عوض نشود. «و الى المتأخرين» يعنى نُسبُ الى المتأخرين «عدم انفعاله بل ادعى التسالم على ذلك بينهم» ادعا شده که بين متأخرين تسالم بر عدم انفعال است تقريباً. البته در معاصرین ما، مرحوم آقای آسید احمد خوانساری رضوان الله عليه، ایشان از کسانی بود که حالا یا احتیاط واجب می‌کرد یا فتوا می‌داد به انفعال، مثل قدماء. ولی تقريباً کاد آن يكون متفقاً می‌گویند نه. «فإن هذه المسألة كانت مورد الإبتلاء فى الأزمنة السابقة كثيراً فكيف لم يشتهر الحكم به عند القدماء» چطور این مشهور نشده؟ این قاعده اتفاقاً خلاف آن که الان متأخرین می‌گویند اثبات می‌کند. ما الان می‌گوییم پاک است دیگه، می‌گوییم منفعل نمی‌شود. خب بگویند آقا اگر منفعل نمی‌شد لإشتهر و بان، چون همه به آن احتیاج داشتند. و چون لم يشتهر و لم بين پس معلوم می‌شود عدم انفعال درست نیست بلکه انفعال درست است. خب اگر طبق این قاعده بخواهید حساب بکنید باید بگویید که انفعال درست است، و حال این که متأخرین دارند می‌گویند عدم انفعال. پس این نقض است. دیگر چه مثالی بهتر از این می‌توانیم پیدا کنیم که این همه ابتلاء بوده و این فتوا در آن بوده. این اشکال نقضی.

«و أما حلاً» نقاش حلی «فبان دعوى الأئمة عليهم السلام» روش ائمه و طریق آن‌ها. دأب يعنى آن عادت‌شان، عادت ائمه عليهم السلام، منهج عملی‌شان و طریقه و روش‌شان در بیان احکام «لم يكن على وجه اتضح الحكم فى كل مسألة للطائفة» طریقه و دأب‌شان نبوده است به صورتی که واضح بگردد حکم در هر مسأله‌ای برای طائفه امامیه. نه خیلی جاها توی لفافه ذکر کرده‌اند، خیلی جاها خلاف واقعه اصلاً گفتند للتقیه، حالا یک وقت للتقیه از یک دشمنی یعنی به این معنا که احکام این مخالف عامه می‌شده طبق آن‌ها فرمودند، گاهی نه، حتی ممکن است توی عامه هم نباشد ولی همان طور که صاحب حدائق فرموده علی ما بیالی برای این که اختلاف بین شیعه بشود و دشمنان نفهمند که این‌ها همه یک طائفه واحده هستند و همه این‌ها تابعین ائمه عليهم السلام هستند می‌گویند خب ائمه یا وجوب را گفتند، یا حرمت گفتند دیگر، این‌ها که دارند می‌گویند حرام است، آن‌ها که دارند می‌گویند واجب است، آن‌ها که دارند می‌گویند مستحب است پس معلوم می‌شود این‌ها همه‌شان از امام صادق نگرفتند، دور امام صادق نیستند، امام صادق که چند جور حرف نمی‌زند. این‌ها این جوری حساب می‌کردند دیگه.

«فإن الظروف التى كانوا يعيشون فيها» آن ظروف و فضاها و زمان‌هایی که «كانوا» یعنی كانوا ائمه عليهم السلام «يعيشون فيها لم تساعد على ذلك غالباً» مساعدت نداشته بر اتضاح حکم در هر مسأله‌ای که بیان جورى باشد که



اتضح حکم بر هر مسأله‌ای بشود. چرا؟ «لأجل التقية» این یک؛ «و تدریجیة بیان الاحکام» دو؛ مسأله تدریجیت بیان احکام، یعنی یک احکامی واقعاً بوده ولی این‌ها را فرمودند. کم‌کم ائمه در طول دویست و اندی سال فرمودند. بعضی چیزها هم هنوز شاید فرمودند که حضرت حجت سلام الله علیه که ظاهر شدند بیان بفرمایند. این که یک مرتبه احکام را، بخواهند همه احکام را با هم می‌فرمودند و مردم تازه مسلمان شده یا هنوز به دین عادت نکرده یک مرتبه مواجه بشوند با این همه احکام، فرار می‌کردند اصلاً از دین، اول گفتند «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» همین، بگو لا اله الا الله تفلحوا. دیگر نه نماز می‌خواهد بخوانی نه روز می‌خواهد بگیری، نه طهارت و نجاستی، نه هیجی. کم‌کم، کم‌کم حتی این احکام این که فلان چیز نجس است، فلان چیز پاک است، اگر ملاقات کرد نجس می‌شود و این‌ها در زمان پیغمبر اکرم و این‌ها خیلی جاها شاید نبوده. مرحوم امام رضوان الله علیه، کسانی که به آیه «إنما المشركون نجس» استدلال کردند بر این که مشرکون نجس هستند، ایشان یکی از اشکالاتش به استدلال به این آیه برای نجاست مشرکون، می‌فرماید اصلاً در آن زمان هنوز این نجاست فقهیه جعل نشده بوده، یا معلوم نیست جعل شده بوده. یا «و الرجز فاهجر» آن جا هم همین جور. این نجس به معنای پلیدی است نه به معنای نجاست فقهی که این جا هست و الا اقل من الاحتمال. این که مثلاً می‌گویند توی این جنگ‌ها و این‌ها خون بوده و این‌ها پس نجس بوده چه جور چیز می‌کردند؟ می‌گویند معلوم نبوده، اصلاً خون هنوز اعلام نشده بوده نجس است. به چه دلیل شما می‌گویید که آن موقع‌ها هم اعلام شده بوده خون نجس است به این شکل، بله حرمت اکل دم در قرآن شریف هست اما این که این نجس است، ملاقات اگر کرد باید کذا هست، نه معلوم نیست در آن زمان‌ها بوده. این‌ها تدریجاً بیان شده. حتی مرحوم آقای آخوند قدس سره برای مثال به این مسأله که یک احکامی انشاء شده ولی فعلی نیست، خدای متعال انشاء کرده ولی فعلی نیست بنابر مسلک آقای آخوند که می‌گوید احکام چهار مرحله دارد. مثال زده به نجاست حدید که روایت هم داریم که خدای متعالی برای حدید، همین آهن‌ها که الان توی مساجد و این‌ها به کار می‌رود، درها و فلان و تیرآهن‌ها و این‌ها، این روایت داریم که این نجس است، خدا جعل نجاست برای این کرده و چون انقطاع وحی می‌شود این وحی را هم نازل فرموده، به پیامبر اکرم فرموده اما این مودعه عند ولی امر سلام الله علیه است که عند ظهور اعلام می‌فرماید حالا نجس است. این حکمی است جعل انشائاً، اما اراده اجرا پشتوانه‌اش نیست فلذا می‌شود انشایی غیر فعلی به نظر ایشان. خب پس بنابراین هست دیگر، این بنای بر تدریجیت احکام است تا زمینه‌ها آماده بشود و این همین است ما هم تبلیغ که می‌رویم یک مرتبه توی همان روزهای اول و منبر اول یک جایی، روستایی رفتیم حالا مردم از روز اول بیاییم تمام مسائل شکوک و خلل نماز و... این‌ها گنج می‌شوند

می‌گویند بابا ول کن این نماز.. بله حالا اصلش را باید گفت کم کم این‌ها وارد... پس یکی هم تدریجیت بیان الاحکام. پس بنابراین ممکن است یک چیزی واجب بوده، مبتلی به همگانی هم هست اما نگفتند، پس از این لم بیشتر نمی‌فهمیم لم بین، از این لم بین و لم بیشتر نمی‌فهمیم نبوده. نه، لعل بوده و به خاطر تدریجیت نگفتند. یا به خاطر این که می‌خواستند القاء خلاف بکنند بین مردم، جور واجور هی گفتند.

خب می‌فرماید «و غیر ذلک من العوامل» حالا غیر از مسأله تقیه و غیر از مسأله تدریجیت احکام عوامل دیگری هم ممکن است باشد که مثلاً تسهیل. از امام صادق سلام الله علیه است که یک مدتی که اوضاع مردم خیلی مشکل شده بود از جهت اقتصادی، حضرت خمس نمی‌گرفتند. فرمود که «ما انصفناکم» اگر امروز که.. حالا ما می‌گذریم از این، چون حقش را دارند، آن‌ها حق خودشان است می‌توانند بگذرند. در یک زمان محدودی فرمودند الان با این مشکلات اقتصادی که شما دارید انصاف نیست که ما از شما بگیریم. خب یک عامل دیگری است، ترحم به مردم و این که یک مشکلی پیدا کردند. خب آن‌ها لهم این که از این خمس بگذرند و نگیرند، بعد بگیرند، این دست آن‌ها است. خب حالا ممکن است در جعل احکام هم همین جور است. مرحوم استاد قدس سره می‌فرمود که همان تفویض جعل احکامی که به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم شده به حسب روایات متعبره از حضرت موسی بن جعفر سلام الله علیهما این است که به ما هم تفویض شده ولی ما اعمال نکردیم. حالا حضرت می‌فرماید ما اعمال نکردیم، حالا ممکن است یک امامی اعمال بفرماید، صلاح در این می‌داند که اعمال بفرماید. بنابراین کم و زیاد بفرماید، چون خدای متعال... چون آن‌ها متصل به علم الهی هستند و واقف به همه مصالح و مفاصد هستند اجازه جعل حکم یا تقیید حکم و امثال آن‌ها به آن‌ها داده شده. خب به آن‌ها داده شده نه به فقهاء، به آن‌ها داده شده، آن‌ها چون این چنین هستند و این غیر از مسأله ولایت فقیه است، این دلالت در جعل احکام است.

س: و لو کان که می‌گوییم اگر بود آن وقت در مورد حکم ابلاغ شده است یا حکمی که ابلاغ نشده و نزد اهل بیت است. محل بحث مان ظاهراً گفتیم....

ج: حالا ببینیم، حالا خیلی نباید... تا ببینیم اشکال این... شما بخواهید اشکال کنید صورت ظاهر پیدا کند تا بعد ببینیم جواب آن چه می‌شود. حالا این جوری می‌گویند، می‌گوید حرفی که شما می‌زنید با این‌ها جور در نمی‌آید.

س: این جعل احکام یعنی نقض احکام قبلی آن جایی که فرمودید جعل فرق می‌کند با ... آن جا...

ج: فقیه در احکام الهی و احکام دین حق تصرف ندارد، بیاید به عنوان دین یک حکمی جعل بکند، یا یک حکمی جعل شده باشد یک قید به آن بزند یا بیاید نسخ کند، این نه. بله به عنوان خود ولیّ امر می تواند به عنوان خودش امر کند، مثل پدر به فرزندش امر می کند که این کار را انجام بده، حق امر و نهی در حوزه مباحات پدر دارد حتی در حوزه واجبات هم دارد، بگوید همین نمازی که بر تو واجب است من امر می کنم بخوان، اگر نخواند دو تا گناه کرده بنابراین که بگوییم اطاعت پدر لازم است، هم اطاعت خدا را نکرده هم اطاعت پدرش را نکرده مخصوصاً اگر موجب عقوقش بشود. اما فقیه هم می تواند به عنوان این که مدیر جامعه است امر بکند، بگوید مالیات بده، بگوید عوارض باید بدهد، بگوید این زمین را نباید بفروشی، بگوید این کار را نباید بکنی. بله این ها دیگر امر آن فقیه می شود، مادامی هم که او... ولی خدا امر این ها را موضوع حکم قرار داده، گفته اگر ولیّ امر گفت من خدا می گویم واجب است اطاعت بکنید. همان جور که فرموده اگر بابایت گفت، خدا امر پدر را بنابر مسلک عده ای موضوع حکم خودش قرار داده گفنی وقتی پدرت گفت این کار را انجام بده، من خدا دارم می گویم اطاعتش کن. آن جا هم می فرماید من خدا می گویم وقتی فقیه گفت این کار را بکن، من خدا می گویم واجب است اطاعتش بکنی. پس بنابراین ما اگر به حرف فقیه گوش بکنیم اطاعت امر خدا را می کنیم، می گوییم خدا فرموده است به حرف او، به عنوان ولیّ امر و اداره کننده جامعه باید گوش کنید. خب حالا اجازه بدهید عبارت این جا را تمام بکنیم.

«و فی کثیر من الموار صدر منهم علیهم السلام بیاناتٌ مختلفة متعارضة» چرا؟ «لایقاع الخلاف بین الشیعة» برای این که اصلاً بین شیعه اختلاف ایجاد کنند. ولو این که آن حرف هایی هم که زدند از روی تقیه نباشد، یعنی به این معنا، یعنی حرف هایی نیست که عامه چون می گویند فرمودند، نه اصلاً عامه هم ممکن است نمی گویند این حرف ها را، از این نظر مخالف با حرف عامه نیست، با انظار آن ها نیست اما برای این که عرض کردم اختلاف بین شیعه باشد، این ها شناخته نشوند به عنوان فقه واحده و دولت ها از آن ها بترسند بگویند این جمعیت کثیر همه یک مذهب را دارند، همه طرفدار امام صادق هستند بریزند این ها را قلع و قمع بکنند. نه می گویند این ها مختلف هستند. آن ها آن جور می گویند، می گویند واجب است، آن اصلاً می گوید حرام است نماز جمعه، آن می گوید واجب است، آن می خواند، آن نمی خواند، اصلاً این ها متشتت هستند، این خودش آن چیز را کم می کند.

می فرماید که «لمصالح اهم» که «اقتضت ذلک» که آن مصالح هم اقتضاء کرده است ذلک را یعنی ایقاع خلاف را. «و لم یکن طریقتهم فی بیان الشریعة مثل ما نشاهده من کثیر من الفقهاء من بیان مجموع فتاویهم فی رسالة عملیة» دأب

ائمه عليهم السلام مثل دأب فقهاء نیست که یک رساله عملیه شسته روفته دسته‌بندی کرده بنویسند به مردم بدهند. این نیست، یک جا مطلق گفتند، تبصره‌اش را امام بعدی بعد از چند سال آمده فرموده، ما حالا باید زحمت بکشیم بگوییم این مطلق است، آن مقید است، بعد توی اصول بنشینیم بحث مطلق و مقید را درست کنیم، کجاها می‌شود تقیید کرد، کجاها نمی‌شود تقیید کرد، هی توی سر هم بزنیم، این قلت و قلت بکنیم، فلان. ولی دأب آن‌ها همین بوده، این‌ها را متفرقه می‌فرمودند، دسته‌بندی کرده نمی‌فرمودند، چرا؟ برای خاطر این که تدبیری بوده برای این که این باقی می‌تواند بماند. و مرحوم والد نقل می‌کردند درس مرحوم امام در اصول که بعداً من این کلامی را که ایشان نقل می‌کردند از درس در تعادل و تراجیح مرحوم امام به قلم خودشان دیدم، آن جا هم این مطلب را ذکر کردند که یکی از حکم این که ائمه عليهم السلام به نحو دسته‌بندی شده و این جوری نفرمودند، یکی از حکم این است که با این کار خواستند خود به خود حوزه‌های علمیه تشکیل بشود، یک عده کار شبانه‌روزی‌شان همین مباحث باشد، این‌ها بشوند مدافعین خود به خود و اتوماتیک اسلام، اگر این‌ها شسته و روفته بود احتیاجی به ماها نبود. احتیاجی به این حوزه‌های علمیه نبود. خب هر کسی می‌خواند می‌گفت این‌ها است دیگر. این که الان حوزه‌های علمیه... برای ما کار درست شده و یک عده باید بیایند چه کار کنند؟ همه بیایند سر این کار شبانه‌روزی‌شان صرف فقه و اصول و استدلال و استنباط و استخراج احکام بکنند، این یکی از فوایدی است که بر این روش مترتب شده که خود به خود حوزه‌های علمیه... دیدند نمی‌شود الا این که یک عده‌ای بیایند بالاخره این کارها را بکنند، این کارها آمدند دیگه وقتی این‌ها آمدند توی حوزه‌های علمیه خود به خود شدند مدافع از اسلام، از احکام اسلام که امیدواریم این جور باشد که همه ما مدافع احکام اسلام و اسلام عزیز باشیم.

خب و لم تکن طریقه ائمه در بیان شریعت مثل آن چیزی که مشاهده می‌کنیم آن را از بسیاری از فقهاء که آن چیزی که مشاهده می‌کنیم از بسیاری از فقهاء چیست؟ «من بیان مجموع فتاویهم فی رساله عملیه» این جور نبوده دأب‌شان «حتی یقال إنه لو کان هذا ثابتاً لبان و اشتهر» بله اگر این جوری بود جای این بود که این قیاس را درست کنیم، بگوییم خب این‌ها که شسته و روفته گفتند، بنای‌شان بر این بوده که بگویند، لو کان لبان. الان مثلاً می‌گوییم، می‌گوییم آقا اگر فتوای مثلاً حضرت امام قدس سره این بود که توی نماز این هم رکن است یک چیزی مثلاً رکن است، خب لبان و ظهر توی رساله عملیه‌اش، چون بنای او بر این بوده که این جوری بیان بکند این جا، حالا که نفرموده و آن جا نیست، معلوم می‌شود که فتوای او این نیست. خب این جا جای این حرف درست می‌شود. اما اگر

بنای امام بر این نبود که فتوهایش را منظم بگوید، یک عده‌اش را می‌گفت، یک عده‌اش را نمی‌گفت، یک عده‌اش را مخفی می‌کرد، یک عده‌اش را می‌گفت جای دیگری می‌گویم، خب می‌شود بگویید حالا که توی رساله نیست نگفته، نیست؟ نه نمی‌شد. این جا هم دأب ائمه چون این بوده نمی‌توانیم بگوییم لو کان لبان.

س: ... یکی پاک است یکی نجس است یعنی یک گروه می‌گفتند نجس است؟...

ج: آره آره، فلذا همین جاهایی که متعارض است، این روایات متعارض همین است دیگر. ممکن است وجه آن همین بوده. ممکن است وجه این روایات متعارضه همین است واقعاً آن عده آمدند سؤال کردند فرموده این... حالا معمولاً ائمه علیهم السلام به کلمه نجس نمی‌فرمودند، با ارشاد بشور و نشور و این جوری، به این لسان، نجاست و طهارت را بیان می‌کردند. خب مثلاً یک عده آمدند گفتند آقا چی؟ فرض کنید آن مواردی که الان محل اختلاف بین فقهاء است که پاک است یا نجس است. مثلاً عرق جنب از حرام، از بعضی روایات استفاده می‌شود که این نجس است. از بعضی روایات فقهاء استفاده کردند نه نجس نیست، پاک است مانع صلات است ولی نجس نیست. خب اختلاف است. حالا چرا این جوری فرمودند؟ خب ممکن است یک وجه آن همین اختلاف باشد. منتها بعداً برای فقهای شیعه راه حل قرار دادند که این تعارض که می‌بینید چه کار کنید و کتاب تعادل و تراجیح اصول همان روایاتی است که خودشان حالا به ما نشان دادند، بله ما این تعارض‌ها را قرار دادیم ولی به ما یاد دادند که شما در مقام استنباط بیابید چه کار بکنید. مرجحات قرار دادند، چی قرار دادند، این‌ها آمدند گفتند هر روایتی دیدید این جوری است آن را بر آن مقدم بدارید، یا یک جا فرمودند «إذا فتخیر» بنابر مسلک تخیری‌ها و راهکار هم نشان دادند که فقهای امامیه در این ظرفی که روایات... بنابراین ما باید خیلی تشکر کنیم از ائمه علیهم السلام که آن‌ها با تدبیرشان این مسلک امامیه را نگه داشتند و از این کوران‌های عجیب و غریب که این سخت بوده، این قدر سخت بوده که نام موسی بن جعفر سلام الله علیه را نمی‌توانستند ببرند. فلذا در روایات داریم قال الرجل البغدادی. چون نمی‌توانستند ببرند. قال الرجل البغدادی، قال العبد الصالح. این قدر آدم جا دارد که خون گریه کند، چقدر در مضیقه بودند این ائمه علیهم السلام و شیعیان. ما الان این زمان ما.. توی این مضایق با لطایف الحیل و راه‌هایی که خودشان به عنایت الله می‌دانستند شیعه را عبور دادند که این بماند. این همان است که حضرت امیرالمؤمنین سلام الله علیه به فاطمه زهراء سلام الله علیها فرمود اگر می‌خواهی این نام باقی بماند باید صبر کنی. این بلال وقتی داشت اذان می‌گفت و نام

رسول خدا را برد حضرت فرمود اگر می‌خواهی این باقی بماند باید صبر بکنی، یعنی شرایط را دشمن جوری کرده که همه چیز از بین برود، این‌ها این جوری اسلام را نگه داشتند.

خب حالا می‌فرماید «و لعله...» این جوری نبوده دأب ائمه «حتی یقال إنه لو كان هذا ثابتاً لبان و اشتهر» و آن وقت «یستنتج من عدم اشتهاه عدمه» بعد بگوییم حالا چون این مشهور نشده معلوم می‌شود نیست که این مفاد قاعده لو کان لبان بود. «و لعله لأجل ذلك» برای خاطر همین که دأب ائمه این نبوده است «ذكر الشيخ الاعظم الانصاری رحمه الله أن عدم وجدان الدليل فی ما یعمّ به البلوی من المسائل لا یفید الا الظن بعدم الحکم مع ظن عدم المانع من نشره فی أول الامر من الشارع أو خلفائه علیهم السلام أو من وصلّ الیه و هذا الظن لا دلیل علی اعتباره» شیخ اعظم در یکی از کلماتش این مطلب را افاده فرموده، فرموده است که اگر ما برای یک مسأله فقهی دلیلی پیدا نکردیم نمی‌توانیم بگوییم حالا که ما دلیل پیدا نکردیم خود این دلیل پیدا نکردن دلیل بر این است که آن حکم نیست و ما احتیاجی به مراجعه به براءت و ادله مرخصه نداریم. چون بعضی‌ها این توهم را کردند که آقا وقتی دلیل نبود این خودش دلیل بر این است که نیست، پس احتیاجی به اصول عملیه نداریم، خودش دلیل بر عدم است. شیخ می‌فرماید نه، اگر در یک مسأله‌ای دیدید دلیل نیست، این دلیل بر نبودن نمی‌شود. بله فو قش این است که مظنه برای آدم می‌آورد، آن هم در کجا مظنه می‌آورد؟ در جایی که ظن به این که مانعی از گفتن نبوده. اگر انسان مظنه داشته باشد که مانعی از گفتن نبوده در عین حال دلیلی نباشد، خب این انسان مظنه پیدا می‌کند که خب نبوده و الا با این که مانعی به حسب مظنه نیست چرا نفرمودند؟ ائمه که در مقام تبیین شریعت بودند، در مقام ایصال احکام الهی به ناس بودند، به مردم بودند مانعی هم که نبوده پس چرا نگفتند؟ پس معلوم است حالا که نگفتند و دلیلی نیست، روایتی نیست معلوم می‌شود چنین حکمی نبوده. آره آدم مظنه پیدا می‌کند ولی این مظنه حجت نیست، ظن است. نه، لعل نفرمودند به خاطر چی بوده؟ به خاطر ظروف بوده، به خاطر تقیه بوده، به خاطر مصلحت تدریجیت احکام بوده، به خاطر تسهیل بوده که یک مرتبه مردم بمباران به احکام نشوند تا کم‌کم این‌ها ظرفیت پیدا بکنند بعد هی احکام متعدد، احکام متعدد به آن‌ها گفته بشود.

س: اطلاق مقامی ....

ج: چرا، همین اطلاق مقامی هم اتفاقاً یعنی وقتی توی شریعت می‌بینیم دلیلی بر این نیست پس معلوم می‌شود که نیست. این جا ایشان می‌فرماید نه، این جور جاها چون دلیل نیست پس نیست. اطلاق مقامی مواردش مختلف است.

یک وقت یک چیزی را می‌گویند در آن مقام قید نمی‌زند، یعنی گفتند مثلاً می‌گویند آقا اغسل ثوبک، دیگر نحوه خاصی برای شستن نمی‌گویند، این جا اطلاق مقامی می‌گوییم اقتضاء می‌کند، شستن همان جوری که دأب خودتان است. چون اغسل را گفت، خب اغسل بدون کیفیت گفتن که فایده‌ای ندارد که. پس آن جا می‌فهمیم که بقیه‌اش را به عهده خودمان گذاشته، همان که خودمان بلد هستیم، دأب‌مان هست، اما یک جا اصلاً اغسل نگفته.

س: اطلاق مقامی مجموعه ادله...

ج: همان مجموعه ادله.

بله اطلاق مقامی مجموعه ادله، شیخ می‌خواهد بفرماید که... آن هم اطلاق مقامی باز نیست. باز توجه کنید. اطلاق مقامی یعنی توی همه ادله تقیید نکرده، خصوصی، ولی دلیل هست. این جا این است که اصلاً دلیل نیست. اطلاق مقامی یعنی دلیل‌هایی هست همه‌اش اطلاق دارد مقاماً. اما این جا این است که دلیل اصلاً نیست. شیخ فرموده جایی که اصلاً دلیل نیست این عدم الدلیل، دلیل بر این نمی‌شود که حکم هم نیست.

بله فرموده: «أنَّ عدم وجدان الدلیل» نیافتن هم فرموده، نه نبودن، نیافتن دلیل. «أنَّ عدم وجدان الدلیل» در مسأله‌ای که «یعمُّ به الإبتلاء من المسائل» این «لا یفید الا الظن بعدم الحکم» البته «مع الظن عدم المانع» کجا تازه ظن به عدم حکم پیدا می‌شود؟ در صورتی که این با ظن به عدم مانع از نشر آن در اول امر از طرف شارع، یا از طرف خلفای شارع که ائمه علیهم السلام باشند، «أو من وصل الیه» یا عدم مانع از نشر از قِبَل کسانی که این حکم به دست‌شان رسیده. خب ممکن است آن‌ها مانع نداشتند گفتند، ائمه هم مانع نداشتند گفتند، اما این‌هایی که حالا به دست‌شان رسیده که روات باشند مانع پیدا کردند از گفتن. این‌ها توی تقیه واقع شدند و نگفتند. در صورتی ما می‌توانیم بگوییم ظن به عدم حکم می‌آورد که توی تمام این سلسله، ظن به عدم مانع داشته باشیم، هم از طرف شارع، هم از طرف خلفای شارع که ائمه باشند، هم از طرف روات و کسانی که این حکم به دست آن‌ها رسیده، این جا آن وقت ظن به عدم پیدا می‌کنیم ولی «و هذا الظن لا دلیل علی اعتباره» کدام دلیل اقامه شده بر این که این ظنی که از این مطلب برای شما پیدا می‌شود حجت است، بلکه دلیل بر عدمش داریم، «إنَّ الظن لا یغنی من الحق شیئاً».

«و بالجمله لا یحصل من عدم اشتهار الحکم القطع بعدم ذلك الحکم بل و لا الاطمینان بعدمه» شما در مقام حجیت گفتید آن جایی که قطع بشود یا اطمینان پیدا بشود. این را گفتید، با این حرف‌هایی که ما زدیم نه قطع پیدا می‌شود

هیچ جا، نه اطمینان پیدا می‌شود، پس بنابراین راهی برای حجیت قاعده لو کان لبان نیست ولو خیلی فقهاء به آن استدلال می‌کنند نه.

می‌فرماید: «و بالجمله لایحصل من عدم اشتهار الحكم القطع بعدم ذلك الحكم بل و لا الاطمینان بعدم ذلك الحكم و الظن بعدم لو حصل» که همین الان گفتیم، اگر ظن به عدم حکم هم پیدا بشود «لو حصل لا دلیل علی اعتباره» این را هم که گفتیم دلیل بر اعتبارش نیست. ظن اگر اطمینانی بشود آره حجت است، قطع باشد حجت است اما مطلق ظن که حجت نیست. پس بنابراین این هم اشکال قوی‌ای است بر این که این قاعده حجت نیست.

حالا «الجواب عن المناقشة» برای فردا باشد که... یعنی فردای درسی که بتوانیم حقش را ادا کنیم. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۱۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در مناقشه‌ای بود که به قاعده لو کان لبان، برای حجیت این قاعده ایراد شده است که گفتیم این مناقشه تارةً از ناحیه اصل قاعده است که بعضی گفتند این قاعده به طور کلی حجت نیست اصلاً و مناقشه دوم به لحاظ عمومیت قاعده است، اگرچه اصل را بپذیریم ولی عمومیت آن را محل اشکال قرار دادیم.

اما اشکال از ناحیه اصل قاعده، دو اشکال بود؛ اشکال نقضی و اشکال حلی. اشکال نقضی این بود که ما بعضی از امور داریم که مبتلی به همگانی بوده است یا لاقلاً اکثریت قریب به اتفاق به آن مبتلا بودند و حال این که حکم آن واضح نشده مثل حکم بئر که مبتلی به اکثر مردم در ازمنه سابقه بوده و فتوای قدمای ما بر نجاست بئر به ملاقات نجس بوده به خلاف متأخرین که الان قاطبه متأخرین قائل هستند به این که متنجس نمی‌شود مگر این که امور ثلاثه‌اش تغییر پیدا کند پس با این که الان به نظر ما حکم خدا چیست؟ عدم تنجس است. این عدم تنجس حکم که ثابت بود ولی لم یشتهر فی الازمنة السابقة، لم ین فی الازمنة السابقة. این که شما می‌گویید اگر حکمی لو کان لبان به خاطر کثرت ابتلاء، خب در این جا چه می‌گویید؟ این آب چاه، کثرت ابتلاء به آن بوده یا نبوده؟ حکم آن چی



بوده به نظر ما متأخرین الان؟ حکم آن عدم تنجس بوده. این عدم تنجس اشتهر و بان در آن زمان‌ها؟ نه، عکس آن اشتهر و بان در آن زمان که نجاست بوده. پس این اشکال نقضی.

اشکال حلی هم که گفتند این است که نه، بین این که یک چیزی باشد و اشتهار پیدا کند ملازمه نیست، چرا؟ برای این که ظروفی که ائمه علیهم السلام در آن می‌زیستند یک ظرفی بوده که مانع بوده است از این که گاهی خودشان حق را بفرمایند، گاهی خلاف حق را اصلاً می‌فرمودند و خلاف حق را گفتن یا به خاطر تقیه بوده که واقعاً موافق اعداء حکمی را فرمودند تقیهً حالا تقیه برای خودشان یا تقیه برای پیروان و شیعیان‌شان. گاهی هم گفتیم تقیه چیه؟ تقیه‌ای است که نه، ممکن است این قول اصلاً در عامه و این‌ها نباشد اما برای این که شیعه شناخته نشود فرمایشاتی که می‌فرمودند برای گروه‌های مختلف شیعه مختلف بوده تا این‌ها به عنوان فئه واحده پیش اعداء شناخته نشوند، برای این جهت بوده. پس بنابراین چون آن ظروف این چنین ظروفی بوده است پس ملازمه‌ای بین این که اگر این بود باید اشتهار پیدا می‌کرد، نه، خود ائمه اصلاً جوری فرمودند که اشتهار پیدا نمی‌کند. به این‌ها یک جور گفتند، به آن‌ها یک جور گرفتند. این هم اشکال حلی. حالا ببینیم جواب چه می‌دهند؟

«الجواب عن المناقشة» می‌فرمایند که «هذه المناقشة إنما ترد على القاعدة في الجملة و بالنسبة الى الموارد التي كان البناء فيها اخفاء الواقع من ناحية الائمة عليهم السلام أو كانت هناك منشأ عقلائية آخر بالاختفاء» جواب این است که این اشکال فی الجملة وارد است اما نه بالجملة. یعنی جوری نیست که اصل قاعده لو کان لبان را زیر سؤال ببرد و بگوید باطل است. نه فی الجملة این اشکال وارد است فلذا این اشکال باعث می‌شود که ما یک شرطی را قائل بشویم برای تمسک به قاعده لو کان لبان و آن این است که در جاهایی که بنای ائمه علیهم السلام، بنای خودشان بر اخفاء حکم بوده و خودشان بنا داشتند نفرمایند، مثلاً گفته می‌شود تا عصر صادقین علیهم السلام اخفاء مسأله خمس، خمس در ارباح مکاسب نه در غنائم جنگی و فلان و این‌ها، خمس ارباح مکاسب این کانه بنای بر گفتن آن نبوده، حالا قد یقال، بعضی‌ها هم می‌گویند نه حتی عصر پیغمبر هم فرمودند و بوده. حالا این محل کلام است ولی شاید ظاهر امر این باشد که ما توی روایات هم که نگاه می‌کنیم راجع به خمس ارباح مکاسب از رسول خدا، از امیرالمؤمنین، از ائمه هدی علیهم السلام تا امام باقر سلام الله علیهم اجمعین چیزی دیده نمی‌شود و وکلاء بگذارند و خمس بگیرند و این‌ها دیده نمی‌شود. از زمان امام باقر سلام الله علیه هست که حالا کسی بیاید این جوری استدلال بکند بگوید آقا این خمس ارباح مکاسب لو کان فی زمن... زمان پیامبر یا امیرالمؤمنین و یا امام حسن، امام حسین

سلام الله عليهم اجمعين يا امام سجاد سلام الله عليه لبان و ظهر. می‌گوییم آقا این جا لبان و ظهر درست نیست، چرا؟ چون بنای خودشان بر اخفاء بوده، بر نگفتن بوده. چرا؟ برای این که آن موقع هنوز اصول اسلام درست تثبیت نشده بوده. حالا بیاییم به مردم بگوییم هر درآمدی که داری که پنجم آن را باید بدهی، یک چیز سنگینی است، هنوز اصل این که اسلام جا بیفتد و این‌ها و مال هم می‌دانید جان نیست که آسان بتوان داد. حالا به مردم بیاییم بگوییم. این است که این‌ها را بنا نداشتند بگویند، این جور جاهایی که فقیه از شواهد، قرائن به دست می‌آورد که کأن بنا بر نگفتن خود ائمه بوده، این جا نمی‌تواند بگوید پس این حکم نبوده، چون لو کان لبان و حیث این که لم یبن پس معلوم می‌شود نبوده. پس در این جور جاها که خودشان می‌خواستند اخفا کنند.

در جاهایی که خودشان ممکن است بنای بر اخفاء نداشتند اما یک مناشئ عقلایی داشته برای این که این حکم اگر هم بوده مخفی بشود، اگر هم فرمودند مخفی بشود. خب این جاها باز ملازمه ندارد به این که گفته بشود لو کان لبان و چون لم یبن پس نبوده. چون یک مناشئ عقلایی برای عدم انتشار و عدم ابانه وجود داشته. مثلاً فرض کنید... حالا این مناشئ عقلایی که ممکن است باعث عدم اشتها بشود متعدد است. مثلاً چهار پنج تا مثال و مناشئ عقلایی در این متن ذکر می‌کنند. یکی از آن مناشئ که جواب آن نقض هم داده می‌شود با این منشأ این است که خب ممکن است ائمه عليهم السلام یک چیزی را فرمودند بعد در یک زمانی یک فقیه خیلی مرتبه‌ای که سیطره علمی فراوانی دارد ایشان اشتباهاً از آن ادله چیز دیگری را فهمیده، و چون آن سیطره علمی را داشته باعث شده از زمان او و متأخرین از او که تحت سیطره علمی او هستند و نمی‌توانند، به خودشان اجازه نمی‌دهند از نظر علمی با او مخالفت بکنند، این باعث شده که از زمان آن فقیه مبرز مسیطر علمی باعث می‌شود که یک خلاف آن چه که قبل مشهور بوده از این به بعد جور دیگری مشهور بشود.

س: حتی در زمان خود ائمه؟

ج: ممکن است حتی در زمان خود ائمه عليهم السلام آن موقع‌هایی که اگر مثلاً شرایط جوری بوده موسی بن جعفر سلام الله علیه مثلاً چهارده سال زندان هم بود. حضرت رضا علیه السلام در آن مدت که امامت ظاهریه ندارند آن موقع باید سکوت کنند روی یک جهات سیاسی، یک جهات تقیه‌ای که وجود داشته، چون اگر ایشان هم حرفی می‌زنند خب ایشان را می‌گرفتند زندان می‌کردند یا هر دو را شهید می‌کردند. خب این باعث می‌شود که حالا مردم به کی مراجعه می‌کنند؟ به همین روایت، به همین محدثینی که آن جا هستند، این فقهای که وجود داشتند. حالا یک فقیه

زیر دست خیلی بالامقامی یک حرفی را اشتباهاً می‌زند، الان ما در روایات داریم دیگه، ابن ابی عمیر، عبدالله بن ابی‌یعفور و معلی بن خنیس، این‌ها دو تا اجتهاد مختلف با هم داشتند توی یک سفری که با هم بودند آن براساس اجتهاد خودش یک کاری کرد، آن براساس اجتهاد خودش، بعد که آمدند خدمت امام صادق سلام الله علیه گفتند آقا ما این کار را کردیم. حضرت یکی‌شان را تصدیق فرمود، فرمود این درست است، دیگری را فرمود درست نیست. خب اجتهاد بود دیگر، این اجتهاد از ائمه علیهم السلام وجود داشته و شاید هم برای این بود که می‌دانستند بالاخره شیعه مبتلا خواهد شد به غیبت امام عصر علیه السلام و مردم باید عادت بکنند به این که بروند در خانه فقها، از فقهاء بپرسند و عمل بکنند، در زمان خودشان هم این راه را مفتوح گذاشته بودند و اجازه می‌دادند که مردم مراجعه کنند.

خب حالا در این جا ببینید چی شده؟ این جا با این که حکم درست غیر از این است که الان مشتهر شده است، این جا ملازمه ندارد که لو کان لبان، چرا؟ برای این که یک مانع عقلایی وجود دارد، مانع عقلایی چی بوده؟ وجود یک فقیه نافذ الکلمه مسیطری که دیگران از مخالفت با او وحشت داشتند که نکند او... ما توی اساتید خودمان دیدیم، مناقشه داشتند در کامل الزیارات در این که از کامل الزیارات بشود استفاده کرد که تمام کسانی که واقع شدند در اسناد کامل الزیارات ثقات هستند، در این مناقشه داشتند، خلافاً للمحقق خوبی که می‌فرمود تمام‌شان تقه هستند، خب هی این طرف، آن طرف، آن طرف، نامه‌نگاری برای محقق خوبی داشتند که این مطلب درست نیست به نظر ما، ولی تا آقای خوبی از نظرش عدول نکرد این بزرگان هم ما می‌دیدیم این جور جاها را احتیاط واجب می‌کنند، هر جا وابسته به کامل الزیارات می‌شد احتیاط واجب می‌کردند. خودش مناقشه داشت اما چون محقق خوبی عدول نکرده بود ترس داشت از این که خب او یک مسیطر علمی بود، می‌گفتند نکند یک چیزی باشد که ما به ذهن‌مان نمی‌آید. وقتی که عدول کرد آن‌ها دیگه راحت، همان جاها احتیاط واجب را برداشتند. چرا؟ این سیطره علمی گاهی باعث این خصوصیات می‌شود. شیخ طوسی می‌گویند این جور بوده، شیخ طوسی گفته می‌شود تا چند قرن بعد از خودش این سیطره علمی که ایشان داشته که واقعاً شیخ الطائفه بوده یعنی شیخ طوسی از نوابغ بشریت است. ایشان آن سیطره علمی که داشته بعدی‌ها مخالفت در فتوا با شیخ طوسی را بر نمی‌تابیدند الا ابن ادریس که بعضی‌ها می‌گویند، می‌گویند جوان مرگ شد. آن هم یک نابغه‌ای بوده. می‌گویند به خاطر این مخالفت‌هایی است که با شیخ

طوسی کرده چون گاهی هم تند می شود یک مقداری توی سرائر ولی معمولاً همان منهج شیخ طوسی. این به خاطر آن سیطره علمی ایشان بوده و حالا مناشئ دیگری که یکی یکی بعد ذکر می کنند عرض خواهم کرد.

س: بالاخره از وجود شیخ طوسی واقف شده و یک کسی بوده که سیطره علمی داشته پس در...

ج: پس بنابراین در مثل ماء بئر که ما نمی توانیم بگوییم که اگر این که ما فهمیدیم لو کان لبان، چرا؟ برای این که این حرف ما آن زمان یک مانعی داشته.

س: بالاخره در هر حکمی دست بگذاری...

ج: بله بله، هر جا که این جور چیزی باشد، هر جا که چنین...

س: پس ما علم اجمالی داریم که هر چیزی...

ج: نه نه، فقیه باید هر جا را بررسی کند، ببیند آیا آن جا این خصوصیت یک چنین فقیه ماهر این چنینی فتوای این چنینی داشته یا نداشته، مورد به مورد باید دقت بکند. فلذا من عرض کردم به بعضی از دوستان در بحث های فقه و این ها، گفتم آن چیزی که ما در این بحث الان به آن می رسیم معنایش این نیست که فتوا به این می دهیم. فتوا غیر از بحث است، بحث معنایش این است که فوت و فن کار را می خواهیم بیان بکنیم برای آموزش، اما فتوا دادن باید تتبع تام بکند که واقعاً این ریزه کاری ها، این خصوصیات چه جوری است؟ وجود دارد، وجود ندارد؟ آن یک مقام آخری است. مقام بحث غیر از مقام افتاء است که آن جا باید به همه این ریزه کاری ها توجه بشود.

س: استاد ببخشید این مستشکل حرفش همین است که ظاهراً یک بنای عامی گذاشتند یعنی قرینه ای وجود دارد؟؟؟ که بنای امر بر این بوده که اخفاء کنند.

ج: نه، همه جا بنا بر اخفا داشتند.

س:؟؟ برای این که فرمودید اختلاف باشد که شیعه شناخته نشوند.

ج: بعضی جاها این جوری است نه همه جاها. آن ها را باید بررسی کرد ببینیم کجاست که این جور پیش می رود.

می فرماید که «هذه»...

س: ....

ج: حالا اجازه بدهید این خواننده که شد آخرش روشن تر می شود.

«هذه المناقشة إنما ترد على القاعدة في الجملة» و بالنسبة به مواردی که می بوده است بنا در آن موارد اخفاء واقع و پنهان کردن واقع از ناحیه ائمه علیهم السلام. «أو كانت» یا این که آن موارد «أو كانت هناك مناشئ عقلائية» یا می بوده است در آن موارد مناشئ عقلائیه دیگری برای اختفاء «بحیث كان احتمال ذلك امراً عقلائياً» به جوری که احتمال آن مناشئ عقلایی آخر امر عقلایی می باشد. یعنی فقیه وقتی نگاه می کند می بیند بله وجود این یک احتمال عقلایی است فلذا است که نمی تواند از قاعده لو کان لبان در آن جا استفاده بکند. کما اذ احتملنا أن یکون افتاء جماعة من الفقهاء متأثراً برأى فقیه كبيرٍ مثل الشيخ الطائفة رحمه الله» احتمال بدهیم که افتاء جماعتی از فقهاء این تأثیر گیرنده باشد به رأی یک فقیه بزرگ مثل شیخ طائفه. چرا آن فقیه تأثیر داشته و این ها تأثیر گیرنده بودند؟ «لقوة السيطرة العلمية على تلامذته» چون ایشان سیطره علمی بر تلامذه خودش داشته «و اتباعهم» و او سیطره علمی بر اتباع آن تلامذه خودش هم داشته است یعنی مثل عرض کردم در زمان ما برای بسیاری از محققینی که در نجف درس خواندن و این ها، شاگردان آقای خویی همین جور هستند، خیلی مخالفت با ایشان برای آن ها... چون آن سیطره علمی ایشان... تلامذه آمدند جاهای دیگر درس گفتند این ها شدند اتباع این اساتیدی که این ها تلامذه آن بزرگوار هستند. این ها هم تحت سیطره او قرار می گیرند و هکذا. «بحث كان مخالفته للحكم الواقعي الواصل الى من تقدم عليه» این سیطره علمی به جوری بوده است که می بوده است مخالفت آن فقیه کبیر با حکم واقعی که اصل شده بوده آن حکم واقعی به کسانی که تقدّم علیه، آن کسان متقدم بر شیخ طوسی بودند. مثلاً شیخ طوسی آمده گفته ماء بئر متنجس می شود برخلاف کسانی که قبل از خودش بودند که آن ها می گویند متنجس نمی شود. قبل از شیخ طوسی می گویند متنجس نمی شود شیخ طوسی آمده گفته متنجس می شود. این آدم در اثر آن سیطره علمی که داشته شده چی؟ شده مانع از این که آن متنجس نمی شود به بعدی ها برسد. این که ایشان فرموده متنجس می شود، شیخ طوسی، باعث شده که تلامذه اش هم بگویند آره، بعدی ها هم بگویند آره، بعدی ها هم بگویند آره. خب حالا در زمان ما، الان در زمان یک فقیهی به روایات نگاه می کند می گوید آقا متنجس نمی شود، می گویند این لو کان لبان، می گویم نه، این لو کان لبان را این جا نمی توانی بگویی، چرا لم یبین؟ به خاطر وجود شیخ طوسی و آن سیطره علمی مانع شده که همان عدم نجاست که ما الان فهمیدیم این مبان باشد، مشتهر بشود.

س: این تخصیص اکثر نمی شود برای قاعده...

ج: نه، تک و توک جاهایی این جوری می شود. هر جا شد. ببینید این قاعده مضروب نیست که بگویید تخصیص اکثر لازم می آید. این قاعده عقلی است. هر جا این ملازمه باشد. این قاعده را جعل نکردند که بگویید تخصیص اکثر لازم می آید. تخصیص اکثر مال جایی است که قانون جعل می کنند، اما جایی که یک واقعیتی است، واقعیت این است که اگر بین این و این ملازمه بود خب نفی این دلالت بر عدم آن می کند. این یک امر عقلی است، دیگر این جا تخصیص اکثر معنا ندارد. اگر یک مورد هم داشته باشد نأخذ به. این ملازمه عقلی است دیگر.

س: خب قاعده کلی را همه جا به کار می بریم، وقتی تخصیص اکثر شد قاعده را چه جوری می خواهد بگیرد که از آن استفاده کنیم.

ج: جواب ایشان را دادم، قاعده یک وقت مضروب است یعنی مجعوله است یعنی شارع قرار می دهد، مثلاً گفته القرعة لكل امرٍ مشكل، و حال این که می بینیم این جوری نیست، «القرعة لكل امرٍ مشكل» اگر بخواهیم بگوییم فقه زیر و رو می شود، پس این تخصیص اکثر لازم می آید، پس می فهمیم از القرعة لكل امرٍ مشكل این معنای ظاهری اش اراده نشده. یک معنای دیگری است. اما قاعده لو كان لبان که مجعول نیست که خدا قرار داده باشد، جعل کرده باشد، حکم شرع باشد. پس بنابراین این قاعده ملازمه عقلی است یعنی اگر بین یک چیزی... این قاعده این را می گوید می گوید اگر بین وجود یک حکمی و اشتها آن ملازمه بود. حالا کجا ملازمه است؟ اگر بین این دو تا ملازمه بود عقل ما چه می گوید؟ می گوید اگر دیدی این لازم نیست بفهم ملزوم هم نیست. حالا ولو یک مورد داشته باشد.

خب پس «بحیث كانت مخالفته للحکم الواقعی» به جوری که مخالفت آن فقیه کبیر با حکم واقعی که واصل شده است آن حکم واقعی «إلی من تقدّم علیه» این جا مخالفت این فقیه «موجبةً للإتباع من تأخر عنه» موجب اتباع و پیروی فقهای می شود که متأخر از آن فقیه کبیر هستند. و موجب می شود «صیرورة الحکم المخالف مشتهراً و واضحاً عند الاصحاب المتأخرین عنه زماناً» باعث می شود گردیدن حکمی که مخالف با آن حکم واقعی است، با آن حکمی است که حالا ماها که متأخر هستیم فهمیدیم آن حکم مخالف مشتهر بشود و واضح بشود نزد اصحابی که متأخر هستند از آن فقیه کبیر زماناً. فلذا می گویند تا هشتصد سال بعد از شیخ طوسی فتوای رایج چی بوده؟ این بوده که

آب بئر و آب چاه به ملاقات نجاست ولو رنگ و بو و مزه اش عوض نشود متنجس می شود و باید نزع کرد تا پاک بشود. هشتصد سال، حالا نمی دانم مبالغه است یا نه ولی این گفته می شود.

س: علامه برگرداند دیگه، علامه قبل از هشت است، شیخ قبل از چهار است، چهار قرن.

ج: حالا این دیگر مبالغه بالایی است که گفته می شود. می گویند که این جوری بوده.

خب بالاخره شاید حالا ممکن است این فرمایش شما هم جوابش این باشد که علامه یک نفر بوده که مخالفت کرده بعد از علامه هم این حکم همین طور بوده. پس بنابراین این جا نمی توانیم به قاعده... این جایی که چنین مناشی ای وجود دارد ما نمی توانیم به قاعده لو کان لبان تمسک بکنیم.

«أو كانت المسألة اجتهادياً»...

س: یعنی باید قبل از شیخ طوسی را ندانیم، اگر قبلش را بدانیم که این حرف...

ج: نه، قبلش ما شهرتی چیزی را نمی بینیم، روایات مختلف می بینیم.

«أو كانت المسألة اجتهادية قد وردت فيها روايات اختلف الاصحاب في فهم المراد منها» حالا چند منشأ دیگر را هم ذکر می کند. پس یک منشأ این شد که یک فقیه کبیری این وسط واقع شده باشد و او مانع از اشتهار لعل باشد.

منشأ دوم:

منشأ دوم این است که گاهی مسأله ذاتش اجتهادی است چون اصلاً مدارکش مختلف است، روایات متضاربه مختلفه در آن وارد شده. وقتی این چنین باشد حالا اگر ما به یک فتوایی رسیدیم این جا می توانیم به قاعده لو کان لبان تمسک کنیم بگوییم این فتوای ما درست نیست چون اگر این فتوای ما در شریعت بود لبان و اشتهار و حیث این که لم یشتهر و لم یبین معلوم می شود فتوای ما درست نیست؟ نه. چرا؟ چون مانع از این که این فتوای ما اشتهار پیدا کند این است که روایات داله در مسأله متعارض هستند یا فهم آن مشکل است، هر طائفه ای که آمدند یک جور از این ها فهمیدند، این به خاطر فهم بوده که اشتهار پیدا نکرده. و الان ما بحمدالله دقت کردیم و داریم می بینیم که آن ها اشتباه فهمیدند، معنای این حدیث این جور است. پس این جا نمی توانیم بگوییم که فتوای ما هم به درد نمی خورد چون اگر این فتوای ما درست بود لبان و اشتهار. نه، مانع داشته این ابانه و اشتهار، مانع آن چی بوده؟ مانعش این بوده که ائمه

این فتوا را در یک قالبی فرمودند یا روایان از ائمه یک قالبی را انتخاب کردند برای گفتن که آدم‌های مختلف، مختلف از آن می‌فهمند، گاهی حرف را که می‌خواهد آدم نقل کند گاهی توی یک قالبی نقل می‌کند که افراد ممکن است مختلف از آن بفهمند. این دقت در آن اعمال نشده که حتماً احتمالات مختلف در آن داده نشود و الان فقیه این زمان به شواهد و قرائن و دقتی که کرده می‌فهمد می‌گوید مدلول این روایت این است.

می‌فرماید: «أو كانت المسألة الاجتهادية و قد وردت فيها» در آن مسأله روایاتی که «اختلف الاصحاب فی فهم المراد منها» مثلاً فرض کنید که الان این روایت یاد آمد که اخترف الفقهاء فی فهم المراد منها. روایات متعدد داریم «إنما المرأة عورة» این روایت است. بسیاری از فقهاء این «إنما المرأة عورة» همان معنای ما یستقبح ذکره را از آن فهمیدند فلذا گفتند خب مرأة عورت است، پس همان طور که عورت واجب است که ستر بشود باید ستر بشود، حرام است به آن نظر بشود پس حرام است به آن نظر بشود ووو... این احکام این جوری را... حتی بزرگانی که حالا من اسم نمی‌خواهم ببرم از معاصرین و این‌ها همین جور فهمیدند. خب یک عده دقت کردند که بابا کلمه عورت اصلاً نمی‌شود پیامبر اکرم بر این طائفه مؤمنات این واژه را اصلاً از نظر نزاکت ادبی هم نمی‌شود گفت این‌ها آن هستند. این عورت در زبان عرب یک معنای دیگری دارد یعنی آن که باید بر آن تحفظ بشود، باید از آن صیانت بشود، نه آن. پس بنابراین در اثر این خب گفتند از این که در نمی‌آید که به وجه و کفین او هم نمی‌شود نگاه کرد. به همین روایت استدلال می‌کنند که به وجه و کفین نمی‌شود نگاه کرد به خاطر این که معنایش این است. پس یک روایت است اگر دقت کنید کار ما این است که تا می‌توانیم درست دقت کنیم در متون روایات، قرائن را توجه کنیم. البته اگر کسی بعد التوجه اشتباه کرد، آن پیش خدای متعال معذور است ولی این دقت‌ها باید بشود. حالا اگر یک فقیهی الان آمد گفت من از روایات وجوب ستر وجه و کفین را نمی‌فهمم. الان به او بگویی آقا حرف شما باطل است چون لو کان لبان و ظهر و حیث لم یبین و لم یشتهر پس معلوم می‌شود این حرف تو درست نیست. می‌گوید نه آقا این که لم یبین و لم یشتهر برای چیست؟ برای این است که روایاتی بوده است که عده‌ای آن جور معنا می‌کردند و الان من به قرائن و شواهد و خصوصیات فهمیدم این معنا درست نیست. پس بنابراین این هم یکی از موانع می‌تواند باشد.

«أو كانت متعارضة» منشأ سوم؛ گاهی روایات در یک مسأله متعارض هستند.

س: ??? تمسک به دلیل شبهه مصداقیه خود دلیل می‌شود؟



ج: نه نه، از باب تمسک به دلیل... اصلاً معنا را جور دیگر می‌کردند. نه از باب تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه. گاهی اصلاً معنا را جور دیگری می‌کردند که اگر آن جوری معنا بکنیم البته این مصداقش بوده، نه این که شبهه‌اش بوده. اگر آن جوری معنا کنیم ولی این معنا را اشتباه کردند، آن معنا این نبوده. شما توی روایات هم که می‌بینید هست، ائمه علیهم السلام گاهی یک کسی از یک کلامی یک جوری برداشت می‌کند بعد حضرت می‌فرماید این تذهب؟ کجا می‌روید؟ من که این را نگفتم، مقصود این نیست. در خود روایات داریم. گاهی خود روایات معاصر با ائمه علیهم السلام هم گاهی یک برداشتی از یک سخنی می‌کردند که حضرت متوقع نبودند عبارت را این جور بفهمند، این تذهب؟ این مقصود نیست. این وجود دارد.

خیلی خب بالاخره همه این مشاق و مضالی که ما داریم همه‌اش برمی‌گردد به این که انحراف پیدا کرد مسیر امامت و خلافت بعد از پیامبر اکرم صلی الله و سلم، ما به این رفتاری‌ها افتادیم تا حضرت بفرمایند ان شاء الله و الا این مشکلات پیش نمی‌آمد که توی مزالم و مشاکلی که ائمه علیهم السلام حضور داشتند چاره‌ای جز این نبوده، به همین روایات، به همین‌ها می‌گویند. احکام دین را بالاخره به این شکل ایصال کنند به عباد، قهراً این مشکلات هم همراهش خواهد بود.

«أو كانت متعارضة» یا این که گاهی ادله باب متعارض است. روایت متعارض دارد. چون روایات متعارض شد خب مبانی در باب تعارض مختلف است. همین گاهی مانع می‌شود از این که آن که حق است اشتها پیدا کند. مثلاً یک روایت دارد می‌گوید «ثمن العذرة سحت» یکی می‌گوید «لا بأس ببيع العذرة» خواندید دیگر در مکاسب «ثمن العذرة سحت» یکی می‌گوید «لا بأس» این تعارض دارند دیگر. این جا باید چه کار کرد؟ حالا یک فقیهی الان مثلاً به این می‌رسد که نه آقا سحت نیست اشکال ندارد، این ثمن العذرة سحت الان فتوایش این است که فروختن کود اشکال ندارد. می‌گوید آقا این لو کان لبان، و حیث لم یبین معلوم می‌شود فتوای تو درست نیست. می‌گوید نه آقا این یک روایت بوده این جور، یک روایت بوده آن جور خب یک عده آمدند چه کار کردند؟ ممکن از باب اذا فتخیر قائل بودند در تعارض روایات چیست؟ تخیر است. آمدند آن روایت آن طرف؛ سحت را قبول کردند. از این جهت است. یک عده آمدند جمع دلالی ممکن است کردند مثل شیخ که در مکاسب یک جمع دلالی خاصی می‌کند. و هكذا و هكذا. چون مبانی در این باب مختلف بوده این حرفی که ما الان به آن می‌رسیم اشتها پیدا نکرده. به خاطر این است.

«أو كانت متعارضة فعالجها كل وفق مسلکه» هر کسی از فقهاء طبق مسلک خودش این تعارض را علاج کرده. «فهذه الأمور مانعة عن وضوح الحكم على الرغم من كثرة الإبتلاء به و اشتهاه» پس این امور چهارگانه که گفته شد؛ اخفاء خود ائمه، وجود یک فقیه کبیر آن چینی، این که مسأله اجتهادیه است، این که اخبار متعارضه است، این امور اربعه‌ای که ذکر کردیم این امور «مانعة عن وضوح الحكم» علی رغم از کثرت ابتلاء به آن حکم و مانع از اشتهاه آن شده. «عن وضوح الحكم و اشتهاه» و اشتهاه عطف به وضوح است.

«و لعل مسألة حكم ماء البئر من هذا القبيل» شاید مسأله ماء بئر هم از همین قبیل باشد یعنی روایات وارده در باب بئر مختلف است. حالا صرف نظر از فتوای شیخ طوسی اصلاً ممکن است این منشأ هم باعث باشد که خود روایات وارده در باب بئر مختلف است، فلذا فقهای از آن، آن جوری فهمیدند، فقهای آن جوری فهمیدند، یا معارضه کرده علی مسالکشان انتخاب‌های مختلف داشتند، پس بنابراین این مورد نقض و یا این که شما نقض کردید این درست نیست، این به خاطر این بوده که این جور جاها ملازمه وجود ندارد. اما اگر یک جایی شما پیدا کردید هیچ یک از این عوامل نبود...

س: احتمال یک عامل دیگر آن جا هست.

ج: یا عوامل دیگر اگر شما پیدا کردید نبود، آن وقت چی؟ این قاعده می‌خواهد بگوید آن جایی که بین وجود و اشتهاه ملازمه باشد آن جا.

می‌فرماید که «ففي هذه الموارد لا تجرى القاعدة المذكورة لعدم الملازمة» این جاها قاعده مذکوره که قاعده لو کان باشد جاری نمی‌شود، این جایی که مناشی وجود دارد، چرا؟ «لعدم الملازمة» در این موارد «بین الثبوت و الاشتهاه» نه ممکن است همین که ما الان به آن رسیدیم واقعاً ثابت بشود ولی مشتهر نشود. چرا مشتهر نشد؟ چون یک فقیه بزرگی خلاف این را فهمیده بوده یا چی؟ یا به خاطر این که وجه دوم، به خاطر این که مسأله اجتهادی بوده یا روایاتش مختلف بوده، خب این جا جورها قطعاً فقیه متوجه این جور جاها به قاعده لو کان لبان تمسک نمی‌کند. کجا تمسک می‌کند؟ آن جایی که دقت کرده دیده هیچ عامل عقلایی و یک احتمال عقلایی برای مانع از این که اگر می‌بود باید مشتهر می‌شد وجود ندارد.

س: حاج آقا می‌شود زیر آب احتمال را بزیم؟

ج: نه، احتمال نیشقولی نمی توانیم، برهانی نداریم. ولی بله اطمینان می توانیم پیدا کنیم در جای جای فقه که بله این جا هیچ عاملی وجود ندارد، در این جا هیچ عاملی وجود ندارد.

مثلاً اگر شما اصلاً احتمال می دهید که صحرای عرفات که مثلاً طرف فرض کنید یسار مکه هست شاید صحرای عرفات طرف یمن هم باشد، می توانید احتمال بدهید؟ اگر بود توی سالیان متمادی این همه حجاج می رفتند آشکار نمی شد؟

س: حاج آقا آن که دیگه واقعاً هیچ احتمال نیشقولی...

ج: احسنت، همین جا است که می گوئیم لو کان لبان. اگر یک جای دیگری هم بود لبان و ظهر. و حیث که لم یسبن و لم یشتهر، پس نیست. یا این هایی که معاذالله یک عده می گویند دیگر، مزار افغانستان می گویند مزار امیرالمؤمنین آن جاست. بابا لو کان لبان و ظهر، اگر آن جا بود لبان و ظهر، با همین قاعده می گوئیم این ساخته و پرداخته است. اگر قبر امیرالمؤمنین توی مزار شریف افغانستان بود لبان و ظهر. خب خیلی جاها داریم که این قاعده لبان و ظهر به درد می خورد.

خب «و أما فی غیر هذه الموارد» که گفتیم «فالملازمة تامة و یصح الاستدلال بالقاعدة» این اشکال مال اصل این که بحمدالله این را جواب دادیم. اما در عمومیت آن باشد برای فردا و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۱۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

خب دو مناقشه در قاعده لو کان لبان فرمودند که وجود دارد. مناقشه اول مناقشه ای بود که می گفت اصلاً این قاعده بالمره حجت نیست، به طور کلی حجت نیست که از این مناقشه جواب داده شد که این جور نیست که بالجمله اصلاً حجت نباشد، نه جاهایی که ملازمه وجود دارد بین بودن و اشتها، آن جاها این قاعده درست است.

اشکال دوم این است که بر فرض ما بپذیریم اصل این قاعده درست است اما عمومیت ندارد و مواردی که حکم ترخیصی بخواهیم به واسطه این قاعده نفی کنیم در این موارد آن قاعده جاری نمی‌شود. در احکام الزامیه چرا، ولی در احکام ترخیصیه مثل استحباب، کراهت، مثل اباحه و امثال ذلک ما نمی‌توانیم آن‌ها را نفی کنیم به قاعده لو کان لبان. مثلاً مثال می‌زنند فرض کنید که تغسیل کسانی که در اخبار اطلاق شهید بر آن‌ها شده، تکفین و تغسیل آن‌ها که در اخبار اطلاق شهید بر آن‌ها شده مثل «من قُتل دون ماله فهو شهید» خب الان آیا متشرعه، کسی که دون مالش کشته می‌شود یا دفاعاً عن اهل کشته می‌شود آیا مثل شهید در معرکه او را بلاغسل و لا کفن دفن می‌کنند یا نه، این را تغسیل می‌کنند و تکفین می‌کنند، ثم او را دفن می‌کنند؟ حالا کسی بیاید این جا بخواهد این جوری بگوید؛ بگوید اگر این کار واجب نبود و مستحب بود این لبان و ظهر، و چون لم بین و لم يظهر معلوم می‌شود مستحب نیست، معلوم می‌شود مباح نیست بلکه واجب است همان جور که سیره هم بر این قرار گرفته مثلاً. این جا نمی‌توانیم این استفاده را بکنیم، چرا؟ برای این که لعل شارع دیده خب حالا ممکن است مباح باشد، حالا مردم این طرفش را دارند انجام می‌دهند، چه لزومی دارد که بیاید اظهار کند بفرماید. یا مستحب نیست، خب حالا مستحب نباشد، حالا مردم دارند این کار را انجام می‌دهند، چه ضرری دارد، چه مشکلی ایجاد می‌کند مردم انجام بدهند.

س: به عنوان مستحب دارند انجام می‌دهند.

ج: به عنوان واجب آن‌ها دارند انجام می‌دهند. آن‌ها به عنوان واجب دارند انجام می‌دهند، خیال می‌کنند واجب است مثلاً.

خب در این مواردی که درست است، این جور نیست که اگر می‌بود یعنی اگر مثلاً مستحب بود باید انتشار پیدا می‌کرد که مستحب بودنش انتشار پیدا می‌کرد، چرا؟ برای این که اگر مستحب بود.... خوب دقت کنید، اگر مستحب بود لبان و ظهر. خب مستحب بود که شارع از مستحب چه می‌خواهد؟ می‌خواهد انجام بشود دیگر، بهتر است انجام بشود. خب حالا مردم دارند به عنوان وجوب انجام می‌دهند. پس طوری نیست که بیاید حتماً اظهار بکند که این مستحب است. پس این جا ممکن است در واقع مستحب باشد و امر مبتلی به همگانی هم هست اما ظاهر نمی‌شود، چون در چیزهایی که شارع می‌بیند اگر ثابت هم هست نیاید بیان بکند، نیاید بفرماید، این‌ها این جوری نیست که مصلحتی از مردم فوت بشود، یا مردم واقع در مفسده‌ای بشوند. خب این جاها نمی‌فرماید. این اشکالی است که ببینیم آیا از این جوابی می‌توانیم بدهیم یا نه.

می فرمایند که «المناقشة الثانية»..

س: ....

ج: بله ثانياً. «المناقشة في عمومية القاعدة. المناقشة الأولى ما تقدم في الجواب» این نباید درشت می نوشت این المناقشة الأولى.

«المناقشة الأولى ما تقدم في الجواب عن المناقشة في اصل القاعدة من أنها لا تجرى في ما اذا كان هناك مناشيء عقلائيّه لإختفاء الواقع» مناقشه اولی این بود، خب این که گفته شد، حالا تکرارش برای چی. مناقشه اولی راجع به این مطلب بود.

«المناقشة الثانية ما يقال من أنها لا تجرى لنفي الحكم الترخيصى» أنّها یعنی این قاعده لو كان لبان، جاری نمی شود برای نفي حکم ترخيصى «كما في مسأله التغسيل و التكفين من اطلق عليه عنوان الشهيد في الأخبار كالمقتول دون ماله و اهله فلا يصح» چون جاری نمی شود بنابراین صحيح نیست گفته بشود براساس این قاعده «إنّ تغسيه و تكفينه لو لم يكونا واجبين لبانا و ظهرا و اشتها» اگر واجب نبود و مستحب بود اینها هر آینه روشن می شود عدم وجوب تغسيل و تكفين و ظاهر می شد و مشتهر می شد. چرا لا يصح؟ «إذ يحتمل أن يكون الحكم ترخيصياً في الواقع» زیرا محتمل است در واقع حکم ترخيصى باشد یعنی عدم وجوب باشد، استحباب باشد یا اباحه باشد. «و مع ذلك لم يعمل به المتشعبة» اما در عين حال متشعبة به آن عمل نکرده اند.

س: می دانستند و عمل نکردند؟

ج: حالا.

«فتعاملوا مع معاملة هؤلاء معاملة سائر الأموات» پس در اثر این که به آن ترخيص عمل نکردند معامله نموده اند و رفتار نموده اند با هؤلاء یعنی با مقتول دون مال و اهل، معامله سائر اموات که تغسيل و تكفين کردند. چرا؟ «لعدم لزوم الأخص بالرخصة» به خاطر این که لزومی نداشته که به آن رخصت عمل بکنند، خب جایز بوده حالا آمدند به این طرف عمل کردند.

«و لم ینبه الفقهاء علی ذلک» فقهاء هم تنبیه نکردند مردم را بر این که این واجب نیست و امر مستحبی است. چرا؟ «لأن عملهم کان موافقاً للإحتیاط» چون فقهاء می دیدند عمل مردم موافق با احتیاط است، بالاخره شاید هم در واقع واجب باشد و مثلاً آن روایاتی که می گوید واجب نیست صادر نشده باشد، یا ظاهرش مراد نباشد.

«فصار الحکم الترخیصی مهجوراً بمرور الإیام و الأعوام» قهراً مردم چون عمل نکردند فقهاء هم چیزی نگفتند، این جا آن حکم ترخیصی مهجور شده به گذشت ایام و اعوام؛ روزگاران و سالیان. «و صار الوجوب واضحاً فی الاعصار متأخره تدریجاً» خب و برعکس وجوب که واقعاً در واقع جعل نشده بود این شده یک امر واضح در اعصار متأخره به طور تدریجی. خدا رحمت کند مرحوم استاد، ایشان می فرمودند خب فقهاء جمع بشوند این جلسه استراحت را بردارند، جلسه استراحت در نماز که ایشان می گفت جلسه استراحت دلیل ندارد. خب از سجده که بلند می شوی بلند شو دیگر، بنشین و بلند بشوی لزومی ندارد، این چه دلیلی دارد؟ ولی یک امری است که تقریباً کأن یک امر مسلمی گرفته می شود و می گویند لازم است و واجب است ولی ایشان می گفت... یعنی می خواست بگوید خیلی از نظر فقهی و فنی این جوری است که ما برای سجده استراحت که بین السجدهتین نه، بعد از سجده ثانیه چیزی ندارد که این لازم باشد، خیلی ها هم احتیاط می کنند. خب حالا چون فقهاء... مردم دیدند که این را عمل می کنند، می نشینند و بلند می شوند. فقهاء هم دیدند خب خلاف احتیاط بلکه موافق احتیاط است، آن طرفش خلاف احتیاط است، حرفی نزدند. این در اثر این کم کم شده چی؟ توی اذهان مردم و متشرعه شده از مسلمات که باید نشست و بعد برخاست، این جوری شده. حالا پس بنابراین در چیزهایی که ترخیصی هست ما به این قاعده نمی توانیم اثبات بکنیم ترخیص نیست. نه، ممکن است این ترخیص باشد و علی رغم این که این ترخیص هست مردم به آن عمل نمی کردند چون ترخیص بوده دیگر، خلاصه در این مثال ها آنهایی هم که دون مالشان و دون اهل شان کشته می شدند این ها را هم تغسیل و تکفین کردند، فقهاء هم دیدند خیلی خوب کار بدی که نیست، موافق احتیاط است، حرف نزدند کم کم... پس الان این جا لو کان لبان، عمل نشد دیگر. کان الترخیص و کان الاستحباب ولی لم یبین، لم یشتهر بلکه عکس آن مشتهر شده که چی باشد؟ که تکفین کردن و تغسیل باشد. عکس آن که تغسیل و تکفین است مشتهر شده و ترک و استحباب که می شود این ها کارها را هم نکرد و همین جور او را دفن کرد این...

بعد می فرمایند که: «و یمکن ارجاع هذه المناقشة الی المناقشة الأولى لأن ما ذکر من العوامل المؤثرة فی اختفاء الواقع» این و یمکن می فرماید؛ درست است این مناقشه را ما به عنوان این که به اصل قاعده نمی خورد و به عموم

قاعده می خورد، یعنی می خواهیم بگوییم عموم قاعده در موارد ترخیصی جاری نمی شود. ممکن است ما این را برگردانیم به همان حرف قبلی و دیگر نگوییم دو تا مناقشه است چون در مناقشه قبلی چی گفتیم؟ آن جوری گفته شد؛ گفته شد که این قاعده تمام نیست چون ممکن است اختفاء حکم در اثر چی باشد؟ در اثر این باشد که خود ائمه بنای شان بر اخفاء در یک موردی بوده یا در اثر این بود که یک فقیه مبرزی آن جور گفته و یا در اثر این بوده است که روایات جوری بوده که فقهاء اختلاف در فهم داشتند یا در اثر این بوده که روایات تعارض داشته و هر کسی علی مبنای خودش در باب تعارض به یک طایفه ای از روایات اخذ کرده، خب یک امر پنجمی هم اضافه می کنیم که این جا باشد. و لعل یکی از عواملی که مؤثر است در این که حکم مخفی بماند علی رغم این که وجود دارد این است که حکم ترخیصی است و مردم به این حکم ترخیصی چون جایز بوده عمل نکنند، عمل نکردند، فقهاء هم دیدند که خیلی خب اشکالی ندارد عمل نکنند، بلکه موافق احتیاط است، از این جهت مهجور مانده و مخفی مانده است. پس بنابراین این هم در حقیقت یکی از مواردی است که ما باید به همان قبلی اضافه کنیم و لازم نیست که آن را جدا بکنیم و بگوییم یک امر آخری است.

«و یمکن ارجاع هذه المناقشة الى المناقشة الأولى» چرا؟ «لأن ما ذكر من العوامل المؤثرة في اختفاء الواقع» چون آن چیزی که ذکر گردیده شد در این مناقشه ثانیه این هم از زمره عواملی است که مؤثر است در اختفاء واقع. چون از زمره آن ها است «فیعَد هذا المورد أی ما اذا كان الحكم الذی اردنا نفيه بالقاعده الترخیصية» این مورد هم از مواردی است که قلنا در مناقشه اول «بأن القاعدة لا تجرى فيها» پس لازم نیست که آن را جدا بکنیم. اگر که البته این جهت در آن وجود دارد که این مورد اصل قاعده را نشانه نگرفته و بخواید اشکال کند بلکه تعمیم آن را به موارد ترخیصی دارد اشکال می کند. ولی می شود این را هم عرض کردم ببریم همان جا بگوییم آقا جریان قاعده در جایی است که مناشی دیگری برای عدم اشتها وجود نداشته باشد، این هم می شود یکی از مناشی باشد که معمولاً این منشأ البته در احکام ترخیصیه جاری می شود.

خب این هم پایان اشکالاتی که بر این قاعده بود. فتحصل تا به حال که این جور نیست که این قاعده به طور کلی بگوییم باطل است و قابل استناد نیست. اما همان طور که امر خامس خواهیم گفت، از مجموع ما ذکرنا این مطلب استفاده شد که جریان قاعده دو تا شرط لازم دارد؛ یک: این که آن مسأله مبتلی به عمومی باشد تا ملازمه بین وجود و اشتها وجود داشته باشد. این اولاً. ثانیاً باید برای این که این ملازمه تحقق بیذیرد مناشی گفته شده وجود نداشته

باشد. اگر آن مناشی وجود داشته باشد برای اختفاء، باز از عدم اشتهار، عدم وجود استفاده نمی‌شود. چون از عدم اشتهار ممکن است عدم اشتهار در اثر این موانع باشد علی‌رغم این که آن وجود داشته اشتهار پیدا نکرده به خاطر این موانعی که وجود دارد، منافع خمسه‌ای که گفته شد. پس این که بخواهد وجود یک شیء‌ای، وجود یک حکمی، وجود یک مسأله‌ای این ملازمه داشته باشد با اشتهار بین المتشرعه یا بین الفقهاء یا بین روایات بخواهد اشتهار داشته باشد این منوط به این است که اولاً همگانی باشد، تا این که در اثر این که همگان به آن نیاز دارند پس بنابراین هی گفته می‌شود، آن جا، آن جا، آن جا و آن جا و این ملازمه پیدا می‌کند با اشتهار، دو؛ این که موانع بر سر اشتهار وجود نداشته باشد که این موانع هم عبارت بود از همان‌هایی که گفته شد.

«الامر الخامس»

س: استاد مراد از همگانی بودن آن چیست؟ یعنی همه این حکم مبتلی به خودشان باشد؟

ج: بله، یا مبتلی به آن‌ها باشد یا مبتلی به مردم. یا مبتلی به فقهای باشد که باید توی این مسأله فتوا بدهند، اظهار رأی بکنند، آن جا می‌شود مال فقهاء، ولی این که مال مردم خیلی نیست ولی فقهاء مورد جی هستند؟ همیشه این مسأله از فقهاء سؤال می‌شده ولی این که... مثلاً خنثی‌ها، همه خنثی نیستند اما این که بالاخره در هر زمان خنثی وجود دارد و هی از فقهاء می‌پرسند. یا یک معامله‌ای خیلی انجام نمی‌شود ولی همان‌هایی که... هی از فقهاء می‌پرسند. پس هی همیشه چون از فقهاء می‌پرسند مبتلی به فقهاء می‌شود. این اگر حکم این جوری بود باید برای فقهاء روشن می‌شد. یا در زمان ائمه علیهم السلام این هی مورد سؤال واقع می‌شده از روات، از محدثین، این‌ها هم باید از ائمه سؤال می‌کردند پس توی روایات باید نشانه‌ای از این بود. جابجا هم فرق می‌کند فلذا گفتیم اشتهار، تارة اشتهار بین مردم است، تارة اشتهار بین فقهاء است، تارة اشتهار در روایات است. جابجا لإشتهار، آن ظرف اشتهار مختلف می‌شود لإشتهار فی الروایات، لإشتهار بین الفقهاء، لإشتهار بین المتشرعه، جابجا فقیه باید ببیند این اشتهار با کدام ملازمه دارد و وقتی که دید که اشتهار اگر ملازمه با اشتهار در روایات دارد الان در روایات نیست، پس می‌فهمیم این حکم نبوده، اگر ملازمه با اشتهار در فتاوی فقهاء دارد و حالا می‌بیند این مشتھر در فتاوی فقهاء نیست پس می‌فهمد این حکم نبوده، اگر ملازمه دارد با اشتهار بین متشرعه، عامه مردم و الان می‌بیند که بین عامه مردم مشتھر نشده، پس می‌فهمد که این حکم نیست. جابجا برای تطبیق این قاعده فقیه باید ملاحظه خصوصیات آن موردی که می‌خواهد به این قاعده تمسک کند بکند و ببیند که چه ملازمه‌ای وجود دارد.



س: مثال...

ج: برای چی؟

س: برای این که فقیه به این نتیجه برسد مشهور در روایات باشد نه مشهور در؟؟

ج: بله، عرض کردیم اگر یک مسأله‌ای در ازمنه ائمه علیهم السلام، چیزی در ازمنه ائمه علیهم السلام مورد سؤال مردم بوده که مردم می‌آمدند از روات، از مثلاً زراره، محمد بن مسلم، این، آن، این‌ها می‌پرسیدند. این‌ها هم چون زمان امام صادق علیه السلام بوده، امام باقر علیه السلام بوده، مشکلی نبوده مثل بعض ائمه متأخر مثل موسی بن جعفر سلام الله علیه نبوده که نشود بروی خدمت‌شان سؤال بکنی. خب می‌توانستند بروند سؤال بکنند و پرسند که آقا باید چه کار کرد. مثلاً می‌آمدند سؤال می‌کردند مثلاً این جهت که اگر میتی فوت شد، صغیر دارد فوراً آیا لازم است این مردم دیگر، حتی اقوام، خویشان، پدر، کسانی که اقرباء هستند دیگر اصلاً در آن ملک تصرف نکنند؟ چون الان صغیر دارد. این جایز نیست حتی تصرفات این چنینی که به نفع آن میت است و به نفع اقرباء آن میت است. این یک چیز مبتلی به است. حتماً از فقهاء سؤال کردند، حتماً می‌آیند از متشرعه، از روات سؤال می‌کنند. اگر دیدیم هیچ روایتی در این باب وجود ندارد که بگویید ممنوع است، نمی‌شود، خب فقیه می‌تواند از این حدس بزند که اگر این ممنوع بود که تا میت فوت شد فوراً اهالی آن خانه چون صغیر وجود دارد از آن خانه باید بیایند بیرون.

س: این هم که ما حذف اخبار داریم، نمی‌شود همه‌اش حذف شده باشد از این جهت. خب بسیاری از اخبار که به دست ما نرسیده.

ج: این اخبار اگر این قدر زیاد بود، ببینید نمی‌شود هی بگوییم... بله این اخباری که مال قضایای خیلی مورد ابتلاء از بین نرفته، وجود دارد، اتفاقاً این اخباری که مال این مسأله بسیار مورد ابتلاء است این‌ها یکهو از بین رفته. این یک احتمال نیشقولی است که این جور بخواهیم.. اگر در روایات دیدیم که اصلاً موردی نیست که منع کرده باشد فقیه این جا ممکن است حدس بزند که بله این جور نیست که تا آن ساعتی که میت فوت شد همه باید بریزند بیرون و بگویند این الان دیگر جایز نیست تصرف در این و این‌ها. این ممکن است این جا چون ملازمه دارد با این که قهراً در زمان ائمه از ائمه باید سؤال می‌شد و روایتی در این باب بود این معلوم می‌شود که ممنوعیتی در این باب نبوده و هکذا امثال این موارد.

«الامر الخامس: شروط جريان القاعدة قد تحصل مما مر أن لجريان القاعدة شرطين و هما الاول عموم الابتلاء» بالنسبه به آن موردی که تجری القاعده در آن مورد. چون اگر ابتلاء همگانی یعنی ابتلاء... اصلاً مردم ابتلا نداشته باشند خب چه ملازمه‌ای بین وجود و اشتهاست. اگر فقهاء مورد ابتلاءشان نباشد چه ملازمه‌ای بین وجود و اشتهاست. و هكذا.

«الثانی عدم وجود منشأ عقلائی لإختفاء الحكم» منشأ عقلائی لإختفاء حکم هم نباشد و الا ممکن است علیرغم این که ابتلاء همگانی است اما مناشی‌ای وجود دارد برای این که حکم مخفی نشود.

«فإذا تم هذان الشرطان صح التمسك بالقاعدة» خب اگر این دو تا شرط تمام شد در یک موردی تمسک درست خواهد بود. «و احراز هذاین الشرطین فی المسألته موكولٌ الى نظر الفقيه» خب در جایجای فقه آن موكول به نظر اوست که بررسی کند ببیند آیا شرط وجود دارد یا وجود ندارد.

«و لا يكفي لإحراز الشرط الثاني التمسك باصالة عدم وجود ذلك المنشأ المحتمل» خب حالا این جا یک سؤال است و آن این است که آیا اگر ابتلاء را... ابتلاء اصلی ندارد که ما با اصل بخواهیم ابتلاء را... چون اصل عدم ابتلاء است نه وجود ابتلاء. الا در یک موارد خاصی که حالا بعداً عرض می‌کنم. اما این که آیا موانع گفته شده وجود داشته یا نداشته این موانع امر مستحدث است دیگر، امر پدیده است، مسبوق به عدم است. آیا ما می‌توانیم با اصل عدم آن مناشی احراز کنیم شرط دوم را؟ مثلاً ما در باب ظواهر می‌گوییم چی؟ می‌گوییم این اطلاق نمی‌دانیم آیا در ازمنه صدور قرینه‌ای بوده یا نه؟ در کنار این کلام یا در آن فضا؟ خب دأب عقلاء چیست؟ می‌گویند اصل عدم قرینه است، ان شاء الله نبوده. آیا این جا می‌توانیم بگوییم اگر یک چیزی مبتلی به عمومی هست نمی‌دانیم آن مناشی اخفاء وجود داشته یا نداشته. بگوییم ان شاء الله نبوده با اصل عدم. استصحاب عدم وجود آن مناشی را بکنیم، می‌توانیم؟ می‌فرماید نمی‌توانیم بکنیم. چرا؟ چون این اصل مثبت است، چون یک اثر شرعی که این جا بر مستصحب بار نمی‌شود که، این اگر این دو شرط وجود داشته باشد یک اثر تکوینی نفسانی در نفس ما ایجاد می‌شود که ما یقین می‌کنیم که نبوده یا اطمینان پیدا می‌کنیم که نبوده، این اطمینان ما، این یقین ما که اثر شرعی نیست، این اثر تکوینی است. چون ما می‌گوییم آقا این مسأله اگر مبتلی به همگان بوده و اگر با این که مبتلی به همگان بوده اگر حرام بود لبان و اشتها و چون لم‌بین و لم‌یشتها معلوم می‌شود حرام نیست. مثلاً نمی‌دانیم فرض کنید آیا حرام است انسان در مسجد تکیه بدهد، آیا حرام است در مسجد چهارزانو بنشیند؟ آیا حرام است در مسجد بدون ذکر بنشیند؟ همه این‌ها

شبهات حکمیه است دیگر، آیا اینها حرام است یا حرام نیست؟ تمام این جاها فقهاء می گویند چی؟ می گویند آقا حرام نیست نه به خاطر این که برائت جاری می کنند؛ برای این که لو بان لظهر، اگر تکیه دادن توی مسجد حرام بود لبان و ظهر این مردم از زمان پیغمبر مسجد می آمدند، خیلی ها کمرشان درد می کند یک جا تکیه می دهند یا برای رفاه، حالا درد هم نداشته باشند. می خواهد تکیه بدهد. اگر این حرام بود لبان و ظهر توی این دو بیست و پنجاه سال که با ائمه می زیسته اند پس حتماً.. ما بقین پیدا می کنیم، اطمینان پیدا می کنیم این جا چون این مبتلی به همگانی است و اگر حرمت داشته متدینین، متورعین، فلان، اجتناب می کردند از این، این لبان و ظهر، هم در روایات، هم در کتب فقهیه، هم در مشی مسلمین و مؤمنین اینها ظاهر می شد. پس اثر ابتلاء و عدم وجود آن مناشی چیست؟ یک امر شرعی نیست، یک حکم شرعی نیست، یک امر تکوینی واقعی است که برای ما یقین حاصل می شود، برای ما اطمینان حاصل می شود. چون این چینی است پس با استصحاب نمی توانیم، چون استصحاب که تعبد است، بر آن نمی توانیم آثار تکوینی را بار کنیم، این همان اصل مثبتی است که در اصول می گوئیم اصول مثبتات خودش را اثبات نمی کند، بنابراین با اصل این جاها نمی شود

می فرماید: «و لایکفی احراز الشرط الثانی التمسک باصالة عدم وجود ذلک المنشأ المحتمل» با استصحاب عدم وجود آن منشأ محتمل، مناشی چهارگانه یا پنج گانه ای که گفتیم «لأنه لایثبت لازمه العقلی أو العادی» زیرا آن اصل عدم وجود اثبات نمی کند لازم عقلی یا لازم عادی خودش را که جامعش این است که امر شرعی نیست، اثر شرعی نیست که آن لازمه عقلی یا عادی عبارت است از نفی حکمی که «اردنا نفیه» به واسطه این قاعده. این را نمی تواند اثبات بکند.

خب عرض کردم که چرا این استصحاب را راجع به شرط ثانی مطرح کرده، چرا راجع به شرط اول مطرح نکرده؟ گفته شرط ثانی را ما با استصحاب نمی توانیم، چرا نگفته کلا الشرطین را با استصحاب نمی توانیم؟

س:؟؟ ابتلاء با استصحاب...

ج: آهان گفتند که چیه؟ معمولاً این چینی است که ابتلاء عدم آن را با استصحاب می شود ثابت کرد نه وجود ابتلاء را. الا؛ یک استثنایی البته دارد. اگر فقیه مثلاً برای او محرز شد که یک روشی، یک دأبی قبل از اسلام مثلاً بوده، مبتلی به بود بعد حالا نمی داند بعد از آمدن اسلام این از ابتلاء افتاده یا نه، باز هم مبتلی به بوده. خب استصحاب بقاء

ابتلاء در جامعه بکند، بگوید خب استصحاب می‌گوید این مبتلی به باز هم در جامعه و علیرغم این که مبتلی به بوده حکم آن چیست؟ لم یشتهر. پس بنابراین ابتلائش را با چی اثبات کرده؟ با استصحاب. این جور نیست... بله معمولاً نوعاً چیه؟ ابتلاء مسبوق به عدم است، با اصل نمی‌توانیم وجود ابتلاء را اثبات بکنیم بلکه عدمش را با اصل اثبات می‌کنیم. اما می‌شود فرض کرد که یک جاهایی این چنین باشد که بله الان مثلاً توی همین سنی که ما داریم من نگاه می‌کنم مثلاً چهل سال پیش یک چیزهایی مورد ابتلاء بوده الان اصلاً مورد ابتلاء نیست. دیگر الان مورد ابتلای مردم نیست. مثلاً سرکو، سرکو که می‌دانی چیست؟ سرکو یک چیزی بود که سنگی یا فلزی که در آن مردم چیزهایی که می‌خواستند پودر کند یا خرد کنند...

س: هاون.

ج: هاون هم یکی از آن‌ها است. سرکو سنگی بود و با آن گندم توی آن می‌گذاشتند و با آن دسته‌ای که داشت، دسته سرکو آن اشیایی را که می‌خواستند خرد کنند، یا حتی مثلاً گوشت، چرخ گوشت که نبود که. اگر می‌خواستند شامی درست کنند یا چه کنند که باید گوشت را خرد کنند و له کنند می‌انداختند توی این همین‌ها و با این دسته سرکو می‌زدند، می‌زدند تا این به صورتی که بشود با آن مثلاً چی درست کرد، شامی درست کرد و امثال این‌ها این کار را می‌کردند. خب توی همه خانه‌ها سرکو معمولاً وجود داشت. توی جهاز عروس سرکو می‌دادند چون از لوازم زندگی بود. اما الان دیگر با این وسائلی که آمده سرکو و این‌ها برچیده شده، مورد احتیاج نیست. و خیلی چیزهای دیگر و همین طور که این‌ها مورد نیاز بوده الان دیگر مورد نیاز نیست و از گردونه زندگی خارج شده. حالا اگر یک کسی می‌گوید که خب این که مورد نیاز... فرض کنید سینه چهل مورد نیاز بود، سینه پنجاه نمی‌دانم این هم مورد نیاز بوده یا نبوده؟ خب استصحاب می‌کند اگر یک چنین اثری بتواند بر آن بار بکند.

اما چون قلیل مورد و آن قدر قلیل است که ملحق به عدم است کأنّ به آن دیگر عنایت نشده و آن را مورد چیز قرار ندادند.

«حصیلة البحث»

س: استصحاب دومی را گفتند که....

ج: اولی هم همین جور است.

س: ....

ج: اولی هم فیه تأمل، چرا؟ اولی با دومی یک فرقی دارد، و آن این است که... قبلاً خواندیم. و آن این است که گفتیم اگر بین دو چیز... این فرق را حالا بگویم ببینم این فرق فارق هست یا فارق نیست.

گفتیم اگر بین دو چیز ملازمه باشد و ملزوم را ما با چی کشف بکنیم، ملزوم را با تعبد کشف بکنیم آن لازم بار می شود. مثل کجا؟ گفتیم اگر اتفاق فقهاء بر یک مسأله ای قبول داریم بین اتفاق فقهاء و کشف قول معصوم ملازمه باشد، حالا ما خودمان رفتیم این اتفاق را کشف کنیم اما خبر واحد... شیخ طوسی می گوید آقا اتفاق بوده، در این جا آقایان در بحث اجماع منقول گفتند چی؟ گفتند اگر آن ناقل اجماع آدم موثقی باشد و به ما دارد می گوید آقا همه فقهاء این جور گفتند و این خبرش محتمل الحس و الحدس باشد یا حسی باشد. می پذیریم و آن کشف قول معصوم را می گوئیم بر آن مترتب می شود. یا حتی صاحب کفایه فرموده، دیگران هم فرمودند اگر تلفیق بین تحصیل خودمان و اخبار او بشود، مثلاً فرض کنید علامه یا محقق می فرماید که من پانصد تا از فقهاء را خودم مراجعه کردم دیدم این ها فتوای شان در یک مسأله ای این است، پانصد تای دیگر را هم ما خودمان رفتیم بررسی کردیم، پانصد تای ما، به علاوه پانصد تایی که او نقل کرده می شود هزار تا، هزار تا فقیه این حرف را زده باشند اجماع این می شود که کاشف از قول معصوم است، گفتند این جا هم کفایت می کند. حالا در مانحن فیه اگر با تعبد ثابت شد که بله این مسأله مبتلی به بوده است در عصر امام صادق سلام الله علیه، چون قبلش را می دانیم مبتلی به بوده و استصحاب کردیم و فرض این است که بین ابتلاء و کشف این که شارع این نبوده، این ملازمه باشد، خب این جا ممکن است کسی بگوید... این جا هم مثل باب اجماع می شود دیگر. پس بنابراین به درد می خورد. چون این جا کشف است، آن جا هم کشف است. و اگر کسی در آن جا بگوید لعل در این جا هم بتواند بگوید فتأمل که آیا فرقی وجود دارد یا ندارد.

خب حصیلة البحث فی الباب الثالث. من چیز اضافه ای دیگری در این حصیلة البحث وجود ندارد، تمام آنهایی که خواندیم مختصر کرده، ملخص کرده و در این جا بیان فرموده است. اگر اجازه بدهید و توی صحبت، صحبتی آقایان نفرمایند من این صفحه را به سرعت بخوانم.

«حصيلة البحث في الباب الثالث» که باب ثالث راجع به چی بود؟ قاعده لو كان لبان بود. «و المتحصل من جميع ما ذكرنا أن هناك قاعدةً استدلالاً بها غير واحدٍ من الفقهاء» در این مباحث فقهی و اصولی یک قاعده‌ای وجود دارد که استدلال نموده‌اند به آن غیر واحدی از فقهاء که حاصل آن قاعده این است که «أن الأمر كذايي» فلان امر «لو كان كذا» اگر آن امر کذايي فلان طور بود، مثلاً آن شیء حرام بود یا واجب بود، یا نمی‌دانم موضوع حکم شرعی بود «لبان و اشتهر و حيث لم يشتهر فيعلم أو يطمئن على اختلاف الموارد أو تقوم الحجة بأن ذلك لم يكن ثابتاً» که یادتان است کجا قطع می‌شد، کجا اطمینان می‌شد، کجا قیام حجت تعبدیه می‌شد.

«أو أن الأمر الكذائي لو لم يكن لبان و ظهر و حيث لم يبين و لم يظهر فيعلم أو يطمئن أو تقوم الحجة بأنه كان ثابتاً» گاهی برای نفی آن، گاهی برای اثبات آن. «فإستدل بها لنفي أمر تارةً و الاثبات أمر أخرى من دون فرقٍ بين أن يكون ذلك الامر» یک حکم تکلیفی «حکماً وضعياً» مثل طهارت، نجاست، صحت، بطلان «أو تکلیفياً الزامياً» وجوب، حرمت، «أو غیر الزامی» مثل اباحت، کراهت، استحباب «أو موضوعاً» یا موضوع برای حکم باشد که این جا عرفات است، این جا منی است، این فلان است. «أو امرأ آخرأ راجعاً الى دليل شرعی» یا اصلاً غیر این‌ها باشد و یک امری باشد که راجع است و بازگشت می‌کند به دلیل شرعی «كالردع عن السيرة العقلائية» گفتیم مربوط به دلیل می‌شود. می‌گوییم این سیره وجود دارد اگر شارع ردع کرده لبان و ظهر و چون لم یبین و لم یظهر پس معلوم می‌شود ردع نکرده، حالا که ردع نکرده پس بنابراین این سیره حجت است.

«كالردع عن السيرة العقلائية و يشترط في جريانها» يشترط در جریان این قاعده همین که امر خامس بود، «عموم الابتلاء» به جوری این عموم ابتلاء باشد که «يؤدى ذلك الى الاشتهار و عدم الظهور و الاشتهار»....

س:...

ج: بله این را بد جور خواندم.

«يؤدى ذلك الى الاشتهار» و می‌فرماید که «و يشتهر عدم الظهور و الاشتهار و عدم وجود المنشئ عقلايي لإختفاء الحكم» این اشاره به آن دو شرطی است که آن جا بود. یکی ابتلاء باشد دو؛ این که منشأ عقلايي برای اختفاء حکم نباشد.

س:...

ج: بله ببینم چطور....

«و یشرط فی جریانها عموم الابتلاء بحیث یؤدی ذلک الی الاشتهار»...

س: این اشتها دوم...

س: چاپ‌های بعدی...

ج: بله، گمان می‌کنم این «و عدم الظهور و اشتها» دیگه غلط باشد.

«بحیث یؤدی ذلک الی الاشتهار» باید چنین املائی باشد «و الظهور» این جوری باید باشد. «و یؤدی ذلک الی الاشتهار و الظهور» آن اشتها بعدی...

س: «یؤدی ذلک الی الاشتهار أو عدم الظهور و الاشتهار» بالاخره این ملازمه باید بین اشتها و عدم اشتها...

ج: نه، ابتلاء باید باشد به جوری که آن ابتلاء منجر بشود به ....

س: حکم عدمی را می‌خواهیم اثبات بکنیم یعنی آن چیزی که وجود داشته عدم بوده و این عدم الان برای ما مشهور می‌شود.

ج: نه، باید حالا در ناحیه آن جا بیاید. باید این جوری باشد «لو کان لبان» اگر می‌بود لِاشتهار، پس باید بین... کجاست که اگر می‌بود اشتها پیدا می‌کرد، ملازمه بود؟ کجاست؟ جایی است که همگانی باشد و مبتلی به باشد.

می‌گوییم باید این همگانی باشد و ابتلاء به آن جوری باشد که منجر می‌شود «بحیث یؤدی ذلک» یعنی آن عموم ابتلاء «الی الاشتهار»

س: حاج آقا ببخشید این اشتها به خاطر این که چاپ‌های قدیم امر خامس را سه تا شرط آورده بود اما توی این امر خامس که فرمودید دو تا شرط بود.

ج: حالا ظاهراً این عدم الظهور و الاشتهار این اضافی است دیگه.

«و یؤدی الی عدم وجود منشی عقلائی اختفاء الحکم» و منشأ عقلائی هم در اختفاء حکم نباشد که در همین امر خامس گفته شد «و الاشتهار الذی یقدح فی جریان القاعدة»

س: عدم وجود منشأ عقلایی عطف بر کجا می شود؟

ج: و یشرط، «و یشرط فی جریانها» دو چیز؛ یک: «عموم الابتلاء» دو: «و عدم وجوده» عطف عدم وجود عطف به عموم الابتلاء است.

«و الاشتهار الذی یقدح فی جریان القاعدة هو أن ینعکس ذلک الامر فی الادلة أو سیرة المتشرعة و ارتکازاتهم» خب آن اشتهاری که مانع از جریان قاعده می شود چون قاعده چیست؟ گفتیم اگر بود مشتهر می شد، و لکن مشتهر نشده پس آن نیست. بنابراین لم یشتهر باعث می شود قاعده جاری بشود. اما اشتهار مانع از جریان قاعده می شود، خب اشتهار پیدا کرده دیگر، این قاعده جاری نمی شود. آن اشتهاری که مانع از جریان قاعده می شود، اشتهار در کجاست؟ اشتهار در روایات است به حسب یک مورد، اشتهار در فتاوی فقهاء است به حسب یک مورد، اشتهار در بین متشرعه است به حسب یک مورد دیگر.

«و الاشتهار الذی یقدح» ضرر می رساند و قدح ایجاد می کند در جریان قاعده آن اشتهاری است که منعکس شود در ادله شرعیه یا در سیره متشرعه و ارتکازات متشرعه یا در فتاوی اصحاب ولو طائفه ای از اصحاب. لازم هم نیست که در بین همه فقهاء، بلکه طائفه ای از فقهاء که مثلاً بیشتر مورد استفتاء و سؤال و مراجعه بودند.

خب یکی از این ها؛ ادله یا سیره متشرعه و ارتکاز یا فتاوی اصحاب علی سبیل منع الخلو، یکی از این ها باید باشد. در همه اش هم باشد چه بهتر.

«فلو کان الأمر کذلک لم تجری فیہ القاعدة» اگر امر این چنینی بود یعنی اشتهار در ادله داشت، اشتهار در فتاوی فقهاء داشت، اشتهار بین متشرعه داشت دیگر قاعده جاری نمی شود، چون قاعده می گفت و لکن لم یشتهر، خب اگر اشتهار دارد قاعده جاری نمی شود دیگر.

«نعم لا یقدح افتاء عدد قليل کواحد و اثین کما لا یقدح افتاء المتأخرین اذا خالف المتقدمین» خب گفتیم که در فتاوی اصحاب یا در سیره متشرعه. حالا می فرمایند اگر دیدید حالا در سیره متشرعه یکی دو تا، چند نفری هم خلاف این کار را می کنند، یا در فتاوا بعضی مثل ابن جنیدی پیدا کردید حالا خلاف فتوا داده یا یک ابن عقیلی پیدا کردید در یک جا، این ها مضر نیست، چون آن ملازمه بین این است که جل فقهاء نه یکی دو تا. می فرمایند: «نعم لا یقدح» افتاء عدد قليلی مثل یکی یا دو نفر «کما لا یقدح» در جریان قاعده افتاء متأخرین از فقهاء زمانی که این



متأخرین مخالف متقدمین باشند چون آن که ملازمه هست بین وجود و افتاء آنها است نه افتاء این‌ها. «و هذه القاعدة تجرى حتى في ما اذا وردت امارة معتبرة على خلافها» همان طور که قبلاً گفتیم موارد کاربردی این قاعده لو کان لبان یکی از موارد آن چی بود؟ این بود که ما دست از یک روایتی.. ظهورش برداریم، یا بگوییم اصلاً این روایت وارد نشده، این جعل است، این معلوم نیست اصلاً امام فرموده باشد، کجاست؟ آن جاهایی است که این قاعده لو کان لبان می‌گوییم آقا این روایتی که دارد می‌فرماید که اگر آیه‌ای از تلاوت را آیه سجده خواندید باید سجده بروید و این ذکر مفصل را بگویید، لا اله الا الله حقاً حقاً لا اله الا الله ایماناً و تصدیقاً، تا آخر. اگر این را باید بگویید لبان و اشتهر. پس این که لم‌بین و لم‌یشتهر دلیل بر چیست؟ با این ابتلائی که همگان داشتند، قراء و غیر قراء همگان داشتند پس معلوم می‌شود این وجوب ندارد، پس دست از ظاهر وجوب برمی‌داریم. یا اگر یک روایتی آمد مثلاً یک چیزی را گفت واجب است مثلاً فرض کنید که نماز غدیر واجب است، نماز وصیت واجب است، دست از وجوب آن برمی‌داریم به خاطر این که این لو کان لبان و ظهر. می‌فرمایند که «و هذه القاعدة تجرى» حتی در موردی که اماره معتبره‌ای بر خلافش باشد که وقتی اماره معتبره‌ای بود فتاوی یا تأویل می‌شود از ظاهرش یا تطرح تلک الامارة یا اصلاً آن اماره طرح می‌شود در صورتی که مخالف با... مثلاً یک روایاتی داریم که می‌گوید ماه رمضان از سی روز کمتر نمی‌شود. این‌ها تطرح، حالا یکی‌اش همین است که لو کان لبان، که همیشه مردم باید سی روز روزه بگیرند. خب این لو کان لبان و ظهر، خب این روایات معلوم می‌شود، ولو سندهایش درست باشد معلوم می‌شود ساختند. و یا اشتباه شده. و صلی الله علی محمد و آله.

### جلسه ۱۳

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

باب چهارم راجع به مسأله بسیار مهم و کاربردی در فقه هست. و آن این است که آیا فقیه می‌تواند برای اثبات حکم در موضوعات نوپیدا که در اعصار صدور نصوص شرعیه نبوده، آیا می‌تواند به اطلاقات آن ادله و عمومات آن ادله تمسک کند برای اثبات حکم در موضوعات مستحدث و جدید؟ مثلاً سفر با هواپیما در اعصار صدور روایات نبوده آیا روایاتی که می‌فرماید که «من سافر ثمانیه فراسخ فلیقصر» می‌توانیم بگوییم اطلاق دارد چه سافر با مراکب آن زمان و چه سافر مع هواپیما؟ و یا این که در آن زمان تلفن نبوده، اینترنت نبوده و امثال این وسایل ارتباطی نبوده، آیا به این اطلاقات ادله‌ای که «من وکلّ غیراً کذا»، «من زوج غیراً کذا» و... به این اطلاقات می‌توانیم تمسک کنیم بگوییم اگر وکالت را تلفنی وکالت داد، اینترنتی وکالت داد، او هم تلفنی قبول کرد، اینترنتی قبول کرد، مشمول اطلاقات و عمومات ادله نفوذ می‌شود؟ می‌توانیم به این اطلاقات تمسک کنیم؟ خب این الان برای زندگی بشر و در فقه این خیلی مسأله مهمی است که آیا به اطلاقات و عمومات می‌شود یا نه؟ اطلاقات و عمومات ناظر به همان افراد متعارفه‌ای است که در همان اعصار بوده و شامل افراد نوپیدا نمی‌شود. این بحث بحث خیلی مهمی است و متأسفانه علیرغم مهم بودن آن در کتب اصولیه رایج این بحث نشده و این کتاب بیشتر برای همین هدف است که این مباحثی که خیلی مورد نیاز هست و کاربردی است مثل مباحث سابق این را تکمیل کند و این نقصان را برطرف کرد.

«تمهید: بیان المسأله و اهمیه المسأله، إنّ تطور الحیاة البشریة و تکاملها» تغییر حیات بشر و تکامل پیدا کردن حیات بشر، به این نواقص آن کم‌کم برطرف می‌شود و رو به کمال است «و وجود التكنولوجيا الحديثة» تکنولوژی جدید و نوپیدا «التي سببت ظهور تغییر وسیع کما و کیفاً فی مختلف مجالات الحیاة الإقتصادية و الثقافية و السیاسية» این تطور و این تکنولوژی که باعث شده است پیدا یک تغییر گسترده کمی و کیفی را در میدان‌های مختلف زندگی اقتصادی و فرهنگی و سیاسی بشر «أدى الى مواجهة الفقیه المعاصر» این مسأله و سببیت آن تطور و تکنولوژی و این مسأله منجر شده است به روبرو شدن فقیه معاصر با موضوعات نوپیدا و مستحدثه‌ای که «لم تکن معهودة و لا معروفة لدى الفقهاء القدماء كالسفر بالطائرة و التلقيح الصناعي» تلقیح صناعی که نطفه‌ای را در رحم کسی می‌گذارند بدون این که به آن روش متعارف بشری انجام شده باشد «و استنساخ الانسان» نسخه‌برداری از انسان که یک بخشی از بدن کسی را برمی‌دارند او را می‌توانند یک انسان از او ساخته بشود یعنی مثل نطفه که می‌شود انسان، الان این تکنولوژی به این جا رسیده که مثلاً گفته می‌شود ما اگر از ابن سینا توی قبرش یک کمی از استخوان او، یک کمی از آن اعضای بدنش وجود داشته باشد همان را می‌شود کاری کرد که بشود یک ابن سینای جدید. که این استنساخ

بشری است و محل کلام است که آیا جایز است، جایز نیست. «و العقود الجديدة» عقدهای نوپیدا که عقد تأمین، عقد تأمین اجتماعی خب اینها قبلاً نبوده ولی الان یک عقود جدیدی است که پیدا شده یا عقود ازمسانی که الان پیدا شده مثلاً یک هتلی را می فروشند فروردین هر سال برای آقای زید، اردیبهشت برای آقا عمرو، مالک است، می فروشند نه اجاره می دهند. این الان یک نحو بیعی است که در دنیا رایج شده که بله شما مثلاً فلان برج شما مالک هستید این خانه را اعیانش و منافعش را، کلاً مثل مالک است ولی برج آخر را کسی دیگر مالک است، برج آخر کسی دیگر و معاملات فراوانی که الان در دنیا پیدا شده «الی غیر ذلک من الموضوعات التی یتحتم علی الفقیه» موضوعاتی که حتمی می کند و لازم می کند بر فقیه این که استنباط کند احکام آن موضوعات را «احکامه الفقیه» احکام فقهی آنها را از ادله شرعی استنباط کند. «و عند ذلک» عند این تحت استنباط احکام فقیه «قد یتحتم الفقیه الی التمسک باطلاق الدلیل أو عمومه الوضعی» الان از فقیه که سؤال می کنند ما با هواپیما مسافرت می کنیم باید نمازمان را قصر بخوانیم؟ «خب روایت خاصه ای که راجع به این نیست که با هواپیما... این اگر بخواید فتوا بدهد باید به چی فتوا بدهد؟ به چه چیزی تمسک کند؟ به اطلاقات ادله، بگوید «من سافر الثمانیة فراسخ فلیقصر» اطلاقش شامل کسی که مسافرت به هواپیما هم می کند را می گیرد، باید به این تمسک کند دیگر. «فإذا ضربتم فی الارض» که در قرآن شریف است می گوئیم ضرب فی الارض در قرآن اطلاق دارد، ضربتم فی الارض چه بالمشی چه بالمراکب متداوله در آن ازمنه و چه به چیزهایی که امروز هست.

«کتمسک باطلاق ما دلّ علی أنّ المسافر ثمانیة فراسخ یقصر فی السفر» به این تمسک بشود برای اثبات وجوب قصر در سفر به طائر. «و حیثئذ» و در این هنگام که فقیه می خواهد تمسک به اطلاق دلیل یا عموم وضعی، عموم وضعی یعنی به حسب وضع لغت برای عموم وضع شده مثل کل در لغت عرب، مثل همه در لغت فارسی یا مثل جمع معلى به الف و لام اگر بگوئیم وضع شده جمع معلى به الف و لام برای دلالت بر عموم و هكذا. «و حیثئذ ربما تصار مناقشات حول التمسک بالاطلاق و العموم الوضعی لإثبات احکام تلك الموضوعات» چه بسا برانگیخته می شود مناقشه ها و اشکالاتی حول تمسک به اطلاق و حول تمسک به عموم وضعی برای اثبات احکام آن موضوعات نوپیدا و جدید. ممکن است اشکالاتی در اذهان برانگیخته شود که «لابد أن ندرسها» که ما چاره ای نداریم که آنها را بررسی کنیم «لنری هل أنّها تامة» تا ببینیم آیا آن مناقشات تام است و در نتیجه نتوانیم به اطلاقات و عمومات تمسک کنیم. «هل أنّها تامة و مانعة عن الأخذ بهما» یعنی به اطلاقات و عمومات «أم لا» یا نه مانع نیست می شود.

خب حالا این موضوعات نوپیدا که در آن اعصار نبوده خودش دارای اقسامی است. ما باید به این اقسام مقدمتاً تمهیداً توجه کنیم و محاسبه کنیم که آیا تمسک به اطلاق در تمام آن اقسام جایز هست یا جایز نیست یا در بعضی از آن‌ها ممکن است تفصیل باشد در بعضی‌اش جایز باشد در بعضی‌اش جایز نباشد. از این جهت ابتدائاً اقسام موضوعات مستحدثه را بیان می‌کنند تا این ذهن آماده باشد بعد توی بحث ببینیم که آیا اشکال در همه این‌ها هست یا در بعضی این‌ها هست و در بعضی نیست.

می‌فرماید: «اقسام الموضوعات المستحدثة و جریان البحث فيها، إن الموضوعات المستحدثة علی اقسام، القسم الاول: ما لم یکن یتعقله و یتصوره الإنسان القديم» یک موضوعات نوپیدایی که اصلاً خطور به ذهن گذشتگان نمی‌کرده که چنین چیزی ممکن است در عالم پیدا بشود. اصلاً به ذهن خطور نمی‌کرده، نه خطور می‌کرده و می‌گفتند نشدنی است یا بعید است. اصلاً به ذهنی کسی نمی‌آمد. الان خود ما یک چیزهایی به ذهن ما اصلاً خطور نمی‌کند، غافل محض هستیم از آن‌ها و ممکن است در آینده بشود. مثل چی؟ مثل همین امور هسته‌ای اصلاً توی ذهن کسی یا توی ذهن کسی اصلاً این مطالب هسته‌ای می‌آمده؟ اصلاً نمی‌آمده. می‌فرماید: «ما لم یکن یتعقله» اصلاً تعقل نمی‌کردند و تصور نمی‌کردند انسان‌های گذشته علی تقدیر العرض علیه» بر فرض این که عرضه می‌شد بر آن‌ها اصلاً تصور نمی‌کردند که چنین چیزی ممکن است. اگر کسی هم می‌آمد عرضه می‌کرد می‌گفتند چنین چیزی... «فضلاً عن أن یزعم» تا چه برسد به این که اعتقاد پیدا بشود به امکان وقوعش یا عدم امکان وقوعش. «و لعل من هذا القسم الطاقاة النبویة» خب این یعنی چیزهای هسته‌ای.

«القسم الثانی: ما کان یتعقله و یتصوره و لکن یراه غیرممکن عادة» چیزهایی که تعقل و تصور می‌کردند اما می‌گفتند عادتاً چنین چیزی ممکن نیست به خصوص وقتی اشباه و انظار آن مثلاً شنیدند که حضرت سلیمان فرشی داشت می‌نشست و... یا «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى» (اسری/۱) خب یک سفر فضایی است دیگر. ولی می‌دانستند این‌ها درست است، به خاطر همین امثال و اشباه توی ذهن‌شان می‌آید که آیا یک روز هم می‌شود ما مثلاً بتوانیم پرواز کنیم برویم جایی. ممکن است توی ذهن‌ها می‌آمد اما علی‌رغم تعقل و تصور... آن قبلی‌ها را اصلاً تصور نمی‌کردند، این علی‌رغم تعقل و تصور می‌گفتند عادتاً چنین چیزی ممکن نیست. ولی خب گذر زمان اثبات کرد که ممکن است و وقوع هم پیدا کرد.

«القسم الثاني: ما كان يتعقله و يتصوره و لكن يراه غير ممكن عادةً» آن‌ها را عادتاً ممكن نمی‌دیدند. «و لكن يراه غير ممكن عادةً و غير ممكن بحسب ما يده» و آن چه که به دست انسان‌ها بوده از «امكانيات و ادوات كالسفر في الجو» در فضا سفر کنند «أو في الارض» اما «بسرعة هي اضعاف ما كان مألوفاً بوسائل النقل القديمة» اما يك سفر زمينی که آن چنان سرعت دارد که آن سرعت اضعاف و چندین برابر آن چیزی، آن سرعت‌هایی بوده است که مورد انس و الفت بوده برای انسان‌های قدیم به سبب وسائل نقلی که در گذشته و در آن عصر بوده است. حالا می‌گفتند مثلاً حالا با اسب اگر می‌خواستند اسب‌های خیلی تیزرو... حالا آن مثلاً در یک ساعت چند کیلومتر می‌رفته؟ اما الان یک وسیله‌ای... آن مثلاً فرض کنید پنجاه کیلومتر می‌رفته، حالا بگو صد کیلومتر می‌رفته اما دیگر توی ذهن‌شان یک وسیله‌ای باشد که در یک ساعت بتواند هزار کیلومتر برود، اصلاً توی ذهن‌شان نمی‌آمده، یا چهارصد کیلومتر برود، سیصد کیلومتر، الان هست دیگر، وسائلی هست، قطارهایی درست کردند پانصد کیلومتر می‌رود، در چین، این جوری. توی ذهن‌شان نمی‌آمده اصلاً یعنی می‌گفتند این‌ها ممکن نیست به حسب امکاناتی که بشر دارد ممکن نیست. «و إن رأى» این‌ها را غیر ممکن می‌دانستند عادتاً «و إن رأى أو سمع وقوعه» اگر چه دیده بودند به چشم‌شان مثل زمان حضرت سلیمان دیده بودند. او شنیدند وقوعش را «بطريق الاعجاز و خرق العادة» برای بعضی از اولیای الهی یا مثل کسانی که طی الارض دارند، طی الارض، بله نادراً می‌دیدند مثل استاد ما که می‌فرمود از آشیخ محمد کوفی رضوان الله علیه می‌فرماید من خودم طی الارض از او دیدم. که بله الان توی مسجد سهله است، بعد از دو دقیقه می‌بینی توی حرم امیرالمؤمنین علیه السلام است. خب بله بوده، این الان هم در معاصرین ما هم بودند کسانی که این قدرت را خدای متعال به آن‌ها داده؛ طی الارض. این‌ها را ممکن است دیدند ولی برای بشر عادی می‌گویند ممکن نیست، این‌ها یک خرق عادت است، این‌ها یک کرامت است، یا اعجاز است ولی برای بشر عادی این‌ها را غیر ممکن می‌دانستند.

«نظير ما يحكى القرآن الكريم في قصة النبي سليمان عليه السلام على نبينا و آله و عليه السلام أو اسراء نبينا صلى الله عليه و آله في ليلة واحدة من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى» این هم قسم دوم.

قسم سوم «قسم الثالث ما كان يتصوره و يتعقله على تقدير العرض عليه» اگر عرضه می‌شود بر او می‌گفت آره این چیز ممکن است «و يراه امراً ممكناً» هم تعقل آن را می‌کرد، هم یک امر ممکنی آن را می‌دید «و لكن لم يختر بباله و لم يلتفت اليه كعقد التأمين» مثلاً اگر واقعاً به آدم‌هایی که زمان ائمه علیهم السلام زندگی می‌کردند اگر می‌گفتند

آقا... پیشنهاد می‌کردند به آن‌ها می‌گفتند ما می‌خواهیم یک جایی را درست کنیم که شما هر ماه این قدر به آن بپردازد او متعهد بشود که در مقابل این پرداخت شما اگر یک زلزله‌ای آمد به شما کمک کند، اگر یک خطری به شما متوجه شد به شما کمک کند، اگر از دنیا رفتید برای زن و بچه‌ها حقوق بدهد، می‌گفتند چه چیز خوبی است. تصور می‌کردند آره ولی می‌گفتند ای کاش می‌شد، چنین چیزی نمی‌شود. چه کسی می‌آید یک چنین کاری را بکند؟ پس یک يتعقله یعنی این را تعقل می‌کنند که چیز خوبی است «و يتصوره» این هست «و يراه ممكناً» ممکن هم هست چیزی نیست خب یک کسی بیاید... این جور نیست که مثل این که بخواهی پرواز کنی توی آسمان‌ها یا با سرعت فلان بروی که آن‌ها را می‌گفتند عادتاً ممکن نیست، این هم که عادتاً ممکن است، خب یک آدمی یک چنین تصمیمی می‌گیرد یا یک جمعی می‌شوند چنین تصمیمی می‌گیرند که بله ما هر ماه این قدر از شما می‌گیریم و یک سرمایه انبوی پیش ما جمع می‌شود این سرمایه انبوه را هم به کار می‌زنیم یک کار اقتصادی بزرگی راه می‌اندازیم درآمد دارد هم خودمان استفاده می‌کنیم، هم متعهد هستیم که هر یک از شما که این اموال را دارد می‌پردازد به طور ناچیز هر ماه که می‌پردازد یا هر سال که می‌پردازد سنگینی به شما نیست ولی روی هم رفته باعث می‌شود که اگر یک چنین حادثه‌ای پیش آمد که مال و هزینه فراوانی را لازم دارد ما تأمین می‌کنیم، حالا همه‌اش را تأمین می‌کنیم یا بخشی از آن را تأمین می‌کنیم علی‌اختلاف این که عقد تأمین را مثلاً برقرار کرده باشند. خب این هم يتعقله الانسان قدیم هم می‌گفتند ممکن است ولی یا لیت که چنین آدمی بیاید این کار را بکند. این جوری می‌گفتند. پس این هم یک قسم است که هم تعقل دارد، هم... حالا «أوفوا بالعقود، احل الله بيع» یا بقی صلح، الصلح جایز، این‌ها را هم می‌گیرد یا نمی‌گیرد؟ آن وقت نبوده ولی تعقل می‌کردند و ممکن است هم می‌دانستند. پس این فرق می‌کند. ممکن است شما بگویید بله این ادله آن قسم اولی را که اصلاً به ذهن‌شان نمی‌آمده نمی‌گیرد یا آن قسم دومی که به ذهن‌شان می‌آمده اما ممکن نمی‌دانستند نمی‌گیرد ولی این سومی را کسی ممکن است بگوید چه اشکالی دارد اطلاعات بگیرد. این که اقسام را ذکر می‌کنیم برای این که این‌ها تفاوت می‌کنند و حالا بعد باید محاسبه بکنیم این‌ها را که آیا به اطلاعات و عموماً در همه این‌ها نمی‌شود تمسک کرد یا در همه می‌شود یا باید تفصیل داد؟

س: این‌ها ارتکاز است؟

ج: نه، این ارتکاز نیست، اموری است که همان طور که گفت «ما كان يتصوره و يتعقله علی تقدير العرض عليه» اگر می‌گفتند این جور نیست که اصلاً نفهمند چی دارد گفته می‌شود، نه، می‌فهمیدند.

«و یراه امراً ممکناً و لکن لم یختر بباله» اما بطور به بالشان نکرده چون کسی به آن‌ها عرضه نکرده بوده. «و لم یلتفت الیه» مثل عقد تأمین.

«القسم الرابع: ما كان موجوداً سابقاً و حدث له وصف لم یثبت له فی عصر التشريع مثل اصناف الدیة من الانعام الثلاثة و النقدین و الحلّة» یک چیزی در عصر تشریع بوده، در آن زمان صدور روایات بوده و آن ملاک یک چیزی قرار گرفته بوده در آن عصر اما امروز بر آن یک وصفی عارض شده که آن موقع این وصف را نداشته بلکه وصف آخری داشته. خب در باب دیات ملاک و معیار دیات را چی قرار دادند؟ انعام ثلاثة، نقدین، حلّه که از یمن می‌آمده و فلان. می‌گفتند مثلاً دیه یک مرد فلان مقدار حوله است، یا فلان مقدار شتر است، یا فلان مقدار نقدین است. آن زمان این‌ها واقعاً دارای چی بوده؟ دارای یک مکانت و ارزش بالایی بوده. آن زمان این وصف را داشته اما الان حوله یمنی چه ارزش آن جوری دارد؟ الان شتر آن ارزش سابق و آن قیمت سابق را ندارد. آیا می‌شود به اطلاقات ادله‌ای که می‌گوید دیه این مقدار، فلان مقدار حوله است تمسک بکنیم بگوییم حتی در عصری که این‌ها آن ویژگی آن زمانش را از دست داده؟ می‌شود به اطلاق تمسک کنیم بگوییم اطلاق دارد؟ می‌گوید آقا دیه یک رجل مسلم این قدر است، این قدر حوله است، اطلاق دارد، سواء این که علی آن وصف آن زمانی و آن ارزشمندی آن زمان باقی باشد یا تحول ایجاد بشود و الان بی‌ارزش بشود، آن ارزش را نداشته باشد. آیا این جاها هم می‌شود به اطلاق تمسک کرد؟ می‌شود به عموم آن ادله تمسک کرد یا نه؟ این خیلی بحث مهمی است این. خب پس بنابراین قسم چهارم این است که «ما كان موجوداً سابقاً» و حالا هم موجود است «و حدث له وصف» ولی حدث برای آن شیء یک وصفی، یک خصوصی، یک ویژگی که «لم یثبت» آن خصوصیت و ویژگی «له» برای آن شیء «فی عصر التشريع مثل اصناف الدیة من الانعام الثلاثة و النقدین و الحلّه حیث إن التفاوت بینها فی القیمة لم یکن فاحشاً سابقاً» تفاوت بین حوله و نقدین و انعام ثلاثة در آن زمان‌ها تفاوت فاحشی نبوده. البته باز تفاوتی داشته مثلاً طلا و نقره فرق می‌کرده با حوله، یک تفاوت... ولی تفاوت فاحش نبوده در آن زمان‌ها. «لم یکن فاحشاً و إنّما عرض علیها» این تفاوت فاحش «عرض علیها حدیثاً» جدیداً این تفاوت پیدا شده. حالا هم باز می‌توانیم بگوییم یکی از این‌ها؟ به اطلاقات ادله تمسک کنیم یا نه؟ یا مثلاً حریم چاه در روایات معین شده، حریم چاه مثلاً چقدر. حریم خانه چقدر. خب بله آن چاه‌های آن موقع که این قدر عمیق نبوده و فلان نبوده و این‌ها، این مقدار حریم نگه می‌داشتند ضرری به چاه بعدی نمی‌خورد. این به اطلاق می‌توانیم تمسک کنیم بگوییم امروز هم که این چاه‌ها و صفش با آن

زمان فرق کرده، الان چاه‌ها شده عمیق کذایی، آن موقع حالا دو متر، سه متر، چهار متر. آیا الان هم می‌شود گفت اطلاعات ادله شامل چاه‌های این زمان هم می‌شود که وصفش واقعاً فرق کرده یا نه نمی‌شود گفت؟ پس این‌ها می‌بینید که چقدر بحث‌های مهمی است که این‌ها در فقه الان کاربردی است.

«القسم الخامس: ما صار مورد ابتلاء المسلمين حديثاً رغم وجوده في عصر التشريع لكن في امكنة بعيدة منقطعة عن بلاد المسلمين» قسم پنجم که به آن می‌گوییم نوپیدا، با تسامح باید گفت نوپیدا. ابتلاء به آن نوپیدا است ولی وجودش از قبل بوده. از قبل در زمان صدور این روایات در آن زمان‌ها هم بوده ولی مسلمین به آن ابتلایی نداشتند اما امروز ابتلاء پیدا شده مثل زندگی در مثلاً قطب. زندگی در جاهایی که شبانه روز در آن جا خیلی تفاوت می‌کند مثلاً نیم ساعت، یک ساعت شب است. این جور جاها خب آن زمانی که این صدور روایات و آیات بوده مسلمینی در آن جا زندگی نمی‌کردند. اما الان خب آن جا هم مسلم هستند و مسلمین جهانی شده اسلام بحمدالله و همه جا الان مسلم داریم، حالا الان... یا انسان را به فضا می‌فرستند، الان خود ایران هم ممکن است ان شاءالله کم‌کم بفرستند. حالا یک کسی را ما می‌فرستیم کره ماه...

س: ...

ج: حالا این آدم. یا توی فضا می‌فرستیم مثلاً مدتی در فضا باشد برای بعضی از آزمایش‌ها و بعضی از اطلاع پیدا کردن‌ها، به ادله می‌توانیم تمسک بکنیم که این آدم باید نماز بخواند، قبله‌اش هم باید این جور باشد، به آن ادله تمسک کنیم؟ خب این‌ها را خدمت شما عرض شود که... حالا این مثالی که زدم برای چیز جزو آن قبلی‌ها می‌شد. این که وجود داشته. خب این سرزمین‌هایی که وجود داشته آن موقع ولی مورد ابتلاء نبوده چون مسلمی آن جاها زندگی نمی‌کرده، یا اصلاً آدم شاید زندگی نمی‌کرده. اما الان هم انسان زندگی می‌کند، هم مسلمین زندگی می‌کنند، هم شیعه زندگی می‌کند، پس بنابراین قسم پنجم این است که «ما صار» چیزهایی که گردیده است مورد ابتلاء مسلمین «حديثاً» جدیداً. «رغم وجوده» در عصر تشريع، در عصری که تشريع احکام می‌شده وجود داشته اما آن موقع مورد ابتلاء نبوده «لکن فی امکنه» وجود داشته اما در یک مکان‌های بعیده‌ای که منقطع بوده و فاصله داشته از بلاد مسلمین «کالاًوقات الصلاة فی القطبین و ما یقرب من القطبین من النواحي و البحث عن التمسک بالاطلاق و العموم يقع فی جمیع هذه الموضوعات بإقسامها كافة» بحث از تمسک به اطلاق یعنی جواز تمسک به اطلاق و عموم واقع می‌شود در همه این موضوعات به تمام اقسامش، همه اقسام پنجگانه‌اش «و إن اختص بعضها ببعض



المناقشات» اگرچه بعضی از آن‌ها اختصاص به بعضی مناقشات دارد، یعنی بعضی از این اقسام یک مناقشات ویژه‌ای در آن وجود دارد که در بقیه ممکن است نباشد. مثلاً آن قسم اول که اصلاً یک چیزی است که خطور به بال احدی نمی‌کرد؛ نه تعقل می‌کردند نه خطور به بال احدی می‌کرده، آن جا یک مناقشه ویژه‌ای دارد که ممکن است بگوییم در بقیه نیست. مناقشه ویژه‌اش مثلاً از باب مثال که روشن بشود عرض می‌کنم. شما اطلاق‌گیری که می‌کنید این اطلاق‌گیری از باب چیست؟ مقدمات حکمت است. مراد در مقام بیان است، اگر قید نیاورد مکلف به خلاف واقع می‌افتد. اگر قیدی مقصودش است و نگوید، خب حالا گفته می‌شود آقا اگر در آن زمان این نماز در قطبین مقصود شارع نبوده به این که این شرایط و خصوصیاتی که الان، نه یک جور دیگر آن جا شاید می‌گفتند نماز باید بخوانید، روزه را یک جور دیگر شاید می‌گفتند یا اصلاً می‌گفتند آن جا واجب نیست. خب اگر شارع آن موقع قید نمی‌کرد کسی در خلاف می‌افتاد؟ مسلمی نبوده که. پس مقدمات حکمت جاری نمی‌شود. چه لزومی داشته که شارع آن جا قید کند الا کسی که در قطبین زندگی می‌کند. این را نمی‌گفت کسی در خلاف نمی‌افتاد. پس این یک شبهه‌ای است که چیزهایی که اصلاً مورد ابتلاء نبوده توی عقول کسی نمی‌آمده، لزومی نداشته که برای مخاطبین خودش شارع بیاید تقیید کند، اگر حکم آن‌ها بر فرض وقوع غیر از حکم معاصرین و مخاطبینش بوده. چه لزومی داشته تقیید بکند؟ آن مقدمات حکمت جاری نمی‌شود، مقدمات حکمت که جاری نشد اطلاق منعقد نمی‌شود. پس بعضی از این اقسام ممکن است یک اشکال ویژه داشته باشد ولی در عین حال ما باید از همه این اقسام خسته بحث کنیم که آیا به اطلاقات و عمومات می‌شود تمسک کرد یا نه؟

«ثم إن تفسیر الکلام یستدعی البحث اولاً فی الاطلاق بقسمیه اللفظی و المقامی ثم فی العموم الوضعی ثم فی الإخبار التی قد یتمسک بها لإثبات صحة التمسک بالاطلاق و العمومات فی الموضوعات المستحدثة».

تفصیل سخن در باره این بحث مهم اقتضاء می‌کند که ما در سه مقام جداگانه بحث کنیم. یک: مال اطلاقات؛ دو: مال عمومات. چون باب اطلاقات غیر باب عمومات است؛ سه: این که یک عده نصوص و روایاتی داریم که قد یدعی که از آن نصوص و ادله استفاده می‌شود که بله ما می‌توانیم تمسک کنیم.

بحث اول در باره اطلاقات صرف نظر از ادله خاصه است. می‌خواهیم بگوییم به حسب قواعد خود باب اطلاقات و قواعد محاوره می‌شود یا نه. آیا به عمومات به حسب خود عمومات و قواعد محاوره می‌شود یا نه؟ بحث سوم این است که آیا تعبد شرعی یک بیان شرعی داریم بر این که بگوید بله تمسک کنید؟ پس بحث اول و دوم راجع به

اطلاقات و عمومات بر اساس ضوابط اولیه باب عمومات و اطلاقات است، و قواعد الفاظ و قواعد باب محاورات. بحث سوم این است که آیا دلیل خاص شرعی وجود دارد که آن آمده گفته باشد بله به عمومات تمسک کنیم، به اطلاقات تمسک کنیم ولو برای افراد نوپیدا آن هم در همه اقسام خمسسه یا نداریم؟ پس بنابراین در سه باب بحث می‌شود.

اما باب اطلاق خودش دو تا بحث دارد. ما دو جور همان طور آقایان استحضار دارند، در فقه و اصول ما دو جور اطلاق داریم؛ یک اطلاق لفظی داریم یک اطلاق مقامی داریم. اطلاق لفظی یعنی یک واژه‌ای در یک معنایی استعمال شده در کلامی قرار گرفته و مولی قید خاصی به آن زده، مثلاً گفته الماء مطهر، الماء یطهر، این را داریم، به این ماء که یک لفظی است که یک معنایی دارد قیدی زده، نمروده الماء مثلاً کُر، یا ننگفته الماء باران، ماء بحر، ماء خاصی را ننگفته. این جا تمسک می‌کنیم به اطلاقات می‌گوییم الماء یطهر، سواء این که ماء چاه باشد، ماء بحر باشد، حتی ماء آزمایشگاه باشد که خودمان عناصرش را گرفتیم ترکیب کردیم آب درست کردیم. همه را می‌گیرد. مال زمین باشد، مال کره مریخ باشد، مال هر جا می‌خواهد باشد. الماء گفتیم، قیدی به آن زده که. این می‌شود اطلاق لفظی.

اطلاق مقامی یعنی این که این مقام که شارع دارد این حرف را می‌زند جای این است که اگر راهنمایی ویژه‌ای باید بکند، به لفظ کار ندارد، آن در این مقامی است که باید می‌فرمود. حالا یا در خصوص این جا که این حرف را زده، یا در کل شریعت، باید نسبت به این موضوع یک موقفی می‌گرفت یک حرفی می‌زد فی کل الادلة، اگر دیدیم در آن مقام حرفی نزد حالا در دلیل خاص یا در مجموعه شریعت. اگر فرمایشی نفرمود از این اطلاق مقامی کشف می‌کنیم که واگذار به خودمان شده. این اطلاق مال لفظ نیست، نمی‌گوییم این لفظ شامل می‌شود، مربوط به لفظ نیست، نمی‌خواهیم بگوییم این لفظ شامل می‌شود، لفظ که شامل نمی‌شود ولی این جا جایی بود که اگر آن مطلب را لازم بود باید آن مطلب را می‌فرمود. مثلاً از باب نمونه یکی از جاهایی که عرض می‌کنیم. مثلاً فرموده که در باب نجاسات معمولاً فرموده اغسل ثوبک، اغسل اغسل. یک چیز خاصی برای... بعد از غسل نمروده که این را توی آفتاب بینداز خشک بشود. خب این که لازم است توی آفتاب بیندازیم یا نیندازیم که فرد غسل نیست، این یک امر اضافی است. مرحوم استاد قدس سره... برای این که خسته هم هستید آخر ساعت است. فرمود که نجف توی مدرسه بخارایی بودم نمی‌دانم کجا، یک وقت می‌خواستم بروم بالای پشت‌بام کاری داشتم الان یا زیارتی می‌خواستم بکنم یا کاری، لباسی را پهن کنم، دیدم یکی از هم مدرسه‌ای‌های ما که آن جا حجره دارد، لخت و عور نشسته و یک

جاهایی از خودش را روبروی خورشید گرفته، معلوم شد آدم وسواس و این‌هایی است که می‌گوید آب به تنها شاید مطهر نباشد برای مواضع خاصه، طهارت می‌گیرد بعد می‌آید روی پشت‌بام می‌نشیند خودش را جلو آفتاب می‌گیرد که با آفتاب هم خشک بشود. حالا ما اگر احتمال می‌دهیم که آقا... هی گفته اغسل ثوبک، اغسل ثوبک، اغسل اغسل، خب اغسل که معنای آن روشن است اطلاق دارد. هر جور می‌خواهی بشور. بله از نظر این که هر جور می‌خواهی بشور، تمام افراد غسل را می‌گیرد اما آیا لازم است که بعد از شستن برای طهار شدن نهایی ما لباس را توی آفتاب بیندازیم تا خشک بشود؟ این را می‌گویند اطلاق مقامی. هیچ جا، جاهایی که شارع دارد ارشاد می‌کند به طریقه تطهیر، هیچ جا نگفته که جلوی آفتاب قرار بده تا خشک بشود. نه، این جا اطلاق دارد. هم در مجموع شریعت که نگاه می‌کنیم هیچ جا نفرموده، هم وقتی این اغسل اغسل را به افراد خاص گفتند به او نگفتند که آقا وقتی شستی برو بینداز توی آفتاب. پس بنابراین به این ما می‌گوییم... حالا فقیه این جا چه کار می‌کند؟ به برائت مراجعه نمی‌کند این جا، می‌گوید اطلاق مقامی دارد، این اطلاق مقامی روایاتی که دارد می‌گوید اغسل اغسل که آن جا امام تنبیه نکردند که بعد از شستن باید بروی توی آفتاب پهن بکنی. یا در مجموعه شریعت نفرمودند باید برای طاهر شدن بروی توی آفتاب پهن بکنی که خشک بشود. این اطلاق مقامی ادله خودش دلالت می‌کند بر این که پس این شرط نیست، این لازم است برای تطهیر. حالا می‌خواهیم بگوییم آیا ما به اطلاقات لفظیه یا اطلاقات مقامیه می‌توانیم تمسک کنیم برای این امور نوپیدای خمسہ یا نه؟ آیا به عمومات وضعیه که کل و امثال ذلک در آن به کار رفته می‌توانیم تمسک کنیم برای استنباط حکم در این موضوعات نوپیدای خمسہ؟ و هم چنین آیا صرف نظر از اطلاقات و عمومات، خود شرع بیانی دارد که به ما فهمانده باشد که بله شما می‌توانید تمسک کنید و تمسک کنید یا نه. فی البحث يقع فی ثلاث مقامات، یا ثلاث فصول. إن شاء الله برای فردا. و صلی الله علی محمد و ال محمد

## جلسه ۱۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

خب در تمسک به اطلاقات و عمومات در مسائل نوپیدا و مصادیق نوپیدا گفتیم سه بحث داریم؛ بحث اول تمسک به اطلاقات، بحث دوم؛ تمسک به عمومات و بحث سوم این است که آیا روایاتی در مقام هست که دلالت کند بر جواز تمسک ولو این که به حسب قواعد محاوره بگوییم نمی شود ولی تعبد شرع باشد بر این که می شود یا خود شارع اخبار کرده باشد که بله من مرادم هست و می توانید تمسک کنید.

اما مقام اول که تمسک به اطلاقات باشد. در تمسک به اطلاقات هم گفتیم که دو بحث است؛ یکی تمسک به اطلاقات لفظیه و یکی تمسک به اطلاقات مقامیه.

اما تمسک به اطلاقات لفظی:

تمسک به اطلاقات لفظی مواجه با اشکالات عدیده است. چهار اشکال در این مقام ذکر شده. اشکال اول چند تا مقدمه دارد؛ مقدمه اولی این است که ما وقتی می خواهیم به اطلاق یک کلامی تمسک کنیم باید آن واژه ای که در آن کلام به کار گرفته شده است صادق باشد بر آن مصادیقی که می خواهیم بگوییم اطلاق آن جا را هم می گیرد و الا اگر آن صادق نباشد چه معنا دارد بگوییم اطلاق دارد و اطلاق این کلام شامل آن هم می شود. مثلاً فرض کنید خبز؛ نان. نان خب مصادیقی دارد، نان سنگ هست، تافتون هست، نان های مختلف وجود دارد. بربری هست، چه هست، نان های مختلف. حالا این جا مولی اگر گفت که مثلاً نان بخر یا نان صدقه بده، یا نان کفاره بده می گوییم اطلاق دارد همه این ها را شامل می شود چون این واژه نان قابل صدق بر همه این ها هست اگر شرایط اطلاق گیری باشد، مقدمات حکمت باشد می گوییم بله. اما آیا کسی می تواند اگر مولی گفته نان بخر، نان صدقه بده، بگوید که برنج هم می شود؟ برنج که مصداق نان نیست تا بگوییم اطلاق شاملش می شود. اگر بخواهیم بگوییم باید الغاء خصوصیت بکنیم نه این که بگوییم اطلاق شاملش می شود. پس بنابراین اولین مقدمه لازم برای تمسک به اطلاق چیست؟ این است که آن واژه به کار رفته در کلام این واژه خودش به حسب معنایش شامل آن مواردی که با اطلاق می خواهیم بگوییم شامل می شود بشود.

دو: مقدمه ثانیه این است که این مصادیق نوپیدا همان طوری که گفتیم اصلاً و ابداً در ذهن آدم های سابق خطور نمی کرده تا این که بخواهند لفظ را بر آن وضع کرده باشند.

س: استاد سنگک تازه اختراع شده.

ج: بله؟

س: می‌گویم سنگگ را تازه می‌پزند قدیم پیامبر گفته نان صدقه بدهد الان این را شامل نمی‌شود؟

ج: بله، اگر واقعاً... اشکال حالا این است؛ اشکال حالا جواب دارد یا نه، فعلاً اشکال را داریم بیان می‌کنیم، نقل کفر می‌کنیم، نقل کفر که اشکال ندارد که.

می‌گوید آقا اصلاً توی ذهن آدم این مصادیق نوپیدا وجود نداشته تا این که این لفظ مثلاً سفر را که وضع می‌کرده، سفر را با هواپیما وضع کرده باشد، با قطار وضع کرده باشد، با ماشین وضع کرده باشد، اصلاً به ذهن‌شان خطور نمی‌کرده و وضع هم توقف بر توجه به معنا دارد دیگر.

س: حاج آقا این مستلزم تابعیت شارع از واضع است می‌گوییم این اشکال مبتنی بر این است...

ج: خب بله، این تابعیت شارع از واضع که اشکالی ندارد که. شارع می‌گوید که... کلمه ماء را شارع در چی استعمال می‌کند؟ همان که واضع برای آن وضع کرده، مگر یک جایی حقیقت شرعیه باشد. چون شارع به همان الفاظی که متدارج بین عرف است دارد حرف می‌زند دیگر، خودش هم عرب است به همان الفاظ عربی دارد حرف می‌زند مگر یک جایی آمده باشد گفته باشد که آن هم معلوم نیست اصلاً داشته باشیم که وضع تعیینی داشته باشیم بیاید الفاظ را بر یک معنای خاصی وضع بفرماید.

س: ملاک تدبیر ملاک است یا چیز است.

ج: نفهمیدم....

خب پس بنابراین مقدمه اولی این شد که تمسک به اطلاق توقف دارد بر این که آن مواردی که ما می‌خواهیم با اطلاق بگوییم کلام شاملش می‌شود، آن‌ها از مصادیق آن واژه‌هایی باشد که در آن کلام به کار رفته.

مقدمه دوم این است که این مصادیق نوپیدا نمی‌تواند جزء معانی آن الفاظی باشد که شارع به کار برده است، چرا؟ چون این الفاظی که واضع وضع کرده، این معنای نوپیدا اصلاً به ذهن او خطور نمی‌کرده تا برای آن‌ها وضع کرده باشد. وقتی وضع نکرده برای آن پس شامل نمی‌شود، وقتی شامل نشد پس اطلاق شرطش را ندارد، شرطش این بود که جزو معنای آن باشد، شاملش بشود.

این اشکال اولی است که وجود دارد تا حالا بعد ببینیم جواب می توانیم بدهیم یا نه.

«الفصل الأول التمسک بالإطلاق، إنَّ الاطلاق قد يكون لفظياً» همانند اطلاق ادله ای که دلالت می کند بر این که مسافر یقصر. مثل اطلاق این ادله «بالنسبة الى السفر بالطائرة» با هواپیما «و قد يكون مقامياً» و گاهی هم اطلاق مقامی است «كعدم ذكر شيءٍ آخرٍ غير المپهرات المعروفة من الماء و نحوه المقتضى لعدم مپهريّة غيرها» مثال می زند برای اطلاق مقامی می فرمایند مثل عدم ذکر شدن شیء دیگری غیر از همین مپهرات چندگانه ای که در فقه معروف است، در اسلام معروف است از ماء و نحو ماء مثل زمین، مثل شمس و مثل انقلاب یا استهلاك و امثال ذلك که در کتاب طهارت و مپهرات گفته شده. خب ما می بینیم در شرع غیر از این چند تا چیز دیگری گفته نشده، اگر واقعاً در اسلام یک چیزهای دیگری هم غیر از این ها مپهر بود در طول این دو بیست و پنجاه سال، ائمه نمی فرمودند؟ مثلاً اگر بعضی از امور شیمیایی که آن ها هم شویندگی دارند و آن هم در ازمنه سابقه بوده ولی نفرمودند که این ها هم... مثل اشنون، ما بچه که بودیم یک چیزی بود به جای همین تایید و این ها اشنون بود، می رفتیم از عطاری ها می خریدیم بعد توی خانه این را می کوبیدند، این گیاه است، ریشه یک گیاهی است. این کف می کرد و این ها با آن ظرف می شستند، لباس می شستند و این ها. به اسم اشلون. خب هیچ جا ذکر نشده با این که این ها وجود داشته، هیچ جا گفته نشده این مپهر است. پس اطلاق مقامی یعنی این که در شرع نامی از این ها برده نشود به عنوان مپهر این خودش دلیل است بر این که مپهرات منحصر در همان هایی است که گفته شده و این ها مپهر نیستند. این طلاق لفظی نیست چون لفظی نیست که شامل این بشود که، اما اطلاق مقامی است، یعنی مقامی است اشاره می خواهد، تعلیم بدهد مپهرات را، نامی از این ها نبرده، اگر این ها مپهر بودند باید نام می برد دیگه. این مثال. مثالی هم که دیروز عرض کردیم این بود که فرموده «اغسل اغسل» هیچ نفرموده بعد از شستن برو تو آفتاب بینداز، توی آفتاب انداختن که اغسل شامل آن نمی شود. ولی مقام مقامی است که اگر آن لازم بود باید آن را هم می فرمود.

س: استاد ببخشید در بحث مفهوم شرط؟؟ به باب را نوعی از؟؟ لفظی می دانند. خب همان جا توی مقام ذکر مپهرات می گفت این مپهر بعدی که ذکر نشده را می توانست با؟؟/ به باب؟؟ لفظی به باب....

ج: آن جا هم هر جا....

س: اطلاقش لفظی می شود، دوباره مقامی نیست. یا همان که مثلاً اغسل ثوبک مع التشریف بالشمس، با مع بیاید همان اغسل غسلًا مع التشریف یعنی بازگشت اطلاق مقامی آیا به اطلاق لفظی نیست؟

ج: نه نیست. مثال گفتم دیگر، دیروز این را توضیح دادم. اغسل مفادش چیست؟

س: یعنی شستن.

ج: شستن. اغسل یک شستن خاصی است، این است. آیا پهن کردن در آفتاب و خشک کردن به آفتاب مصداق اغسل است؟ یا امر آخری است؟ واژه اغسل آن را شامل نمی شود که بگوییم اطلاقش شامل شد. پس به چی استدلال می کنیم؟ می گوئیم در کنار اغسل یک وظیفه آخری را نگفت که عبارت باشد از پهن کردن در آفتاب. اگر آن هم در روند تطهیر لازم بود باید می فرمود. بله به اغسل می توانیم تمسک کنیم به این که هر جوری بشورید، حالا با ماشین بشوری، با دستت بشوری، با پایت لگدمال بکنی، با دستت بشوری، این ها را همه را شامل می شود، اغسل این ها انقسامتش است، این ها افرادش است، این درست است ولی خشک کردن در آفتاب این دیگر از اقسام شستن نیست، این یک کار دیگری است باید در کنار شستن اضافه بشود. این را فرموده این می شود اطلاق مقامی یعنی خود واژه شامل آن نمی شود، بلکه چون مقام مقام تعلیم کیفیت تطهیر است و اگر این در روند تطهیر دخالت داشت باید ذکر می شد و نشده این... و هم چنین این مثال این جا که ایشان این را زدند، مثال این جا این است که شارع در مقام تعلیم مطهرات است، به واسطه بیانات مختلفه، اگر دو قرن و نیم گذشت و هیچ جا دیدیم فرموده غیر از آن ها و محیط شرع خالی شد، رها شد از بیان مطهرات آخر این خودش دلیل می شود که مطهرات آخری نداریم، این جا دیگر لازم نیست ما به استصحاب بقاء نجاست یا فلان و این ها تمسک بکنیم. خود این دلیل است که این مطهر نیست. اگر شرایطش ??? باشد.

س: پس در نتیجه مشکلی نداریم، اصل این روش است یعنی همین ها را می شود با اطلاق لفظی هم...

ج: نمی شود.

س: آن جا هم می توانست بگوید اغسل ثم جففه یا بعد جففه.

ج: من تعجب می کنم، اطلاق کجای آن؟

س: توی مفهوم شرط همین‌ها را می‌گویند.

ج: نمی‌گویند. آن جا هم که نمی‌گوییم اطلاق است، آن جا هم....

س: اطلاق لفظی در شرط...

ج: نه آقای عزیز آن جا هم اطلاق مقامی است. که می‌گوییم مقام مقامی است که باید این قید شرط آخر را مثلاً ذکر می‌کرد. اگر در مقامی باشد که حتماً می‌خواهد ذکر بکند، اما اگر چیز دیگری است، لازم نیست ذکر بکند، مگر مقام مقامی است که هرچی شرط است ذکر کند.

س: یعنی تحدید با حرف عطف و این‌ها را قبول ندارید تحدید لفظی است؟ اگر بگوید اغسله و جففه.

ج: چرا، جففه اگر گفت که خود جففه را گفته.

س: خب حالا که نگفته یعنی...

ج: نگفته که اطلاق لفظ نمی‌شود. یعنی شمول لفظ است؟ شمول کدام لفظ است؟ گفته اغسله شمول اغسل است؟ اغسل دارد شاملش می‌شود؟

س: این اغسل حالات؟؟ دارد که با حروف عطف می‌شود...

ج: آن که شستن نیست، بعد از شستن است، توی آفتاب انداختن بعد از شستن است. پس می‌شود مقامی، یعنی مقام مقامی است که باید یک امر آخری را می‌گفت، نه اطلاق لفظ شاملش می‌شود، این لفظ که این مصداقش نیست که شاملش بشود.

س: ملاک مهم است یا صرف وضع مهم است؟

ج: بله؟

س: باید ملاک را بررسی کنیم یا وضع را بررسی کنیم؟

ج: برای این که اطلاق ملاک نیست، وضع ملاک است، مدلول لفظ ملاک است. برای اطلاق‌گیری نه برای این که تصریح حکم بکنیم از راه این که ملاک را می‌دانیم می‌گوییم ملاک آن جا هم هست. آن‌ها یک طرق دیگری است.



اطلاق معنایش این است که این لفظ شامل می‌شود. لفظ اگر شامل بخواهد بشود باید یک معنایی داشته باشد که این را هم بگیرد.

«و قد يكون مقامياً» گاهی اطلاق مقامی است «كعدم ذكر شيءٍ آخرٍ غيرِ المطهراتِ المعروفةِ من الماءِ و نحوه» که این عدم ذکر شیء آخر از مطهرات مقتضی عدم مطهریت غیر این مطهرات معروفه است. «فیبحث عن أنه هل يشمل اطلاقه المقامی المصدق الجدید» گفته می‌شود که آیا این اطلاق مقامی شامل مصداق جدید می‌شود یعنی می‌توانیم به اطلاق مقامی بگوییم این مصادیق جدید هم به واسطه اطلاق مقامی رفع می‌شود، کنار می‌رود، مراد نیست یا نه؟ بله «كالمنظفات الكیمیاییة الحديثة» مثل نظافت‌ها کننده‌ها و شوینده‌های شیمیایی که جدیداً پیدا شده. می‌توانیم؟ بله آن‌هایی که آن زمان بوده می‌توانیم، مثل همان اشنون که گفتیم، می‌توانیم بگوییم آن‌ها مطهر نیستند چون شارع ذکر نکرده و بوده. اما اگر یک چیزی امروز است، الان بشر به آن رسیده می‌توانیم بگوییم اطلاق مقامی... بله باید در این دو قرن و نیم می‌گفتند که یک چیزهایی در هزار سال پیش به وجود می‌آید آن‌ها هم مطهر است و حیث این که نگفتند معلوم می‌شود مطهر نیست. این را بحث باید بکنیم.

حالا «و الکلام يقع فی مقامین؛ المقام الأول فی التمسک بالاطلاق اللفظی و قد یناقش فی شمول الاطلاق اللفظی للموضوعات المستحدثة بمناقشاتٍ عديدةٍ اربعة» که چهار مناقشه در این جا ذکر شده که يرجع کلاً الی الاشکال فی انعقاد الظهور الاطلاقی بالاضافة الی تلك الموضوعات لا فی حجیته بعد فرض انعقاد الظهور».

نکته‌ای که می‌فرماید این است که این مناقشات اربعة بازگشت همه‌اش به یک اشکال واحد است و آن این است که آیا ادله نسبت به مصادیق مستحدث ظهور پیدا می‌کند یا نه؟ ظهور دارد یا ندارد؟ مناقشه در این است که این صغرای ظهور محقق می‌شود یا نمی‌شود و الا از نظر کبری مسلم اگر ظهور محقق بشود ظهور حجت است، ظهور لفظ حجت است، نظیر حرفی که در باب مفاهیم زده می‌شود، در باب مفاهیم علماء می‌گویند نزاع در باب مفاهیم در باره این است که آیا جمل شرطیه مثلاً یا وصفیه یا جملی که غایت دارد یا چه دارد یا چه دارد، آیا ظهور در مفهوم دارد یا ندارد؟ و الا همه قبول دارند اگر ظهور داشته باشد ظهور حجت است. در کبرای ظهور مناقشه نیست، اشکال اگر هست در تحقق صغری است که آیا این جاها ظهور هست، جمله شرطیه ظهور دارد در مفهوم یا ندارد؟ این جا مناقشات در هین است که این مناقشین می‌خواهند بگویند اطلاق ظهوری منعقد نمی‌شود، ظهور اطلاق منعقد نمی‌شود، نه این که با این که منعقد می‌شود می‌خواهند بگویند حجت نیست.

می‌فرمایند که: «بمناقشات» که «یرجع» همه این مناقشات به اشکال در اصل انعقاد ظهور اطلاقى بالنسبه به آن موضوعات نوپیدا، نه در حجیت آن ظهور بعد از فرض انعقاد ظهور، نه و الا اگر انعقاد ظهور را قبول کردیم، صغری را قبول کردیم لاشکال در این که حجت است. «و هی» حالا آن مناقشات این‌ها هستند که تالیاً ذکر می‌شود. «المناقشة الأولى قصور اللفظ عن شمول المصداق الجديد» این الفاظی که در کلام شارع به کار رفته این‌ها قصور دارند از این که مصادیق نوپیدایی بعد از هزار سال را بگیرد. اصلاً نمی‌تواند این‌ها را بگیرد، چون نمی‌تواند بگیرد پس بنابراین اطلاق منعقد نمی‌شود، ظهور اطلاقى منعقد نمی‌شود. مثل همان طور که عرض کردم مثل این که کسی گفت نان بخر این نان نمی‌تواند شامل چه بشود؟ شامل گوشت بشود، چون نان، مفهومش، معنایش شامل گوشت نمی‌شود که بگوییم اطلاق نان فقط گوشت را هم می‌گیرد. این جا هم همین جور است می‌گوید آقا این الفاظ اصلاً شامل مصادیق نوپیدا نمی‌شود تا تو بخواهی بگویی اطلاق دارد و ظهور اطلاقى دارد.

«ما يقال من أن» این آن افتاده. «ما يقال من أن الخطاب المطلق...»

س: حاج آقا گوشت مصداق جدیدی نیست که. آن زمان هم بوده.

ج: بابا مثال دارم.. امروز را دارم مثال می‌زنم.

س: امروز صد تا....

ج: عجب است. می‌گویم مثال دارم برای این می‌زنم که اگر چیزی مصداق نباشد می‌شود بگوییم اطلاق آن را می‌گیرد؟ نه، مثل چی؟ مثل این که گفته نان بخر. می‌توانیم بگوییم گوشت را شامل می‌شود؟ نه، چون گوشت مصداق نان نیست. این مثال مال امروز. حالا نظیر همین حرف را نسبت به الفاظ می‌زنند، می‌گویند الفاظ نسبت به مصادیق نوپیدایی که آن زمان‌ها نبوده که این الفاظ را وضع کردند، شامل نمی‌شود. چون اصلاً در ذهن واضح نبوده که بخواهد بر آن‌ها وضع کرده باشد. اشکال این است. حالا تا ببینیم چه جور جواب می‌توانیم بدهیم.

«ما يقال من أن الخطاب المطلق إنما يعم ما هو مصداق لما وُضع له اللفظ الوارد في...» خطاب مطلق همانا شامل می‌شود چیزی را که آن چیز مصداق و فرد است برای معنایی که وضع گردیده شده است برای آن معنا آن لفظی که وارد شده در خطاب. شامل آن می‌تواند بشود. «فخطاب اکرم العالم يشمل» چه کسانی را؟ «کل من يصدق عليه عنوان العالم» آن‌ها را شامل می‌شود و کسانی را شامل می‌شود که «یکون من مصادیق العالم دون من لم يكن

کذلک» اما آن‌هایی که مصداق عالم نیستند؛ جهال، اکرم العالم جهال را شامل می‌شود؟ نه، چون اصلاً مصداق عالم نیست. این مقدمه اول.

مقدمه دوم: «و الالفاظ إنّما توضع للمعانی المتصورة لدى الواضع» الفاظ همانا وضع می‌شوند برای معانی‌ای که متصور است پیش واضح، به ذهنش آمده، به آن‌ها توجه کرده الفاظ را بر آن‌ها وضع می‌کند. «و لما كانت المصاديق الجديدة غير متصورة للواضع بل...» نه تنها متصور نیست برای واضح «بل و غير معقولة عنده احياناً» بلکه احياناً اصلاً معقول نیست همان طور که قسم اول بود از اقسام خمسة. اصلاً به ذهنش نمی‌آید که چنین چیزی ممکن است تا این که حالا بخواهد لفظ را برای آن هم وضع کرده باشد.

خب «بل و غير معقولة عنده احياناً فلا يشمل الخطاب المصاديق الجديدة» بنابراین خطاب مصادیق جدیده را نمی‌تواند شامل بشود. چون شرط اول را ندارد. شرط اول چی بود؟ که اطلاق چیزی را می‌گیرد که مصداق باشد برای آن معنا. این جا هم مصداق نیست، چون وقتی واضح این الفاظ را وضع می‌کرده توجه به این‌ها نداشته که برای آن‌ها هم وضع کند تا مصداق آن بشوند.

س: اگر کسی واضح را خدا بداند...

ج: بله، اگر کسی واضح را خدا بداند بله اشکال ندارد.

«مثلاً إنّ لفظه الأم موضوعة للتي تحمل الولد في بطنها بعد نشوء الولد من مائها» کلمه أم برای چی وضع شده در لغت عرب؟ و مادر مثلاً در لغت ما؛ فارس؟ این لفظ أم وضع شده برای آن خانمی که ولد را حمل می‌کند در شکم خودش و در رحم خودش بعد از این که... با این قید، بعد از نشوء آن ولد از ماء خودش، از نطفه خودش. «من نطفة امشاج» خب از نطفه‌ای که مال خودش است که با نطفه زوجهش مثلاً ممزوج شده. این را می‌فهمیدند، کلمه ام را برای این وضع کردند. حالا اگر ببینند امروز نطفه یک خانم دیگری را می‌گذارند توی رحم یک خانم دیگر و آن جا این نطفه رشد می‌کند، بچه می‌شود و حمل می‌کند. حالا آیا می‌توانیم به ادله که گفته است که مثلاً نظر به أم جایز است یا فلان وظایفی بین ولد و أم در ادله آمده بگوییم شامل أم صناعی هم می‌شود که بله این نطفه یک خانم دیگری بوده برداشتند گذاشتند توی شکم این، توی رحم این؟ این اول کلام است، این مستدل می‌گوید آقا نمی‌شود. چرا؟ برای این که واژه أم آن زمانی که یعرب بن قحطان مثلاً که واضح لغت عرب باشد أم را وضع کرده اصلاً توی

مخیله اش خطور نمی کرده چنین چیزی بشود. پس بنابراین واژه أم را برای چنین مادرانی وضع نکرده. اصلاً واژه أم شامل چنین مادرانی که از نطفه خودشان نیست، نطفه کسی دیگر را گذاشتند توی رحم او اصلاً شامل این کلمه أم نمی شود. حالا که شاملش نمی شود، شارع وقتی می فرماید مثلاً لا بأس بالنظر الی الأم، نمی توانیم بگوییم اطلاقش این أم را هم می گیرد. این که جزو موضوع له آن نبوده، جزو مصداق آن نبوده که، چه جور می توانیم بگوییم شاملش می شود؟ به اطلاق نمی توانیم تمسک کنیم. بله حالا ممکن است یک فقیه الغاء خصوصیت بیاید بکند، آن یک چیز دیگری است، اطلاق نیست.

می فرمایند که: «و حیث أن الواضع لم يتصور نشوء الولد من ماء امرأة و حمل امرأةٍ أُخرى» برای آن ولد. ماء از امرأه ی دیگری باشد و حمل از یک مرأه دیگری باشد. چون این چنینی است «لم تكن مثل هذه الأمومة و الولادة مورد وضعه» پس مثل این جور مادر بودن و مثل این جور ولادت پیدا کردن مورد وضع آن واضح نیست. «و علیه فقصور اطلاق الأم عن الشمول لمثل هذه المرأة فی نحو قوله تعالى فی عداد المحرمات أمهاتکم و کذا أمهات نسائکم من قبیل القضية السالبة بانتفاء الموضوع» بنابراین قصور اطلاق أم از شمول مثل این گونه خانم‌هایی که مادر شدند به واسطه تلقیح صناعی، تلقیح‌های این جوری، این قصور اطلاق در نحو فرمایش خدای متعال که در عداد محرمات به انسان فرموده «أمهاتکم» یکی از محرمات فرموده أمهاتکم که ازدواج با او حرام است. با این أمهات، آیا این شامل این جور أمهات هم می شود؟ یعنی نطفه یک خانمی را گذاشتند در رحم یک خانم دیگر و این نطفه شد یک پسر، به دنیا آمد، این پسر نمی تواند با این خانم ازدواج کند به خاطر أمهاتکم؟ این أمهات شامل این خانم نمی شود، این مادر نمی شود. «و کذا أمهات نسائکم» مادرزن‌ها را، قرآن می گوید مادر زن‌ها هم بر شما حرام هستند. حالا یک خانمی نطفه یک خانم دیگری را گذاشتند توی رحم این، یک دختر از او متولد شد، یک آقای آمد با این دختر ازدواج کرد، آیا این آقای که با این دختر ازدواج کرده با این خانم نمی تواند ازدواج کند به دلیل «أمهات نسائکم» می توانیم به این اطلاق تمسک کنیم یا می گوید نه، این امهاتی که این جا ذکر شده شامل چنین مادرهایی نمی شود؟ پس به این اطلاق نمی توانیم تمسک کنیم. اگر می خواهی دلیل برای آن پیدا کنی باید به یک راه‌های دیگری بروی، به اطلاق امهات نسائکم نمی توانی تمسک کنی چون واژه امهات و أم وضع نشده برای معنایی که شامل این‌ها هم بشود. چون واضح در آن زمان به ذهنش این چیزها خطور نمی کرده که برای این وضع کند.

س: استاد این مناقشه فقط مال مورد اول از صور خمسہ مسائل مستحدثه است؟

ج: نه، حالا بعد باید حساب بکنیم اگر جواب داشته... حالا ببینیم. به خصوص آن‌ها است فلذا گفتیم به خصوص آن جایی که به ذهن، مخیله‌اش. اما آن جایی که نه..

س: این قید می‌آید دیگر، همه جا این قید را آوردیم.

اما آن جایی که نه، باز این جور نبوده که تصور... ولی تصور نمی‌کرده. هر جا تصور نبوده وضع هم نیست. چون وضع بعد از تصور است. آدم برای چیزی که اصلاً توی ذهنش نیامده تصور نکرده چه جوری وضع می‌کند؟

س: استعمال لفظ توسط شارع؟؟؟

ج: بله، چون وضع جدید که ندارد، الفاظ را که دستکاری نکرده، همان الفاظ، همان معانی عرفی که دارد به همان معنا استعمال می‌کند.

خب می‌فرماید: «و علیه فقصور اطلاق الأم» در این کلمات شارع، این قصور از چه باب است؟ از قبیل قضیه سالبه به انتفاء موضوع است چون اصلاً موضوع ام این جاها وجود ندارد، از این جهت قصورش شمول دارد نه از این جهت که مولی در مقام بیان نیست، نه از جهت این که در مقام اجمال و ابهام است. نه، به خاطر این که اصلاً این واژه‌ها سالبه به انتفاء موضوع است، این‌ها ام نیستند، این امی که معنای آن واژه‌ها است نیستند. پس بنابراین قصور اطلاق از شمول در این موارد از قبیل قضیه سالبه به انتفاء موضوع است که اصلاً موضوعش این جا منتفی است.

س: آن واضع تمام این خصوصیات را لحاظ کرده برای این وضع، یک وقت می‌بینی مثلاً صرف بودن در رحم مادر کفایت می‌کند، یا حالا هر نطفه‌ای که می‌خواهد باشد. از کجا بدانیم که....

ج: غیر از این را اصلاً تصور نمی‌کرده پس آن که توی ذهنش می‌آمده همین بوده که بچه‌ای که از نطفه خودش دارد درست می‌شود، اصلاً توی ذهنش خطور نمی‌کرده که چنین چیزی ممکن است که نطفه زن دیگری را در رحم زن دیگری قرار بدهند و بشود. اصلاً به ذهنش خطور نمی‌کرده چنین چیزی.

س: شاید ام را آن‌ها به کسی می‌گفتند که فقط داخل شکم باشد دیگر از ناحیه این نباشد...

ج: بله می‌دانم داخل شکم باشد ولی داخل شکم بودن را منحصر در چی می‌دیدند؟ منحصر در این قسم داخل شکم بودن را می‌دیدند. منحصر در این قسم این داخل شکم بودن می‌دیدند نه به هر شکلی. به هر شکلی مگر امکان دارد.

حالا این‌ها را ما داریم پیاز داغ آن را زیاد می‌کنیم که اشکال را فعلاً یک مقداری... بعد جواب که داده می‌شود. فعلاً باید اشکال را تا می‌توانیم بپزیم که چی این‌ها گفتند.

بعد می‌فرمایند که: «لا أن تلك المرأة الأخرى أم» نه این که در این جور آیات و این جور ادله بگوییم آن مرأه هست و صدق لغت بر آن می‌کند «و الاطلاق قاصر عن شمولها» به خاطر علل دیگر، مثلاً در مقام بیان نیست، در مقام اجمال است. نه، سالبه به انتفاء موضوع است، اصلاً واژه أم شامل آن نمی‌شود. «و العرف الفعلى و إن حکم فعلاً بكون هذه المرأة أمًا إلا أنه وضعٌ جديدٌ للفظ» اگر شما بگویید بابا امروز مردم به این هم می‌گویند مادر، امروز به این هم می‌گویند مادرزن، بدون هیچ مسامحه‌ای حقیقتاً می‌گویند، جواب این است که قبول داریم امروز می‌گویند اما ملاک در معنا کردن الفاظ شارع معانی زمان صدور است نه معانی که بعداً پیدا شده.

می‌فرماید: «و العرف الفعلى و إن حکم فعلاً» اگرچه فعلاً یعنی هم اکنون حکم می‌کند به بودن این مرأه‌ای که نطفه مرأه دیگر در رحم او قرار داده شده «أمًا» حکم می‌کند که این هم مادر أم است «إلا أنه وضعٌ جديدٌ للفظ» این یک وضع جدید برای لفظ است. «و العبرة فى التمسك بالخطاب إنما هو بالعرف المعاصر للخطابات» چون با آن مردم دارد حرف می‌زند. پس معانی که الفاظ در آن زمان معنای آن هست، آن‌ها را اراده می‌کند نه معنایی که الان معنای آن نیست و هزار سال دیگر معنای آن می‌شود. «فلا يحمل اللفظ على الموضوع له بالوضع الجديد» بنابراین حمل نمی‌شود لفظ‌هایی که از شارع صادر شده است بر موضوع‌ه آن الفاظ به وضع جدید. «نعم إن الوضع الجديد ربما يلحظ فيه المناسبة للوضع القديم بحيث لو كان العرف القديم حاضراً لوضع اللفظ بإزاء المعنى الفعلى لشدة المناسبة بين المعنيين إلا أن ذلك غير الوضع للمعنى الفعلى قديماً».

می‌فرماید بله یک نکته‌ای جا وجود دارد ولی این نکته این موجب توهم نشود و آن این است که این وضع‌های جدید گاهی به خاطر شدت مناسبت بین این و آن وضع قدیم است. و عرف دیدند خیلی تناسب دارد آمدند برای این هم وضع کردند. مثلاً چراغ، کلمه چراغ در عرف قدیم برای چی وضع شده؟ برای همان‌هایی که این فتیله داشته و فلان و فرض کنید این جورى. الان مثلاً به این لامپ هم می‌گوییم چرا روشن کن، خب این‌ها خیلی تناسب با هم دارند، آن روشنی دارد، تاریکی از از بین می‌برد، این هم این کار را انجام می‌دهد. این تناسب باعث می‌شود که در عرف بگویند این هم چراغ است ولو آن واضع قبلی اصلاً توی ذهنش چنین چیزهایی نبوده که وضع برای این هم کرده باشد. این را قبول داریم. کلمه أم هم همین جور است؛ خیلی تناسب دارد. بله حالا آن توی شکم او بوده

بالاخره از او ارتزاق کرده، از ویتامین‌های بدن او، از او تغذیه کرده تا رشد کرده، تا بزرگ شده، تناسب دارد، ما به این هم که... ولو نطفه خانم دیگری است که گذاشتند توی رحم این ولی بالاخره از این ارتزاق کرده، در این رشد کرده و بقائاً آن چه که برای او پیدا شده از این خانم است. بنابراین مناسبت دارد به این هم بگوییم أم. و این مناسبت جوری است، این را هم می‌دانیم که این مناسبت جوری است که اگر همان قدیمی‌ها متوجه این می‌شدند لفظ را برای اعم از آن و این وضع می‌کردند می‌گفتند آره. ولی این حرف‌ها غیر از این است که واقعاً وضع کردند یا نکردند. این‌ها لیت و لعل، اگر این جور، اگر آن جور بود بله. ولی این اگرها که واقعیت را و حقیقت را تحقق نمی‌بخشد که، آن‌ها بالاخره برای این وضع نکردند، برای آن وضع کردند که می‌فهمیدند. بله اگر متوجه می‌شدند وضع می‌کردند ولی خب چون متوجه نشدند وضع هم نکردند دیگر.

می‌فرماید: «نعم إنَّ الوضع الجديد ربما يلاحظ» در این وضع جدید مناسبت و هماهنگی با وضع قدیم به جوری که «لو كان العرف القديم حاضراً» اگر همان عرف قدیم الان سر از قبر در بیاورند و حاضر بشوند «لوضع اللفظ بإزاء المعنى الفعلى» چرا؟ «لشدة المناسبة بين المعنيين» الا این که این مطالب غیر وضع برای معنای فعلی است در قدیم. این اثبات نمی‌کند که برای این معنای فعلی در قدیم وضع شده، چون این حرف‌هایی که زدیم تصور این معانی جدید را که به آن‌ها نمی‌دهد که در آن زمان، پس وضع هم نکردند. این مناقشه با همه پیاز داغ‌هایش و چیزهایی که جا بیفتد. حالا ببینیم که چه کسی می‌تواند از این جواب بدهد.

## جلسه ۱۵

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لاسيما بقية الله في الارضين ارواحنا فداء و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در تمسک به اطلاقات بود، اطلاقات لفظی، نسبت به مصادیق مستحدثه و نوپدایی که در ازمنه صدور اطلاقات وجود نداشته. برای تمسک به این اطلاقات و جوهی از مناقشه هست که مناقشه اولی این بود که تمسک به اطلاق

فرع این است که آن مصداق واقعاً که با اطلاق می‌خواهیم بگوییم حکم شاملش می‌شود واقعاً فرد آن مطلق باشد و بعد بگوییم خب مولی این مطلق را بیان کرده، تقیید نکرده آن را به قیدی که شامل این نشود، پس شامل این می‌شود و اطلاق دارد مثل این که گفت «اکرم العالم» کلمه عالم خودش هم شامل عالم فقه می‌شود هم شامل عالم تفسیر می‌شود، هم شامل عالم علوم عقلی می‌شود، شامل عالم علوم ریاضی و... همه می‌شود. حالا که گفت «اکرم العالم» و مقید نکرد می‌گوییم خب شامل همه می‌شود اما می‌توانیم بگوییم اکرم العالم شامل جاهل هم می‌شود؟ می‌توانیم بگوییم اکرم العالم شامل ولد العالمی که جاهل است می‌شود؟ نه، چون اصلاً این واژه، این مصداق صلاحیت شمول نسبت به این اطلاق را ندارد چون از موضوع<sup>۱</sup> له خارج است پس اطلاق معنا ندارد شاملش بشود. حالا در مانحن فیه گفته می‌شود که واضح لغت قهراً الفاظ را برای آن وضع کرده که می‌فهمیده، تصورش می‌کرده، متوجه به آن بوده بنابراین آن واضح لغت اصلاً این مصادیق نوپیدا، این‌ها اصلاً به ذهنش خطور نمی‌کرده، تصور نمی‌کرده چنین چیزهایی که این الفاظ را بیاید برای آن وضع کند، الفاظ را برای همان وضع کرده که در حیطه تصور و درک و فهم او بوده. پس بنابراین تمام این معانی نوپیدا خارج از موضوع<sup>۲</sup> له است. وقتی خارج از موضوع<sup>۳</sup> له شد ما برای اطلاق به مصادیقی که داخل موضوع<sup>۴</sup> له است می‌توانیم تمسک کنیم نه برای مصادیقی که خارج از موضوع<sup>۵</sup> له است. این حاصل اشکال است. از این مناقشه دو تا جواب داده شده؛ جواب اول این است که این که این مصادیق در آن زمان‌ها ندارد این ملازمه ندارد با این که لفظ برای این‌ها هم وضع نشد بلکه خب ممکن است آن واضح یک آدم متوجه فرهیخته‌ای بوده، توجه داشته و گفته حالا فرضاً اگر این مثلاً تحولات و تطوراتی هم پیدا شد ما این لفظ را برای آن وضع کردیم. مثلاً خودش توی زندگی خودش می‌دیده که از وقتی بچه بوده تا حالا سن او مثلاً شده پنجاه شصت سال، یک تفاوت‌هایی، یک تطوراتی پیدا شده در زندگی مردم، مثلاً آن وقت پیراهن به این شکل دوخته می‌شد می‌پوشیدند، اولی که این مثلاً نوجوان بود می‌دید. بعد حال سن سی، چهل سالگی می‌بیند اصلاً آن جور پیراهن‌ها منسوخ شده یک جور دیگر پیراهن می‌دوزند. می‌گوید خب حالا ما توی این چیزهایی که داریم می‌بینم در طی این سی چهل سال عوض شده شاید چیزهای دیگر هم همین جور باشد، خب می‌آید لفظ را وضع می‌کند برای جامع بین آن چیزهایی که تصورش می‌گنجد و آن چه که ممکن است بگوید بعداً روی خواهد داد. پس بنابراین ملازمه ندارد که حتماً بگوییم. این جواب اول، البته می‌پذیرند که این جواب اول یک مقداری مسأله را حل می‌کند. اما بالمره و به طور کلی حل نمی‌کند چون این باز در حیطه‌ای که به ذهنش می‌آید شاید یک چنین تطوراتی



ایجاد بشود، اما آن‌هایی که اصلاً غیر معقول می‌داند و می‌گوید محال است یک چنین چیزهایی، خوب دیگه برای آن‌ها برای چی وضع بکند،

س: وضع تعینی و تعینی ...

ج: وضع تعینی که دیگه خیلی حالش بدتر از تعینی است. وضع تعینی که در طول زمان بر مقداری که استعمال می‌شود پیدا می‌شود نه مازاد بر آن.

«الجواب الأول: إن الواضع قد يتصور جميع المصاديق من القديمة والحديثة ولو اجمالاً» ولو این که تفصیلاً یکی در ذهنش نیاید می‌گوید این‌ها و هرچه بعداً بشر مثلاً درست می‌کند. به این شکل توجه به آن می‌کند و لفظ را برای آن وضع می‌کند. اگر یادتان باشد در منطق و هم چنین در اصول وضع را که تقسیم می‌کردند یکی از انحاء آن چی بود؟ وضع عام، موضوع له خاص؛ وضع خاص موضوع له خاص؛ وضع عام موضوع له عام؛ وضع عام موضوع له خاص. وضع عام موضوع له خاص چی بود؟ این بود که واضع از دریچه عالم به نحو اجمال به همه مصادیق لایتنهی توجه می‌کند لفظ را برای آن وضع می‌کند که مثلاً آن جا می‌گفتند هذا؛ اسماء اشاره این جوری است؛ وضع عام موضوع له خاص است. «هذا» را واضع در ذهن خودش آورده «کل مفرد مذكرٍ مشارٌ الیه» از دریچه این عنوان تمام مصادیقی که لایتنهی است توجه اجمالی به آن پیدا کرده، کلمه هذا را برای آن استعمال کرده و لذا حالا که می‌گوییم «هذا میز» در موضوع له خودش دارد استعمال می‌شود چون واضع بالاجمال همین را دیده و کلمه هذا را برای این وضع کرده. این وضع عام موضوع له خاص است. نه وضع عام موضوع له عام باشد و بعد تطبیق بشود. این جا هم همین جور، واضع کآن به همه این‌ها توجه کرده ولو اجمالاً چه قدیم که می‌شناخته، چه حدیث‌هایی که بعد پیدا شده و لفظ را برای آن وضع کرده.

«و يضع اللفظ»...

س: یعنی با توجه به علمی که امام علیه السلام یا آیات کریمه قرآن مثلاً حتماً می‌گوییم تا آینده را دیدند...

ج: مگر آن‌ها واضع هستند؟ نه، آن‌ها همان الفاضلی که وضع شده را دارند استعمال می‌کنند. پیغمبر و ائمه علیه السلام واضع که نیستند.

«فیضع اللفظ للجامع» تصور کرده همه مصادیق قدیم و حدیثه را ولو به نحو اجمال پس وضع نموده است لفظ را برای جامع بین آن قدیم و حدیث. می‌گویند وضع برای جامع هم کرده یعنی وضع عام موضوع له خاص نیست. وضع عام موضوع له هم عام است. برای همان جامع وضع کرده.

«و بعبارةٍ أخرى لا ملازمة بين حدثا الموضوع و بین عدم تصوره من ناحية الواضع» ملازمه‌ای نیست بین جدید بودن موضوع و بین عدم تصور آن موضوع از ناحیه واضع تا بگوییم این الفاظ برای آن وضع نشده. جدید است ولی ممکن است آن تصورش کرده، ولو به نحو اجمال.

«فقد يكون الموضوع جدیداً» ولی «و مع ذلك كان» آن موضوع «متصوراً عند الواضع القديم» پس این که شما بخواهید بالمره بگویید هرچه نوپیدا است، نه نمی‌توانید این جوری بگویید. باید بگویید آن‌هایی که هیچ به هیچ نمی‌توانسته تصور کند و اصلاً نه تفصیلاً نه اجمالاً به ذهنش خطور نمی‌کرده. می‌فرماید که «هذا الجواب لا يدفع الاشكال كلياً» ولی یک مقداری حل می‌کند.

س: حاج آقا همان‌هایی هم که معقول باشد ولی به چه دلیل که این تصور را آورده توی ذهنش یا نیاورده، باز دلیل ندارد. یعنی انکارش درست شد با این جواب، می‌تواند تصور کرده باشد وضع کرده باشد مشکل ما حل می‌شود.

ج: خب این حرف خوبی بود که شما زدید که امکان را درست می‌کند اما شاید فقط هم آن‌ها را ملاحظه کرده. ولی قرینه است که واضع الفاظی که وضع می‌کند برای افاده و استفاده است و این که این در بستر زمان باقی بماند و از آن استفاده بشود. پس قهراً آن‌هایی که به ذهنش می‌آمده که ممکن است تطور پیدا کند ظاهر حالش این است که آن‌ها را هم ملاحظه کرده و برای آن وضع کرده، نه مقطعی و زمانی لفظ را وضع کرده باشد. توی لغات این جوری است دیگر.

س: اگر واضع غیر شارع باشد این حرف را می‌توانیم بزنیم؟

ج: نه، اگر شارع باشد این حرف‌ها دیگر نمی‌آید. اگر خدای متعال مثلاً واضع باشد این حرف‌ها نمی‌آید.

یا اگر بگوییم بین الفاظ و معانی الفاظ لزوم است، یک لزوم واقعی است که می‌گویند میرداماد قدس سره قائل به این بوده و می‌گویند دو تا... شاید بعضی از تلامذه ایشان گیلانی بودند. میرداماد در بحث می‌گفت که بله بین الفاظ و معانی ملازمه واقعی وجود دارد و آن دو گیلانی‌ها دو تا واژه گیلکی خیلی خیلی قح که معمولاً آن‌هایی که واقعاً

گیلکی هستند و خیلی اهل زبان هستند می دانند و الا بقیه نمی دانند. گفتند آقا اگر شما راست می گوئید این جور است پس بو معنای این دو تا چیست؟ ارتباط این ها که ذاتی است، واقعی است. ایشان گفت من فردا جواب می دهم. فردا آمد و گفت بله معنای این این است، این هم معنایش است، دیدند راست می گوید. ولی بعد این دو تا شاگرد را نفرین کرد، گفت خیلی من اذیت شدم تا پیدا کردم. حالا یقولون این در قصص العلماء، مرحوم تنکابنی آن جا در احوالات میرداماد چنین چیزی را آن جا نوشته. «یا الاسماء تنزل من السماء» اسامی امور از آسمان نازل می شود که این مثلاً قرینه باشد بر این که خدای متعال، ولی این مسلک مسلک کم قائلی است، هم آن که بگوئیم ذاتی است، هم این که بگوئیم واضح خدای متعال است. نه، ما بالوجدان می بینیم واضح... الان خودمان در این زمان خودمان، مثلاً ماشین را خدا وضع کرده؟ خب کی وضع کرده؟ یا الفاظی که الان دارد در لغت فارسی وضع می شود خود افراد دارند وضع می کنند.

س: استاد می بخشید، شریعت که برای واضح نیامده، کسانی که آن لفظ را در فلان مسأله و در فلان .... در هر معنایی که به کار می برند.... شرع هم آمده برای حاضرین و برای آیندگان لذا اگر بخواهیم براساس این که واضح در کدام معنا به کار برده این لفظ را، شرع را توجیه کنیم بعداً باید کل شرع ناظر به واضح باشد. در حالی که ممکن است که آن موقع در یک معنای...

ج: بله، شارع فرموده بروید اصول بخوانید تا بتوانید از کلمات استفاده کنید. ما اصول را که بی خود که نمی خوانیم، اصول را برای همین می خوانیم. می گوئیم آقا این الفاظ را شارع استعمال کرده در همان معنایی که در زمان خودش معنایش این بوده. نه آن که هزار سال دیگر ممکن است یک معنای دیگری پیدا بکند. الفاظ وضع شده برای همان معنایی. فلذا فقیه باید همان معنا را به دست بیاورد که آن زمان بوده. بعد حکم هم می شود مال همان معنایی که آن زمان بوده، آن مقداری را که آن الفاظ نمی گیرد باید به ادله دیگر مراجعه بکند، اگر دلیل پیدا کرد دلیل، نکرد به اصول عملیه مراجعه می کند طبق ضوابطی که برای او تعیین شده. اصول برای همین است که ما این چیزها را یاد بگیریم در مقام استنباط...

«الجواب الثانی: أن هذا الاشكال مبتنی علی أن یکون الوضع للمعنی الجامع للمصادیق من قبیل الجمع فی اللحاظ» جواب دوم جواب دقیقی است، در باب مطلق ما سه مبنا داریم؛ یک مبنا این است که مطلق عبارت است از این که گوینده تمام مصادیق را توجه به آن می کند و آن ها را جمع در لحاظ می کند. مثلاً وقتی می گوید الماء طاهر قبل از

سلطان العلماء که اصولی و فقیه مهمی است علاوه بر این که سیاستمدار مهمی است، ایشان وزیر بوده دیگه، ایشان در حاشیه معالم آمده مسیر را عوض کرده ولی تا قبل از ایشان آن چیزی که در بین اصولیون و علما متداول بوده این که می‌گفتند مطلق جمع بین لحاظها است، جمع بین همه مصادیق است یعنی وقتی می‌گوید الماء طاهر، متکلم، الماء که می‌گوید که یعنی آب چاه، آب دریا، آب قلیل، آب کُر، آب باران، آب جاری و... هر چی شما دارید و آب منقسم می‌شود به آن، همه اینها را توجه کرده در لحاظ آورده، حکم روی آن جعل کرده که این می‌شود جمع بین لحاظ. این یک مبنا است. مبنای دوم این است که نه، جمع بین لحاظ نیست بلکه رفض القیود است، نه جمع القیود. معنای اول جمع القیود بود یعنی همه قیود را جمع می‌کند، همه مصادیق را جمع می‌کند در لحاظ. مبنای دوم این است که اطلاق و مطلق در آن رفض القیود است. یعنی به همه قیودها توجه می‌کند ولی آن‌ها را رفض می‌کند، طرد می‌کند، می‌اندازد کنار یک طبیعت لیسیده شده، قیود از آن کنده شده، حکم را می‌آورد روی آن. این هم مبنای دوم است که رفض القیود است.

مبنای سوم این است که نه جمع القیود است، نه رفض القیود است. بلکه مطلق این است که متکلم به ذات ماهیت توجه می‌کند. فرق این‌ها چیست؟ در اولی باید دو کار بکند. یک: همه انقسامات، افراد، تطورات، به همه یکایک توجه بکند و همه را هم جمع بکند، جمع القیود بکند. این دو کار. آن که می‌گوید رفض القیود، آن هم باید دو کار بکند، یک: توجه به همه خصوصیات بکند و به جای جمع کردن رفض کند، بزند کنار. اما سومی می‌گوید من اصلاً نمی‌دانم چه انقساماتی، من به خودش دارم توجه می‌کنم. خود آب، معنای آب که معلوم است، حالا هرچی می‌خواهد باشد، هرچی می‌خواهد داشته باشد، من لفظ ماء را برای خود آب وضع کردم، نه رفض القیود، نه جمع القیود، هیچی. حالا در مانحن فیه، خب وضع هم مثل حکم کردن است دیگر، وقتی واضع می‌خواهد یک لفظی را وضع کند مثل این است که می‌خواهد حکمی را روی یک معنا بیاورد. آیا واضع که می‌خواهد بگوید لفظ ماء را مثلاً می‌خواهد وضع کند باید تمام انقسامات آب را ببیند، جمع بین همه قیود بکند، توجه به همه قیود پیدا کند، جمع بین همه بکند بعد بگوید «وضعت لفظ الماء» برای این؟ اگر این باشد حق با شماست، آن جایی که اصلاً ذهنش توجه ندارد، نمی‌شناسد، خب وضع نکرده برای آن. یا اگر دومی باشد بگوییم رفض القیود است پس باید همه این‌ها را توجه به آن بکند، رفض کند و بعد لفظ را برای ماهیت وضع بکند. این هم حق با شما می‌شود، خب توجه به آن نکرده که رفض کند. اما گر بگوییم آقا وضع برای این‌ها نیست، وضع برای ذات ماهیت است به آن توجه می‌کند،

برای ذات ماهیت به آن توجه می‌کند لفظ را برای آن وضع می‌کند، حالا این ماهیت این ما سری و آن ما؟؟ چیه؟ این لفظ را دارد. به کسی خدای متعال فرزندی می‌دهد، پسری خدا به او داده می‌گوید سمیته حسناً او حسیناً، این چه کار می‌کند؟ این حسن را در احوالات مختلفش می‌بیند که کودک است، بک خرده بزرگ می‌شود، یک خرده بزرگتر می‌شود نوجوان می‌شود، بعد جوان می‌شود، بعد پیر می‌شود، همه این‌ها را می‌بیند بعد می‌گوید لفظ حسن را برای او وضع کردم. گاهی آن لباس را پوشیده، گاهی آن لباس را پوشیده، گاهی محاسن در آورده، گاهی در نیاورده، گاهی می‌تراشد، گاهی نمی‌تراشد، همه این احوالات را می‌بیند بعد می‌گوید لفظ حسن را برای او وضع کردم. بگوئیم آقا وقتی می‌شود به او بگوئیم حسن که پدرش که نامش را گذاشته حسن حالت جوانی او را هم در نظر گرفته باشد، حالت پیری او را هم در نظر... و الا خارج از موضوع<sup>۱</sup> است. یا نه، همه این حالات را در نظر گرفته باشد لفظ کرده باشد بگوئید من برای این بیکر... یا نه، می‌گوید من برای این ذات. خب این جوان بشود، پیر بشود، این لباس را بیوشد، آن لباس را بیوشد، هر کاری بکند این ذات هست که، لفظ هم برای این ذات وضع شده.

جواب دوم این است که واضع وقتی می‌آید لفظ را وضع می‌کند نه جمع القیود است، نه رفض القیود است، ذات ماهیت را در نظر می‌گیرد لفظ را برای آن وضع می‌کند. این توی تطوراتی که ایجاد می‌شود، مصادیق نوپیدا پیدا می‌کند، هرچه پیدا بکند این‌ها دیگر مصداق آن واقعیت است، مثلاً نور دهنده‌ای را دیده می‌گوید من برای ذات نور دهنده کلمه چراغ را وضع کردم، حالا اصلاً توی ذهنش نمی‌آید که این چه انقساماتی دارد، فردا ممکن است نور دهنده هسته‌ای باشد، ممکن است خورشیدی باشد، ممکن است چیز دیگری باشد، ممکن است چیز دیگری باشد، خب باشد آن ذاتی که محفوظ است؛ نور دهنده. پس بنابراین الفاظ را واضع وضع می‌کند برای این ماهیتی که ذهنش هست. این ماهیت تا محفوظ است تسمیه هم درست است، اطلاق هم درست است، داخل در موضوع<sup>۲</sup> له هم خواهد بود.

س: حاج آقا رفض القیود با توجه به ذات چه فرقی می‌کند؟ چون موقعی که ما می‌خواهیم توجه به ذات پیدا بکنیم تمام قیودش را می‌گذاریم کنار..

ج: نمی‌زنیم. چون بخواهیم بزنیم باید به انقسامات توجه کنیم بزنیم کنار.

س: خب پس جور ماهیت به ذات...

ج: لذات ماهیت، یک ماهیتی هست یا نه؟ آب یعنی جسم روان، من به جسم روان، حالا این جسم روان توی دریا است، توی چاه است، از آسمان دارد می آید، قلیل است، کثیر است، به این‌های آن توجه ندارم. ولی به این ذات نگاه می‌کند می‌بیند یک جسم روان این چینی است، لفظ را برای این وضع می‌کند.

س: ممکن است ابهام هم داشته باشد، یک ماهیت مبهمه‌ای باشد ولی اطلاق...

ج: یعنی به این معنا، اگر از او پرسند آقا تو می‌دانی این ماهیت چه حالاتی پیدا می‌کند؟ می‌گوید نه. حتی ممکن است بگوید می‌دانم آن حالت را پیدا نمی‌کند. ولی او برای ذات ماهیت وضع کرده، خب گفته او که می‌دانم پیدا نمی‌کند که تضییق در صدق نمی‌آورد که، واقعاً صادق است چون برای ذات ماهیت وضع کرده. آن خیال اوست، آن تصور اوست.

س: ... به شرط مقسمی است؟

ج: بله.

س: یا قسمی است؟

ج: نه، این لابشرط. حالا این جاها را خیلی چیز نکنید حالا فعلاً.

س: اگر شرط مقسمی باشد با حالا...

ج: عرض کردم حالا این جا را یک مقداری توقف کنید.

س: ... این مسلک چه فرقی با وضع الفاظ برای روح معانی علامه دارد؟

ج: روح معانی قبول نیست، روح معانی یعنی چی؟ اصلاً روح مگر؟؟ روح المعانی چه معنا دارد؟ کتاب روح المعانی البته داریم فی تفسیر القرآن ولی برای روح المعانی وضع شده باشد.

س: ...

ج: آره داریم. به یک معنا.

س: ...

ج: بله ممکن است.

س: .... نسبت به آن باز هم مطلق است یعنی همه الفاظ باز مطلق هستند نسبت به حالات دیگر.

ج: بله. اما آنهایی که حالات ندارد الله تبارک و تعالی. الله مگر حالات دارد؟

س: این جواب برای ما آن مواردی ... که در همان معنا در مصادیق سابقه هم ... خوب است یعنی یحمل علی ما یحمل علیه بمعنی... اما توی مثال أم شک ما در مصادیق جدید برگشت شد به شبهه مفهومی در خود لفظ و حتی این جواب هم نمی تواند أم جدیدی که با رحم اجاره ای عرف دراد به او می گوید أم آن را بیاید مصداق مثلاً آیا بکند. چون ما اصلاً در معنای این موضوع له دوم برای مصادیق جدید این جوری به درد نمی خورد. چون احتمال می دهیم یحمل علی ما یحمل علیه بمعنی المتعدد نه به معنای واحد. این احتمال وجود دارد مگر این که اثبات کنیم آن موقع هم شارع وضع کرده أم را برای...

ج: شارع نفرماید، واضع.

س: ببخشید واضع وضع کرده أم را برای مرأه ای که ولد را حمل می کند ولو لم ینشی من مائها. این را باید اثبات بکنیم، حالا آن مثالی که زدید با این جواب حل نمی شود.

ج: بله، این حرف حقی است که آن ماهیتی که به آن تصور کرد، آن ماهیت چه جوری بوده مثلاً در همین مثال أم همین طور است که آیا أم یعنی من خرج من بطنها الولد؟ این است؟ خب بله این اگر باشد «من خرج من بطنها الولد» این می شود أم. این جور باشد. اما اگر این ماهیت را تصور کرده آن موقع «من خرج من بطنها الولدی که از ماء خودش این تولید شده، تحقق پیدا کرده. خب الان بر آن که تلقیح می شود نمی شود. این هم باز کلیاً حل نمی کند، بهتر از بالایی حل می کند ولی در عین حالا یک جاهایی باقی می ماند که این بیان نمی تواند حلش بکند.

«الجواب الثانی:»

س: ... امهاتکم اللاتی ارضعنکم...

ج: بله،

س: خب این چه می شود؟ این هم أم است که.

ج: خب بله دیگه همین اشکال پیدا می‌شود. اگر ما بگوییم أم معنایش این است، می‌گوید آقا نمی‌توانی در جایی که تلقیح شده و از ماء خود مرأة‌ای که ولد از او بیرون آمده اگر از ماء خودش نیست أمهاتکم اللاتی ارضعنکم آن را نمی‌گیرد. چون أم نیست اصلاً.

س: خب این جا ادعا دارد دیگه، این جا برعکس این که رضاع کرده ادعاً شارع می‌فرماید...

ج: نه، آن باب دیگری است. أم نسبی است، أم رضاعی ممکن است بشود. آن تازه أم رضاعی هم این جا محل اشکال است که آیا می‌تواند بشود یا نه، چون این شیر از زوجش نیست.

س: این جا ولد از شیر تغذیه می‌کند اما در آن جایی که ۹ ماه از خون مادر استفاده می‌کند چرا أم نباشد؟

ج: چون واضح وضع نکرده، فرض این است دیگه، اشکال این است.

س: اولویت...

ج: چه اولیتی دارد؟ اولویت که ندارد، اولویت آن دارد که از ماء خودش هم باشد. اما آن که از ماء خودش نیست چه اولیتی دارد؟ بله اگر عکس این را شارع فرموده بود بله.

خب حالا بخوانیم «الجواب الثانی: أن هذا الاشکال مبتنی علی أن یکون الوضع للمعنی الجامع للمصادیق» این که وضع برای معنایی که جامع بین همه مصادیق است، این وضع از قبیل جمع در لحاظ باشد که جمع القیود است. «بحث خرج ما لم یلاحظه من المصادیق عن حد الوضع» جمع لحاظ بشود به جوری که خارج می‌شود چیزهایی که واضح لحاظ نکرده است آن را از مصادیق، از حد و حدود مرز وضع. آن‌هایی که ملاحظه نکرده از حد وضع خارج می‌شود. چون جمع بین القیود بود، این که آن را توجهی به آن نکرده که، پس از حد وضع آن خارج می‌شود. مثلاً اگر گفت من اسم این بچه را گذاشتم حسن، حال پیری او را لحاظ نکرده بود، وقتی پیر شد دیگر اسمش حسن نیست، به او بگویی حسن مجاز است چون آن حالت را ملاحظه نکرده دیگه. چون جمع القیود داریم می‌گوییم، آن حالت را جمع نکرده، آن حالت را لحاظ نکرده که این لفظ را برای آن وضع کرده باشد.

«مع أن الصحیح کون الوضع لیس من قبیل جمع القیود» با این که صحیح در باب وضع این است که وضع از قبیل جمع قیود نیست یا از قبیل رفض قیود نیست، این اشاره به آن دو تا مبنا است؛ جمع القیود، رفض القیود. «وإنما هو



من قبیل عدم لحاظ القیود» این است که قیود را لحاظ نکرده، نه دو تا امر وجودی است، آن جا دو تا امر وجودی بود لحاظ کرده و جمعاً، لحاظ کرده و رفضاً، این جا نه، فقط ذات ماهیت را دیده از ما سوا عدم لحاظ ما سوا است. مثل کسی که محو در حضرت حق جل و علاء است از دیگران اصلاً توجهی ندارد موجودی در عالم هست یا نیست. این جمله‌ای که بعضی از افراد می‌گویند که لیس فی الدار غیره دیار. خب بعضی‌ها این معنای حقیقی این را کأنّ ملاحظه می‌کنند می‌گویند وحدت وجود است یعنی لیس غیره دیار، یعنی هیچ غیر او موجود نیست. اما یک معنایش که مرحوم آقای مطهری رحمه الله علیه توجیه کرده کلام این‌ها، دیگه مقصودشان این است، هیچ عاقلی می‌تواند بگوید غیر آن دیار، پس خدا خلق نکرده چیزی را، غیره دیار یعنی توی آن نظر عرفانی کأنّ هیچ چیزی را نمی‌بیند، او محو در جمال خدای متعال است، می‌گوید غیر از او چیزی نیست اصلاً چون توجه ندارد به غیر، یک معنای این جوری.

حالا این جا هم همین است. اصلاً فقط زل شده توی ماهیت، به غیر ماهیت توجه ندارد، قیود دیگر را توجه ندارد که حالا جمع بکند یا رفض کند.

می‌فرمایند که: «و إنما هو من قبیل عدم لحاظ القیود نظیر ما یقال فی تحلیل الاطلاق» در بحث مطلق و مقید که آن جا جمع القیود است، رفض القیود است، یا نه، عدم لحاظ قیود است. «بمعنی أنّ الواضع یلحظ الطبيعة و یضع اللفظ لنفس الطبيعة فعند وضع كلمة السراج مثلاً یلحظ ذات ما له الاضائة» خود آن که اضائه دارد، نور افشانی دارد، «لا خصوصیات المصادیق من کونها بدهن» آیا این ما له الإضائه با روغن، مثل روغن چراغ که آن وقت‌ها می‌گفتند روغن چراغ.. «أو نفت أو قوی آخری حدیثاً» مثل بنزین یا مثل گازوئیل یا هسته‌ای یا خورشیدی یا باد و امثال این‌ها حالا که از حرکت انسان هم می‌خواهند برق بگیرند، خب ممکن است. من توی ذهنم می‌آید که اگر بناست از حرکت آدم‌ها بخواهند برق بگیرند چرا کف خیابان‌ها، کف جاده‌ها را، خب اگر چیز کنند برق تولید می‌شود دیگر.

س: ....

ج: آره چرا این کار را نمی‌کنند. برق پاک و هوای پاک، الان هم که مردم دارند راه می‌روند توی خیابان و این قدر...  
س: توی اروپا هست.

ج: هست؟

س: بله.

بعد می‌فرمایند که «و کذا لفظ المیتة يلحظ عند وضعها ما عدمت الحياة» میتة یعنی ما عدمت الحياة، چیزی که زندگی را از دست بدهد، همین. حالا به هر وسیله‌ای، هر جایی «ما عدمت الحياة سواءً أن كان ذلك بذبح بسکین» با چاقو «أو بقنابل الذرية» با شلیک بمب‌های هسته‌ای «أو بآلة أخرى» که «لم تحدث بعده» یا به وسائلی که هنوز اختراع نشده و حادث نشده. ممکن است با مثلاً اشعه این کار را بکنند.

«أ فيحتمل أن لفظها لايشمل لما تقتل بإسلة حدیة» آیا اصلاً احتمال داده می‌شود که لفظ میتة شامل نشود آن چه را که کشته می‌شود به اسلحه‌های جدید، مثلاً با آرپی جی بزنند کسی را بکشند، با هفت تیر بکشند که آن وقت‌ها اصلاً نبوده. این را می‌شود بگوییم میتة به این صادق نیست؟ قهراً روشن است که میتة را واضع برای چی وضع کرده؟ برای یک جامعی وضع کرده که خصوصیات را در نظر نگرفته. حالا هر جا مطمئن شدیم که معمولاً مطمئن می‌شویم همین جور است. اما اگر یک جا شک کردیم که آن ماهیت در نظر گرفته شده چیست، این قید را دارد یا نه؟ دیگر آن جا این جواب به درد نمی‌خورد فلذا این جواب اشکال را بالمره حل نمی‌تواند بکند ولی تا قسمت زیادی که استنباط را مختل نکند حل می‌کند و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۱۶

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

این جواب ثانی که از مناقشه اول داده شد و دیروز خواندیم یک تنمه‌ای لازم دارد تا آن بعضی از شبهاتی که در بعضی از اذهان هست پاسخ داده بشود و آن این است که اصل شبهه این است که ولو برای ما ثابت بشود که مثلاً واضع کلمه سراج را وضع کرده برای الشیء المنیر یا الشیء المضيء به واسطه مثلاً شهادت لغویون از باب شهادت ثقات یا این که آن‌ها اهل خبره در این فن هستند، شهادت می‌دهند و یا تبادل عند اهل اللسان فی زماننا و بعد به واسطه استصحاب قهقری یا اصالة الثبات فی اللغة که اماره عقلائیة هست بگوییم بله در اعصار صدور نصوص هم

همین طور بوده، حتی در این مورد آن مناقشه می‌گوید ما نمی‌توانیم بگوییم که شامل این افراد نوپیدا و اصناف نوپیدا می‌شود ولو این که وضع کرده باشد بدانیم سراج یعنی الشیء المنیر، چرا؟ می‌گوید برای خاطر این که این توجه نداشته به این انقسامات بعد، این مصادیق بعد. پس آن‌ها اصلاً در ذهنش نیامده تا لفظ را برای آن وضع کرده باشد. پاسخی که داده می‌شود این است که ما احتیاج نداریم که آن‌ها در ذهنش بیاید، چون جمع القیود که نیست، و هم چنین رفض القیود نیست که در ذهنش بیاید و رفض کند، ما نیاز داریم به این که وقتی واضع سراج را وضع کرده فقط این ماهیت الشیء المنیر را دیده باشد و چیز دیگری، قید دیگری با این ندیده، عدم دیدن چیزهای دیگر است. نه دیدن چیزهای دیگر و اخذشان یا دیدن چیزهای دیگر و رفض‌شان، ما به این دو تا که احتیاج نداریم، ما الان به واسطه قول لغویین می‌رویم کتب لغت معتبره را؛ صحاح و مثلاً مصباح المنیر را یا فرض کنید العین خلیل را و اساس زمخسری و این‌ها را می‌بینیم، می‌بینیم نوشته که مثلاً السراج: الشیء المنیر. مستشکل می‌گفت ولو این‌ها این جور نوشتند و لغویین اجماع بر این کردند یا از باب شهادت یا هر چه گفتیم ولی باز هم به درد ما نمی‌خورد چون آن توجه نداشته به این مصادیق جدید، ولو گفته الشیء المنیر ولی توجه به این‌ها نداشته، جواب این است که توجه نداشته ولی مگر می‌خواسته این‌ها را اخذ بکند یا مگر می‌خواسته این‌ها را رفض بکند که احتیاج به توجه داشته باشد، احتیاج به تصور داشته باشد، این کارها را که نمی‌خواسته بکند. او گفته من این را برای ذات این وضع کردم، همین که توی ذهنش آمده «الشیء المنیر» ولو خودش نمی‌دانسته این یک مصادیقی دارد که قهراً بر آن‌ها منطبق خواهد شد. الانبساط قهری، حتی اگر ممتنع می‌دانسته بعضی مصادیق را، ممتنع بداند ولی آن برای ذات ماهیت وضع کرده، منتها خیال می‌کرده این ماهیت منطبق بر این‌ها نمی‌شود چون این‌ها محال است وجود پیدا کردن آن، ولو حالا وجود پیدا کرده اما انطباق هم قهری است. الانبساط قهری و الاستعمال قهراً در اثر این خواهد بود. بنابراین، این با این تتمه‌ای که عرض کردم این جواب ثانی روشن‌تر می‌شود که مراد از جواب ثانی این نیست که به مجرد این که شما تا بگویید ما نمی‌دانیم چه ماهیتی را تصور کرده، نه حرف سر این است که آن ماهیتی را که به حسب موازین اثبات لغت به دست آوردیم می‌گوییم این است. این مستشکل می‌گفت حتی این را هم که به دست آوردیم به درد نمی‌خورد چون توجه نداشته، چون نمی‌دانسته می‌گوییم نه. خب این تتمه‌ای است راجع به آن.

س: حاج آقا مثلاً می‌شود یک کسی اشکال به این حرف بکند بگوید اگر شما بخواهید حکایت بکنید حکایت لازم‌هاش این است که یک...

ج: حکایت بکنید؟

س: با این لفظ از آن معنا بخواهید حکایت بکنید این حکایت لازمه‌اش این است که قیود آن معنا، قیود آن ماهیت...  
 ج: چرا دیگه، فرض این است که اثبات شد که برای الشیء المنیر وضع کرده، این حکایت از الشیء المنیر می‌کند.  
 وقتی حکایت از الشیء المنیر کرد موضوع<sup>۱</sup> له آن این شد حالا امروز ما به این لامپ‌ها هم می‌توانیم بگوییم سراج، چرا؟ چون مصداق واقعی آن است دیگر، الانبطاق قهری<sup>۲</sup> غلط نیست الان بگوییم هذا سراج<sup>۳</sup> ولو خود آن این اصلاً توی ذهنش نیامده، نیاید چون جمع القیود که نبوده این‌ها را هم باید توی ذهنش می‌آید، یا رفض القیود نبوده که باید این‌ها هم توی ذهنش می‌آمد رفض می‌کرد. این جور که نبوده که. پس بنابراین ذات ماهیت توی ذهنش آمده و این جواب...

س: این حقیقت چطور کشف می‌شود یعنی از کجا می‌آید؟

ج: گفتم دیگه، از ابزار کشف معانی لغویه یعنی یا قول لغویین یا تبادر در ذهن اهل لغت فی زماننا که با ضمیمه اصالة الثبات فی اللغة، الان ما همین جور هستیم دیگر، الان هم این طریقه عقلائییه است. الان ما می‌خواهیم ببینیم فلان واژه معنایش چیست؟ خب می‌بینیم الان چی تبادر به ذهن می‌کند، در تبادر اهل لغت بلاقرینه، اگر دیدیم تبادر می‌کند و ثابت شد باید با استصحاب قهقری یا اصالة الثبات فی اللغة که این‌ها... یا استصحاب عدم النقل، اصالة عدم النقل که تعبیرات مختلف از یک واقعیت و این‌ها اثبات می‌کنند که پس قبلاً هم همین جور بوده. الان ما متون کهن را که می‌خوانیم و معنا می‌کنیم و کلیله و دمنه را معنا می‌کنیم، چه جور است؟ خب واژه‌هایی که آن جا به کار رفته، خب به خاطر تبادر به ذهن خودمان است و این که می‌گوییم بله ظاهر این است که در زمانی که آن هم نوشته می‌شده، این لفظ همین معنایش بوده. خب این مناقشه اولی و جواب از آن.

مناقشه ثانیه:

س: حاج آقا ببخشید این جوابی که فرمودید برای جاهایی خوب است که آن معنا معنای محصلی را داشته باشد.

ج: بله دیگر، جاهای دیگر را که ما نمی‌خواهیم بگوییم که بدون به کار بردن علائم حقیقت و مجاز و... نه آن‌ها را به کار می‌بریم. اشکال همین بود که به کار هم که می‌برید لافانده، چرا؟ برای خاطر این که می‌گوید این و آن چون توجه نکردند حالا ولو گفته که الشیء المنیر، ولی الشیء المنیر که این مصادیق بعدی را توجه نکرده بوده.

س: اگر ما شک کنیم که...

ج: آن ربطی به این ندارد. مثلاً برای ما ثابت نمی‌شود حدود و ثغور آن چیزی که برای آن وضع کرده مطلقاً به واسطه علائم حقیقت و مجاز است، خب آن ربطی به این بحث ندارد که.

س: نمی‌داند اصلاً برای چی وضع کرده.

ج: نه، آن ربطی به این بحث ندارد، حتی معاصر، کسی که الان می‌دانیم به خصوصیت هم توجه داشته اما الان به حسب علائم حقیقت و مجاز نمی‌دانیم چه ماهیتی را تصور کرده، آن ربطی به این بحث ندارد. الان لغوی معاصر هم همین جور است، فرد معاصر هم همین جور است که الان ما نمی‌دانیم برای چی وض کرده. مثلاً الان ما نمی‌دانیم مسجد اعظم وضع شده برای چی؟ مسجد، آیا برای همه این مرافق وضع شده؟ مرحوم آقای بروجردی اسم همه این جاها را گذاشته مسجد اعظم؟ یا نه فقط اسم آن شبستان‌های آن طرف را گذاشته مسجد اعظم، این را اصلاً مسجد نکرده تا بگوییم مسجد اعظم که کتابخانه‌اش هم... آیا همه این مجموعه را گفته مسجد اعظم؟ ما الان در این شک داریم، این جا که فرقی بین قدیم و حدیث و این‌ها نمی‌کند. حرف در آن جایی که به حسب موازین می‌توانیم... به یک چیزی می‌رسیم، بعد بگوییم این جا یک اشکال خاص وجود دارد نسبت به آن.

«المناقشة الثانية: عدم كون المتكلم بصدق البيان و هذه المناقشة يمكن أن يذكر لها تقریبان. التقریب الاول...» خب این است که در اطلاقاتی که از شارع به ما رسیده وقتی ما می‌توانیم بگوییم اطلاق دارد، مطلق است که متکلم در مقام بیان باشد دیگر، و الا اگر متکلم در مقام بیان نیست اطلاقی منعقد نمی‌شود مثل مثلاً «من شهد الشهر فليصمه، كتب عليكم الصيام» یا «كلوا مما امسك...» آیه صید چیه؟ «كلوا مما امسك» است؟

س:؟؟؟

ج: كلوا مما امسك.

خب كلوا مما امسك در مقام بیان از حیث چیست؟ از حیث تذکیه است اما از حیث جهات دیگر طهارت و نجاست که در مقام بیان نیست، که «كلوا مما امسك» ولو محل گاز گرفتن آن کلب را آب نکشی، در این جهت که در مقام بیان نیست، از حیث تذکیه شدن در مقام بیان است که اشکالی ندارد وقتی هم صیدی می‌رود مثلاً آهویی را یا گوزنی را صید می‌کند می‌توانید بخورید این هم مذکی است، در مقام بیان این جهت است نه در مقام بیان از جهات دیگر که

از حیث طهارت و نجاست باید آب بکشی یا آب نکشی، کسی نمی‌توانی به اطلاق «کلوا مما امسکن» تمسک کند بگوید فرموده بخورید سواءً این که آن جا را آب بکشید یا آب نکشید. این را نمی‌شود گفت. یا سواءً این که غضبی باشد یا نباشد، ممکن است گوزن یک کسی بوده حالا فرار کرده از خانه یا گوزن یک کسی بوده فرار کرده، حالا این هم... این که از این حیث‌ها در مقام بیان نیست که کلوا مما امسکن سواءً این که مال شخص دیگری باشد یا نباشد، این از حیث تذکیر در مقام بیان است، پس باید متکلم در مقام باشد، آن مقدمه اولای مقدمات حکمت که ما به واسطه آن اثبات اطلاق می‌کنیم برای کلام، این است که متکلم از این حیثی که ما می‌خواهیم اطلاق‌گیری بکنیم در مقام بیان باشد. این مقدمه اولی. حالا اشکال این است که ما می‌دانیم ائمه علیهم السلام نسبت به مصادیق جدیده متأخره‌ای که در زمان خود آن‌ها اسم و نامی از آن‌ها اصلاً نبوده، در اذهان اصلاً نبوده، تصورش اصلاً یک امر غریب و عجیبی بوده، اصلاً در مقام بیان حکم از حیث آن‌ها نیستند، دأب‌شان این نبوده، چون ربطی به مخاطبین‌شان نداشته فلذا چون در مقام بیان می‌دانیم نبودند که امور غریبه عجیبه‌ای که مأنوس به اذهان نیست، حکم آن‌ها را اصلاً بپردازند نسبت به آن‌ها و در مقام بیان حکم آن‌ها بر بیابند از این جهت احراز نمی‌کنیم که نسبت به مستحدثات متکلم در مقام بیان بوده است، وقتی احراز نکردیم که در مقام بیان بوده، پس اطلاق درست نمی‌شود. پس تمسک به اطلاق نمی‌توانیم بکنیم. الان آن جایی که مثلاً می‌فرماید «إذا سافرتم ثمانية فراسخ فاقصروا صلاتکم یا قصرُوا صلاتکم» نمی‌توانیم بگوییم که نسبت به کسی که با هواپیما هم می‌رود. این‌ها یک امور غریبه در آن زمان اصلاً یک فرض‌هایی بوده که اسم بردند که یک وقت شما اگر با هواپیما... می‌خندیدند، می‌گویند آقا چی دارد می‌گوید. پس در صد بیان امور قریبه اصلاً نبودند، در آن بیانات‌شان. این بیان اول.

«التقريب الاول ما يقال من أننا عرفنا من الذوق المستكشف من الإخبار وأصلة الينا» ما به دست آوردیم از سلیقه‌ای که کشف می‌شود این سلیقه از اخباری که اصل شده به ما، چی را کشف می‌کنیم؟ «أنه لم یکن بناء الإئمة علیهم السلام علی بیان احکام الموضوعات القریبة المستنكرة» موضوع‌هایی که مورد انکار و تحاشی مردم بوده «الخارجة عن الحیاة الاعتدایة للسامعین آن ذاک» آن موضوعاتی که خارج بوده‌اند از حیات معمولی شنوندگان در آن زمان صدور ائمه و بیانات ائمه علیهم السلام.

«و علیه» چون این مذاق و این سلیقه را کشف می‌کنیم «و علیه» یعنی علی هذا المذاق المستكشف، «یشکل شمول الاطلاقات للمصادیق المستحدثة بدعوی» چرا مشکل می‌شود؟ به خاطر ادعای این که «أن البناء المذكور یکشف عن

أَنَّ المتكلم صلوات الله عليهم في الخطابات الشرعية لم يكن بصدد البيان» بالنسبة به حکم آن مصادیق نویداً. اصلاً در مقام بیان آن نبوده، از روش او می فهمیم، از سلوک او می فهمیم که دأبشان این نبوده و الا اگر در مقام بیان آنها هم بود «لتعرض لأحكامها» هر آینه متعرض احکام آنها هم می شدند، یک جاهایی هم نام می بردند که بله یک زمانی هواپیما می آید شما اگر با هواپیما مسافرت کردید این جوری است و هم چنین موضوعات دیگر و موضوعات دیگر. و اگر هم فرموده بودند چنین چیزهایی را لوصلنا، اقلأ توی یک روایت، دو تا روایت به دست ما می رسید. «لوصلنا فی ما بأيدينا من الأخبار و من المعلوم أن كون المتكلم في مقام البيان شرط في الإنعقاد الاطلاق» روشن است که این که متکلم در مقام بیان باشد این شرط در انعقاد اطلاق است و چون در این موارد متکلم در مقام بیان نیست پس اطلاقی هم محقق نخواهد شد. بنابراین تمسک به اطلاقات در موارد امور مستحدثه غلط است، نادرست است.

س: انعقاد اطلاق در ناحیه حکم یا در ناحیه موضوع؟

ج: هر دو، بله دیگر موضوع...

س: موضوع بوده، عرف باید بگوید این چی بوده. اگر عرف این موضوع را شامل می دانسته به حسب بحث اولی که داشتیم یعنی عرف...

ج: «المسافر يقصر» المسافر باید اطلاق داشته باشد، المسافر که یمشی، المسافر که با اسب می رود، المسافر که با قاطر می رود، المسافر که با کشتی می رود، خب اینها آن موقع بوده، المسافر که با هواپیما هم می رود مقصود است، المسافر که با موشک مثلاً می رود کرات دیگر همین است؟

س: خب این جا حکم مولی دائر مدار این است که این موضوع در ناحیه اول واضح برای چه چیزی وضعش کرده باشد، اگر واضح لحاظ کرده شارع هم برای همین...

ج: بابا در مقام بیان باید باشد تا بشود لای بشرط قسمی، تا این که متکلم که می خواهد بگوید توجه به انقسامات داشته، باید در مقام بیان باشد تا اگر می خواسته قید بزند اگر نمی خواسته قید نزند، اصلاً در مقام بیان نیست، مثل «كلوا مما امسكن» كلوا مما امسكن اصلاً از نظر غصبی بودن و غصبی نبودن ما امسكه الصيد یا از نظر این که جای گاز گرفتن او متنجس هست یا متنجس نیست و می شود خورد از این حیث یا نه در مقام بیان این جهات نیست.

س: اگر لغت شامل بشود او اگر می‌خواهد...

ج: نه، نه، این کفایت نمی‌کند که لغت فقط شامل بشود به حسب وضع لغوی، فلذا در اصول می‌گوییم و این بحث دقیقی هم هست فهمیدن آن در آن جا، که احتیاج به مقدمات حکمت داریم. بعضی از اصولیین نادراً گفتند ما چه احتیاجی به این مقدمات حکمت داریم، اصالة الحقيقة کفایت می‌کند. آن جا زحمت کشیدند گفتند نه، اصالة الحقيقة به درد کانه نمی‌خورد، ما مقدمات حکمت که مقدمات حکمت چهار پنج تا مقدمه دارد، نیاز داریم تا اطلاق درست بشود. خب حالا این که می‌گوید نیاز داریم تا اطلاق... بله قبل از سلطان العلماء که می‌گفتند جمع.. یعنی واضح اصلاً لفظ را وضع کرده برای همه حالات، همه انقسامات، آن بله، اصالة الحقيقة به درد او می‌خورد چون می‌گوید همه را توجه کرده لفظ را برای همه وضع کرده، جمع القیود است ولی کسی که می‌گوید رفض القیود است، یا کسی که می‌گوید هیچ کدام نیست؛ نه رفض القیود، نه جمع القیود بلکه عدم لحاظ القیود است ولو این که به غفلت، همین که لحاظ نکرده باشد، این لحاظ نکردن ولو در اثر عدم توجه باشد، در اثر غفلت باشد. پس این را ما می‌خواهیم در باب اطلاق، خب اگر این را گفتمی باز به درد نمی‌خورد حتماً باید برای اطلاق مقدمات حکمت محقق بشود و حالا توضیح این که چرا و این‌ها، در بحث اطلاق است دیگر.

«و مما يؤكد ذلك خلو الأدلة من الآيات والأخبار عن بيان مبدأ وقت صلاة الصبح و الصوم في أمكنة لا يتحقق فيها الفجر في بعض الليالي لبقاء ضوء الشمس بعد غروبها في الأفق الى طلوعها من جانب المشرق» ما امکانه‌ای داریم که این امکانه نوپیدا نیست، از زمان حضرت آدم علی نبینا و آله علیه السلام بود، تا حالا تا قیامت هم هست، اگر وضعیت عالم عوض نشود. و آن این است که ما یک مکان‌هایی داریم در همین عالم که افق صبح در آن جا پیدا نمی‌شود، طلوع فجر پیدا نمی‌شود، چرا؟ به خاطر این که وقتی خورشید غروب می‌کند آن ضیاء خورشید و شعاعی که پدید آورده بود به طور کلی از بین نمی‌رود و این مانع می‌شود از این که فجرى طالع بشود، یعنی شبیه همان حرفی که حالا نظیر این امام در مورد لیالی مقمره می‌زدند. که ایشان در لیالی مقمره مثلاً چهاردهم، سیزدهم، پانزدهم، نور ماه فراوان است به جوری که نمی‌گذارد فجر... یعنی یک نور دیگری پیدا بشود که اسمش را بگذاریم فجر، نه این که هست و ما نمی‌بینیم، آن‌ها می‌خواهد بگویند اصلاً پیدا نمی‌شود، چنین چیزی درست نمی‌شود. مثل این که مثلاً شب که چراغ‌های فراوانی روشن است شما بیابید در آن چه کار کنید؟ بیابید یک چراغ کوچکی هم روشن کنید اصلاً پیدا نمی‌شود که یک نور جدیدی پیدا شد در این جا، یک فجرى پیدا شد. حالا در آن افق‌ها اصلاً



طلوع فجرى ما نداريم، با اين كه زمان خودشان هم بوده ولى ما در هيچ روايتى نداريم آن جا براى نماز صبح بايد چه كار كرد؟ براى روزه بايد چه كار كرد؟ از كى بايد امساك كرد؟ نماز را كى بايد خواند؟ روزه را از كى بايد امساك كرد؟ نداريم با اين كه زمان خودشان هم بوده. چرا؟ اين شاهد همين است كه امور عجيبه و غريبه كه آن موقع ها كه در مناطقى كه ائمه بودند و مسلمان ها بودند و اين ها چنين چيزى را اصلاً اطلاعى نداشتند. شايد آن جاها اصلاً مسكونى نبوده، فلذا حكم آن ها را بيان نكردند چون بيان و دأبشان نيست كه امور غريبه و مستنكره را بيان بكنند، اين چيزها را بيان بكنند. حالا الان چي شده؟ آدم ها آن جا زندگى مي كنند، الان مسلمان آن جاها هست و امثال ذلك. پس بنا بر اين «و مما يؤكّد ذلك» يعنى يؤكّد چي را؟ آن چيزى كه اول گفتيم كه آن ذوق... آن «ذلك» مشاراً اليه ذوق است. يعنى «الذوق المستكشف من الإخبار» كه بنا نداشتند امور مستنكره و غريبه را حكمش را بيان بكنند. فلذا در مقام بيانش هم نبودند حتى در مطلقات. «و مما يؤكّد ذلك» خلواً ادله از آيات مباركات و اخبار شريفه است از بيان مبدأ وقت صلات و صوم و مبدأ امساك صوم در كجا؟ در آن مكان هاى كه لايتحقق فيه الفجر فى بعض الليالى، چرا لايتحقق الفجر در آن جا در بعض ليالى؟ «لبقاء» روشنايى خورشيد بعد از غروب خورشيد در افق. روشنايى باقى مي ماند فلذا چون روشنايى باقى مي ماند نمى گذارد روشنايى ديگر طلوع كند و فجر كند.

مي فرمايد: «لبقاء ضوء الشمس بعد غروبها فى الافق» تا كى؟ «الى طلوعها» تا طلوع شمس از جانب مشرق همان طور سفيدى و روشنايى وجود دارد، بعد از غروب آن روشنايى وجود دارد تا دوباره خورشيد طلوع كند.

مي فرمايند كه: «مع السقوط التكليف بهما» با اين كه تكليف به نماز صبح و صوم ساقط نشده، اين جور نيست كه در آن جاها ساقط باشد، مع عدم سقوط التكليف ولى در عين حال نگفتند با اين كه فجرى نيست خب كى نماز بخوان؟ از كى امساك كن؟ «مع عدم احتمال السقوط التكليف بهما عن المقيمين فيها بالمرّة» بگويم كسانى كه آن جا اقامت دارند بالمره نماز صبح و روزه از آن ها ساقط است، اين جور نيست، مسلم مي دانيم بر آن ها واجب است منتها با يك ضابطه اى است. و مي دانيم...، نه شما بگويد براى اين است كه شارع مي گويد هيچ كسى آن جا نبايد زندگى كند، هر كسى مسلمان است از آن جا بايد هجرت كند، يا نبايد برود آن جا، اين را هم مي دانيم نيست.

«و عدم وجوب الجلاء عن تلك الأمكنة» مثلاً الان شما مي توانيد بگويد كه در زمان ما هيچ كسى حق ندارد برود كره ماه، هيچ مسلماني حق داوطلب شدن اين كه مثلاً اين برود كره ماه يا كرات ديگر را ندارد، چرا؟ براى اين كه

نگفتند آن جا باید چه کار باید بکنید، قبله‌ات چه جوری است، فلان چه جوری است، نباید بروید، پس می‌دانیم نماز ساقط نمی‌شود، روزه ساقط نمی‌شود.

می‌فرماید: «و عدم وجوب الجلاء عن تلك الأمكنة» یعنی مهاجرت از آن جاها «ولو بالنسبة الى المضطرين الى الإقامة» به خصوص نسبت به کسانی که اضطرار به اقامت در آن جا دارند، مثلاً آن جا زندانی‌اش کردند و ناچار است که آن جا باشد، تعبیدش کردند به آن جا، خب این نمازش ساقط است؟ روزه‌اش ساقط است؟ ولی در عین حال بیان نشده. این‌ها نشان می‌دهد، مؤید این است که دأب ائمه علیهم السلام پرداختن به موضوعاتی که در زمان خودشان غریب نمی‌نموده و مستنکر بوده که چنین چیزهایی مگر می‌شود، بنای‌شان بر این نبوده که متعرض احکام این‌ها بشوند. نه به طور خاص که نام ببرند و متعرض آن بشوند و نه به این که به اطلاقات و عمومات ما احراز نمی‌کنیم که به خاطر آن سلوکی که داشتند که در مقام بیان این‌ها هم بودند.

س: در مقام بیان بودن دلیل ندارد ولی در عدم بیان بودن هم دلیل می‌خواهد دیگر.

ج: همین که در مقام بیان بودن را احراز نفرمایید یکفی برای این که به اطلاق تمسک نکنیم.

«الجواب عن التقريب الأول أن غاية ما يُعرف من الذوق المستكشف من الاخبار أن بناء الشارع لم يكن على بيان احكام الموضوعات المستحدثة الغريبة بالخصوص لكونها أموراً مستغرابة عند العرف» جواب این است که شما بین دو چیز را خلط کردید؛ شما می‌گویید ما از دأب ائمه فهمیدیم که ائمه در صدد بیان احکام موضوعات غریبه و مستنکره در عصر خودشان نبوده‌اند بالمره. این از حالات آن‌ها و از مؤیدی که گفتید استفاده نمی‌شود. آن که استفاده می‌شود این است که بالخصوص بخواهند نام ببرند، یک حدیثی را به خصوص برای امور مستنکره بفرمایند این دأب‌شان نبوده، این درست است. اما این که احکام آن موضوعات را در قالب عموم و اطلاقات هم دأب‌شان نبوده، نه. به خصوص با توجه به این که دین دین خالد است و این احکام باید برای آیندگان هم به دست آن‌ها برسد، و خودشان هم می‌دانستند که ازمنه‌ای خواهد آمد که احتیاج به همین کتب‌تان دارید که بنابر روایاتی هست که فرموده به زودی احتیاج پیدا خواهید کرد «احتفظوا كتبكم سوف تحتاجون اليه» که این را ائمه متأخر تقریباً امام هادی و امام حسن عسگری علیهم السلام از آن‌ها بیشتر نقل شده که چون دارد غیبت شروع می‌شود این تأکید می‌فرمودند بر این که بله یک زمان دیگری می‌آید که امام معصوم در بین شما حاضر نیست یعنی... پس بنابراین این جور نبوده که چون این

احکام همگانی است، برای متأخرین هم هست و بناء شارع این است که با همین روایات، با همین احادیث، با همین آیات مبارکات احکام را به مردم برسانند نمی توانیم بگوییم دأبشان این نبوده که حتی در قالب عمومات و اطلاعات هم نفرمایند. بله، فوقش این است که آن آدم‌هایی که آن جا بودند عده‌ای شان نه همه‌شان، مثلاً به ذهن‌شان این بوده که معلوم نیست امام در مقام بیان این باشد ولی ما که الان نگاه می‌کنیم چرا در مقام بیان نباشد؟

س: وقتی قواعد کلی را ائمه جعل کردند و...

ج: قواعد کلی درست است، یکی از قواعد همین است که فرموده چی؟ «المسافر يقصر» حالا آن موقع‌ها توی ذهن‌شان نبوده که المسافر با هواپیما می‌رود، ما امروز می‌بینیم المسافر حضرت فرموده دیگه. خب المسافر دیگه فرموده. این بیان اول را، فعلاً تقریب ثانی را کار نداریم. تقریب اول چی بود؟ که ما دأبشان را به دست آوردیم که این چنین است. می‌گوییم نه ما دأبشان را به دست نیاوردیم که این چنین است. دأبی که ما به دست آوردیم این است که از امور غریبه مستنکره بخواهند به خصوص انگشت روی آن بگذارند، نام ببرند، حکمش را بیان کنند این نبوده، این درست اما در غالب عمومات و اطلاعات هم دأبشان نبوده این معلوم نیست.

«أن غاية ما يعرف من الذوق المستكشف من الأخبار» که شما اتکاء به آن کردید این است که «أن بناء الشارع لم يكن على بيان احكام الموضوعات المستحدثة الغريبة» علی بیان آن‌ها «بالخصوص» یعنی تصریح کنند، نام ببرند «لكونها» به خاطر این که آن موضوعات مستحدثة، امور مستغربه پیش عرف بوده «و هذا لا يمنع عن الأخذ بالاطلاقات» البته «فی ما اذا تمت مقدمات الحكمة» اطلاعات در آن جایی که مقدمات حکمت تمام بشود. «و لو كان احراز ذلك» اگرچه احراز تمام بودن مقدمات حکمت به ملاحظه این باشد که «أن هذه الشريعة شريعة خالدة» توجه به این نکته که این شریعت پایدار و همیشگی است و این که با همین بیانات‌شان می‌خواستند برای آینده‌ها هم مطالب را بیان بکنند این موجب می‌شود که ما احراز بکنیم که در مقام بیان اتفاقاً هستند.

س: اصول عملیه...

ج: بابا الله اکبر. اصول عملیه مال جایی است که به اطلاعات چیزی نفهمانده باشند.

س: ما از کجا احراز می‌کنیم که این‌ها را هم اراده کردند؟

ج: برای این که شریعت خالد است. پس ظاهر این است که برای آن‌ها نماز واجب بوده؟ برای بقیه نماز واجب نیست؟ برای بقیه روزه واجب نیست؟ برای بقیه جهاد واجب نیست، امر به معروف واجب نیست؟ این دین دینی نیست که برای آن‌ها واجب باشد برای بقیه واجب نباشد. پس بنابراین چون دین خالد است و این احکام معلوم است که حلال محمد صلی الله علیه و آله و سلم حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة، پس به چی گفته؟ معلوم است با همین اطلاعات فرموده، با همین چیزها. پس این‌ها باعث می‌شود که ما احراز کنیم که در مقام بیان می‌تواند باشد.

می‌فرماید: «بملاحظه آن‌ها هذه الشریعة شریعة خالدة فإنه یوجب ظهور حال المتکلم» چون می‌خواهد برای آینده‌ها هم باشد مثلاً الان این وصیت‌نامه مرحوم امام قدس سره چون برای همه آینده‌ها نوشته، معلوم است که پس در مقام بیان است دیگر. نه این که فقط برای هم آن‌هایی که در زمانی که ایشان فوت شد برای همان زمان. بله آن وصیت‌نامه خصوصی که فلان خانه را فلان کار کنید، چندتا نماز برای من قضا، یک چند تا روزه دارم، این‌ها بله. این‌ها در مقام بیان نیست که برای عالم بگوید که. اما آن جایی که دارد این وصیت‌های سیاسی و اجتماعی و الهی و اسلامی را می‌کند، آن‌جا همه مخاطب او هستند، برای همیشه است. پس در مقام بیان است. کسی که کتاب می‌نویسد و منتشر می‌کند، این کسی که کتاب می‌نویسد برای.... مثلاً صاحب عروه کتاب را که برای زمان خودش نوشته. صاحب شرایع برای زمان خودش که نوشته، شیخ طوسی نهایه را برای زمان خودش نوشته، مبسوط را برای زمان خودش نوشته که. چون معلوم است این کتاب را برای همیشه دارد می‌نویسد پس در مقام بیان است. اگر قیدی داشت باید بیان می‌کرد ولو این که این برای آینده‌ها باشد که در ذهن شریفش می‌آمد که این‌ها شاید این جور استفاده نکنند از کلام من یا نکنند.

س:.... حلال؟؟ اما کسی که به او وصول نشد به خاطر این که عصر غیبت است و اصول عملیه هم برای او جعل شده این احراز نمی‌کند....

ج: این‌ها به هم ربط ندارد، صحبت سر این است که اصول عملیه مال جایی است که شما دلیل نداشته باشید، داریم می‌گوییم ظهور حال پیدا می‌کند که این در مقام بیان است وقتی می‌گوید المسافر، پس وقتی گفت المسافر یقصر، ظهور حالش است، ما دیگر بعداً نمی‌توانیم برائت جاری کنیم بگوییم نماز قصر بر من واجب است یا نه؟ شک دارم برائت جاری می‌کنم، می‌گوید مگر من نگفتم المسافر یقصر.

س: برائت از چی جاری می‌کند؟

ج: همان وقتی که شک کنی. حق نداری شک کنی چون ظهور حالش در این است که در مقام بیان است چون دین خالد است.

س: استاد این مقام بیان را دو تا تفسیر می‌کنند. مشهور می‌گویند مقام بیان تمام مرادش بوده، شما همین...

ج: همین را می‌گوییم.

س: آخوند می‌فرماید در مقام بیان قاعدتاً و قانوناً که حالا ...

ج: هیچ فرقی بین این دو تا کلام نیست.

س: آخه زمان مراد ما احراز...

ج: تمام مراد او هم قانوناً ضابطه یعنی می‌خواهد به دست همه ضابطه بدهند بفهمند تکالیفشان را، وظایفشان را بفهمند. این دو تا عبارت یک مراد است، یک چیز مفاد آن است.

س: ... همین‌ها را تطبیق می‌فرمایید، لفظ أم را به کار برده ولو به رحم اجاره‌ای...

ج: ربطی ندارد آقای عزیز.

س: حکم مادر را بیان می‌کند دیگر.

ج: الله اکبر، اگر آن جا هم قرآن که فرموده «امهاتکم که ارضعنکم، آن جا که فرموده بله، قرآن که دیگه بهتر از روایات است، آن که قطعاً دین خالد است و قانون اساسی همیشگی اسلام است. آن جا که دیگر معلوم است. آن کافه است، فرموده که برای کافه...

س: نه، حرمت علیکم امهاتکم این را می‌گوید، به چه کسی مادر اطلاق می‌شود این را خدا لحاظ کرده؟

ج: ببینید خلط نشود بین مباحث. یک معنا این است که امهات... اشکال اول است که اصلاً أم شامل می‌شود آن را یا نه؟ این یک مقام است. اشکال دوم این نیست، می‌گوید آقا شامل هم می‌شود، اگر شامل نشود که هیچی، اگر شامل هم می‌شود چون در مقام بیان نبوده به درد نمی‌خورد. مثل کلمه ماء می‌گوید ماء قبول دارم به حسب لغت شامل آب

کره ماه می شود اما وقتی دارد می گوید الماء طاهر در مقام بیان آن نیست. ولو لفظ ماء به حسب معنای لغوی شامل آب کره ماه می شود اما مولی وقتی دارد می گوید الماء طاهر چون مستغرب است در مقام بیان حکم آن آب نبوده تا این که اگر اراده نکرده بگوید الماء طاهر غیر آبی که در قمر است. پس این اشکال دوم این است که فرض می کنیم به حسب لغت مشکلی نداریم، اگر به حسب لغت مشکل داشتیم که هیچی، شامل نمی شود اما اگر به حسب لغت مشکلی نداشتیم اشکال دوم این است که در مقام بیان نیست، پس بنابراین مقدمات حکمت متوفّر نمی شود، پس اطلاق درست نمی شود. حالا این جا جواب دارد. آهان می گویند چرا می گویی در مقام بیان نیست؟ از کجا فهمیدی در مقام بیان نیست؟ می گوید از دأبش. می گوئیم آن چیزی که تو استناد کردی برای این که این دأب را کشف کند غلط است، آن چیزی که تو از روایات فهمیدی این است که روایات خالی از این است که مسائل مستغربه را... می گوئیم این درست است اما این چقدر دلالت دارد؟ این دلالت که تصریح نمی کردند، موضوعات مستغربه را خودشان موضوع حکم قرار نمی دادند انگشت روی آن بگذارند بگویند کسی که با هواپیما می رود حکمش این است، این را بله، این را نمی گفتند. کسی که با سرعت هر ساعت مثلاً پانصد کیلومتر می رود حکمش این است، چون آن ها مستغرب بوده آن موقع. این ها را بله قبول داریم، این را کشف می کنیم اما این که اصلاً نمی خواستند، در مقام بیان این نبوده که در قالب عمومات و اطلاقات که نام می برند، ولی حکم را می آورند روی طبیعت و در مقام بیان این هستند که این حکم مال این طبیعت است، این ما ثری، فی طول تاریخ، حکم مال این طبیعت است، مال المسافر است، در مقام بیان این هم نبودند؟ این را از کجا می گویند؟ بلکه می گوئیم بودند به قرینه این که دین خالد است پس می خواهد بگوید آقا یقصر مال کیست؟ مال المسافر است. در نظر گرفته گفته یقصر. این ما ثری، این ما تحقق، به هر وسیله ای، به هر جور، به هر شکلی در طول تاریخ. پس بنابراین این که در مقام بیان این هم نبودند نه، بلکه چون دین خالد است و از آن طرف وسیله گفتاری شان برای رساندن دین به آینده ها همین قرآن است، همین روایات است پس بنابراین ظاهر حال شان این می شود، نمی گوئیم قطع صد درصد فلسفی پیدا می کنیم، ظاهر حال متکلمی که در مقام این است که احکام را برای همه بیان کند و با همین قرآن یک قرآن جدید که بنا نیست بیاید، با همین قرآن «من شهد الشهر فلیصمه» حکم وجوب صوم را به کی آورده؟ «من شهد الشهر» حالا شما بگویند به «من شهد الشهر» ما نمی توانیم به کسانی که در سبیری زندگی می کنند، کسانی که در جاهایی زندگی می کنند که افق شان اصلاً فجر ندارد به خاطر این جهت شامل نمی شود، می گوید آقا «من شهد» مگر من نگفتم «من شهد» من حکم را آوردم روی «من شهد» مگر این «من شهد» نیست؟ خب هست. پس بنابراین به این قرینه که دین خالد است و ابزار بیان

این دین خالد همین گفتارهای همین شارع است، این باعث می شود که ظهور حال پیدا کند این شارع در این که به در قالب عمومات و اطلاقات در مقام بیان هست فقط چیزی که می دانیم و از سیرهای فهمیدیم این است که این موضوعات مستغربه را تخصیص به ذکر نمی کند، خودش انگشت روی آن بگذارد و حکمش را بخواهد بیان نکند نکرده، این را فقط کشف می کنیم. خب می فرماید که «فإنه یوجب ظهور حال المتکلم فی بیان حکم جمیع الموضوعات» حتی آن موضوعات مستحدثه ای که مستغربه بوده برای آن زمانی ها، «لا یقال لایحتمل بحسب قاعدة حساب الاحتمالات أن جمیع الموضوعات الحدیثة یکون حکمها علی وفق ما ورد فی العمومات و الاطلاقات» لا یقال این است که درست است حالا شما تا این جا آنهایی که گفتید خب بد نبود، ظهور حال درست می کند اما یک قرینه ای از آن طرف وجود دارد و آن این است که این جور که شما دارید حرف می زنید پس لازمه اش این است که با این عمومات و اطلاقاتی که الان وجود دارد شما بیایید بگویید چی؟ بیایید بگویید تمام موضوعات مستحدثه مشمول عمومات و اطلاقات می شود، توی هر بابی که نگاه بکنید مشمول عمومات و اطلاقات آن باب می شود. الماء طاهر نگاه می کنید هر چی آب درست بشود، از کرات دیگر بیاید، از صدها فرسخ زیر زمین آب بیاورند بالا، این را هم باید بگویید پاک است دیگر، حضرت آن وقت اگر می فرمود آب ولو از فرسنگ ها زیر زمین بیاید بیرون همه می گفتند مگر چنین چیزی ممکن است، خب شما با این اطلاقات دارید می گوید که چی؟ می گوید... باز می گوید «المعدن کذا» الان معدن آمده فرسخ ها زیر زمین الان کسی احتمال نمی داد یک چنین چیزی بشود. یا این جوری که الان چندین کیلومتر زمین را می روند پایین نفت در می آورند و فلان، همه این موضوعات مستحدثه وو... همه این ها را شما با اطلاقات و عمومات می توانید بگویید احکامش همین ها است. و حال این که خیلی بعید است تمام این موضوعات مستحدثه احکام شان همانهایی باشد که معاصره با ائمه بودند، با آن موضوعات معاصره هم احکام شان یکی است. این معدن ها با آن معدن ها حکمش یکی باشد، این آب ها با آن آب ها حکمش یکی باشد، این مسافرت ها با آن مسافرت ها حکمش یکی باشد، این نظر کردن ها با آن نظر کردن ها حکمش یکی باشد ووو... همه این ها می شود گفت؟ حساب احتمالا می گوید نمی شود گفت که همه این ها حکمش یکی باشد. یک حرف زوری است، حساب احتمالات را چرا می گوید؟ می فرماید که «لا یقال لایحتمل بحسب قاعدة حساب الاحتمالات أن جمیع الموضوعات الحدیثة یکون حکمها علی وفق آن چه که وارد شده است در عمومات و اطلاقات، به حسب حساب های... پس یک علم اجمالی داریم که بعضی از این عمومات مراد نیست، بعضی از این اطلاقات مراد نیست. وقتی علم اجمالی پیدا کردیم که نیست این حساب احتمالات هم برای این است که آیا به حسب حساب احتمالات

می شود مثلاً یک صفحه کسی برود پنج خط بنویسد، همه آدم‌ها یک جور خط‌شان باشد؟ همه آدم‌ها یک جور صدای‌شان باشد؟ توی عالم خارج و واقعیت این جوری نیست که همه خط‌هایشان یک جور باشد، همه صوت‌هایشان یک جور باشد، همه بیانات‌شان یک جور باشد. همین جور که ما در زندگی عادی می‌بینیم این نمی‌شود، این که همه این چیزها هم حکم‌هایشان مثل هم باشد، مثل آن معاصرین باشد کأن نمی‌شود.

«فإنه يقال» لا يقال چنین حرفی را. «فإنه يقال مضافاً الى عدم ذلك في نفسه» چه بعدی دارد همه نوع می‌شود توی آن. «إن من الممكن أن يكون صدق ما ورد في العمومات و الاطلاقات من العناوين دخيلاً في ترتب الحكم الوارد فيها» این یک خرده توضیح می‌خواهد اگر بخواهد حق مطلب اداء بشود جا بیفتد، ان شاء الله برای فردا. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۱۷

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطيبين الطاهرين المعصومين لاسيما بقیة الله فی الارضين ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در جواب از مناقشه دوم بود که گفتیم برای مناقشه دوم دو تقریب وجود دارد. تقریب اول این بود که ما از روش و دیدن ائمه علیهم السلام به دست آوردیم که ائمه علیهم السلام بنای‌شان این نیست که موضوعات مستحدثه غریبه مستنکره عند العرف را موضوع بحث قرار بدهند و احکامش را بیان بکنند، این بنای‌شان بر این نیست فلذا می‌بینیم روایات خالی از بیان احکام این چنین موضوعاتی است در فقه. بله در مثل ملاحم و یک چیزهای خاص برای خواص از اصحاب‌شان آن چیزهای آن جوری را بیان فرمودند، اما در فقهی که امر رایج و عمومی است نه، آن جا بنای‌شان بر این نبوده.

از این بنا و ذوق مستکشف به دست می‌آوریم که پس آن بزرگواران در مقام بیان مطلقات هم در مقام بیان موضوعات مستحدثه مستغربه مستنکره عند العرف نیستند، و وقتی نبودند پس اولین مقدمه از مقدمات حکمت که شرط تحقق اطلاق است تحقق پیدا نخواهد کرد، نمی‌توانیم بگوییم آن جایی که فرموده «الماء طاهر» امام صادق



سلام الله عليه، مثلاً در مقام بیان حکم همه آب‌ها حتی آب‌هایی که اصلاً به ذهن کسی آن زمان نمی‌آمد و مستنکر و مستغرب بود مثل آبی که در آزمایشگاه اجزای آن را ترکیب می‌کنند و آب درست می‌کنند، آب آزمایشگاهی. یا آبی که مثلاً از کیلومترها از اعماق زمین مثلاً می‌آورند بیرون، توی ذهن کسی نمی‌آمد چنین چیزی ممکن باشد یا بشود، یا آبی که از کرات دیگر مثلاً بروند کرات دیگر، در کرات دیگر، این‌ها توی ذهن کسی چنین چیزهایی نمی‌آمد. پس امام صادق وقتی فرمود «الماء طاهر» نمی‌توانیم احراز کنیم که ایشان صلوات الله علیه در مقام بیان حکم همه اقسام ماء حتی این جور قسم‌ها هم بوده‌اند و چون تقیید نفرموده‌اند به این که این‌ها را خارج کنند معلوم می‌شود مرادشان بوده. نه، همان آب‌هایی که آن موقع‌ها مورد توجه بوده، در اذهان بوده همان‌ها را دارند حکمش را بیان می‌کنند. یا آن جایی که فرموده است که «امهات نسائکم» و امثال ذلک که حکم را روی ام بردند اصلاً می‌که به واسطه تلقیح پیدا شده باشد این یک امر مستغرب مستبعد مستنکری بوده. وقتی می‌فرمایند «امهات نسائکم» که حرام است بر شما، حتی این جور ام هم مورد نظر بوده؟ بنابراین این که تازه بگوییم ام شامل این‌ها هم لغتاً بشود. یک وقت می‌گوییم اصلاً لغتاً شامل نمی‌شود که هیچی، اصلاً بیرون از موضوع‌له است. اگر بگوییم لغتاً شامل می‌شود خوب خارج از موضوع‌له نیست اما آیا متکلم در مقام بیان این قسم از موضوع‌له هم بوده؟ نه. از روش‌شان می‌فهمیم در مقام بیان این قسم از موضوع‌له‌ها نیستند. این اشکال بود.

جوابی که داده شد این بود که آن چه که از دیدن ائمه ما می‌فهمیم این است که موضوعات مستغربه را تخصیص به ذکر کند، انگشت روی آن بگذارند، حکم آن را به خصوص بخواهد بیان بکنند، این نبوده. اما این که دیدن‌شان نبوده حتی در قالب عموم و اطلاق بدون ذکر خصوص افراد مستنکره، حالت در قالب عموم و اطلاق هم نمی‌خواستند احکام آن‌ها را بیان کنند. این از آن دیدن‌شان فهمیده نمی‌شود بلکه قرینه داریم که بگوییم در اطلاقات و عمومات، در مقام بیان آن‌ها هم بودند. چرا؟ برای این که می‌گوییم دین خالد است و فرض هم این است که برای دین خالد دارند احکام را بیان می‌کنند و راهی جزو همین بیاناتی که در قرآن و سنت فرمودند که ندارند که. پس بنابراین بیانات‌شان در کتاب و سنت ناظر است به تمام، بله خصوصاً ذکر فرمودند چون افراد آن زمان اولاً احتیاج نداشتند، ثانیاً مستغرب بوده می‌گفتند آقا چه می‌گوید و باعث تفرشان از دین می‌شده اما در قالب عمومات و اطلاقات گفتن هیچ منعی در آن نیست، هیچ وجهی در آن نیست که بگوییم نه. تا این جا تثبیت کردیم که در مقام بیان بود.

در مقابل یک لایقال می‌خواهد بگوید که حالا شما این جور کار را درست کردید ولی از آن طرف هم وقتی ما حساب می‌کنیم خب خیلی مستبعد به نظر می‌آید به حساب احتمالات که تمام این موضوعات مستحدثه مستنکره آن زمان که در ازمه بعد پیدا شده همه این‌ها احکام‌شان مساوی باشد و برابر باشد با همان موضوعاتی که در آن ازمه گفته شده. همه این‌ها، و اگر ما بتوانیم به اطلاقات و عمومات تمسک کنیم معنایش این است که همه این‌ها احکامش مثل آن‌ها است دیگه. ما بگوییم مثلاً امهات نسائکم مطلق است، این امهاتی هم که صناعی هم هستند مثلاً شامل است، بگوییم الماء طاهر که فرموده است همه آب‌ها ولو این آب‌های جدید را شامل می‌شود، این مصادیق نوپیدا را هم شامل می‌شود. اگر بگوییم معادن که فرموده مثلاً حکمش این است، این معادن جدید را هم شامل می‌شود و... همه این موارد را بخواهیم بگوییم، خب این مستبعد به نظر می‌آید که همه این‌ها حکمش یکی باشد، هم قدیمی‌ها هم حدیثی‌ها.

خب جواب اولی که می‌دهند جواب حقی است؛ این است که چه استبعادی دارد، چه استنکاری دارد که همه این‌ها حکمش یکی باشد؟ این فلا وجه لهذا الاستبعاد. حساب احتمالات همین طور به زبان آوردن که کار را درست نمی‌کند، چه حساب احتمالاتی است آخه که به حساب احتمالات نمی‌شود؟ بله حساب احتمالات در یک جاهایی هست که یعنی به حسب تجربه برای ما ثابت شده که فهمیدیم که همه آدم‌ها نمی‌شود کتابت خط‌شان یک جور باشد. همه آدم‌ها صوت‌شان معمولاً یک جور نیست، نادراً می‌شود که مثلاً دو نفر... یا قیافه‌های همه آدم‌ها مثل هم باشد، خیلی عجیب است این‌ها واقعاً. حتی این شیاریایی که در دست انسان هست، در انگشت انسان هست که می‌گویند این مطمئن‌ترین علامت است؛ انگشت‌نگاری. هیچ بشری تا امروز این شیاریایی مثل هم نیست فلذا قرآن فرموده «بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسُوًّا بَنَانَهُ» (قیامت/۴) این یکی از اعجازات قرآن است که ما این‌ها را هم فراموش نکردیم، همین‌ها را دوباره خلق خواهیم کرد که هر آدمی با آدم دیگری تفاوت می‌کند. میلیاردها انسان آمدند و رفتند و خواهند آمد، همه این‌ها، این‌ها فرق می‌کند با همدیگر و ما «قادرین علیٰ أَنْ نَسُوًّا بَنَانَهُ» و هم چنین مال چشم که اخیراً می‌گویند این باز بالاتر از آن است که الان چشم‌نگاری می‌کنند توی فرودگاه‌ها، هیچ کسی چشم‌هایش مثل هم نیست یعنی یک خصوصیتی دارد که در آن نیست، در آن نیست در آن نیست. خب این جاها درست است اما این که همه آب‌های آن زمان و این زمان و همه کرات آب‌هایش یک حکم داشته باشد، همه آن‌هایی که اسم‌شان ام است به حسب لغت، فرض کنید همه حکم‌شان یکی باشد. هرچه اسمش معدن است حکمش

یکی باشد، این‌ها چه اشکالی دارد. هر چه فلز است حکمش یکی باشد، حالا یک فلزهایی آن موقع نبوده؛ آلومینیوم نبوده، ولی حکم برود روی فلز این چه اشکالی دارد؟ پس بنابراین اولاً این که حساب احتمالات نمی‌شود این حرف نادرستی است. ثانیاً...

س: دیروز توی یک طبقه اشکال لایقال فرمودید علم اجمالی داریم، توی کتاب نبود شما هم در خارج این فرمودید که علم اجمالی این است که بعضی از این‌ها....

ج: آره، چون با حساب احتمالات جور در نمی‌آید...

س: آخه علم نمی‌آید به حساب احتمالات.

ج: چرا علم است، حساب احتمالات علم است.

س: اگر علم دارد هر کدام را دست می‌زدیم واقعاً احتمالش ... ولی علم نیست.

ج: اگر حساب احتمالات تطبیق بشود .... اصلاً تواتر هم که علم می‌آورد براساس حساب احتمالات ریاضی است.

س: شما این جا می‌خواهید بفرمایید علم اجمالی این نیست چون حساب احتمالات این جور نگفته.

ج: بله، حساب احتمالات این جا پیاده نمی‌شود تا برای ما علم بیاورد، این جور شد دیگر، گفتیم که می‌دانیم همه نمی‌شود، پس حالا که همه نشد پس این اطلاعات در همه مطابق با واقع نیست، همه مراد در آن نشده، چون نمی‌شود همه یک جور باشد. این اشکال بود.

جواب دومی که داده می‌شود این بود که ببینید گاهی مصلحت در خود آن عنوانی است که در دلیل مطلق قرار گرفته، «افوا بالعقود» عقد را می‌فرماید باید وفا کنید، عقد یعنی پیمانی که بین دو نفر بسته می‌شود. خود این که دو نفر با هم قرار گذاشتند، پیمان بستند، این خودش اقتضاء می‌کند که باید پای آن ایستاد، نامردی است آدم پیمان ببندد بعد زیر آن بزند، اخلاقاً بد است، شارع هم واجب کرده که اگر پیمانی بستنی پای پیمان‌تان بایستید. خب حالا این عقد چه عقد بیع باشد، چه اجاره باشد، چه باشد که آن موقع بوده، چه یک پیمان‌هایی باشد که نوید است مثل عقد تأمین که ما هر ماه در برج به شما بیمه‌گذار می‌گویید من هر ماه این قدر به شما می‌دهم که شما متعهد بشوی که اگر بر من مشکلی پیش آمد شما مشکل من را رفع کنید، حالا کلاً رفع کند یا مقداری از آن را؛ طبق قراردادی که

می‌بندند. خسارتی وارد شد جبران بکنی، فوت شدم مثلاً به بازماندگانم حقوق بدهی، با آن شرایطی که می‌گوید. خب این یک چیزی است که آن زمان نبوده. ولی حالا در زمان‌های بعد بشر فکر کرده یک راه‌حلی است برای این که قسمتی از مشکلات بشر حل بشود. خب چه اشکالی دارد؟ چون تمام ملاک همین عنوان عقد و پیمان بستن و قرارداد بستن است خب فلذا است که هیچ اشکالی ندارد، هیچ استبعادی ندارد که این قرارداد هر جا بود به هر شکلی بود، چه به آن شکل‌هایی که قبلاً بوده، چه شکل‌هایی که بعد پیدا می‌کند. پس بنابراین چون این‌ها استبعادی ندارد و عقلاء هم می‌فهمند، می‌پسندند، قبول دارند این جور عناوین فرقی در آن نیست پس به این جور مطلقات تمسک کردن منعی نخواهد داشت. می‌فرمایند لایقال....

س: ....

ج: لا یقال دیگه. شما می‌خواهید یقال بفرمایید. لا یقال.

«لا یحتمل بحسب قاعدة حساب الاحتمالات أن جميع الموضوعات الحدیثة یکون حکمها علی وفق ما ورد فی العمومات و اطلاقا» احتمال داده نمی‌شود به حسب قاعده احتمالات این که همه موضوعات نوپیدا، همه این‌ها حکم‌شان بر وفق همان موضوعاتی باشد که وارد شده در عمومات و اطلاقا. پس چون همه‌اش نمی‌شود علم پیدا می‌کنیم که خیلی از این عمومات و اطلاقا به نحو علم اجمالی مراد نیستند افراد نوپیدا در آن، این علم برای ما پیدا می‌شود به نحو علم اجمالی، چون همه‌اش نمی‌شود مثل هم باشد. پس حالا کدام است؟ قهراً این اطلاقا و عمومات از کار می‌افتند چون می‌دانیم خیلی از این‌ها اطلاقا از آن‌ها مراد نیست که این افراد را هم شامل بشود. البته نمی‌توانیم دست بگذاریم بگوییم کدام، ولی چون می‌دانیم همه این افراد نوپیدا علی اختلافها یکی‌اش مال معدن است، یکی‌اش مال آب است، یکی‌اش مال ام است، یکی‌اش مال چیه، یکی‌اش مال چیه، همه این‌ها یکی‌اش مال سفر است، یکی‌اش مال چیزهای دیگر است، بگوییم همه این‌ها حکم‌شان این است. این را نمی‌توانیم بگوییم پس می‌فهمیم بعضی از این مطلق‌ها نسبت به افراد نوپیدا شامل نمی‌شود. پس علم اجمالی پیدا می‌کنیم که بعضی از این مطلق‌ها و عموم‌ها خلاف... یعنی اطلاق ندارد. وقتی اطمینان پیدا کردیم یا علم پیدا کردیم که اطلاق ندارد پس همه‌شان از کار می‌افتد چون مشخص نیست برای ما کدام است که اطلاق ندارد، به هیچ کدام نمی‌توانیم تمسک کنیم. این حرف را نزن، «فإنه یقال فی جوابکم» چی؟ «مضافاً الی عدم بُعد ذلک فی نفسه» علاوه بر این که بُعدی ندارد که همه این‌ها حکم‌شان مثل هم باشد، چه بُعدی دارد؟ علاوه بر این «إن من الممكن أن یکون صدق ما ورد فی

العمومات و الاطلاقات من العناوين دخیلاً فی ترتب الحکم» ممکن است که خود صدق و تطبیق عناوینی که وارد شده است در عمومات و اطلاقات این «من العناوین» بیان آن ماء را می‌کند دیگر، ما از اول دیگه آن «ما» را عناوین معنا کردیم. ممکن است این که صدق و تطبیق عناوینی که وارد شده است در عمومات و اطلاقات، خود این صدق این عناوین دخیل باشد و علت باشد در ترتب حکمی که وارد شده در آن اطلاقات و عمومات. اصلاً خود این عنوان دخیل است. چون وعده هست، چون عقد است، چون پیمان است، نه یک مصلحت دیگری، چون اصلاً پیمان است، عقد است، شما عقد بستنی، خود این عقد بودن که بر این هم صادق است، بر آن هم صادق است، بر آن هم صادق است، بر آن‌هایی که آن زمان بوده صادق است. چون دو تا آدم یا دو تا ملت یا دو تا دولت آمدند پیمانی را با هم برقرار کردند می‌فرمایند «اوفوا» یکی از مطلقات «افوا بالعقود» است یا عمومات، بنابراین بر این که جمع معنی به الف و لام عموم باشد می‌شود عمومات، اگر بگوییم جمع معنی به الف و لام هم از باب اطلاق است، نه عموم است، حکم می‌شود مطلقاً.

س: ...

ج: من مثل این که یک کمی گوش‌هایم سنگین است گاهی مطلب را درست نمی‌شنوم.

س: ... غالباً...

ج: نه وقتی ممکن شد، پس راه برای تمسک به اطلاقات درست می‌شود. چون یک قاعده‌ای ما داریم که هر چیزی که.... یک چیزی اثبات شد که مستحیل به اطلاق و دلیل نمی‌تواند تمسک کند، آیا لازم است که ما احراز عدم استحاله کنیم و امکان بکنیم تا بتوانیم به دلیل تمسک کنیم؟ یا همین که احتمالش را دادیم که ممکن است، استحاله برای ما ثابت نشد می‌توانیم به اطلاقات دلیل تمسک کنیم؟ در مباحث ظهورات و الفاظ گفته شده همین مقداری که امکان... یعنی استحاله برایت ثابت نشد و امکان احتمالش را دادی، همان که ابن سینا هم از او نقل شده، شیخ در رسائل هم فرموده «فذرہ فی بقعة الامکان» این دیگه تمسک به اطلاقات می‌توانیم بکنیم. حالا این جا هم همین جور است. همین که احتمال می‌دهیم خود این عناوین در نظر شارع علت آن حکمی باشد که کرده، نه امور آخر، همین کافی است که بگوییم با اطلاق تمسک نمی‌کنیم.

س: ....

ج: از موضوعیتش که دست برداشتیم. می‌گوییم عقد بما آنه عقد نه بما آنه مشیر الی شیء آخر، بله عقد بما هو عقد، معنای موضوعیتش یعنی همین.

«فیکون صدق عنوان العقد» خود صدق عنوان عقد، این فاء تفریع است یعنی حالا که این جور شد که آن که دخیل است صدق عناوین است پس می‌باشد صدق عنوان عقد «أو العقد العقلایی» یا اگر شما گفتید «اوفوا بالعقود» انصراف به عقود عقلایی دارد، عقول من درآوردی که یک نفر خودش برای خودش یک عقدی بسازد نه، عقود عقلایی است. این اشاره است به آن مبنایی که آیا اوفوا بالعقود مطلق عقود را شامل می‌شود حتی عقودی که من در آوردی باشد یک نفر برای خودش، آن دو نفر یک عقدی را ساختند و می‌خواهند، یا نه، عقود عقلایی؟ حالا عقلایی که شد چه عقلای آن زمان، چه عقلای بعد، چه عقلای بعد. این اشاره به دو تا مبنا است. «فیکون صدق عنوان العقد أو العقد العقلایی علی عقد التأمین مثلاً» عقد تأمین اجتماعی، این دخیل است در ترتب حکمی که وجوب وفاء باشد. «و هو وجوب الوفاء فیرتفع بذلک استبعاد مطابقة حکم جمیع تلک الموضوعات» بنابراین با این بیانی که گفتیم و این امکانی که گفتیم که خود این عنوان دخیل است، نه مصالح و مفسد دیگری که شما بگویید بعید همه چیزها یک جور مصلحت داشته باشند، یا همه چیزها یک جور مفسده داشته باشند. نه، مصالح و مفسد ملاکش نیست، ملاک صدق همین عنوان‌هایی است که در دلیل اخذ شده، که نامش عقد هست. چون نامش عقد است، قرارداد است، پیمان است دارم می‌گویم «ف به» به خاطر این است.

س: ...

ج: نه، چون این احتمال را می‌دهیم که این جور باشد پس اطلاق اشکال پیدا نمی‌کند، می‌تواند اشکال پیدا نکند، وقتی توانست اشکال پیدا نکند گفتیم دیگر تمسک به اطلاق می‌توانیم بکنیم. همان حرفی که در جمع بین حکم ظاهری و واقعی در رسائل و غیر رسائل گفته می‌شود. می‌گوید آقا همین که این شبهات ابن قبه قابل جواب هست و می‌شود جواب داد، امکان جواب دارد، چون امکان جواب دارد پس ادله‌ای که می‌گوید خبر الواحد حجة اشکالی ندارد به آن اخذ بکنیم چون امکان دارد، امکانش را حل کردیم حالا ولو ما نمی‌دانیم چه جور است، ولی می‌گوییم اشکالی ندارد، استحاله ندارد، اشکالات ابن قبه مردود است، پس امکانش را که درست کردیم به اطلاقات تمسک می‌کنیم. این جا هم همین جور؛ می‌گوییم وقتی که این امکان داشت که خود این عناوین شاید دخیل باشد پیش

شارع پس اخذ به اطلاق دیگر اشکالی ندارد، دیگر حساب احتمالات قابل تطبیق نمی شود که شما جلوی ما را می خواهید بگیرید.

س: .... یک چیزی علاوه بر امکان می خواهیم بگوییم، اگر امکان نداشته باشد که اصلاً...

ج: آن را که گفتیم.

س: می خواهیم بگوییم این جواب به تنهایی کار را حل نمی کند.

ج: آن را که گفتیم. گفتیم مقدمات حکمت متوفر است، چون ظاهر حال این است که در مقام بیان است، تقیید هم نکرده، هم در مقام بیان است، تقیید هم که نکرده، انصرافی هم که نیست، قرینه برخلافی هم که نیست، پس اطلاق می گیرد. شما آمدی گفتم من یک قرینه می خواهم جلوی پای شما بیندازم نشود، گفتیم آن چیه؟ گفت حساب احتمالات است، حساب احتمالات دارد می گوییم آقا جلوی امکان را نمی گیرد. چون این جوابها را می دهیم پس یک قرینه عقلی... نتوانستند جلوی ما بیندازید، مثل شبهات ابن قبه می شود که جواب دادیم. الان جواب دادیم گفتیم آقا اولاً حساب احتمالات که یک استبعاد بی خودی است که شما می کنید. چه اشکالی دارد همه موضوعات حکمش واحد باشد؟ یک مصلحت واحد در همه اینها باشد، یعنی هر سنخی یک مصلحت واحد در تمام افرادش مثل هم باشد. اشکالی ندارد. دو؛ علاوه بر این می گوییم ممکن است در نظر شارع همین عناوین مأخوذه در ادله و در اطلاعات و عمومات همین دخیل در حکم بشود، همین. چون همین دخیل حکم بشود، این عنوان که الان هم صادق است فرض دارید می کنید، فرض صدق آن را که داریم می کنیم، همین هم دخیل است. خب حکمش هم حالا هست، همین که این احتمال آمد پس جلوی قرینه ای که شما می خواستید جلوی پای ما بیندازید از بین رفت.

«فیرتفع بذلک استبعاد مطابقة حکم جمیع تلک الموضوعات» دیگر استبعاد ندارد چون همه شان عقد هستند یا همه شان صلح هستند، یا همه شان بیع هستند، یا همه شان معدن هستند. گفته فی المعدن خمس، همین معدن بودن باعث شده که ... این هم معدن است. فرموده مثلاً «السفر یوجب القصر» خب این هم سفر است، سفر با هواپیما هم سفر است، و هکذا و هکذا.

«نعم بالنسبة الى بعض الموضوعات التي لا تندرج تحت العناوین الواردة فی الخطابات الشرعية مثل مبدأ وقت فريضة الصبح و الصوم فی ما لا یكون فيه فجرٌ من الامکنة یمکن أن یقال بأن الشارع لم یکن بصدد بیان حکمها لو لأجل أنّها

أمرٌ غير مأنوسة للسامعين آن ذك و لم يكن مورداً لإبتلاء» بله یک جا را قبول داریم که تمسک به آن اطلاقات و این‌ها نمی‌توانیم بکنیم چون این جواب‌هایی که دادیم آن جا نمی‌آید. آن کجاست؟ آن جایی است که آن موضوع نوپیدا به این معنا، نو مورد ابتلاء واقع شده؛ ولو نوپیدا خودش نیست ولی نو مورد ابتلاء واقع شده است مثل جاهایی که فجر ندارند، خب این‌ها داخل ادله نمی‌شود چون در صلوات فجر فرموده وقتی فجر شد نماز بخوان، این جا فجر ندارد که بگوییم عنوان شامل آن می‌شود. این جور جاها ممکن است بپذیریم که بله حکمش را از اطلاقات و عمومات نمی‌توانیم بفهمیم، فقیه نمی‌تواند به اطلاقات و عمومات این جا حکمش را در بیاورد، حالا باید فقیه چه کار بکند؟ خب راه‌های دیگری را باید برود. از اطلاقات و عمومات نمی‌تواند چیزی به دست بیاورد.

می‌فرماید: نعم بالنسبة به بعض موضوعاتی که مندرج نمی‌شود آن‌ها تحت عناوین وارده در خطابات شرعیه مثل مبدأ وقت فریضه صبح و مبدأ صوم و امساک. این که در مواردی و امکانه‌ای که لایکون فیه فجرٌ من الامکنه، فجر آن جاها ندارند به خاطر این که نور خورشید بالمره از بین نمی‌رود، با غروب خورشید ضیاء باقی می‌ماند و چون فاصله کم است دو مرتبه که بخواید صبح بشود فجری پیدا نمی‌شود در مردم، فجری تحقق پیدا نمی‌کند اصلاً.

س: ... تحت عمومات دیگری می‌رود..

ج: بله، مبدأ را از ادله‌ای که مبدأ را در این امکانه روشن کرده روشن نمی‌شود، چون در این امکانه گفته فجر.

س: ... حکم نیست دیگر.

ج: اما، حالا آن جا باید بگوییم نماز از کی بخوان؟ باید از راه‌های دیگر بگوییم. مثلاً فقهاء بعضی‌ها ایشان فرمودند اقرب امکانه را به خودش ببیند از کی شروع می‌شود به آن جا حساب بکند. بعضی‌ها فرمودند نه باید مهاجرت بکند. آن دیگر چیز دیگری است. «الصلاة لا تسقط بحال» پس بنابراین باید حساب بکند که اگر... یا بعضی‌ها مثلاً این جوری می‌گویند؛ حساب بکند که اگر این جا یک جای متعارفی بود که اقرب جاهایی که با این جا متعارف است کی وقت صبح می‌شد؟ مثلاً ساعت چند صبح می‌شد، اگر مثل مثلاً جاهایی بود، اقرب جاهای به این جا، یا کی باید آن جا شروع به روزه‌گیری و امساک کنند؟ این‌ها هم همین جور بکنند. دیگر حالا در فقه در آن انواع باید ببینیم که دلیلی فقیه دلیل قانع کننده‌ای می‌تواند بیاورد برای این چیزها یا نه، این دیگر وابسته به استنباط فقیه و اقامه حجت بر آن فتوایی است که بین خودش و خدای متعال دارد می‌دهد که اگر اقامه حجت برای او شد که باید مقایسه با



اقرّب موارد بکند بگوید آن‌ها مثلاً ساعت پنج شروع می‌شود، این جا هم درست است ما فجر نداریم ولی باید از پنج شروع کنیم این جوری بگوید. یا نه، مثل آقای میلانی و بعضی بزرگان دیگر می‌گویند این‌ها باید مهاجرت بکنند. بروند به جای دیگری که بتوانند تکالیف را انجام بدهند. آن دیگر... پس این جور موارد خلاصه‌اش این است دیگر. این جور موارد چون مندرج تحت آن دلیل نمی‌شود اما در عقد تأمین خب عقد تأمین عقد است، به او گفته اوفوا بالعقود. یا بیع زمانی خب بیع است، مشمول احل الله البیع مثلاً می‌شود اگر ما بگوییم احل الله بیع در مقام بیان است. که محل کلام است که احل الله البیع توی قرآن در مقام بیان باشد. این احل الله البیع که در قرآن هست این معلوم نیست در مقام بیان باشد. ولی اگر گفتیم در مقام بیان است خیلی خب این بیع زمانی هم می‌شود... آقا این هتل یا این طبقه هتل در فروردین فروخته می‌شود به آقای زید، همیشه فروردین مال آقای زید است. اردیبهشت مال آقای عمرو است، خرداد مال آقای بکر است، این یک بیعی است که در دنیا الان دارد رایج می‌شود. بیع زمان است یعنی این متاع در این زمان مال شما، نه اجاره، نه مثل فروختن است. در این زمان اصلاً این خانه مال شماست، قهراً منافعش هم به دنبال این که مالک عین می‌شوید منافعش هم می‌شود مال شما. اما فقط توی یک برج، یا شش ماه، هرچه زمان را قرار دادند. این هم شامل احل الله البیع آیا می‌شود؟ چه اشکالی دارد این هم شامل احل الله البیع می‌شود. چون عنوان صادق است، بیع است.

س: حاج آقا شریعت خالده چه جوری با این جمع می‌شود؟

ج: منافاتی با شریعت... اتفاقاً با شریعت خالده می‌سازد.

س: نه، این صلات فجر و این‌ها که آمدند به خاطر این که فجر ندارند...

ج: خالد است، خب با ادله دیگر حکمش را بیان کرده که چه کار کن. حالا شاید همان را از امام صادق هم می‌پرسیدیم می‌فرمودند هاجروا. شاید حکمش همین باشد.

س: ایشان می‌خواهد...

ج: بله دیگه، یا از امام صادق هم می‌پرسیدیم شاید می‌فرمود مهاجرت کنند، یا نه می‌فرمود اقرّب موارد را حساب بکنید مثل آن‌ها.

س: نگفتند که.

ج: خب نفمودند که فقهاء دارند استنباط می کنند می گویند دیگه.

س: ... اصل همان تردید ما همین بود دیگر، همین حرف را آن جا هم می توانستیم بزنیم که آیا این در مقام بیان هست، نسبت به عمومات آن جا هم می گفتیم در مقام بیان نیست با ادله دیگری می فهمیدیم.

ج: بابا وقتی که هست ما از واقعیت نمی توانیم بگذریم. آن بیانات می گفت اینها مطلق است، حالا که مطلق است باید به آن تمسک کنی نمی توانی بروی سراغ اصول عملیه، نمی توانی بروی سراغ جاهای دیگر که در مرتبه های بعد است. فرض این است که اطلاق درست می شود.

س: شما در مقام بیان بودن را با شریعت خالده ثابت کردید، غیر از این است مگر؟

ج: بله، چون احکام واقعی را دارند برای همه می گویند، خب ظاهر حال است دیگه، ظاهر حال امام صادق که دارد می فرماید حکم این شیء این است، این است که برای همه دارند می گویند، احکام شریعت را برای همه دارند بیان می کنند. قرآن که می فرماید «و من شهد الشهر فليصمه» یعنی من شهد الشهر مما در مدینه هستند، در زمان پیغمبر هستند؟ این است؟ «کتب عليكم الصيام» کتب عليكم یعنی علی شمایی که الان دارید قرآن را می شنوید و مشافه هستید؟ خب معلوم است اینها مثل کتاب؟؟/ است.

س: مقدمات حکمت ایشان را گفت به وسیله شریعت خالده تازه احراز می کنیم، طرف مقابل می گوید...

ج: احراز قطعی نمی کنیم، ظهور حال است، ظهور حال حجت است، ظاهر حالش این است که دارد حرفی می زند برای همگان و در مقام بیان است.

س: چرا؟ چون شریعت...

ج: اصلاً ما اطلاقات.. همه اطلاقات از ظهور حال متکلم است. اطلاقات ظهور حال متکلم است که در مقام بیان است. این را تازه ما می گوئیم، حرف آقای آخوند که بالاتر از این حرفها است. آقای آخوند می فرماید هر جا شک کردی متکلم در مقام بیان هست یا نیست، اصل این است که در مقام بیان است. اصل عقلائی است. اگر روی مسلک آخوند حرف بزنیم که حل شبهه خیلی آسان تر است. آخوند می گوید هر جا شک کردی گوینده در مقام بیان هست یا نه، اصل این است که در مقام بیان است، خلافتش باید ثابت شود که در مقام بیان نیست. خب طبق مسلک ایشان

بله، که این مسلک مسلک خیلی از اصولیون است. عده‌ای که منهم مرحوم امام قدس سره می‌گویند چنین اصل عقلایی نداریم. اصل آن که ما داریم این است که ظهور حال اگر پیدا کرد که در مقام بیان است. این ظهور حال حجت عقلایی است و ما که می‌گوییم در مقام بیان است به خاطر ظهور حالش است. نه به خاطر این که شک داریم و اصل این است که هر وقت شک کردی بگو ان شاء الله در مقام بیان است.

س: استاد ببخشید ظهور حال در شریعت خالده مگر استفاده می‌کند؟

ج: چرا.

س: ...

ج: بابا شریعت خالده می‌گوید این ...

س: ....

ج: من نمی‌دانم چه کار کنم واقعاً؟ این شریعت خالده دارد می‌گوید آن جایی که احکام واقعی را دارد بیان می‌کند پس برای همه دارد بیان می‌کند، آن جایی که می‌گوید اگر شک کردی در احکام واقعی من، استصحاب بکن، برائت جاری بکن، این را هم برای همه دارد می‌گوید. خب الان مطلقاتی که ظاهر حال... ظاهر مطلقات این است که دارد حکم واقعی را بیان می‌کند، و آن در مقام بیان است پس من باید اخذ بکنم به این حکم واقعی برای همه، آن جا حق ندارم به برائت بروم مراجعه کنم، چرا؟ برای این که آن کلامی که دارد حکم واقعی را به آن کلام بیان می‌کند ظاهر حالش این است که برای همه دارد بیان می‌کند، وقتی ظاهر حالش این شد که برای همه دارد بیان می‌کند پس الان آقایانی که الان بعد از هزار سال آمدند می‌گویند بله این دلیلی که دارد می‌گوید «من شهد الشهر فلیصمه» دلیلی که می‌گوید «کتب علیکم الصیام»، دلیلی که می‌گوید «إذا ضربتم فی الارض فاقصروا من صلاتکم مثلاً»، «لا جناح علیکم أن تقصروا» فلان، این‌ها مال همه است، مال ما هم هست که حکم واقعی را دارد بیان می‌کند. پس نمی‌تواند برود به برائت مراجعه کند.

خب می‌فرماید که: «نعم» در این جور موضوعات «یمکن أن یقال بأنّ الشارع لم یکن یصدد بیان حکمها» این جور موضوعات را می‌توانیم بگوییم شارع... که مندرج تحت عنوان نمی‌شود، می‌توانیم بگوییم شارع در صدد بیان حکم این‌ها نبوده. «و لو لأجل أنّها أمورٌ غیر مأنوسة للسامعین آن ذاک» چون اموری بوده که مأنوس برای سامعین در آن

موقع نبوده، در صدد بیان آن نبوده، چون تحت اطلاقات که نمی توانسته بیاورد و با اطلاقات بگوید چون فجری ندارد، بخواهد بگوید آن جاهایی که این جور است پس باید خصوصی دست بگذارد روی آن، آن را هم که گفتیم موضوع مستنکر است، غریب است. پس به خاطر این جهت حکم آن را نگفته. چون از یک طرف اگر می خواست به عمومات و اطلاقات بگوید آن ندارد، صدق موضوع نمی کند اصلاً. اگر می خواست حکمش را به خصوص بگوید، مستغرب عند السامعین بود، فلذا لم يتعرض لحکمه، چون میدان برای او بسته بود. از این جهت لم يتعرض، نگویید این با دین خالد نمی سازد. درست است دینش خالص است ولی بن بست برای بیان آن دارد. چون نمی تواند داخل عمومات بکند، چون فجر ندارد. از آن طرف بخواهد به خصوصه نامش را ببرد و بگوید، مستنکر پیش آن ها است. پس بنابراین آن ها را به خاطر این جهت بیان نکرده. واگذار کرده به این که طبق تکالیف و ادله دیگر هر جور استنباط کردند عمل بکنند.

س: یمکن أن یقال لازم نیست دیگر بگویم، قطعاً این جور است، چرا می گوید یمکن أن یقال؟

ج: شما که می دانید امکان با وجوب هم سازگار است، امکان عام، یکی از مصادیق آن وجوب است. یمکن أن یقال، شما حالا ممکن است یک راه دیگری پیدا کنید، می شود این جوری گفت.

«یمکن أن یقال بأنّ الشارع لم یکن بصدد بیان حکمها» حکم این موضوعات «ولو لأجل أنّها أمورٌ غیر مأنوسه» در صدد آن نبوده چون این ها امور غیر مأنوس هستند، خودش را بخواهد نام ببرد که غیر مأنوس است، از آن طرف توی اطلاقات و عمومات هم گفتیم صدق نمی کند، نمی تواند مندرج بشود.

«و لم تکن مورداً لإبتلائهم الا أنّ ذلك علی تقدیر تمامیته» الا این که عدم این که شارع در مقام بیان این ها نیست و این ها مندرج در تحت عناوین نمی شوند، بر فرض این که این تمام باشد «لا یضر بما هو موضع البحث من الموضوعات الأخری» این ضرر نمی زند به آن چیزی که مورد بحث است از موضوعات دیگری که تدرج فی العناوین الواردة فی المطلقات و لهذا» چون مانع آن ها نمی شود «نبحث عن شمول المطلقات و عدم الشمول» جای بحث آن باقی می ماند که بحث از شمول و عدم شمول بکنیم که حالا داریم بحث می کنیم. پس این تقریب اول و جواب از تقریب اول. اما تقریب ثانی ان شاء الله برای فردا.

## جلسه ۱۸

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

گفته شد که تمسک به اطلاقات برای افراد و مصادیق نوپیدا در ازمنه متأخره دارای مناقشاتی است. مناقشه اولی گفته شد، مناقشه ثانیه از ناحیه این بود که شرایط انعقاد اطلاق محقق نیست، شرط اول انعقاد اطلاق این است که متکلم در مقام بیان باشد و این جا این شرط محقق نیست. برای عدم تحقق این شرط دو تقریب وجود دارد. تقریب اول گذشت.

تقریب ثانی:

تقریب ثانی این است که یک مطلبی را در بحث اطلاقات توی اصول می گویند و آن این است که اگر متکلمی سخنی گفت و ما فهمیدیم این متکلم از فلان حیث در مقام بیان است، همین که فهمیدیم از فلان حیث در مقام بیان است برای حیث های آخر دیگر نمی توانیم اطلاق گیری بکنیم. چرا؟ برای این که با آن حیثی که او در مقام بیان است و احراز کردیم که از این حیث در مقام بیان است، کلام از نامفید بودن می افتد، مفید است، دارد یک مطلبی را بیان می کند، مطلبی را انتقال می دهد، کأنّ دیگر ظهور حالی نیست که از جهات دیگر هم حتماً باید در مقام بیان باشد. وقتی از یک حیث فهمیدیم در مقام بیان است دیگه از حیث های دیگر ظهور حالی پیدا نمی شود، دلیلی پیدا نمی شود تا ما احراز کنیم از آن نواحی هم، از آن حیث ها هم در مقام بیان است. مثلاً فرض کنید که حالا یا کسی گفت زید آدم به درد بخوری است، الان مثلاً فرض کنید که می دانیم از جهت این که زمان انتخابات و امثال ذلک هست و این ها، این از جهت این که یعنی یک آدم کارآمدی است، کار از هم درکنی است، دلسوزی به حال مردم دارد، از این جهت بله در مقام بیان است، می خواهد بگوید از این جهت آدم به درد بخوری است، اما حالا دیگر می توانیم اطلاق بگیریم و این آدم به درد بخوری است حتی برای این که از او تقلید کنیم؟ این به درد بخور است حتی برای این که مثلاً اموالت را به او بسپاری؟ این به درد بخور است برای این که مثلاً تدریس بیاید بکند مثلاً؟ نه، وقتی که از آن حیث می دانی در مقام بیان است، این مانع می شود از این که بگویی کلامش اطلاق داشت، گفت آدم به درد بخوری است، قید خاصی به آن نزد که از چه حیث، پس یعنی آدم به درد بخوری است از همه حیثیات؟ نه، این باعث

می‌شود که همان حیثی که احراز کردی، از همان حیث اطلاق منعقد می‌شود نه از حیثیات دیگر، مگر این که یک جایی احراز کنی واقعاً که بله از آن حیث آخر هم در مقام بیان بوده. خب اگر ما این قاعده را پذیرفتیم، این حرف را پذیرفتیم، اگر این حرف را پذیرفتیم در مقام اشکال می‌شود که ما به اطلاقات صادره در ازمنه ائمه علیهم السلام برای مصادیق نوپیدای در آینده دیگر نمی‌توانیم تسک بکنیم چرا؟ برای این که مسلّم نسبت به آن مصادیق آن زمان که در مقام بیان بوده، پس حالا که احراز می‌کنیم نسبت به آن‌ها در مقام بیان بوده، این قاعده می‌گوید نسبت به چیزهای دیگر نمی‌توانی بگویی در مقام بیان است.

س: .... با توجه به ... همین را باید بگوییم؟

ج: حالا این حرف است، حالا آن جواب حالا ببینیم. این فعلاً تقریب ثانی برای اشکال است که در مقام ما احراز کردیم که از یک حیث که بیان حکم برای آن افراد زمان خودشان باشد که در مقام بیان بودند، این قاعده هم می‌گوید وقتی شما فهمیدی از این حیث در مقام بیان است دیگر نمی‌توانی بگویی از حیث‌های دیگر هم در مقام بیان است و مقدمات حکمت از حیث‌های دیگر هم محقق است. پس بنابراین.

س: یعنی ممکن نیست؟

ج: نه، احراز نمی‌توانی بکنی که از آن حیث‌ها هم در مقام بیان است.

اگر بله، خود متکلم گفت من از همه حیث در مقام بیان هستم، خب اشکال ندارد. دلیلی اقامه شد که گفت من از همه حیث‌ها در مقام بیان هستم، اشکال ندارد ولی اگر این حرف‌ها را نزد، قرینه بر این امور نداشتیم، و احراز کردید از فلان حیث در مقام بیان است، دیگر نمی‌توانید بگویید از بقیه حیث‌ها هم در مقام بیان است. به خصوص این حرف روی مسلک مثل محقق خراسانی خیلی قابل فهم‌تر است چون محقق خراسانی می‌فرماید که هر جا شک کردیم که مولی در مقام بیان است، یعنی متکلم در مقام بیان است یا نه، اصل این است که در مقام بیان است. اگر شک کردی یک کسی در مقام بیان هست یا نه، اصل این است که در مقام بیان است. چرا؟ برای این که خب حرف زده که مردم از آن مطلب بفهمند، نخواستند لقلقه لسان داشته باشد، نخواستند تصحیح حلق بکنند، نخواستند این الفاظ را تمرین بکنند. خب می‌خواستند مطلب منقل بکنند. خب آن وقت اگر از یک حیث احراز شد خب این دیگر از مفید بودن بالاخره تحقق پیدا کرده دیگر، این جا معلوم نیست عقلاء بگویند ان شاء الله از جهات دیگر هم در مقام بیان

است. برای چه می‌گویند ان شاء الله از جهات دیگر هم در مقام بیان است؟ روی مسلک مرحوم محقق آخوند یک حرف قابل توجهی می‌تواند باشد اما روی حرف کسانی که می‌گویند نه، این که در مقام بیان است، اساس آن بر اصل نیست، برای ان شاء الله نیست، اساس آن بر ظهور حال است، این دائر مدار این که این ظهور حال چقدر است؟ اگر ظهور حالی است که از همه حیثیات است، خب همه حیثیات است، بعضی حیثیات است، بعضی می‌شود.

خب فلذا این مبنا مبنای مهمی است که باید در بحث اطلاق و تقييد آن جا انسان اتخاذ مبنا بکند و این‌ها یک قواعد بسیار مهم و کاربردی است من اول الفقه الی آخر الفقه ما نیاز به این حرف‌ها داریم؛ به اطلاق، تقييد و عام و خاص و این‌ها، این‌ها یک مباحث کلیدی بسیار مبتلی به در استنباطات است، بلکه در استنباطات غیر احکام فقهی هم همین طور است.

س: بین علما بین این اطلاقات در دلیل این که بدانند از دلایل دلیل لُبِّي است یا دلیل.... اختلاف است؟

ج: الان بحث ما همان طور که تقسیم‌بندی شد الان بحث ما در تمسک به اطلاقات لفظی است. حتی عموماً هم نه، اطلاقات لفظی که متوقف است بر جریان مقدمات حکمت.

س: پس جریان مقدمات حکمت در دلیل لُبِّي هست؟

ج: نه، قرائن لُبِّي که محفوف به کلام باشد مانع از اطلاق می‌شود. مثلاً اگر گفت اکرم جیرانی، خب این قرینه این که کسی دشمن‌اش را نمی‌خواهد بگوید قرینه می‌شود یعنی آن جیرانی که دشمن من نیستند، این قرینه لُبِّي مثلاً.

«التقريب الثاني: أنه بناءً على عدم جواز التمسك بالاطلاق» بنابر عدم جواز تمسک به اطلاق بعد از احراز بودن متکلم در مقام بیان از یک جهت معین و مشخصی. وقتی از یک جهت معین و مشخص فهمیدی گوینده در مقام بیان است این دیگر نمی‌شود تمسک به اطلاق کرد «لسائر الجهات التي يشك في كونه بصدد البيان لها» برای سایر جهاتی که شک می‌شود در بودن متکلم به صدد بیان برای آن سایر جهات نمی‌شود تمسک کرد. بنابراین مسلک، بنابراین عدم جواز و این قاعده «يشكل التمسك بالاطلاقات بالنسبة الى الموضوعات الجديدة» چرا؟ «إذ من الواضح كون المتكلم بصدد البيان بالنسبة الى حكم الموضوعات المعاصرة له و المتعارفة في زمانه» چون واضح است بودن متکلم به صدد بیان بالنسبه به موضوعاتی که هم‌عصر با خودش هست و موضوعاتی که تعارف دارد در زمان خودش. آن‌ها را که حتماً می‌خواهد بگوید، پس از یک حیث فهمیدیم که در مقام بیان این‌ها هست، حالا آیا نسبت

به موضوعات نوپیدا هم در مقام بیان بوده؟ شک داریم. این جا دیگر اصالة البیانیه و این که ان شاء الله در مقام بیان بوده نمی توانیم پیاده کنیم و تمسک کنیم. «فإنها من قبیل ما هو مورد الخطاب و السؤال و الذی لا یمكن تخصیص النص بغیره جزماً فإنها» یعنی آن موضوعات معاصره و متعارفه در زمان متکلم، آن ها از قبیل چیزهایی هستند که مورد خطاب و سؤال هستند و از قبیل چیزهایی هستند که ممکن نیست تخصیص دادن و اختصاص دادن نص صادر شده از متکلم را به غیر آن چیزی که مورد خطاب است به طور جزم. مثلاً گفته که من کاسه ای داشتم متنجس شده چه جوری آب بکشم؟ حضرت فرمود «اغسل المتنجس مرة واحدة» این جور، شما بیایید بگویید این مال غیر کاس جواب داده حضرت، می شود گفت؟ بگویید این «اغسل مرة واحدة» مال غیر کاس است، می گوئیم آقا از کاس سؤال کرده، امام مطلبی که می فرمایند مربوط به کاس نباشد، مربوط به چیزهای دیگر باشد، حتماً موردش را باید بگیرد. این که مورد سؤال بوده، این جا نمی توانیم بگوییم مورد را شامل نمی شود، حالا می فرماید آن چیزهایی که در ازمنه ائمه، موضوعاتی که معاصر بوده و متعارف در زمان شان بوده وزان آن وزان همان مورد سؤال است، می توانیم جایی بگوییم کلامی صادر شده و مورد سؤال را نمی گیرد؟ نمی توانیم بگوییم، حتماً مورد سؤال داخل در جواب هست، مگر مورد نادری، قرینه ای باشد که امام نخواستند از آن جواب بدهند به یک وجهی و رفتند یک چیز دیگری گفتند که خیلی به اندازه انگشتان یک دست هم شاید در فقه پیدا نشود، در روایات اهل بیت. که معمولاً خب سؤال کرده، ظاهر جواب این است که جواب همین را هم دارد می دهد دیگر، بگوییم این را شامل نمی شود؟

س: ما که نمی خواهیم بگوییم این را شامل نمی شود، می خواهیم بگوییم علاوه بر آن موضوعات جدید را هم شامل می شود.

ج: نه، این جا را دقت بکنید. داریم می گوئیم پس حتماً مورد خطاب را می گیرد، پس بنابراین اطلاعات زمان معصومین حتماً موضوعات زمان خودشان را می گرفته، چرا؟ چون وزان موضوعات زمان خودشان وزان مورد سؤال است. ولو مورد سؤال واقع نشده، ولی حتماً آن ها مورد سؤال هست.

س: ....

ج: حالا تا این جا شما آره را بگویید تا من بقیه اش را بگویم.



این‌ها که افراد موضوعات موجوده در زمان خودشان وزانش مثل وزان مورد سؤال است، چطور مورد سؤال را می‌گوییم حتماً شامل کلام می‌شود، این افراد متعارفه و معاصره با معصومین حتماً مشمول اطلاقات می‌شود، می‌شود یا نمی‌شود؟ حتماً می‌شود. حالا که شد آن قاعده تطبیق می‌شود، می‌گوییم خب پس حتماً از این حیث‌ها در مقام بیان بوده، حالا که از این حیث‌ها در مقام بیان بوده، یعنی آن حیث افراد متعارفه و معاصره، آن قاعده می‌گوید هر وقت متکلمی اطلاقی گفت و فهمیدی از این حیث در مقام بیان است نسبت به موارد مشکوک دیگر اصالة البیان و این که در مقام بیان است نمی‌توانی جاری بکنی.

س: این غیر از قدر متیقن است؟

ج: این اوسع از قدر متیقن است.

می‌فرمایند که پس «فإنها» چون موضوعات معاصره با متکلم و متعارف در زمان متکلم، این‌ها از قبیل موضوعاتی هستند که مورد خطاب هستند و مورد سؤال هستند و از قبیل آن موضوعاتی هستند که لایمکن تخصیص النص بغیره جزماً. نمی‌شود نص وارد شده را تخصیص بدهیم به غیر آن که سؤال کرده. او از ظرف سؤال کرده بگوییم این که فرموده «اغسل مرة واحدة» مربوط به این نیست، مربوط به کاسه نیست، مربوط به چیزهای دیگر است، این را نمی‌شود گفت. همین جور در خطابات هم که ولو مورد سؤال خاصی نیست، فرموده «فمن شهد الشهر فليصمه» خب موضوعات متعارفه، آیا زمان‌های متعارفی که آن زمان‌ها بوده این‌ها را نمی‌گیرد؟ «المسافر يقصر» این مسافرت‌های متعارف آن زمان را نمی‌گرفته؟ نمی‌شود گفت آن‌ها را نمی‌گرفته که. آن‌ها وزانش وزان مورد سؤال است، حتماً آن‌ها را گرفته، پس وقتی می‌گوید «المسافر يقصر» حتماً از حیث آن سفرهای متعارف در آن زمان در مقام بیان بوده، حالا آیا نسبت به سفرهای نوپیدای با هواپیما و سرعت‌های خیلی بالا که آن زمان‌ها اصلاً نبوده، از حیث این‌ها هم در مقام بیان بوده؟ این قاعده می‌گوید نه نمی‌توانی بگویی.

خب «و أما الموضوعات الحديثة فكون المتكلم بصدق بیان حکم آن موضوعات حدیثه مشکوک» بنابراین وقتی مشکوک شد طبق این قاعده «فلا يصح التمسك بها» به آن اطلاقات لإثبات حکم این موضوعات حدیثه. این بیان دوم بر این که به اطلاقات نمی‌توانیم تمسک بکنیم.

س: .... مگر مصداق جهت یا حیث می‌سازد؟ حالا یک مصداقی بر... ولی این که حیث نمی‌سازد، باید یک حیثی داشته باشد، یک جهتی متفاوتی...

ج: از این حیث در مقام بیان هست یا نیست؟

س: از این حیث....

ج: یکی یکی.

س: این مصداق را می‌گیرد.

ج: آهان از این حیث حتماً در مقام بیان بوده. می‌شود. این که می‌گوید «المسافر يقصر» این مسافرهایی که زمان خودش دارند مسافرت می‌کنند، در مقام بیان حکم این‌ها نبوده؟ در مقام بیان حکم سفرهای هزار سال بعد است؟ این را که نمی‌شود گفت، حتماً سفرهای زمان خودش در مقام بیانش بوده، و آن قاعده می‌گوید هر وقت کسی مطلقاً گفت و فهمیدی از یک حیث در مقام بیان است، از حیث‌های دیگر که شک کردی نمی‌توانی با اصالة البیانیه و این که ان شاء الله در مقام بیان است، احراز کنی و بگویی در مقام بیان است. چرا؟ برای این که کلام از افاده نمی‌افتد که، از مفید بودن که نمی‌افتد. خب آن را افاده کرده. این حرف درستی است، طبق مسلک آقای آخوند حرف درستی است که اگر ما بنای مان بر این باشد که عند الشک بگوئیم ان شاء الله در مقام بیان است، قدر مسلم جایی است که از یک حیث در مقام بیان بودن آن احراز نشده باشد، و الا اگر فهمیدیم از این حیث در مقام بیان است برای چی از حیث‌های دیگر هم بگوئیم ان شاء الله در مقام بیان است.

«الجواب عن التقريب الثاني: إنَّ المقام ليس من صغريات ذلك المبدأ فإنه مختصُّ بما إذا كان هناك جهتان و كان المتكلم بصدد البيان من جهةٍ و شكَّ في كونه بصدد البيان من جهةٍ أخرى و أما في المقام فالجهة واحدة».

جواب این است که شما خلط کردید بین دو چیز و آن این است که تارةً ما واقعاً دو جهت، دو حیث مختلف داریم می‌گوییم اگر فهمیدی از این حیث در مقام بیان است نمی‌توانی با اصل بگویی ان شاء الله از آن حیث هم در مقام بیان است. وقتی جهات متعدد داشته باشد. مثل همان مثالی که زدم. این که می‌گویی این آدم به درد بخوری است، یک حیث آن این است که به درد نمایندگی مجلس مثلاً می‌خورد اما به درد تدریس می‌خورد ربطی به نمایندگی مجلس ندارد. به درد تقلید می‌خورد ربطی به آن ندارد، آن یک چیز دیگری است. این جور جاها درست است اما اگر

حیث‌ها یکی است و آن این است که حیث سفر است، می‌خواهد بگوید مردم از حیث سفر چه حکمی دارند، این حیث که دو تا حیث نیست که بگوییم این‌ها یک حیث دارند، آن‌ها یک حیث دارند. می‌خواهد حکم مردم را از حیث سفر بیان کند، خب سفر آن‌ها با سفر بعدی‌ها فرقی نمی‌کند، سفر سفر است دیگر. پس بنابراین دو حیث نیست که اصلاً شما بگویید که... و وقتی می‌گوید المسافر يقصر معلوم است که از حیث این که وظیفه مسافر چیست، من حیث کونه مسافراً در مقام بیان است. حالا چه بگویی ظهور حال، چه بگویی اصل این است که از این حیث در مقام بیان است.

می‌فرماید: «إنَّ المقام ليس من صغريات ذلك المبنى» که در اصول گفته می‌شود. «فإنَّ» آن مبنا «مختصُّ بما إذا كان هناك جهتان» دو تا جهت منهاض، جدای از هم «و كان المتكلم بصدد البيان من جهةٍ و شكٍّ في كون المتكلم بصدد البيان من جهةٍ أخرى و أمَّا في المقام فالجهة واحدة كتقصير الصلاة بالسفر ثمانية فراسخ» که جهتی که مولی در مقام بیان آن است در آن عبارتی که «المسافر يقصر» این است که نماز به سفر هشت فرسخی قصر می‌شود، شکسته می‌شود. «و إنما الشك في شموله للمصدايق الجديدة» جهت یکی است فقط شکی که این جا موجود است شک در شمول آن کلام هست برای مصادیق نوپیدا و جدید «و هي ليست جهةً أخرى» مصادیق جدید که جهت دیگر نیست، همان جهت است، منتها مصداق‌ها متفاوت شده. «و حتى على تقدير تمامية ذلك المبنى» پس بنابراین حتی بنابر فرض تمام بودن آن مبنا که حالا در این که آن مبنا مثلاً صحیح است، صحیح نیست کلاماً «فالبحت عن ذلك» یعنی تمامیت... ذلك به تقدیر برمی‌گردد. «و البحت عن ذلك» یعنی بحث از این فرض تمامیت آن مبنا «موكولٌ الى محله من علم الاصول» که بحث مطلق و مقید است.

خب «و حتى على تقدير تمامية ذلك المبنى لا يقدر ذلك في الأخذ بالاطلاقات في الموضوعات الحديثة» چون جهت آن واحد است. بله اگر یک وقتی یک جایی جهات متعدد شد، اگر آن مبنا صحیح بود و قبول کردیم و درست بود بله، نمی‌توانیم در آن صورت، در خصوص آن جا تمسک به اطلاق بکنیم.

س: .... نسبت به مسائل حدیثه، اما قدر متیقن در مقام تخاطب را چه می‌کنید؟ وقتی دارند با ... آن زمان ... المسافر يقصر یعنی مسافری که همین جوری دارد سفر می‌کند، نه با هواپیما، این مانع از اطلاق نمی‌شود....

ج: بله، این حالا وجه آخر لاشکال. فعلاً این وجوه مناقشات را داریم می‌گوییم. و حق این است که قدر متیقن در مقام تخاطب مانع از انعقاد اطلاق نیست، آن مبنا ناتمام است ولی آن مناقشه آخری. فعلاً مناقشات متعدد، هر مناقشه‌ای را باید مطرح کنیم جواب خودش را بدهیم.

س: بین مصداق و جهت چه فرقی است با آن بیانی که فرمودید که طبق معمول آخوند است. بالاخره حالا ما احراز کردیم نسبت به بعضی مصادیق در مقام بیان هست پس یک کلام مفید است، چطور می‌خواهیم احراز کنیم نسبت به سایر مصادیق هم در مقام بیان باشد؟

ج: چون حیثی که در مقام بیان آن است، این حیث این است که نماز کجا قصر می‌شود برای مصلین. نماز کجا برای مصلین قصر می‌شود؟ در مقام بیان این است. پس جهت مختلف نشد، یک جهت است. مصلین کجا نمازشان قصر می‌شود؟ این جهت واحده‌ای است که در مقام بیان است. اما یک وقت هست که نه، مثل آن مثالی که زدیم می‌خواهد بگوید آن جهات مختلف است، یک جهت واحده‌ای نیست که کجا نمازش قصر می‌شود، آن جهتش این است که آن به درد مجلس می‌خورد، آن جا به درد افتاء می‌خورد، آن جا به درد تدریس می‌خورد و... جهات مختلف.

س: یعنی قاعده در مورد مصادیق نمی‌آید...

ج: بله،

س: چرا در مورد مصادیق همان حرف را نتوانیم بزنیم؟ همان حرفی که در مورد جهات مختلف می‌زدیم در مورد مصادیق...

ج: چون مطلق است، به مصادیق کار ندارد، حکم را می‌برد روی طبیعت. عام نیست که، در مطلق، حکم می‌رود روی طبیعت، به مصادیق کار ندارد. می‌گوید این طبیعت از حیث این حکمش چیست؟ بعد انطباق طبیعت بر افراد قهری است.

س: .. عموماً را تشکیک کردید در مسأله أم.

ج: بله.

س: ....

ج: در أم، تشکیک به خاطر این بود که موضوع له را نمی دانستیم چیست. آن به خاطر این جهت بود، موضوع له آیا من خرج الولد من بطنه است؟ یا من خرج الولد من بطنه و کان منشأه مائها، آن در موضوع له اصلاً شک داشتیم. این جا در موضوع له شک نداریم، موضوع له را می دانیم شامل می شود به حسب وضع لغوی، در اطلاق شک داریم که آیا آن اراده شده به جوری که شامل آن هم بشود، یا یک قیدی دارد که شامل آن نمی شود.

س: ... این حرفی که شما زدید اگر مصادیق جهت ساز بشوند مثلاً همین جا توی مسافر ما مصادیقی داریم کثیر السفر، مصادیقی هم داریم قلیل السفر است، بعد جهت ساز می شود، کثرت در سفر می شود یک جهت برای ... الان مصادیق اگر ... حالا الان سفرهای جدید می توانند جهت ساز بشوند.

ج: چه جهتی را می سازند؟

س: در سفرهای جدید مثلاً...

ج: الثمانية فراسخ آن بله، آن درست است، آن که شما می فرمایید آن جهت است. که کثرت سفر چه می شود، نمی شود، این ها هم در مقام بیان است. از این جهات یعنی اگر شک کردیم یک جایی مثلاً یک کسی گفت الان امام از این حیث که کثیر السفر می شود، فلان می شود در مقام بیان نبود، از حیث این که چه مسافتی در باب قصر ملاک است. خب بله آن جا هم نمی توانیم. اگر فرض کردید یک روایتی است که شواهدی در آن هست و قرائنی در آن هست که از این حیث فقط حضرت در مقام بیان است که می خواهند جهت مسافت را فقط بیان بکنند، اما این که کثرت حالا هست یا نه، سفر حلال است یا حرام است، این جهات را در مقام بیان نیستند. مثل قرآن شریف که فرموده اذا ضربتم فی الارض، این معمولاً قرآن شریف در مقام بیان اصل تشریح است که این جا وقتی که مسافرت می روید یک نماز قصری می آید، حالا خصوصیات آن چیست، شرایط آن چیست، در مقام بیان این جهت نیست. فلذا است که اگر فقهاء خیلی به آیات شریفه در جهات مختلف فقه تمسک نمی کنند آن وقت بیاییم به آن ها اشکال کنیم بگوییم آقا شما به قرآن کار ندارید؟ این ها به قرآن کار دارند اما چون قرآن قانون اساسی است، قانون اساسی در مقام بیان جزئیات نیست، اصل مطلب را می خواهد بگوید، فلذا فناً نمی شود تمسک کرد. از این جهت هی نام نمی برند در هر جایی، نه این که بی اعتناء به قرآن معاذ الله باشند. برای خاطر این که مولی آن جا در مقام بیان نیست. خدای متعال در مقام اصل تشریح است نه خصوصیاتش را بخواهد بفرماید که بگوییم در مقام بیان تقیید فرموده.

اصلاً در مقام بیان کلیات، در مقام اصل تشریح که هستند به خصوصیات توجه ندارند، خصوصیات با قانون بعدی می‌آید گفته می‌شود. مثل قانون اساسی کشورها هم همین جور است. به جزئیات کار ندارد، جزئیاتش را قانون عادی می‌آید بیان می‌کند. آن در مقام اصل تشریح است، دارد سیاست‌های کلی را می‌گوید، آن خطوط کلی را می‌خواهد ترسیم بکند، اما جزئیات و خصوصیات و این‌ها را دیگر آن کاری ندارد. حالا بفرمایید.

س: اشکال این بود که مصادیق معاصر معصوم علیه السلام حضرت در مقام بیان هستند، مصادیق آینده را در مقام بیان نیستند، جواب این شد که مصادیق جهت‌ساز نیستند، جهت واحد است، المسافر يقصر، فرض این است که گاهی مصادیق هم جهت‌ساز هستند مثل همان کثیر و قلیل....

ج: بله، حالا این فرمایشی که شما می‌فرمایید توی هامش اگر چه گفتند علیکم بالمتون بالحواشی، اما این جا عرض می‌کنم استثنائاً علیک بالهامش، در هامش یک مطلبی بیان شده فلذا گفته می‌شود پاسخ اصلی به این مناقشه ثانیه این است که مبنا درست نیست ولی اگر مبنا را بپذیریم ممکن است جایی مصادیق برگردد و این را در هامش مراجعه بفرمایید.

س: یک جواب دیگر هم می‌شود داد حاج آقا. که فرض بحث این است که ما شک بکنیم اگر جایی احراز کردیم که نسبت به آن جدید در مقام بیان هست، مشکلی نداریم و ما با آن بحث شریعت خالده احراز می‌کنیم که در مقام بیان ...

ج: یک جاهایی آره احراز می‌کنیم. این هم حرف درستی است ولی مبنا می‌گفت وقتی شک کردید. بله یک جواب این است که ما یک جاهایی شک نمی‌کنیم، به خاطر این که آن قرینه عامه می‌دانیم که در مقام بیان از این حیث هم هست. این حرف درستی است.

س: ...

ج: نه، همه جا این جوری نیست. گاهی هست که حالا فعلاً در این کلام ناظر به همین زمان خودشان هستند یا این... مثلاً در آن روایتی که می‌فرماید که امام صادق سلام الله علیه فرمودند که «ما انصفناکم» اگر الان از شما خمس بخواهیم بگیریم. یک مشکل اقتصادی برای مردم پیش آمده بودند حضرت فرمودند الان در این فرض ما بخواهیم خمس مان را بگیریم «ما انصفناکم» فلذا تحلیل کردند. این «ما انصفناکم» یعنی برای این معلوم است که،

نمی‌خواهد بگوید که «ما انصفناکم معاشر الامامیه الی قیامت» این معلوم است یعنی زمان خودمان که الان این مشکله پیش آمده.

س: قرینه دارد دیگر.

ج: آهان قرینه دارد. پس همه جا این جوری نیست که چون دین خالد است بگوییم که هر حرفی زدند برای همیشه است. گاهی هم نه به یک خصوصیتی می‌فهمیم برای همیشه نیست، به خاطر یک خصوصیتی می‌فهمیم برای همیشه نیست.

«المناقشة الثالثة» اصلش را بگوییم، حالا خصوصیات و این‌ها را... ببینید مناقشه سوم این است که انعقاد اطلاق توقف بر مقدمات حکمت دارد. مقدمه اولای مقدمات حکمت این است که مولی در مقام بیان است. مقدمه ثانیه‌اش این است که حالا که در مقام بیان است و می‌خواهد عبارتش را آینه تمام نمای مرادش قرار بدهد اگر توی مرادش توی دلش قیدی هست آن را باید بگوید و حیث این که نگفته معلوم می‌شود توی دلش هم نیست. مثلاً مولی گفته اکرم العالم، می‌دانیم در مقام بیان است. اگر واقعاً مولی می‌خواست و جوب اکرام را برای عالم عادل فقط قرار بدهد نه برای مطلق عالم، با توجه به این که مفروض این است که در مقام بیان موضوع حکمش هست و می‌خواهد موضوع حکمش را بیان کند، برای مکلفین روشن کند، متضح کند، اگر فقط بگوید اکرم العالم و نگویید اکرم العالم العادل، برخلاف آن فرض است. چون فرض این است که در مقام بیان است و می‌خواهد کلامش آینه تمام نمای مرادش باشد، پس می‌فهمیم حالا که نگفته اکرم العالم العادل توی دلش هم قید ندارد. پس عالم به نحو مطلق موضوع حکمش هست.

خب کجا ما از عدم تقیید می‌فهمیم که توی دلش هم قید نیست؟ آن جایی که بتواند تقیید کند. اما آن جایی که یک محذوری از تقیید است، آن جا می‌فهمیم توی دلش هم قید نیست. مثلاً تقیه است. داشت می‌گفت اکرم العالم یکهو یک نفری وارد شد از اعداء عدو ائمه، قید نزدند، خب می‌گوییم لعل ورود این مانع شد که حضرت قید بزنند، اگر این نیامده بود آن قید را می‌گفتند، این جا نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم، یعنی مقدمات حکمت پیاده نمی‌شود، چون مقدمات حکمت می‌گفت اگر توی دلش قید بود باید توی لفظش می‌آورد، حالا که نیآورده معلوم می‌شود نیست. کجا اگر توی دلش بود باید می‌آورد؟ که محذوری نباشد، خب اگر محذور است که نمی‌تواند بگوید. حالا بعد

از این که این مطلب روشن شد گفته می‌شود. ائمه علیهم السلام که فرمودند «المسافر یقصر» اگر توی دل‌شان این بود که المسافری که با همین مسافرت‌های متعارف مسافرت می‌کند، نه با هواپیما، نه با سرعت‌های کذایی. خب می‌توانستند تقييد کنند؟ بگویند المسافری که با هواپیما نیست؟ المسافری که با سرعت‌های فلان جوری نیست؟ مردم می‌خندند می‌گویند مگر چنین چیزی ممکن است شما تقييد می‌فرمایید؟ پس محذور استهجان عرفی، استغراب عرفی که بگویند این قیدها برای چیست می‌زنید، یعنی چی؟ پس بنابراین شرایط مقدمات حکمت فراهم نیست برای تمسک به اطلاقات، لعل افراد نوپیدا حکمش با آن‌ها فرق بکند ولی امام علیه السلام نمی‌توانسته تقييد بکند. این یک اشکال جدیدی است دیگه.

«المناقشة الثالثة: عدم امکان التقييد أو عدم عرفيته» یا تقييد اصلاً امکان نداشته یا عرفی نبوده، مردم می‌خندیدند، چنین تقييدی را بکنند. «لاشک فی أن الاطلاق اثباتاً» اطلاق اثباتی یعنی کلام، نه حکم واقعی ثبوتی. ما یک اطلاق ثبوتی داریم که در واقع قید ندارد، یک اطلاق اثباتی داریم که در مقام سخن و بیان. «أن الاطلاق اثباتاً» در مقام اثبات و بیان فرع امکان تقييد است. «فرع امکان التقييد كذلك» كذلك یعنی چی؟ یعنی همان دو تا قیدی که توی عنوان داشتیم که هم امکان واقعی داشته باشد هم عرفیت داشته باشد. «سواء قلنا بتوقفه علی امکان التقييد فی مقام الثبوت أم لا» حالا خواه بگوییم که بالاخره تقييد اثباتی و یا عدم تقييد که بخواهد کاشف باشد متوقف بر امکان تقييد در مقام ثبوت هست یا نه، به آن مسأله فعلاً این جا کار نداریم، آن سر جای خودش که کسی ممکن است بگوید که تقييد در جایی امکان دارد اثباتاً که ثبوتاً هم امکان داشته باشد. حالا ما به آن کار نداریم.

س: این محذوری که فرمودید چیست؟

ج: محذورش، عدم عرفیتی که مردم می‌خندند یا امکان ندارد.

س: ...

ج: یا تقيه است یک جایی.

س: ... یک جور دیگر بگویند، منحصر کنند در این سه علت، سفر باقی مثلاً با این سه وسیله یا با این حالت این نوع سفر فقط باعث قصر می‌شود اگر حتی قیدهای دیگر توی ذهن‌شان ممکن است می‌توانستند به خاطر همین عدم حجیت خب آن‌ها نمی‌توانستند بگویند، می‌توانستند منحصر بکنند در... موجود.



ج: آن هم بله، ولی آن هم گاهی... می‌گویند آقا پس اگر می‌فرمایید که مثلاً با چی، اذا سافرتم مع این مراکب طبیعیہ قصفوا صلاتکم» می‌گوییم برای چی این جوری حرف می‌زند مگر مراکب غیر طبیعیہ هم هست؟ یا با مراکب طبیعیہ بگویند، بگویند اگر راه رفتیم چی؟ و حال این که آن هم همین جور است. خلاصه باید یک جوری باشد که از محذور از تقیید نداشته باشد. حالا در جواب لابد یک راه‌حلی‌هایی نشان داده می‌شود، حالا فعلاً اشکال این است که توی ذهن‌ها ممکن است بیاید آقا ما نمی‌توانیم تمسک کنیم، برای این که امام نمی‌تواند تقیید بکند، از این عدم تقیید کشف نمی‌شود که توی دلش هم قید نیست. در واقع هم قید نیست.

«فإذا لم تمكن المتكلم من بیان القيد لم ينعد لكلامه اطلاق و لم يكن ذلك ممكناً لبعض المصاديق المستجدة» می‌فرماید که «و لم يكن ذلك» یعنی آن تقیید، ممکن برای بعضی مصادیقی که نوپیدا شده. «اذ يتعذر تعقلها و تصورها آن ذاک مثل طاقة النبوية و الحاسوب و نحوهما» اصلاً بعضی چیزها که حضرت بفرماید که... مگر این که مثلاً بفرماید با وسیله‌ای حرکت کنید که با نیروی هسته‌ای حرکت می‌کند. مگر با چیزی که کامپیوتر فلان آن است. خب این اصلاً قابل تعقل برای آن زمان‌ها نبوده که تا بخواهد تقیید بکند، حالا که نمی‌تواند این جور تقییدهایی بکند پس ما چه جور اخذ اطلاق بکنیم.

«و اما غيرها من المصاديق فالتقييد و ان كان ممكناً ولو بالاخبار بحدوث تلك الاشياء في الأزمنة الآتية أو في امكنة بعيدة على البلاد الاسلامية بالنسبة الى قسم الأخير من الموضوعات» می‌فرماید که اما غیر از آن‌هایی که ممکن نیست از موضوعات مستجده‌ای که اصلاً تعقل نمی‌شود کرد، تصور نمی‌شود کرد، نمی‌شده بشود آن زمان‌ها، نسبت به آن‌ها اگر چه تقیید ممکن است ولو به این که ابتدائاً حضرت بفرمایند یک زمانی پیش خواهد آمد که یک خرده ابزاری درست بشود از این‌ها بیشتر حرکت می‌کند، یک سرعت‌های قابل فهمی را بفرماید یا بفرماید یک لباس‌های یک جور دیگری هم خواهد شد، این‌هایی که خیلی دور از ذهن نیست و قابل تعقل است ابتدائاً خبر بدهند و بعد خب دیگه کلام را تقیید نکنند. این جور جاها ممکن است ولی در عین حال محذور دارد که حالا محذورهایش را ان شاء الله بعداً می‌خوانیم. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۱۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در مناقشه سومی بود که در رابطه با تمسک به اطلاقات لفظیه برای موضوعات مستجده و مستحدثه شده است. مناقشه سوم حاصلش این بود که خب یکی از مقدمات اطلاق، امکان تقیید است. در صورتی ما می‌توانیم اطلاق گیری بکنیم که تقیید برای گوینده ممکن باشد، آن وقت با این که تقیید ممکن است اگر تقیید نکرد معلوم می‌شود اطلاق مقصودش است اما اگر جایی تقیید اصلاً نمی‌تواند بکند این جا از عدم تقیید کشف اطلاق نمی‌شود، خب این امر واضحی است، روشن است. و حالا در مانحن فیه گفته می‌شود که ائمه علیهم السلام یا کلاً شارع چه در کتاب و چه در سنت، شارع نسبت به موضوعات مستجده امکان تقیید نداشته و چون امکان تقیید نداشته پس از عدم ذکر قید، اطلاق استفاده نمی‌شود، نمی‌توانسته بفرماید «إذا سافرتم بغیر هواپیما» یا «إذا سافرتم بغیر سرعت‌های کذا» نمی‌توانسته این جوری بگوید، چون نمی‌توانسته بگوید حالا که نرفته نمی‌توانیم بگوییم اطلاق دارد. دلیلی که فرموده «إذا سافرتم ثمانية فراسخ فاقصروا من صلاتکم» نمی‌توانیم بگوییم اطلاق دارد چون تقیید نمی‌توانسته بکند پس اطلاق ندارد، این شبهه مناقشه سوم. حالا چرا نمی‌توانسته؟ می‌فرمایند برای این که موضوعات مستحدثه دو قسم هستند همان طور که قبلاً گفته شد، یکی آن موضوعات مستحدثه‌ای که اصلاً تعقل آن، تصور آن در آن زمان‌ها ممکن نبوده که چنین چیزی شدنی است. خب این جور امور چه جور شارع می‌توانید بیاید تقیید کند؟ حالا ولو بگوییم خودش می‌فهمد، خودش می‌داند که باید بگوید اما مردمی که اصلاً متوجه این امور نیستند، قابل تعقل برای آن‌ها نیست، آخر مخاطبی که یک چیزی را اصلاً نمی‌تواند تعقل کند چه جور می‌شود او را مخاطب قرار داد، و یک امری که اصلاً قابل تعقل و تصور نیست بگوییم برای او؟ پس از یک قسم از موضوعات این چنینی است مثل مثلاً امور هسته‌ای، مثل مثلاً فرض کنید اموری که الان در ارتباطات پیدا شده، آن در شرق عالم است، آن در غرب عالم است، فوراً با امواج صدا منتقل می‌شود، تصویر منتقل می‌شود، چه می‌شود، اصلاً این‌ها توی ذهن کسی نمی‌ماند، این‌ها امور مستحیله حساب می‌شده مثلاً. این قسم اول.

و اما قسم ثانی آنهایی است که نه در این حد نبوده، اما در عین حال یک امور مستبعده‌ای بوده که محل ابتلاء نبوده برای آن زمان‌ها و تصور هم نمی‌شده که حالا حالاها اصلاً یک چنین چیزهایی مورد ابتلاء واقع بشود، این‌ها هم در به حسب عرفی تقیید به این‌ها غیر عرفی است، یک چیزهای مستبعد. مثلاً همین امروز از باب مثال عرض می‌کنم، استفتاء می‌کنند از مراجع یا از شما بزرگواران مردم می‌آیند مسأله سؤال می‌کنند، حالا دارید توی مسجد اعظم، توی حرم رد می‌شوید یک کسی می‌آید می‌گوید آقا... یک مسأله‌ای از شما سؤال می‌کند، شما می‌گویید لعل این خنثی باشد، خب بگویید آقا اگر خنثی نیستی حکم تو این است. این حرف عرفی نیست، شاید بدش هم می‌آید اصلاً، خنثی نیست چیه؟ ولو این که واقعیت دارد، خب شاید خنثی باشد، ما که علم ندارم خنثی در عالم هست، توی بعضی کشورها زیاد هم هست اصلاً لباس خاصی هم می‌پوشند. وقتی ما بعضی جاها می‌رفتیم می‌گفتیم این‌ها کی هستند این جور لباس پوشیدند؟ می‌گفتند این‌ها خنثی هستند. خب هست، حالا آمده سؤال کرده می‌گوید آقا... یا در استفتاء می‌نویسند اگر خنثی نباشید حکم‌تان این است، اگر خنثی باشید حکم‌تان آن است. اموری که... یا سؤال می‌آید می‌کند مثلاً می‌گوید آقا اگر سفر شما حرام نیست نمازت... الان می‌پرسد من آمدم قم نمازم چطور است؟ خب می‌گوید آقا قصد ده روز کردی یا نه؟ این‌ها درست است آدم سؤال کند، اما بگوید آقا اگر سفر شما حرام نیست بعد چی هست. این که سفر حرام نیست این‌ها یک چیزهایی است که تقیید به آن یا استفصال نسبت به آن، این‌ها را عرف نمی‌پسندد، پس بنابراین این جور قیود نمی‌توانیم اطلاق نسبت به آن جاری بکنیم. یعنی همان کسی که الان آمده مسأله را سؤال کرده و آن آقا در مقام جواب نگفته اگر خنثی نیستی آن اگر واقعاً خنثی هست، نمی‌تواند بگوید کلامش اطلاق داشت. چون تقیید به خنثی کردن عرفی نبوده که او تقیید بکند. این جاها هم پس این جور است، پس بنابراین ما دو قسم موضوعات مستحدثه داریم، قسم اول که اصلاً ممکن نیست چون مردم اصلاً تعقل نمی‌کنند، تصور نمی‌کنند. قسم دوم اگرچه قابل تعقل و تصور است اما در عین حال چون تقیید عرفی نیست و کأن یک نحو استهجانی دارد، این جاها هم از عدم تقیید، ما اطلاق نمی‌فهمیم در این موارد. این شبهه.

عبارت را نمی‌دانم آن روز خواندیم یا نخواندیم، اگر هم...

س: ...

ج: بله حالا دو مرتبه...

«المناقشة الثالثة عدم امکان التقييد» نسبت به بعض اقسام «أو عدم عرفيته» نسبت به بعض اقسام. «لاشك في أن الاطلاق اثباتاً فرغ امکان التقييد كذلك» شکی نیست در این که اطلاق از نظر اثباتی و مقام گفتاری، فرع امکان تقييد هست كذلك، یعنی اثباتاً. اگر اثباتاً می تواند تقييد کند اطلاق اثباتی می توانیم بگیریم، حالا سواء قلنا بتوقف اطلاق اثباتی بر امکان تقييد در عالم ثبوت یا نه، بگوئیم متوقف بر آن نیست که این یک بحثی است که اطلاق اثباتی در جایی قابل تصور است که ثبوتاً بشود تقييد کرد، یا نه، این چنین نیست. ما به آن فعلاً کار نداریم چون به مقام اثبات داریم می پردازیم. «فإذا لم يتمكن المتكلم من بیان القيد لم ينعقد لكلامه اطلاقاً» وقتی که متكلم متمکن از بیان قيد نباشد، چرا متمکن نیست؟ یا لعدم امکان التقييد، یا لعدم عرفيته که در تیترو عنوان گفتیم. «فإذا لم يتمكن المتكلم من بیان القيد لم ينعقد لكلام آن متكلم اطلاق و لم يكن ذلك ممكناً» این به نظرم یک چیزی این جا افتاده، «فإذا لم يكن ممكناً لبعض المصاديق المستجده اذ يتعذر تعقلها و تصورها آن ذاك مثل الطاقة النبوية و الحاسوب و نحوهما» این جا اگر ممکن نبود تقييد برای بعض مصادیقی که نوپیدا است و جدیداً پیدا می شود. چرا ممکن نیست؟ وجه عدم امکان آن چیست؟ یعنی مرجع آن ذلک چی بود؟ تقييد بود. «و اذا لم يكن ذلك» آن تقييد «ممكناً لبعض المصاديق المستجدة» چرا لم يكن؟ «إذ يتعذر تعقلها و تصورها آن ذاك» چون اصلاً تعقل و تصورش، به ذهن آوردن آن، فهم آن در آن ازمنه اصلاً متعذر بوده، نه متعسر یعنی مشکل. نه، متعذر بوده اصلاً ممکن نبوده. «مثل الطاقة النبوية» مثل نیروهای هسته ای یا حاسوب، این مسائل حساب، کامپیوتر و نحو اینها، یا تلویزیون مثلاً، یا تلفن مثلاً امثال اینها که اصلاً آن موقعها تصور نمی شده یک کسی غرب عالم باشد با یک کسی که در شرق عالم است یک چیز دست بگیرند و با هم حرف بزنند یا عکس هم دیگر، هم دیگر را ببینند، مشاهده بکنند. اینها اصلاً قابل تصور نبوده. خب اینهایی که ممکن نیست به خاطر این جهت خب چه جور بیاید تقييد بکنند؟ اصلاً نمی توانند آنها بفهمند، چه جور بیاید تقييد بکنند، چه جور بیان بکنند؟ یعنی دو تا اشکال است کأن توی ذهن مستشکل. یکی این که اصلاً این چه جور بیان بکنند، بیان آن میسور نیست، بیانش هم غیرممکن است برای گوینده ولو گوینده خودش بفهمد، ولی آخه این حرفی که مغلق است و این جور است اصلاً نمی داند چه جور بیان کند. گاهی خودتان توجه فرمودید که اصلاً یک چیزی می خواهید حالی یک کسی بکنید خودتان می دانید اصلاً می گوید من نمی دانم چه جور بیان کنم که او بفهمد، من قدرت در تفهیم را ندارم، نمی دانم چه جور بیان کنم که او بفهمد، این یک جور است. این یک مشکله است که این را نمی دانم چه جور بیان کنم که او بفهمد. دو؛ این است که حالا اگر بتواند هم بیان بکند، از این نظر برای خودش مشکلی نباشد، خب آن نمی فهمد، این هم یک مشکل دیگری است.

«و أما غيرها من المصاديق فالتقييد و إن كان ممكناً» پس قسم اول این جوری است. «و اما غيرها» این ضمیر غیرها باید ضمیر مذکر باشد چون برمی گردد به چی؟ برمی گردد به بعض المصادیق المستجدة. آن قبلی این بود «لم یکن ذلك ممكناً لبعض المصاديق» حالا و اما غیر آن بعض مصادیق. «و اما غيرها» مگر این که بگوییم آن بعض کسب تأنیت کرده از مضاف الیه خودش، لذا بعضها به آن برگردانده‌یم. اگر کسب تأنیت شرایطش این جا باشد خیلی خب اشکالی ندارد ولی اگر بگوییم نیست. «و اما غيرها من المصاديق فالتقييد و إن كان ممكناً ولو بالاخبار» چه جور ممکن است؟ ولو به این که امام علیه السلام مثلاً اخبار کند اولاً «بحدوث تلك الاشياء فی الازمنة الآتیة» بفرماید در زمان‌های بعد چنین مسائلی رخ خواهد داد، چنین چیزهایی موجود خواهد شد «أو فی أمكنة بعيدة عن البلاد الاسلامیة» یانسبت به آن چیزهایی که گفتیم ممکن است در عصر خودشان بوده اما آن موقع مبتلی به نبوده، مثلاً در سیبری چه جوری است، در قطب چه جوری است؟ خب این‌ها را برای چی بیایند بگویند؟ خب آن‌ها را هم اطلاع بدهند بگویند بله الان که ما زندگی می‌کنیم در نقطه‌هایی از عالم این جوری است، فجر مثلاً قابل تحقق نیست، مکان‌هایی داریم این جوری است، اول این را اخبار کنند، ذهن مخاطب را آماده کنند بعد حکمش را بیان کنند. پس اگرچه ممکن است ولو به این که اخبار کنند ابتدائاً بعد بخواهند حکمش را بیان کند.

خب «و أما غيرها من المصاديق و إن كان ممكناً ولو بالاخبار بحدوث تلك الاشياء فی الازمنة الآتیة أو فی امكنة بعيدة عن البلاد الاسلامیة اولاً» این بالنسبة الی فلان، این را دیگر لازم نیست، این تکرار ناتمامی است چون همین که گفتیم غیرها، همین قسم ثانی می‌شود دیگر، دوباره بگوییم بالنسبة بالقسم الأخير من موضوعات، احتیاجی به آن نداریم. پس این جوری می‌شود (آن که در بین تیرک هست محذوف) او اخبار کند به حدوث آن اشياء در ازمنه آتیة یا در امکنه بعیده اولاً، اولاً به او اخبار کند. این اولاً را هم لازم نیست درشت نوشته بشود. چون این اولاً و ثانیاً آن جوری نیست این جا. «اولاً ثم تقييد الخطاب و اخراجها عنه ثانياً» سپس تقييد کند خطاب را، و اخراج کند آن بعض مصادیق را از خطاب برای مرحله دوم. ذهن‌ها آماده شد حالا؟؟ بگوید آقا یک زمانی پیش خواهد آمد مردم با یک وسائلی که در فضا حرکت می‌کند مسافرت خواهند کرد. اذا سافرتم فاقصروا من صلاتکم الا آن زمانی که این جور خواهد شد و با آن وسائل مسافرت کردید. این جور می‌فرماید. می‌فرمایند که «ثم تقييد الخطاب و اخراجها عنه» که این جا هم اخراجه عنه باید باشد اگر به آن بعض برگردد و نگوییم کسب تأنیت کرده. الا این ممکن است، این تقييد ممکن است در این جا؛ در این قسم ثانی «إلا أن هذا التقييد لم یکن امرأ عرفياً فإن اخراج ما یتبلی به

المكلف بعد قرون متمادیه لیس امراً لازماً عرفاً» زیرا اخراج چیزها و موضوعاتی که مکلف به آن ابتلاء پیدا می‌کند بعد از گذشت قرون متمادیه، این یک امر لازمی نیست عرفاً که الان بیاید بخواهد تقیید بکند، می‌گوید با ما دارید حرف می‌زنید «بحیث یکون ترکه علی خلاف قانون المحاوره» به جوری که اگر آن را ترک کند یعنی آن تقیید را ترک کند، برخلاف قانون محاوره مشی کرده باشد، چون ربطی به آن مخاطبین ندارد و وقتی این جور شد که امر لازم نبود، و می‌گویند لازم نیست تقیید کند، عموم دیگر از این اطلاق هم برداشت نمی‌کند می‌گوید خب لازم نبوده که بگوید. نکته برای این که لازم نبوده بگوید، پس شاید قصد درونی او باشد ولی چون لازم نبوده نگفته. پس ما اطلاق نمی‌فهمیم.

س: سالبه به انتفاء موضوع بوده.

ج: نه، موضوع در آینده که هست. بله در آن زمان نبوده، درست. چون در آن زمان نبوده به قول شما سالبه به انتفاء موضوع می‌دیدند می‌گفتند لازم نیست بگوید. پس از نگفتن نمی‌فهمیم که در دل آن هم قید نیست برای آن زمان‌ها، شاید در دل آن قید برای آن زمان‌ها باشد. اما الان لزومی نداشته بگوید، پس اطلاق برای کلامش منعقد نمی‌شود. پس آن جایی که اصلاً تقیید ممکن نیست اطلاق منعقد نمی‌شود که روشن است، آن جایی هم که تقیید ممکن است ولو به این شیوه، به این تدبیر که اول بگوید بعد بخواهد تقیید بکند، خب ممکن است. اما باز در عین حال چون عرف آن را امر لازمی نمی‌بیند از نگفتن، نبودن درک نمی‌کند. از نگفتن، اطلاق نمی‌فهمد، می‌گوید چون لازم نبوده نگفته، و الا شاید واقعاً قید باشد و آدم‌هایی که با هواپیما می‌روند شاید حکم‌شان غیر آدم‌هایی باشد که زمینی می‌روند. آن‌ها تعب دارند، خستگی دارند، گرفتاری دارند، شارع گفته نماز را قصر بخوانید، آن‌هایی که به چند دقیقه می‌رسند آن جا، برای چه بگوید که نمازتان را قصر بخوانید؟

«و معه لا ینعقد للكلام اطلاقاً بالنسبة الیه» اطلاق به نسبت به آن قید پیدا نمی‌شود «لأنه» چون اطلاق فرع عرفی بودن تقیید است. تقیید باید عرفی باشد حالا که تقیید نکرده بفهمیم اطلاق است «و بالجملة» حاصل کلام این است که «أنّ التقیید بالنسبة للمصادیق الجديدة» تقیید کلام به نسبت به مصادیق جدیده یا غیرممکن است که قسم اول است «أو غیر عرفی علی سبیل منع الخلو» یا آن است یا این است، علی سبیل منع الخلو، یعنی واقعه از یکی از این دو تا خالی نیست؛ یا ممکن نیست یا غیر عرفی است. و هر کدام از این‌ها بود «فلا ینعقد الاطلاق بالنسبة الی تلک المصادیق» پس اطلاق به نسبت به آن مصادیق نوپیدا محقق نخواهد شد پس فقیه نمی‌تواند بفرماید که من به إذا

سافرتم تمسک می‌کنم و می‌گویم امروز هم که با هواپیما باید نمازتان را قصر بخوانید. نه، بلکه حالا اگر این اطلاعات نبود آن وقت باید ببینیم که آیا در باب صلات اصل تمام است یا اصل قصر است. اگر گفتیم اصل تمام است هر جا شک کردیم باید بگوییم نماز را تمام باید خواند. اگر بگوییم اصل قصر است خب باید بگوییم قصر بخوان، از باب آن اصل.

جواب:

«الجواب عن المناقشة الثالثة» اما خلاصه جوابی که داده می‌شود این است... اما این که گفتید دو قسم است؛ یک قسم این است که اولاً ممکن نیست، جواب این است که چرا می‌گویید ممکن نیست. شما گوینده را مثل این که کم گرفتید که می‌گویید ممکن نیست. این‌ها امرای کلام هستند، این‌ها صعاب را و مشکلات بزرگ را به آسانی بیان می‌توانند بکنند، حل بکنند، بیان بکنند. مردم به ذهن‌شان نمی‌آید، آن‌ها تعقل نمی‌کنند، همان راهکاری که در قسم دوم شما گفتی خب در قسم اول هم می‌شود گفت. اول می‌گویند آقا یک روزگاری می‌آید این جور خواهد شد، آن جور خواهد شد، آن جور خواهد شد بعد به یک بیان روانی که خود آن‌ها بلد هستند چه کار می‌کنند خب حکمش را هم بیان می‌کنند. پس همان‌هایی که شما می‌گویید غیر ممکن است یعنی چی غیر ممکن است؟ یعنی برای ائمه ممکن نیست، که آن‌ها معاذ الله بخواهید بگویید که ممکن نیست آن‌ها در بکنند یک چنین چیزهایی که... به ذهن‌شان اصلاً بیاید که بخواهند تقیید کنند؟ که این معاذ الله. خدای متعال، ائمه علیهم السلام... این که نمی‌شود گفت. پس باید آن جوری بگوییم اگر مقصود از غیر ممکن بودن است. یعنی آن‌ها خودشان می‌دانند اما کلام قصور دارد از این که بتوانی این حرف را به آن‌ها بفهمانی. کلام قصور دارد که بتوانی حرف را به آن‌ها بفهمانی. اگر این است خب می‌گوییم نه، آن‌ها امیر کلام هستند، برای آن‌ها هیچ کلامی قصور ندارد، آن‌ها می‌توانند که با کلمات‌شان بیان بکنند و این غیر ممکن بودن درست نیست نسبت به آن‌ها. این نسبت به آن اول.

اما نسبت به دوم که گفتید غیر عرفی است، یک چیزهایی که آن موقع مبتلا نیست، یک چیزهایی که غیر مبتلی به است غیر عرفی است که آدم بیاید به آن‌ها تقیید بکند. خب ما هم یک خرده پیاز داغ آن را اضافه کردیم و به خنثی و این‌ها هم مثال زدیم. جواب این هم این است که نه، غیر عرفی است برای کی؟ برای آدمی که فقط می‌خواهد احکام زمانه خودش را بیان بکند، اما آدمی که فرض کردیم، شارعی که فرض کردیم برای ابد می‌خواهد حرف بزند، برای تاریخ آینده الی یوم القيامة بنا دارد حرف بزند، دینش خاتم است و لکافة العالم موجودین و کسانی که بعد

می آیند و بعد می آیند و هزار سال، ده هزار سال، هر چه می خواهد حرف بزند، آیا این هم عرفی نیست که تقیید کند بله یک زمان های بعد با این که بشر هم می داند، هم آن ها هم که زمان خود ائمه بودند می دانند که تصور بشر از زمان های دور تا زمان های خودشان چقدر زیاد بوده. هم آن ها هم می دانند یک وقتی یک موقعی آدم ها غارنشین بودند، چه بودند، فلان بودند، حالا خانه دارند، چه دارند. این ها را که می دیدند که و لباس ها چقدر تغییر کرده، چقدر فنون برای زندگی پیش آمده، این جور نبوده که... حتی ساعت هم بوده، سکه می زدند، چه می زدند، فلان می زدند. خب می داند همان طور که فی ماسبق تصور بوده، در ما یأتی هم خواهد بود. آن وقت کسی که متکفل چنین امری است از آن هم عرفاً بعید است تقیید کند؟ نه دیگه این جا عرفاً تقیید نیست. پس شما آمدید آدم های معمولی که حرف را برای زمان خودشان می خواهند بزنند. خب می گوید این یعنی چی؟ نسبت به چیزهایی که بعد هم می آید چه لزومی دارد تقیید بکند؟ آن درست است. اما آدمی که برای تاریخ می خواهد حرف بزند، قرآن برای تاریخ می خواهد حرف بزند نه برای زمان خودش فقط، خب آن پس بنابراین آن وقتی می گوید که «و من شهد الشهر فليصمه» آن می داند یک زمانی پیدا خواهد شد که با ابزار... با تلسکوپ خواهند دید، خب چرا تقیید نکرده که منشأ در؟؟ بالرؤية الاعتيادية، این جور می توانست بگوید که، نگفته. پس معلوم می شود هر جور می بینی حالا با چه تلسکوپ بینی چه عادی بینی. آن تقیید کردن او.. کما این که از این مثالی هم که زدم یک چیزی هم برای شما روشن شد و آن این است که گاهی تقیید که می خواهد بکند لازم نیست که اسم و چیز آن که بعداً می خواهد بیاید که خیلی غریب است، می تواند یک جوری، به یک لازمه ای، به یک کلامی تقیید بکند که استغراب و استبعاد عرفی هم نداشته باشد. مثلاً مثل همین مثال بفرماید که «من شهد الشهر یا من رأى الهلال بالطرق الاعتيادية» این جوری بگوید. لازم نیست بگوید الا این که با تلسکوپ، ولو بالتلسکوپ، می گوید آقا تلسکوپ دیگه چیه؟ این جور که لازم نیست بگوید، بگوید معمولی مثلاً. پس بنابراین عبارات جایگزین هم ممکن است. حالا اجازه بفرمایید عبارت را هم تطبیق کنیم لو بقی فی انفسکم الشریفة امرٌ آن وقت بفرمایید.

«الجواب عن المناقشة الثالثة: إن التقیید بالنسبة الى جميع الموضوعات الحديثة كان ممكناً» این که شما دو قسم کردید گفتید یک قسم ممکن است یک قسم ممکن نیست این حرف غلطی است. نسبت به همه اش ممکن است. إن التقیید بالنسبة الى جميع الموضوعات الحديثة كان» می بوده است در زمان ائمه هم «ممكناً للمعصومين عليهم السلام ولو ببيان تلك الموضوعات و اطلاع الناس بها فی ما یأتی» ولو به این که همان تدبیری که خودتان در اشکال



می‌گفتید، همان تدبیر را به کار ببرد. ولو به بیان نمودن آن موضوعات ابتدائاً و بیان ابتلاء ناس به آن موضوعات فی ما یأتی، در ازمنه آتیه. ولو این‌ها را بفرماید که بله چنین چیزی خواهد شد «مثل الطاقة النبویة» که امور هسته‌ای را بفرمایند که بله یک زمانی خواهد آمد که مثلاً از همین حرکت، از همین هوا، از همین عناصری که در حجر هست، در خاک هست، در چی هست در چی هست، از این‌ها روشنایی خواهند گرفت. بیایند بیان بکنند چه اشکالی دارد؟ «و إذا البحار فجرت» اتفاقاً یک ملامعی هم هست در شریعت. دریا یعنی آب فجرت.

س: آستانه قیامت را می‌فرماید چه ربطی به حالا دارد.

س: از آب آتش می‌گیرند توی بعضی روایات فکر کنم هست.

ج: بعضی روایات هم ممکن است باشد. حالا تفسیر آن خودش....

س: وظیفه انسان بعضی از اخباری که وقایع غیرعادی را مطرح کردند از آن جا؟؟/ می‌شد که وظیفه امام این است که آن احکام شریعت را آن زمان...

ج: شما از کجا به دست آوردید وظیفه امام این است؟ وظیفه امامی که می‌خواهد امام...

س: ...

ج: نه نه، وظیفه امامی که امام تاریخ است، مبین...

س: ما که الان امام زمان نداریم.

ج: امام زمان داریم البته.

س: ... ظاهر نیست آن به خاطر ... ولی امام آن زمان وظیفه‌اش این بوده که احکام آن زمان، مسائل آن زمان را...  
خب حالا برای ما چی؟ ...

ج: نه، ببینید حتی می‌گوید نماز خواندن و فلان و این‌ها را هم بگذارند کنار آن‌ها را هم نگویند، یعنی اگر آن‌ها را هم نگویند که دیگر هیچی. آن‌ها را هم نگویند؟ ظاهر امر این است که اگر یک جایی یک محذوری باشد و الا... بعد هم حالا همان جا هم یک سؤالاتی است که آن‌ها را هم... خب حالا بعضی‌ها موجب شدند مگر همه موجب شدند؟

حضرت عالی الان موجب شدید برای این که حضرت غایب باشند؟ این‌هایی که فداکار هستند، این‌هایی که... چه موجبی شدند؟ شیخ انصاری موجب شده؟ شیخ طوسی موجب شده؟ شیخ مفید موجب شده؟ محقق حلی موجب شده؟ این همه مسلمان‌های چیز موجب شدند؟ خب یک عده فلان فلان شده موجب شدند، خب آن‌ها هرچی، چرا برای همه این جور باشد؟

س: ...

ج: حالا صحبت سر آن هم است. حالا این آدمی که مبین شریعت است، احکام اسلام برای همیشه می‌خواهد گفته بشود، به خصوص قرآن، حالا ائمه علیهم السلام، قرآنی که معجزه خالد است ولی برای همیشه است، خب بیاید چه کار بکند؟ فقط برای زمان خودش بفرماید؟ پس این که می‌گویید... این جا جواب این است که این که غیرممکن است غلط است. آن مقام مقام آخری است، این که شما گفتید غیرممکن است می‌گوییم غیرممکن نیست، چرا غیرممکن نیست؟ برای این که می‌تواند این را بیان بکند، وظیفه‌اش هست و این‌ها کار نداریم، بابا اشکال سر این است که او گفت غیرممکن است، می‌خواهیم بگوییم نه ممکن است.

«فإن ذلك وإن كان أمراً صعباً بل متعذراً على المتكلم العادي في ذلك العصر» بیان آن امور آینده اگرچه امر مشکلی است بلکه متعذر و غیرممکن بر متکلمی که عادی است در آن عصر گذشته و عصر ائمه «إلا إنه كان ميسوراً للمعصومين» این للمعصومین را که متعلق به چیز است، اول خط آورده غلط است. این باید پشت سر هم باشد. «إلا أنه كان ميسوراً للمعصومين عليهم السلام الذين كانوا امراء الكلام» آن معصومینی که امیر سخن بودند «و في أعلى مراتب الفصاحة و البلاغة بحيث يمكن لهم بيان اصعب المطالب و ابعدها عن فهم الناس بعبارة مختصرة مفهومة» خب «و لو اغمضنا عن ذلك فالتقييد لا يتوقف على ذكر الموضوعات الجديدة» از این مطلب هم اگر اغماض بکنیم می‌گوییم تقیید متوقف بر ذکر خود موضوعات جدید نیست که بگوییم آقا توی ذهن مردم اصلاً نمی‌فهمند یا بیانش صعب است یا فلان است «و الممكن الوصول الى النتيجة» به همان نتیجه‌ای که نام آن موضوعات را ببریم برسیم، «بیان آخر كأن يقول المسافر مسيرة يوم يقصر» می‌گوید المسافر مسيرة يوم، دیگه مسیره یوم برای همیشه هست دیگه، بگوید المسافر مسيرة يوم يقصر و هذا يشمل الاذکار القديمة و الحديثة في ما كان الموضوع ذلك» این عبارت شامل می‌شود اسفار گذشته را و اسفار نوپیدا را «فی ما كان الموضوع ذلك» در مواردی که موضوع ذلك یعنی آن امور مستجده کذائیه باشد. در آن مورد این حرف را بزند. البته این مثال خیلی مثال دقیقی نیست چون

«المسافر مسیره یوم یقصر» باید المسافر بأیه وسیله؟ خب این را هم باید تقیید بکنند، این را تقیید نکرده دیگه، این جا هم ما اطلاق می خواهیم «المسافر مسیره یوم یقصر» احتیاج به اطلاق دارد.

س: ....

ج: آهان، این جوری باید بشود «المسافر مسیره یوم بأیه وسیله» ولو وسائلی که این امروز نیست. این جوری بگوید، بگوید ولو وسائلی که امروز نیست. آن وقت دیگه بله. می توانست این جوری بگوید. نیاید بگوید هواپیما، نگوید چی، بگوید بأیه وسیله ولو وسائلی که امروز نیست. آن وقت بله.

س: ...

ج: نفهمیدم فرمایش شما را.

س: موضوع اصلی اگر سفر باشد.

ج: آره این جور می تواند بگوید. «فی ما کان الموضوع ذلک» یعنی موضوع سفر باشد، در جایی که موضوع سفر است بیاید این جوری بگوید، بگوید «المسافر مسیره یوم یقصر» این عبارتی که این جا آورده شده احتیاج به اطلاق دارد. بخواهد اطلاق نداشته باشد باید چه جور بگوید؟ بگوید «المسافر مسیره یوم بأیه وسیله» ولو وسیله ای که امروز وجود ندارد. این یقصر. این جور می فرمود خب بله.

س: .... باز اول الکلام است....

ج: ولو وسیله ای که امروز وجود ندارد.

س: ... نسبت به وسائل ...

ج: بله این عموم است دیگر، أیه وسیله، این دیگر اطلاق نیست، این عموم است.

س: ...

ج: آقا چه جور پس بگوید؟ بخواهد برای آینده بگوید چه جوری است؟

س: ...

ج: نه، آن اطلاق است که اشکال دارد.

س: ...

ج: بابا این جور که بگوید همه می فهمند. می گوید هر وسیله ای ولو وسائلی که امروز وجود ندارد. خب این جوری بگوید دیگه.

«و اما ما ذکر» اما آن آخری که گفتید ممکن است ولی عرفیت ندارد. جواب: «و اما ما ذکر من عدم عرفیة التقیید باخراج ما سوف یبتلی به المكلفون بعد القرون المتماذیة» گفتید عرفیت ندارد به چیزی که بعدها مکلفون به آن مبتلا می شوند در بعد از قرون متماذیه. این هم جوابش این است که «فیرد علیه أنّ ذلك» مشاراًلیه این ذلک آن اخراج است. «أنّ ذلك لیس غیر عرفی» یا آن تقیید به اخراج. به تقیید هم بخورد اشکال ندارد، مشاراًلیه. «أنّ ذلك لیس غیر عرفی» این تقیید به اخراج ما سوف یبتلی به المكلفون غیر عرفی نیست بالنسبه به کی؟ آن متکلمی که متکفل و مبین احکام شریعت است «للطاری بالنسبة الی المتکلم الذی من شأنه بیان ما یحتاج الیه الناس من الاحکام فی جمیع الاعصار و الامصار حیث إنّ الشریعة الی بینها خالدة الی یوم القیامة و متجهة الی جمیع انحاء العالم» برای این آدم غیر عرفی نیست بلکه متوقع است بگوید، به خصوص در مثل قرآن، به خصوص در مثل فرمایشاتی که ابتدایی است، مسبوق به سؤال سائل نیست.

س: ...

ج: می گوئیم به خصوص، نمی گوئیم آن هم خراب می شود. به خصوص. حالا در مورد سؤال سائل ممکن است بگویند در حیظه سؤال او جواب می دهند اما آن جاهایی که جواب استفتاء هم نیست، خودش مطلب دارد می فرماید، ابتدائاً مطلب دارد می فرماید، خب این مطلب برای اهل عالم دارد می گوید، از این متوقع است چون او مبین شریعت است و موضع احکام است. بنابراین آن ها غیر عرفی نیست. وقتی غیر عرفی نبود، به خصوص خودشان هم فرموده اند «فاحتفظوا بکتبکم سوف تحتاجون الی این کتب» نقل شده که ائمه فرمودند دیگه، به این ها نیاز دارید، یا به روات می گفتند این ها را نقل کنید، «رب حامل فقه الی من هو افقه منه» تأکید می کردند، تقریب می کردند، این حرف ها را که از ما می شنوید برای دیگران نقل کنید، نشر حدیث چقدر ثواب دارد، چه دارد چه دارد، با همین می خواستند احکام را منتشر کنند، معارف را منتشر کنند در عالم. پس این متکلم این چنینی غیر عرفی نیست که شما می گوئید

غیرعرفی است که چون برای اهل زمانش لازم نبوده نه، این که فقط برای اهل زمانش حرف نمی‌زند. این مثل مصنفی است که کتاب می‌نویسد. مصنفی که کتاب می‌نویسد فقط اهل زمان خودش را که در نظر نمی‌گیرد، این کتاب را نوشته برای این که بماند، همه بیابند از آن استفاده کنند. پس بنابراین جوری حرف می‌زند که بعدی‌ها هم که می‌آیند بتوانند از آن استفاده بکنند. این هم پس بنابراین مناقشه سوم نسبت به تمسک به اطلاقات و جوابش.

«و أما المناقشة الرابعة» ان شاء الله بعد. و صلى الله على محمد و آله.

## جلسه ۲۰

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لاسيما بقية الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

مناقشه چهارمی که برای تمسک به اطلاقات لفظیه برای مصادیق نوپیدا شده است این است که اطلاقات انصراف دارد از مصادیق نوپیدا و وقتی انصراف داشت پس مقدمات حکمت محقق نمی‌شود چون انصراف خودش مثل قرینه می‌ماند. گاهی یک لفظی از نظر معنای لغوی آن یا عرفی آن شامل بعض مصادیق می‌شود ولی وقتی متکلمی آن را به کار می‌گیرد این انصراف پیدا می‌کند از بعضی مصادیق و شامل آن نمی‌شود مثلاً واژه حیوان، واژه حیوان یک معنا و مفهومی دارد که شامل انسان هم می‌شود فلذا در تعریف انسان می‌گویند حیوان ناطق. اما کلمه حیوان اگر توی استعمالات گفته می‌شود انصراف از انسان دارد. اگر گفت که مثلاً لاتصل فی ویر الحیوان کسی نمی‌فهمد که موی خود انسان هم اشکال دارد. کلمه حیوان از انسان انصراف دارد فلذا به یک کسی اگر بگویند حیوان بدش می‌آید، می‌گوید چرا بدت می‌آید، مگر تو حیوان نیست، حیوان ناطق هستی دیگر، این به خاطر این است که واژه حیوان انصراف به غیر انسان از حیوانات دارد. البته منشأ انصراف مختلف است، گاهی منشأ انصراف مثلاً کثرت وجود است، گاهی کثرت استعمال است، گاهی تناسب حکم و موضوع است و امور مختلف. حالا این جا مستشکل و مناقش می‌گوید که اطلاقات ادله انصراف دارد از مصادیق نوپیدا، آن موقعی که حضرت می‌فرموده المسافر يقصر، انصراف داشته به همان مسافرت‌هایی که مأنوس در اذهان بوده و انصراف داشته عن مسافرت‌هایی که اصلاً نوپیدا است،

چون انصراف گاهی الی شیء هست، گاهی عن شیء هست. یعنی گاهی ذهن به طرف یک چیزی را می‌گوییم منصرفٌ الیه است، گاهی از یک چیزی انصراف پیدا می‌کند یعنی شامل آن نمی‌شود می‌گوییم منصرفٌ عنه است. حالا این جا می‌گوید آقا اطلاقات انصراف دارد از مصادیق نوپیدا، به چه وجه؟ به وجه این که آن که ذهن شنونده‌ها، مخاطبین مأنوس به آن هست، همان افرادی است که با او آشنا هستند، ذهن‌ها به همان می‌رود. مثلاً تا گفته می‌شود همه ذهن‌های ما به همین آب‌های متعارفی که با آن سروکار داریم می‌رود. ولی آبی که توی آزمایشگاه درست کنند یا در کره مریخ باشد، ذهن به آن منتقل نمی‌شود. و به عبارت دیگر چه طور گفته می‌شود که مطلقات افراد نادره نمی‌گیرد؟ وقتی افراد نادر را نمی‌گیرد به طریق اولی افراد معدومه را نمی‌گیرد. در زمانی که این اطلاقات گفته شده اصلاً این افراد نوپیدا معدوم بودند، نادر که وجود دارد نمی‌گیرد فکیف به معدوم، حتماً آن را هم نمی‌گیرد. این بیان اشکال با پیاز داغ‌هایی که ممکن است به آن اضافه کنیم تا ببینیم جواب چه می‌شود.

«المناقشة الرابعة الانصراف، إنَّ الاطلاقات منصرفةٌ عن المصادیق المستحدثة و ذلك بأحد التقاریب التالية» یکی از تقاریبی که خواهد آمد. «التقريب الأول أنَّ المطلقات منصرفةٌ الی المصادیق الشائعة الموجودة فی زمن صدور الروایات» مطلقات منصرف هستند به آن مصادیق شایع و رایجی که موجود بوده در زمان صدور روایات. به آن‌ها منصرف بوده پس از نوپیداها منصرفٌ عنه بوده، انصراف از این‌ها و انصراف به آن‌ها داشته. علت این انصراف چیست؟ «بنفس نکته الانصراف بسبب غلبة الوجود» چرا غلبه وجود موجب انصراف می‌شود؟ به خاطر این که انس ذهن با آن‌ها است. این جا همین جور است، هم آن‌هایی که آن وقت متعارف بوده انس ذهن‌ها به آن‌ها بوده، این‌هایی که بعداً پیدا می‌شود اصلاً از ذهن‌ها غائب بوده، انسی به آن‌ها نبوده.

س: غلبه وجود که منشأ اختلاف نمی‌شود.

ج: خب حالا این بعداً جواب داده می‌شود.

«و بعبارةٍ أخرى إِنْهَا» یعنی آن مطلقات «إذا لم تشمل الافراد النادرة لم تشمل الافراد المعدومة قطعاً» وقتی نادره را نمی‌گیرد معدومه را مسلّم و به طریق اولی نمی‌گیرد. این تقریب اول است.

«الجواب عن التقريب الاول: إنَّ الانصراف المذكور بدوی ناشئٌ من انس الذهن بتلك الحصة الغالبة أو الموجودة و هو غیر مانع عن الاطلاق» جواب این است که انصراف را قبول داریم ولی انصراف دو قسم است: انصراف بدوی و

انصراف مستقر. انصراف بدوی این است که در وهله اول که آدم می‌شنود آن وهله اول آن‌ها توی ذهنش می‌آید. ولی وقتی دقت می‌کند می‌بیند نه، مثلاً انسان تا می‌شنود «علماء» حتماً کسانی به ذهنش می‌آید که عمامه دارند، معمم هستند ولی وقتی دقت می‌کند می‌بیند علماء که این جور نیست که حتماً آن‌ها را شامل بشود. غیر آن‌ها را هم شامل می‌شود، آن‌هایی هم که معمم نیستند شامل است. به این‌ها می‌گویند انصراف بدوی یعنی به ادنی توجه، با دقت آدم می‌فهمد که نه خصوصیتی برای آن‌ها نیست و لفظ شامل است. اما مستقر آن است که حتی با دقت هم که می‌کنیم از ذهن عرف.... مثل همان حیوان که مثال زدیم، اگر حیوان در جملاتی که یکی کسی به کسی گفت مثلاً أنت حیوان آن مستقر است فلذا بدش می‌آید نه این که یک چیز...

می‌فرماید: «إنَّ الانصراف المذكور» در تقریب اول انصرافی که در تقریب اول ذکر شد انصراف بدوی و ابتدایی است که ناشی شونده از انس ذهن به آن حصه غالبه است یا ناشی شونده از موجود بودنش است. فلذا ابتدائاً به نادر نمی‌رود ولی وقتی دقت می‌کنی می‌بینی نادر هم همین جور است. مثلاً اگر می‌گویند انسان باید کذا باشد خوب آیا شامل این سینا که از نواع بشریت است نمی‌شود؟ نادر است دیگه. یا یک فردی که یک خصوصیات خیلی نادری دارد که در میلیاردها انسان فقط یکی دو تا آن جور پیدا می‌شود، ذهن به سوی آن‌ها نمی‌رود؟ نادر بودن درست است.... این انصراف‌ها بدوی است نه مستقر است. بعد آدم می‌گوید خوب آن هم انسان است، آن هم عالم است، آن هم فلان است.

«و هو غیر مانع» انصراف بدوی مانع از اطلاق نمی‌شود. این تقریب اول و جواب آن.

«التقریب الثانی: أنَّ غلبة الوجود و إن لم تكن منشأً للإنصراف كما مرَّ إلا أنَّ الغلبة لو وصلت إلى حدِّ كان غيرها من الافراد النادرة بالنسبة إليها كأنها لم تكن و كأنَّ مصادیق المطلق منحصرةً فی الافراد الغالبة» آن وقت این جا دیگر موجب انصراف است.

تقریب ثانی برای انصراف این است که درست، ما قبول داریم که غلبه وجود، مجرد غلبه وجود موجب انصراف نمی‌شود که افراد مثلاً این جور بیشتر از افراد آن جور هستند. اما گاهی غلبه جور می‌شود که به تعبیر من آن افراد نادر کانه مستهلک می‌شوند. این قدر غلبه زیاد است که آن افراد غیر غالب مستهلک می‌شوند، دیگر اصلاً به ذهن‌ها نمی‌آید، غائب از ذهن هستند. در این جور غلبه‌های وجودی که ملازمه داشته باشد غلبه با این که افراد

دیگر اصلاً به ذهن نمی‌آیند و به تعبیر دیگر مستهلک کأن شدند در آنها، این جاها هم موجب انصراف می‌شوند و در ما نحن فیه این جوری است، آن قدر آن افراد ازمنه صدور روایات آن غلبه با آن افراد بوده که ذهن کسی اصلاً متوجه این افراد نوپیدای بعدی نمی‌شود و نمی‌شده، فلذا است که انصراف حاصل است. حالا تا ببینیم چه جواب می‌دهند.

«التقريب الثاني: أن غلبة الوجود» اگر چه آن غلبه وجود منشأ انصراف نیست همان طور که جواب بالا گفته شد. «إلا أن الغلبة لو وصلت الى حدٍ كان غيرها من الافراد النادرة بالنسبة اليها كأنها لم تكن» اما اگر غلبه به جایی برسد که می‌باشد غیر از آن غلبه از افراد نادره و این افراد نادره به جایی می‌رسد که بالنسبه به آن افراد غالبه کأنها لم تكن، مثل این که نیستند. این قدر کم است مثل این که نیستند. «و كأن مصاديق المطلق منحصره في الافراد الغالبة» و جوری می‌شود که گویا مصادیق مطلق، منحصر است در همین افراد غالبه، یعنی کسی اصلاً از او پیرسی کأن سراغ ندارد می‌گوید همین‌ها هستند، غیر این‌ها توی ذهن کسی نمی‌آید مگر این که بیاورند خصوصاً نشان بدهند بگویند این است، بگویند آره. و الا توی ذهن کسی نمی‌آید. می‌گویند اگر این جور شد «بأن تكون تلك الافراد تملئ الإذهان» به سبب این که بوده باشد آن افراد غالبه پرکننده اذهان «حتى كأنما لا يلاحظ من افراد المطلقة سواها» حتی کأن ملاحظه گردیده نمی‌شود از افراد مطلق غیر از آن افراد غالبه. «إن غلبة الوجود إن الغلبة لو وصلت الى هذا الحد» خبرش این است و جوابش این است؛ «كان ذلك موجباً للانصراف» این جا موجب انصراف است. به چی؟ به همان افراد شایعه و انصراف از آن فرد نادر مستهلک شده این چینی. «و مقتضى ذلك انصرافه» این موجب انصراف می‌شود به سوی آن افراد شایعه و مقتضای ذلك، مقتضای انصراف آن افراد شایعه انصراف آن کلام است از مصادیقی که «لم يكن لها عينٌ و لا اثرٌ في الزمن الصدور الطلق بطريقٍ أولى» آن‌هایی که اصلاً عین و اثری برای آن‌ها در زمان صدور مطلق نبوده است. آن افراد نادره هم‌زمان با صدور شامل نمی‌شود پس به طریق اولی آن افرادی که اصلاً معدوم بودند و بعداً می‌خواهد به وجود بیاید به طریق اولی شامل نمی‌شود.

«الجواب عن التقريب الثاني: إن الغلبة و إن وصلت الى الحد المذكور لا تمنع الشمول الفرد النادر» جواب این است که نه، حتی این جور غلبه‌ها و این جور ندرت‌ها موجب انصراف مستقر نیست. این‌ها موجب انصراف مستقر نیست. و همان طوری که در کلمات بزرگان هست اطلاق شامل افراد نادره می‌شود، انحصار به افراد نادره غلط است. یعنی یک کسی یک مطلقاً بگوید فقط مقصودش از این، فرد نادر باشد. این غلط است، این استهجان عرفی دارد اما در



کنار افراد غالبه، فرد نادر را هم شامل بشود که اشکالی ندارد و می‌شود. ولو ابتدائاً ذهن در اثر آن انسی که دارد ذهنش منعطف به آن شایع‌ها و غالب‌ها می‌شود اما کلام شاملش می‌شود فلذا مثال می‌زنند مثلاً معمولاً کتاب‌ها چند صفحه است؟ هزار صفحه، دو هزار صفحه، سه هزار صفحه، پانصد صفحه، چهارصد صفحه. اگر مولی گفت «ایتینی بکتاب» این رفت یک کتابی آورده ده هزار صفحه دارد، پنجاه هزار صفحه دارد، امثال نکرده؟ خب کرده. بابا این هم کتاب است دیگر. مگر یک قرائن و شواهدی باشد مثلاً بگوید برو یک کتابی بیاور، من همین جور که دارم می‌روم دست بگیرم و مطالعه کنم، خب هزار صفحه‌ای را چه جوری دست بگیرد؟ این قرینه می‌شود. اما اگر چنین قرینه‌ای نبود خب کتاب شامل می‌شود. مثلاً بگوید آقا چیزی روی کتاب نگذارد. من دیدم گاهی بعضی‌ها حتماً غفلت دارد، اصلاً جورابش در می‌آورد می‌گذارد روی کتاب مکاسبش، می‌خواهد برود وضو بگیرد، کتاب مکاسبش این جا گذاشته جوراب‌هایش را هم در می‌آورد می‌گذارد روی آن. خب غفلت دارد و الا این شاید هتک باشد، اسم خدا توی آن است، اسم پیغمبر توی آن است، آیه قرآن توی آن هست، احادیثه توی آن باشد؟ حالا به کلمات علما و فقهاء آن ولو کار نداشته باشیم این‌ها که دارد. آخه جوراب؟ بله یک وقت انگشترش را می‌گذارد، یک وقت عینکش را می‌گذارد، یک وقت عمامه‌اش را مثلاً می‌گذارد، عمامه بعضی بزرگان مثل آیت‌الله خوانساری عمامه را حاضر نبودند پایین پای‌شان باشد چرا؟ علتش این است که این عمامه رمز نوکری حضرت بقیة الله ارواحنا فداه و نوکری ائمه علیهم السلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم هست، حالا عیبی ندارد توی پراتز که اسم عمامه را بردم، این را عرض کنم برای شما. یک آقای بود در یکی از روستاهای بین کرمان و ماهان، ایشان آن جا روحانی آن جا بود قبل از انقلاب و اوائل پیروزی انقلاب. من یک وقتی از ماهان می‌آمدم کرمان آن روستا را نشان من دادند، این آقا گفته بود... یک وقتی هم آمد قم یکی از شهدا که از بستگان بود آمد در آن ختم شرکت کرد من بعداً از او سؤال کردم برای خود من هم ایشان تعریف کرد. گفت که من خسته شده بودم، مدت‌ها در این ده بودم و این‌ها خسته شده بودم، بین خودم و خدا تصمیم گرفته بودم که از این جا دیگر مهاجرت کنم، این تصمیم من بود، یک کار دیگری هم که می‌کردم این بود که ظهر که غذا می‌خوردم با خانواده و فرزندان، یک اتاقی داشتیم که این طرف حیاط بود که یک پنجره‌ای به کوچه داشت می‌آمدم توی این اتاق برای استراحت و خوابیدن، رادیو را هم روشن می‌کردم که اخبار گوش کنم، گاهی وسط اخبار خوابم می‌برد، اخبار تمام می‌شد و شروع به پخش آهنگ می‌کرد که قهراً از خانه یک روحانی که پنجره هم داشت دیگر، مثلاً صدای موسیقی شنیده می‌شد. خب این دو کار، هم تصمیم درونی‌ام این بود که از این جا مهاجرت کنم، هم این کار هم، دأبم بود که این کار را می‌کردم گاهی هم این

جور چیزی پیش می آمد که خوابم می برد و اخبار تمام می شد و آهنگ زده می شد. یک روز یک کسی آمد که حالا نمی دانم از اهالی آن روستا بود یا غیر آن جا، پهلوی من گفت آقا من رفته بودم کرمان مسجد جامع نماز ظهر و عصرم را بخوانم، بعد از ظهر رفته بودم نماز ظهر و عصرم را بخوانم، توی حیاط مسجد جامع وقتی داشتم می آمدم بیرون ظاهراً یک آقای به من برخورد، به من گفت که به آقای فلان بگو که همین جا بمان از این جا مهاجرت نکن، دو؛ به او بگو رادیو زیر سر عمامه ما نگذارد. عمامه ما. این عمامه هم مال آن ها است. خب احترام دارد، فلذا کسی که ملبس می شود عمامه می پوشد باید زیّ عمامه را حفظ کند. بعضی کارها، بعضی رفتارها این یک شرفی است که خدای متعال نصیب کرده برای کسانی که ان شاء الله مشرف به این شرف شدند.

خب می فرمایند که «إن الغلبة و إن وصلت الی الحد المذكور» که در مناقشه گفته شد این «لاتمنع عن الشمول للفرد النادر و منها لو أمر المولى احداً بإتیان کتاب» او گفت برو یک کتاب برای من بیاور «فأتی بما هو مؤلفٌ من عشرة آلاف صفحة» یک کتابی آورد که ده هزار صفحه دارد «کفی ذلك و صح الاحتجاج باطلاق کلام المولى مع ندرة مثله جداً» اگر مولى بگوید این چی بود که برداشتی آوردی؟ می گوید آقا شما گفتی کتاب، خب این هم کتاب است دیگر. شما گفتی کتاب این هم کتاب. آیت الله زنجانی یک برادری داشتند آقای آسید ابراهیم خیلی سید خوش سلیقه و خوش... برای مرحوم آقای آسید احمد زنجانی؛ والدشان رضوان الله علیهما، چون آقای آسید ابراهیم هم فوت شده. مهمان می آیند، صدا می زنند ابراهیم چایی بیاور، خب چایی می آورد جلوی مهمان ها می گذارد، مهمان ها چایی میل می کنند صدا می زنند ابراهیم بیا استکان ها را ببر، ایشان می آید فقط استکان ها را برمی دارد، نعلبکی ها و قاشق ها را بر نمی دارد، می رود. آقا صدا می زند چرا نعلبکی ها را نبردی؟ بیا نعلبکی ها را ببر. می آید نعلبکی ها را می برد قاشق ها را می گذارد. می گوید چرا این کار را می کنی؟ می گوید خب شما گفتی استکان ها را ببر، استکان را من بردم. بعد دوباره گفتی نعلبکی را ببر، حالا این جا شارع گفته... این جا گفته کتاب بیاور، خب مگر این کتاب نیست، خب کتاب است دیگر ولو نادر باشد، کتاب هزار صفحه ای هم نادر است، کتاب است دیگر، کتاب همین است.

«و بالجمله هذا الانصراف ایضاً بدوی مثل الانصراف المتقدم. التقريب الثالث: بنائاً علی أن السؤال فی مقام الاستفتاء منصرفٌ الی ما هو شائع فی عرف السائل» تقریب سوم که اقوی از دو تقریب قبل است این است که می گوید آقا وقتی سائلی می آید سؤال می کند کلام او حمل بر چه می شود؟ بر متعارف می شود دیگر که دیروز مثال می زدم، الان اگر کسی مثلاً داریم توی صحن می رویم، مسجد اعظم می رویم یک کسی می آید می گوید آقا من مسافر هستم، نمازم

را چه جوری باید بخوانم؟ خب انصراف دارد به چی؟ به سفرهای حلال و این‌ها، کسی نمی‌پرسد اگر سفرت سفر محرم است نمازت تمام است، این سؤال را نمی‌کند. یا یک مسأله می‌پرسد می‌گوید آقا شما خنثی هستی یا نه؟ سؤال نمی‌کند، بر متعارف حمل می‌شود. همه استفتائات علماء را که ببینید می‌بینید تقیید به فرد نادر این که اگر او نبود... که حکمش ممکن است متفاوت باشد نمی‌کنند، سؤال سائل حمل بر آن چیزی می‌شود، ظاهرش عرفی‌اش همان مصادیق متعارفه و متدارجه است نه مصادیق نادره غیر چیز. خب حالا براساس این مطلب که مقبول عند العلماء است مستشکل و مناقش می‌گوید زمان ائمه که می‌آمدند سؤال می‌کردند که آقا من رفتم مسافرت الی نهران الی کجا، که در روایات هست نمازم را چه جور بخوانم؟ خب این انصراف دارد به همین سفرهای متعارفی که آن زمان بوده، دیگر چه جور شامل سفر با هواپیما می‌شود؟ شامل سفرهایی می‌شود که سرعت‌های کذا در آن هست که آن زمان‌ها اصلاً به ذهن نمی‌آمده؟ پس بنابراین وقتی سؤال منصرف به آن شد، جواب هم طبق سؤال است دیگر، مال همان‌ها است. پس نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم.

این اشکال و این مناقشه خالی از قوت نیست. فلذا در مقام جواب گفته می‌شود که بله، این حرف اگر درست باشد ما در جاهایی که سائلی آمده سؤال کرده و امام جواب سؤال او را دادند این جاها را ملتزم بشویم به این که اطلاق نمی‌توانیم بگیریم. مگر این که سؤال ولو سائل سؤال کرده ولی امام در مقام جواب یک ضابطه کلی یعنی آن سوژه شده که امام یک ضابطه کلی بیان بفرمایند. مثلاً او گفته آقا من رفتم آن جا نمازم چه جوری است؟ حضرت فرمودند «اعلم أن المسافر يقصر اذا سافر ثمانية فراسخ» این جا در حقیقت فرمودند تقصّر. اگر فقط فرموده بودند که تقصّر، این حمل می‌شد بر همان سفری که او کرده. نمی‌توانستیم اطلاق بگیریم. اما اگر نه، این سؤال او سوژه شد که امام یک کبرای کلی این جوری فرمودند، آن جا چرا می‌توانیم اطلاق بگیریم، المسافر می‌تواند باشد. و یا این که آن جاهایی که ائمه علیهم السلام ابتدائاً... مثلاً امیرالمؤمنین سلام الله علیه بعد از نماز بلند می‌شدند مطالبی می‌فرمودند، کسی سؤال نکرده بود، مسأله می‌فرمودند، مطالبی می‌فرمودند. پیامبر اکرم صلی الله و سلم، خودشان منبر تشریف می‌بردند و مطالبی را می‌فرمودند، مثل حجة الوداع، مثل کجا که ابتدایی است، یک سؤالی قبل آن نبوده. یا قرآن شریف، این‌ها بله، این‌ها را اطلاق ولی آن جا... پس نتیجه تقریب ثالث این شد که ما باید تفصیل بدهیم؛ آن جاهایی که پاسخ در پاسخ یک سؤالی است و حضرت آن را به عنوان سوژه استفاده نکردند یک امر کلی را افاده بفرمایند، آن جاها بله نمی‌توانیم بگوییم آن‌ها شامل بعدی‌ها هم می‌شوند. یعنی اگر تمام روایات مثلاً صلوات قصر این بود که

آمده گفته آقا من چنین سفری رفتم، حضرت می فرمود تقصّر، با این نمی توانستیم این سفرهای امروزی را اطلاق بگیریم که با هواپیما است، با سرعت‌های کذا است، فلان است. ولی در غیر این جاها می شود.

می فرمایند که: «التقريب الثالث بناءً على أن السؤال في مقام الاستفتاء» سؤال در مقام پرسش از فتوا، «منصرف الی ما هو الشائع في عرف السائل» آن که در عرف سائل هم شایع است. مثلاً اگر در روایات کر، عراقی بود آمد گفت آقا چند رطل، این رطل عراقی است. چون رطل عراق و رطل مدینه و این‌ها با هم تفاوت می‌کرد. یا قبل‌ها ما که بچه بودیم، من تبریز، من فلان جا و من فلان جا فرق می‌کرد. یک من تبریز مثلاً چهار کیلو بود، یک من قم سه کیلو بود، یک من فلان جا مثلاً سه کیلو و نیم است، این جا وقتی می‌گویی یک من، حمل می‌شود بر آن که شایع در وطن اوست و مأنوس به آن است.

س: می‌فرماید «الی ما هو الشائع في عرف السائل و إن كان بلفظٍ مطلقٍ» اگرچه به حسب ظاهر سؤال به لفظ مطلق است قیدی ندارد ولی حمل می‌شود به همان که شائع در عرف سائل است. «و من هنا» و از همین رهگذر که منصرف به آن است «لايفصل في الجواب عن الاستفتاءات بين الشائع و غير الشائع» اگر بوده باشد بین شایع و غیرشایع فرقی در حکم. مثلاً عرض کردم خنثی و غیر خنثی حکم‌شان با هم فرق می‌کند اما نمی‌آید وقتی که می‌گوید من فلان هستم، پیرسند از او، یا توی استفتاء بنویسند اگر شما خنثی نباشی حکم شما این است، خنثی باشی حکم شما این است. «بل يجاب ببيان حكم الفرد الشائع المتعارف» بلکه جواب داده می‌شود به بیان حکم فردی که شایع است و متعارف است.

حالا «بنائاً على أن السؤال في مقام الاستفتاء منصرف الی ما هو الشائع في عرف السائل، أمکن الاشکال» این امکن الاشکال این جا، «امکن الاشکال في ما ورد من المطلقات عن المعصومين عليهم السلام في الجواب عن الأسئلة» ممکن است اشکال بشود در مطلقاتی که وارد شده از معصومین در جواب از سؤال‌ها. به چه اشکال بشود؟ به این که «بأنه منصرف الی الشائع بتبع انصراف الاسئلة» می‌گوییم این جواب‌ها منصرف به شایع است به تبع و پیروی از سؤال‌ها که شایع است. پس چون سؤال‌ها منصرف است جواب هم علی الظاهر طبق سؤال است دیگر، این هم منصرف به همان‌ها می‌شود.

«فلايشمل ما لا وجود له في زمانهم عليهم السلام اصلاً» پس آن چیزی که اصلاً در زمان ائمه وجود نداشته شامل آنها نمی‌شود. که آن «من المصاديق المستحدثه» باشد. «لكن هذا الاشكال على تقدير التسليم بمناه» اگر مبنای این اشکال را بپذیریم بگوییم آره سؤال‌ها منصرف به فرد شایع عند السائل است، این را اگر بپذیریم «لايتم» این اشکال سرانجام نمی‌پذیرد «فی ما اذا كان المطلق ورد ابتداءً» آن جایی که مطلق را اصلاً ابتداءً امام آمده فرموده مثل قرآن، مثل امثال آن جاهایی که ابتداءً فرموده. «ابتداءً و من غير سبق السؤال عن السائل أو كان الجواب فيه» یا اگر مسبوق به سؤال هست اما «كان الجواب فيه» جواب در آن سؤال «غير ناظر الى فرض السائل بل ذكر في مقام الجواب ضابط كلي» که يشمل مورد السؤال و غيره» صحبت کلی است که هم مورد سؤال و غیر سؤال را شامل می‌شود. خب این هم...

پس بنابراین نتیجه این شد که ما در اطلاقات لفظی اگر این مبنا بپذیریم که باید هم بپذیریم که انصراف دارد سؤال به فرد شایع پیش سؤال کننده، تفصیل باید بدهیم. آن‌هایی که به آن شکل است نمی‌توانیم تمسک به اطلاقات آن بکنیم، تمسک به اطلاق نمی‌توانیم بکنیم، اما از راه‌های دیگر می‌توانیم بگوییم همن حکم برای دیگران هم هست یا نه؟ ممکن است راه‌های دیگری هم وجود داشته باشد، مثلاً اشتراک احکام بین آنها و ما یا راه‌ها دیگر. حرف سر این است که به آن اطلاق کلام نمی‌توانیم تمسک بکنیم.

س: .... از کجا بفهمیم که...

ج: از قرآن کلام و انس با کلمات اهل بیت علیهم السلام. این چیزی است که فلذا تأکید فرمودند و متأسفانه توی حوزه‌ها الان این یک مقداری مهجور و متروک است که باید ان شاء الله زنده بشود. صاحب وسائل یک جا فرموده است کرر النظر در این کتاب. یعنی هی مکرر مطالعه کن، تا این که انسان آشنا بشود با مذاق ائمه، با کلمات‌شان، انسان در اثر مزاوله مکرر و ممتد این ذوق فهم کلام را پیدا می‌کند که این آقا چه می‌خواهد بفرماید. فلذا است که حدیث خوانی و این که انسان زیاد مطالعه کند، مثلاً فرض کنید شما چند بار کتاب الوضو وسائل را مطالعه کنید، اغسال و صلاتش را مطالعه کنید، چون مطالعه کنید این‌ها فوائد کثیره دارد یکی از فوائدش این است که مسلط به روایات می‌شوید، بعد فرق یک خرده سابقی‌های ما با امروز این است که آن‌ها مسلط به روایات بودند ینهدر عنهم الفقه، ما عکس شدیم، عروه یا شرایع و این‌ها را متن قرار می‌دهیم، دنبال روایت می‌گردیم که یک روایت برای این

متن پیدا کنیم فلذا مسلط به روایات نیستیم. آن کار درست است که مسلط به روایات بشود، وقتی مسلط به روایات شد هر فرعی را سؤال می‌کنند فوراً ذهنش می‌رود فلان روایت، آن روایات آن باب بر این مسأله دلالت می‌کند.

خب «حصيلة البحث فی الاشکال علی الاطلاق اللفظی» چیز جدیدی در این حصیله نیست، خلاصه‌گیری فرموده که در باب اطلاقات لفظی حاصل بحث این شد که «أن التمسک بالاطلاق اللفظی بالنسبة» به مصادیق جدیده «قد نوقش فيه» در این تمسک «بوجوه اربعة» فيه به تمسک برمی‌گردد. به چهار وجه اشکال شده: «الأول» اشکال این بود «قصور اللفظ الوارد فيه» در این اطلاق لفظی «عن شمول المصادیق الحديثة» اصلاً خود لفظ قصور دارد، موضوع له آن، مفهومش شامل نمی‌شود مثل أم که گفتیم اصلاً شاید این أم خود معنای آن شامل نمی‌شود که از راه تلقیح فرزندی از او به وجود آمده نمی‌شود. واژه مفهومش ضیق ممکن است داشته باشد. کاری به اطلاق‌گیری ندارد. این اشکال اول. اصلاً زمینه برای اطلاق درست نمی‌شود چون اطلاق بعد از این است که مفهوم فی نفسه شامل می‌شود. اشکال دوم:

«الثانی عدم کون المتکلم بصدق البیان» که توضیح دادیم اشکال دوم در مقام بیان این افراد نیست.

«الثالث عدم امکان التقیید» یا عدم عرفیت تقیید که گفتیم اطلاق فرع بر امکان تقیید است یا عرفیت تقیید است. جایی که نباشد اطلاق هم به دست نمی‌آید چون اطلاق و تقیید، عدم و ملکه هستند، جایی که بشود تقیید کرد اطلاق می‌شود گرفت، جایی که نمی‌شود تقیید کرد یا لعدم امکان التقیید، یا لعدم عرفیة التقیید، ملکه هم نیست در آن جا.

«الثالث عدم امکان التقیید» که گفتیم. «الرابع الانصراف» که امروز خواندیم. «و قد عرفت عدم تمامیة هذه المناقشات» معلوم شد که همه این مناقشات تمام نیست الا آن آخر که یک خرده‌اش درست بود یک خرده‌اش درست نبود. «الا دعوی الانصراف بالنسبة الی الاطلاقات الواردة فی جواب اسئلة الاصحاب» در مقام استفتاء و پرسش از فتوا. «بنائاً علی ما یقال من أن الاطلاق فی ذلك المقام» در مقام استفتاء منصرف است به آن که شایع در عرف سائل است، وقتی آن سؤالش منصرف شد به شایع در عرف خودش قهراً جواب امام هم به تبع آن همان جور خواهد شد. «و لکنه علی تقدیر التسلیم بمناه» اگر ما پذیرش کنیم و قبول کنیم آن مبنای این کلام که عبارت بود از این که در عرف سائل منصرف به عرف او می‌شود «لایتم» و سرانجام نمی‌گیرد این مطلب در خطابات که «لم تکن فی ذلك المقام» خطابات که در مقام جواب سؤال سائل نبوده «کالخطابات القرآنیة» یا نه در آن مقام بوده، در مقام

جواب سائل بوده است «إلا أن الجواب كان متضمناً لضابط عام» الا این که جواب امام دربر دارد یک ضابط کلی را یعنی سؤال سائل سوژه شده که امام یک ضابط کلی بفرمایند. «و لعل اکثر الخطابات من قبیل القسمین الأخيرین» و شاید اگر شما تتبع کنید در نصوص شریعی می بینید بیشتر خطابات از دو قسم آخر است. یعنی یا ابتدایی است، سؤال سائل قبل آن نیست که قرآن همه اش تقریباً همین جور است، خیلی از روایات هم همین جور است، یا اگر هست می بینید امام آن را سوژه قرار دادند یک جواب کلی دادند. بنابراین «فلا یوجب الاشکال المذكور معضلة فی التمسک بإطلاق الخطابات لإستظهار حکم الموضوعات الجديدة» بنابراین این اشکال مذکور که انصراف باشد یک معضله و مشکله مهمی در تمسک به اطلاق خطابات... برای چی به اطلاق خطابات تمسک کنیم؟ برای استظهار حکم موضوعات جدیده مشکله و معضله مهمی را ایجاد نمی کند. و صلی الله علی محمد و آل محمد.

## جلسه ۲۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

«المقام الثانی فی التمسک بالاطلاق المقامی» گفتیم تارة تمسک می شود به اطلاق لفظی و تارة تمسک به اطلاق مقامی می شود. در اطلاق لفظی گفته می شود این سخنی که از شارع صادر شده است اطلاق دارد و سعه دارد و همه مثلاً موارد و افراد را شامل می شود. اطلاق مقامی یعنی مولی در مقامی بود که یک حرفی را اگر لازم بود بزند ولی نزده، از نزدنش می فهمیم چنین حکمی وجود ندارد نه کلامش اطلاق دارد. این حکم وجود ندارد اصلاً. این می شود اطلاق مقامی. اطلاق مقامی خودش به دو قسم است و دو نحو است: یکی اطلاق مقامی دلیل خاص و قسم دوم اطلاق مقامی مجموع گفتارهای شارع و مواضع شارع. اولی این است که شارع در یک مقامی یک فرمایشی فرموده که آن جا، جایش این بود که اگر چیز دیگری هم لازم بود بیان کند و بما این که بیان نکرده، مطلق گذاشته، رها گذاشته معلوم می شود چیز دیگری لازم نیست مثل مثالی که می زدیم. مثلاً فرموده که «إذا اصابک ثوبک الکلب،

ثوبک الدم، ثوبک البول، ... اغسله» راه تطهیر را نشان داده گفته بشور، نفرموده که بعد از این که آن را شستی در آفتاب هم پهن که با آفتاب خشک بشود، این را نفرموده. تجفیت بالشمس را دیگه نفرموده، خب این جا ما به اطلاق لفظی نمی توانیم تمسک کنیم چون تجفیف بالشمس که از مصادیق غسل به ماء نیست. یک امر آخری است ولی گفته می شود این امر آخر اگر در روند تطهیر دخالت داشت که علاوه بر شستن باید تجفیف بالشمس هم می شود تا پاک بشود خب این مقام مقامی بود که باید یاد می داد، می فرمود و چون نفرموده اطلاق مقامی این مولی کشف می کند از این که چیز دیگری لازم نیست. یک نفر آمده پیش امام صادق سلام الله علیه فرموده آقا لباس من منتجس است چه کار کنم «اغسله بالماء» می آید بیرون، از او سؤال می کنند لازم تجفیف به شمس هم بشود؟ می گوید نه اگر لازم بود امام می فرمود، من رفتم سؤال کردم دیگر، می گویند به خاطر اطلاق اغسل می گوید، نه، اغسل که... تجفیف که فرد اغسل نیست که ما بگوییم اطلاقش شامل آن می شود. نه از این که اگر این هم باید ضمیمه می شد به غسل تا طهارت حاصل بشود امام باید به من می فرمود و حیث این که این مقام مقامی بود که تعلیم می خواهد بدهد، هرچه دخالت دارد در تطهیر و در این مقام چیز دیگری نفرموده، پس می فهمیم که چیز دیگری لازم نیست، این می شود اطلاق مقامی.

س: غفلت عمومی از آن شیء باشد یا نباشد دخیل نیست، چون بعضی ها ... باید غفلت عمومی هم باشد بعد اگر نگویند... باید می گفتند... این دخیل است یا دخیل نیست؟

ج: در این جا دخیل است، در خصوص دخیل نیست. آن جایی که می گوییم غفلت عمومی، مال جاهای خاص است نه مثل این مثالی که الان زدیم. آن غفلت عمومی مال جاهایی است که ما لیس بمصداق را مصداق می پندارد، یا ما هو المصداق را مصداق نمی داند و غفلت دارند. آن جا می گویند باید غفلت عمومی باشد، مثلاً همان مثال هایی که می زدیم که مولی می گوید مثلاً اگر فلان کار را کردید یک مد طعام بده. معمولاً خب می روند از عطاری یک مد طعام می گیرند می دهند که معمولاً اگر آن خاک و خاشاک ها و اضافات را کم بکنیم یک گرم، نیم مثقال، یک مثقال کمتر از یک مد می شود. ولی همه مردم غافل هستند از این، می روند این را می خرند و می دهند. این جا گفته می شود با این غفلت که وجود دارد، شارع اگر این غیر مصداق را که واقعاً غیر مصداق است دیگر، واقعاً یک مد نیست ولی مردم روی غفلتشان غیر مصداق را مصداق می بینند یعنی یک مد می بینند. اگر شارع این جا قبول ندارد باید این جا بفرماید. این اطلاق مقامی که هیچ جا تنبیه نکرده که نه این کفایت نمی کند، از این می فهمیم که... یا مصداق را،



مصدق واقعی را مصدق نمی بینند، واقعاً مصدق است مصدق نمی بینند روی غفلت، مثل چی؟ مثل همان دم که رنگ دم، رنگ نجس ها، رنگ متنجس ها، این ها برهان عقلی می گویند نجس این جا وجود دارد چون انتقال عرض من موضوع الی موضوع آخر مستحیل است، چون از این موضوع که برداشته شد و می خواهد به موضوع آخر قرار بگیرد در این فترتی که از این جوهر برخاسته تا بنشیند روی جوهر آخر در این وسط عرض بی محل می شود و حال این که عرض وجوده فی نفسه عین وجوده لغیره است، نمی تواند همین طور بی جوهر باشد، پس برهان می گوید اگر رنگ خون دیدی حتماً خون آن جا هست، و الا بگویی خون نیست معنایش این است که رنگ از خون بلند شده، نشسته روی لباس بدون این که خون همراهی کند با آن.

س: با وسائل امروزی حس هم می گوید دیگه. مثلاً یک میکروسکپ بگذاریم ملکول های خون را می بینیم.

ج: حالا برهان عقلی هم این را می گوید، پس فرد است، فرد دم است اما هیچ عرفی... همه غافل هستند از این که این فرد دم است. حالا که شارع هیچ تنبیه بر این نکرده معلوم می شود این فرد را مقصودش نیست، این هایی که عقل می گوید، برهان می گوید این ها مقصود نیست، آن جا هست که غفلت عمومی لازم است.

س: حاج آقا این که دأب شارع تدریجیت در بیان است باعث نمی شود که ما اطلاق مقامی توی دلیل خاص نتوانیم بگیریم، چون شارع پراکنده گویی دارد، متفرق قانون گذاری می کند، دلیل منفصل می آورد، ما اطلاق مقامی را هیچ وقت از دلیل خاص نمی توانیم با این فرض بگوییم که شارع پراکنده می گوید.

ج: اگر این اشکال را بکنید اطلاق لفظی هم همین جور است. پس بنابراین باب اطلاقات را ببندید. این ها ظاهر است، ظاهر عرف این جور می فرماید، ائمه هم می دانند که عرف چنین چیزی را می فهمد. آن ها هم می دانند که برداشت عرف... چون عرفی دارند برخورد می کنند با کلمات شارع، خودش هم می دانند این جور برداشت کن، حرفی نزن، پس معلوم می شود همین راه را باید رفت برای دریافت احکام شارع، اگر بعداً آمدند فرمودند خب اشکال قبح برداشته می شود چون مصلحت تدریج بود، یعنی بگویی چرا تأخیر بیان از وقت حاجت کردی؟ این همه آدم ها این جوری برداشت می کردند، خودت هم می دانستی این جور برداشت می کنند، آن جا می گوید مصلحت تسهیل بود پس قبیح نبود اما این که همین جور برداشت می کنند و همین جور است و خودش هم می داند، این یک امری است که نهی فرموده و جلوی آن را نگرفته.

«النحو الأول» حالا بعد از این که این اطلاق مقامی نحو اول روشن شد، حالا مناقشه‌اش چیست نسبت به مصادیق جدیده؟ نسبت به مصادیق این است که خب نسبت به آن‌ها که وظیفه‌اش نبوده بیان بکند، که ما بگوییم حالا که نگفته اطلاق مقامی اقتضاء می‌کند که نبوده، این شبهه اطلاق مقامی که بخواهیم تمسک کنیم به اطلاق مقامی برای مصادیق نوپیدا، بله این مثال‌هایی زدیم که آن موقع مورد ابتلاء بوده، بوده، اگر ساکت شد و نفرمود بله اطلاق مقامی اقتضاء می‌کند که در آن جا تجفیف بالشمس لازم نیست، در آن جا همین که مد طعام صدق بکند کفایت می‌کند، آن جا در آن مثال دم و این‌ها هم اشکال ندارد، اطلاق مقامی درست است چون همان موقع مبتلابه بوده این‌ها. اما موضوعات نوپیدا بگوییم اطلاق مقامی، این اشکال است تا ببینیم چی می‌توانیم جواب بدهیم.

«المقام الثاني في التمسك بالاطلاق المقامي إن التمسك بالاطلاق المقامي بالنسبة الى المصاديق الجديدة» این تمسک علی نحوین است. «النحو الاول من التمسك بالاطلاق المقامي، التمسك باطلاق المقامي لدليل خاص» تمسک کنیم به اطلاق مقامی برای دلیل خاص و ویژه، نه کل شریعت، نه کل ادله. نه یک دلیل خاص که گفته «اغسل ثوبك» همین. «كما لو فرضنا قيام دليل على وجوب زكاة في اشياء معينة في مقام بيان ما تجب فيه الزكاة من دون اشماله على دال لفظي على نفي الوجوب عن غيرها بالمطابقة أو بالالتزام أو بالمفهوم» مثل این که فرض کنیم یک دلیلی قائم شده بر وجوب زکات در یک اشیاء معینه مثلاً ۹ تا، در مقام بیان در جایی که مولی در مقام بیان ما تجب فيه الزكاة بوده. البته وقتی در مقام بیان ما تجب فيه الزكاة است گاهی کلامش مشتمل بر یک لفظی است که دلالت می‌کند بر نفی از غیر آن، حالا یا به مطابقه یا به التزام یا به... مثلاً می‌فرماید «إنما الزكاة يجب في تسعة امور» می‌شمارد «إنما» و بگوییم «إنما دلالت بر حصر می‌کند. خب خودش دارد دلالت می‌کند بر حصر و نفی از غیر آن دو تا به حسب مفهوم حصر، این جا. یا مثلاً به دلالت التزام دلالت بکند، نه تا چیز را می‌شمارد و بعد مثلاً می‌فرمایند که در غیر این‌ها نیست، خب به دلالت مطابقه دارد می‌گوید در غیر این‌ها نیست، این جا هم محل کلام نیست. یا این که به دلالت التزام دلالت بکند مثلاً نه تا را می‌شمارد و می‌فرماید ما چیزهای دیگری هم داشتیم زکات آن را ندادیم. خب به دلالت التزام معلوم می‌شود نبوده که ندادند، آن جاها را نمی‌گوییم، نه، ما می‌بینیم نه تا چیز را شمرد، چیز دیگری را هم نشمرد، چیز دیگری را هم نفرمود، می‌گوییم خب این جا مقامی بود که در این مقام اگر چیز دیگری هم زکات در آن واجب بود باید می‌فرمود این می‌شود اطلاق... حالا که نفرموده معلوم می‌شود در آن‌ها زکات واجب نیست، این اطلاق لفظی نیست، چون آن‌هایی را که گفته که شامل آن نمی‌شود یا نافی آن نیست، کلام

نیست که شامل آن بشود که، این مقام مقامی بوده که باید آن دهمی، یازدهمی، دوازدهمی را می‌گفت نفرموده، معلوم می‌شود آن‌ها ندارد. «من دون اشماله» من دون اشمال آن دلیل «علی دال لفظی» بر نفی وجوب از غیر آن اشیاء معینة. دلالت بر نفی نمی‌کند هم به مطابقه هم به التزام هم به مفهوم. «فإن السكوت عن غیر» آن اشیاء معینة «ینفی تعلق الزکاة بسائر الاشیاء» قهراً سکوت از غیر آن اشیاء معینة نفی می‌کند تعلق زکات را به بقیه اشیاء. به چی نفی می‌کند؟ به اطلاق مقامی. «و حیثئذ فقد یتمسک بهذا الاطلاق المقامی لنفی تعلقها بالمتولد من تلقیح الانعام الثلاثة من غیرها» به خاطر همین جهت «و حیثئذ» یعنی حین اذ کان السکوت عن غیرها ینفی تعلق الزکاة بسائر الاشیاء، گاهی در فقه بعضی فقهاء ممکن است تمسک کنند به این اطلاق مقامی برای چی؟ برای نفی تعلق زکات به آن حیوانی که متولد بشود از تلقیح انعام ثلاثة به غیرشان. مثلاً نطفه گوسفند را به غیر گوسفند تلقیح کنند و یک چیزی متولد بشود. مثلاً به گوزن، متولد بشود. گفتند که خب این که اسمش گوسفند نیست، این که اسمش گاو نیست، اسمش شتر نیست، آن انعام ثلاثة‌ای که در آن زکات است بر این نام صادق نیست بنابراین زکات ندارد، چرا؟ چون امام که نفرموده که، آن نه تا را فرموده، این‌ها داخل آن نه تا نیستند اطلاق مقامی اقتضاء می‌کند غیر آن‌ها نداشته باشد، یکی از غیر آن‌ها همین است که به تلقیح محقق شده. یتمسک به این اطلاق مقامی برای نفی تعلق زکات به حیوانی که متولد شده از تلقیح انعام ثلاثة به غیرشان، به غیر انعام ثلاثة.

«المناقشة فی نحو الاول من الاطلاق المقامی» که قهراً آن تلقیح مال ازمنه متأخره است، این در آن نویدا است در آن زمان‌ها نبوده.

س: اطلاق مقامی نتیجه‌اش همیشه ....

ج: این جا؟

س: همیشه اطلاق مقامی یعنی بسندگی به همان چیزی که مذکور است نه تعدی از آن، درست است؟ بعضی وقت‌ها اطلاقات توسعه‌ای است، بعضی وقت‌ها تضییق است، منتها اطلاق مقامی علی الظاهر همیشه نتیجه حکم تضییق است.

ج: نه.

س: یک مثال ...

ج: تضییق مقصودتان چیست، تضییق یعنی باید آن مورد شک را هم مراعات کنیم؟

س: یعنی همان ...

ج: نه، مورد شک را باید مراعات کنیم می شود تضییق، اگر مورد شک را نمی خواهد مراعات بکنیم می شود توسعه، همان مثالی که زدیم می شود توسعه، الان دیگر لازم نیست تجفیف به شمس بکنید، این توسعه است، تضییق نیست که. اگر لازم بود...

س: تضییق هم عین همین، تضییق ... غسل فقط نیاز به غسل بالماء را دارد، دیگر تجفیف نمی خواهد.

ج: خب بله، حکم مال آن است، مال مازاد بر آن نیست. به این نظر بگویید موضوع همان می شود و بخواهید... توسعه هم دارد، کنارش توسعه هم هست که چیز دیگری لازم نیست.

«إنَّ الوجوه الاربعة المتقدمة فی مناقشة الاطلاق اللفظی يمكن أن يناقش بعضها فی الاطلاق المقامی المذكور كعدم احراز كون المتكلم فی مقام البيان بالنسبة الى المصادیق الجديدة»

اشکال اولی که ممکن است نسبت به اطلاق مقامی بشود نظیر بعضی اشکالاتی است که در اطلاق لفظی گفتیم، نه همه اش. مثلاً اشکال اولی که در اطلاق لفظی می گفتیم چی بود؟ این بود که واضع این الفاظ را که در آن زمانها وضع می کرده چون اصلاً ذهنش به این مصادیق جدیده نمی رفته پس الفاظ را برای معانی جدیده وضع نکرده پس خود مفهوم اصلاً ضیق دارد، خب آن اشکال این جا نمی آید چون ما این جا به لفظ کار نداریم. این جا اطلاق مقامی است به لفظ کار نداریم. آن اشکال نمی آید ولی بعضی اشکالات آن جا این جا می آید، مثل این اشکال که می گفتیم مولی در مقام بیان نیست، ما در اطلاق مقامی هم احتیاج داریم به این که بگوییم این مقامی است که مولی در مقام بیان است هرچه وظیفه است بفرماید و چون در این مقام بوده حالا نفرموده، معلوم می شود وظیفه ای در کار نیست. این است. پس این اشکال این جا هم می آید، این جا هم می گوییم آقا باید احراز کنیم معصوم سلام الله علیه در مقام بیان وظیفه آدم هایی هم که بعداً بخواهند به دنیا بیایند و صد سال دیگر، هزار سال دیگر، دو هزار سال دیگر، در مقام بیان آن ها هم بوده و نفرموده، این را از کجا می گویید؟ این اشکال می آید، جوابش هم همان جوابی است که آن جا داده می شد که ظاهر حال معصوم بآنه مبین للشرعیه و این که این دین دین خالد است این است که اگر در تطهیر

مثلاً در آن مثال در تطهیر، چیز دیگری هم لازم بود بفرماید یا در این زکات، زکات که مال افراد خاصی نیست، مال زمان خاصی نیست، اگر چیز دیگری هم لازم بود بفرماید. و حیث این که نفرموده معلوم می‌شود....

خب «إنَّ الوجوه الاربعة المتقدمة» در مناقشه اطلاق لفظی ممکن است آن یناقش ببعض آن‌ها در اطلاق مقامی که ذکر گردیده شد یعنی نحو اول. مثل عدم احراز بودن متکلم در مقام بیان بالنسبه به مصادیق جدیده. این اشکال را ممکن است این جا بکنیم «و یجاب عنه» از این نقاش «بما یجاب عنه فی ذلك البحث. نعم هنا تقریباً للمناقشة من ناحية عدم احراز كونه المتكلم بصدد البيان يختص بالاطلاق المقامی و هو أنَّ الاطلاق المقامی یختلف عن اللفظی من ناحية امکان احراز كون المتكلم فی مقام البيان بالاصل العقلایی فی الاطلاق اللفظی». می‌فرمایند که نسبت به اطلاق مقامی ممکن است یک مناقشه‌ای را این جا بیان کنیم که این مناقشه در اطلاق لفظی جاری نمی‌شد و آن این است که در باب اطلاق لفظی، مبنای بزرگانی مثل آقای آخوند در کفایه این است که اگر یک متکلمی حرف زد، شک داریم در مقام بیان بوده یا نبوده آن جا اصل عقلایی بر این است که بگوییم ان شاءالله در مقام بیان بوده ولی ما این اصل عقلایی را در اطلاق مقامی نداریم که بگوییم ان شاءالله در مقام بیان بوده. بنابراین در مورد اطلاق مقامی اتگر شک کردیم که بوده در مقام بیان نبوده، اصلی نداریم که احراز کنیم که در مقام بیان بوده، و ما نسبت به موضوعات نوپیدا شک داریم در مقام بیان بوده یا نبوده، این بیان آن جا جوابش می‌دادیم که اصل این است که در مقام بیان بوده، در اطلاق لفظی. اما آن جواب این جا نمی‌آید. ما در مقام اطلاقات مقامی اصل نداریم که ان شاءالله در مقام بیان... بله کسی که حرف دارد می‌زند این جا عقلاء می‌گویند ان شاءالله.. یا اگر احراز کردند که در مقام بیان است فبها و نعم، اگر احراز هم نکردند با اصل عقلایی می‌گویند ان شاءالله در مقام بیان بوده. ولی این حرف آن جا نمی‌آید، که البته همان طور که قبلاً هم عرض کردم این مبنای مثل محقق خراسانی و عده‌ای است ولی مثل مرحوم امام قدس سرهم اجمعین قبول ندارند، می‌گویند نه، عقلاء که شک می‌کنند اصل تبعدی همین جوری ندارد، تنها و تنها راه برای در مقام بیان بودن، احرازش دو چیز است؛ یا خودش تصریح کند که من در مقام بیان هستم یا ظهور حالش است.

می‌فرماید: «نعم هنا تقریباً بالمناقشة من ناحية عدم احراز كون المتكلم بصدد البيان» از ناحیه عدم احراز بودن متکلم به صدق بیان که این تقریب اختصاص دارد به اطلاق... این تقریب مناقشه اختصاص دارد به اطلاق مقامی و در اطلاق لفظ نمی‌آید «و هو» و آن تقریب مختص به اطلاق مقامی این است که «إنَّ الاطلاق المقامی یختلف عن

اللفظی» اطلاق مقامی اختلاف دارد و جدا می شود از اطلاق لفظی از ناحیه امکان احراز بودن متکلم در مقام بیان توسط اصل عقلایی در اطلاق لفظی به خلاف اطلاق مقامی که با این نمی شود احراز کرد. «بخلاف الاطلاق المقامی فإنه لا بد فيه» در اطلاق مقامی «من احراز ذلك» این که مولی در مقام بیان است «بالوجدان و بمعونة القرائن» یکی از این دو تا «و لا سبيل لنا الى احراز أن المعصوم عليه السلام كان بصدد البيان بالنسبة الى المصاديق الجديدة التي لم تكن مورد ابتلاء الناس آن ذاك» سبیل و راهی بر این نیست که ما احراز کنیم که نسبت به این مصادیق جدیده آن موقع هم در مقام بیان بودند. «لم تكن مورد ابتلاء الناس آن ذاك و كونه بصدد بيان الشريعة الخالدة المحتاج اليها في جميع الاعصار و الامصار الى يوم القيامة و إن كان يحرز به أن بصدد بيان حكم ما يتلى به الناس من الموضوعات المستحدثة إلا أنه ليس من اللازم بيان ذلك في ذلك الخطاب الخاص الذي اردنا التمسك باطلاق المقامی» شما اگر بگویی بابا یک قرینه ای وجود دارد که ما از آن قرینه می فهمیم که در مقام بیان بوده، و آن قرینه چیست؟ این که این دین خالد است، آن هم مبین شریعت است. خب پس مبین شریعتی که خودش می داند بعداً نیست، دینش هم که بناست خالد باشد خب باید بگویند دیگر، این قرینه می شود که در مقام بیان است.

جواب:

جواب این است که درست است آن دین خالد است، آن هم مبین شریعت است، اما باید توی همین بیان خاص بیاید بگوید چون نحو اول را داریم بررسی می کنیم. راجع به آن اطلاق مقامی نحو اول داریم صحبت می کنیم، باید توی همین بیان خاص بیاید بفرماید، خب شاید به بیان دیگر می فرماید. جور دیگر بیاید بفرماید. پس بنابراین اگر در بیان خاص دیدیم نفرموده آن جا دلیل نمی شود که بگوییم پس مرادش نبوده، نه ممکن است به بیان دیگری بخواهد بفرماید.

می فرماید: «و كونه بصدد» و كونه جواب اشکال مقدر است. «و كونه» یعنی كون الشارع یا كون المعصوم، به معصوم برمی گردد. «و كون المعصوم بصدد بيان الشريعة الخالدة» او به صدد بیان شریعت جاودانه است «المحتاج اليها في جميع الاعصار» آن شریعت خالده ای که نیاز به اوست در همه زمان ها و مکان ها الى يوم القيامة، این که در این مقام است «و إن كان يحرز به» اگر چه به این احراز می شود که «أنه بصدد بيان حكم ما يتلى به الناس من الموضوعات المستحدثة» بله می فهمیم که ائمه بالاخره در مقام بیان احکام موضوعات مستحدثة هم بودند، این فهمیده می شود، درست است، «إلا أنه ليس من اللازم بيان ذلك في ذلك الخطاب الخاص» بگوییم همین الان که این حرف را داشته

می‌زده همین جا باید آن‌ها را هم می‌گفته، آن نه، او باید در مجموع شریعت بفرماید، نه این که در این بیان خاص بخواهد بفرماید. ما الان در همان قسم اول داریم صحبت می‌کنیم. «بیان ذلك فی ذلك الخطاب الخاص الذی اردنا التمسک باطلاقه المقامی» نه این که باید حتماً این جا بگوید. حالا که این جور است «فلا یتیم فیہ الاطلاق» در آن بیان خاص اطلاق مقامی سرانجام نمی‌پذیرد.

س: .... همین حرف را توی اطلاق لفظی چرا نزد؟

ج: بله؟

س: همین اشکال را دقیقاً توی اطلاق لفظی هم می‌شد گفت ولی آن جا زیر بار نرفت.

ج: آن جا ظاهر حالش این است که گفتیم در مقام بیان است دیگر، اصالة البیانیه این است.

س: ... آخوند بود...

ج: الان این جا بر این اساس داریم صحبت می‌کنیم، آن هم ظاهر حال این بود که در مقام بیان است.

س: اشکال می‌آید آن جا هم.

ج: اگر ظاهر حال نباشد بله، اما این جا ظاهر این است که باید این را بیان کند نه در این مقام باید بیان کند. آن جا وقتی می‌گوید المسافر یقصر، ظاهر این است که می‌خواهد حکم المسافر را بیان بکند. اما این جا که المسافر نگفته که، یک حرف مطلق که زده که. این جا فرموده این‌ها، این‌ها، این‌ها زکات دارد. خب بله این‌ها مبتلی به آن موقع است حالا ممکن چیزهای دیگری هم زکات داشته باشد بعداً توی یک بیان دیگر که در تالی الزمان به وجود می‌آید بگوید یک جای دیگر. لازم نیست آن جا بیاید بگوید که.

س: ... الان بالنسبه به ما که باید فحص بکنیم و نکردیم و ...

ج: آن حالا بعدی، آن حالا اطلاق مقامی کل شریعت است که بعد می‌آید.

س: کل شریعت نه، در یک بیان خاص مقیدی برای آن پیدا نکردیم و این بیان خاص داشت یک امر ... یعنی مقام را داشت توضیح می‌داد و مخصص دیگری هم جای دیگر نبود، در بیان خاص تمام...

ج: اطلاق لفظی را می‌گویید؟

س: بله.

ج: آن که گذشت دبگر.

س: نه، لفظی نه. این جا اطلاق مقامی در یک بیان خاص، یعنی فرمایش شما یک نمایی را آورد که داشت مثلاً...

ج: آن‌ها را که دلالت می‌کند، آن‌ها که اطلاق مقامی نیست. اگر این‌ها آورد، اگر یک عبارتی آورد که دلالت التزام دارد، یک کلامی آورد که دلالت مطابقه دارد، آن‌ها که اطلاق مقامی نیست که، اطلاق مقامی از نگفتن یک چیزی است که لفظ شامل آن نمی‌شود، لفظی که گفته نافی آن نیست، نه مثبت آن است نه نافی است. هیچ کدام.

«نعم لو فرض أنه آخر خطابٍ يصدر من المعصوم عليه السلام و لا مجال لبيان الحكم بعد ذلك لثم فيه الاطلاق إلا أن تحقق هذا الوجه خارجاً بعيداً جداً» بله بیان خاص در یک جایی می‌توانیم بگوییم اطلاق مقامی آن اقتضاء می‌کند مثل این که معصوم اعلام بکند فردا همه حاضر بشوند توی مسجد من می‌خواهم آخرین حرف‌هایم را راجع به فلان بزنم. و فردا تشریف می‌آورد و حرف‌های بزند ولی راجع به چیز دیگری نفرماید، می‌گوییم خب آخرین حرف‌ها بوده چیز دیگری نیست، آن جا اطلاق مقامی می‌شود گرفت. ولی این فرض که چنین کاری شده باشد و چنین چیزی را ما احراز کنیم فی غایة البعد است، کجاست؟ مگر فقط بگوییم مثلاً در حجة الوداع اگر قرینه‌ای باشد که پیغمبر اکرم صلوات الله علیه و سلم در حجة الوداع فرمودند این آخرین دیدار من هست با شما و من به لقاء خواهم پیوست و آخرین حرف را می‌خواهم این جا بزنم...

س: این برای مجموع شریعت است نه برای دلیل خاص.

ج: نه نه، همان بیان خاص است. یعنی می‌گوییم همین مجلس خاص نه مجموع شریعت، همین مجلس خاص به خاطر این که این جور فرض کردیم که فرموده آخرین مجلس است و دیگر من بعد با شما ملاقات نخواهم کرد و وظیفه شما را خواهم گفت، معلوم می‌شود چیز دیگری در نظر نبوده.

س: حاج آقا به لفظ آورده معصوم که آخرین مجلس.. آخرین مکان... به لفظ آورده.

ج: نه، آخرین مجلس است. پس مقام... به لفظ نگفته نه...



س: ...

ج: نه، حالا نگفته چیز دیگری، این جور حالا عبارت را نگاه کنید.

«نعم لو فرض أنه آخر خطابٍ يصدر من العصوم عليه السلام» آخرین کلامی است که از او دارد صادر می‌شود «و لا مجال لبيان الحكم بعد ذلك» بعد از این هم مجالی برای بیان حکم نیست «لتم فيه الاطلاق» آن جا اطلاق مقامی تمام است «إلا أن تحقق هذا الفرض خارجاً بعيداً جداً» مثلاً یک کسی به او خبر دادند گفتند که شما تا ده دقیقه دیگر بیشتر زنده نیستید، می‌داند، این می‌خواهد الان وصیت بکند، این گفت مثلاً فرض کنید که آن منزل من و آن را وقف کردم یا بالاخره یک وصیتی کرد و بعد از دنیا رفت، این جا می‌گوییم اطلاق مقامی همین جا چون آخرین حرف این بوده یعنی مجال بیش از این برای او نبوده، خودش هم می‌دانست، معلوم می‌شود که چیز دیگری را وقف نکرده، همین دلیل می‌شود که چیز دیگری را نام نبرده نمی‌گوییم به اصل تمسک می‌کنیم، به استصحاب نه، همین که چیز دیگری را نام نبرده دلیل بر این که چیز دیگری را وقف نکرده.

س: در مورد معصوم، ائمه دیگر هم هستند چه جور می‌خواهیم فرض کنیم؟

ج: فرض داریم می‌کنیم، فلذا می‌گوییم بعیداً. حالا مثلاً پیغمبر اکرم عرض کردم، پیغمبر اکرم که خودشان اخبار کردند که این حجة الوداع آخرین چیز من است، و چیز دیگری نفمودند، خب از این فهمیده می‌شود. فلذا می‌گوییم بعیداً. مصداق خارجی برای این پیدا کردن در فقه بعیداً جداً که یک جایی ما بفهمیم این جور چیزی بوده. می‌فرماید إلا أن تحقق هذا الفرد خارجاً بعيداً جداً. خب این نحو اول.

اما النحو الثاني، خدمت شما عرض شود که بنزین من در حرف زدن تمام شده، شما بفرمایید.

س: اگر این‌ها مصداق باشند مثلاً مثال‌هایی که برای زکات زده شده از باب مثال باشند ... شامل این موارد

ج: خروج از بحث است، اطلاق لفظی نداریم.

س: لفظ نیست ...

ج: ملاک؟

س: یک ملاکی را اصطیاد کرده.

ج: بله آن‌ها، اگر ملاکی از آن کلام بشود اصطیاد کرد از آن کلامی که فرموده، باز آن به اطلاق مقامی ربطی ندارد، آن به خاطر تنقیح مناط می‌شود که بعداً بحث آن خواهد آمد که تسویه می‌کنیم، تنقیح مناط می‌کنیم. اطلاق مقامی این است که از این که گفته، نه به نحو تنقیح مناط، نه به نحو الغاء خصوصیت، نه به نحوهای دیگر، نه به اطلاق لفظی، از این نمی‌شود استفاده کرد. فقط از این که در این مقام مقامی می‌بود که باید اگر چیز دیگری هم بود می‌فرمود و فرموده. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۲۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةَ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيَائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةِ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللُّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمَّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقْرَأُ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

شهادت سردار رشید اسلام حاج قاسم سلیمانی رضوان الله علیه و جناب المهندس و همراهان‌شان را خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداه و رهبری معظم و همه شیعیان و موالیان اهل بیت علیهم السلام تسلیت عرض می‌کنیم و به خود آن ارواح مطهره تبریک عرض می‌کنیم. این مصیبت اگرچه بسیار جانکاه و آزار دهنده است اما همان طور که مرحوم امام قدس سره در فقدان فرزندان بزرگوارشان مرحوم حاج آقا مصطفی فرمودند که از الطاف خفیه خدای متعال هست که واقعاً همین جور بود، از الطاف خفیه بود که فقدان آن بزرگوار و رحلت آن بزرگوار که حالا شاید هم شهادت باشد واقعاً تنور انقلاب را خیلی خیلی شعله‌ور کرد، گرم کرد و اگر آن مسأله نبود شاید به این زودی‌ها انقلاب به پیروزی نمی‌انجامید، آن یک حرارتی در قلب‌ها ایجاد کرد، یک احساسات را خیلی برانگیخت جوری که دیگه مجالس متعدد و مردم به صحنه آمدند. حالا این شهادت‌ها هم می‌بینید هم در عراق، هم در ایران اصلاً به طور

غیر منتظره‌ای می‌بینیم که مردم احساسات و عواطف‌شان به جوش آمده و بار دیگر آن غفلت‌ها و آن بی‌طرف شدن‌ها و آن بی‌توجهی به مسائل در اثر این شهادت برانگیخته شد، آن‌ها به کنار رفت و همه احساسات و این‌ها یکپارچه شده و ان شاء الله امیدواریم که این انقلاب دومی باشد که انقلاب را به اهداف نزدیک کند و نزدیک‌تر کند ان شاء الله و باعث بشود که بین دو ملت ایران و عراق بلکه سایر مسلمان‌ها و شیعیان ان شاء الله یک اتحاد مستحکمی برقرار بشود و در مقابل ظالمین و بدخواهان اسلام و مسلمین و اهل بیت علیهم السلام ید واحده ان شاء الله بشوند. به روح مطهر این شهداء تقدیم می‌کنیم ثواب یک صلوات و یک بار سوره مبارکه حمد را.

قرائت سوره حمد.

بحث در تمسک به اطلاق مقامی بود. برای اثبات حکم یا نفی حکم از مصادیق نوپیدا. گفتیم که تمسک به اطلاق مقامی به دو نحوه است: یکی اطلاق مقامی دلیل خاص که بحث آن تمام شد. دو: تمسک به اطلاق مقامی مجموع ادله شرعی و فرمایشات شارع و توضیح این اطلاق مقامی این است که اگر دیدیم که شارع با توجه به این که دینش دین خالد است و می‌داند که فرصت بیان احکامش هم محدود است اگر در مجموع ادله راجع به مصادیق نوپیدا فرمایشی نفرمود، از این سکوت در مجموع ادله که در طول ۲۵۵ سال مثلاً بیان شده حالا عصر غیبت صغری را هم به آن اضافه بکنیم در طول این مدت که بالاخره ارتباط وجود داشته، مطالب فرموده می‌شده، هیچ مطلبی راجع به مصادیق نوپیدا به خصوص آن مصادیق نوپیدایی که ملامح وجودش و این که چنین چیزهایی هم پیش خواهد آمد بالاخره اوضاع متفاوت خواهد شد آدم‌های معمولی هم حدس می‌زدند که بالاخره شرایط ممکن است عوض بشود و امثال ذلک، اگر شارع نفرمود، این سکوت در مقام بیان ادله مجموعاً، این کاشف از این که پس این مصادیق نوپیدا حکمش همان حکم مصادیق عصر معصوم علیه السلام است و همان احکام را دارد. اگر مثلاً در آن زمان‌ها مسافرت چه مسافرت پیاده بوده، چه با مرکب بوده، چه با مرکب‌های تندروی آن زمان بوده، اسب‌های خیلی تندرویی که آن زمان نام‌رسان‌ها و قاصدین داشتند و این‌ها، چه مراکب معمولی، چه مراکب تندرویی که آن زمان‌ها بوده، معلوم می‌شود مسافرت در زمان‌های بعد هم اگرچه با آن مراکب نباشد و با مثل مراکب امروز؛ ماشین باشد، هواپیما باشد که سرعت‌های خیلی فراتر از آن سرعت‌ها دارند و حتی از نظر خستگی و ملال و امثال ذلک نسبت به آن‌ها قابل مقایسه نیست، ظاهر این است که احکام این‌ها هم مثل احکام آن‌ها است. اگر فرق می‌کرد باید شارع در این مجموع بیانات‌شان می‌فرمودند. و هم چنین بقیه مواردی که قبلاً مثال زده شده است.

خب این اطلاق مقامی کل ادله است. آن اطلاق مقامی دلیل واحد بود، دلیل خاص بود که مثلاً می‌گفتیم امام علیه السلام در مقام بیان موارد زکات هستند، نه تا چیز را فرمودند چیز دیگری را فرمودند، مردم می‌گویند خب چیزی که نفرمودند، اطلاق لفظی که ندارد ولی اطلاق مقامی دارد، چون آن‌هایی که گفتند که شامل بعدی‌ها نمی‌شود که بگوییم اطلاق لفظی دارد ولی اطلاق مقامی این است که کنار آن نه تا یک دهمی ذکر نکردند، یک یازدهمی ذکر نکردند، معلوم می‌شود دیگر زکات در آن‌ها واجب نیست. یا فرمود «اغسل ثوبک» اما دیگر کنار آن فرمود «و جففه بالشمس» از این که فرموده اغسل ثوبک، می‌فهمیم که تجفیف به شمس لازم نیست و الا وقتی در مقام بیان این است که روند تطهیر را بیان کند باید در کنار اغسل این جفف بالشمس را هم مثلاً می‌فرمود. از همین که سکوت کرده، جفف بالشمس فرموده کشف می‌کردیم که تجفیف به شمس لازم نیست. این می‌شد اطلاق دلیل خاص یعنی در کنار همان. این اطلاق مقامی کل ادله شرع است که در طول دویست و اندی سال یا بیشتر اگر عصر غیبت صغری را هم اضافه کنیم سیصد و اندی سال می‌شود، در این مجموعه چیزی فرمودند. حالا که فرمودند معلوم می‌شود حکم این‌ها هم مصادیق نوپیدا حکم همان است. منتها این که اطلاق مقامی بخواد دلالت کند بر این جهتی که گفتیم، این متوقف است بر تحقق امور اربعه که عرض خواهیم کرد.

س: استاد ببخشید این دلیل اختصاص به مصادیق نوپیدا دارد؟

ج: نه. لازم نیست، بله ما می‌گوییم... نه ما که نمی‌خواهیم بگوییم اختصاص دارد. بعضی مصادیق همان زمان هم همین جور است. نه، نسبت به مصادیق نوپیدا از این استفاده می‌کنیم. این مانعی این نیست که از مصادیق عصر خودشان هم از این راه نشود استفاده کرد.

س: بعد با این بیان جایی برای اصول عملیه در شبهات موضوعیه باقی نمی‌ماند؟

ج: بله، جایی که ما واقعاً اطلاق مقامی داشته باشیم یعنی شرایط متوفر باشد، محقق باشد و اطلاق مقامی داشته باشیم دیگر نوبت به اصول عملیه نمی‌رسد چون این دلیل است، و اصول عملیه دلیل<sup>۱</sup> حیث لادلیل.

می‌فرماید: «النحو الثانی من التمسک بالاطلاق المقامی.» نحو ثانی «التمسک باطلاق مقامی لجمیع الادلة» مجموع «لا دلیل خاص و حاصله أن الموضوعات الجديدة لو كان حکمها مخالفاً للموضوعات المعاصرة لزمان صدور النص» اگر مصادیق و موضوعات جدیده اگر حکمش مخالف بود با موضوعات معاصره مثلاً مسافرت با هواپیما و ماشین

حکمش مخالف بود با مسافرت عصر ائمه علیهم السلام، عصر صدور نص «لنبه علیه فی کلام المعصومین علیهم السلام» هر آینه تنبیه داده می‌شد و آگاهی داده می‌شد بر آن حکم مخالف در کلام معصومین علیهم السلام «فمن عدم التنبیه علیه» از عدم آگاهی بر این مخالف بودن حکم «یستکشف اتحادهما حکماً» معلوم می‌شود حکم این‌ها یکی است «و هذا النقل من التمسک بالاطلاق المقامی موقوفٌ علی تمامية امور. الامر الأول:» اگر بخواهد این اطلاق مقامی تمام بشود، یا بگیرد، سرانجام بپذیرد، این موقوف است بر این که چند امر تمام بشود.

«الامر الأول: عدم شمول الخطابات للموضوعات الجديدة و الا لم یکن مجالاً للتمسک بالاطلاق المقامی» شرط اول این است که ما بگوییم اطلاقات لفظی شارع شامل موضوعات نوپیدا نمی‌شود. و الا اگر کسی بگوید آقا همین که گفته «المسافر یقصر» شامل این‌ها هم می‌شود، خب دیگه اطلاق مقامی جا پیدا نمی‌کند، چون سکوت نکرده، اطلاق مقامی این است که سکوت کرده، این که سکوت نیست گفته، به اطلاق فرموده. پس شرط اولش این است؛ اطلاق مقامی در صورتی جا پیدا می‌کند که ما بگوییم اطلاقات لفظی شامل مصادیق نوپیدا نمی‌شود و الا اگر بشود خب گفته دیگه.

«الامر الأول عدم شمول الخطابات للموضوعات الجديدة» و الا اگر شامل موضوعات جدیده بشود «لم یکن مجالاً للتمسک بالاطلاق المقامی» چون اطلاق مقامی دیگه تحقق پیدا نمی‌کند «و الوجه فی عدم شمول الخطابات لها ما تقدم من وجوه المناقشة فی الاطلاق اللفظی» خب چرا حالا بگوییم اطلاق لفظی نمی‌گیرد؟ این دو سه خط دیگه لازم نبود گفته بشود چون الان بحثش را خواندیم، حالا یک مقداری تکرار است. حالا چرا بگوییم اطلاقات لفظی نمی‌گیرد؟ به خاطر همان وجوهی که گذشت، یک وجه اولش چی بود؟ این بود که اصلاً این واژه‌ها مفهوماً شامل مصادیق نوپیدا نمی‌شود چون واضع خبر نداشته از این‌ها که لفظ برای این‌ها هم وضع بکند، یا برای طبیعتی وضع بکند که شامل این‌ها هم بشود، پس اصلاً این واژه‌ها اصلاً قصور دارد که این‌ها را بگیرد، این وجه اول. خب کسی به خاطر این وجه آن جواب‌های ما را که قبلاً دادیم نپسندد، بگوید نه من می‌گویم این الفاظ شامل این‌ها نمی‌شود. خب این آدمی که این حرف را می‌زند راه اطلاق مقامی برای او باز می‌شود. اما آدمی که آن جا می‌گوید نه این اشکال‌ها را جواب می‌دهد می‌گوید اطلاق لفظی هست دیگر برای او اطلاق مقامی معنا ندارد.

«و الوجه فی عدم شمول الخطابات اللفظیه لها» برای مصادیق نوپیدا، موضوعات جدیده «ما تقدم من وجوه المناقشة» همان‌هایی است که گذشت از وجوه مناقشه در اطلاق لفظی. همان‌هایی که آن جا گفتیم. «فالاطلاق

المقامی المذكور» پس اطلاق مقامی مذکور یعنی اطلاق به نحو ثانی که نسبت به همه ادله باشد مبنی است بر عدم صحت تمسک به اطلاقات به خطابات لفظیه به خاطر قصور لفظ از شمول مصداق جدید، اصلاً لفظ خودش قصور دارد، نه این که مولی در مقام بیان نیست و فلان و این‌ها، نه اصلاً این واژه نمی‌تواند بگیرد، «لقصور اللفظ عن شمول المصداق الجديد و شبهها من المناقشات» و شبه این مناقشه از مناقشات دیگر «لا كالمناقشات الثلاثة الأخر المذكورة فی ما سبق» می‌فرماید که ما سه تا مناقشه قبلاً داشتیم در حصیلة البحثی که آن مناقشه اول بود که قصور لفظ بود. مناقشه دوم «عدم كون المتكلم بصدق البيان» بود. یکی هم این، این نه. چون متکلم در صدد بیان نیست ما این جا به آن احتیاج داریم، متکلم در صدد بیان است این جا به آن احتیاج داریم. یا «عدم امکان التقييد» این اشکال هم نه، چون این جا هم احتیاج داریم به این. یا انصراف را هم باید بگوییم نه، این‌ها را باید... همان شبهه اول و شبهه آن شبهه اول.

«الامر الثاني: امکان التعرض المعصوم عليه السلام للمصدايق الجديدة و بیان احكامها فی ذلك العصر عرفاً» مطلب دوم که باید بگوییم اطلاق مقامی کشف می‌کند از این که حکم حالا یا با قبلی‌ها یکی است، این که معصوم می‌توانسته بگوید اما اگر فرض کنیم توی این دویست و اندی سال یا سیصد و اندی سال، امکان گفتن آن اصلاً نبوده. اگر گفتیم امکان گفتن آن اصلاً نبوده خب از سکوت او کشف نمی‌کنیم. شاید حکم این با آن‌ها فرق دارد. چرا نفرمودند؟ چون امکان گفتن نبوده. این مطلب را نمی‌شده بگویی، پس باید احراز کنیم که امکان گفتن آن بوده است.

«الامر الثاني: إمكان تعرض المعصوم عليه السلام للمصدايق الجديدة» و بیان احكامش در آن عصر، امکان عرفی البته، و الا امکان عقلی که روشن است، آن که حتماً دارد. چون استحاله‌ای که لازم نمی‌آید، اجتماع نقیضین، ارتفاع نقیضین، اجتماع ضدینی که لازم نمی‌آید از گفتن. نه، عرفاً امکان داشته باشد و اما اگر عرفاً امکان ندارد از نگفتن نبودن کشف نمی‌شود.

س: قبلاً گفتیم امکان دارد.

ج: بله؟

س: قبلاً ذیل بحث مناقشه ثالثه گفت در هر صورت امکان دارد...

ج: خیلی پس باید امکان داشته باشد، حالا شما می‌گویید امکان دارد، پس دلیل توقف دارد که امکان داشته باشد.

س: ....

ج: نه لازم است، چون توقف دارد بر این که امکان داشته باشد. حالا یک جایی ممکن است یک خصوصیتی در یک جای خاصی پیدا بشود آن جا امکان نداشته باشد.

«الامر الثالث: احراز كونه في مقام البيان بالنسبة الى تلك المصاديق بعد فرض كون الشريعة خالدة و وضوح ابتلاء الشيعة بغيبة امامهم عليه السلام بمقتضى ما ورد عن النبي صلى الله عليه و آله و الائمة عليهم السلام من إخبار الغيبة و علم المعصوم بابتلاء الشيعة بتلك المصاديق في عصرها»

امر سوم این است که ما احراز کنیم، ما که می خواهیم به اطلاق مقامی تمسک کنیم ما احراز کنیم بودن معصوم را در مقام بیان بالنسبه به آن مصادیق هم، خب اگر اصلاً در مقام آن ها نیست، از سکوتش که کشف نمی شود که حکم آن ها هم مثل آن ها است، اصلاً کاری به آن ها ندارید نمی خواسته آن ها را بیان کند، پس باید احراز کنیم که در مقام بیان احکام آن ها هم بوده. از کجا بفهمیم که در مقام بیان احکام آن ها بوده؟ از این که دین او خالد است، برای همه بشر است حتی آن هایی که آینده می آیند، و می داند بعداً خودش فرصت گفتن ندارد چون غیبت پیش می آید. این را که می داند و اطلاع هم دارد که مصادیق جدیدی پیدا خواهد شد، دیگر اصلاً با آن وسائل کمتر کسی اصلاً مسافرت می کند، یک چیزهای دیگر پیش می آید، و هکذا و هکذا بعداً پیش خواهد آمد که این آب های سطحی که آن وقت ها با یک چاه دو متری و سه متری و چند متری استفاده می کرده این ها دیگر نمی شود، یک کیلومتر دو کیلومتر گاهی باید از ته چاه آب در بیاورند ووو... مصادیق جدید نوپیدا. این ها مطهر هست یا مطهر نیست؟ با این ها غسل و وضو و این ها درست است یا درست نیست؟ و هکذا این پارچه هایی که پیدا خواهد شد، الان دیگر همیشه از آن ها با آن پنبه و این ها نیست، الان این پارچه هایی که درست می کنند مواد شیمیایی است، مواد نفتی است، مواد چیه، آن وقت ها اصلاً این ها اصلاً ستر نماز می تواند باشد برای نماز، یا این ها با یک بار شستن و دو بار شستن این ها نحوه تطهیرش با آن ها فرق می کند. هزاران مسأله است. خب این ها را که می دانستیم پیش می آید، دینش هم که خالد است، بعدی ها هم که نمی شود رهایشان کرد، آن ها هم احتیاج دارند به دین و احکام دین، پس از این می فهمیم در مقام بیان بوده، حالا که نگفته معلوم می شود با این که در مقام بیان بوده فرض این است که و به دست آوردیم که می توانسته بگوید و از آن طرف هم می دانیم با آن الفاظی که گفته نمی شود اطلاق فهمید چون آن شبهات را قبول داریم، پس معلوم می شود این سکوت کرده این ها هم حکمش همان حکم قبلی ها است.

س: نمی شود امام حواله به اصول عملیه داده باشد؟ که خب الان هم آیندگان اگر شک کردند چیزی الان...

ج: با توجه به این ها، تازه شما توی اصول عملیه شک می کنید. همین شک هایی که حالا می کنید آن وقت هم شک می کنید. چرا؟ برای این که الان... آن شک در همان موضوعات متعارفه آن زمان. کل شیء لک حلال یعنی همین چیزهایی که در عصر ما اگر بناست این کل شیء مصادیق نوپیدا را هم نگیرد پس برائت شرعیه هم جاری نمی شود، برائت عقلیه هم توی همه اش بخواهی جاری کنی که خب پس بنابراین خروج از دین لازم می آید. مگر شما اگر... شما را نمی گویم. یک آدمی در عالم هیروت خیلی کج سلیقه باشد بگوید آره اصلاً هیچی این ها نمی شود، اطلاق مقامی هم نمی شود، پس نتیجه می شود انسداد، ما به قواعد در این اعصار باید عمل بکنیم، ببینیم ظن مان چه می گوید. اگر شما این حرف ها را بزنید انسدادی باید بشوید دیگر و از راه انسداد مسائل را حل بکنید.

«الامر الثالث احراز کون المعصوم» در مقام بیان بالنسبه به آن مصادیق نوپیدا و جدید بعد از فرض... چرا احراز کنیم که در مقام بیانش هست؟ بعد از فرض «کون الشریعة خالدة» جاودان است و وضوح ابتلاء شیعه به غیبت امام شان علیه السلام به مقتضای آن چه وارد شده از خود پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام از اخبار غیبت که چنین زمانی پیش خواهد آمد و آن چنان طولانی خواهد شد که معاذ الله خیلی ها شک می کنند. الان خب هزار و اندی هست، اگر معاذ الله ده هزار سال، صد هزار سال، ما چه می دانیم. دیگر خیلی مؤمن می خواهد که بگوید. خب این را ممکن است خدای متعال پیش بیاورد، ما نمی دانیم خدا کند چنین چیزی نباشد ولی ما نمی دانیم. «و علم المعصوم علیه السلام بابتلاء الشیعه» به آن مصادیق در عصر خودشان. «فلا بد» چون این چنینی است «فلا بد أن یبین حکم حال الشیعة بمقتضی کونه» کون آن معصوم «مبیناً للشرع و لثلاً یلزم محذور تفویت الغرض» و برای این که لازم نیاید محذور تفویت غرض که بابا غرض از این احکامی که خدا جعل فرموده چیست؟ این است که به آن عمل بشود، آن وقت برای میلیاردها میلیارد انسان در ازمنه طولانی همه این ها بیان فرموده باشد کأن نقض غرض لازم می آید. پس این هم لازم است، این هم امر چهارم.

س: در زمان غیبت کبری دلیلی داریم که امام زمان علیه السلام بیان نمی کنند مگر چیزی باشد و حال این که داستان هایی از علماء هست که تشرفات .... حضرت رفتند در غیبت کبری...



ج: نگفتند، کجا گفتند؟ این معمول این روایات عصر غیبت صغری هم سند ندارد، خیلی... چند تا هست که معتبر است و معمولاً هم نیست و آنهایی هم که بعضی وقتها بعضی هایشان تشریف پیدا کردند و اینها، به آنها هم فرموده شده به همین روال شما عمل کنید. یک وقتی از شیخنا الاستاد پرسیدم که او خب اهل این چیزها بود، می گفت اصلاً آن جا آدم یادش می رود، اصلاً غافل می شود از این که حالا یک چیزی بنا داشته که این را سؤال می کند از حضرت. او مثل این که بنا نیست در عصر غیبت... همین منهای که فعلاً هست، مرحوم آقای آشیخ محمدتقی آملی قدس سره که از بزرگان علما است، فقیه فیلسوف و خیلی مرد بزرگی است ایشان می گویند. ایشان یک تشریفی را دارد خدمت حضرت که من در ادله براءت آوردم، ایشان نقل می کند که از حضرت سؤال می کند که آقا این راهی که فقهاء می روند، اصول مرخصه و اینها، حضرت می فرماید بله این اصول مرخصه درست است که فقهاء به آن عمل می کنند. این منهجی که فقهاء دارند این منهج را تأیید فرمودند به حسب نقل ایشان.

«الامر الرابع: أن المعصوم عليه السلام لم يبين حكم المصاديق الجديدة بالخصوص إذ لو بينه لبان» خب ما رکن چهارمی که نیاز داریم برای این که سکوت مقامی استفاده کنیم... شما می گوید حضرت سکوت کرده؟ به چه دلیل سکوت کرده شاید فرموده، به دست ما نرسیده. از کجا می گوید سکوت کرده؟ شاید فرموده به دست ما نرسیده. این همه روایات از بین رفته شاید اینها هم از بین رفته. خب این جا را هم باید حل کنیم که نه، اگر فرموده بود لوصل الینا و چون لم یصل معلوم می شود نفرموده.

«الأمر الرابع أن المعصوم عليه السلام لم يبين حكم المصاديق الجديدة بالخصوص إذ لو بينه لوصل الینا فی ما بأیدینا من الاخبار بعد ملاحظة أن تلك المصاديق أمورٌ مستغربة لدى العرف السابق، فلو ذكرها و بین حکمها بالخصوص لكانت الدواعی متوفرة لضبطها و نقلها فعدم وصول ذلك كاشفٌ عن عدمه» به چه دلیل؟ می گوییم، بگویند. ببینید مسائلی که مستغرب است، یک چیزهای خیلی عجیبی به ذهن افراد می آید ذهن به ذهن می شود که امام صادق سلام الله علیه فرمود یک زمانی می آید مردم سوار یک چیزهایی می شوند توی فضا جایی که شما مثلاً یک ماه طول می کشد بروید یک ساعته می روند، اینها مثلاً از... مثلاً جهرم والد ما، پدر ایشان و اینها هم سفر مشهد، یک ماه از جهرم تا مشهد رفتند، یک ماه برگشتند خب حالا کسی که یک ماه توی راه است یک ماه لااقل آن جا می ماند دیگر، سه چهار ماه طول می کشد تا بروند و برگردند. حالا به مردم آن زمان گفته بشود یک روزی خواهد آمد که مردم یک ساعته از جهرم می روند مشهد و زیارتشان را می کنند و برمی گردند، دو ساعت و نیم بیشتر لازم ندارند،

یک ساعته می‌روند یک حرمی می‌روند، سوار می‌شوند دوباره می‌آیند این جا. عجب. این اصلاً... امام صادق بفرماید، امام رضا بفرماید، امام هادی بفرماید، امام باقر بفرماید، خب این موضوعات نوپیدا... یا یک روزی می‌آید که اصلاً همه جا یک کلید می‌زنی همه جاها روشن می‌شود، نیروی برق را بگویند می‌آید مثلاً. بعد احکامش این است. آیا می‌شود چنین چیزهایی اگر گفته باشند این‌ها مخفی بماند، آن وقت همه‌اش هم مخفی بماند، راجع به همه این‌ها مخفی، اتفاقاً همه این روایت‌ها همه‌اش این جور از بین رفت، این به حسب حساب احتمال یک احتمال نیشقولی است و انسان اطمینان پیدا می‌کند که اگر فرموده باشند معظم این‌ها اگر همه‌اش هم نه، معظم این‌ها باید باقی می‌ماند. معلوم می‌شود نفرمودند. خب خدا کند آدم آدم شکاک و وسواس نباشد، اگر آدم شکاک و وسواس بود بهتر این است که طلبگی را ول کند برود کاسبی کند و الا هم دین خودش را خراب می‌کند، هم دین مردم را خراب می‌کند.

«الامر الرابع: إن المعصوم عليه السلام لم يبين حكم المصاديق الجديدة بالخصوص» حتماً بالخصوص بیان نکرده. «إذ لو بينه لوصل الينا في ما بأيدينا من الأخبار» در اخباری که به دست ما است این‌ها هم اصل می‌شد «بعد ملاحظه» به چه دلیل؟ به دلیل این که «بعد ملاحظه أن تلك المصاديق» یک امور غریبه شگفت‌آوری است نزد عرف سابق که عجب چنین اموری پیش خواهد آمد «فلو ذكرها» ائمه اگر این امور غریبه را ذکر می‌کردند احکامش را هم می‌گفتند که آن زمان که این جوری می‌شود وظیفه شما این است. «فلو ذكرها و بين حكمها بالخصوص لكانت الدواعي» انگیزه‌ها متوفر بود، فراوان بود برای ضبط آن مسائل و نقل آن‌ها در کتب «فعدم وصول ذلك كاشف عن عدمه» حالا که این‌ها اصل نشده ما می‌دانیم نبوده چون بین بودن آن و وصول آن ملازمه است. پس حالا که نیست، اصل نشده معلوم می‌شود نبوده. حالا می‌فرماید «إذا تمت هذه الأمور فيستكشف أن حكم هذه المصاديق الجديدة هو بعينه حكم المصاديق المعاصرة لزمان النص» بله آن‌ها به اطلاقه نمی‌گیرد فرضاً چون اشکال کردیم ولی معلوم می‌شود حکم متحد است، سفر آن جا هر حکمی داشته، سفر حالا هم همان حکم را دارد. لباس آن وقت هر حکمی داشته من الستر و الفلان و الفلان، حالا هم همین را دارد. و هكذا بقیه موضوعات نوپیدا.

س: فرمودند حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرامش حرام است الی یوم القیامة... این ... کلی نمی‌شود؟

ج: نه، آن‌ها دلیل نمی‌شود. چرا دلیل نمی‌شود؟

س: گفته حلال‌ها همین‌ها هستند، حرام‌ها هم همین هستند.

ج: نه، نگفته حرام‌ها این‌ها هستند که، گفته حلال تا روز قیامت حلال است، خب بله حلالش تا روز قیامت حلال است، نسخ نمی‌شود. یعنی همان موضوعی که آن جا گفتند، حرف سر موضوع جدید است. این موضوع جدید هم حکمش از اول همین بوده تا روز قیامت همین است. آن موضوع هم که آن موقع گفتند حکمش این است، همان است حالا هم اگر حضرت‌تعالی یک کسی... ما بچه که بودیم یک نفری بود نمی‌دانم مثل این که چی بود، پیاده می‌آمد قم، پیاده می‌رفت مشهد، اشکال می‌کرد سوار وسائل جدید شدن و این‌ها را و فلان، پیاده می‌آمد قم، پیاده می‌رفت... خیلی آدم باحالی هم بود، من یادم هست وقتی نماز می‌ایستاد قنوت می‌خواند اصلاً آدم می‌دید در یک عالم دیگری است، یک حالی پیدا می‌کرد ولی این جور بود. خب الان حکم سابق این بوده که اگر ماشین هم بروی حکم این است که قصر می‌شود، حالا هم همین جور است، اگر کسی ماشین نرود، حرف ماشین رفتن نیست که حکمش همان است، یا الان اگر کسی با اسب برود، خب حکمش همان است که آن وقت بوده. حرف سر این است که با هواپیما اگر رفتی، با ماشین رفتی حکمش چه می‌شود، و الا آن حلال که حلال الی یوم القیامه، آن حرام حرام الی یوم القیامه. آن‌ها که عوض نشده که. پس به آن دلیل‌ها نمی‌توانیم تمسک بکنیم.

س: فرق این اطلاق مقامی با قاعده لو کان لبان، چیست؟ ظاهراً همان...

ج: نه، هزار... لو کان لبان، این برای چیست؟ این برای کمک آمد که لو کان؛ اگر گفته بودند لبان و ظهر به دست ما می‌رسید. اما حکم را که... نه نه، لو کان لبان حکم را که نگفتند، ما از این اطلاق مقامی فهمیدم که آن حکم هم همین است.

س:.... اطلاق مقامی ...

ج: اطلاق مقامی غیر از لو کان لبان است. این لو کان لبان می‌گوید اگر فرموده بودند هر آینه آشکار می‌شد، پس معلوم می‌شود نیست. این نسبت به این جزء استدلال درست است یعنی اگر یک روایتی بود که حکم این‌ها را به خصوص گفته بودند لبان و ظهر لنا، پس معلوم می‌شود حکم این‌ها را به خصوص نگفتند، این جا را درست می‌کند، این مقدمه رابعه تمسک به اطلاق مقامی را درست می‌کند. اطلاق مقامی این است که این مقام مقامی بود که باید احکام را می‌گفتند، از همین که این مقام مقامی بود که احکام را باید می‌گفتند بعد از توفیر آن شرایط رابعه حالا که

نگفتند می فهمیم حکم ما هم حکم آن‌ها است، همان حکم آن‌ها است، این را می فهمیم که حکم ما هم همان حکمی است که آن‌ها داشتند، اگر آن‌ها سفر می رفتند قصر می خواندند ما هم همین طور هستیم، اگر آن‌ها با آب وضو می گرفتند درست بوده، این آب‌هایی هم که حالا در اختیار ما است که در آن زمان‌ها هم نبوده حالا هم همین جور است و هكذا و هكذا.

«المناقشة فی النحو الثانی من الاطلاق المقامی» خب می فرماید که این اطلاق مقامی طویل المده‌ای که می خواهیم نسبت به همه ادله به آن استدلال بکنیم این هم مناقشه دارد، چون مناقشه اول این است که شما گفتید که شرط اول اطلاق مقامی این است که اطلاق لفظی نداشته باشیم که شامل این بشود، خب ما در بحث قبلی اثبات کردیم اطلاق لفظی داریم. در بحث قبلی اثبات کردیم اطلاق لفظی داریم پس اگر کسی آن حرف ما را بپذیرد مناقشه این است که نوبت به اطلاق مقامی اصلاً موضوع پیدا نمی کند اطلاق مقامی.

«المناقشة فی النحو الثانی من الاطلاق المقامی قد عرفت أن الاطلاق المذكور یتنی علی تمامية الامور الأربعة المتقدمة» که خواندیم «و الأمر الأول و الرابع من هذه الأمور مورد الإشکال» اما امر اول چرا؟ فلما عرفت فی البحث عن الاطلاق اللفظی من صحة التمسک بالاطلاق اللفظی فی المصادیق الجديدة» گفتیم حکم رفته روی عنوان چی؟ المسافر يقصر، المسافر ثمانية فراسخ يقصر. روی طبیعت المسافر ثمانية فراسخ رفته، پس همه افرادش، جدیدها را هم شامل می شود به آن بیاناتی که گفتیم پس بنابراین ما نسبت به این چیزی نداریم. گفته «الماء يطهر» روی الماء رفته، خب «إن لم تجدوا ماءً فتميموا صعيداً طيباً»، لم تجدوا ماءً، خب ماء نیافتیم، خب این هم ماء است. و هكذا و هكذا، پس بنابراین با توجه به آن رفع اشکالات سابق و این که گفتیم اطلاق لفظی قابل تمسک است بنابراین از این... «قد عرفت أن اطلاق المذكور یتنی علی تمامية...» بله آن را که خواندیم. «أما امر الأول فلما عرفت فی البحث عن الاطلاق اللفظی من صحة التمسک به فی المصادیق الجديدة و عدم» یعنی شناختی، «عدم تمامية» یا عطف به صحت است من سر آن در می آید «و من عدم تمامية ما ذکر من المناقشات سوی دعوی الانصراف ما ورد فی مقام الجواب عن استفتاء الاصحاب إذا لم یتضمن الجواب ضابطاً کلیاً» همه مناقشات را جواب دادیم مگر دعوی انصراف در جایی که کلام امام در جواب استفتاء اصحاب واقع شده باشد آن هم «إذا لم یتضمن الجواب ضابطاً کلیاً» وقتی جواب امام ضابط کلی را در بر نداشته باشد، و الا گفتیم حتی اگر در جواب سؤال سائل باشد ولی یک ضابطه کلی را امام دارد می فرماید، مثلاً او گفته آقا «هل أكرم زیداً العالم» یا «هل أكرم زرارة» حضرت فرمود أكرم العالم، یا

یجب اکرام کل عالم، خب درست است آن سؤال از یک چیز خاص کرده، ولی امام در مقام جواب آمدند یک ضابطه دادند گفتند «اکرم کل عالم» خب این جا دیگر به عموم آن می توانیم تمسک بکنیم. پس فقط یک جا اشکال را قبول کردیم، آن جایی که انصراف باشد، آن انصرافی که در اثر این که در جواب سؤال سائل خاص است و امام هم ضابطه نفرموده، آن جا گفتیم آره می شود گفت اطلاق ندارد و تمسک به اطلاق نمی توانیم بکنیم.

«بنائاً علی أنّ الجواب فی مقام الاستفتاء» چرا می توانیم به اطلاق تمسک کنیم در سوای آن مورد؟ بنا بر این که جواب در مقام استفتاء منصرف می شود به فرد شایع در عرف مستفتی، از این جهت آن جاهایی که ضابطه نگفته باشد و در مقام استفتاء باشد گفتیم همان چیزهای زمان خود مستفتی را شامل می شود نه افراد نوپیدا را.

می فرمایند که و اما امر رابع. در امر رابع هم می گویند خب این بود دیگر که شاید امام فرموده به دست ما نرسیده. این بود، شما گفتید نه نمی شود امام فرموده باشد و به دست ما نرسیده باشد، چون اینها امور عجیب و غریبی هستند، اگر گفته بود دهن به دهن می گشت، ضبط می شد، این و فلان. این جا می گویند نه، ممکن است امام به افراد خاص فرموده باشد همان جور که ملامح آخر الزمان را بر افراد خاصی فرمودند به حسب نقل، ممکن است اینها را هم فرمودند و آنها هم نوشتند، آنها هم چون علنی هی این جا و آن جا نفرمودند، به افراد خاصی فرمودند و آنها هم چون احتیاجی آن زمان نبوده خیلی استنساخ نکردند که هی این جا بنویسند، آن جا بنویسند، و اتفاقاً همان کتابها از بین رفته. مثلاً مثل مدینه العلم صدوق قدس سره که یک کتابی بزرگتر از من لایحضره الفقیه ایشان بوده، و تا عصر والد شیخ بهایی هم وجود داشته، چون والد شیخ بهایی در کتابهای خودش از آن مدینه العلم مطلب نقل می کند، عصر ابن طاووس بوده، چون ابن طاووس از آن کتاب مطلب نقل می کند، حالا چی شده که یک مرتبه اصلاً وجود ندارد؟ لابد یکی از اسرارش این بوده که چون مطالب خیلی اضافه ای بر من لایحضر و اینها نداشته شاید استنساخ کم شده، نسخه های کمی از آن وجود داشته اینها هم در اثر سیلها و زلزله ها و موریانه خوردن ها و اینها، این نسخه ها از بین رفته، حالا شاید ائمه علیهم السلام فرمودند حالا یک زمانی می آید اما به آدمهای خاص، بله یک وقت به این و آن بگویی این درست است، توی مجلس عمومی بیایی بگویی دهن به دهن می شود اما اگر به زراره فقط فرمود، زراره هم توی کتابش نوشته، اتفاقاً آن کتاب از بین رفته باشد. اینها امکان دارد.

س: ... دست آیندگان برسد، وقتی...

ج: به طرق عادیه دیگه.

س: به طرق عادی نیست، چیزی که مهم است، ممکن است از بین رود عادی آن این است که یک جوری نشر پیدا کند که به دیگران برسد.

ج: حرف شما هم بعید نیست که به یکی دو تا این جاها جای آن نیست که به یکی دو تا بگویند. باید جوری بگویند که بدانند آفات و محاذیری که پیش می آید این جور نباشد که آن را از بین ببرد، بعید نیست این حرف گفته بشود.

«و أما الأمر الرابع فبأنه من الممكن أن الامام عليه السلام بين حكم بعض المصاديق الجديدة بالخصوص و ذلك في ما إذا كان حكمه» كجا البتة؟ «إذا كان حكمه مخالفاً لحكم المصاديق القديمة و لو بالإخبار» ممكن است بیان کرده باشند به خصوص ولو به این که إخبار کرده باشند از وجود آن بعض در اعصار آتیه و بیان کرده باشند حکم آن بعض را برای بعض از خواص اصحابشان مثل زراره مثلاً «و مع ذلك لم يصل إلينا» بیان کردند و مع ذلك به دست ما نرسیده. «و مع ذلك لم يصل إلينا بیان الامام عليه السلام رغم ضبطه و نقله» چرا نرسیده؟ علیرغم این که ضبط کردند و نقل کردند آنها؟ «علی اثر الطوارئ و الحوادث المانعة عن الوصول إلينا» بر اثر عوارض و حوادثی که مانع شده از وصول به سوی ما مثل بالاخره سیلها که گفتم و زلزلهها و موربانههایی که خیلی اینها را خوردند و عدم اهتمام به استنساخ و این که کم کم اینها پودر شده، از بین رفته، هی انسجامش را از دست داده، کاغذ این جوری است دیگه، وقتی می ماند جایی نمور باشد، کم کم باشد، کم کم خودش از بین می رود و امحاء می شود.

«إذ ليس من الضروري وصول كل ما صدر...» چون ضروری و بدیهی نیست وصل هرچه که صادر شده از معصومین علیهم السلام به سوی ما، «نعم لو كانت هذه الموارد كثيرة لوصل إلينا بعضها على الأقل لعدم احتمال إخفاء الجميع بحساب الاحتمالات عادتاً» آره این را قبول داریم، بله استدارک می کند که اگر این موارد خیلی باشد یعنی خیلی گفته باشند، به این و آن زیاد فرموده باشند این «لوصل إلينا» بعض آن موارد کثیره علی الاقل، چرا؟ چون احتمال خفاء جمیع که همه اینها را زلزله از بین برد، همه اینها را سیلها از بین برد، همه اینها را موربانه از بین برد، آنهایی که مال مصادیق جدیده است همه را از بین برد، اینهایی که نه مانده، اینها مانده که مال مصادیق قدیمه، اینها مانده سیل آنها را از بین نبرده، زلزلهها از بین نبرد، موربانهها نخورد فقط موربانهها و سیلها و زلزلهها و

این‌ها همه‌اش فقط آن‌هایی که مال مصادیق جدیده است را از بین برد. این به حسب حساب احتمالات این احتمالش داده نمی‌شود.

«إلا أن من الممكن أن تكون تلك الموارد نادرة و حيث لم تتعين هذه الموارد النادرة سرى الإشكال الى جميع المصاديق المستحدثة» اما مشکل این است که بله آن‌هایی که زیاد باشد می‌ماند، اما بقیه‌اش را چه می‌گویید؟ خب بالاخره شاید نسبت به بعضی این قدر زیاد نفرمودند، خب آن‌هایی که زیاد نفرمودند قهراً گفتیم ممکن است از بین رفته باشد.

می‌فرماید که: «إلا أن من الممكن أن تكون تلك الموارد» آن مواردی که حکم جدید دارد و حکمش مخالف با قبل است که امام باید بیان بفرماید ممکن است آن موارد نادر بوده، که حکمش با قبلی‌ها مخالف است، نارد بوده «و حيث لم تتعين هذه الموارد» و چون این موارد پیش ما معین نیست، این موارد نادره پیش ما معین نیست قهراً اشکال سرایت می‌کند به همه مصادیق مستحدته که نکند این هم همان جور باشد، نکند این هم همان جور باشد. «و لم يتم الاطلاق المقامی فی شیءٍ منها» در نتیجه این است که اطلاق مقامی در هیچ یک از این‌ها سرانجام نمی‌پذیرد.

خب این البته یک مقداری از آن وابسته به آن حالات فقیه است که در این جاها اگر اطمینان پیدا بکند که بابا نمی‌شود همه این‌ها این جور باشد، باید این‌ها را آن جور بگویند مثل شما، بنابراین برای او اطلاق مقامی می‌تواند مقدماتش متوفر بشود.

«حصيلة البحث فی مناقشة الاطلاق المقامی» إن الاطلاق المقامی علی نحوین «همان طور که گفتیم. «النحو الأول اطلاق المقامی لدلیل خاص و النحو الثانی الاطلاق المقامی لجميع الأدلة و كلا النحوین غیر تام أما النحو الأول فلما عرفت من الإشکال من ناحية احراز كون المتکلم بصدد البیان فی نفی ذلك الدلیل و أما...» این یک توضیحی می‌خواهد و احتمال قوی می‌دهم این جا اشتباهی داشته باشد فردا ان شاء الله عرض می‌کنم دیگه حالا بنزینم تمام شده. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۲۳

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لاسيما بقية الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّديقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةِ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللُّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمَّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقْرَأُ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أبلغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

هدیه می‌کنیم به ارواح مطهر شهدایی که امروز تشییع می‌شوند ثواب یک بار سوره مبارکه حمد مع الصلوات.

بحث در حصیلة البحث بود که حاصل بحث می‌فرمایند این شد که آن الاطلاق مقامی علی نحوین: نحو اول اطلاق مقامی دلیل خاص بود. نحو دوم اطلاق مقامی جمیع ادله بود. و می‌گویند و کلا النحوین غیرتام.

«أما النحو الاول» که اطلاق مقامی دلیل خاص باشد «فلما عرفت من الإشکال من ناحية احراز كون المتكلم بصدد البيان فى نفي ذلك الدليل» چون در صفحه ۱۶۰ گذشت که مناقشه کردیم در نحو اول از اطلاق مقامی که همان اطلاق مقامی دلیل خاص باشد و اشکالی که آن جا شد این بود که گفتیم که احراز نمی‌کنیم که متکلم در مقام بیان است و حتی گفتیم که این جا مشکل تر از اطلاق لفظی هم هست، چون در اطلاق لفظی ممکن بگوییم یک اصالة البیانی داریم، اصل این است که مولی در مقام بیان است کما ذهب اليه محقق الخراسانی و عده‌ای. ولی در اطلاق مقامی این را نداریم که اصل این است که مولی در مقام بیان است. پس امر برای احراز این که مولی در مقام بیان است این جا مشکل تر می‌شود.

و اطلاق مقامی به نحو ثانی هم که خب اشکال کردیم گفتیم که نه چنین چیزی نیست و شاید ائمه فرمودند و این که در مقام بیان هستند و حتماً مصادیق جدیده را هم می‌خواهند بیان بکنند و امثال ذلك، این هم اشکال کردیم. یعنی



گفتیم بر امور اربعه متوقف است، دو تا از امور اربعه را اشکال کردیم که شاید گفتند و به دست ما نرسیده، یکی اش این بود دیگر شاید فرمودند به دست ما نرسیده.

س: ....

ج: در آخر این را ایشان نپذیرفتند، لو کانت؟؟ وصل الینا بعضها یک جا که اگر خیلی باشد و اینها باشد درست است ولی حالا آن مورد کجاست؟ گفتند معین نیست، در نتیجه این شد که نه، فقیه نمی تواند احراز بکند که اگر فرموده اند به دست ما می رسید.

«و کلا النحویین غیر تام أما النحو الأول فلما عرفت من الاشکال من ناحية احراز کون المتکلم بصدد البیان فی نفس ذلك الدلیل» این نفی غلط است، «فی نفس ذلك الدلیل» در خود آن دلیل خاص در مقام بیان این بوده که اگر چیز دیگری هم هست بگوید «فی نفس ذلك الدلیل» در مقام بیان نبوده، این را اشکال کردیم.

«و أما النحو الثانی فلتوقفه علی تمامية امور» که «بعضها محل اشکال» خب اما اگر دقت کنیم در این ماسبق یک شبهه ای به ذهن می آید نسبت به این و آن این است که در پایان صفحه ۱۶۰ تا صفحه ۱۶۱ چی گفته شد؟ علت این که ما احراز نمی کنیم در این دلیل خاص در مقام بیان است این شد که چه دلیلی داریم که توی این بیان خاص باید بگوید، خب شاید جای دیگر می گوید، یعنی اصل این که باید یک جایی بگوید پذیرفته شده بود، اشکال این بود که به چه دلیل توی این بیان خاص باید بگوید، خب شاید یک جای دیگر می گوید، پس بنابراین یا باید در این بیان خاص بگوید، یا در کل شریعت بگوید، احدی الامرین را این جوری اشکال کردیم، ببینید فرمود که: «و لا سبیل لنا الی احراز أن المعصوم علیه السلام کان بصدد البیان بالنسبة الی المصادیق الجديدة التي لم تکن مورد ابتلاء الناس آن ذاک و کونه بصدد بیان الشریعة الخالده المحتاج إليها فی جميع الأعصار و امصار الی يوم القيامة و إن کان یحرز به أنه بصدد بیان حکم ما یبتلی به الناس من الموضوعات المستحدثة» درست است اما «إلا أنه لیس من اللازم بیان ذلك فی ذاک الخطاب الخاص الذی اردنا التمسک بإطلاقه المقامی» اما لازم نیست که در همین جا بخواهد بگوید که، شاید جای دیگر می خواهد بگوید. پس بنابراین قهراً نتیجه این می شود که در موضوعات مورد ابتلاء مردم در آینده چون دین خالد است و آن در مقام بیان است و ما احراز کردیم می گوئیم اما در دلیل خاص باید گفته باشد و اما باید در مجموع شریعت باید گفته باشد. پس حالا که در دلیل خاص نگفته باید در مجموع شریعت گفته باشد،

حال این که در مجموع هم که نگفته، پس معلوم می‌شود از این سکوت می‌توانیم بفهمیم که حکم ما با همان حکم قبلی‌ها برابر است. چون باید در أحد المقامین می‌فرمود. پس این که ما بگوییم کلا النحوین باطل است و درست نیست نه، نمی‌توانیم بگوییم. هم بگوییم هم در دلیل خاص، هم در مجموع شریعت بگوییم به اطلاق مقامی نمی‌توانیم تمسک کنیم نه، بلکه باید این جوری بگوییم، بگوییم آقا در این موضوعات مبتلی‌به، به مسائل مبتلی‌به مستحده یا شارع باید در دلیل‌های خاص گفته باشد و یا در مجموع شریعت فرموده باشد. یکی از این دو تا را باید، و بما این که در دلیل خاص فرموده، در مجموع شریعت هم می‌بینیم فرموده پس اطلاق مقامی حاصل است. اطلاق مقامی لااقل در مجموع شریعت حاصل است.

س: ... در مجموع شریعت معلوم نیست نگفته باشد، شاید نرسیده.

ج: آن را که جواب دادیم. نه دیگر نمی‌توانید این را بگویید. ببینید چون مورد خاص را به چی کردید؟ که باید بگوید در مجموع شریعت بفرماید. در مجموع شریعت... پس این را باید بگوید، از آن طرف وقتی می‌خواهد به آینده‌ها برسد اگر یک حکمی است که می‌خواهد به آینده‌ها هم برسد و محفوظ بماند طبیعت این اقتضاء می‌کند که مکرر، زیاد بفرماید که به دست آینده‌ها برسد پس مجموع این‌ها را که نگاه بکنیم می‌بینیم که نمی‌توانیم بگوییم هر دو محل اشکال هست. حالا این فتدبروا، فتأملوا در این که آیا این مطلبی که گفته شده تمام است یا تمام نیست. شما هم مثل این که فرمایشی می‌خواستید آقای بفرماید.

س: ...

«الفصل الثانی التمسک بالعموم الوضعی» خب ما گفتیم در این بحث تمسک به ادله برای موضوعات نوپیدا ما در سه مقام بحث می‌کنیم، یا سه فصل. ۱- اطلاقات لفظی؛ ۲- اطلاق مقامی و... این‌ها را بحث کردیم.

بحث بعدی‌مان راجع به چیست؟ فصل بعدی‌مان راجع به تمسک به عمومات است یعنی آن جایی که دلالت وضعیه دارد. به مقدمات حکمت دلالت وضعیه کل به کار رفته، الف و لام، جمع محلی به الف و لام است و امثال ذلک. آیا به این‌ها می‌توانیم تمسک کنیم برای اثبات حکم در موضوعات جدید و مستحده یا نه؟ خب این جا می‌دانید که در عمومات وضعیه دو تا مبنا وجود دارد، یک مبنا مبنای آقای نائینی است و مرحوم آقای آخوند در بعض کلماتش نه همه جا، و آن این است که فرمودند ما در عموم وضعی هم نیاز داریم به مقدمات حکمت و اطلاق، چرا؟ گفتند

برای این که ادات عموم وضع شده برای استیعاب مدخول، دلالت بر استیعاب و فراگیری مدخول. پس مسبقاً باید حدود و ثغور مدخول برای ما روشن بشود تا ببینیم این کل می‌خواهد چه چیزی را استیعاب بکند. مثلاً وقتی می‌گوید اکرم کل عالم خب این کل می‌خواهد استیعاب افراد عالم را بکند، خب این عالم چه چیزی مقصود است؟ عالم فقیه مقصود است، عالم اصولی مقصود است، عالم مفسر مقصود است، یا کل علما در هر فنی باشند مقصود است. از قبل باید این روشن بشود تا این کل بیاید استیعاب بکند چون برای استیعاب مدخول است، پس مدخول را باید قبلاً مشخص بکنیم. مدخول با چی مشخص می‌شود؟ با اطلاق، اطلاق یعنی مدخول صرف نظر از آن کل با اطلاق معلوم می‌شود. بنابراین ما در تمام موارد عموم وضعی نیاز داریم مسبقاً به چی؟ به مقدمات حکمت، منتها بعد می‌گوید اگر مقدمات حکمت جاری شد دیگه کل را می‌خواهیم چه کار کنیم؟ برای تأکید است. برای سفت کردن مسأله است، برای صراحت است و الا بله کل را هم نیاوری دیگه کار تمام است. این مبنای آقای نائینی و مبنای آقای آخوند در بعض کلماتش در کفایه. یک نظر این است که نه، کل و سایر ادات عموم نیاز ندارد مسبقاً به این بلکه خودش متکفل این است که بگوید در تمام افراد است. اصلاً وضع شده برای این که این دلالت را بکند، این هم یک نظر است، که نظر اقوی البته این نظر ثانی است. حالا این جا گفته می‌شود تمسک به عموم برای افراد نوپیدا اگر بگوییم به مقدمات حکمت نیاز داریم، به اطلاق نیاز داریم قهراً همان حرف‌هایی که در بحث قبل داشتیم این جا تکرار می‌شود، و اگر آن جا اشکال کردیم و گفتیم تمسک به اطلاق نمی‌شود کرد برای افراد نوپیدا قهراً این جا هم نمی‌شود پس وجود کل اثری ندارد. اما اگر گفتیم که نه، آن مبنای دیگر را پذیرفتیم، اگر مبنای دیگر را پذیرفتیم خب آن اشکالات سابق وجود ندارد فقط دو تا مطلب باقی می‌ماند که بعد می‌گوییم.

«الفصل الثانی التمسک بالعموم الوضعی وجوه المناقشة فی التمسک بالعموم الوضعی، إذا قلنا بأن التمسک بالعموم الوضعی یفتقر الی التمسک بالإطلاق» در مدخول ادات عموم مسبقاً یعنی قبل از این که به دلالت ادات عموم توجه کنیم، قبل از آن و سابق بر آن باید مقدمات حکمت را و اطلاق را در مدخول ادات جاری کنیم تا سعه و ضیق مدلول روشن بشود تا حالا ادات بیاید استیعاب بکند آن را، اگر این حرف را زدیم «فالوجه المتقدمة» در مناقشه اطلاق لفظی همه آن‌ها «تتوجه الی التمسک بالعموم الوضعی فإن تمت تلك الوجوه» اگر آن مناقشاتی که آن جا گفته شد، آن وجوه از مناقشات تمام بشود، سرانجام بپذیرد، «لم یعتقد الاطلاق فی مدخول الأدات» قهراً انعقاد

اطلاق در مدخول ادات نمی‌شود «و لم يتم العموم الوضعى بالنسبة الى المصاديق الجديدة تبعاً» اطلاق که نشد به تبع آن عموم هم درست نمی‌شود چون این عموم به تبع اطلاق بود.

«و أما اذا قلنا بعدم افتراقه الى اطلاق المدخول» که نظر مشهور ظاهراً این است «فیرد علی التمسک به» به عموم وضعی، ضمیر «به» به عموم وضعی برمی‌گردد. «الاشکال من وجوه ثلاثة» سه تا اشکال ممکن است حالا بگوییم. «الاول قصور الالفاظ الواردة فی العمومات التي دخلت علیها ادات العموم عن شمول المصاديق الجديدة» اشکال اول این است که اگر شما گفتید آقا اصلاً کلمه عالم مثلاً در مثال ما واضح لغت عرب یک عرب به قحطان مثلاً کجا به ذهنش خطور می‌کرده عالم هسته‌ای. اصلاً به ذهنش خطور نمی‌کرده، یا عالم‌های مختلفی که علوم پیدا شده، پس واژه عالم اصلاً قصور دارد از شمول این‌ها، خب کل سر عالم که می‌آید مصادیق آن را که برای آن وضع شده می‌گیرد، نه آن که برای آن وضع نشده و دلالت ندارد. مثلاً «اکرم کل عالم» که جاهل را نمی‌گیرد، چون جاهل اصلاً عالم بر آن صدق نمی‌کند. پس اگر شما گفتید، آن اشکال اولی که در اطلاقات می‌گفتیم. که اصلاً الفاظ برای مصادیق نوپدایی که خطور به ذهن واضح آن زمان نمی‌کرده، شامل این‌ها نمی‌شود، مفهوم یکی مفهومی نیست که شامل این مصادیق نوپیدا بشود، پس کل هم سر آن در بیاید فایده ندارد. این اشکال اول.

«الأول قصور الالفاظ الواردة فی العمومات التي دخلت علیها ادات العموم» از شمول مصادیق جدید، اصلاً آن الفاظ، مصادیق جدید را شامل نمی‌شود پس کل هم که بر آن وارد می‌شود نمی‌تواند باعث شمول بشود، باعث عموم بشود نسبت به آن‌ها. این اشکال اول، خب این اشکال را که جواب دادید، اگر جواب دادید، وقت تلف می‌شود و الا سر راه تمسک به عمومات هم قرار می‌گیرد.

اشکال دوم:

س: ... اشکال در مورد... هم بود.

ج: بله بود، این اشکال مشترک الورد است.

«التانی عدم امکان التخصیص أو عدم عرفتیة بذكر المصاديق الجديدة و اخراجها عن حکم العموم أو عدم عرفتیة ذلك و معه لا یصح التمسک بالعموم»

اشکال دوم این است که وقتی مولی می گوید مثلاً اکرم کل عالم، یا می گوید کل ماء طاهر یا می گوید کل مسافر يقصر و امثال این‌ها، این در صورتی می توانیم اصالة العموم جاری بکنیم، عقلاء جاری می کنند که امکان تخصیص باشد یا تخصیص عرفیت داشته باشد. آن وقت در عین حال متکلم با این که تخصیص برای او امکان داشته و هم چنین تخصیص برای او عرفت هم داشته، تخصیصی نزد می گویند اصل عموم است، اصالة العموم را جاری می کنند. اما اگر یک جایی می گویند اصلاً آن بنده خدا امکان نداشت اصالة العموم جاری می کنند. مثلاً توی یک جایی بود که علمای مخالف آن جا نشستند می گوید «اکرم کل عالم» می شود بگویی آن جا می توانست بگوید اکرم کل عالم إلا هؤلاء؟ این جا اصالة العموم جاری نمی کنند. و این مصادیق نوپیدا بخشی از آن ممکن است اصلاً امکان نداشته که تخصیص بزنند، اگر حکمش با عموم فرق می کرده، یا عرفیت نداشته که بفرماید کل مسافر يقصر الا من سافر بالطيارة. عرفیت نداشته، آقا طیاره چیه که شما این حرف را می زنید. پس حالا که یا امکان نداشته یا عرفیت نداشته قهراً عموم اصالة العموم، و به عبارتی آخری جریان اصالة العموم یا اصالة الحقيقة در این موارد مثل عدم ملکه می ماند. جایی آن عدم ملکه صادق است که ملکه صادق باشد. جایی که می شود گفت بصیر می شود گفت اعمی، ولی دیواری که نمی شود به آن گفت بینا، کور هم نمی شود گفت. کور عدم ملکه است، یعنی وضع شده برای آن جایی که ملکه را می شود بگویی، اگر این ملکه نبود آن وقت اعمی وضع شده برای آن جا، این جا هم در نزد عرف اصالة الحقيقة یا اصالة العموم وضع شده یعنی قرار داده شده، سیره عقلاء قرار گرفته که آن جایی که می شود تخصیص زد حالا اگر تخصیص نزد، نگفت، اصالة العموم است.

«الثانی عدم امکان التخصیص أو عدم عرفیته» امکان ندارد تخصیص نسبت به مصادیق نوپیدا، یا عرفیت ندارد به خاطر این که مردم بر نمی تابند، می گویند این حرف چیه که داری می زنی، مگر چنین چیزی ممکن است که شما داری می گویی، که حالا می خواهی تخصیص بزنی. خب عدم امکان تخصیص یا عدم عرفیت آن، تخصیص به چی بزند؟ «بذکر المصادیق الجديدة» و اخراج آن مصادیق جدیده از حکم؟؟ «أو عدم عرفیة ذلك» این أو عدم عرفیة ذلك اضافه است، گفته شد، این باید خط بخورد.

«و معه لا یصح التمسک بالعموم» وقتی تخصیص امکان نداشت یا عرفیت نداشت تمسک به عموم درست نیست، چرا؟ «لأن التمسک بالعموم فرع امکان التخصیص و عرفیته» فرع این است. «و بدونه» و بدون تمسک به عموم «لا تثبت حجیة الظهور الوضعی فی العموم به بناء العقلاء» و بدون حالا امکان تخصیص بزنی، به آن امکان تخصیص

بزنیم، و بدون امکان تخصیص یا عرفیت تخصیص ثابت نمی‌شود حجیت ظهور وضعی در عموم به بنا عقلاء، چون همان طور که عرض کردم بناء عقلاء وقتی به اصالة العموم تمسک می‌کنند و این ظهور پیش آن‌ها حجت است که امکان تخصیص یا عرفیت تخصیص وجود داشته باشد. این هم اشکال دوم.

اشکال سوم:

س: می‌گوییم ظهور نیست یا می‌گوییم ظهور هست و حجت نیست؟

ج: نه، می‌گوییم ظهور حجت نیست.

س: ...

ج: آره این عبارت این را می‌گوید. نمی‌گوید لا تثبت الظهور الوضعی، می‌گوید حجیت ظهور وضعی، کأنّ ظهور چون بالاخره گفته اُکرم کل عالم، ظاهرش این است که دارد عموم می‌گوید ولی این عموم حجت نیست، چرا؟ که یعنی بگویند حتماً مراد جدی هم همین است، حجت است یعنی کشف از مراد جدی بکند، این دلالت تصویری، ظهور دلالت تصویری را دارد یعنی همه علما، این ظهور در همه علماء را پیدا می‌کند اما این ظهور حجت نیست برای این که کاشف از مراد جدی این متکلم باشد.

س: ... در واقع ما گفتیم بحث صغروی است این که ... هست یا نه، نه این که بحث ما توی حجیت ظهور باشد، آن جا می‌گفتیم اگر ظهور شکل بگیرد...

ج: یک جاهایی درست است، بله. ولی یک جاهایی هم نه، در حجیت آن صحبت است.

«الثالث: انصراف عناوین التي دخلت عليها ادات العموم الى المصاديق المعاضدة للخطاب» اشکال سوم هم این است که آقا درست، یعنی نمی‌گوییم این الفاظ وضع شده برای معانی که شامل مصادیق جدیدی نمی‌تواند بشود، این را نمی‌گوییم. نمی‌گوییم هم امکان تخصیص نیست یا عرفیت ندارد، ولی این را می‌گوییم، می‌گوییم عناوین انصراف دارد به عناوین شایعه؟؟ که مردم مأنوس به آن‌ها هستند. که این مسلک عده‌ای از علما است، منهم مرحوم فاضل نراقی در مستند الشیعه من اوله الی آخره بر همین است، می‌گوید به مصادیق متعارفه منصرف است اطلاقات و سمعت که بعضی از مراجع معاصر هم دام ظلّه، ایشان هم نظرش همین است که به مصادیق متعارفه منصرف می‌شود.

پس بنابراین مثل این که وقتی گفته می‌شود انسان، انسان به مصادیق متعارفه که آدم‌های غیر خنثی باشد مثلاً انصراف دارد. این جا هم همین جور است. این جور بگوییم، «انصراف العناوین التي دخلت عليها ادات العموم» مثل کل ماء، کل مسافر، و امثال ذلک این‌ها انصراف دارد به چی؟ «الی المصادیق المعاصرة للخاطب» این سه تا اشکالی است که در تمسک به عمومات می‌شود گفت. «و حيث عرفت أن الوجوه المتقدمة فی مناقشة الاطلاق اللفظی غیرتامة بالنسبة الى الخطابات المتضمنة للضوابط الكلية فلا مانع من التمسک بعمومه الوضعی ایضاً» اما در آن جا گفتیم که اگر شارع در مقام بیان ضابطه درآمد ولو در جواب استفتاء باشد و سؤال سائل باشد اما اگر در مقام بیان ضابطه هست می‌شود تمسک به آن بکنیم برای اعصار متأخره هم حتی و اشکال ندارد و جواب دادیم از اشکالات. بنابراین وقتی این اشکالات در آن بحث قبلی حل شد و گفتیم این اشکالات درست نیست بنابراین همه این وجوه ثلاثه، نه انصراف درست است که آخر بود، نه این که اصالة العموم و این‌ها مقید است به این که بشود که گفتیم می‌شود، چون جواب دادیم می‌شود، خب می‌تواند بیان بکند حکمش را هم بگوید و از شارع پذیرفته است بگویند آقا در آتی الزمان چنین چیزی خواهد آمد ولو به افراد خاصی بفرمایند گفتیم می‌شود. پس می‌شود بگوید و تخصیص هم بزند، عرفیت هم دارد برای افراد خاص هم امکان دارد، هم عرفیت پیدا می‌کند. این را هم جواب دادیم. آن اولی را هم جواب دادیم که الفاظ وضع نشده برای آن خصوصیات وضع نشده، بلکه برای ذات ماهیت وضع شده چون گفتیم ذات ماهیت جمع القيود نیست، رفض القيود هم نیست که بخواهد توجه بکند، بلکه عدم لحاظ القيود است و آن‌ها قیدی لحاظ نکردند پس برای جامع وضع شده است. بنابراین اشکالات همه در آن بحث قبلی جواب داده شده، فلذا است که این جا هم اشکال برطرف می‌شود.

«و حيث عرفت أن الوجوه المتقدمة فی مناقشة الاطلاق اللفظی» چون شناخت این وجه‌های گذشته یعنی این سه وجه در مناقشه اطلاق لفظی تام نیست بالنسبه به خاطباتی که متضمن ضوابط کلیه است بنابراین نتیجه این می‌شود که لا مانع من التمسک بعمومه الوضعی یعنی به عموم وضعی خطابات. ضمیر بعمومه، به خطابات برمی‌گردد. «بعمومها الوضعی ایضاً» همان طور که به عموم اطلاقی یعنی عموم به معنای لغوی، همان طور که به عموم اطلاقی می‌توانیم تمسک کنیم به عموم وضعی اصطلاحی هم می‌توانیم تمسک کنیم. این هم فصل ثانی.

«الفصل الثالث فقط عنوانش را عرض کنیم دیگه بحثش را بگذاریم اگر امروز آقایان می‌خواهند بروند آماده بشوند برای تشییع و این‌ها، این است که ما آیا نصوصی داریم، روایاتی داریم که خود ائمه علیهم السلام فرموده باشند بله

می‌توانید به عمومات و اطلاقات تمسک بکنید برای مصادیق نوپیدا؟ و یا از آن‌ها استفاده کنیم که می‌توانید. این فصل ثالث هم خیلی بحث مهمی است که خب اگر ما واقعاً روایاتی داشته باشیم که از آن روایات استفاده کنیم که می‌توانیم تمسک کنیم. دیگر خیلی دل‌مان قرص می‌شود به این که می‌توانیم تمسک کنیم. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۲۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةَ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيَائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَحَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةِ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمَّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ وَ تُقَرُّ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

بحث در تمسک به اطلاقات و عمومات بود برای مصادیق نوپیدا، گفتیم در سه فصل بحث باید انجام بشود؛ فصل اول در تمسک به اطلاقات بود، فصل دوم تمسک به عمومات بود، فصل سوم.

فصل سوم راجع به این است که آیا از ناحیه خود شارع ادله‌ای وجود که دلالت کند که بله شما در مصادیق نوپیدا می‌توانید به اطلاقات و عمومات تمسک کنید یا نه؟

ادعا می‌شود که ما طوایفی از اخبار داریم که از آن‌ها استفاده می‌شود که ما می‌توانیم به عمومات و اطلاقات برای مصادیق جدیده استناد کنیم و این طوایف را حالا در طی مواردی بیان می‌فرمایند.

«الفصل الثالث التمسک بطوایف من الاخبار لإثبات شمول الخطابات» چه خطباتی که اطلاقیه باشد، چه اطلاقاتی که عمومی باشد «للموضوعات الجديدة». هناك طوائف من الاخبار يدعى دلالتها» بر شمول خطابات اعم از اطلاق و



عمومی «للموضوعات الجديدة و نحن نذكر هذه الطوائف و ندرس دلالتها» این طوائف را ذکر می‌کنیم، از دلالت آن‌ها بحث می‌کنیم «مع الغض عن اسانیدها» اما چشم‌مان را از سندهای آن می‌پوشانیم، فقط در دلالتش بحث می‌کنیم. «فإن تمت دلالتها» اگر یک حدیثی پیدا کردیم که دلالتش تمام بود آن وقت از سندش بحث می‌کنیم، چون الا اگر سندش درست باشد، دلالتش درست نباشد بحث سندی چه فایده‌ای برای ما دارد. از این جهت ابتدائاً در دلالت بحث می‌کنیم اگر یک روایتی دلالتش تمام شد آن وقت در سندش بحث می‌کنیم.

در اباحت فقهی هم شما همین کار را بکنید در صرفه‌جویی از وقت همین جور است. اگر یک مسأله‌ای را دارید استنباط می‌کنید می‌خواهید ببینید که ادله‌اش چیست، آن روایاتی که دلالت دارد آن‌ها را اگر پیدا کردید از سندش بحث کنید و الا اول از سند بحث کنید بعد بگوییم دلالت ندارد خوب آن زحمات همه نسبت به آن موضوع بی‌فایده خواهد شد. این جا هم برای صرفه‌جویی در وقت این کار را کردند.

«فإن تمت دلالتها نبحت عن سندها» البته در چه صورتی باز «نبحت عن سندها»؟ «إذا لم یحرز صدورها بالتواتر أو الاستفاضة» اگر صدور آن روایات و آن طائفه به تواتر، حالا تواتر لفظی را معنوی یا اجمالی ثابت نشود و الا اگر یکی از تواترهای ثلاثه هم ثابت بشود دیگر ما را مستغنی می‌کند از بحث سندی. خبر متواتر است علم می‌آورد. «أو الاستفاضة» یا در اثر استفاضه بنابر قول به این که خبر مستفیض ولو این که رجال واقعه در سند ثقه نباشد، خبر مستفیض حجت است به خاطر این که وثوق به صدور می‌آورد، تراکم آن وثوق به صدور می‌آورد از این جهت حجت است بنابر این مسلک.

«الطائفة الأولى» خب حالا این طوائف را ذکر کنیم و بررسی کنیم. «الطائفة الأولى ما دلّ علی أنّ فی القرآن تبیان کل شیء ٍ یحتاج الیه العباد» ما روایاتی داریم که مضمون این روایات این است که در قرآن شریف تبیان هر چیزی هست، هر چیزی که مردم نیاز به آن دارند در قرآن مجید تبیان آن وجود دارد که علامه طباطبایی قدس سره به همین روایات هم تمسک فرموده و هم چنین به خود قرآن شریف که خب قرآن که تبیان همه چیز هست، تبیان خودش هم هست فلذا تفسیر قرآن به قرآن می‌کند، قرآن تبیان کل شیء است، یکی از آن شیء‌ها هم خود قرآن است. حالا یکی از آن روایات را ذکر می‌کنیم.

«منها رواية مُرَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَانَ كُلِّ شَيْءٍ» تبيان و توضیح و آشکار نمودن هر چیزی را خدای متعال نازل فرموده در قرآن. «حَتَّىٰ وَ اللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ» قسم یاد می‌فرماید حضرت طبق این نقل که خدای متعال ترک نفرموده است چیزی را که مردم نیاز دارند به سوی آن. هیچ چیزی را ترک نکرده در قرآن بیان فرموده. «حَتَّىٰ لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ» خدا به طوری تبیین فرموده که قدرت ندارد عبدی بگوید اگر حکم این جورى بود، اگر این مطلب درست بود «انزل فى القرآن» در قرآن خدای متعال این نازل می‌شد و بیان می‌شد. هیچ عبدی نمی‌تواند چنین حرفی را بزند «إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ». یا این «لو»ی این جا را ما این جورى معنا کردیم؛ این «لو» هم ممکن است «لو»ی تمنى باشد. یعنی کاش این مسأله هم در قرآن بود، هیچ چیزی نیست که عبدی بگوید کاش بود الا این که خدا آورده. این کاش در حقیقت وجود دارد در قرآن.

خب حالا به این روایت ما چه جور می‌توانیم... تقریب استدلال به این روایت چیست که می‌توانیم به عمومات و اطلاقات آن تمسک کنیم؟ تقریب استدلال این است؛ خب از یک طرف قرآن فرموده همه چیز توی قرآن هست، این یکی. از آن طرف بالضروره می‌دانیم صریحاً ذکر نشده. پس لامحاله به چه وسیله ذکر شده، به وسیله اطلاقات و عموماتش ذکر شده. چون ذکر شدن یا به این است که تصریح شده باشد، به خصوصه ذکر شده باشد یا در ضمن عمومات و اطلاقات ذکر شده. به خصوصه که خیلی چیزها را می‌بینیم ذکر نکرده، پس معلوم می‌شود به اطلاقات و عمومات ذکر فرموده. مثلاً فرموده که «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (مائده/۶) خب آیا ماء آزمایشگاهی را هم می‌گیرد یا نمی‌گیرد؟ صراحتاً که توی قرآن نیامده که، آب‌هایی که از کیلومترها از زمین الان دارد استخراج می‌شود، این که توی قرآن صریحاً ذکر نشده که. خب و حال این که خود قرآن دارد می‌فرماید یعنی این روایات دارد می‌گوید حکم این‌ها هم توی قرآن ذکر شده. «ما من شىءٍ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ» الا این که تبيان شده در قرآن، خب به این‌ها ما الان نیاز داریم، ذکر شده یا نشده؟ این روایات می‌گوید ذکر شده. آیا به صراحت ذکر شده؟ به صراحت که هیچ جای قرآن نیست. پس معلوم می‌شود به اطلاقات و عمومات ذکر شده و الا کلام این روایت معاذ الله خلاف واقع می‌شد. کجا ذکر شده؟ این تقریب استدلال.

«و تقریب الاستدلال أن حکم الموضوعات الجديدة مما يحتاج اليه العباد» موضوعات جدیده از چیزهایی هستند که مردم به آن‌ها نیاز دارند. خب این از یک طرف. «فلا بد أن يكون مبيناً فى القرآن» پس ناچار آن موضوعات جدیده

که ما يحتاج اليه الناس، باید تبیین در قرآن شده باشد به حکم این روایات، باید تبیین شده باشد «و حیث لم ینص علیها فی الخطابات القرآنیة» و چون تصریح به اینها نشده در خطابات قرآنی «فلا بد أن یكون مبیناً» پس ناچار باید تبیین شده باشد در قرآن به واسطه عمومات قرآن و اطلاقات قرآن. باید به آنها تبیین شده باشد، وقتی بنا شده به آنها تبیین بشود پس آنها شامل موضوعات جدید می شوند، فثبت المطلوب. «فهی» پس عمومات و اطلاقات قرآن «شاملة لها» آن موضوعات جدید «لا محالة» این تقریب استدلال.

«المناقشة فی الاستدلال بالطائفة الأولى» جوابی که این جا داده می شود این است که این روایات این جا درست است ولی به کمک روایات دیگر می فهمیم که مقصود این نیست که مردم به واسطه عمومات و اطلاقات قرآن می توانند آنها را بفهمند. خود مردم به واسطه اطلاقات و عمومات قرآن می توانند آنها را بفهمند، نه مقصود این روایات این نیست. بیان شده، همه چیزها این جا بیان شده، اما کنار آن یک مفسر و کسی که می تواند بفهمد و بعد بیان کند برای دیگران گذاشته شده. پس درست است، همه چیز توی قرآن بیان شده اما نمی خواهد بگوید اینها را همه می توانند بفهمند تا شما استفاده کنید. خب همه بخواهند بفهمند که نص نیست پس اطلاقات و عموماتش باید... از اطلاقات و عموماتش استفاده نکنند. بله اگر این جور بود که مفاد این روایات این بود که آحاد مردم همگان می توانند خودشان از قرآن استفاده کنند و قرآن تبیین برای همه هست مباشرةً مستقیماً، این استدلال درست می شد که بگوییم آقا خب بناست ما استفاده کنیم، تصریح که نشده پس به عمومات و اطلاقات قهراً باید استفاده بکنیم. اما آن که از روایات استفاده می شود این است که نه، برای نیاز مردم خدای متعال در قرآن همه چیزها را بیان فرموده، اما کیست که این چیزها را می فهمد؟ آن عبارت هستند از چهارده معصوم علیهم السلام. آنها هستند که می فهمند، بعد آنها برای ما بیان می کنند.

س: .... بعضی از موضوعات را نمی فهمند ولی هست که ائمه باید بیان کنند.

ج: آنهایی که می فهمند خب عیب ندارد، آنهایی که می فهمند که می فهمند. پس نمی خواهد بگوید همه را...

س: ...

ج: نه، این روایات می خواهد بگوید این جور نیست که همه اش را شما بفهمید، نه این که شما هیچی نمی فهمید، نه، نمی خواهد بگوید این جور نیست که همه اش را شما بفهمید.

س: پس فی الجملة فایده دارد ...

ج: نه نمی فهمانیم به اطلاقات. آنهایی را که می فهمیم که نص است، یک اطلاقاتی هم که واضح است می فهمیم، اما یک سری اطلاقاتی هست که نمی دانیم الان شک داریم نسبت به موضوعات جدید در مقام بیان هست، نیست، نمی دانیم. اگر آن ادله قبل درست شد که خیلی خب، اگر آن ادله قبل درست نشد و آن اشکالات ماسید خب نمی توانیم بفهمیم.

س: ... آیات محکم را می توانیم بفهمیم ولی متشابهات مشکل است.

ج: نه، اطلاق آیات محکومات را می توانیم بفهمیم؟ اطلاقش، صحبت سر همین است، نسبت به موضوعات جدید می توانیم بفهمیم، اشکالاتی که قبلاً گفته شد، اگر آن اشکالات را حل کردیم خیلی خب، اگر گفتیم نه، از آن راهها نشد حل کنیم می خواهیم از راه روایات حل کنیم، اشکال این است که از راه روایات نمی توانیم حل کنیم.

می فرماید: «المناقشة فی الاستدلال بالطائفة الأولى: إن هذه الطائفة ليست بصدد بيان أن حکم کل شیء يستفاد من الكتاب» این روایات نمی خواهد بگوید که حکم هر چیزی استفاده می شود از کتاب خدا برای آحاد مردم و مستقیماً و مباشرة. این روایات نمی خواهد بگوید «و ذلك بقرينة ما ورد في الخبر معلی بن خنيس قال قال أبو عبد الله عليه السلام ما من أمرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ إِلَّا وَ لَهُ أَصْلٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَ لَكِنْ لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُ الرِّجَالِ» فرموده است که هیچ امری نیست که در آن اختلاف پیدا کنند دو نفر، این حلال است یا حرام است؟ یکی می گوید حلال است یکی می گوید حرام است؛ اختلاف دارند. این صحیح است یا باطل است؟ اختلاف دارند. هیچ امری نیست مگر این که در کتاب خدا بیان شده که حق کدام است. «إِلَّا وَ لَهُ أَصْلٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَ لَكِنْ لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُ الرِّجَالِ» اما عقول مردم به آن نمی رسد. به حسب غالب این جوری است که عقول مردم... این به حسب غالب است. عقول مردم به آن نمی رسد. پس این روایت معلی بن خنيس تفسیر می کند برای ما آن روایت قبل را که فرموده همه چیز در قرآن هست معنایش این نیست که همه چیز به جوری هست که عقول رجال به آن می رسد، نه هست اما به یک شکلی ممکن است باشد که عقول رجال به یک قسمت هایی از آن نرسد.

«و خبر عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: أيها الناس إن الله تبارك وتعالى أرسل إليكم الرسول وأنزل إليه الكتاب بالحق» خب خدای متعال پیامبر برای شما فرستاده و به سوی آن پیامبر یک کتابی را که همراه با حق است فرستاده، نازل فرموده تا این که حضرت فرمود «فاستنطقوه» شما این کتاب خدا را به سخن بیاورد تا حرف بزند برای شما. «فاستنطقوه و لن ينطق لكم» ولی این قرآن، شما استنطاق می‌کنید ولی آن برای شما صحبت نمی‌کند. باز به حسب غالب است یعنی. این جور نیست که شما استنطاق کنید، بخواهید از آن طلب نطق کنید او تطلق کند، سخن بگوید. «لن ينطق لكم» که لن هم لن چیه؟ نفی ابد است دیگه، یعنی هرگز. «أخبركم عنه» من خبر می‌دهم شما را از آن، من امیرالمؤمنین از آن خبر می‌دهم. بله من استنطاق می‌کنم، به من هم جواب می‌دهم، من آن وقت برای شما نقل می‌کنم و می‌گویم. «إن فيه علم ما مضى و علم ما يأتي إلى يوم القيامة» توی این قرآن علم ما مضی و علم ما یأتی الی یوم القیامة وجود دارد. همه این‌ها وجود دارد. فلذا ائمه علیهم السلام یعنی ائمه که می‌گوییم حالا از باب تغلیب، یعنی این چهارده نفر سلام الله علیهم اجمعین چیزی نیست که ندانند، چون کتاب خدا در اختیارشان است، در کتاب خدا همه چیز هست، این‌ها می‌دانند منتها همان طور که به حسب بعضی روایات دیگر هست آن‌ها إن شاءوا علموا هستند، یعنی اگر بخواهند می‌دانند و الا اگر نخواهند نه، اگر بخواهند خدای متعال این قدرت به آن‌ها داده که بخواهند می‌دانند، إن شاءوا علموا.

س: «وكل شيء أحصيناه في إمام مبين» (یس/۱۲)

ج: بله. اشکالی ندارد، فی امام مبین، خدا جمع فرموده اما کلیدش را به دست ما نداده. کلیدش را به دست عده خاصی داده.

س: خود امام است، روایت دارد که این جا خود امام است که تمام...

ج: عیب ندارد، بله آن امام مبین هم یعنی همین. مثل این که شما مرتکزاتی در نفس‌تان دارید اگر بخواهید باید به آن توجه کنید تا بفهمید در نفس‌تان چیست. توجه نکردید خب در خزانه نفس شما وجود دارد اما آگاهی به آن ندارید. الان ما که این جا نشستیم هزارها فرمول بلد هستیم، اما الان به آن توجه نداریم، هزاران فرمول صرفی بلد هستیم، نحوی بلد هستیم، اصولی بلد هستیم، رجالی بلد هستیم، ان شاء الله. ولی الان بالفعل توجه به آن پیدا کنیم متوجه می‌شویم آره چنین قانونی هست، چنین چیزی هست، چنین چیزی هست.

می‌فرمایند که «وَحُكْمَ مَا بَيْنَكُمْ» و هم چنین در این کتاب حکم قضایایی که در بین شما می‌گذرد وجود دارد «وَيَبَيِّنُ مَا أَصْبَحْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» و هم چنین بیان آن چه که شما صبح می‌کنید در حالی که در آن اختلاف می‌کنید، یعنی آن چه که اختلاف در آن برای شما پیدا می‌شود در طول زمان آن‌ها را هم بیان فرموده «فَلَوْ سَأَلْتُمُونِي عَنْهُ لَعَلَّمْتُكُمْ». اگر پیرسید تعلیم می‌دهم به شما. پس این روایت هم چی دلالت می‌کند؟ دلالت می‌کند که ما خودمان نمی‌توانیم مستقیماً همه چیزهایی که در قرآن است به دست بیاوریم. بله آن‌هایی که خیلی واضح است، ظواهر قرآن است، «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (بقره/۱۸۳) بله، و این واضحاتی که آن هم تازه نه به اطلاعاتش برای مصادیق نوپیدا و این‌ها.

س: ....

ج: بله آن‌ها می‌گویند مطلقاً نمی‌شود. یعنی حتی همین‌هایی هم که ظاهر و واضح است این‌ها هم نه، باید یک روایتی ذیل آن باشد، یک تفسیری از اهل بیت. ولی اصولیون می‌گویند نه، این‌هایی که ظواهر قرآن است این‌ها حجت است، مسلم است. با استدلال‌هایی که در اصول دیگه شد.

س: روایات این جا مطلقاً دارد دیگر.

ج: این روایات را هم عرض کردیم به قرینه آن ادله‌ای که اقامه می‌کنند این‌ها حمل بر غالب می‌شود یعنی...

خب این دو تا روایت چه جور؟ می‌فرماید: «حيث دلّ الخبران على أنّ الكتاب و إن كان فيه حكم كل شيء يختلف فيه الناس» اگرچه این جوری است «إلا أنّ عقول الناس و فهم الناس لا يصل اليه و إنّما يفهم ذلك و يبينه الامام عليه السلام» آن که می‌فهمد و آن را تبیین می‌کند امام است، آن هم «إذا سئل عنه» اگر از او پرسیده شود و الا اگر نپرسند خب آن‌ها هم بنا ندارد، باید سؤال بشود تا این که بفرماید. «و بناً على ذلك فلا يصح أن يقال إنّ اطلاقات الكتاب و عموماته قد بينت حكم المصاديق الجديدة على وجه نفهم ذلك بالمراجعة اليها» بنا بر این تفسیری که این دو خبر کردند و این معنایی که برای این طائفه اولی پیدا شد پس صحیح نیست که گفته شود که اطلاقات کتاب و عمومات کتاب بیان کرده‌اند حکم مصادیق جدید را به جوری که... به این جور نمی‌شود گفت؛ نمی‌شود گفت بیان کردند به جوری که «يفهم ذلك یا نفهم ذلك بالمراجعة اليها» ما به مراجعه به قرآن خودمان می‌توانیم بفهمیم، نه باید به توسط اهل بیت عليهم السلام از آن‌ها سؤال کنیم، آن وقت آن‌ها بفرمایند.

س: حاج آقا فرمودید این احادیث را حمل بر غالب می‌کنیم، وقتی حمل بر غالب کنیم یک عده‌ای می‌فهمند یک عده هم...

ج: نه، غالب احکام و مطالب از قرآن ما نمی‌توانیم استفاده کنیم. غالب افراد را نمی‌گوییم، غالب مطالب. ولی یک سری از مطالب هست که از قرآن استفاده می‌شود. مثلاً «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» نمی‌فهمیم؟ چرا. «لم يلد و لم يولد» نمی‌فهمیم؟ آخر این‌ها را بخواهید بگویید نمی‌فهمیم این حرف زدن خلاف وجدان است. «لم يلد و لم يولد» خوب می‌فهمیم. بله «الله الصمد» آن را نمی‌فهمیم که کنه الله الصمد چیست. ولی «لم يلد» نه زاییده، نه زاییده شده، نه می‌زاید نه زاییده شده. بله این‌ها را که... و امثال این‌ها فراوان است که انسان معلوم است که این‌ها را می‌فهمند و از سیره ائمه که با همان‌ها استدلال می‌کردند، تدبیر در قرآن... فرموده تدبیر در قرآن بکنید، خب برای این که یک مقدار آن را می‌فهمیم، برای این که همان که قابل فهم است برای شما بفهمید، این‌ها که فرمودند پس به چه مناسبت است؟

س: ... تمسکاتی که توی فقه..

ج: آن‌هایی که بله. ببینید برای اهل آن زمان... ما مصادیق جدیدی را داریم می‌گوییم.

س: مصادیق جدیدی هم بعضی وقت‌ها محل اطلاقات و عمومات است.

ج: اشکالی ندارد، چون اشکالات را ما دفع کردیم. حالا این استدلال‌ها این است که اگر آن جوری کسی نتوانست دفع کند، می‌شود از این راه‌ها دفع کنیم؟ و الا بله، آخر الامر که آن‌ها را ما قبول داریم، آن اشکال‌ها دفع شد. یعنی دلیل علی دلیل می‌خواهیم بیاوریم، نور علی نور است و الا آن...

«الطائفة الثانية» این جا یک نکته‌ای عرض بکنم و آن این است که خب ما گفتیم لازم نیست سراغ سندها برویم. ببینید الان ما آن طائفه اولی را به این دو روایت تفسیر کردیم. خب اگر سند این دو تا روایت درست نباشد این‌ها که تفسیر نمی‌تواند بکند که. پس ما باید به ظاهر آن اخذ بکنیم. بنابراین ما این نیاز را داریم، اگر می‌خواهیم تفسیر بکنیم آن طائفه اولی را، یا روایات دیگر را به یک روایات دیگری، آن روایات مفسره باید سندش تمام باشد، و الا اگر این روایات مفسره سندش تمام نباشد ما باید به ظاهر آن روایات اخذ بکنیم. بنابراین مثلاً این جا که ما به این دو روایت داریم تفسیر می‌کنیم نیاز داریم که این دو روایت سندش تمام باشد.

س: احتمال تفسیر را که درست می‌کند در روایات اصلی...

ج: نه، فایده ندارد چون دست از ظاهر که نمی‌توانیم برداریم. ما آن وقت آن ظاهر را می‌گیریم می‌گوییم آن حجت، برای این که به این اطلاقات و عمومات می‌شود تمسک کرد. حجت است.

س: نه، تبیان بودن که ظاهرش بر این نیست که این یک چیزی است که همه می‌فهمند، فرمود تبیان لکل شیء.

ج: بابا، خود آن روایات که قطعی‌السنند نبود که، می‌گفتیم سندش... یک خبر ظنی معتبر‌السنندی دارد می‌گوید تبیان همه چیز در قرآن است. لازم نیست که متواتر باشد، لازم نیست که نص باشد که، ظاهرش این است که تبیان همه چیز در قرآن است. وقتی این ظاهر شد از آن طرف می‌گوییم خیلی از موضوعات جدیدی که از نصوص قرآن معلوم نمی‌شود. پس این روایت به دلالت التزام می‌گوید اطلاقات و عمومات حجت است، و از راه اطلاقات و عمومات می‌توانی بفهمی. آن آن را می‌گوید. اگر ما روایات مفسره برای آن‌ها نداشته باشد، و سند آن‌ها تمام باشد قهراً حجت پیدا می‌کنیم که به اطلاقات و عمومات می‌توانیم تمسک کنیم. حالا می‌آییم جواب می‌دهیم می‌گوییم بله این روایات درست است اگر لو خلی و طبعها بود این دلالت را داشت اما روایات مفسره داریم، می‌گوید خودتان نمی‌فهمید، عقول رجال به آن نمی‌رسد. باید از ما پرسید ما برای شما توضیح بدهیم.

س: نه، مرادم این است که این روایات مفسره هم سندش حتی قطعی نباشد، حجت نباشد، این احتمال را در ذهن ما منقذ می‌کند که آن جا مراد از تبیان، نه تبیانی که...

ج: احتمال خلاف ظاهر لاقیمة له.

س: پس ظهور آن...

ج: بابا، احتمال خلاف ظاهر لاقیمة له.

س: تبیان لکل شیء یعنی ظاهر اصلاً...

ج: بله، دقیقاً. ظاهرش این است.

س: فرق دارد؟

ج: بله، ظاهرش این است دیگه. اگر این‌ها نبود که ظاهرش این بود.



س: استاد عبارت این جا نمی خواهد دلیل ....

ج: بله؟

س: می گویم این جا روایات را قرینه می آورد.

ج: بله قرینیت آن در صورتی که سندش درست باشد. اگر نه، خب ظاهر آن ها مأخوذ می شود.

س: یعنی می خواهم بگویم همان خط اولی که گفت نمی خواهد دلیل را بگوید...

ج: نه، چون ظاهرش که این هست.

س: ...

ج: و لذلک بقرینتہ، یعنی این که دست از این برداریم، بگوئیم معنای روایت این است به قرینه این ها است. اما اگر این ها نبود، شما خودتان ابتدائاً می فرمودید، این روایت را می خوانید «انزل فی القرآن تبیان کل شیء حتی و الله ما ترک الله شیئاً یحتاج الی العباد، حتی لایستطیع عبدٌ یقول لو کان هذا انزل فی القرآن» ای کاش این در قرآن نازل می شد «الا و قد انزل الله فیہ» ظاهرش این است که یعنی خودش می فهمید، می توانست برود مراجعه کند و بفهمد.

س: ...

ج: ببخشید.

جواب دیگری که می توانیم نسبت به این طائفه بدهیم که احتیاجی نداریم به روایات مفسره و آن این است که بالضروره می دانیم، واضح است که حتی به اطلاعات و عمومات کتاب همه چیز برای ما روشن نمی شود. حالا فرضاً به اطلاعات و عمومات هم می خواهیم تمسک بکنیم، همه چیز برای ما روشن می شود؟ کجا همه چیز برای ما روشن می شود؟ این می گوید کل ما یحتاج الیه الناس، باز هم برای ما روشن نمی شود. بله اگر بتوانیم به اطلاعات و عمومات تمسک بکنیم یک ذره... مثلاً «خلق لکم ما فی الارض جمعياً» مثلاً به این تمسک بکنیم بگوئیم که اگر شک کردیم مثلاً یک میوه جدیدی پیدا شد که توی روایات نیامده، این حلال است بخوریم یا نه؟ «خلق لکم ما فی الارض جمعياً» یک فلز نوپیدایی پیدا شد، از این می توانیم استفاده کنیم یا نه؟ «خلق لکم ما فی الارض جمعياً» خب یک اطلاق این جور. اما همه چیز باز ما با این اطلاعات و عمومات می توانیم استفاده کنیم، حکمش را بفهمیم؟ خب

نمی‌توانیم بفهمیم. پس بنابراین، این خودش به دلالت اقتضاء صوناً لکلام الحکیم عن الکذب و عن خلاف الواقع» نشان می‌دهد که نمی‌خواهد بگوید خودتان یعنی، همه جا. یعنی این کتاب مشتمل بر همه چیز هست، درمان درد شما در این کتاب هست اما این که خودتان مستقیماً می‌توانید بروید استفاده نکنید، به این دلالت اقتضاء معلوم می‌شود... یعنی قرینه عقلیه. بر این که این معنا بالضروره در قرآن به حسب ظاهرش که نیست. حتی اطلاقات و عمومات را هم بخواهیم به آن اضافه نکنیم نیست. فلذا ائمه علیهم السلام می‌بینید که بعضی از این امور را می‌گویند از بطن قرآن است. و قرآن سبعة ابطن دارد، یا سبعین ابطن دارد، این‌ها بطن‌ها هستند، یعنی لایه‌های مختلفی که وجود دارد و ما نمی‌دانیم.

س: برای این که یحتاج الیه.

ج: بله، هرچه مردم نیاز دارند چیست؟... پس مثل این که کسی این جوری بیاید بگوید؛ بگوید آقا هر بیماری شما بگیرید، شیخ الرئیس در کتابش بیان کرده. اما معنایش این است که شما مراجعه کنید به قانون می‌توانید بفهمید یا باید یک پزشک برود مراجعه کند، بفهمد چیست. وزان این هم همین است.

س: این‌ها احتیاج ضروری است آیا نمی‌شود به قرینه یحتاج الیه فقط مقصود هدایت باشد؟

ج: نه، هر چیزی گفته نیاز دارید، هر چیزی. آن هم فرمود که «ما یختلفون فیه» همه چیز فرمودند.

س: یعنی فرمول فیزیکی و شیمی و این‌ها همه...

ج: ما یحتاج الیه الناس باشد ممکن است، بله چه اشکالی دارد. ولی اهلش باید بفهمد.

س: همان اهلش، ...

ج: بله اشکال ندارد.

س: استاد خود آن روایات که توی روایت آمده گفته که این تبیان را عبد، یعنی عبد می‌تواند بفهمد. گفته که «حتی لایستطیع عبدٌ یقول» بعد این عبد را نگفته فقط امام، و ظهور دارد که این انگار، این .. از همه عبدها دارد.

ج: می‌گوییم ظاهر اولی آن همین است. اما یا به قرینه تفسیر روایات دست از این ظاهر اولی برمی‌داریم، یا به وسیله دلالت اقتضاء دست برمی‌داریم. مثلاً در آن جایی که مثلاً می‌فرماید که «و اِسئل القرية» خب ظاهرش این است که

از قریه سؤال کن، اما آن جا علماء چه می گویند؟ می گویند قریه که سؤال کردنی نیست که امر بکند که، پس دلالت اقتضاء باعث می شود که بدانیم مقصود چیست؟ اهل قریه است. این به دلالت اقتضاء است و الا خودش «و اسئل القرية» است دیگر. به دلالت اقتضاء می فهمیم مقصود اهل قریه است. یا به یک نکته ادبی دیگری که مثلاً مذاق مرحوم امام و این ها نمی گویند اهل در تقدیر است، نه این جوری قبول ندارند. کأنّ قریه اهل آن است، پس بنابراین «و اسئل القرية» باز لبّ آن یعنی از اهل قریه سؤال بکن اما به یک نکته ادبی دیگری این جوری بیان شده. علیّیّ حال این ها به دلالت اقتضاء چه آن جور بخواهیم بگوییم، چه آن جور بخواهیم بگوییم، زیربنای این دلالت اقتضاء است و الا یعنی چی از قریه سؤال کن؟ از سنگ و دیوار و این ها می توانم سؤال کنم.

س: آقا چرا به دلالت اقتضاء در بیان تصرف نمی فرماید در ... فقط تصرف می شود؟

ج: بله؟

س: چرا به دلالت اقتضاء در «تبیان کل الشیء» تصرف نمی شود و غیر ظاهرش را اخذ نکنیم؟

ج: ما در عبد هم تصرف نکردیم. این این بود؛ هیچ عبدی نباید بگوید کاش، این کاش را خدا چه کار کرده؟ این کاش را لیبیک گفته، فرستاده، اما معنای آن این نیست که خودت می توانی، برو از امام پیرس به شما می گوید.

س: استاد خود این روایات مفسره اطلاق دارند، نسبت به اطلاقات و عموم قرآن یعنی برخی از مصادیق آن اطلاقات و عمومات هستند، بعضی از مصادیق آن عموم قرآن است. ما به وسیله حجیت ظواهر که اطلاق را حجت می داند می گوییم مانع از اطلاق این روایات مفسره است که شامل اطلاقات و عمومات بشود، و لذا فقط منحصر می شود در بطون قرآن.

ج: عرض کردیم که ببینید اصلاً سؤال این است که ما به اطلاقات و عمومات قرآن نسبت به مصادیق نوپیدا می توانیم تمسک کنیم یا نه؟ مناقشات داشت، تارة آن مناقشات را جواب می دهیم که خیلی راه باز می شود برای تمسک، اگر آن مناقشات را نتوانستیم جواب بدهیم می خواهیم بگوییم به ضوء روایات می توانیم یا نمی توانیم؟ اشکال این است که با این روایات نمی توانی بگویی، یعنی اگر آن اشکال سر جای خودش محفوظ ماند بخواهی بگویی این روایات دلالت می کند نمی توانی بگویی، چرا؟ برای این که این روایات اگر می گفت خودت می توانی از قرآن استفاده کنی بله، خودم چه جور می توانم استفاده کنم؟ نص که نیست، پس باید به اطلاقات و عموماتش باشد.

س: منحصر در متون است، همین که می گوید خودت نمی توانی می گوید عقل رجال به آن نمی رسد، این مال متون است، چون ظواهر....

ج: پس به اطلاقاتش چه جور می توانم تمسک کنم؟

س: به اطلاقات تمسک می کنیم.

ج: نه، چون اشکال داشت دیگه، می خواهیم اشکالش را با این روایات حل کنیم. فرض این است که گفتیم تمسک به اطلاقات، چرا نمی شود به اطلاقات تمسک کرد؟ گفتیم یک: این که این الفاظ را واضح که وضع می کرده اصلاً نسبت به مصادیق جدیده توجه نداشته، پس اصلاً این مصادیق جدیده مشمول مفاهیم آن الفاظ نمی شود. وقتی مشمول آن نشد به اطلاق که در غیر فرد نمی شود تمسک کرد. این اشکال اول بود. اگر این اشکال ماسید و ما جواب ندادیم. اشکال دوم: گفتیم مولی در مقام بیان نیست نسبت به مصادیق نویدها، در مقام بیان نیست. یا در مقام بیان... یا مشکلات دیگری دارد. اطلاق در جایی است که تقیید بشود، تقیید نمی توانسته بکند چون یا امکان نداشته یا عرفیت نداشته. این هم اشکال دیگر بود. خب این اشکال هم اگر ماسید و ما جواب ندادیم... اشکال سوم این بود که انصراف دارد از مصادیق جدیده، خب این اشکال هم اگر ماسید و جواب.... پس بنابراین ما الان به خاطر آن اشکالات نمی توانیم به عمومات قرآن تمسک کنیم. شما می گوید بله درست است، این اشکالات سر جای خودش درست است، ماسید، ما جوابی بر این اشکالات نداریم، می خواهیم از راه تبعید حل کنیم، بگوییم بله روایاتی داریم که از این می فهمیم می توانیم تمسک کنیم. حالا اشکال این است که این روایات می تواند این مسأله ما را حل بکنند؟ می گوییم نه. نمی تواند حل بکند. اگر آن اشکالات ماسید و ما نتوانستیم از آن جواب بدهیم با این روایات نمی توانیم بگوییم تمسک به اطلاقات و عمومات می توانیم بکنیم. حرف این است.

خب این طایفه اولی. اما الطائفة الثانية، بخوانیم یا بگذاریم برای فردا؟ وسلام علیکم و رحمه الله و برکاته

## جلسه ۲۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةَ حَبِيبِكَ وَنَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَأَصْفِيائِكَ الَّتِي أَنْتَجَبْتَهَا وَفَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَاسْتَحَفَّ بِحَقِّهَا وَكُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَكَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَحَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتَقَرُّ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

طایفه ثانی‌ای که به آن استدلال شده برای اثبات امکان تمسک به عمومات و اطلاقات برای مصادیق جدیده. طایفه‌ای است که دلالت می‌کند بر این که خدای متعال در قرآن شریف ما یحتاج الیه الناس را قرار داده، نازل فرموده و جعل له دلیلاً. ما به الافتراق این طایفه با طایفه قبل، همین «و جعل له دلیلاً» هست. حالا ابتدائاً این طایفه را بخوانیم، خود متن روایاتش، بعد برای استدلال به این طایفه دو تقریب وجود دارد که عرض می‌کنیم.

س: استاد ببخشید در استدلال به روایات با توجه به این که دلالت‌شان زمینی است و بعد حالا سندشان هم ممکن است قطعی باشد یا ظنی، فقط ما آن شمول عمومات و اطلاقات برای مصادیق جدیده را می‌خواهیم با اصالة الظهور درست کنیم، این به ما اصالة الظهور نمی‌دهد، یک دلالت تعبدیه‌ای ممکن است بدهد بگوید در آن جاها هم بیان شده، یعنی اقداماتی که معاصر معصوم به اصالة الظهور می‌گیرد، نسبت به مصادیق نوپیدا اگر بخواهیم با روایات درست کنیم با دلیل تعبدی دارد می‌گوید.

ج: نه ما نمی‌خواهیم بگوییم با اصالة الظهور درست می‌کنیم. ما می‌گوییم این روایت می‌گوید شما می‌توانید به اطلاقات و عمومات تمسک کنید. پس کشف می‌کنیم ظهور وجود دارد یا این ظهور اگر می‌دانیم وجود دارد این ظهور حجت است، انصراف ندارد. آن حرف‌ها و آن اشکالات نادرست است. این از این روایات می‌فهمیم که آن اشکالات نادرست است و شما می‌توانید تمسک کنید. اگر امام صادق سلام الله علیه صریحاً می‌فرمود به اطلاقات و عمومات کلمات ما تمسک کنید، این‌ها اطلاق دارد، این‌ها عموم دارد، این جور می‌آمد می‌فرمود، این‌ها اطلاق دارد، عموم دارد. از این روایات می‌خواهیم بفهمیم که فرمایشات آن‌ها کتاباً و سنتاً اطلاق و عموم دارد و بنابراین هم اطلاق و عموم دارد و هم این اطلاق و عموم حجت است و می‌توانیم به آن تمسک کنیم. دو تا چیز؛ هم اطلاق و عموم دارد و هم اطلاق و عموم حجت است و می‌توانیم به آن تمسک کنیم. این دو تا مطلب را از این روایات می‌خواهیم به دست بیاوریم.

س: یعنی اصالة الظهور عقلایی را با روایت تعبدی می‌خواهیم ثابت کنیم؟ اگر این گفت دارد، اگر روایات گفت چنین ظهوری وجود دارد، چنین اطلاقی دارد، اولاً اطلاق خب همان طور که در بحث اطلاق گفته شده گاهی ما اطلاق را از کجا به دست می‌آوریم؟ از ظهور حال متکلم به دست می‌آوریم. گاهی به اصالة البیانیه‌ای که آقای آخوند به آن قائل است. گاهی هم نه، خود متکلم می‌گوید من در مقام بیان هستم. یا قرینه‌ای اقامه می‌شود که در مقام بیان است. همان جوری که امام در مقوله عمر بن حنظله فرموده این جا قرینه داخلی داریم که وقتی می‌گوید «جعلت علیکم حاکماً» هم یعنی قاضیاً، هم والیاً. یعنی در آن معنای عام حاکم استعمال شده. آقایان خیلی‌ها اشکال می‌کنند که این یعنی قاضیاً. ایشان قرینه داخلی می‌گوید وجود دارد که این جا نه به مقدمات حکمت، قرینه داخلی وجود دارد، چون سؤال سائل آن جا این بوده که آقا پس شما که می‌فرمایید به قضات آن‌ها مراجعه نکنید، به سلطان آن‌ها مراجعه نکنید چه بکنیم؟ در جواب این سؤالی که آن هر دو را سؤال کرده، امام می‌فرماید من این‌ها را حاکم قرار دادم به این‌ها مراجعه کنید. پس یعنی اطلاق دارد. به قرینه این که سؤال سائل این است و عرض کرده ما چه کار بکنیم به این قرینه. نه این که ظهور حالش این است که در مقام بیان است، یا اصالة البیانیه‌ای را بخواهیم این جا... این جاها این روایات هم همین جور است، از این روایات استفاده می‌شود که ائمه می‌خواهند بگویند این اطلاقات و عمومات وجود دارد یعنی ما در مقام بیان هم هستیم، با این‌ها گفتم که اطلاقات و این‌ها وجود دارد و مقابل استناد است.

«ما دلّ علی أنّ الله أنزل فی الكتاب کل ما یحتاج الیه» یا «کل ما یحتاج الیه و جعل له دلیلاً یدلّ علیه» که حالا این «له» به کجا برمی‌گردد؟ بعداً در تقریب استدلال روشن می‌شود.

«فی روایة عمر بن قیس قال: قال أبو عبد الله علیه السلام: یا عمر بن قیس، أ شعرت أنّ الله أرسل رسولاً آیا فهمیدی این مطلب را که «أن الله ارسل رسولاً و أنزل علیه کتاباً و أنزل فی الكتاب کل ما یحتاج الیه و جعل له دلیلاً یدلّ علیه» این‌ها را متوجه شدی، توجه به آن کردی؟ «و جعل لکل شیء حدّاً» برای هر شیء‌ای یک مرزی قرار داده که از آن نباید تجاوز کرد «و لمن جاوز الحدّ حدّاً؟» تلک حدود الله. و برای کسی که از حدود الهی تجاوز بکند، آن حد را تجاوز کند برای او هم یک حدی قرار داده، یک مجازاتی قرار داده. «قال قلت:» من در جواب این سؤال امام علیه السلام عرض کردم که «أرسل رسولاً، و أنزل علیه کتاباً، و أنزل فی الكتاب کل ما یحتاج الیه، و جعل

لَهُ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ عَلَيَّ مِنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدَّ حَدًّا وَ لِمَنْ جَاوَزَ الْحَدَّ حَدًّا» تکرار کردم، همان که امام فرموده بود تکرار کردم گفتم بله من کأن این‌ها را فهمیدم، همین طور است که می‌فرماید.

س: سؤالی است.

ج: آره حضرت فرمودند این را متوجه شدی؟ این هم گفت بله همین‌ها را تکرار کرد که بله من این‌ها را متوجه شدم.

«قَالَ: نَعَمْ» حضرت فرمود خب بله، متوجه شدی می‌دانی. «الحديث»

س: سؤالی نیست روای دوباره سؤال کرده بعد امام گفته نعم؟

ج: نه، دیگر چون امام یک مجموعه‌ای را سؤال کرده، این‌ها را توجه کردی؟ او در مقام جواب گفت «قلت» بله، من این، این، این همه را که شما فرمودید به آن توجه کردم و مورد پذیرش من هست.

«و قَرِيبٌ مِنْهُ خَبْرُ عُمَرَ بْنِ قَيْسِ الْمَاصِرِ» قریب به همین روایت، روایت دیگری است که باز آن هم مال عمر بن قیس ماصر است. البته اگر همین عمر بن قیس حدیث قبلی، همین قیس ماصر باشد، دو نفر نباشند خوب بود این جورگی گفته بشود «و قَرِيبٌ مِنْهُ خَبْرُهُ الْآخِرُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ» آن خبر قبلی از امام صادق بود، خبر بعدی از امام باقر سلام الله علیه. «قَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَدْعُ شَيْئًا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ وَ بَيْنَهُ لِرَسُولِهِ» خدای متعال رها نکرده چیزی را که نیاز دارد به سوی آن امت تا روز قیامت. هر چی تا روز قیامت به آن نیاز دارد خدا رها نکرده مگر این که نازل فرموده آن را در کتاب، یعنی حکم آن را در کتاب نازل فرموده «بَيْنَهُ لِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَ جَعَلَ لَهُ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ عَلَيَّ مِنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدَّ حَدًّا.»

خب «و یمکن الاستدلال بها» به این طایفه «علی المدعی بتقریبین. التقریب الأول:» تقریب اول این است که خب ما در هر دو روایت این را داشتیم «و أنزل فی الكتاب کل ما یحتاج الیه» یا «یحتاج الیه و جعل له دلیلاً یدل علیه» این «له» به کجا برمی‌گردد؟ دو احتمال در آن هست. یک احتمال این که این «له» به کتاب برگردد. یک احتمال این است که این «له» به «کل ما یحتاج الیه» برگردد که اقرب به آن هم هست. براساس هر یک از این دو احتمالات تقریب می‌شود. این که گفتیم دو تا تقریب فرمودند دارد یکی براساس این است که مرجع له را «کل ما یحتاج الیه قرار بدهیم» یکی هم براساس این است که مرجع «له» را کتاب قرار می‌دهیم. حالا اگر مرجع «کل ما یحتاج الیه»

قرار دادیم. می‌فرماید چی؟ خدای متعال برای هر چی شما نیاز دارید، هر چی نیاز دارید الی یوم القيامة، دلیلی قرار داده بر آن، یک راهنمایی بر آن قرار داده، خب آیا این مایحتاج الیه الی یوم القيامة، مصادیق مستحدثه و جدیده را نمی‌گیرد؟ خب این‌ها مایحتاج الیه الی یوم القيامة که هست. خدا در همین روایت می‌گوید بر این‌ها دلیل قرار داده، یعنی یک چیزی که بشود حکم این‌ها را فهمید از آن قرار داده و حالا سؤال این است که آیا نصی، جای به خصوص راجع به این‌ها در کتاب یا سنت داریم؟ نداریم که. پس قهراً معلوم می‌شود با اطلاقات و عموماتش فرموده. آن «ما دل علیه» و «ما يدل علیه» قهراً عبارت است از مجموع نصوص یا اطلاقات و عمومات. این تقریب اول.

از این تقریب جواب داده می‌شود به این که اگر این «ما يدل علیه» یعنی کلامی، بیانی که دلالت بر آن بکند خب این للاستدلال وجه، اما اگر «ما يدل علیه» اعم از این‌ها است و خود شخص امام، خود امام هم دال است دیگر، دلیل است. خدا این‌ها را، این ذوات مقدسه را قرار داده که دلالت بر آن بکنند، که اذا سئلوا، جواب می‌دهند. حالا سؤال نشده، نفرمودند. پس می‌فرماید خدا هر چه مورد نیاز بوده است این‌ها را در قرآن شریف قرار داده، نازل فرموده و برای همین‌هایی که شما نیاز دارید دلیل قرار داده بنابراین معنا، برای همین‌هایی که نیاز دارید دلیل قرار داده، اما دلیل قرار داده یعنی فقط الفاظ صادره از آن‌ها یا نه اعم از الفاظ صادره و خودشان را. «هم الأدلاء علی الله» در زیارات هست. «أنتم الدلیل علینا» آن‌ها دلیل هستند و با مراجعه به آن‌ها، خدا این‌ها را دلیل قرار داده، راهنما قرار داده، با مراجعه به آن‌ها مثل بلا تشبیه، بلا تشبیه شما می‌بینید هر جا، جاهای عمومی توی فرودگاه‌ها مثلاً توی بیمارستان‌ها، توی یک جایی نوشته اطلاعات یعنی خواستی برو آن جا مراجعه کن اطلاعات بگیر، خدای متعال هم برای هر چی که بشر نیاز دارد الی یوم القيامة، یک مرکز اطلاعات قرار داده که معصومین هستند، بروید سؤال کنید جواب بشنوید.

س: در زمان غیبت چه کسانی هستند، آن چیزهایی که نیاز دارند به کجا باید مراجعه کنند؟

ج: در زمان غیبت بله، الی یوم القيامة قرار داده ولی غیبتۀ منّا دیگه، شما خودتان باعث شدید که نتوانید.

س: احتیاج داریم.

ج: بله، ولی خدا که قرار داد. خدای متعال لطفش را که تکمیل کرد.

س: خب آن‌هایی که علت غیبت نیستند چه کار کنند؟ همه که علت برای غیبت نیستند.



ج: این‌ها هم به آن‌ها می‌سوزند، دنیا این جور است.

می‌فرماید: «و يمكن الاستدلال بها على المدعى بتقريبين، التقريب الاول: أن الضمير المجرور في قوله عليه السلام جعل له دليلاً يدل عليه» این «يرجع الى ما يحتاج اليه» به این «كل ما يحتاج اليه» به این برمی‌گردد. البته بهتر بود که بگویند «يرجع الى كل ما يحتاج اليه» در عبارت.

«و عليه فيستفاد من هذه الطائفة أن لكل شيءٍ تحتاج اليه الأمة دليلاً يدلهم عليه» پس بنابراین که ضمیر به آن برگردد «و عليه» یعنی بنا بر رجوع ضمیر به ما يحتاج اليه، استفاده می‌شود از این طائفه از اخبار این که برای هر شیء‌ای که امت به آن نیاز دارد یک دلیلی است که دلالت می‌کند امت را بر آن شیء. دلیلی است از کتاب یا بیان معصومین علیهم السلام. «و حکم الموضوعات الجديدة مندرجٌ في العموم المذكور» حکم موضوعات نوپیدا مندرج است در این عموم مذکور یعنی عموم «كل ما يحتاج اليه» هر چیزی که نیاز دارید خب این موضوعات جدید هم چیزهایی است که مردم به آن نیاز دارند و مندرج در آن هست. به خصوص آن روایت بعدی که دارد الى يوم القيامة. «و حيث لم ينص عليه في الخطابات الشرعية» و چون تصریح نشده است بر حکم موضوعات جدید در خطابات شرعی، «فلا بد أن يكون مبيناً به عمومات خطابات شرعی و اطلاقات خطابات شرعی. چون در نصوص که نیامده پس قهراً چه جوری بیان شده برای امت؟ قهراً به عمومات و اطلاقات. پس این روایت به دلالت التزام می‌کند که عمومات و اطلاقات وجود دارد و این‌ها حجت است و می‌توانید به آن‌ها تمسک کنید و استخراج کنید احکام موضوعات جدید را.

س: رسماً باید حکم اولی بگویند، یعنی مفادش مفاد امارات یا ادله لفظیه باشد یا می‌شود مفاد اصول هم باشد؟

ج: آن جا، جایی که آن‌ها نبود بله می‌شود.

س: اگر این باشد....

ج: آخه همه جا را که بیان نکرده که، آن که حکمش نیست، آن در موقع شک در حکم است، این دارد می‌گوید همان که نیاز داری، آن‌ها موقعی است که شک داری، آن جا که نیاز دارد آن‌ها را بیان فرموده، ما الان نیاز داریم حکم این را بدانیم، حکم آن را بدانیم، حکم اولی آن را بدانیم. دارد می‌گوید حکم‌های اولی را که نیاز داری این‌ها را برای شما بیان کردیم.

س: یعنی... شامل عملیه نمی شود؟

ج: چرا، برای آن جایی که شک داریم آن هم یکی از مایحتاج الیه است که آن جایی که اگر شک کردی حالا چی؟ آن را هم چرا، آن را هم بیان کرده.

«المناقشة فی التقرب الأول: إذا قلنا بعدم اختصاص الدليل على كل ما تحتاج إليه الأمة ببيان الكتاب فيمكن أن يراد به ما يعمّ الامام عليه السلام نفسه» اگر ما بگوییم که اختصاص ندارد دلیل، واژه دلیل که در این روایت وارد شده اختصاص ندارد... ببخشید این دلیل با متعلق آن. اگر قائل شدیم به این که اختصاص ندارد دلیل بر چیزی که امت به آن نیاز دارد، این دلیل بر چیزی که امت به آن نیاز دارد اختصاص ندارد به خصوص بیان کتاب (که خوب بود این جا اضافه بشود) و بیان معصومین علیهم السلام. اختصاص به خود اینها، به این دو تا ندارد. اگر قائل شدیم به این که اختصاص ندارد که واقعاً هم همین جور است اختصاص ندارد. «فيمكن أن يراد به» ممکن است اراده بشود به این دلیل «ما يعمّ الامام عليه السلام نفسه» معنایی که شامل خود امام، غیر از بیاناتشان، شامل خود امام هم می شود. پس این روایت دارد می گوید، می فرمایند که برای هر چیزی که شما نیاز دارید خدا دلیل قرار داده، این دلیل یعنی هم الفاظ کتاب، هم بیانات خود ائمه و معصومین علیهم السلام و هم خودشان قرار داده شده.

«فإنه دليل من الله» زیرا خود امام علیه السلام دلیلی است از ناحیه خدای متعال «على كل ما تحتاج إليه الامة» که «يدلهم عليه إذا سئل عنه» که راهنمایی می کند وقتی سؤال بشود. یک وقت هایی هم البته سؤال نشود تفضل می کنند می فرمایند. ولی «إذا سئل عنه» حالا قهراً نسبت به موضوعات جدیده چون سؤال نشده فرموده. پس از این روایت استدلال نمی توانیم بکنیم که حتماً به اطلاقات... این روایت نمی تواند دلالت کند حتماً به اطلاقات و بیانات لفظی گفته شده، نه، خدا برای همه چیزهایی که نیاز دارید بیان قرار داده، دلیل قرار داده. دلیل چیست؟ اعم از آن کلماتشان و خودشان، آن کلمات ممکن است فقط مصادیق زمان خودش را بیان می کرده، مصادیق مستحدثه را بیان نمی کرده و خود امام می توانسته بیان مصادیق بعدی را هم بیان کند اگر مورد سؤال واقع می شد، حالا مورد سؤال واقع نشده، یا توی نظام اسلام زمان غیبت بالاصالة تعبیه نشده، اینها در اثر جور جائزین و اینها پیدا شده و الا آن که رتبه الله تعالی که در زیارت عاشورا می خوانیم «ازالتکم عن مراتبکم التي رتبکم الله علیها» خدای متعال این جوری قرار داده بود که بعد از پیامبر اکرم صلوات الله و سلم، ائمه یکی یکی بیایند مردم را هدایت کنند همین جور تا آخر، بنا بر غیبت بالاصاله نیست، این غیبت در اثر طواری پیدا شده، پس در آن نظام و شاکله اصلی که

اسلام ترسیم فرموده، خدای متعال در آن امام قرار داده که این دلیل بر احکام است. دلیل است. پس بنابراین لازمه این بیان و این روایات این نمی‌شود که همان کلمات‌شان هم باید شامل مطالب بعدی بشود. نه، چون گفته من دلیل قرار دادم، اعم است از بیانات‌شان و خودشان. خب احکام جدید را اگر اجازه می‌دادند بعداً ائمه بعد، الان امام ظاهر بود، حاضر بود، خب بیان می‌فرمود که احکام چیست. نگذاشتند، خراب کردند راه و مسیر را.

س: ... فقط ... لفظی هم باشد فایده ندارد، ...

ج: بله؟

س: اگر دلیل لفظی خاصی هم باشد باز هم فایده ندارد چون شاید فرموده باشند و به ما نرسیده.

ج: حالا آن‌هایی که رسیده دلالت می‌کند دیگر. از آن‌ها می‌توانیم استفاده بکنیم. اگر بگوییم فقط مراد آن‌ها هست، قهراً این استفاده می‌شود.

«فلاستفاد من الروایة وجود دلیل اصطلاحی علی کل حکم فی عصر الائمة علیهم السلام» استفاده نمی‌شود از این روایت با اشکالی که کردیم و بیانی که کردیم وجود یک دلیل اصطلاحی، دلیل اصطلاحی عبارت است از همان که در اصول و این‌ها معنا می‌کنیم یعنی یک کلامی باشد دلالت داشته باشد، نه دلیل اصطلاحی، به امام در اصطلاح نمی‌گویند دلیل توی اصطلاح منطق و اصول و این‌ها، اما به نحو لغوی چرا، به امام هم دلیل گفته می‌شود. پس از این روایت استفاده نمی‌شود وجود یک دلیل اصطلاحی که عبارت باشد از اطلاقات و عمومات و ادله این جور؛ منطوقی، مفهومی و دلالت التزام و امثال ذلک «علی کل حکم فی عصر الائمة علیهم السلام بحث کان نصاً» آن دلیل اصطلاحی یا «ظاهراً فیہ علی الاقل» از این روایت استفاده نمی‌شود «کی یکون ذلک شاهداً علی شمول العمومات و الاطلاقات فی الموضوعات الجدیة» که مستدل می‌خواست این را استفاده کند. این تقریب اول.

س: ... شریعت خالده...

ج: شریعت خالد است ولی نگذاشتند. وقتی نگذاشتند خب.

س: ..

ج: زورش نرسیده، خدا حفظ کرده حالا این قدر، ولی این دلیل نمی‌شود که.

س: ...

ج: نه، خیلی نادر است، همیشه کجاست؟

س: ...

ج: نه، خیلی نادر است، یک جاهای خاص است که چالشی بوده، یک وجهی بوده و الا معمولاً این وسائل را نگاه کنید، بیشتر آن مشتمل بر آیه نیست. یزید صلاته، فلان، کجا دارد؟ توی روایات دال بر نجاسات کجا اصلاً قرآن هست؟ فقط یک *إنما المؤمنون المشركون نجس*، در قرآن هست که آن نجس هم معلوم نیست به معنای نجاست فقهی باشد.

س: .... لسان روایات هم این است که هر چیزی می‌خواهید توی قرآن هست.

ج: توی قرآن هست اما معنای این روایت این نبود، این روایات نگفت که خودتان از قرآن می‌توانید استفاده کنید. حالا به خصوص با آن تفسیری که در روایت معلی بن خنیس بود و آن روایتی که دیروز خواندیم. این روایت می‌گوید خدا همه چیز را توی قرآن فرستاده، اما این که حالا شما آحاد مردم هر کدام می‌توانند از آن استفاده کنند، این را که این روایت فرموده. بنابراین که له هم ضمیرش برگردد حالا این کل ما یحتاج الیه که خدا در قرآن فرستاده یک دلیلی هم برای آن قرار داده که آن دلیل لابد می‌رود از همان قرآن در می‌آورد دیگه، از قرآن استخراج می‌کند. آن دلیل پیامبر اکرم و سیزده معصوم بعد از آن بزرگوار صلی الله علیهم اجمعین هستند. این‌ها هستند، این‌ها مطالب را بیرون می‌آورند، استخراج می‌کنند؟ ممکن است همه‌اش را از قرآن. حالا آن روایات عجیب و غریبی که از فهم ما هم... فوق فهم ما است که همه این‌ها را از بسم الله، آن هم از نقطه تحت الباء من در می‌آورم. این‌ها دیگر یک مطالبی است که فوق عقول ماها است، ما نمی‌دانیم یعنی چی و چه جوری است، چه رابطه‌ای بین آن وجود دارد، این‌ها را خبر نداریم.

س: استاد بر فرض استدلال درست باشد و اطلاق بتوانیم بگیریم، اطلاق کدام آیه، کدام روایت، شاید اطلاق با هم دیگر نمی‌خورد.

ج: خب روشن است دیگر، شما مثلاً آیه «خلق لکم ما فی الارض جمعياً» می‌خواهید مثلاً چی را به دست بیاورید؟ خب روشن است یعنی این‌ها همه اگر دلالت داشته باشد یعنی استفاده همه این‌ها حلال است. چون برای شما است،

می شود برای ما باشد و استفاده از آن حلال نباشد. خب قهراً تناسب با هر چیزی می شود متناسب با آن، اگر بتوانیم استفاده بکنیم.

س: همین .... اطلاق داشت، منتها شما یک قیدی به آن اضافه کردید.

ج: چه قیدی اضافه کردیم؟

س: ... باید سؤال بشود اگر سؤال شد...

ج: وقتی امام شد روشن است که با سؤال می فرمودند چون می دانیم دیدن آن ها این نبوده که همین طور بیانند بفرمایند. وقتی می رفتند سؤال می کردند امام علیه السلام می فرمودند. به ضمیمه روش شان که این جوری است، این سؤال خوبی بود که شما کردید، که این «إذا سئل» را برای چی شما اضافه کردید؟ این اذا سئل را به قرینه چی اضافه می کنیم؟

س: این قرینه ... که نباید امام معنا بکنیم. چون وقتی این را به امام....

ج: دلیل هست یا نه؟ ببینید الفاظ روایات را که به حسب اصطلاح معنا نمی کنیم، اصطلاح بد حادث شده در منطق یا در اصول می گویند دلیل یعنی چی. معنای لغوی است، معنای لغوی هم شامل امام می شود کما این که در ادله هم... در خود زیارات و کلمات ائمه علیهم السلام بر خودشان اطلاق دلیل شده. «انتم الأدلاء علی الله» ما نباید معنای اصطلاحی بکنیم برای این دلیل، پس این روایت که می گوید خدا دلیل قرار داده معنا ندارد که ما بیاییم منحصر بکنیم دلیل را در بیانات قرآن و بیانات ائمه علیهم السلام، بلکه یک معنای عامی است که شامل بیانات کتاب و بیانات آن ها و خودشان می شود. پس این روایات دارد می گوید ما برای کل مایحتاج الیه چی قرار دادیم؟ دلیل قرار دادیم. وقتی این معنا که دلیل شامل خودشان هم می شود، وقتی این جور معنا شد پس از آن در نمی آید که حتماً باید اطلاقات و عمومات بگیرد، چون اگر راه منحصر در اطلاقات و عمومات بود بله خب باید بگیرد تا این که دلیل ما داشته باشیم. وقتی عام شد، جامع شد، لازم نیست فقط اطلاقات و عمومات دیگر، اطلاقات و عمومات همان افراد زمان خودشان را مثلاً می گیرد، مستحده را نمی گیرد، آن وقت دلیل بر بقیه چه می شود؟ خودشان می شوند، خودشان هم به چه شکل؟ به این که اگر سئو، جواب می فرمایند. این تقریب اول و جواب آن.

س: جواب شان همان بیان می شود دیگر، جوابش همان بیان شان باید باشد، نمی شود که خودش ...

ج: نه، خودش دلیل است. فرموده من دلیل قرار دادم، این دلیلش را اگر مقصود این بود که گفتارشان را دلیل قرار دادم، آن وقت شما استدلال می‌توانستید بکنید، می‌گفتید خب این گفتارشان که نسبت به مصادیق جدیده، نصی نسبت به مصادیق جدیده نداریم، پس چه جور دلیل داریم بر این‌ها، می‌گفتیم اطلاقات و عمومات، اما اگر گفتید دلیل قرار دادن اعم از فرمایشات‌شان و خودشان است، بر ما یحتاج الیه، دلیل قرار دادند اما دلیل هم گفتارهایشان است، هم خودشان هستند، آن وقت این دیگر لازمه‌اش این نمی‌شود که حتماً گفتارهایشان شامل جدیدها هم بشود، چرا؟ برای این که گفتارهایشان شامل جدیدها نشود این جور نیست که جدیدها فاقد الدلیل بشود، جدیدها دلیل هست بر آن، دلیل خودشان هستند.

س: خودشان بر فرض سؤال...

ج: بعد از سؤال درست است.

س: بیان‌شان دلیل است دوباره، خودش که نمی‌تواند دلیل باشد، این روایت باز نمی‌گوید که خودش وجود خودش دلیل است، حتی در صورت...

ج: معلوم است که خودش با گفتارش دلیل می‌شود، یعنی آن دلیل است آن راهنما است، چه جوری راهنمایی می‌کند؟ خب به گفتارش راهنمایی می‌کند، به بیانش راهنمایی می‌کند.

س: ... فعل و تقدیر هم هست...

ج: بله به یک راهی بالاخره، وجودش دلیل است به یک چیزی آن را ابراز می‌کند. به یک راهی ابراز می‌کند.

«التقریب الثانی: أن الضمیر المجرور فی قوله و جعل له دلیلاً يدل علیه یرجع الی القرآن» یعنی کتاب که در این ذکر شده بود. به قرآن برگردد. یعنی «و جعل له دلیلاً يدل علیه، یرجع الی القرآن، فماد هذه؟؟؟» بنابراین که ضمیر را ما به قرآن برگردانیم این می‌شود که «أن کل ما تحتاج الیه الامة موجودٌ فی الكتاب و قد جعل الله دلیلاً» که يدل ناس را و امت را بر کتاب «و ما فیہ من الاحکام و المعارف» در قبلی مستقیماً آن‌ها را دلیل بر ما یحتاج الیه قرار داده بود، در تقریب بعدی نه، این‌ها را در کتاب قرار داده، ائمه را دلیل بر ما فی الكتاب قرار داده. این‌ها دلیل بر کتاب خدا هستند، که کتاب خدا مشتمل بر همه چیز است. این جوری معنای آن می‌شود. «و قد جعل الله دلیلاً» که يدل الامة بر کتاب و آن چه در کتاب است از احکام و معارف. «و هذا الدلیل هو الامام علیه السلام» آن دلیل هم قهراً ائمه علیهم

السلام هستند. این از یک طرف، «هذا من ناحية و من ناحية أخرى أن ظاهر العبارة المتقدمة أن دلالة الامام عليه السلام للأمة على الكتاب و ما فيه قد تحققت بالفعل» مقدمه دومی که به این مقدمه اول باید ضمیمه بکنیم این است که خب می گوید همه چیزها در کتاب خدا وجود دارد. خدای متعال هم بر این کتاب خدایی که مشتمل بر همه چیز است دلیل قرار داده. سؤال: آیا این دلیل بالفعل است یا ما یصلح لدلیلة هست؟ راهنمای بالفعل است یا کسی که صلاحیت دارد راهنما باشد؟ ظاهر این که دلیل قرار داده این است که دلیل بالفعل است. یعنی همان زمانی که امام صادق سلام الله علیه حضور داشتند در جامعه، همان وقت امام صادق به حسب این روایت دلیل بالفعل است بر تمام ما یحتاج الناس الی یوم القیامة. همان موقع، نه این که صلاحیت دارد، نه، نه ما یصلح برای این قرار داده، نه، بالفعل دلیل است، بالفعل راهنما است. خب بالفعل در چه صورتی راهنما است؟ بالفعل در صورتی راهنما است که راهنمایی کرده باشد، فرموده باشد و الا بالفعل نمی شود که.

س: ...

ج: بالفعل معلم باشد، بالفعل این معلم است یعنی بالفعل دارد تعلیم می کند.

س: نه در غیر حالت تعلیمش هم معلم صدق می کند.

ج: نه نه، همین جا، حرفه را نمی خواهیم بگوییم که، نمی خواهیم بگوییم حرفه مثل بنا، خوابیده به او می گویند بنا.

س: دلیل باشد اما الان دلالت نمی کنند بر آیه.

ج: حالا فعلاً شما بگذارید تقریب استدلال بشود تا ببینیم جواب داریم یا نداریم.

تقریب استدلال این است که می گوید ما دلیل قرار دادیم، دلیل یعنی دلیل بالفعل؟ یا نه اقتضاء دارد، صلاحیت دارد، ظهورش این است که دلیل بالفعل است. دلیل بالفعل بودن ائمه به چه می شود؟ به این که دلالت کرده باشند، تبیین کرده باشند، گفته باشند. خب حالا که تبیین کردند و گفتند به چی گفتند؟ به نص گفتند که نگفتند، پس معلوم می شود به اطلاقات و عمومات گفتند. همه این ها به این می انجامد که پس به اطلاقات و عمومات گفتند، چون بنا است که دلیل باشند آن هم دلیل بالفعل باشد، دلیل بالفعل بودن به این است که بیان کرده باشد، بیان کردن هم یا به نص باید بیان کند یا به اطلاقات و عمومات. به نص که نیست، می بینیم بیان فرمودند پس معلوم می شود به اطلاقات و عمومات بیان کردند.

س: ... همان مقسوم اول که دلیل بالفعل هست می‌گوییم کافی است دیگر، تا يوم القيامة را دلالت کرده....

ج: اگر گفته باشد. اگر فرموده باشد چی؟

س: پس بالفعل...

ج: بالفعل بالاخره این چهارده نفر دلیل بالفعل هستند. بیان کردند. حالا یا هر کدامشان بیان کردند یا هر کدامشان به عهده دیگری گذاشته که او روی جهاتی بیان کند، یا فرصت پیدا نکردند، شرایط مهیا نبوده، ولی بالاخره این چهارده تا دلیل بالفعل هستند. این تقریب استدلال است تا ببینیم جواب دارد یا ندارد.

می‌فرمایند که «هذا من ناحية و من ناحية أخرى إن ظاهر العبارة المتقدمة» در آن دو روایتی که خواندیم این است که «أن دلالة الامام عليه السلام للأمة على الكتاب» دلالت کردن و راهنمایی‌های امام برای امت بر کتاب خدا «و ما فيه» و آن چه که در کتاب خدا هست «قد تحققت بالفعل» این دلالت بالفعل تحقق پیدا کرده. «و ذلك بإرشاده عليه السلام الناس الى ما يحتاجون اليه» این ظاهر روایت این است که این تحقق پیدا کرده، این دلالت‌شان تحقق پیدا کرده «و اذا لم ينص على حكم الموضوعات الجديدة و الذي هو مما يحتاج اليه الناس» موضوعات جدید و آن موضوعاتی که مردم به آن نیاز دارند در عصور متأخره «فلا محالة قد بين ذلك بالعمومات و الاطلاقات» خب این تقریب استدلال.

جواب این است که این مقدمه‌ای که شما مفروض گرفتید و ضمیمه کردید که از این روایات استفاده می‌شود که دلالت بالفعل فرمودند نه، این ظهوری در این ندارد. می‌گوید دلیل قرار داده، نمی‌گوید این دلیل هم الان آمده دلالت کرده. دلیل قرار دادند اما این دلیل آمده است بالفعل هم دلالت کرده، چنین چیزی از این در نمی‌آید.

«يرد عليه منع ظهور العبارة في تحقق الدلالة بالفعل» تحقق دلیل بله، اما تحقق الدلالة بالفعل محقق شده آن هم «الى جميع ما في الكتاب في عصر المعصومين عليهم السلام» دلالت محقق شده، به همه آن چه که در کتاب وجود دارد، این دلالت بالفعل در عصر معصومین عليهم السلام محقق شده، این نه، چنین ظهوری ندارد. «فإن ما يحتاج اليه الناس كان تدريجياً و حسب مساعدة الظروف و الشرائط» چون می‌دانیم که بیان چیزهایی که مردم به آن‌ها نیاز داشتند، بیان این‌ها تدریجی بوده، حتی عام و خاص را می‌بینید دیگر، امام متقدم عام را فرموده، گاهی صد سال طول کشیده تا امام متأخر مخصص آن را فرموده، حاکم آن را فرموده، چون ظروف و شرایط و این‌ها مساعد نبوده.



اصلاً بنا بر این است، پس بنابراین این روایت نمی‌خواهد بگوید دلالت هم بالفعل بوده است. «فإن بیان ما يحتاج اليه الناس كان تدريجياً» و به حسب مساعدت و موافقت ظروف و شرایط هر زمانی بیان فرمودند. «و لعلها» حالا که این جوری بوده براساس مساعدت ظروف و شرایط بوده لعل بیان بسیاری از موضوعات مستحدثه، شرایط و ظروف مساعدت نداشته که در آن زمان بفرمایند فلذا فرمودند. و لعل آن ظروف و شرایط «لم تساعد علی بیان جمیع ما فی الكتاب من الاحکام و المعارف و أوکل بعض ذلك الی ائمة المتأخرین علیهم السلام» و اگذار شده بعضی از آن ما فی الكتاب از احکام و معارف به ائمه متأخرین علیهم السلام و امام منتظر علیه السلام. امام منتظر و منتظر. هم منتظر است ایشان هم منتظر است ایشان. سلام الله علیه. «فی عصر ظهوره» و اگذار شده که ایشان وقتی تشریف می‌آورند آن‌ها را بیان بفرمایند. به ایشان ایکال شده. پس بنابراین از این طائفه هم طرفی نمی‌توان بست برای صحت تمسک به عمومات و اطلاقات. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۲۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيَاءِكَ الَّتِي أَنْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةِ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ الْلِوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمَّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرِمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تَقْرُبُ بِهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

«الطائفة الثالثة: ما دلّ علی أنّ النبی (ص) أتى الناس بما يحتاجون اليه الی يوم القيامة» طایفه سوم از روایاتی که به آن استدلال می‌شود برای امکان تمسک به عمومات و اطلاقات برای مصادیق جدیده، روایاتی هست که دلالت

می‌کند بر این که پیامبر عظیم الشان صلی الله علیه و سلم همه چیزهایی که مردم تا قیامت به آن نیاز دارند آن‌ها را آورده است. تقریب استدلال به این روایات این است که «أتی بجمیع ما یتحتاج الیه» ظاهرش این است که این‌ها را آورده و اتیان هم کرده، اتیان کردن به این است که بیان کرده باشد، به آن‌ها اعطا کرده باشد و الا اگر آورده ولی به هیچ کس ابلاغ نکرده، در خزانه نفس خودش نگاه داشته یا در یک کتبی و در یک خزانه‌ای مهر و موم شده یک جایی گذاشتند، این که اتی الناس نمی‌شود که، پس ظاهر این که اتی الناس، پیامبر هر چه مردم نیاز دارند آورده است، اتیان کرده است، ظاهرش این است که یعنی به آن‌ها ایصال کرده، این مفاد این اخبار است. از آن طرف می‌بینیم که این مسائل نوپیدا و جدید مما یتحتاج الیه الناس است، این‌ها خارج از نیاز مردم که نیست، مما یتحتاج الیه الناس است، پس داخل در آن عمومات ما یتحتاج الیه الناس می‌شود. و از طرف دیگر نسبت به این موضوعات جدید تنصیصی ما از شارع نداریم، پس بنابراین لامحاله برای این که اتیان صادق بشود لامحاله معلوم می‌شود آن‌ها در ضمن اطلاقات و عمومات ایصال فرموده و اتیان فرموده، پس بنابراین تمسک به اطلاقات و عمومات به حسب دلالت التزامیه این روایات درست خواهد شد. این تقریب استدلال به این طایفه است.

می‌فرماید که: «منها» یکی از این روایات طایفه ثالثه این روایت است؛ «روایة سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنِ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى (ع)» امام کاظم «قَالَ: قُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ إِنْ نَجْتَمِعُ فَنَتَذَكَّرُ مَا عِنْدَنَا» عرض کردم «اصلحك الله» این اصلحك الله یعنی یک بحثی هست توی کتب شروح احادیث و این‌ها که «اصلحك الله» به امام گفتن یعنی چی؟ امام که صالح است به تمام معنا «اصلحك الله» یعنی چی؟ این معنایش عبارت یعنی احوالات شما را، خب در ضیق و در بین دشمنان هستند، ناملایمات می‌بینند یعنی احوال شما را از این مشکلاتی که دارید خدای متعال به صلاح و رفاه تبدیل کند. معنا این است «أَصْلَحَكَ اللَّهُ إِنْ نَجْتَمِعُ فَنَتَذَكَّرُ مَا عِنْدَنَا» آن چه که از علوم شما به ما رسیده و خبردار شدیم آن‌ها را با هم صحبت می‌کنیم. «فَلَا يَرِدُ عَلَيْنَا شَيْءٌ إِلَّا وَ عِنْدَنَا فِيهِ شَيْءٌ مُسَطَّرٌ» هیچ موضوعی وارد بر ما نمی‌شود، از ما سؤال نمی‌شود مگر این که پیش ما یک شیء مسطر و نگاشته شده‌ای و به سطر درآمده‌ای وجود دارد که بحمدالله به واسطه آن‌ها پاسخش را می‌دهیم «وَذَلِكَ مِمَّا أَنْعَمَ اللَّهُ بِهِ عَلَيْنَا بِكُمْ» و این که «لَا يَرِدُ عَلَيْنَا شَيْءٌ إِلَّا وَ عِنْدَنَا شَيْءٌ مُسَطَّرٌ» این یکی از نعمت‌هایی است که «انعم الله به علينا» به واسطه شما ائمه علیهم السلام، اگر شما نبودید ما کجا این مسائل را می‌دانستیم، این مطالب را می‌دانستیم تا به واسطه آن‌ها پاسخ بدهیم. اما باز «ثُمَّ يَرِدُ عَلَيْنَا الشَّيْءُ الصَّغِيرُ» یک چیزهای کوچکی هم گاهی به ما وارد می‌شود که جواب این‌ها را بلد نیستیم. «یرد

علینا الشیء الصغیر لیسَ عِنْدَنَا فِیْهِ شَیْءٌ» که چیزی راجع به آن‌ها پیش ما وجود ندارد. «فَیَنْظُرُ بَعْضُنَا اِلَیْ بَعْضٍ» این به چشم آن نگاه می‌کند آن به چشم... شما حرفی دارید، آن حرفی داری؟ من هم چیزی ندارم. آن هم می‌گوید من هم چیزی ندارم. «وَ عِنْدَنَا مَا یُشْبِهُهُ» خب راجع به خود آن چیزی نداریم ولی شبیه آن‌ها، اموری که شبیه آن‌ها هست پیش ما وجود دارد. آیا می‌شود ما این را به آن قیاس کنیم و همان حکمی که در شبیه آن هست سرایت به این هم بدهیم، بگوییم حکم این هم این است یا نه؟ مثلاً فرض کنید حالا امروز از من می‌پرسند مثلاً آلومینیوم پاک است، نجس است، استفاده از آن حلال است، حرام است، چه می‌دانیم چیه؟ می‌گوییم خب آهن که روایات دارد می‌شود یا فلان و این‌ها، این فلزاتی که بوده و می‌دانیم احکامش چیست، خب این هم فلز است دیگه، مثل آن. پس بگوییم حالا این‌ها پاک است، این هم پاک است. استفاده از آن‌ها حلال است، استفاده از این هم حلال است. شبیه است دیگر، می‌گوییم این هم شبیه همان‌ها است. می‌توانیم این کار را بکنیم؟ «وَ عِنْدَنَا مَا یُشْبِهُهُ فَتَقِیْسُ عَلَیْ اَحْسَنِهِ» پس این شیء صغیر را قیاس می‌کنیم به بهترین آن‌هایی که پیش ما هست. یعنی در مقام قیاس هم نمی‌رویم چیزی که مثلاً فاصله با آن فارق با این زیاد است به آن قیاس کنیم. نه چیزی که بهترین شبهات را به این دارد، نزدیک‌ترین چیزی است که شبیه این است با آن قیاس می‌کنیم. «فَقَالَ وَ مَا لَكُمْ وَ لِلْقِیَاسِ اِنَّمَا هَلَاکَ مَنْ هَلَاکَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِالْقِیَاسِ» کسانی که قبل از شما بودند و هلاک شدند به واسطه همین قیاس‌ها که آن که نمی‌دانستند به آن‌هایی که شبیه آن را می‌دانستند قیاس می‌کردند به خاطر این هلاک شدند. یعنی معلوم می‌شود در ادیان گذشته هم این جور بوده، یا در خود اسلام که وقتی این آقا دارد سؤال می‌کند عده‌ای مثل ابوحنیفه و امثال این‌ها که در بعضی روایات اصلاً حضرت لعن فرمودند، شاید توی همین جا باشد الان، همین جا شاید باشد. که این‌ها را لعن فرمودند. «ثُمَّ قَالَ اِذَا جَاءَكُمْ مَا تَعْلَمُونَ فَقُولُوا بِهِ وَ اِنْ جَاءَكُمْ مَا لَا تَعْلَمُونَ فَهَآ وَ اَهْوَى بِيَدِهِ اِلَیْ فِیْهِ» یعنی سکوت. چیزی که می‌دانیم جواب می‌دهیم، نمی‌دانیم سکوت. «ثُمَّ قَالَ لَعَنَ اللّٰهُ اَبَا حَنِیْفَةَ كَانَ یَقُولُ قَالَ عَلِیٌّ وَ قُلْتُ اَنَا» در مقابل امیرالمؤمنین دکان باز کرده بود، گفت علی این جور فرموده من هم این جور می‌گویم؛ مخالف امیرالمؤمنین. «وَ قَالَتِ الصَّحَابَةُ وَ قُلْتُ» صاحبه پیامبر این جور گفتند که آن‌ها از پیغمبر اخذ کردند، من در مقابل آن‌ها نظر دیگری دارم، «ثُمَّ قَالَ اَ كُنْتَ تَجْلِسُ اِلَیْهِ» آیا تو تجلس الی ابوحنیفه؛ به مجلس او می‌روی؟ توی حلقه درس او، توی جلسات او شرکت می‌کنی؟ «فَقُلْتُ لَا وَ لَکِنْ هَذَا کَلَامُهُ» نه، ولی می‌دانم همین سخنی که الان شما نقل کردید سخن اوست. بله من هم می‌دانم همین حرف که می‌گوید قال علی و أقول کذا یا قال الصحابه و أنا أقول کذا، این سخن او هست. «فَقُلْتُ اَصْلَحَكَ اللّٰهُ اَتَى رَسُوْلُ اللّٰهِ ص النَّاسِ بِمَا یُکْتَفُونَ بِهِ فِی عَهْدِهِ» این جمله را باید استفهامیه خواند «اَتَى رَسُوْلُ اللّٰهِ

ص النَّاسِ بِمَا يَكْتَفُونَ بِهِ فِي عَهْدِهِ» پیامبر برای مردم چیزی که در عهد خودشان، در عهده خود پیامبر بتوانند اکتفاء به آن بکنند و دیگر نیازی به قیاس و امثال ذلک نداشته باشند آورده؟ «قَالَ نَعَمْ» فرمود بله. نه تنها آن‌هایی که در عهدش بوده «وَمَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» فقط آن نبوده که در عهد خودش باشد و او «وَمَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَقُلْتُ فَضَاعَ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ» آیا بعضی از این چیزهایی که پیامبر آورده برای مردم این‌ها ضایع شده، از بین رفته؟ «فَقَالَ لَا هُوَ عِنْدَ أَهْلِهِ.» هیچی از آن‌ها ضایع نشده، پیش اهلش موجود است که قهراً اهلش همان خلفای اثناء عشر رسول الله صلوات الله و سلم هستند، ائمه اثنی عشر به اضافه صدیقه طاهره سلام الله علیها.

خب این یک روایت.

س: با تقریبی که گفتیم جور نمی‌آید.

ج: خب اگر جور در نمی‌آید تقریب‌مان باطل است. چرا جور در نمی‌آید؟

س: می‌گویند هست ولی نزد اهلش است، یعنی توی مردم نیست ...

ج: بله.

«و منها روایة محمد بن حکیم» یا «حکیم» دو احتمال این جا دارد. اگر خواستید این‌ها را بدانید که حکیم است، یعنی ضبط این‌ها را باید به رجال مامقانی مراجعه کنید یا ایضاح الإشتباه مرحوم علامه. «قَالَ: قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا جَاءَكُمْ مَا تَعْلَمُونَ، فَقُولُوا، وَإِذَا جَاءَكُمْ مَا لَا تَعْلَمُونَ، فَهِيَ [أَنَا] وَوَضَعَ يَدَهُ عَلَى فِيهِ» این خیلی مهم است که ماها برای این که توی چاله چوله‌های خلاف واقع نیفتیم، واقعاً آن که نمی‌دانیم از گفتن این که نمی‌دانم هیچ ابایی نداشته باشیم. بزرگان علمای مرحوم آیت الله حائری قدس سره بارها شده من از ایشان مسأله سؤال می‌کردم، گاهی هم مسأله‌های واضح که آدم خیال می‌کند، ایشان می‌گفت نوشتم اما نمی‌دانم. یعنی حتی این را استدلالی نوشتم توی شرح عروه یا فلان ولی الان نمی‌دانم، هیچ ابایی هم نمی‌کرد. علامه طباطبایی قدس سره همین جور، من خودم بعضی چیزها را از ایشان سؤال می‌کردم که در حاشیه شما در اسفار... توضیح می‌خواستم، نمی‌دانم، یادم نیست. هیچ ابایی از نمی‌دانم نداشت. این دلیل است بر این که این‌ها در تهذیب نفس واقعاً تربیت شده اسلام بودند. خب «فَقُلْتُ: وَ لِمَ ذَلِكَ؟» خب چرا می‌فرماید آن را که نمی‌دانید هیچی نگویید؟ و اجازه نمی‌دهید که ما مثلاً خودمان قیاس کنیم، استحسان کنیم یک چیزی خودمان پیورانیم و بگوییم. چرا می‌گویید هیچی نگویید؟

س: حتی اجتهاد کردن را هم شامل می‌شود؟

ج: نمی‌شود نه، چون معنای اجتهاد این است که زحمت بکشیم ببینیم چی گفتند. نه این که چیزی بگوییم. فلذا اجتهاد این است که ببینیم چی گفتند. به قول مرحوم آسید ابوالحسن اجتهاد یعنی کلام ائمه را فهمیدن. تعریف عرفی آن این است، مجتهد است یعنی می‌فهمد ائمه چی فرمودند، آن‌ها چی فرمودند نه من دارم یک چیزی می‌گویم، آن‌ها چی فرمودند.

«فقلت و لم ذاك قال: لأن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» چیزی را واگذار نکردند، همه چیز را آوردند، تو از پیش خود چه چیز بگویی؟ «لأن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أتى الناس بما اكتفوا به على عهد» به هر چه که مردم، به آن چیزی که مردم اکتفاء می‌کنند به آن در عهد خودشان، در عهد خود رسول الله آورده، پس بنابراین جایی باقی نمانده برای این که بخواهند از خودشان چیزی بگویند یا قیاس کنند یا استحسان به خرج بدهند یا کارهای دیگری بکنند که در عامه هست. «و ما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة.» هر چیزی هم نیاز به آن هست بعد از عهد رسول الله تا روز قیامت آورده. خب حالا این دو تا حدیث، الان تقریب استدلال را هم بخوانیم بعد ببینیم آیا اشکال دارد یا ندارد؟

س: این روایت مثل روایت قبلی، تقریباً مثل روایت قبلی است فقط؟؟؟ آخرش یک کمی، یک روایت است؟

ج: نه، دو تا روایت است. آن روایت قبلی را سماعه از امام شنیده بوده دارد نقل می‌کند، این را محمد حکیم شنیده دارد نقل می‌کند.

س: ....

ج: بله، خب ممکن است یک مجلس بوده هر دو حاضر بودند، هر دو شنیدند آمدند نقل کردند، ممکن است در مجالس متعدد شنیدند. بعد هم این ابوالحسنی که در این جا گفته شده، آن جا گفت ابوالحسن موسی، این ابوالحسن هم آیا امام موسی است یا علی بن موسی الرضا است یا امام هادی است، چون کنیه چند امام ابوالحسن است.

س: ...

ج: شاید به امام رضا هم بخورد. من الان نمی‌دانم شاید بخورد، باید مراجعه به رجال بشود.

«تقریب الاستدلال: أن مفاد هذه الطائفة أن النبي صلى الله عليه و آله قد أتى بجميع ما يحتاج اليه الناس» حتی موضوعاتی که احتیاج الیه بعد عصرش، تصریح دیگر؛ فرمود حتی بعد از عهد خودش الی یوم القیامة. حتی موضوعاتی که نیاز دارند به آن موضوعات بعد از عصر نفی صلوات الله علیه و سلم، «و لم یکن مورداً للحاجة فی عصره» حتی این موضوعاتی که بعداً مردم به آن نیاز دارند و مورد نیاز در عصر خود پیامبر نبوده. این روایت می‌گوید حکم آن‌ها را هم حضرت فرموده. «و الموضوعات الجديدة من هذا القسم» موضوعاتی که نوپیدا است از همین قسم است که در عهد ایشان نبوده و مورد نیاز نبوده ولی بعداً مورد نیاز مردم واقع شده. «و ظاهر» این مقدمه اولی. مقدمه ثانیه که مهم این مقدمه ثانیه هم رکن در استدلال است که اگر بپذیریم. «و ظاهر اتیان الناس به بیانه لهم و ایصاله الیه» آتی الناس ظاهرش این است که چه کار کرده؟ ظاهرش این است که بیان نموده برای مردم، و رسانده به مردم، ایصال نموده آن را به مردم و الا عرض کردم آورده، توی صفحه نفس خودش نگه داشته به هیچ کسی نگفته، این چه ایصال به مردم است، چه اتیان به مردم است. یا توی کتابی داده به امیرالمؤمنین فرموده به هیچ کس نگو، این چه اتیان برای مردم است؟ پس ظاهر اتیان برای ناس، ما یحتاجون الیه، برای مردم اتیان فرموده این است که برای آن‌ها بیان کرده و ایصال فرموده. معنای آن این است، ظهورش در این است «لا مجرد بیانه للأئمة علیهم السلام و ایداعه عندهم» مجرد بیان و مجرد ایداع آن ما یحتاج الیه الناس عند الأئمة، این معنای اتیان نیست. این هم مقدمه دوم. مقدمه سوم. خب پس بنا شد بیان کرده باشد. بنا شد ایصال کرده باشد. ایصال یا به نص است یا به اطلاق و عموم است. به نص که نیست پس لامحاله به چیست؟ به عموم و اطلاق خواهد بود.

«و حیث لم ینص علی حکم الموضوعات الجديدة فهو لامحالة مندرجٌ فی العمومات و الاطلاقات» پس این روایات به دلالت التزام دلالت می‌کند بر این که ما می‌توانیم به عمومات و اطلاقات تمسک کنیم و دلالت می‌کند بر این که این اطلاقات و عمومات آن اشکال ماسبق در آن مندفع است. خودمان نتوانستیم حل بکنیم ولی به برکت این روایات می‌فهمیم که اشکالات ماسبق مندفع است. این استدلال.

«المناقشه فی الاستدلال بالطائفة الثالثة: إن الإتیان بجميع ما یحتاج الیه الناس الی یوم القیامة لیس ظاهراً فی بیان ذلك للناس فی عصر النبی صلى الله علیه و آله فإن المقصود أن الدین الذی جاء به النبی صلى الله علیه و آله دینٌ کاملٌ و متضمنٌ لجميع ما هو مورد الحاجة و إن کان بعض احکامه مستودعاً عند الأئمة علیهم السلام کی یبین ذلك فی الظروف المساعدة» این معنای این روایت مقدمه ثانیه آن محل اشکال است یا مقدمه ثالثه محل اشکال است که

شما می‌گویید بیان، معنایش این است که بیان... اطال الناس یعنی بیان کرده، ایصال کرده. نه، معنایش این نیست. بلکه معنایش این است که آن چه که مردم نیاز دارند پیامبر همه این‌ها را از طرف خدای متعال آورده و دین او دین کاملی است. اما آیا خودش این‌ها را به نفس الشریفه بیان فرموده؟ نه، چنین چیزی از توی آن در نمی‌آید، ممکن است این‌ها را آورده پیش اولیای خودش گذاشته گفته در هر زمانی به مناسبت آن زمان اگر ظروف و شرایط و این‌ها مساعدت کنید برای مردم بیان کنید. آیا اگر این باشد؛ روش و روند کار غلط است بگوییم پیامبر هرچی که لازم بوده برای شما مردم آورده؟ نه.

س: ... بیان هم صادق باشد که بگوییم بیان ایصال هست آن وقت می‌شود جواب داد که با آوردن قرآن خود این‌ها ایصال به مردم هم شدند.

ج: نه، چون نمی‌فهمند از آن که.

س: ایصال شده آن‌ها نمی‌فهمند.

ج: آن ایصال نیست که. وقتی نمی‌فهمند که ایصال نیست. مثل این که شما یک نامه در بسته به کسی بدهید بگویی حق هم نداری که باز کنی یا به یک لغت نوشتی که او هم بخواند نمی‌فهمد. خب این چه ایصالی است؟

«و لو اغمضنا» پس بنابراین این جوری اتیان بجمع ما یحتاج الیه الناس الی یوم القیامة، این معنایش این لیس ظاهراً در بیان آن ما یحتاج برای مردم تا در عصر نبی که خود پیامبر بیان فرموده باشد. «فإن المقصود أن الدین الذی جاء به النبی صلی الله علیه و آله، دین کامل و متضمنٌ لجمیع ما هو مورد الحاجة» همه آن‌ها در آن وجود دارد «و إن کان بعض احکامه مستودعاً عند الائمة علیهم السلام کی یبینوا ذلك فی الظروف المساعدة» خب فلذا است ما قائلیم، معتقدیم که در همه مسائلی که بشر به آن نیاز دارد اسلام کامل است و متضمن آن‌ها است، این را معتقدیم. اما این را نمی‌گوییم که ما امروز همه ما یحتاج الیه الناس را به عنوان دین می‌توانیم در اختیار مردم بگذاریم. این را نمی‌توانیم بگوییم، برای این که نمی‌دانیم همه آن‌ها به دست ما رسیده یا نرسیده، یا بیان کردند، ظروف مساعده بوده یا نبوده. بله از جهت تعذیر و تنجیز، بله می‌توانیم بگوییم. خب نرسیده خب برائت داری مثلاً، معذر داری، این‌ها را می‌توانیم. اما این که الان بگوییم نظر اسلام در باره فلان چیز فلان امر است، فلذا است که در علمی که می‌خواهیم به واقع برسیم، تعذیر و تنجیز نیست، توی علوم جامعه‌شناسی، توی علوم روان‌شناسی، روان‌کاوی یا علوم دیگر ما

آن جا علوم انسانی که الان خیلی محل کلام است، توی علوم انسانی حتماً بخواهیم بگوییم به ضرس قاطع توی یک بخشی‌هایی از آن، یک بخشی‌هایی از آن روشن است. توی یک بخش‌هایی بگوییم حتماً نظر اسلام این است لیس الا، نمی‌توانیم الان بیان بکنیم.

س: انسداد داریم.

ج: انسداد داریم بله. منتها می‌توانیم از این چیزهایی که وجود دارد در نصوصی که به دست ما رسیده، می‌توانیم این‌ها را به عنوان یک گزاره‌هایی که احتمال قوی داده می‌شود که از شارع باشد این‌ها را مورد کنکاش قرار بدهیم، مورد بررسی قرار بدهیم، لعل یک فتح ابوابی برای ما بشود و بتوانیم به یک مطالب مسلمی دست پیدا بکنیم. مثل همین مسائلی که در طب هم وارد شده. خب نمی‌توانیم بگوییم الان امام صادق حتماً این را فرموده، ولی می‌توانیم به این آزمایشگاه‌ها و به این چیزها بگوییم آقا این یک حرفی است شما بروید روی آن کار کنید. این یک حرفی است که زده شده، امام فرموده این به درد... از امام نقل شده. لعل این راوی دارد درست نقل می‌کند. شما بروید روی این کار بکنید، این سوژه‌ای است برای کار کردن. بله این مطلب بله می‌توانیم... و این مطلب دیگر احتیاج ندارد به این که سند روایت هم تمام باشد، همین که محتمل باشد این روایت از امام صادر شده است این می‌تواند سوژه برای پژوهش باشد در آن موارد. بله در فقه که جای تعذیر و تنجیز است، آن جا نه، اگر سندش ضعیف و این‌ها باشد به درد ما نمی‌خورد، اما در جای پژوهشی که دنبال واقعیات هستند نه تعذیر و تنجیز، چرا؟ آن جا می‌شود سوژه‌ای باشد که باید روی آن کار بشود.

س: مگر نمی‌خواهیم اثبات به شارع بکنیم؟

ج: نه، می‌گوییم محتمل است لعل. لعل و محتمل که اشکال ندارد که.

«و لو اغمضنا»...

س: استاد کلینی در مقدمه کافی استدلالی می‌فرمایند که می‌فرمایند از جهل جاهل از سؤال سائل می‌پرسند که آیا جایز است که ما جاهل را وفا کنیم با این که مسلمان هستند؟ ایشان می‌فرماید که اگر جهل جاهل خداوند به این راضی بود، بهتر بود، لازم بود که تکلیف را برمی‌داشت اما برای این که جهل را برطرف بکند و چون راضی نبود انبیاء را فرستاد، چون اگر این جهل را به طریق انبیاء برطرف نمی‌کرد لازم می‌آمد رجوع به دهریون و استفاده از



علم طبیعیون و لذا اگر شما این استدلال را قبول یعنی این استدلال و .. نپذیرید لازم می‌آید که این که الان همه فرمودید، در طب، در علوم انسانی و در سایر علوم باید برویم سراغ دهریون، آن وقت شما باید رای بشوید به این که قبول کنید که شارع جاهل را می‌پذیرد، تکلیف را برداشته اصلاً.

ج: نه، این که حالا این جا جای سخن فراوان است اما مختصراً عرض کنم، عرض می‌کنم به این که درست است خدای متعال اراده فرموده که مردم نسبت به آن چه که لازم دارند برای رسیدن‌شان به مقاصد که بشر را برای آن خلق کرده جاهل باشند. و الا تقض غرض لازم می‌آید از خلق‌شان ولی معنای آن نیست که حالا شرایط جوری شده که آن اراده الهی، اراده تشریحی الهی به منصفه ظهور رسیده، فلذا نصوص ما پر است به چی؟ به این که رُفَع ما لایعلمون. یعنی فرض دارد می‌کند نمی‌دانیم. چه جور با این که فرض می‌کنیم نمی‌دانیم؟ «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم» «کل شیء لک حلال حتی تعلم» دارد فرض می‌کند یک جاهایی داریم، نمی‌شود نداشته باشیم. خود کافی این‌ها را نقل کرده، پس بنابراین با توجه به این که شرایط جوری شده است که نشده است اراده‌های تشریحی خدای متعال به همگان برسد پس خود شارع می‌داند ما در جاهل‌هایی هستیم، برای حالت جاهل ما هم حکم جعل کرده که آن صورت که جاهل هستی نسبت به حکم واقعی چه کار کن. و براءت و استصحاب و ادله اصول و این‌ها را برای همان ظرف قرار داده.

«و لو اغمضنا النظر و قلنا بظهوره فی ذلک ولو بقرینة انّ قوله و ما یحتاجون قد عطف علی ما یکتفون به فی عهده و کما انّ المراد بآیاتین ما یکتفی به الناس فی عهد هو البیان له کذلک مراد من الآتین بما یحتاج غیره الی یوم القیامة هو البیان لهم فلا بد من رفع الید عن ذلک».

جواب دوم این است که حالا اگر شما اصرار کنی که آقا ظاهر بدوی این آتی الناس بما یحتاجون الیه، این است که بیان فرموده و ایصال فرموده. اگر به این اصرار دارید، خاصه به واسطه این که یک قرینه‌ای بگویید در خود روایت هم هست که این معنا را افاده می‌کند، حالا اگر لفظ آتین به نفس ظاهر در این نباشد اما به این قرینه‌ای که حالا می‌گوییم باید بگوییم ظاهرش همان بیان و ایصال است و آن این است که این جا عطف شده «و ما یحتاجون الیه الی یوم القیامة» به چی؟ به «آتی رسول الله، الناس بما یکتفون به فی عهده» «خب آن «بما یکتفون به فی عهده» آتی بما یکتفون معنایش این است که واصل شده که اکتفاء می‌توانم بکنم، بدون وصول که نمی‌شود اکتفاء کرد. چون معطوفٌ علیه که ما یکتفون باشد، ظاهرش وصول است و بیان است، و این ما یحتاجون الیه، عطف به آن است. شما

ببینید این قرینه می‌شود که این جا هم یعنی ما یکتفون به، آن‌هایی که در عهد خودشان هستند، پیامبر چیزهایی آورده که اکتفاء می‌کنند ما یحتاج الیه الناس الی یوم القیامه هم چیزی است که مردم به آن اکتفاء می‌کنند. خب بخواهند اکتفاء کنند باید به آن‌ها رسیده باشد دیگر، نرسیده چه جور اکتفاء کنند. پس به این قرینه بگوییم این ما یکتفون، این چون عطف به آن معطوف<sup>۱</sup> علیه است. در معطوف<sup>۲</sup> علیه ما یکتفون دارد و ما یکتفون تعقل ندارد الا به این که به آن‌ها رسیده باشد و بتوانند از آن استفاده کنند پس در این جمله هم این است. حالا اگر این حرف‌ها را بزنید، بگویید ظهور دارد، اما می‌گوییم آقا به یک قرینه قطعیه عقلیه باید دست از این ظهور بدوی برداریم، و آن چیست؟ و آن این است که بالضروره می‌دانیم همه این چیزهایی که مردم نیاز دارند نرسیده به دست مردم. حالا مگر شما همین اطلاقات و عموماتی که دارید همه چیزها را روشن می‌کند که ما نیاز به آن داریم، به قول شیخنا الاستاد قدس سره می‌فرمود که ما راجع به نماز وتر که چقدر مشتری دارد نماز وتر؟ چهل تا روایت داریم. یک چیزهایی که این قدر به آن نیاز داریم، فقیه هی این ور می‌زند، آن ور می‌زند یک دلیل پیدا کند بتواند حکم آن را... پیدا نمی‌کند. شرایط را جوری این دشمنان پیش آوردند و این‌ها که این جوری شده، خیلی از امور هست که حالا ما برای خیلی از مسائل به کدام اطلاقات و عمومات می‌توانیم تمسک کنیم. چنین عمومات و اطلاقاتی در همه مسائلی که ما به آن نیاز داریم وجود ندارد که ما بخواهیم به آن... بله اصول عملیه درست است. آن هم اگر بعضی‌ها اشکال نکنند، شنیدم بعضی از بزرگان در «رفع ما یعلمون» سندش؟؟ درست نمی‌شود، یا فلان یک معنای دیگری برای آن. خب فقط برائت عقلیه مثلاً بگوییم. بنابراین، این جوری نیست، یقین داریم «کل ما یحتاج الیه الناس الی یوم القیامه» یعنی ما نه نص داریم، نه اطلاقات و عموماتی داریم که بتوانیم به آن مراجعه کنیم. آخه به هر اطلاق و عمومی که نمی‌توانیم برای هر چیزی مراجعه کنیم، هر چه ما به آن نیاز داریم، مثلاً برای این که آلومنیوم حکم آن چیست می‌توانیم «کل مسافر یقصر»؟ این چه ربطی به آن دارد که بخواهیم از دل این در بیاوریم؟ برای این می‌توانیم به کل ماء طاهر تمسک کنیم، چه ربطی با هم دارند؟ پس این اطلاقات و عموماتی هم که به دست ما رسیده فوقش این است که هم صنف‌های خودش را بتواند برای ما روشن بکند، اما آن‌هایی که از دایره این‌ها اصلاً خارج است، ربطی به این‌ها ندارد، از این‌ها که نمی‌توانیم به دست بیاوریم. پس قطعاً این روایات باید دست از ظهورش برداریم و بگوییم مقصود این نیست، مقصود همان است که گفتیم. یعنی آورده پیش... به این که به یک ترتیب خاصی به وسیله خود پیامبر صلوات الله و سلم، و در زمان و بستر تاریخ عند تحقق شرایط و مساعدت ظروف آن اولیاء اسلام کم‌کم برای مردم بیان بکنند اما این دیروز پریروز یک کتابی هم به من دادند شورای شش نفره، اگر این شورای شش نفره بگذارد،

شورای شش نفره نگذاشته، و همین جور و همین جور بعدی‌ها هم نگذاشتند، بعدی‌ها هم نگذاشتند تا ان شاء الله  
خدای متعال برساند آن عزیزی را که ان شاء الله بیان بفرماید.

س: استاد ببخشید .... اصول عملیه ...

ج: بله؟

س: مفاد اصولیه عملیه مگر خودشان مطلق و عام نیستند، ما داریم از این مطلقات و عمومات استفاده می‌کنیم.

ج: آن‌ها هم بله، یک مقداری از آن همین جور است، شما باید... آن‌ها هم باید به همان اطلاقات و عموماتی که  
جواب دادیم درست کنیم و الا شما ممکن است بگویید رفع ما لایعلمون که مال زمان خودتان است، اما ما  
لایعلمون‌هایی که کجا هست نه، ولی روشن است که آن‌ها به تناسب و گونه فرقی نمی‌کند.

س: ...

ج: نه، پس بنابراین معنای حدیث این نمی‌شود. وقتی معنای حدیث این نشد پس دلالت نمی‌کند هیچ اطلاق و  
عمومی اگر اشکالات سابق باشد هیچ دلالت نمی‌کند که هیچ اطلاق و عمومی قابل تمسک است مگر شما اشکالات  
سابق را حل کنید، اگر حل نکردید این دلالت نمی‌کند چون معنای حدیث این است.

س: ... پیامبر فرمودند توی جریان منع حدیث دیگر نرسیده.

ج: بله آقا؟

س: می‌گویم شاید پیامبر زمان خودشان فرمودند به خاطر جریان منع حدیث این‌ها نرسیده یعنی واقعاً هم ایصال  
کردند نه این که...

ج: خیلی مستبعد است که پیامبر صلوات الله علیه و سلم حتی موضوعات مستحدثه ما را هم فرموده باشند. لااقل  
آن‌ها منع حدیث کردند، لااقل ائمه بعد که می‌فرمودند. این قدر حدیث هست که به سند می‌رسانند به رسول خدا،  
خب ائمه بعد، علیهم السلام می‌فرمودند آن‌ها را که بله حدیثی اُبی عن چی، که پیامبر چنین مطلبی را فرموده، هیچ  
نداریم.

«و لو اغمضنا النظر» اگر چشم نظر را بیوشانیم از مطلبی که گفتیم که انکار کردیم ظهور در این داشته باشد. از این چشم بیوشیم «و قلنا بظهوره» یعنی ظهور اتیان «فی ذلک» در این که «فی ذلک» یعنی در این که معنای اتیان همان بیان و ایصال است. ولو این که این ظهور به واسطه قرینه این باشد که «قوله و ما يحتاجون الیه» تا آخر «قد عطف علی» جمله «ما یکتفون به فی عهده» به این قرینه که این عطف به آن است و مراد از آن چیه؟ وصول و ایصال است. بگوییم پس این هم همین جور است. «و کما أن المراد بإتیان ما یکتفی به الناس» فی عهد پیامبر عبارت است از بیان برای آن‌ها، «کذلک المراد من الاتیان بما یحتاج غیره» یعنی غیر ناسی که در عهد پیغمبر هستند. «غیره» ضمیرش به الناس فی عهده برمی‌گردد. «بما یحتاج» غیر آن مردم «الی یوم القیامه» معنای این هم «هو البیان لهم» اگر این حرف‌ها را هم بزنی، اغماض کنیم و این ظهور را هم ولو به این قرینه بپذیریم «فلا بد من رفع الید عن ذلک من جهة العلم خارجاً بأنّ جمیع الاحکام» چون می‌دانیم که همه احکام لم تبین بالناس فی عصره صلی الله علیه و آله. «و من جهة» آن که شما فرمودید «و من جهة» یک کلمه دیگر که می‌دانیم این جور نشده و مقصود این نیست «و من جهة ما ورد فی ذیل الحدیث الاول من قوله فقلت فضع من ذلک الشیء فقال لا، هو عند اهله» فرمود از بین نرفته، پیش اهلس هست. یعنی دارد می‌گوید نه، به مردم رسانده نشده، بیان نشده، پیش اهلس مخزون است، پس خود حدیث اول دارد می‌گوید این چیزی که پیامبر آورده این جور نیست که بیان شده باشد برای مردم، ایصال به مردم شده باشد. خود حدیث اول دارد می‌فرماید مخزون عند اهل است. بنابراین ولو کلمه اتیان فی نفسه معنایش بیان و ایصال باشد، یا لا اقل به آن قرینه‌ای که معطوف علیه آن این است به این معنا بخواهد گرفته بشود ولی در عین حال به دو قرینه می‌گوییم باید دست از این ظهور برداریم. یکی آن که در خارج این چنین نیست پس دلالت اقتضاء صوتاً لکلام امام علیه السلام از این که خلاف واقع باشد دلالت می‌کند که باید رفع ید از این ظهور بکنیم و معنا را آن بکنیم که گفتیم. و هم چنین خود کلام امام در ذیل حدیث اول که فرمود که «هو عند اهله» یعنی ایصال نشده، بیان نشده، پیش اهلس گذاشته شده. پس خود این هم دلالت می‌کند. «فقلت فضع من ذلک الشیء فقال لا هو عند اهله، فإنّ لو بین جمیع الاحکام» ولو به توسط عمومات و اطلاقات «فلم یکن هناك توهم ضیاع فعرض الاحکام» اصلاً جای این نبود که بگوید ضیاع شده، امام می‌فرمود نه ضیاع نشده، توی اطلاقات و عمومات وجود دارد. «بل کان الجمیع عند الناس» بلکه همه‌اش پیش مردم بود «و حیثند لم یکن وجه لسؤال الراوی» که پرسد «فضع من ذلک الشیء» و جواب امام علیه السلام که بفرماید «لا هو عند اهله» این هم طایفه سوم.

پس بنابراین فتحصل که هیچ کدام از این طوایف ثلاثه نتوانست آن مشکلات را حل کند و دلالت التزام پیدا کند بر این که ما به عمومات و اطلاقات می توانیم. پس همت را باید بگذاریم که آن اشکالات را حل کنیم، خودش را و الا اگر برای آن اشکالات راه حل پیدا نکردیم از رهگذر این روایات نمی توانیم مشکله تمسک به اطلاقات و عمومات را دفع کنیم.

«حصيلة البحث في الفصل الثالث: و المتحصل من جميع ما ذكرناه أن هذه الطوائف من الاخبار لا يستفاده منها» شمول عمومات و اطلاقات برای مصادیق و موضوعات جدیده. این حاصل بحث شد. «حصيلة البحث في الباب الرابع» باب رابع این گفتیم چند تا فصل دارد دیگه باب رابع. باب اول این بود که تمسک به اطلاقات لفظی بکنیم. فصل اولش. فصل دوم این بود که تمسک به اطلاقات مقامی بکنیم. فصل سوم چی بود؟ این بود که به عمومات تمسک کنیم. فصل چهارم هم این بود که از رهگذر روایت می توانیم به دست بیاوریم؟ که می توانیم. حالا حصيلة این چهار فصل چی شد؟ این شد که «لا مانع من التمسك بالاطلاق اللفظي و العموم الوضعي في الموضوعات المستحدثة» چون ما اشکالات را دفع کردیم. علی کلام؛ البته یک جا گفتیم مشکل است «علی کلام و اشکال» در خطابات وارده در مقام جواب از استفتاء اصحاب. کی البته آن هم؟ «اذا لم تتضمن ضابطاً كلياً» یک وقت آن آمده استفتاء کرده ولی امام در مقام یک ضابطه بیان کرده، آن ها را گفتیم باز اطلاقات و عموماتش می گیرد. آن گفته «هل اکرم زیداً العالم» امام قال «إن العالم يجب اکرامه» این جور فرموده. این جور فرمود به اطلاقش تمسک می کنیم. اما اگر فرمود نعم اکرمه، که ضابطه بیان نکرده، خب دیگر اطلاق نمی توانیم بگیریم، خب جواب آن را داده. «اذا لم تتضمن ضابطاً كلياً و أما التمسك بالاطلاق المقامي هو غير تام بنحويه» چون اطلاق مقامی دو نحو داشتیم؛ اطلاق مقامی دلیل خاص، اطلاق مقامی کل ادله. «و كما أن لا شهادة في الاخبار المذكورة في الفصل الثالث على شمول الاطلاقات و العمومات للموضوعات المستحدثة» که خواندیم دیگر، امروز آخرین آن بود. این ها هم نمی تواند برای ما مسأله ای را حل بکند.

«تنبيه: تبين مما تقدم أن العمومات الستفاد بترك الاستفصال لا تشمل الموضوعات الجديدة» خب اطلاق را گفتیم، عمومات را گفتیم، ما یک عموماتی هم داریم که ادات عموم و الفاظ عموم در آن به کار نمی رود، ولی از راه ترک استفصال عموم را استفاده می کنیم. آیا این جاها هم نمی توانیم تمسک کنیم؟ مثلاً یک کسی از شما سؤال می کند توی صحن، سؤال می کند که آقا من مسافر، نمازم چطور است؟ شما بگویند قصر است. این آقا می گوید خب معلوم



و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۲۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّديقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِنْ ظَلَمِهَا وَ اسْتَحْفَ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةِ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ وَ تُقَرُّ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

باب پنجم در موجبات تعدیه حکم من موضوع الی موضوع آخر او تضییق موضوع حکم هست. قبل از ورود در بحث مقدمه ای بیان شده و آن مقدمه این است که خب همان طور که آقایان در اثناء مباحث فقهی استحضار دارند بسیاری از موارد مفاد دلیل حکم بر موضوع خاصی است، اما فقهاء در مقام فتوا اقتصر به آن موضوع نمی کنند مثلاً در روایات وارد شده «إذا اصابک ثوبک الدم فاغسله» وقتی به ثوب شما دمی اصابه کرد آن را بشور. که این ارشاد است به نجاست دم، منتجس شدن ثوب و ارشاد به کیفیت تطهیر است که اگر بخواهی از نجاست تخلص پیدا بکند ثوب را باید بشوری، چند تا حکم از توی این در می آید. آیا در فقه فقط می گویند اگر ثوب به دم ملاقات کرد این جور است؟ اگر فرش این جور شد نه؟ میز این جور نه؟ زمین نه؟ بدن نه؟ یا نه، با این که روایات راجع به ثوب است اما تعدی به غیر می کنند و گاهی هست که با این که در ظاهر دلیل ممکن است عام باشد، دلیل عام باشد اما آن را مقید می کنند مثلاً ادله ای که می گوید «إذا وعدت وفیت» یا «أوف بوعدک» به وعدهات وفا کن. خب ظاهر اطلاق است، وعدهات دیگه، چه وعده به کار خوب، چه وعده به کار بد. اما آیا «ف بوعدک» شامل وعده به ناروا هم می شود؟ یا نه تقیید می شود؟ یعنی وعده به امور حلال، نه امری که حرام است و ناروا است. پس بنابراین علی رغم این که گاهی موضوع مضیق است اما فقهاء تعدیه می کنند، سرایت می دهند حکم را به غیر آن که در نص وارد شده و

گاهی علیرغم این که موضوع در نص مطلق است و عام است و شامل است آن را مضیق می‌کنند. این وجود دارد، در استدلالات فقهی و استنباطات فقهی ما می‌بینیم وجود دارد. حالا این کاری که انجام می‌شود تارةً برای این است که علی‌ضوء یک سری از امور که به آن‌ها نام می‌گذاریم اسباب التعدیة، بر ضوء آن اسباب تعدیه و آن امور، گاهی فقیه متوجه می‌شود که علیرغم این که در دلیل امر خاصی ذکر شده اما موضوع واقعی قانون در پیش شارع یک موضوع عامی است که شامل این که ذکر شده و غیر این می‌شود. مثلاً در همین جا که فرمود «إذا اصاب ثوبک الدم فاغسله» می‌فهمد موضوع، الملاقی للدم هست؛ موضوع عام است، الملاقی للدم هست که یکی از آن مصادیق آن چیست؟ ثوب است. موضوع را می‌فهمد عام است. گاهی این مطلب استفاده نمی‌شود که بفهمیم موضوع واقعی عام است اما از آن می‌فهمیم، از آن اسباب تعدیه می‌فهمیم که موضوع دیگری هم همانند این موضوع مذکور در دلیل، همین حکم را دارد. نه این موضوع کلی جامع شامل این و غیر است، نه، موضوع همین متکثرات است اما علاوه بر این که در دلیل ذکر شده آن هم همین حکم را دارد. مثلاً فرموده «الخمیر حرام» فقیه از یک جایی به دست می‌آورد که الکل هم همین جور است با این که اسم الکل خمر نیست اما می‌فهمد، به تنقیح مناطی، به یک تعلیلی می‌فهمد این که گفته شده خمر حرام است برای اسکار آن هست و چون الکل هم این اسکار را دارد پس می‌فهمد الکل هم حکمش همین است.

س: ....الکل...

ج: بله؟

س: حکم کلی این است که مسکر حرام است....

ج: نه، ممکن است این هم به دست نیاید، که کل مسکر حرام ممکن است به دست نیاید. گاهی ممکن است این جوری باشد، این موضوع این جوری است، آن موضوع هم همین حکم را پیدا می‌کند.

س: ...

ج: حالا می‌آید، حالا این مواردش...

پس بنابراین، این موضوعاتی که در سراسر فقه موجب این تعمیم‌ها و تصریح‌ها، یا موجب این تضییق‌ها می‌شود امور عدیده‌ای است که مثل الغاء خصوصیت، تنقیح مناط، اولویت، مناسبت حکم و موضوع، مذاق شریعت، مقاصد



الشريعة و غیرذلک، این‌ها چیزهایی است که... عناوینی است و اسبابی است که به واسطه آن توسعه می‌دهند یا تضییق می‌کنند. چیزی که مورد تأسف این است که این امور در سراسر فقه من الطهارة الی الديات، فراوان از آن استفاده می‌شود که تعدیه می‌کنند یا تضییق می‌کنند اما در اصول رایج این‌ها مورد بحث قرار نگرفته که ضابطه‌اش، شرایطش، خصوصیاتش، افتراق این‌ها با یک دیگر، این‌ها مورد کلام و بحث در اصول واقع نشده و حال این که از بسیاری از... حالا بسیار شاید درست نباشد. و حال این که از قسمتی از مباحث اصولی این‌ها کارآمدتر و مورد نیازتر هستند. این کتاب خواسته این مواردی که مورد نیاز فراوان در فقه است ولی مورد بحث در اصول واقع نشده است، این تقیصه را جبران کند ان شاءالله و این‌ها را مطرح کند، بحث از آن بشود. گام اولی است برای این که این‌ها مورد بحث و کنکاش و دقت واقع بشود و تکامل پیدا کند ان شاءالله.

می‌فرمایند: «تمهید: تعدیة الحكم و اهم موجباته» مقدمه‌ای گفته می‌شود برای تعدیه حکم که مفهوم تعدیه حکم چیست و مهم‌ترین موجبات و اسباب تعدیه چیست؟ «کثیراً ما تواجه الفقيه فی مختلف ابواب الفقه عناوین تقع موضوعاً لحکم شرعی بالأدلة اللفظية أو غیرها» بسیاری از اوقات مواجه می‌شود فقیه در ابواب مختلف فقهیه به یک عناوینی... مواجه می‌شود با یک عناوینی که این عناوین واقع شده‌اند موضوع برای حکم شرعی در ادله لفظیه مثل مثالی که زدم که فرموده «اغسل توبک من ابوال ما لایؤکل» او غیر ادله لفظیه، مثلاً معقد اجماعی است یا سیره عقلایی است، یا سیره متشرعی است مثلاً. «و یكون مقتضى الظاهر البدوی و الجمود علیه» و می‌باشد مقتضای ظاهر ابتدایی آن دلیل و جمود بر آن دلیل، اختصاص حکم همان عناوین مذکوره در دلیل لفظی یا معقد اجماع یا ادله لیبی دیگر. «إلا أن هنا اسباباً توجب تعدیة الحكم الی غیر تلك العناوین الخاصة علی ضوء کشفها عن احد الأمرین» به خاطر کشف آن اسباب از یکی از دو امری که گفته خواهد شد، این موجب می‌شود تعدیه حکم به غیر آن عناوین «الأمر الأول کون الموضوع الثبوتی الواقعی الذی جعله الشارع موضوعاً لهذا الحكم عنواناً کلیاً عاماً شاملاً لهذا العنوان الخاص الواقع فی الدلیل و غیره» کشف می‌شود به واسطه آن اسباب و به برکت آن اسباب، بودن موضوع ثبوتی واقعی در پیش شارع مقدس، آن موضوع ثبوتی واقعی که قرار داده آن را شارع موضوع برای این حکم یک عنوان کلی عام شامل نسبت به همین که در دلیل ذکر شده و نسبت به غیر این. حالا این جا به خاطر این که مورد سؤال سائل بوده، مورد احتیاج او بوده آمدند گفتند ثوب و الا موضوع واقعی چیست؟ الملاقی للدم است. «لکن لم ینص علیه اثباتاً» اما آن عنوان کلی عام شامل تصریح به آن در ادله نشده از جهت اثباتی ولو در ثبوت همان موضوع

است. چرا تصریح به آن نشده؟ «لجهة من الجهات» برای این که مورد سؤال واقع نشده یا برای این که گاهی یک وحشتی ایجاد نشود برای مردم، حالا کم کم می خواهند احکام را بگویند، بگویند کلی هر چه درآمد داری خمس آن را باید بدهی، حالا گفتند اگر ضیعه ای داری اضافه آمد خمس آن را بده. خب ضیعه یکی از مصادیق... یعنی آن جا گفته آن یکی را گفته، آن یکی را گفته که حالا خیلی وحشتی ایجاد نشود کم کم این موضوعات گفته بشود، به طور جزئی جزئی مثلاً، جهات مختلف دارد دیگر. «الامر الثانی: کون غیره ایضاً علی ضوء» کشف آن اسباب از یکی دو امر، امر اول آن بود، امر دوم: «کون غیره» یعنی کون غیر این موضوعی که مذکور در دلیل است ایضاً نیز موضوع برای حکم هست، برای همان حکمی که در این دلیل ذکر شده «و إن لم يجعل الشارع الموضوع الثبوتی امرأ جامعاً بینهما» اگرچه در مقام ثبوت شارع امر جامع بین این ها را موضوع قرار نداده، آمده این را جداگانه موضوع قرار داده، آن را هم جداگانه موضوع قرار داده. این هم ممکن است. للشارع این که بیاید یک امر جامعی را قرار بدهد یا نه، تک تک این را موضوع قرار بدهد، آن را موضوع قرار بدهد، آن را موضوع. یک وقت می گویند مثلاً اکرم کل عالم، یک وقت می گوید «اکرم هذا، اکرم هذا، اکرم هذا» جدا جدا این ها را موضوع قرار می دهد. «و هذه الموجبات» این موجبات تعدیه و اسباب تعدیه «مع شدة الحاجة اليها فی مقام الاستنباط لم تنقح الابحاث الراجعة اليها» ابحاث راجعه به این موجبات منقح نشده یعنی جوری که حدود و ثغور و جهات و خصوصیات آن به طور شفاف روشن بشود. «لا فی علم الاصول مع انطباق تعاريفه عليها و لا فی غيرها من القواعد الفقهية» نه در علم اصول تنقیح شده و نه در غیر علم اصول از قواعد فقهیه. در علم اصول تنقیح نشده، خب إن قلت که لعل چون تعریف علم اصول شامل آن نمی شود. جواب این است که مع انطباق تعاريفه، علی رغم این که همه تعاريف علم اصول شامل این ها هم می شود اما این ها مظلوم واقع شده اند در علم اصول. خب تعاريف علم اصول چیست؟ خب تعاريف قدیمی ها چیست؟ القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلة التفصيلية» قواعدی که مهده شده برای استنباط احکام فرعیه شرعیه از روی ادله تفصیلی که حالا توضیح این قاعده را من نمی خواهم این ها را یکی یکی توضیح بدهم، این ها را آقایان خواندند و می دانند. خب آیا القواعد الممهدة لاستنباط فلان، شامل این چیزهایی که الان گفتیم نمی شود؟ این ها قواعدی نیستند که با آن احکام فقهیه را می شود استنباط کرد؟ بله اگر بگویی القواعد الممهدة، تمهید شدند توی اصول، بله هنوز توی اصول تمهید نشدند. خب اگر این است همه آن ها را هم باید ذکر نمی کردند چون آن ها هم تا نوشته بودند که تمهید نشده بودند. اگر مهده نخواندیم، الممهده یعنی جاده صاف کن هستند، تمهید می کنند، قواعدی که تمهید کننده هستند، خب این ها همه شان تمهید کننده هستند دیگه. یا ما یقع کبری لقیاس

الاستنباط، که آقای نائینی مثلاً فرموده. ما يقع کبری لقیاس الاستنباط. خب این هم کبرای قیاس استنباط واقع می‌شود. می‌گوییم شارع فرموده وقتی دم به لباس شما اصابت کرد آن لباس متنجس می‌شود، و مقتضای الغاء خصوصیت این است که غیر از لباس هم متنجس می‌شود و چون الغاء خصوصیت حجت است پس بنابراین این ثابت می‌شود که غیر از لباس هم متنجس می‌شود، خب این هم در طریق کبری واقع شده. یا آن که مثلاً بزرگانی مثل مرحوم آیت‌الله بروجردی شاید اولین کسی باشد که این فرمایش را فرموده و مورد قبول امام و بزرگانی واقع شده که تعریف اصول؛ الحجة فی الفقه، هرچه در فقه حجت است. الحجة فی الفقه. آیا الغاء خصوصیت و جی و جی این‌ها الحجة فی الفقه نیستند؟ پس علی‌رغم این که... یا تعریف شهید صدر «العناصر المشتركة» آن عناصری که مشترک هستند، مربوط به یک باب دون باب نیستند، همه جا کارآمدی دارند، معمولاً در جلّ فقه کارآمدی دارند، این‌ها می‌شوند مباحث اصولی و... خب آیا این‌ها این جوری نیستند، گفتیم من الطهارة الی الديات، پس می‌بینیم که اباحت راجع به این‌ها منقح نشده، نه در اصول «مع انطباق تعاریفه علیها» با انطباق تعاریف اصول بر این مباحث «و لا فی غیرها من القواعد الفقهیه» یا سایر اباحت استدلالیه» حالا اگر در قواعد فقهیه هم بحث نکردند، کتاب‌هایی که به عنوان قواعد فقهی ذکر شده توی خود فقه هم به این‌ها خیلی نپرداختند که حدود و ثغور و جهاتش را شفاف کنند، بحث کنند. فقط به آن استدلال کردند هی گفتند لإلغاء الخصوصية، لإلغاء الخصوصية، لتنقیح المناط مثلاً، لمناسبة الحكم و الموضوع. همین، همین را گفتند و رد شدند. توی خود متون استدلالی فقهی هم به این‌ها نپرداختند. پس نه در اصول که جای واقعی آن است، نه در قواعد فقهیه که حالا مسامحة بگوییم آن جا ذکر می‌کنند، نه در خود متون فقهیه آمدند به آن پرداختند فلذا است مباحثی است که مهجور مانده است، «فأوجب ذلك» این عدم وقوع این اباحت در این جاها ایجاب کرد «فأوجب ذلك» ایجاب نموده است «شیئاً من الاضطراب فی التمسک بها» یک مقداری اضطراب و دگرگونی در تمسک به این‌ها ایجاد شده. یکی می‌بینید تمسک می‌کند، یکی دیگر می‌گوید آقا جای تمسک به این نبود، بی خود تمسک کردید. این اضطراب و گوناگونی پیدا کرده در اثر این که حدود و ثغور این‌ها روشن نشده، تعریف درست و حسابی از آن نشده، شرایطش گفته نشده، اباحت آن منقح نشده، این در اثر این است. «فأوجب ذلك شیئاً من الاضطراب» در تمسک به این موجبات و این اسباب. «فیشاهد أن فقیهاً يتعدى عن مورد نص بزعم توفّر سبب من تلك الاسباب فیه» پس مشاهده می‌شود در فقه که یک فقیه محترم می‌تعدی می‌فرماید از مورد نص تعدی می‌کند به غیر مورد نص هم همین حکم را می‌دهد، به چه جهت؟ به زعم و اعتقاد فراهم بودن سببی از آن اسباب در آن مورد که تعدی کرده. به خاطر این تعدی می‌کند می‌گوید آره. الان نگاه کنید

آیا چرخ ماشین، چرخ درشگه، چرخ موتور اگر متنجس شد با رفتن یک مقداری روی زمین خشک آیا پاک می‌شود یا پاک نمی‌شود؟ خب توی ادله‌ای که ما داریم؛ کفش و پا و این‌ها ذکر شده، دیگه چرخ موتور و این‌ها که ذکر نشده که. حالا بعضی فقهاء از معاصرین دام‌ظله می‌گویند آره، الغاء خصوصیت می‌کند. یکی می‌آید می‌گوید آقا چه جرأتی داری الغاء خصوصیت می‌کنی؟ الغاء خصوصیت نمی‌شود. خب این برای این است که همه حدود و ثغور این الغاء خصوصیت روشن نشده. می‌فرمایند که «و ینکر علیه» و انکار می‌کند بر آن فقیه که تعدی کرده «فقیه آخر اشد الانکار نافیاً ذلک السبب» آن سبب را اصلاً نفی می‌کند می‌گوید وجود ندارد این جا، یا اگر وجودش را قبول دارد می‌گوید این جا حجت نیست. شرایط حجیت آن این جور نیست که همه جا را فرا بگیرد. «نافیاً ذلک السبب أو اعتباره» یا اعتبار آن را نفی می‌کند اگر اصل وجودش را نفی نمی‌کند. «فیقتصر علی ما وقع علیه الدلیل» پس در اثر انکار وجود آن سبب، یا انکار حجیت آن، اقتضای می‌کند بر همان که دلیل لفظی گفته بود یا دلیل غیر لفظی گفته بود، تعدی نمی‌کند. «و هذا» این مسأله، این اضطراب و تشویشی که در فقه در اثر این عدم تنقیح به وجود می‌آید «استدعی البحث عن هذه الاسباب» تقاضا نموده است و استدعا کرده است بحث از این اباحت را «و ادرجها فی الاصول» و ادراج این اباحت را در علم اصول «طریقاً الی استکمال اباحتها» برای راه باز شدن به استکمال اباحت این اسباب و این موجبات «و التعرف علی ما هو الحجة منها» و برای دستیابی بر آن چه که حجت است از این اسباب، آیا همه‌شان حجت هستند، بعضی‌هایشان حجت هستند، شرایط آن چیست؟ «و مواقع جریانها» برای دست یافتن به مواقع و موارد جریان این اسباب و شرایط این اسباب و اقسام این اسباب و وجوه تمایز بین اسباب که مثلاً فرق بین تناسب حکم و موضوع با الغاء خصوصیت چیست؟ فرق بین تنقیح مناط و مثلاً مقاصد الشریعة چیست؟ این‌ها، افتراق‌های این اباحت با یکدیگر چه می‌باشد؟

«ثم إن هذه الموجبات كما توجب تعدية الحكم» این اسباب همان طور که موجب تعدیه حکم می‌شود «قد توجب تضییق موضوع الحكم» گاهی موجب تضییق موضوع حکم می‌شود، تضییق موضوع حکم از آن که «وقع موضوعاً للحکم» در ظاهر دلیل. از آن که در ظاهر دلیل موضوع واقع شده باعث تضییق آن می‌شود که نه این به این کلیت موضوع حکم نیست. مثلاً یکی از جاهایی که خیلی هم اثر دارد «اوفوا بالعقود» است. آیا «اوفوا بالعقود» ظاهرش اوفوا بالعقود است دیگه، به همه عقدها وفا کنید، خب بعضی‌ها آمدند گفتند این ظاهرش این است ولی تناسب حکم و موضوع وقتی شارع دارد می‌گوید «اوفوا بالعقود یعنی عقودی که من قبول دارم، به آن‌ها دارد واجب می‌کند نه هر

عقدی. پس اوفوا بالعقود علی رغم ظاهر بدوی آن که عموم دارد، به تناسب حکم و موضوع که شارع دارد این حکم را می آورد آیا می گوید به عقودی که من هم قبول ندارم وفا کنید؟ پس اوفوا بالعقود یعنی اوفوا بالعقود الصحیحة عندی. آن وقت این آقایان می آیند می گویند چی؟ آقایانی که این معنای این جوری می گویند، می گویند ما به اوفوا بالعقود برای عقودی که نمی دانیم شرعاً صحیح است یا نه، نمی توانیم تمسک کنیم. عقد تأمین اجتماعی را به اوفوا بالعقود نمی شود درست کرد. چون العقود الصحیحة است و الان اول کلام است که آیا عقد تأمین صحیح است یا صحیح نیست؟ اما اگر بگوییم نه، اوفوا بالعقود اطلاق دارد، عموم دارد، مقید نیست، خب یک عقد است دیگر، پس اوفوا بالعقود آن را می گیرد، پس می توانیم با اوفوا بالعقود استدلال کنیم برای صحت عقد تأمین. این ها چیزهایی که اگر بگوییم تناسب حکم و موضوع مقیدش می کند یک جور می شود، بگوییم مقید نمی کند یک جور دیگر می شود. فلذا این ها ابحاثی است که بسیار در مواقع استنباط اهمیت دارد.

«و منها اخذنا كلا الامرین» و منها؛ از جهتی که این اسباب هم موجب تعدیه است و موجب تسری است و هم موجب تضییق می شود، از این جهت اخذنا در این کتاب «كلا الامرین فی عنوان البحث» ما هر دو عنوان را؛ هم تعدیه، هم تضییق را در عنوان بحث اخذ کردیم.

«الباب الخامس موجبات تعدیه الحكم من موضوع الی موضوع آخر» این یک. «أو تضییقه» این که هر دو را در عنوان اخذ کردیم برای این بود که این اسباب گاهی آن کار را انجام می دهند، گاهی این کار را انجام می دهند از این جهت هر دو را در عنوان بحث اخذ کردیم.

خب «و اهم هذه الموجبات ستة» اهم موجبات تسریه و تضییق شش تا است «كما یلی. الأول الغاء الخصوصية، الثانی تنقیح المناط، الثالث الأولولة، الرابع مناسبة الحكم و الموضوع، الخامس مذاق الشرع، السادس مقاصد الشریعة» یک چیزهای دیگری را هم توی فقه گاهی شما برمی خورید «الانصاف» دیدید که شیخ اعظم ادله... «الانصاف» این هم خودش چیزی است. «شم الفقاهة» یکی از چیزهایی که در فقه به آن استدلال می شود گاهی شم الفقاهة است. که حالا ممکن است این شم الفقاهة برگردد به مثلاً مذاق الشرع، شم الفقاهة: یک فقیه می گوید من از انسی که با احکام شریعت من الطهارة الی الدیات پیدا کردم از این می فهمم که این کار حرام است و این درست نیست. اسم این گاهی شم الفقاهة است ولو دلیل خاص به آن معنا نداشته باشد. مثلاً فرض کنید یکی از مثالهایی که حالا... ادله ای که می گوید مثلاً پوشش وجه و کفین برای زن واجب نیست، که این ادله قوی هم هست که پوشش وجه و کفین برای

زن واجب نیست. اما می شود بگوییم هر جور آرایش هم بکند و با بدترین آرایش ها هم باز هم واجب نیست؟ خب توی ادله اش نیامده که زمانی که آرایش نکرده باشد. این نیامده ولی فقیه از مجموع شریعت و چیزهایی که از شارع اطلاع دارد می گوید نمی شود شارع بگوید ولو بزک کرده به انواع بزک های محرک و مهیج باز هم... نه آن مال صورت معمولی است، آن ادله مال صورت معمولی است. به قرینه این شم یا مذاق شریعت که از ادله به دست آورده تقیید می کند، موضوع را تضییق می کند. و هکذا موارد عدیده ای که تضییق می شود یا حکم را توسعه می دهد.

س: آن ها هم به همین شش تا بر نمی گردد؟

ج: اگر توانستید برگردانید فبها و نعم، بعضی از آن ها ممکن است برنگردد.

«و هناک موجبات آخری فی مدرسه اهل السنة» این ها که گفتیم این شش تا، فقهای امامیه شکر الله مساعیهم به این تمسک می کنند. یک موجبات دیگری هم وجود دارد که در مکتب عامه و اهل تسنن به آن ها استدلال می شود مثل قیاس، مثل استحسان، مثل مصالح مرسله، مثل ضبط؟؟/ آن ها هم اسباب تعدیه است پیش آن ها. «و هناک موجبات آخری» در مدرسه اهل سنت که «یتمسک بعضهم بها» که بعضی اهل سنت نه همه شان به آن ها تمسک می کنند «مثل القیاس و الاستحسان و مصالح مرسله» و غیر این ها «مما بطلانه واضح عند الامامیه تبعاً لهدایة اهل البیت علیهم السلام» که بطلان آن ها، آن وجوه تسریه عند الامامیه واضح است، امامیه هم تبعاً لهدایة اهل بیت می گویند. اهل بیت مکرر فرمودند که قیاس اگر بنا باشد در دین راه پیدا کند محق الدین، دین اصلاً از بین خواهد رفت و هکذا.

س: ....

ج: ان شاء الله وقتی مذاق شریعت را بحث می کند آن وقت روشن می شود که با استحسان و قیاس چه فرقی می کند.

«فلذلک لا تعرض لها» به خاطر این که عند الامامیه تبعاً لهدایة اهل البیت این ها صحیح نیستند و باطل هستند ما در این کتاب متعرض این ها نمی شویم «نعم لما اهتم الائمة علیهم السلام بالتحذیر الشدید عن العمل بالقیاس» بله یک دانه از این ها را که عامه به آن هست ما از آن بحث می کنیم و آن قیاس است. علتش هم این است که ائمه علیهم السلام خیلی اهتمام داشتند به این که تحذیر کنند از این، و ما هم برای این که این روشن باشد و یک وقت اشتباه نمی شود با امور دیگر، این یک دانه را، یک بحث اجمالی از آن خواهیم کرد.

می‌فرمایند که: «فلذلك لاتعرض لها نعم لما اهتم الائمة عليهم السلام بالتحذير الشديد عن العمل بالقياس» و گاهی هم مشتبه می‌شود بر بعضی افراد «المراد من القياس المحذور» مشتبه می‌شود که قیاس محذور چیست و خیال می‌کنند بعضی چیزهایی که فقهای امامیه به آن تمسک می‌کنند این هم همان قیاس است مثلاً مثل اولویت. قرآن فرموده «و لا تقل لهما اف» فقها از این آیه می‌گویند ما می‌فهمیم که ضرب هم اشکال دارد. بعضی‌ها می‌گویند آقا این قیاس است، ضرب کجا، اف یک چیز دیگه است، ضرب یک چیز دیگری است. برای این که این اشتباه‌ها از بین برود؛ نه، این جاها از باب قیاس اولویت آن قیاسی نیست که ائمه از آن نهی کردند، آن یک قیاس دیگری است که نهی فرمودند، برای خاطر روشن شدن این ما این را متعرض می‌شویم و بحث می‌کنیم.

«و قد یشته علی البعض المراد من القیاس»ی که مورد حذر واقع شده. از این جهت «تعرضنا للبحث عن القیاس» به همین مقدار که این مطلب روشن بشود. اباحت تفصیلی که عامه در قیاس دارند آن‌ها را مطرح نمی‌کنیم.

س: از استحسان و این‌ها منع نشده؟

ج: به عنوان استحسان من یادم نیست اما این که چیزی که در دلیل نمی‌بینید چه کار نکنید، از پیش خودتان نگوئید، به این عنوان‌ها چرا.

«یقع البحث عن هذه الموجبات ضمن فصول» می‌فرمایند از این موجبات سته بحث خواهد شد در ضمن فصولی «و قبل الورد فی البحث ینبغی ذکر نکتة. النکتة الأولى: إن المراد من الموضوع الذی تلغی عنه الخصوصية هو کل ما وقع تحت الخطاب لا خصوص الموضوع المصطلح فالموضوع هنا یشمل المكلف» خب می‌دانید که توی منطق موضوع را وقتی تعریف می‌کنند یعنی آن چیزی که حکم بر آن بار می‌شود. «زید قائم» ما به زید می‌گوییم موضوع، اما این جا که می‌گوییم تعدیه من موضوع الی موضوع آخر، این موضوع این جا هم همان اصطلاح مقصودمان است یا اعم از آن مقصود است؟ می‌فرمایند موضوعی که ما این جا می‌گوییم، اسباب تعدیه می‌گوییم یا اسباب تضییق موضوع می‌گوییم، موضوع در این جا هر چیزی است که تحت خطاب واقع شده، حالا ولو آن موضوع آن جوری نباشد، مثلاً «اکرم العالم» اگر بخواهیم منطقی حساب بکنیم موضوع چیست؟ عالم است. ولی آن چیزهایی که تحت خطاب واقع شده هم عالم است، هم اکرام است، هم وجوب است. از هیأت اکرم وجوب را فهمیدیم، این وجوب به چی تعلق گرفته؟ به اکرام. مجموع وجوب و اکرام به روی چی آمده؟ عالم. این تعدیه‌ای که می‌گوییم هم عالم را

شامل می‌شود، هم اکرام را شامل می‌شود، هر دوی این‌ها را شامل می‌شود. پس بنابراین... و یک چیز دیگر باز این جا، اکرم العالم، توی اکرم یک چیست؟ یک انت است دیگر، خطاب کرده. حالا مثلاً امام صادق سلام الله علیه به زراره فرمودند «اکرم العالم» این جا یک انت در آن هست، ما از این انت تعدی می‌کنیم، از اکرام هم تعدی می‌کنیم مثلاً یا گفته اطعم، ما از اطعام تعدی می‌کنیم به اکرام‌های دیگر تعدی می‌کنیم. پس آن چیزی که این جا مقصود است آن اصطلاح منطقی نیست.

می‌فرماید: «النکته الأولى أن المراد من الموضوع الذي تلغى عنه الخصوصية» موضوعی که از آن الغاء خصوصیت می‌شود و تعدیه می‌کنیم که به نظرم می‌آید اگر این الغاء خصوصیت چون یکی از آن اسباب بود، یک عنوان جامعی به جای الغاء خصوصیت ذکر بشود، اگر این جا الغاء خصوصیت لغوی مقصود است نه آن اصطلاحی، اما اگر تعدی می‌شود به سوی آن گفته می‌شد بهتر بود.

«أنّ الموضوع الذي تلغى عنه الخصوصية هو كل ما وقع تحت الخطاب» هر چیزی که تحت خطاب شرع وارد شده. «لا خصوص الموضوع المصطلح» بنابراین بر اساس این «فالموضوع هنا يشمل المكلف» یک؛ «الفعل الذي تعلق به الحكم» مثل اکرام در این مثالی که ما زدیم «متعلق ذلك الفعل و متعلق متعلقه لو كان له ذلك» و هم چنین متعلق آن فعل و متعلق متعلق آن فعل اگر برای آن فعل متعلق یا متعلق المتعلق وجود داشته باشد.

س: لوازمش؟

ج: نه، لوازم نه.

مثلاً فرض کنید که گفته که «اطعم الفقير بطعام اللحمی» یا «اطعمه باللحم» خب این جا شما یک چی دارد؟ یک وجوب دارید، یک انت دارید، یک اطعام دارید. این اطعام فعل است دیگر، متعلق به چیست؟ به لحم است. اطعام به لحم. بعد ممکن است این لحم خودش متعلق به یک چیز دیگر باشد، لحم مثلاً فرض کنید گوسفند، غنم. خب شما از اطعام تعدی می‌کنید به غیر اطعام مثلاً پول به او می‌دهید، پول نقد به او می‌دهید، یا تجلیل از او می‌کنید، الغاء خصوصیت می‌کنید، دیگر اطعام خصوصیتی ندارد یک جاهایی، یک جاهایی هم ممکن است خصوصیت داشته باشد، مثلاً اگر کفار است نمی‌شود الغاء بکنید. اما مثلاً می‌خواهند به خاطر تشویق او دارند می‌گویند، خب معلوم است این خصوصیت ندارد. خب از اطعام تعدیه می‌کنیم، در اطعام هم، در اطعام به لحم ممکن است تعدیه کنیم،



اطعام به لحم نباشد، اطعام به جگر باشد مثلاً. از اطعام گوسفند هم ممکن است تعدیه کنیم که متعلق المتعلق است به یک حالا گاو مثلاً، به شتر، به آهو مثلاً، به یک چیز دیگری. این تعدیه‌ها ممکن است این جور باشد.

«الشروط» دیگر «الشروط سواء كانت للحکم أو لغيره مثل شرط الوجوب و شرط الواجب» خب یکی از چیزهایی که تحت خطاب واقع می‌شود چیست؟ شرط است. می‌گوید «إن جائك زيد فاطعمه الطعام الكذابي» إن جائك. خب شما ممکن است از این شرط تعدی بکنید به واسطه تناسب حکم و موضوع یا هر چی، تعدی بکنید که اگر آمد. حالا اگر نیامده، اما حالا اگر نیامده ولی یک لطف فراوانی به شما کرده، یک پول حسابی به حساب شما مثلاً ریخته، خودش نیامد، آیا جا را این شامل نمی‌شود؟ ممکن است الغاء خصوصیت بکنیم بگوییم شامل می‌شود. حالا آن شرط گاهی شرط وجوب است یعنی شرط حکم است، گاهی شرط واجب است، این‌ها هم همه‌اش تحت خطاب است دیگر. می‌فرماید «الشروط سواء كانت للحکم أو لغير الحکم مثل شرط الوجوب و شرط الواجب».

بعدی «الموانع» مثل این که مثلاً حریر در نماز از موانع صلات است. یا طلا برای مرد مثلاً از موانع صلات باشد. «القواطع» آن چیزی که گاهی در فقه داریم دیگر، یک چیزی ممکن است موانعی است قواطع مثل قهقهه مثلاً، فعل کثیر که به این‌ها می‌گویند قواطع یعنی آن هیأت‌اتصالیه را به هم می‌زند، خب ممکن است کسی در روایت وارد شده که بابا قهقهه مبطل نماز است، خیلی خب شما ممکن است تعدیه کنید بگویید که چی؟ بگویید خب حالا یک نفری دارد نماز می‌خواند یک مرتبه عرفان به کله او زده یک ده دقیقه‌ای یک ربعی در عظمت باری تعالی همین طور می‌خواهد فکر کند بعد بگوید ایاک نعبد و ایاک نستعین. خب این هم از قواطع است، خب قبلش می‌خواست این فکرها را بکنی، توی نماز، وسط نماز می‌خواهد ایاک نعبد و ایاک... یک ربع می‌خواهد همین طور فکر کند، خب این، آن صورت‌اتصالیه نماز را به هم می‌زند. پس بنابراین، این هم ملحق می‌شود به همان قهقهه ولو توی روایتی وارد نشده باشد. فقیه ممکن است از آن بفهمد که این‌هایی که آن صورت‌اتصالیه عرفیه را به هم می‌زند این اشکال دارد. فلذا در باب وضو معمول فقهاء گفتند وضو، اگر اعضای سابقه خشک نشده باشد مثلاً این هیأت‌اتصالیه به هم نمی‌خورد. ولو پنج ساعت هم طول بکشد، صورتش را می‌شورد یک جایی هست هوا یک جور است که نه، سه چهار ساعت همین طور تری چیز باقی می‌ماند بعد می‌رود دست راستش را می‌شورد، مدتی طول بکشد بعد برود دست چپش را بشورد، خیلی از فقهاء گفتند این اشکالی ندارد ولی بعضی فقهاء هم مثل آقای سیستانی شفاة الله

تعالی، ایشان می‌گوید اگر فاصله‌ها خیلی زیاد باشد که آن هیأت اتصالیه پیش عرف به هم بخورد باطل است ولو این‌ها خشک هم نشده باشد. خب این را از کجا ایشان درآورده؟ ممکن است از همین ادله قواطع یا این‌ها در آورده.

«و مورد هذه الاسباب قد يكون احد هذه الامور كما قد يكون اكثر» خب می‌فرماید که حالا مورد این اسباب گاهی یکی از این امور گفته شده است توی یک دلیل، گاهی نه، بیش از یکی است. یعنی هم از ناحیه موضوع، هم از ناحیه متعلق، هم از ناحیه شرط، از همه این‌ها توی یک دلیل ممکن است الغاء خصوصیت بشود. یک مثالی این پایین زده شده مثال خوبی است؛ توی حامش. مثلاً «اذا قيل يا زيد اطعم الرجل الفقير فبالامكان يا زيد اطعم الرجل الفقير» این جا ببینید چند امر وجود دارد برای تعدیه. «فبالامكان أن نعدى الحكم من زيد بغير زيد» می‌گوییم بر غیر زید هم واجب است. «و من الرجل الفقير» که چیست؟ متعلق المتعلق است، «و هو متعلق المتعلق الى المرأة الفقيرة» گفته الی الرجل... مگر نگفت؟ گفت که اطعم الرجل الفقير، آیا مرأة فقيره را لازم نیست؟ این را نمی‌خواهد بگوید؟ پس الرجل الفقير هم از آن تعدیه می‌شود. پس از زید که تعدیه شد که مخاطب بود و مکلف بود، به چی تعدیه کردیم؟ از الرجل الفقير هم تعدیه کردیم به مرأة فقيره. خب «و الاطعام الى الاشراب» اطعم، حالا اگر گرسنه‌اش نیست، تشنه‌اش هست را نمی‌خواهد بگوید؟ پس از اطعام هم به اشراب تعدیه می‌کنیم. پس ببینید توی یک دلیل واحد ممکن است فقیه به جهات مختلف هم از موضوع، هم از متعلق، هم از چی، هم از مکلف، از همه تعدیه کند. گاهی هم ممکن است نه یک جوری است که فقط یکی را می‌شود تعدیه کرد. این‌ها را فقیه متضلع در مقام استنباط باید توجه داشته باشد.

«و من الاطعام الى الاشراب مثلاً فيكون التعدى فى الاولين فى الموضوع» زید و رجل فقير «و فى الأخير فى المتعلق» خب «النکته الثانية لأجل الستهيل نعبّر فى هذه الابحاث عن الموضوع الملغى عنه الخصوصية بالأصل و عن الموضوع المعدى اليه الحكم بالفرع» این هم همیشه یادتان باشد دیگر تا پایان این کتاب. ما همین مثالی که الان زدیم «اطعم الرجل الفقير». «یا زید اطعم الرجل الفقير» به این می‌گوییم اصل، به مرأة فقيره می‌گوییم فرع، به اشراب که به آن تعدی کردیم می‌گوییم فرع. پس بنابراین اصل آن است که در لسان دلیل مستقیماً مباشراً شارع فرموده. آن مُعدى اليه الحكم؛ آن چیزی که حکم تعدیه به آن می‌شود و تسویه می‌شود به آن می‌گویید همیشه می‌گوییم فرع، پس توی این کتاب هر جا گفتیم اصل این جور، فرع این جور، مرادمان روشن است که چیست. فرع یعنی آن مُعدى اليه، اصلی یعنی آن که در خود لسان شارع وارد شده. و صلى الله على محمد و آله.

## جلسه ۲۸

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لاسيما بقية الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّديقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بَدْمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةِ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللُّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمَّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرِمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقْرِئُ بِهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلِغْهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

فرمودند که «و يقع البحث عن هذه الموجبات» موجبات تعدیه و تضییق حکم «ضمن فصول» حالا «الفصل الاول الغاء الخصوصية و هو اوسع الموجبات و البحث عنه يقع ضمن اربعة مطالب» از بین موجبات سته‌ای که نام برده شد، اوسع آن‌ها از نظر استفاده و گستردگی عبارت است از الغاء خصوصیت. بسیاری از موارد در فقه من الطهارة و الدیات به واسطه الغاء خصوصیت احکام موضوعات غیر مذکوره در روایات و ادله استفاده می‌شود. همین باب طهارت که عرض کردم معمولاً «اغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه» خب شما بعد در رساله می‌نویسید هر چیزی که با بول ملاقات کرده متنجس است و حال این که دلیل آن فقط ثوب است و هكذا و هكذا جاهای فراوان، این‌ها به واسطه الغاء خصوصیت معمولاً این تعدیه‌ها انجام می‌شود. حالا بحث از این الغاء خصوصیت در ضمن چهار مطلب بیان می‌شود.

«المطلب الأول تعریفه، هو عبارة عن نفی احتمال دخل الخصوصية الموجودة فى الاصل المفقودة فى الفرع فى الحكم مع نفی احتمال مانعية الخصوصية الموجودة فى الفرع عن الحكم شريطة أن يكون نفی فیهما بالاستظهار أو الاستنباط لا بالتنصيص الشرعى».

الغاء خصوصیت عملی در حقیقت ناشی می‌شود از چند امر؛ یک: این که در مورد اصل که اصل را دیروز گفتیم به چه می‌گوییم؟ به آن می‌گوییم که دلیل در باره‌اش وارد شده، نص شرعی، دلیل شرعی در باره آن وجود دارد.

امر اول این است که استظهار کنیم که این خصوصیات این موضوعی که در اصل حکم بر آن مترتب شده، این خصوصیات دخالت در حکم ندارد مثلاً اگر فرموده «اغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه» خصوصیت ثوبیت می‌گوییم در آن دخالت ندارد، استظهار می‌کنیم که این در تنجز دخالت ندارد. خصوصیت ثوب بودن این دخالت ندارد، آن که دخالت دارد جسم بودن است؛ این که یک جسمی است، نه ثوب است که به یک نحو خاصی بریده شده، دوخته شده تا اسم آن شده ثوب. چرا؟ چون در اذهان عرفی این خصوصیت این که آن بریده شده، به این شکل دوخته شده، شده ثوب، این دخالتی ندارد در این که آن تنجز پیدا کند، کثافت پیدا کند، زنگار پیدا کند، این چه ربطی این خصوصیاتش، حالا پارچه صرفه باشد که اصلاً دوخته نشده یا حالا دوخته شده و به یک شکلی بریده شده و دوخته شده و به یک مدلی درآمده، این‌ها ظاهر این است که این‌ها دخالتی ندارد در تنجز و در این که آن کثیف و نجس قلمداد بشود در شرع. این از یک ناحیه. پس...

س: ... استظهار طبق مناسبت موضوع و حکم می‌شود.

ج: نه، گاهی حالا بعد حالا می‌گوییم افتراق‌ها را. ظاهر این است که این دخالتی ندارد.

دو: این که حالا ولو این که ما در مورد خود اصل به هر وجهی به این استظهار برسیم که استظهار کردیم که در این جا این‌ها دخالت ندارد. دو: در فرع خب فرع دارای یک صفاتی است که در این اصل نبوده دیگر، باید بگوییم آن خصوصیات هم که در فرع است، مانع از آمدن این حکم روی آن‌ها نیست و الا اگر آن خصوصیات موجوده در فرع مانع باشد از این که این حکم این جا بیاید، پس صرف عدم دخالت خصوصیات در اصل کفایت نمی‌کند. آن خصوصیات موجوده در آن جا ممکن است دخالت نداشته باشد اما بعض خصوصیات و اوصاف موجوده در فرع ممکن است مانع باشد از این که این حکم در آن جا بیاید، پس بنابراین باید استظهار کنیم که این اوصاف موجوده و خصوصیات موجوده در فرع هم مانعیت ندارد. هر وقت این جوری شد؛ فهمیدیم خصوصیات در اصل این‌ها دخالت ندارند و خصوصیات در فرع هم مانعیت ندارند این جا زمینه برای الغاء خصوصیت فراهم می‌شود منتها یک شرط دارد تا اسم آن را بگذاریم الغاء خصوصیت و آن این است که مستند ما در این نفی اول و نفی دوم؛ در هر دو،

استنباط باشد، استظهار باشد، نه تنصیص شرع باشد. اگر خود شارع فرمود «اغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه و لا خصوصیه بالتوب» خب اگر خودش این جوری فرمود، اسم این را دیگر نمی‌گذارند الغاء خصوصیت، ما الغاء خصوصیت نمی‌کنیم، خود شارع دارد به ما می‌گوید این جا خصوصیت ملغی است، الغاء خصوصیتی که به عنوان یک قاعده، به عنوان یک اصل اصولی مد نظر است، پس بنابراین این است که این جهات... پس الغاء خصوصیت حاصل دو نفی است، نفین؛ نفی دخالت خصوصیت در اصل و نفی مانعیت خصوصیات موجود در فرع مستنداً کلاً النفین به چی؟ بالاستظهار و الاستنباط لا بالتصریح الشرعی.

س: ... به چه ملاکی می‌توانیم بگوییم این خصوصیت‌ها....

ج: اگر گفتیم حالا ملاکاتش، مناشئ آن ان شاء الله خواهد آمد که چیست. این الغاء خصوصیت این است حالا ما چه جوری استنباط می‌کنیم، استظهار می‌کنیم که این دخالت ندارد، آن مانعیت ندارد؟ این‌ها مطالبی است که در مطالب بعد به این‌ها پرداخته می‌شود.

س: استاد ببخشید ما توی آن نحو دوم ظاهراً نیازی نداشته باشیم. بلکه موضوع دلیل را با الغاء خصوصیت و با آن نفی اول توسعه دادیم..

ج: نمی‌توانیم توسعه بدهیم.

س: این انطباق قهری است. الغاء خصوصیت هم توی هر دلیل حتی اگر دلیل لفظی هم داشتیم احتمال خصوصیات شخصیه مثلاً با اطلاق دفع می‌کنیم، می‌گوییم این ماهیت و موضوع وقتی در این مصداق هست حکم هم قهراً می‌آید، یعنی موضوع قهراً تطبیق می‌شود حکم هم قهراً می‌آید. دیگر احتمال خصوصیات شخصیه توی نحو دوم اگر بخواهیم بگوییم باید حتی ادله لفظیه را هم بگوییم، یعنی ممکن است آن دلیل مطلق است ولی این جا خصوصیت خاصی....

ج: توی ادله لفظیه هم بله، به الغاء خصوصیت، و لذا گفتیم کار خیلی اوسع است. معمول جاها ما به این نیاز داریم.

س: به نحو دوم نه به نحو... نحو اول که اطلاق لفظی ... نحو دوم را دیگر نیاز نداریم.

ج: نه، آن جایی گاهی لفظ خودش شامل می‌شود، خودش به دلالت التزام می‌گوید مانع نیست. مثلاً می‌گوید «کل ما لاقی الدم یتنجس» اگر این جوری گفت خب ما هم می‌فهمیم که مانعیتی وجود ندارد. از خود این دلالت التزام این

را می فهمیم که این مانعیت وجود ندارد. اما این جا چون چنین دلیلی از شارع نداریم، آن که از شارع داریم این است که فرموده «الثوب الملقى للدم متنجس». «اغسل ثوبک الملقى للدم» این جوری گفته، یا سائل آمده سؤال کرده گفته «اصاب ثوبی الدم» فرمود «اغسله» خب این جا پس باید بگوییم که ثوب خصوصیت ندارد اما لعل یک چیزی خصوصیت و مانعیت داشته باشد، مثلاً این که این بدن حمار است، بدن حیوان است، فقهای فرمودند بدن حیوان متنجس نمی شود، بلکه شیخنا الاستاد آقای تبریزی قدس سره ایشان می گویند درخت هم نجس نمی شود، اشجار نجس نمی شود. بله این خونی که آن جا هست این خون نجس است، اما جای آن نجس نیست. خون را تراشیدی، جای آن پاک است. حیوانات، بله تا این دم آن جاست این دم نجس است، دم که زائل شد آب کشیدن نمی خواهد خودش پاک است. فلذا عده ای گفتند ازاله در این موارد مظهر است، ایشان اشکال می کند می گوید ازاله مظهر نیست، آن جا پاک بود منتها یک نجسی این جا چسبیده بود، این نجس برداشته شد. پس ما احتمال می دهیم لعل میز این جوری باشد، لعل چوب این جوری باشد، یعنی چی؟ یعنی لایقبل النجاسة، مثل بدن حیوان، مثل اشجار لایقبل النجاسة، احتمال می دهیم یک جوری است که نجاست را پس می زند، مانع از این است که نجس بشود، احتمال می دهیم دیگر. پس برای این که بگوییم الان این ها نجس می شوند باید چه بگوییم؟ باید بگوییم صفاتی که این جا وجود دارد، خصوصیات که این جا وجود دارد مانع از آن آمدن حکم نیست، به این هم نیاز داریم.

س: ادله لفظیه، ما با اطلاق دلیل، یعنی وقتی الا نزده، چیزی... همان کل ما لاقی الدم فهو...

ج: بله، یا به این می گوییم یا به اطلاق مقامی می گوییم که تصریح نکرده، جای این بوده که اگر نیست بگوید نگفته، چون عرف دارد این جوری می فهمد.

س: ما می فهمیم مراد جدی مولی این موضوع به اطلاقه هست دیگر به نفی دوم اصلاً نیازی نداریم.

ج: نه، از کجا می فهمیم؟ این ها به این ضمائ است که می فهمیم و الا آن کلی به دست نمی آید، ما این کلی را به خاطر جمع این دو تا نفی به دست می آوریم، می گوییم این خصوصیت موجود در اصل که دخالت ندارد.

س: وقتی دخالت ندارد ثوب نیست دیگر،

ج: این دخالت ندارد اما آن ها لعل مانع باشد. آن هم باید مانع نباشد حالا که این دخالت ندارد، آن هم مانع نیست نتیجه اش یک امر کلی می شود که پس هر چیزی و الا پس هر چیزی در نمی آید، بعد از این دو نفی ها است که این

کلی در می‌آید که موضوع هر چیزی است و الا نه، شاید بعضی چیزها باشد. بعضی چیزها باشد که این خصوصیت موجود در این را نداشته باشد، مثلاً چوب نباشد، لعل خصوصیت چوبیت مانع بشود، کما این که خصوصیت شجریه به نظر آن آقا... البته چوب را نمی‌گوید، شجر را می‌گوید، مادامی که شجر است. ولی بریدی، چوب نه. مادامی که شجر است، مادامی که گیاه است و هنوز بریده نشده و از زمین جدا نشده و همان طور دارد رشد می‌کند و بالاخره گیاه زنده است می‌گوید بله این‌ها نجس نمی‌شوند.

خب پس «هو عبارة عن نفي احتمال دخل الخصوصية الموجودة في الاصل» آن خصوصیتی که موجود در اصل است «المفقودة في الفرع» نفی دخالت آن «في الحكم مع نفي احتمال مانعية الخصوصية الموجودة في الفرع» مانعیت داشته باشد از چی؟ «عن الحكم» این دو تا نفی‌ها اگر کنار هم قرار گرفت این می‌شود الغاء خصوصیت. یعنی «عملية الغاء الخصوصية» و الا الغاء خصوصیت به معنای لغوی آن، این را می‌گویند خصوصیت لغو، بگذار کنار. اما این الغاء خصوصیت اصطلاح شده برای این عملیه‌ای که فقیه در مقام استنباط انجام می‌دهد که بگوید او خصوصیت ندارد، این هم مانعیت ندارد پس من می‌توانم حکم آن جا را به این جا بیاورم.

خب «شريطة أن يكون النفي» یعنی به شرط این که «أن يكون النفي فيهما» هم در الغاء خصوصیت آن و هم در عدم مانعیت این به سبب استظهار و استنباط باشد. «لا بالتنصيص الشرعي» اما اگر به تنصيص شرعی بود نه. حالا یک مثالی این پایین برای تنصيص شرعی زدند خوب است. «هذا احتراز عن ما اذا نص الشارع على عدم الخصوصية» آن جا اسمش را الغاء خصوصیت نمی‌گذاریم چون خودش تصریح کرده که خصوصیت ندارد «كما إذا فرضنا أنه قال في مثل وَ الْمُطَلَّقاتُ يُتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ، لا خصوصية للمطلقات» قرآن فرموده چی؟ فرموده «وَ الْمُطَلَّقاتُ» خانم‌هایی که مطلقه شدند این‌ها باید سه تا حیض یا سه تا طهر نگه دارند تا بعد بتوانند ازدواج مجدد بکنند. این را فرموده. حالا اگر یک روایتی آمد گفت که، فرمود لا خصوصية للمطلقات، خب آیا ما اگر باشیم خودمان بگوییم مطلقه خصوصیت ندارد، منصفاً هم همین جور است. آن جایی که طلاق داده نشده فسخ شده، مواردی است که فسخ است دیگر، آن هم همین جور، تا فسخ کرد می‌تواند ازدواج کند یا باید ثلاثة قروء آن را هم بگذارند تا بتوانند ازدواج کند؟ خب اگر روایتی آمد گفت که خصوصیتی بر مطلقه نیست، این جا که نمی‌گوییم ما الغاء خصوصیت کردیم، نه خود شرع دارد می‌گوید خصوصیت ندارد. اسم این، این جاها الغاء خصوصیت نیست. «فإن تعدينا حينئذ» که چنین مطلبی وارد شده، چنین قولی از شارع وارد شده که «لا خصوصية للمطلقات الى المفسوخ عقدها أو الموهبة

مدتها» یک خانمی عقد انقطاعی با یک مردی داشته، آن مرد بقیه مدت را بخشید که می شود الموهبة وقتها، آیا این هم باید ثلاثة قروء نگه دارد، بعد برای دیگری حلال بشود؟ «أو الموهبة مدتها إنما هو لكون الحكم فيها مدلولاً كنائياً أو التزامياً لنفس هذا الكلام من الشارع» همین که گفت خصوصیتی برای این نیست یعنی خودش دارد می گوید این احکام آن جاها هم هست، به دلالت التزام دارد می گوید این احکام آن جا هم هست، ما احتیاجی به الغاء خصوصیت نداریم. این جا «إنما هو لكون الحكم فيها مدلولاً كنائياً أو التزامياً» برای نفس این حکم که تربص ثلاثة قروء باشد از شارع «لا لأجل الغاء الخصوصية و القياس المطوى الذى شرحناه فى المتن» خب حالا این ذیلش را هنوز توضیح ندادیم، در متن باید توضیح بدهیم.

می فرماید: «و على ضوء هذه التعريف تتكون عملية الغاء الخصوصية» بر ضوء این تعریف و نور و جلائی که این تعریف ایجاد کرد در ذهن شما، معلوم می شود که تتكون، که عینونت و وجود پیدا می کند عملية الغاء خصوصیت از دو نفی «النفیین؛ نفی یا نفی راجع الی الاصل و نفی راجع الی الفرع» یک نفی مربوط به اصل که می گوئیم خصوصیات دخالت ندارد، یک نفی راجع به فرع که می گوئیم که این خصوصیت مانعیت ندارد. «ثم إنّ تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعد هذا الغاء رهين قياس مطوى و هو أنّ تمام الموضوع لهذا الحكم موجودٌ فى الفرع و تخلف الحكم عن موضعه مستحيل فالحكم فى الاصل موجودٌ فى الفرع ايضاً» خب حالا شما نفی کردید آیا همین که گفتید این خصوصیت در اصل دخالت ندارد، این خصوصیات موجود در فرع هم مانعیت ندارد، این خود به خود باعث می شود که شما یقین کنید حکم در اصل، در فرع هم هست؟ یا نه، یک قیاس مطوى و ناگفته ای و مقدری در این جا موجود است که براساس آن آدم حکم می کند؛ حکم اصل در فرع هم هست؟ کدام است؟ این براساس آن قیاس مطوى است که ما می گوئیم خب وقتی که در اصل این خصوصیات دخالت نداشت، این خصوصیات در فرع هم مانعیت نداشت، پس لازمه اش چیست؟ لازمه اش این است که نفس موضوعی که در اصل بود در فرع هم وجود دارد. موضوع چیست؟ اصل ثوب بود، گفت «إذا اصاب ثوبك الدم فاغسله» ثوب بود، گفتیم حیث ثوبیت آن دخالت ندارد. این ها دخالت ندارد، حیث این که یک جسم است، این دخالت دارد. از این طرف آمدیم گفتیم که چوبیت و کذا و کذا در چیزهای مختلف، این ها هم مانعیت ندارد، چوبیت، فرشیت، بدنیت، این ها دخالت ندارد، مانعیت ندارد. پس چه چیزی است که آن جا بود این جا هم هست؟ همان اصل جسمیت است. پس اصل جسمیتی که آن جا علت حکم شده بود، در این جا که فرع هم باشد وجود دارد. این نتیجه الغاء دو تا خصوصیت ها است، به



این بی می‌بریم. خب حالا پس تمام الموضوع برای تنجس از دم، یا از بول در این جا وجود دارد. وقتی وجود داشت؛ تخلف علت از معلول، تخلف موضوع از حکم مستحیل است؛ پس بنابراین می‌فهمیم حالا که موضوع به تمامه و کماله در فرع موجود است، پس معلولش هم که آن حکم باشد یا حکمش هم که آن حکم باشد وجود خواهد داشت «و الا لتخلف الموضوع عن الحكم یا لتخلف العلة عن المعلول یا معلول عن العلة» این قیاس مطوی است که توی ذهن ما به طور سریع نقش می‌بندد و ما را به این نتیجه می‌رساند. ما وقتی می‌گوییم... این را توی منطق خواندید؛ قضایایی که قیاساتها معها، چه قضایایی بودند آن‌هایی که قیاساتها معها؟ که قیاس دارد اما این قیاس بالسرعة در ذهن نقش می‌بندد و آدم را به نتیجه می‌رساند به فوق سرعت نور، فوق سرعت نور این در نفس انسان و در عقل انسان فوراً تجلی پیدا می‌کند، انسان را به نتیجه می‌رساند، تصدیق می‌کند. ولی در اثر این که خیلی سرعت دارد، انسان فاصله‌ای بین آن تصور و آن تصدیق نمی‌بیند و الا وجود دارد، براساس آن این حرف را می‌زند.

س: ...

ج: نه، جزیی هم باشد همین جور است. آن جاهایی هم که کلی نیست همین جور است. چرا؟ برای این که الغاء در اصل کردید در فرع هم کردید، فهمیدی این به خصوصه، آن موضوع در این جا موجود است. وقتی این به خصوصه این موضوع در آن موجود است باز آن بقیه... خب حالا که موضوع موجود بود، حکم هم باید موجود باشد و الا لتخلف الحكم عن موضوعه و این محال است.

«ثم إنَّ تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعد هذا الغاء» این مرهون... این رهین صفتی است که به معنای اسم مفعولی است. مرهون قیاس مطوی ای است، قیاس مقدری است «و هو» آن قیاس مقدر این است که «أنَّ تمام الموضوع لهذا الحكم موجودٌ فی الفرع و تخلف الحكم عن موضوعه مستحیلٌ فالحکم فی الاصل موجودٌ فی الفرع ایضاً» این به برکت این قیاس مطوی آدم یقین پیدا می‌کند بعد از آن دو الغاءها که حکمی که در اصل بود در فرع هم وجود دارد.

خب این مطلب اول که تعریف الغاء خصوصیت بود. «المطلب الثاني: موجبات الغاء الخصوصية» که این بحث مهمی است. خب چه جور می‌شود که ما الغاء خصوصیت می‌کنیم بالاستنباط و الاستظهار؟ «المطلب الثاني: موجبات الغاء الخصوصية؛ إنَّ لإلغاء الخصوصية موجباتٌ عديدةٌ قد ينطبق اثنان منها أو أكثر علی مورد واحد و الیک البحث عن اهمها» می‌فرماید برای الغاء خصوصیت موجبات متعددی است که گاهی دو تا از این‌ها، یا بیشتر، یک جا منطبق

می‌شود، یعنی این‌ها مانعة الجمع نیستند. حداقل این است که یکی از این‌ها باشد، ولی ممکن است چند تا هم باشد، و ما به واسطه چند سبب از این اسبابی که خواهیم گفت استظهار کنیم که این دخالت ندارد؛ خصوصیات در اصل. یا خصوصیات در فرع مانعیت ندارد. «الموجب الاول الظهور فی عدم الخصوصية إنَّ الموجب الرئيسي لإلغاء الخصوصية هو ظهور العرفی فی أنَّ المورد لا خصوصية له و هذا الظهور قد يعد له المناشئ التالیة» موجب رئیسی و... این که می‌گوییم موجب رئیسی یعنی اصلی است، کارآمدی آن از همه بیشتر است و بعضی چیزهای دیگر هم ممکن است به این برگردد. فلذا به این می‌گوییم موجب رئیسی. آن چیزی که خیلی دخالت دارد در این که ما دریافت کنیم که خصوصیت‌ها در اصل دخیل نیستند؛ ظهور است. خود ظهور؛ یعنی ظهور کلام مولی یا ظهور این حکم در این است که ظاهر این است که این‌ها دخالت ندارند ولو ما قطع صد درصد پیدا نکنیم، جزم صد درصد پیدا نکنیم. بر آن نتوانیم برهان اقامه بکنیم اما می‌گوییم ظاهر این است. خب ما توی زندگی ظاهرهای خیلی زیادی داریم دیگه، مثلاً یک آدمی که مدت‌ها با هم هم‌کلاس بودیم، رفیق بودیم، رفت و آمد داشتیم می‌گوییم ما از او گناهی ندیدیم، ظاهر این است که این آدم عدالت دارد دیگر، یعنی خداترسی درونی را دارد، ما خداترسی را که با چشم‌مان نمی‌توانیم توی دلش ببینیم. اما از این آثار، از این خصوصیات می‌گوییم ظاهر حالش این است که آدم خوبی است، آدم خدا ترسی است، بلکه عدالت را دارد. این ظهور است. گاهی ظهور از لفظ است، گاهی ظهور از ظاهر حال است، گاهی ظهور از چیزها دیگر؛ تناسب حکم و موضوع است، از جایی یک چیزی منشأ پیدا می‌شود برای ظهور. حالا این ظهور خودش دارای مناشئ‌ای است که می‌گوییم.

«إنَّ الموجب الرئيسي لإلغاء الخصوصية هو ظهور العرفی» ظهور عرفی در چی؟ در این که «أنَّ المورد لا خصوصية له» در مورد اصل «و هذا الظهور قد يعد» گاهی شمرده می‌شود برای آن مناشئ‌ای که در پی خواهد آمد، مناشئ تالیه. «المنشئ الأول الظهور فی التمثیل» گاهی کلام سائل یا کلام مجیب علیه السلام ظهور دارد که این از باب مثال دارد می‌زند، خصوصیتی ندارد، مثال است، یک نمونه دارد می‌گوید و الا خصوصیتی برای آن ندارد. این که دارد می‌گوید «إذا اصابك الثوب» یعنی سائل می‌آید می‌گوید آقا «اصاب ثوبی الدم» ما وقتی ملاحظه می‌کنیم، می‌گوییم وقتی خودمان این مسأله را می‌پرسیم می‌گوییم ثوب ما دمی شده، خونی شده، خصوصیتی برای ثوب قائل هستیم یا از باب مثال می‌گوییم؟ چون این مثلاً الان برای ما پیش آمده، این واقع شده، این را از باب مثال می‌گوییم. او وقتی گفت عیب ندارد می‌فهمیم عمامه‌مان هم شده بود همین جور بود، عبای‌مان همان جور شده بود، کفش‌مان شده بود،

فرش مان شده بود. چون معلوم است، ظهور حال ما این است که این کلام را از باب مثال گفتیم. پس هر وقت ظهور حال سائل این بود که از باب مثال این موضوع را در سخن خودش، در سؤال خودش بیان کرده، خب این جا می‌گوییم از باب مثال است، الغاء خصوصیت. پس ظهور کلام در این که این مثال است، نمونه است، چه در کلام امام چه در کلام سائل، هر جا این فهمیده شد می‌فهمیم که...

س: این ظهور در تمثیل هر دو تا نفی را برای ما انجام می‌دهد.

ج: حالا این جا... فلذا أن المورد لا خصوصية له.

س: نفی در اصل را انجام می‌دهد؟

ج: بله این جا اصل است.

«المنشأ الاول الظهور فی التمثیل قد يستفاد من بعض الكلمات» مثل صاحب حدائق قدس سره، «أن من مناشئ الظهور فی عدم الخصوصية ظهور العنوان فی التمثیل» این است که این عنوان مأخوذ در کلام امام یا سائل از باب مثال زدن است، «كما اذا قيل رجل شك في كذا فإنه ظاهر في أن ذكر الرجل من باب المثال و أنه بمنزلة التصريح بالتمثيل في قوله رجل مثلاً شك في كذا» دیدید گاهی آدم توی کتاب‌ها می‌بیند یک رجل بین دو تیرک مثلاً، تصریح می‌کند که یعنی این رجل که گفتم من باب مثال است، مرأه هم باشد همین جور است. گاهی این مثلاً را بین دو تا که نمی‌آورند ولی همه چیز فریاد دارد می‌زند این از باب مثال دارد می‌گوید، خصوصیت توی نظرش نیست، این از باب نمونه است که دارد می‌گوید. «و أنه بمنزلة التصريح بالتمثيل في قوله رجل مثلاً شك في كذا و هو موجب للظهور فی عدم الخصوصية» این ظهور در تمثیل موجب می‌شود که کلام ظهور پیدا کند در این که این خصوصیت مأخوذه دخالت ندارد، خصوصیت در حکم ندارد. «و لكن يمكن أن يقال إن الحمل على التمثيل متأخر عن الغاء الخصوصية لا موجب له بمعنا أنه بعد احراز عدم الخصوصية من طريق آخر لو سئل عن السر في ذكر العنوان الخاص بدل الجامع لأجيب بأنه مذکور من باب المثال» خب گفتیم صاحب حدائق از کلامش استفاده می‌شود یکی از موجبات ظهور در الغاء خصوصیت را چی قرار داده؟ ظهور در تمثیل قرار داده. اشکالی که ممکن است این جا بشود این است که ظهور در تمثیل خودش علت می‌خواهد، چرا ظهور در تمثیل دارد؟ خصوص در این که مثال است؟ یک وقت مثلاً می‌آورد، خب بله معلوم است که از باب مثال دارد می‌گوید، ولی اگر مثلاً نیاورد، خب به چه دلیل ما

استظهار می‌کنیم که این از باب مثال گفته نه از باب خصوصیت؟ پس قبلش یک چیزی است که به ما می‌گوید خصوصیت ندارد، خوب حالا که خصوصیت ندارد پس چرا این را ذکر کرده؟ جامع را چرا ذکر نکرده که شامل این و غیر این بشود؟ آن وقت جواب می‌دهیم که از باب مثال ذکر کرده.

پس همیشه از باب مثال بودن مسبق است و قبلش یک دلیلی است، یک چیزی است که به ما می‌گوید این خصوصیت ندارد پس از باب مثال ذکر شده، پس بنابراین از باب مثال ذکر شدن نمی‌شود دلیل بر الغاء خصوصیت بشود، بلکه الغاء خصوصیت قبل از حکم به این است که این از باب مثال است. پس از مناشی آن نمی‌شود باشد.

«و لکن یمکن أن یقال خدشةً لما افاده الحدائق» که «إنّ الحمل علی التمثیل متأخراً عن الغاء الخصوصية لا موجبٌ لإلغاء الخصوصية بمعنا أنه» این که بگوییم آن متأخر است و الغاء خصوصیت قبل آن است به این معنا که «أنه بعد احراز عدم الخصوصية من طریق آخر» وقتی فهمیدیم این خصوصیت ندارد از یک راه دیگری غیر تمثیل، وقتی فهمیدیم حالا لو سئل عن السرّ فی ذکر العنوان» اگر پرسش بشود که راز و رمز این که این را نام برده و آن جامع کلی را که این را شامل بشود و غیر این را شامل بشود، چرا نگفته، وقتی گفته «إذا اصاب ثوبی الدم» نگفته «اصاب شیئی شیء من أشیای الدم» چرا این جواری نگفته؟ کلی را مورد سؤال قرار نداده؟ می‌گویند بابا مثال گفته دیگر، چون آن معلوم است می‌گویند از باب مثال است و الا قبل از این که آن معلوم بشود نمی‌گویند همین طور از باب مثال است.

می‌فرماید: «لو سئل عن السرّ فی ذکر العنوان الخاص بدل الجامع لأجیب بأنّه مذکور من باب المثال و علی ای حال فهذا النحو من الغاء الخصوصية يوجد كثيراً فی النصوص الشرعية فإنّ جلّ الاحکام الشرعية» همه را نمی‌گوییم، اما جلّ، جلّ نزدیک کل است ولی کل نیست. «فإنّ جلّ الاحکام الشرعية التي صارت كقواعد کلیة عند الاصحاب» این‌ها «إنما استفیدت من الأسئلة الخاصة و الوقائع الجزئية الواردة فی النصوص» معمولاً همین جور است. کل این نجاسات گمان نکنم یک مورد ما داشته باشیم عنوان کلی عام باشد الا نادراً، مثلاً در حدید دارد «الحدید نجس» که آن هم حکم فعلی آن نیست، مال زمان ظهور حضرت سلام الله علیه به حسب فرمایش آقای آخوند، مال آن زمان است، فعلاً حکم انشایی است، فعلی نیست. ولی معمول؟؟/ همان است، اصاب ثوبی الدم یا بول یا بقیه نجاساتی که گفته، اصاب الکلب، اصاب چه، همه مورد خاص است. آقایان همه این‌ها را الغاء خصوصیت کردند و قاعده کلی از آن درآوردند که پس کلب نجس است، پس دم نجس است، پس بول ما لایؤکل لحمه نجس است و هکذا و هکذا.

مطهرات هم همین جور است، خیلی از مطهرات هم همین جور است. مورد خاص بوده یا چیز خاص بوده بعد فهمیدند که همین، مثلاً می‌گوید آقا یک زمینی داریم متنجس شده بود، بعد حضرت می‌فرماید خب مگر بعداً آفتاب نتابید به آن؟ حالا آن زمین خاک بوده، حالا بعداً کم‌کم مثلاً تعدی بشود به آن جایی که رمل باشد، آن جایی که ریگ باشد، آن جایی که شن باشد، آن جایی که آسفالت باشد. خب آن‌ها که دیگر توی روایت نیامده. این‌ها هم به واسطه همین الغاء خصوصیت‌ها که حالا در مکان خودش، در محل خودش البته با اعمال دقت که چقدر الغاء خصوصیت می‌توانیم بکنیم و چقدر.. خب در جا‌جا باید این دقت‌ها اعمال بشود البته.

می‌فرمایند که: «إنما استفيد من الاسئلة الخاصة و الوقائع الجزئية الواردة في النصوص كما أن معظم الاحكام الواردة في ابواب مختلفه و اسئلة عنها إنما جائت في الرجال مع أنه لا خلاف في عمومها للنساء» کما این که بسیاری از احکامی که الان فتوا این است که مشترک بین مردها و زنها هست توی سؤال سائیلین و جواب‌های ائمه، کلمه رجل اخذ شده. اما «إذا شك رجل بين الثلاث و الاربع» فرموده «فليين على الاربع» خب حالا اگر خانم شک کرد بگوئیم نمی‌دانیم حکم آن چیست، یا نه معلوم است یعنی مکلف. موضوع مکلف است، جامع است، حالا ولو رجل گفته شده، حالا منشأ این چیست، از باب تمثیل است که گفتیم نه، باید یک منشأ دیگر برای آن پیدا کرد ولی این نوع بالاخره که مثل صاحب حدائق می‌آید می‌فرماید این‌ها از باب این است که ظهور در تمثیل دارد.

می‌فرمایند که: «كما أن معظم الاحكام الواردة» در ابواب مختلفه «من الطهارة الى الديات» مثلاً در دیات می‌گوید اگر فرض کنید دست کسی را شکستی این قدر دیه‌اش است، اگر چشم او را این کار کردی این قدر دیه‌اش است. گفتند اگر رجلی را، خب ما می‌گوییم مرأه هم همین جور است. این‌ها به خاطر همین الغاء خصوصیت‌ها است. «إنما جائت» آن احکام وارده در مورد رجال «مع أنه لا خلاف بين الفقهاء في عمومها للنساء ما لم تعلم الخصوصية للرجال» تا آن جایی که خصوصیتی برای رجال معلوم نشود یا محتمل نباشد. اگر گفت که مثلاً من رفتم یک پیش یک مردی که قضاوت کند حضرت فرمود لا بأس به، نمی‌توانیم بگوئیم زن هم همین جور است. چون در باب قضاوت احتمال خصوصیت داده می‌شود. یا اگر گفت امام جماعت «ابتدیت برجل» حضرت فرمود کافی است، اشکالی ندارد. نمی‌توانیم بگوئیم مرد به زن هم می‌تواند اقتدا بکند. جا به جا باید دقت کرد، جایی یک خصوصیتی وجود دارد که آن را تمثیل بودن خارج کند یا نه؟ ممکن است از باب تمثیل باشد. اگر تمثیل باشد خب تعدی

می‌شود. اما اگر نه، احتمال می‌دهیم تمثیل نیست، این خصوصیت دارد، آن جا نمی‌توانیم تعدی کنیم. این‌ها دیگر کار فقیه در فقه است.

می‌فرمایند که: «ما لم تعلم الخصوصية للرجال و ما ذاک الا لحمل ما ورد فی النصوص» و این نیست، این تعدیه «و ما ذاک» این عموم، این ذاک به این عموم برمی‌گردد که «لاخلاف فی عمومها». «و ما ذاک» این عموم نیست مگر «لحمل ما ورد فی النصوص علی مجرد التمثیل من هذا القبیل» که دیگه ان شاء الله می‌گذاریم برای...

س:..

ج: بله، اگر احتمال بدهیم حق با شماست. آن جا هم همین طور است.

## جلسه ۲۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةَ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيَائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِنْ ظَلَمِهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ لِلَّهِمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةِ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ الْوَأَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمَّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرِمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقْرِئُ بِهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلِغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

بحث در منشاء الغاء خصوصیت بود. فرمودند برای الغاء خصوصیت در ناحیه اصل، اسباب و عللی وجود دارد که یکی از آن‌ها این بود که از کلام سائل یا کلام امام علیه السلام، بالاخره گوینده، از کلام او استظهار می‌شود که این خصوصیتی که ذکر شده، این عنوانی که در عبارت ذکر شده از باب مثال است، از باب ذکر نمونه است. بنابراین چون از باب مثال است و ذکر نمونه است برای آن عنوان خصوصیتی نیست بلکه عنوان جامع بین آن و غیر آن مثلاً

موضوع برای حکم است. حالا از باب نمونه یک مثال می‌زنند از روایات مبارکات برای این که استظهار عرفی انسان این است که این از باب مثال ذکر شده.

«و من هذا القبیل» که از باب تمثیل باشد «ما یقال فی موثق ابن فضال» که موثق را می‌دانید، آن روایتی است که رجال واقع در سند همه‌شان عدل امامی نباشند. بله همه ثقه هستند ولی این جور نیست که حتماً امامی باشند. اگر کلاً ثقه بودند ولی امامی نبودند، یا بعضاً ثقه بودند و امامی نبودند، نتیجه تابع اخص مقدمات می‌شود، آن سند می‌شود موثق.

«قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَاعِ فِي رَجُلٍ كَانَ خَلْفَ إِمَامٍ يَأْتُمُّ بِهِ» مردی پشت سر امامی که به او اقتداء می‌کند نماز خوانده است «فَيَرْكَعُ قَبْلَ أَنْ يَرْكَعَ الْإِمَامُ» قبل از این که امام به رکوع برود این مأموم به رکوع می‌رود «و هُوَ يَظُنُّ أَنَّ الْإِمَامَ قَدْ رَكَعَ» او گمان می‌کرد که امام رکوع رفته فلذا به رکوع رفت. «فَلَمَّا رَكَعَ رَأَهُ لَمْ يَرْكَعْ رَفَعَ رَأْسَهُ» بعد چون دید که نه، امام رکوع نکرده هنوز دارد آخرهای سوره مثلاً توحید را می‌خواند، صدای او را شنید، از رکوع بلند شد. «فَلَمَّا رَكَعَ رَأَهُ لَمْ يَرْكَعْ رَفَعَ رَأْسَهُ ثُمَّ أَعَادَ الرُّكُوعَ مَعَ الْإِمَامِ» بعد که امام رفت رکوع، با امام رفت رکوع. پس یک رکوع اضافی این جا این آدم دارد. «ثُمَّ أَعَادَ الرُّكُوعَ مَعَ الْإِمَامِ أَوْ يُفْسِدُ عَلَيْهِ ذَلِكَ صَلَاتَهُ» آیا ذلک؛ این رکوع رفتن قبل از رکوع امام و بعد رکوع رفتن بعد از رکوع امام، این فاسد می‌کند صلات او را بر علیه این مصلی، این مأتم، این مأموم؟ «أَمْ تَجُوزُ تِلْكَ الرُّكْعَةُ» یا این که نه، آن رکعت درست است و گذرا هست و صحیح است. «فَكَتَبَ يُتَمُّ صَلَاتَهُ وَ لَا يُفْسِدُ مَا صَنَعَ صَلَاتَهُ.» فرمودند نمازش تمام است، سرانجام می‌پذیرد و به کاری که انجام داده نمازش فاسد نمی‌شود. که این مسأله معروف است دیگر، وظیفه همین است دیگر، کسی خیال کرد که امام راکع است رفت رکوع، بعد فهمید که نه، بلند می‌شود و متابعت می‌کند بعد با امام می‌رود رکوع.

این جا از شما سؤال می‌کنیم؛ این آدم چی سؤال کرده؟ گفته «و هو یظن» حالا به نظر شما این مسأله سؤال سائل مال جایی است که فقط یظن یعنی گمان کرده؛ شصت درصد، هشتاد درصد و این‌ها؟ و اما اگر جایی ظن به این نداشته، سهی، سهو یا غفلت؛ بالاخره جایی که عذر داشته، عمداً این کار را نکرده. سؤالش این است که عمداً نکرده یا سؤالش این است که نه خصوص ظن به این داشته، مورد سؤالش است؟ کدام است به نظر شما؟ آیا سؤال این سائل که نامه نوشته خدمت حضرت رضا علیه السلام و استفتاء کرده و این سؤال را کرده، از این که واژه «و هو یظن» به کار برده آدم می‌فهمد که این یظن در نظر او خصوصیت داشته یا نه، یظن در نظر او خصوصیت نداشته

می‌خواهد یکی از عواملی که موجب می‌شود برای این که خطاً انسان قبل از امام رکوع برود را نام ببرد؟ از باب مثال است. خب ظاهر این است که از باب مثال است. خصوصیتی برای او نداشته، فلذا فقهاء از این روایات چه می‌فهمند؟ می‌فهمند هر جا لخطی، حالا آن خطی ظن باشد یا به این که چیزهای دیگری باشد.

می‌فرمایند «فکتب علیه السلام...» بله این را خواندم «و من أنّ مورده» از این قبیل است ما يقال. چرا از این قبیل است؟ از جهت این که «أنّ مورده و إن كان هو الظن» که این ظن باید معنا کنیم البته به معنای اعتقاد أو الاطمئنان به قرینه. چون ظن غیر اطمینانی یا غیر عقیدتی مبرر این نیست که برود رکوع. شصت درصد احتمال می‌دهم امام رفته رکوع، حق دارم بروم رکوع؟ این کار را بکنم نماز باطل است. این ظن این جا یا به معنای این است که اعتقد، چون ظن به معنای اعتقد می‌آید. یا به معنای ظن اطمینانی است. این مرتبه عالیه از ظن که متأخم به علم است. به قرینه مقام که آدمی که فقط هشتاد درصد همین طوری احتمال می‌دهد امام رفته رکوع، حق ندارد برود رکوع، و آن جا نماز درست نیست.

س: ... این جا فرق اعتماد با اطمینان چیست؟

ج: اعتماد یعنی جازم است، یقین دارد.

«من أنّ مورده و إن كان هو الظن» که این ظن هم برای این که ما را در خلاف نیندازد و به توهم نیندازد معنا کرده. «أى الاعتقاد أو الاطمئنان» مورد اگرچه این است «لكن يلحق به السهو فإنّ المتفاهم عرفاً عدم تعلق عناية السائل بالظن بالخصوص» نمی‌خواهد بگوید در اثر این قطعی که برای او پیدا شده، یا اطمینانی که برای او پیدا شده خصوصیتی برای این در نظرش باشد. می‌خواهد چه بگوید؟ می‌خواهد بگوید که آن که «و إنّما غرضه السؤال عن حکم...» الف و لام زائده است، یعنی نباید باشد. «و إنّما غرضه السؤال عن حکم غیر العامد» می‌خواهد بگوید آدمی که عمداً پیش از امام رکوع نرفته، عمداً این کار را نکرده حالا در اثر اعتقاد بوده یا اطمینان بوده، یا سهو بوده یا غفلت بوده، یا در اثر این که مکبر اشتباهی، مکبر گاهی اشتباه می‌کند، مکبر اشتباهی گفته الله اکبر، او هم رفت رکوع بعد فهمید نه بابا مکبر اشتباه کرده. بله، «و إنّما غرضه السؤال عن حکم غیر العامد فذكر الظن» در کلام سائل «إنّما كان من باب المثال للعذر» اگر نام ظن را این سائل در نامه‌اش خدمت حضرت نوشته از باب یکی از مصادیق عذر نوشته، از باب مثال است نه خصوصیت. «إنّما كان من باب المثال للعذر» و مثال دیگرش چیست؟ سهو است که



توی کلام او نیامده. مثال دیگرش چیست؟ غفلت است، مثال دیگرش چیست؟ این که مکبر اشتباه بکند بگوید، و این... بالاخره جامع این است که عذر دارد، عمداً این کار را نکرده.

س: ...

ج: حتی غیر بالغ که آدم اطمینان دارد. مکبر غیر بالغ هم آدم اطمینان دارد به حرفش.

س: ...

ج: نه، چون استظهار می شود که از باب مثال زده، پس ما برای اینها خصوصیت نمی فهمیم، می فهمیم که این مثال برای چیست؟ برای عذر است. البته آن اشکال سر جای خودش است، این طبق مذاق صاحب حدائق اینها دارد گفته می شود. اما این کتاب اشکار کرد، گفت نه، ظاهر این است که مثال مسبوق است، و علت نیست. اما اگر ما حرف صاحب حدائق را بپذیریم و بگوییم نه، خود تمثیل دیگر مسبوق نیست به الغاء خصوصیت، بلکه آن موجب الغاء خصوصیت می شود، این حرفها براساس آن فهم است.

س: ....

ج: نه، چون عنوان این که آن است، این برای کل مبحث است. حالا یک تعلیقه ای این جا این وسط زده شده.

«و ینبغی أن یعلم أن العرف قد یستظهر التمثیل بلحاظ مجموع الروایات» نکته ای که این جا باز حائز اهمیت است این است که این فهم الغاء خصوصیت تارةً جوری است که یک روایت است، یک بیان است، انسان مثل همین روایتی که خواندیم؛ موثقة ابن فضال. خود این روایت آدم از آن می فهمد که از باب مثال زده شده ولی گاهی از یک روایت به تنهایی آدم نمی فهمد اینها از باب مثال است. از مجموع روایات روی هم رفته که نگاه کنی آدم حدس می زند که تک تک اینها از باب مثال گفته شده، و آن که در نظر شارع است یک عنوان عام کلی است که اینها مصادیق آن بوده. مثلاً الان فقهاء مثلاً در فقه می فرمایند که خبر ثقه در موضوعات حجت است، ما هیچ جا نداریم یک عنوان این جوری؛ «خبر الثقة حجة فی الموضوعات» این عنوان را ما نداریم، اما موارد عدیده مورد موردها داریم که مثلاً آقا می آید می گوید که فلانی خبر داد به من که آن لباس متنجس بود، خبر داد به من که این پاک شده، این طاهر است، حضرت فرمود لا بأس، نماز در آن بخوان. یک جا دیگر آمده گفته آن ثقه خبر داد که فلان طور است، فرمود لا بأس، اشکال ندارد. یک مورد دیگر مال یک باب دیگر آمد گفت لا بأس، فرموده لا بأس و موارد

عیدیه در طهارت است، در صلوات است، در بیع است، در اجاره است، در میراث است، در وقف است، در... هی حضرت فرمود لا بأس، لا بأس. پنجاه مورد، شصت مورد ما می بینیم هی حضرت فرمود لا بأس، لا بأس. از اینها آدم می فهمد چی؟ می فهمد پس معلوم می شود در نظر شارع خبر ثقه توی موضوعات حجت است. اگر یکی از اینها بود تنهایی آدم نمی فهمید، می گفت شاید این جا بله این جوریه باشد. دو مورد بود آدم نمی فهمید می گفت شاید این دو مور خصوصیت است ولی وقتی عرف، اینها عرف است، اینها استدلال عقلی نیست که شما بگویید نباید فلسفی حساب بکنید، توی فلسفه البته اینها هیچ دلیل نیست. توی علوم عقلی اینها هیچ دلیل نیست. اما فهم عرف است، عرف وقتی که می بیند که یک نفری این جا گفت عیب ندارد، آن جا گفت عیب ندارد، آن جا گفت عیب ندارد می فهمد جامع اینها... جامع یعنی ثقه در موضوعات قولش معتبر است و چون شارع می داند اگر این جا، آن جا، آن جا بگوید و نیاید بگوید آقا جاهای دیگر بدانید حجت نیست، اینها را بگوید، سکوت کند از جاهای دیگر و نفی نکند، مردم این جور برداشت می کنند پس بنابراین چیست؟ می فهمیم که این فهم مردم را شارع قبول دارد، حجت است و می شود به آن اتکاء کرد. می فرماید «و ینبغی أن یعلم أن العرف قد یستظهر التمثیل» به لحاظ مجموع روایاتی که وارد شده در آن روایات حکم بر مصادیق یک جامع واحدی. «و إن کان لایستظهرها» اگر چه آن... این جا هم باید «لایستظهر» باشد. «و إن کان لایستظهر» آن تمثیل را «لو اقتصر علی ملاحظه بعض الروایات فی مورد واحد أو موردین» اگر در یک مورد فقط می دید، یا دو مورد می دید، می گفت خب این جاها شاید، این دو مورد یک خصوصیتی دارد که شارع قبول فرموده. اما وقتی کثیر شد قهراً به ذهنش می آید، یعنی استظهار می کند و این استظهار حجت است. در استظهار احتمال خلاف هم هست، اما یک ظهور برتر هست، دلالت برتر هست، آن را عرف می پذیرد.

حالا چرا؟ «لأن دخل خصوصية فی الفرض الثانی قد یکون احتمالاً عرفياً» چرا فرق است بین یک مورد و دو مورد و آن انبوه؟ می فرماید زیرا احتمال در دخل خصوصیت و دخالت داشتن خصوصیت در حکم، در فرض دوم گاهی این احتمال عرفی، گاهی هم عرفی نیست مثل همان مثال بالا، یعنی مثال موثقه که آن عرفی نیست. اما در یک جاهایی عرفی است که شارع بفرماید این جا، این جا حالا خبر ثقه مثلاً به یک جهتی بفرماید حجت است. مثلاً می گوید اگر اهل خانه گفتند که این اشکال ندارد به ثقه بودن، به این اعتماد بکن. چون این خیلی مورد احتیاج است و فلان و اینها، اما اگر اهل خانه نیستند، کس دیگری است، می گوید نه. این قریب نیست. اما «بینما لایحتمل» در

حالی که احتمال داده نمی‌شود از نظر عرف «دخل خصوصیات» دخالت داشتن خصوصیات «فی الفرض الاول» یعنی آن جایی که روایات زیاد است و کثیر است «و این کان» آن دخل خصوصیات «محتماً عقلاً» اگرچه عقلاً احتمالش داده می‌شود، برهانی بر علیه آن نیست. خب شصت مورد است شاید همین شصت مورد خصوصیت دارد، احتمال عقلی آن را که نمی‌شود دفع کرد، ولی عرف می‌فهمد که از این که این جا آن جا آن جا گفته، این که نه، خب مثلاً شما نگاه کنید اگر توی عرف خودمان همین جور. سابقاً که این جور بود ان شاء الله الان هم همین جور باشد. اگر می‌رفتند به یک کسی می‌گفتند، به یک مرجع تقلیدی می‌گفتند آقا یک طلبه محترمی آمده این طوری است، اشکال ندارد. زید مثلاً اسم می‌بردند، آقا زید که طلبه است این جوری گفته، اشکال ندارد. باز می‌رفتند آقا عمرو که طلبه است این جوری گفته، اشکال ندارد. آقا حسن آقا که طلبه است گفته، اشکال ندارد. حسین آقا که طلبه است؛ اشکال ندارد. ده پانزده تا، می‌گفتند طلبه است اشکال ندارد، از آن می‌فهمند که این آقا به طلبه اتکاء دارد نه این که این برای او، نه، معلوم می‌شود به طلبه اتکاء دارد. با این که نمی‌شناخت، فقط ما می‌گفتیم این طلبه است، می‌گفت اشکال ندارد اعتماد کنید، کما این که قبلاً واقعاً همین جور بود؛ مردم... ما از بیجگی دیگه بچه قم هستیم. مردم همین طلبه می‌آمد خانه اجاره کند می‌دادند می‌گفتند این‌ها بلند می‌شوند. تا سر وقتش دیگر بلند می‌شوند. اعتماد داشتند. ولی دیگر می‌آمد نه، معلوم نیست این بلند بشود، ما را توی دردمر می‌اندازد، خب دیده بودند، دیده بودند بله توی کوچه صاحب خانه مرحوم آقا گلپایگانی قدس سره به ایشان می‌آید می‌گوید آقا تمام شده، من هم دیگه کار دارم، ایشان دیگه خانه نمی‌رود، اثاثش را می‌برد خانه یک کسی می‌گذارد، یک چند روزی می‌رود خانه حاج شیخ تا این که یک جای دیگر برای‌شان پیدا بشود. مردم می‌بینند فضلی حوزه، طلاب و این‌ها همه این جور مقید هستند و بحمدالله الان هم تا یک حدود زیادی این جوری هست «و ذلک» حالا مثال برای آن جایی که تعدد باعث الغاء خصوصیت می‌شود، «و ذلک» یعنی این استظهار تمثیل به لحاظ مجموع روایات مشارالیه آن این است «ذلک» استظهار تمثیل به لحاظ مجموع روایاتی که در آن خط ینبغی بود. «کالآخبار الواردة فی حجیة خبر الواحد فی الموارد المتفرقة من الموضوعات» در موارد متفرقه از موضوعات که سؤال شده و گفته شده خبر واحد حجت است در این جاها، از این که کشف می‌شود که «حیث قد یستفاد منها» از این اخبار وارده در حجیت در موارد متفرقه «یستفاد منها» چی؟ «حجیته» حجیت خبر واحد در موضوعات «مطلقاً» چه این موارد باشد که نص در آن وارد شده چه غیر این موارد. چرا چنین استفاده‌ای می‌شود؟ «لإلغاء خصوصية المورد بالفهم العرفی الموجب» آن

الغاء خصوصیتی که موجب می‌شود و سبب می‌شود لظهور الدلیل در این که «أن الموارد مذکورة للتمثیل» آن‌هایی که ائمه آن جا و آن جا فرمودند از باب مثال است و یک قانون کلی در نظرات شریف‌شان بوده است.

س: ... نظر مرحوم صاحب حدائق...

ج: این‌ها هم همین است، همه‌اش در ظل همان است دیگر. حالا شما این جاها هم می‌توانید بگویید، می‌توانید در این جاها اگر تمثیل گفتید تمثیل، گفتید الغاء خصوصیت؛ الغاء خصوصیت خودش تارةً وجه آن تراکم است، حالا تمثیل هم نگوییم، گاهی تکرر و موارد متفرقه روی هم رفته باعث می‌شود که آدم الغاء خصوصیت بکند. و گاهی نه، مورد واحد هم جوری است که همان مورد واحد باعث می‌شود که انسان الغاء خصوصیت می‌کند. خیلی درگیر این نیستیم که حالا تمثیل... اما چون عده‌ای از فقهاء بالاخره وفاقاً لصاحب حدائق این‌ها از باب... می‌گویند این موجب تمثیل است، حالا ما بر این تحفظ می‌کنیم.

س: منشأ این الغاء خصوصیت چیست؟ اگر تمثیل نیست.

ج: منشأ آن... ببینید بعضی چیزها است که آدم نمی‌داند منشأ آن چیست.

س: نمی‌شود بگوییم فهم عرفی است.

س: کتاب با این سبک دارد بحث می‌کند. ...

ج: لا حول و لا قوة الا بالله، تیر به کتاب نباید زد که دارد... خب دارد مواردی را می‌گوید، یک جا هم می‌گوید من نمی‌دانم. خب اشکال دارد؟ کتاب دارد یک مواردی را بیان می‌کند، می‌گوید این‌ها می‌تواند منشأ آن باشد، یک جاهایی هم ممکن است آدم بگوید چون ظهورات عرفیه این چنین است که روان‌کاوها باید بیابند، گاهی روان‌کاوی کنند مناشی آن را به دست بیاورند، اما آن که آدم می‌فهمد این است که این هست، مثل سیره عقلاء، می‌فهمد یک سیره عقلاء هست، اما حالا چرا عقلاء این سیره را پیدا کردند؟ خب مناشی ممکن است داشته باشد، حرف سر این است که ما وقتی می‌بینیم عرف الغاء می‌کند، منشأ الغاء هم حالا علمياً می‌خواهیم... یک جاهایی به دست آوردیم که به چه سبب الغاء می‌کند، یک جاهایی هم ممکن است هنوز در پرده ابهام برای ما بماند و بعدها روشن بشود، «کم ترک الأوائل للأواخر» اگر همه چی گفته شده بود که دکان‌های ما بسته می‌شد، این که خدای متعال این جوری

خواسته که بالاخره همه حرف‌ها را یک نفر نزنند، در طول زمان هی به ذهن‌های مختلف بیاید، به ذهن‌های مختلف بیاید و آشکار بشود.

س: ...

ج: این ربطی به دیه ندارد.

س: مثال...

ج: نه، آن جا چیز دیگری است، آن بالاتر از این حرف‌ها است. حالا بحث آن ان شاء الله بعداً می‌آید.

س: ... الان این جا مثال‌هایی که زده شد همه‌اش سؤال بود، ما می‌خواهیم بگوییم سائل که سؤال را پرسید از باب مثال گفته یا می‌خواهیم ببریم توی جواب؟

ج: توی جواب هم همین جور است.

س: سؤال اگر ببریم ظاهراً نشود؟؟ نسبت داد به سائل‌ها، سائل آمده این مورد را پرسیده مثلاً توی؟؟ خبر واحد، یکی دو سه موردی را پرسیده که آقا .... سائل در باب مثال نپرسیده، موردی است که برای خودش پیش آمده، همان که در روایت هم ممکن است؟؟؟؟ موردی که برای طرف پیش آمده ظن داشته...

ج: آن‌ها دیگه با شما فقهاء است که در جا به جای مختلف چرا. مثلاً اگر سائل واحدی یک روز می‌آید از امام سؤال می‌کند راجع به یک موضوعی؛ خبر ثقه، امام جواب می‌دهند، یک روز دیگر می‌آید یک موضوع دیگر را سؤال می‌کند، جواب می‌دهند. یک روز دیگر همین سائل می‌آید یک موضوع دیگر را سؤال می‌کند که به خبر واحد می‌خواهد دیگر ثابت می‌شود، جواب می‌دهند و هکذا و هکذا است. پنجاه مورد، شصت مورد از یک سائل دیدی می‌فهمی این‌ها را از باب مثال گفته دیگر.

«و قد یختلف احياناً فی موردِ هل إنَّ العنوان الخاص فیهِ مذکورٌ من باب المثال أم له خصوصية» بله یک جاهایی هم واقعاً آدم شک می‌کند که این از باب مثال گفته شده، یا خصوصیت دارد از باب مثال نیست؟ خب هر جا آدم شک کرد قهراً چیه؟ آن جا نمی‌تواند الغاء خصوصیت بکند، اما این ضرر به قانون کلی نمی‌زند به کبری که اگر الغاء خصوصیت عرفی شد آن حجت است به درد می‌خورد، این نزاع صغروی است که آیا حالا این جا عرف می‌فهمد

الغاء خصوصیت را یا نه، از باب مثال می فهمد که الغاء خصوصیت بشود یا نه؟ احتمال می دهد خصوصیت داشته باشد. خب همان طور که دیروز مثال زدیم یک مواردی است که انسان گاهی شک می کند که این از باب مثال است یا از باب خصوصیت است که... مثلاً اگر فرمود که مرأة مثلاً حق ندارد بدنش را نپوشاند، خب این از باب مثال است؟ یعنی آدم، مکلف، یا نه، مرأة خصوصیت دارد؟ خب آدم احتمال می دهد مرأة خصوصیت داشته باشد به خاطر لطافتی که او دارد، خصوصیتی که او دارد، و فلان که آن مهیج تر است شاید به خاطر آن دارد می گوید. نه این که هر مکلفی را بخواهد بگوید. اما اگر آن طرف بیاید بگوید، بیاید بگوید مرد حق ندارد بدنش را آشکال کند، عرف می فهمد که نه موضوع آدم است، زن هم همین جور است. عکس آن. این ها گاهی وابسته است به خصوصیات و این چیزها. می فرماید «و قد یختلف احياناً فی مورد هل إن العنوان الخاص فیه» در آن مورد «مذکور من باب المثال أم له» هم برای آن عنوان خاص خصوصیتی است. بعد آدرس هایی که دادند، شما این مواردی که آدرس دادند مواردی است که مثلاً محقق حکیم یا محقق خوبی قدس سرهما در این اباحتی که آدرس دادند یک جاهایی را گفتند این جا ما شک داریم که تمثیل است یا از باب خصوصیت است؟ «و لکنه نزاعٌ صغرویٌ لا یضر فی کلیة الکبری المبحوث عنها علی فرض تمامیتها» اما این یک نزاع صغروی موردی است که این ضرر نمی رساند در کلیت کبرایی که از آن دارد بحث می شود بر فرض تمامیت این کبری که ما بپذیریم که بپذیریم. که آن کبری چیست؟ «من أن الظهور فی التمثیل من مناشئ الظهور فی عدم الخصوصية» این علی فرض تمامیتها یعنی غض از آن اشکالی بکنیم که کردیم. این کبری که گفته می شود تمثیل یکی از مناشئ الغاء خصوصیت است، این سر جای خودش است. این مورد که ما شک داریم تمثیل است یا تمثیل نیست این صغروی است، اما این کبری که تمثیل بودن علت می شود برای الغاء خصوصیت، اگر این را بپذیریم و اشکال قبل را غض عین بکنیم این سر جای خودش باقی می ماند. «لا یضر فی کلیة الکبری المبحوث عنها علی فرض» تمامیت این کبری که آن کبری چیست؟ این است که ظهور تمثیل از مناشئ ظهور در عدم خصوصیت است.

خب «المنشأ الثانی: کون الموضوع مأخوذاً بنحو المقدمية أو الطریقیة» گاهی یک عنوانی در لسان دلیل اخذ می شود اما آدم می فهمد که این را از باب طریق و مقدمیت برای تحقق یک امر آخری متکلم آورده، وقتی که این را فهمید نتیجه اش چه می شود؟ نتیجه اش این می شود که این عنوان خصوصیت ندارد، مقدمه بود، طریق بود، حالا این نباشد یک طریق دیگر به جای این باشد. چون معمولاً طریق ها دخالت ندارند در مصالح ذو طریق ها، یک جاهایی هم

گاهی ممکن است باشد، طریق است، إنّما العبرة به ذو الطریق، این‌ها از باب مقدمه است، از باب طریق است. مثلاً اگر مولایی به عبدش گفت یا به پدر و فرزندش گفت که پلکان بگذار برو بالای پشت‌بام آن چیز را برای من بیاور، خیلی خب. این معنای پلکان بگذار را از باب طریقت گفته، کل مرادش این است که آن چیز را برای او بیاورد. حالا این اگر یک آدمی است که پرش‌های عالی دارد، ببرد می‌گوید مخالفت امر مولی کردم؟ یا با آسانسور مثلاً می‌رود، می‌گوید مخالفت کردم؟ نه، معلوم است این که گفته پلکان بگذار یک چیز مقدمی و طریق بوده دیگر. حالا توی روایات هم همین جور است. گاهی مثلاً در باب غسل جنابت فرموده «یصب علی رأسه الماء ثم علی منکبه الأیمن، ثم علی منکبه الأیسر یصبّ یا یُصبّ» خب معلوم است این صبّ برای مقدمه و اجرای آب است. حالا اگر نریخت، دستش را لچ کرد و مالید، که اجرا شد، اشکالی دارد؟ صب نبود، یا... صب یعنی ریختن دیگر. این شلنگ کم چیز کرد گذاشت این جا که این جور نمی‌ریخت، این جور گذاشت و کم آب یواش یواش دارد می‌آید و با دستش چی می‌کند، این عرف نمی‌فهمد که این هم کفایت می‌کند؟ چرا می‌فهمد کفایت می‌کند؟ چون آن صب را طریق می‌بیند، مقدمه می‌بیند و وقتی طریق و مقدمه دید می‌گوید دیگر مقدمه که این و آن ندارد که، إنّما العبرة کلها به چیست؟ به آن غسل است، به آن شستن است، آن ذی المقدمه است. پس یکی از مناشی ظهور برای الغاء خصوصیت این استکه کلام ظهور داشت باشد در این که این از باب مقدمه است. «المنشأ الثانی کون الموضوع مأخوذاً بنحو المقدمية یا طریقیة» که فرق مقدمه و طریق هم روشن است. گاهی مقدمه یعنی راه لازم نیست بیمایی تا به آن برسی، منتها این توقف بر آن دارد مثل وضو مثلاً صلات توقف بر وضو دارد اما وضو طریق به صلات نیست، مقدمه است. اما طریق یعنی با انجام این به آن می‌رسی، با تحقق این. ولی وضو گرفتی به نماز نمی‌رسی که، ولی نماز متوقف است بر وضو، پس گاهی مقدمه است طریق نیست، گاهی نه، طریق است که هر چه طریق بود البته مقدمه هم هست.

«قد یكون الموضوع مأخوذاً بنحو المقدمية أو الطریقیة لشيءٍ و هذا یوجب الغاء الخصوصية» از آن موضوع «و تعدی الحکم الی کل ما یصلح مقدمتاً أو طریقیاً» تعدی می‌کند به هر چی می‌گوید آن‌ها هم کفایت می‌کنند. «نظیر الصب الوار فی اخبار الغسل فإنما هو» آن صب مقدمه است برای جریان ماء بر بدن «کما ورد فی ذیل بعضها» همان طور که در ذیل بعض روایات صب در باب غسل این جهت از آن استفاده می‌شود. «و لا خصوصية للصب» حالا این روایتش را هم بخوانیم در حاشی ذکر شده. «مُحَمَّدُ بْنُ یَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ

بِنِ شَاذَانَ جَمِيعاً» دو نفر بودند ديگه، يکي محمد بن الحسين، سند به او رسيد، يکي هم فضل بن شاذان. اين ها جميعاً «عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ» يا امام باقر يا امام صادق عليهما السلام «قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ غُسْلِ الْجَنَابَةِ فَقَالَ تَبْدَأُ بِكَفِّيكَ فَتَغْسِلُهُمَا» اول شروع می کنی به شستن دو دست هایت که این ها اگر ملوث شد و این ها، این ها پاک بشود و طاهر بشود «ثُمَّ تَغْسِلُ فَرْجَكَ ثُمَّ تَصُبُّ الْمَاءَ عَلَى رَأْسِكَ ثَلَاثًا» این مسخره بازی هایی که ما در می آوریم از این روایات می بینیم که سه بار بریز روی سرت، معلوم می شود همه جا را می گیرد. تصب، با همین دست هایت این جوری می کنی سه بار می ریزی روی سرت. «ثُمَّ تَصُبُّ الْمَاءَ عَلَى سَائِرِ جَسَدِكَ مَرَّتَيْنِ» این از آن روایاتی است که می گوید یمین و یسار ترتیب ندارد، همان طور که به فتوای بعضی فقهاء هم هست. می گوید یمین و یسار ترتیب ندارد، اول سر، بعد آب بریزی به بدنت. «ثُمَّ تَصُبُّ الْمَاءَ عَلَى رَأْسِكَ ثَلَاثًا ثُمَّ تَصُبُّ الْمَاءَ عَلَى سَائِرِ جَسَدِكَ مَرَّتَيْنِ فَمَا جَرَى...» ببینید این ذیل همین است. خب آن صبها برای چی بود؟ «فَمَا جَرَى عَلَيْهِ الْمَاءُ فَقَدْ طَهَّرَ.» هر جا آب به آن جاری شده آن جا دیگر پاک شده، حدث جنابتش از بین رفته. خب پس از این ذیل می فهمیم که کل الماک چون جری است، آن صب از باب چی بوده؟ طریق به این بوده.

س: ...

ج: نه، جری علیه، اما یک کسی ممکن است بگوید این جری باید از راه صب تحقق پیدا کند، می گوییم نه، چون طریقت از این صب فهمیده می شود و معمولاً طریقها در ذو الطریقها، مصالح آن دخالتی ندارند پس عرف می فهمد که آن صب از باب چی گفته شده؟ از باب همان جری گفته شده بود، حالا اگر این جری الماء از غیر صب ایجاد بشود، به غیر صب؛ یک جایی برود بخوابد آب بیاید از روی او رد بشود، یعنی نیت بکند، آن ها که سر جای خودش است. صب نمی کند، عیب ندارد.

س: ثلاث طریقت دارد؟

ج: ثلاث، آره آن هم طریقت دارد. حالا یک بار بریزد همه جایش برود.

بعد می فرماید که خب این یکی.

س: ... تمثیل هم همین حرفها را...



ج: این جا تمثیل نه، این جا از... یعنی به عبارۀ آخری برای چیزی نمی‌خواهد مثال بزند، یک راهی را بیان کرده. منتها از کجا می‌فهمی یا به قول... اگر هم خواستیم با شما خیلی مماشات کنیم تمثیل بودن آن را از کجا فهمیدیم؟ از این که طریق است، از این که مقدمه است.

س: در الغاء خصوصیت هم می‌آید، الغاء خصوصیت طریقی این طریقت را...

ج: نه، این جا به خاطر الغاء خصوصیت نیست. این جا چون فهمیدیم که طریق است، چون طریق برای جری شد. چون فهمیدیم که طریق برای جری است پس می‌فهمیم که خصوصیت ندارد، از باب مثال است. حالا خصوصیت ندارد از باب مثال است پس الغاء می‌شود، یا نه، تمثیل آن را بزن کنار، خصوصیت ندارد پس الغاء می‌شود.

س: ... فقط وضو است که الغاء خصوصیت است...

ج: بله، توی وضو هم همین جور است.

خب می‌فرماید که «و لا خصوصیه للصب فلو جرى الماء بنفسه من غير صب» اگر ماء را جاری کند بر بدن به نفس خودش، به دست خودش و اعضای خودش من غیر صب «کفی فی صحته و نظیر»... مثال دیگر، «و نظیر وصول الید الی الרכب فی الركوع فإنه طریقٌ الی معرفة الحد» توی رکوع باید چه قدر خم بشویم؟ فرموده تا دست تو برسد به زانوهایت. خب معلوم است این جا این طریقت دارد، برای این که آن حد روشن بشود، نه این خود رسیدن دست به زانو، البته یک فقهی هم ممکن است از ادله استظهار بکند که نه، لازم است دست بگذاری به زانو، یعنی یک کیفیتی است باید این جوری باشد ولی معمولاً مثل حضرت امام قدس سره، ایشان می‌گویند نه، لازم نیست دستت را بگذاری به زانوها. این می‌خواهد بگوید یعنی این قدر خم بشو، ولو دست‌هایت را آزاد بگذار. «نظیر وصول الید الی الרכبه» که زانو است «فی الركوع فإنه طریقٌ الی معرفة الحد و لا خصوصیه فیہ» فیہ ضمیرش به وصول الید برمی‌گردد. «فإعتبارہ طریقیٌ لا موضوعی» اعتبارش از راه طریقت است نه موضوعیت تا این که در اثر این که موضوعی است واجب باشد مراعات آن وصول ید، «من کل احد» هر کسی باید این مراعات را بکند، نه. «و اما السرّ فی ذکره بخصوصه أنّ الخطاب متوجهٌ الی المتعارف الذی يعرف مقدار الإنحناء الی حد الركوع فیہ بوصول الحد الی الרכبه» علت این که این را طریق قرار دادند بگویند آقا مثلاً فلان درجه، معمولاً درجه عوام و فلان و این‌ها، درجه، حالا چند درجه شد؟ بگویند مثلاً به اندازه چهل درجه باید خم بشوید. این باید هندسه خوانده باشد، یک خرده با

این چیزها آشنا باشد تا بفهمد چهل درجه خم شده، الان به ما می‌گویند مثلاً طرف قبله از خط فلان بیست درجه مثلاً منحرف بشو، به طرف راست یا چپ، حالا تازه ما هم اگر چیز نگذاریم می‌گوییم حالا بیست درجه شد، نشد چه جور است. ولی آن که متعارف می‌فهمد می‌گویند این خم بشو که دست‌هایت به زانوهایت برسد. این یک راه آسانی است که همگانی است، همه می‌فهمند، به جای این که بگویند فلان درجه این را می‌گوید. چون معمول برای متعارف مردم، برای فهماندن مقدار حد خم شدن این است، این را فرمودند، این عرف این جا را می‌فهمد موضوعیت ندارد، این ظاهراً به خاطر این گفته شده، خدا کند این فهم‌های عرفی از ما گرفته نشود یا به ما داده بشود و الا اگر ما این جور نشویم باید از فقه برویم بیرون. فقه با فهم عرفی سامان می‌گیرد، چون مخاطب عرف است، هر فقیهی که فهم عرفی تر داشته باشد آن افقه است. آن آدم... این آقای آسید ابوالحسن اصفهانی قدس سره در عصری می‌زیسته آقای نائینی بوده، آقا ضیاء بوده، محقق اصفهانی بوده، همه این‌ها بودند، این فحول که... من جسارت نمی‌کنم ولی یکی از اساتید مهم ما خدا رحمتش کند که هم فقیه بود، هم اصولی بود، هم فیلسوف بود، همه درس خارج و حکمت هم می‌داد. ایشان می‌گفت که من نمی‌گویم، حرف کفر دارم نقل می‌کنم فرض کن. می‌گفت نوشته بعضی از این آقایان را با نوشته مثلاً فلان مقایسه کنی مثل روزنامه در فلان کتاب عمیق می‌ماند. اما در عین حال این اعلم شناخته شده، علتش چیست؟ این فهم عرفی اوست. مردم می‌آیند مسأله می‌پرسند، از این آقا که سؤال می‌کنند یک جواب دلنشین می‌دهد، همان که آن‌ها می‌فهمند و خودش. می‌بیند آن سؤال می‌کند یا می‌پيچاند، اگر این جور است فلان، یک احتمالات خلاف، که اصلاً توی ذهن آن‌ها خطور نمی‌کند. حالا این جا ببینید، می‌گوید آقا این حدی که گفته «حتی یصل یده الی رکبته» این برای این است که حد را می‌خواهد بیان بکند، نه این که این موضوعیت دارد، شرط نماز است، اگر این کار را نکنی نمازت باطل می‌شود. از کجا این مطلب را می‌فهمد؟ کدام حسش به او این حرف را می‌زند که این مقصود است؟ این حس او که معمول و متعارف وقتی می‌خواهند حد را برای مردم بیان بکنند از همین راه‌ها بیان می‌کنند، این جور می‌گویند.

می‌فرمایند که «فإعتباره طریقی لا موضوعی» که «یجب مراعاته من کل احد و إما السرف فی ذکره» حصول ید به خصوصه این است که «أن الخطاب متوجه الی المتعارف الذی» آن متعارفی که «یعرف مقدار الانحاء الی حد الركوع فیه بوصول البید الی رکبه» مقدار انحاء تا حد رکوع در عرف به چیست؟ به وصول ید به رکبه است. خب این هم برای این که برای شما روشن بشود، به این بابی که در حاشی آدرس داده است در مسائل مراجعه می‌فرماید.

س: .....

ج: الا این جور جاها. اصل بر موضوعیت است، این اصل عقلایی و عرفی است دیگر. و در جاهایی که به ذهن عرف می آید که این از باب حد است، نه این که خودش دخالت داشته باشد. وصلی الله علی محمد و آله.

### جلسه ۳۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

دهه مبارکه فجر را خدمت شما عزیزان تبریک عرض می کنیم و امیدواریم که خدای متعال این نعمت بسیار پر عظمت را زوال نیاورد و همه ما را شاکر این نعمت بزرگ خدای متعال قرار بدهد و شکر این نعمت به این است که وظایف خودمان را در قبال این نعمت الهی ان شاء الله بفهمیم و خالصانه ان شاء الله انجام بدهیم.

بحث در مناشئ الغاء خصوصیت بود که یکی از اسباب تعدیه حکم من موضوع الی موضوع آخر الغاء خصوصیت است. این الغاء خصوصیت گفتیم دارای مناشئ ای است، منشأ سوم «کون الموضوع المأخوذ لأجل کونه مورد الإبتلاء و الغلبة». یکی از مناشئ الغاء خصوصیت این است که عرف استظهار کند که این چیزی که مقنن یا گوینده موضوع قرار داده از این جهت موضوع قرار داده که این مورد ابتلای مردم و غالباً این در دسترس مردم است و مورد ابتلاءشان است، از این جهت نام او را برده. مثلاً اگر کسی بگوید که این آخوندهای عمامه به سر همه شان متقی هستند، خب این که می گوید عمامه به سر از باب این است که این قید دخالت دارد یا از باب این که معمول روحانیون عمامه به سر... (البته حالا دیگه نمی دانم معمول شان این جور هستند، سابقاً این جور بوده الا من شد و ندر، حالا شاید کم کم دارد عکس می شود مثل این که) این آخوندهای عمامه به سر، این از باب این که معمولاً عمامه به سر دارند گفته می شود و غلبه بر این است و عادت بر این است و الا می خواهد بگوید روحانی، موضوع روحانی. این عمامه به سر بودن الغاء می شود، چرا الغاء می شود؟ چون استظهار عرف این است که این از این باب به زبان می آید و گفته می شود که آن که معمولاً مردم می بینند و مورد تماس با افراد هست این است که عمامه دارد. در

شرع هم اگر گاهی همین جور است مثل «رَبَائِبُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» (نساء/۲۳) یعنی این دختران همسران تان که در دامان شما زندگی می‌کنند، تربیت می‌شوند. خب معمولاً وقت یک کسی را با یک خانمی که قبلاً شوهر داشته و از او دختری دارد می‌آید ازدواج می‌کند، خب آن مادر با فرزندش می‌آید خانه شوهر جدید، چون غالب این است که این‌ها دیگر جدای از هم نمی‌شوند این، و الا می‌خواهد بفرماید بفرماید که دختر همسران تان، نه این که دختر همسران تان که در دامان شما... اگر حالا این جا تصدیق بکنیم که این چنینی است، خب مرحوم محقق خویی این جا را قبول ندارند، می‌گویند نه ما اگر بودیم و دلیل دیگری نبود می‌گفتیم همین‌ها. دیگه حالا این‌ها اشکالات صغری است، ممکن است در صغری یک جایی شما مناقشه کنید بگویید این جا اصلاً این جور نیست، اما کبرای کلی مسأله این است که این غلبه و مورد ابتلاء بودن این‌ها می‌تواند منشأ بشود بر این که الغاء بشود و استظهار بشود که این خصوصیت ندارد، اگر گفته شده به خاطر این انسی است که انسان دارد و غلبه‌ای که وجود دارد گفته شده است.

«قد يقال إن ورود الحكم مورد الغلبة و الإبتلاء» این «مما يوجب الغاء الخصوصية كما في قوله تعالى و ربائبكم اللاتي في حجوركم، و قوله عليه السلام» یعنی كما في قوله صلى الله عليه و آله في خيار المجلس: البيعان بالخيار حتى يفترقا حيث إنّه وارد مورد الغالب من تغاير المتعاقدين فلا يختص الحكم به بل يعم ما إذا كان العاقد واحداً»

حالا یک مسأله‌ای است در باب خيار مجلس که دلیل خيار مجلس این روایت مبارکه است که «البيعان بالخيار ما لم يفترقا» پس موضوع خيار چی قرار داده شده؟ بیعانی که مفترق نیستند. این موضوع واقع شده. خب پس ظاهر این عبارت فی نفسه بیعانی که مفترق نیست، بیعان مادامی که افتراق پیدا نکردند، بیعان مادامی که از هم جدا نشدند، خب ظاهرش این است که باید بیعان متعدد باشد که با هم مجتمع باشند بعد از هم جدا بشوند، ظاهرش این است. اما آیا این دخالت دارد در حکم به حیث که اگر یک نفر وکیل بایع و مشتری بود و او به تنهایی معامله را انجام داد، شخصی وکیل زید بود که کتاب دارد، وکیل عمرو بود که می‌خواهد این کتاب را بخرد، گفت «بعث هذا الكتاب بهذا الثمن وكالة عن» این بایع و آن مشتری. آیا در این جا خيار مجلس وجود ندارد؟ چون بایع و مشتری دو نفر نیستند، بایع و مشتری همین وکیل است. یا یک نفر ولی هر دو است، افتراقی ندارند، یا آدم‌هایی که به هم متصل هستند. دو تا برادر هستند مثلاً به هم متصل به دنیا آمدند، این مالک اموالی است، آن هم مالک اموالی است، این برادر به آن برادر بفروشد، که به هم چسبیدند، افتراق نمی‌توانند داشته باشند. آیا این جا خيار مجلس نیست؟ اگر بگوییم این قید

«حتی یفتراق» و این که باید متعدد باشند، این دخالت دارد در موضوع، در خیار مجلس، بله این‌ها خیار ندارند. اگر الغاء کنیم این خصوصیت را بگوییم نه، خب خیار مجلس دارد.

قد یقال که چون این متعدد بودن بایع و مشتری یک امر غالبی است، این از باب در عبارت قانون آمده و الا می‌خواهد بفرماید در جایی که بیعی انجام می‌شود تا آن مجلس بیع برقرار هست خیار هست، حالا ولو این که این‌ها نتوانند از هم جدا بشوند، یا یک نفر باشد.

س: ....

ج: این چراهایی که چرا گفته می‌شود با این که مقصودش نیست اما گفته می‌شود، این به خاطر این است که انسان انس با این دارد، این انس باعث می‌شود که این قیدی که معمولاً با آن دارد می‌بیند این به زبان می‌آید، معمولاً این جور است، مثلاً در مثال گفتم آخوندهای عمامه به سر که می‌گویند، این چون معمولاً آخوند را با عمامه دیده می‌گوید آخوند عمامه به سر، این انس است، این مأنوس بودن با این عمامه داشتن است.

س: اصطلاح باشد برای او، یعنی این قید جزو اصطلاح باشد.

ج: خب گاهی ممکن است، ولی اگر جزو اصطلاح نبود، این جور جاها گفته می‌شود حالا فعلاً ادعا این است.

بله، «حیث إنه وارد مورد الغالب» حیث این قول پیامبر صلی الله و سلم که فرموده «البیعان» که تنبیه هست و دو نفر را می‌رساند وارد شده مورد غالب از تغایر متعاقدين. بنابراین «فلا یختص الحکم به» پس اختصاص حکم به جایی که بایع و مشتری متغایر باشند و دو تا باشند، اختصاص به آن جا ندارد «بل یعم إذا کان العاقد واحداً» که وکالت از هر دو طرف دارد یا ولایت بر هر دو طرف دارد یا نه، یک طرف اصیل خودش است و از طرف دیگر وکیل است یا ولی است. یا این که نه، آن‌هایی که... مثل دو قلوهای چسبیده به هم، آن موارد که...

س: آن‌هایی که به هم چسبیدند تا کی خیار دارند؟

ج: تا مجلس بیع برقرار است، عرفاً مجلس بیع برقرار باشد.

«و کما فی الخبر الوارد فی ادارک صلاة الغداة بإدراک رکعة منها من أن الظاهر عدم خصوصية فی ذلك لصلاة الغداة و إنما ذکرت فی الروایة لكونها مورد الابتلاء و لعل الناس لا ینتبهون لصلاة الغداة اکثر من سایر اوقات الصلاة»

روایت متعبره‌ای داریم که فرموده است که «من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت» این روایت در مورد نماز صبح است که کسی اگر یک رکعت از نماز صبح را درک کند این نمازش نماز اداء است «فقد ادرك الوقت». خب دیر از خواب بیدار شده یا یک کاری داشته تا آمده نماز بخواند فقط رکعت اول در وقت واقع شده، رکعت دوم آفتاب زد. این فقد ادرك الوقت. فقهاء در نمازهای دیگر هم این مطلب را فرمودند، نماز عصر یک رکعتش در وقت واقع شده بقیه‌اش غروب شد یا مغرب شد علی اختلافه، یا نماز عشاء همین جور، مغرب هم همین جور فرقی نمی‌کند. این وجه تعدیه به آن‌ها چیست؟ با این که روایت در مورد نماز صبح است. گفتند وجه تعدیه این است که معمولاً آن چیزی که مورد ابتلاء است که چنین چیزی در آن واقع می‌شود که آدم یک رکعتش را در وقت ممکن است بخواند، یک رکعت دیگرش در وقت واقع نشود، بقیه‌اش در وقت واقع نشود این معمولاً در نماز صبح این حالت پیش می‌آید، چون قبلش خواب است. خب خیلی‌ها خواب می‌مانند، این یک چیز طبیعی است، اما مثل نمازهای دیگر که آن نمازها در وقتی است که قبلش معمولاً آدم‌ها خواب نیستند، وقت دارند، توجه دارند و این‌ها. چون غالباً این حالت که ادراک رکعة من الوقت بشود و بقیه در خارج وقت بشود، آن که مورد ابتلاء بیشتر مردم هست و غالباً هم اتفاقاً می‌افتد نماز صبح است، از این جهت می‌گویند عرف استظهار می‌کند که این روایت ولو در نماز صبح است اما خصوصیت نیست، روایت می‌خواهد بفرماید کسی که یک رکعت از نمازش را در وقت درک کند، حالا این نماز هر نمازی می‌خواهد باشد، از نمازهای یومیه هر کدام می‌خواهد باشد، این از این باب تعدیه کردند و گفتند بقیه هم همین جور است.

س: یومیه به غیر یومیه...

ج: آره آن‌ها را هم ممکن است بگوییم همین جور است.

«كما في الخبر الوارد في ادراك صلاة الغداة» وارد شده در ادراک صلات غداة یعنی اداء نماز صبح «بإدراك ركعة منها» از آن نماز صبح «من أن الظاهر» این «من» بیان آن «كما» را می‌کند. «من أن الظاهر عدم خصوصية في ذلك لصلاة الغداة» این که ادراک رکعه باعث ادراک کل می‌شود ظاهر این است که اختصاص به صلات غادات ندارد «و إنما ذكرت في الرواية» نماز غادات در روایت همانا ذکر شده «لكونها مورد الابتلاء» چون این مورد ابتلاء مردم هست که یک رکعتش را درک کنند بقیه‌اش را درک نکنند «لأن الناس لا ينتبهون لصلاة الغداة أكثر من سائر اوقات

الصلاة» و چون مردم بیدار نشدن، و منتبه نشدنشان برای صلات غدات، بیشتر است از سایر اوقات صلات، چون این بیشتر است و غلبه با این است، این در روایت ذکر شده و الا خصوصیتی ندارد.

س: ...

ج: نه، روایت که فرموده صلات غدات، این پایین هم ذکر شده «فإن صلى ركعةً من الغداة» در هامش آمده. «فإن صلى ركعةً من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم» نمازش را به پایان ببرد «وقد جازت صلاته» این نمازش هم نافذ واقع شده و گذرا شده است.

س: خب این موجب عدم ظهور در عدم خصوصیت است دیگه.

ج: بله. یعنی این که امام فرموده «فإن صلى ركعةً من الغداة»، ركعة من الغداة را امام از باب چی فرموده؟ چون این حالت معمولاً در صبح‌ها پیدا می‌شود و این بیشتر مورد ابتلاء مردم است که یک ركعت آن را بخواند بقیه‌اش در خارج وقت بخواند واقع بشود، معمولاً در نماز ظهر و مغرب و عشاء این حالت پیدا نمی‌شود، این در نماز صبح است. از این جهت فرموده «من الغداة».

س: ...

ج: اگر شک داریم؟؟ نمی‌توانیم بکنیم، باید استظهار کنید، به حد ظهور برسد.

س: همین غلبه خودش خصوصیت ایجاد می‌کند که خصوص این نماز هست که این اتفاق می‌افتد، همین غلبه این خودش یک خصوصیت است ....

ج: بله، این حالا یک حرف دیگری است که شما می‌زنید برعکس آن. بله یک جاهایی ممکن است این خصوصیت موجب بشود.

خب این منشأ سومی است که گفته می‌شود و در فقه هم اگر نگاه کنید براساس همین مسأله در مواردی که مثال هم زده شد، فقهای عظام الغاء خصوصیت فرمودند.

آیا به این مسأله می‌توانیم اتکاء کنیم و مطلب قابل پذیرشی است؟ می‌فرماید «المناقشة في هذا المنشأ و يمكن أن يقال مع الغض عن النقاش في الأمثلة إن مجرد ورود الحكم مورد التعارف و الغلبة لايجوب الغاء الخصوصية ما لم

یکن هناک سبب آخر له» اشکال اول این است که این مثال‌هایی که حالا زده شد، حالا این مثال مهم نیست ولی این مثال‌ها محل اشکال است که بگوییم غالب این جوری است، مگر غالب معاملات دو نفر هستند؟ خب خیلی جاها، خیلی معاملات هم هست که وکیل است از دو طرف، یا ولی از دو طرف است، یا یک طرف اصیل است و از طرف دیگر وکالت دارد، آن بیشتر است اما این نیست که این کم باشد آن غالب باشد، این باشد. این هم خیلی زیاد است. در آن مثال هم که گفتم بیشتر اوقات غلبه این که مقداری از صلوات را انسان در وقت می‌خواند، بقیه‌اش خارج وقت قرار می‌گیرد، این هم این جوری نیست که غلبه با آن باشد به طوری که آن مثلاً نادر باشد. آن هم فراوان است و زیاد است. افراد کاسبی دارند، کار دارند، مشغول کارهایشان هستند، شما اگر بروید مسجد امام، می‌بینید آن موقع‌ها که ما حالا آن جا مباحثه‌هایمان و کارهایمان مسجد امام بود در جوانی و نوجوانی، عموماً مردم، نزدیک‌های غروب می‌آمدند نماز ظهر و عصرشان را می‌خواندند، یکی از ائمه جماعت آن جا هم که می‌گفت من امام عصر هستم، چون معمولاً عصرها ایشان می‌آمد برای نماز جماعت، می‌گفت من امام عصر هستم. خب اصلاً نزدیک غروب جماعت برقرار می‌شد، یکی از علما، عصرها همان مثلاً فرض کن یک ساعت به غروب می‌آمدند برای کسانی که خب کار داشته، فلان داشته، یا مسافر است، الان قطار آن موقع نگه داشته، هواپیما آن موقع نگه داشته یا بالاخره این جا پیاده شده، این جور نیست که فقط اختصاص داشته باشد این به نماز صبح و آن جوری غلبه داشته باشد که بگوییم امام علیه السلام براساس این، این مثال‌ها یک مثال‌های واقعی نیست و... حالا مع الغض از آن، می‌فرمایند مجرد این که این مورد غلبه باشد دلیل بر این نیست که دخالت در حکم ندارد، مثلاً در همان مثال «ربانکم اللاتی فی حجورکم» نه، ممکن است این دخالت داشته باشد چون در حجورتان هستند، این جا نگاه نکردن و نامحرم بودن و این‌ها واقعاً حرجی است، چون با هم دارند زندگی می‌کنند. خب ممکن است از این جهت خدای متعال در این جا فرموده اشکالی ندارد چون با هم دارند زندگی می‌کنند. اما اگر فی حجورکم نبود، این با یک خانمی ازدواج کرده، آن یک دختری دارد، آن در شهر دیگری است، حالا یک وقتی مسافرت می‌کنند می‌روند آن جا، می‌تواند به او نگاه بکند؟ خب چرا که نه. پس بنابراین مجرد در مورد غلبه واقع شدن، دلالت نمی‌کند بر این که این دخالت در حکم ندارد پس تسرئه بدهیم حکم را به جای دیگر.

«و یمکن أن یقال مع الغض عن النقاش و الاشکال» در مثال‌ها «إن مجرد ورود الحکم مورد التعارف و الغلبه» این «لا یوجب الغاء الخصوصیه ما لم یکن هناک سبب آخر له» یعنی لإلغاء الخصوصیه» مادامی که سبب دیگر نباشد



نمی‌توانی، مجرد این نمی‌شود، صرف این نمی‌شود مگر یک سبب دیگر، سبب دیگر هم که غیر از این است و ربطی به این ندارد.

«اذ غاية ما يقتضيه ذلك عدم ثبوت المفهوم للغير و عدم حصر الحكم في مورده بحيث لا ينافي ثبوت الحكم لغيره بدليل آخر و إما الغاء الخصوصية و تعدية الحكم لغير مورد النص فلا يقتضيه ورد الحكم مورد الغالب ابدأً»

می‌فرماید که آوردن قید غالبی، نهایت چیزی که اقتضاء می‌کند عدم ثبوت مفهوم برای قید است. بله، این درست است. یعنی ما اگر قائل بشویم به این که قیود ظهور در احترازیّت دارد و مفهوم درست می‌کند، «أكرم العالم العادل» مثلاً. خب این ظهور دارد در این که این عادل دخالت دارد، احتراز دارد می‌کند یعنی این شامل غیر عادل نمی‌شود و مفهوم دارد. یعنی این وجوب اکرام برای عالمی که عادل نیست، نیست. این درست است، فرض کنید این را قبول کنیم که در بحث مفاهیم معمولاً خیلی از بزرگان این را هم قبول نکردند گفتند مثلاً قید دلالت بر احترازیّت نمی‌کند به جوری که مفهوم داشته باشد، حالا ولو آن را بپذیریم اما این را قبول دارند که اگر قید، قید غالبی باشد دیگر مفهوم‌ساز نخواهد بود. مفهوم درست شدن برای کسانی که قائل هستند به این که قید مفهوم درست می‌کند در جایی است که آن قید، قید غالبی نباشد. اما اگر قید غالبی بود، مفهوم نمی‌سازد، اما این هم نیست که باعث بشود الغاء خصوصیت بشود حکم به جای دیگر تعدیه بشود.

س: از تنقیح مناط می‌شود استفاده کرد؟

ج: تنقیح مناط چیز دیگری است. اگر یک جایی توانستید تنقیح مناط بکنید خب از آن راه تعدیه می‌کنید، نه از راه این که چون این قید غالبی است پس دخالت ندارد، پس حکم تعدیه می‌شود.

«إذ غاية ما يقتضيه ذلك» نهایت چیزی که اقتضاء می‌کند آن را «ذلك» یعنی ورود حکم مورد تعارف و غلبه، چیست؟ عدم ثبوت مفهوم است برای قید، و عدم حصر حکم در مورد است که اگر حصر دلالت می‌کرد بر حصر حکم در مورد قهراً مفهوم داشت دیگر، این جنس حکم اگر منحصر در این مورد است معنایش این است که در غیر این مورد نیست. این عطف به «عدم الحصر الحكم في مورد» این در حقیقت عطف تفسیری برای آن ثبوت مفهوم است دیگر، چیز جدیدی نیست. «بحيث لا ينافيه ثبوت الحكم لغيره بدليل آخر» غایت ما يقتضی این است که مفهوم ندارد به جوری که منافات ندارد با آن ثبوت حکم، ثبوت حکم برای غیر آن موضوع به یک دلیل دیگری. بله این

منافاتی ندارد. مثلاً وقتی فرمود «اکرم العالم العادل» این مفهوم ندارد، معنایش این است که یک دلیل دیگر بیاید بگوید «اکرم کل انسان، کل عالم» اشکالی ندارد. حالا چرا این جا عالم را گفته؟ برای تأکید، یا برای این که مورد ابتلاء بوده.

«و أما الغاء الخصوصية و تعدية الحكم لغير مورد النص فلا يقتضيه ورد الحكم مورد الغالب ابدأ» این که حکم مورد غالب باشد خود این به نفسه ابدأ اقتضای این را ندارد که ما بگوییم این قید دخالتی ندارد پس تمام الموضوع موضوع بلا این قید است، یعنی اصلاً دیگه تمام الموضوع ریبیه بودن است، فی حجورکم دخالت ندارد. تمام الموضوع بایع بودن است، دو نفر بودن، بایع و مشتری جدا بودن دخالت ندارد. نه، این را نمی توانیم بیان کنیم، این را نمی توانیم بفهمیم. بله ممکن است ظن به این ایجاد بشود، ولی «إن الظن لا یغنی من الحق شیئاً» ظهور به درد می خورد، ظن به این فایده ای ندارد.

س: الان فقهاء در این مورد چه کار می کنند؟ معمولاً ....

ج: چه کار می کنند؟

س: الان فقهاء در این مورد چه کار می کنند؟ ....

ج: آره، فلذا آقای خوبی حکم را مختص می داند. مگر یک دلیل دیگری شما بتوانید اقامه بکنید بگویید این آیه دارد این مقدار را می گوید، حکمت آن را هم عرض کردم. خب چون آنهایی که در حجور شما هستند یعنی با هم دارید زندگی می کنید، وقتی با هم دارید زندگی می کنید شارع می فرماید این جا حکم محرمیت بار است، نگاه می تواند بکند، چه کار. اما اگر با هم زندگی نمی کنید نه. این حرف عقلایی هم هست.

س: ....

ج: ازدواج هم همین جور است. با آنها نمی توانید، اگر نیست می توانید. چون این مثل بچه اش شده، با او دارد کأنّ زندگی می کند، یا توی چشم مادرش بیاید با او ازدواج بکند.

«بل قد یمنع ذلك عن التعدی کما اذا ورد ترخیص فی مورد ابتلاء غالب الناس» همان که توی ذهن ایشان آمد. این جا اشکال اول چی بود؟ این بود که گفتیم الغاء... این که قید مورد غالب باشد موجب تعدی نمی شود، بلکه نهایت

چیزی را که منع نمی‌کند این است که مفهوم ندارد اما موجب تعدی دیگر نمی‌شود. حالا می‌خواهم بگویم نه، گاهی این که قید مورد غالب است باعث منع از تعدی می‌شود و توی ذهن می‌آورد که نه، علت حکم همین غلبه این است. آن غلبه باعث شده که شارع این حکم را بیاورد. و جایی که این نباشد اصلاً حکمش نیست.

«بل قد یمنع ذلك» این ورود مورد غالب «قد یمنع ذلك عن التعدی كما اذا ورد ترخیص فی مورد ابتلاء غالب الناس فإن المحتمل اختصاص ذلك التلخیص بمورد الابتلاء لأجل عدم تأثر العمل بالوظيفة بخلاف سایر الموارد التي لا عسر و لا مشقة فيها بالعمل بالوظيفة و الى ذلك اشیر فی رواية علل الشرايع فی مقام التفرقة بين الصلاة و الصوم من ناحية سقوط القضاء عن الحائض»

در باب قضاء صلات حائض و صوم حائض، آن جا هست که صلات حائض چی ندارد؟ قضا ندارد، اما صوم حائض قضاء دارد. تعلیل این جوری در علل الشرايع آمده که علتش این است، حالا سالی یک بار روزه واجب می‌شود، این غلبه ندارد، زیاد که پیش نمی‌آید که، این باعث شده که آن جا شارع بگوید قضاء باید بکنی، اما نماز هر روز هست، آن هم پنج بار، خب این ده روز مثلاً حائض بوده حالا تمام این نمازها را بخواهد اعاده بکند، قضا بکند، به خصوص آن‌هایی که فاصله‌های حیض‌شان هم کم است، فقط ده روز فاصله می‌شود دوباره حائض می‌شود، ده روز فاصله می‌شود دوباره حائض می‌شود، اگر همه این نمازها را بخواهد بخواند پدرش در می‌آید. چون این غلبه دارد شارع فرموده، آن جا این غلبه را باعث قرار داده بر این که قضا را واجب نکند، در آن جا چون غلبه ندارد باعث شده، پس بنابراین غلبه نه تنها باعث تعدیه نمی‌شود بلکه گاهی غلبه مانع از تعدیه است.

«قد یمنع ذلك عن التعدية كما اذا ورد» ترخیصی از شارع در مورد ابتلاء بیشتر مردم به یک چیزی، چون بیشتر خانم‌ها مثلاً به ترک نماز در هر ماه آن هم چند بار گاهی مبتلا هستند، شارع گفته قضاء نمی‌خواهد.

«فإن المحتمل اختصاص ذلك الترخيص» به مورد همان ابتلاء لأجل عدم تأثر و مشقة «لعدم تأثر العمل بالوظيفة بخلاف سایر الموارد» که «لا عسر و لا مشقة فيها فی العمل بالوظيفة و الى ذلك اشیر فی رواية علل الشرايع فی مقام التفرقة بين الصلاة و الصوم من ناحية سقوط القضاء عن الحائض فی الأول» که صلات باشد «دو الثاني» که صوم باشد. «بقوله عليه السلام تفرقه» این به قوله متعلق به تفرقه است. «فی مقام التفرقة» بین این دو تا «بقوله عليه السلام لأن الصلاة تكون فی اليوم و الليلة مراراً فلا تقوى على ذلك» یعنی قدرت و قوت بر آن نیست چون مراراً

حادث می شود «و الصوم لیس کذلک» اما صوم این جوری نیست که هر روز باشد، سالی یک بار است. «و لعله من هذا القبیل عدم لزوم التجنب عن ماء الإستنجاء فإنَّ یحتمل أن یكون لأجل تأثر الاجتناب نوعاً فلا یتعدی الی مطلق الغسالة».

خب یکی از مواردی که شما می دانید معمول فتوای فقهاء این است که غسله نجس است، متنجس است، یعنی آبی که با آن... آب قلیلی که با آن نجاستی تطهیر شده آن آب متنجس است. بعضی ها هم البته تفصیل قائل شدند بین ما یتعقبه طهارة المحل و ما لا یتعقبه طهارة المحل، اما در باب استنجاء با این که آن هم غسله است دیگر، غسله ای است که با آن استنجاء شده و تطهیر شده، گفتند اشکالی ندارد؛ آن پاک است ولی غسله های دیگر متنجس است. حتی مرحوم شیخنا الاستاد فرمودند اگر ذراتی هم در آن دیده بشود از آن مدفوع و این ها پاک است. چون معمولاً غسله در آن استنجاء خالی از این نیست. علتش چیست؟ علتش این است که چون... ممکن است علتش این باشد که آن غسله استنجاء تقریباً مبتلی به همه مردم است. این غلبه باعث شده که آن جا شارع سخت نگیرد و نفرماید که غسله متنجس است. اما غسله های دیگر این جوری نیست فلذا... فلذا کسانی که آمدند از طهارت غسله استنجاء خواستند تعدیه کنند در فقه به سایر غسله ها، این اشکال به آن ها گفته می شود که نه، ما نمی توانیم این تعدیه را انجام بدهیم چون یک فلسفه ای در آن جا وجود دارد، یک حکمتی در آن جا وجود دارد که در بقیه نیست، آن حکمت این است که آن مورد ابتلاء همه مردم است و هیچ کسی از آن اجتنابی نمی تواند داشته باشد، سایر غسله ها این جوری نیست علاوه بر سختی که آن جا وجود دارد در جاهای دیگر این سختی وجود ندارد.

س: ....

ج: نه، نوعی است نه موردی. این سختی و غلبه نوعی است نه موردی.

می فرمایند که «و لعله» شاید از همین قبیل باشد که غلبه موجب منع می شود عدم لزوم تجنب از ماء استنجاء «فإنه یحتمل أن یكون لأجل تأثر الاجتناب عنه نوعاً» چون به این طرف و آن طرف می پاشد، به لباسش می پاشد، اگر بخواهد نجس باشد خیلی مشکل می شود. «فلا یتعدی الی مطلق الغسالة کما ورد ذلک» این تعدی در کلام بعض فقهاء که تعدی فرمودند.

حالا این کما ورد، الان برای من تردید حاصل شد که این «کما ورد» مثال برای منفی است یا نفی است. یعنی حرف را بعضی فقهاء زدند، تنبیه کردند بر این مسأله؟ از این آدرسی که داده من بعید می‌دانم مرحوم آقای فاضل رضوان الله علیه تعدیه کرده باشند به خاطر این جهت که ایشان بفرمایند سایر غساله‌ها هم پاک است به خاطر غساله استنجاء، از این جهت شاید این مثال برای منفی باشد، یعنی ایشان بر این مطلب که نمی‌شود تعدیه کرد و مثال زدند به این مثال، ایشان فرموده باشند. عبارت این جا یک مقداری این جا اجمال دارد باید به آن کتاب نگاه بشود، اگر هم چیز دارد باید یک جوری نوشته بشود دو پهلو نشود. ظاهر عبارت این است که... کما بعضی فقهاء این کار را کردند یعنی تعدیه کردند و این محل اشکال است، نه این که ظاهر بعضی فقهاء این است که گفتند نمی‌شود تعدیه کرد به خاطر این جهت.

س: اتفاقاً برای همین مثال زدند که نمی‌شود تعدیه کرد.

ج: بله؟

س: بالاخره مقام یک جایی است که نمی‌شود تعدیه کرد.... یعنی می‌خواهم بگویم این درست است، یعنی ایشان هم فقط این جا را پذیرفته در جای دیگر را نپذیرفته.

ج: اگر این باشد دیگر فقط مثال زدن به ایشان تمام نیست، تعدیه نمی‌شود که در فقه معروف است، تعدیه نکردن فقط اختصاص به یک فقیه متأخر زمان ما ندارد، این در فقه معروف است که تعدیه نمی‌شود کرد از آن جا به این جا، عکس آن که حالا یک نفری آمده تعدیه کرده می‌گوییم نه این درست نیست، این جا جای این است که آن را ذکر کنیم بگوییم این تعدیه‌ای که بعضی‌ها کردند درست نیست چون امکان خصوصیت این جاها وجود دارد، این جا مثال زدن است، آن طرفش که معروف است، مشهور است.

این هم منشأ سوم، ان شاء الله بقیه معنا هم برای بعد و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۳۱

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لاسيما بقية الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

«المنشأ الرابع أن يكون استبعاد الفرق مغروساً في اذهان عامة العرف» بحث در مناشئ الغاء خصوصيت بود، منشأ چهارم می فرمایند این است که فرق بین آن موضوعی که در دلیل، حکم بر آن رفته و موضوع آخری که ما می خواهیم با الغاء خصوصیت حکم را به آن سرایت بدهیم عند العرف فرق بین این دو موضوع که این حکمش این باشد ولی آن حکمش این نباشد و فرق با هم داشته باشند خیلی مستبعد است که عرف بر نمی تابد که حکم این کذا باشد ولی این حکم برای او نباشد. این استبعاد فرق باعث می شود که وقتی عرف این حکم را روی این موضوع می شنود بگوید که این خصوصیات این موضوع دخالتی ندارد و خصوصیات موجود در آن دیگری هم مانع نیست، پس بنابراین حکم این جا، آن جا هم خواهد بود. حالا از باب مثال فرض کنید در روایات باب استنحاء وارد شده است که «يجزى من الاستنحاء ثلاثة احجار» سه تا سنگ در باب استنحاء برای مستنجی کفایت می کند، با سه تا سنگ. ظاهر ثلاثة احجار، سه تا سنگ جدای از هم هست و الا سه تا نمی شود که، ظاهر این روایت این است که باید سه تا سنگ جدا باشد، حالا آیا این موضوعیت دارد که سه تا سنگ جدا باشد، حالا اگر یک سنگی بزرگ بود با سه گله آن، با سه جای آن آمد استنحاء کرد این فایده ندارد؟ باید حتماً از هم دیگر جدا باشند؟ این جا پیش عرف این انفصال این ما یستنجی به، از یکی دیگر خیلی مستبعد است پیش عرف، چه دخالتی دارد که جدا جدا باشند، به هم نجسبیده باشند؟ چون خیلی پیش عرف مستبعد است که این بخواهد دخالت داشته باشد از این جهت فرموده ثلاثة احجار، می فهمد یعنی با سه جا، اعم از این که جدا باشند یا متصل باشند. فلذا فتوای فقهاء مثلاً چیست؟ بر همین است که اگر یک سنگی هم هست که خب بزرگ است یک مقداری که... یا با یک طرف آن استنحاء می کند ثم با یک طرف دیگرش این سه بار را انجام می دهد، این کفایت می کند. منشأ این الغاء خصوصیت در این جا چیست؟ منشأش این است که مغروس در اذهان عرف استبعاد فرق بین این ثلاثة احجار جدای از هم و سه موضع یک سنگ واحدی است که می تواند این کار را بکند. و هم چنین بعضی مثال های دیگر که حالا در متن می آید می گوئیم.

س: ... فرق آن با قیاس چیست؟

ج: قیاس این است که حالا ان شاء الله در بحث قیاس، آن خواهد آمد. این جا یک فهم عرفی است که (بعد توضیح های این ها می آید) که از خود کلام می فهمند، نه این که از کلام نمی فهمند منتها می گویند چون این شبیه آن است پس حکم این جا را می بریم آن جا. در قیاس یکی این است، حکم این جاست، آن چون شبیه این است، از باب شبهاتی که دارد می گویند پس حکم این جا می رود آن جا، آن هم حکمش همین است. این جا شبهات نیست، از اول وقتی ثلاثة احجار را عرف می فهمد این کلام را این جور معنا می کند.

«المنشأ الرابع أن يكون استبعاد الفرق مغروساً» این کاشته شده باشد این استبعاد فرق در اذهان عامه عرف و مردم «إذا كان استبعاد الفرق بين الموردين عرفاً» مورد یعنی اصل و فرع که قبلاً گفتیم. اصل، آن که حکم روی آن هست، فرع آن که می خواهیم حکم را روی آن ببریم.

«إذا كان استبعاد الفرق بين الموردين» که اصل و فرع باشد، عرفاً یک امر مغروس در ذهن هر فردی «فهو منشأ لتعميم الحكم المستفاد من الدليل و عدم قصره» یعنی عدم قصر و منحصر نمودن حکم «على الموضوع المذكور في القضية» که همان قضیه، مثلاً یجزیک من الاستنجاة ثلاثة احجار باشد. «و من هنا قد يدعى أن قوله عليه السلام و یجزیک من الاستنجاة ثلاثة احجار و إن كان ظاهراً» این قول اگرچه ظاهر است در انفصال ممسوح به، «بعضه عن بعض» یعنی چیزی که به واسطه آن مسح می شود، ممسوح به؛ آن سنگ ها. ظاهر است در انفصال و جدایی چیزی که به واسطه آن مسح می شود، جدایی بعض آن ممسوح از بعض دیگرش «و لكن لخصوصية له لإستبعاد الفرق بين الاتصال و الانفصال عرفاً» که آدرس همان طور که... صاحب جواهر این توجیه را فرموده، این بیان را فرموده. «بل قد يقال» علامه قدس سره در مختلف الشیعه فرموده است «أى عاقل يفرق بين كونه متصلاً و منفصلاً» حالا چه عاقلی می آید می گوید بین این دو تا فرق است؟ یعنی این قدر مسأله در ذهن عرف مغروس است که چه عاقل می آید فرق می گذارد؟ پس بنابراین این که گفته ثلاثة احجار خصوصیت ندارد.

س: ....

ج: اگر کوچک باشد ممکن است ولی اگر یک قدری باشد نه، هیچ به هم ربطی ندارد.

«و کذا يدعى الحاق المبتدئه و المضطربه بذات العادة في الحكم المستفاد من الاخبار الآمرة للنفساء بالأخذ بالعادة»  
 خب در باب نفاس که در موقعی که خانمی فرزندی از او متولد می‌شود ایام نفاس او هست. کلام در این است که چند روز باید نفاس نگه دارد؟ در روایات هست که کسی که عادت دارد، خانمی که عادت دارد به اندازه عادتش نفاس نگه می‌دارد مازاد آن استحاضه می‌شود، مثلاً عادتش هر ماه پنج روز است، پنج نفاس است بقیه‌اش می‌شود استحاضه. حالا کلام در این است که خب ذات عادت روایات داریم که می‌گویند به اندازه آن عدد عادت این را قرار بده. حالا سؤال این است که اگر کسی ذات عادت نیست، مضطربه است، یک دفعه پنج روز است، یک دفعه ده روز است، یک دفعه شش روز است، یک دفعه فلان است، یک دفعه اول ماه است، یک دفعه وسط ماه است، آخر ماه است. نه عدداً و نه زماناً مشخص نیست؛ مضطرب است. یا مبتدئه است؛ اولین بار است که حیض دیده و حالا حامله هم شده و بچه‌دار شده. این ذات عادت نیست که بگوییم... این را بگوییم چند روز؟ چند روز نفاس نگه دارد؟

مرحوم حاج آقای رضای اصفهانی قدس سره در مصباح الفقیه، ایشان فرموده ما از همین روایات شاید فرموده از همین روایاتی که فرموده ذات عادت به اندازه عادتش قرار می‌دهد، عرف این را از این روایات می‌فهمد که یعنی مقدار نفاس از عدد عادت بالاتر نیست. خب حالا اگر ذات عادت است که عددش روشن است، اگر مضطربه هم هست بالاخره بالاترین حیضی که در این دوران اضطراب می‌بیند، گاهی سه روز می‌بیند، گاهی چهار روز می‌بیند، گاهی پنج روز می‌بیند، گاهی هفت روز می‌بیند، دیگه همین است، توی همین‌ها دور می‌زند. پس این نفاس خودش را باید چی قرار بدهد؟ دیگه از عادتش بیشتر نمی‌شود، یعنی بگوییم ده روز. نه از همین هفت روز می‌شود که توی این مجموعه وجود داشته. یا اگر مبتدئه هست، مبتدئه بالاخره حدس زده می‌شود که حیض این چند روزه خواهد بود در طول زمانی که برای او پیش می‌آید؟ به آن اندازه که مثلاً معمولاً به واسطه اقرباء و... مادرش، خواهرهایش، عمه‌هایش، خاله‌هایش، این‌ها می‌فهمد که این، بالاخره این افرادی که از یک چیز هستند، ژن واحدی دارند و چی دارند، این جور است به حسب خلقت‌شان که در روایات هم هست که به اقرباء مراجعه می‌کند. حدس زده می‌شود که این باید مثلاً عادت‌شان این قدر باشد، دیگر نفاسش هم بیش از آن قرار داده نمی‌شود.

از این روایت... چون مغروس در اذهان عرف این است که زمان نفاس بیشتر از عادت نیست، عددش، مقدارش، همان است که در عادت است، دیگه مازاد بر آن نیست، چون این مغروس در ذهن‌شان است ولو روایت فرموده ذات عادت این کار را می‌کند اما این ذات عادت می‌گویند خصوصیت ندارد، الغاء می‌کنند خصوصیتش را، یعنی



می خواهند بگویند که می فهمد کسی که حائض می شود بعد نفساء شد، نفسای او دیگر از ایام عادتش بیشتر نمی شود. این است. خب ببینید این ها یک فهم های عرفی است، یعنی فقیهی که می گوئیم باید عرفی باشد، و این ها بحث های فلسفی نیست، اگر بخواهی آن جوری این جا حرف بزنی خب چه دلیلی است، این هم احتمال دارد و فلان، درست. ولی فهم عرفی که در فقه لازم است، همین است که این جاها را وقتی می بیند متوجه می شود که بله این معنایش این است.

«و کذا يدعى الحاق المبتدئة» کسی که ابتدای حیض دیدن اوست و هنوز عادتت برای او پیدا نشده، «و المضطربة» که عادات مختلف دارد زماناً و عدداً یا عدداً فقط، ولو زماناً داشته باشد. «يدعى» الحاق این دو تا را «بذات العادة فی الحكم المستفاد» الحاق کنیم در چی؟ در حکمی که استفاده می شود از اخباری که امر کننده است «للفساء» برای نفساء به چی امر کردند؟ «بالاخذ بالعادة» گفتند همان زمان عادتت را بگیر، مقدار عادتت را بگیر، آن را نفاس قرار بده، بقیه استحاضه. «بتقريب» چه جور ادعا می شود الحاق این دو تا به ذات عادت؟ «بتقريب أنه يستفاد منها» از آن اخبار آمره «ارتباط النفاس بالحیض» از این اخبار استفاده می شود که نفاس با حیض مرتبط هستند. این دیگر بیشتر از آن نمی شود، با آن مرتبط است در مقدار «و أن عدد نفاس ذات العادة» این «لايزيد عن عدد حیضها فيلحق بها غيرها» پس به ذات عادت ملحق می شود غیر ذات عادت که مضطربه و مبتدئه باشد. چرا؟ «لإستبعاد الفرق بينهما» که بگوئیم بله آن که عادت دارد، ارتباط دارد، زمان هایش مثل هم است، آن که عادت ندارد و مضطربه هست یا مبتدئه است، آن نه، نفاس او ممکن است بیشتر باشد یا کمتر باشد. «فلو كانت مضطربةً فلايزيد نفاسها عن أقصى ایام حیضها» پس اگر آن مرأه مضطربه باشد لایزید نفاس او از نهایت ایام حیض او. نهایت ایام حیض او هر چقدر هست دیگر این نفاس از آن بیشتر نمی شود. «و لو كانت مبتدئة» و اگر آن مرأه مبتدئه باشد «فلايزيد عن أقصى ما يمكن أن يكون إذا...» الان که چیزی ندارد که بگوئیم از کدام حیض هایش، اما ما می کنیم، که همان توضیحی که دادم که حدس زده می شود این به حسب اقربائش این باید حیض او این قدر باشد.

س: ...

ج: تمیز؟ بله آن درست است، آن با تمیز معلوم می شود چقدر هست دیگر. با همان تمیزی که او به کار می برد می بیند مثلاً روی آن تمیزهایی که می دهد پنج روز می شود، حالا نفاس او هم همین پنج روز بیشتر نمی شود. آن تمیز باعث تعیین آن مقدار حیض او می شود. حالا مقدار حیض او که مسلم شد به واسطه این تمیز، حالا نفاس او

بر همان قرار می‌گیرد. این یک بیانی است که فقهای در این باب بیان فرمودند، حالا تمام است یا تمام نیست، این را دیگر در فقه باید با خصوصیاتش بحث شود. یک مثالی است برای مقام که فقهای که این جور الغاء خصوصیت کردند، به این سبب، این سببی که این جا گفته شده.

س: ....

ج: این‌ها عقلی است دیگر. این که شما می‌فرمایید بله چه عیب دارد ممکن است شارع... اما فهم عرف این است، در اثر آن استبعادی که دارد که این‌ها با هم فرق بکنند، از لسان دلیل این جوری می‌فهمد و چون شارع هم مطلع است که عرف این جوری می‌فهمد، اگر غیر این است باید چه کار کند؟ تنبیه کند.

س: پس خود شارع... نیاز به الغاء خصوصیت و این‌ها هم نباشد، علت خاصی دارد که شارع این جور بیان می‌کند؟

ج: نه الغاء خصوصیت... علت شارع که الغاء خصوصیت نیست. عرف به واسطه الغاء خصوصیت از کلام شارع این جور برداشت می‌کند، این جور می‌فهمد و می‌گوید کلامش این جور ظهور دارد این کلام شارع. شارع به خاطر مصالح واقعی است که دارد این حکم را می‌کند، اما در مقام اثبات، ما در مقام دریافت مقاصد شارع و حرف شارع وقتی الغاء خصوصیت عرفیه وجود دارد، عرف الغاء می‌کند و می‌گوید معنای عبارت این است، اگر شما غیر از این می‌خواهید بگویید ای شارع! ما این جور از عبارات می‌فهمیم، پس باید تصریح کنید، باید قید بیاورید.

س: شارع که تصریح کرده، ....

ج: نه، تصریح به این معنا، جلوی فهم مرا بگیرد، بگوید باید متصل نباشد. باید جلوی آن را بگیرد، چون تا او نگوید ما از این سه تا، سه تا نمی‌فهمیم. چون عرف از سه تا، سه تا نمی‌فهمد در این موارد، در اثر استبعاد، اگر غیر از این مورد باشد باید بگوید.

«نعم لو لم یکن استبعاد الفرق بین الموردين مغروساً بهذه المنزلة» بله اگر استبعاد فرق بین دو مور اصل و فرع، مغروس نباشد به این مثابه و منزلت که اصلاً بر نمی‌تابد و می‌گوید معنا همین است، اگر این جوری نباشد «فلا اعتبار به» آن جا آن استبعاد فایده ندارد، مجرد الاستبعاد فایده ندارد بلکه استبعادی که به این حد برسد که اصلاً کلام این جوری معنا می‌کند و بر نمی‌تابد غیر از این معنای آن باشد.

س: .... عرف باید عرف زمان خودش که حدیث را گفته، حکم را گفته باید باشد.

ج: عرف در فهم این جور کلمات واحد است. عرف آن زمان و این زمان ندارد، فرقی نمی‌کند.

س: بعد اگر ما عرف را نداین به خودمان مراجعه می‌کنیم؟

ج: بله، عرف یکی است.

«المنشأ الخامس الارتكاز العرفی و من مناشئ الظهور فی عدم الخصوصية احتفاف ارتكاز العرفی و العقلایی بالخطاب» گاهی در ذهن عرف یک ارتكازی وجود دارد، شارع حرفی که می‌زند در زمینه همان چیزی است که عرف هم به آن ارتكاز دارد، در این جا گفته می‌شود که این ارتكاز عرف در تکوین آن ظهور اثر می‌گذارد، گاهی باعث می‌شود که ظهور کلام اوسع بشود یا اضیق بشود از آن که مدلول اولی کلام است. مدلول اولی کلام ممکن است محدود باشد ولی چون الغاء شده به افرادی که در باره آن موضوع یک ارتكاز وسیعی دارند این جا باعث بشود که آن کلام، آن ضیقش، آن خصوصیت مأخوذه در آن ملغی بشود پیش عرف و یک معنای وسیعی پیدا بکند کما این که گاهی هم برعکس خواهد شد. حالا مثالش. فرض کنید در قرآن شریف آمده است که فرموده «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا» حالا «و ما کنا» فعل ماضی است، زمان دارد یعنی ما در گذشته‌های زمان‌های انبیاء سلف، گذشته‌ها این جور نبودیم که عذاب کنیم تا این که پیامبری بفرستیم یا این که نه، همان جور که مرحوم آقای آخوند فرمودند این منسلخ از زمان است. «و ما کنا» یعنی نه در گذشته، یعنی ما این جوری نیستیم، اصلاً این جوری نیستیم نه به زمان گذشته نظر داشته باشد، ما این جوری نیستیم که قبل از این که رسول بفرستیم عذاب بکنیم. خب حالا کلمه رسول معنای آن چیست؟ یعنی انسانی که به عنوان پیامبر از طرف خدا مبعوث می‌شود و مرسل می‌شود به مردم، این است دیگه. پس در آیه، استحقاق عقاب را و عقاب را چی کرده؟ فرموده قبل از این که پیامبر بفرستم ندارم، این کار را نمی‌کنم. خب این مطلبی است که در این آیه ذکر شده، توی ذهن عرف یک مطلبی است که آقا قبل البیان، بیان به پیغمبر باشد، به یک چیز دیگری باشد، به هر چی، به عقل باشد، به هر چی باشد عقاب درست نیست قبیح است. این مطلبی که در اذهان عرف است، اوسع است از آن چیزی که توی آیه ذکر شده، توی آیه می‌گوید قبل از فرستادن پیغمبر، آن که توی اذهان عرف است این است که عقاب قبل از بیان، حالا آن بیان به پیغمبر باشد، به امام باشد، به هیچ کدام این‌ها نباشد، به چی باشد؟ به عقل باشد یا به وحی باشد که

مستقیماً... بالاخره بیان است. این قیدها را ندارد که خصوص پیامبر، حالا این جا حرف سر این است که آقایان در باب برائت به این آیه استدلال می کنند می گویند ما از این آیه چه می فهمیم؟ از این آیه می فهمیم که این آیه می خواهد بگوید که من قبل البیان عقاب نمی کنم، نه خصوصیت پیامبر که نام او مثلاً محمد مصطفی صلوات الله و سلم است. قبل البیان می خواهد بگوید، پس اوسع می شود به خاطر این ارتکاز معنای عبارت اوسع می شود یعنی همه وقتی این آیه را می خوانند می گویند خدا می خواهد بفرماید من قبل از بیان عقاب نمی کنم. البته این مثالی که زدیم مبنی بر این است که نگوییم کلمه رسول اصلاً کنایه از بیان است. تارةً مثلاً می گوئیم این رسول کنایه از بیان است، خب خود آیه دارد می فرماید که کنایه از بیان است. اما اگر رسول را معنا کردیم به همان معنای بدوی آن یعنی پیامبر و کنایه قرار ندادیم آن وقت مثالی برای مانحن فیه می شود که به واسطه آن ارتکاز عرفی این الغاء خصوصیت رسالت و رسول بودن می شود و مقصود می شود بیان.

«و مناشئ الظهور فی عدم الخصوصية احتفاف ارتکاز العرفی» محتف بودن و پیچیده بودن و در کنار قرار گرفتن ارتکاز عرفی و عقلایی است به خطاب شارع یا خطاب هر گوینده ای.

«بمعنا أن النص إذا ورد فی مورد» که «یوجد» در آن مورد یک ارتکاز عرفی که آن ارتکاز عرفی گسترده تر است از آن خطاب به حسب ظاهر. «فهو» این ورود در مورد این چنینی «موجبٌ للظهور فی عدم الخصوصية و موجبٌ لتعميم الحكم من مورد» از مورد آن خطاب «الی الاوسع» به آن چیزی که وسیع تر است. «فإن المرتکزات العرفية و العقلائية لها دخلٌ فی تکوین الظهور» مرتکزات عرفی و عقلایی برای آن ها دخالت است در پیدایش ظهور، این ها دخالت دارند در پیدایش ظهور. «و تعتبر بمثابة القرائن اللببية المتصلية بالكلام التي تحدد ظهور اللفظ و المراد منه» و به حساب می آیند آن مرتکزات عرفیه و عقلاییه به مثابه قرائن لبّی و غیر گفتاری که متصل هستند به سخنی که موجب می شوند آن قرائن لبّیه تحدید ظهور لفظ را، که ظهور را محدد می کنند، مشخص می کنند، مرز آن را بیان می کنند، روشن می کنند که تا کجا دلالت دارد. «و التي تحدد المراد منه» مراد از کلام را باز مشخص و محدد می کنند از حیث توسعه داشتن مراد یا ضیق بودن مراد.

س: .... یعنی به همان بیان ارتکاز را...

ج: آن دیگر حالا جا به جا یک وجهی دارد که چرا حالا نیامده، نفرموده. «ما کُنَّا معذبین حتی نبین، حتی کان لهم البیان» ما چه می دانیم حالا این بخواهد جایگاه پیامبران را در آن جا مثلاً با نام بردن بیشتر تثبیت بکند.

س: ... یک خصوصیتی در...

ج: خصوصیت را خودش می داند ولی عرف چه کار می کند؟

س: ... خطایش به همین عرف است.

ج: ما عرف هستیم چه کار کنیم، فرض کنید (حالا بعداً هم خواهد بیاید) فرض کنید که بنده عرف نادان هستم این جور می فهمم، آن آقایی که به من حرف دارد می زند، آن مشار که دارد حرف می زند می فهمد که من این جور می فهمم، اگر غیر از این مرادش هست باید یک کار دیگری بکند. حالا بعداً خواهد آمد که گاهی مرتکبات عرفیه اصلاً غلط است ولی هست. ولی چون هست و غلط هم هست و شارع هم قبول ندارد ولی می داند در اثر غلط، کلام برای آن ها این جور می شود، این جا این ظهوری که در اثر همان امر غلط درست می شود حجت است و اگر شارع می خواهد چیز دیگری بگوید باید آن جا قرینه اقامه کند که کلام به آن معنا معنا نشود. بالاخره یک اعتراضی وجود دارند، این جور می فهمند که «و ما کُنَّا معذبین حتی نبعث رسولاً» یا می گوید تا قرآن نفرستیم، تا نگوئیم، تا بیان نکنیم. خب معلوم است که این ها از باب این که معمولاً بیان کردن خدای متعال به ارسال رسل است به این نیست که به تک تک افراد وحی بفرماید. عقل هم معمولاً توی این مسائل چیزی، دایره وسیعی که ندارد یک چند تا مسأله کلی است که عقل آن ها را دلالت می کند، این جور نیست فلذا چون معمولاً به واسطه رسول است خب رسول فرموده و الا رسالت دخالت ندارد، پیامبر بودن. بیان مهم است.

س: ...

ج: در قبلی با این جا فرقی این است که آن جا یک ارتکازی در ذهن عرف نیست می گوید حالا که تو این جا آمدی این جور گفتی با آن فرقی ندارد. آن قبلی این بود، نه این که در ظرف یک ارتکاز عرفی وارد شده، آن قبلی. توی ارتکاز عرف نیست که مثلاً مخرج غائط با این تطهیر می شود؛ با سنگ تطهیر می شود، این توی ذهنش نیست، حالا شارع آمده گفته من با سه تا حجر می گویم پاک می شود. حالا می گوید حالا که تو این را داری می گویی دیگه فرقی بین این که حجرها جدا باشند یا متصل باشند نیست. پس آن لم یرد بر موردی که یک ارتکازی

وجود دارد، نه اصلاً آن امر تعبدی است. اما در این جا، در این منشأ خامس یک ارتکاز عرفی وجود دارد، ارتکاز عرفی در این مثالی که زدیم چیست؟ این که عقاب بدون بیان ظلم است، قبیح است، آقا به او نگفتی، یقه‌اش را می‌آبی می‌گیری؟ چرا انجام ندادی؟ می‌گوید خب نگفتی به من، من خبر نداشتم. پس عقاب بلا... یک چیزی توی ذهن عرف وجود دارد که عقاب بلا بیان قبیح است. حالا خدای متعال در همین ظرفی که توی ذهن عرف این است که عقاب بلا بیان قبیح است می‌فرماید «ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً» ما عقاب نمی‌کنیم تا پیغمبر بفرستیم. این جا می‌فهمند که آره این جا یک گوشه‌ای از همان ارتکاز، تصریح به آن شده و الا مراد اعم است، به خاطر چی این را می‌فهمند، به خاطر وجود آن ارتکاز در ذهن‌شان، پس فرق قبلی با بعدی این است که در قبلی یک امر تعبدی است، اما در آن امر تعبدی استبعاد فرق وجود دارد بین آن مورد. اما این جا یک امر ارتکازی است، قبلاً این ارتکاز وجود دارد، این خطاب در ظرف ارتکاز وارد شده.

«قد يستدل على البرائة» براءت شرعی به قوله تعالی «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً فیقال» استدلال به این می‌شود پس گفته می‌شود در مقام استدلال به این که «خصوصیة الرسول و بعثه ملغاة بالارتکاز العرفی» خصوصیت پیامبر و بعث پیامبر و فرستادن پیامبر، این ملغی است به ارتکاز عرفی. «و یکون موضوع الحکم فی الآیة الکریمه عرفاً مطلق البیان» موضوع مطلق بیان است نه خصوص پیامبر. پس معنای آن این می‌شود «و ما کنا معذبین حتی نبین» یا «حتی یکون للمعاقبین بیان» برای آن‌ها یک بیانی وجود داشته باشد. «و الرسول إنما ذکر باعتبار کونه مبیناً للشریعة فالآیة الکریمه تدل على البرائة أي قبح العقاب بلا بیان» که در ارتکاز عقلاء وجود دارد. این همان را دارد می‌گوید. البته این مبنی است بر این که ما بگوییم در ارتکاز عقلاء قبح عقاب بلا بیان وجود دارد، اگر یک کسی مثل شهید صدر یا مثل مرحوم آقای داماد یا مثل سید یزدی که این‌ها یک اختلافی هم البته با هم دارند، فکر کند که حق الطاعه‌ای بشود این بیان دیگر نمی‌آید.

س: ....

ج: نه، نیشقولی است که اطمینان به عدم آن هست که نه.

س: ...

ج: نه.

«و يستدل على تنجس الماء المضاف بملاقاة النجس بالاخبار الواردة في نجاسة الزيت و السمن و نحوها بملاقاته بتقريب أنّها و إن لم تعد مائاً مضافاً إلا أنّها مثله» یکی از موارد دیگری که از همین الغاء خصوصیت به منشأ ارتکاز استفاده شده این است که خب ما راجع به ماء مضاف در روایات نداریم که آیا ماء مضاف به ملاقات با نجس متنجس می شود یا نمی شود؟ راجع به ماء مضاف روایتی نداریم. اما راجع به زيت داريم، روغن زيتون، روغن حیوانی و این ها داریم. آن جا دارد که بله موش افتاد توی روغن، حضرت می فرماید این را یا استسباح کن یا می گوید نخور یا فلان و این ها. اتفاقاً در همان روایات چیز اگر باشد، دیده باشید، یادتان باشد می گوید موش افتاده توی روغن، تابستان مخصوصاً حجاز و این ها که همه مایع می شود در حقیقت، یک موشی افتاده حالا حضرت فرمود نه نباید بخوری. گفت آقا برای من مهم نیست یعنی من تنفري ندارم، حالا موش را می اندازم دور بقیه اش را می خورم مشکلی ندارم. حضرت فرمود که تو به دینت استخفاف می کنی، به حسب آن نقل به دینت استخفاف می کنی، این استخفاف به دین است. خدا فرموده این را نباید بخوری. این استخفاف به دین است، حالا این جا به خدمت شما عرض شود که حالا روایات در این باب وارد شده، فقها فرمودند خب ما از این خصوصیت نمی فهمیم برای این دو تا، این از باب این است که مایع است، توی ذهن عرف این است که میعان، روان بودن، این باعث سرایت است. حالا این دو تا را که دارد می گوید از باب همین است که سریان دارد، مایع است، خصوصیتی برای روغن زيتون و روغن نمی دانه حیوانی و این ها نیست. علت.. یعنی آن که توی ذهن خودشان بوده این است که در کتافات عرفیه، در قذرات عرفیه همین که مایع باشد، روان باشد می گویند سرایت می کند. حالا از شارع هم می بینند بعض مایعات را گفته، این در حوزه همان ارتکاض وارد شده دیگر، بخشی از آن ارتکاض توی آن روایات آمده، می فرمایند که مراد شارع این است که هر جا مایع باشد، روان باشد سرایت وجود دارد، که یکی از آن ها هم ماء مضاف است دیگر. «و يستدل و من هنا» این يستدل عطف به آن يستدل قبلی است، یعنی «و من هنا قد يستدل على تنجس الماء المضاف بملاقاة النجس» استدلال می شود بر تنجس پیدا کردن و نجس شدن ماء مضاف به واسطه ملاقات نجس، استدلال می شود به چی؟ به اخبار وارده در نجاست زيت و سمن و نحو این دو تا از مایعاتی که در بعضی روایات وارد شده، «بتقريب» استدلال می شود به این روایت، به این تقریب، به تقریب «انها و ان لم تعد مائاً مضافاً» به این که این زيت و سمن و نحو این ها اگر چه ماء مضاف شمرده نمی شود به این ها هیچ کسی نمی گوید ماء مضاف، اگر این ها ماء مضاف بودند خب سرایت دیگر روشن بود، خب ماء مضاف بقیه هم ماء مضاف. اما اصلاً این را عرف به آن ماء مضاف نمی گوید اما در عین حال «إلا أنّها مثله في الميوعة الموجبة لسراية النجاسة بالإرتكاز

العرفی» إلا أنها، این زیت و سمن و این‌ها مثل ماء مضاف است در میعان داشتن، آن میعان داشتنی که موجب سرایت نجاست به حسب ارتکاز عرفی. به حسب ارتکاز عرفی این روان بودن، ملاقات با یک جایش موجب سرایت می‌شود در نظر عرف، «فالتعدی منها إلى الماء المضاف كالتعدی إلى المایعات التي لیست بمضافة» پس تعدی از این زیت و سمن و نحو آن به ماء مضاف همانند تعدی کردن به بقیه مایعاتی است که مضاف نیست مثل نفت، بنزین. خب توی روایات راجع به نفت هم نیامده شاید، بنزین هم نیامده اما این‌ها دیگر می‌گویند زیت که گفته، سمن هم که گفته این هم مثل آن است دیگر. از نظر این که این‌ها مایع هستند. خب همین جور که شما آن بقیه مایعاتی که ماء مضاف به آن گفته نمی‌شود مثل بنزین، مثل نمی‌دانم نفت، مثل شیر، و امثال ذلک این را هم می‌فهمیم از این روایات عرف می‌فهمد، همین جور چی می‌فهمد عرف؟ همین جور ماء مضاف را هم می‌فهمد اگر چه ماء مضاف به آن گفته نمی‌شود.

س: ??

ج: اما ارتکاز است نه. این ارتکازی که در ذهن عرف قبل از ورود این روایات توی ذهن عرف این است که اگر مایعی بریخورد به یک چیز کثیفی قذارت پیدا می‌کند و این قذارتش مختص به همان گله‌ای نیست که اصابت کرده، بلکه به کل سرایت می‌کند. البته این حدی دارد، مثلاً الان هم بعضی مراجع بزرگوار فتوا می‌دهند قبلاً هم بوده این مطلب که اگر خیلی زیاد باشد مثلاً یک دریاچه باشد، یک دریاچه‌ای باشد بنزین است، یا ماء مضاف است مثل این سیل‌هایی که می‌آید. یک دریای سیل راه افتاده حالا یک جایش هم یک گوسفند مرده‌ای توی آن است، یک جایش هم یک گاو مرده، بگوئیم تمام این آب‌ها نجس است؟ این‌ها را می‌گوید نه. عرف نمی‌گوید این جاها را. ولی مثلاً یک پاتیل است، یک سطل است، یک فلان است.. این‌هایی که محدود است، این‌ها را می‌گوید بله همه‌اش نجس است. عرف می‌گوید همه‌اش قدر است.

س: استادش فرقش را ما نفهمیدیم قیاس..

ج: فرقش عرف است. بنده هم نمی‌دانم فرقش چیه؟

س: باید قیاس کننده به جای این که مجتهد باشد عرف است. اگر نه..

ج: قیاس نیست این، نه فهم...



س: ???

ج: نه نه نه. فهم عرف از لسان دلیل است. این را صاحب جواهر... من چند روز پیش‌ها به این عبارت صاحب جواهر یک جا برخورددم در جلد بیست‌ونهم صفحه ۲۸۷ از چاپ اسلامیة، ایشان فرموده که در یک بحثی، فرموده «و لکن لو ساق للفقیه» بعضی از همین تردیدهایی که شما دارید ذکر می‌کنید، ذکر کرده برای بعضی چیزها، فرموده «لو ساق للفقیه التردد بکل ما یجد» هر چیزی می‌تواند برایش موجب شک و تردید بشود، «او الجمود علی کل ما یرد» و بر هر چیزی که وارد شده فقط به همان جمودی که سمن توی روایت من از سمن عدول نمی‌کند. زیت هم وارد شده بر آن جامع، از آن عدول نمی‌تواند بکنم. حتی مایعات دیگر را هم نمی‌توانم به او از حکمش را از او بفهمم. که هر چیزی که «کلما یجد» تردد برایش ایجاد بشود. جمود هم بخواهد بکند «علی کل ما یرد» اگر این جوری باشد «مخضر؟؟ للفقیه عود»، هیچ شاخه‌ای سبز نخواهد شد برای فقه. «و لا قام للدين عمود» هیچ ستونی برافراشته نخواهد شد برای فقه. «و اسئل الله تعالی تنویر البصیره و صفاء السریره» که صفای سریره داشته باشد، شک و تردید و این چیزها خلجان هی نکنند در او، «فإنه رحیم المنان المتفضل الحنان ذو الفضل و الإحسان» خب به خدمت شما عرض شود که حالا این یک حالتی است که باید خدای متعال دیگر اعطایی است دیگر، خدای متعال اگر این را عطا بکند خیلی خوب است. بعد می‌فرماید «إن المرتکز لدی العرف فی القذارات التکوینیة سریانها إلی مطلق المایع» آن چیزی که مرتکز است نزد عرف در قذارات تکوینی، قذارات خودشان مثل بول، مثل غائط، مثل این چیزهایی که در بین خود عرف این‌ها قدر هستند، این‌ها «سریانها الی مطلق المایع» مایعی دون مایعی برایش فرق نمی‌کند پیش آن‌ها. پس این یک ارتکاز موجودی است، یک ارتکاز وسیعی است، حالا اگر شارع آمد زیت و سمن را گفت این اوسع می‌شود به خاطر آن ارتکاز وسیعی که وجود دارد. از آن طرف هم گاهی ارتکاز گفتیم موجب تضییق می‌شود، همین ارتکازات موجب تضییق می‌شود، مثلاً در عرف می‌گویند آقا سرایت... توی ارتکاز عرف این است که سرایت در جایی است که رطوبت مسریه وجود داشته باشد، ولی خشک با خشک بچسبد، ملاقات بکند طوری نمی‌شود. این توی ذهن عرف هست، فلذا به خاطر این فرموده «إغسل ثوبک اذا اصاب الکلب» یا «أصابه الکلب» خب سؤالش که اطلاق دارد، «أصابه الکلب» رطوبت باشد یا نباشد. اما عرف این را مقید می‌کند می‌گویند نمی‌خواهد بگوید جایی که لباس همین جور دارد رد می‌شود یک هو خورد، هم لباس تو خشک است، هم آن کلب خشک است، هوا گرم تابستان هم هست، هیچ چیزی نیست خورد به او نجس شد. این را نمی‌خواهد

بگویند، چه می فهمد؟ مضیق می فهمد، «إذا أصابك مع الرطوبة المسرية» این را می فهمد. پس ارتکاز گاهی توسعه باعث توسعه می شود مثل این جا. گاهی باعث تضییق می شود، این ارتکاز می فرمایند که ..

س:؟؟

ج: نه این ها قدر؟؟؟ نیست.

«و هذا الإرتکاز یوجب انفهام ذلك من الخطاب الشرعی» این ارتکاز، این مرتکز لدی العرف موجب می شود انفهام ذلك یعنی آن موسع از خطاب شرعی در قذارات تعبدیه نیست. این «و ینبقی أن یعلم نکتین» این غلط نیست ادباً، نکتین یا نکتتان باید بگوئیم این جا. و صلی الله علی محمد.

## جلسه ۳۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

«و ینبقی أن یعلم نکتتان، النکته الأولى أنه قد یتکون الارتکاز باطلاً شرعاً بطلان منشأه و لكن لا یضر باعتبار الظهور الناشئ منه نظیر ما افاده السید الامام رحمه الله علی ما تقریر ابجائه حیث قال: عند ما کان بصدد اثبات عدم التداخل فی الاسباب»

در ذیل این منشأ پنجم که ارتکاز عرفی باشد دو نکته را بیان می فرمایند. نکته اولی این است که ارتکاز عرفی، این موجب پیدایش ظهور توسعه ای یا تضییقی می شود ولو این که این ارتکاز از نظر شرع ارتکاز باطلی باشد و شارع آن را قبول نداشته باشد، اما چون وجود دارد، این ارتکاز در ذهن ما وجود دارد و موجب پیدایش این ظهور می شود، ظهور که پیدا شد حجت است ولو منشأ آن یک امر غیر صحیحی باشد، ولو منشأ آن یک امر باطلی باشد. بالاخره ظهور پیدا شده. همان طور که در بحث مفاهیم اگر یاد آقایان باشد در اصول در بحث مفاهیم، آن جا علما می گویند بحث در مفاهیم این است که آیا مثلاً شرط یا وصف یا غایت یا چه یا چه، ظهور در مفهوم دارند یا ندارند و الا اگر ظهور داشته باشد، آن مفروعٌ عنه است که حجت است. کلام در صغری است که ظهوری وجود دارد یا نه؟

و الا اگر ظهور مفروض شد حجیت آن مسلم است. حالا این جا هم همین حرف زده می شود، می گوئیم اگر به سبب یک ارتکازی یک ظهوری پیدا شد؛ توسعه ای یا تضییقی، این ظهور دیگره حجت است ولو آن ارتکاز باطل باشد. بالاخره این کلام این ظهور را پیدا کرده است. مثلاً فرض کنید حالا از باب مثال عرض می کنم، مثلاً فرض کنید که متکلمی می داند که این واژه توی این محیط واژه عربی است، این آدم های عجم، این ها این عربی را این جوری معنا می کنند؛ به غلط. این جا اگر این شخص بیاید بدون اقامه قرینه آن واژه را به کار ببرد، همان که این آدم ها به غلط می فهمند حجت است. برای این که می گویند تو می دانستی که این واژه را مردم این جا همین جور خیال می کنند در لغت عرب معنای این واژه این است. تو هم که متکلم هستی می دانستی، نصب قرینه هم نکردی که آن ها این جور معنا نکنند یا به آن ها تنبیه نکردی، اطلاع ندادی، نگفتی. پس بنابراین همین که ظهور پیدا شد این حجت است ولو این که...

می فرماید: «آنّه قد یكون الإرتکاز باطلاً شرعاً» یک ارتکازی ممکن است شرعاً باطل باشد، چرا؟ لبطلان منشأ آن ارتکاز در نزد شارع. «و لکنه لایضر باعتبار الظهور الناشئ منه» اما این بطلان ارتکاز، این مضر است به اعتبار ظهوری که ناشی از آن ارتکاز می شود نیست، چون فرض این است که این ظهور محقق شده، پیدایش پیدا کرده. حالا مثالی برای این ذکر می کنند، مثالش که حضرت امام قدس سره این مطلب را هم فرمودند، همین کبری که الان گفتیم در کلام حضرت امام قدس سره هست در این بحث. خب در اصول در ذیل بحث مفاهیم یک بحثی داریم که «اذا تعددت الشرط و اتحد الجزاء» آیا در این موارد تداخل اسباب هست یا نیست؟ تداخل مسببات هست یا نیست؟ مثلاً فرموده است که اگر فاره ای در بئر افتاده، فرمودند مثلاً عشرة دلاء چه کار کنید؟ نرح کنید. یک روایت دیگر فرموده است که اگر مثلاً فلان شیء در بئر افتاد عشرة الدلاء نرح کنید. خب این جا تعددت الشرط. یکی افتادن موش است که آن روایت گفته ده دلاء و دلو نرح کنید، آن روایت دیگر هم مثلاً فرموده است که اگر عذره افتاد، عذره متنجسه افتاده، آن هم گفته ده دلاء نرح کنید. حالا صحبت این است که آیا این جا تداخل اسباب است، اگر هم موش مرده افتاد و هم آن عذره متنجسه افتاد معاً، یا متعاقباً قبل از این که آن عشرة الدلاء را انجام داده باشیم، آیا این دو تا سببها تداخل می کنند که یک سبب واحد حساب بشوند یا نه؟ هر کدامشان... اگر دو تا سببها تداخل کنند پس بنابراین یک عشرة الدلاء به عهده ما می آید چون دو تا سببها شدند یک سبب، کسی مثلاً هم خوابیده، هم بول کرده، آیا «اذا نمت تَوْضاً، اذا بولت تَوْضاً» این دو تا سببها تداخل می کنند که کأن سبب واحد

حساب بشود؟ این مال تداخل اسباب است. تداخل مسببات این است که نه، هر کدام از سببها یک وظیفه‌ای را به گردن ما می‌آورند اما در مقام امتثال تداخل می‌کنند، یکی را بیاوری کفایت می‌کند. یعنی دو تا تکلیف به گردن شما آمده جدا جدا، اما مسببات تداخل می‌کنند با یک... مثلاً هم حائض بوده، هم جنب بوده، هم نفساء شده، همه اینها و برای هیچ کدام غسل نکرده، حالا یک غسل می‌رود می‌کند به نیت همه. این تداخل مسببات می‌شود، حالا در این بحث که بحث مهمی هست در اصول، در این بحث... مرحوم امام قدس سره یک وجهی را ابتدائاً ذکر می‌کنند برای این که در این جا تداخل مسببات نیست، تداخل اسباب هم نیست. به چه بیان؟ به این بیان که می‌فرمایند وقتی که شارع می‌فرماید که اگر مثلاً موش مرده افتاد در بئر، ده دلاء بکش، ده دلو بکش، نرح کن، ظاهر مطلب این است که بین این قرار گرفتن موش مرده در این آب بئر، با ده دلو کشیدن یک رابطه‌ای وجود دارد، اگر رابطه نداشت این حکم گزاف بود، برای چی اگر این افتاد باید ده دلو کشید؟ معلوم می‌شود یک رابطه‌ای وجود دارد. آن جایی هم که فرموده اگر عذره نجسه افتاد ده دلو بکش، آن جا هم نشان می‌دهد که بین قرار گرفتن عذره نجسه در بئر، بین آن و ده دلو کشیدن چیست؟ رابطه وجود دارد و الا لکان گزافاً. برای چی وقتی این جور. پس اینها رابطه دارند. حالا که رابطه دارند، این تناسب این که هم آن رابطه دارد با ده تا کشیدن، هم آن یکی دیگر رابطه دارد با ده تا کشیدن، پس نتیجه‌اش چه می‌شود؟ نتیجه‌اش این می‌شود که تداخل نیست، هم دو تا ده تا، هم به خاطر این که موش افتاده ده تا باید بکشی، هم به خاطر این که عذره نجسه افتاده باید ده تا بکشی. قضائاً و اقتضائاً به این که این تنهایی، این عامل، این شرط با این جزاء رابطه دارد، این شرط دیگر هم با همین جزاء رابطه دارد. پس این اقتضاء می‌کند که... برای توجیه این که و استظهار این که تداخل مسببات نیست، این بیان گفته می‌شود.

امام قدس سره می‌گویند نه، ظاهراً یا مثلاً ممکن است کسی بگوید این بعید است که منشأ این استظهار این باشد. بلکه منشأ استظهار چیه؟ این تناسب منشأ استظهار نیست، بلکه منشأ استظهار یک امر آخری است باید آن را بگویند، مردم در زندگی روزمره خودشان می‌بینند که هر سببی مسبب جدای خودش را دارد، اثر جدای خودش را دارد. هر سببی مسبب خاص خودش را دارد، اثر خودش را می‌گذارد. پس وقتی تعدد اسباب شد قهراً تعدد مسببات می‌شود، هر کدام اثر ویژه خودش را می‌گذارد، چون می‌بینند تعدد اسباب در تکوین، موجب تعدد مسببات و معلولات است از این جهت توی ارتکازشان این است که پس افتادن موش مرده سبب برای کشیدن ده تا است و آن را ایجاد می‌کنند. افتادن آن عذره نجسه آن هم یک سبب است، پس مسبب خودش را ایجاد می‌کند. از باب این که

در تکوین می بینند تعدد اسباب موجب تعدد مسببات و معلولات می شود این جا هم می گویند خب ظاهر این است که این سبب است، آن هم سبب است پس هر کدام مسبب جدای خودش را دارد. حالا این جا این حرف را ایشان زدند، فرمودند این علت است، درست است این ارتکاز غلط است چون ما گفتیم نباید علت تشریحی را و اعتباری را با علت تکوینی مقایسه کرد. این ارتکاز غلط است که باب علت اعتباری و موضوعات در حقیقت علت هم نیستند، موضوعات هستند، این ها حسابش با علت تکوینی مختلف است، جدا است و معنا ندارد و غلط است از نظر استدلالی و برهانی که ما امور اعتباری و قانونی را با امور تکوینی مقایسه بکنیم، احکام آن جا را بخواهیم این جا بیاوریم. این غلط است. اما در عین حال با این که این غلط است، این ارتکاز غلط است، اما چون مغروس در اذهان عامه مردم هست از این عبارت شارع که به آن ها القاء شده و آن عبارت شارع که به آن ها القاء شده این جور برداشت می کنند، این ظهور دیگه حجت است، در این مسأله وقتی جواب این حرف را خواستند بدهند، این کبری را به کار گرفتند. این کبرایی که ما این جا به عنوان نکته اولی در این کتاب ذکر شده. حالا می فرمایند....

س: بحث الغاء خصوصیت نیست.

ج: نه نیست، در پایان می گوئیم بله الغاء خصوصیت نیست، می خواهیم این جا چه بگوئیم؟ می خواهیم بگوئیم... این مثال درست است برای الغاء خصوصیت نیست اما می خواهیم این را بگوئیم که ارتکاز ولو غلط باشد می تواند یک جایی موجب الغاء خصوصیت و ظهور بشود و اشکالی ندارد.

می فرمایند که: «نظیر ما افاده السید الامام رحمه الله علی ما تقریر ابحاثه» که این جواهر الاصول این جا آدرس داده شده، قهراً توی بقیه تقاریر هم هست، این تقریر جواهر الاصول مال مرحوم آقای لنگرودی یک امتیازاتی دارد، من جمله این است که مطالب را بازتر، روشن تر خیلی جاها و مبسوط تر ایشان تقریر کرده و فرموده.

«حيث قال عند ما كان بسبب عدم تداخل في الاسباب» در آن جایی که ایشان به صدد اثبات عدم تداخل در اسباب و مسببات است، آن جا فرموده. فرموده: «إنَّ المناسبةَ العرفيةَ بين الشرط و الجزء موجبةٌ لتقديم ظهور اطلاق الشرط على اطلاق الجزء» فرموده مناسبت عرفیه بین شرط و جزء موجب می شود که مقدم بشود و مقدم داشته بشود ظهور اطلاق شرط بر اطلاق جزء. اطلاق شرط این است که می گوید اگر فاره میته؛ موش مرده افتاد در آب، ده دلاء بکش سواءً این که این افتادن موش مسبوق به افتادن چیزهای دیگر باشد یا نباشد، مقارن باشد یا نباشد، ملحق باشد یا

نباشد. این اطلاق دارد. پس می‌گویید این در هر حالتی بود شما برای این باید ده تا بکشی، این اطلاق شرط. اطلاق جزاء می‌گوید چی؟ اطلاق جزاء این است که فرموده این کار را انجام بده، این ده دلاء را انجام بده ولو این که به حسب اطلاق این است که... مقتضای اطلاق این است که همین ده تا انجام دادن، نگفته دوباره، نگفته مکرراً، گفته این ده تا دلاء کشیدن را تحقق ببخش، خب ظاهر این این است که یک بار هم شما به خاطر... ولو اسباب متعدد بوده یک بار که بکشی این را انجام دادی، این اطلاق را محقق کردی، یعنی ده تا کشیدن محقق شده چون نگفته مکرر، چون نگفته متعدد، گفته این را انجام بده، خب انجام دادم دیگر. پس یک اطلاقی هم جزاء دارد که مقتضای اطلاق جزاء چیست؟ این است که شما به یک بار می‌توانی بسنده بکنی، مثلاً اگر مولی گفت اکرم العالم، و در کلام دیگرش گفت اکرم الهاشمی، این را مولی گفت، اگر شما این اکرم العالم و اکرم الهاشمی، خب آن موضوعش عالم است، آن موضوعش هاشمی است، آن دلالت می‌کند که علم موجب می‌شود که اکرام بکن، آن دلالت می‌کند که هاشمی بودن موجب اکرام است، حالا اگر شما یک عالم هاشمی را پیدا کردی او را اکرام کردی هر دو را امتثال کردید دیگه، لازم نیست که بیایی یک دفعه یک هاشمی جدا پیدا کنی اکرام بکنی، یک عالم جدا پیدا کنی اکرام بکنی، یا همین هاشمی را دو دفعه اکرام بکنی. وقتی عالم هاشمی وارد مجلس شد بلند شوی بگویی این برای هاشمی بودن تو، بنشین دوباره بلند بشوی بگویی این برای عالم بودن تو، نه، چون نگفته مکرراً، گفته اکرم. این که گفته اکرم و اطلاق دارد، نگفته مکرر، متعدد، باعث می‌شود که امتثال به یک وجود موجود بشود. خب ما وقتی نگاه می‌کنیم به اطلاق جزاء می‌بینیم می‌شود به یکی بسنده کرد، اما از آن طرف وقتی شرطها را می‌بینیم که او گفته اگر این جوری شد کذا، اگر آن جوری شد کذا، شرطها چون متعدد است و تناسب بین شرط و جزاء اقتضاء می‌کند که آن هم متعدد بشود فلذا ظهور شرط را در تعدد مقدم می‌داریم بر ظهور جزاء در اطلاق یکی که باید بکند و می‌گوییم که چی؟ می‌گوییم نه باید متعدد باشد. پس اسباب تداخل نکردند، مسببات هم می‌گوییم باید متعدد باشند.

س: ... هاشمی و عالم داخل هم هستند، اما اگر بگوییم هاشمی و نحوی را اکرام بکن...

ج: خب یک هاشمی نحوی پیدا کردیم. مگر آقای هاشمی نحوی نداریم. یک هاشمی نحوی پیدا می‌کنی یک بار اکرامش می‌کنی.

س: ...

ج: هر چه شما مثال بزنی که تداخل می‌کند همین جور است. حتی توی نمازها الان توی رساله‌های عملی توی عروه هم هست، خیلی بزرگان هم فرمودند که دو رکعت نافله مغرب را می‌شود به شکل نماز غفیله خواند، یعنی لازم نیست شما شش رکعت بخوانی؛ چهار رکعت برای نافله مغرب، دو رکعت جدا هم برای نافله غفیله، دو رکعت از همان نافله مغرب را به شکل غفیله انجام بده. چرا؟ این هر دو می‌شود. این مصداق هر دو است. نافله مغرب چیست؟ دو رکعت نماز که حمد و سوره می‌خوانی و فلان می‌کنی. غفیله هم این است که دو رکعت بخوانی این آیه و این جور این کار را بکنی. هر دو تداخل می‌کند در یک چیز.

س: .... تنزیه چاه...

ج: مگر نگفته ده تا بکش، خب من ده تا کشیدم دیگر.

س: استاد مثل ...

ج: آهان، پس خود ده تا بکش به همین محقق می‌شود منتها چی جلوی ما را این جا می‌گیرد؟ این بیان می‌گوید چی جلوی ما را می‌گیرد؟ این می‌گیرد که آن روایتی که گفته اگر موش مرده افتاد ده تا بکش، ظاهرش این است که بین افتادن موش مرده و ده تا کشیدن یک رابطه است و الا جزاف می‌شود. آن هم که گفته اگر عذره نجسه افتاده ده تا بکش، دلالت می‌کند بر این که بین افتاده عذره نجسه و ده تا کشید رابطه است. چون بین این و ده تا کشیدن رابطه است، بین آن هم و ده تا کشیدن رابطه است، این باعث می‌شود که بگوییم خب پس دو تا چیز تناسب این جا ایجاد شده، دو مناسب این جا ایجاد شده پس دو تا هم کشیدن باید در این جا تحقق پیدا بکند.

می‌فرماید که: «موجبةً لترتيب ظهور اطلاق الشرط» که تعدد را اقتضاء می‌کند بر اطلاق جزاء که یکی بودن را اقتضاء می‌کند. «فیدرک العرف بفطرته و ارتكازه» عرف در این جا به سبب فطرت و ارتكازش که در مغروس است که تناسب‌ها وقتی متعدد شد باید جزاءها هم متعدد بشود یدرک چی را؟ این را که «أنه يتعدد الجزاء عند تعدد شرطه» این را درک می‌کند که جزاء عند تعدد شرط، تعدد پیدا می‌کند. «ثم» این را امام ابتدائاً فرموده که به این بیان ممکن است بگوییم که تداخل اسباب نمی‌شود، قهراً تداخل مسببات به این معنا که مسببات مختلفی به دوش می‌آید.

«ثم استشكل عليه بأنه من البعيد أن يكون الارتكاز العرفي لأجل المناسبة بين الشرط و الجزاء» البته بعید است که این ارتكاز عرفی، این ارتكازی که می‌فهمد حالا که شرط متعدد است جزاء هم باید متعدد باشد، بعید است که این

ارتکاز و این فهم به واسطه چی باشد؟ این مناسبت باشد که توضیح دادیم. این بعید است. «بل أن مقایسه التشریح علی التکوین اورث هذا الارتکاز» نه تناسب است، بلکه مقایسه تشریح و تقنین با تکوین، آن چه که در عالم کون رخ می دهد مقایسه این تشریح با آن باعث شده بگویند بین آن جا وقتی سببها مختلف می شود، علتها مختلف می شود و ویروسها مثلاً.... ویروسهای مختلف بود، دردهای مختلف ایجاد می شود. باد می آید، باران می آید، زلزله می آید، هر کدام سبب مختلف است چیزهای مختلف ایجاد می کند. چون می بینند در تکوین این جوری است این جا هم می گویند خب یک سبب افتادن موش است، یک سبب افتادن عذره نجسه است، یک سبب مثلاً فلان امر است، یک سبب فلان، پس هر کدام یک مسبب جدا هم دارد دیگر. این سبب این است، نه آن تناسب.

می فرمایند که: «بل أن مقایسه التشریح علی التکوین اورث هذا الارتکاز» نه آن مناسبت. «لأن العلل الخارجیة» چطور این مقایسه تشریح و تکوین باعث شده؟ می فرمایند چون علل خارجی به مرثا و مسمع مردم است، ناس است و عرف است. «فهم یرون أن کل علة تؤثر اثرأ غیر ما تؤثره الأخری» می بینند هر علتی یک اثری می گذارد غیر اثری که علت دیگر می گذارد. «فأورث هذا ارتکازاً لهم فی باب التشریح» این مشاهده آن جا یک ارتکازی را برای آنها در عالم تشریح هم پدید می آورد که این جا را هم همان جور محاسبه می کنند. «بحیث إن قدح هذا الامر فی اذهانهم عند تعدد العلل و الاسباب الشرعیة» به جوری این ارتکاز در نفوس آنها قرار می گیرد که همین امر منقذ می شود و پیدایش پیدا می کند در اذهان عقلاء نزد تعدد علل و اسباب شرعیه. وقتی علل و اسباب شرعیه هم تعدد پیدا می کند توی ذهن آنها می آید که این جا هم مثل تکوین باید معلولهایش هم تعدد پیدا بکند و مسببات هم متعدد بشود. می فرماید علت این است.

«ثم استشکل علیه» به این مطلب که پس این به درد نمی خورد، آن تناسبی که شما گفتید، آن تناسب که درست نیست، علت این است، این هم که یک امر درستی نیست. ایشان فرموده «فاجابت عنه بآنا و إن ابطلنا قیاس التشریح علی التکوین» اگر چه ما گفتیم که این غلط است که ما تشریح را به تکوین بخواهیم قیاس کنیم و بسنجیم «و مقتضاه عدم صحه هذا الارتکاز العرفی» و مقتضای بطلان قیاس تشریح به تکوین، عدم صحت این ارتکاز عرفی است که می گویند هر چیزی در علل تکوینی هست باید در علل تشریحی هم باشد. این ارتکاز غلط است. «إلا أنه حیث اورث ظهوراً عرفیاً للكلام فلا بد یان یتبع» الا این که همین ارتکاز غلط و باطل که این جا منشأ شده که «اذا وقعت الفارة فی البئر فانزح عشرة دلاء» آن جا هم گفته «اذا وقعت العذرة النجسة فی البئر فانزح عشرة دلاء» این جا



می گویند خب پس این افتادن موش یک علت، افتادن عذره نجسه یک علت، پس آن علت معلول خودش را دارد، این علت هم معلول خودش را دارد، پس بنابراین اینها تداخل نمی کنند مثل این اگر در خارج آن ویروس می آمد این بیماری را ایجاد می کرد، آن ویروس می آمد این بیماری را ایجاد می کرد این هم مثل آن جاست. این ارتکاز غلط است ولی چون در ذهن شان هست از کلام مولی این را می فهمند، این ظهور را دارد. حالا که این ظهور درست شد، ظهور حجت است دیگر، حالا هر جا می خواهد پیدا شده باشد.

س: این ظهور است یا بحث عقلی است؟ یعنی الان این ارتکاز باعث ظهورگیری از دو تا روایت شد یا نه؟

ج: بله ظهورگیری شد، یعنی آن جا می فهمند که این چیست؟ این علت است برای این که این انجام بشود. یعنی می فهمند که مولی دارد می گوید اگر این شد باید این را انجام بدهی.

س: دو باره باید انجام بدهی؟

ج: نه، حالا آن تداخل مسببات یک چیز دیگری است. یعنی دو تا تکلیف آورد. نه یک نزع عشرة دلاء معلول آن است. نه، دو تا. اما حالا دو تا شد در مقام عمل تداخل می کند آن در داخل مسببات است. پس اسباب تداخل نکرد. یعنی دو تا چیز را به دوش آورد. این در بحث تداخل اسباب و مسببات، از تداخل اسباب یعنی اصلاً یک چیز به دوش می آورد. عدم تداخل اسباب یعنی نه یک چیز نمی آورد دو چیز می آورد. خب حالا دو چیز آورد، حالا من در مقام امتثال می توانم هر دو را با یک چیز انجام بدهم یا نه؟ آن تداخل مسببات است. اگر گفتیم می شود، تداخل مسببات است، اگر گفتیم نمی شود، تداخل مسببات هم نیست باید تکرار بکنید. مثلاً ما در باب غسل یا در باب وضو به فرمایش بزرگان از ادله خارجی فهمیدیم تداخل مسببات هست. چون روایات داریم که اگر جنب بود و حائض بود و چه بود و چه بود، همه گفته با یک بار. اگر حائض بود و مسح میت کرد با یک بار. این روایت چون داریم پس تداخل مسببات شده، اما اگر یک جا دلیل خارجی نداشته باشیم نه، می گوییم تداخل مسببات... دو تا تکلیف به دوش من آمده هر کدام را جدا باید انجام بدهم.

س: عدم تداخل حکم عقلی است یا ارتکاز عرفی است؟ عقل دارد حکم می کند که هر علتی یک معلول خاص خودش را دارد.

ج: نه، آن که عقلاء در عالم خارج می بینند با چشم شان رؤیت می کنند، تجربه می کنند، هر علتی معلول خودش را دارد. می بینند این را، کار به عقل نداریم می بینند این را، به مرثا و مسمع منهم دارند می بینند. هر علتی پدیدار می شود معلول خودش را جدا دارد، اثر خودش را جدا دارد. چون آن که مانوس به ذهن شان این است که علل تکوینی است وقتی شارع هم می گوید اگر این افتاد این جور، اگر آن افتاد، می فهمد این علت است و معلول خودش را دارد، آن علت هم معلول خودش را دارد.

خب «إلا أنه حيث اورث ظهوراً عرفياً للكلام فلا بد بأن يتبع وأن الظهور هو المتبع في امثال المقام» چرا باید متبع بشود؟ می فرمایند چون در امثال مقام که کلام است آن که متبع است ظهور است و این ظهور هم فرض این است که محقق شده. «و لا ينظر الى منشأ حصوله» آن که متبع است نفس ظهور است، و نظر نمی شود به منشأ حصول این ظهور که منشأ آن چی بوده. «و إلا لأوجب الاشكال في كثير من الظهورات» اگر ما بخواهیم به مناشئ ظهورات توجه کنیم، بسیاری از این ظهورات را باید بگذاریم کنار. چون بسیاری از این ظهورات براساس یک ذهنیاتی در عرف پیدا می شود که آن ذهنیات ممکن است درست هم نباشد. پس کل الملاك، ظهور کلام است. منشأ ولو باطل باشد.

«و هذا» بعد حالا این مطلبی که این آقا به ذهن شان آمد و فرمودند که این بحث ربطی به الغاء خصوصیت نداشت، این همین است که حالا این جا می فرمایند. «و هذا و إن لم يكن مرتبطاً بالغاء الخصوصية» این مثالی که ما آوردیم و این نکته ای که داریم می گوییم، این به الغاء ربط ندارد، مثال و حرف های امام به الغاء خصوصیت ربط نداشت. نه، این را برای چی آوردیم؟ می خواهیم بگوییم اگر یک جایی یک ارتکازی موجب الغاء خصوصیت شد و آن ارتکاز واقعاً صحیح نبود، این مضر به حجیت آن الغاء خصوصیت نیست. منتها چون این حرف را امام در آن جا بیان فرموده و از افاضات ایشان است این را به این عنوان ذکر کردیم.

س: ثمره بحث مان از مناشئ ظهور آن وقت چه می شود؟

ج: بر این است که توجه کنیم خیلی جاها اگر این منشأ هست بفهمیم ظهور وجود دارد.

س: اگر توجه به منشأ نکنیم ظهور ندارد؟

ج: نه، گاهی توجه وقتی به منشأ نداشته باشد، فقیه درک ظهور نمی‌کند. این کمکی به فقیه است که بفهمد این مناشی است، پس این جا ظهور ممکن است باشد.

س: استاد یعنی شارع نمی‌تواند توی مناشی ظهور دخالت کند...

ج: دخالت به معنا، می‌تواند جلوی آن را بگیرد به این که اقامه قرینه بر خلاف آن بکند. شما هم می‌توانید، اقامه قرینه بر خلافش بکنید.

«هذا و إن لم یکن مرتبطاً بالغاء الخصوصية بل هو استظهار عرفی» بلکه این یک استظهار عرفی است یعنی این عدم تداخل اسباب یک استظهار عرفی است در قضایای شرطیه که منشأ این استظهار عرفی هم چیست؟ «قیاس التشریح بالتکوین» است.؟؟ که گفتیم یعنی قیاس تشریح در ذهن مردم به تکوین، می‌گویند آن جا تعدد علل موجب تعدد معلول می‌شود، پس در تشریحات هم تعدد شرط موجب تعدد جزاء می‌شود.

«إلا أن ما أفید» درست است این مربوط به آن جا است «إلا أن ما أفید من الكبرى الكلية» که آن کبرای کلی چیست؟ این است که «أن الظهور إذا انعقد یكون معتبراً و حجةً و إن كان منشأه باطلاً» این مطلب و این کبرای کلی «یجری فی الغاء الخصوصية ایضاً» که اگر منشأش هم باطل بود لا بأس.

«فقد یكون الارتکاز المنشأ لإلغاءها» پس گاهی می‌باشد ارتکازی که منشأ برای الغاء خصوصیت است «امراً غیر صحیح و مع ذلك صح الاعتماد علی الظهور الناشئ منه» اما بر ظهوری که ناشی از همین ارتکاز بشود می‌شود اعتماد کرد و استناد کرد و آن حجت باشد بین ما و خدای متعال.

س: همین عدم نصب قرینه امضای شارع است برای این ارتکاز غلط؟

ج: نه نه، این است که ظهوری پیدا شده، ظهور هم عند العقلاء حجت است، شارع هم از ظهور ردع نکرده حجیت ظواهر را، شارع کاری به آن منشأ ندارد، ممکن است آن را هم ابطال کند، اعلام کند که آن باطل است، ولی بالاخره وجود دارد در ذهن مردم. حالا که وجود دارد... مثلاً در باب بعضی چیزها مثلاً شیربها، شیربها شرعیت ندارد. آن وقت‌ها مرسوم بود، حالا دیگر مثل این که الحمدلله برداشته شده. ولی این کلمه باعث می‌شد که توی این عقدنامه‌ها یک چیزی که می‌نوشتند به واسطه آن، معنای این عبارت می‌شد همان شیربها. خب آن غلط است ولی بالاخره این ظهور دارد دیگه. این ظهور حجت است.

## جلسه ۳۳

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لاسيما بقيه الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

«النكته الثانية: لا بد لإلغاء الخصوصية بالإرتكاز العرفى من ثبوته بمثابة يوجب الظهور فى عدم الخصوصية و الإنتفاء الإحتمال المعتد به عقلاً ثباً بالفرق بين المورد النص و غيره».

نکته دومى که در بحث منشأیت ارتکاز برای القاء خصوصیت بیان می‌فرمایند این است که باید درجه این ارتکاز به حدی بالا باشد که واقعاً موجب ظهور بشود برای دلیل. و الا مطلق ارتکاز، ارتکازهایی که ضعیف است به جوری که مغفول عنه هست بسیاری از اوقات، و اگر بخواهد انسان به آن توجه کند باید فکر کند، تأمل کند تا بگوید آره این جوری است. آن‌ها موجب ظهور نمی‌شود، آن موجب ظهور می‌شود که به حدی از وضوع و جلاء در اذهان متعارف عرف وجود دارد که مثل قرینه حافه حساب می‌شود، این جور قرائن بله موجب ظهور می‌شود، ظهور کلام می‌شود و همین که این جا توی پرانتز این نکته را عرض بکنیم که بعضی دوستان سؤال می‌کردند که فرق مثلاً الغاء خصوصیت با تنقیح مناط مثلاً چیست؟ در تنقیح مناط و این‌ها ظهور برای کلام، یعنی برای اصل پیدا نمی‌شود نسبت به فرع، نه معنای اصل همان است که فهمیده می‌شود از آن، توسعه ندارد، منتها ما علت حکم را در آن جا چون به دست می‌آوریم می‌گوییم این علت در آن جا هم وجود دارد پس حکم هم در آن جا وجود دارد. مثلاً شارع فرموده الخمر حرام، الخمر حرام شامل فقاع نمی‌شود، شامل الکل نمی‌شود، ظهوری در این ندارد. اما ما علت حرمت خمر را می‌گوییم چیه؟ اگر رفتیم به دست آوردیم علت حرمت خمر اسکار است، بعد دیدیم این اسکار در فقاع موجود است، در الکل موجود است می‌گوییم حکمی که آن جا هست، پس آن جا هم هست. نه این که معنای الخمر حرام یک معنایی است که شامل فقاع هم می‌شود. یا شامل الکل هم می‌شود، ظهور درست نمی‌کند برای آن، این در تنقیح مناط این جوری است، اما در الغاء خصوصیت می‌گوییم اصلاً معنا همین است. وقتی می‌گویی «الرجل إذا شک بین

الثلاث و الأربع» اصلاً ظهورش در این است که یعنی مکلف. نه این که مرد بما أنه مرد. اصلاً از این کلام می فهمند که یعنی مکلف. خود ظهور این کلام این است. حالا ارتکازی که می خواهد ظهورساز باشد باید ارتکازی باشد که به یک مثابه و به یک درجه ای باشد که آن قدر در ذهن افراد روشن است، واضح است، جلی است که هر کلامی را که به آن ها القاء می شود مکتف به این امر ارتکازی می شود و قهراً ظهور آن عوض می شود. «لابد لإلغاء الخصوصية بالإرتکاز العرفی»، از چی لابد؟ «من ثبوته بمثابه» از ثبوت آن ارتکاز عرفی به مثابه و به درجه ای که «یوجب الظهور فی عدم الخصوصية» که آن ارتکاز موجب ظهور در عدم خصوصیت بشود یعنی اصلاً کلام ظهور پیدا کند در عدم خصوصیت. «و الإنتفاء الإحتمال المعتد به عقلاً ثبوتاً للفرق بین المورد النص و غیره»، و موجب شود چه چیزی را؟ انتفاء احتمال معتد به از نظر عقلایی برای فرق بین مورد نص و غیر مورد نص. «و الإنتفاء الإحتمال المعتد به»، احتمال معتد به که می گوئیم یعنی احتمالات خیلی دور از ذهن مستبعد آن ها اشکالی ندارد، آن ها مضر نیست. اما احتمال معتد به، برای فرق بین مورد نص و غیر از بین برود. مثلاً وقتی می گوید همین طوری که بعداً مثال می آید فرمود «الرجل اذا شک بین الثلاث و الأربع» چون ارتکاز مردم این است که توی این جور مسائل که مربوط به شکیات و این ها می شود فرقی بین زن و مرد نیست، این یک امر مرتکز است در اذهان. توی این جور مسائل فرقی بین زن و مرد نیست. ولی قضاوت احتمال دارد فرق باشد. یا امارت با همزه امیر بخواهد باشد، سلطان بخواهد باشد، این ممکن است فرق باشد چرا؟ برای این که آن جاها احتیاج دارد به این که مزاوله با مردم داشته باشد، با جمعیت داشته باشد، شاید شارع می خواهد با این که خانم ها باید در عفاف باشند، در ستار باشند، مورد توجه مردها قرار نگیرند، آن کرامت شان از بین نرود، کرامتاً لهنّ ممکن است بفرمایند این مناسب را نداشته باشد برای شما. نه این که از کتر شأن شان است، برای این که کرامت شان محفوظ بماند. این را نداشته باشد، احتمال فرق می دهیم در آن جا. اما آن مرد اگر شک بین دو و سه کرد، وظیفه اش فلان چیز است، اما زن اگر کرد وظیفه اش این نباشد. مرد اگر یک کلام آدمی از او صادر شد سجده سهو باید بکند، سهواً و زن نه. مثلاً سجده سهو نباید بکند یا چند تا سجده سهو باید بکند. توی سجده سهو این ذکر لازم است اگر مرد باشد این جور باید ذکر بگوید، اگر زن باشد یک جور دیگر باید ذکر بگوید. این ها احتمالش داده نمی شود در ارتکاز عقلایی و عرفی. چون ارتکاز به این مثابه است فلذا وقتی می گوید إذا شک رجل، این جا، این ارتکاز موجب می شود که این احتمال فرق اصلاً منتفی بشود و لذا به خاطر همین که لابد من ثبوته بمثابه کذا، این لذا مرجع مشاراً الیه آن است. و لذا «قد ینکر أن یقتضیَ الإرتکاز العرفی تعد الحكم بالنجاسة مثل البول الداخلی، الذی لا یمكن ادراکه عادتاً، كما إذا کان فی المثانه»، گفته اند انکار می شود از

طرف بعضی فقها انکار می شود اقتضاء ارتکاز عرفی تعدی حکم به نجاست به مثل بولی که داخل در بدن هست، به شکلی داخل در بدن هست؟ «لا یمکن ادراکه عادتاً کما إذا کان فی المثانه». گفته می شود بول خارجی نجس است اما بولی که داخل مثانه هست و داخل بدن هست، آن هم نجس است؟ حالا اگر فرض کنید برای جهتی با سوزن چیز آمدند داخل مثانه کردند و وقتی که این سوزن آمد بیرون بولی نبود، به خاطر این که به جداره های چیز کشیده می شود هیچ بولی به آن نبود، این جا می توانیم بگوییم این سوزن چون داخل مثانه ملاقات کرده با بول، پس نجس است؟ متنجس شده؟ نه. چون ما دلیلی این ها فرمودند نداریم برای این که بول داخل مثانه هم نجس است. بله بول بیرونی نجس است. توضیح مطلب این است که ما ادله ای که داریم، نداریم البول نجس، تا ما بگوییم این اطلاق دارد، عموم دارد. حکم رفته روی عنوان بول، طبیعت بول، چنین دلیلی ما نداریم، آن که دلیل هایی که داریم همه اش بول های خارجی است، می گوید أصابه ثوبی البول، می گوید بشوی، می فرماید بشوی. أصاب چی.. می گوید بشوی. همه اش بول های خارجی است، اگر ما بخواهیم بگوییم بول درونی هم نجس است باید از این تعدی به او بکنیم، عنوان عامی که نداشتیم، چون باید تعدی بکنیم، این جا آیا واقعاً یک ارتکازی وجود دارد که بیاید بگوید فرقی بین این بول و آن بول نیست، پس مقصود بول است، چه درون باشد، چه بیرون باشد؟ قد ینکر که نه. چنین ارتکازی وجود ندارد. ممکن است گفته بشود به چه دلیل شارع، ممکن است شارع آن بول درونی را که کسی به آن تماسی ندارد یا نجس نداند. حتی از نظر علمی هم ممکن است همین جور باشد. یعنی ممکن است بول وقتی بیرون می آید، دارای یک خصوصیتی است که وقتی در فضا قرار می گیرد، در جو آزاد قرار می گیرد، آن مقتضیات قذارتش بالفعل می شود ولی تا مادامی که درون هست ممکن است فقط اقتضاء است ولی شرایط برای این که آن قذارتش بالفعل بشود وجود نداشته باشد، ممکن است این جوری باشد. پس بنابر این نمی توانیم تعدی کنیم، درباره دم هم همین جور است. ما یک دلیلی نداریم الدم نجس که ما بگوییم اطلاق دارد، عموم دارد دم داخل را شامل می شود، دم خارج را شامل می شود. این دم هایی که سؤال شده همه اش همین است. أصاب ثوبی دم، چی چی.. حضرت فرموده این ها.. از این بخواهیم به دم درونی هم تعدی بکنیم باید بگوییم الغاء خصوصیت بکنیم. این القاء خصوصیت مستند آن چه می تواند باشد؟ اگر بخواهد همین ارتکاز عرفی باشد این ارتکاز به این مثابه در این موارد نیست. و وجداناً انسان می بیند فرق هست بین آن چیزی که بیرون می آید یا.. مثلاً فرض کنید این خلط هایی که در بدن هست، آب بینی مثلاً این ها. این آب بینی اگر بیرون بیاید کسی بینی اش را حالا ببخشید دیگر حالا برای روشن شدن مسأله کار به این جاها کشیده. آب بینی که مثلاً با دستمال، با چیزی این آب را گرفته، این چه قدر تنفر هست از این

که کسی بخواهد او را ببلعد، اما آب بیرون نیامده، خب توی بالاهاى بینی اش است، این را می کشد و بلع می کند. هیچ چیزی هم چیز نمی شود. پس وقتی می آید بیرون این یک تنفیری در او ایجاد می شود، تا بیرون نیامده هیچ مشکلی هم برای شخص ندارد. بنابراین شارع هم ممکن است آن را حرام کرده باشد، نجس فرموده باشد، آن یکی را نکرده باشد. می فرمایند که..

س: شما می فرمایید می آوردش بیرون، بالاخره بول، بول است اگر..

ج: بول بول است ولی نجس است هر بولی..

س: نه می گوئید بیاوریدش،؟؟؟

ج: نه لازم نیست از مجرای عادی بیاید ولی بیرون بیاید.

س: خب بیاید بیرون همان بول است که بیرون آمده.

ج: بله اگر بیرون آمد که بول خارجی است دیگر او، حرف سر این است که بول درون هم نجس است.

س: نه شما فرمودید که با یک وسیله ای چیزی بکشید بیرون؟

ج: نه نگفتم بکشیم بیرون.

س: به او بخورد.

ج: به او بخورد بعد آن که می آید بیرون بولی نباشد. درست، یا مثلاً آمپول تزریق کردند، تزریق آمپول کردند آن سوزنی که داخل بدن شده، وقتی می آید بیرون خونی نباشد. خب وقتی داخل شده که به خون ملاقات کرده، ولی وقتی می آید بیرون خونی نیست، آیا این سوزن نجس است یا پاک است؟ اگر شما بگوئید خون درون نجس است، و ملاقات در درون هم موجب تنجس می شود. خب بله این سوزن نجس است. اما اگر بگوئیم نه، این جور نیست خون درون اصلاً دلیلی بر نجاست خون درون نداریم..

س: وقتی در درون است.

ج: تا درون است نه وقتی که بیرون آمد. تا درون است.

توضیح ذلك: «أن أدلة نجاسة الأعيان النجسة كالبول و الغائط و الدم» و غیر این‌ها، «إنما وردت فی مصاديقه الخارجیه»، منی و غیره، مثل منی مثلاً. این‌ها، «إنما وردت فی مصاديقه الخارجیه»، ادله‌اش درباره مصادیق خارجیه وارد شده، «و لم یرد دلیل علی نجاستها»، نجاست آن اعیان نجس، به عناوین کلی‌شان که مثلاً دلیلی داشته باشیم، البول النجس، الدم نجس، المنی نجس، چنین دلیل‌هایی ما نداریم. «حتی» دلیلی وارد نشده است بر نجاست این اعیان نجسه، به عناوین کلی‌اش، تا این که «یعم» آن دلیل به سبب اطلاقش «للمصادیق الداخلی المذکور»، تا این که بگوییم شامل مصادیق داخلی هم می‌شود. «فلا وجه للتعدی الیه»، حالا که این جور است پس وجهی برای تعدی به آن مصداق داخلی نداریم. مگر این که ادعا شود «أن ارتکاز العرفی یقتضی الغاء الخصوصیة من الموارد المنصوصه» مگر کسی ادعا کند که ارتکاز عرفی اقتضاء می‌کند الغاء خصوصیت از آن مواردی که تصریح به آن شده و منصوص است که آن‌ها موارد خارجی است. بعضی هم اتفاقاً به خاطر همین گفتند فرق نمی‌کند. گفتند آقا بول بول است دیگر، چه داخل باشد یا خارج باشد. جواب این است که نه این الغاء خصوصیت ممنوع «و هو ممنوع». چرا؟ «لإحتمال الفرق عرفاً بین الداخلی و الخارجی»، خود عرف چنین ارتکازی ندارد، فرق داخلی و خارجی می‌گذارد. اگر هم باشد در نزد بعضی به آن جلاء و وضوح نیست که این شرط به مثابه‌ای باشد که موجب.. بله حالا ممکن است در ذهن بعضی‌ها این باشد. اما این به حد جلاء و وضوح نیست، می‌گوید نمی‌دانم. لعل الشارع این مثل همان خلطی که عرض کردم یا آب بینی که عرض کردم، و امثال ذلك. همین مو تا وصل به بدن است، هیچ چیزی ندارد بلکه از جمال و زیبایی و این‌ها شمرده می‌شود. همین که جدا شد توی خورشت دیدی یک مویی، این مو اگر بر سر آن مرء باشد جلاء و کذاست که من بلد نیستم این چیزهای ادبی را. شما بلد هستید. همین مو از سر او برداشته بشود، توی خورشت سبزی داری می‌خوری یک مرتبه دیدی یک موی کذاست، دیگر حالتش به هم می‌خورد. این اتصال و انفصال اثر دارد در ارتکازات عرفی. خب بول هم همین است بول خارجی و داخلی. بول بیرون که می‌آید بد است، اما تا داخل بدن است نه ممکن است شارع اعلام نجاست نکرده باشد.

س: حاج آقا توی این مواردی که می‌فرمایید این قذارتی که وجود دارد همین؟؟ است اما آن جا حکم شارع ما چه طور به حکم شارع برسیم؟

ج: همین احتمال برای ما ایجاد می‌کند. درست.. برای ما ایجاد احتمال می‌کند که لعل مثل عرف آن جا هم همین جور باشد. پس نمی‌توانیم تعدی بکنیم. همین که ایجاد احتمال شد چون جزم باید داشته باشد..



س: یعنی شارع الگوبرداری از این ..

ج: نه نه. ولی بعضی جاها هم.. نه این که الگوبرداری کرده، ولی احتمال می‌دهیم همین جهت عقلایی که در ما هست در شارع هم باشد. به خصوص اگر در باب نجاست و طهارات بگوییم این‌ها امور واقعیه‌ای هستند که کشف عن الشارع، تأسیس نکرده، تعبد نکرده.

خب «و هو ممنوعٌ لإحتمال الفرق عرفاً بین الداخليه و الخارجي، علی حد الفرق».. احتمال فرق می‌دهیم علی حد الفرق، این احتمال فرق بر حد و میزان فرق «بین ما إذا كان ماء الریق داخل الفرق و خارجه»، این همین آب دهان، داخل باشد یا بیرون باشد. بیرون که آمد موجب تنفر است، داخل باشد موجب تنفر نیست. «و لكن فيه تأملاً» یا «تأمل» و لكن فيه تأمل، در این که این گفتیم ممنوع است، حالا این کتاب می‌گوید در این که این ممنوع هم باشد تأمل است یعنی حتماً بخواهیم بگوییم این جوری هست و ارتکاز عرفی فرق می‌گذارد، در آن تأمل است. این تأمل هم کفایت می‌کند برای این که بگوییم تعدی نمی‌توانیم بکنیم. چه جزماً بگوییم چنین ارتکازی وجود ندارد، یا جزماً بگوییم اگر ارتکاز هست ولی به این مثابه نیست، یا شک داشته باشیم این جوری هست یا این جوری نیست. اگر شک هم فقیه داشته باشد خب شک می‌کند که ظهور پیدا شد یا نه، وقتی شک در ظهور پیدا کرد نمی‌تواند به آن تمسک بکند.

خب این تمام سخن ما راجع به منشأ پنجم بود که مذیل شد به دو نکته. منشأ ششم برای الغاء خصوصیت. «مناسبة الحكم و الموضوع، من جمله ما ینشق منه الظهور یا ینشأ منه الظهور فی عدم الخصوصية ما یسمى بمناسبة الحكم و الموضوع»

ان شاء الله بحث مناسبت حکم موضوع خواهد آمد مفصلاً. تعریفش چیست؟ شرایط آن چیست؟ خصوصیات آن چیست، در فصل پنجم گمان می‌کنم می‌آید. اما همین مناسبت حکم و موضوع که یکی از اسباب تعدیه حکم خودش هست، علاوه بر این که گاهی خودش اسباب تعدی هست که بعداً به این مناسبت در فصل جداگانه‌ای از آن بحث می‌کنیم گاهی موجب الغاء خصوصیت هم می‌شود که الغاء خصوصیت دیگر دیگری از اسباب است. یعنی این سبب وجود سببی از اسباب تعدیه می‌شود که الغاء خصوصیت باشد. یعنی الغاء خصوصیت گاهی از تناسب حکم و موضوع نشأت می‌گیرد.

خب می‌فرمایند که «من جمله ما ینشأ منه الظهور» از جمله چیزهایی که نشأت می‌گیرد از او ظهور در عدم خصوصیت یک چیزی است و یک واقعیتی است که نامش را می‌گذاریم مناسبت حکم و موضوع. که آن چیه در فصل پنجم بیان خواهیم کرد. این جا دیگر تعریفش و این‌ها را نکردند. احاله به فصل پنجم می‌دهند. «ما یسمی» چیزی است که نامیده می‌شود به مناسبت حکم و موضوع.

س: حاج آقا این قاعده اصولی است یا فقهی؟

ج: این‌ها قاعده اصولی است دیگر، این‌ها ابزار استنباط حضرت عالی است که با این ابزار وارد فقه می‌شوید حالا جابه‌جا احکام الهی را از ....

س: این قاعده حکم و موضوع همه جا این قاعده اجرا می‌شود یا نه؟

ج: هر جا که وجود داشته باشد، شرایطش باشد که بعداً گفته می‌شود بله.

س: توی این عوامل اصولی نداشتیم؟

ج: خب بله دیگر این کتاب دارد تکمیل می‌کند. این کتاب می‌خواهد چیزهایی را که ما در اصول لازم داریم ولی در کتب رایج اصولی مطرح نشده دارد مطرح می‌کند برای این که ما خوب واقف بشویم به شرایطش، خصوصیاتش، نحوه اعمالش، بله این‌ها همین چیزهایی که تا حالا خواندیم، الغاء خصوصیات هم مطرح نشده در اصول. و مناسبت حکم و موضوع هم مطرح نشده و خیلی از چیزهایی که حالا می‌گوییم مطرح نشده در اصول. این برای تکمیل آن مباحثی است که مطرح نشده.

«کَمَا أَنَّ آيَةَ الْكَرِيمِ «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل / ۴۳ و انبیاء / ۷) معنایش چیه؟ می‌گوید پرسید. اگر یک چیزی را نمی‌دانید از اهل ذکر بروید پرسید. این جا حکم چیست؟ «فَسْئَلُوا» سؤال کنید «أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» آیا از این آیه فهمیده می‌شود که سؤال موضوعیت دارد؟ اگر برویم بخوانیم مطلبش را، مثلاً یک مسأله‌ای را بلد نیستیم. حتماً باید برویم از مرجع تقلید پرسیم یا اگر رساله‌اش را هم بخوانیم کفایت می‌کند. آیا عرف از این فسألوا اهل الذکر، می‌فهمد سؤال موضوعیت دارد یا به تناسب حکم و موضوع سؤال را الغاء می‌کند و می‌گوید یعنی استطلاع کنید، به دست بیاورید؟ این تناسب حکم و موضوع است. ببینید در این جا پس یکی از مناشی این که الغاء خصوصیت می‌کند این است که می‌گوید که را که پرسید برای چی بود؟ برای اطلاع پیدا کردن

بود، خب اطلاع پیدا کردن با خواندن رساله‌اش هم می‌شود. با دیدن عملش هم می‌شود، نه رساله‌اش را می‌بینید، نه از او می‌پرسید اما از فعلش به دست می‌آوریم، فعل خودش به دست می‌آورد. مثلاً نمی‌دانیم توی مسجد آیا چهارزانو نشستن عیب دارد؟ احتمال می‌دهیم دیگه، ولی اگر دیدیم مرجع تقلیدمان چهارزانو نشسته هیچ مشکلی هم ندارد، کسی را هم... دیگه لازم نیست نه برویم رساله‌اش را ببینیم، نه از او بپرسیم، می‌فهمیم عملش که رعایت می‌کند اشکال ندارد، حالا کراهت و این‌ها را دلالت نمی‌کند، حالا ممکن است کراهت دارد عمل می‌کند. اما این که حرام هست مسلم می‌فهمیم حرام نیست. پس از افعال هم انسان می‌تواند این خصوصیت به تناسب حکم و موضوع، موضوع چیه؟ علم پیدا کردن است، اطلاع پیدا کردن است. به این تناسب می‌فهمیم که سؤال یکی از طرق است پس خصوصیت ندارد.

می‌فرمایند: «كما أن آية الكریمة فسألوا اهل الذکر إن کنتم لاتعلمون، بعد ملاحظه تناسب حکم و الموضوع» بعد از این که ما ملاحظه کنیم تناسب حکم و موضوع را در این آیه شریفه، بعد از این «ظاهر» این فرمایش خدا «فی آنه لخصوصية لسؤال بل يجب رجوع الجاهل الى العالم بأى نحو من الأنحاء» به هر جوری شده «ولو بقراءة كتابه» یا اضافه کردن دیدن افعالش را، «و یأتی البحث عنها» از این مناسبت حکم و موضوع «فی الفصل الرابع» من گفتم خامس اشتباه بود. «و کون مورد اعمالها اعم من تعدية حکم من موضوع الى آخر و یأتی» باز این که مورد اعمال مناسبت حکم و موضوع اعم از است از تعدیه حکم از موضوعی به غیر آن موضوع یعنی کاربرد تناسب حکم و موضوع فقط به تعدیه حکم من موضوع الى موضوع نیست، کاربردهای دیگر هم دارد که ان شاء الله در آن جا ذکر خواهیم کرد، مثلاً گاهی موجب تضییق می‌شود، گاهی موجب چیزهای دیگر می‌شود که ان شاء الله در آن جا مواردش گفته خواهد شد.

س: ...

ج: تعلیل، نه. تعلیل، اگر از آن هم غافل باشیم نمی‌خواهیم بگوییم معنای آن این است، می‌گوییم اصلاً این جوری دارد می‌گوید: بروید بپرسید، معنای کلام اصلاً همین است، متفاهم عرفی از این کلام اصلاً همین است که بروید از یک راهی اطلاع پیدا کنید که اهل ذکر در این موضوع چه می‌گویند. بروید اطلاع پیدا کنید، نمی‌خواهد بگوید سؤال حتماً بروید بکنید که او جواب بدهد. خود کلام اصلاً متفاهم آن این است. اما آن جایی که علت است، معنای علت این است که معنای کلام این نیست، همان طور که در «الخمر حرام» عرض کردم. این کلام معنایش همین است، اما

چون علت می‌دانید، علتی که در این جا وجود دارد در آن جا هم وجود دارد می‌آید حکم را به آن جا هم سرایت می‌دهید. این موجب اول بود که موجب اول برای تعدیه عبارت بود از الغاء خصوصیت و این اباحتی که داشت.

خب این اباحت برای اولین این جا نوشته شده، ان شاء الله با این نوشتن و تدریس و تدریس می‌آید در نظام فکر و بررسی و توجه و التفات، خب کم کم ان شاء الله ممکن است غنی بشود، بهتر بشود، هدف از آوردن این‌ها در کتاب‌های درسی و طرح کردن آن این است که این مباحثی که طرح نشده در اثر این، توجه لازم به آن نشده که جوانب و خصوصیات آن روشن بشود از این به بعد مورد توجه واقع بشود، بزرگان، علما، فضلا روی آن کار کنند ان شاء الله ابعاد آن هی روشن تر و روشن تر بشود مثل بسیاری از اباحت اصولی که در کتب رایج مطرح است.

«الموجب الثانی؛ حصول العلم بعدم الخصوصية» اولی این بود که در اثر الغاء خصوصیت ظهور در عدم خصوصیت پیدا می‌شود، ظهور علم نیست، در کنار ظهور احتمال خلاف هم خوابیده، وجود دارد. موجب دوم این است که یک خصوصیتی گاهی دست به هم می‌دهد ما علم پیدا می‌کنیم نه ظهور برای کلام. علم پیدا می‌کنیم به عدم خصوصیت. خب وقتی علم پیدا کردیم که خصوصیت نیست پس می‌توانیم تعدیه کنیم.

«الموجب الثانی حصول العلم بعدم الخصوصية» به عدم خصوصیت برای کی؟ برای اصل. «الموجب الثانی لإلغاء الخصوصية» موجب دوم برای الغاء خصوصیت... شاید بدجور من بیان کردم. نمی‌دانم اگر بد جور بیان کردم تکرار کنم که آن مطلب تصحیح بشود.

داریم اسباب الغاء خصوصیت را بیان می‌کنیم. سبب اول ظهور بود که این ظهور خودش دارای اسبابی بود، سبب دوم برای الغاء خصوصیت علم است. «الموجب الثانی لإلغاء الخصوصية حصول العلم لعدم الخصوصية لمورد النص و هو يحصل» و این علم به عدم خصوصیت «یحصل بأسباب» که اهم آن اسباب «ما یلی» است یعنی «ما یقع بعد ذلك». «السبب الأول عدم الفرق فی كثير من الاحکام» یکی از اسباب علم به عدم خصوصیت این است که اگر ما خارجاً در ابوابی بینیم احکامی که شارع صادر کرده هیچ فرقی بین زن و مرد مثلاً نگذاشته. توی مثلاً بیع داریم می‌بینیم تمام احکام بیع، همه این‌ها را می‌بینیم فرق بین زن و مرد نگذاشته، چه شرایط عوضین، چه شرایط متعاقدين، چه مسائل خیرات، همه این‌ها را می‌بینیم فرقی نگذاشته. توی اجاره می‌بینیم فرقی نگذاشته، توی مضاربه می‌بینیم، می‌بینیم فرقی نگذاشته، و هکذا و هکذا و هکذا. وقتی این جاها را یقین کردیم، دلیل داریم که فرق نگذاشته حالا اگر

یک جایی بدو شک کردیم این جا چه جور است، مثلاً عقد تأمین، حالا احتمال می‌دهیم مثلاً که بین زن و مرد فرق بکند. این که همه آن جاها را شارع فرق نگذاشته و حکم‌شان متحد بوده موجب علم می‌شود که در صرف آن فرقی وجود ندارد.

می‌فرمایند که «السبب الأول عدم الفرق فی كثير من الاحکام إنا لانرى فی بعض ابواب الفقه کالبيع و الخيارات و احکام الشاک» در نماز، در عبادات، در صوم، در حج «الفرق بین الرجل و المرأة فی حکم واحد» می‌بینیم در یک حکم واحد فرقی بین‌شان نیست «فیحصل العلم بعدم الخصوصية المورد فی مثل» این ویرگولی که این جا گذاشته نابجا است، این اتصال را به هم زده. (فیحصل العلم بعدم خصوصية المورد فی مثل ما ورد فی جواب السؤال عن احکام الرجال» این باعث می‌شود علم پیدا کنیم به عدم خصوصیت مورد در مثل جایی که وارد شده باشد حکمی در جواب سؤال از احکام رجال. یک کسی آمده از احکام رجال سؤال کرده در همین ابواب مثل بیع و فلان و این‌ها و امام جوابی دادند، این که ما همه جا می‌بینیم توی بیع و اجاره و چه و چه و چه فرقی بین زن و مرد نیست موجب علم می‌شود که بابا اگر زن هم باشد حکمش همین است.

«حيث لا شك فی دخول النساء فیها» در آن احکام رجال «ما لم تعلم خصوصية للرجال» مادامی که خصوصیتی برای رجال مسلم نشود می‌فهمیم حکم‌شان یکی است. بله، مثلاً توی حج یک جاهایی را احتمال می‌دهیم فرق بکند مثلاً در حج خب همه‌اش دارد که استتلال مثلاً اشکال دارد یا لباس مخیط پوشیدن اشکال دارد، اما در مورد زن احتمال می‌دهیم این جور نباشد به خاطر آن ستاری که اسلام برای زن... احتمالش را می‌دهیم. از ادله‌ای که آن جا برای رجل وارد شده نمی‌توانیم بگوییم زن هم همین جور است. چون احتمال فرق آن جا وجود دارد. اما غیر این از چیزهای دیگرش، خیلی‌ها پیش نه فرقی نمی‌بینیم.

«ما لم تعلم خصوصية للرجال كما عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله ع رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة» بعد از این که نماز را خوانده شک می‌کند وضو برای نماز گرفتیم یا نه؟ «قال يمضي على صلاته ولا يعيد» حضرت فرمودند به همان نمازی که خوانده امرش را بگذارند و اعاده هم نکند. خب حالا این آقا چی گفته؟ «رجل شك» شما احتمال می‌دهید اگر مرأه باشد بعد از نماز شک کند وضو گرفته یا نه، احتمال می‌دهید حکم آن چیز دیگری باشد؟ وقتی هزار حکم شک دیدیم بین زن و مرد، شارع فرقی نگذاشته آن‌ها مسلم است. آدم می‌فهمد

که این جا هم همین جور است. این علم برای او پیدا می شود، حالا اگر برای کسی علم پیدا نشود دیگر نمی شود البته کاری کرد، خب برای حضرتعالی پیدا نشده خب چه کار کنیم شما بروید پیدا کنید.

س: فرق این جا با مقام قبلی این بود که مقام قبلی می گفتید برای تمثیل آمده ظهورساز است، علم ساز نیست، بعد این جا می گوئید نه چون غلبه استعمال دارد....

ج: این جا دیگه علم است، نمی گوئیم از ظهور، آن جا ظهور در تمثیل بود.

س: چه فرقی می کند؟

ج: نه، این جا کاری ندارد. این ها مانع....

س: یعنی آن جا چه؟؟ وجود دارد بین... آن جا هم همین مثال را می زدید برای بنده، می فرمودید آن جا احکام...

ج: بله، ولی این ها مانع الجمع نیستند. یعنی چی؟ یعنی برای شخصی می شود همین مثال برای او علم باشد، خب علم که دارد دیگه از باب مثال نیست، یعنی به این جهت لازم نیست توجه کند، می گوید من یقین دارم در این احکام فرقی نمی کند. وقتی یقین داری در این احکام فرقی نمی کنند خب الغاء خصوصیت می شود. اما حالا یک کسی بگوید من یک چنین یقینی ندارم، خب آن از باب مثال است یا از باب دیگری پیش بیاید؟

«السبب الثانی حساب الاحتمالات. إن ترتیب الحکم الواحد فی موارد کثیرة لها جامعٌ واحد لایکون موجباً لظهور فی عدم الخصوصية فقط بل قد یوجب العلم بعدمها علی حساب الاحتمالات کما فی الحکم الکلی بنجاسة ملاقی النجس» مورد دوم حساب احتمالات است که موجب علم می شود. مثل باب تواتر. باب تواتر به حساب احتمالات تواتر موجب علم برای ما می شود، یعنی ابتدئاً شک داریم یک مسأله ای این جور هست یا نیست، زید می آید خبر می دهد این جور است، زید که می آید خبر می دهد خب برای ما یک درصدی احتمال این است که بله دارد راست می گوید، اشتباه نکرده، فلان و این ها. وقتی یک نفر دیگر هم آمد همان خبر را دارد که این نفر دوم با نفر اول هیچ ارتباطی ندارد که ما احتمال بدهیم با هم نشستند خواستند یک دروغی را پخش کنند، شایعه ای را بسازند و پخش کنند. دومی هم که آمد آیا احتمال سهو، نسیان، دروغ به حسب حساب احتمالات کاهش پیدا نمی کند؟ کاهش پیدا می کند. سومی اضافه شد، خب هر سه تا اشتباه کردند در این مسأله حسی یا قریب به حس؟ خیلی بعید است سه نفر در یک مسأله حسی و قریب به حسب اشتباه کنند یا هر سه تا یک داعی ویژه داشته باشند که دروغ جعل کنند. یک

منفعتی به هر سه تا باشد که هیچ ارتباطی هم ندارد. ولی هنوز هم یقین پیدا نمی‌شود لعل باشد. هی اضافه که می‌شود این احتمالات کاهش پیدا می‌کند می‌کند می‌کند تا به سر حد علم برسد و آدم احتمال نمی‌دهد، یقین برای او پیدا می‌شود یا اطمینان برای او پیدا می‌شود. حالا وقتی که شارع... آن راوی آمد گفت آقا دست من خورده مثلاً به فلان متنجس، فرمود اغسل، آن یکی آمد گفت آقا لباس من خورده به... فرموده اغسله. آن یکی گفت آقا کفش من خورده، فرمود اغسله. آن یکی دیگر آمد گفت آقا... همین جور ده‌ها مورد، صدها مورد گفتند چیزی به چیزی اصابت کرده حضرت فرمود اغسله، لاتصل معه فی الصلاة و کذا، هی احکامی که آمد حضرت فرمود. آیا آدم از مجموعه این‌ها علم پیدا نمی‌کند که موارد مختلف، آدم‌ها مختلف، ملاقی‌ها مختلف، ملاقات‌ها هم مختلف، آیا از این‌ها علم پیدا نمی‌کند به این که یک قانون کلی در شرع وجود دارد که ملاقی با متنجس یتنجس؟ ما هیچ روایتی نداریم که ملاقی المتنجس یتنجس، یک کبرای کلی این جوری در هیچ آیه‌ای نیست، در هیچ روایتی هم نیست. ولی از کجا فقهاء این را به دست آوردند که دارند می‌گویند؟ از همین موارد جزئی متعدد که می‌فهمند این‌ها خصوصیتی ندارد دیگر و الا اگر خصوصیت داشت این همه سؤال از موارد مختلف و جواب واحد. این یک قاعده اصطیاد می‌شود از همه این موارد به این که احتمال خصوصیت این، احتمال خصوصیت آن، احتمال خصوصیت داشتن آن مورد، احتمال خصوصیت آن مورد، همه این‌ها هی چون افزایش پیدا می‌کند احتمال خصوصیت‌ها هی کاهش پیدا می‌کند. اگر یک مورد بود آدم احتمال می‌داد که خصوصیت داشته باشد، ولی می‌بیند هرچه راجع به چیزی که اصابه به خمر کرده باشد، هر چیزی باشد هی فرموده اغسله، اغسله، بعد هر چیزی که با بول باشد هی فرموده اغسله، اغسله، هر چیزی با دم است هی فرموده اغسله، اغسله، اغسله، هر چیزی مثلاً با منی است هی فرموده اغسله، اغسله، همین طور، همین طور. اگر یکی بود، دو تا بود احتمال می‌دادیم این‌ها خصوصیت داشته باشد ولی وقتی آن قدر زیاد شد هی احتمال خصوصیت‌ها کاهش پیدا می‌کند، کاهش پیدا می‌کند، می‌فهمیم ملاک این است که نجس باشد، اگر چیزی با نجس برخورد کرد نجس می‌شود، این است. حالا این تا چه حدی است؟ تا حدی که در روایات هست. یعنی مثلاً واسطه اول، واسطه دوم، اما واسطه‌های بالاتر این در روایات نیست. فلذا بزرگانی مثل حضرت امام از واسطه سوم به بعد را فتوا نمی‌دهند. مثلاً دستش خورده به بول. خب دست او شده متنجس. حالا این دست متنجس، بولش خشک شده یا خشک کرده با یک چیزی، پارچه‌ای چیزی، بعد این دستش خورده به این میز، خب دست می‌شود واسطه اول، میز می‌شود واسطه دوم، حالا کتابش را گذاشت روی این میز، رطوبت مسریه هم بود، این کتاب می‌شود واسطه سوم. حالا این کتاب را با این دست پاکش گرفت عرق کرد، دستش نجس می‌شود؟ خیلی از فقهاء می‌گویند

نه، منهنم مرحوم امام قدس سره، یا احتیاط می‌کنند یا فتوا می‌دهند که نه نمی‌توانیم بگوییم این دست، چرا؟ برای این که این جا آن واسطه... این جا را دیگر توی روایات نداریم که ما بگوییم الغاء خصوصیت بخواهیم بکنیم یا بخواهیم... حالا البته دیگر کلّ علی مسلکه و تقلیده، دیگه این‌هایی که این جا گفته می‌شود به عنوان عمل که نیست، چون هر کسی باید طبق تقلیدش...

س: استاد اطمینان حاصل می‌شود ولی علم فکر نمی‌کنم حاصل بشود.

ج: خب اگر اطمینان... افراد فرق می‌کنند.

س: نوعاً یعنی...

ج: ببینید اولاً وابسته به این است که توی عمل بیاید وارد فقه بشود موارد را ببیند، همین طور مجرد که آدم حساب می‌کند خب بله ممکن است توی ذهنش بیاید که معلوم نیست علم بیاورد. ولی وقتی رفت دید هی با این با آن با آن، موارد برای او ممکن است علم حاصل بشود یا اطمینان حاصل بشود. توی عمل وقتی موارد را هی برخورد، مشاهده کرد، دید و لمس کرد آن جا برای او علم پیدا می‌شود.

س: فرق می‌کند؟

ج: بله، هر دو حجت است، حالا همین جا هم گفته می‌شود «و يلحق بالعلم فی جميع ما ذکر الاطمینان» گفتند.

س: ... صغرای ظهور با صغرای علم جفت‌شان دایر مدار وجدان هستند نه برهان، لذا این که ما بیاییم مناشئ را بشماریم بگوییم این مناشئ .. ظهور بیاورند یا علم بیاورند، ممکن است هیچ کدام به صغرای علم و ظهور منجر نشود، حتی ....

ج: ممکن است نشود، هر جا نشد نه دیگه. این برای کسی است که بشود. شما می‌گویید ظواهر حجت است، خب حالا بعضی یک وقت‌ها یک آقایی می‌گوید این آیه ظاهر در این است، یا این روایت ظاهر در این است، یک آقای دیگر انکار می‌کند می‌گوید ظهور ندارد. این معنایش این نیست که بحث از ظواهر نکنیم. بله در مقام عمل دیگر شرایط مختلف دیگر گاهی تأثیر می‌گذارد در این که یک کسی استظهار بکند یک کسی استظهار نکند.



س: یعنی یک قاعده کلی برای صغریات ظهور و صغریات علم که نمی‌شناسیم که به عنوان یک قاعده اصولی بگوییم این‌ها منشأ علم هستند.

ج: نه، ولی توجه داریم می‌دهیم که بله گاهی علم است، شما می‌توانید اگر ظهور نبود بروید دنبال این اسباب بگردید و ببینید آیا در مورد آن مسأله‌ای که دارد استنباط می‌کنید آیا جهاتی پیدا می‌شود که برای شما... یک وقت بله مثلاً فرق بین کسی که تضرع در فقه پیدا نکرده و ابواب مختلف را ندیده با کسی که تازه کار است همین است. آن اوائل پیروزی انقلاب یادم هست آیت‌الله مکارم شب‌های پنج‌شنبه بحث‌های عقاید داشتند، جزوه می‌دادند و این‌ها، خیلی هم استقبال شده همین مدرسه امیرالمؤمنین پایین و بالا و همه پر می‌شد. بنده هم شرکت می‌کردم. ایشان آن زمان قبل از مرجعیت‌شان، ایشان یک حرفی آن وقت زدند فرمودند من گاهی یک مسأله‌ای پیش می‌آید از مراجع سؤال می‌کنم آن‌ها یک جوابی می‌دهند می‌بینم که اگر من خودم می‌خواستم کار کنم دو ماه طول می‌کشید تا به این نکته برسیم. اما این آقایان در اثر کثرت سؤال که آن‌ها شده و استفتائاتی که جواب دادند و چه و هی در فقه کار کردند الان به این نکته‌ها رسیدند و برای این‌ها واضح است که این چنینی است که من که الان ابتدای کارم هست الان بخواهم به این نکته برسیم دو ماه باید کار می‌کردم تا به این نکته برسیم. خود کار در فقه... بله می‌گویند یک وقتی مرحوم آقای آخوند و مرحوم آقای آسید محمدکاظم یزدی با هم یک جا نشسته بودند، یک آقای یک سؤال کرد. آقای آخوند طبق قاعده جواب دادند. آقای آسید محمدکاظم گفتند که نه این با فلان روایت جور در نمی‌آید و جواب این است. آقای آخوند گفتند حافظه هم چیز خوبی است. (آقای صاحب عروه حافظه بسیار قوی داشت.) حافظه هم چیز خوبی است که آدم یادش باشد چنین روایتی است. آقای... (حالا من دیگه بلد نیستم یزدی حرف بزنم این را رهبری تعریف می‌کردند با همان لسان یزدی جواب دادند) گفتند آسید محمد کاظم فرمودند که کار کردن هم می‌خواهد. کار کردن فقط حافظه نیست، کار کردن هم می‌خواهد.

بله آدم وقتی کار کرد، در فقه کار کرد، به روایات مزاوله داشت که صاحب وسائل توصیه فرموده، فرموده مکرراً وسائل را مطالعه کنید، مکرر. این برای همین است که آن ذوق را پیدا کند، آن «رب حامل فقه الی من هو افقه منه» که کسی است که «يعرف معاریض کلامنا» این با انس فراوان با کلمات ائمه علیهم السلام برای اشخاصی پیدا می‌شود. این‌ها برای این است که توجه کند. خب حالا شما همین طور نشستید می‌گویید ما نمی‌دانیم فرق دارد یا نه. خب بله وقتی ابواب مختلف فقه را دیدید، روایات در ابواب مختلف فقه را دیدید و دیدید در تمام این‌ها شارع بین

زن و مرد فرق نگذاشته، مسلم شد، آن وقت این سبب اول برای شما پیدا می‌شود. ولی این کار کردن می‌خواهد. همان طور که سید فرموده این کار کردن می‌خواهد.

«السبب الثاني إن ترتيب الحكم الواحد في موارد كثيرة» مرتب شدن حکم واحد در موارد فراوان که برای آن موارد فراوان یک جامع واحدی است، همه تحت یک چیز قرار می‌گیرند مثل المتنجس مثلاً یا الاعیان النجسة مثلاً. این «لا يكون موجبا للظهور في عدم الخصوصية فقط» این تنها موجب ظهور در عدم خصوصیت نمی‌شود که قبلاً می‌گفتیم. بلکه گاهی علاوه بر آن ظهور یک چیز بالاتری را در نفس ما ایجاد می‌کند. «بل قد يوجب العلم بعدمها» یعنی به عدم خصوصیت بر حساب احتمالات که حساب احتمالات این است که هرچی این افراد کنار هم قرار می‌گیرند هی احتمال خصوصیت‌ها را کاهش می‌دهند، کاهش می‌دهند تا این که... مثلاً فرض کنید که الان اگر فرض کنید یک یارانه‌ای به یک قشر خاصی بدهند، به مستمندان فقط بدهند مثلاً، دهک اول فقط بدهند، خب آدم می‌گوید لعل این‌ها خصوصیتی دارند. اما اگر آمدند همین یارانه را علاوه بر آن‌ها فرض کنید به مثلاً آموزگاران ابتدایی هم دادند، خب احتمال خصوصیت کاهش پیدا می‌کند دیگه، اگر آمدند به دبیرهای دبیرستان‌ها هم دادند، احتمال خصوصیت کاهش پیدا می‌کند یا نمی‌کند؟ اگر آمدند و به اساتید دانشگاه هم دادند، احتمال خصوصیت کاهش پیدا می‌کند یا نمی‌کند؟ اگر فقط همین یک مورد بود می‌گفتند احتمال خصوصیت دارد، حالا به این‌ها هم دادند، دادند دادند. بعد آمدند مثلاً فرض کن به کارمندان فلان وزارتخانه هم دادند، باز احتمال خصوصیت کاهش پیدا می‌کند. همین جور... حالا اگر به همه این‌ها دادند مثلاً به فرض کنید معلمین نهضت سوادآموزی ندادند، خب آن‌ها دانشان بالا می‌رود که ما چه فرقی با آن‌ها می‌کنیم، خصوصیتی نداریم. احتمال خصوصیت دیگه از بین می‌رود، اما اگر همان طائفه اولی را می‌دادند، می‌گفتند نه شاید آن‌ها یک خصوصیتی دارند. پس هر چه مصادیق اضافه می‌شود احتمال خصوصیت کاهش پیدا می‌کند به حساب احتمالات. تا جایی که دیگه انسان یقین پیدا می‌کند خصوصیتی وجود ندارد یا حداقل اطمینان پیدا می‌کند.

«بل قد يوجب العلم بعدمها على حساب الاحتمالات كما في الحكم الكلي بنجاسة ملاقي النجس» شما می‌گویید ملاقی النجس يتنجس، «حيث لم يرد في لسان أي دليل» این حکم کلی در لسان هیچ دلیلی وارد نشده، «بل هو متصيد» صید شده، شکار شده «من الاخبار الواردة في موارد خاصة» چرا از آن جا اصطیاد شده، به چه دلیل؟ «لعدم احتمال خصوصية في تلك الموارد» چون احتمال خصوصیت در آن موارد بعد از این که هی کنار هم گرفتند و

احتمالات خصوصیتی کاهش پیدا کرده می‌گوید فرقی نمی‌کند. اگر بناست مثلاً دم این جوری باشد، بناست غائط این جوری باشد، بناست بول این جوری باشد، بناست منی این جوری باشد، همین جور همین همین جور... حالا اگر گفتند کلب هم نجس است، آن هم همین جور است.

«و كذا الحكم بكفاية الاستنجاء بكل جسم قالع» این را ما نداریم «كل جسم قالع يكفى الاستنجاء» ما نداریم. چنین عمومی نداریم. هر چه داریم موارد خاصه است ولی همه‌اش قالع است. خب سنگ داریم، مدر داریم، پنبه داریم، این‌ها را داریم. از این‌ها و این موارد متعدد ما می‌فهمیم آن چیزی که لازم است قالع بودن است، این‌ها خصوصیتی ندارد. بله اگر فقط و فقط توی روایات حجر داشتیم، می‌گفتیم لعل خصوصیت داشته باشد.

می‌فرماید: «و كذا الحكم في كفاية استنجاء بكل جسم قالع استناداً الى الاخبار المشتملة على كفاية الاستنجاء بغير الاحجار من المدر» مدر ظاهراً کلوخ است. «و الخرق» پارچه‌ها و این‌ها «و الكرسف» که قطن است، پنبه است «و غيرها» این‌ها در روایات وارد شده، از این‌ها ما می‌فهمیم که پس خصوصیتی ندارد «بتقريب أنه لو كان الوارد في النصوص» خصوص احجار بود «لاحتملنا أن يكون لها» للأحجار «دخل في الحكم بالطهارة» ممکن است دخالت در حکم طهارت داشته باشد «و لكننا لا نحتمل الخصوصية» برای احجار بعد ملاحظه اخباری که مشتمل است بر غیر احجار «من الاشياء المذكورة» که مدر و خرق و کرسف باشد. «كما لا نحتمل الخصوصية في تلك الاشياء ايضاً» همان طوری که در این اشياء هم احتمال خصوصیت نمی‌دهیم. یعنی احتمال خصوصیت در حجر نمی‌دهیم همان طور که در این چند تا هم که در روایات وارد شده احتمال خصوصیت نمی‌دهیم و از این‌ها هم می‌توانیم تعدی کنیم. «بل يعلم من مجموع الأخبار الواردة في المسألة أن الحكم يشمل كل جسم قالع للنجاسة» به همه این‌ها می‌توانیم بگوییم که تعدی می‌کنیم و می‌شود تعدی کرد.

حالا البته دایره این‌ها هم خیلی... حالا تا این حرف، حالا اگر مثلاً یک چیز شیمیایی درست کردند گفتند آقا پپاش به مورد همه را مثلاً نابود می‌کند. آیا می‌توانیم بگوییم کفایت می‌کند یا نه، حتماً باید جسم قالع باشد؟ به این اندازه می‌توانیم تعدی بکنیم اما آیا... حالا آن دیگه یک فقیهی می‌خواهد خیلی جربرزه داشته باشد و این‌ها، خب سید از آن آدم‌های باجربرزه است. با آن فقاھتی که دارد باجربرزه هم هستند. بتوانیم بگوییم بله الغاء خصوصیت، بین خودش و خدا برای او صاف بشود که خصوصیتی ندارد حالا یک ماده شیمیایی هم اگر بتواند بگوید قرار داده که این‌ها را

مثلاً زائل می‌کند همین جور و خب ممکن است بگوید. ولی الان از این روایات بخواهیم بگوییم حتی آن مقدار هم می‌شود تعدی کرد، مشکل است.

می‌فرمایند: «و يلحق بالعلم فی جميع ما ذکر الاطمینان بعدم الخصوصية» حالا اگر علم صد درصد هم پیدا نشود، اطمینان پیدا بشود در اثر این حساب احتمالات، آن هم ملحق به علم هست و حجت شرعیه است، حجت تعدیه است به آن هم می‌شود اکتفاء کرد. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۲۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

«المطلب الثالث کون الغاء الخصوصية من المنطوق أو المفهوم. عرفت أنّ لإلغاء الخصوصية موجبین اساسیین احدهما ظهور الخطاب فی عدم الخصوصية و ثانيهما حصول العلم بعدم الخصوصية فإذا كان الغائها من جهة العلم الخارجی من دون استناد ذلك الی ظهور اللفظ كان ذلك خارجاً عن مدلول الکلام قهراً»

بحث در این است که آیا الغاء خصوصیت جزء مناطیق ادله هست، منطوق است، دلالت منطوقیه هست یا جزء مفاهیم است؟ برای پاسخ به این سؤال می‌فرمایند به این که ما دو موجب برای الغاء خصوصیت ذکر کردیم، یک موجب عبارت بود از ظهور لفظ، چیزهایی که موجب ظهور لفظ می‌شدند و ظهور کلام می‌شدند در این که خصوصیتی وجود ندارد. و یک سبب هم علم به عدم خصوصیت بود یعنی امور خارجیه این که مثلاً شارع مواردی... مثل دیروز می‌گفتیم، جابجا این حکم واحد را فرموده است و یا به این اعتماد فرموده، اتکاء فرموده، جابجا به یک چیزی، مجموعاً از این‌ها به دست آوردیم که خصوصیتی وجود ندارد.

خب در این قسم ثانی که روشن است که این مفهوم نیست، منطوق نیست، منطوق کلام است، علم خارجی است که ما می‌دانیم بین آن جا و این جا فرقی نیست.

و اما در جایی که این چنین نباشد و خود کلام ظهور پیدا می کند مثلاً فرموده است «إذا شكَّ الرجل بين الثلاث و الاربع فليقل كذا» و این کلام ظهور دارد. آیا در این جا این جزء مفهوم است یا منطوق است؟ بعض بزرگان این را جزو مفاهیم قرار دادند مثل مرحوم آقای بروجردی قدس سره و می گویند این ها جزو مفاهیم است، مفهوم موافقت است. «إذا شكَّ الرجل بين الثلاث و الاربع يفعل كذا» مفهوم موافقتش این است که مرأه هم همین جور است. مفهوم موافق این است که در حکم مطابق با آن منطوق باشد.

س: ثمره اش کجا حاصل می شود؟

ج: بله. ثمره اش گاهی در جمع بین ادله که ظاهر و اظهر، منطوق مثلاً اظهر است، ظهورش قوی تر است، مفهوم نه. آن وقت اگر تعارض شد آن می شود اظهر، آن می شود ظاهر، اظهر را بر ظاهر مثلاً مقدم می دارند.

می فرمایند که «عرفت أن لإلغاء الخصوصية موجبين اساسيين» دو موجب اساسی دارد. موجب های دیگر هم هست ولی گفتیم دو تا اساسی است که ذکر کردیم.

«احدهما ظهور الخطاب في عدم الخصوصية» خود خطاب ظهور دارد در عدم خصوصیت. «و ثانيهما حصول العلم بعدم الخصوصية» از امور خارجی علم پیدا می شود برای ما به این که این خصوصیتی ندارد، موضوعات دیگر هم همین جور هستند. «فإذا كان الغائها» الغاء الخصوصية «من جهة العلم الخارجي من دون استناد ذلك الى ظهور اللفظ» این «كان ذلك خارجاً عن مدلول الكلام قهراً» این قهراً خارج از مدلول کلام است؛ نه منطوق است نه مفهوم است، هیچ کدام، یک علم خارجی است که برای ما پیدا می شود.

س: حتی قرینه لبی هم قرار نمی گیرد....

ج: بله؟

س: قرینه لبیه حساب نمی شود؟

ج: در چی؟

س: ...

ج: یعنی دلیل لیبی است، اشکالی ندارد. ولی به کلام بالاخره ظهوری نداده. علم خارجی شما باعث شده این کلام دلالتی نداشته.

«فلا یتصف بالمنطوق و لا بالمفهوم» چرا؟ «لإنّ مقسمهما» زیرا مقسم منطوق و مفهوم چیست؟ مدلول خطاب است. مدلول خطاب تقسیم می‌شود به این که یا منطوق است یا مفهوم است، این اصلاً مدلول خطاب نیست، مدلول همان است که خطاب دلالت می‌کند ولی من نمی‌دانم این خصوصیت ندارد به علم خارجی و قرائن خارجی، پس می‌فهمم حکم این جا، آن جا هم هست. «و أما اذا كان من جهة ظهور الخطاب في ذلك و هل هو من قبيل المنطوق أو من قبيل المفهوم. ظاهر کلمات کثیر منهم هو الاول» ظاهر کلمات بسیاری از اصولیون و علما که این ضمیر منهم برمی‌گردد به اصولیون و علما که از مقام روشن می‌شود و الا نام اصولیون و علما که در عبارات نبود، چون بحث اصولی است قهراً یعنی علمای اصول. «ظاهر کلمات کثیر منهم هو الاول» که منطوق است «و لکن قد یقال» که گفتیم قائل مرحوم آیت‌الله بروجردی قدس سره است. «و لکن قد یقال إنه من قبيل الثاني» که مفهوم باشد. چرا؟ «حيث إنّ مفهوم الموافقة ليس الا عبارة عن الغاء الخصوصية» مرحوم آقای بروجردی در تقریرات بحث‌شان هست که این الغاء خصوصیت همان مفهوم موافقت است، مفهوم موافقت هم همان الغاء خصوصیت است، اگر در کلمات سلف شما می‌بینید می‌گویند مفهوم موافقت، مقصودشان همان الغاء خصوصیت است.

س: توی حرمت ... فهمیده می‌شود ...

ج: آره، می‌گویند این مفهوم موافقت نیست، حالا اگر گفت «الرجل اذا شك بين الثلاث و الاربع» شما می‌گویید مرأه هم همین جور است، این هم مفهوم موافقت با همین است یعنی آن هم حکمش همین است و الا این کلام که دارد می‌گوید رجل.

س: .... نه مفهوم موافقت با الغاء خصوصیت.

ج: بله؟

س: نه این که همه مفهوم موافق‌ها همه الغاء خصوصیت است.

ج: چرا، همه آن جا در حقیقت الغاء خصوصیت هم می شود. فرموده «حيث أن مفهوم الموافقة ليس الا عبارة عن الغاء الخصوصية» مفهوم موافقت نیست مگر الغاء خصوصیت، در تأیید هم همان جور است. شما می گویند فرموده «و لا تغل لهما أف» از أف الغاء خصوصیت می کنیم، می گویند پس ضرب هم همین جور است.

س: یعنی ایشان فحوای خطاب را یک چیز جدایی غیر از...

ج: الغای خصوصیت نمی داند و می گوید مراد آن قدما هم همین است. مراد آن ها هم همین است.

خب آقای بروجردی آدم کار کرده ای است رضوان الله علیه، در فقه، در اصول آدم کار کرده ای است. مرحوم والد می فرمودند ایشان این اواخر که اصول دیگه نمی گفتند، فقط فقه می گفتند. می گفتند یک آقایی همین جا توی حرم به آقای بروجردی عرض کرد آقا اصول بفرمایید، استصحاب. فرمودند من حرف ها دارم در استصحاب، حرف ها دارم در استصحاب ولی دیگه پیری و مراجعات و این ها نمی گذارد. ولی حرف ها دارم در استصحاب. حالا یک حرف هایی نویی ایشان دارد که خلاف مشهور است، خلاف چیه، یکی هم همین است. حالا صحیح است یا صحیح نیست مطلب آخری است. ولی یک فکرهای نویی ایشان در ذهن شریف شان بوده و مثلاً ایشان مفهوم معروف را، ایشان دلالت لفظ نمی داند، دلالت فعل می داند. برخلاف آن چه که مشهور است، مفهوم را دلالت فعل می داند یعنی آوردن این جمله، آوردن این قید که این کار متکلم است، این دلالت می کند بر مفهوم، نه این که این مفهوم مدلول آن لفظ باشد، مفهوم آن کلام باشد. نه، این مدلول آوردن است و تنطق به این است نه خودش. حالا سواء وجد فی البین اولویةٌ كما فی النهی عن التأیید أم لم توجد. مفهوم موافقت این است که خصوصیت ندارد. مفهوم موافقت این نیست که اولویتی در کار باشد که معروف گفته می شود. مفهوم موافقت را معمولاً مال جایی می گویند که اولویتی در کار باشد که فحوی هم می گویند فحوی الخطاب هم به آن می گویند. می گویند نه، همین که الغاء خصوصیت منشأ یک دلالتی باشد سواء این که اولویتی در کار باشد یا در کار نباشد، یعنی فرع نسبت به اصل اولویت داشته باشد یا نداشته باشد. به این ما می گوئیم الغاء خصوصیت و مفهوم موافقت. «سواء وجد فی البین اولویةٌ» همان طور که این اولویت در نهی از تأیید که فرموده «و لا تغل لهما أف» وجود دارد، «أم لم توجد» اولویتی. آن جایی که لم توجد اولویت مثل کجا؟ «کما اذا سئل الامام علیه السلام عن حکم الرجل الشاک مثلاً» می گوید آقا اگر مردی شک کرد بین ثلاث و الاربع مثلاً چه کار کند؟ «فاجاب عن حکمه» این جا «فإن خصوصية كونه رجلاً ملغاة عرفاً و ليس مفهوم الموافقة كما توهمه كلمات بعضهم منحصرأ فی ما إذا كان الفرع أولى بالحکم من الاصل» مفهوم موافقت آن

جوری که کلمات بعضی از اصولیون و فقهاء به ذهن می آورد و به وهم انسان می آورد که مفهوم موافقت منحصر است در جایی که بوده باشد فرع اولی به داشتن آن حکم از اصل، مثل همین مثالی که زدیم که ضرب اولی است به حرمت تا تأیید. تأیید یعنی وقتی گفت آقا برو فلان کار را بکن، برو نان بگیر، بگوید آف، حالا برو نان هم بگیرد، همین آف، این جوری گفتن، این قرآن می فرماید «و لا تقل لهما» این حرام است در مقابل ابوین. خب این آف، این جوری کردن و آف این جوری گفتن، این اولی به حرمت است یا معاذ الله یک سیلی آبداری به صورت شان زدن؟ یا یک مشت به بدن آنها وارد کردن، یک یک لگد زدن؟ خب معلوم است آنها اولی به حرمت هستند تا این. این جاها را گفتند اسمش را می گذاریم مفهوم موافقت در خیلی از کلمات، ظاهر کلمات شان این است. مرحوم آقای بروجردی فرمودند این جوری نیست، این یکی از مصادیق مفهوم موافقت است. همه جاهایی که الغاء خصوصیت می شود و شبیه همان حکمی که در اصل است در فرع هم جاری می کنیم، همه آنها مفهوم موافقت است. چرا به آن می گوئیم مفهوم؟ چون لم ینتطق به، به یک چیز دیگری تنطق کرده که آن منطوق است. از این منطوق، آن را هم فهمیدیم پس آن می شود مفهوم.

س: دلالت التزامی آن وقت چه می شود؟ مثلاً می گویی بیا استکان ها را جمع کن منظور این است که استکان و نعلبکی و قندان و... همه را جمع کن.

ج: بله.

س: این هم الغاء خصوصیت یا مفهوم موافق است؟

ج: حالا باید از خود مرحوم آقای بروجردی سؤال کرد که این جا را هم مفهوم موافقت ممکن است ایشان بفرمایند، کما این که بعضی فرمودند دلالت التزام، مفهوم موافقت است. کل مفاهیم را گفتند دلالت التزام است مثل آقای نائینی.

«و من هنا قد ذکر بعض القدماء اقوالاً ثلاثة فی حجبتیه» و من هنا؛ یکی از شواهد این که مفهوم موافقت شامل الغاء خصوصیت هم می شود و مفهوم موافقت منحصر نیست به آن جایی که اولویت داشته باشد فرع نسبت به اصل، این سخن بعضی قدمای اصحاب است که این جور فرموده. فرموده است که «من هنا قد ذکر بعض القدماء» اقوال ثلاثة در حجیت مفهوم موافقت «و جعل ثالثها» یک؛ این که حجت است، دو؛ این که حجت نیست، سوم، سومین قول را در مفهوم موافقت این قرار داده «و جعل ثالثها التفصیل بین صورة الأولیة و بین غیرها» فرموده اگر اولویت در کار



باشد حجت است، اگر اولویت در کار نباشد، مفهوم موافقت حجت نیست. پس معلوم می‌شود غیر از اولویت را هم داخل در مفهوم می‌دانسته که این تفصیل را دارد می‌دهد و الا تفصیل بین مورد بحث و غیر مورد بحث می‌شود.

«فلو كان مفهوم الموافقة منحصراً في تلك الصورة» که اولویت باشد «لم يكن لهذا التفصيل مجالاً».

حالا این عبارت شهید ثانی را هم خوب است به آن توجه کنیم. شهید ثانی در تمهید القواعد که کتاب خوبی هم هست تمهید القواعد مرحوم شهید ثانی رضوان الله علیه، در بحث مفهوم موافقت و استدلال برای مفهوم موافقت، عبارت‌شان این جور است. فرموده: «إنه حجة عند الجميع لأن الفرع المسكوت عنه أولى بالحكم من الاصل المنطوق به. از عبارت ایشان استفاده می‌شود که چی؟ می‌فرماید اولویت هست حتماً در مفهوم موافقت، فلذا استدلال این جور می‌کند می‌گوید چون آن اولی است به این. پس معلوم می‌شود منحصر می‌داند. آقای بروجردی می‌فرماید این اشتباه است که از شهید ثانی و عباراتی که موهوم این است، بعضی عبارات، این اشتباه است. کلمات قدمای اصحاب را نگاه کنید، مفهوم موافقت همان الغاء خصوصیت است و منحصر نیست در جایی که اولویت در کار باشد.

این عبارت بعدی هم که لمحات الاصول، لمحات الاصول، تقریرات مرحوم امام قدس سره است از آقای بروجردی. ایشان نقل کردند «و مفهوم الموافقة عند القدماء هو الذي يعبر عنه المتأخرون بالغاء الخصوصية» لمحات الاصول. و این مطلب را هم من در پرائنتر عرض بکنم به این که امام خودش مدرس اعلاى خارج حوزه بود، مسجد سلماسى درس می‌گفت، من هم بچه چهار پنج ساله، یا پنج شش ساله، همین حدودها بودم، با پدرم می‌فتم درس را. آن جا ایشان اصولش که تمام می‌شد از آن جا بلند می‌شدند می‌آمدند مثلاً درس آقای بروجردی. برای چی؟ هم خب برای استفاده که ایشان می‌فرمود من از آقای بروجردی استفاده کردم مخصوصاً در همان مباحث اول کفایه که مباحث عقلی و فلسفی است و تعریف جوهر و عرض و این‌ها، فرموده بودند که... خیال می‌شد آقای بروجردی توی این مباحث خیلی مثلاً فقیه اصولی است اما حالا فیلسوف هم باشد، نه ایشان می‌گفتند... با این که ایشان فن اولی مرحوم امام چی بود؟ فلسفه بود دیگر، فرمودند که ما از ایشان در این مباحث استفاده کردیم هم. معلوم می‌شود که کار کرده بوده. و شهید مطهری و این‌ها بروجرد خدمت ایشان می‌رفتند، شاید اسفار می‌خواندند. آقای بروجردی در معقول هم وارد بود اگرچه فن ظاهری ایشان و اصل ایشان فقه و اصول بود.

دو؛ این که آن تقوای ایشان را نشان می‌دهد، تواضع ایشان را نشان می‌دهد که بله حالا یک مدرس اعلائی هستند و مطرح در حوزه است اما از این که درس یک مرجع بزرگی برود و تملذ بکند و بنشیند هیچ ابایی نداشت. دو؛ این که تقریرات نوشته. یعنی وقتی که رفته استفاده کرده این‌ها را آمده خانه نوشته و الان به نام لمحات الاصول این چاپ شده. این تقریرات نوشتن، که نگذارد این مطالب از بین برود، این جور اهتمام به درس داشتن، هم رفتن و هم بعد تقریر نوشتن، این‌ها می‌تواند برای ما الگو باشد که یاد بگیریم از این بزرگان.

«المطلب الرابع حجیة الغاء الخصوصية و تحديد دائرتها»

س: مختار در ??? بالاخره مفهوم یا منطوق است...

ج: ببینید اگر اصطلاح باشد یا مشاهده فی الاصطلاح. دل‌تان می‌خواهد اسم همه‌اش را بگذارید مفهوم موافقت. اگر بخواهید اصطلاح، جعل اصطلاح بکنید که لا مشاهده فیهِ، آن مشکلی ندارد. اما اگر می‌خواهیم بگوییم که آیا ملاک مفهوم با منطوق دو چیز است. ملاک، یعنی آن را مدلول مستقیم و مباشری لفظ می‌دانند منطوق است. مفهوم مدلول مباشری لفظ نیست فلذا درجه‌اش از منطوق پایین‌تر است. درجه دلالت و ظهورش پایین‌تر است. خب این همان طور که قبلاً می‌گفتیم، در جایی که می‌گفتیم ظهور می‌دهد یعنی اصلاً متکلم... یعنی اشخاص می‌گویند که اگر که گفته «الرجل اذا شك بين الثلاث» دارد مثال می‌زند، می‌خواهد بگوید «الملکف» اصلاً این کلام ظهورش در همین است که دارد می‌گوید، نه یک ظهور منطوقی دارد غیر از این است، بعد به مفهوم آن را دلالت می‌کند، اصلاً این خود کلام همین است. مفهومش مباشرتاً همین است. در باب منطوق و مفهوم، ما دو چیز جدای از هم داریم که یکی منطوق است یکی مفهوم، می‌گوییم این معنای کلام است ولی آن هم از آن فهمیده می‌شود. مثلاً «ان جائکم فاسق» بنبأ فتبینوا» منطوق این است که اگر فاسق آمد. حالا مفهومش این می‌شود که اگر عادل آمد لازم نیست. آن یک چیز آخری است. یا «فی الغنم السائمة زكاة» حالا از آن می‌فهمیم که غنم مألوفه زکات ندارد. اگر گفتیم که وصف مفهوم دارد. آن یک چیز آخری است، آن اصلاً معنای فی الغنم السائمة زكاة» آن نیست، یک چیز دیگری است. اما ما در این جا چه می‌گفتیم؟ می‌گفتیم اصلاً پیش عرف در موارد الغاء خصوصیت، می‌گوید اصلاً معنای همان بدوی همین کلام همین است. از اول چیز دیگری نمی‌خواهد بگوید.

س: مجاز پیش نمی‌آید؟

ج: نه مجاز نیست، مراد جدی او این است. نه این که لفظ را در آن دارد استعمال می‌کند، رجل را در رجل استعمال کرده. ولی می‌فهمند این... مثل باب کنایات هست، آن را می‌خواهد با این کلام افاده کند.

و اما بحث بعدی که «المطلب الرابع» باشد که اگر اجازه به من بدهید من امروز خیلی حال ندارم، یعنی بعد از این بحث این مراجعاتی که حالا این چند روز ان شاء الله تمام بشود غائله انتخابات تمام بشود ان شاء الله. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۳۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

در آستانه روز بسیار پر عظمت و مبارک ۲۲ بهمن هستیم، روزی که خدای متعال به وعده خودش وفا فرمود که «إن تنصروا الله ینصرکم و یثبت اقدامکم».

تلاش و سعی و کوشش امام امت و مراجع بزرگوار و امت وفادار به اسلام در طی حدود شانزده سال، پانزده سال، شانزده سال بحمدالله به نتیجه رسید و خدای متعال ملت بر طواغیت پیروزی بخشید و هم چنین به جزء دوم این آیه مبارکه «و یثبت اقدامکم»، به این وعده هم وفا فرمود که با گذر ۴۱ سال از این پیروزی شکوهمند در همه فراز و نشیب‌ها و مشکلاتی که دشمنان برای ملت پدیده آورده‌اند و یا کمبودها و نواقص و تقصیراتی که خود اولیای امور بعضاً داشتند یا دارند اما در عین حال مردم تفکیک قائل هستند بین مسائل و حضور آنها بحمدالله... این حضور بسیار امر لازمی است و حتی همین تکبیر شب ۲۲ بهمن که خیلی‌ها در اثر گذر زمان دیگر وفاداری‌شان نسبت به گفتن تکبیر کاهش پیدا کرده یا این که بی تفاوت شدند. نه، همین تکبیر و بلند کردن صدای تکبیر که پدر ما در همان سن هشتاد سالگی هم می‌رفتند بالای پشت‌بام و این تکبیر را حتماً می‌گفتند، یعنی مقید بودند برای این که این اظهار شکر در درگاه خدای متعال هست، و اظهار این است که راه ما راه تکبیر است و راه اطاعت خدای متعال هست و همه پیروزی‌ها را ما از خدای متعال می‌دانیم. ان شاء الله همه برادران هم در شرکت در ان شاء الله راهپیمایی ۲۲ بهمن

و هم در این که هم ساعت ۹ گمان می‌کنم معمولاً اعلام می‌کنند، از هر خانه طلبه‌ای با صدای رسا ان شاءالله صدای تکبیر بلند خواهد شد، ان شاءالله.

س: ما با بلندگو می‌گوییم.

ج: خیلی خوب. الحمدلله. شکر الله سعیکم. منتها با بلندگو نگوئید، با صدای معمولی تان بگوئید که همسایه‌ها اذیت نشوند.

س: نه حاج پردیسان، مجتمع است یک نفر بالاخره باید میاندار باشد با بلندگو بگوید بقیه جواب بدهند.

ج: حالا ما مثلاً سابقاً همین محله‌ای که ما زندگی می‌کنیم می‌بینیم که خب گاهی منزل طلاب محترم هم هست، آقایان هستند، سابق‌ها شاید صدای تکبیر بلند می‌شد حالا کم‌کم که هی دیگه زمان‌ها گذشته و این‌ها گاهی دیگه آن صدا را نمی‌شنویم. خب عرض می‌کنیم به این که ان شاءالله همگان بر این مسأله اهتمام داشته باشند و ان شاءالله... این حجت است، وقتی خانه طلبه و روحانی... قهراً دیگران هم اقتداء می‌کنند، آن‌ها درس می‌آموزند و آن‌ها هم ان شاءالله این کار را خواهند کرد. خلاصه زندگی علما و مشی و سلوک علما در مردم بسیار مؤثر است و اگر ما پایبند باشیم ان شاءالله این‌ها تأثیر خواهد گذاشت و یکی از مظاهر شکر خدای متعال نسبت به این نعمت بزرگی است که عطا فرموده.

«المطلب الرابع حجية الغاء الخصوصية و تحديد دائرتها» بحث مطلب چهارم که مطلب اساسی و مهمی هم است این است که خب حالا این الغاء خصوصیتی که گفته شد، تعریف آن گفته شد، مناشیء آن گفته شد، آیا این الغاء خصوصیت واقعاً حجت است و می‌شود به آن اتکاء کرد برای احتجاج بنده در درگاه خدای متعال یا خدای متعال بر بنده که معنای حجت این است که «یصح الاحتجاج به من طرف العبد و من طرف المولى» آیا این الغاء خصوصیت این جورى هست یا نه؟ و هم چنین بعد از این که اصل حجت مسلم شد دائره این حجت را مشخص کنیم. مثلاً می‌گوییم خبر واحد حجة، اصلش. حالا این دائره حجت کجاست؟ حتماً باید خبر صحیح باشد، صحیح باشد، یعنی همه‌شان عدل امامی باشند؟ یا نه خبر موثق هم حجت است که همین که موثق باشند، آدم‌های راستگویی باشند ولو امامی نباشند. یا خبر حسن حجت است؟ که توثیق ندارند ولی مدح دارند، در کتب رجال از آن‌ها تعریف شده، مدح شده. خب این‌ها حدود حجت خبر واحد می‌شود، بعد از فراغ از اصل حجت خبر واحد، حدود حجت که تا

کجاها این حجیت وجود دارد می شود بحث تحدید، این جا هم همین جور. الغاء خصوصیت اولاً بحث این است که حجیت هست یا نه؟ بعد ما فرغنا از اصل حجیت، حدود و ثغور این حجیت را باید بحث کنیم که در کجاها حجیت است، کجا ممکن است حجیت نباشد.

خب می فرمایند که «حجیة الغاء الخصوصية» و تحدید و مشخص کردن دائره این حجیت. «قد اتضح مما تقدم أن الغاء الخصوصية على انحاء» برای این که ببینیم آیا الغاء خصوصیت حجیت هست یا حجیت نیست به این مسأله باید توجه کنیم که در اباحت قبلی گفتیم که الغاء خصوصیت دارای اقسامی است. تارة گفتیم الغاء خصوصیت ناشی می شود از بعض مناشی ای که برای ما یقین می آورد به عدم خصوصیت، یا اطمینان می آورد به عدم خصوصیت. خب این جایی که یقین می آورد یا اطمینان می آورد، اگر یقین آورد که حجیت آن مسلم است. اگر اطمینان هم آورد که گفتیم اطمینان هم حجة عقلائیة که شارع آن را امضا فرموده و حجیت است. بیانات دیگری هم داشتیم برای حجیت اطمینان قبلاً. علی ای حال اطمینان چیه؟ حجیت است. پس در این صورت الغاء خصوصیتی که یوجب القطع بعدم الخصوصية او یوجب الاطمینان بعدم الخصوصية، این حجیت است و لا کلام فیه.

و لکن تارة الغاء خصوصیت برای ما از منشایی ناشی نمی شود که علم می آورد یا اطمینان می آورد، بلکه از منشایی ناشی می شود که دلالتی ایجاد می کند. حالا این دلالتی که ایجاد می شود تارة باز دلالت قطعی و اطمینانی است. خیلی خب باز هم همین می شود که گفتیم حجیت است. و آخری نه، ظهور است. دلالت به حد قطع و اطمینان برسد نیست، بلکه ظهور است. وقتی دلالت ظهوری شد تارة قائل می شویم که این دلالت ظهور مال لفظ است، تارة قائل می شویم نه، مال فعل است. مثل مرحوم آقای بروجردی قدس سره. اگر قائل بشویم که الغاء خصوصیت «دلالة لفظیة» و ظهور لفظی» بنابراین که بگوییم حجیت ظواهر اختصاص ندارد به آن ظواهر متعارفه و معموله، بلکه ظواهری هم که ناشی از الغاء خصوصیت می شود، این را هم در کبرای حجیت ظواهر داخل است که ظاهراً این است که همین جور باشد. پس بنابراین از باب حجیت ظواهر می گوییم حجیت است. اگر هم گفتیم نه این چنین نیست، این مال لفظ نیست، این مال فعل است که بعداً توضیح آن را بیشتر خواهیم داد. باز بنابر این که بگوییم حجیت ظواهر افعال هم عند العقلاء حجیت است، و شارع هم ردع نفرموده. باز هم همین جور می شود، مثلاً از باب مثال شما اگر برای این که به دست بیاورید عدالت یک نفری را خب یکی این است که بیته و شهود عدل بیابند بگویند هذا عادل، که این می شود دلالت لفظیه. اگر دیدید که آدم های عادلی که مهمت به شرع و انجام وظایف هستند این ها مقید هستند می آیند

پشت سر فلان آقا نماز بخوانند، خب این جا آیا از این کارشان نمی فهمید این عادل است، دلالت ندارد این کارشان بر عدالت آن؟ این می شود دلالت فعل، این دلالت فعل هم مانند دلالت، بلکه گاهی اقوی از دلالت... حالا یک جا گفت عادل، آن جا که می گوید عادلٌ حالا شاید تقیه کرده، شاید روی یک جهتی بوده، اما این فعل که همیشه می آید نماز می خواند، نمازش را هم تکرار نمی کند، این بیشتر شاید دلالت دارد، اقوی است دلالتش بر این که... گاهی دلالت فعل اقوی می شود، ظهور فعل اقوی می شود از ظهور لفظ. خب پس بنابراین از این که متکلم این فعل را انجام داده، این خصوصیت را انجام داده گاهی می فهمیم به این که مقصودش مثال زدن است، مقصودش این نیست که بخواهد تقيید بکند، مقصود این است که مثال می خواهد بزند. وقتی مثال بود قهراً حکم تسری پیدا می کند به موارد دیگر. پس تا حالا گاهی الغاء خصوصیت یوجب القطع أو الاطمینان، گاهی نه، لایوجب القطع و الاطمینان، بلکه ظهور است. حالا إما ظهور اللفظ و إما ظهور الفعل. یک ظهور سومی هم داریم که لا ظهور اللفظ است و لا ظهور الفعل و آن ظهور الحال است. ظهور الحال. خود ظهور حال هم از حجت است، مثلاً شما در باب اطلاق گیری می گوید مقدمات حکمت می خواهیم. مقدمه اولای مقدمه حکمت چیست؟ این است که این گوینده در مقام بیان است. در مقام بیان بودن را آدم از کجا می فهمد؟ یک وقت بله می آید تصریح می کند می گوید «أنا أكون فی مقام البیان ولی معمولاً که این جوری نیست. الان من که دارم حرف می زنم به شما عرض کردم أن أكون فی مقام البیان؟ اما حال من که آدم این جا نشستم، برای بحث آمدم نشستم خب این حال دلالت می کند بر... نمی خواهم شوخی کنم، نمی خواهم هزل بگویم، در مقام بیان هستیم. انسان از وجنات شخص، از خصوصیات شخص، از قرائن می فهمد که این در مقام بیان است. یک کسی مثلاً آدم دارد رد می شود سلام می کند می گوید سلامٌ علیکم، آیا می خواست تحیت به من بگوید یا نه، می خواست یک لفظی را همین جور بگوید، نمی خواست به من تحیت بگوید، اگر تحیت باشد و ابش واجب است اما اگر نه، عند الملاقات نمی خواهد تحیت بگوید، می خواهد به این کلام تکلم بکند، همین. قصدش تحیت نیست، «وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا» (نساء/۸۶) این شاملش نمی شود. اما ظاهر حالش شخص چیه؟ ظاهر حالش این است که نه، از باب تکریم و تحیت و اینها دارد می گوید سلامٌ علیکم، نه همین جوری. اتفاقاً عند الملاقات خواسته این جمله را همین جور اداء کند بدون اینکه... یا خواسته قرآن بخواند «سَلَامٌ عَلَیْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ» (زمر/۷۲) این ظاهر حال است، این ظاهر حالها چیه؟ این ظاهر حالها حجت عقلایی است، شارع هم اینها را ردع نکرده، خودش هم براساس همین ظواهر حالها با مخاطبیتش، با کسانی که با او رفت و آمد داشتند و اینها برخورد می فرموده. پس بنابراین اگر ظاهر حال هم شد و ما از ظاهر حال متکلم فهمیدیم که

خصوصیتی برای این سخنی که دارد می‌گوید یعنی چیزی که موضوع قرار داده یا این چیزی را که شرط قرار داده خصوصیتی برای این نیست. از کجا فهمیدیم؟ از ظاهر حالش، این هم حجت می‌شود. پس بنابراین هر جا این جوری بود پس فتحصل مما ذکرنا که الغاء الخصوصية حجةً برای این وجوهی که گفته شد.

می‌فرمایند که «فقد اتضح» آشکار شد و روشن شد «مما تقدم أن الغاء الخصوصية على انحاء» برای اقسامی است «الاول أن يكون» آن الغاء خصوصیت «ناشئ من العلم أو الاطمینان بعدم الخصوصية و هو حجة» این علم حجت است «لحجية القطع أو الاطمینان» که توضیح داده شد.

«الثانی: أن يكون» آن الغاء خصوصیت «ناشئ من ظهور خطاب معین» این خطاب معین در مقابل آن است که بعداً می‌آید که از چند خطاب روی هم رفته گفتیم قبلاً، از چند خطاب روی هم رفته می‌رفتیم گاهی خصوصیت وجود ندارد. گاهی از یک خطاب می‌فهمیم، گاهی نه، از ضمیمه شدن خطاب‌های متعدد می‌فهمیم که قبلاً بیان شد. «أن يكون ناشئ من ظهور خطاب معین» از ظهور خطاب معین در چی؟ ظهور در عدم خصوصیت عرفاً. «فیکون داخلاً فی الظهور اللفظی علی وجه» که حالا که ما از یک خطاب معینی از ظهور یک خطاب معینی فهمیدیم، این ظهور خطاب معین داخل در ظهور لفظی می‌شود «علی وجه» بنابر یک وجه و یک مسلک که گفته بشود الغاء خصوصیت‌ها مدلول الفاظ هستند که دیروز توضیح می‌دادیم «و هو حجة» و اگر این داخل شد در ظهور لفظی پس آن حجت است، چرا حجت است؟ «لدخول النحو من الظهور اللفظی» تحت کبرای حجیت ظهور. حجیة الظهور که یک کبرای مسلمی است که آن قدر مسلم است که به قول مرحوم آقای خویی من لدن آدم الی زماننا هذا و الی یوم القیامة همه عقلای عالم بر آن اتکاء می‌کردند فلذا ایشان می‌فرماید بحث حجیت ظهور و حجیت ظواهر از علم اصول نیست، چرا؟ چون مسأله اصولیه یا هر علمی آن‌هایی است که بدیهی نباشد و این، این قدر بداهت دارد که لایستحق آن یسمی بمسأله، که بخواهیم در اصول بگوییم مسأله اصولی. حالا این فرمایش ایشان را قبول نداریم به این شکل، ولی می‌خواهیم بگوییم این قدر این مسلم است که آن بزرگوار این جور سخن گفته راجع به حجیت ظهور.

بله، «و یكون داخلاً فی الظهور الحالی علی وجه آخر» این الغاء خصوصیت داخل است در ظهور حالی بر وجه آخر و مسلک دیگر که می‌گوید آقا نه، این جایی که شما الغاء خصوصیت می‌کنی مثلاً مولی گفته «الرجل اذا شک بین الثلاث و الاربع» این تعدی حکم به مرأه داخل در ظهور لفظی نیست، الرجل که یعنی مرد پس این داخل در ظهور

لفظی نمی‌شود، اما ظهور حال است یعنی آدمی که دارد این حرف را می‌زند ظاهر حالش این است که می‌خواهد بگوید مکلف، ولو این کلامش راجع به خصوص رجل است، اما ظاهر حال این متکلم به تناسب حکم و موضوع یا جهات دیگر این است که می‌خواهد بگوید مکلف این است، حالا این را از باب مثال گفت، این تنطق او به رجل از باب یک نمونه است، از باب یک مصداق است پس می‌شود ظهور حال. می‌فرماید «فیکون داخلاً فی الظهور الحالی علی وجه آخر و مسلک آخر» که توضیح دادیم. «و هو ایضاً حجة» و این ظهور حال هم حجت است «بنائاً علی کونه موجباً لحصول القطع أو الاطمینان بمراد المتکلم» بنابر این که ظهور حال موجب حصول قطع یا اطمینان به مراد متکلم بشود یا اگر موجب قطع و اطمینان هم نمی‌شود «أو شمول الکبری الکلیة المذكورة لمثل هذا الظهور» آن کبرای کلی که ذکر شد که کبرای حجیت ظهور باشد، بگوییم آن شامل این جور ظهور هم می‌شود. این که می‌گوییم «الظهور حجة» هم ظهور لفظی را می‌گیرد، هم ظهور حالی را می‌گیرد. «کما هو لیس ببعید» کما این که شمول آن کبرای کلیه به مثل این ظهور امر بعیدی نیست.

این جا از نظر عبارت که گفته شده است «و یکون داخلاً فی الظهور الحالی علی وجه آخر و هو ایضاً حجة بنائاً علی کونه موجباً لحصول القطع أو الاطمینان» که ظهور حالی را دو قسم کرده؛ ظهور حالی تارةً موجب قطع و اطمینان می‌شود که خب به خاطر این جهت حجت است. تارةً موجب قطع و اطمینان نمی‌شود ظهور حالی، به خاطر کبرای حجیت ظهور می‌گوییم حجت است. این یک مقداری توی ذهن می‌زند این عبارت، چرا؟ برای خاطر این که همان طوری که در کتاب‌ها گفته شده در السنه علماء هست، ظهور را ما در جایی به کار می‌بریم که احتمال خلاف در آن وجود دارد، در مقابل نص و صریح و در آن احتمال خلاف وجود ندارد. آن وقت از یک طرف بگوییم ظهور حال، از طرف دیگر بگوییم یقین بیاورد. این جور در نمی‌آید، که اگر ظهور می‌گویید یقین‌آوری یعنی چی، یا اطمینان‌آوری یعنی چی؟ فلذا خوب است که این جا به جای «و یکون داخلاً فی الظهور الحالی» باید گفت «داخلاً فی المدلول الحالی یا فی الدلالة الحالیة» دلالت بله، دلالت هم جایی را می‌گیرد که صریح است و احتمال خلاف نمی‌دهیم، هم جایی را می‌گیرد که ظهور است و احتمال خلاف هم در آن داده می‌شود.

«الثالث: أن یکون ناشئاً من ملاحظة الادلة المتعددة الواردة فی موارد خاصة متفرقة» مورد سوم در مقابل مورد دوم که از ظهور یک خطاب معین به دست می‌آید، مورد سوم این است که «أن یکون ناشئاً من ملاحظة الأدلة المتعددة»



این الغاء خصوصیت ناشی بشود از ملاحظه ادله متعدد و فراوانی که وارد شده است در موارد خاصه متفرق و متشتت، مثال همان که می گفتیم، یادتان باشد چه مثالی برای این می زدیم؟ می گفتیم مثلاً شارع...

س: حاج آقا یعنی ظهور با قطع ضمیمه می شود اما ظهور ممکن است با ...

ج: بله، ولی لازم نیست که حتماً... با اطمینان جمع می شود، بله.

موارد متفرقه این بود که مثلاً در فلان موضوع سائل آمده سؤال کرده فرموده خبر ثقه آن جا حجت است. یک موضوع دیگری سؤال شده فرموده خبر ثقه حجت است. یک موضوع دیگر... دهها مورد برای اثبات موضوع فرموده خبر ثقه حجت است. یک کبری نداریم که «خبر الثقة حجة فی الموضوعات کلها» این جور ما اطلاقی نداریم. موارد متفرقه و متشتت داریم ولی چون اینها متعدد و متکثر است و موارد مختلفه که ماهیت هایش هم گاهی با هم تفاوت می کند و جهاتش مختلف است، از اینها اصطیاد می کنیم که اینها پس خصوصیت ندارد. گفتیم کثرت موارد به حساب احتمالات موجب می شود که الغاء خصوصیت می شود، که پس این خصوصیت ندارد، آن خصوصیت ندارد، آن خصوصیت ندارد و الا اگر خصوصیت بود این قدر گسترده نبود. فلذا یک کبری کلی از آن استفاده می شود. حالا این سومی می فرماید اگر آن الغاء خصوصیت ناشی شده باشد از ملاحظه ادله متعدده وارده در موارد خاصه و ویژه که این موارد خاصه هم متعدد و متشتت است. «و هو ایضاً حجة» این هم حجت است. بنابر چی؟ بنابر فرمایشی که آقای آخوند.. علاوه بر کفایه آقای آخوند یک الفوائد دارد. توی آن فوائد گاهی یک چیزهایی فرموده که توی کفایه نفرموده، توی حاشیه اش بر رسائل نفرموده. یک چیزهای به درد بخوردی هم ایشان در آن جا دارد، در آن فوائدشان. ایشان در آن جا در باب ظهورات می فرماید گاهی ظهور از یک کلام واحدی نشأت می گیرد مثل ظهورهای متعارف. گاهی نه، از تراکم کلمات مختلف روی هم رفته یک ظهور جدیدی هم پدیدار می شود. هر کدامشان یک ظهوری دارند برای خودشان، اینها را کنار هم که می گذاری یک ظهور جدیدی هم پدیدار می شود مثل همین جا که می گوید خبر الثقة این جا حجة، خبر الثقة آن جا حجة، خبر الثقة، اینها هر کدام معنایش این است که جا حجت است، این جا حجت. عمومی از آن در نمی آید، خودش معلول اولی خودش است. اما اینها کنار هم که قرار می گیرد یک مدلول جدیدی، یک ظهور جدیدی پیدا می شود، پس معلوم می شود خبر الثقة حجة هر جا می خواهد باشد. بنابراین که ما این کبری را بپذیریم باز الغاء خصوصیت هایی که مستند به موارد متفرقه هست پس این هم می شود حجت.

می‌فرمایند که «و هو ایضاً حجةً بناً علی شمول کبری حجیة الظهور» آن کبرای حجیت ظهور شامل می‌شود چی را؟ «للظهور المتحصل من مجموع ادلة المتفرقة» آن ظهوری که به دست می‌آید از مجموع ادله پراکنده، «عند ملاحظتها جميعاً کخطاب واحد» وقتی ما این خطاب‌های گوناگون و متفرق و پراکنده را مثل یک خطاب که از یک نفر سرزده ملاحظه‌اش کنیم. وقتی این‌ها را مجموعی کنار هم نگاه می‌کنیم این ظهور سوم هم از آن استفاده می‌شود. «ثم إنک قد عرفت سابقاً أنّ الغاء الخصوصية الناشئ عن الظهور داخلٌ فی المفهوم الموافقة عند بعض الفقهاء» همین بحث دیروز داشتیم، گفتیم عند بعض الفقهاء که محقق بروجردی قدس سره باشد، ایشان می‌فرمودند که الغاء خصوصیت داخل مفهوم موافقت است، این همان است. «و حیث أنه التزم بأن المفهوم مطلقاً من قبیل ظهور الفعل» و چون ایشان ملتزم است، همین طور که دیروز این‌ها را گفتیم، ایشان ملتزم است به این که مفهوم مطلقاً؛ چه مفهوم موافقت، چه مفهوم شرط، چه مفهوم وصف، چه مفهوم غایت، چه مفهوم تعدی و سایر مفاهیم، ایشان ملتزم است به این که این مفهوم مطلقاً از قبیل ظهور فعل است نه ظهور لفظ. ظهور فعل است. «فالغاء الخصوصية» پس قهراً نتیجه چه می‌شود؟ فاء تفریع است. پس نتیجه این گفتار این محقق بزرگ این می‌شود که الغاء خصوصیت چون مفهوم موافقت است، مفهوم هم که منشأش فعل است پس بنابراین لازمه‌اش این است که الغاء خصوصیت مدلول چی باشد؟ فعل باشد.

«فالغاء الخصوصية الناشئة عن الظهور كان عنده من سنخ ظهور الفعل» این از سنخ ظهور فعل است در نظر آن بزرگوار. که ظهور فعل را هم توضیح دادم که گفتم اقتدای کسی به امام جماعتی این ظهور فعل است دیگه، این جاها را هم ایشان می‌گویند این‌ها ظهور فعل است. ظهور چه فعلی؟ آوردن این شرطیه مثلاً، آوردن وصف، آوردن این قید، همین آوردن، مدلول آن آورده شده نیست، آورده شده آن لفظ است، مدلول آورده شده نیست، مدلول آوردن است. چرا این را آوردی؟ هر کسی از آوردن یک کاری، یعنی انجام یک کار یک غرضی دارد.

س: مفهوم هم نیست.

ج: مفهوم به معنای لغوی‌اش هست دیگه، یعنی فهمیده شده و الا منطوق هم مفهوم است. ولی این اصطلاح اصولی است، به این جور فهمیده شده‌ها می‌گویند مفهوم، به آن جور فهمیده شده‌ها می‌گویند منطوق. خب ایشان توضیح این جوری داده، فرموده ببینید هر فعلی که از کسی صادر می‌شود بر اثر یک غرضی است، افعال عقلاء همیشه صدورش

به خاطر چیه؟ یک غرضی است دیگر، علت غایی. هیچ کسی نمی‌شود کاری را انجام بدهد بدون علت غایی، یک هدفی را دنبال می‌کند. آوردن هر فعل و صدور هر فعل از شخص ظاهرش این است که این فعل را... اصداً این فعل از او برای رسیدن به آن هدف متعارف و عادی آن فعل است. برای رسیدن به آن است. ظاهرش این است. فلذا است ظهور فعل در این می‌شود که برای آن هدف آورده شده. مثلاً کسی که حرف می‌زند، سخن می‌گوید خب سخن گفتن یک فعل است دیگه، این یک فعل است. متعارف مردم سخن گفتن را برای چی می‌گویند؟ برای تمرین می‌گویند؟ یا برای این که آن مدلولش را به شخصی افهام کنند؟ هدف غایی سخن گفتن، هدف متعارف این است که می‌خواهند مطلبی را که این کلام دال بر آن است، منتقل کنند به طرف فلذا است این حمل می‌شود این کلام این شخص بر این جهت. حالا اگر یک قیدی آورد، قید را معمولاً توی کلام برای چی می‌آورند؟ می‌خواهند بگویند این حکمی که دارم می‌گویم مال این جایی است که این قید باشد. پس ظهور پیدا می‌کند در این که این حکم مال این جایی است که این قید باشد. حالا نفس این حکم، یا سنخ این حکم، اگر نفس این حکم باشد مفهوم پیدا نمی‌کند، اگر سنخ این حکم باشد مفهوم پیدا می‌کند. به توضیحاتی که دیگه در آن جا داده شده که اگر سنخ را مقید است، مترتب بر این قید است، پس اگر قید نباشد سنخ حکم نیست دیگه، پس مفهوم درست می‌شود. اگر نه، شخص این حکم... اما سنخ آن را من کار ندارم، فعلاً این حرفی که دارم می‌زنم راجع به این است، وقتی که این قید باشد. اگر این قید نباشد حالا فعلاً حرفی نمی‌زنم. چرا حرفی نمی‌زنم؟ چون یا اطلاع ندارم فعلاً باید محاسبه کنم، یا این که بنا ندارم حالا بگویم. فلذا همه جاهایی که قید داریم، یک مفهومی به این معنا دارد، یعنی شخص الحکم عند انتفاء این قید نیست. اما سنخ الحکم هم هست یا نیست؟ که آن ملاک مفهوم متعارف است، آن محل کلام است که بر آن دلالت می‌کند یا نه؟ پس بنابراین وقتی هم که می‌گوید الرجل اذا شك بين الثلاث و الاربع، در این جور موارد آوردن مثال به جای موضوع حقیقی، آوردن یک مثال و یک نمونه از اغراض عقلایی است، این جا هم فلذا حمل می‌شود که این فعل برای این غرض بوده، پس می‌فهمیم برای این غرض آورده، از باب مثال آورده، پس بنابراین الغاء خصوصیت می‌شود چون یکی از مناشئ الغاء خصوصیت این بود که برای مثال بیاورد، از باب مثال آورده باشد.

خب می‌فرمایند که «و توضیح ذلك أنه ذهب» آنه آن بعض فقهاء «ذهب الى أن الملاك الوحيد في الاستفادة المفهوم» تنها ملاک برای استفاده مفهوم چیست؟ «ظهور الفعل الصادر عن الغير في كونه» فی کون آن فعل صادر، «صادراً عنه» صادر شده از این غیر «لغاية النوعية العادية» برای آن هدف نوعی که عادتاً مردم آن را دارند و نوع

مردم آن را دارند. «فإن الغاية النوعية من ذكر نفس الكلام عادتاً حكاية معناه» عادتاً غایت از خود سخن گفتن، خود کلام را بیرون انداختن و به آن تکلم کردن، چیست؟ حکایت معنایش هست، پرده برداشتن از روی معنا و مضمون آن است. این مال خود کلام است. و غایت نوعیه از ذکر خصوصیات آن کلام که آن خصوصیات عبارت است از شرطش، یا وصفش یا غایتش و نحو این‌ها، بیان چیست؟ «بیان دخالتها فی المطلوب» می‌خواهد بگوید این‌ها دخالت در مطلوب دارند. «و هذا هو المنشأ لثبوت المفهوم» منشأ ثبوت مفهوم هم این است که آوردن این حمل می‌شود، چرا آورده؟ می‌گویند برای غایت نوعی. غایت نوعی از آوردن شرط، وصف، غایت، قید، چیست؟ این است که می‌خواهد بگوید این دخالت دارد. دخالت در چی دارد؟ در سنخ حکم، در نوع حکم. فلذا همین است که می‌گویند قیود ظهور در احترازیت دارد، یعنی اگر این نباشد حکم نیست. این در نوع این حکم این دخالت دارد.

«و هذا هو المنشأ لثبوت المفهوم فيقال بأنّها لو لم تكن دخيلةً» پس گفته می‌شود در اثر این ظهور فعل، گفته می‌شود در مقام استفاده از کلام اشخاص و گویندگان، گفته می‌شود «بأنّها» به این که این قیود، این شرط، این خصوصیت، این وصف، این غایت، اگر دخیل نبود «لما ذكره المتكلم» متکلم داعی نداشت بیانش بکند. «فالفنفس ذكرها تدل علی ارادة المفهوم» دقت کردید؟ «فالفنفس ذكرها» آوردنش، نه آورده شده دلالت می‌کند که دلالت دارد. نه، همین که این را آورده می‌فهماند است که برای غایت متعارفه این است، که غایت متعارفش این است که این دخالت دارد.

«و تطبيق ذلك في المقام» حالا تطبیق این فرمایش ایشان که دلالت فعل باشد در مقام که الغاء خصوصیت باشد به این شکل می‌شود که «أن يقال إنَّ الغرض النوعی من ذكر الرجل في الخطاب مثلاً» که گفته «إذا شكَّ الرجل بين الثلاث الاربع مثلاً فليفعل كذا هو الممثل عادتاً» رجل وقتی معمولاً توی این جور احکام، مردم می‌آورند. این آوردنش از باب چیست که می‌گویند رجل؟ از باب مثال زدن است. پس این متکلم که الان گفته ظاهرش این است که همان غایت متعارف را دنبال دارد می‌کند، از باب مثال آورده.

«فبذلك» چون از باب مثال است «فبذلك» پس به خاطر همین تمثیل بودن «يتعدى الى المرأة ايضاً و علی هذا المبنا كانت حجية هذا النحو من الغاء الخصوصية من باب حجية ظهور الفعل» در لفظ. و بر این مبنای این فقیه بزرگوار، این بعض الفقهاء که این جور مفهوم را توضیح دادند، می‌باشد حجیت این نحو از الغاء خصوصیت از باب حجیت ظهور فعل نه از باب حجیت ظهور لفظ. از باب حجیت ظهور فعل است در نظر مبارک مثل محقق بروجردی قدس سره.

س: ثمره عملی ...

ج: حالا ممکن است یک جاهایی ایشان ثمره عملی هم از این بگیرند اما مطلب این است که این دقتی است که ایشان کردند که خب این هم... مثلاً یکی از ثمرات عملی اش این است که شما باید این را در باب دلالت الفاظ در چینش مسائل اصولی قرار بدهید، این جزو مباحث الفاظ است یا نه خارج از مباحث الفاظ می شود، این مثلاً از نظر نگارش است، از نظر واقعیت هم خب واقع مطلب چیزی باشد انسان بیاید چیز دیگری بگوید این هم درست نیست. در یک روایتی از امام صادق سلام الله علیه توی اصحاب شان، بعضی ها را منع کردند از مباحثه کردن، گفتند تو مباحثه که می کنی طرف را ساکت می کنی یعنی حرف هایی می زنی که او نمی تواند جواب بدهد ساکت می شود ولی حرف های باطل می زنی، او نمی تواند جواب بدهد. حرف حق باید زد و شخص را مجاب کرد نه به مغالطه و باطل. و چون این قدر تو سواد نداری به حرف های باطل می آیی افراد را مجاب می کنی، منظور حضرت با مخالفین است، می گوید با آن ها مباحثه می کنی آن ها را ساکت می کنی اما با حرف هایی که نادرست است فلذا منع فرموده. یکی از چیزها همین است که ما در علوم باید استدلال درست داشته باشیم، استدلال نادرست درست نیست. حالا این واقعاً این دلالت فعل را بگوییم دلالت فعل است نگوییم دلالت لفظ است. خب حالا برای این که دل مان گرم هم بشود به این که الغاء خصوصیت حجیت است، می فرمایند از بعض روایات استفاده می شود که امام علیه السلام از الغاء خصوصیت در قرآن شریف استفاده کردند و آن این روایت مبارکه است. این روایت را هم امروز بخوانیم.

«ثم إنه مما يؤكد حجية الغاء الخصوصية ما رواه محمد بن يعقوب عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد» که احتمالاً احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی است «عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُمَانَ بْنِ عَيْسَى عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ جُعِلَتْ فِدَاكَ أَمْرًا دَفَعْتُ إِلَى زَوْجِهَا مَالًا» یک خانمی یک مالی را از اموال خودش را داد به همسرش «دفعت الی زوجها مالاً من مالها» چرا داد؟ «لِيَعْمَلَ بِهِ» تا این که آن همسر با این مال معامله کند. ظاهرش این است که مضاربه، عقد مضاربه با او بسته که این مال من را بگیر با این کار کن، سود که کرد فلان مقدار آن مال من، فلان مقدارش مال تو مثلاً. «وَقَالَتْ لَهُ حِينَ دَفَعْتُ إِلَيْهِ أَنْفَقَ مِنْهُ» وقتی این پول را به همسرش می داد این خانم گفت که خرجی داشتی، یک مخارجی هم داشتی عیب ندارد از این مصرف بکنی، اجازه برداشت از آن.... بعد گفت که «فَإِنْ حَدَّثَ بِكَ حَدَثٌ فَمَا أَنْفَقْتَ مِنْهُ حَلَالًا طَيِّبًا» اگر از آن پولی که من به دست تو دادم، از آن خرج کردی برای زندگی و فوت شدی حلال. یعنی معلوم می شود مجانی نگفته. اگر فوت شدی حلال و من ابراء کردم ذمه تو را

«فَإِنْ حَدَّثَ بِى حَدَثٌ» و اگر من مُردم باز حلال، لازم نیست بیایی آن‌هایی که خرج کردی به ورثه من، به فرزندان من و به این‌ها بدهی، باز هم حلال. چه خانم خوبی بوده. «فَمَا أَنْفَقْتَ مِنْهُ فَهُوَ حَلَالٌ طَيِّبٌ» حلال و طیب و طاهر و پاک است. «فَقَالَ أَعِدْ» حضرت فرمودند این سؤال را اعاده کن، دو مرتبه اعاده کن. «فَقَالَ أَعِدْ عَلَيَّ يَا سَعِيدُ الْمَسْأَلَةَ» سعید همان روای آخر است که سعید بن یسار باشد، فرمود این مسأله را دو مرتبه تکرار کن. حالا چرا حضرت فرمود دو مرتبه تکرار کن. یا برای این که موضوع خوب مشخص بشود که حضرت جواب که می‌دهد بعداً، گاهی حضرت که می‌فرماید اعاده کن برای این که موضوع خوب واضح بشود که چی پرسید که جواب را درست تلقی بکند. یا برای این که کسانی که آن جا نشسته بودند آن‌ها هم از این سؤال بهره‌مند بشوند که حالا از روایت استفاده می‌شود افراد دیگری هم آن جا بودند. خب حضرت فرمود که اعاده کن المسأله، «اعد على يا سعيد المسألة فلما ذهبت أعيد المسألة عليه اعترض فيها صاحبها» من همین که شروع کردم مسأله را بر امام اعاده کنم آن مردی که به من گفته بود این را از امام بیس خودش آن جا نشسته بود، خودش شروع کرد مسأله را گفتن. این امرأه دفعت الی زوجها، آن زوج توی مجلس بود، او به این سعید بن یسار گفته بود این را از امام صادق بیس. حالا که من پرسیدم، امام فرمود اعاده کن تا من خواستم اعاده کنم خودش پیش‌دستی کرد و خودش گفت آقا مسأله این است.

س: به خاطر همین مطلب امام فرموده اعاده کن؟

ج: نه، چه می‌دانیم. حالا شما اگر می‌دانید که...

«فَلَمَّا ذَهَبَتْ أُعِيدُ الْمَسْأَلَةَ عَلَيْهِ اعْتَرَضَ فِيهَا صَاحِبُهَا وَكَانَ مَعِيَ حَاضِرًا» صاحب این مسأله با من حاضر بود خدمت امام، (جای ما خالی بوده که در این مجالس خدمت ائمه علیهم السلام باشیم) «فَأَعَادَ عَلَيْهِ مِثْلَ ذَلِكَ» این صاحب مسأله مثل همان را که من گفته بودم خدمت امام اعاده کرد خدمت امام «فَلَمَّا فَرَغَ» پس چون آن زوج فارغ شد و آن صاحب مسأله از ارائه مسأله‌اش، «أَشَارَ بِإِصْبَعِهِ إِلَى صَاحِبِ الْمَسْأَلَةِ» امام سلام الله علیه با انگشت مبارکش اشاره کردند به صاحب مسأله، خطاب به او کردند و اشاره کردند و فرمودند که «فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا هَذَا إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهَا قَدْ أَفْضَتْ بِذَلِكَ إِلَيْكَ فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَحَلَالٌ طَيِّبٌ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ» سه بار فرمودند اگر می‌دانی که «قد افضت بذلك اليك» این القاء کرده و افاضه کرده و اعطا کرده به آن مطلبی که نقل کردی به سوی تو، بین خودت و او و خدا، بین خودت و خدا می‌دانی این حلال است و بعداً لازم نیست اداء بکنی، می‌دانی لازم نیست

بینه‌ای بیایی اقامه بکنی و چیزی، بین خودت و خدا می‌دانی، لازم هم نیست بروی به کسی بگویی یک چنین چیزی بوده....

س: «افضت بذلک» یعنی پول را داده.

ج: افضت بذلک، نه، یعنی افضت آن خانم بذلک که گفته اگر مصرف کردی و من مُردم بر تو حلال است.

خب یا اگر گفت که خودت مُردی برای تو حلال است. اگر بین خودت و خدا این جور است آره، نه تو لازم است وصیت کنی که من حالا پول او را این قدر مصرف کردم، چون گفته حلال است و طیب است. نه اگر او مُرد لازم است بیایی به ورثه‌اش بگویی آره من این قدر از پول او برداشتم مصرف کردم. نه لازم نیست، دمش را در نیاور، به کسی لازم نیست بگویی، چون بین خودت و خدا و او می‌دانی این جور بوده. و حلال طیب، ثلاث مرات حضرت فرمود. «ثُمَّ قَالَ يَقُولُ اللَّهُ جَلَّ اسْمُهُ فِي كِتَابِهِ - فَإِنْ طَبِنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا.» بعد حضرت فرمود که خدای متعال جل اسمه در کتاب قرآنش فرموده «فَإِنْ طَبِنَ لَكُمْ» اگر خانم‌های شما «طَبِنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ» از بخشی از مهریه‌شان، این‌ها از طیب نفس حلال کردند برای شما، «فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا» آن که آن‌ها حلال کردند از مهریه‌شان، آن را مصرف کنید و بخورید در حالتی که هم خوش است برای شما، هم گوارای برای شماست. خب این آیه را برای چی امام خواندند؟ او که از مهر نگفته که از مالش، نگفته از مهریه‌اش. این آیه مال مهریه است. امام این را که خواندند، به این می‌خواهند استناد کنند دیگر، می‌گویند این که من گفتم اشکالی ندارد، این از این آیه کَانَ استفاده کردند. استفاده این مطلب از این آیه، از راه فقط چه چیزی می‌شود؟ الغاء خصوصیت می‌شود. خب مهر هم مالش است، بقیه پول‌ها هم مالش است. وقتی خدا در این مال فرمود، خصوصیتی ندارد بقیه مال‌ها همین جور است. این پس همان الغاء خصوصیت است.

س: ....

ج: شما نمی‌توانید بکنید، اما مثل شیخ انصاری و شیخ طوسی و شیخ مفید و این‌ها انجام دادند این کار را.

«و رواه محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد مثله» خب حالا این روایت چه جور مؤید بحث ما می‌شود؟ «فَإِنْ مَوْرَدُ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ أَنْ تَطْيِبَ الْمَرْأَةَ نَفْسًا لَزَوْجِهَا عَنْ شَيْءٍ مِنْ صَدَاقِهَا» صداق یعنی مهر، آن که مورد آیه شریفه است این است. «و مع ذلك اسر الامام» مع ذلك که آیه مال خصوص صداق است اسراء دادند و تعدیه

فرموده است امام حکم را از موردش که صدق باشد «الی غیر الصادق» به غیر آن تعدیه فرموده. خب فإنّ مورد الآیه این است و اسراء امام «و ظاهره» امام اسراء کرده و ظاهر این اسراء این است که «أنه من باب الاستدلال بالآیه بالغاء الخصوصية» خب دیگه و تنمة الکلام ان شاءالله برای جلسه بعد. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۳۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

میلاد مبارک و مسعود صدیقه طاهره سلام الله علیها را خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداه و حضرت فاطمه معصومه علیها السلام و همه شیعیان و موالیان خاندان عصمت و طهارت و شما اعزه بالاخص تبریک عرض می‌کنیم و امیدواریم که همه ما جزو موالیان و شیعیان راستین آن بزرگواران بوده باشیم ان شاءالله. و هم چنین میلاد فرزند بزرگوار صدیقه طاهره حضرت امام رضوان الله علیه را تبریک عرض می‌کنیم.

«و لعل تفسیر الآیه بالاعم کان من جهة الغاء الخصوصية ایضاً فی روایة أخرى» خب بعد از آن که فرمودند حجیت الغاء خصوصیت ثابت هست در مواردی که موجب علم یا اطمینان بشود یا مواردی که ظهور داشته باشد و آن ظهور موجب علم و اطمینان بشود و یا این که نه، موجب علم و اطمینان هم نشود ولی ظهور واقعاً برقرار باشد حالا چه ظهور لفظی، چه ظهور حالی گفتند حجت است. حالا مؤکد این حجیت روایاتی است که از آن روایات استفاده می‌شود که ائمه معصومین علیهم السلام هم از راه همین الغاء خصوصیت استدلال فرموده‌اند و یا این که استشهاد فرمودند. یکی از مواردی که از بعضی روایات استفاده می‌شود که از باب الغاء خصوصیت کأنّ بعض ائمه علیهم السلام استشهاد یا استدلال فرمودند همین آیه شریفه‌ای است که راجع به مهریه است که فرمود «فَإِنْ طِئِنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ» یعنی شیء من المهر، «نَفْسًا فَكُلُّوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا» (نساء/۴) خب یک روایتش را قبلاً خواندیم، این روایت جدیدی که امروز می‌فرمایند. می‌فرمایند «لعل» شاید تفسیر این آیه مبارکه به اعم از مهریه و غیر مهریه از اموال زوجه، از جهت... کان این تفسیر از جهت الغاء خصوصیت نیز در روایت دیگری غیر از روایت گذشته که خواندیم



«و هی ما رواها محمد بن الحسن» یعنی شیخ طوسی «محمد بن الحسن الطوسی» رضوان الله علیه «باسناده عن الحسين بن السعيد عن عثمان بن عيسى عن سماعه قال سألته عن قول الله عزوجل» خب این جا می بینید مضمرة است یعنی امام در روایت ذکر نشده که از کدام امام است، آیا این ضمیر سألته به امام برمی گردد یا ضمیر به غیر امام، به علما، بعضی از علما مثلاً سؤال کردند. خب عده ای به سماعه به حدی معتقد هستند که می گویند اجل شأناً هست ایشان که برود از دیگران؛ غیر امام سؤال کند بعد بیاید این را برای این و آن نقل کند، این خیلی مستبعد است. بعضی هم می گویند نه، سماعه در این حد مثل زراره نیست، زراره بله، مضمرات زراره حجت است چون شأن زراره بالاتر از این حرفها است که حرف دیگران را بیاید نقل کند بدون ذکر نام ولی سماعه در این حد نیست. اما از راه دیگری این روایات را درست می کنند و آن شهادت محدثین بزرگوار قدمای است که این را به عنوان روایت در کتابشان ذکر کردند. این شهادت آنها به این است که این را روایت پنداشتند، روایت یعنی آن که از معصوم صادر است و چون آنها قریب العصر به معصومین علیهم السلام هستند و هنوز شواهد و قرائن و اینها از دسترس خارج نشده بوده و آنها راه داشتند که بفهمند و معمولاً این مضمرات وجهش این بوده ظاهراً که این اصحاب ائمه علیهم السلام که یک دفتری داشتند که روایاتی که می شنیدند در آن ثبت می کردند اول مثلاً آن دفتر نوشته بودند این روایات مروی از امام صادق علیه السلام است که ما شنیدیم، بعد دیگه هی می گفتند و عنه، و عنه، دیگر این نام را تکرار نمی کردند. بعد که آمدند علما آن روایات را در کتب جدید آوردند و به تناسب هر کدام در یک بابی قرار دادند دیگر همان عنه را آوردند که قهراً چون... در آن کتاب معلوم بوده مرجع ضمیر کجاست، همان بوده که اول ذکر کرده اما در بقیه دیگه که از آن صدر نیامده همه جا، قهراً مضمرة شده و برای ما محل تردید شده اما این تردید به همین نحو می توانیم حل بکنیم که شیخ طوسی که این روایت را دارد در کتاب تهذیب یا استبصار به عنوان روایت اهل بیت ذکر می کند، این شهادت ایشان است که این مرجع ضمیر یکی از ائمه علیهم السلام است. از این جهت می توانیم بگوییم که این مضمرات حجت است.

بله «قال سألته» سماعه می گوید از حضرت سؤال کردم «عن قول الله عزوجل: اعوذ بالله من الشيطان الرجيم (فَإِنْ طَبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا)» اگر رضایت دادند و طیب نفس پیدا کردند خانمهای شما برای شما، از بخشی «منه» از آن صدق، از بخشی از آن صدق رضایت پیدا کردند که در اختیار شما باشد. «طبن نفساً» یعنی از حیث نفسشان، این نفساً تمیز است. از حیث نفس و ضمیرشان این رضایت را پیدا کردند «فَكُلُّهُ هَنِيئًا مَرِيئًا» آن شیء را

تصرف کنید به خوشی و گوارایی، «قال» حالا این را سؤال کردند که این مقصود چیست؟ «قال یعنی بذلک» فرمود که قصد فرموده است گوینده این کلام که خدای متعال باشد «بذلک اموالهن التي فی ایدیهن من ما یملکن» اموالی که در دستان آنها است، آن اموالی که مالکش هستند، نه به امانت پیش آنها است، به ودیعه پیش آنها است. نه، اموالی که مالک آنها هستند و مال خودشان است. اگر از آن اموال چیزی را حلال کردند برای شما و طیب نفس داشتند که شما تصرف کنید برای شما حلال است. خب با این که آن جا آن که در آیه شریفه هست صدق است در این آیه شریفه اما حضرت می فرماید «یرید» این یرید، وجهی برای توجیه آن نیست الا این که بگوییم الغاء خصوصیت است. همین الغاء خصوصیت است. یعنی این درست مصداق ذکر شده، صدق ذکر شده ولی خصوصیتی برای صدق نیست، صدق هم از باب این است که ملکشان است، نه این که چون ملک خاصی است، چون ملکشان است، چون ملکشان است و راضی است برای شما حلال است، خب بقیه اموال هم همین جور می شود دیگر. پس این می شود همان الغاء خصوصیت.

«ثم إنه قد يستدل على اعتبار الغاء الخصوصية بما رواه ثقة الاسلام عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم» خب این روایت هم که در کافی شریف هست، امروز ثقة الاسلام شأنش یک مقداری پایین است ولی ثقة الاسلام در ازمنه سابقه خیلی شأن بالایی بوده یعنی اسلام به او اعتماد می کند؛ ثقة الاسلام. مرحوم کلینی معروف به ثقة الاسلام است برای این که کتاب کافی واقعاً و شأن ایشان و مقام ایشان خیلی بالا است، ایشان مورد اعتماد طایفه امامیه است فلذا به ایشان گفته می شود ثقة الاسلام. خب «بما رواه ثقة الاسلام رضوان الله عليه و رحمه الله عن محمد بن يحيى» محمد بن يحيى العطار من الاجلاء و ثقات است. «عن احمد بن محمد» که این یا احمد بن محمد بن عيسى است، که باز من الاجلاء است و از بزرگان قم بوده، از علمای بسیار بزرگ قم بوده، «احمد بن محمد بن عيسى عبيدى» یا احمد بن محمد بن ابى نصر است، یا احمد بن محمد بن خالد برقى که هر کدام از اینها باشند من الثقات هستند. «عن على بن الحكم» على بن الحكم، ما در رجال چهار، پنج عنوان على بن الحكم داریم، بعضی از آنها ثبت و ثابته، بعضی هایشان لم یثبت و ثابته. بحث بسیار طویل و عریضی دارد. مرحوم شهید صدر در بحوث<sup>۱</sup> فی شرح العروة، چهار صفحه شاید معطل شدند که این على بن الحكم آیا کدام على بن الحكمها است، بحث تفصیلی مفصلی دارد، نتیجه این است که این على بن الحكم، منصرف است به آن ثقة.

«عن العلاء بن رزین» که از ثقات اصحابنا است، «عن محمد بن مسلم» که وثاقت و جلالت او روشن است. پس این روایت به حسب سند معتبر است. علاوه بر این که این روایت در کافی شریف است و ما عرض کردیم که روایات کافی حجت است ولو این که ممکن است رجل و شخصی که در سند واقع شده ضعیف باشد. چون کلینی در اول کتاب کافی شهادت داده که این روایاتی که در این کتاب من نقل می‌کنم از معصومین علیهم السلام است. اخذاً به شهادت خود کلینی که شهادت داده به این که این روایات صدر من المعصوم علیه السلام ما می‌گوییم این روایت معتبر است علی رغم این که ممکن است شخصی که در سند واقع شده ضعیف باشد یا ما مجهول باشد برای ما، و لکن چون ایشان ثقة است و خبرش محتمل الحس و الحدس است می‌گوییم کافی است. حالا بحث‌های تفصیلی آن دیگر عرض کردیم و بعضی دوستان هم پیاده کردند و منتشر کردند، روی سایت‌ها هم هست و این مبنا خیلی به درد می‌خورد چون خیلی جاها روایات کافی... الا آن جایی که یک قرینه‌ای قائم بشود و بفهمیم کلینی اشتباه کرده. خب بله، معصوم که نیست. اگر یک جا فهمیدیم اشتباه کرده از ناحیه مضمون مثلاً یک مضمونی است قابل تصدیق نیست خب بله، اما تا جایی که علم پیدا نکردیم خب شهادت ایشان حجت است مثل بقیه شهادت.

س: ....

ج: نه اکثر که نیست، خیلی. آن به حسب اصطلاح است. بله به حسب اصطلاح که این طاووس جعل فرموده که اگر همه عدل امامی باشند می‌گوییم صحیح است، اگر نه، غیر امامی باشند ولی ثقة باشند می‌گوییم موثق است. اگر نه، این جور نباشد، توثیق نداشته باشند ولی مدح داشته باشند می‌گوییم حسن است، اگر هیچ کدام از این سه تا نباشد می‌گوییم ضعیف است. بله این اصطلاح است. اما عرض ما این است که روایات کافی ولو به حسب اصطلاح اسمش را بگذارید چی؟ ضعیف است ولی کلینی دارد شهادت می‌دهد که من این روایت را... مثل این می‌ماند که یک نفر از پیش یک مرجعی می‌آید بیرون شما او را نمی‌شناسید، می‌گوید آقا من این مسأله را از این مرجع سؤال کردم این جوری جواب دادند، یک نفر دیگر که او را می‌شناسد که درست است می‌گوید آره آره من بودم راست می‌گویم. این جا هم مثل همین می‌ماند. کلینی دارد می‌گوید آقا راست می‌گوید، شهادت می‌دهد که بله این از امام صادر شده.

س: ....

ج: آن چه که در طریق استنباط احکام واقع می شود نه، آن چه که در طریق امتثال احکام واقع می شود ممکن است بگوییم بینہ می خواهد فلذا آقای حکیم فرموده است؛ هم در مستمسک، هم حقایق الاصول فرمودند اگر از کسی می خواهی تقلید کنی همین که یک نفر عادل بگوید این عادل است کفایت می کند. اما اگر می خواهی پشت او نماز بخوانی باید دو نفر بگویند. چون نماز که می خواهی بخوانی در مقام امتثال است نه در مقام تعلیم حکم، اما وقتی می خواهی تقلید از او بکنی، تعلّم حکم می خواهی بکنی، فلذا ما توی رجال می گوییم یک نفر توثیق بکند کفایت می کند، برای چی؟ برای استنباط. اما برای این که احکام عادل را بر او بار کنیم آن جا ممکن است بگوییم بینہ لازم داریم. احکام دیگر، یعنی نماز پشت سر او بخوایم بخوانیم و طلاق جلوی او بخواید داده بشود، چیزهایی که عدالت در آن شرط است.

س: ....

ج: نه،

س: ...

ج: بله، مثل تعلّم است دیگر، یعنی آن جایی که برای تعلّم است. تقلید کنید یعنی از رهگذر آن و به طریق آن احکام الهی را به دست بیاورید.

خب می فرمایند که «قال سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» محمد بن مسلم می فرماید که «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ لَهُ جَارِيَةٌ» یک مردی برای او یک جاریه ای بود یعنی یک کنیزی داشت «فَأُعْتِقْتُ» پس آن جاریه آزاد شد، آزاد گردیده شد. «فَتَزَوَّجْتُ» بعد از این که آن جاریه آزاد شد رفت ازدواج کرد «فولدت» از این ازدواج یک فرزند دختری گیر او آمد. «أُيْصَلِحُ لِمَوْلَاهَا الْأَوَّلِ أَنْ يَتَزَوَّجَ ابْنَتَهَا» آیا آن مولای اولش نه این زوجه، آن مولای اول می تواند با دختری که برای این کنیز از این شوهر ثانی، از این شوهرش پیدا شده ازدواج کند؟ «قَالَ لَأَ هِيَ عَلَيْهِ حَرَامٌ» حضرت فرمود نه، این دختر بر آن مولای اول حرام است و نمی تواند «وَهِيَ ابْنَتُهُ» حضرت فرمود این دختر اوست. این جا خب روشن است، این مجاز است یعنی به منزله دختر اوست. بعد می فرمایند که «وَالْحُرَّةُ وَالْمَمْلُوكَةُ فِي هَذَا سَوَاءٌ» حرّه و مملوکه در این حکم برابر هستند. خب شما که حرّه را می دانید، با ربیبه حرّه نمی شود ازدواج کرد. این مملوکه است، دختر این مملوکه هم مثل ربیبه حرّه می ماند فرقی نمی کند «ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ»

حضرت این فرمایش را فرمود به حسب این نقل بعد این آیه مبارکه را تلاوت فرمود «وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ». یکی از مواردی که قرآن می‌فرماید بر شما حرام است ازدواج با آن‌ها، ربائب همسران‌تان است که آن ربائب در دامان شما دارند پرورش پیدا می‌کنند یعنی یک مردی با یک خانمی که قبلاً شوهر داشته و از آن شوهر قبلش یک فرزند دختر دارد، یعنی دختر دارد، حالا یکی که می‌گوییم از باب مثال است. حالا آمد ازدواج کرد، قهراً این خانم که می‌آید خانه این شوهر جدید با فرزندش می‌آید دیگه، قهراً این فرزند در دامان این شوهر جدید دارد پرورش پیدا می‌کند، در خانه اوست و نفقه اوست مثلاً. قرآن می‌فرماید که شما با این ربیبه نمی‌توانید ازدواج کنید. کأنّ این به منزله فرزند خودتان حساب می‌شود، با این نمی‌توانید ازدواج کنید. حالا البته این جا آیا محرمیت تا کی هست و این‌ها، یک اختلافاتی در این جا هست که قبل از دخول هم همین جور است یا این مشروط به دخول است، این‌ها حرف‌هایی است که در این مسأله هست.

خب این آیه مال کجاست؟ مال ربیبه نساء انسان است یعنی همسرش بوده حالا او از شوهر قبل فرزند داشته آمده در دامان این، اما آن جایی که زوجه بعد می‌رود شوهر می‌کند بعد فرزند گیر او می‌آید که مشمول این آیه نمی‌شود. این آیه مال این است که از شوهر قبل فرزند داشته بعد آمده با یک مردی ازدواج کرد، همراه فرزندش آمده توی زندگی این مرد، آن که ایشان سؤال کرده این نبود که، این بود که وقتی با این مرد بوده فرزند نداشته، بعد آزاد شده، رفته ازدواج کرده، بعد از این ازدواج فرزنددار شده از آن زوج بعدی. اما حضرت سلام الله علیه کأنّ این آیه را خواندند و حکم این جا را هم از آن استفاده کردند. حالا این جا براساس چی جور در می‌آید استدلال به این آیه؟ الغاء خصوصیت. بگوییم فرقی بین این دو تا نیست. پس قد یستدل به این روایه مبارکه و استدلال امام علیه السلام به این به این که معلوم می‌شود الغاء خصوصیت درست است، حجت است و الا چه راهی دارد؟

س: ...

ج: حالا این تقریب استدلال را بگوییم، هر چه شما الان در دل‌تان بالاخره عبور می‌کند لعل در عبارت باشد.

می‌فرماید «بدعوی أنّ الظاهر أنّ الامام علیه السلام قد یستدل» بر اعتبار الغاء خصوصیت به این روایت، به چه تقریب «بدعوی» این بدعوی جار و مجرور، متعلق به آن یستدل هست. «یستدل بدعوی أنّ الظاهر أنّ الامام علیه السلام» در مقام استدلال بر حکم که عدم جواز ازدواج با صبیبه آن زن باشد «بالآیه الکریمه» أنّ الظاهر أنّ الامام

فی مقام الاستدلال» به این آیه است. نه در مقام این هستند که حالا به مناسبت این آیه را هم می‌خواهند بخوانند. اگر بله امام به مناسبت می‌خواهند این آیه را بخوانند که بالاخره یک ربط مایی دارد، این استدلال ناتمام بود. اما اگر بگوییم نه، ظاهر حال این است که امام به این آیه می‌خواهند بر آن حکم استدلال کنند، یعنی بفرمایند من این حکم را از این آیه فهمیدم و شما هم می‌توانید با این آیه بر دیگران استدلال کنید. خب ظاهر این است حالا فعلاً در مقام تقریب استدلال می‌گوید ظاهر این است که «أَنَّ الظاهر أَنَّ الامام عليه السلام» در مقام استدلال بر حکم هستند به این آیه کریمه. در مقام استدلال هستند. «و من الواضح» وقتی در مقام استدلال شد، واضح است که استدلال به این آیه «إِنَّمَا يتم بعد الغاء الخصوصية عن بنت التی هی فی حجر الإنسان الی مطلق بنت المرأة المنكوحه بنكاح صحيح» این استدلال سرانجام می‌پذیرد بعد الغاء خصوصیت از کی؟ از آن دختری که در حجر انسان بوده، در اثر این که با مادرش ازدواج کرده، او با مادرش آمده در حجر این که در آیه ذکر شده. از این الغاء خصوصیت کنیم به چی؟ به مطلق دختر مرأه‌ای که منکوحه انسان است. حالا چه قبل بوده چه بعد بوده. زنی که منکوحه کسی باشد، دختران او چه دخترانی که قبل از شوهر دیگری پیدا کرده، چه دخترانی که بعداً از شوهران دیگر پیدا می‌کند، به مطلق این تعدیه کنیم. می‌فرماید «الی مطلق البنت المرأة المنكوحه بنكاح صحيح كما فهمه الفقهاء بعد ذلك» کما این که فقها بعد ذلك یعنی بعد از این استدلال امام همین جور فهمیدند و توی متون فقهیه‌شان همین جور جواب دادند. «بعد ذلك ایضاً فی مقام الاستدلال» به این آیه مبارکه.

«و لكن يمكن أن يقال إنَّ الامام عليه السلامه ليس هنا بصدد الاستدلال بالآية لأنَّ الغاء الخصوصية عن مورد الآیة الکریمة ليس عرفياً فتعميم الإمام عليه السلام للحکم من موردها ليس من هذا الباب بل من باب تفسیرها بما عنده من علوم خاصة» حاصل جوابی که این جا داده می‌شود این است که این مطلب برای ما ثابت نیست که امام به ظاهر این آیه می‌خواهند استدلال کنند، بله اگر امام به ظاهر این آیه می‌خواستند استدلال کند راهی جز این نداشت که از راه الغاء خصوصیت باشد. اما نه، ممکن است امام علیه السلام می‌خواهند به بطن این آیه و بما عنده من العلم به بطون آیات، به بطن این آیه دارند استدلال می‌کنند، خب بله آن دیگر ربطی به الغاء خصوصیت و این مسائل ندارد و این جا بعید نیست این جور باشد، چرا؟ چون این الغاء خصوصیت اصلاً عرفیت ندارد بلکه خصوصیت وجود دارد یعنی آن بنتی که همراه همسر می‌آید توی خانه زوج، خب توی دست و پای این است، توی زندگی این است، پهلوی این دارد بزرگ می‌شود، این جا می‌شود گفت که بله این در حکم فرزند توست، با این ازدواج نکن. اما حالا

این زن از این مرد جدا شده رفته با یک مرد دیگری ازدواج کرده، ممکن است بیست سال، سی سال بعداً از آن مرد دیگر بنتی پیدا شده بگوییم او هم مثل فرزند توست. این خصوصیت واقعاً وجود دارد در آن ربائیی که در... فلذا الغاء خصوصیت این جا یک الغاء خصوصیت عرفی نیست که ما بگوییم از راه الغاء خصوصیت است. بنابراین امام چه جور به این روایت استدلال فرمودند؟ بما عنده من العلم به بطون آیات. و این مطلبی است که عند ائمه علیهم السلام است دیگر. امیرالمؤمنین علیه السلام که فرموده من از نقطه باء بسم الله می توانم همه آن... ما چه می دانیم این ها روابطش چه جوری است، فلان است. فرمول هایش دست ما نیست، دست آن ها است. سلام الله علیهم اجمعین. می فرماید: «و لكن يمكن أن يقال إن الامام عليه السلام ليس هنا بصدد الاستدلال بالآية» این جا صدر و ذیل یک خرده ناسازگار است. این «بظاهر الآیة»، «لیس بصدد الاستدلال بالآیة» نه، «بظاهر الآیة» باید یک «بظاهر» این جا اضافه کنیم. چرا؟ «لأن الغاء الخصوصية عن مورد الآیة الکریمة لیس عرفیاً» چون الغاء خصوصیت از مورد آیه کریمه که مورد آیه کریمه آن بنتی است که همراه مادرش آمده توی خانه این زوج و این جا بزرگ شده، با این بوده، مورد آیه این است. خب این خصوصیت دارد، نمی شود این خصوصیت را الغاء کنیم و به مطلق بنت تسریه بکنیم. «فتعمیم الامام علیه السلام للحکم» از موردش که در این آیه ذکر شده تعمیم دادن امام علیه السلام حکم را از موردش که در آیه شریفه ذکر شده «لیس من هذا الباب» از این باب که باب الغاء خصوصیت عرفیه باشد نیست. بلکه از چه باب است، از باب تفسیر این آیه است به آن معنا و آن چیزی که عند الامام است از علوم خاصه و ویژه. پس امام به آیه استدلال کردند اما نه به ظاهرش، بلکه به باطن آن، فلذا عرض کردم آن جا باید ظاهر اضافه کنیم و الاتهافت صدر و ذیل لازم می آید.

س: این بحثی که الان هست در مورد امه ای است که بعد ازدواج کرده، پس این را باید الغاء خصوصیت بکنیم آن زوجه که امه باشد...

ج: بله، یعنی آن که... فلذا تعبیر کرد به المرأة المنکوحة بنکاح صحیح» امه هم منکوحه است به نکاح صحیح. نکاح همه اش که عقد و ازدواج نیست. نکاح یعنی همان نکاح.

«و علی أي حال فقد تبین من جمیع ما تقدم أن البحث عن حجية الغاء الخصوصية راجع إلى البحث الصغروی» خب در پایان باز تذکر می دهند به این نکته که بحث از حجیت الغاء خصوصیت در حقیقت یک بحث صغروی است یعنی

بحث نمی‌کنیم آیا الغاء خصوصیت... آیا قطع حجت است یا نه؟ اطمینان حجت است یا نه؟ ظهور حجت است یا نه؟ این‌ها مسلم است که حجت است، بحث در این است که آیا الغاء خصوصیت یوجب این‌ها را یا نه. اگر یوجب این‌ها را که دیگه حجیتش معلوم است. پس بحث بحث صغروی است که آیا الغاء خصوصیت موجب علم می‌شود، موجب اطمینان می‌شود، موجب ظهور لفظی می‌شود، موجب ظهور عالی می‌شود یا نه؟ که گفتیم می‌شود. آن جاهایی که می‌شود بله حجت است. «و علی‌ای حال» که حالا علی‌ای حال یعنی سواء این که استدلال به این روایات تمام باشد یا تمام نباشد.

«و قد تبین من جمیع ما تقدم أن البحث عن حجیة الغاء الخصوصية» این بحث راجع است در حقیقت به بحث صغروی نه کبروی، صغری، همین صغرای این جا وجود دارد یا نه، صغرای اطمینان، صغرای قطع وجود دارد یا ندارد. «الی‌البحث الصغروی عن ثبوت» عن ثبوت آن الغاء به قطع یا به اطمینان، یا به ظهور عرفی «لتنقیح صغراً لکبری حجیته» بحث صغروی است برای چی؟ برای منقح ساختن صغرای کبری حجیت ظهور. یعنی ما توی این کتاب می‌خواهیم صغرای کبری حجیت ظهور یا حجیت قطع یا حجیت اطمینان درست کنیم، بحث کنیم. تنقیح کنیم آن را. «کما یقال مثل ذلک» همان طور که مثل همین سخن که در حقیقت بحث صغروی است نه کبروی گفته می‌شود در بحث از حجیت مفهوم «الراجع الی‌البحث عن ظهور الکلام فیه» اگر یادتان باشد حالا در کفایه آقایی که خواندند این قسمت کفایه را، یا در کتاب‌های دیگر آن جا هم گفته می‌شود که ما در بحث مفاهیم بحث صغروی می‌کنیم که آیا شرط ظهور در مفهوم دارد یا ندارد؟ آیا وصف ظهور در مفهوم دارد یا ندارد و هكذا. یعنی می‌پذیریم که اگر ظهور باشد حجت است، این کبری مسلم است. بحث از صغری است که این ظهور وجود دارد یا ندارد. این جا هم همین است، می‌خواهیم بگوییم در این موارد، در موارد الغاء خصوصیت آیا ظهور در عدم خصوصیت در این عصر و عدم مانع در خصوصیات موجود در فرع وجود دارد یا ندارد که اگر داشته باشد خب ظهور تمام است یا قطع تمام است و اطمینان تمام است و کار تمام است و الا فلا. «و لا یثبت الغاء الخصوصية الا فی ما لو فهم العرف و العقلاء عدم دخل القید عند الاطلاق» می‌فرمایند باید توجه داشته باشیم که الغاء خصوصیت ثابت نمی‌شود مگر جایی که عرف به فهم عرفی خودش و به ارتکازات خودش به سبب اسباب گفته شده قبل، بفهمد که این خصوصیت ندارد. بدون قرینه‌ای که بر عدم خصوصیت وجود داشته باشد. اگر وجود داشته باشد از باب الغاء خصوصیت نیست مثل این که امام علیه السلام بفرماید من از باب مثال گفتم. آن جا نه، به این که نمی‌گویند الغاء خصوصیت. الغاء



خصوصیت آن جایی است که بلاقرینه عرف به حسب فهم عرفی اش به سبب آن اسباب گذشته حکم می‌کند به این که نه، معنای این کلام این است. خصوصیت ندارد.

می‌فرماید «و لایثبت الغاء الخصوصية» مگر در موردی که اگر بفهمد عرف و عقلاء، عدم دخل قید را عند الاطلاق، یعنی وقتی که هیچ قرینه‌ای وجود ندارد و فقط کلام هست و کلام، نه قرینه ویژه خاصه‌ای که گفته باشد که من از باب مثال می‌گویم. مثلاً از باب مثال گاهی آدم خودش که حرف می‌زند می‌گوید مثلاً از باب مثال. خب آن جا روشن است، در آن جا که نمی‌گویند الغاء خصوصیت. «مثل رجل» مثل این عبارت «رجل شک فی الأذان و قد دخل فی الإقامة» آقا سؤال کرده رجل فی الأذان... این را امام فرموده «رجل دخل شک فی الأذان و قد دخل فی الإقامة» مشغول گفتن اقامه است شک می‌کند اذان گفته یا نه. مثلاً روایت می‌فرماید اعتنا به شکش نکنند، بنا را بر این بگذارند که اذان را گفته. خب آیا وقتی این روایت را کسی می‌بیند توی ذهنش می‌آید که بین زن و مرد فرق می‌کند؟ می‌فهمد که این احکامی نیست که زن و مرد فرق بکند، این مال مکلف است، مال نمازخوان است، حالا نمازخوان زن باشد یا مرد باشد.

«فإنه لایحتمل فی المتفاهم العرفی» که رقنا الله تبارک و تعالی و الا فقه خراب می‌شود. فقیه آن کسی است که فهم عرفی داشته باشد. اگر علوم دیگر را هم خوانده و دقیق الفهم شده، این فهم عرفی اش را از دست نداده باشد. «لایحتمل فی المتفاهم العرفی دخل کونه رجلاً بخصوصه فی هذا الحکم» دخالت داشتن بودن آن شاک، رجل به خصوص این دخالت در این حکم ندارد. «فالمراة عندهم» عند العرف «کذلک» آن هم همین جور است. حکم او با مرد فرق نمی‌کند. و اما اگر یک جایی «و اما لو احتمل عرفاً دخل خصوصية للقييد فی الحکم» واقعاً حکم می‌گوید نه شاید یک خصوصیت آن جا دخالت در حکم داشته باشد، مثل همین مثالی که می‌زدیم که دختری که در دامن زنی دارد پرورش پیدا می‌کند که این آمده، واقعاً فرق می‌کند. «فلیست الخصوصية ملغاة عرفاً» آن جا خصوصیت از نظر عرف ملغی نمی‌شود، «و لایکون احتمال الخصوصية منتفياً عندهم» آن جا احتمال خصوصیت نزد عرف منتفی نیست. «الا اذا وجدت قرينة داخلية أو خارجية عليه» مگر یک قرینه داخلی یا خارجی، داخلی عرض کردم مثل این که خودش می‌گوید مثلاً، یا می‌گوید یک مثالی برای شما بزنم، آن جوری بگوید، خب این‌ها قرینه داخلی است یا از قرینه خارجی مثلاً در مقام بیان یک مطلبی است که فهمیده می‌شود از این که این حرف از باب مثال برای او دارد زده می‌شود.

«و قد يعبر عنها بموجب الغاء الخصوصية و قد تقدم البحث عنها» که گاهی تعبیر می‌شود «عنها» از این قرینه داخلی یا خارجی به موجب الغاء خصوصیت در کلمات اصولیین و فقهاء. «و قد تقدم البحث عنه» در اباحت گذشته.

بله «إلا اذا وجدت» یک قرینه این چنینی «و فقدت الموانع عنه» آن خصوصیت نداشته باشد، موانع برای سرایت هم مفقود باشد. یعنی خصوصیات موجود در فرع احتمال مانعیت نداشته باشد. که اولی که وارد بحث الغاء خصوصیت شدیم گفتیم ما در باب الغاء خصوصیت نیاز داریم به این که خصوصیات موجود در اصل دخالت نداشته باشد، خصوصیات موجود در فرع مانعیت نداشته باشد.

«مثل أن يكون لمورد النص خصوصية ولو بملاحظة احكامٍ آخر كما في عقد النكاح» می‌فرماید... حالا مثال می‌زنند برای این که پیش عرف، احتمال خصوصیت داده بشود مثل این که بوده باشد برای مورد نصی که حالا کسی بخواهد از آن جا الغاء خصوصیت بکند و تعدی بکند، خصوصیتی. برای مورد نص یک خصوصیتی وجود داشته باشد «و لو بملاحظة احكامٍ آخر له» ولو به ملاحظه احكام دیگری که برای آن مورد نص وجود دارد، به لحاظ این که این یک احكام دیگری دارد که این احكام در مورد فرع نیست، توی ذهن انسان می‌آید لعل پس خصوصیت داشته باشد. مثلاً در مورد طلاق نصوص داریم که باید عند شهود عدل باشد. خب حالا اگر این جا عند شهود عدل باشد و در مورد طلاق گفته شده باید صیغه ویژه و خاصه به کار برده بشود، بگوید «هی طالق» بگوید «هی مطلقة، هی مبانة» این‌ها به درد نمی‌خورد، «هی منفکه، هی محرمة» به درد نمی‌خورد. باید صیغه خاصه داشته باشد. می‌توانیم در این جا بگوییم که این طلاق است آن هم نکاح است، آن هم صیغه خاصه می‌خواهد، می‌گوید نه ولو به ملاحظه احكام خاصه‌ای که طلاق دارد آدم توی ذهنش می‌آید که لعل شارع برای این یک خصوصیتی قائل است. خب مثلاً طلاق باید در طهر غیر موافقه باشد، این یک خصوصیتی است که آن دارد. باید عند شهود عدل باشد، این‌ها یک چیزهایی که است شارع در نکاح نفرموده، حائض هم می‌تواند تزویج بشود، لازم نیست شهود عدل باشند، مستحب است، واجب نیست شهود عدل باشند. همین که این احكام با هم فرق می‌کند احتمال می‌دهیم پس یک خصوصیتی باید باشد که آن جا هم گفته باید صیغه خاصه باشد و در نکاح این را نفرموده باشد.

می‌فرمایند که «كما في عقد النكاح فإن له» برای عقد نکاح، نزد جمیع ملل یک خصوصیتی است «فلا وجه لتعدية الحكم بالصحة و اللزوم منه الى غير النكاح» مثلاً به بیع، به اجاره، به جاهای دیگر. «أو يكون الحكم مخالفاً للقاعدة كما في الحكم» یا این که حکمی که در اصل است اصلاً مخالف قاعده است، با قواعد جور در نمی‌آید. همین باعث

می شود که ما احتمال خصوصیت بدهیم و نتوانیم الغاء خصوصیت بکنیم. عرف احتمال خصوصیت می دهد «أو يكون الحكم مخالفاً للقاعدة كما في الحكم بأن تلف المبيع قبل قبضه من مال بايعه» روایت داریم «تلف المبيع قبل قبضه من مال بايعه» آیا این خلاف قاعده نیست، مگر نفس فروختن مال مشتری نشده؟ خب مال هر کسی هست وقت تلف شد از کیسه او باید برود، چرا از کیسه بايع برود که از کیسه او خارج شده، از ملک او خارج شده؟ این حکم خلاف قاعده است. حالا چون خلاف قاعده است نمی توانیم بگوییم خب حالا که در بیع این جوری است، در صلح هم همین جور است، در اجاره هم همین جور است؟ نه، این حکم ذاتش خلاف قاعده است در این جا، احتمال می دهیم یک خصوصیتی شارع در بیع دیده که این فرمایش را فرموده. پس نمی توانیم تعدیه کنیم. بنابراین این که لعل خصوصیت داشته باشد تارة ناشی می شود از این که مورد اصل با مورد فرع در یک سلسله احکام می بینیم اختلاف دارند. اختلاف در احکام این احتمال را در نفس ما ایجاد می کند که لعل خصوصیت داشته باشد. یکی از جهاتی که باز موجب می شود که ما احتمال خصوصیت بدهیم و الغاء نکنیم چیست؟ این است که حکمی که در اصل است بر خلاف قاعده است. چون برخلاف قاعده است نمی توانیم آن را ببریم جاهای دیگر، احتمال خصوصیت در نفس ما الغاء نمی شود بلکه تثبیت می شود که خصوصیت وجود دارد.

خب «أو يكون الحكم مخالفاً للقاعدة كما في الحكم بأن تلف المبيع قبل قبضه من مال بايعه فإنه لما كان» این حکم «مخالفاً للقاعدة فلا يصح الغاء الخصوصية عن البيع» از بیع الغاء کنیم که گفت تلف المبيع دیگر مال مورد بیع است «و التعدي الى العقود الأخرى كالإجارة و غير جاره مثل صلح مثلاً. مثل مضاربه مثلاً، «و كذلك الحكم بخيار المجلس في البيع حيث أنه مخالف لإصالة اللزوم و لا مجال للتعدي الى غيره من العقود» یا البيعان بالخيار ما لم يفترقا» بیعان خيار دارند، (اسمش خيار مجلس است) مادامی که متفرق نشدند. آیا ما می توانیم بگوییم خب بیعان خيار دارند، خب اجیر و مستأجر هم خيار دارند. تا اجاره داده منزلش را و هنوز جدا نشدند هر کدام می توانند فسخ کنند، می توانیم بگوییم؟ نه. چرا؟ چون خيار مجلس خلاف قاعده لزوم در معاملات است، خلاف قاعده اولی است ولو تخصیص زده او را در این زمان اما یک... و من این جا اضافه می کنم که ما می بینیم باب اجاره با باب بیع با هم تفاوت هایی دارد، با خیلی از ابواب دیگر خیلی تفاوت هایی دارد. شارع یک معامله ای سخت گیرانه ای که حسابی سد ثغور می شود به عنوان بیع درست کرده، گفته اگر خیلی می خواهد معامله تان سد ثغور بشود و هیچ تزلزلی در آن نباشد بیع است، فلذا... اما اگر نه این جوری نیست صلح. «يفتقر في الصلح ما لا يفترق في غيره» جهالت هم اشکال

ندارد. می گوید آقا من این متاعی که در این گونی هست که معلوم نیست حالا چیه، با آن متاعی که در آن گونی هست با هم مصالح می کنیم، این مال تو باشد آن مال من باشد، حالا شاید مثلاً این پنبه باشد، آن یکی ممکن است کود باشد. نمی دانند اصلاً چیست، اشکالی ندارد ولی بیع باطل است اما مصالحه اشکالی ندارد. در مصالحه شارع آسان گرفته برای این که مواردی که آدم نمی خواهد خیلی یک معامله ای که حالا خیلی سد ثغور در آن شده باشد و همه جهات آن ملاحظه شده باشد، بیع را گذاشته برای آن جایی که آدم می خواهد آن جوری باشد، صلح را هم درست کرده، چیزهایی را هم درست کرده برای جاهایی که آدم این قدر نمی خواهد اهمیت بدهد، کجا آدم اهمیت نمی خواهد بدهد؟ آن جایی که برای او هرچه باشد مهم نیست. می گوید آره مصالحه می کنم.

س: ...

ج: بله، عرف همین جوری نمی شود باید فحص بکند دیگر، عرف وقتی آمد فهمید دیگه الغاء خصوصیت نمی کند. فقیهی که حالا فقه می خواهد استنباط کند، توجه می کند می گوید اگر عرف به جای من بود الغاء نمی کرد. وقتی به این ها توجه داشت؟؟؟

س: عرف فقهاء این جا منظور نیست.

ج: نه. بله باز هم عرف است منتها فقیه بما له من الفهم العرفی. و عرف هم وقتی که توجه به این اختلافات پیدا بکنند.

«و كذا الحكم بخيار المجلس في البيع حيث أنه مخالف لإصالة اللزوم فلامجال لتعدى الى غيره من العقود» و صلى الله على محمد و آله.

## جلسه ۳۷

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لاسيما بقیة الله فی الارضين ارواحنا فداء و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

«تنبيه في الغاء الخصوصية عند العرف الخاص» اباحتی که تا حالا گذشت الغاء خصوصیتی بود که به لحاظ فهم عرفی عام برای ادله پیدا می‌شد. اما ما یک نوع الغاء خصوصیت دیگر هم داریم که همگانی نیست، مال عرف عام نیست بلکه برای عرف خاص است یعنی مثلاً خصوص فقهاء، در اثر انسی که با کلمات شارع، احکام شارع دارند این انس باعث شده یک درک ویژه‌ای پیدا کردند، یک ذهنیت پیدا کردند که در اثر آن درک ویژه و انس ویژه می‌فهمند این مطلبی که شارع دارد می‌گوید خصوصیتی ندارد. عرف این را نمی‌فهمد چون آن انس خاص و ویژه برای آن‌ها نبوده اما فقیه در اثر مزاوله‌ای که با احکام شرعی، با ادله شرعی و با این‌ها داشته، این باعث شده که توی زندگی‌های انسان هم همین جور است، مثلاً انسان وقتی که یک عمری با یک نفری زندگی کرده از اقوامش مثلاً؛ پدرش، مادرش، مثلاً بستگان نزدیکش، این گاهی یک لفظی یک کسی می‌گوید در یک مقامی، ممکن است یک عده به آن‌ها بر بخورد، این آقا می‌گوید نه من یک عمر با این زندگی کردم می‌دانم این حرفی که این می‌زند این غرضی ندارد، این ادبیاتش این جور است، نه این که غرضی دارد. این در اثر چی فهمیده؟ ممکن است بله این واژه را به دیگران بدهی، آدم‌های اجنبی بدهی می‌گوید آره این جسارت کرده ولی وقتی به این شخصی که آشنا هست با این، ذوق این را فهمیده، مذاق این را فهمیده، یک عمری با او بوده، می‌بیند نه این ادبیات این است، نه این که واقعاً قصد جسارت دارد، توهین دارد، می‌خواهد دیگری را کوچک بشمارد، این جور نیست. به این‌ها می‌گوییم الغاء خصوصیت‌هایی که در اثر آشنایی یک صنف خاصی، یک عده خاصی پیدا می‌شود به این می‌گوییم الغاء الخصوصية عند العرف الخاص که در فقه این چنین هست که نام دیگر آن شاید شم الفقاهه باشد. یعنی به واسطه آن فقاهتی که پیدا کرده یک مطلب خاصی را می‌گوید که برای دیگران قابل بوییدن و استشمام نیست اما این، این مسأله را درک می‌کند به خاطر آن آشنایی که با مذاق شارع دارد فلذا بارها در این جا عرض کردم که صاحب وسائل یک توصیه درستی فرموده و متأسفانه ما طلبه‌ها یک مقداری دور شدیم از روایات اهل بیت علیهم السلام، این علوم رسمی که می‌خوانیم صاحب وسائل می‌فرماید که کرر النظر در روایات وسائل، یعنی مطالعه کن تا آخر، دو باره مطالعه کن، هی تکرار کن این مطالعه را، برای خاطر همین است که وقتی انسان هی تکرار کرد تکرار کرد، آن مذاق برای او پیدا می‌شود که بله امام علیه السلام اگر این جمله را می‌گویند مقصودشان چیست، هی اشباه و نظائر و این‌هایی که می‌بیند کم‌کم رسوب می‌کند در ذهنش که بله این سخن از امام معنایش این است، این سخن از این است. و این توصیه را ان شاء الله عمل کنید، خود وسائل را مباحثه کنید و مثلاً هر بابی را... باب الوضوء چند تا فصل دارد، چند تا باب دارد، عناوین باب‌ها چیست؟ چند تا روایت در آن هست؟ اگر این‌ها را شما یادتان باشد وقتی که به فروع

فقهیه برمی خورید فوری به ذهن تان منتقل می شود به ادله، به روایات، به این که جواب چیست؟ ان شاء الله این کمبودی که در نظام درسی ما هست که حدیث خودش بما آن حدیث مورد بحث ما واقع نمی شود خیلی، اگر ان شاء الله این کاستی جبران بشود خیلی مفید است.

«تنبیه فی الغاء الخصوصية عند العرف الخاص إنما تقدم من القاء كان على مستوى فهم العرف العالم من النص» آن در مستوای فهم عرف عام از نصوص شرعیه بود ولی «قد يكون على مستوى فهم العرف الخاص» گاهی این الغاء خصوصیت بر مستوی و سطح یک عرف ویژه و خاص است نه عموم همگانی باشد. «و له اسباب أخرى منها ما يعبر عنه بشمّ الفقاهة» یکی از آن اسباب مطلبی است که تعبیر می شود از آن در لسان فقهاء به شمّ الفقاهة «الحاصل» این شمی که حاصل می شود و به دست می آید «بممارسة الفقه و مزاولته» به این که با فقه ممارست داشته باشید و مزاوله و همراهی پیوسته داشته باشید.

س: شم الفقاهه همان مذاق شارع است؟

ج: نه، آن مذاق شارع مال شارع است، مذاق اوست، شم الفقاهه مربوط به ما می شود که ما یک شمی پیدا می کنیم که می بوییم که او می خواهد چه بگوید. حالا با این شم الفقاهه گاهی مذاقتش را می بوییم، مذاقتش را به دست می آوریم، گاهی مطلبش را به دست می آوریم که این جا الان مطلب اخلاقی می خواهد بگوید یا مطلب الزامی می خواهد بگوید. انسان گاهی روایات را که می بیند با همان شم الفقاهه می گوید این سنخ مطلب، ادبیاتی که شارع به کار می برد مال امور الزامی نیست، مال امور اخلاقی است. این مذاقها را انسان.. این شأنها را پیدا می کند.

«و لعل هذا هو المقصود بما افاده بعض الاعلام في مقام ذكر الحجج المتعبرة» شاید همین شم الفقاهه و الغاء خصوصیت مستند به شم الفقاهه مقصود باشد به آن چه که افاده فرمودند آن را بعض اعلام که صاحب کشف الغطاء؛ مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء رضوان الله علیه باشد در مقام ذکر حجج معتبره. در مقامی که ایشان در مقدمه ظاهراً کشف الغطاء یک اصول مختصری ایشان بیان فرموده، در مقدمه کشف الغطاء. در جایی که می خواهد حجج معتبره در فقه را بشمارد که چه چیزهایی در فقه حجت هستند و معتبر هستند. در عداد آنها این را ذکر فرموده، فرموده «و کذا» و هم چنین جزو حجج معتبره است و می شود به آن استناد کرد در فقه، «ما ينقذ في ذهن المجتهد» آن چیزی که در ذهن مجتهد منقذ می شود، رخ می نماید، پیدا می شود در اثر چی؟ «من تتبع الادلة» از تتبع ادله این توی ذهن

او رخ می‌نماید که خیلی افراد توه به این نمی‌کنند، تک تک هم نگاه می‌کنی می‌خواهی استدلال کنی می‌گویی آقا نه این دلالت ندارد، ما از این نمی‌فهمیم. بله شما نمی‌فهمید ولی کسی که مجموع امور را دیده باشد از این می‌فهمد، این شم را پیدا می‌کند. «بالانبعاث عن الذوق السليم» که این اقتداح در ذهن، آن چیزی که منقذ می‌شود در ذهن مجتهد از تتبع ادله، به سبب برخاستن آن ما ینقذح است از ذوق سلیم و ادراک مستقیم آن فقیه که یک ذوق سلیمی دارد، سلیم است یعنی از معایب و از شدوذات و از این‌ها مبرا است و یک ادراک مستقیم دارد که اعوجاج ندارد، توی جاده صحیح حرکت می‌کند. «بحیث یكون مفهوماً له من مجموع الأدلة» به جوری که آن ما ینقذح فی ذهن المجتهد می‌باشد فهمیده شده برای آن مجتهد از مجموع ادله و روی هم رفته ادله. از این مجموع این را دریافت می‌کند. مثلاً انسان از مجموع بخشی از ادله دریافت می‌کند که اسلام ظالم ستیز است، اسلام طرفدار محرومین است و هکذا و هکذا، کلاً این‌ها یک چیزهایی است که انسان ممکن است تک تک روایات دلالت نکند ولی از مجموع این‌ها می‌فهمد. «فإن ذلك من جملة المنصوص» فإن ذلك؛ آن ما ینقذح فی ذهن مجتهد از زمره چیزهایی است که منصوص است یعنی نص به آن وارد شده، نص فقط به آن نیست که دلالت مطابقی و التزامی دارد، این که توی ذهن‌ها بدو این است که منصوص آن‌ها است، چیزهایی که نص به آن وارد شده، نه این هم که انسان از مجموع ادله در ذهنش منقذح می‌شود و تجلی می‌کند، این هم از زمره همان منصوص حساب می‌شود. «فإن للعقل علی نحو الحس ذوقاً و لمساً و سمعاً و شماً» که این شم الفقاهه اصلاً عبارت شماً که این ایشان گفته پیدا شده. «شماً و نطقاً من حیث لا یصل الی الحواس» ایشان فرموده برای درک انسان و عقل انسان به همان نحوی که حس در امور محسوسه دارد به همان نحو و بر همان وزان برای درک انسان ذوق است که با ذوقش یک چیزی را می‌فهمد «و لمساً»... «فإن للعقل علی نحو الحس» همان جور که حس انسان ذوق دارد، لمس دارد، سمع دارد، شم دارد، نطق دارد، عقل هم کأن این‌ها را دارد. همین طور که حس انسان حس ذائقه دارد، حس شامه دارد، حس لامسه دارد، حس ناطقه دارد، این‌ها را دارد، عقل انسان و درک انسان هم کأن این‌ها را دارد، یک چیزی را لمس می‌کند، یک چیزی را ذوق می‌کند. این فرمایش ایشان این است. «فإن للعقل» برای عقل و درک انسان هم همانند و هم نسق حس انسان ذوق هست که می‌گوید ذوق من این جوری می‌فهمد یا این جوری لمس می‌کند یا این جوری کأن می‌شود یا این جوری می‌بوید یا این جوری تکلم می‌کند و نطق می‌کند. یعنی عقل هم این جوری، خودمان هم می‌گوییم، می‌گوییم عقل‌مان این را می‌گوید، یعنی کأن نطق می‌کند. «من حیث لا یصل الی الحواس» از حیث و از راهی که اصلاً به حواس ظاهری انسان نمی‌رسد، با عقلش این را درک می‌کند، یک چیزی هم هست که به آن

می‌گویند حس ششم، گاهی آدم یک چیزی را... فوراً آن عقلش، آن قوه دراکه‌اش منتقل می‌شود به یک چیزی. بسیاری از مهارت‌هایی که برای اهل مهارت پیدا می‌شود از همین است که این جا گفته می‌شود، مثلاً یک پزشکی یک دورانی که هی طبابت کرده، در این دورانی که طبابت کرده الان یک حس پیدا می‌کند که فوراً تا یک شخصی را می‌بیند، یک حالتی را در او می‌بیند فوراً منتقل می‌شود که بیماری او این است، این خصوصیتش این است. این همان است که اگر بخواهی به او بگویی دلیل تو چیه، پزشک‌های دیگر از او پرسند آقا دلیل شما چیه، نمی‌تواند یک دلیلی بگوید که آن‌ها را قانع می‌کند. مثلاً بگوید آقا رنگش این جور است، می‌گوید خب خیلی چیزها آدم رنگش این جور می‌شود، بگوید فلان است، می‌گوید خیلی چیزها، اما این در اثر آن مزاوله‌ای که داشته این حالت برای او پیدا شده که وقتی این را می‌بیند از مجموع ذهنش منتقل می‌شود به این که آره بیماری او این هست. این وجود دارد و یک قسمتی از مهارت‌های افرادی که یک برجستگی‌هایی پیدا می‌کنند این امتیازشان است که در درک این اموری که به حس ربط ندارد، کأن عقل‌شان و آن قوه دراکه‌شان یک حالت این چنینی پیدا می‌کند.

«و علی‌ای حال فشم الفقاهه» حالا علی‌ای حال که نظر این، مقصود این بعضی الاعلام همین باشد که ما گفتیم یا نه، ظاهرش این است که همین که گفتیم هست. «فشم الفقاهه قد یكون موجبا لتوسعة الحكم الوارد فی النص كما قد یكون موجبا لتضييقه» همین شم الفقاهه گاهی باعث توسعه می‌شود، گاهی باعث تضییق می‌شود. «و من موارد التوسعة ما یقال» یکی از مواردی که شم الفقاهه موجب توسعه می‌شود مطلبی است که گفته می‌شود در فقه «من أنه بنائاً علی القول بان الضمان بالتلف قبل القبض حکم تعبدی فالتعدی عن البیع الی غیره (ضمیر غیره در متن افتاده) من المعاوضات یتوقف علی الغاء الخصوصیه و استظهار أن المناط هو المعاوضة بشم الفقاهه» آقای نائینی در تقریرات‌شان این حرف از ایشان نقل شد که ما اگر بخواهیم از دلیل تلف المبیع قبل قبضه من مال بایعه، از این بخواهیم تعدی کنیم به سایر معاملات. خب گفتیم این حکم تعبدی است در این که تلف المبیع... خلاف قاعده هم هست. اگر بخواهیم تعدی بکنیم باید به این جا برسیم که این فقیه در اثر مزاوله بفهمد آقا علت این که این جا گفته می‌شود «تلف المبیع قبل القبض من مال بایعه» از باب این است که این معاوضه است. پس هر جا معاوضه است باید این جور باشد دیگر، خب جایی نوشته، این به شم الفقاهه حدس بزنند که بله ملاکش و منشأ آن معاوضه بودن آن است.



ج: نه ديگه، يعنى جزم پيدا مى كند به اين كه اين جور است.

مى فرمايد: «من انه بنائاً ما يقال» مطلبى است كه گفته مى شود كه گوینده اش هم به حسب تقريرات منية الطالب كه تقريرات بحث فقه مرحوم آيت الله آقاى نائينى هست اين جور فرموده، فرموده «بنائاً على القول» به اين كه «ضمان بالتلف قبل القبض» از مال بايع هست اين يك حكم تعبدى است بنا بر اين «فالتعدى عن البيع الى غيره من المعاوضات» اين توقف بر اين الغاء خصوصيت و استظهار اين كه مناط عبارت است از معاوضه. آن جا اگر توى بيع گفتند به خاطر معاوضه است، حالا وقتى به خاطر معاوضه شد خب توى اجاره هم معاوضه هست، توى صلح هم معاوضه هست، توى مزارعه و مضاربه هم معاوضه هست.

خب «فاستظهار أن المناط هو المعاوضة» چه جور الغاء خصوصيت كنيم و استظهار كنيم كه مناط معاوضه است؟ «بسبب الشم الفقاهة» اين يك مورد كه ببينيد آقاى نائينى فرموده راه حل اين جا شم الفقاهه است، حالا اگر براى كسى پيدا شد، البته براى مثل بنده كه كور باطن هستم هنوز چنين چيزى پيدا نشده كه اين جا بتوانيم چنين حرفى را بزويم، حالا اگر براى كسى پيدا شد خب.

س: اين باعث هرج و مرج در فقه نمى شود؟

ج: نه، هرج و مرج نمى شود چون اين ها يك ملاكات واقعى دارد كه همين جور پيدا نمى شود، مثل اين كه شما بگويد كه هر كسى كه بوييد كه اين جا... خب تا اسباب آن نباشد كه اين بوييدن براى افراد پيدا نمى شود.

س: ... به عنوان يك علم معرفى كرد.

ج: چرا، يكي از اسباب اين علم همين شم الفقاهه است ديگر، شما مى گوييد كه حدس طبيب، حدس طبيب آيا حجت نيست؟ به درد نمى خورد؟ طبيب حاذق خب همين است از امارات و اين ها چون مثلاً ساليانى است طبابت کرده فلذا در بحث مثل طبابت هرچه گاهى جوان ها آن جا خيلى مورد چيز نيستند ولو اين كه ممكن است اطلاعات بيشترى داشته باشند اما در تشخيص بيمارى معمولاً جوان ها خيلى... مگر يك جوان خاصى باشد نبوغى داشته باشد ولى معمولاً كسانى كه ساليانى طبابت كردند آن حالت را پيدا مى كنند كه وقتى مى بيند مى فهمد اين است. و يك وقتى رهبرى معظم مى فرمودند من يك سال دل درد داشتم، همين اواخر، و خوابم نمى برد، شب از دل درد خوابم نمى برد، اين همه اين دكترهاى متخصص فوق تخصص كذاى كذاى اين ها همه را آوردند، انواع كارها را كردند،

سونوگرافی کردند، عکسبرداری کردند، چه کردند، کمیته چی تشکیل دادند و هی با هم مشورت کردند، بعد خلاصه آن مهمش به من گفت که آقا... یکی شان به من گفت که آقا شما خیال می کنید، ما چیزی در شما نمی بینیم که... گفتم من خیال می کنم، از درد خوابم نمی برد، می گوید آقا شما توهم می کنید. یکی دیگرشان گفت آقا ما نفهمیدیم، خب خدا پدرت را بیمارزد که نفهمیدی. بعد ایشان می گفتند این آقا مصطفای ما یک دکتری را که دکتر عمومی است ولی یک قدری هم سنتی خوانده، چیز هست و یک ذوقی دارد، نبض می گیرد، این را آورد. یک نسخه به من داد، با یک نسخه تمام آن دردها تمام شد. یکی هم توصیه کرد گفت آقا شما غذا را خیلی می جوی، گفت پانزده بار بیشتر نجو، خود جویدن زیاد هم این مشکله را ایجاد کرده، خب این چیست؟ این یک شم الطبایه ای است، این شم الطبایه است که در اثر یک تجربیات و یک چیزها و این ها برای او پیدا شده. یا یکی دیگر به خود من گفت آقا شما ضعف عمومی داری، گفت بعضی مشکلاتی که داری این مال ضعف عمومی است، این است، نگاه می کند، راه می رود این مطلب را می فهمد. این هرج و مرج ایجاد نمی شود، خب یک کسی این را دارد. این ها خودش یک ملاکات واقعی دارد که نصیب این شده و نصیب دیگری نشده.

«و منها التعدی من العیوب المنصوصة المجوزة لفسخ العقد من قبل الزوجة كالجِبِّ و العنن و الخصاء الی کل مانعٍ للکذا من قبل الزوج حیث یناط ذلک بشم الفقاهه».

خب ما یک موارد ویژه ای داریم که منصوص است که در این موارد زوجه حق فسخ دارد، طلاق نمی خواهد، می تواند فسخ کند. یک موارد این جوری داریم که مثلاً عنن هست، خصاء هست یا جب هست که از انتشار عضو که نمی تواند عضو او منتشر بشود و هکذا. این مواردی است که زن حق فسخ دارد. آیا می توانیم بگوییم موانع دیگر هم از این قبیل که نمی گذارد عمل آمیزش انجام بشود حق فسخ دارد؟ این ها درست، حالا مثلاً از کسی را قطع کردند مثلاً، حالا آن را هم می توانیم بگوییم که حق فسخ دارد یا نه آن جا طلاق لازم است؟ این احتیاج به شم الفقاهه دارد که اگر کسی از این مواردی که در شرع وارد شده شم الفقاهه به او می گوید که این برای این است که عمل آمیزش نمی تواند انجام بدهد، نه این که این ها خصوصیت دارد. خب اگر چنین فقیهی، چنین حدس جازمی برای او بتواند پیدا بشود خب می تواند فتوا بدهد که هر چیزی که موجب... اگر نه، خب اقتضای بر مورد باید بکند، بگوید بقیه اش نه، طلاق می خواهد. خب این هم یک مورد شد.

ج: خب الغاء خصوصیت گفتیم یا باید به قطع بیانجامد یا به اطمینان بیانجامد، این دیگر تنبیه همان مسأله است، یعنی آن‌ها را باید داشته باشد.

س: ....

ج: نه، این‌ها قیاس نیست.

س: ...

ج: بله، ممکن است در فهم علت گاهی شم الفقاهه به ما کمک بکند که این جا موجب قطع و یقین بشود، حالا ان شاء الله قیاس و این‌ها می‌آید و فارق‌شان بیان خواهد شد ان شاء الله.

«و قریبٌ من الغاء الخصوصية بسبب شم الفقاهه ما قد یثبتہ فی العرو الخاص بمعونة الاجماع و ذلك كما فی الاستنباب عن امام الجماعة حیث إن نصوص الواردة مختصة بالموت» یکی از جاهایی که قریب به الغاء خصوصیت است و به سبب شم الفقاهه گفته می‌شود این است که اگر امام جماعت یک محذوری برای او پیدا شد مثلاً غش کرد، یا فهمید که وضو ندارد، طهارت ندارد، دو رکعت خوانده، رکعت سوم بلند شد یقین کرد که وضو ندارد یا غش کرد، صرع دارد مثلاً یکهو صرعش آمد به سراغش و بیهوش شد و افتاد، آیا در این جاها می‌شود یکی از مأمومین بیاید جلو و نماز را ادامه بدهد یا نه؟ ما نسبت به این کبرای کلی روایت نداریم اما در موت روایت داریم که اگر امام جماعت مات رحمه الله، می‌شود یکی از مأمومین بیاید به جای او بایستد و نماز را ادامه بدهند. حالا از این روایتی که در خصوص موت است می‌توانیم تعدی کنیم به مطلق موانعی که برای امام جماعت پیش می‌آید؟ این مربوط به چه می‌شود؟ به شم الفقاهه می‌شود که اگر بگوییم این از باب نمونه بوده ذکر شده، این یک مانع خاص است، نه این که این مردن خصوصیت دارد، این مردن یکی از موانعی است که نمی‌تواند، مانع پیدا شده برای این که امام جماعت ادامه بدهد گفته شده، بقیه‌اش هم همین جور است. این‌ها مربوط می‌شود به شم الفقاهه، دیگر نمی‌شود برای آن استدلال کرد بیاییم بگوییم کذا و کذا، این‌ها یک چیزهایی است که یفهمه الفقیه به همان حالتی که در باید در اثر مزاوله با روایات اهل بیت و این‌ها ممکن است برای او پیدا بشود که رزقنا الله تعالی ان شاء الله.

«و قریبٌ من الغاء الخصوصية بسبب شم الفقاهه ما قد یثبتہ فی العرف الخاص بمعونة الاجماع» چیزی است که یثبتہ آن شم الفقاهه در عرف خاص به کمک گیری از اجماع. حالا توضیح داده می‌شود در مثال. «و ذلك كما فی

الاستنابة عن امام الجماعة حيث إن النصوص الواردة مختصةً بالموت كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله ع أنه سئل عن رجل أم قوماً» امامت کرد برای قومی «و صَلَّى بِهِمْ رَكْعَةً» یک رکعت هم خواند «ثُمَّ مَاتَ قَالَ يَقْدُمُونَ رَجُلًا آخَرَ فَيَعْتَدُ بِالرَّكْعَةِ» حضرت فرمود این مأمومین یک مرد دیگری را جلو می‌اندازند به عنوان امام و به آن رکعتی که آن امام فوت شده انجام داده اعتداد می‌کنند یعنی آن را به حساب می‌آورند، آن را یک رکعت حساب می‌کنند و بقیه‌اش را با این امام جدید می‌خوانند. «الحديث» که ادامه دارد. و لکن خب این جا چیه؟ این جا به قرینه اجماعی که وجود دارد که فقهاء گفتند بقیه موانع هم همین جور است به معونه آن، فقیه جدیدی که داخل آن مجمعین نیست و الان می‌گوید قبلی‌ها این جوری گفتند به معونه آن اجماع می‌گوید که معلوم می‌شود این روایات خصوصیت ندارد. و کأن اصحاب که قریب العصر بودند از این روایت فهمیدند خصوصیت ندارد. از این جهت می‌گوییم یشبهه بالغاء الخصوصية، یشبهه از جهت این که با یک چیزی ضمیمه می‌کنیم با فهم فقهاء و اجماع آن‌ها ضمیمه می‌کنیم چنین حرفی را می‌زنیم. «و لکنه قد يدعى أنه يلحق به كل عذر مساوٍ للموت» این روایت مختص به موت است و لکن شأن چنین است که ادعا می‌شود آنه، شأن چنین است، ملحق می‌شود به این موت هر عذری که مساوی با موت باشد مثل جنون و غیر جنون مثلاً بیهوش بشود و امثال آن. «لإلغاء الخصوصية عنه» برای الغاء خصوصیت از موت ولو این الغاء خصوصیت به معونه اتفاق فقهاء بر این باشد. می‌گوییم بابا همه فقهاء اتفاق بر این الغاء خصوصیت دارند، می‌شود همه این‌ها اشتباه کرده باشند؟ به معونه این می‌گوییم پس الغاء خصوصیت در این جا هست ولو اگر خودمان صرف نظر از آن اجماع و اتفاق فقهاء بکنیم، خودمان جرأت بر این الغاء خصوصیت نکنیم و نفهمیم، اما وقتی می‌گوییم آقا شیخ طوسی فهمیده، شیخ مفید فهمیده، سید مرتضی فهمیده، ابن ادریس فهمیده، ابن زهره فهمیده، علامه فهمیده، محقق فهمیده که از این روایت این جوری... پس ما هم همین جور هستیم.

خدا رحمت کند آقای تبریزی قدس سره را من یک وقتی آن وقت که می‌رفتم برای امتحانات پاکستان، همین که وارد پاکستان شدم یک مسأله شرعی پیش آمد، گفتند آقا یک میتی را دفن کردند پسرش هم آمریکا بوده، به تشییع و دفن نرسیده، دفن شده بود رسید، رسید گفت رو به قبله نیست. حالا چه کار کنند؟ این میت را نبش قبر کنند و رو به قبله کنند؟ گفت این رو به قبله نیست. آمدند سؤال کردند از خانه آقای بهاء‌الدینی که آن جا نماینده ولی فقیه بود، من هم وارد شده بودم. خب به حسب فتوایی که توی رساله‌ها و این‌ها بود که بله، اگر آن میت هتک نمی‌شود، خب الان هم دفن شده بود، این باید قبر را نبش کنند و او را رو به قبله کنند. این توی فتواها این بود ولی خب این

کار سخت بود برای این بستگانی که حالا نبش قبر بکنند و چه بکنند. ما این جا زنگ زدیم به جناب آقای شهیدی دام ظلّه، گفتیم از آقای تبریزی سؤال کنید. گفتند آقای تبریزی رفتند فردو من نیم ساعت دیگر جواب می‌دهم. نیم ساعت دیگر آقای تبریزی جواب دادند، گفتند ما تازه... آن موقع آقای تبریزی بحث صلات داشتند. گفتیم اگر اشتباه کند مصلی بین الیمین و الشمال در قبله اشکالی ندارد. اگر پشت به قبله خوانده خب باید اعاده بکند اما اگر اشتباه کرده بین الیمین و الشمال، این قدر انحراف داشته اشکال ندارد. این هم همان جور است که اگر یمین و شمال نیست. خب آن روایت مال چیست؟ مال نماز است که یمین و شمال گفته، اما ایشان میت را و دفن میت را هم به الغاء خصوصیت که این هم همان جور است. خب این یک فقهی است که در اثر مزاوله... ما الی یومنا هذا چنین جرأتی نداریم این مطلب را بگوییم که بگوییم میت هم همین جور است. فلذا در رساله‌های فقهاء هم معمولاً نوشتند که باید این جوری بشود. خب ما گفتیم فتوای ایشان این است آن‌ها هم استراحو گفتند خیلی خب اگر این جوری است که....

س: مگر مقلد آقای تبریزی بودند؟

ج: حالا شاید بودند دیگه، بله، آن‌ها با خودشان است. بله آقای تبریزی واقعاً خیلی مقلد داشت رضوان الله علیه.

خب «و کیف کان فهذا القسم من الغاء الخصوصية من إن شئت فقل شم الفقاهه کلیاً لا دلیل علی اعتباره» آب پاک را روی همه این‌ها ریخت. می‌فرمایند که «و کیف کان» این قسم از الغاء خصوصیت... یا به جای این که بگوییم این قسم از الغاء خصوصیت، بفرمایید اگر دل‌تان بخواهد بفرمایید شم الفقاهه به نحو کلی. این لا دلیل علی اعتباره، کدام آیه گفته شم الفقاهه حجت است؟ کدام روایت گفته شم الفقاهه حجت است؟ «لا دلیل علی اعتباره الا آن یکون موجباً لحصول القطع أو الاطمینان بالحکم الشرعی» مگر موجب علم و قطع بشود، خب علم حجت است، اطمینان حجت است که برای بعضی در اثر همان چیزی که دارند این حاصل می‌شود، همان جور که عرض کردم آقای تبریزی قدس سره که نمی‌آید همین جوری بگوید، ظن به این داشته باشد، یا احتمال فقط می‌دهد، خب برای او جزم پیدا شده.

س: ....

ج: از مجموع حرف‌های شارع این جور به دستش آمده، مذاق شارع را فهمیده دیگر، مثل آن مثال‌هایی که زدیم.

بله، مگر موجب برای حصول قطع یا اطمینان به حکم بشود، حکم شرعی باشد. «أو یدخل فی الظهورات الخاصة التي تحتاج الى اعمال عناية و العلمیة و لا یلتفت إليها الا الاعلمیة من الناس» یا این شم الفقاهه داخل بشود در آن ظهورات ویژه ظریف دقیقی که یک تبحر ویژه و دقت ویژه‌ای نیاز دارد که فقط کسانی آن را می‌فهمند که آن دقت ویژه را داشته باشند. ولی بالاخره ظهور است دیگه، الان مثلاً در تفسیر آیات مبارکات خب بعضی روایات داریم که سوره توحید «قل هو الله احد» که ما هر روز داریم می‌خوانیم این برای آخر الزمان نازل شده، یعنی این فهم‌های تا آن زمان توانایی و علمیت و دقت و فهم درست مضمون این آیات مبارکات را ندارد که «الله الصمد» یک معنای همین طور ظاهری، این برای آن‌ها نازل شده که حالا آن آخر الزمانی هم که از کی هست نمی‌دانیم، خب مثلاً «شهد الله أنه لا اله الا هو» این یک ملاصدرایی می‌خواهد که بیاید بگوید این شهد الله، برهان صدیقین از توی آن در می‌آید. این آن برهان را دارد می‌گوید. هر کسی نمی‌فهمد، این قدر گذشت گذشت تا یک فیلسوفی مثل ملاصدرا پیدا بشود توجه به قرآن صدیقین را بگوید، این آیه همان را دارد می‌گوید، خودش دلیل خودش است نه از جاهای دیگر، نه از دور و تسلسل و مخلوقاتش و این‌ها، خودش دلیل خودش است که برهان صدیقین همین است که خودش دلیل خودش است. شهد الله أنه لا اله الا الله، خب این یک علمیت خاص می‌خواه، خب آن ظهورات هم حجت است اگر برای انسان پیدا بشود. «أو یدخل فی الظهورات الخاصة التي تحتاج الى اعمال» یک عنایت و یک التفات و یک علمیت، علمیت یعنی مهارت و دقت «و لا یلتفت إليها» به آن ظهورات خاصه مگر «علمی من الناس» آن دقیق از مردم و آن ممتاز از مردم.

س: ...

ج: اجازه بدهید این و یقال را بخوانیم شاید جواب شما در این یقال باشد.

خب حالا این ظهوراتی که فقط برای یک آدم‌های ویژه علمعیون پیدا می‌شود به چه دلیل می‌گویید این حجت است؟ خب ظهورات عمومی درست، همه می‌فهمد، اما این ظهوراتی که یک آدم‌های ویژه می‌فهمند، این ظهورات حجت است؟ می‌فرماید «یقال فی وجه اعتبارها» اعتبار این ظهورات خاصه. این جور گفته می‌شود «إنّ هذا الشخص فی الحقیقة یمتاز عن غیره» از غیر خودش «بأنه ادرك و استوعب بعلمیته القرائن و الخصوصیات السیاقیة و الکلامیة» این آدم به خاطر آن امتیازی که دارد درک کرده است. این یمتاز بر غیر خودش در این که «أدرك و استوعب» استیعاب کرده و در بر گرفته این شخص به سبب علمعیتی که دارد، چه چیزهایی را استیعاب کرده و پوشش داده و

در بر گرفته؟ قرائن و خصوصیات سیاقی و کلامی که برای این سخن وجود دارد. «و التی» آن خصوصیات سیاقی و کلامیه‌ای که «تؤتی الکلام ظهوره فی المعنی المعین» که اعطاء می‌کند کلام و سخن ظهور خودش را در آن معنای معینی که این آقا می‌فهمد «بحیث لو شرحها للعرف لسلموا بذلك الظهور فی ذلک المعنا» به جوری که اگر بیاید برای مردم توضیح بدهد آن‌ها می‌گویند آره درست می‌گویی. پس این یک ظهوری است که آن‌ها می‌فهمند اگر برای آن‌ها توضیح داده بشود، امتیاز این آقا این است که بدون توضیح خودش یک علمیتی دارد، یک دقتی دارد که متوجه شده که اگر به مردم بگوید ببین این حرف این جا این‌ها را کنار هم بگذاری همین معنایش می‌شود می‌گویند راست می‌گویی. آن‌ها بدو متوجه نمی‌شوند ولی بعد از التفات دادن آن‌ها متوجه می‌شود پس می‌شود ظهور همگانی. این در بدو حدویش همگانی نیست. اما در واقع یک ظهوری است که وقتی توضیح می‌دهی همگان می‌فهمند. پس بنابراین این بازگشت و مالش به همان ظهور عمومی است، از این جهت حجت است. یعنی مثلاً آن فقیه می‌گوید که من الان از این فهمیدم اگر من همان جهاتی که در من وجود دارد؛ آن قرائن و آن شواهد و این‌ها را اگر بیایم برای عرف توضیح بدهم آن‌ها می‌گویند آقا درست می‌گویی، معنا همین است.

پس در حقیقت یک ظهور عرفی مستور در این جا وجود دارد که اگر برده از روی آن برداری آن‌ها هم می‌گویند آره معنا همین است.

س: ....

ج: دارد، همه جا شم را دارد منتها یک...

س: ...

ج: حالا ایشان باید بیاید توضیح بدهد برای ما، شاید اگر برای ما توضیح بدهد بگوییم آقا راست می‌گویی. حالا ایشان توضیح نداده.

س: ...

ج: حالا ممکن است بنده ناتوان باشم، شاید برای حضرت‌عالی و دیگران بدهد آره، گاهی همه ظهورات واضح هم این جور نیست که همه بفهمند. شما می‌گوید افعال ظهور در وجوب دارد، خیلی‌ها می‌گویند نه آقا توی اصول گفتند دیگر، گفتند نه ظهور در وجوب ندارد.

خب پس یکی از اسباب الغاء خصوصیت که مال عرف خاص شد شم الفقاهه شد. این مال فقهاء بود، یک سبب دیگری هم داریم که به آن می‌گویند ارتکاز متشرعه، آن هم مال یک عده خاص است ولی متشرعون، آن‌ها که متشرع هستند حالا چه فقیه باشند چه غیر فقیه باشند، متشرع هستند، یعنی متدین به شرع هستند و به دین هستند و مهمت به این هستند که دین را عمل کنند. گاهی ارتکاز متشرعه هم باعث یک الغاء خصوصیتی می‌شود که خب حالا این را دیگر من می‌گذاریم برای فردا چون بنزیم تمام شده و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۳۸

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در این بود که بعضی از موارد، الغاء خصوصیت بر اثر خصوصیات است که در یک عرف خاص وجود دارد؛ عمومی نیست، همگانی نیست مثل این که فقیه در اثر مزاوله و انس مستمر و بیوسته با روایات اهل بیت علیهم السلام و با احکام دینی یک درک ویژه‌ای برای او پیدا شده که در اثر آن می‌فهمد این کلامی که معصوم فرموده است ولو در یک موضوع خاصی است اما خصوصیت‌ها دخالت ندارد، در اثر آن درکی که برای او پیدا شده. خب آن را بحث کردیم و گذشت.

یکی دیگه از مواردی که این چنین است این است که متشرعه در اثر انسی که با شرع دارند و احکامی که از شرع سراغ دارند و چون در این محیط شرع پرورش پیدا کردند برای این‌ها هم یک درک ویژه‌ای پیدا می‌شود که برای سایر ناس که با این شرع ارتباطی ندارند و در آن محیط بزرگ نشدند پیدا نمی‌شود. فلذا است این متشرعه بما لدیهم از آن خصوصیت می‌فهمند که این کلام شارع خصوصیت ندارد، ولو روی موضوع خاصی گفته ولی خصوصیت ندارد و عام است. عرف مردمی که به این شرع ارتباطی ندارند این را متوجه نمی‌شوند، آن‌ها می‌گویند لعل خصوصیت داشته باشد، اما این‌ها در اثر آن ویژگی که در آن‌ها پیدا شده اطمینان به عدم خصوصیت پیدا می‌کنند. این هم یکی از مواردی است که وجود دارد که حالا مثال‌هایی می‌زنند که مثال‌ها را توضیح می‌دهم.

س: ...



ج: الان هم شامل می شود.

«منها ارتکاز المتشرعه و هو» این ارتکاز «قد یوسّع الحکم الوارد فی النص» گاهی حکمی که در نص وارد شده روی یک موضوع ویژه‌ای، آن را توسعه می دهد و می گوید این خصوصیت دخالت ندارد. «کما أنّه قد یضیقه» کما این که گاهی آن را هم تضییق می کند بر اثر آن اطلاعی که انسان دارد مثلاً همین در عرف خودمان، در عرف خود ما مثلاً یک کسی می گوید آقا انار نخور، آدم می گوید که مذاق و خصوصیات که سراغ دارد ولو این که نگفته لائنه حامض، ولی می گوید مقصودش انار ترش است، انار شیرین که... ولو گفته تضییق می کند، ولی در کلامش نگفته انار ترش، اما انسان در اثر آن اطلاعاتی که دارد می گوید مقصودش این است. از کجا فهمیده؟ مثلاً از این که یک دفعه به او گفته ترشی نخور، یک دفعه به او گفته لیمو ترش نخور، یک دفعه به او گفته... هر چی از او سراغ دارد مال ترشی ها بوده که گفته. چون چنین اطلاعاتی از او دارد که هر دفعه که نهی کرده از آن نهی کرده، حالا که به او می گوید انار هم نخور، می فهمد که مقصود همان انار ترش است نه انار شیرین. این در اثر تزاؤل با این پزشک یا با این شخص که فهمیده رویکرد او این چنینی است، ولی اگر کسی که با این آقا تزاؤل ندارد و از خصوصیات ایشان خبر ندارد، دیگران می گویند خب انار گفته دیگر، انار که قید ندارد پس هم شیرین را می گیرد و هم ترش را می گیرد. آن ها نمی فهمند اما این می فهمد. حالا متشرعه هم همین جور است، در اثر این که در یک شریعتی زندگی کردند و احکام آن را می دانند و مذاق او را می دانند و خصوصیات او را می دانند یک فهم ویژه برای آن ها پیدا می شود که این ها می فهمند خصوصیت ندارد. حالا مثال هایی «کما قد یقال»

س: ...

ج: الغاء خصوصیت است منتها منشأ الغاء خصوصیت فهم عمومی نیست، فهم عرف خاص است یعنی متشرعه یا فقهاء.

س: نه، الغاء خصوصیت را چه جور می شود...

ج: می فهمند که این خصوصیت... همین الان مثال هایی که می زنیم می گوئیم دیگه، این خصوصیتی که در موضوع اخذ شده این خصوصیت ندارد. مثلاً متشرعه می فهمد گفته اگر رجل این کار را کرد، می فهمد نه مرأه هم همین جور

است، این رجولیتش دخالت ندارد، مکلف بودن دخالت دارد. نه حیث رجل بودن او. حالا مثال‌هایی که می‌زنیم، اجازه بدهید مثال‌ها را بخوانیم که شاید مطلب بازتر بشود بعد.

«كما قد يقال في تعميم الحكم الوارد في النص من وضوء المستحاضه و غسلها للصلاة» (این الی غلط است) «للصلاة، إن الظاهر جواز اتيانها بالوضوء و الغسل لغير الصلاة» در روایات وارد شده که مستحاضه باید وضو بگیرد و مثلاً در بعضی موارد غسل هم باید بکند برای نماز، خیلی خب برای نماز وارد شده اما برای طواف چی؟ برای نماز طواف چی؟ آن راجع به صلات یومیه وارد شده، اما راجع به طواف چی؟ می‌خواهد برود توی مسجد مکث در مسجد بکند، می‌خواهد مسح کتابت قرآن بکند چی؟ این‌ها را که روایت نداریم. این جا است که متشرعه قد یدعی. حالا شما ممکن است مناقشه داشته باشید ولی یکی از شیوه‌های استدلالی که ما از فقهاء سراغ داریم همین این جاها می‌گویند آقا ما از همان روایاتی که فرموده است برای نمازش وضو بگیرد و غسل کند، از همان روایات می‌فهمیم که شارع می‌خواهد بگوید این حدث با این کار مرتفع می‌شود، بنابراین کارهای دیگر هم باید طاهر باشد با همین انجام می‌شود. این خصوصیت صلات یومیه خصوصیت ندارد. هر کار مشروط به طهارتی را با این می‌شود انجام داد، مقصود این است. خب این را همان طور که عرض کردم این احتیاج دارد به این که یک چنین ارتکازی انسان احراز کند برای متشرعه پیدا شده.

می‌فرمایند که این مثل مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء و امثال این‌ها آدم‌هایی بودند که این حالت را داشتند، فلذا حتی مثل صاحب جواهر که به او گفتند چرا کشف الغطاء را شرح نکردی، شرایع را آمدی شرح کردی؟ آن کتاب استاد تو بود. ایشان فرمود از این کثرت تفریعاتی که ایشان فرموده، من خیلی جاها وجه آن را نمی‌فهمم که بخواهم شرح بکنم. یعنی مثل صاحب جواهر هم حتی نسبت به کاشف الغطاء می‌فرماید که آن مذاقی که ایشان پیدا کرده الان برای من قابل درک نیست خیلی جاها، آدم کشف الغطاء که نگاه می‌کند پر از فروع است، خب این جور نیست که کشف الغطاء بلا دلیل حرف زده باشد که، آن مرد باتقوای خاص. این هم درک ویژه‌ای است که او پیدا کرده و می‌فهمد. بعضی چیزها هم یدرک و لایوصف است دیگه، نمی‌شود حالا به دیگری گفت این جور است.

س: شهادت آن‌ها حساب می‌شده...

ج: نه، چون این‌ها استنباط و اجتهادی است نه، مگر آدم تقلید بکند از آن.

«إنَّ الظاهر» می‌فرمایند که همان طور که گفته می‌شود در مقام تعمیم دادن و گسترش دادن حکمی که وارد شده در نص، که آن حکمی که در نص وارد شده عبارت است از وضو مستحاضه و غسل او برای نماز. «یقال» چی یقال؟ مقول یقال این است «إنَّ الظاهر جواز اتیان المرأة بالوضوء و الغسل لغير الصلاة ایضاً» ولو آن روایت مال صلات است برای غیر صلات هم می‌شود وضو بگیرد و غسل بکند. «لغير الصلاة ایضاً من الغایات الواجبة الاضطرارية» از غایات اضطراریه‌ای که واجب است. الان حج مشرف است و باید مثلاً طواف بکند و ایام چیز می‌گذرد و کاروان هم می‌خواهد برگردد این باید مثلاً طواف‌هایش را انجام بدهد، طواف نساء را هم انجام بدهد. خب الان مستحاضه هم هست چه کار کند؟ از همین روایت گفتند خب غسل بکند، وضو بگیرد، برود انجام بدهد دیگه.

س: باید غسل و وضو...

ج: همان مواردی که در آن جا گفته شده، مثلاً آن جا بعضی غسل‌ها مال شب بعد است.

س: ....

ج: این جواز به معنی الأعم است دیگه، یعنی یک جایی هم واجب است، یعنی آن جا هم می‌آید، یعنی این تعدیه جایز است.

خب «كالطواف و الصلاة الطواف مطلقاً» گفته بشود «أو مقيداً بضيق وقتها» یا بدانند که وقت ضیق است و دیگه فرصت تمام می‌شود اگر این کار را نکنند، حالا علی اختلاف فتاوایی که بعضی‌ها مطلق فهمیدند، گفتند ذیق وقت هم نباشد، همین جور است یا نه در ضیق وقت قدر متیقن آن است.

«حيث» حالا چه طور «قد یقال إنَّ الظاهر جواز اتیانها بالوضوء ولو لغير الصلاة»؟ «حيث» از جهت این که این در تعلیل برای آن استظهار است. «حيث إنَّ خصوصية المورد که صلات باشد «ملغاةً بملاحظة أن الأمر بالوضوء و الغسل» برای چی بوده؟ برای تحصیل مرتبه‌ای از طهارت بوده که مستحاضه البته طهارت تامه چیز پیدا نمی‌تواند بکند ولی مرتبه‌ای از طهارت به واسطه همین وضو و غسل می‌تواند پیدا بکند، این برای این است. نه این که صلات خصوصیت دارد، یک مرتبه‌ای از طهارت می‌تواند پیدا کند که آن مرتبه از طهارت هم مبیح صلات است، هم مبیح طواف است، هم مبیح مثلاً مس کتابت قرآن است و هكذا. یا مکث در مسجد است مثلاً و هكذا. یا می‌خواهد زیارت برود مثلاً. حالا مدینه است می‌خواهد زیارت رسول خدا برود صلوات الله و سلم، یا در اعتاب مقدسه است

می خواهد زیارت برود، وارد روضه بشود، خب حائض هم هست، ما روایت نداریم که این جا باید چه کار بکند. خب از این روایات استفاده می کنند که خب این که حضرت فرموده برای نمازش وضو بگیرد و غسل بکند، حضرت می خواهند بفرمایند که به واسطه آن طهارت لازمه به دست می آید، وقتی طهارت لازمه به دست می آید خب آن کارها را هم می شود برای آن کار را هم می شود آن کارها را هم انجام داد. این دیگه یک فهمی است که در اثر ارتکاز پیدا می شود و الا کسی که این ارتکاز متشرعی را نداشته باشد می گوید ما چه می دانیم شاید یک خصوصیتی داشته باشد.

س:....

ج: نه واجباتی که به گردنش هست این ها.

می فرمایند که «مرتبه بحسب ارتکاز المتشرعه و فهم العرف الخاص» که همان متشرعه باشد. «و کذا» باز مثال دیگر، «و کذا یحکم بنجاسة خراء ما لایأکل لحمه رغم اختصاص النص ببوله» خب ما لایؤکل لحمه راجع به بول آن ها دلیل داریم که نجس است اما راجع به مدفوع آن ها دلیل نداریم ولی فقهاء بعضاً استفاده کردند فرمودند از همین روایاتی که فرموده که بولش نجس است، می فهمیم خراء او هم نجس است. برای این که بول خصوصیت ندارد، مقصود این فضولاتی است که از او، از مخرجین مثلاً خارج می شود. «نظراً الی عدم الفرق بین الغائط و البول بحسب الارتکاز المتشرعی» که بگوئیم که بولش نجس است اما مدفوعش پاک است، بلکه شاید اولویت هم یک مقداری در نظر عرف داشته باشد که اگر بنا باشد باید آن نجس باشد، بول پاک باشد. نه بول نجس باشد و آن... فذارت آن کأن در نظر عرف آكد است، اشد است. به این تناسب هایی که در ذهن عرف است... البته همان طور که قبلاً گفته شد ممکن است برای فقیه این جزم پیدا نشود، این ارتکاز برای او پیدا نشود، او نمی تواند این کار را بکند، و این موارد البته مواردی است که وقتی دلیل های این جوری گاهی می شود مواردی که آدم تجری به فتوا نباید بکند، با احتیاط واجب و امثال ذلک باید... نه آن طرف برائت و این ها جاری بکند چون خیلی جای چیزی است که.. از آن طرف فتوا دادن هم مشکل است. این جور جاها را باید با احتیاط واجب مثلاً آدم بگذارند، این جور موارد را. مرحوم والد ما نقل می کردند که مرحوم آیت الله بروجردی قدس سره در درس در نماز هر جا که به این جور جاها می انجامید که برائت می شد جاری بکنی، دلیل وافی آن جوری نبود می شد برائت جاری کرد ولی احتیاط می کردند می فرمودند نماز ستون دین است، ما باید مهما ممکن تا می شود جوری آن را انجام بدهیم که این ستون محفوظ بماند، این جور نباشد

که فقط اسقاط تکلیف بخواهیم بکنیم، فلذا در باب نماز لأهميتها ایشان احتیاط می‌کردند ولو فناً از نظر علمی می‌شد بگویی برائت اما این جور جاها احتیاط می‌کردند. یا مرحوم آقای آشیخ عبدالکریم حائری قدس سره نقل شده که این مرحوم کاظمینی که فوائد الاصول، تقریرات آقای نائینی را نوشته، مرحوم کاظمینی، مرد بزرگی است ایشان، یک سفری که ایشان آمده بوده ایران مشرف بشود مشهد، می‌آید درس آقای حاج شیخ در قم، آن آخرها هم نشسته بوده، آقای حاج شیخ هم یک مسأله‌ای را بحث می‌کنند و به حسب ادله مثلاً می‌فرمایند که دلیل وافی بر وجوب مثلاً نداریم ولی فتوای به جواز هم نمی‌دهند. آن آقا از آن بیخ صدایش هم می‌گویند جمهوری الصوت بوده ایشان خیلی، از آن جا عرض می‌کند که آقا «اذا ساعدنا الدلیل...» آقای حاج شیخ این جوری فرموده بوده، فرموده که خب بله ما به حسب ادله دلیلی بر وجوب پیدا نکردیم، ولی کسی هم نگفته فلذا فتوا ندادیم به عدم وجوب. او از آن بیخ صدا می‌زند که آقا «اذا ساعدنا الدلیل ما استوحشنا من الانفراد» اگر دلیل با ما مساعد بود دیگه از انفراد و این که کسی دیگر نگفته وحشتی نداریم، چرا فتوا نمی‌دهید. آقای حاج شیخ می‌فرمود آخه اگر یک ملا مرده‌ای هم گفته بود آدم دلش خوش می‌شد، هیچ کسی نگفته، حالا ما به حسب بحث علمی به این جا رسیدیم، فلذا این جور جاهایی که حس نفرد می‌شود و این‌ها، آدم تا ثابت نشود قطعی و مسلم نشود، علم... چون احکام اسلام و فقه اسلام امانت در دست ما است مهما امکن، بله معنای این هم این نیست که از پیشرفت و این‌ها جلوگیری بشود، معنایش این است که احتیاط تام و امعان نظر تام بشود اگر نتیجه نهایی این شد که آن جا دیگر اشکالی ندارد.

می‌فرمایند که «یحکم بنجاسة خراء ما لایؤکل لحمه علی رغم اختصاص النص ببوله» که پایین هم ذکر کرد «اغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه» ابوال گفته شده. «نظراً الی عدم الفرق بین الغائط و البول بحسب الارتکاز المتشرعی» می‌فرمایند «و هذا القسم من الغاء الخصوصية» این قسم که منشأ آن عرف خاص است، نه عرف عام و عمومی و همگانی، این قسم از الغاء خصوصیت را هم می‌فرماید معتبر است، البته «إذا احرز اتصاله بزمن المعصوم علیه السلام أو قربه منه بحث لایحتمل نشوئه من الفتاوا» در جایی که احراز بشود اتصال آن به زمان معصوم یا قرب زمان معصوم به جوری که احتمال داده نشود این ارتکاز نشأت گرفته از فتاوی فقهاء. گاهی توی ذهن متشرعه یک چیزی هست اما ما احتمال می‌دهیم که این در اثر فتوای یک بزرگی پیدا شده باشد نه این که از معصوم ناشی شده باشد. مثلاً گاهی یک فقهای بزرگ نامدار پرسیطره‌ای هستند که بیشتر مردم از آن‌ها تقلید می‌کنند مثلاً. این باعث شده که این فتوا نهادینه بشود در نفوس و ارتکازها که این حکم خدا این است، مثلاً در باب حلق لحيه، یکی از

دلیل‌هایی که در باب حرمت حلق ریش به آن استدلال می‌شود سیره متشرعه است، آن جا بسیاری از فقهاء به این سیره متشرعه اشکال کردند، گفتند بله درسته این سیره متشرعه هست اما ما نمی‌دانیم که این ناشی از فتاوا شده چون معمولاً فتاوا بر حرمت بوده این ناشی از آن شده یا نه، ناشی از تلقی از خود شارع و معصومین شده؟ برای ما واضح نیست. چون می‌بینیم خیلی فتوا این جور است لعل از این ناشی شده باشد نه از خود شارع. این جا هم این ارتکاز باید بدانیم این ارتکاز ارتکازی است که از خود شارع گرفته شده ولو این که معاصر هم باشد، اگر بدانیم این متصل است، همین جور این از آن ناشی شده، این کفایت می‌کند. اما اگر احتمال می‌دهیم نه، این منشأش غیر معصوم بوده، فتوای مجتهدینی بوده که آن‌ها معصوم نیستند، شاید خطا کردند. این جا نمی‌توانیم به این ارتکاز تمسک کنیم برای تعدیه حکم یا تضييق حکمی که وجود دارد.

س: ....

ج: ممکن است، ولی ممکن هم هست که... نمی‌دانیم، اطلاع اگر نداشتیم می‌دانیم یک فتوایی هست مثلاً زمان مرحوم امام قدس سره بلاد کبیره را ایشان اشکال می‌کردند، تهران را هم بلاد کبیره می‌دانستند. خب حالا خیلی از افراد در کشور از باب این که بلاد کبیره است و جوری... خب این ارتکاز حالا اگر ایشان این را می‌فرمود بعد فقیهی هم بعد از رحلت ایشان یک فقیهی مثل ایشان پیدا می‌شد که همان جور سیطره فتوایی داشت او هم می‌گفت بلاد کبیره است، دوباره بعد از آن دومی، سومی پیدا می‌شد، بعد از یک صد سالی دیگه این کأن نهادینه می‌شد دیگه. این جور جاها که چنین احتمالی است که در مسأله حلق لحيه از نظر ارتکاز این شبهه را دارد، از نظر ارتکاز بخواهی به آن تمسک کنی، البته غیر از ارتکاز دلیل‌های دیگری هم در آن جا وجود دارد که دلالت یک عده از آن‌ها تمام نیست، یک عده‌ای را ممکن است بگوییم تمام است. ولی باید احراز کنیم که بالاخره این ارتکاز از...

س: چرا باید احراز کنیم، اگر موجب اطمینان شد یا موجب ظهور شد....

ج: ظهور متأخر؟

س: بله.

ج: نه دیگه، آن وقتی که امام این جمله را فرموده معنایش این نبوده که الان دارد در اثر این ارتکاز معنا می‌شود، آن معنایی مقصود از کلام است که عند گفتن آن... بله اگر یک... امام این کار را کرده بود؛ یک وصیت‌نامه‌ای نوشته بود

در آن را هم بسته بود و داده بود به یک جایی گفته بود این را مثلاً در آخر الزمان بدهید مردم باز کنند، آن اشکالی نداشت که بگوییم بله الان مخاطب آن‌ها هستند، الان همین واژه‌ها همان معنایی که امروز می‌فهمند، اما کلام شارع در قرآن و حدیثی که در آن زمان فرموده‌اند آن باید متکی باشد بر معانی آن زمان و قرائن آن زمان، نه قرائن آینده. شخص که به قرائن آینده نمی‌تواند در افاده کلامش اتکاء کند، هزار سال مردم چیز دیگر می‌فهمیدند حالا ارتکاز یک جور دیگر شده در اثر فتاویٰ حضرتعالی و امثال حضرتعالی از فقهاء، حالا یک چیز دیگری می‌خواهند بفهمند، این که نمی‌شود گفت مراد امام بوده که.

س: ...

ج: از این کلامی که حالا ذیل آن می‌گوییم اجازه بدهید...

«و الوجه فی اعتباره» و وجه در اعتبار این قسم از الغائی خصوصیت البته با آن شرطی که گفتیم «حصول العلم أو الاطمینان بکونه متخذاً من الشرع» به این که این ارتکاز متخذ از شرع شده، «أو ناشئاً من قرائن عامه حافه بالنصوص» یا این که این ارتکاز ناشی شده از یک قرائن همگانی و عمومی که به نصوص شرعی حاف و متصل و پیچیده شده بوده است. بله چون همان طور هم که قبلاً گفته شد ارتکاز یک پدیده‌ای است علت می‌خواهد. یک پدیده است دیگر، پدیده علت می‌خواهد، ارتکاز متشرعه و چون متشرعه است براساس دیانت و اهتمام به احکام شریعت است، نمی‌شود گفت که علتش هواها و هوس‌ها و تقلید کورکورانه از این و آن بوده. پس این اسباب به واسطه این که متشرعه هستند کنار می‌رود و سببی که به باقی می‌ماند به برهان صبر و تقسیم همین است که پس از شارع گرفتند، یا از خود شارع گرفتند یا از عبارات شارع که محفوف به یک قرائن عامه‌ای بوده این مطلب را به دست آوردند.

خب این بحث هم بحمدالله پایان یافت. بحث الغاء خصوصیت پایان یافت. «الفصل الثانی تنقیح المناط»...

س: یک ابهامی پیش آمد، این ارتکاز متشرعه، این المتشرعه اگر عموم متشرعه هستند چرا می‌گوییم .. خاص، عموم است دیگر، عموم متشرعه، اگر نه فقهاء هستند چرا المتشرعه؟

ج: بله. المتشرعه نسبت به ناس که می‌سنجیم می‌شود عرف خاص، نسبت به مردم می‌سنجیم...

س: عرف فقهاء را که کار نداریم عرف متشرعه...

ج: نه، پس فرقی این جا روشن است، الف و لام عهد است، یعنی متشرعه اسلامی. ما الان متشرعه یهودی هم داریم، متشرعه مسیحی هم داریم، متشرعه اسلامی هم داریم. این جا که داریم می‌گوییم الان متشرعه اسلامی مقصودمان است پس می‌شود یک عرف خاصی، نسبت به جامعه انسانی، نسبت به جامعه بشری. از این که به آن می‌گوییم عرف خاص نسبت به جامعه بشری است پس خاص هستند دیگه، یعنی مسلمان‌ها، یا در ما یعنی شیعیان، موالیان اهل بیت، این‌ها. پس خاص هستند.

«الفصل الثانی تنقیح المناط من موجبات تعدیه الحكم من موضوع إلى آخر ایضاً عند الامامیه و من طرق کشف العلة فی باب القیاس عند العامة» می‌فرماید تنقیح مناط یعنی منقح کردن و روشن ساختن و مشخص کردن مناط حکم که حالا مناط همان طور که بعداً می‌گوییم هم علت حکم یعنی مصالح و مفاسد و ملاکات به آن مناط گفته می‌شود هم چیز دیگری که ممکن است شارع علت حکم و مناط حکم و مصلحت و مفاسد نباشد، اما چیزی است که به سبب آن شارع این حکم را کرده. به آن هم ما مناط می‌گوییم که حالا بعداً توضیح آن داده خواهد شد. حالا این تنقیح مناط از موجبات تعدیه حکم از موضوعی به موضوع دیگر عند الامامیه است، همانند الغاء خصوصیت که قبلاً داشتیم. چطور آن الغاء خصوصیت موجب تعدیه حکم به موضوع الی موضوع آخر می‌شد؟ تنقیح مناط هم موجب تعدیه حکم از موضوعی به موضوع دیگر می‌شود. و از طرق کشف علت است در باب قیاس که لیس من مذهبنا ولی عامه عده‌ای شان قیاسی هستند. آن‌ها هم قیاس را این جور می‌گویند؛ می‌گویند علت حکم در این مقیاس<sup>\*</sup> علیه این بوده و این علت چون در مقیاس هم موجود است پس آن حکم در مقیاس هم وجود دارد. خب برای این که این حکم، این علت در مقیاس علیه موجود است، از چه راهی علم پیدا می‌کنند، احراز می‌کنند؟ از راه تنقیح مناط. پس تنقیح مناط یک وسیله‌ای است که هم در فقه ما کارآمدی دارد منتها ما برای تعدیه نه از باب قیاس، از باب درست کردن ظهور و چیزی که بعداً می‌گوییم. یا برای درست شدن قیاس عند العامة. فلذا هر دو طایفه به بحث تنقیح مناط اهمیت می‌دهند و در کتب عامه هم بحث تنقیح مناط در ذیل یا مقدمه بحث قیاس به آن توجه شده و طرح شده.

س: ... مناط...

ج: چه چیز دیگری که اسمش علت نیست ولی مناط است. حالا الان می‌آید، توضیحش می‌آید، روشن می‌شود.

س: ...



ج: حالا تا آخر که بخوانیم می بینیم اسمش را عوض کردیم یا نه، دو تا چیز است.

«و ینبغی البحث عن» این تنقیح مناط «فی مطالب. المطلب الاول تعريف تنقیح المناط و اقسامه» هم تنقیح مناط را

تعریف کنیم که بشناسیم چیه و هم اقسام آن را بیان کنیم تا ببینیم کدام حجت است کدام حجت نیست.

«تنقیح المناط عبارة عن كشف ما أنیت به الحكم فی الاصل ما لم ينطق به الشارع» این یک؛ «و احراز وجوده فی

الفرع» این دو؛ «و نفی وجود مانع أو مزاحم أقوى له فی الفرع» این هم سه؛ «و قبیح امتناع شارع الحكيم حينئذ عن

جعل هذا الحكم فی الفرع» مجموعه این ها را اسمش را می گذاریم تنقیح مناط. پس در تنقیح مناط ما چه می کنیم؟

تنقیح مناط چیه؟ یک: عبارت از این که شما کشف کنید چیزی که منوط گردیده شده و وابسته شده به آن، حکم در

اصل. اصل اول بحث گفتیم اصل چیست؟ آن دلیل ابتدایی است که در آن جا ذکر شده ما حالا می خواهیم از آن جا

تعدیه کنیم. به آن ما یعدی منه می گوئیم اصل. ما یعدی الیه را به آن می گوئیم فرع. خب کشف و پرده برداشتن از آن

چیزی که أنیت به الحكم فی الاصل، البته یک شرطی دارد تا این که ما به آن بگوئیم تنقیح مناط. شرطش چیست؟

ما لم ينطق به این ما أنیت شارع. مثلاً اگر شارع فرموده «الخمر حرامٌ لأنّه مسکر» خب مناط مسکر بودن است

دیگه، اسم این را نمی گذاریم تنقیح مناط اصطلاحاً. چرا؟ ما تنقیح نکردیم، ما نرفتیم تشخیص بدهیم، بررسی کنیم،

تفحص کنیم آن را کشف کنیم، پیدا کنیم، تنقیح در جایی است که ما کشف می کنیم، استنباط می کنیم، آن را استخراج

می کنیم، این جا که خود شارع دارد بیان می کند. اسم این تنقیح مناط نیست. این می شود منصوص العلة که خود

شارع تصریح فرموده و بیان فرموده. پس کشف ما أنیت به الحكم در اصل مادامی که لم ينطق به الشارع، تنطق به آن

و تفوه به آن و تکلم به آن شارع فرموده باشد. این کار اول است. کار دوم...

س: اگر بنا باشد که مسکر بودن را علت بگیریم چیزهای دیگر هم هست که مسکر هستند ولی معلوم نیست ...

ج: اگر شارع فرموده.. فرض این است که باید به دست بیاوریم، شما اشکال صغروی می کنید. اگر شارع فرموده علة

الحکم اسکاره لأنّه مسکر، یا لام تعلیل به کار برده، یا در کتاب علل الشرایع از معصوم نقل شده که علت این حکم

این است که صدوق رضوان الله علیه کتاب علل الشرایع نوشته دیگه، علل الشرایع روایاتی است که علل شرایع را

یعنی احکام شریعت را ذکر کرده در آن، حالا یا بعضی از آن ها علت است، بعضی از آن ها حکمت است، در آن

جایی که آن ها را ذکر فرموده. بعضی هم علل است. مثلاً فرموده یکی از عللی که همین اخیراً هم مورد بحث ما بود،

از حضرت رضا سلام الله علیه... فضل بن شاذان از حضرت رضا سلام الله علیه نقل کرده که چرا عدم ستر موی زن حرام است و چرا بعضاً واجب است موی سرش را ستر کند؟ حضرت فرموده لَأَنَّ فِيهِ تَهْيِيجُ الرِّجَالِ وَ مَا فِي تَهْيِيجِ الرِّجَالِ مِنَ الْمَفَاسِدِ. علتش این است که چون در این تهییج رجال است و تهییج رجال هم مستتبع مفسد است. خب این علت است دیگه، خب حالا که این علت شد از این علت نمی فهمیم که این لباس های چسبان پوشیدند که از موی سر خیلی تهییج آن اشد است، این اشکال دارد، این را نمی فهمیم؟ یا از این نمی فهمیم که بعضی از زینت کردن هایی که او انجام بدهد این فیه تهییج الرجال؟ اگر علت تامه این باشد. منتها آن جا یک مشکله ای است که آیا این علت تامه است یا حکمت است. که اگر علیت کسی بفهمد خب تعدیه آن واضح است دیگه، اگر شارع آن جا به خاطر این گفته دیگه نمی شود که شارع یک علتی را آن جا ببیند، آن جا نبیند. دیگه معنا ندارد که.

خب این کار دوم ما چیه؟ «و احراز وجوده فی الفرع» خب حالا فهمیدیم که علت حکم در اصل این است، خب همین جوری که نمی توانیم تعدیه به فرع بکنیم، باید آن علت در فرع موجود باشد. پس احراز وجود آن علت در فرع. یعنی اگر مثلاً فهمیدیم حرمت خمر به خاطر اسکار آن هست، حالا می خواهیم بگوییم فقاع هم همین جور است، می خواهیم بگوییم الكل هم همین جور است، خب باید الكل هم واقعاً آن علت در آن باشد یعنی آن اسکار در آن باشد، در فقاع این اسکار باشد. این هم دوم.

سه: خب حالا بود، ممکن همان علت در فرع هم باشد اما یک مانعی جلوی آن باشد که نمی گذارد که مقتضای آن موجود بشود. خب فایده ندارد. یا نه، مزاحم اقوی وجود دارد که در کسر و انکسار باعث می شود که شارع طبق آن حکم نکند. مثلاً فرض کنید اسکار دارد اما اگر کسی سلامتی او الان متوقف بر این است که خمر بنوشد و الا می میرد، خب مفسده خمر از بین نمی رود، وجود دارد این جا، مانعی هم بر سر تحقق آن مفسده نیست مثلاً آن باعث می شود که یک حالت روحی خاصی پیدا بکند یا نمی دانم آثار فیزیکی که در بدن او می گذارد مثلاً روی قلبش می گذارد، روی کبدش می گذارد یا هرچه ممکن است پیدا می شود اما حفظ حیاتش آن هم لازم است، و حفظ حیات اگر در نظر شارع حفظ حیات او از آن مفسد آکد باشد، اهم باشد خب شارع این جا طبق آن حکم نمی کند، طبق این مزاحم حکم می کند دیگه. پس باید وقتی که احراز می کنیم آن علت در اصل در فرع هم هست باز باید احراز بکنیم که نه مانعی در این جا وجود دارد که جلوی تأثیر آن علت را بگیرد و نه مزاحم اقوایی وجود دارد. می فرمایند که «أو مزاحمٍ اقوی له» یعنی ل آن ما أنیت به فی الفرع. این هم امر سوم.

امر چهارم:

س: ... باید عقلایی باشد که ...

ج: باید نفی کنید احتمال این را. نفی که می‌کنید یعنی نفی قطعی یا نفی اطمینانی باید بکنید دیگه.

س: تزاحم...

ج: نه، این‌ها تزاحم در ملاکات است نه در احکام.

س: ...

ج: تزاحم در ملاکات است، حکم ثانوی نیست، تزاحم در ملاکات است یعنی وقتی مولی در ثبوت دارد می‌سنجد باید این علت مزاحم ثبوتی نفس الامری نداشته باشد در مقام تصمیم‌گیری، برای این که می‌خواهد جعل حکم بکند. این‌ها مال مقام ثبوت است، مقام مصالح و مفاسد نفس الامری است که شارع دارد می‌سنجد. ما یک تزاحمی در ثبوت داریم، در مرتبه مصالح و مفاسد داریم، یک تزاحمی در مرحله امتثال داریم که شارع دو تا حکم دارد هر دو را می‌توانیم انجام بدهیم، قدرت نداریم، این تزاحم در مقام امتثال است که توی اصول می‌خوانیم که این مربوط به عبد است. یک تزاحم مال مقام جعل احکام است که مرتبه سنجش مصالح و مفاسد و ملاکات افعال و امور است.

س: ...

ج: نه مفهوم که نمی‌خواهیم بگیریم، توی باب مفهوم است که علت منحصره باید باشد. اما در باب تسریه نه، این علت تامه ولی باید باشد دیگه، این علت وقتی این جا بود، این علت آن جا هم آمد خب حکمش باید دنبالش بیاید ولو منحصر نباشد، یک علت دیگری هم بتواند این حکم را بیاورد. آن باب مفهوم است که می‌گوییم علت باید منحصره باشد اما این جا نه، ذات العلة التامة وجودش کفایت می‌کند ولو منحصر نباشد. ولی اثرگذاری آن مشروط است به این که این مانعی جلوی این علت را نگیرد، دو: مزاحم اقوی نداشته باشد، اگر مزاحم اقوی باشد قهراً جاعل و مققن طبق آن مزاحم اقوی حکم خواهد کرد نه طبق این که مزاحم دارد.

س: منظورشان این است که شرب خمر مثلاً تنها راه درمان شرب خمر نباشد، یک وقت هم شرب خمر درمانش می‌کند و از مرگ نجاتش می‌دهد و هم یک چیز دیگری، آن جا هم باید بتوانیم...

ج: پس آن جا مزاحم اقوی نیست. جایی که مزاحم اقوی است یعنی همان امر منحصر است.

خب امر چهارمی که این جا باید به آن توجه داشته باشیم این است که خب بعد از همه این‌ها، بله علت آن جا این جا هست، یعنی علت را پیدا کردیم این یک؛ دو: فهمیدیم این علت در اصل در فرع موجود است، این هم دو؛ پیدا کردیم. سه: فهمیدیم آقا نه مانعی این جا وجود دارد نه مزاحم اقوی وجود دارد. خب نداشته باشد اما به چه دلیل شارع حکم کرده؟ شاید نکرده.

س: تخلف...

ج: تخلف معلول که این جا نیست، مگر از دل آن بیرون می‌آید، امر اختیاری شارع است. شارع باید حکم بکند.

س: ...

ج: مگر این جا تکوین است که همین جور از دل علت... شما برق را که روشن می‌کنید نمی‌شود این جا روشن نباشد، تخلف معلول که روشنی این جا از علت که روشن شدن لامپ باشد معقول نیست. خورشید طلوع کرد روز نشود معقول نیست. این درست است، چرا؟ برای این که آن جا امر اختیاری نیست. از آن خود به خود تراوش می‌کند اما اگر امر اختیاری بود، بله شارع می‌بیند که... می‌گویم دلم نمی‌خواهد حکم کنم. بله همان علتی که آن جا هست این جا هم هست، مانعی هم نیست، مزاحم اقوی هم نیست اما دلم نمی‌خواهد حکم بکنم. می‌شود دیگه، این جا با آن جا فرقی نمی‌کند، دلم نخواسته. فلذا این مقدمه را باید به آن بچسبانیم که قبیح است حکیم وقتی موضوع حکم را می‌بیند همان مفسده را می‌بیند این جا هست، این که امتناع کند از حکم این جا بر او چیه؟ قبیح است و حکیم و شارع کار قبیح انجام نمی‌دهد پس مطمئن می‌شویم که... ولی اگر شارع حکیم نباشد، مثلاً دیگران، می‌گوییم آقا این آقا به زید کمک کرد چرا؟ دید زید فقیر است، آن هم توانایی دارد. پس یقین پیدا می‌کنیم به عمرو هم که می‌داند فقیر است و توانایی دارد کمک کرده، می‌گوییم نه. شاید دلش نخواسته. فلذا این که بدانیم علت این آن جاها هم هست، مانعی هم وجود ندارد، مزاحم اقوایی هم وجود ندارد، چون آن کار با اختیار انجام می‌شود و یک کسی ممکن است اختیار نکند، خب شاید اختیار نکرده، فلذا است جایی می‌توانیم با این وجود علت و عدم مانع و عدم مزاحم اقوی یقین پیدا کنیم حکم هست که او مثل شارعی باشد که کار قبیح انجام نمی‌دهد. یا اگر آدمی هست که چیز است بدانیم این آدمی است که عادل است و ظالم نیست و کار قبیح انجام نمی‌دهد و الا ممکن است الان ظلم

می خواهد بکند. می خواهد بی خود تفرقه قائل بشود. مثل این که یک کسی بی خودی بین فرزندان تفرقه قائل بشود. می گوید آقا این بچه توست آن هم بچه توست، این همه خصوصیتی که این دارد، خوبی هایی که این دارد آن هم دارد. چرا به این توجه می کنی به آن نمی کنی؟ می گوید دلم نمی خواهد. خب می شود گفت. خب این آدم، آدمی است که عادل نیست. پس یقین وقتی پیدا می کنیم که یک عنصر دیگری، چهارمی را این جا بیاوریم بگوییم می دانیم عادل است، می دانیم ظلم نمی کند یا در این جا می دانیم این قبیح است این کار را نکردن و قبیح بر شارع روا نیست، شارع کار قبیح نمی کند پس جزم پیدا می کنیم. بنابراین مقدمه چهارم را هم لازم داریم. مقدمه چهارم چیه؟ «و قبیح امتناع الشارع الحکیم حینئذ» یعنی «حین اذ کان المناط منکشفاً و محرزاً وجوده فی الفرع» و محرزاً به این که مانع و مزاحمی ندارد حینئذ که این جوری است قبیح است که شارع امتناع کند از جعل این حکم در مورد فرع. پس با این ضمیمه یقین پیدا می کنیم.

س: ... امتنان شارع باشد این جا.

ج: فرض این است که علتش موجود است.

س: خب باشد...

ج: پس شما دارید مانع فرض می کنید که سختی باشد. فرض این است که مانعی وجود ندارد و مزاحم اقوی هم وجود ندارد. مثال شما مزاحم اقوی یا مانع را دارید فرض می کنید. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۳۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداءه و عجل الله تعالی فرجه الشریف و اللعن الدائم علی اعدائهم اجمعین.

الفصل الثانی تنقیح المناط من موجبات تعدیه الحکم من موضوع الی آخر ایضاً عند الامامیه و من طرق کشف العلة فی باب القیاس عند العامة و ینبغی البحث عنه فی ضمن مطالب.

خب بحث در موجبات تعدیه حکم و تسریه حکم از موضوعی به موضوع آخر هست. در فصل قبلی یکی از موجبات و اسباب تعدیه که الغاء خصوصیت بود بحث شد. فصل دوم راجع به موجب دیگری است به نام تنقیح مناط که این تنقیح مناط هم در بین علماء خاصه و امامیه کاربرد دارد و آن برای همین تسریه حکم من موضوع الی موضوع آخر هست و هم در بین علمای عامه که آن‌ها برای کشف علت در باب قیاس از آن استفاده می‌کنند. البته اگر آن‌ها برای تعدیه هم غیر از قیاس استفاده بکنند بنابراین پیش عامه دو کاربرد دارد؛ هم قیاس و هم آن جهت و در خاصه چون قیاس عند الخاصه ممنوع هست و کارآمدی ندارد فلذاست که فقط برای تسریه حکم من موضوع الی آخر بدون قیاس استفاده می‌شود. فلذاست که می‌فرمایند تنقیح المناط من موجبات تعدیه الحکم من موضوع الی آخر ایضاً یعنی الايضاً یعنی علاوه بر آن الغاء خصوصیت که قبلاً گفت شد این هم نیز از موجبات تعدیه حکم هست عند الامامیه. من طرق کشف العلة فی باب القیاس عند العامة. حالا یک نکته‌ای هم این جا وجود دارد که این را بعداً عرض می‌کنم.

و ینبغی البحث عنه؛ از این تنقیح مناط، فی ضمن مطالب. المطلب الاول تعریف تنقیح المناط و اقسامه. در مطلب اول به حسب عنوانی که این جا وجود دارد در باره دو مطلب کأن بحث می‌شود؛ مطلب اول تعریف تنقیح مناط هست و مطلب دوم اقسام و انواعی که تنقیح مناط دارد. تنقیح مناط در عرف فقهاء و اصولیون به معنا اطلاق می‌شود؛ یکی عبارت است از کشف علت و مناط حکم در اصل، چون همان طور که قبلاً گفته شد ما در این موارد تعدیه یک اصل داریم یک فرع داریم. اصل عبارت است از آن که حکمش را می‌دانیم و حالا از آن می‌خواهیم تعدیه کنیم به غیر، آن که حکمش را می‌دانیم می‌شود اصل، آن غیری که می‌خواهیم تعدیه کنیم و تسریه بدهیم حکم را به آن، می‌شود فرع. یکی از اطلاقات تنقیح مناط همان کاری است که انجام می‌شود برای کشف مناط در اصل. این اطلاق اول که حالا بعداً در بحث بعدی، مطلب بعدی راه‌های کشف مناط و این که چگونه انسان می‌تواند کشف مناط کند بیان می‌شود.

اطلاق دوم عبارت است از آن مجموع عملیه و استدلال و دلیلی که در مقام تعدیه حکم بعد از کشف مناط و به وسیله کشف مناط انجام می‌شود که مجموعه آن دلیل دارای چهار جزء است که آن عملیه اسم خودش دلیل است دیگه، همان دلیلی است که اقامه می‌شود.

یک؛ کشف آن چه که حکم به آن اناطه دارد در اصل، یک اصلی داریم، یک حکمی را شارع روی آن اصل آورده، خب این وجود حکم در اصل به چه سببی، به چه وجهی، به چه امری روی اصل قرار داده شده. آن ما انیت به جعل الحکم فی الاصل که ممکن است همان طور که بعداً گفته می شود ممکن است مصالح و مفساد باشد، ملاکات احکام باشد و ممکن است یک امر آخری باشد، کشف این. البته تارةً این چیزی را که ما به دست می آوریم که مناط حکم است تارةً شارع در بیان خودش به نحو تصریح یا به نحو ظهور آن را بیان کرده در مورد اصل، تارةً نه، شارع تنطقی به آن نداشته لاتصریحاً و لا ظهوراً بلکه ما به واسطه یک عواملی که بعداً گفته می شود این را کشف می کنیم، به دست می آوریم. وقتی گفته می شود تنقیح مناط و این کار جزو دلیل تنقیح مناط هست که شارع به آن تنطق نکرده باشد، تصریح نکرده باشد، تصریح نکرده باشد، نگفته باشد و الا می شود جزو قیاس منصوص العلة. پس کشف المناط بدون این که شارع به آن تصریحاً یا ظهوراً تنطق فرموده باشد این جزء اول است. جزء دوم؛ احراز وجود این مناط هست در فرع که فقیه احراز کند که این ما انیت به الحکمی که در اصل آن را کشف کرد این در فرع وجود دارد.

جزء سوم این است که حالا در فرع مانعی از تحقق حکم از این که مناط بتواند موجب تسریه حکم و تحقق حکم در آن بشود وجود نداشته باشد، مانعی نباشد، مزاحمی نباشد، چون اگر آن مناط این جا باشد اما مانعی جلوی آن را بگیرد، مزاحمی جلوی آن بگیرد، مزاحم اقوایی وجود داشته باشد که جلوی آن را بگیرد خب قهراً تسریه حکم نخواهد بود.

س: آن مانع چه؟؟ با مزاحم اقوی دارد.

ج: بله؟

س: مانع و مزاحم اقوی را می شود یک مثال بزنید.

ج: مزاحم اقوی عبارت است از این که ممکن است یک تکلیف دیگری که غیر از خود آن موضوع هست دارای یک اهمیتی باشد، یک حکم بالاتری را داشته باشد که به لحاظ آن مقدور نباشد که جمع بکنیم بین وجود تکلیف در این فرع و امتثال آن امر اقوی. مانع عبارت است از این که ممکن است مانع این است که در خود آن فرع یک جهتی وجود دارد که مانع است از این که آن مقتضی، آن مناطی که در اصل بوده در این جا بتوانند منشأ حکم باشند.

خب حالا ما این سه تا را کشف کردیم و به دست آوردیم و احراز کردیم. یک: فهمیدیم که در اصل ما انیت به الحکم چیست، دو: فهمیدیم آن ما انیت به الحکمی که در اصل هست در فرع هم وجود دارد؛ سه: فهمیدیم که نه مزاحمی وجود دارد و نه مانعی. آیا به صرف احراز این سه امر یقین پیدا می‌کنیم یا اطمینان پیدا می‌کنیم که حکم اصل در فرع وجود دارد؟ به صرف این سه تا؟ یا یک امر چهارمی هم باید اضافه بشود؟ یعنی توجه به یک امر چهارمی هم لازم است تا ما بفهمیم آن حکم در این جا هم هست؟ آن امر چهارمی که اگر به آن توجه نشود، جزم به سرایت حکم و وجود حکم در فرع پیدا نمی‌شود عبارت است از این که این عدم جعل همان حکم بعد از این که آن علت در این جا هست، مزاحمی هم ندارد، مانعی هم ندارد، عدم جعل آن حکم در این جا از شارع قبیح است، امتناع شارع از این که آن حکم را در این جا جعل کند قبیح است، چون این کار اختیاری است دیگه، مثل علل تکوینی نیست که وقتی علت موجود بود لامحاله معلولش باید بر آن مترتب بشود، وجود ما انیت به الحکم، عدم مزاحم، عدم مانع و این‌ها باعث نمی‌شود که شارع مجبور یعنی خود به خود از او برون تراود حکم، او مختار است، می‌تواند نکند. علیرغم این که همان علت، همان مناط در این موجود است. مانعی هم نیست، مزاحمی هم نیست، خب چون امر اختیاری است ممکن است جعل نکند دیگه، پس یک عامل دیگری باید بیاید بگوید الان با این که همان مناط در این جا موجود است، اگر آن مصلحت ملزمه در این جا موجود است یا آن مفسده ملزمه‌ای که در محرمات بوده در این موجود است، و مانعی هم نیست، مزاحم اقوایی هم نیست، یا حتی مزاحم مساوی هم نیست، هیچی نیست، هیچ مزاحمی هم وجود ندارد، مانعی هم وجود ندارد، خب این جا شارع بخواهد امتناع کند این کار قبیحی است، معلوم می‌شود که براساس مصالح عباد و این‌ها نمی‌خواهد کار بکند معاذ الله. پس بنابراین این رکن چهارم هم و این جزء چهارم هم برای این که این استدلال بتواند منتج باشد، نتیجه‌بخش باشد و ما را به یک یقین و اطمینان برساند که پس آن حکم در این جا هم وجود دارد، لازم داریم. مجموع این چهار جزء که به هم ضمیمه بشود نام آن تنقیح مناط است. پس اگر استدلال تنقیح مناطی عبارت است از استدلالی که دارای این چهار جزء با هم دیگه هست. خب پس تعریف شما، تعریف تنقیح مناط را این کردیم که دو اطلاق دارد، این به حسب اطلاق اول فقط همان کار اولیه اسمش تنقیح مناط است، بنابر اطلاق دوم، مجموع این چهار امری که گفتیم اسمش تنقیح مناط است، پس تنقیح مناطی که به عنوان یک دلیل در فقه از آن استفاده می‌شود عبارت است از یک دلیلی که این چهار جزء و این چهار امر در آن وجود دارد.



«تنقیح المناط عبارة» این تنقیح مناط «بالاعتبار الثاني و بالاطلاق الثاني عبارة عن (یک): کشف ما انیت به الحكم فی الاصل»؛ کشف نمودن آن چه اناطه داده شده است به او حکم در اصل. در اصل یعنی همان که حکمش را می‌دانیم و حکمش روشن است برای ما البته «ما لم ينطق به الشارع» مادامی که تنطق نفرماید به آن ما انیت شارع مقدس؛ نه به ظهور و نه به نص. البته اگر به یک دید ما توجه کنیم واژه کشف ما را بی‌نیاز می‌کند از آن ما لم ينطق به الشارع، چون چیزی که تنطق به آن شده کشف نمی‌خواهد، کشف مال جایی است که نه به حسب تصریح، نه به حسب ظهور بیان نشده، آن جا کشف است و الا آن جا دیگه کشف نیست که، اما در عین حال برای این که ممکن است توجه ناظر به این خصوصیت کشف وجود نداشته باشد این قید اضافه شده برای این که یک وقتی با آن موارد اشتباه نشود.

دو: «و احراز وجوده» چون عطف به آن کشف است و عن آن جا هم هست. «و احراز وجوده فی الفرع» احراز وجود آن ما انیت به الحكم در فرع که حالا می‌خواهیم حکم را به آن تسریه بدهیم.

سه: «و نفی وجود مانع أو مزاحم أقوى له فی الفرع» امر سوم هم این است که مانعی وجود نداشته که مانع را عرض کردم چیست یا مزاحم اقوی برای آن ما انیت به الحكم در فرع. حالا این جا یک سؤال هم هست که واقعاً مزاحم اقوی، بله مزاحم اقوی روشن است که اگر باشد نمی‌شود طبق آن حکم جعل بشود. اما اگر مزاحم مساوی باشد آن جا حتماً سرایت می‌کند یا نه به خاطر مزاحم مساوی ممکن است شارع بتواند، تخییر دارد که بگوید بله من آن را مقدم می‌دارم بر این. حالا این محل تأمل است که حتماً مزاحم باید اقوی باشد و مزاحم مساوی به درد نمی‌خورد؟ یعنی جلوی علم ما را و یقین ما را به تسریه نمی‌گیرد، مزاحم مساوی یا نه؟ پس این هم امر سوم.

امر چهارم: «و قبح امتناع شارع الحكيم حينئذ» که ما انیت در فرع هم هست و مزاحم اقوایی هم وجود ندارد، مانعی هم وجود ندارد، امتناع شارع در این هنگام که این چنین است «عن جعل هذا الحكم فی الفرع».

س: آیا امکان دارد سه جزء قبلی باشند اما قبح امتناع شارع را باز ما به دست نیاوریم؟ یا نه این...

ج: نه نمی‌شود. همیشه هست. وقتی آن سه تا هست حتماً هست، ولی توجه به این قبح است که باعث می‌شود ما یقین پیدا کنید یا اطمینان پیدا کنیم. اگر نفسی به این توجه نداشته باشد یقین برای او حاصل نمی‌شود. چرا؟ علتش

چیست؟ علتش این است که این علت، علت قصری نیست، این یک جا یک جاعل و فاعل مختار وجود دارد که شارع است. چون می تواند نکند.

«و المراد بما انیت به الحکم» همان طور که توضیح دادیم می فرماید مراد به ما انیت به الحکم که آن امر اول باشد «اعم من المصالح و المفسد و غیرهما مما یکشف أن الشارع جعله علةً و مستنداً لحکمه فی الاصل» ما انیت به الحکم اعم است از مصالح و مفسد و ملاکات احکام و غیر این دو تا از چیزهایی که کشف... «مما یکشف» از چیزهایی که کشف گردیده می شود که شارع قرار داده است آن را علت برای حکم و مستند برای حکمش در اصل ولو این که آن چیز جزو مصالح و مفسد نیست اما یک امر آخری است «مثلاً اذا کشفنا أن حکم الشارع بوجوب سجدة التلاوة و علی ناسیهما اذا تذرک مستنداً الی بقاء امر السابق ما لم یمتثل» مثلاً آمدند از امام سؤال کردند گفتند آقا کسی سجده سهو بر او لازم شده فراموش کرده انجام بدهد، حضرت می فرماید وقتی یادش آمد باید چه کار کند؟ سجده سهو را به جا بیاورد. خب علت سجده سهو، مصلحتی که در سجده سهو هست نمی دانیم الان چیست، اما اگر از این دلیل فهمیدیم علت این که شارع می فرماید باید انجام بدهد این است که آن امری که گفته بود به او اسجد سجدة السهو، آن باقی است، امثال نشده، این که علت حکم نیست، مصلحت حکم نیست. این استدلالی است که در حقیقت دارد به آن می شود. مناط و علت، علت این که امام می فرماید وقتی یادش آمد انجام بده برای این که آن امر امثال نشده همین جور باقی است.

خب این مناط وقتی کشف شد که مناط این که امام فرموده است این کار را بکن، این مناط باعث می شود که ما در غیر از مورد سهو هم بتوانیم بگوییم حالا اگر کسی عمداً انجام نداده و عصیان کرده. خب امر امثال نشده پس باقی است، این آقا هم باید حالا انجام بدهد.

«اذا کشفنا أن حکم الشارع بوجوب سجدة التلاوة» سجده تلاوت، تلاوت قرآن، آیاتی که وقتی تلاوت می شود باید سجده کرد. من سجده سهو در بیان گفتم، اشتباه بود. سجده تلاوت مال....

«بوجود سجدة التلاوة علی ناسیهما» بر کسی که آن دو تا سجده را فراموش کرده در زمانی که «تذکر» یادش آمد. خب اگر کشف کردیم که این حرف شارع «مستنداً الی بقاء امر السابق ما لم یمتثل» مستند است به این که امر گذشته همین طور باقی است مادامی که امثال نشود. وقتی این را کشف کردیم؛ اذا کشفنا این را «تعدی الی العاصی ایضاً»

با این که توی حدیث ما و در اصل ما عاصی نبود، ناسی بود، فراموش کننده بود اما الان تعدی به عاصی می‌کنیم نیز «لوجود هذا المناط فيه» در عاصی «بعینه» چون همین مناط که امر لم یمتثل، با امر باقی است و لم یمتثل، این مناط وجود دارد که این غیر از مصالح و مفاسد است. مصلحت و جوب سجده سهو این نیست بلکه چیزی است که باعث شده شارع بفرماید که سجده سهو واجب است.

خب «و إنما قیدنا کشف ما انیت به الحکم فی الاصل بقولنا ما لم ینطق به الشارع» این قید را در تعریف آوردیم گفتیم «ما لم ینطق به الشارع» چرا این قید را آوردیم؟ «لأنه اذا نطق به نصاً أو ظهوراً فهو داخلٌ فی منصوص العلة» آن در قیاس منصوص العلة داخل می‌شود. «و خارجٌ عن مصطلح تنقیح المناط» این جا دیگه اصطلاحاً به آن تنقیح مناط نمی‌گویند. تنقیح مناط به حسب اصطلاح مال جایی است که شما آن ما انیت به الحکم را کشف کردید، پرده‌ای روی آن بوده و به واسطه امری که بعداً می‌گوییم آن را به دست آوردید. اما جایی که صریحاً خود شارع فرموده لآنّ کذا، حالا ظهوراً یا نصاً، این جا به حسب اصطلاح به آن تنقیح مناط گفته نمی‌شود. که عرض کردم اگر دقت نکنیم در همان واژه کشف هم همین نهفته شده. چون کشف یعنی ظاهر نیست، آشکار نیست، پنهان بوده شما آن را کشف کردید. اما در عین حال برای این که یک جلاء بیشتری داشته باشد این اضافه شده و الا از نظر... اگر خیلی بخواهیم باریک بینی کنیم و دقت کنیم این در حقیقت مستدرک است این اضافه. مگر این که به جای کشف کلمه احراز بگوییم. «احراز ما انیت به الحکم ما لم...» اگر احراز می‌گفتیم حتماً به این نیاز داشتیم، اما چون واژه کشف به کار بردیم حتمیت این قید لزومی ندارد. خب این یک مطلب.

مطلب دیگری که همین جا خوب است تذکر داده بشود این است که خب ما در این دو سطر ابتدایی بحث گفتیم چی؟ گفتیم «تنقیح المناط من موجبات تعدیة الحکم من موضوع الی آخر ایضاً عند الامامیه و من طرق کشف العلة فی باب القیاس عند العامة» آیا تنقیح مناط به همین معنایی که همین الان شما کردید از طرق کشف علت است در قیاس عند العامة؟ یا آن معنای دیگر است؟ این معنا که کار را تمام می‌کند دیگه، حالت انتظاریه‌ای نیست تا تازه بخواهیم با آن قیاس تشکیل بدهیم. پس بنابراین آن چیزی که آن جا گفته شد با آن چیزی که بعداً تعریف می‌کنیم این یک مقداری چیز دارد که توی ذهن می‌آید که کأنّ همان که داریم تعریف می‌کنیم آن بالا گفتیم عند الامامیه این جور است، عند العامة آن جور است. این یک مقداری ناهماهنگی بین آن قبل و این بعد وجود دارد که باید این توضیح داده بشود که به یکی از معانی تنقیح مناط هست و الا یک معنای دیگر آن نه این چنین نیست.

خب «ثم إنه قد يعبر في كلمات بعضهم بتنقيح المناط أما هو من قبيل تنقيح الموضوع بحسب الواقع» در عبارات فقهاء و علما گاهی این واژه تنقیح مناط به کار برده می‌شود اما نه به این معنایی که گفتیم و حتی نه به آن معنای دوم. نه اول نه دوم بلکه به یک معنای سوم و آن این است که مقصود از تنقیح مناط، تنقیح موضوع حکم است. نه به معنای اول که ما آنیت به الحکم را بخواهی به دست بیاوری، و نه به معنای دومی که عبارت بود از آن دلیلی که دارای چهار جزء بود، هیچ کدام... بلکه آن معنای لغوی ما آنیت، چون موضوع هم ما آنیت به الحکم است دیگر. به این معنا استفاده می‌شود و کاربرد دارد، دیگر معنای اصطلاحی کأن نیست و در حقیقت با آن موضوع حکم که موضوع واقعی حکم چیست به آن گفته می‌شود تنقیح مناط که در این اصطلاح و در این اطلاق، باید گفت در این اطلاق شبیه الغاء خصوصیت است. ما در باب الغاء خصوصیت می‌گفتیم که عرف با الغاء خصوصیت می‌گوید موضوع واقعی حکم این است، مثلاً اگر مولى گفته الرجل اذا شك بين ثلاث و اربع يفعل كذا، موضوع حکم رجل نیست، مکلف است. فلذا مرد و زن فرقی نمی‌کند. این را از باب مثال گفته و الا موضوع پیش او آن است اصلاً. فلذا در آن جا به یک معنا تعدیه به حسب بدایة امر تعدیه است در الغاء خصوصیت ولی در واقع تعدیه هم نیست، موضوع اصلاً این است. اما این جا هم در این اطلاق سوم در حقیقت مثل همان جا است یعنی می‌گویند ما به تنقیح مناط... مقصودشان یعنی آن موضوع نه آن چیزی که باعث شده حکم را روی موضوع ببرند.

«ثم إنه قد يعبر في كلمات بعضهم بتنقيح المناط» تعبیر می‌شود به تنقیح مناط از چی؟ «عن ما هو من قبيل تنقيح الموضوع بحسب الواقع» نه آن مصالح و مفساد، نه آن چیزی که سبب جعل حکم در این جا شده و وجود حکم در آن جا شده «و هو خارج عما نحن الآن بصده» و این تنقیح مناط به این معنا خارج است از آن چه که ما الان به صدد آن هستیم. که این اصطلاح تنقیح مناطی که الان به صدد بیان آن و توضیح آن و شرایط و خصوصیات آن هستیم. «شبيه بالغاء الخصوصية» این تنقیح مناط سومی شبیه به الغاء خصوصیت است که در الغاء خصوصیت در حقیقت موضوع منقح می‌شد، موضوع حکم چیست، اما علت آن چیست؟ یعنی مصلحت و مفسده چیست یا ما آنیت به الحکم، آن معنای دیگرش چیست؟ آن نبود. «و ذلك كما افاد الشيخ الاعظم رحمه الله في حكم المتولد من نجسين» شیخ اعظم قدس سره در حکم حیوانی که متولد شده باشد از دو حیوانی که نجس العین هستند. دو حیوانی که نجس العین هستند آمیزش کردند از آن‌ها یک حیوان سومی پیدا شده؛ مثلاً سگ و خوک آمیزش کردند یک حیوان سومی پیدا شده که نه اسم آن سگ است، نه اسم آن خوک است. یک حیوانی پیدا شده که نه به آن می‌شود

گفت سگ، نه می شود به آن گفت خوک. ایشان در این مسأله فرموده این حیوان متولد شده هم چیست؟ نجس است. آن وقت همین جا این جا تعبیری دارد که تنقیح مناط است، با این که آن تنقیح مناط گفته شده نیست بلکه همین تنقیح مناطی که کأن به تعبیر ایشان حالا در ارتکاز عرف این است که موضوع نجس اعم است کأن از خود آن ها یا ما يتولد منهما. «کما افاده الشيخ رحمه الله فی حکم المتولد من نجسین کالمتولد من الكلب و الخنزیر» که فرمایش ایشان است «أن الاقوی نجاسته» برای این که اقوی نجاست این متولد است دو تا بیان دارد. یک: «إما للإستصحاب بناءً علی بقاء الموضوع عرفاً کما یحکم بنجاسته ما لا تحله الحیاة من الکافر بعد موته» راه اول برای اثبات نجاست این متولد من النجسین این است که استصحاب بقاء نجاست بکنیم. بگوییم آقا این آن وقتی که نطفه بود نجس بود دیگه از این دو تا، حالا هم بنابر این که بگوییم موضوع باقی است، شکل این عوض شده و الا موضوع همان است، این نطفه است، این همان نطفه است که الان این است دیگه، بنابراین بگوییم استصحاب بقاء نجاستش را می کنیم. بنابر این که بگوییم نطفه صورتش عوض می شود ولی موضوع که آن هیولا است مثلاً، آن جسم کذا است، آن باقی است. حالا این بحث دارد دیگه، در مراحل درست است یا درست نیست را الان کار نداریم.

س: ....

ج: ما نجس العین....

پس بنابراین یک راه این است که ما استصحاب بقاء نجاست بکنیم که این استصحاب مبنی است بر این که بگوییم موضوع باقی است در نظر عرف و از بین نرفته. یعنی همان نطفه است. مثل این که در بیان امیرالمؤمنین سلام الله علیه راجع به انسان هست که این همین نطفه است و الان جیفه است. بعد از این که مرد جیفه است، الان نطفه است. خب «کما یحکم بنجاسته» همان جوری که حکم می شود به نجاست اجزاء لا تحله الحیاة از کافر بعد از مردنش. مثلاً موش، ناخنش، کافر خب تا زنده است می گوییم تمام اجزاء او نجس است به خاطر ادله ای که فرموده کافر نجس است. خب کافر مجموع این اجزاء است ولو ما تحله الحیاة او. اما بعد از مرگ چی؟ باز هم می توانیم اجزاء ما لا تحله الحیاة او... این که دیگه الان انسان کافر نیست. این جا می گوییم استصحاب می کنیم. می گوییم وقتی حیات داشت اجزاء ما لا تحله الحیاة او نجس بود حالا هم استصحاب بقاء آن نجاست را می کنیم. همان جور که در این جا این کار را می کنیم در حیوان متولد از نجس العینین هم همین کار را بکنیم. این راه اول که مربوط به بحث ما نیست،

آن شاهد مطلب آن مطلب دوم است. «و إما» شیخ فرموده یا به این دلیل که استصحاب باشد و إما به خاطر دلیل دوم که البته اگر دلیل دوم درست باشد جا برای دلیل اول نمی ماند چون آن اصل است. ترتیب منطقی این بود که شیخ اعظم اول به آن دلیل دوم استدلال کند بعد بفرماید حالا اگر این نباشد للاستصحاب. نه این که استصحاب را اول بیاوریم، دلیل دوم را بعد بیاوریم.

«و إما لأجل تنقیح المناط عند اهل الشرع» متشرعه تنقیح مناط می کنند. این جا یعنی چی تنقیح مناط می کنند؟ همین تنقیح مناطی که بحث کردیم؟ نه، این همین تنقیح مناط اطلاق سوم است یعنی موضوع را در باب نجاست حیوان چه می بینند؟ نجس العین و ما يتولد منه، اعم می بینند.

«حيث أنهم يتعدون من نجاسة الأبوين ذاتاً» که نجاستش ذاتی باشد «الی المتولد منهما فهو شيء» این تعدی شیء ای است که مرکوز است در اذهان اهل شرع «و إن لم نعلم وجهه تفصيلاً» اگرچه ما وجه این که چرا این در ذهن آنها مرکوز است نمی دانیم. «فكم لهم من هذا القبيل» چه بسیار است برای اهل شرع از این قبیل امور که توی ذهن شان است و ما علتش را هم نمی فهمیم که چیست. «كما لا يخفى على المتتبع لأحوالهم» که این اطلاق سومی شد. یعنی نه این که اهل شرع کشف کردند ما ائیت به الحکم را، اهل شرع از کجا می توانند کشف کنند؟ که علت این که شارع فرموده مثلاً خوک نجس است چیست؟ کلب نجس است چیست؟ یعنی آن مصالح و مفاسد و ملاکات. و هم چنین اهل شرع چه می دانند آن جا یعنی یک چیزی است که شارع ما ائیت به الحکم، غیر از مصالح و مفاسدی است. پس این ما ائیت به الحکم حتماً آن نیست. آن اطلاق دیگر هم که کشف آن مصالح و مفاسد و فلان باشد، خود آن فقط تنها که یکی از اجزاء آن، این هم که نیست. پس این تنقیح مناطی که در کلام شیخ این جا آمده یک تعبیری است غیر از آن دو تا اصطلاح. به چه معناست؟ به همان معنا است که کشف موضوع، یعنی موضوع را می گویند این است. موضوع فقط خود نجس العین نیست، خودش و ما يتولد منه است.

بعد ایشان حالا در این پایان حالا یک نکته ای تذکر داده شده «و ينبغي أن يُعلم أن الاستناد في الحكم المذكور و لو من باب تنقیح الموضوع الی الارتكاز المتشرعه لا يخلو من اشكال حيث إن الظاهر كونه مستنداً الی الفهم العرفي» در تعبیر شیخ اعظم این بود که تنقیح مناط می کنند به خاطر این که مرکوز در اذهان شان چیست؟ این مطلب است. مرکوز در اذهان معنایش این است که از شرع چنین چیزی گرفته شده مرکوز در اذهان شان هست که شارع موضوع را اعم قرار داده و حال این که این جا این نیست، ما چه چیزی داریم که از شارع اصلاً چنین چیزی در اذهان

متشرعه... الان در اذهان خود متشرعه امروز چه چیزی از شرع است که شارع موضوع را اعم قرار داده؟ مرتکز یعنی چیزی که از توی ارتکازشان از یک جایی به وجود آمده، از بیان شرعی، از تربیت شرعی. این فهم است یعنی وقتی به ادله الکلب نجس<sup>۱</sup> و الخنزیر نگاه می‌کنند این جور از آن می‌فهمند که خودش و ما يتولد منه. نه این که این یک امر مرتکز در اذهانی است که این ارتکاز از یک جایی در ذهن آن‌ها قرار گرفته باشد.

«و ینبغی أن یعلم أن الاستناد فی الحکم المذكور» که مال متولد از آن‌ها هم حکمش همان است ولو این استناد به تنقیح موضوع باشد، این استناد به ارتکاز متشرعه خالی از اشکال نیست چون ظاهر این است که این استناد «گونه» کون این تنقیح موضوع مستند به فهم عرفی است، نه این که تنقیح موضوع مستند به ارتکاز متشرعه باشد. خب حالا این یک مطلبی است که این جا تذکر داده شده البته جای تذکر این مطالب در فقه است، این جا ما می‌خواهیم بگوییم حالا چه اشکال به شیخ وارد باشد چه نباشد، چه این مطلب وارد باشد چه نباشد بالاخره شیخ تنقیح مناطی که این جا به کار برده این معنایش آن تنقیح مناطی که تعریف کردیم نیست. حالا بالاخره این هم یک نکته‌ای است که حالا این جا گفته شده و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

## جلسه ۴۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف و اللعن الدائم علی اعدائهم اجمعین.

بحث در تنقیح مناط بود که فرمودند اباحت راجع به تنقیح مناط در ضمن مطالبی بیان می‌شود. مطلب اول راجع به تعریف تنقیح مناط و اقسام آن قرار داده شده. مطالبی که در متن آمده بود راجع به تعریف تنقیح مناط بود و بیان شد و گفته شد که تنقیح مناط در اصطلاحات و کاربرد علماء سه اطلاق دارد؛ یک: به معنای استخراج علت و ما أنیت به الحکم در اصل، همین کار. دو: دلیلی که مشتمل است بر چهار امر که استخراج علت و کشف علت و ما أنیت به الحکم در اصل و احراز وجود همان ما أنیت به الحکم در فرع. سه: احراز عدم وجود مانع یا مزاحم اقوی در فرع. و

چهار: این که قبیح است که شارع حکیم بعد از وجود همان ما اُنیت به الحکم در اصل، در فرع و عدم وجود و مزاحم اقوی در فرع آن حکم اصل را جعل نفرموده باشد که قهراً آن تنقیح مناط به معنای اول یکی از اجزاء تنقیح مناط به معنای دوم و اطلاق دوم هست و سوم هم عبارت بود از تنقیح موضوع حکم ولو این که آن موضوع علت نیست و ما اُنیت به الحکم به آن معنا نیست. این مطلب بیان شد اما اقسام که در عنوان بحث قرار داده شد و باید آن‌ها هم بیان بشود آن در متن کتاب نیامده به طور واضح و صراحت.

عرض می‌شود که البته بعضی تقسیمات از آن چه که در متن کتاب آمده قابل اصطیاد و استفاده هست اگرچه بالصرحه بیان نشده یعنی کأن بعضی اقسام به حمل شایع ذکر شده اگرچه به حمل اولی عنوان آن‌ها بیان نشده.

خب یکی همین بود که ما اُنیت به الحکم گفته شد که در دو قسم است؛ یکی همان مصالح و مفاسد و ملاکات احکام و یکی هم غیر آن‌ها از اموری که شارع اُنات به الحکم مثل وجود امر، بقاء امر که مثالش زده شد و توضیح داده شد. خب از همین مطلب استفاده می‌شود که پس تنقیح مناط دارای دو قسم هست؛ یک: تنقیح مناط‌هایی که مقدمه اولی آن که استخراج و استکشاف علت باشد مناطات احکام و ملاکات احکام و آن مصالح و مفاسد در آن احراز شده و کشف شده و قسم دوم آن که مناط به معنای ملاک و مصالح و مفاسد کشف نشده اما مناط به معنای آخر در آن کشف شده است. پس بنابراین در واقع این تقسیم و این انقسامات به این لحاظ در عبارت متن آمده.

و اما بعضی تقسیمات دیگری که آن‌ها هم مهم است و شاید از این مهم‌تر است که به حسب اباحتی که بعداً خواهد آمد وجود دارد. خب این چهار مقدمه‌ای که ما برای تنقیح مناط لازم داریم آن مقدمه چهارم که عبارت بود از قبح عدم جعل شارع، آن همیشه قطعی و مسلم است چون حکم عقل است که شارع بعد از این که ما اُنیت به الحکم وجود داشت و هیچ مانع و مزاحم اقوایی هم وجود نداشت بخواید جعل حکم نفرموده باشد این قبیح است. این یک امر قطعی و مسلم است. اما سه مقدمه دیگر دارای انقساماتی است چون تارة تمام آن سه مقدمه دیگر همانند مقدمه چهارم بالقطع و یقین برای انسان احراز می‌شود، و آخری تمام آن سه مقدمه دیگر بالاظمینان العقلایی برای انسان محرز می‌شود. و ثالثاً آن سه مقدمه به واسطه سایر حجج معتبره شرعیه احراز می‌شود. مثل این که بینة مثلاً، خبر ثقه علی اختلاف موارد این‌ها قائم می‌شود بر این سه مقدمه و رابعاً ممکن است اختلاف باشد؛ بعضی به قطع باشد، بعضی به اطمینان باشد یا بعضی به سایر حجج شرعیه باشد که ضرب این‌ها در هم خودش صور عدیده‌ای را به وجود می‌آورد و خامساً ممکن است احراز به واسطه ظنون و اموری باشد که حجیت آن‌ها ثابت نباشد حالاً تمام



مقدمات این چنین باشد یعنی بعضی از مقدمات این چنین باشد از مقدمات ثلاثه که قهراً نتیجه هم تابع اخص مقدمات خواهد شد. توجه به این انقسامات در بحث حجیت تنقیح مناط اثرگذار هست و مهم است و لذا است که ذکر این انقسامات اهمیت دارد و توجه به آن لازم هست. پس بنابراین انقساماتی که برای تنقیح مناط هست تارة این هست که آن علت مکشوفه و آن ما أنیت به المكشوف تارة از قبیل مصالح و مفاسد هست و آخری از غیر اینها است که این مهم است توجه به آن ولی به مثابه اهمیتی که برای تقسیم دیگری وجود دارد نیست و تقسیم دیگر همین بود که براساس همین هست که آن کشفی که ما و احرازی که ما در آن سه مقدمه داریم چگونه است و توجه به آن مهم و لازم.

و قد یتخیّل که این که تنقیح مناط تارة به معنای و فقط کشف ما أنیت به الحکم است و تارة به معنای آن دلیلی است که مشتمل بر امور چهارگانه است و آخری به آن معنای تنقیح موضوع هست این هم از انقسامات است؛ این تخیل باطل و نادرست است چون تقسیم در جایی است که باید یک مقسم واحدی وجود داشته باشد و این در حقیقت مثل ترادف می ماند که یک لفظی دارای معانی مختلفی است، این انقسامات آن شمرده نمی شود، آن اصطلاحات مختلفی است که برای یک واژه وجود دارد، پس بنابراین این انقسامات به لحاظ آن اطلاقات ثلاثه نیست بلکه به لحاظ این دو امری است که گفته شد. این تتمه ای بود که لازم بود برای مطلب اول ذکر بشود.

«المطلب الثانی طرق استکشاف المناط» خب مطلب دومی که باز اهمیت دارد و در حقیقت به اعتبار مقدمه اولای تنقیح مناط طرح شده این است که خب ما در مقدمه اولای تنقیح مناط گفتیم احراز و کشف ما أنیت به الحکم. حالا سؤال این است که کشف ما أنیت به الحکم از چه راههایی ممکن است؟ فلذا این مطلب ثانی برای پاسخ به این سؤال در حقیقت طرح شده.

برای کشف ما أنیت به الحکم مجموعاً سه راه رئیسی و اساسی هست که البته بعضی راههای دیگر هم وجود دارد که بعداً به آن اشاره خواهد شد ولی آنها اهمیتهش به اندازه این سه راه اول نیست. فلذا آن که در کتاب برجسته شد و از آن بحث شده این سه راه اول هست که در بیان این طرق هم این جهت ملاحظه نشده که فقط به درد بحث تنقیح مناط بخورد. نه، طرق استکشاف مناط ذکر می شود ولو بعضی از این طرق ممکن است مثل طریق اولی که حالا ذکر می شود به درد بحث این جا؛ به همین تنقیح مناط، به درد این بحث نخورد چون ما در تنقیح مناط گفتیم که باید شارع؛ لا ظهوراً و لا نصاً به آن تنطق نکرده باشد و راه اولی که بیان می شود این است که خود نص شارع دلالت

بکند بر مناط حکم بنابراین مقصود از طرق استکشاف مناط اعم است از این که حالا طریقی باشد که به درد تنقیح مناط مصطلح هم بخورد یا نه به درد این نخورد به درد جاهای دیگر بخورد.

خب مجموعاً سه طریق برای استکشاف مناط بیان شده است. طریق اول نص شارع است که شارع به نص حالا به ظهور یا به صراحت در کلامش و در بیانش آن ما ائیت به الحکم را بیان فرموده باشد. به تناسب بیان این طریق اول مجموعاً سه مطلب در این کتاب بیان شده.

مطلب اول این است که از بیان شارع و نصوص شرعیه گاهی ما استفاده مناط و علت را به صراحت یا به ظهور وضعی می‌کنیم مثل این که شارع اداتی را به کار گرفته که در لغت و در عرف برای بیان علت است، برای بیان مناط است مثل لام، مثل کی و امثال ذلک که در لغت عرب این‌ها برای بیان علت و تعلیل به کار گرفته می‌شود. فلذا می‌فرماید که «إِنَّ النَّصَّ قَدْ يَسْتَفَادُ مِنَ الْمَنَاطِ وَالْعَلَّةِ بِالصَّرَاحَةِ أَوْ الظُّهُورِ اللَّفْظِيِّ كَأَن يُقَالَ لَعَلَّةُ كَذَا» به خاطر فلان علت «أَوْ لِأَجْلِ كَذَا» به خاطر فلان جهت «أَوْ لِأَنَّهُ كَذَا أَوْ كَيْ يَكُونُ كَذَا» تا این که این جور بوده باشد «أَوْ بَأَنَّهُ كَذَا» که این‌ها همه اداتی هستند و وسائلی هست که به واسطه آن بیان علت می‌شود به نحو صراحت یا به نحو ظهور.

گاهی هم منشأ احراز و استکشاف، ظهور سیاقی است، مقصود از ظهور سیاقی یعنی ظهوری که برای کلام منعقد می‌شود در اثر کنار هم قرار گرفتن یک جمله‌هایی یا یک مطالبی، یا یک بیاناتی. خود در کنار هم قرار گرفتن موجب انعقاد ظهور در این می‌شود که علت حکم، مناط حکم این هست و الا مثلاً داعی بر این که این‌ها را در کنار هم قرار دادن نبود، خود این که... و وجهی برای آن تصور نمی‌شد پس بنابراین خود این در کنار هم قرار گرفتن یک سیاقی برای کلام ایجاد می‌کند که به آن می‌گوییم... و از این سیاق یک ظهوری تراوش می‌کند و پدیدار می‌شود که به آن می‌گوییم ظهور سیاقی «أَوْ الظُّهُورِ السِّيَاقِيِّ مِثْلَ مَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ الْكَرِيمِ (ص) أَنَّهُ سَأَلَ عَنِ بَيْعِ الرُّطْبِ بِالْتَمْرِ» از پیامبر عظیم الشان صلی الله علیه و آله و سلم به حسب این نقل سؤال شد از بیع رطب به تمر. رطب همان خرماي تازه‌ای است که هنوز خشک نشده و هنوز با طراوت است و هنوز آن اوائل امر رسیدن خرما است. سؤال شده که ما می‌توانیم رطب را به تمر که خرمایی است که حالا آن حالت شادابی و طراوت خودش را دیگر کم‌کم از دست داده آن میعانات مایی مثلاً از آن بخار شده و حالا به صورت خشک درآمده. «فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ» حضرت در مقام پاسخ به این سؤال به حسب این نقل یک سؤالی را طرح فرمودند. فرمود: «أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَفَّ» آیا آن رطب و زرش کاسته می‌شود وقتی که جفاف و خشکی پیدا می‌کند و به صورت خرما در

می آید و به صورت تمر در می آید؟ «قالوا نعم» عرض کردند که بله «فقال فلا اذاً» حضرت فرمود که نه، پس این بیع جایز نیست بنا بر این. این روایت مبارکه اگر صادر شده باشد به سه بیان می شود از آن فهمید که مناط عدم جواز و آن فلاح همان نقصان یکی از عوضین نسبت به دیگری در بیع است.

یک: همان ظهور سیاقی که از اقتران حکم به لا و این که بیع جایز نیست با آن سؤال که آیا نقصان پیدا می کند یا نقصان پیدا نمی کند. خب این حکم چون در کنار آن سؤال قرار گرفته معلوم است که پس ارتباطی با آن سؤال دارد و الا برای چی در مقام جواب به لا این سؤال را طرح کردند؟ پس خود این اقتران و قرار دادن مجیب صلی الله علیه و آله و سلم به حسب این نقل جواب مسأله را در کنار این سخن و این سؤال، نشان می دهد که این سؤال دخالت در آن جواب دارد و مناط برای آن جواب هست و آن جواب در حقیقت منوط و وابسته است به جواب این سؤالی که حضرت فرموده است.

«فإن اقتران الحكم» اقتران حکمی که در این روایت ذکر شده «أی قوله صلی الله علیه و آله: فلا، بحصول النقصان» اقتران این حکم به حاصل شدن نقصان که حضرت از آن سؤال فرمود «ینبه» آگاهی می دهد، بلکه بالاتر از تنبیه، ظهور دارد «فی کون النقصان مناطاً لعدم جواز البیع» ظهور دارد در بودن نقصان رطب بعد از گذشت مدتی در این که این نقصان مناط برای عدم جواز بیع هست. پس این جا ما از سیاق کلام و در کنار هم گرفتن جمله جوابیه با آن جمله سؤالی به دست می آوریم که منشأ و مناط حکم چیست. حالا علاوه بر این ظهور سیاقی دو بیان دیگر هم وجود دارد، دو جهت دیگر هم در این کلام وجود دارد که از آن می توان فهمید «مضافاً الی تفریع الحكم علیه بالفاء» علاوه بر تفریع حکم به لا بر این نقصان به واسطه کلمه فاء چون حضرت فرمودند «فلا» پس در نتیجه این نقصانی که شما به آن اذعان کردید و اقرار کردید جایز نیست. و تفریع یک امری بر یک امری دلالت می کند بر این که آن مفرع علیه دخالت دارد، مناط آن حکم هست که بر آن تفریع شده. پس بنابراین از راه این فاء هم می شود فهمید که این ظهور به واسطه فاء به دست آمده.

مطلب سوم این است که حضرت فرمودند: «فلا اذاً»، «و الإتیان بلفظ اذا المفیده للتعلیل لعة» که اذا ما لام مانند ان برای تعلیل از آن استفاده می شود یعنی بنا بر این. بنابراین هم از ظهور سیاقی و هم از وجود فاء تفریع و هم از آوردن واژه اذا که برای تعلیل است به واسطه این سه امر که هر کدام به تنهایی هم کفایت می کرد برای کشف مناط و به دست آوردن مناط ما در این جا مناط را می فهمیم و لکن این فهمیدن مناط در این جا به درد بحث تنقیح مناط

نمی خورد چرا؟ برای خاطر این که شرط تنقیح مناط این است که خود شارع تفوه نفرموده باشد حالا به ظهور یا به نص و در این جا اگر این کلام صادر شده باشد از پیامبر عظیم الشان، خود آن بزرگوار در حقیقت با شیوه بیان شان تنطق فرمودند به این که مناط چیست. این مطلب اول.

مطلب دومی که در این باب باید به آن توجه داشت این است که استظهار علت و مناط همیشه به همین وضوحی که در این مثال گذشته بود نیست و گاهی نیاز دارد به یک دقت و یک التفات ویژه و یک ظرافت خاصی که باید فقیه و مستنبط به آن توجه کند تا این که بتواند از کلام استظهار کند مناط را و آن علت حکم را. این مطلب برای این بیان شده است که توجه بدهد که در موقع به دست آوردن مناطات ما باید گاهی یک امعان دقت خاص و ویژه ای را به کار بگیریم تا این که موفق بشویم به کشف مناط از کلام شارع.

از باب نمونه مثلاً می فرمایند «و قد یکون استظهار علیة بحاجة الی دقة» گاهی استظهار علیت نیاز دارد به یک دقت ویژه «کما قد یستظهر مما ورد فی ناسی لسجدة التلاوة من قوله علیه السلام یسجد اذا ذکر، أن الوجوب مستند الی نفس الامر السابق و إنه باق بحاله ما لا لم یمثل لا أنه تکلیف جدید» از این سخنی که در روایت آمده است که سؤال شده که کسی سجده تلاوت را فراموش کرد حضرت می فرماید یسجد اذا ذکر. وقتی متذکر شد و یادش آمد که آن سجده ای را بر او واجب شده بود انجام نداده و آن امتثال نشده. وقتی یادش آمد که آن امتثال نشده و به زمین مانده سجده کند. خب از این بیان، انسان با فراست و زکاوت به دست می آورد که می خواهد بگوید وقتی یادش آمد که انجام نداده، امتثال نشده باید سجده کند. یعنی از این کلام فهمیده می شود که چون یادش آمد امتثال نشده و چیزی که امتثال نشده همین طور کأن باقی است پس باید انجام بدهند، نه این که یک امر جدیدی... آن امر ساقط شده و یا امر جدیدی دارد واجب می کند که سجده را باید انجام دهید. نه، باید اذا ذکر که آن امتثال نشده است و به جای آورده نشده است پس باید به جا بیاورد چون امتثال نشده پس هنوز آن امر باقی است و استمرار دارد. خب وقتی فهمیدیم که علت وجوب سجده بعد از تذکر و رفع نسیان این است که آن امر سابق باقی است بنابراین می توانیم از همین روایت استفاده کنیم که در مواردی هم که نسیانی در کار نبوده بلکه عمداً، عسایاناً انجام نداده پس بنابراین در آن جا هم امر باقی است و بر اساس بقاء امر باید سجده تلاوت را انجام بدهد ولو این که مدت زمان کنیری هم گذشته باشد.

خب پس بنابراین از این مطلب استفاده می‌شود «فیشترک فیہ الناسی و العاصی» بنابراین ناسی و عاصی هم در این حکم اشتراک پیدا می‌کنند اگرچه عاصی در متن روایت ذکر نشده. چرا اشتراک پیدا می‌کنند؟ «لوحدۃ المناط» به خاطر این که مناط واحد است، مناط عبارت بود از بقاء آن امر و عدم سقوط آن امر و عدم امتثال آن امر و این در مورد عاصی هم هست، چون با عصیان که امر ساقط نمی‌شود. این هم مطلب دوم.

مطلب سومی که باز در ذیل مطلب ثانی باید به آن توجه کرد این است که خب گاهی ما از راه ظهور کلام شارع پی می‌بریم به مناط حکم به این که علت حکم چیست، اما گاهی هست که کلام شارع ظهور ندارد ولی یک اشاره‌ای، یک إشعاری، یک ایمایی به علت از آن استفاده می‌شود و باید توجه داشت که مواردی که ایماء و اشاره و این‌ها هست و به حد ظهور و دلالت آن چنانی نمی‌رسد این‌ها خلط نشود و اشتباه نشود با جاهایی که واقعاً ظهور و صراحت وجود دارد چون همان طور که بعداً خواهد آمد و می‌دانیم آن چه که حجت هست، عبارت است از ظهور اما ایماء و اشاره و این‌ها، این‌ها حجیتی ندارند، بنابراین توجه به این لازم است که آن چیزی که ما از کلام شارع به ذهن مان می‌آید در حد ظهور است یا در حد اشعار است. خب حالا برای اشعار هم مثالی در عبارت آمده است که عرض می‌کنیم. «ثم إنّه قد یكون العلة مستفاداً من النص علی حد الاشعار» در حد یک اشعار و یک اشاره «لا الظهور كما فی ما عن داود الصرمی، قال سألتہ عن شارب الخمر یعطی من الزکاة شیئاً؟ قال لا» داود صرمی می‌گوید که سؤال کردم از امام علیه السلام... اگرچه حالا مرجع ضمیر در روایت شاید ذکر نشده و مضمرة هست و لکن به شهادت این که محدثین و روات این روایت را در زمره احادیث ذکر کرده‌اند استفاده می‌شود که آن‌ها دارند شهادت عملی می‌دهند که مسؤولٌ عنه امام علیه السلام کأنّ بوده. خب «سألتہ عن شارب الخمر» سؤال کردند مثلاً از امام علیه السلام از شارب الخمر که آیا زکات به او داده می‌شود در صورتی که فقیر باشد؟ «قال: لا» حضرت فرمود نه. خب حالا این جا آیا آن که از کلام امام استفاده می‌شود این است که منشأ عدم جواز اعطاء زکات به شارب الخمر خصوصیت شرب خمر است؛ این گناه ویژه است؟ یا این که نه چون این عاصی است و ممکن است این زکاتی که به او داده می‌شود برود در راه عصیان خرج کند و هزینه کند از این جهت است؟ نه هزینه شرب خمر و خریدن خمر فقط. بعید نیست که بگوییم به ذهن انسان از این روایت می‌آید که خصوصیتی نیست و این از باب مثال است مثلاً و این که چون در معرض این است که این زکات را برود خرج یک عصیانی بکند امام می‌فرماید نه از باب این که برای شرب خمر و این معصیت یک خصوصیتی ولی در عین حال به حد ظهور نیست که انسان خاطرش جمع باشد

که برای مطلق این که ممکن است این مال و این زکات در گناه مصرف بشود امام فرموده، تا این که ما بتوانیم به موارد دیگری هم تعدی کنیم و به غیر عادل مطلقاً که ممکن است مال را در حرامی مصرف کند و امر غیرجایزی مصرف کند تعدیه کنیم. بلکه احتمال می‌دهیم که شاید شرب خمر و این گناه خاص چون یک ویژگی‌هایی در نظر شارع داشته باشد همان طور که از روایاتش استفاده می‌شود که مثلاً غارس انگور، بایع انگور و... همه این‌ها هم مثلاً کارشان محرم هست ممکن است آن جا یک ویژگی خاصی در نظر شارع باشد. فلذا است چون از حد اشعار بیرون نمی‌رود نمی‌توان به آن استناد جست و گفت علت این است فلذا از این روایت بخواهیم استفاده بکنیم که مطلقاً به غیرعادل ولو عدم عدالتش به خاطر بعض گناهان دیگر باشد تعدی کنیم.

می‌فرماید: «إذ یمكن أن یستفاد منه» چون ممکن است استفاده بشود از این «ما عن داود الصرمی» چی استفاده بشود؟ «أن المنع عن دفعها لشارب الخمر» این که منع امام علیه السلام از دفع زکات به شارب خمر همانا آن منع به خاطر بودن آن شارب الخمر است در معرض ارتکاب معصیت و صرف نمودن و هزینه نمودن زکات «فیها» در آن معصیت. و چون مطلق غیرعادل این چنین است و در معرض صرف نمودن زکات در یک امر غیرمشروعی است «فیشمله مناط الحکم» پس بنابراین مناط حکم که همین صرف کردن در آن امر غیرمشروع و حرام باشد شامل مطلق غیرعادل هم می‌شود. پس حکم در غیرعادل هم مطلقاً هست، زکات را به مطلق غیرعادل نمی‌شود داد. مثلاً ممکن برود یک... خب عادل نیست دیگه، این زکات را در یک معامله ربوی از آن استفاده بکند یا در یک سفر محرم از آن استفاده بکند، برای یک سفر غیرمحرم خرج بکند و هکذا. نمی‌توانیم از این روایت این مطلق را استفاده بکنیم «و لکن» این مستفاد، چون گفتیم «یمكن أن یستفاد منه» «و لکن» و لکن این مستفاد «لا یتعدی الاشعار» از حد اشعار و یک دلالت ضعیف و اشاره تعدی نمی‌کند «بعد تطرق احتمال الخصوصية عقلاً» چطور تعدی نمی‌کند؟ «لا یتعدی الاشعار فیه» در این ما عن داود صرمی. تعدی از اشعار نمی‌کند و به حد ظهور نمی‌رسد بعد از راه یافتن احتمال خصوصیت عقلاً در این عبارت امام و فرمایش امام، چون احتمال خصوصیت در شرب خمر به خاطر آن شدت و حدّتی که در نظر شارع دارد که حتی گفتیم غارس درخت انگوری که ممکن است آن انگور بعداً خمر بشود و بایع آن و چی و چی که در روایات هست، آن شدت و حدّتی را که شارع به خرج داده به خاطر این جهت ممکن است در این مقام هم این جور فرموده است. بنابراین نمی‌توانیم بگوییم در معرض مطلق گناه بودن علت برای این حرمت و عدم جواز می‌شود، حرمت اعطا زکات به شارب الخمر.

خب این هم سه مطلبی که در ذیل راه اول برای استکشاف مناط گفته شد که همان طور که چند بار هم تکرار کردم این راه اول البته به درد تنقیح مناط نمی خورد. برای جاهای دیگر و مباحث دیگر البته مفید است و مؤثر. اما الطریق الثانی که العرف باشد، ان شاء الله برای جلسه دیگر. و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین.

## جلسه ۴۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهیرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین.

«الطریق الثانی العرف قد یتستفاد المناط من الدلیل رغم عدم دلالتہ فی نفسه بمعونة الفہم العرفی»

بحث در طرق و راه‌های استکشاف مناط بود. طریق اول بیان شد. طریق ثانی عبارت است از فهم و قضاوت عرف. گاهی در لسان دلیل نه به نحو ظهور، نه به نحو صراحت، مناط حکم ذکر نشده اما در عین حال به تناسبات خاص و ویژه‌ای، عرف مناط را حدس می زند. یک حدس اطمینانی قابل اعتماد که بله این حکم که روی این موضوع آمده مناط آن، علتش فلان امر است و قهراً بعد از این که اطمینان پیدا کرد و ممکن است گاهی هم قطع پیدا کند که مناط چیست، قهراً اگر آن مناط را در موضوع آخری هم یافت و دید مزاحمی یا مانعی هم وجود ندارد قهراً همان حکم موجود در اصل را که با حدس خودش، با فهم خودش مناط آن را درک کرده می گوید که در فرع هم وجود دارد به همان بیانی که گذشت که در مقدمه چهارم استدلال مناطی گفته شد که اگر شارع در این صورت حکم را در فرع نیاورد قبیح است. حالا یکی از مثال‌هایی که ممکن است بر همین اساس تحلیل و توجیه بشود این است که در باب امر به معروف و نهی از منکر آن که در روایات مثلاً وارد شده واژه امر است. «مروا بالمعروف و انهوا عن المنکر» خب واژه امر و نهی ظهور عرفی و لغوی خودش در امر و نهی لفظی با یک خصوصیات خاصی است که در بحث اوامر اصول هم بیان شد و به حسب همین ظاهر معنای عرفی و لغوی امر و نهی هم بعضی فقهای بزرگ حتی فتوا دادند یا احتیاط واجب کردند که در مقام امر به معروف و نهی از منکر باید از صیغه امر استفاده بشود، افعّل و لا

تفعل گفته بشود. و لکن در همین مقام بعضی فقهای عظام فرمودند که عرف وقتی به ادله امر به معروف و نهی از منکر نگاه می‌کند علیرغم این که در آن بیان شده «مروا بالمعروف و انهوا عن المنکر» و مناط این هم در خود دلیل ذکر نشده اما عرف به فهم صائب و ثاقب خودش حدس می‌زند حدساً اطمیناناً أو قطعياً به این که این که شارع مقدس می‌فرماید اگر کسی معروفی را ترک کرد امر کنید به او و اگر منکری را داری انجام می‌دهید نهی کنید او را از آن منکر، این امر و نهی موضوعیت ندارد، یک تعبد ویژه‌ای در این که به صیغه امر گفته بشود و به صیغه نهی گفته بشود وجود ندارد. فرض این که یک تعبد محض این چینی باشد خیلی از دور ذهن است. بنابراین حدس می‌زند که مناط وجوب امر لفظی آن هم به صیغه امر یا نهی لفظی به صیغه نهی، مناطش عبارت است این که شخص را در مورد امر به معروف بعث کنند، برانگیزانند به انجام آن فعل واجب و معروف و در مورد نهی او را باز دارند از انجام آن فعل منکر و حرام. پس مناط این است. حالا که مناط این شد اگر غیر از امر لفظی به صیغه و یا نهی لفظی به صیغه یک امر آخری همین فائده بر آن مترتب بود، همین مناط در آن موجود بود مثل نصیحت، مثل پند، که خب پند و نصیحت امر نیست، نهی نیست اما بسیاری از اوقات در نصیحت و پند و اندرز همان باعثیت و زاجریت که در امر و نهی هست وجود دارد و بر آن مترتب می‌شود. و فلذا فقهایی که از ادله امر به معروف و نهی از منکر این استظهار را کردند که عرف این چنین می‌فهمد می‌فرمایند که شخص می‌تواند به جای استفاده از امر و نهی لفظی می‌تواند از نصیحت و پند و ارز و توصیه و امثال ذلک هم استفاده کند در این مقامات و تعیین ندارد که حتماً از صیغه امر و نهی استفاده کند.

خب این در حقیقت عبارت است از همین که عرف به تناسب حکم و موضوع و این که چه چیزی در حقیقت باعث این حکم شرعی شده و مناط آن چی بوده، حدس قوی و اطمینانی و یا قطعی می‌زند که مناط این است فلذا این امر و نهی لفظی به صیغه تعدی می‌کند به این که با نصیحت و اندرز هم اشکالی ندارد. البته این محل کلام است در فقه، بعضی فقهاء هم قبول ندارد که چنین استفاده‌ای مثلاً بشود. در بحث امر به معروف و نهی از منکر خب راه‌های دیگری هم هست بیان شده که باید به آن جا مراجعه بشود.

«الطریق الثانی العرف قد یستفاد المناط من الدلیل رغم عدم دلالت فی نفسه» رغم عدم دلالت خود دلیل فی نفسه بر آن مناط اما گاهی مناط استفاده می‌شود. به چه وسیله؟ «بمعونة الفهم العرفی» به کمک فهم عرفی و حدس عرفی و این که عرف بعد از توجه به آن موضوع جزم پیدا می‌کند اطمیناناً أو قطعاً به این که مناط چیست.



«و ذلك كما قد يقال إن أدلة الامر بالمعروف و النهی عن المنکر و إن كانت ظاهرةً فی الامر و النهی القولی بصیغةٍ مخصوصةٍ» که همان افعال در امر و لاتفعل در نهی باشد. آن هم شاید همراه با استعلاء، بنابراین که بگوییم استعلاء هم در امر و نهی لازم است. «و لکنه یستفاد منها» و لکن از همین ادله امر به معروف و نهی از منکر استفاده می‌شود به معونه فهم عرفی «أنَّ المناط هو البعث الی المعروف» در مورد امر به معروف «و الردع عن المنکر» و ردع و زجر و منع از انجام منکر «ولو بمثل الموعظة و اعمال القدرة» ولو به این که موعظه کند، پند دهد یا در مواردی که اگر می‌بیند که اثر ندارد امر و نهی لفظی، و هم چنین توصیه و این‌ها به مرحله سوم امر به معروف که اعمال قدرت هست. حالا مواردی که اعمال قدرت می‌تواند بکند و... نه این که ضرب و جرح و امثال ذلك ولی با اعمال قدرت می‌تواند جلوی یک منکری را بگیرد که از قبیل الفاظ نیست، از قبیل جمل نیست، از قبیل موعظه هم نیست، اگر می‌تواند خب گفتند اشکالی ندارد.

«و یمکن أن یقال من هذا القبیل تنقیح المناط فی النهی عن شرب الخمر» یکی از مثال‌های دیگری که ممکن است برای همین طریق ثانی ذکر بشود این است که در پاره‌ای از ادله نهی از شرب خمر بیان نشده مناط آن چیست، آیا اسکار است یا چیز دیگری است؟ اما در بعید نیست که در آن جا هم گفته بشود که فهم عرف در ادله حرمت خمر، خود عنوان خمر بما هو هو نیست، بلکه علتش همان اسکاری است که برای شخص شارع پیش می‌آید و لایعقل بودنی که برای او پیش می‌آید. پس بنابراین اگر این ادعا یک ادعای تمامی بشود می‌شود از ادله‌ای که حرمت شرب خمر را افاده می‌کند ما تعدی کنیم به هر مسکر دیگری ولو که نام آن خمر نباشد. و شاید از بعضی روایات هم بتوان این فهم عرفی را استفاده کرد که حالا عرض می‌کنیم.

«و یمکن أن یقال من هذا القبیل» یعنی از قبیل همین فهم عرفی است ولو این که در خود لسان دلیل ذکر نشده است. «تنقیح المناط فی النهی عن شرب الخمر حیث یفهم العرف أن المناط فیه» در نهی از شرب خمر «هو الاسکار و لو لم یرد التعلیل به» ولو این که تعلیل به این اسکار هم وارد نشده باشد. ولو وارد هم نشده باشد، عرف این جا می‌فهمد که علت این که نهی از شرب خمر می‌کنند، خمر بما هو خمر به این عنوان موضوعیتی ندارد، علتش همان اسکارش است. «و لعله یشیر الیه یشیر الی...» این که مناط همان اسکار هست «ما فی الکافی عن مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَبِيهِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْمَاضِي عَلَيْهِ السَّلَامُ» امام موسی بن جعفر سلام الله علیهما «قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُحَرِّمِ الْخَمْرَ لِاسْمِهَا وَ لَكِنَّهُ

حَرَمَهَا لِعَاقِبَتِهَا فَمَا كَانَ عَاقِبَتُهُ عَاقِبَةَ الْخَمْرِ فَهُوَ خَمْرٌ.» می فرماید به حسب این نقل که خدای عزوجل حرام نفرموده خمر را به خاطر نامش که چون اسمش خمر است و این عنوان را دارد، «وَلَكِنَّهُ» و لکن شأن چنین است که «حَرَمَ» آن خمر را به خاطر عاقبتی که بر آن مترتب می شود، آن نتیجه ای که بر آن مترتب می شود. بنابراین «فَمَا كَانَ عَاقِبَتُهُ عَاقِبَةَ الْخَمْرِ» هر چیز دیگری که نتیجه اش و عاقبتش همان عاقبت خمر باشد یعنی آن هم اسکار بیورد «فَهُوَ خَمْرٌ» آن هم در حقیقت خمر است حالا اگرچه در لغت و عرف به آن خمر نگویند ولی همان خمری است که شارع کَانَ حرام فرموده.

خب این از این روایت استفاده می شود که ولو این که کَانَ ذکر نشده ولی از این روایت هم استفاده می شود که این فهم عرفی درست است که او اگر حرام شده به خاطر اسکارش هست، بنابراین چیزهای دیگری هم که ولو نامش خمر نیست و بالذات مشمول دلیل نمی شود اما به تنقیح مناط می توانیم بگوییم که آن ها هم حرام است و همین حکم را دارد.

و باز از همین قبیل است که مناط به واسطه فهم عرفی استکشاف می شود: «ما فی الکافی عن علی بن ابراهیم عن ابيه عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد عن عبد الله بن سنان عن ابي الجارود قال قال ابو جعفر عليه السلام إذا حدثتكم بشيء فاسألوني من كتاب الله»

حضرت به حسب این نقل فرمودند که وقتی من حدیث می کنم شما را به یک چیزی؛ حکمی از احکام الهی، مطلبی از دین، «فاسألونی من کتاب الله» شما سؤال کنید از من که این از کجای کتاب خدا استفاده می شود. «ثُمَّ قَالَ فِي بَعْضِ حَدِيثِهِ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْقِيلِ وَالْقَالَ» بعد حضرت سلام الله علیه به حسب این نقل در بعض سخنان شان فرمودند که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از چند چیز نهی فرموده، یک: «عَنِ الْقِيلِ وَالْقَالَ» از گفتگوها، سروصداهای زبانی سر مسائل نهی فرموده. سروصدا کردن در مسائل نهی فرموده. دو: «وَفَسَادِ الْمَالِ» از این که انسان مال را فاسد کند، از بین ببرد و ضایع کند هم نهی فرموده. «وَكَثْرَةِ السُّؤَالِ» امر سوم: پیامبر(ص) از زیاد سؤال کردن، از این هم نهی فرموده.

خب هر چیزی حد وسط آن و متعادل آن درست است. کثرت سؤال آن مسؤؤل عنه را هم کسل می‌کند، خسته می‌کند و نمی‌تواند درست جواب بدهد. خود شخص سائل هم در موارد کثرت سؤال دیگر خسته می‌شود درست دریافت نمی‌تواند بکند. اگر مقصود از این سؤال، سؤال لفظی یا پرسش باشد.

«فَقِيلَ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ أَيْنَ هَذَا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ» خب حضرت قبلاً فرموده که از من سؤال کنید که این احکامی که گفته می‌شود، این دستوراتی که گفته می‌شود از کجای قرآن استفاده می‌شود. خب آن افراد هم این جا از همین مطلب قبلی حضرت استفاده کردند و عرض کردند «يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ أَيْنَ هَذَا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ» این سه موردی که شما از پیامبر نقل کردید از کجای کتاب خدا استفاده می‌شود، این‌ها کجای کتاب خدا هستند. «قَالَ» حضرت فرمود «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ - لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَ قَالَ» یعنی و قال الله تبارك و تعالی «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَ قَالَ» باز یعنی قال الله عزوجل «لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدِّلَكُمْ تَسْؤُكُمْ.» خب این که آن مطلب نهی از قیل و قال از آیه اول استفاده می‌شود تا حدودی روشن است «لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ» (نساء/۱۱۴) و هم چنین از آن «لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدِّلَكُمْ تَسْؤُكُمْ» (مائده/۱۰۱) و هم چنین هم مسأله قیل و قال و هم آن مسأله کثرت سؤال. اما این فساد مال قهراً حضرت می‌خواهند بفرمایند از «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (نساء/۵) - چون با آن دو آیه دیگر که تناسبی ندارد - این فساد مال را حضرت می‌خواهند بفرمایند که از این آیه مبارکه استفاده شده. خب از کجای این آیه استفاده می‌شود، این آیه که نهی می‌فرمایند که انسان اموال خودش را به سفهاء بدهد، به کسی که سفیه است و مال را نمی‌تواند، درک اقتصادی درستی ندارد که در مورد مصرف کند و ممکن است آن را ضایع کند آن سفیه، یک چیز ارزان قیمتی را به اضعاف قیمت ممکن است بخرد، یا یک چیز پر قیمتی را خیلی به قیمت نازلی ممکن است از دست بدهد و بفروشد. خب نحوه استفاده از این آیه قهراً برمی‌گردد به همین مطلبی که در طریق ثانی گفته شد که عرف از این آیه حدس می‌زند، حدساً اطمیناناً بلکه قطعياً که سفهاء به عنوان سفهاء موضوعیت ندارد و اگر نهی شده از اعطاء مال به سفهاء از باب این است که او را فاسد می‌کنند، ضایع می‌کنند، از بین می‌برند. پس مناط این است، وقتی مناط این شد حالا اگر شخصی سفیه هم نیست اما به خاطر یک امری، لجاجتی، خصومتی و جهتی اگر مال به دست او بدهند ضایع خواهد کرد، از همین آیه می‌شود حکم آن را هم به دست آورد ولو آن موضوع آخری است، اما چون مناط را عرف در این جا به نحو قطع یا اطمینان

حدس می‌زند و این مناط در مورد غیر سفیهی که مال را ضایع می‌کند وجود دارد فلذا است که می‌توان گفت که این حکم در آن جا هم هست و امام علیه السلام به حسب ظاهر از همین راه خواستند استفاده بفرمایند.

«حيث إن الظاهر أن استفادة النهي عن فساد المال من الآية الكريمة الناهية عن ايتائه» ايتاء المال «للسفهاء» استفاده نهی نسبت به ايتاء مال به سفهاء، این استفاده «مستندة الى كون المناط في النهي عنه» مستند است به بودن مناط در نهی از ايتاء به سفهاء «فساد المال بفهم العرفي» این است که به فهم عرفی علتش این است که مال فاسد می‌شود و این علت و این مناط خب در مورد دیگر هم که ما به غیر سفیه بخواهیم مال را بدهیم هست. یا حتی نه، نخواهیم به غیر سفیه بدهیم، خودمان بخواهیم مال را... یک کسی مال شخصی خودش را بخواهد از بین ببرد، ضایع کند، آتش بزند، توی دریا بیندازد، له کند که از حیز انتفاع بیفتد و ضایع بشود. این‌ها را هم می‌توانیم استفاده کنیم چون مناط در همه این‌ها وجود دارد.

«الطريق الثالث السبر و التقسيم»

راه سوم برای کشف مناط عبارت است از سبر و تقسیم. خب این عنوان سبر و تقسیم هم در کتب منطقی، هم در کتب اصولی به خصوص اصول قدمات مثل علامه و آن بزرگان تعریف شده. تعریفی که مثلاً در تهذیب الاصول علامه یا قوانین محقق قمی قدس سرهما هست این جور تعریف شده «عدّ اوصافاً يدعى بالاستقراء انحصار العلة فيها و سلب العلية عن كل واحد منها الا المدعى»

این است که ما یک موضوعی که دارای اوصاف و احوال و خصوصیات هست، این اوصاف و احوال و خصوصیاتش را بشماریم و فهرست کنیم. به جوری که به حسب استقراء بتوانیم حکم کنیم به این که اگر علتی برای مثلاً این حکم در این موضوع باشد، همین اوصاف و احوال و خصوصیات است، دیگر ماورای این چیزی نیست. علت این حکم در همین بین این خصوصیات و امتیازات و احوال و ویژگی‌ها وجود دارد. بعد از این که به حسب استقراء این اوصاف و خصوصیات را استقراء کردیم و احصاء کردیم که اسم این عبارت است تقسیم، بعد هر کدام از آن خصوصیات را محاسبه کنیم، و دقت کنیم که آیا این می‌تواند علت این حکم باشد یا نه؟ هر چیزی که علت هر چیزی نمی‌تواند باشد. کم‌کم، یکی یکی حساب می‌کنیم و هر کدام که می‌بینیم که هیچ ارتباطی و تناسبی با آن حکم نمی‌تواند داشته باشد کنار می‌زنیم، کنار می‌زنیم، کنار می‌زنیم تا برسیم به آن صفت یا صفاتی که، یا خصوصیات و ویژگی‌هایی که

مطمئن می‌شویم این می‌تواند علت باشد. این جا پس ابتدائاً یک تقسیمی می‌کنیم به وسیله استقراء احوالات و خصوصیات و صفات آن موضوع را تقسیم‌بندی می‌کنیم، فهرست می‌کنیم و بعد سبر می‌کنیم (با سین) و یک یک آن‌ها را بررسی می‌کنیم که آیا این می‌تواند علت باشد، می‌تواند مناط باشد یا نه؟ تا این که آن‌هایی که جزم پیدا می‌کنیم این‌ها نمی‌توانند مناط باشند، آن‌ها را کنار بزنیم تا برسیم به آن چیزی که ادعا می‌شود که آن مناط است. و وقتی آن مناط را که از این راه به دست آوردیم دیدیم در فرع موجود است و مانعی و مزاحمی هم ندارد قهراً می‌توانیم همان حکمی که در آن اصل بوده در آن فرع هم قائل بشویم.

«الطریق الثالث السبر و التقسیم قد عدّ من طرق استکشاف العلیة» شمرده شده از راه‌های استکشاف علت السبر و التقسیم، «و عرف» و این سبر و تقسیم تعریف شده در عبارت بزرگان «بأنّه عدّ اوصاف یدعی بالاستقراء انحصار العلة فیها» شمارش نمودن اوصافی که ادعا می‌شود به سبب استقراء ادعا می‌شود چی؟ انحصار علت در آن‌ها که علت این حکم در بین همین‌ها است. «و السلب العلیة عن کل واحد منها إلا المدعی» و بعد سلب علیت از هر یک از آن اوصافی که به حسب استقراء آن‌ها را به دست آوردیم از هر یک آن‌ها مگر آن که مدعا هست و گفته می‌شود این علت است. «و سُمی بذلک» این کار را نامیده‌اند به سبر و تقسیم به خاطر این که «لإنّ الباحث یقسّم الأوصاف و هو التقسیم» به خاطر این که باحث و کسی که پژوهش دارد می‌کند ابتدائاً این اوصاف را تقسیم می‌کند که اوصاف این یا این است یا این است یا این است. «و یختبر کل واحد منها فی أنّه هل یصلح للعلیة ام لا» و بعد آزمایش می‌کند هر یکی از آن اوصاف در این که آیا صلاحیت برای علیت برای آن حکم دارد یا ندارد؟ «و هو السبر» که این آزمایش و پژوهش هم اسمش سبر است.

خب حالا مثلاً پیاده کنیم این مطلب را در مورد حرمت خمر، حالا در مورد حرمت خمر علاوه بر آن بحث قبلی که در طریقه ثانی گفته شد این جا از همین برهان، از همین سبر و تقسیم می‌توانیم استفاده کنیم. خب خمر دارای خصوصیات است، رنگ خاصی دارد، طعم خاصی دارد، سیلان دارد، روانی دارد، ووو... این اوصاف، همه این‌ها را فهرست می‌کنیم، بعد محاسبه می‌کنیم آیا رنگ خمر می‌شود علت حرمتش شده باشد؟ خب روشن است که رنگ خمر چه دخالتی دارد، چه مفسده‌ای دارد که مناط برای حرمت قرار بگیرد؟ یا چون یک طعم ویژه‌ای دارد. خب آن هم هکذا، یا چون روان است؟ خب خیلی چیزها روان است، آب هم روان است. پس این اوصاف یکی یکی، این‌ها را محاسبه می‌کنیم این‌ها دخالت نمی‌تواند داشته باشد. تا می‌رسیم به این صفت که یکی از اوصاف و

ویژگی‌های آن اسکار است، می‌بینیم بله. پس به واسطه همین سبر و تقسیم به دست می‌آوریم که اسکار موجب حرمت هست.

«و مثال ذلك أن تحصى» شما احصاء کنید «اوصاف الخمر من اللون و الطعم و السيولة» رنگ و مزه و سیلان و روان بودن آن را و او بقیه اوصافی که دارد. «ثم تلاحظ أن ما عدا الاسكار غير دخيل في الحرمة» بعد از این تقسیم نوبت سبر برسد که ملاحظه می‌شود که غیر از اسکار از صفات دیگری که نام برده شد، این‌ها دخیل در حرمت نیستند «لوجوده في غيره مما احله الشارع» به خاطر وجود آن ما عدای اسکار مثل آن لون و طعم و سیولت در غیر خمر از اموری که شارع آن‌ها را حلال کرده. خب اگر این‌ها علت بود، آن‌ها را که نمی‌شد حلال کرده باشد. پس معلوم می‌شود این‌ها علت نیست. «فيستكشف أن العلة هو الاسكار».

خب این هم راه سوم. منتها این راه سوم معمولاً موجب قطع و اطمینان نمی‌شود. برای خاطر این که ما چون به حقایق موضوعات و همه اوصاف و خصوصیات اشیاء واقف نیستیم نمی‌توانیم به استقراء حصر کنیم تمام اوصافی که احتمال دخالت در حکم در آن‌ها وجود دارد. یک حصر عقلی که این قطع‌آور باشد و امرش دائر بین سلب و ایجاب باشد معمولاً توی موضوعات برای ما میسور نیست و وقتی همه اوصاف و خصوصیات را نتوانستیم حصر بکنیم پس همیشه احتمال می‌دهیم شاید یک وصف دیگری، یک خصوصیت دیگری وجود داشته باشد و آن علت باشد. پس نمی‌توانیم جزم پیدا بکنیم. علاوه بر این که خب گاهی اصلاً به حسب کسانی که آشنا هستند به احکام شرعی و علل شرایع و این‌ها، می‌بینند که گاهی شارع مقدس اگر یک چیزی را حرام می‌فرماید به خاطر اوصاف خود آن شیء نیست و امور خارج از آن شیء گاهی باعث حکم بر روی یک شیء می‌شود. بنابراین این جور نیست که همیشه بشود مناط احکام را بر خود آن موضوعات جستجو کرد.

«و الصحيح أن هذا الطريق» که سبر و تقسیم باشد «لا يفيد القطع و لا الإطمئنان غالباً» بله یک موارد اندک و نادری ممکن است با قرائن و شواهد و ضمیمه کردن آن‌ها برای انسان اطمینان یا قطع پیدا بشود اما یک راه بسیار قلیل الفائده‌ای است که آن را ملحق به عدم می‌کند کأنّ، قدیم الفائده می‌کند. «لأنّ» چرا لا یفید القطع و لا الاطمینان غالباً؟ «لإنّ حصر الاحتمالات ليس عقلياً» منحصر کردن احتمالات به استقراء است آن هم یک استقراء ناقص، یک حصر عقلی دائر بین نفی و ایجاب نیست که برای ما یقین بیاورد که إما این هست یا این نیست. «و یحتمل أن یكون هناك وصف الآخر دخيل في الحكم نظیر ما ورد في قول...» پس احتمال داده می‌شود که در آن موردی که ما حکمی را

داریم و می‌خواهیم مناط آن را به دست بیاوریم یک وصف دیگری دخیل در حکم باشد که اصلاً خارج از آن است و وصف این نیست. «نظیر ما ورد فی قوله تعالی - فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ - (نساء/۱۶۰)». در این آیه مبارکه سبب تحریم طیبیات... طیب بوده، حلال بوده برای آن‌ها، توی آن امور طیب هیچ مفسده‌ای وجود نداشته، هیچ صفت بدی وجود نداشته اما خدای متعال می‌فرماید «فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا» چون ظلم کردند همه این‌هایی که هدایت شدند ظلم کردند و کفران ورزیدند ما آن طیبیات را حرام کردیم. پس یک امر خارج است، چون یک ظلمی در جای دیگر کردند، یک ستمی را مرتکب شدند خدا همان طیبیاتی را که برای آن‌ها حلال کرده بود حرام می‌فرماید. پس گاهی علت حرمت صفات خود آن شیء نیست یک امر خارج است.

«حيث أن السبب التحريم» تحریم طیبیات «كان وصفاً آخر» غیر اوصاف طیبیاتی که «حرمت علیهم» غیر از اوصاف طیبیاتی که بعد از آن ظلم حرام گردیده بر آن‌ها. «و هو» و آن وصف آخر چیست؟ ظلم آن‌ها است.

پس بنابراین گاهی این طور است کما این که گاهی ممکن است تک تک صفات علت نباشد، مجموع صفات یا مجموع بخشی از آن صفات علت شده باشد. پس اگر ما می‌بینیم تک تک دخالت ندارد نمی‌توانیم بگوییم که آن‌ها را دایره خارج کنیم. «كما يحتمل أن يكون اجتماع وصفين أو أكثر من اوصاف من الموضوع سبباً للتحريم» پس بنابراین برهان سبر و تقسیم... - برهان که نیست، این جا نمی‌گوییم برهان - این راه و طریق سبر و تقسیم، این ناکارآمد است به این بیانی که گفته شد.

بله همان طور که عرض کردیم این استدراک را می‌کنند که نادراً ممکن است یک جاهایی به یک خصوصیاتى البته نافع باشد. «نعم لو احصينا جميع ما يحتمل دخله من اوصاف الشىء و غيرها» اگر ما احصاء کنیم همه آن چه که احتمال داده می‌شود دخالت داشتن آن از اوصاف آن شیء و غیر اوصاف آن شیء که خارجی است. یعنی واقعاً این توانایی را در یک جایی به خاطر یک جهتی داشته باشیم که تمام آن چه که احتمال دخالت می‌دهیم چه اوصاف آن شیء، چه امور خارجی که از اوصاف آن نیست، همه آن‌ها را احصاء کنیم «و احرزنا أن شيئاً منها غير دخیل فی الحکم» و احراز کنیم که هیچ یک از آن‌ها دخیل در حکم نیستند، در آن حکم مورد نظر. «لا منفرداً» نه جدا جدا، و نه مجتمعاً و به نحو اجتماع و با یکدیگر. «عدا وصف خاص» هیچ کدام دخالت ندارد مگر یک وصف خاص و ویژه‌ای از بین آن اوصاف. حالا چه داخلی باشد، چه خارجی باشد آن وصف. آن هم احراز کنیم «احرازاً قطعياً أو اطمئنانياً» این جا «کفی ذلک فی تنقیح المناط» بله این کفایت می‌کند در تنقیح مناط و کشف آن مناط «إلا أنه

لایتحقق إلا نادراً» که به طور خیلی نادر این پیش می‌آید که ما بتوانیم واقعاً واقف بشویم به همه خصوصیات و چیزهایی که محتمل است دخالت آن‌ها هم اوصاف داخلی، هم اوصاف خارجی و بتوانیم این برنامه تقسیم و سبر را بر روی آن‌ها پیاده کنیم و برسیم به آن چیزی که مثلاً به طور قطع یا اطمینان بگوییم این علت است، این مناط است. خب گفتیم از طرق استکشاف مناط سه طریق رئیسی و مهم هست که همین سه تایی بود که عرض کردیم. حالا بعض طرق دیگر هم در کلمات بزرگان مثل قوانین میرزا رضوان الله علیه بیان شده که خب آن‌ها در اثر بعض اشکالات واضحی که دارد و یا تحقق آن‌ها، احراز آن‌ها بسیار نادر هست از این جهت به طور تفصیل به آن‌ها نمی‌پردازند. «طرقٌ أخرى لإستکشاف المناط»، «لإستکشاف المناط طرقٌ أخرى ایضاً» طریق‌های دیگری هم نیز علاوه بر این سه تایی که گفته شد وجود دارد «کالاجماع» که مثلاً ما از رهگذر اجماع بفهمیم که مناط این حکم مثلاً در فلان مورد چه بوده است که قهراً اگر از راه اجماع توانستیم کشف بکنیم خب به درد بحث تنقیح ما نمی‌خورد چون اجماع کاشف از قول معصوم است که کأنّ خودش بیان فرموده. «ارتکاز المتشرعة» مواردی هم ممکن است ما از ارتکاز متشرعه بتوانیم غیر از فهم عرف یعنی متشرعه بما هم متشرعه چون انسان‌هایی هستند با شرع سر و کار دارند و مطالب‌شان را، مرتکبات‌شان را از شرع گرفتند می‌بینیم که در ارتکاز آن‌ها و در نهاد آن‌ها کأنّ این مسأله مغروس شده و مرتکز شده که علت این حکم مثلاً فلان امر است. مثلاً علت حجاب این است که... توی اذهان متشرعه این است که کرامت انسان مثلاً خانم‌ها محفوظ بماند یا شهوات خدای نکرده طغیان نکند و امثال ذلک.

«و هی معتبرة» این طرق أخرى مثل اجماع و مثل ارتکاز متشرعه هم معتبر است البته «إن افادت القطع أو الوثوق علی الاقل» اگر افاده قطع کند برای ما یا لاقل وثوق و اطمینان برای ما بیاورد. اما چون صغرای این‌ها بسیار نادر و اندک هست از این جهت دیگر به طور اختصار از آن‌ها گذر شده است و به تفصیل وارد نشده‌اند. خب این هم مطلب ثانی بود که در باب تنقیح مناط بیان شد.

«المطلب الثالث المقارنة بين تنقيح المناط و غيره» سنجش بین تنقیح مناط و غیر تنقیح مناط که خیلی امور دیگری هم داریم که با تنقیح مناط قرابت دارند و گاهی ممکن است این‌ها با هم اشتباه بشوند. این بیان وجوه فرق بین تنقیح مناط و آن‌ها این هم یک بحث شایسته‌ای است که ان شاء الله برای جلسه دیگر به آن می‌پردازیم. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.



## جلسه ۴۲

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لاسيما بقية الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف و اللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين.

«المطب الثالث المقارنة بين تنقيح المناط و غيره»

عناوين ديگري هم به خصوص در اصول عامه وجود دارد که گاهی فرق بين آنها و تنقيح مناط برای افرادی ممکن است روشن نشود و خلط شود. از این جهت این مطلب ثالث برای تبیین فرق بين تنقيح مناط و عناوين ديگري که آنها هم برای تعدیه حکم گاهی از آن استفاده می شود تنظیم شده تا این خلط در اذهان به وجود نیاید. «إن هنا عناوين أخرى قريبة من تنقيح المناط فيجب المقارنة بينه» بين تنقيح مناط و بين غير تنقيح مناط «من العناوين».

خب یکی از راههای تعدیه حکم که در اباحت گذشته داشتیم الغاء خصوصیت بود، می خواهیم ببینیم که فرق بين تنقيح مناط و الغاء خصوصیت در چیست؟ دو فرق در این جا بیان شده.

فرق اول این است که در موارد تنقيح مناط پیوسته موضوع مذکور در اصل تحفظ بر آن می شود، تغییر پیدا نمی کند و ما از رهگذر تنقيح مناط کشف نمی کنیم که موضوع امر آخری غیر آن که در نفس دلیل اصل ذکر شده وجود دارد و هم چنین در فرع هم یعنی آن موضوعی که می خواهیم حکم را از اصل به آن تعدیه بدهیم و سرایت بدهیم، آن هم علی موضوعیته باقی می ماند این جور نیست که بگوییم که نه آن چه که در اصل موضوع قرار گرفته و نه آن چه که در فرع هست هیچ کدام از اینها موضوع اصلی نیستند مثلاً موضوع جامع بين آنها است، نه، چنین داوری و قضاوتی و فهمی، عرف در باب تنقيح مناط ندارد. بلکه می گوید یک قانونی داریم که حکم را روی اصل، در اصل برده روی موضوع ویژه ای و آن موضوع تحفظ بر آن می شود و گفته می شود این قانون مال این موضوع است اما در کنار آن به برکت تنقيح مناط می فهمیم موضوع آخری که در فرع هست آن هم همانند اصل قانون جداگانه ای شارع برای آن جعل کردن نظیر همان قانونی که برای موضوع اصل جعل فرموده است. اما در باب الغاء خصوصیت این جور نیست که همیشه موضوع در اصل باقی باشد و تغییر نکند بلکه در باب الغاء خصوصیت مواردی هست که

عرف فهمش این است که اصلاً موضوع این که در عبارت ذکر شده و در این آمده، موضوع واقعی این نیست. این را از باب نمونه، از باب مثلاً مثال ذکر شده و موضوع یک امر جامعی است که در بر می‌گیرد هم آن را که در اصل ذکر شده هم آن را که در فرع ما می‌خواهیم حکم را به آن تعدیه کنیم و سرایت دهیم. موضوع نه این است و نه آن، موضوع یک امر سوم جامعی است، البته مواردی هم در الغاء خصوصیت پیدا می‌شود که جامع وجود ندارد و به واسطه الغاء خصوصیت می‌فهمیم موضوع منحصر نیست در آن چه که در اصل ذکر شده و غیر آن هم موضوع برای این حکم هست. البته در کجاست که ما در الغاء خصوصیت می‌فهمیم که موضوع این که در اصل ذکر شده است نیست بلکه جامع است؟ در جایی است که در نظر عرف واقعاً یک جامع قریب به ذهنی بین آن چه که در اصل ذکر شده و آن چه که در فرع هست وجود داشته باشد. مثلاً اگر بگوییم در لسان دلیل آمده که «إذا اصاب ثوبک الدم فأغسله» یا «فهو یتنجس» عرف در این جا برای ثوب موضوعیتی نمی‌فهمد و حالا فرع مثلاً می‌خواهیم ببینیم آیا فرش هم این جور می‌شود یا نه؟ آیا زمین؛ سنگ هم این جور می‌شود یا نه؟ با ملاقات با دم متنجس می‌شود یا نه؟ این جا عرف وقتی این عبارت را می‌شنود که «إذا اصاب ثوبک الدم فأغسله» یا «فهو یتنجس» این از اول از همین دلیل می‌فهمد این ثوب موضوع واقعی حکم این نیست، این از باب مثال است، یعنی جسم، آن که موضوع واقعی است جسم است که اگر جسمی با دم ملاقات کرد آن یتنجس، حالا یک مصداقش ثوب است، یک مصداقش حجر است، یک مصداقش میز است، یک مصداقش چوب است، یک مصداقش چیز دیگری است. بله مواردی هم هست که در باب الغاء خصوصیت البته جامع قریب به ذهنی وجود ندارد و عرف آن جا می‌گوید که چند قانون وجود دارد؛ یک قانون گفته در اصل حکم این شیء این است، یک قانون دیگری هم وجود دارد که می‌گوید... اما در «إذا اصاب ثوبک الدم فأغسله» این جا نمی‌گوید به تعداد اشیائی که ملاقات با دم می‌کنند شارع قانون جداگانه جداگانه جعل کرده، بلکه می‌فهمد که موضوع در واقع جسم ملاقی با دم است و یک قانون وجود دارد و اگر در لسان دلیل فقط ثوب ذکر شده این از باب مثلاً مثال است. اما در باب تنقیح مناط نه؛ ظاهر دلیل این است که حکم مال این موضوع است، و ما کشف کردیم که علت وجود این حکم در این موضوع چیست، بعد از این که کشف کردیم و دیدیم همین علت در موضوع آخری هم وجود دارد به ضمیمه آن چه که در دلیل تنقیح مناط گفتیم کشف می‌کنیم و دست می‌آوریم که همین حکم در آن امر آخر هم به عنوان یک قانون دیگر وجود دارد. پس یک قانون مال اصل است و یک قانون مال فرع و فرع‌های دیگر است. این را به دست می‌آوریم فلذا است که در مثل مقنین عرفی یا گویندگان عرفی که جهل در آنها قابل تصور هست اصلاً ممکن است خود گوینده که حکمی را روی یک

موضوعی آورده است به یک مناطی و یک دلیلی اصلاً اطلاع ندارد که این مناط در جای دیگر هم وجود دارد تا موضوع را مثلاً جامع قرار بدهد. اما به خلاف باب الغاء خصوصیت که معمولاً خود او متوجه است و می‌داند و آن را از باب مثلاً مثال و نمونه ذکر کرده است.

می‌فرماید: «المقارنة بين تنقيح المناط و الغاء الخصوصية» مقارنه و سنجش بین تنقیح مناط و الغاء خصوصیت برای بیان تفاوت این دو تا «قد اتضح مما تقدم فی تعريف تنقيح المناط و الغاء الخصوصية افتراق كل منهما عن الآخر» از آن چه که گذشت در تعریف تنقیح مناط و در تعریف الغاء خصوصیت، آشکار گردید افتراق هر یک از دو تا تنقیح مناط و الغاء خصوصیت از دیگری. با همان تعریف‌ها می‌توانیم فرق‌شان را متوجه بشویم.

«حيث يحصل في الاول على المناط و بملاحظته يعدى الحكم الى الفرع» چه جور آشکار می‌شود؟ چون «بحصل في الأول» دست یافته می‌شود در اولی که تنقیح مناط باشد بر مناط. وقوف به مناط حاصل می‌شود و به ملاحظه آن مناط تعدیه داده می‌شود حکم به فرع بدون این که تغییر پیدا کند موضوع؛ نه در اصل و نه در فرع. موضوع اصل همان است که هست، فرع هم موضوعش همان است که هست.

«كما اذا نهى المولى عن شرب الخمر فبتنقيح المناط يثبت أن الإسكار علة للحكم» وقتی مولى نهی از شرب خمر می‌کند پس به تنقیح مناط به دست می‌آوریم که اسکار علت برای حکم است. اسکار علت برای حکم همان خمر است نه این که موضوع عبارت است از مسکر که جامع بین خمر و مثلاً ققاع است یا الکل است. نه، موضوع همان خمر است. فلذا است ما که به تنقیح مناط به دست می‌آوریم که ققاع هم همین حکم را دارد، مثلاً الکل کذا هم همین حکم را دارد به واسطه این قانون‌های دیگری را، جدیدی را کشف می‌کنیم در کنار قانونی که گفته خمر حرام است.

«أو ورد النهی عن النظر الى الأجنبية و افترضنا أن المناط فی هذا الحكم دفع تهییج الرجال» یا از طرف شارع وارد شد نهی از نظر به اجنبیه، فرمود «لا تنظروا الى الأجنبية» و فرض کردیم که مناط در این حکم جلوگیری و دفع تهییج رجال و فوران شهوت و هیجان شهوی، پدیدار شدن هیجان شهوی در مردان است به واسطه نگاه کردن به اجنبی. خب در بعضی روایاتی که در علل الشرایع هم وارد شده شاید از حضرت رضا سلام الله علیه است که علت حرمت نظر، همین تهییج رجال است. خب حالا این را وقتی ما کشف کردیم و به دست آوردیم «فبملاحظته» پس به ملاحظه این مناط که تهییج باشد، تهییج رجال باشد ثابت می‌شود حکم حرمت برای تبرج و ابداء زینت بر زن‌ها،

می‌فهمیم تبرج بر زن‌ها حرام است. یعنی به نحو خاصی بروج و ظهور پیدا کنند بین مردان که الفات نظر آن‌ها را همراه داشته باشد، جلب نظر آن‌ها را همراه داشته باشد، مثلاً یک کفش خاصی که صدا می‌دهد یا چه می‌کند بپوشد و بیاید که جلب توجه می‌شود که این تبرج است یا زینت خودش را، حالا زینت‌های مختلفی که به کار می‌برند این‌ها را آشکار کند یا لباس خاصی که زینت حساب می‌شود آشکار کند و با این می‌خواهد بیاید بین مردم، این بر آن‌ها حرام است که تبرج اصلاً غیر نگاه کردن است، نگاه کردن مال مرد است، تبرج زن، ابداء زن زینتش، آشکار کردن زن زینتش را، این اصلاً قانون دیگری است، آن مال مردها بود، این مال خانم‌ها است. ما به واسطه این تنقیح مناط که می‌بینیم همین مفسده تهییج رجال در مورد تبرج خانم‌ها هم وجود دارد، در مورد ابداء زینت و آشکار کردن زینت از ناحیه خانم‌ها هم وجود دارد می‌فهمیم قانون دیگری پس شارع دارد که این‌ها را هم حرام فرموده است. پس اصلاً موضوع در اصل سر جای خودش است، موضوع در فرع هم که تبرج باشد یا ابداء زینت باشد سر جای خودش است و این جا هرگز ما در باب تنقیح مناط نمی‌فهمیم که یک موضوع وحدانی جامع بین این‌ها که مثلاً ما کان سبباً لتهییج، چیزی که سبب تهییج هست این را شارع حرام فرموده باشد، یک موضوع واحد که یک مصداق آن بشود نظر مرد به زن و یک مصداقش بشود تبرج خانم‌ها و یک مصداقش بشود ابداء زینت آن‌ها. نه، عرف این جا حکم نمی‌کند، این برداشت را نمی‌کند که یک قانون واحدی هست که موضوعش ما کان سبباً لتهییج باشد آن‌ها مصداقش باشد، نه، این جا هم یک قانون‌های مختلفی است، چند تا قانون وجود دارد البته منشأ جعل این قانون یک علت واحد است، قانون‌های مختلف.

«و بملاحظته» به ملاحظه این تهییج رجال باشد ثابت می‌شود حرمت تبرج برای خانم‌ها و ابداء زینت بر خانم‌ها «من دون آن یلزم تغیر الموضوع الی ما کان سبباً لتهییج» بدون این که لازم بیاید از این تنقیح مناط تغیر موضوعی که در اصل داشتیم که نگاه کردن بود به چی؟ تغیر پیدا کند به این «ما کان سبباً لتهییج» که موضوع «ما کان سبباً لتهییج» این امر کلی و عام قرار داده شده باشد، نه. پس در اولی که تنقیح مناط است موضوع اصلاً تغیر نمی‌کند «و أما الثانی» که الغاء خصوصیت باشد «فقد یتغیر فیه موضوع الحکم» گاهی موضوع حکم در آن تغیر پیدا می‌کند، البته گاهی هم نه. «فقد یتغیر فیه موضوع الحکم و یستکشف أنّ الموضوع فی الواقع هو الأعم» موضوع واقعی آن چیزی اعم از آن که وارد شده در لسان دلیل «و ذلک» و آن که در لسان دلیل ذکر نشده و در فرع است. «أعم من ما ورد فی لسان الدلیل و ذلک إذا کان هناک جامع عرفی» این «و ذلک» ابتدای کلام است. اعم است از آن که در

لسان دلیل ذکر شده. مثلاً فرمود «إذا شكَّ الرجل بين الثلاث و الاربع يفعل كذا» می فهمد موضوع اعم است. مکلف از زن و مرد، اعم از آن است که در لسان دلیل ذکر شده، یا در آن مثالی که می زدیم «إذا اصاب ثوبك الدم فإغسله» می فهمد موضوع «الجسم الملاقى» است نه خصوص ثوب. این مطلب که عرف می فهمد در باب الغاء خصوصیت که موضوع اعم است و خصوص آن که در لسان دلیل ذکر شده نیست کجاست؟ «و ذلك» این استکشاف این که موضوع در واقع اعم است در جایی است که بوده باشد «جامع عرفی بین الموضوع المذكور بلسان الدلیل و بین غیره». جایی است که یک جامع عرفی قابل فهم نزدیک به فهمی، بین موضوعی که مذکور در لسان دلیل است و بین غیر آن که در لسان دلیل ذکر شده یک جامعی وجود دارد مثل مثالهایی که زدم. البته «أو و قد لا يتغير الموضوع بل يثبت إنه غير منحصر فيه» گاهی هم البته در باب الغاء خصوصیت موضوع تغییر نمی کند، موضوعی که در اصل است بلکه ثابت می گردد به برکت الغاء خصوصیت «أنه» آن موضوع منحصر در آن که در لسان دلیل ذکر شده نیست «بل غیره ایضاً موضوعاً للحکم» بلکه غیر آن که در لسان دلیل ذکر شده، بل غیر آن هم موضوع برای حکم هست. پس حکمهای شارع متعدد است، قانونهای آن متعدد است. این در کجا رخ می دهد؟ «و ذلك» این عدم تغییر موضوع بلکه اثبات این که غیر آن هم موضوع است، این زمانی است که «لم يكن هناك ذاك الجامع العرفي» زمانی است که نبوده باشد در آن مورد آن جامع عرفی قابل فهم وجود نداشته باشد. که در آن جا عرف باز می فهمد که فرقی بین آنها نیست ولو آن جامع نیست می فهمد این موضوع است، آن هم موضوع برای حکم هست مثل مواردی که مثلاً گفتیم که یکی از جاهایی که الغاء خصوصیت می شود جاهایی است که عرف بفهمد این از باب طریقت ذکر شده، خب وقتی می بیند که یک چیز دیگر هم طریق است می گوید آن هم بنابراین پس همان حکم را دارد بدون این که بین این طریق و آن طریق ممکن است اصلاً جامعی وجود نداشته باشد. خب این فرقی که اول بود که این فرق از ناحیه موضوع بود که موضوع در تنقیح مناط همیشه ثابت است در اصل و فرع اما در الغاء خصوصیت مختلف است؛ گاهی موضوع عوض می شود و تغییر پیدا می کند به واسطه الغاء خصوصیت و گاهی تغییر پیدا نمی کند.

«و هناك فرقٌ جوهریٌ بینهما» حالا فرق دیگری که بین تنقیح مناط و الغاء خصوصیت وجود دارد یک فرق جوهری و عمیق و ماهوی است که بر نمی گردد به تغییر ظاهری و ابتدایی. و آن این است که در باب تنقیح مناط، انتقال ما از حکم موجود در اصل به حکم موجود در فرع براساس یک استدلال و یک دلیل است و تنظیم یک قیاس است که مقدماتی را، مبادی ای را کنار هم می چینیم و استنباط می کنیم از آن دلیل و استنتاج می کنیم از آن

دلیل که پس این حکم در فرع هم وجود دارد. ولی در باب الغاء خصوصیت آن جا تشکیل قیاس و استدلال و دلیل نمی‌دهیم بلکه همین که دلیل در اصل را مشاهده کردیم و حکم در اصل را مشاهده کردیم به طور دفعی و حدس گونه ذهن مان منتقل می‌شود به این که موضوع این نیست، آن جامع است و یا در مواردی که جامع وجود نداشته باشد آن دیگری هم موضوع همین حکم هست و این حکم برای آن هم وجود دارد. این تفاوت بین تنقیح مناط و الغاء خصوصیت به این نحوی که بیان شد نظیر آن چیزی است که در منطق بین فکر و حدس که دو راه دریافت مسائل و کشف مجهولات هست بیان شده. در منطق می‌گویند که فکر عبارت است از مجموع دو حرکت؛ یک حرکت از آن مجهولی که پیش روی ما قرار گرفته و می‌خواهیم راجع به آن فکر کنیم و آن را از مجهول بودن در بیاوریم. حرکت از آن به سوی مقدمات و مبادی که مناسب با اوست و توقع و انتظار این هست که آن مبادی و مقدمات بتوانند راهگشا باشند و آن مجهول ما را حل کنند و جهل ما را بزدایند.

دو: حرکت ذهن از آن مقدمات و آن مبادی به سوی نتیجه و رفع جهل، از این جا می‌رود سراغ مقدمات، آن مقدمات را چینش می‌کند، تنظیم می‌کند آن را و از آن برمی‌گردد و مجهول را حل می‌کند که مرحوم حکیم سبزواری، حاجی سبزواری رضوان الله علیه در منظومه منطق در یک دو بیت زیبایی که دارند که ابتدائاً تقسیم می‌کنند همه معلومات ما را به تصویری و تصدیقی بعد می‌فرمایند «کل ضروری و کسبی» و «ذا من الضروري بفکر أخذاً». کل یعنی هر یک از این تصور و تصدیق تقسیم می‌شود به ضروری و کسبی و نظری «و ذا» یعنی آن کسبی «من الضروري» از ضروریات «بفکر» به توسط فکر و اندیشه و به سبب فکر و اندیشه «اخذاً» تحصیل می‌شود و حاصل می‌شود. ما کسبیات و نظریات را به برکت ضروریات به توسط فکر به دست می‌آوریم. حالا فکر چیست؟ «و الفکر حركة الی المبادی و من المبادی الی المرادی» فکر حرکت به سوی مبادی است یعنی از مجهول حرکت می‌کند به سوی مبادی و مقدمات «و من مبادی الی المرادی» و از مبادی به سوی مراد که همان نتیجه باشد و کشف مجهول باشد که مجموع دو حرکت است. که البته قد یقال که مجموع سه حرکت است؛ یک حرکت از مجهولی به مبادی و یک حرکت بین المبادی که آن‌ها را حرکت می‌کنیم بین‌شان و آن‌ها را ضمیمه می‌کنیم، صغری تشکیل می‌دهیم، کبری تشکیل می‌دهیم، اگر قیاس ما اقترانی باشد یا جور دیگری تشکیل می‌دهیم که قیاس استثنایی باشد و از آن جا حرکت می‌کنیم به سوی نتیجه. پس یک حرکت از مجهول به مبادی، حرکت دوم بین المبادی، حرکت سوم «من المبادی الملتزمه الی مجهول» و استنتاج و کشف مجهول مان. علی‌ای حال پس آن جا در باب استدلال و

در باب فکر، مجموع دو حرکت یه سه حرکت را داریم اما در باب حدس مستغنی از این‌ها هستیم. در اثر یک زکاوت و قوه خاصی که خدای متعال به بعضی ذهن‌ها عطا فرموده به مجرد این که یک مجهولی را طرح می‌کنند ذهن‌شان منتقل می‌شود که علتش این است و آن مجهول برای آن‌ها کشف می‌شود. نظیر یک الهام می‌ماند فلذا فرموده‌اند که «أما الحدس فهو أن يحضر الحد الوسط» حد وسط همان مناط و علتی است که حکم را برای ما روشن می‌کند «يحضر الحد الوسط في الذهن دفعةً» حالا فرق بین تنقیح مناط و الغاء خصوصیت، فرق جوهری و ماهوی‌شان در کیفیت رسیدن به حکم در فرع است که در مورد تنقیح مناط با تشکیل استدلال و دلیل و این حرکت‌ها است اما در باب الغاء خصوصیت همین که می‌شنود «إذا اصابك الثوب دماً فاغسله» می‌فهمد که ثوب موضوعیت ندارد و هر جسم ملاقی با دم است.

می‌فرمایند که «و هناك فرقٌ جوهریٌ بینهما» یعنی بین تنقیح مناط و الغاء خصوصیت «و هو أنه في الأول» که تنقیح مناط باشد «يستدل بوجود المناط للتعدى بعد تنقيحه» استدلال می‌شود به سبب وجود مناط برای تعدی، استدلال می‌شود بعد از این که البته تنقیح شد آن مناط و به دست آمد، بعد استدلال می‌شود به واسطه آن سه مقدمه‌ای که در بحث تنقیح مناط گفته شد.

«و أما في الثاني» که الغاء خصوصیت باشد «فلا يلاحظ المناط» اصلاً مناط مورد توجه واقع نمی‌شود بسیاری از اوقات. نمی‌داند چرا گفته می‌شود بشور. نمی‌داند چرا گفته شده «إذا شك الرجل بين الثلاث و الاربع» باید فلان کار را انجام بدهد، مناطش را به دست نیاورده ولی می‌فهمد که موضوع اعم است.

«أو يتعدى بمجرد لحاظه» یا این که اگر هم مناط را به آن توجه می‌کند و ذهنش به مناط هم توجه پیدا می‌کند به مجرد لحاظ مناط می‌فهمد که حکم در فرع هم وجود دارد بدون این که تشکیل قیاس و استدلال و آن حرکت‌ها را بخواهد بدهد. «أو يتعدى بمجرد لحاظه من دون أن يستدل به للتعدى» به مجرد لحاظ آن، آن تعدیه حاصل می‌شود بدون این که استدلال بشود به آن مناط برای تعدی یا «فلا يلاحظ المناط» «أو يتعدى» که معلوم بخوانیم. یعنی بدون این که ملاحظه کند آن کسی که الغاء خصوصیت می‌کند، ملغی خصوصیت ملاحظه مناط را بکند یا آن ملغی خصوصیت «يتعدى بمجرد لحاظ مناط من دون أن يستدل» آن ملغی خصوصیت «به» به آن مناط برای تعدی. خوب نظیر فرقی که ذکر شده است «في علم المنطق بين الفكر و الحدس» که چی ذکر شده؟ آن فرق مذکور عبارت است از این که «أن الفكر هو التردد بين المبادئ و المقدمات و بين المراد» تردد در این جا به معنای رفت و آمد و حرکت

است. آن تردد بین مبادی و مقدمات که عطف مقدمات هم به مبادی عطف تفصیلی است. تردد و حرکت بین مبادی و مقدمات و بین مراد است. آن تردد و حرکتی که بین این دو تا است که یکی از مراد به مبادی و یکی از مبادی به مراد است که در شعر حاجی هم عرض شد. «بخلاف الحدس الذی هو انقذاح المراد فی الذهن بمجرد انقذاح المبادی و المقدمات» آن به مجرد این که انقذاح و مقدمات در ذهنش می شود دیگه تأمل و چینش و حرکت و اینها ندارد و دفعتاً برای او حاصل می شود که حتی شاید در عبارت هم یک ابهام به خلافتی باشد که کأنّ از یک حرکتی کأنّ به مبادی می شود ولی دیگه حرکت دوم وجود ندارد. یک خرده این ابهام را شاید عبارت داشته باشد و حال این که نه اصلاً در باب حدس هیچ حرکتی وجود ندارد دفعتاً مسأله حل می شود که بله حکم در آن جا هم هست دیگه توجه به مبادی اصلاً در باب حدس هم نیست. خب این فرق بین تنقیح مناط و الغاء خصوصیت.

ما عناوین دیگری هم باز در فقه عامه یا اصول عامه داریم مثل استحسان، مثل استصلاح و مصالح مرسله یا مثل قیاس. ببینیم فرق بین تنقیح مناط و آنها چیست. اما فرق بین تنقیح مناط و استحسان. استحسان که از حسن مشتق شده، استحسان در لغت به معنای این است که ما یک چیزی را حسن و نیکو بشماریم، استحسنه یعنی عده حسناً؛ آن را حسن شمرد و در اصطلاح اصولیون عامه تعاریف مختلفی برای آن شده که شاید اصح آن تعاریف به لحاظ موارد استعمال و کاربرد استحسان در استدلالات بقیه آنها بتوان گفت این دو تعریف است. یک: «دلیل ینقذح فی نفس المجتهد تأثر عبارتته عنه» یک دلیلی که گل می کند، بروز پیدا می کند در ذهن مجتهد که عبارت و بیان مجتهد ناتوان است و قصور دارد از این که آن را بتواند تبیین کند و توضیح بدهد مثل مواردی که گفته می شود «بدرک و لایوصف» درک می کند اما نمی تواند او را توضیح بدهد. این یک تعریف که شده برای استحسان.

تعریف دیگری هم که شده که باز بعید نیست که بهتر از تعاریف دیگر باشد «أو العدول من حکم الدلیل الی العادة لمصلحة الناس» یک دلیلی آمده یک حکمی را گفته اما مجتهد از آن حکم عدول می کند به خاطر این که مصلحت ناس را در چیز دیگری می بیند. با این که دلیل شامل می شود مثلاً فرض کنید دلیل حرمت ربا را می بیند اطلاق دارد و عموم دارد شامل رباهای مثل مراکز اقتصادی، بانکها و مراکز و مؤسسات مالی، می بیند اطلاق دلیل را شامل می شود اما به خیال خودش که حالا مصلحت در این است، اینها مصلحت دارد عدول می کند و می گوید اینها حرمت ندارد و معاذالله اشکال ندارد.



خب این استحسان که معنای آن حالا تعریف آن یکی از این دو تایی است که گفتیم فرق آن با تنقیح مناط روشن شد. ما در تنقیح مناط حکم شرع را دست از آن بر نمی‌داریم بلکه علت و مناط حکم شرع را به دست می‌آوریم بعد به واسطه آن استدلال می‌فهمیم و کشف می‌کنیم که خود شارع در آن فرع هم، در آن موضوعی که در فرع هم هست خود شارع نظیر آن حکم موجود در اصل را دارد. پس تنقیح مناط در حقیقت یک وسیله است، یک ابزار است برای این که بفهمیم شارع که این قانون را در اصل جعل فرموده همان شارع خودش برای آن فرع هم و آن موضوع آخر هم نظیر آن حکم و موضوع در اصل را جعل فرموده. به خاطر آن مناطی که در آن جا در نظر شارع... چون ممکن است اصلاً ما حالا فرض کنید نفهمیم که آن مناط حسن هم دارد یا ندارد. آن‌ها را نفهمیم ولی وقتی به خاطر آن مناط آن جا آن حکم را کرده و فرض این است که مانع و مزاحم اقوایی هم ندارد خب معنا ندارد که همان حکم را در این فرع هم نکرده باشد اما در استحسان شما می‌بینید که این نیست، در استحسان حکم شارع وجود دارد طبق یک تعریفش، دست از آن برمی‌دارد لمصلحة الناس و یک حکم دیگری خودش کأن جعل می‌کند. و یا این که یک دلیلی همین جور در ذهنش منقدح می‌شود که خوب یک چنین دستوری بدهیم، چنین حکمی بکنیم که البته وقتی از او سؤال می‌کنیم چرا این را می‌گویی؟ می‌گوید حس ششام مثلاً، این را می‌فهم نمی‌توانم برای شما توضیح بدهم، می‌فهمم این جوری است. و چون در استحسان این چنینی است و به یک پایه شرعی و یک امر شرعی بازگشت نمی‌کند علمای خاصه و امامیه استحسان را نپذیرفتند بلکه غیر از حنفیه و حنابله هم از مذاهب عامه آن‌ها هم باطل دانستند و نپذیرفتند و این اختصاص به حنابله و حنفیه دارد.

می‌فرمایند: «قد عرفت فی ما مضی تنقیح المناط» تنقیح مناط را در گذشته تعریفش را شناختید «و أما الإستحسان ففي اللغة عد الشيء حسناً» در لغت به معنای شمردن چیزی است نیکو و حسن، «و ذکر له فی الإصطلاح تعاریف عديدة» تعاریف بی‌شماری ذکر شده و تعاریف فراوانی ذکر شده «اصحها بملاحظة استعماله فی کلماتهم أن یقال» اصح آن تعاریف به ملاحظه استعمال این واژه استحسان در کلمات علمای عامه این است که گفته شود «إنه دلیل ینقدح فی نفس المجتهد» استحسان دلیلی است که بروز و ظهور پیدا می‌کند در نفس مجتهد که «تأثر عبارته عنه» که عبارت مجتهد ناتوان است از بیان آن، قد نمی‌دهد برای بیان آن. این یا این جور تعریف بشود «أو العدول من حکم الدلیل الی العادة» عدول بشود از حکم دلیل به سوی عادت که بین مردم رایج است «لمصلحة الناس» به خاطر در نظر گرفتن مصلحت مردم که البته این غیر از آن حرج و ضرر و این‌هایی است که به واسطه آن ما دست از

اطلاقات ادله مثلاً برمی داریم چون خود شارع فرموده مثلاً «لا ضرر و لا حرج» حالا چرا اصح آن تعاریف به ملاحظه استعمالش در کلمات شان این است که این جور تعریف بشود استحسان به شکل اول یا به شکل دوم «حیث إن الظاهر أن من قال بحجیته» چون ظاهر این است که کسانی که قائل به حجیت استحسان هستند «و هم الحنفیه و الحنابله» که آن ها عبارتند از حنفیه و حنابله «ارادوا منه» ظاهر این است که وقتی به کلمات شان مراجعه می شود و به استدلالات شان و اطلاقات شان مراجعه می شود «ارادوا منه» اراده کرده اند آن ها از استحسان «اثباته الحكم» اثبات حکم موضوعات را «بمجرد كونه مستحسناً عند المجتهدين» به مجرد بودن آن حکم مستحسن و نیکو شمرده نزد مجتهدين «من غير دليل من قبل الشارع» بدون این که دلیلی از قبل شارع وجود داشته باشد. بلکه گاهی طبق تعریف دوم دلیل بر خلافش وجود دارد و لذا و به خاطر همین که دلیلی از شارع وجود ندارد و فقط مستند به یک استحسان نزد مجتهدين هست «أنكره غيرهم» این استحسان را به عنوان یک دلیل انکار کردند غیر از حنابله و حنفیه، هم از خاصه و هم از عامه «من الخاصة و العامة، و هذا مناسب لأحد التعرفين» و هذا؛ این اثبات حکم به مجرد بودنش مستحسن نزد مجتهد، این مناسب با یکی از دو تعریف است که یا دست از شرع برمی دارد و چون خودش یک منفعت پیش ناس می بیند این حکم را می کند و یا این که به خاطر این که در نفسش یک چیزی را حسن دیده ولو این که نمی تواند آن را توضیح بدهد می آید یک حکمی را می کند. از این جهت گفتیم اصح آن تعریف به ملاحظه کلمات خودشان این دو تا است.

خب روشن است که فرق بین استحسان و این معنایی که گفتیم و تنقیح مناط روشن شد همان جور که توضیح دادیم. «و أما الإستصلاح و قد يعبر عنه بالمصالح المرسله» خب عنوان دیگری که به آن استناد می شود در فقه عامه عبارت است از استصلاح با صاد، و مصالح مرسله هم به آن گفته می شود. فرق بین تنقیح مناط و استصلاح چیه؟ خب باید توجه ابتدائاً بکنیم به معنای استصلاح و مصالح مرسله تا ببینیم فرق چیست. می فرماید «فهو» استصلاح که «قد يعبر عنه بالمصالح المرسله فهو عندهم الإفتاء وفق ما يقتضيه جلب المنفعة أو دفع المفسدة إذا لم يكن ثمة نص خاص أو إجماع ينفيه أو يثبت» این است که فتوا بدهیم طبق آن چه که جلب منفعت یا دفع مفسده آن را اقتضاء می کند. البته به شرط این که در آن جا یک نص خاصی از شارع نباشد یا اجماعی که نفی کند آن افتاء را و آن حکم را، یا اثبات کند آن را نباشد. در جایی که كأن منطقة الفراغی است که اصلاً شارع چیزی ندارد، یک اجماعی از فقهاء در آن جا وجود ندارد که نفی کند یا اثبات کند. از طرف شارع هم نصی وجود ندارد حالا این جا برای جلب یک منفعت یا

دفع یک مفسده مجتهد بيايد فتوايي بدهد، به این گفته می‌شود استصلاح یا به آن گفته می‌شود مصالح مرسله. چرا به آن مصلحت گفته می‌شود؟ «فهی مصلحة» این منفعت یا این فتوا... «فهی» آن فتوا. این فتوا مصلحت است «لأنها تجلب نفعاً و تدفع ضرراً» چون یک منفعتی را جلب می‌کند برای مردم یا یک ضرری را از آن‌ها دفع می‌کند از این جهت به آن گفته می‌شود مصالح یعنی چون منجر به مصلحت... این فتوا چون منجر به منفعت برای مردم یا دفع مضرت برای مردم می‌شود به لحاظ عاقبتش و نتیجه‌اش، اسم خود آن فتوا را می‌گذارند مصالح. و چون گفتیم شرطش این است که نص خاصی از شارع نباشد، اجماعی که مثبت یا نافی آن باشد نباشد به آن گفته می‌شود مرسله یعنی رها از این چیزها است «و هی مرسله لأنها» به خاطر آن فتوا «مطلقة عن اعتبار الشارع أو الغائه» از اعتبار شارع یا الغاء شارع که نفی فرموده باشد یا اعتبار کرده باشد و اثبات کرده باشد هم آزاد است. خب پس فرق استصلاح و مصالح مرسله با استحسان هم این جا روشن شد که در باب استحسان گاهی اصلاً از شارع چیزی وجود دارد اما به خاطر مصلحت ناس، عدول از آن می‌شود. این جا اصلاً شرطش این است که وجود نداشته باشد از شارع، چیزی وجود نداشته باشد. دو؛ این که آن جا یک دلیلی است که منقدح در ذهن شخص بشود که این حسن است و نمی‌تواند آن را توضیح بدهد طبق آن تعریف دیگر اما این جا اصلاً منفعت مشخصی را یا مفسده مشخصی در بین هست و می‌گوید من این را؟؟ کردم برای جلب آن منفعت مشخص معلوم یا دفع آن مضرت مسلم معلوم و مشخص.

خب حالا که معنای استصلاح روشن شد فرق آن با تنقیح مناط هم روشن شد که اصلاً تنقیح مناط همان طور که گفتیم راهی است که به واسطه آن کشف می‌کنیم که شارع خودش قانون دیگری را جعل کرده، نظیر همان قانونی که در اصل جعل کرده اما در این جا چیزی را کشف نمی‌کنیم که شارع انجام داده «و علی هذا الضوء يتضح افتراق کل منهما» هر یک از این استحسان و استصلاح «عن تنقیح المناط» فرق این‌ها روشن شد با تنقیح مناط «من دون الحاجة الی مزید بیان» دیگه بیان اضافه و زائدی را لازم نداریم، خود توجه به تعریف‌های تنقیح مناط و تعریف استحسان و تعریف مصالح مرسله فرقی را برای ما تبیین می‌کند و روشن می‌کند. خب این هم روشن شد. «و أما المقارنة بینه» بین تنقیح مناط «و بین القیاس» که آخرین امر بود. این چون نیاز دارد به این که ما قیاس را خوب بشناسیم، تعریف آن را بدانیم چیست و بعد مقارنه کنیم، فلذا است که این را حواله می‌دهند به آن جا «و أما المقارنة

بینه» بین تنقیح مناط «و بین القیاس فسوف تتضح مما نذکره فی مبحث القیاس إن شاء الله» و صلی الله علی محمد و آله الطاهریں.

## جلسه ۴۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهریں المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین.

«المطلب الرابع حجیة تنقیح المناط و تحدید دائرتها»

مطلب چهارمی که در بحث تنقیح مناط مطرح می فرماید راجع به اصل حجیت تنقیح مناط است یعنی آیا اصلاً تنقیح مناط حجت هست ولو به نحو موجب جزئیة یا اصلاً حجیتی ندارد، و بر فرضی که حجیت داشت حالا تحدید می شود دائره آن حجیت یعنی مشخص باید کرد که در چه شرایطی و با چه خصوصیات حجیت خواهد بود.

می فرمایند که تنقیح مناط یک وقت هست که قطعی یا اطمینانی است یعنی کشف علت در ناحیه اصل به طور قطع برای انسان کشف می شود و یا این که اگر به طور قطع کشف نشد به طور اطمینان کشف می شود. در این موارد می فرمایند که خب حجیت است و معتبر است به خاطر این که قطع حجیت است و اطمینان هم همان طور که سابقاً گفته شد حجیت است شرعاً به حسب فرمایش علماء؛ اما در جایی که این کشف علت به طور قطع یا اطمینان برای انسان حاصل نشده باشد بلکه ظن به علت و گمان به آن پیدا شده باشد، گمانی که در سرحد اطمینان نباشد، در این موارد خب این حجیت نیست و نمی توان با اتکاء به یک چنین کشف علتی و تنقیح مناطی تعدی کرد به فرع و موارد دیگری که این علت در آن موارد دیگر حالا قطعاً یا اطمیناناً یا به ظن مثلاً موجود است. چون ما دلیلی بر حجیت این ظن نداریم بلکه دلیل بر خلافش داریم چون ظن به علت و تعدی در این صورت این در حقیقت همان قیاسی است که منهی عنه است در شریعت مقدسه. ان شاء الله بعداً خواهد آمد که یکی از معانی که برای قیاس شده این است که ما براساس ظن به علت در یک اصلی بخواهیم تعدی کنیم به موارد دیگری که حالا قطع داریم این علت مظنونہ در آن جا موجود است یا اطمینان داریم یا مظنه داریم. اصلاً آن قیاس بنابر بعض انظار که منهی عنه واقع شده است

یعنی همین و معنای قیاس همین است. خب پس اگر تنقیح مناط ما یعنی کشف علت در ناحیه اصل یک امر ظنی باشد و ما به خاطر آن بخواهیم تعدی کنیم این همان قیاس منهی<sup>۱</sup> عنه است که باطل است. حالا البته صرف نظر از ادله قیاس که ممکن است کسی قیاس را هم این جور معنا مثلاً نکند، خود ادله ناهیه عن العمل بالظن این کافی است برای این که در این جا بگوییم این مظنه، این ظن حجت مثلاً نیست. اما در جایی که ما قطع پیدا کردیم یا اطمینان به علت پیدا کردیم آن جاها این اصلاً مشمول ادله نهی از عمل به قیاس نمی شود نه این که می شود و به واسطه ادله ای ما تخصیص می خواهیم بزنیم ادله نهی از عمل به قیاس را بگوییم عمل به قیاس مطلقاً جایز نیست الا جایی که به علت یقین پیدا کرده باشیم، قطع پیدا کرده باشیم یا اطمینان پیدا کرده باشیم. نه، همان طور که عرض شد اصلاً ادله قیاس شامل این موارد نمی شود و معنای قیاس این نیست که ما علت یقین پیدا کرده باشیم یا اطمینان پیدا کرده باشیم. و حالا توضیح این مطلب ان شاء الله در بحث قیاس می فرمایند که خواهد آمد. منتها حالا قبل از این که آن بحث قیاس بیاید به دو بیان که در مقام وجود دارد که به خاطر آن دو بیان ممکن است گفته بشود یا گفته شده است که تنقیح مناط حجت نیست حتی در جایی که قطع به علت پیدا بشود یا اطمینان به علت پیدا بشود حجت نیست حالا به بیان و توضیحی که گفته می شود این را در این جا متذکر می شوند. حالا تا این جا را تطبیق کنیم.

«يعتبر تنقيح المناط حجة إذا كان قطعياً» وقتی که آن تنقیح مناط قطعی باشد یا اطمینانی باشد. «و الا» یعنی این لم یکن قطعياً أو اطمینانياً «لم یکن معتبراً و لا مجال للتعدی من مورد الدلیل» معتبر نیست و مجال و فرصتی برای تعدی از مورد دلیل که اصل باشد به موارد دیگر که فرع باشد نیست «و إن ظن بالعلة» اگرچه ظن به علت در مورد اصل پیدا شده باشد و تنقیح مناط ظنی حاصل شده باشد، چرا؟ «لعدم الدلیل علی اعتبارها و الظن» چون ما دلیلی بر اعتبار این ظن نداریم و همین کفایت می کند. وقتی دلیل بر اعتبار نداشتیم چه جور می توانیم استناد به آن بکنیم و خودمان را ایمن از عقاب بدانیم در مقابل مولی. «بل الدلیل علی عدم اعتباره موجود» نه تنها دلیل بر اعتبارش نداریم بلکه دلیل بر عدم اعتبار آن از نظر شرعی موجود است که آن دلیل بر عدم اعتبار چیست؟ «و هو الأدلة الناهية عن العمل بالقیاس فی الشریعة» چون اصلاً قیاس معنایش همین است که به ظن و گمان علت بیاییم حکم را تعدیه بدهیم به موارد دیگر. آن قیاسی که رایج بوده و متعارف بوده و از آن در روایات نهی شده گفته می شود اصلاً معنای آن این است، مصطلح قیاس همین است. پس بنابراین می شود مشمول ادله نهی از عمل به قیاس که عرض

کردم حالا صرف نظر از این هم ادله دیگری که موضوع آن مطلق مظنه است، یا عدم العلم است «لاتقف ما لیس لك به علم» این‌ها هم در مقام وجود دارند.

خب «لعدم الدلیل علی اعتبار هذا الظن بل الدلیل علی اعتباره» موجود است «بخلافه» به خلاف این موردی که ظن به علت پیدا شده است «فی موارد حصول القطع أو الاطمینان» که در موارد که حصول قطع یا اطمینان به علت شده «فإنه لیس من القیاس فی شیء لیكون القول باعتبار تنقیح المناط فیها استثنائاً من عمومات النهی عن القیاس» به خلاف آن موارد، چون اصلاً آن مواردی که قطع به علت یا اطمینان به علت پیدا می‌شود اصلاً از قیاس نیست به هیچ وجه تا این که گفته بشود که نه این قیاس است و داخل در ادله هست و ما می‌خواهیم به یک دلیلی تخصیص بزنیم. «و یكون القول باعتبار تنقیح المناط فیها» یعنی در موارد حصول قطع و اطمینان «استثنائاً» این یک استثناء و تخصیصی باشد از عمومات نهی از قیاس. نه این جور نیست. «و یأتی بیان ذلك فی مبحث القیاس إن شاء الله، و إنما تقتصر هنا علی التعرض لروایة قد یتوهم كونها رادعةً عن الأخذ بتنقیح المناط» بله حالا می‌فرمایند که اقتصار می‌کنیم در این جا به تعرض به یک روایتی که گاهی توهم می‌شود بودن آن روایت رادع از اخذ به تنقیح مناط حتی در آن جایی که اطمینان یا قطع پیدا شده باشد. یا به بیان دیگر با وجود این روایت گفته می‌شود اصلاً قطع و اطمینانی پیدا نمی‌شود، این روایتی که می‌خوانیم دو تقریب برای رادعیت آن وجود دارد؛ یکی این که ردع می‌کند و می‌گوید عمل به تنقیح مناط نکنید به بیانی که حالا خواهیم گفت.

بیان دوم این است که نه، با وجود این روایت اصلاً برای ما قطع و اطمینان به علت پیدا نمی‌شود، نه این که قطع و اطمینان حاصل می‌شود تکویناً برای ما و این روایت ردع می‌کند و می‌گوید به آن در استنباط احکام شرعی عمل نکنید. و یک بیان دیگری هم هست که ربطی به روایت ندارد که بیان خواهیم کرد. پس در مقام دو دسته دلیل کأن وجود دارد که بعضی به خاطر این دو دسته دلیل ممکن است توهم بکنند که تنقیح مناط حجت نیست، چرا؟ چون یا تنقیح مناط برای شما علم یا اطمینان می‌آورد یا نمی‌آورد. در هر دو صورت نمی‌شود به آن اتکاء کرد. اما آن جایی که نمی‌آورد که روشن است و خود این روایت هم موجب این می‌شود که نیاورد. و اگر هم بیاورد این روایت نهی می‌کند، ردع می‌کند. بیان دیگری هم هست که بعد خواهیم گفت.

«و هی ما رواه ثقة الاسلام رحمه الله» یعنی کلینی «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى عَنِ الْقِيَاسِ فَقَالَ مَا لَكُمْ وَالْقِيَاسُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُسْأَلُ كَيْفَ أَحَلَّ وَ كَيْفَ حَرَّمَ.»

چه کار است برای شما و قیاس؟ یعنی شما چه کار به قیاس دارید، چرا سراغ آن می‌روید؟ «إِنَّ اللَّهَ لَا يُسْأَلُ كَيْفَ أَحَلَّ وَكَيْفَ حَرَّمَ.» خدای متعال سؤال نمی‌شود که چگونه و به چه علت و به چه منشأ و مناطی حلال فرموده حلال‌هایش را، «و کیف حرم» و به چه مناط و علت و دلیلی حرام فرموده آن چه را که حرام فرموده است. خدا سؤال نمی‌شود. خب حالا به این روایت عرض کردیم به دو بیان گاهی توهم می‌شود که ما نمی‌توانیم به تنقیح مناط اعتماد کنیم.

بیان اول این است که خود تنقیح مناط و کشف مناط و استخراج مناط، خود این در حقیقت و در واقع یک سؤال از علت حکم از خدای متعال است. ولو این که طرح سؤال ظاهری نمی‌شود که سؤال بشود از خدای متعال چرا حرام فرمودی؟ چرا حلال فرمودی؟ ولی در واقع این کار همان سؤال کردن است و در حقیقت همان سؤال کردن است و این روایت مبارکه دارد می‌فرماید «لایسأل» پس چیزی که خدای متعال و روایات مبارکات می‌فرمایند نباید سؤال بکنید چطور می‌شود آن حجت باشد، این دارد نهی می‌کند، ردع می‌کند. این بیان اول است.

بیان دوم این است که با وجود این روایت دیگر برای ما یقین به علت و اطمینان به علت پیدا نمی‌شود چون معنای این که «إِنَّ اللَّهَ لَا يُسْأَلُ كَيْفَ أَحَلَّ وَكَيْفَ حَرَّمَ.» لعل این است که سؤال نمی‌شود چون شما امکان دریافت آن‌ها را ندارید که بفهمید، آن قدر این‌ها عمیق و ظریف و دور از ذهن متعارف ناس هست که قابل درک نیست پس سؤال نکنید. بحر عمیق فلا تلجوه» در بعضی از موارد در معارف وارد شده. چون ما ظرفیت آن را نداریم. پس این روایت می‌گوید شما نمی‌رسید «لایسأل» برای خاطر این که دور از دسترس شما انسان‌ها است. وقتی یک چیزی است که روایت معتبره مثلاً معنایش این است که می‌فرماید دور از دسترس شماها است و شما نائل به آن، نه به نحو قطع و نه به نحو اطمینان می‌شوید، پس بنابراین صغری ندارد و نمی‌شود قطع پیدا کرد و نمی‌شود اطمینان پیدا کرد. این دو بیان برای استدلال به این روایت که بخواهیم بگوییم اصلاً حجت نیست.

بیان دیگری که بعضی علماء فرمودند مثل صاحب کتاب منبع الحیاة. ایشان فرموده اصلاً حتی در مواردی که شارع خودش تصریح به علت فرموده باشد و فرموده باشد مثلاً «الخمير حرامٌ لانه مسکر» فرموده آن جایی که تصریح هم فرموده باشد ما نمی‌توانیم تعدی کنیم، چرا؟ چون «لانه مسکر» شاید معنای آن این است که چون خمر مسکر است و مسکر بودن خمر علت حرمتش شده نه کلی مسکر، پس خصوص اسکار مسکر ممکن است علت است و خصوص اسکاری که از خمر تراوش کند خب جای دیگری وجود ندارد که ما بخواهیم تعدی کنیم، چیزهای دیگر

که خمر نیستند، ولو مسکر باشند اسکار آنها اسکار ناشی شده از خمر نیست. و همین طور گفتند که حالا این ممکن است جز علت باشد، یک جز دیگری هم داشته باشد که ما خبر از آن نداریم، پس در مواردی که تصریح شده باشد نمی‌توانیم، فکیف به آن جایی که تصریح نشده و ما حالا به یک نحوی علت را به دست آوریم. خب آن علتی که به دست آوریم ممکن است مال همان جاست، نه یک علتی که جاهای دیگر هم بشود پیدا بشود و یا ممکن است ما خیال می‌کنیم آن علت تامه است، ممکن است این جز علت باشد. پس نمی‌توانیم تعدی کنیم به موارد دیگر. پس دو بیان شد، دو دلیل شد. یکی به آن روایتی که فرموده است «لا یسأل عن ما یفعل» به دو بیان و یکی هم این مطلبی که در منبع الحیاة ذکر شده.

خب حالا کیفیت استدلال به آن روایت «مَا لَكُمْ وَالْقِيَّاسَ إِنَّ اللَّهَ لَا يُسْأَلُ كَيْفَ أَحَلَّ وَكَيْفَ حَرَّمَ، بدعوی» توهم شده است که این روایت رادع است «بدعوی» به ادعای این که «أَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ لَا يُسْأَلُ عَنْ عِلَّةِ الْحَرَامِ فِي تَحْرِمِهِ» خدای سبحان سؤال نمی‌گردد از علت حرام نمودنش در تحریم کردن‌های خودش و علت حلال در حلال کردن‌هایش. از علت سؤال نمی‌شود «حتی تعدی من مورده بمثل تنقیح المناط» از علت سؤال نمی‌شود تا این که راه باز بشود برای ما که تعدی کنیم از مورد آن حرام و حلال به مثل تنقیح مناطی که مورد بحث ما است. «و الذی» آن تنقیح مناطی که «هو سؤالٌ عن علة الحكم في الحقيقة» این تنقیح مناط در حقیقت سؤال از علت حکم است که این می‌شود بیان اول.

«بل قد یقال» توی این وسط قبل از این که بیان دوم استفاده از این روایت گفته بشود این دلیل دوم متعرض شدند که کاش این را بعداً متعرض می‌شدند، حالا ما این را می‌گذاریم می‌خوانیم، پاراگراف بعد را نگاه کنید «و بملاحظة هذا الردع المعلل بعدم السؤال عن علة الحلال و الحرام کیف یحصل القطع أو الإطمینان بالعلة من طریق تنقیح المناط» می‌فرماید و به ملاحظه این ردعی که در این روایت هست که «ما لکم و القیاس» و این ردعی که معلل است، تعلیل گردیده شده است به این جمله که «لا یسأل کیف أحلّ و کیف حرّم»، «المعلل بعدم السؤال عن علة الحلال و الحرام» با توجه به این «کیف یحصل القطع أو الاطمینان بالعلة عن طریق تنقیح المناط» چگونه حاصل می‌شود برای ما قطع و اطمینان به علت از رهگذر تنقیح مناط؟ چرا؟ برای این که عرض کردم «كأن لا یسأل کیف أحلّ و کیف حرّم» از این باب است که شما ظرفیت فهم آن را ندارید پس خدای متعال سؤال گردیده نمی‌شود. آن حکمی که او، آن عللی که او به خاطر آنها در دسترس ماها نیست، فوق عقول ماها است فلذا است که لا یسأل، نه این که با این که ما



می‌توانیم آن‌ها را بفهمیم، دریافت کنیم سؤال نمی‌شود، چه وجهی دارد که در آن صورت سؤال نشود؟ نه، چون ما ظرفیت نداریم. پس بنابراین برای ما قطع و اطمینان حاصل نمی‌شود.

خب این دو وجه برای این که چگونه به آن روایت استدلال می‌شود. «بل قد یقال» که صاحب منبع الحیات هست که فرموده «لا يجوز التعدی من مورد الدلیل حتی لو نصّ علی العلة» حتی اگر تصریح به علت شده باشد «كقوله لا تشرب الخمر لأنه مسکر» که این جا تصریح شده به علت. چرا نمی‌شود تعدی کرد؟ «إذ يجوز أن تكون علة التحريم خصوص اسكار الخمر لا مطلق الإسكار» چون ممکن است که بوده باشد علت تحریم خصوص اسکار خمر «لإنّ الخمر مسکر» به اسکار خودش، علت خصوص اسکار خمر باشد نه مطلق اسکار که قابل وجود در جای دیگر هم هست. نه، اسکار الخمر، خصوص اسکار الخمر علت واقع شده و این در جاهای دیگر پیدا نمی‌شود، چون جاهای دیگر که خمر نیستند. «أو یكون» یا جایز است و ممکن است بوده باشد اسکار جزء علت و جزء دیگر آن یک چیزی باشد که ما خبر از آن نداریم «لا نعلم نعرفه» آن را نمی‌شناسیم. این هم یک بیان دیگر. که که اگر این دو بیان به نحو مجزا ذکر شده بود به نظر می‌آمد که روشن تر و بهتر بود. یک: استدلال به آن روایت با دو بیان؛ دو: استدلال به این حرفی که بعض بزرگان در منبع الحیات زدند.

خب حالا پاسخ از این توهم:

«و فيه أنّ العلة لو كانت منصوطة ولو بالظهور فهي مبينة من قبل الشارع المقدس من دون الحاجة الى السؤال عنها فهي خارجة عن مدلول الرواية».

ابتدائاً جواب این سخن منبع الحیات کأنّ داده می‌شود و آن این است که اگر علت منصوطة بود که این آقا می‌گفت اگر علت منصوطة هم باشد نمی‌شود به خاطر آن دو جهت. جواب داده می‌شود که اگر علت منصوطة باشد خب این اصلاً مشمول آن روایت نیست، چرا؟ برای این که این جا سؤال نمی‌کنیم، خودش مبین است، خودش آشکار است، نه سؤال واقعی نه چیزی که در حکم سؤال است، هیچ کدام نیست، خودش بیان فرموده. «و فيه أنّ العلة لو كانت منصوطة ولو بالظهور فهي مبينة من قبل الشارع المقدس من دون الحاجة الى السؤال عنها» بدون این که نیازی باشد به این که سؤال از آن علت بشود «فهي» پس آن علتی که منصوطة است و بیان شده است از قبل شارع «خارجة عن مدلول الرواية و ما ذکر فی التوهم من احتمال دخل خصوصية مورد النص فيها مخالف للظاهر» این دو

مطلبی که در بیان منبع الحیات آمده بود که خب در مواردی که تصریح هم شده باشد و منصوص هم باشد، ممکن است علت، خصوص اسکار آن معلل باشد نه مطلق اسکار مثلاً. این خلاف ظاهر است. «لأنه مسکر» ظاهرش این است که چون این اسکار می‌آورد نه اسکار خاص به این مورد. این خلاف ظاهر است. ظاهر این است که مسکر بودن و اسکار به طور مطلق، و ظواهر هم که حجت است. وقتی ظاهر حجت بود خب ما از آن جا می‌توانیم تعدی بکنیم در جاهایی که آن علت وجود داشته باشد.

«و ما ذکر فی التوهم من احتمال دخل خصوصية مورد النص» در آن علت «مخالف للظاهر و كذلك احتمال كون المذكور فی النص جزءاً للعلّة» احتمال این که آن که در نص ذکر شده جزئی از علت است و جز دیگر ذکر نشده و ما خبر نداریم، این هم خلاف ظاهر است. «لأنه مسکر» ظاهرش این است که در مقام بیان تمام علت است، نه این که بخشی از علت را خواسته بفرماید. ظاهر حال گوینده این است که در مقام بیان تمام علت است همان طور که در اعراف عقلائیة هم همین جور است؛ وقتی می‌گویند این کار را نکن چون فلان طور است، کسی به ذهنش نمی‌آید بخشی از علت را دارد ذکر می‌کند، علت تامه را ذکر نمی‌کند! این‌ها خلاف ظاهر است، این احتمالاتی که فرموده شده است. پس بنابراین آن موردی که تصریح به علت شده باشد و منصوص باشد یا به ظهور بیان شده باشد؛ نه مضمول آن روایت است و نه آن دو حرفی که این آقا زدند در آن مورد قابل تصدیق هست. پس بنابراین در آن موارد... البته خب آن جایی هم که البته تصریح به علت شده باشد و علت بیان شده باشد البته از بحث ما خارج است، از بحث تنقیح مناط خارج است همان طور که قبلاً گفته شد.

خب پس «أنّ العلة لو كانت منصوصة» که جوابش این است «و أما لو كانت العلة غيرمنصوصة بل مستنبطه بمثل تنقیح المناط» اما اگر علت منصوص نباشد بلکه مستنبط و مستکشف و مستخرج باشد به واسطه راه‌هایی که گفته شد به مثل تنقیح مناط. این جا «فالجواب أنّ هذا الحديث نظير قوله تعالى: لا يُسألُ عما يفعلُ و هم يُسألون (انبیاء/۲۳)». این روایت می‌فرماید نظیر آیه مبارکه است که «لايسألُ عما يفعلُ» خدا سؤال نمی‌شود، این خدا سؤال نمی‌شود کنایه از این است که یعنی بر خدای متعال نیست که بیان بفرماید که علل احکامش چیست. پس این جا هم که می‌فرمایند «لايسألُ كيف احل» یعنی بر خدا نیست که.... این عبارت کنایه از این است که بر خدا بیان این که چرا حلال فرموده، چرا حرام فرموده است نیست. خب وقتی بر خدای متعال بیان علت این که چرا حلال فرموده، چرا حرام فرموده نیست، قهراً به حسب نوع موارد و غالب موارد الا موارد نادره راهی برای دریافت علت وجود

ندارد تا ما بخواهیم تنقیح مناط کنیم یا قیاس کنیم. پس روایت در مقام بیان این است به حسب این جوابی که این جا داده شده که خدا بیان نمی‌فرماید، نه این که هیچ جا شما نمی‌توانید قطع پیدا کنید یا اطمینان پیدا کنید ولو در موارد نادره.

«و أما لو كانت العلة غير منصوطة بل مستنبطة بمثل تنقيح المناط» بلکه مستنبط و مستخرج باشد به مثل تنقیح مناطی که محل بحث است «فالجواب أن هذا الحديث نظير قوله تعالى: لا يسأل عما يفعل و هم يسألون» این حدیث شریف نظیر این فرمایش خدای متعال است. «فهو ناظر» پس این حدیث ناظر است به این که «أن الله تعالى ليس عليه بيان علة الاحكام و إذا لم يكن عليها بيانها و لم يبينها لكم فلا يجوز الاتكال على القياس في استنباط الاحكام الشرعية» وقتی که بر خدای متعال بیان علة احكام نبود و او بیان علة احكام را برای شما بیان فرمود بنابراین دیگه «لا يجوز الاتكال على القياس في اثبات الاحكام الشرعية» چرا؟ اذ بدون بیان العلة من الشارع لا يحصل العلم و الإطمینان بها حال بعد و غایت» غایت چیزی که حاصل می‌شود و غایت ما يحصل مثلاً «حصول الظن الذي لا اعتبار به» حصول گمانی است که اعتبار به آن نیست. و این مطلب که در روایت ذکر شده «لا ينافي حصول إن الإطمینان في موارد النادرة» این ناظر به غالب موارد و معمول موارد است که وقتی خدای متعال بیان نمی‌فرماید خب شما از کجا علت را دریافت می‌کنید و به دست می‌آوردید به طور قطع و اطمینان تا بتوانید قیاس تشکیل بدهید «و بالجملة إن الحديث ناظر الى الردع عن استعمال القياس كمستند للحكم الشرعي ولو في موارد افادة الظن» حاصل کلام این که حدیث شریف ناظر است به ردع از به کار گرفتن قیاس همانند یک مستند و یک منبع و یک دلیل برای حکم شرعی ولو در مواردی که افاده ظن نمایند آن قیاس. «و ليس نافياً لحصول للعلم أو الإطمینان بالمناط أحياناً» و حجیت آن علم و اطمینان بنابر تقدیر حصولش برای انسان. از روایت مبارکه این فهمیده نمی‌شود که حالا اگر یک جایی نادراً به خاطر یک خصوصیات و ویژگی که در آن جا وجود داشت و ما یقین پیدا کردیم به علت و یا اطمینان پیدا کردیم آن جاها تشکیل تنقیح مناط و قیاس جایز نیست و یا این که بخواهد بفرماید اصلاً شما نمی‌توانید علم و اطمینان پیدا بکنید. این ظهور حدیث شریف به حسب این جوابی که این جا داده شده این نیست بلکه این است که می‌خواهد بفرماید که متعارف موارد، جز خیلی موارد نادره چون بر عهده شارع نیست که بیان کند شما راه ندارید و نمی‌توانید به دست بیاورید. این مطلبی است که حالا این جا فرموده شده.

خب عرض می‌کنم به این که همان طور که در ابتدای ورود در بحث تنقیح مناط گفته شد تنقیح مناط دارای دو اطلاق است؛ یکی عبارت بود از آن قیاسی که دارای چهار مقدمه بود و ما به واسطه ضم شدن آن چهار مقدمه پی می‌بریم که حکم موجود در اصل در فرع هم هست. این یک اطلاق بود. اطلاق دوم که آن را در متن هم ذکر نکرده بودند و ظاهراً در هامش بود، آن همان کشف علت در ناحیه اصل و به دست آوردن در ناحیه اصل بود. همان کار اولی که در آن چهار مقدمه انجام می‌شد. عباراتی که این جا تنظیم شده و بیانی که در این جا هست ظاهرش این است که ناظر به همان اطلاق ثانی است که در هامش ذکر شده نه آن تنقیح مناطی که در متن تعریف شد. چون تمام مطالبی که بیان شده همان طور که می‌بینید و عبارات همان کشف علت و امثال این‌ها است و حال این که در آن تنقیح مناط مصطلحی که بحث راجع به آن هست، یک جزئش فقط این تنقیح مناط است. خب حالا ممکن است تنقیح مناط به نحو قطع بشود، اما مقدمه ثانیه که وجودش در فرع باشد به نحو قطع و اطمینان نباشد یا آن امر سوم که نبودن مانع و مزاحم اقوی. فلذا همان طور که قبلاً عرض کردیم صور عدیده‌ای این انقساماتی که برای تنقیح مناط گفتیم صور عدیده دارد و باید همه آن‌ها در این جا ملاحظه بشود و علی‌ضوء آن بیان بشود که اگر، همان طور که قبلاً هم اشاره کردیم که خب مقدمه چهارم همیشه قطعی است اما سه مقدمه اگر سه مقدمه قطعی بود خب روشن است که حجت است. اگر سه مقدمه اطمینانی بود؛ روشن است که حجت است. اگر بعضی قطعی و بعضی اطمینانی بود؛ باز هم روشن است که حجت است. اما اگر همه مقدمات ظنی بود، ظنناً غیرمعتبر؛ خب واضح است که حجت نیست. اگر بعضی قطعی بود یا اطمینانی بود و بعضی دیگر ظن غیرمعتبر بود چون نتیجه تابع اخص مقدمات است باز حجت نیست و معتبر نخواهد بود. و حالا یک نکته دیگری هم که باید به آن توجه کنیم این است که این جور نیست که فقط قطع و اطمینان در این مقام حجت باشد بلکه ممکن است ظن معتبری که غیر از قطع و اطمینان هم هست ما در مقام داشته باشیم. مثلاً بنا بر اجتهاد متوسط که فرمودند بزرگانی، در عروه هم هست بزرگانی هم فرمودند که انسان می‌تواند بعضی مبادی استنباط را تقلید کند و آن را پایه قرار بدهد برای تکمیل استنباط خودش و دیگه بقیه را تقلید نکند. مثلاً یک کسی حجیت خبر واحد را تقلید می‌کند، خودش زحمت استنباط در این باب را نمی‌کشد یا متوفر نیست وسائل برای او، بعد فهمید که خبر واحد ثقه مثلاً حجت است دیگه بقیه امور را که ظواهر حجت است و این روایت دلالت بر این مطلب می‌کند و چگونه باید رفع تعارض کرد و این‌ها را به اجتهاد خودش و مبانی خودش؛ اما آن مبنای اول و مقدمه اولی را تقلید کرده. حالا در این جا هم همین طور است؛ ممکن است یک مجتهدی در این کشف مناط تقلید کند از مجتهد دیگری، پس این می‌شود ظن معتبر. بقیه را به اطمینان و یقین

خودش، یا این که نه، کشف مناط را خودش انجام بدهد، وجود آن را در فرع تقلید کند. یا نه، این که مانعی وجود ندارد یا مزاحم اقوایی وجود ندارد را تقلید کند. پس بنابراین طبق بعض مسالک که محقق خویی قدس سره هم در همان بحث اجتهاد و تقلید ایشان قائل به اجتهاد متوسط هستند، بنابراین این جا هم قابل تصویر هست، پس این جور نیست که چه تنقیح مناط را که ظاهر عبارت این است که به همان معنای خصوص کشف علت در اصل بخواهیم معنا کنیم، منحصر در اطمینان و قطع نیست، چه به آن معنایی که گفتیم باید به آن نحو نوشته بشود و بیان بشود در این جا، چون تنقیح مناطی که ما از آن بحث کردیم و تعریف کردیم عبارت بود از آن که دارای چهار مقدمه بود و بنابر آن اساس هم بخواهیم صحبت کنیم باید منحصر نکنیم حجیت را در جایی که تمام مقدمات قطعی یا تمام مقدمات اطمینانی یا تمام مقدمات حاصل شده باشد از قطع در بعض و اطمینان در بعض. بلکه ممکن است مواردی هم به آن شکلی باشد که عرض کردیم که نه قطع است و نه اطمینان، بلکه ظن معتبر مثلاً تقلیدی است.

بعد وارد یک بحث دیگری می شوند که ان شاء الله را برای یک جلسه دیگر می گذاریم. این نکته را هم من غفلت قبلاً عرض کنم در صفحه ۲۰۷، سطر پنجم، آن جا کلمه او، «و بین غیره او و قد لایتغیر» این او زائد است در آن جا و باید حذف بشود. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

## جلسه ۴۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف و اللعن الدائم علی اعدائهم اجمعین.

«ثم إنه قد يقال إن تنقیح المناط اذا كان ظنياً مستنداً الى اللفظ و هو ايضاً حجة» در پایان بحث حجیت تنقیح مناط می فرمایند که قد يقال که قائل این قول مرحوم محقق آشتیانی، مرحوم میرزا محمدحسن آشتیانی صاحب بحرالفوائد، شاگرد شیخ اعظم انصاری در کتاب القضاءشان، چاپ جدید کتاب القضاء، جلد اول، صفحه ۳۶۹ این مطلب را ایشان فرمودند. حالا من عبارت این قسمت را عرض می کنم.

مسأله‌ای را طرح می‌فرمایند و قبل از ورود در بحث آن مسأله می‌فرمایند «ثم إنَّه قبل الخوض فی المطلب لابد أن يُعلم أنَّ التعدی مما اشتملت علیه الروایة من الخصوصیات لابد أن یستند إما الی تنقیح المناط القطعی أو الظنی المستند الی اللفظ» فرموده اگر ما بخواهیم از روایتی که این مورد بحث هست و دارای خصوصیات و قیودی هست، اگر بخواهیم از آن تعدی کنیم به مورد دیگر این نیاز دارد به این که یا ما تنقیح مناط قطعی داشته باشیم و یا اگر تنقیح مناط قطعی نداریم، تنقیح مناط ظنی که آن ظن از لفظ پیدا شده باشد و یک دلالت لفظیه‌ای در کار باشد، ظهوری در کار باشد، فلذا فرموده «و من هنا یُعلم أنَّه لو انتفی احد الامرین لا معنا للتعدی» اگر هر دوی این‌ها؛ یعنی هم تنقیح مناط قطعی و هم تنقیح مناط ظنی مستند به لفظ در کار نبود، آن جا تعدی نمی‌توان نمود «و إن ظنَّ بالعلة» اگرچه گمان به علت در آن جا هم پیدا بشود. گمانی که مستند به لفظ نیست و جزو ظواهر جمل نیست. چرا؟ فرموده «لرجوعه الی العمل بالقیاس المنهی عنه فی الشرعیة» چون در آن صورت این تعدی بازگشت می‌کند به قیاس، قیاس همین است که بدون قطع به علت و بدون این که از ظاهر لفظی که از شارع صادر شده ما دلالت بر یک علتی داشته باشیم، به صرف این که خودمان به محاسباتی گمان می‌بریم که علت حکم و مناط حکم فلان امر هست بخواهیم تعدی کنیم به موضوع آخری که همین علت مظنونه ما در آن موجود است. خب از این عبارت محقق آشتیانی قدس سره به دست می‌آید که ایشان تنقیح مناط را، اصطلاح تنقیح مناط را کأن هم در مورد قطع به مناط، هم در موردی که یک مدلول لفظی و یک کلامی از شارع داشته باشیم که به حسب کلام شارع دلالت وجود دارد بر مناط و علت، اصطلاح تنقیح مناط آن جا هم به کار برده می‌شود و درست است ولی همان طور که قبلاً گفته شد این اصطلاح در مواردی که ما از طرف خود شارع تصریح به علت یا ظهور و دلالتی بر علت داشته باشیم در آن جاها اصطلاح تنقیح مناط به کار برده نمی‌شود و آن جا گفته می‌شود این‌ها جزو منصوص العله‌ها هستند و این اصطلاح در آن جا وجود ندارد. بنابراین «ثم إنَّه قد یقال» که گفتیم قائل میرزای آشتیانی است «إنَّ تنقیح المناط إذا کان ظنیاً مستنداً الی اللفظ و هو ایضاً حجة» این تنقیح مناط هم نیز حجت است. «و لکنه قد تقدّم» ما در حجت آن بحثی نداریم «و لکن قد تقدّم أن کشف العلة لو استند الی اللفظ ولو ظهوراً» اگرچه آن کشف، کشف ظهوری باشد و استناد هم به ظهور لفظ باشد نه به صراحت آن، «فهو خارجٌ عن تنقیح المناط و داخلٌ فی منصوص العلة، نعم هو حجةٌ من باب النص» در جایی که لفظ شارع نص در مطلب باشد و احتمال خلاف داده نشود «أو الظهور» در جایی که کلام شارع ظاهر در آن مناط و علت باشد، حجت است اما نه از باب تنقیح مناط که یعنی تنقیح مناط اصطلاحی. خب این مطلب هم تمام شد.

می‌فرمایند: «و کیف کان فعلی ضوء ما تقدّم يتضح أنّ تنقيح المناط من مزالق الأقدام للمستنبط» خب چون تنقيح مناط منوط است به کشف علت و یا مناط و احراز این که همان مناط و علت در فرع هم موجود است و احراز این که مانعی و مزاحم اقوایی هم وجود ندارد. این مطلب، رسیدن به این مطلب که انسان بتواند علت را کشف بکند و بعد باز بتواند احراز کند که آن علت در فرع هم موجود است و باز احراز کند که مانعی و مزاحم اقوایی هم وجود ندارد یک امر بسیار دور از دسترس است در جایی که خود شارع بیان فرموده باشد. فلذا است که این توصیه گفته می‌شود که مستنبط و مجتهدی که در مقام استنباط برمی‌آید باید خیلی دقت کند و احتیاط کند که خدای نکرده در اثر یک امور غیر حجت مثل استحسان و امثال ذلک که همین طور چیزی به ذهنش می‌آید، همان طور که در تعریف استحسان گفته شد و یا این که علی خلاف آن چیزی که شارع فرموده است به خاطر یک مصالحی که خودش خیال می‌کند که مصلحت عامه اموری را اقتضاء می‌کند بیاید برخلاف آن چه که در نص است بخواهد مطلبی را بیان بکند و علتی را کشف بکند و در اثر این که خب قطع نیست، اطمینان نیست، حجتی قائم نیست، خدای نکرده مبتلای به بدعت و یا افتراء بر شارع بشود «اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» (یونس/۵۹) بنابراین خیلی باید فقیه در این مقام با احتیاط تام، با دقت و ژرف‌نگری همه جانبه وارد بشود و خب موارد اندکی است که انسان می‌تواند همان طور که قبلاً گفته شد از راه‌های کشف علت و مناط بتواند به مناط و علت دست بیابد. و از باب نمونه حالا یکی از آن مواردی که دیده شده است که بعضاً در کتب فقهیه بعضی خواستند بفرمایند که علت کشف شده و بخواهند تعدی کنند، از باب نمونه بیان می‌فرمایند که در باب ارتماس که حالا ارتماس یا جزو مفطرات روزه است و یا جزء محرمات است؛ بنا بر اختلاف فتاوا. خب در روایات ارتماس، ارتماس در ماء و آب وجود دارد. بعضی از ارتماس در ماء تعدی کردند به ماء مضاف هم و همان حکم مفطر بودن و محرّم بودن را نسبت به ارتماس در ماء مضاف همه قائل شدند. به این دلیل که گفتند مناط حکم در ارتماس در ماء، در ماء مضاف هم وجود دارد و آن عبارت است از امکان دخول آن آب در جوف از منافذی که در صورت هست، در گوش هست، در چشم هست، در دهان هست، در بینی هست. خب چون ممکن است که آب نفوذ کند در معده انسان و دستگاه گوارش انسان، مناط این است، علت این است و چون این علت در مورد ماء مضاف هم هست پس حکم در آن جا هم خواهد بود. این استدلال خب قهراً استدلال مشکلی است به خاطر این که این امور امور تعدی است و ما واقعاً جزم نداریم، علم قطعی نداریم به این که علت مفطر قرار دادن شارع یا محرّم قرار دادن شارع... ارتماس در ماء چیست؟ ممکن است همان طور که بین آب

و بین ماء مضاف تفاوت در مطهریت وجود دارد این جا هم همین طور باشد. پس بنابراین باید در این مقامات بسیار انسان دقت بکند و سرعت در تصمیم‌گیری نداشته باشد.

«و کیف کان فعلی ضوء ما تقدّم یتضح» حالا هرگونه بوده باشد، حالا بالاخره اصطلاح تنقیح مناط، موارد استناد به لفظ را هم شامل بشود یا شامل نشود بنا بر آن چه که گذشت «یتضح أنّ تنقیح المناط من مزالق الأقدام» روشن می‌شود که تنقیح مناط از موارد و محال مزالق اقدام هست، لغزش گام‌های انسان که یک استعاره‌ای است این جا به کار گرفته شده. از موارد لغزشگاه گام مستنبط و مجتهد است.

«و ربما یلغی بعض القيود باستحسان» گاهی ممکن است یک مستنبطی بعضی از قیودی که در دلیل هست را، بر اصل هست به واسطه استحسان یا غیر استحسان الغاء کند «مع عدم حصول القطع به» با این که قطع به این الغاء پیدا نکرده و قطع به مناط پیدا نکرده.

«و من هنا ینبغی الاحتیاط التام فی هذا الباب و الاقتصار علی ما یحصل القطع به و إن شکّ فی المناط فلیس له تعمیم الحكم»

اگر مستنبط شک در مناط کرد آن جا نمی‌تواند تعمیم حکم بدهد چون به لادلیل است. خب حالا قبل از این که آن مثال را بیان کنم این جا من نکته‌ای را عرض می‌کنم و آن این که بهتر این است که عبارت را این جور قرار بدهیم، چون همان طور که قبلاً گفته شد این جا اقتصار بر یقین شده، بر قطع شده و حال این که گفتیم اعم است. گفته بشود «فرما یلغی» آن مستنبط «بعض القيود من غیر قیام حجة علیه مثل القطع أو الاطمینان بل باستحسان أو غیره مما لیس بحجة و من هنا ینبغی الاحتیاط التام فی هذا الباب حتی لا یبتلی بالبدعة و الإفتراء علی الشارح المقدس» عبارت را این جور اگر قرار بدهیم بهتر است.

حالا می‌فرمایند که «کما قد یدعی» گفتیم در آن جایی که گاهی ربما یلغی مستنبط بعضی قیود را به واسطه استحسان کما؛ همان طور که قد یدعی، این الغاء بعضی قیود به واسطه امور غیرقطعی به حسب نظر البتہ ما، نه به نظر خود آن مستنبط، «کما قد یدعی لإثبات مفطرت الإرتماس فی الماء المضاف رغم اختصاص الأدلة بالماء الذی هو حقیقة فی الماء المطلق» علی رغم اختصاص ادله به ماء که، که واژه ماء حقیقت در ماء مطلق است و مضاف را نمی‌گیرد.



ادعا شده مفريت ارتماس در ماء مضاف به اين دليل كه «لا فرق بين المطلق و المضاف سوا اضافة شيء الى الماء» ماء مضاف هم همان مائى است كه يك چيزى به آن مثلاً اضافه شده؛ شكرى، نمكى، گلابى يا چيزى به آن اضافه شده. «و هذا لا يستوجب فرقا في ما هو مناط المنع عن الرمس و الغمس» اين اختلاف موجب فرق نمى شود در آن چه كه آن مناط براى منع است از طرف شارع، حالا يا به نحو اين كه مبطل بداند يا محرم بداند. آن جا كه مناط منع است از رمس و غمس و فرو بردن سر در آب. كه آن مناط عبارت است از چي؟ «من إمكان الدخول فى الجوف و إن كان..» در اين جهت فرقى بين شان نيست «و إن كان بينهما فرقٌ فى إزالة الحدث والخبث» اگرچه در بحث ازاله حدث اكبر يا اصغر و آن امر معنوى يا در ازاله خبث النجاسة تفاوت مى كند كه ماء مطلق هم ازاله حدث مى كند به واسطه وضو و غسل و هم ازاله خبث مى كند به واسطه تطهير، اما ماء مضاف هيچ كدام از اين دو كار را انجام نمى تواند بدهد.

خب بعضى به خاطر اين بيان آمدند گفتند كه حكم در مورد ماء مضاف هم هست به اين بيان «إلا أن ذلك غير مجدٍ» چرا؟ اما اين بي فايده است «إذ لا يحصل العلم بالمناط» چون ما علم به مناط نداريم كه حتماً جهت آن همان جهت باشد. حالا اگر كسى اين منافذ صورتش و اين ها را به جورى مسدود كرد مثلاً با وسيله اى گوش هائيش را گرفته، بينى اش را گرفت، چشم هائيش را بست به جورى كه... مى شود گفت اين جا اشكال ندارد سر را در آب مطلق فرو ببرد. نه چون مناط را نمى دانيم دخول ماء در جوف هست يا نه. «إلا إن ذلك غير مجدٍ إذ لا يحصل العلم بالمناط فإن الأحكام تعبدية» چون احكام به خصوص احكام عبادات تعبدى است و مناطات آن براى ما روشن نيست «و مناطاتها لاتنهلها عقول الناقصة» عقول ناقصه ما به مناطات و علل و اين هاى احكام تعبديه نمى رسد. «و من الجائز أن تكون للماء خصوصية فى هذا الحكم كما فى الإزالة، و الممكن» ممكن است براى ما واقعاً در نظر شارع خصوصيتى در اين حكم مفطريت را محرم بودن براى صائم داشته باشد همان طور كه باب ازاله خب خيلى از مضاف ها هم به حسب محاسبات ظاهرى، ازاله كردن شان هيچ فرقى با آب نمى كند بلكه شايد بعضى هائيشان به حسب ظاهر بگوييم بهتر ازاله مى كند مثل الكل مثلاً ولى چطور در آن جا نمى توانيم بگوييم كه ازاله خبث هم با مضاف مى شود كرد، اين ها احكام تعبدى است، اين جا هم همين طور خواهد بود. ان شاء الله... خب بحث تنقيح مناط هم پايان يافت وارد فصل سوم مى شويم كه اولويت باشد كه ان شاء الله براى جلسه ديگر. و صلى الله على محمد و آله الطاهرين.

## جلسه ۴۵

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لاسيما بقية الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف و اللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين.

«الفصل الثالث الأولوية من موجبات تعدية الحكم من موضوع الى آخر ما يعبر عنه بالأولوية و يبحث عنها ضمن مطالب»

فصل سوم راجع به اولويت هست. يکى از اسباب تعديه حکم من موضوع الى موضوع آخر عبارت است اولويت. گاهى از طرف شارع متوجه مى شويم که روى موضوعى، حکمى و قانونى جعل شده ولى موضوع آخرى وجود دارد که به حسب ادله برای خصوص آن موضوع آخر جعل قانون و حکمى نشده. اما دیده مى شود که وجود اين حکم در آن ديگرى که به آن گفته مى شود فرع، نسبت به اصل که حکم در آن بيان شده است اولويت دارد و از همين اولويت استفاده مى شود که مقنن و حاکمى که در اصل اين حکم را آورده قهراً اين حکم را در فرع هم خواهد داشت. حالا برای اين که جوانب اين اولويت روشن بشود در ضمن چند مطلب که مجموعاً ظاهراً سه مطلب باشد، اباحت آن طرح شده.

مطلب اول راجع به تعريف اولويت و ارکان اولويت هست. اولويت را اين طور تعريف فرمودند: «کون الفرع أولى بالحکم من الأصل» اين که فرع يعنى همان که به حسب ظاهر اين حکم در آن ذکر نشده، برای آن بيان نشده، آن فرع اولی باشد به آن حکم مورد نظر از اصل که همان است که حکم در آن بيان شده. حالا چرا اولی است؟ اولويت دارد وجود حکم در آن؟ «بأقوايية علة الحكم فيه» برای خاطر اين که علت حکم و مناط حکم در فرع اقوى است از اصل. مثلاً اگر ده درجه مصلحت در اصل وجود دارد و به خاطر اين ده درجه مصلحت حرام شده، يعنى واجب شده يا اگر مفسده دارد حرام شده، در فرع همان سنخ مصلحت صد درجه است يا همان سنخ مفسده، صد درجه است. مثلاً اگر شارع چيزى را به خاطر اين که ده درصد اسکار دارد حرام فرمود، اگر شىء آخرى است که صد درجه اسکار دارد، خب اين علت در آن جا اقوى است. بنابراین اگرچه در ظاهر نسبت به آن که صد درجه اسکار

دارد بیانی نفرموده باشد، از همان کلامی که در مورد چیزی که ده درصد اسکار دارد فرموده حرام است، می فهمیم که آن هم حرام است. یا این که ممکن است گاهی علت افزایش نداشته باشد، اقوی نباشد در مورد فرع، همان نفس آن علتی که در آن جا هست، آن جا هم وجود داشته باشد اما در علیتش قوت بیشتری دارد برای این که در آن جا بتواند تأثیر بگذارد. خود علت اقوی نیست، همان ده درجه هست، اما این ده درجه در آن جا اقواییت تأثیر دارد. مثلاً اگر گفته می شود که فلان چیز برای بزرگسالان حرام است چون ده درجه مفسده دارد، همان اگر که غیر بزرگسالان، خردسالان هم مثلاً بیاشاماند همان ده درجه، درجه تأثیر، درجه اش فرق نمی کند اما اضرارش برای... و اقواییت اضرار دارد برای آن ها. پس گاهی خود علت اقوی است، گاهی علیتش اقوی است، ولو این که خودش اقوی نباشد، همان مقداری باشد که در فرع، در اصل وجود دارد. علی ای حال گفتند اولویت عبارت است از این که حکم وجودش در فرع اولویت داشته باشد به خاطر این که آن علتی که در اصل هست در فرع وجود دارد به نحو اقوی، خود آن علت اقوی است یا این که اگر علت اقوی نیست بلکه همسان است، علیتش قوی تر و اقوی است. و البته حالا فرق نمی کند که حالا حکمی را که ما در اصل به دست آوردیم منشأ آن دلیل لفظی باشد یا دلیل لیبی مثل اجماع و سیره و امثال ذلک باشد. این تعریف اولویتی است که فرموده اند. و در بعضی از کلمات بزرگان شاید مثل کلام میرزای قمی رضوان الله علیه، یا فاضل نراقی اول؛ ملا مهدی نراقی، این بزرگواران تعبیر کردند از آن علت در مورد اصل به جامع، گفتند جامع در فرع اقوی است. به آن علت گفته می شود جامع به خاطر این که جمع می کند کأن بین فرع و اصل در حکم. از این جهت به آن علت کلمه جامع اطلاق شده و اصطلاح قرار داده شده برای آن، پس اگر در کلمات می بینید که گفته می شود چون جامع اقوی است، مقصود همان علت است طبق آن اصطلاحی که بعضی از بزرگان فرموده اند.

«من موجبات تعدیه الحکم من موضوع الی آخر» از اسباب تعدیه حکم از یک موضوع به موضوع دیگر «ما یعبر عنه» مطلبی است که تعبیر می شود از آن در کلمات بزرگان و علما «باولویة و یبحث عنها ضمن مطالب: المطلب الأول تعریف اولویة و ارکانها. تعریف اولویة: فہی کون الفرع اولی بالحکم من الاصل» چرا اولی است؟ «لأقواییة علتة الحکم فیہ» یعنی فی الفرع «من الاصل أو لأقواییة العلیة فیہ» یا اگر خود علت اقوی نیست علیت آن و اثرگذاری آن اقوی است در فرع، نسبت به اصل. تأثیرگذاری آن در این جا همان است اما تأثیرگذاری آن در فرع ممکن است اقوی باشد و چون تأثیرگذاری آن اقوی است پس اولویت دارد که آن حکم در این جا وجود داشته باشد. مثلاً یک

شیء ای است که برای بدن مضر است، ضررش هم این طور نیست که اگر یک انسان قوی ای بخورد تا انسان ضعیفی بخورد، آن مثلاً زهری را که داخل بدن می‌کند در آن جا و آن جا فرق داشته باشد. نه، یک زهر واحدی است، یک سم واحدی است که وارد می‌شود اما در بدن ضعیف، اثرگذاری آن سم اقوی است و الا سم همان مقدار است. پس این جا هم می‌شود اقواییت علت. «سواء كانت الدلیل علی الاصل لفظياً أو لیبياً» که توضیح داده شد. «و قد یعبر عن العلة فی کلمات بعض الأعلام بالجامع» در کلمات بعض اعلام گاهی تعبیر می‌شود از علت به جامع.

«ارکان الأولویة» خب حالا برای این که ما بتوانیم از اولویت استفاده کنیم به عنوان یک استدلال، باید اموری متحقق بشود که بر ضوء آن امور و براساس آن امور بتوانیم از این اولویت استفاده کنیم برای استدلال فقهی مثلاً که به این امور گفته می‌شود ارکان، چون برای تحقق این استدلال، این‌ها رکنیت دارند. چهار امر را می‌فرمایند از ارکان اولویت است. امر اول این است که باید علت را ما احراز کنیم، در اصل، علت را بفهمیم چیست تا براساس آن بفهمیم اولویتی وجود دارد یا اولویتی وجود ندارد. پس رکن اول برای تمسک به اولویت در باب استدلال این است که کشف کنیم و احراز کنیم وجود آن چیزی را که علت حکم است در اصل. حالا این را از طریق عقل کشف کنیم یا از طریق عرف کشف کنیم، یا از طریق شرع کشف کنیم، بالاخره باید کشف کنیم و احراز کنیم که علت چیست. حالا چه اصل وجود علت، چه اقواییت آن را، چون در تعریف گفته شد اصل این که علت چیست یا اقواییت علت در علیت، این را باید ما کشف کنیم و احراز کنیم. البته نکته‌ای که در این جا حائر اهمیت است این هست که لازم نیست علتی را که ما احراز می‌کنیم در مورد اصل به همه خصوصیات و تفاصیلش و به نحو شفاف، آن را احراز بکنیم. بلکه اگر به نحو سربسته و اجمال هم آن را کشف بکنیم ولی بدانیم آن به نحو اقوی یا در خودش یا در علیت، در مورد فرع وجود دارد، این برای استدلال کفایت می‌کند. آن که این جا علت است می‌دانیم، در فرع هم وجود دارد. حالا ولو این که اگر از ما پرسند ماهیت آن چیست، خصوصیات آن چیست، تفاصیل آن چیست؟ نداریم. مثلاً فرض کنید که اگر می‌بینیم شارع امر فرموده است به این که انسان‌ها را اکرام کن، حالا اگرچه نداریم علت این که شارع فرموده انسان را اکرام کن چیست، اما از همین امرش می‌فهمیم بالأولویه هرچه بالاخره منشأ آن هست در والدین آکد است. پس از امر به اکرام انسان می‌فهمیم که حتماً اکرام والدین واجب و لازم است چون هرچه بالاخره علت در مورد انسان باشد در مورد آن‌ها مسلّم به نحو آکد وجود دارد. این رکن اول.

رکن دوم؛ عبارت است از این که احراز کنیم این علت که در اصل موجود بود، این در فرع هم موجود است. حالا به چه نحو احراز کنیم؟ به همان امور ثلاثه‌ای که گفته شد، یا عقلاً یا عرفاً یا شرعاً. و سوم این است که احراز کنیم... رکن سوم این است که احراز اقواییت را بکنیم که حالا یا خودش اقوی است یا علیتش اقوی است. تا این که این استدلال به اولویت بتواند تحقق پیدا بکند.

پس تا حالا سه تا رکن بیان شد. احراز علت در اصل؛ دو؛ احراز آن علت در فرع؛ سه؛ احراز اقواییت آن. و رکن چهارم این است که در جایی که ما قطع به وجود علت در مورد فرع پیدا نکرده باشیم، بلکه با یک حجت غیرقطعی که برای ما قطع آور نبوده مثل عرف که حجت است ولی قطع آور نیست، ما پی به علت بردیم در این صورت وقتی می‌توانیم استدلال اولویت را تشکیل بدهیم که دلیل مخالفی بر این که این حکم در مورد فرع باشد وجود نداشته باشد. چون در این صورت در حقیقت آن دلیل معارضه پیدا می‌کند با این اولویت مستند به احرازی که قطعی نیست. و وقتی معارضه پیدا کرد قهراً ساقط می‌شود از صلاحیت برای استدلال.

می‌فرمایند که: «ارکان اولویة و هی امورٌ کما یلی. الأول أن یستکشف العلة التامة للحکم» توی پرائنتر «الجامع» که گفتیم به حسب بعض اصطلاحات به آن علت تامه گفته می‌شود جامع.

«أن یستکشف العلة التامة للحکم فی الاصل» حالا این کشف «من طریق العقل، أو العرف أو الشرع و یکفی استکشافها و احرازها اجمالاً» همین که احراز کنیم و استکشاف بشود برای ما آن علت به نحو اجمال و سربسته ولو این که حقیقتش را ندانیم چیست، به تفصیل آن را نشناسیم ولی اجمالاً بدانیم که یک علتی در این جا وجود دارد که آن علت در مورد فرع هم هست، «کما فی الأولیة المطلوبة اکرام الوالدین» مثل اولویت مطلوبیت اکرام والدین؛ پدر و مادر «اذا أمرنا بآکرام الناس» وقتی ما امر شدیم به اکرام مردم، گفتند، شارع امر کرد فرمود که «أکرّم الناس» این جا ما از این دلیلی که گفته «أکرّم الناس» می‌فهمیم که این منقن والدین را هم به ما انهما والدان، نه بما أنّهم الناس، امر دارد. چرا؟ «للعلم اجمالاً بأن ملاک» چون علم اجمالی پیدا می‌کنیم به این که ملاک اکرام والدین اقوی است. ببخشید «للعلم اجمالاً بأن ملاک» ملاک امر به اکرام ناس اقوی است در اکرام والدین. ملاک اکرام ناس در مورد اکرام والدین اقوی است. حالا هرچه می‌خواهد علت آن ملاک باشد. «أیاً ما کان ذلک الملائک» آ ملاک هرچه می‌خواهد باشد. آیا آن ملاک انسانیت است؟ اخلاق است؟ تشویق است؟ یا هر چیز دیگری. این رکن اول بود.

«الثانی آن یحرز تحقق العلة» که همان الجامع باشد «فی الفرع بأحد طرق الثلاثة» باز احراز بشود. رکن دوم این است که احراز بشود تحقق آن علت در مورد فرع به یکی از طریق ثلاثه؛ یا به عقل، یا به عرف یا به شرع که در راه اول و رکن اول گفته شد.

«الثالث: أن یحرز أقواییة العلة أو علیتها فی الفرع بأحد طریق المذكورة فی الأمر الأول». رکن سوم این است که احراز بشود اقواییت خود علت یا اقواییت علت آن در فرع. حالا این دو امر هم احراز بشود به یکی از طرق ثلاثه‌ای که در همان امر اول ذکر شد یعنی عقل یا عرف یا شرع.

«الرابع: أن لا یقوم الدلیل علی الخلف فی ما إذا لم یحصل القطع بالعلة فإنّ العلة إذا استیغید بغير القطع من الفهم العرفی أو الظهور اللفظی لم یجز الاستناد الی الأولویة فما إذا قام دلیلٌ معارضٌ علی خلافها» باید برخلاف آن حکمی که ما حالا می‌خواهیم از اصل تعدیه کنیم و آن را در فرع بیاوریم دلیلی بر خلاف آن حکم در مورد فرع وجود نداشته باشد. در کجا؟ «فی ما إذا لم یحصل القطع بالعلة» در جایی که ما قطع به علت پیدا نکرده باشیم. البته جایی که ما قطع به علت پیدا کرده باشیم و قهراً قطع پیدا کرده باشیم که همان علت در فرع هم موجود است، فقط قطع به علت در اصل به درد نمی‌خورد، قطع به علت در اصل پیدا کرده باشیم، قطع به علت در فرع هم پیدا کرده باشیم خب قهراً قطع پیدا می‌کنیم که آن حکم در مورد فرع هم هست. در این جا آن دلیل مخالف، مخالف علم ما، مخالف قطع ماست، از حجیت می‌افتد و آن جا نمی‌تواند معارضه بکند؛ چون دلیلی که... ظنی مخالف با امر مقطوع باشد حجیتی ندارد. اما اگر ما قطع پیدا نکردیم، فقط حجت پیدا کردیم که این علت در مورد اصل این است و حجت پیدا کردیم که این علت در فرع هم موجود است، خب این جا که منشأ علم ما به حکم نمی‌شود. حالا اگر یک دلیلی دارد می‌آید می‌گوید حکم فرع یک چیز دیگری است غیر از آن که در اصل است. خب در این جا معارضه پیدا می‌کند، مقتضای آن دلیلی که در اصل به برکت اولویت این است که حکم این جوری باشد، در این جا حکم همان باشد که در اصل است. مقتضای این دلیلی که در خصوص فرع وارد شده این است که این چنین است، پس قهراً این دو تا با هم معارضه می‌کنند و ما از راه اولویت نمی‌توانیم. حالا معارضه می‌کنند، حالا معارضه که کرد کدام مقدم می‌شود، چه باید کرد؟ فعلاً در این کلام متعرض آن، این جا نشدند. در این صورت حرف سر این است که ما نمی‌توانیم در این مورد استناد به اولویت کنیم و بگوییم حتماً آن حکم در این جا هست. حالا باید چه بکنیم؟ این جا این تعارض را چه جور باید حل کرد؟ چه کار باید کرد؟ فعلاً در صدد بیان آن نیستند.

«فإن العلة إذا استفیدت بغير القطع من الفهم العرفی أو الظهور اللفظی لم یجز الاستناد الی الأولویة فی ما اذا قام دلیلٌ معارضٌ» بر خلاف آن اولویت. یعنی برخلاف آن چیزی که اولویت را اقتضاء می‌کند. این هم رکن چهارم.

پس چهار رکن در این جا ما برای استناد به اولویت داریم. همان طور که بیان شد آن چه که در عنوان بحث آمده بود؛ «المطلب الأول تعريف الأولیة و ارکانها» ضمیر این ارکانها برمی‌گردد به اولویت، باید گفت به نحو استخدام برمی‌گردد. چون این طبق آن تعریفی که برای اولویت شد، خود آن اولویت ارکانش اینها نیست که حکم در فرع اولی باشد از اصل چون علتش در آن جا... بلکه استناد به این اولویت، استدلال به اولویت احتیاج به این ارکان دارد نه خود واقع الأولویة و نفس اولویت. بنابراین «و ارکانها» یعنی ارکان الاستدلال بالأولیة که قهراً ضمیری که برمی‌گردد مراد از اولویت استفاده و استعمال و بهره‌برداری از اولویت مقصود است. که آن دارای این ارکان اربعه است.

خب بعد می‌فرمایند که «ثم إن الأولویة قد تفهم عرفاً من نفس اللفظ» که «یعرفها کل عارفٍ باللغة بأن یکون الکلام مناسباً للترقی من الأدنى الی الأعلى أو للتنبیه بالأقل علی الأكثر و العکس کآیة التأفیف و آیة القنطار المعروفة فی التمثیل للأولیة» خب این اولویت گاهی به حدی وضوح دارد، جلا دارد و ذهن عرف با آن مانوس است که همین که از لفظ القاء می‌شود عارف به آن لغت و لفظ و کسی که اهل آن لغت باشد یا آشنای با آن لغت و ادبیات باشد خودش از همان کلام می‌فهمد که این مطلبی که در این کلام گفته شده وجودش در فلان جا اولویت دارد چون علتش در آن جا اقوی است یا علیتیش اقوی است. مثل این که در جایی که اصلاً گوینده سخن واضح است با این عبارتش می‌خواهد از ادنی به اعلی ترقی کند. یا با این کلامش می‌خواهد ذهن مخاطب را منتقل بکند به این که وقتی حکم این جا این جور است پس به طریق اولی. مثلاً یک کسی با کسی مشورت می‌کند می‌گوید برای فلان بیماری به فلان پزشک مراجعه کنم؟ او می‌گوید این آقا بیماری‌های خیلی سنگین را مداوا کرده، این عبارت خودش روشن است یعنی می‌خواهد بگوید به طریق اولی این مداوای بیماری تو که یک بیماری ساده‌ای است از عهده او برمی‌آید. می‌خواهد ترقی کند، می‌خواهد ذهن مخاطب را تنبیه کند به این که این امرهای بسیار مشکل را، بیماری‌های بسیار مشکل را درمان کرده، تشخیص داده، درمان کرده. این بیماری‌های مثل شما که بیماری ساده‌ای است و آن چنان مشکل نیست به طریق اولی. پس خود کلام نشان می‌دهد که می‌خواهد بگوید علتی که در این جا وجود دارد به نحو آكد و اقوی در مورد فرع هم وجود دارد. خود کلام از آن برمی‌آید و استظهار می‌شود که

می خواهد ترقی کند از ادنی به اعلی یا می خواهد تنبیه کند به واسطه اقل به این که آن اکثر را هم حتماً می تواند انجام بدهد به همین حکمی که در اصل هست در فرع هم هست. گاهی البته تنبیه به واسطه اکثر به اقل می خواهند تنبیه کنند، گاهی به اقل می خواهد به اکثر تنبیه بکنند که حالا توضیح آن داده خواهد شد.

«ثم إنَّ الأولیة قد تفهم عرفاً من نفس اللفظ» این اولویت از خود نفس لفظی که متکلم به کار برده فهمیده می شود که يعرفها کل عارف باللغة» که هر کسی که عارف به لغت باشد، آشنای با آن لغت باشد این را دریافت می کند و می فهمد. حالا چه جور می شود که از خود لفظ و کلام فهمیده بشود «بأن یكون الکلام مناسقاً للترقی من الأدنی الی الأعلی» به این که کلام انتظام پیدا کرده باشد و جوری چینی پیدا کرده باشد که این انتظام و چینی آن برای ترقی از ادنی؛ پایین تر به بالاتر. یا کلام جوری انتظام پیدا کرده باشد از طریق متکلم برای تنبیه و آگاهی دادن به مخاطب به سبب اقل بر اکثر، یا به سبب «و العکس» یا به سبب اکثر به اقل. در این که از به سبب اقل بخواهد تنبیه بر اکثر بدهد و حکم اکثر را هم بیان بکند مثل آیه تأفیف و آیه قنطار که در آیه مبارکه تأفیف فرموده «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ» (اسراء/۲۳) به والدینت اف نگو، اگر یک امری کردند، یک مطلبی از تو خواستند و این برای تو مثلاً سنگین است این جور واکنش نشان نده در قبال آن ها بگویی اف. «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ» این اف در مقابل آن ها نداشته باش. خب آیا این اقل تزجر و اظهار تزجری است که از یک کسی ممکن است در مقابل پدر و مادرش سر بزند. خب از همین آیه وقتی عرف این آیه را می شنود، این قانون را می شنود، این مطلب را می شنود آیا نمی فهمد که ضرب و شتم و قهر و امثال ذلک حتماً حرام است و منهی است، چون این اقل مراتب تزجر را دارد نهی می کند، آن ها که اکثر هستند، پس به طریق اولی. یا در آیه مبارکه قنطار که در سوره مبارکه نساء، آیه بیستم فرموده: «وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قَنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا» فرموده اگر می خواهید همسرتان را عوض کنید و همسر دیگری اختیار کنید، از همان همسر اول مثلاً جدا بشوید در صورتی که به آن ها مال فراوانی را داده باشید؛ «قنطار» مال فراوانی را داده باشید حالا در این مقامی که می خواهید از آن ها جدا بشوید «فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا» از آن قنطار چیزی را پس نگیرید از آن ها. خب این چون «من» دارد من تبعیض است. بعضی از قنطار و بخشی از آن را اخذ نکنید. حالا که می خواهید از آن ها جدا بشوید نیاید از آن مال فراوانی که به آن ها داده بودید بخشی از آن را، چیزی از آن را اخذ نکنید از آن ها. خب آیا این دلالت، خود این کلام دلالت نمی کند که تمام آن را نباید اخذ کرد و شایسته نیست که اخذ بشود؟ این اقل را وقتی می فرماید که اخذ نکن، به طریق اولی خود این کلام اهل لسان از آن



می فهمند که تمامش را نباید اخذ بکنید. این مال جایی که به واسطه اقل خواستند بگویند حکم اکثر هم فهمیده می شود و حکم به اکثر هم تعدیه می شود، از باب اولویت که عرف علت را، از خود این کلام علت را در مورد اصل می فهمد چیست و می فهمد که این علت در مورد فرع هم وجود دارد می فهمد که پس حکم اصل در فرع هم وجود دارد. گاهی عکس است، یعنی می خواهد تنبیه کند به سبب اکثر بر اقل، یعنی حکم اکثر را بیان می کند و سوق کلام به جوری است، و نظم کلام به جوری است که با آن می خواهد بفهماند که در اقل هم همین طور هست. مثلاً اگر گفت که آب کثیر اگر ملاقات کرد با فلان چیز نجس می شود، خب به طریق اولی آب قلیل نجس خواهد شد. آن اکثر را وقتی می گوید منفعل می شود، متنجس می شود به واسطه ملاقات با این آب، پس آب قلیل به طریق اولی. اگر گفت آب کُر عند الملاقات با فلان مثلاً نجس متنجس می شود، منفعل می شود، خب می فهمیم به طریق اولی اگر کُر نبود و قلیل بود و کمتر بود متنجس خواهد شد. می فرمایند که «أو للتنبیه بالأقل علی الأكثر و العکس» یعنی للتنبیه بالأكثر علی الأقل» مثل آیه تأیید و آیه قنطار «المعروفة فی التمثیل للأولویة» این دعای مبارکی که معروف هستند در مثال زدن به آن ها برای اولویت در کلمات علما و اصولیین. پس گاهی خود کلام و سخن جوری است که عرف از آن اولویت را دریافت می کند و هیچ احتیاجی به یک مقدمه عقلی و خارجی ندارد. ولی «و قد یحتاج فهمها الی ضم مقدمة عقلية الیه و إن کان المدرك لها هو العرف بملاحظة تلك المقدمة» ولی گاهی نیاز دارد فهم آن اولویت به ضمیمه شدن یک مقدمه عقلی تا با توجه به آن، خود همان عرف بفهمد که اولویت دارد. یعنی اولویت را عرف می فهمد ولی بعد از آن که توجه کند به یک مقدمه خارجی عقلی تا به وسیله آن دریافت کند که این اولویت وجود دارد. حالا برای این یک مثالی می زنند؛ «و ذلك و قد یحتاج فهمها الی ضم مقدمة عقلية الیه» یعنی به آن فهم «و إن کانت مُدرک لها» اگرچه مُدرک برای آن اولویت باز هم عرف است «بملاحظة تلك المقدمة» عرف به ملاحظه آن مقدمه که ضمیمه شده است، این اولویت را درک کرده. «و ذلك کاستفادة طهارة المضاف المتنجس بالإستهلاک فی المعتصم مما دلّ من الأخبار علی نفی البأس عن الكرّ الذی وقع فیهِ البول بالأولویة» خب ما یک دسته اخبار داریم که از آن اخبار استفاده می شود که اگر بول نجس وارد شد و ریخته شد در یک آب معتصم. کُر باشد، جاری باشد. در یک آبی که معتصم است این بول نجس وارد شد و در آن مستهلک شد. از اخبار استفاده می شود که آن بول پاک است و آن آبی که این بول در آن مستهلک شده قابل استفاده است یعنی پاک است، نجس نیست، متنجس نیست. حالا بعض فقها از این روایات استفاده فرمودند که پس اگر متنجسی، یک مایع متنجسی، یک مایع مضاف متنجسی هم ریخته شد در یک آب معتصم و مستهلک شد در آن، این جا هم این آب پاک است و استفاده از آن مشکلی

ندارد. ما در مورد مضاف متنجسی که مستهلک بشود در آب معتصم، روایت نداریم. روایت در مورد این است که بول ریخته بشود، بول نجس ریخته بشود. اما از همان روایات این مطلب را هم استفاده کردند. حالا این مطلبی که فقها استفاده کردند فرق دارد با آن آیه تأفیف و آن آیه قنطار. آن جا به حدی واضح بود که احتیاج به ضم یک مقدمه و توجه به یک مقدمه خارجی لازم نداشت اما این جا برای استفاده این حکم ما به یک مقدمه خارجی و توجه به یک امر زائدی نیاز داریم و آن امر زائد این است که از آن روایات استفاده می‌شود که وقتی بول در یک آب معتصم ریخت از این آب، مجموع این آبی که الان تحصیل پیدا کرده از مجموع آب سابق و آن چه که الان به آن اضافه شده و بولی که به آن اضافه شده و قهراً الان وزنش بیشتر شده و کمیت این مجموعه بالا رفته، این مجموعه به طور کل باسی به آن نیست و اشکالی در آن نیست. نه این که آن آب سابق فقط اشکال در آن نیست و این ملاقات ضروری به او نرسانده است. نه، این مجموعه‌ای که الان مشتمل است در واقع با آن بول، این لا باس به. آن بول که نابود نشده، مستهلک شده. اگر این مثلاً پنجاه کیلو بوده الان شده پنجاه و یک کیلو مثلاً. این پنجاه و یک کیلو در عین این که مشتمل است بر آن بول، از این روایت استفاده می‌شود که این عیبی ندارد. خب از این مقدمه خارجی و ضم این مقدمه خارجی می‌فهمیم که این بول مستهلک شده در این آب، پس پاک است. وقتی که این را فهمیدیم که بولی که عین نجس است عند الاستهلاک و بعد الاستهلاک پاک می‌شود پس به طریق اولی آن وقت عرف می‌فهمد که مایعی که متنجس بوده، آب مضافی که متنجس بوده، عین نجس نبوده، آن اگر مستهلک شد در یک آب معتصمی آن هم پاک می‌شود. پس این مقدمه خارجی که ما باید ضمیمه کنیم، عرف وقتی این را ضمیمه کرد و فهمید که عین نجسه خودش پاک شده در آن صورت استهلاک، به این وقتی توجه کرد، آن وقت می‌تواند بفهمد که بالأولویة آن آب مضاف هم پاک است. اما اگر به این مقدمه توجه نکنیم که این اولویت رخ نمی‌دهد؛ چون آن آب اگر فقط پاک است، نه این که آن عین نجسه پاک شده، آن آب پاک است. خب این جا از آن نمی‌توانیم استفاده کنیم به این که آن مایع مضاف هم پاک شده است. پس ما به این مقدمه خارجی عقلیه نیاز داریم. «و قد یحتاج فهمها» یعنی فهم اولویت به ضم مقدمه عقلیه «و إن کان المدرك لها» اگرچه مدرک آن اولویت باز هم عرف است به ملاحظه آن مقدمه ضمیمه شده، اما بالاخره نیاز به آن مقدمه هست خلافاً با آن صورت قبل که احتیاج به ضم این مقدمه نداشتیم. «و ذلك» یعنی این نیاز فهم به ضم مقدمه، همانند استفاده طهارت مضاف متنجس به سبب استهلاک در معتصم. «مما دلّ من الأخبار علی نفي البأس» این «مما» متعلق به استفاده است. مثل استفاده طهارت مضاف متنجس از اخباری که دلالت نموده است بر نفي باس از کُری که «وقع فيه البول» بول در آن واقع شده مثل استفاده

طهارت این از آن اخبار «بالأولوية». فإن هذه الأولوية ليست فهماً كفهماً الأولوية في الأمثلة المتقدمة» این فهم اولویت در این جا مثل آن نیست که در آیه تأفیف بود، در آیه قنطار بود. «بل يحتاج الى عناية زائدة» این نیاز به یک عنایت زائده دارد «و هی ما یقال» و آن عنایت زائده، چیزی است که در این باب گفته می شود از قبل فقها «من أن ظاهر نفی البأس فی تلك الأخبار» ظاهر نفی بأس در آن اخباری که گفته اند کُری که در آن بول واقع شده اشکالی ندارد و باسی در آن نیست، ظاهر نفی بأس در آن اخبار، نفی بأس متحصل بعد از ملاقات است. آن چیزی که بعد از ملاقات حاصل می شود، آن مجموعه ای که فراهم می شود و حاصل می شود بعد از ملاقات. «و الذی جزئه البول الواقع فیه» آن متحصلی که جزء آن، بولی است که در آن واقع شده. این مجموعه ای که الان درست می شود و قبلاً مثلاً گفتم پنجاه کیلو آب بوده حالا شده پنجاه و یک کیلو در اثر آن بولی که ریخته شده در آن. «لا عن ما كان ماءً» نه این که نفی بأس شده باشد از آن که ماء بوده قبل از ملاقات فقط. فقط از آن نفی بأس نکرده، از آن آبی که قبل الملاقات بأس نداشته حالا هم بگوید بعد از ملاقات باسی در آن نیست. اگر این باشد، نه ما نمی توانیم بگوییم که... استفاده بکنیم که ماء متنجس... - بیخشید - مضاف متنجس الان پاک شده. نه، او می گوید آب پاک است. «و إذا دلت علی طهارة نفس البول باستهلاكه فی المعتصم» و وقتی آن اخبار دلالت کرد بر طهارت خود بول به سبب استهلاكش در معتصم و حال این که «هو عين النجس» و حال این که آن بول عين نجس است، نه متنجس است بلکه عين نجس است، وقتی آن اخبار بر این مسأله دلالت کرد «دلت علی طهارة المضاف المستهلك» دلالت می کند بر مضاف متنجس مستهلك بأولوية العرفية» عرف می گوید وقتی عين نجس، چیزی که ذاتش نجاست است، این با استهلاك پاک شد پس به طریق اولویت آن چیزی که ذاتش تنجس نیست، ذاتش نجاست نیست، بلکه در اثر ملاقات ذاتش پاک است، در اثر ملاقات حالا تنجس پیدا کرده بالأولوية پاک خواهد شد. بنابراین استفاده از این اخبار توجه به این جهت می خواهد که آن اخبار نمی خواهد بگوید آن آب فقط پاک است و باسی به آن نیست. نه، می خواهد بگوید این مجموعه حاصل شده که جزئش و بخشی از آن هم بول است، همه این مجموعه باسی بر آن نیست. وقتی همه این مجموعه باسی بر آن نیست، پس بر آن بول هم الان باسی نیست که مستهلك شده. پس عين نجس در ظرف استهلاك، باسی بر آن نبود. وقتی باسی بر آن نبود پس بنابراین مایع متنجس هم همین جور خواهد بود. این مطلب اولی که بیان شده است. در این مطلب اول یک عده نکاتی است که ان شاء الله در جلسه بعد عرض خواهد شد. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

## جلسه ۴۶

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لاسيما بقية الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

بحث در فصل ثالث؛ اولويت بود که یکی از موجبات تعديه حکم من موضوع الى موضوع آخر عبارت است از اولويت. مطالب راجع به اولويت را در ضمن سه مطلب بيان می فرمایند که مطلب اول راجع به تعريف اولويت و ارکان اولويت بود که بيان شد. در این جا نکات متعددی است؛ هفت نکته شاید وجود داشته باشد که توجه به آنها شایسته است.

مطلب اول این است که خب اولويت را این جور تعريف کردند: «هی کون الفرع أولى بالحکم من الأصل لأقوابية علة الحکم فيه من الأصل أو لأقوابية العلية فيه». نکته اول این است که همان طور که در بحث تنقيح مناط گفته شد، تنقيح مناط دارای دو اصطلاح و دو اطلاق هست؛ یکی آن منقح نمودن و کشف کردن علت در اصل و ما أنيط به الحکم در اصل. خود این مطلب. اطلاق دوم عبارت بود از آن قیاسی که در هنگام استدلال تشکیل می شود که دارای چهار جزء بود. عرض می شود همین مطلب در مورد اولويت هم وجود دارد. یکی از اطلاقات اولويت عبارت است از همین مطلبی که این جا گفته شده است که در واقع فرع أولى است به حکم از اصل اما این اولويت واقعی خودش که استدلال نیست، استدلال آن قیاسی است که... اطلاق دوم عبارت است از آن قیاسی که ما با یک ضم مقدماتی به نتیجه می رسیم که آن حکم در اصل در فرع هم وجود دارد. آن اولويت واقعی اسمش قیاس نیست، قیاس عبارت است از آن استدلال و دلیلی که مشتمل بر مقدماتی است که منتج می شود به این که همان حکم در اصل در فرع هم وجود دارد و لذاست که مثلاً در همین صفحه ۲۱۴ همین کتاب، در بحث حجیت اولويت گفته می شود: «القول بحجية قیاس الأولوية» و همان طور که در تنقيح مناط، ما تعريف را براساس اطلاق دوم انجام دادیم این جا هم شایسته است که تعريف اولويت را به عنوان یک دليل و ما يقع فی طریق الإستنباط به معنای دوم تعريف بکنیم. یعنی بگویم

قیاس اولویت قیاسی است که تشکیل می‌شود از اموری که حالا آن امور همین چهار امری که این جا به عنوان ارکان اولویت گفته شده است که خب روشن است همان طور که من قبلاً هم عرض کردم باید به نحو استخدام معنا کنیم چون اولویت حکم در فرع نسبت به اصل این ارکان را ندارد، استفاده از آن، استدلال به آن دارای این ارکان هست. ولی اگر ما آمدیم خود قیاس اولویت را معنا کردیم آن وقت دیگر آن چیزهایی که به عنوان ارکان هم ذکر شده می‌شود اجزا آن استدلال، اجزا آن قیاس اولویت. بنابراین به نظر می‌آید که بهتر است که تعریف اولویت را تغییر بدهیم و طبق اصطلاح ثانی تعریف کنیم همان طور که در تنقیح مناط هم این مسأله گذشت و گفته شد.

مطلب دوم این است که خب آن چه که در این جا به عنوان ارکان اولویت ذکر شده که امر اول کشف علت تامه برای حکم باشد در اصل، مطلب دوم احراز تحقق آن علت در فرع باشد، مطلب سوم احراز اقواییت باشد که حالا یا خودش اقوی است یا علیت آن اقوی است و مطلب چهارم این است که لایقوم الدلیل علی الخلاف در جایی که ما یقین به حکم و قطع به حکم پیدا نکردیم که گفته شده است. باید این ارکان را به عنوان اجزا آن قیاس اولویت برشمرد. و ظاهراً همان طور که در آن جا گفته شد یک رکن دیگر و یک عضو آخری هم ما در این جا نیاز داریم، که آن چیزی که آن جا به عنوان رکن چهارم ذکر شد و یا جز چهارم ذکر شد این جا هم باید ذکر بشود. زیرا وجود علت در فرع تا مادامی که این مطلب به آن ضمیمه نشود، آن مطلبی که آن جا در جزء چهارم گفته شد که قبیح است بر مولی که امتناع کند از جعل حکم در فرع بعد از این که علت به نحو اولی حالا به احد النحوین یا خودش اقوی است یا علیت آن اقوی است، در مورد فرع هم وجود دارد. امتناع در این جا از مولی قبیح است به خاطر این که تفویض مصلحت می‌شود یا القاء فی المفسده می‌شود. بنابراین باید این را هم ضمیمه کنیم که بعد از آن که علت موجود در اصل را کشف کردیم و وجود آن در فرع هم کشف کردیم و احراز اقواییت هم کردیم آن وقت بگوییم حالا اگر مولی طبق آن چه که در اصل هست در فرع هم حکم ننماید این قبیح است. چون علیت در این جا... این جا جاعل حکم که فاعل مختار است و او باید بعد از این که این مسائل را دید اراده کند و اختیار کند جعل حکم را، مثل علل قصریه این جا نیست که خود به خود بگوییم که وقتی علت در این جا موجود است باید معلول هم موجود باشد. بنابراین، این مطلب را هم ما نیاز داریم که بگوییم ارکان... حالا اگر خواستیم به عنوان ارکان بگوییم، بگوییم ارکان پنج تا است و اگر خواستیم به عنوان اجزاء قیاس بگوییم، بگوییم باز اجزا قیاس پنج تا است.

این قلت که آیا آن مطلبی که در تنقیح مناط گفته شد که امر سوم بود در آن جا که باید در مورد فرع مانع یا مزاحمی وجود نداشته باشد، مانع وجود نداشته باشد یا مزاحم اقوی وجود نداشته باشد مثلاً، آیا این رکن یا این جز را در این جا هم باید داشته باشیم یا نه؟ قهراً باید داشته باشیم اما چون این جا رکن اول را یا جزء اول را علت تامه قرار داده، قید تامه آورده شده است و تامه بودن در آن مفروض است که مانعی وجود ندارد یا مزاحم اقوایی وجود ندارد یا اصلاً مزاحم وجود ندارد و لذا است که دیگر این مقدمه را در این جا یا این جز را در این جا لازم نیست بیان کنیم. آن جا هم اگر بگوییم کشف مناط تام، مستغنی می شویم از این که آن امر سوم را بیان بکنیم. اگر اصل علت را مقدمه اولی و جز اول قرار بدهیم و کشف اصل علت بله، ما نیاز داریم به این که این مقدمه را هم بیافزاییم اما اگر آن جا مقدمه اولی را یا جز اول را یا رکن اول را مقدمه تامه قرار دادیم دیگر مستغنی می شویم از این که مقدمه سوم را هم اضافه کنیم.

مطلب دیگر که همین جا باید به آن توجه کنیم، یعنی مطلب سوم یا مطلب چهارم، این است که... مطلب سوم این است که همین مطلبی که در امر چهارم در این جا و به عنوان رکن چهارم در این جا گفته شد که در صورتی که قطع پیدا نشود باید دلیل مخالفی وجود نداشته باشد، عین این مطلب را هم ما در تنقیح مناط نیاز داریم. چون همان طوری که گفتیم در تنقیح مناط هم گاهی این مقدمات به واسطه حجت شرعیه برای ما اثبات می شود نه این که قطع داشته باشیم. خب در آن جا هم قهراً احتیاج به این که یک دلیل مخالفی نباشد. این مطلبی که به عنوان رکن چهارم در این جا ذکر شده است، این مطلب در تنقیح مناط هم باید ذکر بشود.

پس تا حالا ما سه مطلب و سه نکته را این جا عرض کردیم.

نکته چهارم این است که خب ما برای تشکیل قیاس اولویت گفتیم نیاز داریم به این که علت را در ناحیه اصل کشف بکنیم. بعد احراز کنیم وجود آن علت را به نحو اقوی به احد النحویین که گفته شد در مورد فرع. خب به این نکته باید توجه کنیم، همان طور که در آن جا تعبیر به علت نشد، تعبیر به ما أنیط به الحکم شد، کشف کنیم ما أنیط به الحکم در اصل چیست و بعد ما أنیط به الحکم در فرع هم وجود داشته باشد. این جا هم باید... آن جا گفتیم که ما أنیط به الحکم اعم است از مصالح و مفاسد یا آن چه که باعث شده مولی و اناطه کرده مولی حکم را به آن در اصل. باید ما اناطه به المولی الحکم فی الاصل در مورد فرع هم وجود داشته باشد. این جا هم مقصود ما از علت باید توجه داشته باشیم، خوب این مطالب گفته بشود که علتی که این جا گفته می شود همان ما أنیط به الحکم است. باید

این ما انبیط به الحکم که یک معنای جامعی است که هم شامل مصالح می شود، مصالح و مفاسد و مناطات احکام و هم شامل امور دیگر می شود، این که آن جا مثالش زده شد و توضیح داده شد، این اگر به نحو اولی در مورد فرع وجود داشت قهراً با ضمیمه شدن مقدمات دیگر و اجزا دیگر و ارکان دیگر، کشف می شود که همان حکم موجود در اصل در فرع هم وجود دارد. پس مقصود از علت در این جا، ما انبیط به الحکم است آن هم به معنای عام و جامعش. این هم نکته چهارم.

نکته پنجم این است که در این جا بیان شد «أن يستكشف العلة التامة للحکم فی الأصل من طریق العقل أو العرف أو الشرع» و هم چنین در ثانی هم گفته شد، در رکن ثانی هم گفته شد «أن يحرز تحقق العلقة فی الفرع بأحد الطرق الثلاثة» و در ثالث هم گفته شد «يحرز اقوابية العلة أو علیتها فی الفرع باحد الطرق المذكورة فی الأمر الأول» خب در تنقیح مناط گذشت که ما برای کشف ما انبیط به الحکم... مطلب ثانی در آن جا این را داشتیم «طرق استکشاف المناط» طریق اول نص بود، طریق دوم عرف بود، طریق سوم سبر و تقسیم بود. خوب است که در این جا... این جا که به آن جا دیگه فرقی نمی کند. کشف علت در قیاس اولویت هم در اصل و احراز آن در فرع و احراز اقوابیت آن، همه این ها به همان طریقی است که در آن جا گفته شد که حالا این جا به نحو اجمال گفته شده است که عقل و شرع و عرف. خب خوب است این هم گفته بشود به همان طریقی که ما در آن جا داشتیم که مثلاً سبر و تقسیم و این ها هم داخل بشود. این هم نکته دیگری است که خوب است در این جا به این نحو بیان بشود یعنی گفته بشود بطریق المذكورة در مطلب ثانی در استکشاف مناط.

مطلب دیگر که مطلب حالا پنجم یا ششم می شود این است که خب در این جا فرموده شد «إنَّ الأولویة قد تُفهم عرفاً من نفس اللفظ» که «يعرفها كل عارفٍ باللغة و قد يحتاج فهمها الى ضم مقدمة عقلية اليه و إن كان المدرك لها هو العرف بملاحظة تلك المقدمة» بعد برای این مثال زده شده است که «كاستفادة طهارة المضاف المتنجس بالإستهلاك فی المتعصم مما دلّ من الأخبار علی نفي البأس عن الكرّ الذي وقع فيه البول بالأولویة فإنّ هذه الأولویة لیست فهماً كفهّم الأولویة فی الأمثلة المتقدمة» که آیه تأیید و آیه قنطار بود. «بل يحتاج الى عناية زائدة و هی ما يقال من أنّ ظاهر نفي البأس فی تلك الأخبار نفي البأس عن المتحصل بعد الملاقات و الذي جزئه البول الواقع فيه لا عما كان مائاً قبل الملاقات فقط» خب در این جا سؤال این است که آن مقدمه عقلیه در این مثال کدام است؟ خب آن مقدمه ای که این جا از آن استفاده می شود عبارت است از این که ظاهر نفی بآس در آن اخبار، نفی بآس از

متحصّل است، از آن فرآورده، از آن مجموعه، نه از خصوص آن آب. از مجموعه‌ای که تشکیل شده از آب و آن بولی که در آن ریخته شده و حالا در آن مستهلک شده. خب این که ظاهر اخبار است، این مطلب خارجی نیست، مطلب عقلی نیست که این را مثال قرار بدهیم برای ضم مقدمه عقلیه. بنابراین این را مثال قرار دادن برای مقدمه عقلیه محل اشکال است.

در دراسات که این مطلب مأخوذ از دراسات بحث مرحوم محقق آیت‌الله خویی رضوان الله علیه هست در آن جا فرموده‌اند که «و ثانيهما» یعنی اولویت را فرموده‌اند که به دو چیز نیاز دارد، به دو نحوه «و ثانيهما أن يحتاج استفادته الى ضم مقدمة عقلية اليه» آن جا این جور مثال زده شده «كما لو قال المولى سب الإمام موجب للكفر» حرف مولى این است، قانونی که جعل کرده این است. می‌فرماید سبّ الامام موجب للكفر» که این بالأولوية می‌خواهیم از آن بفهمیم که سبّ الله تبارک و تعالی بالأولوية موجب کفر می‌شود. چه جوری؟ به این شکل ایشان فرمودند: «فإنه بعد...» کلمه ما ظاهراً افتاده از عبارت «فإنه بعد ما علم من الخارج أن ذلك إنما هو لحرمة الإمام» این که گفته شده سبّ الإمام موجب للكفر به واسطه عقل فهمیده می‌شود که این به خاطر حرمت امام است، منشأ آن و علتش حرمت امام است «و ليس لكونه بشراً مخلوقاً» علت این که سبّ این نیست که یک بشر مخلوقی است و الا اگر منشأ آن بشر مخلوق بودن بود باید سبّ هر کسی موجب کفر بشود، هر انسانی. و حال این که این چنین نیست، پس معلوم می‌شود آن حرمت ویژه و خاصی که امام دارد، آن احترام ویژه و خاصی که امام دارد باعث شده. خب قهراً به واسطه این مطلب، مطلب خارجی که از خارج می‌فهمیم که علت ولو در عبارت نیامده، ولی عقل یحکم به این که علت باید در این جا چی باشد؟ آن احترام امام باشد و این احترام چون به نحو آکد در مورد خدای متعال وجود دارد پس حکمی که در آن جا هست در این جا هم می‌آید. «فإنه بعد ما علم من الخارج أن ذلك إنما هو لحرمة الإمام و ليس لكونه بشراً مخلوقاً يفهم منه حرمة سبه تعالى بالأولوية» بعد فرموده «و لابد فيه من كون المقدمة العقلية قطعية و إلا فيكون استحساناً و ليس بحجة». خب این جا درست است باید گفت که عقل... این مثالی که در دراسات ذکر شده است... کاشف علت در این جا عبارت است از عقل که نمی‌شود بگوییم علت در این جا بشر بودن و مخلوق بودن است برای این که اگر این بود باید همه بشرها، هر بشری وقتی سبّ او انجام بشود موجب کفر بشود و حال این که این قطعی و مسلم است که این جور نیست. پس بنابراین کشف می‌کنیم که علت در حقیقت احترام است. این در حقیقت برمی‌گردد به همان سبر و تقسیمی که گفتیم کاشف مناط است یعنی اموری که در این جا،



اوصافی که در این جا، خصوصیات که در این جا وجود دارد اینها را فهرست می‌کنیم، یکی یکی محاسبه می‌کنیم که چه چیزهایی می‌تواند؟ قهراً به این نکته می‌رسیم بعد از سبر و تقسیم به این که علت احترام است.

اما این مثال خوب مثال خوبی است که حالا در دراسات زده شده اما مثالی که در این جا هست این جا استظهار از لفظ است که ظاهر این که می‌فرماید لا بأس یعنی به این مجموعه نه آن آب تنها. پس بنابراین، این مثالی که در این جا زده شده مثال تام و تمامی نیست و شاید اگر ما تبدیل کنیم مقدمه عقلیه را هم به مطلق مقدمه، گاهی نیاز دارد به یک مقدمه خارجی، حالا ممکن است عقلی باشد، ممکن است غیرعقلی باشد و خلاصه این است که گاهی خود انتظام و انسباق لفظ جوری از طرف متکلم قرار داده شده که خودش به یک نحو از دلالت التزامیه کأن می‌فهمد که دارد از پایین به بالا می‌خواهد نشر کند و می‌خواهد به ذهن مخاطب منتقل بکند، از کلامش فهمیده می‌شود که می‌خواهد از اقل به اکثر، یا اکثر به اقل، ذهن را متوجه کند و گاهی نه، چنین انسباقی از عبارت نمی‌شود بلکه ما باید با توجه به یک امر خارجی، حالا آن امر خارجی عقلی باشد یا غیرعقلی باشد بی‌بریم به این مطلب که ما انیظ به الحکم و علت در مورد اصل چیست. پس بنابراین، این هم نکته آخری است که باید به آن توجه داشته باشیم که مجموعاً نکاتی که عرض شد راجع به... به نظر می‌آید اصلاحی که باید در این قسمت انجام بشود؛ در مطلب اول، این امور سبعة و هفتگانه بود. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

## جلسه ۴۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین.

«المطلب الثانی المقارنة بین الأولیة و غیرها»

بحث در قیاس اولویت بود که فرموده شد در کتاب که مباحث این فصل در ضمن مطالبی بیان می‌شود. مطلب اول بیان شد، المطلب الثانی. در مطلب دوم سنجش می‌شود بین قیاس اولویت و بعضی امور دیگری که آن‌ها هم همانند قیاس اولویت برای تعدیه حکم من موضوع الی موضوع آخر از آن‌ها استفاده می‌شود. خب یکی از چیزهایی که در

گذشته از اسباب تعدیه شمرده شد و بحث شد الغاء خصوصیت بود. ببینیم فرق بین اولویت و الغاء خصوصیت چیست؟ می‌فرمایند که این دو با هم در دو جهت تفاوت می‌کنند. جهت اول این است که در باب اولویت همانند تنقیح مناط موضوع تغییر پیدا نمی‌کند، عوض نمی‌شود، موضوع اصل تغییر پیدا نمی‌کند بلکه به واسطه تنقیح مناط یا به واسطه اولویت ما کشف می‌کنیم که موضوع آخری هم در کنار موضوعی که در اصل ذکر شده و حکمی برای آن جعل شده است موضوع آخری هم، شارع برای آن همان حکم و نظیر آن حکم را جعل فرموده است. پس در حقیقت در آن موارد شارع دو حکم دارد: یکی در مورد موضوعی که در اصل ذکر شده است و یکی نظیر همان حکم در فرع وجود دارد. دو تا قانون، دو تا حکم جدای از هم وجود دارد. اما در باب الغاء خصوصیت همیشه این جور نیست. در تنقیح مناط و اولویت همیشه همین طور است، اما در باب الغاء خصوصیت همیشه این طور نیست. در آن جا در مواردی مثل مواردی که جامع وجود داشته باشد بین موضوع مذکور در اصل و موضوع در فرع، آن جا اصلاً فهم عرفی این است که موضوع عبارت است از آن جامع و اگر مثلاً مولی در اصل یک چیزی را موضوع قرار داده در حقیقت این از باب مثال است ولی موضوع واقعی همان جامع هست، مثلاً اگر فرموده «الرجل اذا شکّ بین الثلاث و الاربع یفعل کذا» این اصلاً موضوع این حکم و این قانون «المکلف» هست و این جا اگر رجل ذکر شده از باب مثال ذکر شده. بنابراین شارع دو تا قانون ندارد، یک قانون دارد که یک موضوعش یک امر جامع کلی است که همه افراد را؛ چه افرادی که در اصل ذکر شده، چه افرادی که در فرع هستند شامل می‌شود. بله در مواردی که در باب الغاء خصوصیت جامعی وجود نداشته باشد و در عین حال عرف خصوصیت را الغاء می‌کند و می‌فهمد که خصوصیت ندارد، بله در آن موارد قهراً موضوع متعدد خواهد بود. پس در اولویت همانند تنقیح مناط همیشه موضوع متعدد است در اصل و فرع ولی در باب الغاء خصوصیت مختلف است. اگر جامع عرفی وجود داشته باشد آن جا موضوع در حقیقت آن چیزی که بدو در اصل انسان می‌بیند موضوع هست عوض می‌شود و قانون واحد خواهد بود و در جایی که یک جامع عرفی وجود نداشته باشد البته آن جا موضوع متعدد است و قانون و حکم هم متعدد خواهد شد. این جهت اول و فرق اول.

فرق دوم این است که در باب الغاء خصوصیت اولییتی برای حکم نسبت به فرع وجود ندارد اما در باب اولویت حکم به نحو آکد و اشد و بالأولویة در مورد فرع وجود دارد پس بنابراین این هم فرق دوم می‌شود.

«المطلب الثانی المقارنة بين الأولوية و غيرها. إن هنا اسباباً آخر لتعدية الحكم الى غير مورد الدليل قریبة من الأولوية» اسباب دیگری هم وجود دارد برای تعدیه حکم به غیر مورد دلیل که همان اصل باشد که آن اسباب قریب هستند از اولویت یعنی با اولویت قرابت دارند، نزدیکی دارند. اما در عین حال با هم تفاوت دارند «فیجب المقارنة بينها» بین الأولوية و بین تلك الاسباب، تا این که بصیرت بیشتری در این‌ها داشته باشیم.

«المقارنة بين الأولوية و الغاء الخصوصية تفرق الأولوية عن الغاء الخصوصية من جهتين؛ الجهة الأولى أنه فی الأولوية كنتقیح المناط یقتضی العلة» که همان جامع باشد به حسب بعض اصطلاحات که گفتیم به آن علت، جامع گفته می‌شود «یقتضی العلة للحکم فی الفرع بنحو أقوى و أكد منه فی الأصل من دون أن یتغیر الموضوع لا فی الأصل و لا فی الفرع» اولویت اقتضاء می‌کند که حکم در فرع وجود داشته باشد به نحو اقوی و أكد از آن حکم در اصل اما بدون این که موضوع در اصل تغییر پیدا کند. «لا فی الأصل و لا فی الفرع» موضوع نه در اصل و نه در فرع تغییری پیدا نمی‌کند بلکه همان طور که توضیح دادیم دوتا موضوع جداگانه و جدای از هم هستند که دو تا قانون؛ یکی در اصل و یکی در فرع برای آن‌ها جعل شده.

این جا که گفته شده «و أما فی الغاء الخصوصية فیتغیر ما هو موضوع الحكم بحسب بادی النظر فی الأصل» در آن جا آن چیزی که در بادی نظر و ابتدای نظر به عنوان موضوع در اصل ذکر شده، آن تغییر پیدا می‌کند. البته «و یثبت أن الموضوع فی الواقع هو الأعم مما ورد فی لسان الدلیل» و ثابت می‌شود که موضوع در واقع و نفس الأمر و پیش مولی آن موضوع اعم است از آن که در لسان دلیل در مورد اصل واقع شده. البته این در کجاست؟ «إن كان هناك جامعٌ عرفی» در جایی که جامع عرفی باشد. موضوع تغییر پیدا می‌کند اگر جامع عرفی باشد. «أو غیر منحصر فیهِ» یا این که موضوع منحصر نیست در آن چه که در اصل ذکر شده «بل غیره ایضاً موضوعٌ للحکم» بلکه غیر آن چه که در اصل ذکر شده است آن هم موضوع برای حکم است «إن لم یکن هناك ذاک الجامع» اگر آن جامع عرفی وجود نداشته باشد. پس در الغاء خصوصیت موارد مختلف است. گاهی موضوع تغییر پیدا می‌کند؛ وقتی جامع وجود داشته باشد. گاهی موضوع تغییر پیدا نمی‌کند وقتی جامع عرفی و قریب به ذهن عرف وجود نداشته باشد. اما در باب اولویت پیوسته، همیشه و همه جا موضوع ثابت است و تغییر پیدا نمی‌کند. این تشبیهی هم که شد که «أنه فی الأولوية كنتقیح المناط» این تشبیه از بعضی جهات است دیگه، یعنی از جهت همین که موضوع ثابت است و تغییر پیدا نمی‌کند، نه از کل جهات که مثلاً حکم در فرع أكد است از اصل، خب این جهت در مورد تنقیح مناط نیست.

ایمن تشبیه فقط از ایمن حیثش هست.

«الجهة الثانية أنه» جهت دوم افتراق بین اولویت و الغاء خصوصیت این است که «أنه في الأولوية يكون الفرع فيه أولى بالحكم منه في الأصل» در اولویت می باشد «فرع فيه» یعنی در باب اولویت، اگر به خود اولویت بخواهیم برگردانیم باید «فيها» گفته بشود، حالا به خاطر توجیه عرض می کنیم «فی باب اولوية» این اولی است به حکم، فرع اولی است به حکم از آن حکم در مورد اصل. این که حکم در فرع باشد اولی است و اولویت دارد از خود آن حکم در اصل اما به خلاف الغاء الخصوصية «لعدم الأولوية فيه» در باب الغاء خصوصیت چنین اولویتی وجود ندارد. یعنی شاید هم مقصود این باشد که یعنی مشروط نیست یعنی در این که در باب اولویت اصلاً مقوم است به این که اولی و آكد باشد اما در باب الغاء خصوصیت چنین شرطی وجود ندارد، چنین مقومی وجود ندارد.

مطلب بعدی یعنی نکته بعد و سنجش بعد راجع به سنجش بین اولویت و تنقیح مناط است. خب در باب تنقیح یک افتراق بیان می شود، بیان فرمودند و آن این است که در باب تنقیح مناط آن جا اولویت حکم در فرع نسبت به اصل وجود ندارد بلکه تساوی دارد اما در مورد اولویت وجود حکم در فرع اولویت دارد، آكدیت دارد، اشدیت دارد نسبت به اصل، چرا؟ برای خاطر این که یا آن مناطی که در آن جا وجود دارد به نحو اقوی این جا وجود دارد در مورد فرع و یا علیت آن اقوی و آكد است. یا خود علت به نحو اقوی در این جا وجود دارد یا اگر علت به نحو اقوی خودش نیست و نفس همان علت اما علیتش در این مورد آكد و اشد است. «المقارنة بين الأولوية و تنقیح المناط، تفرق الأولوية عن تنقیح المناط بأنه إن ثبت التساوی بين المعلوم» آن که برای ما معلوم است ابتدائاً «أی الاصل و المشكوك» که فرع باشد که حالا ابتدائاً بدو نمی دانیم حکم آن چیست و ما به واسطه این تنقیح مناط می خواهیم حکمش را به دست بیاوریم. «إن ثبت التساوی بين المعلوم و المشكوك بحسب بادی النظر» یعنی این مشکوک بودن به حسب ابتدای نظر است بعد به واسطه این تنقیح مناط روشن می شود. اگر تساوی بین این دو تا در علت که همان جامع باشد، اگر این ثابت شد «فهو الثاني» آن می شود همان تنقیح مناط «و إن كانت في المشكوك اقوی» و اگر آن علت در مشکوک که همان فرع باشد اقوی بود حالا چه از حیث وجودش چه از حیث علیتش «فهو الأول» که اولویت باشد به ترتیبی که در عبارت ذکر شده «تفرق الأولوية عن تنقیح المناط» ثانی تنقیح مناط است، اول همان اولویت است.

یک فرق دیگری هم البته وجود دارد که حالا ذکر نشده و قبلاً در بحث تنقیح مناط گفته شد و آن این بود که ما در باب تنقیح مناط نیاز داریم به این که مولی تفوه به آن مناط فرموده باشد و ما آن را کشف کرده باشیم و الا اگر خودش مناط را و علت را ذکر کرده باشد آن می‌شد قیاس منصوص العلة، نه تنقیح مناط اصطلاحی. اما در باب اولویت این شرط وجود ندارد، این مقوم وجود ندارد که مولی علت را در اصل بیان نکرده باشد. وقتی که مولی علت را در اصل بیان فرمود ولو فرموده باشد، تنطق به آن کرده باشد اما ما می‌بینیم که این علتی که او تصریح به آن کرده و خودش بیان کرده که علت چیست، به نحو اقوی در فرع وجود دارد یا فهمیدیم علیتش در فرع اقوی و آكد است، باز هم قیاس اولویت در این جا تشکیل می‌شود و قابل استفاده است. پس فرق دوم این است که در باب تنقیح مناط باید علت و آن مناط در مورد اصل بیان نشده باشد از طرف شارع لا بالصراحة و لا بالظهور. و لکن در مورد اولویت چنین شرطی وجود ندارد. حالا بله این مطلب هم قابل بحث است و سؤال است که آیا ما در قیاس اولویت نیاز داریم که مولی اولویت آن علت را و اقوی بودن آن علت را یا اقوی بودن علیتش را هم باید به او تصریح فرموده باشد، دلالتی بر آن نکرده باشد یا باز هم اگر فرموده باشد این علت در آن جا آكد است و اقوی است این شرط هم باید گفت در این جا وجود دارد چون اگر شارع خودش فرموده باشد که این علت در آن جا به نحو اقوی وجود دارد، خود این کلام شارع به دلالت التزامی دلالت می‌کند بر حکم در مورد فرع و دیگه ما نیاز نداریم به این که قیاس تشکیل بدهیم شاید این شرط هم این جا بگوییم که وجود دارد بنابراین اجزاء یا ارکان اولویت بر آن تعدادی که قبلاً گفته شد یک رکن دیگری هم علی هذا باید اضافه کنیم.

«المقارنة بين الأولوية و مفهوم المقارنة» خب یکی از دوالی که ما در اصول از آن بحث می‌کنیم مفاهیم هست و مفاهیم هم تقسیم می‌شوند به مفهوم مخالف و مفهوم موافق. ببینیم فرق بین اولویت و مفهوم موافقت چیست؟ تعاریفی برای آن کرده‌اند که می‌فرمایند احسن آن تعاریف عبارت است از آن قضیه‌ای که دریافت آن و انفهام آن و برداشت ما از قضیه تابع آن چیزی است که در منطوق ذکر شده و در حقیقت یک مفهوم و برداشت تبعی است از آنچه که در منطوق بیان شده و حیثیت و جهتی که باعث این انفهام و برداشت تبعی هم می‌شود در خود قضیه ملفوظه و منطوقه وجود دارد و بیان شده. پس دو تا حیثیت در مفهوم؟؟ وجود دارد. یک: این که تابع در انفهام است. به تبع آن، اگر آن را نمی‌فهمیدیم ذهن ما به این منتقل نمی‌شد. آن منطوق را اگر نمی‌فهمیدیم ذهن ما منتقل به این مفهوم نمی‌شد. پس در انفهام و فهمیده شدن تابع است. دو: این که آن حیثیت و آن جهت و علتی که باعث این انفهام شده است، آن در

خود منطوق مأخوذ است، وجود دارد. قهراً پس مفهوم موافقت همیشه در جایی است که ما یک دلالت لفظیه‌ای داشته باشیم، یک منطوق داریم، یک دلالت لفظیه‌ای بر آن حیثیتی که موجب انفعال می‌شود وجود دارد و این موجب این می‌شود که ما به مفهوم موافق ذهن مان منتقل بشود و قهراً باید بین آن منطوق و آن حیثیتی که در منطوق ذکر شده و بین آن مفهوم موافق باید لزوم بین بالمعنی الأخص باشد تا از لفظ فهمیده بشود یعنی به حدی این لزوم یک لزوم واضح و آشکاری برای ذهن افراد باشد که به مجرد این که این ملزوم را می‌شنوند و به آن توجه می‌کنند ذهن منتقل به آن لازم بشود. ما در مفهوم موافقت این امور را لازم داریم. اما در باب اولویت نه، لزومی ندارد که این حیثیت در منطوق ذکر شده باشد، در آن کلام لفظی ذکر شده باشد، اصلاً لازم نداریم لفظی وجود داشته باشد بلکه اگر یک چیزی به اجماع ثابت شد، به یک دلیل لیبی ثابت شد و ما علتش را احراز کردیم، کشف کردیم و دیدیم این علت به نحو اقوی در فرع هم وجود دارد آن جا قیاس اولویت تشکیل می‌شود اگر شرایط دیگر هم وجود داشته باشد. پس بنابراین بین قیاس اولویت و بین مفهوم اولویت عموم و خصوص من وجه است. در یک مواردی این‌ها اجتماع پیدا می‌کنند، هم می‌شود به آن گفت قیاس اولویت، هم می‌شود به آن گفت که مفهوم موافقت و آن در جایی است که دلالت لفظه وجود داشته باشد و آن حیثیت و آن علت و آن مناط به نحو آكد و اقوی به احد النحوینی که گفته می‌شد در فرع وجود داشته باشد خب در این جا هم قیاس اولویت هست و هم می‌شود گفت که مفهوم موافقت وجود دارد البته این در صورتی است که آن حرفی که من زدم که در این جاها که خود عبارت شارح دلالت باشد معلوم نیست به حسب اصطلاح، به آن گفته بشود اولویت، به حسب اصطلاح، این صرف نظر از آن، اگر آن را گفتیم این جا مفهوم اولویت یعنی قیاس اولویت شاید به حسب اصطلاح به آن گفته نشود. حالا صرف نظر از آن. پس این جا محل اجتماع‌شان است. اما محل افتراق در جایی که آن اولویت از یک دلیل لیبی استفاده بشود. خب در آن جا مفهوم قیاس اولویت هست ولی مفهوم موافقت نیست. یا در جایی که از لفظ استفاده می‌شود اما لزوم آن بین بالمعنی الأخص نباشد این جا هم در حقیقت مفهوم اولویت وجود ندارد.

«المقارنة بين الأولوية و مفهوم الموافقة؛ قد تقدم تعريف الأولوية» که گذشت، البته گفتیم این تعریفی که گذشت باید تعویض بشود در حقیقت، این یک اصطلاحی بود که خود تنقیح علت یا کشف علت بود در ناحیه علت اقوی در ناحیه چی بود که گفتیم این باید عوض بشود.

«و اما مفهوم الموافقة فقد ذكروا له تعاريف مختلفة احسنها أنه عبارة عن التابع في الإنفهام» مفهومی است که تابع است و پیرو است و دنباله‌رو است در فهمیده شدن «مع فرض كون حيشية الإنفهام مأخوذة في المنطوق» با فرض این که آن جهتی که موجب انفهام می‌شود در ناحیه منطوق اخذ شده باشد و وجود داشته باشد. مثل این که در آیه تأفیف «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُف» (اسراء/۲۳) این حیثیتی که الان مأخوذ در منطوق هست این است که اقل محذوراً را مولی روی آن حکم آورده و نهی کرده. همین چیزی را در منطوق اخذ کرده که اقل محذوراً مثلاً هست. این یک حیث است، چون این حیث مأخوذ است و در دلیل وجود دارد ما از این منتقل به مفهوم می‌شویم. «و علیه و یختص مفهوم الموافقة بما يستفاد من الدليل اللفظي بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص سواء كان هناك اولوية أو لا» در مفهوم موافقت اولویت لازم نیست بین فرع و اصل باشد، همین که حیثیتی در آن جا اخذ شده که از آن حیثیت ما منتقل می‌شویم به مفهوم موافق یعنی چیزی که موافق است در حکم با آن چیزی که در منطوق ذکر شده، آن وجوب است آن هم وجوب است، آن حرمت است آن هم حرمت است، به خلاف مفهوم مخالف که اگر آن وجوب است مثلاً آن غیر وجوب است. «و يكون النسبة بينه و بين الأولوية عموماً من وجه» پس نسبت بین مفهوم موافقت و بین اولویت عموم من وجه است که این‌ها «یجتمعان فی ما اذا كانت الأولوية مستفاده من اللفظ بنحو المذكور» که بین بالمعنى الأخص باشد و حیث هم در کلام اخذ شده باشد. این جا محل اجتماع‌شان است. «و یفترق مفهوم الموافقة عن الأولوية فی ما اذا كان المستفاد على حد المساوات» آن جایی که آن مفهوم نسبتش به منطوق اولویت نداشته باشد در حد مساوات باشد، خب این جا اولویت نیست، مفهوم موافقت هست ولی اولویت وجود ندارد «و یفترق مفهوم الموافقة عن الأولوية» در جایی که مستفاد ما از آن مفهوم علی حد المساوات باشد. خب چون اولویتی وجود ندارد پس قیاس اولویت در آن جا نیست. «و تفترق الأولوية عن مفهوم الموافقة» در کجا؟ «فیما اذا كانت مستفاده من الدليل اللبي أو من الدليل اللفظي» ما از دلیل لبی بفهمیم یا از دلیل لفظی بفهمیم که لزوم بین بالمعنى الأخص نداشته باشد. خب این جا مفهوم موافقت وجود ندارد، در دلیل لبی روشن است، برای خاطر این که منطوقی که حیثیت انفهام در آن مأخوذ شده باشد نداریم، در جایی هم که مفهوم موافقت باشد، در جایی هم که از لفظ استفاده کرده باشیم و لزوم بین نباشد، اگرچه اولویت وجود داشته باشد بین آن چه که در اصل هست با فرع، باز مفهوم موافقت در آن جا نیست ولی اولویت وجود دارد. این هم مطلب دوم.

مطلب سوم: «المطلب الثالث حجیة الأولیة و تحدید دائرتها» مطلب سوم که مطلب مهمی است در باره این است که آیا این اولویت حجیت دارد، می شود به آن استناد کرد برای استنباط احکام شرعی در فقه یا نه؟ توی مسأله دو قول هست. جمهور اصولیین از امامیه و هم چنین غیر امامیه قائل هستند به حجیت قیاس اولویت ولی بعضی از محدثین امامیه قائل به عدم حجیت هستند.

«المطلب الثالث حجیة الأولیة و تحدید دائرتها نسب الی جمهور الاصولیین من اصحابنا» اصحابنا الإمامیة «و غیرهم من العامة القول بحجیة قیاس الأولیة بنحو مطلق» همه جا گفتند که قیاس اولویت اگر تشکیل شد، صغرای آن محقق بود حجت است. «فیما» این ظاهراً بینما باشد. «بینما قال بعدم حجیتها عدة من المحدثین من اصحابنا» عده‌ای از محدثین از اصحابنا امامیه قائل به عدم حجیت شدند. مثلاً شاید سید نعمت‌الله جزائری رحمه الله از این طائفه باشد.

«القول بالحجیة و دلیل» خب قبلاً بیان شد که ما برای استناد به اولویت حالا طبق مشی که در کتاب شده این جا براساس آن دارد بیان می شود. چهار رکن داریم، یا بنابر آن چه که عرض کردیم قیاس اولویت دارای شش جزء هست. شش مقدمه باید ضمیمه بشود. حالا بنابر این که ما ارکان بگوئیم، گفتیم که چهار رکن داریم، یکی استکشاف علت بود در مورد اصل. دو: احراز تحقق آن علت در مورد فرع. سه: احراز اقواییت حالا یا ذات آن علت اقوی است یا علیتش اقوی است در مورد فرع. و امر چهارم هم این بود که دلیلی بر خلاف قائم نشده باشد. خب امر پنجمی هم که اضافه کردیم این بود که قبیح است بعد از تحقق این امور که ملی امتناع کند از جعل حکم در فرع. خب حالا این امر پنجمی که همیشه قطعی و مسلم است. آن چهار امر دیگر تارةً احراز می شود این ها برای ما بالقطع و الیقین. تارةً احراز نمی شود بالقطع ولی احراز می شود بالاطمینان. و ثالثاً همه این ها به ظن برای ما احراز می شود. کشف علت در مورد اصل مظنون باشد و تحقق آن در فرع مظنون باشد. اقواییت مظنون باشد، این که دلیل برخلافی وجود ندارد مظنون باشد. و رابعاً بعضی از این مقدمات ممکن است بالقطع یا بالاطمینان باشد و بعضی دیگرش به ظن باشد. پس مجموعاً تارةً همه این ارکان بالقطع است یا بالاطمینان است و تارةً همه به ظن است و آخری بعضی به قطع یا به اطمینان و بعضی به مظنه است که ضرب این ها در هم صور عدیده‌ای را به وجود می آورد، مثلاً کشف علت در مورد اصل ممکن است بالقطع باشد ولی وجود آن در فرع ممکن است به اطمینان باشد یا به مظنه باشد. و هم چنین اقواییت ممکن است که بالقطع باشد، ممکن است نه. یا کشف ممکن است به مظنه باشد، کشف علت در



مورد اصل به مظنه باشد ولی وجودش در فرع بالقطع و الیقین باشد و همین طور دیگه صور مختلفی که از این ضرب به دست می‌آید. حالا در صورتی که تمام این ارکان و اجزاء قیاس بالقطع باشد خب قهراً نتیجه هم قطعی خواهد بود و حجت خواهد بود، حجیت قطع مسلّم است و حالا به بعضی تعبیرات ذاتی است. اگر همه هم به اطمینان بود؛ آن هم حجت است همان طور که قبلاً گفتیم اطمینان هم حجت عقلایی و شرعی است. اگر همه به مظنه بود در صورتی که آن ظن ظن معتبر باشد، ظنی باشد که شرعاً حجت است خیلی خب در این صورت هم لا اشکال در این که حجت است آن اولویت و می‌شود به آن استناد کرد. در جایی که تلفیق باشد، بعضی به قطع یا اطمینان و بعضی به مظنه باشد ولی مظنه مظنه حجت باشد، آن هم که روشن است که باز حجت است. اما اگر همه این‌ها به مظنه بود ولی مظنه‌ای که حجت نیست، یا بعضی به مظنه‌ای بود که حجت نیست ولو بعض دیگرش به قطع بود یا به اطمینان بود یا به ظن حجت بود چون نتیجه تابع اخص مقدمات است قهراً در آن مورد آن قیاس اولویت قابل استناد نیست و حجت نیست.

«القول بالحجية و دلیله، قد سبق أن للإستناد الى الأولوية اركاناً اربعة. الأول استكشاف العلة في الأصل. الثاني احراز تحقق هذه العلة في الفرع. الثالث احراز اقوائية هذه العلة» حالا اقواییت آن «من حيث الذات» یا من حيث العلية في الفرع. «الرابع عدم قيام دليل على الخلاف» که این‌ها گذشت. «و هذه الاركان اربعة تارة تحرز كلها بالقطع و أخرى بالإطمینان و ثالثة بغيرهما من الطرق الظنية و رابعةً يتفق أن يحرز بعض هذه الاركان ببعض ما ذكر» بعضی به بعض آن چه که ذکر شد که قطع و اطمینان باشد یا طرق ظنیه باشد «و الآخر» بعضی دیگر از آن ارکان «ببعض آخر مما ذكر» یکی به قطع بوده یکی به اطمینان بوده. یکی به اطمینان بوده یکی مثلاً به طرق ظنیه بوده و هكذا. «فيتحصل منها صورٌ كثيرةٌ بضرب بعضها في بعض. و على ذلك نقول إن الأولوية اذا كان ثبوت جميع ما تقدم من ارکان الاستناد اليها قطعية أو اطمینانية أو ظناً بظنٍ معتبر» ظن معتبر مثل چی؟ «كالأولوية المستفادة من ظهور الكلام» مثل اولویتی که از ظهور کلام استفاده می‌شود که خب ظواهر حجت است دیگه. ظن است ولی این ظن ظن معتبری است چون ظواهر حجت است عقلاً و شرعاً. خب اگر این جور شد «فهي حجةٌ لحجية القطع ذاتاً» در آن صورتی که همه‌اش قطعی بوده نتیجه هم قطعی خواهد بود «و حجية الإطمینان» خب در آن جایی هم که همه‌اش اطمینانی باشد نتیجه هم اطمینانی است همین طور است. آن جایی که بعضی‌هایش قطعی است، بعضی‌هایش اطمینانی است، نتیجه تابع اخص مقدمات است ما به نتیجه قهراً اطمینان پیدا می‌کنیم، آن جا هم همین طور است. «فهي حجةٌ لحجية القطع ذاتاً»

و حجیة الاطمینان و الظن المذكور شرعاً» ظن مذکور همان ظناً بظن معتبر بود. و الا اگر این جور نبود «فلیست بحجة» چون ما به نتیجه قطع پیدا نکردیم، اطمینان هم پیدا نکردیم، ظن معتبر هم پیدا نکردیم، که ظن غیرمعتبر هم که ظن حجت نیست الا ما اعتبره الشارع دیگره، «إن الظن لا یغنی من الحق شیئاً».

«نعم» این جا یک استدارکی دارند می فرمایند بله اگر ما علت را در اصل کشف کردیم و وجود آن علت را در فرع هم کشف کردیم به نحو معتبر اما آن مقدمه را که اولویت داشتن باشد یعنی این که این علت ذاتش اقوی است یا علیت آن اقوی است این را نتوانستیم کشف بکنیم به یک دلیل معتبری ولی اصل وجود آن علت را در مورد فرع کشف کردیم به دلیل معتبر، این جا قیاس اولویت تشکیل نمی شود اما در عین ما می توانیم استناد کنیم به همین کشف و بگوییم حکم در فرع وجود دارد برای این که یا مساوات است یا اولویت است بالاخره، این علت، وجود علتی که در اصل هست در فرع یا به نحو مساوات وجود دارد یا به نحو اقوی و آكد. هر کدام باشد بالاخره حکم در مورد فرع وجود دارد. بنابراین در این موارد می توانیم بگوییم که قابل استناد است اگرچه نمی توانیم به آن بگوییم که قیاس قیاس اولویت است.

«نعم اذا احرزت العلة فی الفرع بطریق معتبر کفی» همین که این احراز شد این کفایت می کند در تعدیه حکم از اصل به فرع «و إن لم یحرز الأولویة إلا أنه لیس حیثینذ من هذا الباب» الا این که این تعدیه در این صورت، در این هنگام از این باب که باب قیاس اولویت باشد نخواهد بود «بل من باب تنقیح المناط» خواهد بود. این مبنی بر این است که ما همین طور که اشاره کردم در باب تنقیح مناط تساوی را شرط ندانیم. اما اگر تساوی را شرط دانستیم یعنی مقومش را تساوی ندانیم و الا اگر مقوم را تساوی بدانیم باز نمی توانیم بگوییم از تنقیح مناط است. بلکه یک قیاس مردد بین الأولویة و تنقیح المناط خواهد بود. نمی دانیم کدام است ولی بالاخره هر کدام باشد کفایت می کند و حجت خواهد بود. باید بگوییم که اگر تعریف کنیم تنقیح مناط را به این که آن است که تساوی باشد یا نمی دانیم تساوی است یا اولویت آن وقت می توانیم بگوییم از باب تنقیح مناط است اما اگر مشروط به تساوی باشد همان طور که در مقارنه بین اولویت و تنقیح مناط این جور کأن استفاده می شود که باید تساوی باشد. اگر بگوییم لا بشرط است و ظاهراً به حسب اصطلاح تنقیح مناط در جایی است که تساوی باشد و اولویت در جایی است که اولویت باشد. در جایی که مردد بین اولویت و تساوی است قهراً حجت هست چون خارج از احد الأمرین نیست اما نه می توانیم به آن بگوییم قیاس اولویت، نه می توانیم به آن بگوییم تنقیح مناط. مگر این که بگوییم در موارد جهل ملحق به تنقیح

مناط می شود اصطلاحاً و تنقیح مناط اعم است از احراز تساوی یا احراز وجود علت مع التردد در تساوی و اولویت. خب پس بنابراین روشن شد که در کجا قیاس اولویت حجت است و در کجا حجت نیست. حالا علاوه بر این بیان ضابطه کلی و بیان کلی که بیان شد «و قد يستدل مع ذلك» یعنی علاوه بر این استدلالی که بیان شد «علی اعتبار الأولوية بأخبار عديدة» به اخبار متعددی استدلال فرموده اند برای حجیت قیاس اولویت که برای جلسه بعد ان شاء الله خواهیم گفت. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

## جلسه ۴۸

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطيبين الطاهرين المعصومين لاسيما بقية الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشريف و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعين.

بحث در دلیل قول به حجیت قیاس اولویت بود. در جلسه قبل این دلیل بیان شد که ارکان به حسب تعبیر کتاب یا اجزاء این قیاس به حسب تعبیر دیگری که عرض شد از چند صورت خالی نیست یا همه این ارکان و اجزاء بالقطع برای انسان احراز می شود و یا همه این اجزاء و ارکان به اطمینان حاصل می شود و یا این که همه آن ارکان به ظن معتبر حاصل می شود و یا صورت چهارم این است که بعضی از ارکان و اجزاء به واسطه بعضی از این اقسام گفته شده و بعضی به واسطه دیگر، مثلاً بعضی قطعی، بعضی اطمینانی یا بعضی اطمینان بعضی به ظن معتبر، یا بعضی قطعی بعضی به ظن معتبر، علی ای حال اگر به این شکل بود خب حجت خواهد بود چون اگر همه به قطع است نتیجه قطعی خواهد شد، اگر همه اطمینانی است که نتیجه اطمینانی خواهد شد. اگر هم به ظن معتبر بود باز نتیجه به ظن معتبر حاصل خواهد شد اگر هم تلفیق بود بعضی قطعی و بعضی ظن معتبر خواهد بود، یا بعضی اطمینانی نتیجه تابع اخص مقدمات است و نتیجه مظنون معتبر خواهد بود؛ پس حجت خواهد بود. بله در جایی که تمام این ارکان یا بعض این ارکان حداقل به ظن غیرمعتبر برای انسان احراز شده باشد در این جا چون نتیجه تابع اخص مقدمات است و ما به نتیجه علم نداریم، اطمینان نداریم یا ظن معتبر نداریم حجت نخواهد بود. این مطلبی است که در دلیل اول و

جلسه قبل بیان شد. خب این جا به این نکته باید توجه کنیم که در صورتی که بعضی ارکان یا اجزاء به واسطه ظن معتبر برای ما حاصل بشود حجیت در این صورت مبتنی است بر این که مثبتات امارات را ما حجت بدانیم. چون لازمه این که مثلاً ظن معتبر پیدا کردیم که آن علت در فرع وجود دارد یا به نحو اقوی و آكد در فرع وجود دارد و امثال اینها، این لازمه اش این است که حکم اصل در فرع هم وجود داشته باشد. بنابراین در این صورت که ما مستندمان در تمام آن ارکان یا بعضی آنها ظن معتبر بوده در این موارد حجیت اتفاقی نیست و بزرگانی مثل محقق خویی قدس سره که مثبتات امارات علی ما بیالی نسبت به ایشان داده شده که حجت نمی دانند بنابراین در این صورت نمی توانیم بگوییم که قیاس اولویت حجت است، بنابراین حجیت قیاس اولویت می شود مال صورتی که همه ارکان و همه اجزا مقطوع باشد یا مطمئن بها باشد، و یا این که به نحوی باشد که یک دلالت لفظیه ای وجود داشته باشد اگر آنها هم نیست و به نحو مثبتات امارات نباشد. این دلیل اول و یک توضیح و نکته ای که راجع به آن عرض شد.

دلیل دیگری که گاهی به آن استدلال می شود برای حجیت قیاس اولویت، عده ای از اخبار مبارکات است که از آنها استفاده حجیت قیاس اولویت شده است که مرحوم شیر قدس سره در کتاب الاصول الاصلیه و القواعد الشرعیه، این اخبار را جمع آوری کردند در صفحه ۳۵. از باب نمونه دو تا خبر از آن اخبار بیان می شود. «و قد يستدل مع ذلك» یعنی علاوه بر آن استدلالی که گفته شد در جلسه قبل و امروز هم توضیح مختصری راجع به آن دادیم «قد يستدل مع ذلك علی اعتبار الأولویة بأخبارٍ عدیده» به اخبار متعدد «منها ما رواه محمد بن علی بن الحسین» یعنی صدوق رضوان الله علیه «بإسناده عن عبیدالله بن علی بن حلبی قال: سئل أبو عبد الله ع عن الرجل یصیب المرأة» سؤال شد حضرت صادق سلام الله علیه از مردی که آمیزش می کند به مرأه ای «فلا ینزل» اما این آمیزش به انزال مرء نمی انجامد، انزال رجل نمی انجامد «أ علیه غسل» آیا بر گردن مردم در این صورت غسل هست؟ یعنی او جنب می شود و غسل بر او لازم می شود در اثر جنابت؟ «قال كان علی ع» حضرت فرمودند به حسب این نقل، می بود امیرالمؤمنین علی علیه السلام «یقول إذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل» پیوست حضرت علی علیه السلام می فرمود: زمانی که ختان مرد با ختان مرأه تماس پیدا کند غسل واجب می شود. همین که این تماس بین الختانیین حاصل شد غسل واجب می شود، می خواهد انزال شده باشد می خواهد انزال نشده باشد. «قال و كان علی ع یقول كيف لا یوجب الغسل و الحد یجب فيه» حضرت به حسب این نقل فرمودند: علی علیه السلام پیوسته می فرمود که

چگونه مس ختان بدون انزال مثلاً موجب غسل نمی‌گردد و حال این که حد واجب است در مس ختان. یعنی اگر معاذ الله مردی با مرأه‌ای اجنبیه آمیزش کرد و ختان مرد با ختان آن مرأه تماس داشت باید حد بر او جاری بشود اگر ثابت شد. حضرت فرموده است که چه جور با این التقاء ختانیین حد واجب می‌شود ولی... «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» (نور/۲) چطور این واجب می‌شود ولی غسل واجب نمی‌شود. غسلی که خیلی امر آسان‌تری است و مؤونه کمتری دارد این واجب نشود به واسطه التقاء ختانیین ولی حد که مائة جلده باشد، آن که شدت دارد آن واجب باشد؟ «وَقَالَ يَجِبُ عَلَيْهِ الْمَهْرُ وَالْغُسْلُ» حضرت فرمود که بر مرد در این صورت که التقاء ختانیین او با مرأه شده است هم مهر بر او واجب می‌شود یعنی کل مهر چون وقتی که عقد دائمی مثلاً انجام می‌شود اگر قبل از آمیزش از همدیگر جدا بشوند و مرأه طلاق داده بشود نصف مهر است، و اگر آمیز انجام شد، تمام مهر به گردن مرد می‌آید. حالا حضرت طبق این نقل می‌فرماید «يَجِبُ عَلَيْهِ الْمَهْرُ» یعنی تمام مهر «وَالْغُسْلُ». این یک روایت که خب می‌بینید در این جا حضرت سلام الله علیه به اولویت کأن استدلال فرموده، فرموده وقتی التقاء ختانیین و مس ختانیین موجب حد می‌شود چگونه می‌شود گفت که موجب غسل نمی‌شود؟ یعنی بالأولویه باید گفت موجب غسل می‌شود.

روایت دوم:

«و روى مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: «زراره از امام باقر سلام الله علیه نقل می‌کند که حضرت فرمودند به حسب این نقل: «جَمَعَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَصْحَابَ النَّبِيِّ ص» عمر بن خطاب، اصحاب پیامبر را گرد هم آورد «فَقَالَ مَا تَقُولُونَ فِي الرَّجُلِ يَأْتِي أَهْلَهُ فَيُخَالِطُهَا وَلَا يُنْزِلُ» همین مسأله در روایت قبل را مورد پرسش قرار داد که شما اصحاب پیامبر چه می‌گویید در باره مردی که اتیان اهلش می‌کند و با اهلش آمیزش می‌کند ولی انزال نمی‌کند. «فَقَالَتِ الْأَنْصَارُ الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ» انصار که اهل مدینه باشند، آن‌ها گفتند ماء از ماء است یعنی... این ماء اول کنایه از همان غسلی است که در آن ماء لازم است. ماء یعنی آب ریختن بر خود و غسل کردن ناشی از انزال ماء است. وقتی انزال ماء از او نشده (ماء دوم یعنی همان منی) وقتی ماء دوم نبوده، انزال ماء نبوده پس ریختن ماء به عنوان غسل هم بر انسان واجب نیست. ولی «وَقَالَ الْمُهَاجِرُونَ» مهاجرونی که از مدینه آمده بودند «إِذَا التَّقَى الْخِتَانَانِ فَقَدْ وَجِبَ عَلَيْهِ الْغُسْلُ» آن‌ها گفتند «إِذَا التَّقَى الْخِتَانَانِ فَقَدْ وَجِبَ عَلَيْهِ الْغُسْلُ. فَقَالَ عُمَرُ لَعَلِّي ع مَا تَقُولُ يَا أَبَا الْحَسَنِ» خب بعد از این که این دو گروه نظر

خودشان را ابزار کردند عمر به علی علیه السلام عرض کرد که شما چه می‌فرمایید یا ابا الحسن؟ «فَقَالَ عَلِيُّ عَ أُ تُوَجِبُونَ عَلَيْهِ الْحَدَّ وَالرَّجْمَ وَلَا تُوجِبُونَ عَلَيْهِ صَاعًا مِنْ مَاءٍ» حضرت فرمود که بر چنین آدمی که التقاء ختانی شده ولو انزال نشده شما حد و رجم را به عنوان کیفر در مواردی که به غیر حق باشد واجب می‌کنید و واجب می‌دانید ولی «لا توجبون علیه صاعاً مما» اما این که یک صاع و یک من از ماء بر خودش بریزد و غسل انجام بدهد، این را واجب نمی‌دانید؟ یعنی تعجب است، این که اولویت دارد. آن را واجب می‌دانید این را واجب نمی‌دانید؟ بعد فرمود: «إِذَا التَّقَى الْخِتَانَانَ فَقَدْ وَجِبَ عَلَيْهِ الْغُسْلُ» به حسب این نقل فرمود وقتی ختانات التقاء پیدا می‌کنند و به هم می‌رسند «فقد وجب علیه» بر آن رجل غسل. «فَقَالَ عُمَرُ الْقَوْلُ مَا قَالَ الْمُهَاجِرُونَ» عمر در این جا گفت سخن درست همان است که مهاجرون می‌گویند «وَدَعُوا مَا قَالَتِ الْأَنْصَارُ» آن چه که انصار گفتند آن را رها کنید.

خب این جا هم باز می‌بینیم به حسب این نقل هم باز امیرالمؤمنین سلام الله علیه کأنّ از راه اولویت غسل نسبت به رجم و حد استدلال فرموده‌اند «و تقریب الاستدلال بها علی اعتبار الأولیة» این است که «أنّ الامام علیه السلام استدلال علی وجوب الغسل بطریق الأولیة» چطور؟ «حیث جعل الحکم فی الفرع و هو وجوب الغسل» چون حضرت به حسب این نقل قرار دادند حکم در فرع را که همان وجوب غسل باشد اولی از آن حکم فی الأصل که اصل عبارت است از وجوب حد و رجم. چرا اولی است؟ «حیث إنّ علیة الإلتقاء الختانی» این جا علت واحد است؛ هم در مورد فرع و اصل که همان التقاء ختانی باشد. نفس علت آكد نیست اما علیتش نسبت به وجوب غسل که یک امر آسان‌تری است، علیتش نسبت به این آكد و اقوی است نسبت به علیت همین التقاء ختانی برای رجم و حدی که آن مؤونه زائده و آن آبروریزی عجیب و غریب را برای شخص دارد.

«حیث إنّ علیة الإلتقاء الختانی للأول» که غسل باشد اقوی از علیت این التقاء ختانی «للشانی. ففی مثله یکون الفرع اولی بالحکم من الأصل» در مثل این جور موردی که علیت اقوی باشد می‌باشد فرع اولی به حکم از اصل، این که مقنن، جاعل در فرع بباید این حکم را جعل کند اولویت دارد و وجود حکم در این فرع اولی است از اصل، چرا؟ «لأقواییة العلیة فی الفرع علی ما تقدم فی تعریف الأولیة» چون علیت اقواییت دارد براساس آن چه که گذشت در تعریف اولویت که گفتیم اولویت در جایی است که علت یا علیت آن اقوی باشد در فرع نسبت به اصل.

«و هذا الاستدلال» هذه غلط است. «و هذا الاستدلال و إن امکن أن یکون من باب الزام الخصم فی هذا المورد کما قد یقال إذ یحتمل أن یکون وجوب الغسل من آثار الإنزال أو الدخول الکامل فلم تکن هناك أولیة إلا أنه یستفاد

من الحديث أن التمسك بالأولوية صحيحٌ كلياً» در این جا یک مناقشه‌ای وجود دارد و آن این است که در مورد این دو روایت شریفه که مسّ الختائین باشد و التقاء الختائین باشد، ممکن است گفته بشود که فرمایش حضرت از راه جدل بوده و برای الزام خصم بوده و الا در واقع غسل ممکن است مترتب بر انزال باشد نه بر التقاء ختائین، انزال حالا چه سبب آن التقاء ختائین باشد، چه احتلام باشد چه معاذالله استمناء باشد. موضوع غسل انزال المنی ممکن است باشد. خب اگر موضوع غسل انزال المنی شد پس دیگر ربطی به التقاء ختائین به خصوص التقاء ختائین ندارد و در جایی که التقاء ختائین یا مسّ الختائین باشد و انزالی نباشد غسل واجب نمی‌شود. آن شنیع و آن کار ناروا که التقاء ختائین بغیر حقّ باشد ممکن است موجب... ولو انزال نشود، چون یک امر شنیع و قبیح و ناروایی است ممکن است موجب حد بشود، موجب رجم بشود اما موجب غسل نشود چون غسل دائر مدار انزال است، چه التقاء ختائین باشد چه نباشد. ممکن است در واقع این جور باشد و اگر حضرت این جا به آن تمسک کردند از باب الزام خصم و جدل بوده چون آن‌ها قبول داشتند مثلاً این مسأله را، از این باب فرموده باشد. و یا این که احتمال داده می‌شود ممکن است موضوع غسل، دخول کامل باشد نه مجرد التقاء و مسّ ختائین، بلکه آن التقاء و مسّ ختائین و دخولی که به انزال بیانجامد. خب اگر این را هم گفتیم باز قیاس اولویت تشکیل نمی‌شود برای این که مجرد التقاء و مسّ خب کار شنیع و قبیح و ناروایی است، من غیر حقّ است و موجب آن کیفر می‌شود اما ممکن است موجب غسل نشود، جنابت را ایجاد نکند. جنابت در جایی ایجاد می‌شود که التقاء کامل که منجر به انزال بشود محقق بشود. این احتمال چون وجود دارد پس... جواب این است که ولو این که در مورد چنین احتمال وجود داشته باشد اما بالاخره حضرت از راه اولویت استدلال فرمودند. معلوم می‌شود خود این قیاس اولویت، این استدلال استدلال درستی است، تکیه به آن درست است اگرچه موادی که حالا در این به کار برده می‌شود ممکن است براساس جدل باشد و براساس پذیرفته شده‌های طرف مقابل باشد اما معلوم می‌شود که این هیأت، این استدلال، این که از اولویت وجود علت در فرع یا اقوایت علیتش در فرع ما پی ببریم به این که همان حکمی که در اصل هست در فرع هست این اصل، این استدلال تمام است و مطلب درستی است.

«و هذا الاستدلال و إن أمکن أن یکون من باب الزام الخصم» در خصوص این مورد «کما قد یقال» همان طور که بعضی هم این مطلب را احتمال دادند که در ملاذ الأخیار مرحوم مجلسی ثانی رضوان الله علیه، علامه مجلسی رضوان الله علیه در ملاذ الاخیار فی فهم تهذیب الأخبار که شرح تهذیب الاحکام شیخ طوسی است بیان شده. «اذ

یحتمل آن یکون وجوب الغسل من آثار الإنزال» چون احتمال داده می‌شود که وجوب غسل از آثار انزال باشد نه از آثار صرف التقاء دو ختان مرأه و مرد یا مس آن دو. یا این که از آثار دخول کامل باشد که دخولی باشد که به انزال انجامیده باشد حالا اگر نگوییم مطلق انزال، نه ولی دخولی که با انزال همراه باشد. اگر احتمال چنین داده می‌شود «فلم تکن هناک أولویة» دیگه در آن جا اولویتی نخواهد بود چون انزالی در کار نیست، نسبت به التقاء ختائین و مس ختائین مجرد که انزالی همراهش نباشد. خب نسبت به غسل اولویتی نخواهد بود. بله کیفر هست چون امر ناروایی است، امر زشتی است، امر قبیحی بوده است اما مسأله جنابت و این که آن حالت روحی پیدا بشود که جنابت باشد باید غسل بکنند تا برطرف بشود، نه اولویتی دیگه در این صورت ندارد.

می‌فرمایند که: «و هذا الاستدلال و إن امکن أن یکون من باب الزام الخصم» به توضیحی که داده شد «الزام الخصم فی المورد إلا أنه یستفاد من الحدیث أن التمسک بالأولیة صحیحٌ کلیاً» اما از حدیث استفاده می‌شود که تمسک به اولویت یک امر صحیحی است به طور کلی که حضرت از این راه خواستند آن‌ها را الزام بکنند و بپذیرانند به آن‌ها که خب... این هم تنمه‌ای برای تصحیح استدلال و این که این استدلال تمام است. البته این جا ممکن است گفته بشود که در باب الزام خصم و جدل همان طور که می‌توان از موارد مورد پذیرش طرف مقابل استفاده کرد از قیاس مورد پذیرش طرف مقابل هم می‌توانیم استفاده بکنیم. پس استدلال هم ممکن است ماده هم هیأتاً و شکلاً براساس جدل باشد و نمی‌توانیم بنابراین استفاده بکنیم که استدلال حضرت اگر این احتمال در میان آمد بگوییم که دلالت می‌کند بر حجیت اولویت به طور کلی. پس بنابراین اگر باب یک چنین احتمالی مفتوح شد، استدلال به این روایات تمام نخواهد بود و لکن این احتمال فی نفسه احتمال خلاف ظاهری است و تمام نیست. ظاهر این است که حضرت برای یک مسأله واقعی دارند استدلال می‌فرمایند. البته آن استدلال اول، استدلال تام و تمامی است برای این که وقتی آن ارکان واقعاً قطعی بود یعنی یقین کردیم و قطع پیدا کردیم که علت و مناط حکم در اصل چیست، و بعد قطع پیدا کردیم که مناط حکم در فرع وجود دارد و بعد هم قطع پیدا کردیم که این مناط اقوی است در فرع یا علیت آن اقوی است در فرع، این را هم یقین پیدا کردیم و یقین پیدا کردیم که این علت هم علت تامه است و مانعی و مزاحم اقوایی یا مزاحمی در مقابلش وجود ندارد و آن مقدمه هم که گفته شد که در این صورت امتناع مولی از جعل حکم در فرع قبیح است، خب یقین پیدا می‌کنیم. اگر همه این‌ها هم اطمینانی بود خب آخری که حتماً یقینی است و حتمی است، اگر آن سه تا مقدمه اطمینانی بود باز اطمینان پیدا می‌کنیم. عمده در مقام استدلال که دیگر همان مطلب هست،



البته جایی که قطع نباشد، اطمینان هم به همه مقدمات نباشد بلکه مظنون به ظن معتبر باشد، اگر گفتیم که مثبتات امارات حجت است که باز مسأله‌ای نیست اما اگر گفتیم مثبتات امارات حجت نیست در این صورت قیاس اولویت محل اشکال واقع می‌شود. این راجع به دلیل بر حجیت قیاس اولویت.

در مقابل همان طور که قبلاً گفته شد عده‌ای از محدثین امامیه قائل شدند به عدم حجیت قیاس اولویت. ببینیم که دلیل آن‌ها بر عدم حجیت چیست و پاسخ چه خواهد بود. آن بزرگان فرمودند که ما در پاره‌ای از روایات نهی از عمل به قیاس داریم و این قیاس به اطلاقش یا عمومش به حسب اختلاف السنه روایات شامل قیاس اولویت هم می‌شود و اختصاص به قیاس مساوات ندارد که علت موجود در اصل در فرع به نحو تساوی وجود داشته باشد، اولویتی نداشته باشد، اقوائیتی نداشته باشد، نه واژه قیاس شامل هر دو می‌شود. پس هم اطلاقاتی که فرموده عمل به قیاس نکنید این را هم می‌گیرد و هم عموماتی که مثلاً از آن استفاده می‌شود هر قیاسی باطل است شامل قیاس اولویت هم می‌شود. این دلیلی است که این بزرگان به آن استدلال فرموده‌اند.

«دلیل القول بعدم الحجية و نقده قد تقدم أن عدة من اصحابنا المحدثين قالوا بعدم حجية الأولوية و استدلووا عليه بأخبار يدعى دلالتها على الردع عن قیاس الأولوية بعمومها أو بخصوصها» استدلال کردند بر این عدم حجیت به اخباری که ادعا می‌شود دلالت آن اخبار بر ردع از قیاس اولویت حالا یا به سبب عمومها یا نه در خصوص مورد اولویت هم اخباری وجود دارد که حالا بعداً گفته می‌شود که در خصوص مورد اولویت هم ردع فرموده و زجر فرموده و نهی فرموده. استدلال کردند به اخباری که این ادعا در باره آن‌ها می‌شود «کما یلی» همان جوری که بعد از این، این اخبار واقع می‌شود و نقل می‌شود. «منها الأخبار العامة الواردة فی النهی القیاس و ضم اهل المقاییس» اخبار عامه‌ای که در خصوص مورد اولویت نیست، به طور کلی از قیاس نهی فرموده. اخبار عامه‌ای که وارد شده در نهی از قیاس و از نکوهش اهل مقاییس، کسانی که اهل قیاس نمودن هستند این‌ها را مذمت فرموده. «فإنها» این اخبار عامه «باطلاقتها شاملة لمطلق القیاس و تخصیصها» (واو افتاده) «و تخصیصها بقیاس المساوات یحتاج الی دلیل» شما بخواهید این اخبار عامه را تخصیص بزنید و اختصاص بدهید آن‌ها را به قیاس مساوات، این نیاز به دلیل دارد و دلیلی هم چون وجود ندارد «فالتفصیل تحکم» تفصیل بین قیاس مساوات و قیاس اولویت که شما بخواهید بگویید قیاس مساوات مشمول این روایات است وقتی قیاس اولویت مشمول نیست، این تحکم و زورگویی است. این استدلال اول که به خصوص اخبار عامه استدلال می‌شود در این فصل. از این اخبار عامه دو تا جواب داده شده.

جواب اول این است که واژه قیاس اطلاق آن و نامیده شدن غیر قیاس مساوات به قیاس، ثابت نیست. نه در اخبار و نه بین اهل عرف به این‌ها قیاس نمی‌گویند و نه در مصطلح عامه و اهل تسنن ثابت نیست که در زمان صدور این روایات کلمه قیاس که یک اصطلاحی بوده شامل قیاس اولویت هم می‌شده است. بله، در این ازمنه متأخره در لسان بعضی از علمای عامه بر قیاس اولویت هم اطلاق قیاس شده اما این ثابت نیست که در زمان صدور روایات این اصطلاح هم وجود داشته. پس نه لغتاً نه عرفاً نه به حسب اصطلاح ثابت نیست که قیاس اولویت هم به نام قیاس نامیده می‌شده و این اصطلاح در آن زمان‌ها هم بوده است. بنابراین تمسک به اطلاق و عموم روایات عامه تمام نیست چون این تمسک فرع بر آن است و متوقف بر آن است که این واژه، این اصطلاح شامل غیر قیاس مساوات هم می‌شده و قیاس اولویت را هم می‌نامیدند و این نام بر آن هم گذاشته شده بوده. یعنی یک معنای جامعی بوده که شامل این هم می‌شده و این مطلب ثابت نیست. این جواب اول.

می‌فرمایند که «و فيه اولاً أنّ تسمية غير قياس المساوات بالقياس غير ثابتة في الأخبار» این که در ادبیات اخبار به غیر قیاس مساوات هم قیاس گفته می‌شده این ثابت نیست «و لا عند اهل العرف بل و لا فی مصطلح القوم زمن صدور الاخبار» در مصطلح قوم و عامه هم ثابت نیست که در زمان صدور اخبار آن زمان‌ها قیاس که گفته می‌شده است به این معنای جامع و عام بوده. «و إنّما الثابت تسميته به فی مصطلح القوم بعد ذلك الزمان» آن چه که ثابت است تسمیه قیاس اولویت است «به» یعنی به قیاس در مصطلح قوم بعد از آن زمان صدور روایات «و هو لایجدي فی اثبات اطلاقها» و این نفع نمی‌بخشد در اثبات اطلاق آن روایات چون الفاظی که در روایات به کار رفته به همان معنای آن زمان‌ها است و برای ما ثابت نیست «و سیأتی تفصیل الکلام فيه إن شاء الله تعالی» تفصیل سخن در این که واژه قیاس به چه معنایی در زمان صدور این روایات بوده است ان شاء الله در بحث قیاس که آخرین بحث این کتاب هست خواهد آمد. این جواب اول.

«و الثانية» جواب دوم این است که در این روایات عامه یک قرآنی وجود دارد که حداقل این است که نمی‌گذارد ظهور پیدا کند این روایات عامه در قیاس به اولویت، چون در این روایات قیاس به رأی و مثلاً تظنی تعبیر شده و کانه این روایات لسان واحدی دارند که گاهی به ظن تعبیر می‌شود گاهی به تظنی، گاهی به رأی، گاهی به قیاس، این‌ها عبارةً آخری‌های هم هستند کانه. فلذا باعث می‌شود که ما نتوانیم احراز کنیم که واژه قیاس یک معنای جامعی دارد، بلکه همان که به حسب تظنی، چون این علت در آن جا هم وجود دارد پس به حسب گمان و ظن و رأی قائل

می‌شدند که پس حکم اصل در فرع هم وجود دارد. پس این که این ادبیاتی که در این روایات به کار برده شده است گاهی تعبیر به رأی است، گاهی تعبیر به قیاس است، گاهی تعبیر به تظنی هست، این نشان می‌دهد که این‌ها کانه یک معنا دارند. علاوه بر این که در بعضی روایات هم اصلاً کلمه قیاس در آن روایات عامه مقترن است به رأی و این‌ها که معنای رأی هم همان... در آن روایات به معنای همان رأی ظنی و غیرقطعی آمده. «وثانیاً آنه قد سَمی القیاس فی بعض تلك الأخبار بالعمل بالرأی» اصلاً قیاس نامیده شده است در همان اخبار به عمل به رأی، یعنی داری به رأیات عمل می‌کنی که رأی هم به همان معنای حدس ظنی و گمانی خود انسان است. یا به این معنا اصلاً نامیده شده «أو اقترن به» یا این که در کنارش ذکر شده که این باعث می‌شود که احتمال داده بشود عطف تفسیری است و همان را می‌خواهد بیان بکند. «فالمقصود به ما كان من قبيل الأخذ بالرأی» پس مقصود به قیاس آن قیاسی است که از قبیل أخذ به رأی و امثال این‌ها باشد. «فلا یعمّ ما نحن فیه» که این جا اخذ به رأی خود انسان و گمان خود انسان و عقیده خود انسان نیست بلکه در مانحن فیه همان طور که گفتیم بر پایه یقین است، بر پایه اطمینان است. «فإنه من قبيل العمل بالقطع» در آن مواردی که همه مقدمات به قطع و؟؟؟ «أو الظهور اللفظی مثلاً» در جایی که گفتیم یک دلالت لفظیه‌ای وجود داشته که این ظن معتبر است که خود شارع دارد به دلالت التزام بیان می‌کند. پس در موارد اولویت یا ظهور لفظی وجود دارد که خب خود شارع دارد بیان می‌کند و یا این که اگر ظهور لفظی وجود ندارد آن مقدمات و آن ارکان چون به یقین برای ما ثابت شده یا به اطمینان، پس بنابراین ما قطع و اطمینان پیدا می‌کنیم، رأی خودمان نیست، گمان خودمان نیست. پس بنابراین به اخبار عامه نمی‌توانیم برای عدم حجیت قیاس اولویت استناد کنیم و استدلال کنیم.

خب «و منها ما رواه» از این جا شروع می‌شود در آن روایات خاصه‌ای که در خصوص قیاس اولویت وارد شده و نهی شده و ردع شده. که ان شاء الله برای جلسه بعد. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

## جلسه ۴۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین.

بحث در دلیل قائلین به عدم حجیت قیاس اولویت بود که این بزرگواران به دو طائفه از روایات استدلال کردند. طایفه اولی همان روایاتی بود که به نحو مطلق یا عموم از عمل به قیاس نهی فرموده است که بیان شد و پاسخ داده شد.

طایفه دوم، اخبار و روایاتی است که در خصوص قیاس اولویت وارد شده، دیگه اطلاق و عموم نیست، در مورد قیاس اولویت وارد شده و نهی فرموده. از این طایفه دوم هم بعضی از آن روایات را نقل فرمودیم.

«و منها» یعنی یکی از آن اخبار و ادله «ما رواه أحمد بن علی بن ابي طالب الطبرسی فی الاحتجاج عن ابي عبد الله ع انه قال لابی حنیفة فی احتجاجة علیه فی ابطال القیاس».

«آنه» یعنی ابا عبدالله علیه السلام فرمودند به ابوحنیفه در احتجاج و استدلال فرمودن شان بر علیه ابوحنیفه در مورد ابطال قیاس که ابوحنیفه عامل به قیاس بود. به حسب این نقل فرمود «أیما أعظم عند الله القتلُ أو الزنا» کدام یک بزرگتر و عظیم تر است نزد خدای متعال. قتل یا زنا؟ کدام بزرگ تر و عظیم تر است از نظر گناه و معصیت؟ «قال بل القتلُ» ابوحنیفه گفت قتل. «فقال ع فكیف رضى فی القتلِ بِشاهدينِ و لم یرض فی الزنا إلا بأربعة» حضرت فرمود که اگر این چنین است که تو می گویی و احکام براساس این اولویت ها و این قیاس ها قرار دارد پس چگونه راضی شده است خدای متعال در قتل و در اثبات قتل به دو شاهد، ولی راضی نشده است در مورد زنا مگر به چهار شاهد. خب اگر زنا بالاتر است، عظیم تر است باید در مورد زنا.... اگر قتل عظیم تر است و بالاتر است باید در مورد قتل به چهار شاهد راضی بشوند نه در مورد زنا. «ثم قال» سپس باز حضرت به حسب این نقل فرمود «الصلاة أفضل أم الصیام» نماز در اسلام افضل است یا روزه؟ «قال بل الصلاة» ابوحنیفه گفت نماز. «قال بل الصلاة أفضل قال ع فیحب علی قیاس قولک علی الحائض قضاء ما فاتها من الصلاة فی حال حیضها دون الصیام و قد أوجب الله علیها قضاء الصوم دون الصلاة» حضرت فرمودند که براساس قیاس سخن تو و رأی تو باید لازم باشد بر حائض قضاء آن چه که از

نمازهایش انجام نشده و فوت شده از او در حال حیض، که دستور شرع این است که در حال حیض نماز ساقط است. خب باید بعداً قضا کند. نه صیام را که در شرع وارد شده قضاء صیام لازم است ولی صلات قضاء ندارد. باید این برعکس آن باشد. و حال این که «قَدْ أُوجِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا قِضَاءَ الصَّوْمِ دُونَ الصَّلَاةِ ثُمَّ قَالَ» بعد حضرت به حسب این نقل مثال دیگری را و مورد دیگری را بیان فرمودند «ثُمَّ قَالَ لَهُ الْبَوْلُ أَقْدَرُ أَمْ الْمَنِيُّ» آیا قذارت و کثافت بول بیشتر است یا منی؟ «فَقَالَ الْبَوْلُ أَقْدَرُ» او جواب داد که بول اقدر است. حضرت فرمود «فَقَالَ يَجِبُ عَلَيَّ قِيَاسُكَ أَنْ يَجِبَ الْغُسْلُ مِنَ الْبَوْلِ دُونَ الْمَنِيِّ» و حال این که «وَقَدْ أُوجِبَ اللَّهُ تَعَالَى الْغُسْلَ مِنَ الْمَنِيِّ دُونَ الْبَوْلِ» که «الحديث» یعنی حدیث ادامه دارد. حالا این بخش را این جا نقل کرده.

«و قَرِيبٌ مِنْهَا» نزدیک از همین روایت است از نظر مضمون و مفاد «ما رواه ثقة الاسلام» یعنی کلینی رضوان الله عليه که به این لقب مشهور است پیش محدثین و علما به ثقة الاسلام، یعنی کسی که اسلام و مسلمین به او اعتماد دارند. «عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ» سند سند خوبی است «قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ الْحَائِضُ تَقْضِي الصَّلَاةَ قَالَ لَا قُلْتُ تَقْضِي الصَّوْمَ قَالَ نَعَمْ» حسن بن راشد به حسب این نقل می گوید که خدمت امام صادق سلام الله عليه عرض کردم آیا حائض نمازش را قضا می کند؟ نمازی را که در ایام حیض نخوانده و نباید بخواند؟ حضرت فرمود نه. عرض کردم روزه ای را که مثلاً در شهر رمضان روزه ای را که نگرفته باید قضا کند؟ «قال نعم» حضرت فرمود بله. «قُلْتُ مِنْ أَيْنَ جَاءَ هَذَا» به صورت تعجب، عرض کردم که این مطلب از کجا آمده و حال این که با توجه به این که نماز مهم تر است، ستون دین است، عمود دین است، آن باید قضا بخواند ولی شما می فرمایید صوم قضا دارد ولی صلات قضا ندارد. «قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسُ.» حضرت فرمود اول کسی که در عالم قیاس کرده و براساس قیاس دآوری کرده ابلیس است که وقتی خدای متعال فرمود که بر آدم سجده کنید، او امتناع ورزید و گفت «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» من را از نار آفریدی او را از خاک آفریدی و چون منشأ من نار است من بالاتر هستم. پس بنابراین من نباید به او سجده کنم.

صاحب وسائل رضوان الله عليه بعد از این که این روایت را ذکر فرموده است. فرموده «و قال صاحب الوسائل رحمه الله في كتابه به صدد الاستدلال بهذه الرواية على نفى القياس» در جایی که در صدد استدلال به این روایت شریفه است برای نفی قیاس حتی قیاس اولویت، این جور فرموده صاحب وسائل: «فيه بطلان القياس» یعنی در این حدیث، بطلان قیاس استفاده می شود «حتى قیاس الأولوية» چون خب همین است دیگر، مورد این ها قیاس اولویت است.

«و قد تقدم نظائر و يأتي له نظائر كثيرة» بعد فرموده نظائر این روایت در ابواب گذشته گذشت و در ابواب آینده هم و کتاب‌های آینده هم که در وسائل هست خواهد آمد. این دو روایت از روایاتی که در مورد قیاس اولویت وارد شده و حضرت نهی فرمودند و ردع فرمودند و بیان فرمودند که این قیاس درست نیست و باطل است و صحیح نیست.

خب قبل از این که بعضی روایات دیگر را هم بیان بفرمایند، از این دو روایت پاسخ می‌دهند. می‌فرمایند به این که اولاً آن روایت احتجاج از نظر سند اعتبار ندارد چون مرحوم طبرسی قدس سره به نحو مرسل روایت را نقل فرموده. فرموده «و فی روایة آخری» بعد از این که یک روایتی ذکر فرموده، بعد فرموده «و فی روایة آخری» این جور وارد شده و سند خودش را تا امام صادق اصلاً بیان نفرموده، پس روایت مرسل می‌شود و آن هم مرسلی است که خودش اسناد به امام صادق نداده یعنی به اصطلاح مرسل جزمی نیست چون اگر مرسل جزمی بود یعنی بزرگانی مثلاً که مثل صدوق، مثل طبرسی و امثال آن بزرگوار مثل مفید، مثل شیخ طوسی یک مبنا این است که اگر روایتی را به نحو جزم به معصوم علیه السلام نسبت بدهند بگویند قال الصادق، قال الباقر، قال رسول الله صلی الله علیه و سلم و این‌ها حجت است، مرحوم شیخ بهایی، مرحوم امام و در بعضی از موارد مرحوم آقای خوبی قدس سرهم این‌ها این جور نقل ارسالی را که به نحو جزم شخص نسبت می‌دهد حجت می‌دانند. این و البته مشهور هم شاید این است که فرقی بین ارسال جزمی و غیرجزمی نیست، هر دو حجت نیست. حالا در این جا حتی ارسال هم به نحو جزمی نیست که ما روی آن مبنا بتوانیم بگوییم حجت است. پس آن روایت اولی که احتجاج باشد از نظر سند قابل استناد نیست. حالا اگر از این هم صرف نظر بکنیم که باید صرف نظر هم بکنیم چون همان طور که در پاورقی ذکر شده این روایت احتجاج فرموده شده «و قدر ورد بهذا المضمون روایات آخری» روایات دیگری هم به این مضمون وارد شده و بنابراین حالا اگر این سندش تمام نباشد آن روایات دیگر تمام باشد کفایت می‌کند، علاوه بر این که ممکن است در اثر استفاضه و تعاضد این روایات یکدیگر را، اطمینان به صدور پیدا بشود. اشکال مهم اشکال دلالی است که هم در این روایت احتجاج و هم روایت بعد و روایات دیگری که قریب به همین مضمون را دارا هستند داده می‌شود و آن این است که در این روایات گفته شده است که قتل اعظم است، یا صلوات افضل است از صوم. این قتل اعظم است از زنا یا صلوات افضل است از صوم یا بول اقدر است از منی. اشکال این است که خب مورد این روایات با قیاس اولویت تطبیق نمی‌کند چون ما در قیاس اولویت گفتیم، قیاس اولویت در جایی است که علت موجود در اصل به نحو اقوی و آكد در فرع وجود داشته باشد و در این موارد چنین مطلبی ثابت نیست چون مجرد این که صلوات

افضل است یا قتل اعظم است یا بول اقدر است این افعال التفضیلها ملازمه ندارد با این که آن چه که علت است در اصل به نحو اقوی در فرع وجود دارد، چون ممکن است علت در اینها برای حکم امری باشد که افضل بودن و اعظم بودن و اقدر بودن آن اصل موجب شدت و اقواییت علت نشود و بلکه امر آخری وجود داشته باشد که آن موجب اقواییت علت در اصل می شود که در فرع وجود ندارد. مثلاً خب نماز افضل است از روزه، درسته اما این باعث نمی شود که آن علتی که باعث شده است امر به قضا صوم بشود آن به نحو آكد و اقوی در مورد صلات وجود داشته باشد. برای این که ممکن است ولو این که نماز افضل است اما مصلحت آن قابل استیفاء در این موارد نباشد ولی صوم قابل استیفاء است از این جهت شارع نسبت به صوم آن مصلحت فائده چون قابل استیفاء هست امر فرموده به قضا ولی در مورد صلات با این که افضل است اما یک سنخ مصلحتی را دارد که قابل استیفاء در خارج وقت و بعد القضا نیست فلذا امر فرموده. و یا این که ممکن است در مورد فرع یک مانعی وجود داشته باشد یا یک مزاحمی وجود داشته باشد مثلاً در همین مثال صوم رمضان را فرموده است باید قضا کنی اما صلات را فرموده، چرا؟ چون صلات در اثر ابتلاء فراوان به آن هر روز چند بار بخواهد قضای اینها واجب باشد یک تعسر و دشواری دارد و این دشواری و تعسر ممکن است موجب فرار مکلفین از تکالیف بشود، یک تنفیری برای آنها ایجاد می شود و لذا شارع... ولی صوم خب در هر سال یک بار است از این جهت ممکن است این تراحم باعث بشود که شارع قضاء صوم را بر حائض واجب بفرماید ولی قضا صلوات را بر او واجب نفرماید. پس بنابراین در این موارد این جور نیست که اولویت وجود داشته باشد و آن شرایط و ارکان اولویت وجود داشته باشد. بله به زعم ابوحنیفه و امثال آنها که بدون توجه به شرایط، آنها قیاس می کردند حضرت طبق آن بیان آنها و عملکرد آنها نهی می فرمود و ردع می فرمود، می فرمود باطل است و آن که آنها انجام می دادند در این موارد و عملکرد آنها در این موارد منطبق با قیاس اولویت نیست پس بنابراین با این روایات نمی توانیم استفاده کنیم که امام علیه السلام قیاس اولویت را باطل دانستند و از آن ردع فرمودند.

«و فيه مضافاً الى عدم تمامية ما في الاحتجاج سنداً» از حیث سند تمامیت ندارد و حجیت ندارد «لگونه مرسل» به خاطر بودن آن ما فی الاحتجاج مرسل «من دون اسناد جزمی» بدون این که صاحب احتجاج اسناد جزمی داده باشد که عرض کردم این اشاره به آن مبنا است و البته این اشکال را عرض کردم اشکال مهمی نیست به خاطر همین که گفته شد «قد ورد بهذا المضمون روایات أخرى» باید آن روایات دیگر را هم ملاحظه کرد اگر سند همه ناتمام باشد

بله و یا جوری نباشد که تعاضد کنند و استفاضه پیدا کند که موجب اطمینان شود. حالا «مضافاً بعدم تمامية» آن روایت «أنه لا يتم دلالتهما على المدعى» دلالت هر دو روایت؛ هم روایت احتجاج و هم روایت کافی، دلالت این دو تا بر مدعا تمام نیست. چرا؟ «إذ عرفت أن المعتبر في الأولوية أن تكون علة الحكم في الفرع أقوى من علة الحكم في الاصل» ما در اولویت لازم داریم که علت حکم در فرع اقوی باشد از همان علت در مورد اصل، حالا یا خود نفس علت اقوی باشد یا علیتش اقوی باشد همان طور که قبلاً گفته شد. «و مجرد افضلية فعل كالصلاة أو اعظمية قبحة» یا بالاتر بودن و بزرگتر بودن زشتی آن مانند زنا نسبت به قتل «أو اقدرية شيء كالبول» یا اقدر بودن و کتیف تر بودن یک شیء ای همانند بول که در مثال دیگر حضرت بود و امثال ذلك که اقبح باشد مثلاً و این جور افعال و تفضیل ها این «غير ملازم لأقوابية العلة» افضل و اقدر و اعظم و امثال این افعال التفضیل ها ملازمه ندارد با اقوابیت علت موجود در اصل در فرع، ممکن است فرع افضل باشد اما آن علتی که در اصل بوده آن جا اقوی نباشد. ممکن است اقدر باشد اما آن علتی که در اصل بوده در این فرع اقدر وجود نداشته باشد و هكذا. «لإحتمال كون العلة» چرا ملازمه ندارد؟ به خاطر احتمال بودن علت حکم در اصل، امری که نبوده باشد مثل افضلیت در فرع، دخیل در اقوابیت آن. «دخیل» غلط است. «دخیلاً» چون خبر لایکون است. «لا يكون مثل الأفضلية دخیلاً فی اقوابيته» ممکن است افضل بودن فرع باعث نشود که آن علتی که در اصل وجود داشته در فرع اقوی باشد یا خودش یا علت آن. چه جوری باعث نمی شود و دخیل ممکن است نباشد در اقوابیت آن؟ «بأن كان امکان استيفاء الملاك في وجوب القضاء مثلاً مؤثراً في ايجابه» به این که بوده باشد امکان استيفاء ملاک و به دست آوردن ملاک در وجوب قضاء از باب مثال حالا وجوب قضا را داریم می گوئیم، حالا در آن جا وجوب غسل، در آن جا وجوب قبول شهادت. در هر جایی به تناسب خودش. ممکن است استيفاء ملاک در وجوب قضا از باب مثال مؤثر باشد در ايجاب قضا. اگر قضای صوم را واجب کردند که اصل است، به خاطر این که امکان دارد آن مصلحتش استيفا بشود، مصلحت فوت شده. اما ممکن است در باب صلات، چون این ها تعبدی است ما اطلاع نداریم. اما در باب صلات ممکن است پیش شارع آن مصلحت قابل استيفا نباشد. پس علت در مورد اصل که صوم باشد این است که مصلحت قابل استيفایی در آن جا وجود دارد و همان مصلحت ولو در مورد فرع وجود داشته باشد اما به یک شکلی است که قابل استيفا نیست. «و لم يمكن استيفائه في الافضل» اما استيفا آن ملاک ممکن نباشد در افضل، یا اگر استيفا ممکن است اما «زاحمه امرٌ كتعسره لكثرة الإبتلاء به» اما مزاحمت می کند با آن امر دیگری مانند تعسر و دشواری آن. چرا تعسر و دشواری دارد؟ «لكثرة الإبتلاء به» چون ابتلاء به آن فراوان است. گاهی یک مره ممکن است در یک ماه دو



بار برای مدت زیاد حائض بشود و حالا همه این‌ها را بخواهد قضا کند، در وقتی که نمازهای دیگر هم به گردن او واجب است قضای آن نمازها را هم می‌خواهد بخواند و همیشه این، هر سال، هر ماه می‌تکرار می‌شود، می‌شود موجب ملالت می‌شود. شاید شارع می‌بیند این چینی است ولو این که ملاک قابل استیفا است اما مزاحمت چون با چنین چیزی می‌کند در مورد صلاتی که افضل است از صوم قضا را واجب نمی‌فرماید ولی در مورد صوم واجب می‌فرماید چون چنین مانعی و مزاحمی در مورد صوم وجود ندارد.

«منها» خب این دو روایت از این طایفه. روایت سومی را هم... سوم و چهارمی را هم... یا سومی را هم در این باب باز ذکر می‌فرمایند «و منها صحیح ابان الوارد فی دية اصابع المرأة» که سند این معتبر است؛ صحیح ابان که وارد شده است در دیه اصابع و انگلستان مرأه. که «رواه محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه و محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبان بن تغلب» که فضل بن شاذان و ابراهیم هاشم جميعاً از ابن ابی عمیر، ایشان هم از عبدالرحمن بن الحجاج، ایشان هم از ابان بن تغلب این روایت را نقل کرده که «قال» ابان بن تغلب فرموده است که «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ قَطَعَ إِصْبَعًا مِنْ أَصَابِعِ الْمَرْأَةِ كَمْ فِيهَا» چه می‌فرمایید در باره مردی که بریده است انگشتی از انگستان مرأه را، چه مقدار در این اصابع از دیه موجود است؟ «قَالَ عَشْرٌ مِنَ الْإِبِلِ» ده تا شتر. «قُلْتُ قَطَعَ اثْنَيْنِ قَالَ عِشْرُونَ» عرض کردم که دو تا انگشت را از مرأه بریده، حضرت فرمود بیست تا شتر. «قُلْتُ قَطَعَ ثَلَاثًا» عرض کردم که سه انگشت را بریده «قَالَ ثَلَاثُونَ قُلْتُ قَطَعَ أَرْبَعًا» عرض کردم که چهار انگشت را بریده «قَالَ عِشْرُونَ» در مورد چهار تا فرمود بیست تا. «قُلْتُ سُبْحَانَ اللَّهِ» عرض کردم سبحان الله، سبحان الله در مقام تعجب گفته می‌شود در مواردی. «يَقْطَعُ ثَلَاثًا فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ» سه انگشت را می‌برد می‌فرماید که سی شتر باید بدهد «وَيَقْطَعُ أَرْبَعًا» چهارتا انگشت را می‌برد که باید دیه بالاتری داشته باشد اما می‌فرماید که «فَيَكُونُ عَلَيْهِ عِشْرُونَ إِنَّ هَذَا» این مطلب که در سه انگشت سی ابل هست و در چهار انگشت بیست تا است «كَانَ يَبْلُغُنَا وَ نَحْنُ بِالْعِرَاقِ» این مطلب به ما می‌رسید مثلاً از ناحیه از شما نقل می‌کردند، از ناحیه ائمه برای ما نقل می‌کردند «فَنَبْرَأُ مِمَّنْ قَالَهُ» ما براءت می‌جستیم از کسی که چنین حرفی را بزند «وَقَوْلُ الَّذِي جَاءَ بِهِ شَيْطَانٌ» و می‌گفتیم کسی که این حرف را آورده شیطان است، این حرف ائمه نیست، این حرف اسلام نیست. «فَقَالَ مَهْلًا يَا أَبَانَ هَكَذَا حَكَمَ رَسُولُ اللَّهِ ص» یعنی آهسته باش، تانی کن ای ابان این حکم رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است. «إِنَّ الْمَرْأَةَ تُقَابِلُ الرَّجُلَ إِلَى ثُلْثِ الدِّيَةِ» زن مشارکت می‌کند با مرد تا ثلث دیه، تا ثلث دیه،

دیه زن همانند دیه مرد است. «فَإِذَا بَلَغَتِ الثُّلُثَ رَجَعَتْ إِلَى النِّصْفِ» وقتی به ثلث رسید دیگه، مازاد بر ثلث شد باز می‌گردد به نصف. «يَا أَبَانَ إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ وَالسُّنَّةُ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَّ الدِّينِ». ای ابان تو مرا اخذ به قیاس کردی و با قیاس خواستی با ما من محاجه و گفتگو کنی و حال این که سنت و احکامی که جعل شده به واسطه سنت و شریعت زمانی که قیاس بشود و با این سنجش‌ها بخواهد مقایسه بشود و پذیرفته بشود و محک زده بشود «محق الدین» دین هلاک می‌شود و از بین می‌رود «و رواه الشيخ بإسناد عن الحسين بن سعيد» مرحوم شیخ طوسی هم همین روایت را روایت فرموده به اسناد خودش از حسین بن سعید عن محمد بن ابی عمیر. و هم چنین «و رواه الصدوق بإسناد عن عبدالرحمن بن الحجاج مثله».

خب تقریب استدلال به این روایت هم روشن است، فرمود که «فتقریب الإستدلال به أن ثبوت الثلاثین ابلاً بقطع الثلاث من الاصابع موجبٌ لثوبتها بقطع الأربع منها بالأولوية القطعية» ثبوت سی شتر به سبب قطع سه انگشت از مرأه این به اولویت قطعیه موجب می‌شود برای ثبوت همان سه تا لااقل به قطع چهارتا از آن. دیگه سه تا حتماً باید قطع چهار تا باشد چون چهار انگشت را بریدن این آکد است از ضربه و ضرری که به مرأه وارد می‌شود تا سه تا. همان طور که «کما استیقن به ابان» همان طور که یقین پیدا نموده است به این مطلب که ثبوت ثلاثین در سه تا موجب ثبوت آن ثلاثین است در چهارتا، به این مطلب، ابان هم استیقان پیدا کرده بود فلذا خلاف این را که شنید گفت که این «ما جاء به الشيطان» است. خب با این که این جوری است و این اولویت وجود دارد «و قد ردع عنه الامام عليه السلام» امام از این مطلب ردع فرمود «و سماه بالقياس الماحق للدین» و اسمش را این کار را حضرت قیاس گذاشتند آن هم قیاسی که از بین برنده و ماحق دین است. «و منها قد ادعی أنه نصٌ صریحٌ فی نفی قیاس الأولوية» چون چنین مطلبی از این روایت به طور وضوح استفاده می‌شود که امام ردع فرمود، و منها که امام از این مطلب ردع فرموده، ادعا شده در کلمات بعضی از بزرگان مثل ظاهراً سید نعمت الله جزائری رضوان الله علیه در کتاب منبع الحیات، فرموده این روایت نص صریح است در نفی قیاس اولویت که اطلاق و این‌ها نیست، ظهور هم نیست حتی، نص است. چون خیلی واضح است که اولویت در این جا وجود دارد و حضرت ردع فرموده.

«و فيه أنه يمكن أن يقال إن المراد من القياس في قوله إنك أخذتني بالقياس هو تقويم الاحكام الشرعية بالمدرکات العقلية من دون تعمق و احاطة بالجوانب المختلفة التي قد تكون دخيلة في الحكم» پاسخ این است که همان طور که بعداً خواهد آمد یکی از معانی قیاس و شاید معنای رائج در زمان ائمه علیهم السلام؛ امام صادق و امام باقر سلام الله

علیهما این بوده است که ما با مدرکات عقلی خودمان آن هم مدرکات بشری و مدرکاتی که همه جوانب مطلب در آن ملاحظه نشده و گمانی و ظنی است بخواهیم احکام الهی را ارزش گذاری کنیم، صحت و سقم آن را داوری کنیم به واسطه این جور امور ظنی و رأیی نه این که حکمی را از شارع در جایی می بینیم علتش را هم یقین پیدا می کنیم، کشف می کنیم، احراز می کنیم به طرق صحیح و بعد می بینیم آن علت در جای دیگر هم وجود دارد عین آن علت و هیچ مانع و مزاحم و چیزی هم وجود ندارد این جا بگوییم که یا به اولویت وجود دارد، به اقواییت وجود دارد. این نیست معنای قیاس «إنک اخذتني بالقياس» که مورد بحث ما این است. این قیاسی که این جا حضرت می فرماید «اخذتني بالقياس» این است که خواستی راجع به یک حکم شرعی داوری بکنی بدون این که... با مدرکات عقلی و ظنی خودت و مدرکاتی که درست توجه به همه جوانب مطلب در آن نشده و حالا توضیح خواهیم داد که چرا این کار ابان در حقیقت به طور غافلانه باید گفت به این نحو بوده «و فيه أنه يمكن أن يقال إن المراد من القياس في قوله عليه السلام إنك اخذتني بالقياس هو تقييم الأحكام الشرعية» ارزش گذاری احکام شرعی است به سبب مدرکات عقلیه بدون تعمق و ژرف نگری و احاطه به جوانب مختلفه ای که «قد تكون دخيلة في الحكم» جوانب مختلفی که گاهی ممکن است این ها دخالت در حکم داشته باشند. با غفلت از این ها «و إن هذا المعنى هو احد المعنيين الراجحين للقياس في عصور الصادقين عليهما السلام» و این معنا یکی از دو معنایی است که رائج بوده است برای قیاس در عصور صادقین علیهما السلام که یک معنا همان است که علت موجود در اصل و در فرع را ببینیم و یک معنا هم این است که نه بدون این که آن را با احکام دیگر مقایسه کنیم خودش را مد نظر قرار بدهد و داوری می کند که این حرف درست است یا درست نیست، این حکم درست است یا درست نیست. «كما يأتي في الفصل السابق و كأن الوجه في اطلاق الامام عليه السلام القياس بهذا المعنى على ما صنعه الأبان امران» و گویا علت و وجه در اطلاق امام علیه السلام، قیاس به این معنا را که یعنی تقییم احکام بدون تعمق، بدون ژرف نگری، بدون توجه به جوانب مختلف، قیاس به این معنا را بر کار ابان، حضرت سلام الله علیه اطلاق فرمودند و فرمودند «اخذتني بالقياس» با این محاجه ای که با من کردی، با این سخنی که با من گفתי دو امر باشد. «الأول إن نفس وجود هذا الحكم في الشرع و تصريح الامام المعصوم عليه السلام به يكشف عن توفر مصالح الخفية أو تراحمات واقعية فلا يتطاح لأبان مثل هذا التقييم الفاسد» اول این است که خود این که این مطلب را دارد مستقیماً از امام می شنود یا به طریق صحیح و معتبر، آدم های ثقات دارند از امام معصوم نقل می کنند. خب وقتی مطلبی را امام معصوم دارد بیان می فرماید و از ناحیه او به ما می رسد این موجب می شود که ما به نحو اجمال لا اقل علم پیدا بکنیم که یک جهاتی وجود دارد که باعث این

حکم شده. خود صدور آن از طرف شارع و امام معصوم که حکیم است و خطا نمی‌کند و معصوم است، خود این کشف می‌کند از این که معلوم می‌شود یک جهات عمیقی وجود دارد، یک ابعاد مختلفی وجود دارد که به حسب مجموع وقتی ملاحظه بشود حکم باید همین باشد که فرموده شده است. پس حضرت می‌خواهد بفرماید که با توجه به این که ما گفتیم، از من شنیدی یا از من نقل شده است، یا از معصومین نقل شده است به سند معتبر، و یا احتمال می‌دهی که حتی این راوی دارد درست می‌گوید، پس احتمال این که شاید یک جهاتی در آن باشد در ذهن شما باید بیاید و وقتی آمد دیگه نباید به طور جزم رد بکنی و بگویی این درست نیست. این یک جواب.

جواب دوم این است که باز ما در شرع یک قانون داریم که همان امام علیه السلام به آن اشاره فرمود که دیه مرأه تا ثلث با مرد مشترک است و از ثلث به بالا، بعد از ثلث به بالا برمی‌گردد به نصف. این یک قانون شریعت است، خب با این قانون که وقتی قانون شریعت شد معلوم می‌شود براساس یک مصالح و حکمی است که شارع این را به طور مطلق قرار داده است پس بنابراین باز این اولویت درست نیست دیگه که شما بگویید وقتی که در سه تا سی ابل بوده است در چهارتا حتماً سی ابل باید باشد. می‌فرماید که «الأول» آن دو امر اولش این است «إن نفس وجود هذا الحكم فی الشرع» و تصریح امام معصوم علیه السلام به این حکم کشف می‌کند از فراهم بودن مصالح خفیه و پنهان «أو تراحمات واقعية» یا وجود یک تراحمات واقعی مثل آن تراحمی که گفتیم عسر ایجاد می‌کند، چه ایجاد می‌کند که... «فلا یتاح» کشف می‌کند که یک چنین چیزهایی در واقع وجود دارد «فلا یتاح لأبان مثل هذا التقییم الفاسد» پس مقدور نمی‌شود برای ابان و مهیا نمی‌شود برای ابان مثل این سنجش و قیمت‌گذاری و ارزش‌گذاری فاسدی که انجام داد. با توجه به این مطلب، زمینه برای چنین مطلبی برای ابان محقق نمی‌شود.

«الثانی: إن هذا الحكم هو مقتضى قانون کلی فی الشریعة طبق المصالح» این حکم مقتضای یک قانون کلی، وجود یک قانون کلی در شریعت است که آن قانون کلی هم طبق مصالح قرار داده شده که «نبه علیه الامام علیه السلام» که امام علیه السلام بر این قانون کلی در کلام‌شان همان طور که خواندیم تنبیه فرمودند و آگاهی دادند. «و قد غفل عنه ابان» ابان از این قانون کلی غفلت ورزیده، چرا؟ لتسرع الی القضاء» به خاطر تسرع و سرعت ورزیدن او به داوری کردن، بدون این که درست تأمل بکند بیاندیشد، زود تسرع فرموده به این که قضاوتی را داشته باشد. «لتسرع الی القضاء فی مثل هذا الامر الهام» به داوری کردن در مثل این امر مهم و با اهمیت. «و هذا القانون» آن قانون چیه؟ این است که «أن المرأه تعاقل الرجل» تعاقل این جا یعنی تشارک، «تعاقل الرجل الی ثلث الدية و رجوع الی النصف بعد

البلوغ» به ثلث. این یک قانون است. خب این قانون وقتی در شریعت پذیرفته شده و اطلاع از آن داری، خب براساس آن این روایت هم توجیه می‌شود و معنا می‌شود و تطبیق همان قانون و قاعده است در حقیقت، بنابراین دیگه تأبی کردن از آن و گفتن این که این ما جاء به الشیطان است و یا سخت بودن پذیرفتن آن دیگه وجهی ندارد. خب این بحث قیاس اولویت هم پایان یافت ان شاء الله و در فصل چهارم می‌شویم که بحث مناسبت حکم و موضوع هست. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

## جلسه ۵۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین.

### «الفصل الرابع: مناسبة الحكم و الموضوع»

یکی دیگر از اسباب تعدیه حکم من موضوع الی موضوع آخر و هم چنین از اسباب تضییق دائره موضوع، عبارت است از مناسبت حکم و موضوع. اباحت راجع به این سبب هم در ضمن چهار مطلب بیان فرمودند. مطلب اول راجع به تعریف مناسبت حکم و موضوع هست. مناسبت حکم و موضوع این طور تعریف شده. مناسبت بین حکم و موضوع عبارت است از یک حالت ملائمت و هماهنگی و جور آمدن موضوع و حکم. ممکن است موضوع دارای انقساماتی، احوالی باشد و حکم هم همین جور. کدام بخش از این موضوع و در چه حالتی و در چه قسمی با چه حالت و فرضی از حکم تناسب دارند، ملائمت دارند، جور در می‌آیند، هماهنگ هستند، این هماهنگی، تناسب، ملائمت، در حقیقت یک قرینه‌ای است که مشخص می‌کند برای ما که مقصود از موضوع در واقع چیست، علیرغم آن چه که در ظاهر عبارت است و خصوصیاتش در ظاهر عبارت مشخص نیست اما این تلائم مشخص می‌کند که موضوع واقعی چیست یا آن مراد از حکم در واقع چیست. حالا این ملائمت ممکن است یک ملائمت عرفی باشد به

حسب اذهان عرف، یا ممکن این ملائمت یک ملائمت عقلی باشد که مُدرک آن عقل است و این ملائمت گاهی دائره موضوع را مشخص می‌کند که موسّع است یا مضیق است. این ملائمت گاهی دائره حکم را روشن می‌کند و مراد از حکم که وجوب است، استحباب است یا کراهت است یا تحریم است مثلاً روشن می‌کند. یا گاهی اباحه و گاهی خصوصیت‌های دیگر را ممکن است برای ما روشن بکند؛ تناسب حکم و موضوع. مثلاً نحوه دخالت عنوانی که در موضوع وجود دارد... در حکم و آیا مقوم است، معرف است و امثال این امور که در ضمن مباحثی که می‌آید و مطالبی که گفته می‌شود این جوانب روشن خواهد شد.

«الفصل الرابع: مناسبة الحكم و الموضوع من جملة ما يستند اليه في تعدية الحكم من موضوع الى آخر أو تضيقه مناسبة الحكم و الموضوع»

از زمره اسبابی که استناد می‌شود به آن‌ها در تعدیه و سرایت دادن حکم از یک موضوعی به موضوع دیگر یا تضیق موضوع، موضوعی که در ظاهر عام است به واسطه تناسب مضیق می‌شود. از جمله این اسباب مناسبة الحكم و الموضوع است.

«و اليك تفصيل البحث» از این مناسبت در ضمن مطالبی. «المطلب الأول تعريف مناسبة الحكم و الموضوع، هي» این مناسبت «ملائمة عرفية أو عقلية واضحة بين الحكم و الموضوع (که) يتضح بها» به این ملائمت عرفیه یا عقلیه، خصوصیت موضوع واقعی. موضوع واقعی یعنی آن که در واقع به نفس الأمر پیش مولی و در واقع موضوع است، علیرغم این که ممکن است در ظاهر دلیل آن خصوصیت بیان نشده باشد و واضح نشده باشد. «أو الحكم» یا خصوصیت حکم که آیا وجوب است؟ استحباب است؟ اباحه است؟ کراهت است و چی؟ «أو حیثية أخرى مربوطة بهما» یا یک جهت دیگری که مربوط به موضوع یا حکم است. که حالا این‌ها موضوعاتش را تفصیلاتش در ضمن اباحت خواهد آمد. پس مناسبت یعنی چنین ملائمت و سازگاری و جور آمدنی که در پرتو آن و به قرینیت آن، این امور واضح می‌شود که موضوع... خصوصیت موضوع واضح می‌شود، گاهی خصوصیت حکم واضح می‌شود، گاهی جهات دیگری که مربوط به حکم و موضوع است غیر از حیث تضیق و توسعه روشن می‌شود.

حالا این که گفتیم ملائمت عرفیه یا عقلیه، عقلیه‌اش مثل این که مثلاً گفته می‌شود «زید واجب الوجود» خب این جا به تناسب موضوع که زید یک امر ممکن است و نمی‌شود واجب الوجود بالذات باشد عقلاً، می‌فهمیم که مقصود از

این واجب الوجود به تناسب این که موضوع برای این واجب الوجود زیدی است که ممکن است و امکان دارد، نه وجوب بالذات، می فهمیم که از این واجب الوجود، واجب الوجود بالغیر مقصود است، نه واجب الوجود بالذات و اگر گفتیم الله تعالی واجب الوجود، تناسب حکم و موضوع که موضوع در این جا الله تبارک و تعالی است و آن وجودش بالغیر نمی شود باشد به حکم عقل و وجوب ذاتی است، پس می فهمیم مقصود از واجب الوجود، واجب الوجود بالذات است. حیثیت آخری هم همان طور که اشاره کردم که به موضوع بر نمی گردد، به توسعه و تضییق آن، به این بر می گردد که دخالت موضوع، نحوه دخالت این موضوع مثلاً در حکم به چه نحو است که آثاری دارد که بعداً توضیح داده خواهد شد. این مطلب اول.

«المطلب الثانی: موارد اعمال المناسبة بین الحكم و الموضوع» این جهت را هم این جا خوب است به آن توجه کنیم. موضوعی که در این جا گفته می شود یعنی آن چیزی که حکم به آن مرتبط است، حالا ولو این که به حسب اصطلاح موضوع به آن معنا نباشد مثل شرایط، مثل موانع، گاهی به تناسب حکم می فهمیم که این شرط چیست؟ دایره شرط، خصوصیت شرط، تضییق و توسعه شرط را می فهمیم یا مانع همین جور است. این موضوعی که این جا گفته می شود اعم است از آن چه که در جاهای دیگر از موضوع اراده می شود.

«المطلب الثانی: موارد اعمال المناسبة بین الحكم و الموضوع»

مطلب دوم، مواردی است که مناسبت حکم و موضوع اعمال می شود و تطبیق می شود و براساس آن یکی از آن اموری که گفته شد تبیین می شود «إنَّ لإعمال مناسبة الحكم و الموضوع كما يُعلم من التعريف موارد كثيرة و المرتبط منها بالمقام و إن كان خصوص ما يعمل بتعدية الحكم أو تضيقه من موضوع الی آخر» می فرماید برای اعمال مناسبت حکم و موضوع همان طور که از تعریف روشن شد و دانسته شد، موارد فراوانی است، گاهی برای توسعه است، گاهی برای تضییق است، گاهی برای حیثت آخر است، گاهی موضوع با آن روشن می شود، گاهی حکم روشن می شود، گاهی حیثت دیگری از موضوع، گاهی حیثت دیگری از حکم غیر از آن چه که گفته شد روشن می شود. پس برای اعمال مناسبت حکم و موضوع، موارد فراوانی است و آن چه که مرتبط است از آن موارد به مقام و بحث ما اگرچه خصوص آن مواردی است که اعمال می شود برای سرایت دادن حکم از موضوعی به موضوع دیگر یا تضییق موضوع، الا این که «لکن ینبغی أن نبحت عن الموارد الأخری» غیر مورد تعدیه و تضییق ایضاً از آن ها هم بحث بکنیم «تتمیماً للبحث» برای این که بحث مان کامل بشود و جامع الاطراف باشد «لکثرة فائده» به خاطر این

که فائده این بحث هم فراوان است در فقه و حالا دیگه جای دیگر و مناسبی هم نیست که جداگانه بحث بشود، همین جا آن‌ها هم بحث می‌شود، اگرچه از صلب موضوع خارج است.

حالا آن موارد را بیان می‌فرماید. «المورد الأول» یعنی موارد اعمال مناسبت حکم و موضوع. «المورد الأول تحديد الموضوع من حيث التوسعة و التضييق» مورد اول که بیشترین کاربرد این مناسبت و این قرینه در آن جا هست این است که این مناسبت به کار گرفته می‌شود برای این که فهمیده بشود که آیا موضوع توسعه دارد یا نه، مضیق است؟ «اکثر ما تعمل فيه مناسبة الحكم و الموضوع تحديد الموضوع» مشخص نمودن موضوع است از حیث توسعه یا تضییق «و هو» و این تحديد موضوع و مشخص نمودن موضوع بر ضوء و بر قرینیت مناسبت حکم و موضوع «علی أنحاء ثلاث» به سه نحو است.

نحو اول این است که توسعه را می‌فهمیم. نحو دوم که تضییق را می‌فهمیم یعنی نحو اول این که خصوص توسعه فهمیده می‌شود. نحوه دوم این است که خصوص تضییق فهمیده می‌شود. نحوه سوم این است که نه، در یک موضوع هر دو مطلب به واسطه مناسبت حکم و موضوع فهمیده می‌شود؛ هم من ناحیه التضییق و من ناحیه التوسعة.

«الأول تحديد الموضوع بنحو التوسعة و ذلك كما قد يقال في البحث عن تعلق الخمس بالأرض التي اشتراه الذمی من المسلم من أن هذا الحكم لا يختص بالشراء بل یعم مطلق المعاوضة كالصلح بل مطلق النقل و لو بغير عوض كالهبة» یکی از مواردی که از همین مناسبت حکم و موضوع در فقه از آن استفاده شده در کلمات فقهاء، در بحث تعلق خمس است به زمینی که از ذمی.... زمینی است که ذمی از مسلم می‌خرد که در وسائل هم؛ کتاب الخمس، باب ۹ از ابواب ما يجب فيه الخمس، این روایات ذکر شده که الان از باب مثال یکی از آن‌ها را می‌خوانم.

«قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ أَيُّمَا ذَمِّيٌّ اشْتَرَى مِنْ مُسْلِمٍ أَرْضًا فَإِنَّ عَلَيْهِ الْخُمْسَ.» هر ذمی‌ای که خریداری کند از مسلمی زمینی را پس بر آن ذمی خمس هست. یا در روایت بعدش «الذمِّيُّ إِذَا اشْتَرَى مِنْ الْمُسْلِمِ الْأَرْضَ فَعَلَيْهِ فِيهَا الْخُمْسُ.» خب در این جا آیا این وجوب خمس اختصاص دارد به مواردی که ذمی از مسلم زمین را بخرد؟ اما اگر جور دیگری به نحو آخری مالک آن زمین شد مثل این که با مسلم مصالحه کردند یا مسلم به او هبه کرد و سایر أنحاء نقل آیا در این موارد دیگه وجوب خمس نیست؟ موضوع وجوب خمس فقط ارض مشتريات است، ارضی است که خریده شده از ناحیه ذمی از مسلم؟ یا موضوع اعم از این است؟ خب بسیاری از فقهاء این جا فرمودند



موضوع اعم است و فرمودند به تناسب حکم و موضوع که عرف برای بیع خصوصیتی نمی بیند، مقصود این است که این زمین وقتی از مسلم به دست ذمی منتقل می شود حالا به هر نحوی، مصلحت در این است که او باید تخمیس کند و شاید این یک سیاستی است که به کار گرفته می شود برای این که کمتر آن ها رغبت کنند در این که بیایند اراضی مسلمین را مالک بشوند چون می بینند باید یک پنجم آن را خمس بدهند.

«و ذلك كما قد يقال في البحث عن تعلق الخمس بالأرض التي اشتراه الذمي من المسلم» که آن «ما قد يقال» عبارت است از این که «أن هذا الحكم لا يختص بالشراء بل يعم» این حکم وجوب خمس شامل می شود «مطلق المعاوضة» همانند صلح بل مطلق نقل ولو معاوضه ای هم در کار نباشد مثل هبه غیر معوضه «و لو بغیر عوض بل مطلق النقل» همین که ارضی از مسلم منتقل شد به ذمی ولو به غیر عوض، مانند این که مسلم زمین را به ذمی بخشید. گفتند که آیا این حکم اختصاص دارد یا تعمیم دارد نسبت به همین موارد «رغم أن الوارد» یا «رغم یا رغم» این مثلثة الرء است. هر سه تا جایز است. «رغم أن الوارد فی لسان الدلیل خصوص الشراء» علیرغم این که آن چه که وارد شده در لسان دلیل خصوص شراء است همان طور که روایاتش را خواندم، اما علیرغم این مطلب گفته می شود موضوع عام است. چرا؟ «فإن مناسبة الحكم و الموضوع تقتضي الغاء الخصوصية عنه» مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می کند که خصوصیت شراء الغاء بشود «بحسب الفهم العرفی، بأن المدار نقل الأرض من المسلم الی الذمی کیف ما اتفق» مدار و ملاک نقل ارض است از مسلم به ذمی حالا به هر شکلی اتفاق بیفتد، به بیع اتفاق بیفتد، به صلح اتفاق بیفتد که در این ها معاوضه است یا مثلاً به هبه. «و التعبير بالشراء لا یكون إلا من أجل كونه فرداً و غالباً من افراد اسباب النقل» اگر در روایت تعبیر به شراء شده، این تعبیر به شراء و خرید نمی باشد مگر از جهت بودن آن شراء فرد غالب از افراد اسبابی که به واسطه آن نقل داده می شود. معمولاً خب کسی زمین را نمی آید ببخشد یا مصالحه بدون بیع انجام بدهد بلکه با بیع معمولاً این انجام می شود از این جهت. «فلا خصوصية له بوجه» پس خصوصیتی برای شراء به هیچ وجه در این جا وجود ندارد و موضوع عام است، هم شراء را و هم غیر شراء را شامل می شود. «فهو» پس این شراء در مورد تخمیس «نظیر النهی عن بیع العبد المسلم للكافر» نظیر روایاتی است که نهی فرموده از بیع عبد مسلم به کافر، فرموده عبد مسلم را نمی شود به کافر فروخت. حالا آن جا آیا آن بیع خصوصیت دارد یا مطلق نقل را می خواهد بگوید؟ مسلم حتی به هبه، حتی به صلح هم... مقصود این است که یک انسان مسلم در تحت سلطه کافر واقع نشود، حالا چه به بیع، چه به هبه، چه به صلح، چه به راه های دیگر.

«فإن العرف لا يكاد يرتاب في أن المنهى عنه في مثله» در مثل نهی از بیع عبد مسلم به کافر، مطلق نقل است بدون خصوصیتی برای بیع. حالا اگر بیع ذکر شده از باب این است که متعارف این است که با بیع منتقل می‌شود. حالا کسی بیاید ببخشید یا صلح بکند نادر است و الا موضوع عام است. خب این‌ها مثال هم هست برای آن جایی که گفتیم این تناسب بالعرف باشد. همین موارد این چنین است، البته عقل برهانی نیست بر این که عقلاً بگوییم که نمی‌شود اختصاص داشته باشد، اما به فهم عرفی و با توجه به مدرکات عرفی این چنین است.

خب این جا می‌بینید که تناسب حکم و موضوع باعث الغاء خصوصیت می‌شود. در حقیقت الغاء خصوصیت که قبلاً داشتیم که یکی از اسباب تعدیه بود، الغاء خصوصیت خودش سبب می‌خواهد. این جا تناسب حکم و موضوع موجب الغاء خصوصیت می‌شود. پس با یک واسطه؛ با واسطه خوردن الغاء خصوصیت، تعمیم فهمیده می‌شود.

«الثانی» مورد دیگر برای مورد اول که تحدید موضوع بود از حیث توسعه و تضییق، جایی است که... «الثانی تحدید الموضوع بنحو التضییق» فقط این تناسب موجب می‌شود که بفهمیم موضوع مضیق است و عام نیست علیرغم این که در دلیل به صورت عام ذکر شده مثلاً و بدون قید ذکر شده.

«و ذلك كما افاده المحقق النائینی رحمه الله فی خيار الحيوان» خب در روایت داریم «صاحب الحيوان بالخيار ثلاثة ايام» آیا این حیوان که این جا ذکر شده مطلق حیوان را شامل می‌شود؟ حتی مثلاً ماهی در دریا را اگر کسی فروخت، ماهی را گرفته می‌فروشد. یا ملخ، ملخ‌هایی که خوراکی هستند، یک نوع ملخ که دارای لحم و گوشت هست و خوراکی است، آیا اگر کسی ملخ فروخت، ملخ زنده فروخت یا ماهی زنده فروخت این هم خيار دارد سه روز؟ یا این مثل شتر و گاو و گوسفند و مثلاً حمار و اسب و این‌ها است؟ مرحوم نائینی فرموده علیرغم این که در ظاهر دلیل، حیوان ذکر شده و شامل سمک و جراد و این‌ها هم می‌شود ولی به تناسب حکم و موضوع، عرف می‌فهمد که این اختصاص دارد به آن حیواناتی که از آن‌ها زندگی‌شان بیشتر مورد انتظار است و شخص آن را می‌خرد برای این که حالا برای مدتی یا همیشه از آن استفاده ببرد. مثل این که گاو می‌خرد برای این که مثلاً از شیرش استفاده کند، با او شخم بزند، یا گوسفندی که از شیر آن استفاده کند، از صوف او و پشم او استفاده بکند و هم چنین حیوان. اما مثل سمکی که نه، معمولاً برای این است که می‌خواهند صید کنند و لحم آن استفاده کنند یا صیدی که دیگه قابلیت این را ندارد که این را برای مدت‌ها بخواهند نگه دارند، می‌خواهند از لحم او استفاده کنند و هم

چنین مثل ملخ این‌ها فرموده انصراف دارد و این که ثلاثة ایام گفته می‌شود، روشن است که می‌خواهند در این سه روز مثلاً ممکن است یک تصمیماتی بتواند بگیرد، یک آزمایش‌هایی بخواهد بکند، شارع یک فرصتی به او داده.

«و ذلك كما افاده المحقق النائینی فی خيار الحيوان من أن الظاهر النص و الفتوى و إن شَمِلَ كل ذی حیاة» هر حیوان دیگه، هر چیزی که دارای حیات است را شامل می‌شود. «و لكن مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى» اختصاص این نص به حیوانی که مقصود از آن، حیات و زندگی اوست و در حیات و زندگی‌اش می‌خواهند از او استفاده بکنند «لا لحمه» نه آن حیوانی که مقصود لحم است و الان می‌خواهند آن را ذبح کنند و تذکیه کنند و از لحم او استفاده کنند.

«فالصيد المشرف علی الموت» پس صیدی که مشرف بر موت است و در آستانه موت قرار گرفته چون بالاخره صید شده و حیات او ادامه پیدا نخواهد کرد و هم‌چنین سمک و جراد که مقصود از این دو تا به حسب نوع لحم‌شان هست، اگرچه نادراً گاهی ممکن است یک سمکی هم خریداری بشود برای این که حالا از حیات‌شان می‌خواهند استفاده کنند اما معمولاً این‌ها برای خوراک و استفاده از لحم است. «و إن قُصد حیاتهما نادراً» آن‌ها را فرموده «خارجةً عن هذا العموم».

خب حالا این‌ها بحث‌های فقهی دارد البته در کتاب فقه باید این‌ها مورد بررسی و پژوهش قرار بگیرد ولی می‌خواهیم بگوییم ببینید از باب مثال است که یک فقیه بزرگی مثل نائینی قدس سره در این جا از تناسب حکم و موضوع تضییق موضوع را استفاده فرموده که موضوع ولو در ظاهر حیوان قرار داده شده که کل ذی حیات را می‌گیرد اما ایشان به تناسب حکم و موضوع می‌فرماید مراد از این حیوان، حیوانی است که نوعاً از حیات او می‌خواهند بهره‌برداری کنند نه از لحم او.

«و من هذا القبیل ما قد یقال فی آیه النبأ الکریمه من أنّها و کانت دالّة علی عدم اعتبار خبر الفاسق بقول المطلق و لكن مناسبة الحكم و الموضوع لا تستدعی ازید من اعتبار الوثوق و عدم الفسق الخبری».

مثال دیگری که باز بزرگان از راه تناسب حکم و موضوع، استفاده تضییق در آن جا کردند، موضوع در آیه شریفه نبأ هست. «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (حجرات/۶) «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ» خب ظاهر آیه شریفه این است که فاسق، حالا این فسق او در اثر فسق خبری و دروغ‌گویی باشد، یا

فسق او در اثر این باشد که گناهان دیگری انجام بدهد، مثلاً غیبت می‌کند، معاذالله شرب خمر می‌کند، آزار و اذیت به مردم وارد می‌کند ولو اهل دروغ نیست، همه را شامل می‌شود، ظاهر فاسق این است دیگه، اما به تناسب حکم و موضوع، بزرگان فرمودند که مقصود این فاسق فاسقی است که فسق خبری دارد یعنی در مقام اخبار دروغ می‌گوید و مطابق با واقع صحبت نمی‌کند چون برای حجیت خبر، آن که تناسب دارد که بگوییم خبرش حجت نیست اگر آمد گزارشی داد فحص کنید این است، نه سایر گناهان و فسق‌ها دیگری که مربوط به خلاف واقع گفتن و دروغ گفتن نیست.

«و من هذا القبیل» از این همین قبیل تضييق موضوع است به واسطه تناسب حکم و موضوع «ما قد يقال فی آية النبأ الکریمه» مطلبی که گفته می‌شود در مورد آیه کریمه نبأ که آن مطلب این است که «من أنّها و إن كانت دالّة علی عدم اعتبار خبر الفاسق بقول المطلق» اگرچه در ظاهر آیه شریفه دلالت می‌کند بر عدم اعتبار خبر فاسق به قول مطلق، فاسق به هر فسقی چه فسق خبری، چه فسق‌های دیگر «و لکن مناسبة الحكم و الموضوع» این تقاضا ندارد و استدعا ندارد بیشتر از اعتبار وثوق و بیشتر از عدم فسق خبری. این تناسب این که به خبرش اعتماد نکنید و بروید فحص کنید و به مجرد گفته او عمل نکنید، این حکم تناسب دارد با همین که در موقع خبر دادن تحفظ ندارد و ضبط ندارد یا دروغ می‌گوید و امثال ذلک؟ اما سایر گناهانی که به این جهت ربطی ندارد این به ذهن نمی‌آید، به ذهن عرف که آن هم مقصود باشد. فلذاست که عرف مقید می‌فهمد و تضييق می‌فهمد در این جا، این تناسب حکم و موضوع به حسب فهم عرف، تضييق من ناحیه موضوع هست. خب این هم مورد دوم.

مورد سوم جایی است که در یک موضوع و حکم واحدی، تناسب حکم و موضوع از یک ناحیه توسعه را، و از ناحیه دیگر تضييق را اقتضاء دارد. یعنی هر دو در یک جا معاً وجود دارد.

«الثالث تحديد الموضوع بنحو التوسعة و التضييق معاً كما فیما روی عن معاوية بن عمارة عن أبي عبد الله ع قال: قلتُ له أدنی ما یجزئ المریض من التَّسْبِيحِ فِي الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ قَالَ تَسْبِيحَةٌ وَاحِدَةٌ.» عرض کردم خدمت امام صادق سلام الله علیه که اقل چیزی که کفایت می‌کند و مجزی است برای مریض از تسبیح در رکوع و سجود نماز چیست؟ «قال تسبیحة واحدة» فرمود اقل یک دانه تسبیح است که فقط مثلاً بگوید سبحان الله. دیگه کمتر از این... اقل آن یک تسبیح واحد است.

خب حالا در این جا سؤال این است که آیا این فقط مال مریض است؟ یعنی این عذر؛ کسی که توانایی ندارد در اثر مریضی که ذکر کبری را بگوید، سه بار بگوید، فقط مریض مقصود است یا اگر کسی به واسطه امر آخری مثل این که مثلاً دشمنی دارد او را دنبال می‌کند که اگر بخواهد الان نمازی را که در آن وارد شده، بخواهد اذکار آن را بیشتر بگوید دشمن به او می‌رسد. یا وسیله نقلیه‌ای که با آن مسافرت دارد می‌کند، قطار است مثلاً، هواپیما است و الان جوری است که بخواهد اذکار را بگوید عقب می‌ماند و یک مشکلاتی برای او ایجاد خواهد شد و امثال ذلک. آیا آن‌ها را نمی‌گیرد؟ بزرگانی فرمودند این جا به تناسب حکم و موضوع می‌فهمیم به این که مقصود از مریض، خصوص مریض از باب مثال است و صاحب عذر مقصود است، پس موضوع تعمیم داده می‌شود به صاحب عذر ولو این که آن عذرش غیر مریض بودن باشد. پس این توسعه. سؤال دیگر: آیا این مریض هر مریضی است ولو یک مریض مختصری است، حالا یک سرماخوردگی دارد که مشکلی برای او نیست که اذکار را، ذکر کبری را بگوید، سه بار بگوید مثلاً. آیا این را هم شامل می‌شود؟ یا این که نه، تناسب حکم و موضوع در این جا اقتضاء می‌کند که مقصود از این مریض، مریضی است که برای او مشکل است و توانایی کأن ندارد یا خیلی مشقت دارد برای او که بخواهد سه بار ذکر رکوع و سجود را بگوید. پس این جا تناسب حکم و موضوع هم قرینه می‌شود بر این که از مریض تعدیه بشود به صاحب عذر مطلقاً، و هم مریض تضییق بشود به مریضی که دشواری و حرج و این‌ها به دنبال دارد اگر بخواهد آن اذکار کبیره را بیان بکند و بگوید.

«کما فی ما رُوِيَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَدْنَى مَا يُجْزِي الْمَرِيضَ مِنَ التَّسْبِيحِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ قَالَ تَسْبِيحَةً وَاحِدَةً.» خب حالا این روایت چه طور مثال است برای این که هم تحدید موضوع به نحو توسعه و هم تضییق، هر دو معاً در آن هست؟ «إذ بمناسبة الحكم و الموضوع يستظهر عرفاً أن ذكر المريض في كلام السائل» از باب مثال است. «و أن الموضوع في الواقع من يشق عليه الثلاث» موضوع در واقع کسی است که دشوار است بر او سه بار گفتن «لمرضٍ أو غيره من الأعدار» دشوار است حالا برای خاطر مریضی یا غیر مریضی از اعدار دیگر. «کما هو الحال في قوله تعالى - فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» همان جور که حال و شأن همین است در فرمایش خدای متعال که فرموده است که کسی از شما که مریض باشد یا در سفر باشد در ماه مبارک رمضان «فعدة من ايام آخر» پس یک عده از ايام و روزهای دیگر را روزه بگیرد. خب این جا مقصود از این مریض «أو على سفر» خصوص این دو تا است یا مقصود این است که عذر دارد. و هم چنین مریضی که در این جا

ذکر شده آیا... ولو یک مریضی مختصری است، مثلاً سرماخوردگی خیلی مختصری پیدا کرده یا یک سردرد خیلی مختصری پیدا کرده که مشکل نیست بر او روزه گرفتن، این را هم شامل می‌شود؟ نه. در همین جا هم از یک ناحیه توسعه داده می‌شود، از یک ناحیه دیگر به مناسبت حکم و موضوع تضييق وارد می‌شود. «فإن المناسبة تقتضي بأن المقصود بالمریض خصوص من كان الصوم شاقاً عليه» مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می‌کند به این که مقصود به مریض خصوص کسی است که صوم در این آیه شریفه، صوم و روزه گرفتن دشوار است بر او، یا «أو سبباً لخوف الضرر عليه» یا این که اگرچه صوم فعلاً بر او دشوار نیست اما سبب می‌شود برای این که... یعنی خوف این است که... یعنی سبب می‌شود برای ترس از وارد شدن ضرری بر او. پس به تناسب حکم و موضوع می‌فهمیم که مطلق مریض موضوع نیست بلکه خصوص مریضی است که این دو خصوصیت را داشته باشد «و أن المقصود بالمریض خصوص من كان الصوم شاقاً عليه أو سبباً لخوف الضرر عليه لا مطلق المریض و لو كان علاجه بالامساک» نه، مطلق مریض ولو این که آن مریض علاجش و درمانش به همین امساک و روزه گرفتن باشد. آیا آن را هم شامل می‌شود؟ «و لو كان علاجه بالامساک طول النهار» خب مثلاً فرض کنید یک سنگینی معده پیدا کرده که راه درمانش این است که حالا یک ده دوازده ساعت یک روز غذا نخورد، خب بگوییم این مریض هم نباید روزه بگیرد و حال این که همین امساک و روزه گرفتن اصلاً درمانش هست. خب به تناسب حکم و موضوع عرف می‌فهمد که از این مریض مریضی مقصود است که یکی از آن دو امر بر او مترتب می‌شود؛ یا شاق است بر او یا موجب خوف ضرر بیماری و امثال ذلک بر او می‌شود. خب حالا در این مثال چه در آن روایت، و چه در این آیه مبارکه «توسّع الموضوع الی غیر المریض» توسعه داده می‌شود موضوع حکم به غیر مریض «من جانب» از یک جانب و از یک ناحیه «و تضييق بالمریض الخاص» و تضييق داده می‌شود آن مریض در موضوع به یک مریض خاص از ناحیه دیگر. پس بنابراین این جا مناسبت حکم و موضوع در یک جا دو کار انجام می‌دهد و قرینه بر دو امر واقع می‌شود. این مورد اول از موارد کاربرد مناسبت حکم و موضوع که خودش مورد اول، تضييق و توسعه بود که دارای سه فرض بود و سه نحو بود. «و اما المورد الثاني تحديد كيفية دخل الوصل العنواني في الحكم» که ان شاء الله برای جلسه دیگر. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

## جلسه ۵۱

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لاسيما بقيه الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف و اللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين.

«المورد الثاني تحديد كيفية دخل الوصف العنواني في الحكم» بحث در موارد کاربرد مناسبت حکم و موضوع بود. مورد اول بیان شد. مورد دوم گاهی شارع عنوانی را موضوع حکم قرار داده در یک دلیلی، اما روشن نیست که آیا این عنوان که به آن اصطلاحاً گفته می‌شود وصف عنوانی، آیا موضوعیت دارد و مقوم عنوان هست آن چه که در ظاهر دلیل ذکر شده؟ و یا این که مقوم نیست چون موارد مختلف است. مثلاً اگر مولی در دلیل شرعی آمد که «قلد المجتهد العادل» در این جا آن چه که مقوم موضوع هست و وجود حکم و عدم آن دائر مدار وجود و عدم آن است، این وصف اجتهاد و عدالت است که مقوم است یعنی تحقق موضوع این حکم دائر مدار وجود این دو وصف است، نه ذات مجتهد بلکه ذات مجتهدی که متصف به این دو وصف اجتهاد و عدالت باشد. چون روشن است که ذات مجتهد، آن فرد بما هو یک فرد، بما هو یک انسان صرف نظر از اجتهاد و عدالت او قابلیت برای این حکم را ندارد که تقلید باشد. پس این وصف عنوانی اجتهاد و عدالت در این مثال دخالت دارد. یا این که اگر مولی در عبارتی فرمود «إذا تغير الماء من نجس أو بالنجاسة احد اوصافه الثلاثة يتنجس» آیا در این جا این تغییر مثل وصف اجتهاد و عدالت در متعلق بل هست که نجاست ماء دائر مدار وجود آن تغییر است به حیث که اگر تغییر زائل شد ولو من قبل نفسه بدون این که ما مطهري را به کار گرفته باشیم، در اثر گذر زمان کم کم آن تغییر از بین رفت، آیا آن تنجس هم از بین می‌رود یا این جا آن که حامل تنجس است و موضوع واقعی برای تنجس است نفس ماء است؟ و آن تغییر کأن حیثیت تعلیلیه بوده برای این که تنجس عارض بر ذات ماء بشود و وقتی تنجس عارض بر ذات ماء شد خب ولو این که تغییر هم از بین برود آن للتنجس باقی است مادامی که مطهري به کار گرفته نشد. خب گاهی در ادله، فقیه مردد می‌شود که آیا این جهاتی که در دلیل اخذ شده، در ناحیه موضوع، آیا این‌ها مقوم هستند و این اوصاف مأخوذه در عنوان، این‌ها مقوم هستند یا این که مقوم نیستند؟ در این جا از راه تناسب حکم و موضوع می‌شود تشخیص داد، فلذا یکی از موارد کاربرد مناسبت حکم و موضوع همین مورد هست که در مثال اول به تناسب حکم

و موضوع که تقلید از اندیشه و آراء شخص هست، از مطالب اوست و بنابراین اگر اجتهاد نداشته باشد یا اگر اجتهاد دارد مأمون است از این که خیانت کند، خلاف واقع بگوید و درست در مقام استنباط و اجتهاد اعمال نظر صحیح نکند، خب از او نمی‌شود تقلید کرد. پس تناسب حکم و موضوع این جا اقتضاء می‌کند که به حسب فهم عقلایی و ارتکاز عقلایی اقتضا می‌کند که این وصف عنوانی اجتهاد و عدالت در مثال اول مقوم باشد و نحوه دخالت آن این چنین باشد و در مثال دوم روشن است که تغییر نمی‌تواند حامل نجاست باشد، تناسب نجاست و کثافت و این‌ها یک اموری است که بر خود ذات شیء عارض می‌شود ولو این که تغییر و امثال آن‌ها دخالت در طرو این نجاست داشته باشند. پس بنابراین در مثال دوم به تناسب حکم و موضوع معلوم می‌شود که ذات ماء... و تشخیص این که وصف عنوانی به چه نحو هست، آیا مقوم هست یا مقوم نیست آثاری دارد که مثلاً یک آثار آن در باب استصحاب ظاهر می‌شود. مثلاً در همان مثال اول اگر فرضاً شک کنیم که آیا اگر مجتهدی اجتهادش را از دست داد، بیماری بر او مثلاً عارض شد و آن قوه اجتهاد و امثال ذلک خودش را از دست داد، الزایمر گرفت یا معاذالله عدالتش را از دست داد، آیا می‌توانیم از او تقلید کنیم یا شخص می‌تواند بر تقلید او باقی باشد؟ خب این جا ممکن است کسی به ذهنش بیاید استصحاب بقاء جواز تقلید را می‌کنیم. این جا خب اشکال این است که ما در استصحاب چی لازم داریم؟ بقا موضوع لازم داریم، با استصحاب نمی‌توانیم حکم را از موضوعی به موضوع آخر سرایت بدهیم و بار کنیم. استصحاب برای... در همان موضوعی است که سابقاً حکمی را داشته، «لاتنقض الیقین بالشک» مقتضای آن این است بنابر آن بیاناتی که در محل خودش گفته شده است. پس اگر شک کردیم که آیا اجتهاد او باقی است؟ عدالت او باقی است یا نه؟ یا احراز کردیم که باقی نیست، جای استصحاب نیست چون موضوع عوض شده، موضوع ذات او نبود که بگوییم الان هم وجود دارد، موضوع ذاتی بود که این دو تا وصف همراهش باشد و الا نیست پس موضوع باقی نیست و استصحاب نمی‌تواند جاری بشود. اما در مثال دوم، در آن جا ولو تغییر ماء زائل بشود ولی استصحاب بقاء نجاست خود ماء وجود دارد چون موضوع نفس ماء بود، ذات ماء بود و آن تغییر مقوم موضوع نبود بلکه واسطه در عروض حکم بر موضوع بود. موضوع باقی است بنابراین بعد از زاول تغییر شکل می‌کنیم مثلاً که آیا هنوز هم این آب نجس است یا نه، متنجس است یا نه؟ استصحاب بقا نجاست را می‌توانیم داشته باشیم.



«المورد الثانی: تحدید کیفیتة دخل الوصف العنوانی فی الحکم» مشخص نمودن چگونگی دخل وصف عنوانی در حکم که آیا دخالتش به چه نحو است، فقط حیثیت تعلیلہ است یا نه مقوم موضوع هست و اگر از بین رفت، موضوع حکم از بین رفته.

«قد تحدد المناسبة کیفیتة دخل الوصف العنوانی فی الحکم» که آن کیفیت عبارت است «من المقومیة له أو غیرها» که آن کیفیت عبارت است از مقومیت وصف عنوانی برای حکم یا غیر مقومیت که مثلاً واسطه در عروض یا واسطه در ثبوت باشد. «و لها دور مهم فی جریان الاستصحاب و عدمه» و برای این کیفیت نقش مهمی است در جریان پیدا کردن استصحاب و عدم جریان. اگر مقوم باشد استصحاب نمی تواند جاری باشد، اگر مقوم نباشد استصحاب می تواند جاری بشود.

«و توضیح ذلك؛ أن الوصف العنوانی المأخوذ فی موضوع دلیل الحکم تارة یكون بحیث يفهم العرف بمناسبة الحکم و الموضوع» (باء به مناسبة افتاده). وصف عنوانی که اخذ می گردد و اخذ گردیده شده در موضوع دلیل حکم یک بار می باشد به نحوی که عرف به مناسبت حکم و موضوع می فهمد که وصف عنوانی مقوم برای موضوع حکم است «یفهم العرف بمناسبة الحکم و الموضوع، أن الوصف العنوانی مقوم لعنوان موضوع الحکم» - مقوماً غلط است - «مقوم لموضوع الحکم كما فی قوله قلّ المجتهد العادل حیث تقتضی المناسبة» در این جا مناسبت بین وجوب تقلید یا جواز تقلید و موضوع اقتضاء می کند که اجتهاد و عدالت مقومان للموضوع باشد «و لهما دخل فی الحکم» و برای آن دو؛ اجتهاد و عدالت، دخالت در حکم باشد. هم در مرحله حدوث، و هم در مرحله بقا. هم در ابتدا که می خواهد تقلید کند باید باشد، اگر این دو تا نباشد خب تقلید از یک فرد عامی می شود یا یک فرد معاذالله فاسق می شود. در مرتبه بقا هم ولو در اول که تقلید کرده، اجتهاد بوده، عدالت بوده اما اگر در مرحله بقا اجتهاد او زائل شد یا معاذالله عدالت او زائل شد باز هم بقا تقلید نمی شود، برای خاطر این که این به تناسب حکم و موضوع هم حدوثاً هم بقائاً، عدالت و اجتهاد مقوم هستند در این جا برای جواز تقلید یا وجوب تقلید.

خب پس تارة وصف عنوانی که در دلیل اخذ شده به نحو مقوم است، «و آخری لایری العرف الوصف العنوانی مقوماً للموضوع بحسب مرتکزاته و مناسبات الحکم و الموضوع» و بار دیگر عرف به مناسبات حکم و موضوع، وصف عنوانی را به حسب مرتکزاتش و تناسباتی که درک می کند آن را مقوم نمی بیند، «بل یراه معرفاً و من قبیل العلة لحدوث الحکم» بلکه آن را معرف موضوع می بیند یا از زمره و قبیل علت برای حدوث می بیند که واسطه است برای

حدوث حکم روی موضوع و واسطه در ثبوت است یا واسطه در عروض است. «كقوله الماء المتغير نجس فإن العرف يفهم أن معروض النجاسة إنما هو جسم الماء» جسم ماء است که نجس می‌شود نه وصف تغییر آن که تغییر هم نجس باشد. «و إنما أخذ التغير علة لعروض هذا الحكم على نفس الماء» تغییر علت گرفته شده برای عروض این حکم نجاست بر خود ماء. یعنی شارع می‌گوید اگر دیدی این علت پیدا شد، تغییر پیدا شد در اثر نجاست، خب آن ماء را بدان که نجس است، آن آب نجس است. فلذا اگر این علت در مقام بقاء از بین رفت مانعی از این که آب باز متنجس باشد نیست، البته اگر ما شک کردیم که آیا هست یا نیست، در اثر این که ممکن است حالا شارع بعد از آن زاول تغییر را مثلاً مطهر بداند مثل بعض اجسامی که زوال نجاست مطهر است در آن جا، این جا ممکن است زوال تغییر مطهر باشد. مثلاً حالا گفتند در حیوانات مثلاً زاول آن مطهر است، حالا بنا بر این که بگوییم خود بدن حیوان هم متنجس می‌شود، حالا یک نظر این است که اصلاً متنجس نمی‌شود. همان طور که در یک مواردی زاول ممکن است بگوییم مطهر است، این جا هم شک کنیم که شاید زاول تغییر پیش شارع مطهر باشد، خب وقتی که این شک را کردیم جای استصحاب بقا بنا بر جریان استصحاب در شبهات حکمی وجود دارد و از نظر بقا موضوع، این شرط استصحاب مشکلی نداریم. حالا جهات دیگر آن مبنی بر مبانی مختلف است. پس این هم مورد دوم.

«المورد الثالث: رفع الاجمال عن الموضوع»

گاهی چیزی که در دلیل، موضوع حکم واقع شده اجمال دارد، مردد است. مثلاً در دلیل وارد شده قلّد زیداً و ما دو تا زید داریم؛ یک زید عالم داریم، یک زید جاهل داریم. خب قلّد زید، زید اسم مشترک برای این دو فرد است. یکی شرایط تقلید را دارد، یکی شرایط تقلید را ندارد. در این جا تناسب حکم و موضوع که مولی گفته «قلّد زیداً» قرینه می‌شود بر این که مرادش از این زید، آن زیدی است که وصف اجتهاد و عدالت را دارد. حالا اگر گفته بود که «اکرم زیداً» خب این اکرام هم نسبت به عالم هست، هم نسبت به مؤمن غیرعالم، ما این جا از رهگذر حکم نمی‌توانستیم آن اجمال را برطرف کنیم که کدام زید مقصود است، چون تناسب با هر دو دارد. اما در «قلّد زیداً» این جواز تقلید یا وجوب تقلید تناسب با جاهل ندارد، فقط تناسب با آن عالم دارد، فلذا قرینه می‌شود این تناسب بر این که مراد گوینده آن فرد عالم است و حالا مثال دیگری هم هست که در متن توضیح می‌دهیم.

«المورد الثالث رفع الإجمال عن الموضوع. قد يكون الوارد في لسان الدليل مجملاً و يرفع عنه الإجمال» رفع می‌شود از آن وارد در لسان دلیل که مجمل است، از آن رفع می‌شود اجمال به چی؟ «بملاحظة مناسبة الحكم و الموضوع»

که این حکم با چه موضوعی تناسب دارد؟ از این رهگذر آن اجمال رفع می‌شود «کما فی قوله قلد زیداً حیث یتعین بمناسبة الحکم و الموضوع فی زید العالم» نه آن زید جاهل. «و کذا ما عن أبی جعفر علیه السلام اربعة قد یجب علیهم التمام فی سفر کانوا أو حضر، المکاری و الکرى و الراعى و الإشتقان لآنه عملهم» از امام باقر سلام الله علیه این حدیث نقل شده که فرموده است چهار گروه هستند که «یجب علیهم التمام» بر آن‌ها نماز تمام و چهار رکعتی واجب است در سفر بوده باشند یا در حضر، فرقی نمی‌کند مسافر باشند یا در وطن خودشان حاضر باشند مثلاً. آن چهار تا عبارتند از «المکاری» کسانی که قافله‌دار هستند و حیوانات را کرایه می‌دهند. در اعصار سابق خب یک شغل بسیار رایجی بوده. «و الکرى» کری، مرحوم مجلسی اول قدس سره در لوامع فرموده نوکری است که خود را به کرایه می‌دهد که قاصد باشد. خب سابق‌ها که اسباب ارتباطات نبوده مثل تلفن و امثال ذلک، برای این که پیامی را، مطلبی را به دیگری برسانند و گاهی هم عجله داشتند، خب یک نامه‌نگاری است، گاهی هم این است که فردی را اعزام بکنند به این که آن پیام را، آن مطلب را برود و به آن دیگری برساند. بر اثر همین، این یک شغل بوده که عده‌ای آماده بودند، شغل‌شان این شده بود که آماده بودند برای این که آن‌ها خودشان را کرایه بدهند برای این که قاصد باشند و مطلب را ببرند و به طرفی که مقصود هست برسانند. به این‌ها می‌گفتند «کری»، «و الراعى» که چوپان و شبان باشد. «و الاشتقان» در این که اشتقان مفادش چیست یک اختلافی هست بین مفسرین. مرحوم صدوق ظاهراً بعید معنا فرمودند ولی مجلسی می‌فرمایند که در همان لوامع، اشتقان ظاهراً معرب دشتبان است که امین خرمن‌ها است و می‌گردد بر دور آن‌ها و گاه باشد که روزی ده فرسخ تردد کند. خب این هم یک شغلی بوده است به خصوص در زمان‌های سابق، حالا هم کم و بیش شاید باشد که خرمن‌هایی که در بیابان، خرمن مثلاً گندم، جو، سایر چیزهایی که به نحو خرمن آن‌ها را در سر مزارع آماده می‌کردند و این‌ها، تا برداشت بشود و این‌ها به انبارها برده بشود خب مدتی توی بیابان، سر مزارع این‌ها انبوه می‌شده، برای این که از دستبرد خائنین و دزدان و این‌ها مصون بماند افرادی بودند که دور این‌ها می‌گشتند و پاس می‌دادند و پاسداری می‌کردند. خب این‌ها گاهی همان طور که مرحوم مجلسی فرموده است در یک طول عرضی بالای مثلاً فرض کنید دو فرسخ، سه فرسخ، چهار فرسخ، پنج فرسخ، کارشان بر این بوده که هی بگردند. حالا یک نفر یا چند نفر قهراً این‌ها گاهی این جور می‌شده که به مسافت شرعی هم باید بروند دیگه. مثلاً چهار فرسخ می‌رفته، چهار فرسخ برمی‌گردد، این جوری دور می‌زدند، دور می‌زدند چند نفر، به این‌ها می‌گفتند دشتبان یا اشتقان. به فارسی دشتبان و... حالا این چهار گروه را می‌فرماید که نمازشان تمام است چه در سفر باشند چه در حضر، «لآنه عملهم» حضرت تعلیل فرمودند که چرا این‌ها نمازشان

تمام است، فرمودند «لأنه عملهم» در فقه الحدیث این روایت صحبت شده بین فقها که آیا ضمیر لانه به کجا برمی‌گردد؟ و مقصود از «عملهم» چیست؟ در ضمیر «لانه عملهم» دو احتمال گفته شده حداقل. احتمال اول این است که این ضمیر برمی‌گردد به سفر چون هم کلمه سفر در عبارت ذکر شده، «فی سفر کانوا أو حضر» هم این‌ها اشغالی است که لازمه آن سفر است، و به تناسب همین «لانه عملهم» یعنی چون این سفر عمل آن‌ها است. این یک احتمال.

احتمال دیگر این است که این «لانه» برگردد به مبادی این چهار گروهی که در این جا ذکر شده، یعنی به مکاری، مکارات، کری و رأی و اشتقان. این که سرپرستی کردن مثلاً خرمن‌ها و گشتزارها. «لین این مکارات» این خود را کرایه دادن برای این که مطالب را و پیام‌ها را برساند و چوپانی نمودن، چون این‌ها... و پاسداری نمودن از خرمن‌ها، چون این‌های آن، عمل‌شان است، شغل‌شان است. آیا مقصود این ضمیر اولی است یا دومی است؟ که قهراً بر این اختلاف معنا آثاری هم مترتب است. که در محل خودش و در فقه بیان شده.

اگر ما برگردانیم ضمیر لانه را به سفر و عمل را هم این جور معنا کنیم که یعنی کارشان است، حرفه‌شان است، چون سفر حرفه‌شان است. یا این که عمل را معنا کنیم یعنی کارش است، نه کار به معنای شغل و حرفه. کسی که یک کاری را مکرر مکرر انجام می‌دهد می‌گویند کارش است، مثلاً خدای نکرده یک کسی فرض کنید اهل قم هست بیماری دارد بیمارستان تهران، هر روز باید هی برود، بیاید، شغلش هم بازاری است مثلاً یا کارمند است، می‌گوید کارم شده سفر، این کار به معنای شغل نیست، به معنای حرفه نیست. در این موارد وقتی کثرت یک عملی از کسی... می‌گویند این کارش شده. حالا بعضی‌ها این «لانه عملهم» عمل را به این معنا گرفتند که یعنی کارش شده، نه این که شغلش هست و حرفه‌اش است. خب اگر «لانه عملهم» را این جوری معنا کنیم، اگر کسی مکاری است، راننده است، حالا سفری را انجام می‌دهد، نه برای این که افرادی را به مسافرت ببرد، خودش دارد یک سفری می‌رود، برای تفریح خودش دارد می‌رود، خب این جا دیگه مکاری نیست یا کری نیست، خودش را اجاره نداده، خودش دارد سراغ کاری می‌رود، این جا قهراً نمازش تمام نیست، اما اگر بگوییم نه، چون سفر کارش هست، زیاد از او سر می‌زند، خب الان این سفری که دارد می‌رود در کنار سفرهای دیگر مکرر دارد، می‌گویند کارش هست، حالا این کارش است به همان معنایی که کثرة الصدور عنه، به این معنا. و مثال‌های دیگر و مثال‌های دیگر که آثار بر آن مترتب است. حالا که احتمالات برگشت ضمیر به سفر یا مبادی و این که عمل هم مقصود حرفه باشد یا آن معنای

دیگر باشد، طرح هم که بشود احتمالات متعددی در این روایت به وجود می‌آید و دارای آثار است، فتاوا در خیلی مسائل براساس این است که این روایت چه جور معنا بشود.

در این جا بعض فقها نظر شریف‌شان این است که تناسب حکم و موضوع اقتضا می‌کند که بگوییم ضمیر به خود سفر برمی‌گردد چون عمل را به آن معنا گرفتند که یعنی کارش هست، کار نه به معنای حرفه و شغلی که از آن درآمد دارد و زندگی‌اش را با آن اداره می‌کند، کارش هست. گفتند خب این وقتی بود، اختصاص به مکاری ندارد، اختصاص به کری ندارد، اختصاص به اشتقان ندارد، به چوپان ندارد، کارش هست پس این مال غیر این‌ها هم می‌شود، هر کسی سفر زیاد انجام می‌دهد و فراوان انجام می‌دهد، پس تناسب حکم و موضوع اقتضاء می‌کند که ضمیر به سفر برگردد نه به مبادی و مصادر این مذکورات در این چهار گروه، این هم یک مثال دیگری است که توضیح و تبیین آن برای بحث صلات مسافر است.

«و کذا ما عن أبي جعفر عليه السلام أربعةٌ قد يجبُ عليهمُ التَّمامُ في سفرٍ كانوا أو في حَضَرِ المَكَارِي وَ الكَرِي وَ الرَّاعِي وَ الْأَشْتَقَانِ لَأنَّهُ عَمَلُهُمْ، حيث إنَّ الضمير في قوله عليه السلام لَأنَّهُ، يحتمل في نفسه» صرف نظر از حالا قرینه تناسب حکم و موضوع، «فی نفسه يحتمل أن يكون راجعاً الى السفر أو الى مبادي الحرف المذكورة» به مبادی مشتق‌منه و مصادر این حرفی که ذکر شد، این چهار حرفه‌ای که در روایت آمده. حالا ضمیر چه جوری به این‌ها برگردد با این که ضمیر مذکر است، به کل واحد برگردد یا به مجموع بگردد، حیث مجموعی این‌ها لحاظ شده ضمیر به آن برگردانده شده یا کل واحد واحد به لحاظ این، ضمیر مفرد آورده شده. «بأنها» این ضمیر مذکر مفرد آورده شده حالا یا به کل واحد برمی‌گردد، که مواردی داریم که به این لحاظ ضمیر را مفرد می‌آورند، یا حیث مجموعی در نظر گرفته شده فلذا ضمیر مفرد و مجموع یک چیز است دیگه، «و لكل واحدٍ منهما» برای هر یک از این رجوع ضمیر به سفر یا مبادی «ثمراتٌ مذکورة في محله» که یکی از جاهایی که می‌توانید مراجعه کنید برای بعضی از ثمرات، همان البدر الظاهر که آدرس داده شده، صفحه ۱۳۳. «و لكن الظاهر بمناسبة الحكم و الموضوع هو الأول» که ضمیر به سفر می‌گردد. «إذ بملاحظتها» زیرا به ملاحظه این تناسب حکم و موضوع «يستظهر» استظهار می‌شود «عرفاً أن السبب الحكم بالإتمام» در این عناوین کثرت سفر است و تکرر سفر از آن‌ها است. چون به تناسب حکم و موضوع که چرا در مورد این افراد، چون شغل‌شان این است، خب شغلش باشد. چون شغل او مکارات است، چون شغل او چوپانی است. این شغل بما هو چوپانی، بما هو مکارا، بما هو اجاره دادن نفس و امثال ذلک چه تناسبی

دارد با این که نماز تمام باشد و قصر نباشد؟ آن که تناسب دارد این است که سفر کثرت دارد و این شده یک امر عادی دیگر، کسی که زیاد سفر می‌کند یک امر عادی است، کأنّ دیگره برای او فرقی ندارد توی محل خودش، توی خانه خودش، توی شهر خودش باشد یا برود سفر. چون این چنینی است پس شارع دیگره فرموده این جا... قصر کأنّ برای این است که یک مراعاتی نسبت به حال مسافر شده باشد، یک رفقی به حال او شده باشد. الان رفته توی سفر و کار دارد و مشقت سفر را دارد تحمل می‌کند حالا دیگر برای این که چهار رکعت هم نماز بخواند خیلی وقت‌ها فرصت آن چنانی ندارد شارع آن جا قصر فرموده، اما کسی که مکرر در مکرر کارش رفت و آمد است و سفر است، کأنّ این سفر دیگره برای او عادی شده. حالا این یک بیانی است البته در فقه آن‌هایی که ضمیر را به مبادی برگرداندند یا می‌گویند مردد هستیم به کدام برمی‌گردد آن‌ها هم بیاناتی دارند برای آن طرف مطلب، حالا این یک نظری است که در این جا به عنوان یک مثال از دید عده‌ای از فقهاء ذکر شده است.

«المورد الرابع» مورد چهارم «کونها موجبه للظهور أو تبدله بالنسبة للحکم أو خصوصياته» که ان شاء الله برای جلسه دیگر. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

## جلسه ۵۲

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطيبين الطاهرين المعصومين لاسيما بقية الله في الارضين ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشريف و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعين.

بحث در موارد کاربرد مناسبت حکم و موضوع بود. تا به حال سه مورد بیان شده.

مورد چهارم:

«المورد الرابع کونها موجبة للظهور أو تبدله بالنسبة للحکم أو خصوصياته»

مورد چهارم این است که مناسبت حکم و موضوع گاهی موجب ظهور یک کلام در یک معنا می‌شود و گاهی موجب تبدل ظهور می‌شود یعنی با غض نظر از تناسب حکم و موضوع فی نفسه کلام یک ظهوری را دارد اما

تناسب حکم و موضوع می آید آن ظهور را تبدیل می کند به یک ظهور آخری و به یک دلالت آخری. پس در اولی اصلاً ظهوری وجود ندارد این ایجاد ظهور می کند و در دومی ظهوری فی نفسه وجود دارد اما آن را تبدیل می کند. حالا این ایجاب ظهور یا تبدیل ظهور تارةً بالنسبه به خود حکم هست که در آن کلام ذکر شده؛ مثلاً حکمی که این تناسب حکم و موضوع حکم را ظاهر در حکم وجوبی یا حکم تحریمی یا کراهتی می کند یا خصوصیات حکم، این ایجاب ظهور یا تبدل نسبت به خصوصیات است که آیا این حکم مولوی است یا ارشادی است و فوری هست یا این که نه، حکمی است که فوریت ندارد و متراخياً هم می شود انجام داد، با تأخیر هم می شود انجام داد و امثال ذلک.

می فرمایند: «المورد الرابع كونها موجبة للظهور» کونها یعنی آن مناسبت حکم و موضوع موجب برای ظهور باشد، اصل ظهور را بسازد أو تبدله؛ تبدل ظهور به یک ظهور آخر یا به یک دلالت آخر «بالنسبة للحکم» حالا این دو امر بالنسبه به خود حکم باشد یا خصوصیات حکم باشد. «و بیان ذلک إنه قد يتردد الأمر بحسب اجمال الدليل بين حکمین أو أكثر و يتعين احدها بالظهور فيه بمناسبة الحكم و الموضوع» گاهی تردد پیدا می کند امری که در یک کلامی واقع شده به حسب اجمال دلیل بین دو حکم که آیا وجوب است مثلاً یا حرمت است؟ «أو اکثر» یا بین بیش از یک حکم، بیش از یک دو حکم؛ وجوب است یا استحباب است یا اباحه است مثلاً.

«و يتعين احدها» یکی از آن دو حکم یا اکثر تعیین پیدا می کند «بالظهور فيه» در ظهور پیدا کردن آن امر در یکی از آن حکمین یا اکثر. این تعیین احدها بالظهور فيه به واسطه چیست؟ «بمناسبة الحكم و الموضوع» حالا مثالی از روایات زده می شود «كما عن الحلبي عن أبي عبد الله ع قال: سألته عن الرجل يحتكر الطعام و يترصص به» سؤال کردند از حضرت صادق علیه السلام از مردی که طعام را احتکار می کند و انتظار می کشد به آن طعام که گران بشود و آن را بفروشد. گران تر بشود و بفروشد. «هل يجوز ذلك» آیا این احتکار و ترصص جایز است؟ «فقال إن كان الطعام كثيراً يسع الناس فلا بأس به» فرمود به حسب این نقل که اگر آن طعام فراوان است و برای مردم وسعت دارد، به دست مردم می رسد «فلا بأس به» این جا با آن احتکار که حالا یک کسی بیاید در بازار فراوانی طعام را احتکار کند، عرضه نکند تا بعد که گران تر شد بفروشد، این جا «فلا بأس به» به آن احتکار باسی نیست و اشکالی ندارد. «و إن كان الطعام قليلاً لا يسع الناس» و اگر آن طعام کم است، در دسترس مردم نیست این جا «فإنه يكره أن يحتكر الطعام» این جا مکروه است که طعام را احتکار کند «و يترك الناس ليس لهم طعام» رها کند مردم را در حالی که برای آن ها طعامی نیست. حالا در این جا امر در این یکره، بدواً مردد است بین این که مراد از این یکره آیا کراهت

اصطلاحی است که جواز ترک دارد یا جواز فعل دارد؟ یا این که مقصود از این یکره کراهت تحریمی است. کراهت دو قسم داریم؛ کراهت تنزیهی که جواز فعل هم دارد ولی بهتر ترک آن است و کراهت تحریمی که حرمت دارد و جواز فعل ندارد. در ابتدای امر این یکره مردد بین الامرین شاید باشد اما با توجه به تناسب حکم و موضوع فرمود «فیترک الناس لیس لهم طعام» این با تنزیه و کراهت تنزیهی سازگار نیست، معلوم است که مردم را رها بکنی که طعام و خورد و خوراک نداشته باشند، به خصوص اگر این طعام مقصود مثل نان باشد، گندم باشد. «حیث یتردد الامر فیہ بدواً بین الکراهة التحریمیة و التنزیهیة و یتعیّن فی الأول» که کراهت تحریمیه باشد «بمناسبة الحکم و الموضوع» که شاید تعبیر به اولی بهتر باشد «و یتعیّن فی الأولى» که کراهت تحریمیه باشد «بمناسبة الحکم و الموضوع» که لایناسب التنزیه لهذا القسم من الإحتکار» که قلیل است و در دسترس مردم نیست و «ترک الناس لیس لهم طعام» پس به تناسب این که فرض این است که در جایی است که طعام قلیل است و اگر عرضه نشود مردم بلاطعام میمانند، که فرض موضوع در روایت این است، این جا تناسب این موضوع اقتضاء می کند که حکم او کراهت تنزیهی نباشد، حکمش کراهت تحریمی باشد. پس در این جا تناسب حکم و موضوع موجب ظهور می شود برای کلام و امر در تحریمی دون التنزیهی. «بل قد یتبدل ظهور الدلیل بنفسه فی حکم الی الظهور فی حکم آخر بمناسبة الحکم و الموضوع» این «بل» بل ترقی است یعنی این در قسم قبل فقط ایجاب ظهور می کرد، ظهوری نبود ولی تناسب حکم و موضوع ظهوری را می آفریند. بل گاهی بالاتر، کار بالاتری از تناسب حکم و موضوع ساخته می شود و آن تبدل یک ظهور موجود است به یک ظهور آخری و یک دلالت آخری. این که می گویم دلالت آخر برای این که گاهی ممکن است به حد نص برسد. «بل قد یتبدل ظهور الدلیل بنفسه فی حکم الی الظهور فی حکم آخر» بلکه گاهی تبدل پیدا می کند ظهور دلیل به خودی خود در یک حکمی، تبدل پیدا می کند به چی؟ به ظهور در یک حکم آخری به واسطه مناسبت حکم و موضوع.

«كما یمکن أن یقال ذلك فی الآیات الکریمة الآمرة بالمسارعة الی المغفرة و الإستباق الی الخیرات» خب آیات مبارکاتی است که فرموده «فاستبقوا الخیرات» یا «و سارعوا الی مغفرة من ربکم» امر به سرعت به مغفرت فرموده، «و استبقوا الخیرات» سبقت گرفتن در انجام کارهای خیر را امر فرموده.

خب در محل خودش در اصول ثابت شده که مثلاً امر ظاهر در وجوب است، ظهور در وجوب دارد پس «سارعوا» که فعل امر است ظاهرش در وجوب سرعت به مغفرت است «و استبقوا الخیرات» که امر به استباق باشد ظهور در



و جوب دارد فی نفسه. اما این جا به تناسب حکم و موضوع همان طور که مرحوم محقق خراسانی در کفایه فرموده است این ظهور در اصل و جوب در این جا به تناسب حکم و موضوع تبدیل می شود به ظهور در استحباب. آن تناسب حکم و موضوع در این جا چیه؟ در این جا موضوع حکم... حکم عبارت است از هیأت سارعوا یا هیأت و استبقوا استفاده می شود و این دو هیأت دال بر آن است. موضوع عبارت است از آن چیزی که این حکم، حکمی که از هیأت استفاده می شود بر او وارد می شود که سرعت به مغفرت و استباق به خیر باشد.

خب این که در موضوع چی قرار گرفته؟ موضوع سرعت به مغفرت یا موضوع استباق به خیر. چون این استباق به خیر تعلق گرفته، سرعت به مغفرت تعلق گرفته پس ظاهرش این است که صرف نظر از این سرعت و استباق، آن خیر و آن مغفرت وجود دارد. حالا می شود این مغفرت موجود به آن سرعت گرفت و می شود با تأخیر. ولی اگر هم سرعت گرفته نشود و متأخراً انجام بشود آن مغفرت وجود دارد یا آن خیر وجود دارد ولو استباق به آن باشد. پس وقتی در صورت عدم استباق و عدم سرعت مغفرت وجود دارد، جنس مغفرت را دارد می گوید یا جنس خیر را دارد می گوید، یک خیر خاص و یک مغفرت خاص در یک مورد خاص که نیست، به مغفرت، به خیر استباق کنید، سرعت بورزید. وقتی در ظرف عدم استباق، خیر وجود دارد، در ظرف عدم سرعت به مغفرت باز هم مغفرت وجود دارد، پس این جا معلوم می شود که این امر به سرعت و امر به استباق مستتبع غضب که نقطه مقابل مغفرت است یا مستتبع شرع که نقطه مقابل خیر است نیست. وقتی نبود پس معلوم می شود این امر وجوبی نیست، چون اگر امر وجوبی بود باید در عدم سرعت دیگه مغفرت نباشد و حال این که، مفروض این است که هست. در عدم استباق به خیر دیگه باید خیر نباشد، شر باشد و حال این که ظاهر کلام این است که هست، پس از این که شارع تعبیر فرموده که استباق به خیر کنید که ظاهرش این است که اگر استباق هم نکنید خیر وجود دارد و این جور نیست که عدم استباق شما موجب وجود شر بشود ولو از ناحیه عدم استباق، و سرعت به مغفرت پیدا کنید که ظاهرش این است که صرف نظر از سرعت اگر سرعت هم نداشته باشید مغفرت هست و این جور نیست که اگر سرعت به خرج ندهید مغفرتی ولو به خاطر ترک سرعت مغفرت نباشد و غضب باشد. این تعبیر که موضوع این حکم را و این هیأت را روی یک چنین موضوعی آورده نشان دهنده این است که ندب است، مقصود از این هیأت بعث ندبی است نه بعث وجوبی و الا اگر این چنین نبود همان طور که آقای آخوند در کفایه فرمودند، باید تحذیر می فرمود، آن چه که مناسب بود این عبارت نبود که موضوع این قرار بدهد، این بود که تحذیر بفرماید از عدم سرعت و عدم استباق. پس

بنابراین این جا هم از آن مواردی است که تناسب حکم و موضوع روشن می‌کند و موجب تبدیل ظهور فی نفسه در وجوب می‌شود به استحباب.

«کما يمكن أن يقال» همان طور که ممکن است گفته شود، این تبدیل ظهور «ذلک» یعنی این تبدیل ظهور به یک ظهور آخر در آیات کریمه‌ای که امر کننده هستند به مسارعت و مغفرت و امر کننده به استباق به خیرات هستند، «حيث أن الأمر و إن كان بنفسه ظاهراً في الوجوب و لكنه» این ظهور در وجوب «يتبدل فيها» در این آیات کریمه «الى الظهور في الندب بمناسبة الحكم و الموضوع» چطور؟ حيث أن مفادها كما ذكر المحقق الخراساني رحمه الله هو البعث نحو المسارعة الى المغفرة و الإستباق الى الخير» مفادش بعت و برانگیختن به سوی مسارعت به مغفرت است در آیه شریفه «و سارعوا الى مغفرة من ربكم» و بعت به نحو و به سوی استباق و سبقت گرفتن به خیر است در آیه شریفه «و استبقوا الخيرات» مفاد بعت به این دو تا است «من دون استتباع تركهما» بدون در پی داشتن ترک این مسارعت به مغفرت به غضب، به جای مغفرت غضب، و بدون استتباع ترک آن استباق به خیر به شرّ که به جای خیر شرّ بنشیند. ظاهرش این است دیگه، چون وقتی می‌گوید استباق به آن پیدا کنید یعنی آن صرف نظر از این هست حالا من می‌گویم استباق به آن پیدا کنید، آن مغفرت صرف نظر از این سرعت هست حالا می‌گویم سرعت به آن پیدا بکن که ظاهر این که هر فعلی به یک مفعولی تعلق می‌گیرد این است که صرف نظر از این فعل آن مفعول وجود دارد این به آن تعلق می‌گیرد.

«ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب و الشرّ» زیرا بدیهی است که ترک این دو؛ ترک سرعت به مغفرت و ترک استباق اگر مستتبع غضب بود در مورد «سارعوا الى مغفرة من ربكم» و مستتبع شرّ بود در «استبقوا الخيرات،» کان البعث بالتحذير عنهما» می‌بود انگیزتن شارع به توسط تحذیر از آن دو، که بر حذر بدارد انسان‌ها را از آن دو «انسب» آن مناسب تر بود که تحذیر کند بگوید «احذروا من ترك المسارعة، احذروا من ترك الإستباق» و حال این که این جور فرموده و به یک بیانی آمده فرموده که ظاهرش این است که اگر استباق به خیر پیدا نکنید خیریت وجود دارد، در آن ظرف هم خیر وجود دارد و حال این که اگر ترک واجب بود نباید دیگه وجود داشته باشد. اگر سرعت به مغفرت هم وجود پیدا نکردید باز آن مغفرت وجود دارد یعنی با این که سرعت پیدا نکردید مغفرت وجود دارد و غضبی در کار نیست. این‌ها با چی می‌سازد؟ با استحباب می‌سازد. «و من الواضح أن هذا المفاد مناسب بالندب لا الوجوب»

خب پس در این دو مورد از مورد چهارم این جور بود که بالنسبه به خود حکم، مناسبت حکم و موضوع کارایی پیدا می‌کرد یا موجب ظهور می‌شد و یا موجب تبدیل. حالا این جا گفتیم که «أو خصوصياته». «و قد تكون مناسبة الحكم و الموضوع مؤثرة فی تعیین خصوصیات الحكم» که آیا این حکم مولوی است یا ارشادی است؟ «مثل کونه مولویاً» مثل بودن آن حکم مولوی یا ارشاد. مناسبت حکم و موضوع گاهی این‌ها را... خب مثلاً اگر موضوع یک موضوعی است که عقل به آن حکم می‌کند یا قبلاً به یک مرکبی مثلاً امر شده گفته شده «صلوا» و صلوات هم تعریف شده که صلوات چیزی است، عملی است که «افتتاحها التکبیر و قد اختتامها التسليم» و دارای چه اجزا و شرایطی است. حالا اگر بعداً هی گفتند «ارکع، اسجد، تشهد...» و این‌ها، دیگر نمی‌شود این‌ها اوامر مولوی جداگانه باشد که در مورد.... بعد از این که امر مولوی به صلوات شده این دیگه «ارکع فی صلاتک، اسجد فی صلاتک، تشهد فی صلاتک» این‌ها ارشاد می‌شوند به تناسب حکم و موضوع به اجزا و شرایط آن واجبی که امر مولوی به آن شده. یا اگر امر به اطاعت می‌شود، «اطعوا الله و اطعوا الرسول» این خود موضوع که اطاعت باشد، اطاعت خدا، اطاعت رسول باشد چون امر مولوی به آن بعض محاذیر دارد که در محل خودش ذکر شده، خود این تناسب ایجاد می‌کند که وقتی موضوع اطاعت است پس آن امر، امر مولوی نیست و امر ارشادی است. «و قد تكون مناسبة الحكم و الموضوع مؤثرة فی تعیین خصوصیات الحكم مثل کونه» آن خصوصیات مثل بودن آن حکم مولوی یا ارشادی. مولوی است یعنی مولی به عنوان مولویت خودش دارد می‌گوید این کار را انجام بده، ارشاد است، نه دارد ارشاد می‌کند، هدایت می‌کند با این امرش یا با آن نهی‌اش به آن مرشد الیه‌ای که صرف نظر از حکم مولی وجود دارد این حکم فعلی‌اش، این امری که فعلاً دارد می‌کند یا این نهی‌ای که فعلاً دارد می‌کند وجود دارد. هدفش از این امر و نهی ارشاد و توجه دادن به اوست.

«و کونه فورياً أو متراخياً» و مثل بودن آن حکم، حکم فوری یا متراخی که می‌تواند با تأخیر انجام بشود با تراخی انجام بشود. «كما يقال فی الأمر بإزالة النجاسة عن المسجد» همان طور که گفته می‌شود در فقه در امر به ازاله نجاست از مسجد که تناسب حکم و موضوع اقتضاء می‌کند که این امر، امر فوری باشد. «كما يقال فی الأمر بإزالة النجاسة عن المسجد من أنه» که آن ما يقال عبارت است از این که «لاریب فی دلالة» این امر بر فور به سبب مناسبت حکم و موضوع «و إن قلنا بأن الأمر لا يدل الفور» اگرچه قائل بشویم به این که امر به خودی خود دلالت بر فور نمی‌کند، که بعضی گفتند امر به خودی خود دلالت بر فور می‌کند، اگرچه ما آن قول را در اصول قائل نشویم و

بگوییم نه، امر نه دلالت بر فور می کند و نه دلالت بر تراخی، که خودش دلالت بر هیچ کدام نمی کند اما در این مورد مناسبت حکم و موضوع می گوییم این امر دال بر فور است و دلالت می کند بر این که گوینده و مولی از این فور را اراده کرده، چرا؟ چون امر به ازاله نجاست از مسجد برای جلوگیری از هتک مسجد و بی احترامی به مسجد است و معلوم است که این رفع بی احترامی و هتک مصلحتش جوری است که نباید تأخیر بیفتد، اگر تأخیر بیفتد خب در آن فترتی که تأخیر می افتد بی احترامی می شود، هتک می شود. پس بنابراین این جا چون مفسده تأخیر یا مصلحت این ازاله جوری است که با تأخیر سازگار نیست این تناسب ایجاب می کند که مقصود از این فور باشد. اما اگر یک جاهایی هم تناسب حکم و موضوع اقتضا می کند که تأخیر باشد، که مثلاً در تأخیر یک مصلحتی است. می گوید مثلاً در حل مسائل به فرزندان کمک کن، حل مسائل مثلاً ریاضی، حل تکلیفی، به مسائل تکلیفی او کمک کن. خب این جا به تناسب حکم و موضوع فهمیده می شود این جور نیست که تا آمد سؤال کرد، نه یک مقداری به او فرصت بده، از او بخواه که خودش فکر کند، ذهنش فعال بشود حالا اگر دیدی نشد بعد این کار را بکن. پس آن جا تناسب حکم و موضوع اقتضا می کند تأخیر را تا این که این جور نباشد که ذهن او عادت به کندکاری و عدم فعالیت پیدا بکند. ما در مثل این جور جاهایی که «ازل النجاسة عن المسجد» باشد، تناسب حکم و موضوع اقتضا می کند که بگوییم این امر، امر فوری است. و هکذا. پس تناسب حکم و موضوع در این که خصوصیات یک حکم چیست؟ آیا ارشادی است یا مولوی است؟ فوری است یا دارای تراخی است؟ هم کارایی دارد.

«المورد الخامس: الإباء عن التخصیص»

مورد پنجمی که باز تناسب حکم و موضوع کارایی دارد این است که گاهی تناسب حکم و موضوع باعث این می شود که این حکم بر روی موضوع به سعه و عمومیتی که دارد به حدی، به جوری باشد و به نحوه ای باشد که قابل این که تبصره بخورد و تخصیص بخورد نیست، قابلیت برای این که تخصیص بخورد و تبصره به آن زده بشود ندارد. آن چنان نسبت به تمام افراد موضوع این حکم دارای قوت و شدت و مناسبت هست که برتابیده نمی شود که بگوییم بخشی از موضوع تخصیص بخورد و بگوییم این حکم بر روی آن ها نباشد.

«المورد الخامس: الإباء عن التخصیص. إنَّ مناسبة الحكم و الموضوع قد تكون من الشدة بحيث توجب الإباحة عن التخصیص» موجب اباء و تابی از تخصیص خوردن می شود. زیرا بار تخصیص نمی رود «كما قال المحقق الإصفهانی رحمه الله فی مقام نفی التخصیص عن عموم لزوم الوقف» مرحوم محقق اصفهانی در بحث فقهی که آیا ادله داله بر

لزوم وقف قابل تخصیص هست که گفته بشود مثلاً همه وقف‌ها لازم است و حق برگشت برای واقف نیست الا وقفی که مثلاً به نحو معاطات انجام داده باشد. لفظ و صیغه لفظیه در وقف به کار برده نشده باشد، به نحو معاطات انجام شده باشد، به نحو فعل انجام شده باشد، یک جایی را همین جور مثلاً تقدیم کرده به یک موقوف علیه به عنوان وقف، آن‌ها هم اخذ کردند. بگوییم همه وقف‌ها لازم است الا این، ایشان فرموده نه، ادله وقف صلاحیت در اثر آن عبارتی که در بعضی از روایات و ادله مثلاً به کار رفته دارای یک شدتی است، این لزوم که حکم است با وقف یک شدتی دارد که نمی‌شود این لزوم از وقف جدا بشود و تبصره بخورد و تخصیص بخورد در یک مواردی. می‌فرماید... عبارت مرحوم آقای اصفهانی کأن این است «و یمکن أن یتفاد من الأخبار الدالة علی عدم جواز الرجوع فی الوقف» از این اخباری که دلالت می‌کند بر عدم جواز رجوع در وقف «أن اللزوم کاللازم غیر المفارق» از آن اخبار استفاده می‌شود که لزومی که در باب وقف قرار داده شده و جعل شده، همانند لازمی است که غیر مفارق است از ملزوم خودش. لازمی است که غیر مفارق است و هرگز جدا نمی‌شود «مثل قولهم علیهم السلام» حالا یکی از آن اخباری که از آن چنین مطلبی استفاده می‌شود مانند قول معصومین علیهم السلام که به حسب نقل فرمودند «ما کان لله فلا رجعة فیہ» هرچه برای خداست دیگه رجوعی در آن نیست، برای خدا قرار دادی، دیگه چیزی که برای خدا قرار داده شده، سزاوار نیست که آدم در آن برگردد. مقام ربوبی اقتضاء می‌کند که چیزی که برای او قرار داده شد دیگه برنگردی و در وقف هم چون قصد قربت شرط برای خدا هست مثلاً، پس بنابراین.....

بنابراین این حکم لزوم در وقف یک چنین حکمی است که تناسب حکم و موضوع که برای خداست اقتضا می‌کند چون وقف برای خداست اقتضا می‌کند که حکمش که لزوم باشد قابل تخصیص در هیچ فردی نباشد.

«فإن مناسبة الحكم و الموضوع» در این جا اقتضاء می‌کند «بأن ما کان لله لایلائمه الرجوع» چیزی که برای خداست سازگاری ندارد با آن و ملائمت ندارد با آن، رجوع کردن. «و مثله یأبی عن التخصیص» مثل چنین حکمی ابا از تخصیص دارد «بأن یقال مثلاً ما کان لله فلا رجعة فیہ الا إذا کان بالمعاطات» این را نمی‌شود گفت، تناسب ندارد اگرچه برهان عقلی نیست اما ظهور این چنینی است. «و لعل من هذا القبیل ما قد یقال فی الآیات الناهیه عن العمل بالظن کقوله تعالی إن الظن لایغنی من الحق شیئاً» شاید از همین قبیل باشد فرمایشی که گاهی گفته می‌شود در کتب اصولیه و غیراصولیه در مورد آیات ناهیه از عمل به ظن مثل این فرمایش خدای متعال که «إن الظن لایغنی من الحق شیئاً» گفته می‌شود این آیات ابا از تخصیص دارد چون می‌فرماید که مظنه و گمان بی‌نیاز نمی‌کند از حق به هیچ

وجه. خب بگوئیم حالا بی نیاز نمی‌کند به هیچ وجه الا در فلان جا با این که احتمال خلاف در آن داده می‌شود، گمان است بالاخره، مظنه است، این عبارت یک عبارتی است که... و این مطلب مطلبی است که کأن قابل تخصیص نیست که بگوئیم مگر فلان ظن که مثلاً خبر واحد باشد. از راه تخصیص نمی‌شود گفت و آن موارد را باید جور دیگری حل کرد. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

## جلسه ۵۳

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین.

«المطلب الثالث المقارنة بین المناسبة و غیرها»

فرمودند که مباحث راجع به مناسبت حکم و موضوع در ضمن مطالبی که چهار مطلب باشد بیان می‌شود، دو مطلب تا به حال خوانده شده است. مطلب سوم مقارنه بین مناسبت حکم و موضوع و غیر مناسبت از اسباب تعدیه حکم من موضوع الی موضوع آخر هست که بسنجیم که تفاوت‌های این سبب که مناسبت باشد با آن سبب‌های دیگر چیست؟ تفاوت‌شان در چه اموری است؟

می‌فرمایند «تفتقر مناسبة الحكم و الموضوع عن تنقیح المناط و الأولیة فی امرین» خب در گذشته یکی از اسباب تنقیح مناط بود، یکی دیگر از اسباب، اولویت بود، یکی دیگر از اسباب الغاء خصوصیت بود. حالا این جا ببینیم تفاوت‌های بین مناسبت حکم و موضوع و بین آن‌ها چیست؟

اما تفاوت بین تنقیح مناط و اولویت:

می‌فرمایند که تفاوت‌شان در دو امر است. امر اول این است که در مورد مناسبت حکم و موضوع تنها منشأ برای تعدیه همین تلائم بین حکم و آن موضوعی است که حکم به آن تعدیه می‌شود و در ظاهر دلیل ذکر نشده است. در مورد اولویت و تنقیح مناط، ما منشأ تعدیه‌مان احراز علت است در مورد اصل و وجود آن در فرع، با بقیه مقدماتی که در این باب لازم داریم که قبلاً گفته شد. و لکن در مناسبت حکم و موضوع علت حکم را احراز نمی‌کنیم و