

بسم الله الرحمن الرحيم

«مدد الأعلام الأوحدي في فقه الأحكام الجعفری علیہ السلام»

تقريرات خارج الفقه الجعفری
للأستاذ السيد محمود المددی الموسوی

كتاب الطهارة

فصل في حكم الاواني

بتحرير الفقير مهدي بهرام بيكي

۱) فی حکم الاواني

یکی از موضوعات حکم شرعی اوانی می باشد به این معنا که ما در شریعت احکامی داریم که فقط مختص به اوانی است مثلاً گفته شده است که اگر انائی متنجش شد و خواستیم تطهیر کنیم نیاز است که سه بار شستته شود در حالیکه اگر غیر اناء از ظرف باشد یکبار کفایت می کند.

&&&

تعریف اناء: ظرف معد للأكل و الشرب . هر ظرفی که فراهم شده است برای اكل و شرب مثل کاسه یک ظرفی که در آن غذا می خورند و یا مثل بشقاب که معد للأكل و الشرب اس تلیوان این تعریف اجمالی اناء اس تفصیل و جزئیات و مواردی که محل تأمل و اشکال است در مسائل آتی خواهد آمد.

تعریف اناء اختلافی نمی باشد اما همین تعریف اجمال دارد.

اما مثل سطل ظرف است اما معد للأكل و الشرب نمی باشد مثل دبه یا سطل ماست که معد اكل و شرب نمی باشد لذا ظرف می باشند ولی اناء نمی باشد بعضی دیگر می باشند که در اناء بودن آنها شک است.

مسألة ۱: لا يجوز استعمال الظروف المعمولة من جلد نجس العين أو الميتة

اگر ظرفی را درست کنند از پوست نجس العين حیوان نجس العين در نظر هاء سه تا ست کلب و خنزیر و انسان. که مراد در اینجا کلب و خنزیر است نه پوست انسان یا پوست میته.

فیما یشرط فیہ الطهارة من الأكل و الشرب و الوضوء و الغسل

اینجا عنوان ظرف آورده است که اعم از اناء است.

این لا یجوز وجهش روشن است چرا که اگر از مأکول باشد مأکول نجس می شود می شود اکل نجس که حرام است و اگر مشروب باشد مشروب نجس می شود و شرب نجس حرام است و اگر در وضوء یا غسل باشد ماء می شود نجس و در وضوء و غسل طهارت ماء شرط است. لذا این حکم ناظر به استعمال نمی باشد بلکه این حرمت به لحاظ حکم مظروف است که یا مظروف حرام است مثل مأکول و مشروب یا وضوء و غسل با آن مظروف باطل است.

بل الأحوط عدم استعمالها فی غیر ما یشرط فیہ الطهارة أيضا

مثلا فرش نکنیم روش بنشینیم یا مثلا پوشاک قرار ندهیم غلاف شمشیر از آن استفاده نکنیم در اینها شرط نمی باشد که زیر انداز طاهر باشد پوشیدن لباس نجس از محرمات نمی باشد. این احتیاط واجب می باشد.

و کذا غیر الظرف من جلدھما

مثلا رو انداز و زیر انداز خود قرار ندهیم بند ساعت قرارش ندهیم یا به عنوان زانو بند.

بل و کذا سائر الانتفاعات غیر الاستعمال فإن الأحوط ترک جميع

الانتفاعات منھما

سید یک پله دیگر ترقی می کند نه تنها استعمال را نکنیم بلکه انتفاع نکنیم انتفاع و استعمال به لحاظ موردی انتفاع اعم موردا است گاهی از شیئی منتفع می شود یا ما

استعمال نمی کنیم مثلاً این ظرف را آبشخور برای حیوان قرار می دهیم در استعمال نیاز به تصرف با اعضاء خودمان می باشد.

یا این پوست را دفن کنیم به عنوان کود یا فرض کنید آن را سایبان قرار می دهیم ما از این سایبان منتفع می شویم اما استعمال نمی کنیم چرا که در آن تصرف نمی کنیم. ما حصل کلام سید این شد که احتیاط واجب است که از جلد نجس العین و میتة منتفع نشویم ولو مخالفت با تکلیف دیگری نشده باشد و آن را استعمال نکرده باشیم. نکته:

سید این مسئله را قبلاً در بحث میتة شاید بود که در آنجا فتوا داده است به جواز یکی از موارد اختلاف سید در عروه در همین جاست در بحث میتة است که گفته است انتفاع به میتة جایز نمی باشد و احتیاط در ترک است و اقوای جوازش است.

دلیل حرمت انتفاع:

روایاتی است که در این باب داریم:

موثقه سماعة:

وسائل الشيعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۴۸۹

۴۲۵۹-۲-۱ و بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ:

سَأَلْتُهُ عَنْ جُلُودِ السَّبَاعِ يُنْتَفَعُ بِهَا قَالَ إِذَا رَمَيْتَ وَ سَمَيْتَ فَانْتَفِعْ بِجُلْدِهِ وَ أَمَّا الْمَيْتَةُ

فَلَا.^۳

۱ (۵) - التهذيب ۹ - ۷۹ - ۳۳۹ آورده في الحديث ۴ الباب ۳۴ من الاطعمة المحرمة.

۲ (۶) - كتب المصنّف عن نسخة - أ ينتفع.

۳ شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

این روایت در مورد میته وارد شده است راجع به جلد نجس العین است اما متفاهم عرفی است ه خصوصیت نجاست باعث نهی امام شده است و خصوصیتی غیر این ندارد لذا الغاء خصوصیت می شود به نجس العین.

این روایتی بوده است که استفاده و انتفاع به نجس العین جایز نمی باشد.

بر این استدلال دو اشکال شده است:

اشکال اول:

مناسبت به حکم و موضوع انتفاع منصرف است به انتفاعی که در آن نجاست و طهارت نیاز است مثلاً نماز خواندن یا اکل و شرب اینها منصرف است مسلماً به جایی که در آن استعمال و انتفاع طهارت معتبر است. این انصراف را ما قبول کردیم. این یک امر عرفی است مثلاً می گوئیم از سم استفاده نکنید منصرف به جایی است که شما ضرر می بینید نه اینکه برای حیوانات موزی و ساختن داروها و یا پادزهر... استفاده نکنید.

ثانیا این روایت معارض دارد مثل روایت ابن ادریس در انتهاء کتاب سرائر رساله ای دارد که در آنجا نقل کرده است:

این روایت از بزنی است:

وسائل الشیعة ؛ ج ۱۷ ؛ ص ۹۸

۲۲۰۷۹-۶-۱ مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ جَامِعِ الْبَزْنَطِيِّ صَاحِبِ

الرَّضَاعِ قَالَ:

۱ (۴) - مستطرفات السرائر - ۵۵ - ۸.

سَأَلَتْهُ عَنِ الرَّجُلِ تَكُونُ لَهُ الْغَنَمُ يَقْطَعُ مِنَ الْيَاتِهَا وَهِيَ أَحْيَاءٌ أَوْ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَنْتَفِعَ بِمَا قَطَعَ قَالَ نَعَمْ يُذَيِّبُهَا وَيُسْرِجُ بِهَا وَلَا يَأْكُلُهَا وَلَا يَبِيعُهَا^۱.

خوب بعد از این از دنبه جدا کردند میته است و نجس. اکل که حرام است و بیع هم یا خودش حرام است کما علیه المشهور یا تسبیب به حرام می شود چرا که نوعا دنبه را می خورند و پی را به روغن تبدیل می کنند نوعا.

خوب این روایت به وضوح دلالت می کند که انتفاع به غیر بیع و اکل و شرب جایز است.

لذا این روایت را نمی توانیم عمل کنیم. عمده این روایت بوده است و گفته شده است که روایات دیگر است اما در وسائل این یک روایت نقل شده است.

رجوع می شود به اصل که اصل برائت باشد که شبهه حکمیه است.

در اینجا یک نکته رجالی و اصولی است:

سند این روایت دوم سند بزنطی باشد سندش چگونه است؟ گفتیم مرحوم ابن ادریس در انتهای کتاب سرائر رساله ای دارد به نام مستطرفات که جزء کتاب نمی باشد اما چاپ نشده است که نکاتی در این کتاب جمع کرده است که برای خودش قابل توجه بوده است در اینجا از کتاب جامع بزنطی روایتی نقل کرده است که این روایت الیات باشد اشکال سندی این است که مرحوم ابن ادریس طریق خودش را به بزنطی نقل نکرده است &&& حدود ۴۰۰ سال اختلاف زمانی دارند لذا گفته شده است که به این روایت نمی توان اعتماد کرد وقتی نتوان اعتماد کرد لا محاله متعارض نمی باشد و روایت موثقه می شود بدون معارض.

خوب از این اشکال یک جواب رجالی دادند و یک جواب اصولی:

^۱ شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

جواب رجالی:

درست است که خیلی فاصله زمانی است اما وقتی نقل از کتاب می کند ظاهرش این است که اخبارش عن حس است و این اشکالی ندارد که نسخه ای بین اصحاب مشهور بوده است یا به خط خود بنزطی بوده است یا به خط ناسخی که در نزد مشهور قابل اعتماد بوده است خیلی متداول اس که ما می گوئیم کلینی در کافی فرموده است این نقل مرسل نمی باشد چرا که در زمان ما کتبی است که قرائن قطعی وجود دارد که این کتاب را شیخ نوشته است البته کتابهای دست نویس یا چاپی لذا نقل ما از کلینی سند نمی خواهد یا مرحوم علامه در کتاب قواعد یا مرحوم شهید اول در دروس این را فرموده است. یعنی ابن ادریس این را از کتابی نقل کرده است که در نزد ایشان معتبر بوده است یا خط خود بنزطی بوده است یا از ناسخی که در نزد علماء مشهور و معتبر است پس بنابراین بعید نمی باشد که کسی مانند ابن ادریس قولش مسموع است فاصله کم نیست و زیاد هم نیست. در مورد علامه مجلسی هم اینطور گفته می شود خصوصاً در زمان متقدم تر. حتی در زمان علامه هم اگر اینطور گفته شود باز اینطور است این اجتهاد نمی باشد بلکه &&& لذا این اشکال رجالی را نمی پذیریم و جواب را نقل می کنیم مگر قرائن و شواهدی باشد که این اجتهادی بوده است نه از کتاب مثلاً کتبی بوده است که کسی از او روایت نقل نکرده است الا یک نفر این نشان دهنده این بوده است که نزد جمیع معتبر نبوده است.

اما جواب اصولی:

اگر دو روایت با هم تعارض کنند و یکی معتبر و یکی نا معتبر باشد حجت با لاحجة تعارضی ندارد.

مناقشه:

این فرمایش را فی الجملة قبول کردیم و بالجملة قبول نکردیم.

توضیح:

وقتی ما می‌گوییم روایتی نا معتبر است دو معنا دارد:

یک معنا این است که عدم اعتبار آن ثابت است مثلاً در طریق روایتی سهل بن زیاد است و سهل بن زیاد در نزد ما ضعفش ثابت است. روایتی که در آن سهل بن زیاد باشد می‌گوییم که این روایت نا معتبر است چرا که در روات این روایت است که ضعف آن ثابت است.

اما یک بار می‌گوییم روایت نا معتبر است یعنی اعتبارش ثابت نمی‌شود نه این که عدم اعتبار آن ثابت است مثلاً در روایت احمد بن محمد بن عیسی آمده است که وثاقت این شخص ثابت نمی‌باشد این روایت می‌شود نا معتبر نه به معنای این که ثبت ضعفش و عدم اعتبارش بلکه اعتبار آن اثبات نشده است.

حتی این را گفتیم شما خدمت اما معصوم برسید و امام را نمی‌شناسید و اصلاً شناختی نسبت به ایشان ندارید حتی امام معصوم کلامی بگوید برای کسی که او را نمی‌شناسد این کلام واقعا حجت نیست چرا که در حجیت، وثوق و وصول شرط است.

لذا روایت نا معتبر دو قسم است: روایتی که عدم اعتبارش ثابت شده است و یکی که اعتبار آن ثابت نشده است. در چنین مواردی که دو روایت تعارض کردند که خبر نا معتبر از قسم دوم است یعنی از قسمی که اعتبار آن برای ما ثابت نمی‌باشد این را در این اواخر تردید کردیم که آیا آن خبر معتبر به سیره و بناء عقلاء این خیر معتبر حجت است یا خیر. در بحث اصل خواهیم گفت که دایره حجیت خبر ثقه به آن وسعتی نمی‌باشد که بعضی گرفته‌اند فی الجمله حجیت خبر ثقه را قبول کردی اما نه بالجمله لذا در این موارد تردید کردیم در حجیت این خبر معتبر. در این صورت خبر معتبر از حجیت می‌افتد.

اشکال نشود که چگونه نا معتبر، معتبر را از اعتبار می‌اندازد که در اصول داریم دو مثال می‌زنیم:

می دانید که در اصول ظن اعتباری ندارد اما پاره ای از علماء قائل شده اند خبر ثقه یا ظهوری که ظن بر خلاف آن داشته باشیم آن ظهور و خبر ثقه دیگر حجت نمی باشد پس ظنی که خودش حجت نمی باشد، حجت را از حجیت می اندازد.

&&& اما طبق مبنای خودمان که ما اطمینان را حجت نمی دانم مثل ظن اگر خبر ثقه یا ظهوری داریم و ما اطمینان بر خلاف داریم در اینجا دیگر آن ظهور و خبر ثقه حجت نمی باشد این مورد اتفاق علماء است ظاهراً که اگر خبر ثقه و ظهور داریم که اطمینانی بر خلاف داشته باشیم، این ظهور خبر دیگر حجت نمی باشد تنها اختلاف ما با مشهور این است که مشهور این اطمینان را حجت می دانند و ما این اطمینان را حجت نمی دانیم.

در سیره عقلاء در واقع اطمینان خبر ثقه و ظهور را از حجت نمی اندازد بلکه دایره حجیت این ظهور و خبر ثقه ضیق است یعنی عند العقلاء ظهور و خبر ثقه بر کسی حجت است که اطمینان بر خلاف نداشته باشد یعنی موضوع بر داشته می شود.

اما ما نحن فیه:

ما یکی روایتی داشتیم که مطلقاً نباید به میته انتفاع شود در مقابل روایت بزنطی را داشتیم روایت بزنطی نا معتبر بود و اعتبار آن اثبات نشده بود طریق صاحب سرائر به بزنطی اثبات نشده بود &&& عمده روایات ما در روایات ضعیف از قبیل دوم است یعنی روایتی که مجهول هستند به مراتب از رواة ضعیف بیشتر می باشند روایت ما سه دسته هستند: دسته ای که توثیق آن اثبات شده است و روایتی که ضعف آن اثبات شده است و دسته سوم روایتی هستند که وثاقت و عدم وثاقت آن برای ما اثبات نشده است.

لذا این مسئله باید حل شود که آیا در مقام تعارض از حجیت می اندازد یا خیر چرا که عمده روایات ما از نوع دوم است. مثلاً مراسیل ابن ابی عمیر عدم اعتبارش از این قبیل است اصلاً تمام مراسیل اینگونه است نمی دانی که در وسط این سند انسان ثقه است یا غیر ثقه؟

فرض کنید که در بحث مدرسه اعضاء مدرسه قولشان در سیره حجت اس تمثلاً معلمی گفت که فردا مدرسه تعطیل است و اشتباه کرد شما معذورید در مخالفت؟ بله معذورید. حالا اگر در خیابان به نفر دوم برخورد کردید که نمی دانید که معلم است یا خیر؟ احتمال می دهید که معلم ها باشد و او می گوید که فردا مدرسه تعطیل نمی باشد. آیا در اینجا قول معلم حجت است یا خیر؟ بله اگر دومی غیر معلم بود قول معلم حجت بود اما در این صورت که نمی دانید که دومی معلم است یا خیر؟ این خیلی روشن نمی باشد که قول معلم حجت است یا خیر.

در ما نحن فیه هم چنین وضعی است.

ما حصل اینکه ما روایت بزنطی را تصحیح کردیم و اگر تصحیح هم نشود آن روایت اولی را از اعتبار می اندازد.

و أما میتة ما لا نفس له

كالسّمك و نحوه فحرمة استعمال جلده غیر معلوم و إن كان أحوط

سید می فرمایند که در این موارد که خون جهنده ندارند، استعمالشان مشکلی ندارد اگر چه اجتناب احتیاط مستحب است در جایی هم که مشکوک هستیم که خون جهنده دارد یا خیر، باز حکم این است.

دلیل:

روایاتی که بود در مورد حیواناتی بود که خون جهنده داشتند. در روایت است که اگر شکار رفتی و شکار هم مال حیواناتی است که خون جهنده دارد.

وجه احتیاط:

روایت علی بن ابی مغیره: &&

وسائل الشیعة ؛ ج ۲۴ ؛ ص ۱۸۴

۳۰۲۹۹- ۱- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي الْمُغِيرَةِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الْمَيِّتَةُ يُنْتَفَعُ مِنْهَا بِشَيْءٍ فَقَالَ لَا^۲

۳ و کذا لا يجوز استعمال الظروف المخصوصة مطلقا

صحبت ما در حکم اوانی بود، مرحوم سید فرمودند که انائی که از جنس نجس العین و میته باشد جایز نمی باشد حتی احتیاط واجب در عدم انتفاع به آن است.

به مناسبت وارد استعمال ظرف غصبی شده اند و گفته اند که مطلقا استعمال آن چه در جاهایی که طهارت شرط است مثل اکل و شرب و چه در جاهایی که طهارت شرط نمی باشد مثل اینکه ظرفی را برای خالی کردن آب در آن تصرف کند یا از آن به عنوان گلدان استفاده کند، جایز نمی باشد.&&

علت عدم جواز، حرمت غصب است در شریعت. حرمت آن در شریعت از واضحات است مضافا بر این که فقهاء ادله اربعه را در اثبات حرمت آن ذکر کرده اند اما حرمت غصب از واضحات فقه است لذا لازم نمی باشد که وارد شویم در ادله حرمت غصب اما در دو جهت بحث می کنیم یکی راجع به حکم غصب و یکی هم راجع به موضوع غصب.

حکم غصب:

ثبوت:

یکی از محرمات شرعیه غصب می باشد و یکی دیگر از محرمات شرعیه که کتاب و سنت هم بر آن دلالت دارد، ظلم است. اما این را می دانیم که ظلم اعم از غصب است یعنی غصب اخص مطلق است از ظلم و ظلم اعم مطلق از غصب می باشد. آیا حرمت

۱ (۴) - الکافی ۶ - ۲۵۹ - ۷، آورده فی الحدیث ۲ من الباب ۶۱ من أبواب النجاسات.

۲ شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۳ شنبه ۹۶/۰۶/۲۵.

غصب از باب حرمت ظلم است یعنی به عنوانه از محرمات الهیه نمی باشد بلکه ظلم حرام است و غصب هم چون ظلم است حرام است یا اینکه خودش یک عنوان مستقلی است یعنی علاوه بر این که ظلم حرام است غصب هم حرام است.

ان قلت:

با توجه به اینکه ظلم اعم مطلق است تحریم غصب دیگر لغو است.

قلت:

گفتیم که خیر مشکلی ندارد که شارع مقدس علاوه بر اینکه ظلم را تحریم کرده است، غصب را نیز حرام کند چرا که تعدد عناوین محرمه خودش اوقع فی النفوس است فرق است در نفوس عباد بین اینکه یک عملی به دو عنوان حرام باشد یا به یک عنوان یعنی در مثال ما فرق است بین اینکه ظلم به تنهایی را تحریم کند یا خیر علاوه بر ظلم، غصب را هم حرام کند.

ان قلت:

از تعدد عناوین محرمه، تعدد عقوبت لازم می آید یعنی اگر در مثال غصب، این عمل هم به عنوان غصب و هم به عنوان ظلم حرام باشد باید دو حرمت و عقوبت داشته باشد در حالیکه در اذهان و ارتکاز ما این است که غصب یک حرمت بیشتر ندارد.

قلت:

در جای خودش گفته شده است که تعدد تکلیف هیچ زمانی هیچ ملازمه عقلی یا عرفی یا عقلائی با تعدد عقوبت ندارد هیچ ملازمه ای نمی باشد که اگر ما به تعدد تشریع و تکلیف قائل شدیم حتما دو عقوبت هم داشته باشد می تواند دو تشریع و یک عقوبت داشته باشد. بله گاهی اوقات تعدد عنوان در آن تشدید و تعدد عقوبت می باشد اما ملازمه ای نمی باشد. ممکن است که شخص دو تکلیف داشته باشد و با آنها هم مخالفت کرده باشد در عین حال یک عقوبت بیشتر نداشته باشد. یعنی عقوبت نظام خودش را دارد مثلاً در اوفوا بالعقود فقهاء متعرض این مسئله شده اند.

تارة نظام تکلیفی مولا ایجاب می کند که دو تحریم کند و لو عقوبت واحدی داشته باشد.

ما گفتیم ملازمه ای نیست بین تعدد تکلیف و تشدید و تعدد عقوبت نه اینکه تعدد تکلیف حتما یک عقوبت دارد ممکن است تعدد عقوبت هم باشد.

اثباتا:

حالا اثباتا بحث کنیم که آیا غضب به عنوانه محرم است یا خیر از باب مصاداقية ظلم حرام است؟

ما گفتیم که از نهی از غضب نمی توان فهمید که به عنوانه محرم است چرا که منافاتی ندارد و کاملاً هم عرفی است که شارع از خود ظلم نهی کند یا از مصادیقی از ظلم نهی کند از باب اینکه این از مصادیق بارز و بزرگ ظلم است به خصوص که ما بیانات شارع سر و کار نداریم و با بیانات ائمه سر و کار داریم.

لذا این که می گوئیم غضب حرام است، فرقی نمی کند به عنوانه حرام باشد یا از باب اینکه از اصناف ظلم است، حرام باشد، اثر فقهی ندارد.

لذا ما نمی دانیم شارع در مورد غضب یک تشریع داشته است یا دو تشریع دارد. از ارتکاز این که یک عقوبت بیشتر نمی باشد، نمی توان فهمید که یک تشریع است چون گفتیم که ملازمه ای نمی باشد بین تعدد تکلیف و تشدید یا تعدد عقوبت.

اتفاقاً در احکام عرفی و قانونی عقوبت کوچکتر را در عقوبت بزرگتر مندرک می کنند. مثلاً اگر گفتند که آزار و اذیت مردم یک ماه زندان دارد و کتک زدن مردم دو ماه زندان دارد اگر کسی دیگری را کتک زد، این را سه ماه زندان نمی برند با اینکه دو محرم را انجام داده است بلکه عقوبت کوچکتر را در عقوبت بزرگتر مندرک کرده اند.

اما موضوع الغضب:

این را دقت کنید که غضب دو معنا دارد:

یک معنای عرفی و یک معنای فقهی:

معنای عرفی غصب عبارت است از: «استیلاء بر مال غیر عدوانا» این استیلاء را غصب می گویند که خود این استیلاء یک فعل نمی باشد یکی از افعال ما استیلاء نمی باشد بلکه می تواند نتیجه فعل باشد لذا از عناوین انتزاعی می باشد.

معنای فقهی:

عبارت است از: «تصرف در مال غیر عدوانا».

پس یک استیلاء بر مال غیر داریم که معنای عرفی غصب است و یکی هم تصرف در مال غیر عدوانا می باشد که معنای فقهی غصب می باشد.

لازمه معنای عرفی غصب، تصرف در مال غیر نمی باشد.

مثلا تولیت مدرسه می گوید که من راضی نمی باشیم در این مدرسه علوم عقلیه خوانده شود اگر کسی علوم عقلیه بخواند تصرف در مال غیر است اما استیلاء نمی باشد. این دقت شود که عدوان معنا شود فقط.

عدوان و تعدی در جایی است که غیر حقی دارد ما حق را سلب کرده و این حق را رعایت نمی کنیم. مثلا تصرف در مال غیر ممنوع است یعنی این از حقوق اوست که در این مال بر اذن و رعایت او تصرف کنم و این حق را رعایت نمی کنیم تصرف می کنم بدون اذن و رضایت او.

منتها وقتی می گوئیم عدوان عدم رعایت یا سلب و تضییع حق، حق امر اعتباری است. به هر اعتباری نمی گویند امور اعتباری ملکیت امر اعتباری است من اگر اعتبار کنم ملکیت خودم بر این مدرسه را عرف من را مالک نمی داند بلکه باید بر گردد به اعتبار عقلاء یا عرف یا قانون یا شرع.

اگر گفتیم غصب تصرف در مال غیر است عدوانا و عدوان تعدی و تضييع حق دیگری. مراد کدام حق است؟ در معنای عرفی کدام حق است و وقتی فقهاء می گویند مرادشان کدام حق است.

در باب غصب گفتیم که معنای عرفی آن استیلاء بر مال غیر عدوانا است در هر جا سخن از عدوان است سخن از حق است کدام حق مراد است؟ حق عقلائی یا عرفی یا قانونی؟ حق قانونی یعنی حقوقی که دولتها و قدرتهای حاکم و حکومتها، آن را اعمال می کنند.

این را توضیح دادیم که مراد حق عقلائی است که در اصول گفته شده است. اگر حقی عرفی باشد اما عقلائی نباشد یا قانونی باشد اما عقلائی نباشد، تضييع این حق، دیگر غصب نمی باشد. پس بنابراین این عدوانی که در تعریف غصب آمده است مراد عبارت است از سلب حق ثابت عند العقلاء است.

اما فقهاء مرادشان چه می باشد؟ حق ثابت عند الشارع نه ثابت عند المشرعه یا قانون یا عقلاء به شرطی که شرعی نباشد.

چه در معنای عرفی غصب یا معنای اصطلاحی فقهاء &&&

حتی اگر عرف هم آن حق را که عند العقلاء ثابت است و عرف هم غصب بداند، فقهاء می گویند که غصب است اما عند الشارع، حرام نمی باشد کما اینکه اگر در مال غیر مسلمان استیلاء پیدا کردیم این کار ما غصب است عند العرف و العقلاء اما در نظر فقهاء این غصب حرام نمی باشد. چرا که تضييع حق شرعی، نکرده است.

در نزد فقهاء عقلاء بما هم عقلاء کلا در نظر انسانهای قدیم در رابطه بین انسانها و انسان و مولا اعتبار با مولا بوده است و مملوک در قبال مالک، هیچ ارزشی ندارد و همیشه معیار مالک است و در اعتقاد مومنین ما مملوک و عبد می باشیم و خداوند متعال مالک همه مردم است لذا باید ببینیم که او چه اعتبار می کند.

این ذهنیت مالک و مملوک در استظهارات ما نقش خود را ایفاء می کند.

پس بنابر این غضب در نزد فقهاء تصرف در مال غیر است عدوانا در نزد شارع نه نزد عرف و عقلاء و قانون.

ما ها مختارمان این است که غضب و ظلم به معنای عرفیش محرم است یعنی استیلاء بر مال غیر عدوانا عند العقلاء این در شریعت حرام است ظلم عبارت است از سلب حقی است که ثابت است عند العقلاء لذا ظلم بر هر کسی حرام است.

و الوضوء و الغسل منها مع العلم باطل مع الانحصار بل مطلقا

&&& مرحوم حکیم فرمودند که اگر ما بخواهی از ظرف غصبی وضوء بگیریم چهار صورت دارد:

صورت اول: دست را در آب فرو بریم صورت را در آب فروبریم یعنی وضوی ارتماسی بگیریم.

صورت دوم:

ظرف را برداریم بعد روی اعضاء وضوئی آب بریزیم .

صورت سوم:

ما این آب را از داخل این ظرف غصبی داخل یک ظرف مباحی بریزیم و وضوء را از ظرف مباح بگیریم.

صورت چهارم:

غرفه غرفه آب بگیریم یک غرفه به صورت می ریزیم و یک غرفه دیگر به صورت می ریزیم و به این تدریج وضو می گیریم.

پس به چهار صورت می توانیم وضوء بگیریم.

ایشان فرمودند که مراد سید صورت چهارم است. چرا؟

خوب دقت کنید به این جهت که در صورت اول و صورت دوم این صدق نمی کند وضوء از ظرف و ایشان فرمودند: «الوضوء و الغسل منها» در صورت اول وضوء فی الظرف و صورت دوم وضوء بها است و صورت سوم اصلا وضوء فیها و بها و منها نمی باشد و صورت چهارم الوضوء منها می باشد.

این تقریب مرحوم حکیم.

بله ظاهر کلام سید صورت چهارم است اما صورت سوم اصلا وضوء از ظرف غصبی نمی باشد درست است که تصرف در مال غصبی است اما وضوء در ظرف غصبی نمی باشد و از اقسام وضوء در ظرف غصبی خارج است پس در ظرف غصبی سه گونه می توانیم وضوء بگیریم فیها و بها و منها و سید یک صورت را متعرض شدند و گفتند که اگر عالم باشد که این ظرف غصبی است این وضوء باطل است فرقی نمی کند آب مباح منحصر در این آب باشد یا آب مباح منحصر در این نباشد.

در نظر سید هر سه نحو باطل است چون فرمود که وضوء منها باطل است به طریق اولی وضوء بها و فیها باطل است. چرا که بیانی که در وضوء منها می آید اگر درست باشد در وضوء بها و فیها می آید.

از وضوء فیها شروع کنیم:

وضوء فیها وضوء ارتماسی است که اعضاء را در آب فرو می بریم . در مسئله اجتماع امر و نهی گفته شده است کسانی که مشهور باشند قائل به امتناع می باشد و غیر مشهور امکانی می باشند که ما باشیم اما در مسئله عبادت امکانی ها هم امتناعی شدند. در وضوء دو غسل و دو مسح می باشد ما وقتی دست را در آب فرو می بریم فرو بردن دست در آب مصداق غسل است. خوب حالا این غسل مصداق غصب و تصرف حرام در خود ظرف است یا خیر؟ بله مصداق تصرف در ظرف است وقتی مصداق تصرف

در ظرف باشد می شود حرام و وقتی می شود حرام&& در محرمات ما حرام را مقدم می کنیم چرا که حرام قابلیت تقرب را ندارد.

وقتی غسل مصداق تصرف در مال غیر اگر حرام باشد مصداق عمل مقرب نمی تواند باشد.

تمام الکلام در این است که این دست را که در آب فرو می بریم که مصداق تصرف در ظرف است آیا تصرف محرم است یا خیر؟

گفتیم که تصرف در مال غیر دو قسم عدوانی و غیر عدوانی است . تصرفات عدوانی حرام است. مثلا اگر ما رفتیم خانه کسی را غصب کردیم در این خانه مشغول سجده شکر شدیم که موفق به تصرف مال غیر شدیم. وقتی پیشانی را روز زمین می گذاریم تصرف در مال غیر است؟ بله تصرف عدوانی است یا خیر؟ خیر عدوانی نمی باشد. یعنی غیر از تصرف اولی که خانه غیر را گرفتیم تصرفات بعدی دیگر عدوانی نمی باشد.

بودن در خانه حرام است اما نشستن و راه رفتن دیگر حرام نمی باشد.

اگر در خانه مهر باشد و بر مهر هم سجده کردیم. این تصرف عدوانی در مال غیر می باشد؟ بله.

اما در ما نحن فیه: ظرف دیگری را غصب کردیم و در آن آب ریختیم و وضوی ارتماسی را هم گرفتیم. این تصرف در ظرف است، اما آیا تصرف عدوانی می باشد؟ یعنی دو غصب کرده ام یکی اینکه ظرف را گرفتم و دیگر آب ریختم و دیگر این که دست فرو بردن این هم حرام است؟ این واضح نمی باشد که تصرف عدوانی باشد. تصرف در ماء باعث می شود که فشاری بر ظرف می آید و آب تکان می خورد و به جاهای دیگر ظرف می رسد لذا تصرف در ظرف هم می باشد اما آیا تصرف عدوانی هم می باشد یا خیر؟ روشن نمی باشد. یعنی ظن ما بر این است که این تصرف عدوانی نمی باشد. لا یحل مال امرء مسلم الا بطیة نفسہ انصراف به تصرف عدوانی دارد. ما از این روایت و

از ظلم آمدیم و ظلم هم تصرفات عدوانی را می گیرد. در اینجا می گوئیم که فرو بردن دست در داخل آب مصداق ظلم نمی باشد بخلاف غصب ظرف و ریختن ماء در آن. لذا در اینجا چون حق الناس است، باید احتیاط کرد تا زمانی که به اطمینان برسیم. اما به لحاظ حکم وضعی &&& وضوء صحیح می باشد در مورد وضوء که حق الناس نمی باشد من شک می کنم که شرط است که وضوء باید موجب تصرفی که شک در عدوانی بودن آن داریم هم نباشد یا خیر شک در اقل و اکثر می باشد که برائت جاری می کنیم. پس نباید وضوء ارتماسی بگیرد چرا که تصرف در مال غیر است اما اگر معصیت کرد، این وضوء صحیح است.

اما صورت دوم:

ظرف را برداشته و روی اعضاء وضو می ریزیم.

ریختن آب اگر به قصد تخلیه باشد تصرف عدوانی است و اگر به قصد وضوء گرفتن هم باشد، این مصداق تصرف عدوانی است یعنی استعمال ،،، در این ظرف است که غصب است اما خود غسل دیگر تصرف عدوانی نمی باشد. غسل عبارت است احاطه آب و جریان آب بر عضو می باشد. این اجراء ماء بر اعضاء اصلا مصداق تصرف نمی باشد بلکه مقدمه آن تصرف است و اگر خودش هم تصرف باشد، مصداق تصرف عدوانی نمی باشد.

صورت سوم:

اغتراف. وقتی یک غرفه ماء را برداشت و لو تصرف عدوانی در اثناء است که هست وقتی روی اعضاء وضوئی ریخت دیگر غسل مصداق حرام نمی باشد. این صورت سوم صورتی است که هیچ جای شبهه ای نمی باشد که غسل وضوئی ربطی به تصرف مال غیر ندارد بلکه مقدمه آن که اغتراف باشد، حرام است اما ربطی به ذی المقدمه غسل باشد ندارد.

پس در صورت اول، مصداق تصرف در مال غیر می باشد اما غیر محرم و غیر عدوانی اما در صورت دوم و سوم اصلاً مصداق تصرف نمی باشد.

یک صورت دیگر است که اعضاء را داخل ماء کنیم اما به آن اکتفا نکرده و در بیرون ماء را جریان دهیم که این به منزله قسم سوم است. سید فرمودند که وضوء باطل است مع العلم و دیگر این که مع الانحصار باطل است.

قید دوم را توضیح دهیم:

اگر دقت کرده باشید بعضی از معلقین در صورت انحصار گفته اند باطل است و در صورت غیر انحصار درست است. چرا که در انحصار وظیفه من تیمم است و وقتی که وظیفه تیمم است من تیمم نمی کنم و وضوء می گیرم، این نماز باطل است اما در عدم انحصار، وظیفه وضوء است.

خوب در صورت انحصار وظیفه من تیمم است فرض کردیم که هر تصرفی در این ماء محرم است.

مناقشه: وجهی برای این تفصیل نمی باشد.

فرض کردیم که وضوء در اینجا مستحب است وقتی وضوء گرفتم من شخص با وضوء هستم و وظیفه من نماز با وضوء است مثلاً آوردن آب از چاه برای من مشقت دارد و وظیفه نماز با تیمم است اما اگر تحمل مشقت کردم و ماء را از چاه بیرون آوردم وظیفه من نماز با وضوء است.

این مورد هم از این قبیل است.

^۱ اما ایشان فرمودند که وضوی او باطل است در صورتی که عالم به غصبیت باشد که مفهوم دارد که اگر جاهل باشد دیگر وضوء او باطل نمی باشد. قبلاً گفتیم که اگر

جایی فتوایی مشروط باشد مفهوم آن افتاء به عدم نمی باشد بلکه عدم الافتاء می باشد&&&

بینیم این قید چرا ذکر شده است؟

علم معانی عدیده ای در اصول دارد: معنای عرفی علم عبارت است از قطع یا اطمینان مطابق با واقع را علم می گویند اگر به عدالت زید علم یا اطمینان داشته باشید و زید هم عالم باشد این علم است.

علم در لسان علماء به معنای قطع مطابق با واقع هم گاهی می آید.

علم در اینجا به معنای عرفی است اطمینان یا قطع به غصبت این ظرف داشته باشد و این ظرف هم واقعا غصبی باشد این وضوء باطل است.

در شرائط عامه تکلیف علم معتبر نمی باشد التفات معتبر است شرائط عامه تکلیف عبارت است از چهارتا در نزد مشهور: بلوغ، عقل، قدرت، التفات. پس بنا براین ظاهر کلام سید این است که اگر شخص قاطع یا مطمئن نباشد که غصبی است اما ظان به غصبت باشد یا احتمال غصبت ظرف را بدهد وضو بگیرد سید دیگر فتوا به بطلان نمی دهد. بلکه باید عالم باشد تا سید فتوا به بطلان وضوء دهد.

ما اگر مسلک مشهور را در نظر بگیریم که التفات شرط فعلیت تکلیف است این فرمایش سید توجیهش چه می شود با اینکه نیاز نمی باشد عالم باشد بلکه التفات کفایت می کند پس چرا سید به التفات کفایت نکرده است و در بطلان شرط کرده است علم به غصبت را. ظاهر کلام سید این است که اگر شخص متلفت باشد سید فتوا به بطلان نمی دهد.

وجهی که می توان ذکر کرد این است که اگر ملتفت باشد و عالم نباشد از او قصد قربت متمشی شود اما در صورتی که عالم است قصد قربت از او متمشی نمی شود لذا مرحوم سید قید زد که باید عالم باشد که باطل باشد و الا اگر فقط متلفت باشد و عالم نباشد، قصد قربت متمشی می شود.

مختار ما:

دو نکته را باید توجه داشته باشیم و با توجه به آن دو نکته وجه خودمان را نقل می کنیم:

نکته اول: التفات و احتمال از شرائط عامه و فعلیت تکلیف نمی باشد بلکه شرط تنجز تکلیف است ما ها شرائط عامه تکلیف را سه چیز می دانیم بلوغ، عقل، قدرت.

لذا اگر من التفات نداشته باشم و غافل باشم یا ناسی باشم و حرامی را مرتکب شوم واقعا حرام را مرتکب شدم اما آن حرام بر من منجز نبوده است اگر ناسیا نماز نخواندم واقعا واجب را ترک کردم اما این نماز بر من منجز نبوده است.

نکته دوم:

ما ها از کسانی هستیم که قائل شدیم فعل حرام قابلیت تقرب را ندارد لذا اگر من با آبی که استعمال آن بر من حرام می باشد و لو غافل یا ناسی یا جاهل باشم وضوء بگیرم آن وضوء واقعا باطل است و لو غافل باشم و ملتفت نباشم مثلا یقین دارم مال خودم است در حالی که مال دیگری است اگر استعمال این آب حرام باشد این وضوء باطل است چرا که حرمت فعلی با قصد قربت قابل جمع نمی باشد.

چون بجهت این که عمل محرم معنا ندارد که مقرب عبد باشد. منقاد بودن عبد غیر از این است که عمل حرام مقرب باشد نهایتا این انقیاد عبد را معذر می کند. این مثل امور واقعی دیگر است که ما درک می کنیم یعنی ما درک می کنیم که عمل حرام قابلیت تقرب را ندارد.

عمل منهی عنه در نزد مولا نمی تواند مقرب مولا باشد باید سنخیتی باشد بین تقرب و مقرب مشهور هم قبول کرده اند اما یک نکته ای را ضمیمه ای کرده اند و آن نکته این است که عمل منهی عنه و حرام مبغوض است و ما نمی گوییم مبغوض است. اینها مثال شاک را می زنند که ثقه گفت که غصبی نمی باشد و در واقع غصبی بود این دیگر مقرب نمی باشد و عمل هم حرام است.

باید بین عمل و مقربیت باید سنجیتی باشد.

ما ها قائلیم عمل محرم، مقرب نمی باشد.

سوال:

اگر زید آبی را غصب کرد و یادش رفت که غصبی است و ما به خانه او رفتیم و آب غصبی را آورد برای وضوء ما و خودش هم از این آب وضوء گرفت مشهور گفته اند وضوء مهمان صحیح است و وضوء میزبان باطل است با این که هر دو ما غافل بودیم.

وجه تفرقه و تفصیل:

اگر غفلت موجب سقوط تکلیف فعلی می شود هم میزبان غفلت دارد و هم میهمان و اگر موجب سقوط تکلیف نمی باشد و تکلیف در هر حق هر دو فعلی است چرا وضوء هر دو باطل نمی باشد.

ما هم قبول کردیم با بیانی متفاوت.

بیان مشهور:

وقتی غاصب غافل شد این استعمال حرمت فعلی ندارد مشهور گفته اند که تصرفات غاصب مبعوض مولا است اما تصرفات مهمان دیگر مبعوض نمی باشد آن مبعوضیت باعث شده است که وضوء میزبان باطل و وضوء میزبان صحیح باشد.

توجیه ما :

وضوء میزبان باطل است چون این وضوء محرم است چرا که التفات شرط فعلیت تکلیف نمی باشد لذا بدون التفات هم فعل حرام است لذا استعمال ماء در وضوء حرام است. اما وضوء میهمان اصلاً حرام نمی باشد چرا که تصرف میهمان اصلاً عدوانی نمی باشد اما تصرف میزبان چون خودش غاصب بوده است عدوانی و حرام می باشد.

پس مختار ما این شد هر گاه غسل و وضوء ما محرم شد، یعنی مصداق تصرف عدوانی بود، وضوء باطل است می باشد الا صحیح است.

نعم لو صب الماء منها في ظرف مباح فتوضاً أو اغتسل صح

وإن كان عاصياً من جهة تصرفه في المغصوب

سید می فرمایند که اگر ماء را در ظرف مباح ریخت و وضوء گرفت این وضوء صحیح است اما ریختن او در ظرف مباح حرام است. وضوء صحیح است چرا که غسل وضوئی او عمل محرم نمی باشد مثل دیگر وضوها اما این که تخلیه آب در ظرف مباح معصیت است چرا که تصرف عدوانی در ظرف و مال غیر کرده است. در نظر مرحوم سید و مشهور تصرف در ملک غیر بدون رضاء مطلقاً حرام است فرض سید هم این است که این ظرف ملک غیر است و لو ماء داخلش مباح است. این طبق مختار مشهور و مرحوم سید. ،،،،

ما ها تصرفات عدوانی را حرام می دانیم وقتی ماء مباح را در ظرف مردم ریخت این جایز نمی باشد اما اگر این ماء را از ظرف مغصوب خالی کند در ظرف مباح این دیگر تصرفات عدوانی نمی باشد. &&&

ملاک عدوانی بودن این است که عرف حق را قائل باشند و این تصرف را تضييع حق و تعدی به حق بدانند.

فرض سید این است که تمام غسلهای ما تصرف در مال غیر است اگر مقداری از غسلها در ظرف مباح باشد دیگر وضوء باطل نمی باشد.

مسألة ۲: أواني المشركين و سائر الكفار محكومة بالطهارة

مراد از طهارت طهارت ظاهری است چرا که سید قائل می باشند که کفار نجس می باشند که در اینجا ما قاعده طهارت و استصحاب طهارت را داریم.
اما در اینجا ما روایاتی داریم که می گوید اواني کفار نجس می باشد:

وسائل الشيعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۴۲۲

۴۰۵۱-۱۲-۲ أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي آيَةِ الْمَجُوسِ قَالَ إِذَا اضْطَرَرْتُمْ إِلَيْهَا فَاغْسِلُوهَا بِالمَاءِ.^۳

““““

پس قاعده طهارت می گوید این اناء طاهر است اما روایات دیگری هم داریم که اناء غیر مسلمان را تطهیر کنید.

بررسی این روایت:

مدلول این روایت این است که اناء کافر نجس است در این روایت دو احتمال است:

مراد امام نجاست واقعیه باشد.

دوم این که مراد امام نجاست ظاهریه باشد.

نجاست واقعیه معنایش این است که اگر یک غیر مسلمانی مالک یک اناء شد اناء می شود متنجس و ما این اناء را باید بشویم.

در نجاست واقعیه دو اشکال است:

^۱ شنبه ۹۶/۰۶/۱۵.

^۲ (۳) - المحاسن - ۵۸۴ - ۷۳.

^۳ شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

اشکال اول:

خلاف ارتکازات ما است که به مجرد ایجاد علقه ملکیت این اناء بشود متنجس این با ارتکازات متشرعیه ما اصلاً نمی سازد.

یعنی یکی از اسباب تنجس علقه ملکیت کفار بر این اناء می باشد.

اتکاز متشرعه یعنی ،،،

در ارتکاز ما این است که علقه ملکیت باعث تنجس نمی شود

اشکال دوم:

ضمن اینکه ما روایاتی داریم که دلالت می کند که نجاست اناء کفار بخاطر تملک نمی باشد بلکه بخاطر غذایی است که استفاده می کنند:

وسائل الشیعة ؛ ج ۲۴ ؛ ص ۲۱۱

۳۰۳۶۸-۶-۱ وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ آيَةِ أَهْلِ الْكِتَابِ- فَقَالَ لَا تَأْكُلْ فِي آيَتِهِمْ إِذَا كَانُوا يَأْكُلُونَ فِيهِ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ.^۲

&&&&

یا مراد امام نجاست ظاهریه می باشد یعنی امام قاعده طهارت و استصحاب طهارت را از کار انداخته است یعنی در اناء کفار و اهل کتاب قاعده و استصحاب طهارت جاری نمی شود و این هم اشکالی ندارد.

این احتمال دوم هم است.

^۱ (۶) - التهذيب ۹ - ۸۸ - ۳۷۱.

^۲ شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

این احتمال هم خلاف ظاهر است چرا که حکم ظاهری مال جایی است که ماشاکیم و در این روایت شک اخذ نشده است بلکه امام فرمود اذا اضطرتهم فاغسلوها بالماء که اصلاً شک اخذ نشده است.

پس این روایت چه می خواهد بگوید؟

یا حملش کنیم به نزاهت ،،،

یا حمل می شود بر جایی که ما علم داریم که قبلاً در این اکل خنزیر یا ... شده است و یعنی علم داریم که با این نجس خورده است و به طور عادی هم این علم است چرا که کفار یا طاهر می باشند که به طور عادی اکل نجس می کنند ،،، یا می گوئیم که نجس می باشند خوب در این صورت با دست این اوانی را می شستند که در این صورت می شود نجس.

،،،،

ما لم يعلم ملاقاتهم لها مع الرطوبة المسرية

این وجهش روشن است چرا که وقتی علم داریم که با دست خیس دست زده اند و بعد شک کنیم که طهارت کنند استصحاب نجاست داریم که نجس است و مقدم بر قاعده طهارت است.

این فتوا مبنی بر این است که قائل باشیم که کفار به جمیع اقسامه نجس است بر خلاف ما که قائل به طهارت آنها می باشیم.

بشرط أن لا تكون من الجلود و إلا فمحکومة بالنجاسة

سابقاً خیلی از ظروف را مانند سطل و مشک را از جلد می ساختند. سید می فرمایند که اگر انایی از جلد بود و ملک غیر مسلمان بود شک می کنیم که مذکی است یا غیر مذکی در اینجا باید احتیاط کنیم بخلاف جایی که اناء از چوب یا فلز باشد که

نیاز به اجتناب نمی باشد. بخاطر استصحاب عدم تذکیه که این استصحاب می گوید که تذکیه نشده است.

بررسی استصحاب عدم تذکیه:

این استصحاب عدم تذکیه استصحاب عدم ازلی نمی باشد بلکه عدم نعتی است بعضی فکر کرده اند که این استصحاب عدم ازلی است . می گوید که زمانی که زنده بود تذکیه نشده بود و بعد از زهاق روح شک می کنم که تذکیه شده است که استصحاب می کنیم عدم تذکیه زمان حیاتش را .

استصحاب عدم ازلی دو قضیه سالبه است که اولی سالبه به انتفاء موضوع و قضیه دوم سالبه به انتفاء محمول است. مثلا من شک می کنم که شخصی مرد است یا خیر؟ می گویم زمانی که نبود رجل نبود و الان هم استصحاب می کنم عدم رجولیت آن را. قضیه اول ما هذا لیس برجل است که سالبه به انتفاء موضوع است و قضیه دوم سالبه به انتفاء محمول است.

این استصحاب عدم تذکیه عدم ازلی نمی باشد چرا که تذکیه یک فعل است که از حوادث است و نمی دانیم که بر این حیوان تذکیه واقع شده یا خیر؟ استصحاب می گوید که تذکیه واقع نشده است چرا که یک روزی قطعا تذکیه بر او واقع نشده بود، لذا الان هم می گوئیم که تذکیه واقع نشده است.

این مطلب اول.

مطلب دوم:

ایا این استصحاب جاری است یا خیر؟ اختلافی بین علماء است که آن حیوان حلال گوشتی که اکلش حرام است حیوانی است که لم یذک یا حیوانی است که میتة است؟
فرق بین میتة و غیر مذکی؟

این ها به لحاظ موردی مساوی می باشند هر میتة ای غیر مذکی و هر غیر مذکایی میتة است.

منتهی به لحاظ عدم تذکیه و میته دو عنوان متباین می باشند میته یک عنوان وجودی است و عدم تذکیه عنوان عدمی است. کجا ثمره دارد؟ در استصحاب ثمره دارد می گوئیم این حیوانی که مثلاً نمی دانم که تذکیه شده است یک زمانی میته نبود نمی دانم که میته شد یا خیر؟ کی میته نمی باشد؟ وقتی تذکیه کرده باشند. استصحاب می گوید که میته نشد لذا می شود طاهر. اما در صورت اینکه عدم تذکیه موضوع باشد استصحاب می گوید که غیر مذکی ست.

خوب موضوع طهارت و نجاست متیه است یا عدم تذکیه؟ این ربط دارد به استظهار ما از روایات که موضوع کدام است. سید از دسته دوم است که می گوید که موضوع عدم تذکیه است. ،،، ما می گوئیم که موضوع میته است زمانی که زنده بود میته نبود نمی دانم که موت عارض شد یا خیر؟ استصحاب می گوید که موت حاصل نشده است لذا وسایل چرمی که از کشورهای غیر مسلمان وارد می شود همه اینها محکوم به طهارت است. اما اگر خوردنی باشد مثل گوشت و مرغ و ماهی نمی دانیم که تذکیه شده است یا خیر؟ در اینجا دیگر نمی توان استفاده کرد چرا که موضوع حلیت اکل تذکیه است بخلاف موضوع طهارت و نجاست که میته است.

لذا اگر این اوانی از جلد باشد باز محکوم به طهارت است در نظر ما.

إِلَّا إِذَا عِلِمَ تَذْكِيَةُ حَيَوَانِهَا أَوْ عِلِمَ سَبْقُ يَدِ مُسْلِمٍ عَلَيْهَا

ایشان دو مورد را از جلود استثناء کرده اند:

صورت اول:

علم به مذکی بودن حیوان داشته باشد در این صورت محکوم به نجاست نمی باشد. در این صورت چرا محکوم به نجاست نمی باشد چرا که علم در نظر آقایون حجت می باشد چه این علم به معنای قطع باشد چه به معنای جامن قطع و اطمینان باشد.

صورت دوم:

علم به تذکيه ندارد اما می داند که در ید مسلمان بوده است چرا که ید اماره بر تذکيه است در مباحث گذشته خواندیم که ید مسلمان اماره بر تذکيه است این که می گوئیم در ید باشد یعنی تحت تصرف و استیلاء مسلمان باشد.

و کذا غیر الجلود و غیر الظروف مما فی أیدیهم

مما یحتاج إلى التذکية کاللحم و الشحم و الألیة فإنها محکومة بالنجاسة إلا

مع العلم بالتذکية أو سبق ید المسلم علیه

چرا محکوم به نجاست می باشد؟ بخاطر استصحاب عدم تذکيه نه به خاطر ید کافر بر این گوشت ید کافر اماره بر عدم تذکيه نمی باشد.

ما می گوئیم این گوشت و چربی طاهر است بخاطر استصحاب عدم میته بودن در زمانی که زنده بود میته نبود نمی دانیم میته شده است یا خیر، استصحاب می گوید که میته نشده است.

نکته:

گوسفندی که نمی دانیم میته است یا خیر؟ استصحاب می کنیم عدم میته بودن آن را. آیا این عدم کونه میته استصحاب عدم ازلی است یا نعتی؟ در مسئله دو قول است:

قول اول: استصحاب عدم ازلی است.

قول دوم: استصحاب عدم نعتی است.

قول اول می گویند حیوانی که زهاق روح از آن شده است به میته و مذکی تقسیم می شود در زمان زنده بودن، زهاق روح نشده بود و میته نبود از باب سالبه به انتفاء

موضوع چرا که اصلاً زهاق روح نشده بود. لذا استصحاب عدم میته بودن استصحاب عدم ازلی است. کسانی مثل ما قائل به عدم جریان استصحاب عدم ازلی می باشد.

قول دوم:

حیوان به سه دسته تقسیم می شود: حی، میته و مذکی بله میته و مذکی خصوصیت مشترک است که زهاق روح در هر دو شده است اما این حیثیت مشترک باعث نمی شود که تقسیم ثنائی شود خوب کلمه سه قسم است: اسم و حرف و فعل. خوب فعل و حرف مبنی است باعث نمی شود که تقسیم کلمه ثنائی شود خوب در این صورت خود حیوان تقسیم می شود به میته و مذکی. خوب در زمان حیات دیگر میته نبود لذا استصحاب می کنیم عدم میته بودن است. قول اول می گفتند که حیوان یا حی است یا غیر حی که غیر حی را به دو قسم تقسیم می کنند. در حالی که ما حیوان را به سه قسم می کنیم. در نظر قول اول دیگر این حیوان میته نمی باشد الا به صورت سالبه به انتفاء موضوع.

اما در صورت علم به تذکيه یا استیلاء مسلمان دیگر شک در میته بودن یا عدم تذکيه نداریم و می دانیم که تذکيه شده است یا محکوم به تذکيه است.

و أما ما لا يحتاج إلى التذكية فمحکوم بالطهارة

مثل فرش و لباس و کیف و کلاه و عینک و ... که متعلق به کفار است. لاصل نمی دانم که این قلم و کفش و کلاه و عینک ملاقات با نجس کرده است یا خیر استصحاب می گوید ملاقات با نجس نکرده است و نمی دانم که طاهر است یا نجس قاعده طهارت می گوید که طاهر است.

إلا مع العلم بالنجاسة

چون علم خودش حجت است.

و لا يكفي الظن بملاقاتهم لها مع الرطوبة

بله در خیلی جاها ما ظن به ملاقات این اشیاء با رطوبت با کافر داریم وقتی این ظن را داریم چرا می گوئیم محکوم به طهارت است بخاطر این که در جای خودش گفته شده است که اصول مومنه حتی در صورت ظن به خلاف هم جاری می شود. مثلاً نمی دانم که دستم نجس است یا طاهر نود درصد احتمال می دهم که نجس باشد، به خاطر قاعده طهارت قائل به طهارت می شوم. الا این که این ظن به حد اطمینان برسد که محکوم به نجاست است.

و المشكوك في كونه من جلد الحيوان

أو من شحمه أو أليته محكوم بعدم كونه منه فيحكم عليه بالطهارة وإن أخذ من الكافر

حالا یک شیئی است که نمی دانیم چرم طبیعی است یا مصنوعی یا طعامی است که نمی دانیم که گوشت است یا سویا یا نمی دانیم که دنبه است یا خیر مثلاً نمی داند این کرمها را از دنبه گرفته اند یا خیر شیمیائی است. مرحوم سید می فرمایند محکوم به طهارت است بخاطر استصحاب عدم کونه من الحيوان.

در اینجا که ما مثلاً در این شیئی شک داریم که نمی دانیم که این کمر بند یا کفش چرم طبیعی است یا خیر و فرض این است که اماره هم نداریم. مرحوم سید می فرمایند به خاطر قاعده طهارت طاهر است.

ایا استصحاب جاری است یا خیر؟ شک ما بر می گردد که آیا جزئی از حیوان بوده است یا خیر؟ سید می گوید که استصحاب عدم کونه جزئاً من الحيوان را داریم می گوئیم این پوست از حیوان نبوده است.

مرحوم حکیم اشکال کرده اند که این استصحاب حالت سابقه ندارد و فقط قاعده طهارت جاری است. این را دقت کنید استصحاب در ما نحن فیه استصحاب عدم ازلی است می گوئیم آن زمانی آن پوست نبود لم یکن ماخوذاً من الحيوان نمی دانم که الان ماخوذ از حیوان است یا خیر؟ می گوئیم الان هم ماخوذ از حیوان نمی باشد. پس استصحاب است و ایشان غفلت کرده اند اما عدم ازلی است که ما جاری نمی دانیم اما کسانی که استصحاب عدم ازلی را قبول دارند این استصحاب را باید جاری بدانند.

نکته:

در حیوان گفتیم حیوانی که زهاق روح شده است یا مذکی است یا غیر مذکی سه قسم نداریم. وبه آن غیر مذکی می گوئیم میتة،،،، میتة و غیر مذکی فرق این دو این است که یکی عنوان وجودی و یکی عنوان عدمی است که اثر آن در استصحاب ظاهر می شود. ما در مورد حیوان زهاق روح شده سه حکم داریم نجاست و حرمت اکل و مانعیت در صلاة در صلاة نمی توانیم غیر مذکی را بپوشیم.

این به لحاظ حکم فقهی.

سوال این است که موضوع این سه حکم چه می باشد؟ حیوان لم یذک یا حیوان میتة یا به عبارت دیگر موضوع عدم تذکيه است یا میتة که اولی امر عدمی و دومی امر وجودی است.

در حرمت ماها عدم تذکيه می باشیم و ظاهراً اختلافی بین علماء نمی باشد که موضوع حرمت اکل عدم تذکيه می باشد. لذا اگر شک کنیم در تذکيه یا عدم تذکيه به نحو شبهه حکمیه نمی توانیم اکل کنیم.

اما در نجاست دو نظر است: سید و امثال ایشان موضوع را عدم تذکيه می دانند و گروهی مثل مرحوم خوئی و خودمان موضوع نجاست میتة است. که در صورت شک این اختلاف اثر دارد که در صورت شک در طهارت و نجاست کسانی که عدم تذکيه ای هستند حکم به نجاست می کنند بخلاف دومی ها که استصحاب عدم موت را دارند.

اما مانعیت در صلاة که گفته اند که نباید لباس از حیوان حرام گوشت باشد حتی بعضی غیر لباس از موارد حمل را هم اشکال گرفته اند اما در نماز موضوع میته است یا غیر مذکی؟ جماعتی قائل شدند که موضوع غیر مذکی ست و جماعتی گفته اند موضوع میته است. غیر مذکایی ها گفته اند که چرمهایی که از خارج می آید محکوم به طهارت است اما در نماز مانع است چرا که در صلاة موضوع عدم تذکیه است مثل مرحوم خوئی اما بعضی گفته اند که موضوع عدم میته بودن است ما قائل به قول دوم شدیم که موضوع عدم میته است و فقط در حرمت اکل موضوع عدم تذکیه است اما در دوتای بقیه موضوع عدم میته بودن است.

مسألة ۳: يجوز استعمال أواني الخمر بعد غسلها

مراد انائی نمی باشد که مخصوص خمر است بلکه انائی است که در آن خمر خورده شده است و بعد تطهیر شده است و این که بعد از تطهیر می توان از آن استفاده کرده است این واضح است و به مقتضای ادله غسل این طاهر است و به اصل برائت استفاده از آن جایز است و ضمن این که روایات زیادی داریم در جواز استفاده از آن مثل این روایت:

۳۲۱۴۲-۱-۲ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ

بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ:

سَأَلْتُهُ عَنْ الدَّنِّ يَكُونُ فِيهِ الْخَمْرُ هَلْ يَصْلَحُ أَنْ يَكُونَ فِيهِ خَلٌّ أَوْ مَاءٌ أَوْ كَامَخٌ أَوْ زَيْتُونٌ قَالَ إِذَا غُسِلَ فَلَا بَأْسَ وَ عَنِ الْأَبْرِيقِ وَ غَيْرِهِ يَكُونُ فِيهِ خَمْرٌ أَوْ يَصْلَحُ أَنْ يَكُونَ فِيهِ

^۱ دوشنبه ۱۷/۰۶/۹۶.

^۲ (۲) - الكافي ۶ - ۴۲۷ - ۱، آورده في الحديث ۱ من الباب ۵۱ من أبواب النجاسات.

مَاءٌ قَالَ إِذَا غُسِلَ فَلَا بَأْسَ وَقَالَ فِي قَدَحٍ أَوْ إِنَاءٍ يُشْرَبُ فِيهِ الْخَمْرُ قَالَ تَغْسِلُهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ
سُئِلَ يُجْزِيهِ أَنْ يُصَبَّ فِيهِ الْمَاءُ قَالَ لَا يُجْزِيهِ حَتَّى يَدْلُكَهُ بِيَدِهِ وَيَغْسِلَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ^۱

مراد از دن خمره های بسیار بزرگ است که در آن روغن و غلات می ریختند به جای بشکه های امروزی بوده است.

کامخ یعنی ترشیجات و مراد از زیتون یا خود زیتون است یا روغن آن.

این فرع را مقدمه ای برای ورود در ادامه مسئله است.

و إن كانت من الخشب أو القرع أو الخزف الغير المطلي بالقيرو أو نحوه-

و لا يضر نجاسة باطنها بعد تطهير ظاهرها داخلا و خارجا بل داخلا فقط

قرع یعنی کدو حلوائی که بعضی از آنها بسیار بزرگ بود و از آن به جای خمره و امثال آن استفاده می کردند.

سید فرمودند و ان كانت من الخشب ان وصلیه یعنی اگر باطن هم نجس باشد استفاده جایز است شبهه مال این ظرف بوده است که اگر ظرفی از خشب باشد و ظاهر آن از داخل طاهر باشد با اینکه باطن آن نجس است می توان استفاده کرد چرا که به لحاظ وضعی طاهر است چرا که ملاقات با نجس در باطن نداشته است اما استفاده از این کوزه برای اکل و شرب جایز است لاصل البرائة و اطلاق روایت قبلی که گفته شد. فرض مسئله در این است که ماء به باطن نفوذ نکرده است.

^۱ وسائل الشیعة ؛ ج ۲۵ ؛ ص ۳۶۸، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

نعم یکره استعمال ما نفذ الخمر إلى باطنه

إلا إذا غسل علی وجه یطهر باطنه أيضا

سید می گوید اگر کوزه ای باشد که باطن آن نجس است اما ظاهر آن طاهر است شرب ماء از این جایز است اما کراهت دارد یعنی شرب مفضول است و افضل عدم شرب است

دلیل این کراهت چه می باشد؟

ما در بعضی از روایات نهی شده است و این نهی را به قرینه روایاتی امثال روایت قبلی این نهی را حمل بر تنزیه و کراهت حمل کرده اند.

مثل روایت ابو الربیع شامی که وثاقت آن ثابت نمی باشد:

۴۲۷۵-۲-۱ و عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ

جَرِيرٍ عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ:

نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ فَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ قُلْتُ فَالظُّرُوفُ الَّتِي يُصْنَعُ فِيهَا مِنْهُ فَقَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص عَنْ الدُّبَاءِ وَالْمُزَقَّتِ وَالْحَنْتَمِ وَالنَّقِيرِ قُلْتُ وَمَا ذَلِكَ قَالَ الدُّبَاءُ الْقَرَعُ وَالْمُزَقَّتُ الدَّنَانُ وَالْحَنْتَمُ جِرَارٌ خَضِرٌ وَالنَّقِيرُ خَشَبٌ كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَنْقُرُونَهَا حَتَّى يَصِيرَ لَهَا أَجَوَافٌ يَنْبِذُونَ فِيهَا.^۲

الدنان جمع دن همان خمر بزرگ سفالی است.

^۱ (۱) - الكافي ۶ - ۴۱۸ - ۳.

^۲ وسائل الشيعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۴۹۶ ، شيخ حر عاملی ، محمد بن حسن ، وسائل الشيعة - قم ، چاپ: اول ، ۱۴۰۹ ق.

جرار کوزه سفالی خضر جمع خضره است حبوبات و غلات که قبلا غلات را درون کوزه و خمره می گذاشتند که از موش حفظ می شد.

ینقرونها یعنی داخل آن را خالی می کردند که قبلا بشکه ها فلزی نبوده است یعنی چند الوار را با تسمه به هم می بستند و درون آب می گذاشتند و آن چوبها باد می کرد و تمام خلل و فرج را پر می کرد الان هم ظروف خمر از چوب است ظاهرا حال یا طعمش را بهتر می کند یا طعمش را نگه می دارد.

این روایت معارض دارد که همان روایت قبلی باشد و سند هم ندارد
لذا به قصد رجاء،،،،

مسئله بعدی مسئله ای بوده است که در زمانی مبتلاء به بوده است.

مسألة ۴: یحرم استعمال أواني الذهب و الفضة في الأكل و الشرب

ابتدا ایشان وارد اکل و شرب در این ظروف می شود. این که مراد از اکل و شرب چه می باشد بعدا وارد آن می شود اما مثالی که می توان زد این است که انسان با قاشق از ظرف طلا یا نقره غذا بردارد یا در خود آن ظرف غذا بخورد اما اگر قاشق و چنگال از طلا و نقره باشد این اشکالی ندارد چرا که این ها اناء نمی باشند

در نظر مشهور فقهای ما این اکل و شرب در این اوانی حرام است

دلیل حرمت: روایات روایاتی که در این باب داریم دو دسته است:

طائفه اول: روایاتی که متضمن نهی است یعنی امام نهی کرده است از اکل و شرب در اناء ذهب و فضه:

روایت اول معتبره داود بن سرحان است:

وسائل الشیعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۵۰۶

۴۳۰۱-۲-۱ و عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ

سِرْحَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ:

لَا تَأْكُلُ فِي آيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ.^۲

روایت صحیحہ محمد بن مسلم کہ سند در محاسنش معتبر است بخلاف طریق
کلینی:

وسائل الشیعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۵۰۶

۴۳۰۲-۳-۳ و عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ
مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع

أَنَّهُ نَهَى عَنْ آيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ.^۴

روایت سوم صحیح محمد بن مسلم است :

وسائل الشیعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۵۰۸

۴۳۰۶-۷-۷ ° مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبَانٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ:
لَا تَأْكُلُ فِي آيَةِ ذَهَبٍ وَلَا فِضَّةٍ.^۶

صحیحہ حلبی:

۱ (۶) - الکافی ۶- ۲۶۷- ۱، و المحاسن- ۵۸۲- ۶۳، و أورده في الحديث ۲ من الباب ۶۱ من الاطعمة المحرمة.

۲ شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۳ (۷) - الکافی ۶- ۲۶۷- ۴، و المحاسن- ۵۸۱- ۵۹، و أورده في الحديث ۳ من الباب ۶۱ من الاطعمة المحرمة.

۴ شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۵ (۲) - الفقیه ۳- ۳۵۲- ۴۲۳۷.

۶ شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

وسائل الشیعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۵۰۹

۴۳۱۱- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَأْكُلْ فِي أَنْبِيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَلَا فِي أَنْبِيَةٍ مَفْضُضَةٍ.^۲

،،، گفته شده است که ظهور این روایات در حرمت است چرا که ظهور نهی در حرمت است.

در مقابل این روایات ما روایاتی داریم که ظهور آنها در کراهت است و معارض با این روایات است. ،،،

اما طائفه دوم از روایات که ظهور آن در این است که اكل و شرب در اناء فضه و ذهب مکروه است:

صحیح بزيع است که از اصحاب حضرت رضا و از ثقات و اجلاء است:

وسائل الشیعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۵۰۵

۴۳۰۰- ۱- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع عَنْ

وسائل الشیعة، ج ۳، ص: ۵۰۶

أَنْبِيَةِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ فَكَرَّهَهَا فَقُلْتُ قَدْ رَوَى بَعْضُ أَصْحَابِنَا أَنَّه كَانَ لِأَبِي الْحَسَنِ ع مِرَّةٌ مُلَبَّسَةٌ فِضَّةً فَقَالَ لَا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ إِنَّمَا كَانَتْ لَهَا حَلَقَةٌ مِنْ فِضَّةٍ وَ هِيَ عِنْدِي ثُمَّ قَالَ إِنَّ الْعَبَّاسَ

۱ (۲) - الكافي ۶ - ۲۶۷ - ۳، و التهذيب ۹ - ۹۰ - ۳۸۶، و أورده في الحديث ۱ من الباب ۶۱ من الاطعمة المحرمة.

۲ شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۳ شنبه ۹۶/۰۷/۲۲.

۴ (۷) - الكافي ۶ - ۲۶۷ - ۲.

حِينَ عَذَرَ عَمِلَ لَهُ قَضِيبٌ مُلْبَسٌ مِنْ فِضَّةٍ مِنْ نَحْوِ مَا يُعْمَلُ لِلصَّيَّانِ تَكُونُ فِضَّةً نَحْوًا مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمَ فَأَمَرَ بِهِ أَبُو الْحَسَنِ ع فَكُسِرَ.^۳

سوال از اكل و شرب نکرد اما اناء معد لاكل و الشرب است. ضمن اینکه کلام امام را نقل نکرده است بلکه حالت امام را نقل کرده است.
صحیحه حلبی:

وسائل الشیعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۵۰۸

۴۳۰۹-۱۰-۴: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ كَرِهَ أَنْيَّةَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْأَنْيَّةَ الْمُفَضَّضَةَ.^۴

موثقہ برید:

وسائل الشیعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۵۰۹

۴۳۱۲-۲-۶: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ كَرِهَ الشُّرْبَ فِي الْفِضَّةِ وَ فِي الْقَدَحِ الْمُفَضَّضِ وَ كَذَلِكَ أَنْ يُدْهَنَ فِي مُدْهَنٍ مُفَضَّضٍ وَ الْمُشْطَةُ كَذَلِكَ.^۵

انه کره یا کلام امام است یا کلام برید می باشد ،،،، مفضض یعنی نقره کوب نه آب نقره.

این روایات هم می گوید که امام کراهت دارد از اكل و شرب .

^۱ (۱) - عذر- ختن (لسان العرب ۴ - ۵۵۱).

^۲ (۲) - في نسخة- فضته (هامش المخطوط).

^۳ شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۴ (۵) - المحاسن- ۵۸۲ - ۶۱ و أخرج مثله عن الكافي و التهذيب في الحديث ۱ من الباب الآتي.

^۵ شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۶ (۳) - الكافي ۶ - ۲۶۷ - ۵.

^۷ شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

در هر سه این روایت تعبیر کراهت آ»د ه بود که علماء ظهور اینها را در کراهت استفاده کرده اند.

روایت دیگری داریم که عبارت کراهت نیامده است بلکه عبارت لا ینبغی آمده است:

موثقه سماعة می باشد:

وسائل الشیعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۵۰۷

۴۳۰۴-۵-۱ وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يَنْبَغِي الشُّرْبُ فِي آيَةِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ.^۲

در روایاتی که در آنها شرب آمده است اما اکل نیامده است مثل همین روایت از شرب الغاء خصوصیت کرده و به اکل هم تسری داده یعنی ظروفی که در تغذیه استفاده می شوند.

تا اینجا دو طایفه از روایات را داشتیم که طائفه اول ظهور در تحریم داشت و طائفه دوم ظهور در کراهت داشت ما بین این دو طائفه تعارض دارد چرا که نمی شود که هم یک فعل کراهت داشته باشد و یک حرمت داشته باشد. ما چطور جمعه می کنیم بین این دو طائفه.

ما اگر بخواهیم جمع عرفی بین این دو طائفه کنیم حرمت را حمل بر کراهت می کنیم آن نهی که وارد شده است معلوم می شود نهی تنزیهی است نه نهی تحریمی چرا که در روایات حرمت فقط نهی وارد شده بود. اگر این کار را کنیم دیگر تعارضی نمی باشد و تعارض بر طرف می شود.

^۱ (۳) - الکافی ۶ - ۳۸۵ - ۳.

^۲ شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

نهی کراهتی در روایات زیاد است خیلی چیزها را ائمه ردع کرده اند که اصلاً حرام نمی باشد . خوب در ابتداء این جمع به نظر می رسد.

مرحوم خوئی بیان دیگری دارند اگر آن بیان درست باشد نوبت به این جمع عرفی نمی رسد.

ایشان فرمودند که ما اصلاً دو طائفه نداریم و یک طائفه داریم همه این روایت ظهور در حرمت دارد هم نهی و هم کراهت و هم لا ینبغی ظهور نهی در حرمت واضح است

و ظهور کراهت ایشان فرمودند که کراهت در لغت به معنای مبغوضیت است آن روایات می گوید که این شرب و اکل در این اوانی مبغوض خداوند است و ظهور مبغوضیت در حرمت است. فقهاء چون احکام را به دو دسته تقسیم کرده اند وضعی و تکلیفی و تکلیفی را به دو دسته تقسیم کرده اند الزامی و غیر الزامی و ترخیصی و نهی غیر تحریمی را کراهت گذاشته اند لذا در اینجا هم کراهت را به معنای اصطلاح فقهی گرفته اند. مگر قرینه ای بر خلاف باشد.

اما لا ینبغی: در لغت به معنای لا یتسیر است خود انبغاء در لغت به معنای تیسر و تسهل است لا ینبغی یعنی لا یتسهل و لا یتسیر یعنی ممکن و مقدور نمی باشد.

در معنای لغوی این روایت می گوید که ممکن نمی باشد که در آنیه فضیه و ذهب شرب کند این واضح است که ممکن است که شرب کند این دو آنیه مثل دیگر ظروف قابل شرب می باشد لذا عدم امکان به لحاظ عالم تکوین نمی باشد بلکه به لحاظ عالم شریعت است یعنی حرام است. یعنی در شریعت منع و نهی و ردع داری و ترخیص نداری.

مناقشه:

در کراهت:

اولاً:

یک قاعده کلی است که در باب معانی الفاظ معنای عرفی را کار داشته باشید نه معنای لغوی مثل معنای مرغ در لغت به معنای طیور ماده است اما معنای عرفی آن نوعی از پرنده است و کاری به ذکور و تانیث آن را ندارد و فقط اشاره به ماده و نر بودن آن ندارد.

البته وقتی اشاره به گوشت اینها می کنند اما اگر به خود پرنده زنده اینها اشاره می کنیم به خروس دیگر مرغ نمی گویند.

پس معیار معنای عرفی است نه معنای لغوی. خوب اگر معنای لغوی مبعوضیت باشد در ذهن ما و ارتکاز ما بین مبعوضیت و کراهت فرق است لذا یا معنای عرفی کراهت مبعوضیت نمی باشد یا اگر باشد مراد مبعوضیت ضعیف می باشد. در نظر ما فرق است که بگوییم که بدم می آید یا کراهت دارم.

این ارتکاز ما در این زمان است اما وقتی شک در ارتکاز علماء در آن زمان کنیم حمل بر معنای امروزی می کنیم.

ایشان به اصالة عدم النقل اثبات می کنند معنای عرفی آن زمان را.

ثانیا:

سلمنا کراهت یعنی مبعوضیت این را عنایت کنید در هر سه روایت کراهت به امام نسبت داده شده است نه به شارع مقدس گفتیم که اگر کراهت به شخص نسبت داده شود به شخص یعنی اگر نگوییم ظهور ،،،، اشعار دارد که شرعا این کار حرام نمی باشد ولی من دوست ندارم.

اینکه امام کراهت دارد از شرب در اناء فضه یا ذهب اگر ظهور نداشته باشد اشعار دارد که حرام نمی باشد و من بدم می آید یعنی حرام نمی باشد اما من امام حال بخاطر تکبر و ... دوست ندارم.

درست است که این کره کلام راوی است نه امام اما راوی ثقه باید به گونه ای بکار برد تعبیر را که با واقع تنافی نداشته باشد.

اما کلمه «لا ینبغی» که ما در فارسی از شایسته نمی باشد معنا می کنیم:

لا ینبغی معنای عرفی آن چه می باشد وقتی می گوئیم که این کار مناسب نمی باشد مرادمان چه می باشد؟ از آن چه می فهمیم؟ یعنی حرام نمی باشد اما خوب نمی باشد و شاهد آن هم این است که خود فقیه لا ینبغی را در مورد الزام بکار نمی برند و ضمن این که در جایی که فتوا نمی خواهند بدهند و فتوای خود را بیان کنند از کلمه «لا ینبغی» استفاده می کنند. ینبغی للمومن ان يتواضع للمومن یعنی مومن باید تواضع داشته باشد؟! اصلا در ارتکاز ما در ینبغی و لا ینبغی هیچگونه الزامی نمی باشد. حتی ما می گوئیم که حتی استحباب و کراهت هم از «ینبغی» و «لا ینبغی» فهمیده نمی شود اینطور نمی باشد که امام تمام گفته هایش حکم الله است بلکه ادب و اخلاق و ... می گوئیم احکام اجتماعی را هم می گویند.

این دو طائفه با هم تعارض دارند طائفه اول می گوید حرام است و طائفه دوم می گوید حرام نمی باشد لذا تعارض دارند و هیچگونه حجت نمی باشد به اصل عملی رجوع می کنیم اصل برائت را جاری می کنیم و جمع عرفی حمل نهی بر کراهت قبول نکردیم چرا که ما اصلا ظهور نهی در تحریم را قبول نکردیم.

نکته:

چون فتوای مشهور ما این است که که جایز نمی باشد که اکل و شرب در این اثناء شود ینبغی که فقیه احتیاط کند در مقام افتاء.

نکته:

مشهور اگر فتوا به حرمت دهند و فقیهی حکم به جواز دهد باز جایز نمی باشد که مقلد این کار را انجام دهد چرا که در ذهن اکثر متشرعه حرمت دارد این شرب و اکل و هن خودش است لذا اکل و شربش جایز نمی باشد مثلاً فقیهی قائل به جواز شرب توتون در ماه رمضان شده است باز شرب آ» در ماه رمضان جایز نمی باشد چرا که در نظر اکثر قریب به اتفاق مردم این عمل مبطل است این هتک ماه رمضان است. ،،،،

۱ با توجه به مبنای ما در این که نواهی در خطابات تبلیغی ظهور در حرمت ندارد این تعارض بنا بر این است که این روایات طائفه اولی ظهور در حرمت دارد اما در نظر ما که ظهور در تحریم ندارد در عین حال با توجه به مبنای ما در حقیقت کراهت و استحباب حمل بر کراهت هم مشکلاتی دارد که به مناسبت در بعد انشاء الله توضیح داده می شود.

بحث بعد در این است که اگر کسی بخواهد با اوانی ذهب و فضه کارهای دیگر انجام دهد و در دیگر موارد غیر از اکل و شرب استعمال کند این جایز است یا خیر؟ این را سید حرام می داند. عبارت سید است این است:

و الوضوء و الغسل

و تطهیر النجاسات و غیرها من سائر الاستعمالات

حتی نمی توان در آن مایع دستشوئی ریخت و ...
این فرمایش سید معروف بین فقهاء می باشد. فقط حرمت دارد اما اثر وضعی ندارد لذا اگر لباس را تطهیر کرد لباس طاهر می شود و فقط عمل او حرام است.
دلیل فقهاء:

دو روایت است:

روایت موسی بن بکر واسطی است که از واقفیه است ظاهراً از حضرت صادق و حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام نقل روایت کرده است و اصحاب این دو امام علیهما السلام می باشد:

وسائل الشیعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۵۰۷

۴۳۰۳-۴-۱ وَ عَنْهُمْ عَنْ سَهْلٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى ع قَالَ: **أَنِيَهُ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ مَنَاعُ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ**.^۲

شاید لا یوقنون به معنای لا یومنون است یعنی اینها متاع کسانی است که به خدا و روز قیامت ایمان ندارند.

استفاده از این روایت:

گفته شده است که این یک تعبیر و لسان تعبیری از یک حرمت است کالای بی ایمانان است کانه این استعمال این ظروف یک بی دینی و بی ایمانی و بی اعتقادی است.

خوب کی یک استعمال بی دینی و بی اعتقادی است؟ زمانی که این استعمال حرام باشد.

مناقشه:

اشکال سندی و دلالتی بر این روایت است.

سندا:

این روایت دو طریق دارد در دو طریق روایت ختم می شود به موسی بن بکر واسطی اما در یک طریق تا موسی سند صحیح است و در یکی سهل بن زیاد هم است. ما سهل بن زیاد وارد بحث نمی شویم ما از کسانی هستیم که روایات ایشان را ضعیف می دانیم وارد بحث او نمی شویم چرا که در یک طریق دیگر این شخص نمی باشد و طریق دیگر این روایت ندارد. اما موسی بن بکر ضعیف است یعنی توثیقی بر او نمی باشد اگر چه تضعیف خاصی ندارد الا اینکه گفته شده است که واقفی است که منافات با وثاقت ندارد و بعضی تردید کرده اند که اصلا واقفی است یا خیر.

^۱ (۱) - الکافی ۶ - ۲۶۸ - ۷ و آورده فی الحدیث ۴ من الباب ۶۱ من أبواب الأطعمة المحرمة.

^۲ شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

بعضی ها سعی کرده اند که توثیقاتی عام برای او درست کنند که به بعضی از این توثیقات اشاره می کنم.

یکی: ابن ابی عمیر از این شخص روایت دارد یکی این که جناب صفوان از این شخص از،،، او روایت دارند و بعضی از اصحاب اجماع از این شخص روایت دارد. این می شود توثیق عام برای موسی بنا براین که هر کسی که اصحاب اجماع از او روایتی نقل کرده است او ثقه است به شهادت شیخ در کتاب عده و به شهادت اصحاب رجال در اصحاب اجماع.

این را قبلا گفته ایم که از کلام شیخ که لا یروون عن ثقه این یک اخبار عن حس نمی باشد یک اجتهاد شیخ است . اجتهاد شیخ برای ما حجت نمی باشد. این بحث را به یک مناسبتی وارد می شویم و مبسوطا بحث می کنیم که چرا که شهادت شیخ در این موارد برای ما حجت نمی باشد.

راه دوم:

گفت شده است اجلاء و ثقات از ایشان روایت نقل کرده اند وقتی اجلاء از کسی خبری نقل کنند از این کشف می کنیم که این شخص از ثقات است.

این را دقت کنید نقل اجلاء از یک شخص چگونه دلالت دارد بر وثقات شخص؟ دو بیان دارد:

بیان اول:

شخص جلیّ هیچ وقت از انسان ضعیفی غیر ثقه نقل قول نمی کند مطمئنا یعنی این ها گفته اند که خود روایت می شود شهادت عملی بر وثاقت این شخص مروی عنه. اگر مرحوم شیخ انصاری مطلبی را از کسی نقل کند این شهادت عملی شیخ است بر وثاقت این شخصی که از او مطلبی نقل می کند و الا از انسان مجهول و ضعیف در باب احکام و شریعت مطلبی را نقل نمی کند. در باب توثیق لازم نمی باشد توثیق قولی باشد بلکه به نحو عملی باشد به نقل روایت کفایت می کند.

این وجه مخدوش است چرا؟

وقتی شیخ انصاری از زید نقل می کند این نقلش دلالت بر این دارد که شیخ معتقد بوده است که زید ثقه است عقیده شیخ انصاری وثاقت این شخص مروی عنه بوده است زید ثقه است.

در اصول گفته شده است اعتقاد و علم و اطمینان یک شخص فقط بر یک نفر حجت است و آن هم همان انسان معتقد و مطمئن و عالم می باشد. اطمینان و قطع شما دیگر برای من حجت نمی باشد. وقتی شیخ نقل می کند از شیخ مطمئن می شویم که جناب شیخ بر وثاقت شخص معتقد بوده است چه اعتقاد ظنی یا قطعی پس نقل شیخ شهادت عملی بر وثاقت شخص نمی باشد بلکه نشان دهنده اعتقاد شیخ بر وثاقت است و آنچه در بحث توثیق و خبر واحد به درد ما می خورد خبر از واقع است نه خبر از واقع. بله گاهی در محاورات عرفی وقتی می خواهند از چیزی خبر دهند اعتقاد رادر اول قول مطرح می کنند اما در واقع می خواهند از واقع خبر دهند مثلاً می گوید که در اعتقاد من زید ثقه است.

کلینی اگر از کسی روایت نقل کند این نشان دهنده این است که کلینی معتقد به وثاقت شخص است.

ان قلت:

نقل روایت حتی نشان دهنده اعتقاد به وثاقت نمی باشد بلکه شخص می خواسته است این روایت ضعیف را نقل کند تا استفاضه را بسازد.

قلت:

استفاضه در ذهن قدما نبوده است و بعد از مرحوم مجلسی به بعد در ذهن متاخرین ساخته شده است.

حجیت قطع در مبنای مشهور ذاتی است اما حجیت آن برای قاطع ذاتی است اما اگر بخواهد قطع برای غیر قاطع حجت باشد این حجیت جعلی و شرعی است که باید

در سیره عقلاء باشد ما در سیره عقلاء چیزی به نام حجیت عقلاء نداریم. چرا که نظام اجتماعی مختل می شود اگر قرار باشد قطع هر کسی برای دیگران حجت باشد.

پس نقل روایت جلیّ از یک شخصی دلالت بر وثاقت شخص نمی کند بلکه تنها دال بر اعتقاد راوی بر وثاقت مروی عنه می باشد.

دقت کنید اگر سلمان فارسی به شخصی اقتدا کرده است تارة دال بر اعتقاد سلمان بر وثاقت شخص است این فایده ای ندارد و نمی توانم به شخص اقتدا کنم اما اگر از اعتقاد سلمان خودم مطمئن شدم که ثقه است این کفایت می کند.

وجه دوم:

ما به اطمینان می رسیم از نقل اجلاء که این مروی عنه ثقه است مثل مثال سلمان فارسی. این را دقت کنید گفتیم اگر به اطمینان برسیم این اطمینان شخصی است نه نوعی در موارد اطمینان شخصی وثاقت ثابت نمی شود. در مثال سلمان اطمینان نوعی است. بخلاف نقل اجلاء.

یعنی ما اعتقاد داریم در مثال اقتدا برای نوع اطمینان حاصل می شود و در مثال نقل روایت برای نوع این اطمینان نمی آید کما این که اکثر متاخرین این را از موارد توثیق عام قبول نکرده اند ،،،، خصوصیت مثال است چرا که اگر سلمان نقل روایت هم کند باز اطمینان شخصی است.

البته وجوه دیگری هم گفته اند که در آینده به مناسبت خواهیم گفت.

اشکال دلالتی:

لسان با کراهت و نزاهت انسب است تا با حرمت مثلاً کسی گفت این کربابت وسیله ای برای تزین غیر مسلمین است از این استفاده می شود که کروات حرام است؟! خیر نهایتاً دلالت بر منقصت دینی است. بله ما را تشویق می کند که به دنبال این اوانی نرویم اما دال بر حرمت نمی باشد.

روایت دوم صحیح محمد بن مسلم است:

وسائل الشيعة ؛ ج ۳ ؛ ص ۵۰۶

۴۳۰۲-۳-۱ و عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ

بْنِ رَزِينَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع

أَنَّهُ نَهَى عَنْ آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ.^۲

گفته شده است که نهی از فعل اختیاری است لذا تقدیری در کار است که گفته اند که مراد استعمال است.

مناقشه:

این روایت یا مجمل است یا حمل بر استعمال متعارف می شود که اکل و شرب باشد. سند این روایت خوب است.

۳...حتی وضعها علی الرفوف للتزین...

رف یعنی طاقچه. مستند این مسئله هم روایتی است که دلالت بر ،،،

بعضی گفت اند حرام است از باب اینکه اقتناع حرام است.

بعضی گفته اند از باب انتفاع این انتفاع به آنیه ذهب و فضه است .

بعضی گفته اند این حرمت از باب استعمال آنیه ذهب و فضه است .

اما این سه قولی که گفته شده است دلیل این سه قول یکی است و آن روایتی است که در آن نهی شده از استعمال به آنیه ذهب و فضه است که گفته شد دلیل نمی باشد و حمل می شود بر استعمال متعارف که اکل و شرب باشد.

۱ (۷) - الکافی ۶ - ۲۶۷ - ۴، و المحاسن - ۵۸۱ - ۵۹، و آورده فی الحدیث ۳ من الباب ۶۱ من الاطعمة المحرمة.

۲ شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۳ شنبه ۹۶/۰۷/۲۹.

...بل یحرم تزین المساجد و المشاهد المشرفة بها...

این حرمت از باب استعمال یا انتفاع می باشد که دلیل هم همان روایت نهی از استعمال آنیه ذهب و فضه که ما دلالت آن را قبول نکردیم. که گفتیم یا اجمال دارد یا منصرف است به استعمالاتی که در آن زمان متعارف و رایج بوده است که استعمال برای اکل و شرب باشد.

...بل یحرم اقتناؤها من غیر استعمال...

مرحوم سید می روند بالاتر از استعمال و انتفاع به حفظ و اقتناء تسری می دهد. وجه همان نهی است که در روایت آمده است از مرحوم علامه در کتاب منتهی نقل شده است که گفته است که استعمال را شارع نهی کرده است لذا حفظ آن به هیئت استعمال هم حرام است مثل حفظ آلات قمار و لهو حرام است.

مناقشه:

اگر گفتیم استعمال حرام است این که اقتنائها به هیئت استعمال را ما نمی فهمیم و این که قیاس کرده اند با حفظ آلات قمار و لعب این قیاس مع الفارق است چرا که این موارد روایت است که حال علماء یا قبول می کنند یا خیر. از روایاتی استظهار کرده اند که حفظ آلات لهو و لعب و قمار از محرمات است مثل حفظ خمر. در آلات قمار در نظر کسانی که اقتنائشان حرام است لازم است که هیئت آن را از بین ببرد مثلاً آن را بشکنند که از آن هیئت در بیاید و بعد می تواند آن را بفروشد.

...و یحرم بیعها و شراؤها...

سید می فرمایند که خریداری آن حرام است اما اگر معصیت کرد و خرید، فروش آن هم حرام است.

در بحث معاملات فقهاء یک کلمه مشترک دارند که مشکل ساز است و آن حرمت است تارة مراد بطلان است و تارة حرمت تکلیفی است و تارة به دو معنا است اگر به

مکاسب شیخ مراجعه کنید در خیلی از جاها اختلاف شده است که مراد شیخ کدام می باشد حرمت تکلیفی است یا وضعی. لذا بعضی از متاخرین وقتی خواسته اند تعلیقه بر منهاج بزنند این دو را از جدا کرده اند و از حرام تکلیفی از کلمه حرمت و در حرمت وضعی از بیطل استفاده کرده اند با این که در منهاج فقط یحرم آمده است.

مراد سید به قرینه قبل و بعد حرمت تکلیفی است چون در سیاق همه ناظر به محرّمات تکلیفیه است.

خوب حرمت بیع یعنی چه؟ ما یک ایجاب از ناحیه فروشنده و قبول از ناحیه خریدا داریم که مجموع این ایجاب و قبول را بیع می گویند یا در نظر ما ایجاب موثر یعنی ایجابی که عقیب آن ملکین بیاید می گوئیم بیع.

اگر مراد ایشان مجموعه ایجاب و قبول باشد اینجا حرمت تکلیفی معنا ندارد چرا که تکالیف به تک تک افراد است و هیچ زمانی دو نفر مشترکا یک تکلیف ندارند. چرا که مجموعه، ذی شعور نمی باشد و تکلیفش محال است. ظاهر این عبارت نشان می دهد که مراد از بیع آن ایجاب موثر است نه مجموع ایجاب و قبول. ایجاب و شراء موثر حرام است حال ما اگر بیعی کردیم که خودش فاسد است مثل این که اناء مردم را غصب کردم می آیم به زید می فروشم این معامله فی نفسه باطل است یا این که سفیهی را پیدا کرده ام و این اناء را به سفیه می فروشم می دانید که معامله با سفیه باطل است. اگر ما حرمت را قائل شویم جایی قائل می شویم که بیع و شراء موثر باشد اگر بیع و شراء غیر موثر باشد دیگر حرام نمی باشد اگر این اناء فضّه و ذهب دیگری را فروختم این بیع محرم نمی باشد چرا که بیعی و شرائی صورت نگرفته است.

حال چرا بیع و شراء موثر حرام است به حرمت تکلیفی؟

فرض ما این است که اقتناء حرام است و وقتی به دیگری می فروشیم ترغیب به استعمال و انتفاع و اقتناء است و ترغیب به محرم - نه تسبیب - در شریعت حرام است. دلیل حرمت ترغیب به حرام؟ به ملازمت عرفیه از روایات اولیه حرمت افعال

می فهمیم وقتی شارع به عبدش می گوید که دروغ نگو به ملازمه عرفیه دلالت می کند که ترغیب هم حرام است. در بعضی از امثله مصداق تعاون بر اثم و عدوان است. مثل اینکه من فقط اناء ذهب و فضه دارم. اما اگر خیر بیع آنیه ذهب و فضه رایج و زیاد است بیع من مصداق اعانه نمی باشد.

اما چرا شراء که دیگر ترغیب نمی باشد حرام است؟ این شراء را در نظر می توانیم بگوییم که مقدمه حرام است و مقدمه حرام در نظر سید با توجه به این که مقدمه واجب را واجب می داند، ظاهراً مقدمه حرام را هم حرام می داند.

...و صیاغتها...

ما طلا و نقره ای داریم ساخت آنیه ذهب و فضه هم حرام است؟ چرا؟ از باب ترغیب و تشویق به حرام است.

...و أخذ الأجرة علیها...

وجه حرمت اخذ الاجرة: لانه تصرف فی مال الغير بلا اذن مع بطلان الاجارة.

معنایش این است که من طلا و نقره کسی را تبدیل به اناء کردم خود گرفتن اجرة از محرمات است چرا که تصرف بر ملک غیر است چرا که عقد اجاره باطل است چرا که اجیر شده است بر عمل محرمی که این اجیر شدن باطل است حال فرق نمی کند که این عمل محرم نزد شارع یا عقلاء یا عرف یا قانون باشد.

مثلاً شخص را اجیر کرده است که او را یک ساعته به تهران برساند در این صورت باید بالای سرعت مجاز حرکت کند لذا اجاره باطل است یا مثلاً اجیر شویم بر قتل کسی یا اجیر شده است بر ضرب غیر مسلمان که در نظر بعضی از فقهاء جایز است اما در نزد عقلاء حرام است.

فرض هم این است که این پول را فقط برای اجرت داده است لذا اگر بخواهد در غیر عنوان اجرت استفاده شود شخص ناراضی است و راضی نمی باشد.

۱... بل نفس الأجرة أيضا حرام

لأنها عوض المحرم وإذا حرم الله شيئا حرم ثمنه

مرحوم سید یک پله ترقی می کند و می گوید نفس اجرة هم حرام است یعنی علاوه بر عمل اخذ که حرام است خود اجرة هم حرام است.

الفرق بين الاجرة و اخذ الاجرة:

ببینیم فرق بین اجرة و اخذ اجرة چیست؟ تارة اخذ الاجرة حرام است اما خود اجرة حرام نمی باشد مثلا اگر پولی را به قرض ربوی به کسی دادیم بنا شد هزار تومان اضافه دهد این هزار تومان اضافه که به من به رضایت می دهد گرفتن این هزار تومان حرام است یعنی همین قبول اجرة که تحت استیلاء من قرار می گیرد این حرام است اما این شخص چون راضی است به استفاده از این پول استفاده این پول دیگر مشکلی ندارد. پس اخذ و لو فرد راضی باشد این اخذ و قبول حرام است اما اگر معصیت کرد و این اضافه را گرفت استفاده از این پول که شخص راضی به استفاده از آن می باشد اشکالی ندارد.

**الفرق فی ما نحن فيه و بين القرض الربوى الذى لا يكون الاجرة
حراما: ان اجرة هنا فی به عنوانه حرام بخلاف القرض المحرم من
باب التصرف بلا رضاء.**

مرحوم سید در اینجا شدیدتر از رباء است و می خواهد بگوید که هم اخذ اجرة حرام است و هم خود اجرة. چرا در اینجا قائل به حرمت است بخلاف مبحث رباء؟

^۱ یکشنبه ۹۶/۰۷/۳۰.

دقت کنید در باب ربا قبول زیاده حرام است تصرف در زیاده حرمتش از باب تصرف در مال غیر بلا رضاء است خوب با رضاء طرف، تصرف در اجرة تصرف در ملک غیر است با رضاء لذا موضوع حرمت منتفی می شود. اما در ما نحن فيه اخذ اجرة حرام است تصرف در اجرة هم حرام است نه از باب تصرف در ملک غیر بلا رضاء است بلکه از باب این که تصرف در این مال را شارع حرام کرده است چرا که روایت داریم:

۲۹- وَ بَخَطَهُ أَيْضاً عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ص قَالَ:

إِذَا حَرَّمَ اللَّهُ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ^۱.

این حرام و تکلیف الهی است و با رضایت طرف حرام الهی حلال نمی شود. شارع به عنوانه حرام کرده است نه به عنوان تصرف در ملک غیر بلا رضاء لذا رضایت طرف دیگر اثری ندارد مثل اینکه زنی بگوید که من راضی هستم شخصی به صورت من نگاه کند این مسئله حرام الهی را حلال نمی کند.

در ربا اولاً اصلاً معاوضه ای در کار نمی باشد که ثمن و مثنی باشد و ثانیاً اگر هم فرض کنیم ثمنی در کار است روایت ثمنش را حرام کرده است اما زیاده که دیگر ثمن نمی باشد که مورد این روایت باشد لذا تنها وجه حرمتش تصرف بلا رضاء است و الا مورد روایت نمی باشد بخلاف غیر زیاده که ثمن معامله و عقد است و روایت می گوید حرام است.

این توضیح کلام مرحوم سید.

^۱ بحار الأنوار (ط - بیروت) : ج ۱۰ ص ۵۵، مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار (ط - بیروت) - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.

مناقشة بوجهين:

با این پیش فرض که صیافت حرام است و اخذ اجرة هم حرام است آیا تصرف در این مال هم حرام است؟

به دو وجه این فرمایش سید درست نمی باشد.

الوجه الاول:

وجه اول این است که اصلاً این روایت در کتب ما از طرق عامه نقل شده است و از طریق خودمان نقل نشده است.

الوجه الثانى:

وجه دوم هم این است که روایتی هم که از طریق عامه در کتب ما نقل شده است این است: اذا حرم الله اكل شيء حرم ثمنه. بله در یک جا هم از طرق عامه این روایت با همان عبارتی که سید آورده است نقل شده است یعنی «اکل» ندارد اما این روایت با هم سند که بدون اکل آمده در جای دیگر با «اکل» ذکر شده است و از آنجائیکه نقل با «اکل» با اسناد دیگری هم متعدد آمده است مشخص می شود که روایت با «اکل» می باشد.^۱

ما حصل ما دلیلی بر حرمت اینها نداریم اما در مورد اکل و شرب احتیاط کردیم. سید دیده اند که این روایت مشهور در کتب اصحاب بوده است و مشهور به آن عمل کرده اند کافی بوده است که به آن عمل کنند.

^۱ ج ۲ شرح عروه ص ۳۹۶. در این آدرس مقرر یا محقق سند این روایت را در کتب عامه آورده است.

مسألة ۵: الصفر أو غيره الملبس بأحدهما يحرم استعماله

إذا كان على وجه لو انفصل كان إناء مستقلاً

سید می فرمایند اگر ظرف مسی یا غیر مسی مثل برنج را روکش طلا یا نقره بزنند سید می فرمایند استعمال این اناء حرام است چرا که فرض شده است که اگر روکش برا بردارید، خودش اناء است و اناء الذهب و الفضة بر آن صدق می کند.

ما قائلیم اناء الذهب و اناء الفضة صدق نمی کند نه به روکش به تنهایی و نه به مجموع آن و ظرف برنجی یا مسی اناء الذهب و الفضة گفته نمی شود بلکه شکل اناء است به مجموع می گویند اناء اما اناء الذهب او الفضة نمی گویند.

و أما إذا لم يكن كذلك فلا يحرم

كما إذا كان الذهب أو الفضة قطعاً منفصلاً لبس بهما الإناء من الصفر
داخلا أو خارجاً.

مثلاً روی ظرف تکه های کوچک کوچک طلا می چسبانند به صورتی که اگر جدا شوند به شکل اناء نمی باشند. وجهش هم روشن است چرا که اناء الذهب صدق نمی کند و فرض این است که شارع اکل و شرب را در اناء الذهب و الفضة تحریم کرده است.

مسألة ۶: لا بأس بالمفضض و المطلى و المموه بأحدهما

می فرمایند که اگر ظرفی داشته باشیم که طلا یا نقره کوب شده باشد یا آب طلا یا آب نقره شده باشد سید می فرمایند که اکل و شرب در این اناء مشکل ندارد.

اما اول متن را بررسی کنیم و بعد فرمایش سید.

اما ناسخ مطلی نوشته است و نقطه های یاء را برداشته است. مطلی کلمه ای عربی نمی باشد و ساختگی است که در این صورت دیگر تکراری حاصل نمی شود و خود طلا عربی نمی باشد لذا باید با الف نوشته شود.

وجه سید:

بخاطر این که به آن اناء الذهب و الفضة گفته نمی شود بلکه اناء المفضض و المطلا گفته می شود و فرض کردیم که موضوع حرمت اناء الذهب و الفضة می باشد. المفضض یعنی نقره کوب و المطلی یعنی طلا کوب شده. المُمَوَّه یعنی آب کاری شده است لذا در کلام سید تکراری صورت گرفته است اگر مطلی را مطلا بخوانیم. مضافا بر این که یک قسم که طلا کوب شده هم ذکر شده است بخلاف جایی که مطلی می خواندیم هم تکرار در کلام سید است و هم قسم طلا کوب شده هم ذکر نمی شود. اگر شک هم کنیم که استعمال اینها حرام است یا حلال است مقتضای اصل برائت است.

...نعم یکره استعمال المفضض ...

اگر یک انائی باشد که نقره کاری شده باشد استفاده و استعمال آن شرعا مکروه است. دلیل روایتی است که نهی کرده است از استعمال مفضض و روایتی داریم که می گوید که استعمال آن جایز است که در جمع آنها نهی را حمل می کنیم بر نهی تنزیهی نه تحریمی.

اما روایتی که نهی کرده است از استعمال آنیه مفضض صحیحه حلبی است:

۴۳۱۱-۱-۲ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ

حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ:

^۱ دوشنبه ۹۶/۰۸/۰۱.

^۲ (۲) - الکافی ۶ - ۲۶۷ - ۳، و التهذیب ۹ - ۹۰ - ۳۸۶، و آورده فی الحدیث ۱ من الباب ۶۱ من الاطعمة المحرمة.

لَا تَأْكُلْ فِي آنِيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَلَا فِي آنِيَةٍ مُفَضَّضَةٍ^۱

این نهی را حمل بر کراهت کرده اند جمعا بین این روایت و صحیحہ معاویہ بن وهب که ترخیص در شرب و اکل می دهد:

۴۳۱۴-۴-۲ و بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ

وَهْبٍ قَالَ:

سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الشُّرْبِ فِي الْقَدَحِ فِيهِ ضَبَّةٌ مِنْ فِضَّةٍ قَالَ لَا بَأْسَ إِلَّا أَنْ تَكْرَهَ

الْفِضَّةَ فَتَنْزِعَهَا^۲.

در اینجا یک نکته ای را متذکر شویم که در بین فقهاء مشهور این است که اگر در روایتی امر به عملی شده باشد و در روایت دیگر بیاید که انسان لازم نمی باشد که انجام دهد فقهاء آن روایت اول را حمل بر استحباب می کنند و اگر در روایتی نهی از عملی شده باشد و در روایت دیگر گفته باشد که آن عمل اتیانش مشکلی ندارد فقهاء نهی اولی را حمل بر کراهت و نهی تنزیهی می کنند. این بنا بر این است که بر مبنای ایشان که می گویند که وجوب طلبی است که ترخیص در آن نمی باشد حرمت ردعی است که در آن ترخیصی نمی باشد و استحباب و کراهت طلب و ردعی است که در آن ترخیص می باشد اگر نهی آمد و در آن ترخیص آمد حمل بر کراهت می شود.

^۱ وسائل الشیعة؛ ج ۳؛ ص ۵۰۹، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

^۲ (۷) - التهذیب ۹ - ۹۱ - ۳۹۱.

^۳ شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق. امام علیه السلام می فرمایند الا اینکه خودت کراهت داشته باشی که می کنی و شرب می کنی.

ما این جمع را فی الجملة قبول کردیم اما با بیان دیگری و آن برگشتش به اختلاف ما با آقایان در حقیقت کراهت و استحباب است که در اصول توضیح دادم که اگر مناسبتی پیش آمد وارد بحثش خواهیم شد.

در ما نحن فیه نهی در یک روایت آمده است و ترخیص آن در روایت دیگر آمده است.

...بل یحرم الشرب منه إذا وضع فمه على موضع الفضة...

سید می فرمایند که اگر موقع شرب دهانش را بر ناحیه از ظرفی که از فضه است قرار دهد این شرب حرام است دلیل سید صحیحہ عبد الله بن سنان می باشد:

۴۳۱۵-۵-۱ و عَنْهُ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ:

لَا بَأْسَ أَنْ يَشْرَبَ الرَّجُلُ فِي الْقَدَحِ الْمَفْضُضِ وَاعْزِلْ فَمَكَ عَنْ مَوْضِعِ الْفِضَّةِ.^۲

ردع از عزل ظهور در حرمت دارد.^۳

...بل الأحوط ذلك في المطلی أيضا

در ظرف طلا کاری شده احتیاط کرده است که احتیاط وجوبی است که دهان را در موضعی که طلا کاری شده است قرار ندهد به دلیل اینکه می توانیم الغاء خصوصیت کنیم از فضه به طلا گاهای این الغاء خصوصیت واضح است و عرفی است که فتوا می

۱ (۲) - التهذيب ۹ - ۹۱ - ۳۹۲.

۲ وسائل الشیعة؛ ج ۳؛ ص ۵۱۰، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

۳ ذیل روایت که نهی کرده است بر قرار دادن دهان در موضعی که قطعه فضه است نمی تواند دلیل بر حرمت باشد چرا که ما که در ظرف نقره ای قائل به جواز شدیم و گفتیم می تواند دهان خویش را بر اناء فضه قرار دهد و شرب کند اگر چه در مقام افتاء احتیاط کردیم دیگر فقهیا و عرفیا این احتمال نمی باشد که شرب و اکل در اناء فضه جایز باشد اما در اناء مفضض از جایی که نقره کاری شده است، حرام باشد.

دهیم به حرمت و اگر این الغاء خصوصیت واضح نباشد و مورد تردید باشد که ظاهر سید تردید است لذا احتیاط کرده اند.

این عبارت سید قرینه بر این است که این مطلبی که ویراستار در متن قبل نوشته است درست نمی باشد و مطلا درست چرا که در مطلبی دیگر قسمت قسمت طلا ندارد بر خلاف مطلا که قطعه قطعه طلا کوب شده است و طلا دارد لذا معنا دارد که دهان را بر قسمتی بگذارد که طلا دارد.

مسألة ۷: لا یحرم استعمال الممتزج من أحدهما مع غیرهما

إذا لم یکن بحیث یصدق علیه اسم أحدهما

اگر طلا را با مس و نقره را پلاتین ممتزج کنند که صدق عنوان ظرف طلا و نقره محقق نباشد این اشکال ندارد اکل و شرب.

دقت کنید که اگر مقدار یکی نسبت به دیگری مقداری کم باشد که در دیگری مستهلک شود ظرف به نام مستهلک شده خوانده نمی شود در این صورت ادله حرمت در صورتی که اسم اناءالذهب و الفضة شامل این دو نشود شامل این دو نمی شود.

اگر طلا را با مس ممزوج کنند و انائی درست کنند که به آن اناء الذهب نگویند یا پلاتین را با نقره به گونه ای ممتزج کنند که به آن اناء الفضة نگویند در این صورت اکل و شرب مشکلی ندارد. دقت کنید در جایی که ذهب را با مس مخلوط کنیم به گونه ای که یکی در دیگری مستهلک شود نام مستهلک فیه بر آن اناء صدق می کند اما اگر در هم مستهلک نشود نام هیچ یکی بر این اناء صدق نمی کند در این صورت ادله ای دلالت می کرد بر حرمت اکل و شرب در اناء الذهب و الفضة شامل این مورد نمی شود.

چرا می گوئیم استعمالش حلال است نه بخاطر عدم شمول ادله؟ دلیل ما بر حلیت اصل براءت است. نمی دانیم استعمال چنین انائی حلال است یا خیر؟ براءت می گوید حلال است. خوب وقتی عدم شمول دلیل نمی باشد چرا می گوئیم که دلائل حرمت

شامل نمی شود و آن را در توضیح وجه می آوریم؟ بخاطر این که اصل براءة زمانی می آید که ما دلیل و روایت نداشته باشیم لذا باید هر دو را بیاوریم هم عدم شمول و هم اصل براءة را می توانیم بیاوریم.

اصالة الحل و اصالة البرائة یکی است اما دلیل این دو فرق می کند ضمن اینکه اصالة الحل در شبهات موضوعیه می آید بخلاف اصالة البرائة در هر دو می آید. چرا گفتیم ادله شامل نمی شود؟ چرا که اگر ادله شامل شود دیگر نوبت به اصل نمی رسد.

مسألة ۸: یحرم ما کان ممتزجا منهما

و إن لم یصدق علیه اسم أحدهما

فضه و ذهب با هم مخلوط شدند و هیچ کدام در یکی مستهلک نشد لذا نام هیچ یک بر این اناء صادق نبود.

بل و کذا ما کان مرکبا منهما بأن کان قطعة منه من ذهب و قطعة منه من فضة

مثلا یک نصف ظرف طلا را به یک نصف ظرف نقره وصل کردیم.

به این اناء الذهب و الفضه گفته نمی شود اما سید فتوا داد که استعمال این اناء محرم است با این که عنوان محرم بر این اناء منطبق نمی شود.

بعضی اشکال فرمودند که وقتی عنوان محرم صدق نمی کند مقتضای اصل حلیت است اما ما گفتیم که باز دال بر حرمت است به مدلول التزامی عرفی روایات را شامل این فرد هم می بیند. وقتی شارع می گوید که اکل و شرب در اناء الذهب و اناء الفضه حرام است به ملازمه عرفیه فهمیده می شود که اناء مرکب از دو هم اکل و شرب در آنها حرام است.

مسألة ۹: لا بأس بغير الأواني إذا كان من أحدهما

كاللوح^۱ من الذهب أو الفضة

والحلي كالخلخال وإن كان مجوفاً^۲ بل و غلاف السيف و السكين و أمانة

الشطب^۳ بل و مثل القنديل^۴ و كذا نقش الكتب و السقوف و الجدران بهما

مقتضای اصل براءة و حلیت است در صورتی که شک شود اما در مورد زیور آلات زن دیگر شک نداریم بلکه سیره قطعیه داریم بر عدم اشکال در استعمال زیور آلات ذهب و فضه.

مسألة ۱۰:

در این مسئله وارد می شوند در حقیقت اناء که آیا اناء ظرف است یا غیر ظرف. امثله ای ذکر می کنند که اناء است و امثله ای که اناء نمی باشد و امثله ای که مشکوک است.

در تعریف اناء از مثال استفاده می کنند.

^۱ شاید مراد لوحهایی بوده است که بچه ها همراه خود می بردند و روی آن می نوشتند و بعد پاک می کردند.

^۲ این قید را زد چون در این صورت شبهه شباهت به اناء را دارد.

^۳ چپق امامه چپق را نمی دانیم منظور چیست شاید همانجایی است که دهان را می گذارند یا آن جلوی چپق می باشد.

^۴ جا شمعی که استوانه ای بود و پنجره پنجره بود و شمع را داخل آن می گذاشتند.

^۵ شنبه ۹۶/۰۸/۰۶.

الظاهر أن المراد من الأواني ما يكون من قبيل الكأس و الكوز

و الصيني

سینی محل تامل است که اناء باشد اما شاید در زمان سید چون همه در یک سینی غذا می خوردند و متعارف بود لذا اناء صدق می کرده است کما اینکه در این زمان هم از سینی برای غذا خوردن چند نفر استفاده می کنند.

و القدر و السماور

در ارتکاز ما این است که به سماور اناء نمی گویند.

و الفنجان و ما يطبخ فيه القهوة و أمثال ذلك مثل كوز القليان

این کوز قلیان هم خیلی روشن نمی باشد که اناء صدق کند، در ارتکاز ما اناء نمی باشد.

بل و المصفات^۱ و المشقاب^۲

و النعلبكي دون مطلق ما يكون ظرفاً فشمولها لمثل رأس القليان و رأس الشطب^۳ و قراب^۴ السيف و الخنجر و السكين و قاب الساعة^۵ و ظرف

^۱ آبکش.

^۲ بشقاب. شاید به خاطر این بشقاب را از اناء ندانسته اند این بوده است که در قدیم غذای غیر آبکی و کاسه ای کم بوده است و به خلاف الان که اکثر استفاده ما از بشقاب بوده است.

^۳ چپق.

^۴ غلاف.

^۵ در قدیم این ساعتهای جیبی زنجیری از قاب خودش بیرون می آمد الان است که زیر قاب خودش پوشش ساعت است.

الغالية^۱ و الکحل و العنبر و المعجون و الترياک و نحو ذلك غير معلوم و إن كانت ظروفها إذا الموجد في الأخبار لفظ الآنية و كونها مرادفا للظرف غير معلوم بل معلوم العدم و إن كان الأحوط في جملة من المذكورات الاجتناب.

خوب خود شک درجات مختلفی دارد در بعضی از اینها صدق اناء مشکوک است لذا سید احتیاط کرده اند.

نعم لا بأس بما يصنع بيتا للتعويذ

إذا كان من الفضة بل الذهب أيضا و بالجملة فالمناط صدق الآنية و مع الشك فيه محكوم بالبراءة.

این شکی که در اینجا است شبهه مفهومی است. که در نظر سید در شبهات مفهومی براءت جاری می شود.

در شرح این مسئله اکتفا می کنیم به نقل کلام مرحوم حکیم: ایشان فحصى کرده است در اقوال لغویین از یک طرف و از طرف دیگر خود ایشان هم عرب است که ارتکاز عربی ایشان خوب است:

من الواضح أن لفظ الإناء مما لا استعمال له في عرفنا اليوم، و لو نادراً

^۱ شیشه عطر.

اگر نادرا ذکر می شد ما به اصالة عدم نقل معنای عرفی آن زمان را مشخص می کردیم.

، و کتب اللغة لا تجدی فی معرفة معناه.

اگر در کتب لغت استعمالات این کلمه را می دیدیم می توانستیم معنای عرفی آن را مشخص کنیم.

إذ هي ما بين ما أهمل ذكره، و ما بين ما تضمن أنه معروف - كالصباح و القاموس و مجمع البحرين - و ما بين ما يتضمن تفسيره بالوعاء - كالمصباح - الذي لا ينبغي التأمل في كونه تفسيراً بالأعم، لعدم صدق الإناء على الخرج (خارجين) و القربة (مشك) و نحوهما، و صدق الوعاء عليها. و مثله تفسيره بما يوضع فيه الشيء، كمفردات الراغب، أو الظرف، كمرآة الأنوار، و مبادئ اللغة، لمحمد ابن عبد الله الخطيب.

ما برای پیدا کردن معنای آن سه راه داشتیم:

ارتکاز خودمان، کتب لغه و موارد استعمال کتب سابق وقتی که ما به متون سابق رجوع کنیم تا حدودی معنا برای ما روشن می شود اما به تمام حدوده و صغوره نمی باشد که بگوییم کجا صدق می کند و کجا صدق نمی کند.

و الرجوع إلى الارتكاز الحاصل من تتبع موارد استعماله في العرف السابق و إن أوجب الوقوف على بعض حدود معناه، لكنه لا يوجب الوقوف على تمام حدوده على نحو يعرف له مرادف في عرفنا اليوم،

مرادف تارة در لغت است مثل انسان و بشر تارة یک لفظ در لغت مرادف ندارد اما با ترکیب می توانیم مرادف درست کنیم مثل الحيوان الناطق که مرادف انسان است. پس انسان دو مرادف دارد یکی بشر و یکی حيوان ناطق که بشر در لغت آمده است و حيوان ناطق در لغت نیامده است.

لیصح تفسیره به. و علیه فاللازم فی الحکم بالحرمة الاقتصار علی المتیقن من مصادیقہ، و الرجوع فی مشکوک إلى أصالة الإباحة، التي هي المرجع فی أمثاله مما كان منشأ الشک فی الحرمة اشتباه المفهوم.

الظاهر بمقتضى الارتكاز صدق الآنية على جميع ما ذكر.^۱

«، ما در مصادیق مشکوک یعنی شک کردیم که یک شیئی مصداق است یا خیر؟ تارة می گویند که شک من مفهومی است و تارة مصداقی است مفهومی است یعنی حدود مفهوم معنای این لغت مشخص نمی باشد مثلاً نمی دانیم پردیسان جزء شهر قم است یا خیر؟ این شک مفهومی است چون حدود مفهوم قم برای ما مشخص نمی باشد آیا مفهوم قم مفهوم وسیعی است که شامل پردیسان می شود یا خیر مفهوم آن مفهومی ضیق است که شامل پردیسان نمی شود.

اما یکبار می گویند: عباس آباد که ما تا حالا اسم آن را نشنیدیم و نمی دانیم کجاست؟ روستا است یا محله ای است نزدیک حرم مثل محله و منطقه نیروگاه؟ چون نمی دانیم کدام است این می شود شک مصداقی.

شک مفهومی دائماً مجرای برئت است یعنی برئت از اکثر کلفتا مجرای برئت است یعنی چه؟ یعنی ما در تکلیف دست ما باز است و این باز بودن دست ما در تکلیف گاهی اوقات که اقتضایش این است که داخل در مفهوم باشد و گاهی اقتضائش در خارج از مفهوم باشد. مثلاً گفتند در اعمال حج باید وقوف شما در منا یا عرفه باشد. ما نمی دانیم اینجا جزء عرفه است در اینجا می گوییم جزء عرفه است و می توانیم در آنجا وقوف انجام دهیم. گاهی اوقات اقتضائش این است که خارج از مفهوم باشد مثلاً شارع می گوید که بر تو حرام است که وارد قم شوی در اینجا شک می کنیم که پردیسان جزء

^۱ مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۲، ص: ۱۷۳، حکیم، سید محسن طباطبائی، مستمسک العروة الوثقی، ۱۴ جلد، مؤسسة دار التفسیر، قم - ایران، اول، ۱۴۱۶ هـ ق

قم است یا خیر در اینجا می‌گوییم که جزء قم نمی‌باشد لذا داخل پردیسان می‌تواند شود.

اما در شبهه مصداقیه تکلیف چیست؟ شبهه مصداقیه وجوبیه باید احتیاط کرد مثلاً شارع گفته است که رو به قبله نماز بخوان و نمی‌دانم کدام طرف است قبله باید به اطراف مشکوک نماز بخوانم.

اما در شبهات تحریمیه احتیاط لازم نمی‌باشد شارع گفته است که شرب خمر نکن نمی‌دانم این خمر است یا خیر؟ در اینجا - در صورت نبود استصحاب - برائت جاری کرده و شرب می‌کند.

ما نحن فیه شبهه مفهومیه است در جایی که نمی‌دانم کوز القلیان اناء است یا خیر برائت جاری کرده و می‌توانم کوز قلیان از نقره و ذهب ماء شرب کنم.

حکیم، سید محسن طباطبائی، مستمسک العروة الوثقی، ۱۴ جلد، مؤسسة دار التفسیر، قم - ایران، اول ۱۴۱۶ هـ ق

^۱ شبهه مفهومیه در ذهن قایان از شبهات حکمیه است به این معنا که این لفظ دارای یک معنی است و حدود و صغور معنی برای ما مشخص نمی‌باشد معنی عبارت اس از مسمی و مضموع له آن لفظ مثلاً لفظ اسنان وضع می‌شود برای معنای حیوان ناطق وقتی ما این معنی را تصور می‌کنیم و مصورت عقلی می‌گیریم به آن مفهوم گفته می‌شود. معنایش حیوان ناطق است و مفهوم آن تصور این معناست.

شبهه مفهومیه یعنی این که ما تصور روشنی از معنا نداریم نتوانستیم این معنی را به نحو روشن تصور کنیم به صورتی که بر تمام مصادیق صدق کند و بر غیر آن صدق نکند.

در شبهات مفهومیه نمی دانیم که این مصداق از افراد معنا است یا خیر؟ برائت را جاری می کنم.

این در ذهن علماء بوده است و ما هم قبول کردیم .

تعلیق:

در بسیاری از این امثله خود معنا حدود و صغور نا معینی دارد نه اینکه معنا کاملاً محدود و معین است و مفهوم اجمال دارد خیر اینطور نمی باشد مثلاً کلمه و لفظ قم را در نظر بگیرید که اسم است برای منطقه ای برای قم این مکانی که اسمش قم است واقعاً در عالم واقع محدد و معین است که بتوان دور آن خط کشید که داخل آن قم است و خارج آن قم نمی باشد یعنی در نزد خداوند معلوم است و در نزد ما نامعلوم است؟ خیر اینطور نمی باشد نمیتوانید خطی بکشید که همه قم داخل خط باشند و خارج قم خارج خط بیفتد. معناها نا معین است ابهام در خود معناست و گفتیم اکثر قریب به اتفاق الفاظ که معنایش عام است نه خاص این شبهه معنایی را دارد مثل کلمه نبات، انسان، حجر، شجر و ... و گفتیم در هر معنایی یک افرادی داری که قطعاً فرد معنا است و افرادی داریم که قطعاً فرد معنا نمی باشد و افرادی است که نمی دانیم فرد معنا است و حتی نمی توانیم این دایره را هم معنی کنیم که حاشیه مبهم تا کجاست این نکته ای بوده است که در ذهن فقهای ما مورد غفلت واقع شده است و تقریباً اکثر الفاظ ما دارای شبهه معنایی است. این در اکثر الفاظ عام است و سرش هم این است که این اسامی را اشخاص وضع نکرده اند بلکه در طول تاریخ وضع پذیرفته است و طبیعتاً اینطور نبوده است که دقیقاً محدد بوده باشد بلکه الفاظی که مال مقادیر است مثل کیلو و متر دقیقند و شبهه معنایی ندارند حتی الفاظ اندازه گیری در قدیم مثل زراع و وجب و قدم و فرسخ واقع معینی ندارد در مواردی که قید تعارف می زنند که می گویند وجب متعارف نمی توان محدد کرد که مثلاً اگر ۱۸ سانت و دو میلیمتر بود وجب عرفی است و غیرانی غیر عرفی است. جوان معنایش دقیقاً چیست؟ اکثر این الفاظ شبهه معنایی ندارند اصلاً واقع معینی ندارند و در نزد خداوند هم نا معلوم است.

الفاظ اندازه گیری را اخیرا محدود کرده اند و گفته اند که یک متر در فلان جاست و یا یک گرم را گفته اند که مثلا یک سانتی متر مرکب آب در دمای فلان است. این شبهات معنایی را ما داریم مثلا شارع فرموده است که شرب در اناء حرام است اناء خودش شبهه معنایی دارد یعنی ما سه دسته مصادیق داریم یک دسته که قطع داریم که مصداق اناء است و دسته ای که قطع داریم مصداق اناء نمی باشد و دسته ای که نمی دانیم فرد معنا و مصداق مفهوم است یا خیر.

وقتی شارع می گوید استعمال اناء ذهب حرام است در آ» اشیائی که می دانیم مصداق است می گوئیم حرام است و آ»ها که معلوم است که مصداق نمی باشد می گوئیم حرام نمی باشد این را به سیره عقلائییه باید گرفت که در سیر عرفیه حاشیه مبهم را شامل نمی شود در اینجا هم در افراد نا معین شامل نمی دانند و از وظائف شارع است که مشخص کند که از افراد معنا است یا خیر.

مثلا در اناء ذهب خود ذهب شبهه معنایی دارد که اسم برای عنصری است ه خالص است اگر ما مقداری مس را مخلوط کنیم که مستهلک شود صدق می کند که ذهب اس و مقداری که بیشتر شود دیگر مشخص نمی باشد که ذهب صدق می کند یا خیر. اگر شک کردیم این شبهه معنایی که در اینجا دیگر اجتناب لازم نمی باشد چرا که معلوم است که ذهب دیگر صدق نمی کند .

پس بنابراین خیلی از مواردی که فقهاء به آنها شبهه مفهومی می گفتند شبهه معناییه است نه اینکه معنا مشخص است و مفهومی برای ما نامشخص است اما حکمش با حکم شبهه مفهومی یکی است.

اصلا معنا هم در ذهن ما مبهم شکل می گیرد مثلا انسان اگر یک انسانی را دست و پایش را قطع کنند این انسان است اما اگر سر را قطع کردند و با وسیله وصل کردند باز انسان است. اما اگر سرش را جدا کردند و سر را بوسیله ای خون رسانی کردند به این سر آیا انسان می گویند؟ یا جنین در شکم مادر از کی صدق انسان شروع می شود؟ مشخص نمی باشد.

لذا در شبهات معنائیه ما به برائت رجوع می کنیم این یک سیره عقلائی و عرفیه وقتی الفاظ را به کار می برند فقط ناظر به مصادیق معلومه و معینه می باشند نه مصادیق مشکوکه.

در الفاظ عام اکثرا شبهه معنائیه دارند اما معانی خاص تارة معین است مثل زید و تارة نامعین است مثل قم، هیمالیا، دماوند و ...
این تمام الکلام در ذیل مسئله ۱۰.

مسألة ۱۱: لا فرق في حرمة الأكل و الشرب من أنية الذهب و الفضة بين مباشرتهما لفمه

أو أخذ اللقمة منها و وضعها في الفم

اکل و شرب در اناء ذهب و فضه یعنی چه؟

ایشان فرموده است که وقتی گفتیم اکل و شرب حرام است فرق نمی کند چه بالمباشرة باشد چه بتوسط باشد بالمباشرة مثل اینکه آبگوشت و سوپ را از ظرف سر می کشیم و غیر مباشر هم بتوسط دست یا قاشق است.

شرب هم همینطور است که یکبار اناء ذهب را به لب گذاشته و سر می کشیم یا خیر به واسط لیوان یا ملاقه از اناء ذهب و فضه شرب می کنیم. در هر دو صورت سید اکل و شرب می دانند و این هم حرام می دانند.

بحث ما در اینجا در فعل حرام بود در مسئله قبل در موضوع حرام بود که اناء باشد.

ببینیم که فرمایش مرحوم سید درست است یا خیر؟

ادله تحریم دو دسته بود:

دسته ای که نهی کرده بود از اکل و شرب در اناء ذهب و فضه.

دسته ای دیگر نهی کرده بود از خود اناء ذهب و فضه.

گفتیم نهی از اناء ذهب و فضه چون اناء ذهب و فضه از ذوات می باشند قابل نهی نمی باشد لذا یک تقدیری در کار است که به مناسبت حکم و موضوع مراد اکل و شرب است.

المراد من الاكل و الشرب:

مراد از اکل و شرب چه می باشد؟

در هر اکل و شربی ما سه مرحله داریم: مرحله وضع و مرحله تناول و دیگری مرحله اکل و شرب.

مرحله وضع این است که ما مظروف را داخل اناء می ریزیم.

مرحله دوم که تناول است. مراد ما از تناول نقل آن ماکول و مشروب به داخل دهان است یا با دست است یا با قاشق یا ظرف را به دهان می گذارم.

مرحله سوم اکل و شرب یعنی بلعیدن این طعام یا فروبردن ماء به داخل معده.

پس اکل و شرب یک تناولی قبلش است و قبل از تناول یکی وضعی است. خوب شارع از اکل و شرب نهی کرده است. دقیقاً متعلق حرمت چه می باشد؟

الاحتمالات فی المسئلة بدوا:

در ابتداء امر به نظر می رسد در مسئله پنج احتمال باشد:

الاحتمال الاول: الوضع المعقب بالتناول و البلع.

احتمال اول: وضع ماکول و مشروب فی الاناء.

الاحتمال الثانی: التناول المعقب بالبلع.

احتمال دوم: تناول یعنی نقل الماکول و مشروب به داخل فم.

الاحتمال الثالث: البلع.

احتمال سوم: اکل و شرب متعلق حرمت باشد یعنی بلعیدن و فروبردن طعام و شراب.

الاحتمال الرابع: مجموعها.

احتمال چهارم: مجموع این سه عملیه حرام باشد مجموعه یک حرمت دارد که به مجموع وضع و تناول و اکل تعلق گرفته است لذا اگر وضع کرد اما تناول و اکل نکرد اگر تناول کرد اما اکل نکرد این حرام نمی باشد.

الاحتمال الخامس: الاستعمال فی الاکل و الشرب.

احتمال پنجم: اصلاً استعمال در اکل و شرب حرام باشد استعمال عنوان انتزاعی است که انتزاع می شود از این سه تایی اخیر یا از دو تا که تناول و اکل باشد.

معنای اکل و شرب که در روایت آمده است کدام مراد است؟

نکته: مرادمان از وضع حرام یعنی وضعی که بعدش تناول و اکل باشد و اگر می گوییم که تناول حرام است یعنی تناولی که بعدش اکل و شرب باشد به طوریکه اگر بعد از وضع تناول و اکل نباشد یا بعد از تناول اکل و شرب نشود این وضع و تناول مراد نمی باشد. مثلاً در باب استمناء گفته شده است استمناء طلب است مرادشان از استمناء حرام طلب نمی باشد بلکه استمنائی که بعدش خروج باشد و اگر خروج نباشد فقط تجری می باشد.

این احتمالات در مسئله این پنجتا است که اگر این پنجتا روشن بشود دیگر احتمالات روشن می شود یا می دانیم از این پنج تا خارج نمی باشد.

شارع گفته است اکل و شرب فی اناء ذهب و فضه حرام است. نهی کرده است از اکل و شرب در اناء. دقت کنید ما اگر بخواهیم فقط جمود بر حرف داشته باشیم اکل مرحله سوم است یعنی وقتی وضع و تناول می کنیم اینها محرم نمی باشند اما وقتی

شروع می کنیم به بلعیدن حرام است با اینکه تصرف در ماکول و مشروب دیگر نمی باشد.

البته جویدن هم احتمالا جزء اکل است.

این یک مقدار غیر عرفی است که وقتی که داخل دهان گذاشت فروبردن فعل حرام است و قبل آن فعل حرامی نبود.

و همینطور از وضع تعبیر به اکل و شرب شود این هم غیر عرفی است مراد وضعی است که متعقب تناول و بلعیدن باشد یعنی این دو شرط متاخر می باشد.

احتمال چهارم و پنجم که مجموع باشد یا استعمال که امر انتزاعی باشد این غیر عرفی است کلا تحریم عناوین انتزاعیه غیر عرفی است.

المراد منهما عندنا: الاحتمال الثانی و هو تناول المعقب بالبلع.

ظاهرا مراد تناول است که اگر غذا را در دهان بگذارد و بعدش هم اکل کند این تناول محرم است اما اگر تناول کند و اکل نکند تعبیر به اکل و شرب از این تناول باز غیر عرفی است.

چه این تناول مباشر باشد یا غیر مباشر باشد اگر متاخر به اکل باشد این را ظاهرا اکل و شرب محرم می گویند و مراد از نهی در روایت است. ما از روایات این تناول را استفاده می کنیم این خوردن و نوشیدن حرام نمی باشد اما مقدمه ای است برای اتصاف تناول قبل به حرمت.

لذا به نظر می رسد که وقتی دقت می کنیم می بینیم که وضع و اکل حرام نمی باشد بلکه مقدمه ای است برای اتصاف تناول به حرمت.

این صرف استظهار است. لذا اگر غذا را به دهان بردیم و جویدیم و برای تخلص از حرام از دهان در آوردیم و دوباره به دهان گذاشتیم و بلعیدیم این دیگر حرام نمی باشد یا اگر برای تخلص از حرام هم نبود اما مقدار زیادی فاصله شد بین بیرون آوردن از دهان و دوباره به دهان بردن این هم صدق تناول از اناء ذهب و فضه نمی کند.

این مراد از روایت است یعنی مراد روایت خود اکل و شرب نمی باشد بلکه تناول است. این را به مناسبت می گوئیم که مراد روایت است.

^۱ایشان در فرع بعد می خواهند که حرمت را از اکل و شرب به استعمال در اکل و شرب تسری بدهند و شروع می کنند به زدن مثالهایی در استعمال در اکل و شرب:

بل و کذا إذا وضع ظرف الطعام في الصيني من أحدهما

انائی دارد که از ذهب و فضه نمی باشد و آن اناء را به یک سینی که از ذهب و فضه است انتقال می دهد و امثله دیگری که در ادامه ذکر می کنند:

و کذا إذا وضع الفنجان في النعلبكي من أحدهما و کذا لو فرغ ما في الإناء

من أحدهما في ظرف آخر لأجل الأكل و الشرب لا لأجل نفس التفرغ فإن

الظاهر حرمة الأكل و الشرب لأن هذا يعد أيضا استعمالا لهما فيهما

سه مثال فرمودند که مثال اول گفته شد و مثال دوم این است که استکان در نعلبکی قرار دهیم و آن نعلبکی از جنس طلا و نقره باشد اما ما فنجان را از آن نعلبکی برداشته و با فنجان می خوریم و مثال سوم هم این است که انائی داریم از ذهب و فضه داخل آن آب است و آن آب را به ظرف دیگر انتقال می دهیم تا از آن ظرف منتقل الیه شرب کنیم. این سه مثال را سید می فرمایند که این اکل و شرب حرام است چرا که در ما نحن فیه و در این امثله این مثال است برای استعمال در اکل و شرب. این عبارت سید درش یک نحوه تهافت است. چرا که فرمودند که اینها استعمال در اکل و شرب است تعلیل با علت نمی سازد اگر اکل و شرب حرام است باید سید اینطور دلیل بیایند اینها اکل و شرب است نه اینکه این استعمال اناء ذهب و فضه در اکل و شرب است اگر آن استعمال

است استعمال حرام است قرار دادن و تفریغ و ... حرام است نه اکل و شرب. یا اکل و شرب حرام است باید این طور تعبیر بیاورد لکونها اکلا فی الاناء من الذهب و الفضة. اما این که تعلیل آورده است لانها استعمال فی الاکل و الشرب دیگر اکل و شرب حرام نمی باشد و استعمال که همان تفریغ و وضع و ... باشد حرام است. در مقام فتوا می گوید که اکل و شرب حرام است و در مقام تعلیل می گوید که لکونها يعد استعمالا فی الاکل و شرب. فتوا و تعلیل با هم هم خوانی ندارد.

اما آیا این جا حرمتی صورت گرفته است یا خیر؟

ما تارة می گوئیم که از روایات استفاده می شود که استعمال الانائین حرام است.

و تارة گفته می شود انتفاع به این دو حرام است.

و تارة گفته می شود که استعمال در اکل و شرب حرام است.

و تارة گفته می شود اکل و شرب در این دو اناء حرام است.

ببینیم در روایات کدام را استفاده می کنیم؟

قبل از ملاحظه روایات ابتداء ببینیم که ما نحن فیه مصداق کدام یک از این عناوین

ذکر شده است؟

اگر گفتیم استعمال حرام است وضع البشقاب در سینی و وضع الفنجان و تفریغ

می شود استعمال.

اگر گفتیم انتفاع حرام است در ما نحن فیه انتفاع صورت گرفته است فرق بین

استعمال و انتفاع در چیست؟ استعمال بر خود وضع و تفریغ منطبق می شود اما انتفاع

عنوان انتزاعی است دیگر به تفریغ و وضع انتفاع نمی گویند عنوانی است که از این وضع

و تفریغ انتزاع می شود مثلاً وقتی می گویند که این کتاب فوق میز است فوق عنوانی

است که بر خود دفتر منطبق می شود اما فوقیت دیگر بر خود دفتر منطبق نمی شود می

توانیم بگوئیم که دفتر فوق است بخلاف فوقیت امری است واقعی انتزاعی.

انتفاع امری است واقعی انتزاعی نمی توانیم بگوییم که تفریغ و وضع انتفاع است اما می توان گفت که از آن انتفاع می شود.

به مثال اول و دوم که وضع اناء غیر ذهب و فضه در اناء ذهب و فضه و وضع فنجان در نعلبکی باشد، استعمال در اکل و شرب نمی گویند اما در تفریغ استعمال در اکل و شرب گفته می شود.

اگر عنوان سوم محرم باشد یعنی الاستعمال فی الاکل و الشرب، در مثال اول و دوم صدق نمی کند.

و اگر عنوان محرم ما الاکل و الشرب من الانائین یا فی الانائین باشد ظاهراً در این سه مثال این عنوان صدق نمی کند. این سه مثال نه مثال اکل فی او من اناء است و نه مصداق شرب.

از روایات کدام یک از عناوین برداشت می شود؟ استعمال؟ انتفاع؟ استعمال در اکل و شرب؟ اکل و شرب.

ما دو طائفه روایات داشتیم:

روایات ناهی از اکل و شرب.

روایات ناهی از ذات اناء ذهب و فضه که ظاهرش در اکل و شرب است. لذا در این سه مثال عنوان اکل و شرب که محرم است را نداریم. ما اکل و شرب را که حرام ندانستیم و گفتیم مراد تناول ماکول و مشروب متعقب به بلعیدن است. خوب با توجه به اختیار ما اکل و شرب هم صدق نمی کند چرا که در هر سه منتقل منه از ذهب و فضه نبود. لذا در مختار ما و حتی در مختار دیگران که خود بلعیدن را مصداق اکل و شرب می دانند این اکل و شرب بر هیچ یک از سه مثال صدق نمی کند. این فتوا و متن درست نمی باشد سید در مقام این است که بگوید از باب استعمال در اکل و شرب حرام است و الا از باب استعمال که ایشان حرام می دانسته اند باز حرام است و همچنین از باب انتفاع به ذهب و فضه.

بل لا یبعد حرمة شرب الچای فی مورد یكون السماور من أحدهما

وإن كان جميع الأدوات ما عداه من غیرهما

این فرض سید از مثالهای گفته شده باز دورتر است در اینجا همه ادوات از غیر ذهب و فضه است و فقط سماوری که آبجوش را به استکان چای از آن اضافه می کنیم از ذهب یا فضه است در اینجا هم قائل به حرمت شرب این چای می باشند. و تنها راه تخلص از حرام دور ریختن آن است و در اینجا این آب جوش چای است که از سماوری آمده است که از طلا و نقره است. چرا که اگر بخواهد در ظرف دیگر بریزد حال آن ظرف دیگر از این ظرف و فنجان هم که فرضا از طلا و نقره نمی باشد بهتر نمی باشد. لذا حال این مورد از سه مثال دیگر اسوء حالا است.

هر یک از چهار عنوان را که در نظر بگیرید از باب استعمال هم اگر باشد ریختن چای از سماور حرام است نه خوردن خود چای اگر انتفاع حرام باشد بعد از این خوردن مصداق انتفاع نمی باشد مصداق دو عنوان دیگر هم نمی باشد.

و الحاصل أن فی المذکورات كما أن الاستعمال حرام

كذلك الأكل و الشرب أيضا حرام

سید یک ضابطه دارد می فرمایند نه تنها استعمال در این موارد حرام است بلکه اکل و شرب هم حرام است. این کلام ایشان خلاف کلام دو فرع قبلی او است که در آنجا گفت که اکل و شرب حرام نمی باشد بلکه استعمال در اکل و شرب حرام است. یعنی هم ریختن از سماور که استعمال در اکل و شرب است و هم شرب این چای حرام می باشد. ،،،،،

در اینجا استعمال در اکل و شرب است اما مصداق اکل و شرب از انائین نمی باشد.

خلاصه این که ما دلیلی بر حرمت استعمال و انتفاع و استعمال در اکل و شرب نداریم و تنها دلیل بر حرمت اکل و شرب است که مراد تناول می باشد و آن را هم به خاطر روایت معارض حمل کردیم بر کراهت. ،،،،
^۱هم ریختن ،،، و هم بردن به دهان حرام است.

فرع بعدی خیلی دقیق است و حتی مرحوم حکیم و خوئی بر این کلام ایشان اشکال و نقض کردند که این اشکال و نقض بر سید وارد نمی باشد:

...نعم المأكول والمشروب لا یصیر حراما

ایشان می فرمایند که اکل و شرب و استعمال حرام است اما ماکول و مشروب دیگر حرام نمی باشد. مرحوم خوئی و حکیم طوری فهمیده اند و اشکال کرده اند که ظاهرا برداشت این دو بزرگوار درست نمی باشد.

دقت شود که سید می فرمایند که اکل و شرب حرام است اما ماکول و مشروب حرام نمی باشد سید چه می خواهند بفرمایند؟ دقت کنید می دانید که یکی از افعال انسان اکل است پاره ای اشیاء اکل و شربشان حرام است اینها که اکل و شربشان حرام است تارة به عنوان اولی حرام است و تارة به عنوان ثانوی حرام است، عنوان اولی مثل اکل میته، اکل خنزیر، شرب عصیر عنبی، شرب خمر، شرب دم، شرب بول که به عنوان اولی شرب و اکلشان حرام است. اموری داریم که به عنوان ثانوی در شریعت حرام است مثل شرب متنجس مثل اکل مغصوب و مثل شرب مغصوب اینها هم در شریعت حرام است به عنوان ثانوی. اکل متنجس می تواند هر چیزی باشد نان باشد، شیر باشد، ماء

باشد اما اکل میته به عنوانه حرام است به خلاف متنجس. اصطلاحاً به این هم گفته اند به عنوان ثانوی. بیش از این در شریعت نداریم.

مرحوم سید فرموده است که ماکول و مشروب حرام است مرحوم حکیم فکر کرده اند که ایشان گفته است که به عنوان اولی حرام نمی باشد،،، مراد سید این است که ما یک عنوان اناء الذهب داریم و یک ما فی الاناء داریم که مثلاً ماء است یا پلو است سید می گوید که اکل ما فی الاناء الذهب از محرمات نمی باشد و اکل ما فی اناء الفضة از محرمات نمی باشد پس چه حرام است؟ الاکل فی الاناء الذهب و الفضة حرام است. خیلی فرق است که شارع ما فی الاناء الذهب را حرام کند یا الاکل فی الاناء الذهب را حرام کند. سید می فرمایند که یکی از محرمات ،،،، اکل ما فی الاناء الذهب نمی باشد مثل مغضوب و متنجس نمی باشد بلکه اکل ما فی الاناء حرام است. پس اینکه مرحوم حکیم فرمودند این ما فی الاناء اصلاً متصف به حرمت نمی باشد چون حرام وصف فعل است نه ذوات و اشیاء این وجهی ندارد چرا که سید اصلاً نفرمودند که ما فی الاناء حرام است بلکه الاکل فی الاناء حرام است،،،،

مثال و تنظیر: یکدفعه گوشت غصبی است و اکل می شود محرم یکبار گوشت مباح است و ظرف غصبی است. الان که از این بشقاب غذا می خوریم این اکل حرام است اما اکل محرم نمی باشد گوشت حلال است الاکل فی الاناء الغصبی حرام است سید می فرمایند که ما نحن فیه از این قبیل است که گوشت مباح را در درون ظرف غصبی می خوردم چرا که اکل مصداق غصب است. لذا من یکدفعه گوشت غصبی می خورم و یکبار گوشت مباح را در ظرف غصبی می خورم. ما نحن فیه از قبیل خوردن گوشت غصبی و مغضوب نمی باشد از قبیل اکل فی المغضوب است. این مراد سید است و کلامی است درست و اثرش در ماه رمضان پیدا می شود افطار در شهر رمضان حرام است و افطار بر حرام بعضی قائل به کفاره جمع می باشند لذا اگر کسی در ماه رمضان ماء خورت یک کفاره دارد اما اگر ماء متنجس خورد باید سه کفاره دهد سید می فرماند که اگر کسی در ماه رمضان در اناء ذهب و فضه افطار کرد یک کفاره دارد چرا

که اکلش حرام بود اما اکل محرم نبود مثل اینکه کسی در ماه رمضان از ظرف غصبی بخورد این ما حصل کلام سید بود. پس سید هم خود ماکول و مشروب را حرام نگرفته اند خود اکل را حرام دانسته اند اما اکل خودش حرام است نه اینکه از باب اینکه اکل شیء محرم است.

...فلو كان في نهار رمضان لا يصدق أنه أفطر على حرام وإن صدق أن فعل

الإفطار حرام

و كذلك الكلام في الأكل و الشرب من الظرف الغصبي.

مرحوم حکیم فرمودند که اینجا مرحوم سید تهافت در کلام است چرا که در بحث صوم خلاف اینجا گفته است و گفته است که اکل بر حرام است ،،،، در حالیکه تهافتی نمی باشد در آنجا فرض این است که ماکول غصبی است و در اینجا فرض این است که خود ماکول غصبی نمی باشد بلکه انا غصبی می باشد لذا نه سید نظرشان بر عناوین ثانوی است ،،، و نه تهافتی در کلام ایشان است.

مسألة ۱۲: ذکر بعض العلماء أنه إذا أمر شخص خادمه

فصب الإِچاي من القوري من الذهب أو الفضة في الفنجان
الفرفوري^۱

و أعطاه شخصا آخر فشرب فكما أن الخادم والأمر عاصيان كذلك الشارب

لا یبعد أن يكون عاصيا و يعد هذا منه استعمالا لهما

خادم عاصی است چرا که اناذهب و فضه را استعمال کرده است آمر هم عاصی
است به خاطر اینکه ترغیب به حرام و معصیت کرده است.

شارب هم کار حرام انجام داده است چرا که شرب این فنجان استعمال این این
شارب است در اكل و شرب که این اكل و شرب هم استعمال است.

در این مثال اگر فرمایش و مبنای سید را قبول کنیم می گوییم که آمر و خادم عاصی
است اما شارب دیگر مستعمل حساب نمی شود لذا معصیت را ما در مورد آمر و خادم
قبول می کنیم اما در مورد شارب قبول نمی کنیم.

مسألة ۱۳: إذا كان المأكول أو المشروب في آنية من أحدهما

ففرغه في ظرف آخر بقصد التخلص من الحرام

لا بأس به ...

^۱ چینی.

^۲ یکشنبه ۹۶/۰۹/۰۵.

سوال در این است که علت عدم حرمت چه می باشد؟ دلیل اصل و براءت است اما وقتی می گوییم که دلیل براءت است به شرط این است که علت تحریم استعمال این را نگیرد اگر دلیل حرمت استعمال این را بگیرد دیگر اصل براءت شامل نمی شود.

دلیل عدم شمول الحرمة للمورد:

بله دلیل حرمت استعمال به یکی از دو بیان این مورد را نمی گیرد:

البيان الاول: انه ليس باستعمال لهما.

بیان اول این است که این اصلاً استعمال و انتفاع نمی باشد گفته شده است که متفاهم از استعمال این است که برای انتفاع باشد مثلاً برای شرب سرکه، سرکه را داخل لیوان می ریزیم این استعمال لیوان است اما اگر استکان را بی خودی بگردانیم بدون اینکه غرضی داشته باشید این دیگر استعمال نمی باشد تخلیه هم از این قبیل در واقع این خروج از این است که استعمال اناء ذهب و فضه باشد است در استعمال صرفاً این نمی باشد که حرکت بدهیم و کاری بکنیم.

البيان الثاني: انصراف الرواية من هذا المورد.

بیان دوم این است که سلمنا که این استعمال باشد اما قطعاً روایات تحریم از این استعمال منصرف است یعنی کسی که استعمال می کند برای تخلیه و تخلص از حرام. این دو بیان گفته شده است.

ما کدام را انتخاب می کنیم؟ دقت کنید که اگر یکی از این دو بیان را انتخاب کردیم نوبت به دیگری نمی رسد.

ما بیان دوم را انتخاب می کنیم چرا که در روایات کلمه استعمال نیامده است و در السنه فقهاء است بلکه در روایات، نهی آمده است یا ماده آن یا صیغه آن. یکی از مغالطات رایج در فقه این است که فقیه باید در مقام افتاء یک عنوان را درست کند بعد فقهاء کم کم یک عنوانی را که خودشان درست کرده اند با آن معامله نص می کنند کأن

در روایت و قرآن آمده است. پس وجه درست وجه دوم است نهی رسول الله انصراف دارد به استعمالاتی که متداول است نه استعمالاتی که برای تخلص است. قطعاً ادله تحریم از این استعمالات منصرف است.

نگویید در روایت تقدیری است چرا که تقدیر در روایات، به فعل عنوان نمی دهد.

و لا یحرم الشرب أو الأكل بعد هذا.

بخاطر این که این اکل و استعمال، انتفاع و استعمال اناء ذهب و فضه نمی باشد. مقتضای اصل می شود حلیت. دقت کنید که عدم گرفتن ادله تحریم مساوی با حلیت نمی باشد بلکه نیاز به یک اصل عملی می باشد.

گفته نشود که در اینجا ما قطع یا اطمینان داریم به حلیت استعمال لذا اصل جاری نمی شود چرا بحث این است که این اطمینان و قطعی در کار نمی باشد چرا که استعمال با استعمالات دیگر اشیاء حلال و مباح فرق می کند این استعمالی است مسبوق به این که این طعام در اناء ذهب و فضه بوده است لذا شبهه حرمت در آن است.

مسألة ۱۴: إذا انحصر ماء الوضوء أو الغسل في إحدى الآيتين

فإن أمكن تفریغه في ظرف آخر وجب...

می خواهد وضو بگیرد یا غسل کند و ماء وضوء و غسل هم منحصر در مائی که در اناء ذهب و فضه است و متمکن از تفریغ است سید فرمودند که واجب است تفریغ کند.

علت وجوب التفریغ: لانه مقدمة الواجب التي تكون واجبة.

ایشان قائلند که مقدمه واجب، واجب است. این شخص متمکن از نماز با وضوء است الان هم می تواند تفریغ کند و وضوء گرفتن هم بر او واجب می شود. اگر بخواهد وضوئی بگیرد که وضوء مباحی باشد باید تفریغ کند و تفریغ هم می شود واجب چرا که مقدمه، واجب است و مقدمه مقدمه هم واجب است و مقدمه مقدمه واجب هم واجب است تا بی نهایت. مثلاً می خواهم بروم مکه تک تک قدمهایی که بر می دارم واجب است اما اگر دقت کنید تک تک این قدمها مقدمه است قدم آخر مقدمه است برای رسیدن به مکه و قدم یکی مانده به آخر مقدمه است برای ما قبل آخر تا برسیم به قدم اول که تک تک اینها واجب است. اگر کسی قائل به وجوب مقدمه باشند همه مقدمات را واجب می دانند و لو مقدمه اخیره. پس تفریغ هم که مقدمه مقدمه که وضوء باشد می باشد، واجب است.

ابتناء الدلیل علی الامرین:

این بیان مبتنی بر دو امر است:

الامر الاول: وجوب مقدمة الواجب.

امر اول این است که مقدمه واجب را واجب بدانیم و فرض این است که ما این را واجب نمی دانیم.

الامر الثاني: بطلان الوضوء فی آنية الذهب و الفضة.

امر دوم این است که وضوء گرفتن در اناء ذهب و فضه باطل باشد^۱ و اگر کسی گفت باطل نمی باشد دیگر تفریغ واجب نمی باشد که ما گفتیم باطل نمی باشد.

^۱ این بطلان بر اساس مسئله اجتماع امر و نهی می باشد که با توجه به این که همه علماء در مسئله عبادات امتناعی شدند لذا در اینجا بعد از قبول حرمت استعمال مطلقاً چون عمل عبادی است باید قائل به بطلان شد. البته در این صورت تفریغ دیگر مصداق اجتماع امر و نهی نمی باشد چرا که این قبیل تصرفات که برای اطاعت واجب یا تخلص از حرام است کما اینکه اشاره شد، مصداق استعمال حرام نمی باشد.

لذا این بیان طبق مبنای او در این دو امر تمام است.

اگر ما مقدمه اول را منکر شدیم اما وضوء در اناء ذهب و فضه را باطل دانستیم واجب است تفریغ اما به وجوب عقلی^۱ نه شرعی.

اگر مقدمه دوم را قبول نکردیم دیگر تفریغ وجوب عقلی هم ندارد و با همان ماء داخل اناء ذهب و فضه وضوء می گیرد.

...و إلا سقط وجوب الوضوء أو الغسل و وجب التیمم...

یعنی امکان تفریغ نمی باشد تیمم واجب است چرا که متمکن از نماز با وضوء و غسل و طهارت مائیه نمی باشد چرا که استعمال اناء ذهب و فضه در وضوء و غسل حرام است.

این فرمایش درست است در صورتیکه بگوییم وضوء و غسل از آئیه الذهب و الفضه حرام است اما ما قائل به حلیت می باشد.

...و إن توضأ أو اغتسل منهما بطل

سواء أخذ الماء منهما بیده أو صب علی محل الوضوء بهما أو ارتمس فیهما...

اما اگر شخصی که وظیفه او تیمم است وضوء گرفت وضوء درست است یا خیر؟ سید می فرمایند باطل است چرا که عمل محرم قابلیت تقرب را ندارد.

آیا در اینجا خود وضوء می شود محرم یا وضوء می شود مقارن محرم یعنی ترکیب انضمامی است یا اتحادی؟

سید سه جور فرض کرده است یکی این که آب را از ظرف بر می داریم و به صورت می ریزیم و صورت دوم این که با ظرف ماء را به اعضاء می ریزیم و صورت سوم این

^۱ علت وجوب عقلی تفریغ این است که این شخص واجد الماء حساب می شود و فاقد الماء نیست که وظیفه آن تیمم باشد.

که عضو را در آب فرو می بریم و ارتماسا وضوء بگیریم سید می فرمایند که این سه صورت محرم است و وضوء باطل است چرا که وضوء مصداق محرم است.

خوب در صورت فرو بردن دست و برداشتن ماء این فرو بردن دست در داخل ماء و اخراج دست از ماء مصداق انتفاع به اناء است یا خیر؟

ما تارة می گوئیم استعمال انائین در غیر اکل و شرب حرام نمی باشد و تارة می گوئیم حرام است.

اگر اولی را گفتیم که غیر محرم است که معلوم است که وضوء او از انائین حلال و صحیح است و لو وضوء او به رمس باشد. چون حرامی را مرتکب نشده است.

اما اگر مبنای ما حرمت استعمال انائین بود مطلقاً: کسی که انائی از ذهب دارد که در آن آب است و می خواهد وضوء بگیرد آیا این وضوء حرام است یا خیر؟

خوب وضوء به سه قسم بود: یکی به اغتراف بود و یکی به صب بود و یکی به رمس بود.

در وضوء اغترافی وقتی که آب را از ظرف می گیرد و می ریزد روی دستش و دستش را شستشو می دهد به عنوان وضوء یا به صورت می ریزد این شستن مصداق استعمال می باشد یا خیر؟

انتفاع از عناوین انتزاعیه است عنوان فعل نمی باشد اما استعمال از عناوین انتزاعیه نمی باشد ظاهرش این است که دست را که فرو می بریم در آب بعید نمی باشد که این استعمال الاناء باشد اما بعد از فرو بردن در آب و بیرون آوردن دیگر این ماء را هر کاری کنیم این دیگر مصداق استعمال این دو نمی باشد در صورت غسل و مسح دست و پا این دیگر مصداق استعمال آنیه ذهب و فضه نمی باشد لذا وضوء مصداق استعمال نمی باشد اگر چه اغتراف مصداق است و حرام. پس این شستن یعنی غسلتان و مسحتان مصداق استعمال نمی باشد بلکه اغتراف مصداق استعمال است لذا فعل حرامی را انجام داده است که اجتماعش با آن شستن و غسل انضمامی است نه اتحادی. لذا وضوء

درست است چرا که ترکیب بین واجب و حرام و ترکیب بین عمل عبادی و حرام یا عمل مستحبی با حرام ترکیب انضمامی است.

پس در اینجا اغتراف حرام است که جزئی از اعمال وضوء نمی باشد و غسل هم که اجزاء وضوء است عمل حلالی است.

این اغتراف و شستن وجه دو فعل است نه یک فعل و اگر عرف هم یک فعل ببیند نظر عرف متبع نمی باشد چرا که اینجا تطبیق است و تطبیقات عرفی متبع نمی باشد.

^۱ چون در اینجا مصداق استعمال اناء ذهب و فضه می باشد و مصداق اجتماع امر و نهی شد و وضوء جزء عبادات است که امتناعی در عبادات شدیم و وضوء محرم قابلیت تقرب را ندارد.

در بحث اجتماع امر و نهی گفتیم که هر عملی محرم و لو غیر منجز قابلیت تقرب را ندارد.

حال اگر صب المائی وضوء گرفتیم خوب صب الماء مصداق استعمالی است که روایت آن را می گیرد اما جریان الماء علی العضو مصداق حرام نمی باشد لذا در اینجا صب حرام است اما غسلتان و مسحتان دیگر حرام نمی باشد.

اما صورت سوم که ارتماس بود به نفس فروبردن عضو در آب غسل محقق می شود این صورت را می توانیم بگوییم غسل مصداق استعمالی که عمل محرم باشد، می باشد. لذا وضوء در سه صورت صحیح است اگر قائل به حلیت استعمال انائین در غیر اکل و شرب شویم و اگر گفتیم که استعمال مطلقاً حرام است در دو صورت اول با سید مخالفیم و در مورد سوم که رمس باشد با سید موافقیم.

این هم فرع سوم.

^۱ شنبه ۹۶/۰۹/۱۱. در این جلسه استاد صورت اول وضوء که اغتراف باشد دوباره علاوه بر جلسه قبل ذکر کردند و توضیح فرمودند و چون بعضی از مطالب تکراری بود بعضی از مطالب جلسه قبل را به مطالب این جلسه و مقداری از مطالب این جلسه را به مطالب جلسه قبل اضافه کردم و بعضی از مطالب تکراری را حذف نمودم لذا ممکن است که در فایل های صوتی بعضی از مطالب این جلسه را در فایل جلسه قبل و بعضی از مطالب جلسه قبلی را در فایل صوتی این جلسه مشاهده بفرمایید.

اما فرع چهارم این مسئله:

...و إن كان له ماء آخر

أو أمكن التفريغ في ظرف آخر و مع ذلك توضأ أو اغتسل منهما فالأقوى
أيضاً البطلان لأنه وإن لم يكن مأموراً بالتيمم إلا أن الوضوء أو الغسل حينئذ
يعد استعمالاً لهما عرفاً فيكون منهيًا عنه...

توضیح المسئله:

عنایت شود در فرع سابق بحث ما در جایی بود که وظیفه او تیمم بود یعنی مائی
در انائین داشت و ماء دیگر نداشت و تفریغ ممکن نبود و وظیفه او تیمم بود در عین
حال وضوء گرفت. اما در این فرع وظیفه اش وضوء است چون دو ماء داشت یک ماء
در انائین داشت و یکی هم در اناء دیگر داشت با این وجود رفت با ماء در انائین وضوء
گرفت. یا این که یک ماء بیشتر نداشت اما اناء دیگر داشت و تفریغ امکان داشت اما
تفریغ نکرد. سید می گوید که اگر چه وظیفه اش وضوء است اما اقوی این است که این
وضوء باطل است چرا که این وضوء عرفاً استعمال الانائین محسوب می شود عرفاً.

نکات فی ذیل المسئله:

در ذیل فرمایش سید سه نکته باید ذکر شود:

النکته الاولى: الوضوء صحیح فی الفرض الاول و الثانی الا فی فرض الثالث.

نکته اول این است که آیا این فرمایش فارغ از دو نکته ی بعدی فرمایش سید،
درست است یا خیر؟ همانطور که قبلاً گفتیم اگر استعمال حلال باشد هر سه وضوء

درست است و اگر استعمال غیر اכלی و شربی حرام باشد در صورت رمس فقط باطل است.

النکته الثانية: هل يكون الاغتراف استعمالا لهما عرفا او لا؟

نکته دوم این است که سید در اینجا متوجه شده اند که در اغتراف دیگر استعمال نمی باشد لذا گفته اند که استعمال است عرفا یعنی به دقت استعمال نمی باشد اما عرفا استعمال می باشد.

این فرمایش سید درست است؟

الاشکالان علی کون الاغتراف استعمالا عرفا:

دو اشکال داریم:

الاشکال الاول: ليس عرفا استعمالا لهما.

اشکال اول این است که غسلتان و مسحتان را عرف استعمال نمی بیند. آیا اگر ماء را روی هوا یا زمین ریخت این مصداق استعمال است؟! خیر.

الاشکال الثاني: هذا من موارد التطبيق العرفي الذي لا يكون حجة.

اشکال دوم هم این است که سلمنا که عرفا این استعمال باشد این در جای خودش ثابت است که ضابطه در تطبیقات عناوین عرف نمی باشد بلکه عقل است باید به نظر عقل باید تطبیقات درست باشد و صدق بکند الا در مواردی که این از آن موارد نمی باشد.

النکته الثالثة: لا وجه للتفريق في المسئلة بين الذي يكون تكليفه التيمم و الذي يكون تكليفه الوضوء.

نکته سوم هم این است که این که مرحوم سید در اینجا دو فرع درست کرده است فرعی که وظیفه مکلف تیمم است و فرع دوم جایی که وظیفه او وضوء است این علتش چه می باشد؟

در جایی که وظیفه تیمم است واضح است که وضوء باطل باشد اما در جایی که وظیفه وضوء بوده است این شبهه بوده است که وضوء صحیح باشد چون وظیفه بوده است. این تفکیک درست نمی باشد ما دائماً وضوء را مستحب می دانیم و شرط صلاة طهارت است یعنی شخص مصلی باید تحصیل طهارت کند و گفتیم شخص مکلف یا واجد الماء است که طهارت او وضوء است و اگر فاقد الماء است طهارت او تیمم است لذا وظیفه، تطهیر و تحصیل طهارت است که در واجد الماء، وضوء و در فاقد، تیمم است.

فرض کنید مائی داریم در انائین و امکان تفریغ هم نمی باشد و فرض کردیم اغتراف در این ماء مصداق تصرف در مال غیر و غصب است و محرم.

وظیفه این شخص نماز با طهارت است و طهارت این شخص تیمم است. خوب حالا این را اینجا داشته باشید.

اگر این شخص وضوء بگیرد این وضوء علی القاعده صحیح یا باطل است؟ علی القاعده صحیح است چرا که اغتراف حرام است اما الغسلتان و المسحتان که دیگر حرام نمی باشد. مثل این که در هنگام نماز به موسیقی محرم گوش دهد با گوش حرام انجام می دهد و با زبان حمد و سوره می خوانند و واجب را انجام می دهد.

دقت کنید آیا وضوء بر چنین شخصی مستحب است یا خیر؟ فرض کنید اصلاً وقت نماز هم نمی باشد. می دانید وضوء در هر نمازی و هر مکانی مستحب است. در اینجا که ماء فقط در انائین است و تفریغ هم ممکن نمی باشد، گفتیم مستحب است چرا که وضوء مستحب است و لو مستلزم فعل حرامی است اما ملزم به انجام مستحب نمی باشد و عقل می گوید که حرام را رعایت کن اما این به حرف عقل گوش نداد و وضوء گرفت باز وضوء برای این شخص مستحب است به خاطر این که دلیل مستحبات و مکروهات دائماً اطلاق دارد. این خصوصیتی برای مکروهات و مستحبات است که در جایی هم که مستلزم معصیت است باز استحباب دارد و لو ما در این مستحبات و مکروهات مبنای مشهور را بپذیریم.

مثلا زمان نماز صبح است که اگر نخوانم قضاء می شود و نافله را هم نخوانده ام خوب حالا اگر نافله بخوانم نماز قضاء می شود عقل می گوید که واجب را امتثال کن اما اگر نافله خواندم به امر مستحبی عمل کرده ام.

پس در ما نحن فيه حتی اگر وظیفه من تیمم باشد باز وضوء من مستحبی و صحیح است تا وضوء گرفتم وظیفه ما نماز خواندن با طهارت مائیه است چرا که من واجد الماء هستم. تا غرفه اول را برداشتم تا زمانی که غسل ید یسری را نکردم وظیفه من نماز با تیمم می باشد بعد از غسل ید یسری واجد الماء می باشم و مأمور به نماز با وضوء می باشم.

تا دست خود را برای غرفه غسل ید یسری به داخل ماء برد دیگر نمی تواند خالی بیرون بیارود بلکه باید با ماء بیرون بیاورد چرا که وظیفه او بعد از فروبردن در ماء، وضوء می باشد.

پس این که تفکیک کرده اند که وظیفه اش تیمم است یا وضوء است این درست نمی باشد.

۱... بل الأمر كذلك لو جعلهما محلا لغسالة الوضوء

لما ذكر من أن توضييه حينئذ يحسب في العرف استعمالا لهما نعم لو لم يقصد جعلهما مصبا للغسالة - لكن استلزم توضييه ذلك أمكن أن يقال إنه لا يعد الوضوء استعمالا لهما بل لا يبعد أن يقال إن هذا الصب أيضا لا يعد استعمالا فضلا عن كون الوضوء كذلك.

سید از کسانی بود که قائل بودند استعمال الانائین مطلقاً حرام است و بعد مثالی از باب وضوء نقل کرده اند برای استعمال. اگر وضوء گرفتیم به یکی از انحاء وضوء و انائین را محل غسل قرار داد یعنی در اناء ماء نمی باشد و از آن وضوئی نمی گیرد فقط آبی که از اعضاء وضوء در هنگام وضوء گرفتن جدا می شود داخل آن می ریزد سید می فرمایند که این هم مصداق استعمال انائین می باشد عرفاً.

می فرمایند که بله اگر قصد نداشته باشد که غسل داخل اناء برود اما می داند که اینطور می شود مثلاً بالای پشت بام وضوء می گیرد و قصدش هم این نمی باشد که غسل به داخل انائین بریزد اما می داند که ماء الغسل از ناودان می آید داخل ظرف این دیگر استعمال عرفی نمی باشد حتی صب الماء به این صورت که باعث می شود آب داخل اناء بریزد این هم که از غسل وضوئی حساب نمی شود، این استعمال حساب نمی شود عرفاً. صب الماء شبهه اش بیشتر است که استعمال باشد چرا که تجمیع آب در ظرف از این صب است و صب هم نوعاً جزء وضوء نمی باشد چرا که از بالا به پایین نمی باشد.

این فرمایش سید.

البحث حوله فی ضمن المسئلتین:

مسئله را جدا جدا بحث می کنیم کما این که سید جدا بیان کردند.

المسئلة الاولى: أ یكون الوضوء المقدمة لتجميع الغسالة حرام ام لا؟

مسئله اول این است که اگر انائین را محل غسل قرار دهد - که در زمان قدیم گذاشتن ظرف برای غسل برای این که ماء روی فرش نریزد متعارف بوده است - حکمش چیست؟ فرض این است که استعمال انائین مطلقاً حرام است.

اگر اناء را محل غسل قرار دهد این بدون شک استعمال است و حرام اما آیا وضوء هم حرام است؟ وضوء غسلتان و مسحتان است ببینیم این غسل و مسح مصداق استعمال انائین می باشد یا خیر؟ قبل از جواب به سوال یک نکته ای ذکر شود: در

مباحث گفته شده است که اگر فعلی مستلزم فعل حرام باشد یعنی فعلی متعقب فعل حرامی باشد به نحوی که بین آن فعل و آن عمل حرام اراده واسطه نشود این فعل حرام است مثلاً لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه می دانید خود کشی یکی از محرمات است انسان خودش را بکشد این حرام است. یکی از ادله حرمت، این آیه: «لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه» است دقت کنید که اگر کسی خود را از بلندی پرتاب کند و به زمین بخورد و بعد بمیرد این حکمش چیست؟ پس اول خود را رها می کند و بعدا به زمین اصابت می کند و بعدا می میرد در اینجا مردن مستند به او نمی باشد چرا که موت به دست خداست اما سبب الموت که خوردن به زمین است - نه پرتاب شدن از بالا - یعنی شدت ضربه باعث موت می شود. اصابت به زمین متعقب از رها کردن از بالا است آیا این رها کردن حرام است یا خیر اصابه به زمین حرام می باشد و مستند به شخصی است که از بالا رها کردن است؟ در ما نحن فیه رها کردن علت تامه برای اصابت به زمین است و بین رها کردن و اصابت به زمین اراده ای نمی باشد لذا خود رها کردن حرام است نه اصابت حرام باشد. درست است که اصابت مستند به اوست اما نفس رها کردن حرام است. منتها وقتی می گوئیم رها کردن حرام است این طور نمی باشد که مجموع رها کردن و اصابت دو معصیت باشد خیر رها کردن یک معصیت ممتد است چرا که بین رها کردن و اصابت که سبب الموت است اراده واسطه نمی شود.

قبل از برخورد به زمین این معصیت کار است نه این که با اصابت به زمین حرام محقق شود. اگر هم نمیرد شخص متجری است.

از رها کردن تا موت این یک حرام مستمر است یعنی مجموع رها کردن و اصابت حرام است.

دلیل حرمت این رها کردن چه می باشد؟ گفتند از نفس ادله تحریم این استفاده می شود.

مثال دیگر: وقتی روایت می گوید که شرب خمر حرام است اگر شرب خمر نکنم اما کاری کنم که شرب خمر حاصل شود و اراده ای بین این عمل و خورده شدن خمر

نباشد این هم حرام است. از ادله تحریم استفاده می شود که اگر کاری شود که آن عمل محقق شود بدون این که بین این دو فعل اراده ای فاصله شود آن عمل منجر به حرام هم حرام است.

این مطلب درست است.

اما در ما نحن فیه گفتند که استعمال انائین حرام است فرض این است که اگر ماء را به دست ریخته یا غسل را انجام می دهیم چه بخواهیم یا نخواهیم در انائین ریخته می شود لذا این غسل از باب علت تامه ی استعمال می شود حرام. دقت کنید اگر عملی در شریعت حرام شد علت تامه آن هم حرام است. اگر شد حرام وضوء عمل قربی است و قابلیت قربت ندارد لذا می شود باطل.

مناقشة: أن الوضوء ليس علة تامّة لتجميع الغسالة في الانائين.

این را دقت کنید که کبرای کلی را قبول کردیم که علت تامه ی حرام، حرام است خوب استعمال انائین فرضاً حرام است و علت تامه آن هم حرام است اما انما الکلام در این است که آیا این غسل علت تامه استعمال می باشد یا خیر؟ غسل الیدین علت تامه تجميع نمی باشد چرا که در غسل اینطور نمی باشد که من نتوانم که جلوی آن را بگیرم که داخل اناء ماء نریزد و می توانم جلوی آن را بگیرم لذا غسل علت تامه نمی باشد.

لذا با سه مقدمه یعنی:

یک: استعمال انائین مطلقاً حرام است.

دو: استفاده در غساله استعمال انائین است.

سه: علت تامه ی حرام، حرام است.

باز این غسل و مسح حرام نمی شود چرا که مقدمه سوم آن در اینجا محقق نمی باشد.

لذا ترکیب بین استعمال و غسل و مسح انضمامی است نه اتحادی.

المسئلة الثانية: فی المورد الذی لا قصد للمكلف لتجميع الغسالة فی الاناء مع العلم به لا يعدّ هذا استعمالا لهما.

اما مسئله دوم این است که وقتی این شخص روی پشت بام وضوء می گیرد اما به قصد این نمی باشد که ماء وضوء در اناء فضه جمع شود اما این را می داند که اگر اینجا وضوء بگیرد ماء وضوء در انائین جمع می شود وقتی مادر خود وضوء علت تامه استعمال نمی باشد در اینجا واضح است که خود ریختن ماء و غسلتان و مسحتان استعمال نمی باشد.

حتی اگر پشت بام را بشوید و قصدش این نمی باشد که در اناء بریزد اما می داند می ریزد این هم استعمال نمی باشد چرا که استعمال در لسان فقهاء آمده است در روایت نیامده است و از نهی در روایت این را فهمیده اند می گوییم که این نهی در اینجا این مورد را نمی گیرد.

مسألة ۱۵: لا فرق فی الذهب و الفضة بین الجید منهما و الرديء

و المعدني و المصنوعي...

در توضیح عبارت: فرمودند که لا فرق بین جید و ردیء ظاهرا ما طلا مرغوب و نامرغوب نداریم مثل فیروزه و عقیق نمی باشد که مرغوب و ردی داشته باشد چرا که عنصر هستند و بسیط می باشد لذا مراد ظاهرا عیار آن است طلا فلزی نرم است و برای استحکام مقداری مس به آن می زنند مثلاً می گویند عیار آن ۱۸ است یعنی از ۲۴ قسمت ۱۸ قسمت آن طلا است و ما بقی مس است. ما ظاهراً عیار ۲۴ نداریم به نظر می رسد در فضه هم این اتفاق می افتد یعنی فضه ای داریم که خالص است و فضه ای داریم که ناخالصی هم دارد

اما نسبت به مصنوعی و طبیعی دو احتمال در کلام سید است:

احتمال اول:

مراد از مصنوعی ساخته شده باشد،، و طبیعی غیر ساخته شده یعنی طلا را بدون این که ذوبش کنیم به شکل اناء بوده است یا با چند چکش اناء شده است و مصنوعی یعنی ذوب شده است.

احتمال دوم:

طبیعی یعنی معدنی باشد و مصنوعی یعنی به علم کیمیا هر فلزی را به طلا تبدیل کنند. فرق نمی کند علما کیمیا این کار را بکنند یا توسط تصرفات روحی باشد.

دلیل این حرمت:

اطلاق روایت نهی النبی عن اناء الذهب و الفضة.

این اطلاق لفظی است یعنی نکته روی ذهبیت است نه اینکه معدنی بودن و غیر آن نکته ای داشته باشد و ماء دستگاهی بخاطر این بود که در روایت نزول از آسمان آمده بود و این ماء از آسمان نازل نشده است.

۱...و المغشوش و الخالص إذا لم یکن الغش

إلی حد یخرجهما عن صدق الاسم وإن لم یصدق الخلو

می فرمایند که حرمت استعمال اناء الذهب و الفضة حرام است فرقی بین مغشوش و خالص نمی باشد به خاطر اطلاق ادله استعمال البته باید غش به اندازه ای نباشد که دیگر صدق اناء الذهب و الفضة نشود.

و ما ذكره بعض العلماء من أنه يعتبر الخلو

وَأَنَّ الْمَغْشُوشَ لَيْسَ مُحَرَّمًا وَإِنْ لَمْ يَنَافِ صَدَقَ الْاسْمُ كَمَا فِي الْحَرِيرِ الْمُحَرَّمِ عَلَى الرِّجَالِ حَيْثُ يَتَوَقَّفُ حَرَمَتُهُ عَلَى كَوْنِهِ خَالِصًا لَا وَجْهَ لَهُ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْحَرِيرِ وَالمَقَامِ أَنَّ الْحَرَمَةَ هُنَا كَمُعْلَقَةٍ فِي الْأَخْبَارِ عَلَى الْحَرِيرِ الْمُحَضِّ بِخِلَافِ الْمَقَامِ فَإِنَّهَا مُعْلَقَةٌ عَلَى صَدَقِ الْاسْمِ.

بعضی از علماء گفته اند که باید طلا خالص باشد و اگر مغشوش باشد و لو صدق اسم باشد محرم نمی باشد چرا که مثل حریر است که اگر خالص باشد پوشیدن آن بر مرد حرام است اینجا هم مثل حریر است سید می فرمایند این مقایسه بلا وجه است چرا که در حریر ما روایت داریم که باید خالص باشد بخلاف اینجا که روایت نهی از اناءذهب و فضه کرده است نه اناء الذهب و الفضه المحض و الخالص و هر انائی که صدق اسم شود مفاد روایت است و استعمال آن حرام است و فرض است که بر اناء مغشوش صدق اناءالذهب و الفضه می شود. با این بیان سید موافقیم و نیاز به توضیح دیگری ندارد و متن کفایت می کند.

مسألة ۱۶: إذا توضأ أو اغتسل من إناء الذهب أو الفضة

مع الجهل بالحكم أو الموضوع صح.

ابتداءً شرح متن سید وبعد تعلیقه بر کلام سید.

شرح کلام سید:

وقتی جاهل به حکم یا موضوع است شخص جاهل تکلیف ندارد وقتی تکلیف نداشت بنا براین استعمال بر او محرم نمی باشد لذا وجهی برای بطلان وضوء و غسل

نمی باشد. لذا این استعمالی وضوئی و غسل مشکلی ندارد. چرا که جهل حرمت استعمال را برداشت.

تعلیق بر کلام سید:

مقدمه:

علماء ما جاهل را به چهار دسته تقسیم کرده اند: جاهل بسیط، جاهل مرکب، ناسی و غافل. فکر می کنم این اصطلاحات معانیش روشن است.

این یکی از مواردی بوده است که اشتباهی شده است بین فقه و اصول در واقع این تقسیم به درد فقه می خورد در اصول به سه دسته می شود و ناسی خارج می شود چرا که ناسی یا جاهل بسیط است یا جاهل مرکب یا غافل است و شق دیگری در قبال این سه نمی باشد اما ناسی را در فقه اضافه می کنیم چرا که بعضی از فقهاء قائل می باشند که بعضی از احکام مختص ناسی است لذا اگر آن سه باشد و ناسی نباشد آن حکم ناسی را ندارند مثل کسی که ناسی طهارت است در نماز اثر دارد بخلاف سه مورد دیگر.

نکته دوم در مقدمه:

مشهور بین علماء معتقدند شرائط عامه تکلیف چهار شرط دارد یعنی انسان کی تکلیف نسبت به او فعلی می شود؟ شرط اول این اس که بالغ باشد لذا اگر انسانی باشد که بلوغ ندارد اما شرائط دیگر را دارد نماز و روزه و حج و ... بر او واجب نمی باشد.

شرط دوم عقل است بر مجنون تکلیف فعلی نمی شود هیچ وقت.

شرط سوم: قدرت است یعنی اگر انسان بالغ عاقلی باشد ولی قدرت ایتان بر یک واجب را نداشته باشد یا قدرت بر ترک یک حرام را نداشته باشد آ» وجوب و حرمت نسبت به او فعلی نمی باشد.

شرط چهارم: التفات. التفات یعنی چه؟ یعنی جاهل مرکب و غافل نباید باشد. لذا من الان اگر شک کردم این مایع حلال است یا حرام است و فی علم الله حرام است الان که من شرب می کنم این مایع حرمت فعلی دارد و منجر نمی باشد اما اگر اصلاً

غافل یا جاهل مرکب یعنی قطع دارم که این حلال است و در واقع حرام است این اصلاً در مورد من غافل یا جاهل مرکب حرام ندارم.

اگر یکی از این چهار شرط منتفی شود تکلیف به فعلیت نمی رسد.

این را مشهور قائلند.

ما ها قائلیم التفات شرط تنجز است نه شرط فعلیت. بنا براین شرائط عامه تکلیف پیش ما سه تا است. بلوغ و عقل و قدرت اما التفات دیگر شرط تکلیف نمی باشد و لو من غافل یا جاهل مرکب باشم باز آن حرمت نسبت به من فعلی است.

نکته سوم در مقدمه:

مشهور که گفته اند که التفات شرط فعلیت تکلیف است التفات به چی؟

بعضی فرموده اند التفات به موضوع و جعل التفات یعنی احتمال که اقل مراتب التفات است یعنی احتمال این موضوع را باید بدهد. این مطلب درست است اما دقیق نمی باشد گفتیم که اگر التفات شرط فعلیت تکلیف باشد مراد التفات به تکلیف فعلی و مجعول است. بله اگر احتمال موضوع و احتمال تکلیف را بدهم این احتمال مجعول می آید اما این دو سبب تکوینی التفات به مجعول می باشند نه اینکه خودشان موضوعیت داشته باشند.

اما ذی المقدمه و ما نحن فیه:

سید می فرمایند که اگر کسی با اناء الذهب و الفضه وضو گرفت و جاهل بود این وضوء درست است. اگر سید مرادش تمام انواع جهل باشد عبارت سید درست نمی باشد چرا که اگر جاهل بسیط باشد شرط فعلیت تکلیف که التفات باشد را دارد و عمل حرام می شود و قابلیت تقرب را ندارد و وضوء و غسل او باطل است. بله اگر جاهل مرکب یا غافل باشد این کلام سید درست است چرا که استعمال او محرم نمی باشد.

این بنا بر مختار مشهور.

اما در نظر ما که التفات شرط تنجز است نه فعلیت همه موارد جاهل وضوء و غسلش محرم می شود و قابلیت تقرب نداشته لذا باطل است.

مسألة ۱۷: الأواني من غير الجنسين لا مانع منها

و إن كانت أعلى و أعلى

حتى إذا كانت من الجواهر الغالية كالياقوت و الفيروزج.

آنکه ما در دلیل داریم اناءالذهب و الفضة است و شامل اناء یاقوت نمی شود اگر بخواهیم بگوییم استعمال اناء الیاقوت حرام است باید به یکی از این سه بیان بگوییم:
بیان اول: تنقیح مناط.

بگوییم علت حرمت اینها گران قیمت بودن اینها بوده است.

آیا می توانیم از تنقیح مناط استفاده کنیم. خیر. چرا؟ تنقیح مناط این است که ملاک حرمت یا وجوب برای ما قطعاً روشن شود اولاً و دوم این که بدانیم این ملاک در این مورد هم وجود دارد قطعاً. بعد حکم اولی را به مورد می دهیم در اینجا این دو مقدمه قطعی را نداریم. آیا ما قطع داریم که علت تحریم انائین گرانها بودن اینها بوده است؟! و ثانیاً فرض کردیم که قطع داریم که علت گرانها بودن است آیا قطع داریم که خصوصیتی در اناء یاقوت و فیروزه نمی باشد که مزاحم با این خصوصیت باشد که باعث شود که دیگر حرام نباشد؟! مثل اینکه مثلاً یاقوت برای بدن خیلی مفید است لذا باعث شود آن ملاک حرمت اثر نگذارد.

تنقیح مناط یک امر شخصی است لذا ممکن است برای کسی تنقیح مناط موضوعیت ندارد،،،.

الغاء خصوصیت:

یعنی عرف ببیند که اناء الثمین موضوع است نه اناء الذهب و الفضه و اناء الذهب و الفضه از باب مثال است این بیان خوب است اما عرف اینجا الغاء خصوصیت نمی کند و موضوع را اناءالذهبن و الفضه می بیند نه اناء الثمن.

اولویت:

یعنی بگوییم شارع مقدس وقتی اناء الذهب و الفضه را حرام کرد به اولویت یا قوتی که گرانتر از اناء الذهب و الفضه باشد را حرام می کند.

این بیان هم تمام نمی باشد چرا که اولویت یک اولویت عرفیه است عرف متوجه نمی شود که علت تحریم اناء الذهب و الفضه چه می باشد. اگر گرانی ملاک باشد باید مثلاً کاسه ای سنگی که خیلی قدیمی است را باید بگوییم که استعمال این اناء هم حرام است. یا به خاطر امر عارضی دیگری مثلاً گران قیمت تر شده باشد مثلاً شخصی عارف و یکی از اولیاء الهی از آن ظرف شرب کرده باشد.

مسألة ۱۸ : الذهب المعروف بالفرنكي

لا بأس بما صنع منه

لأنه في الحقيقة ليس ذهباً و كذا الفضة المسماة بالورشو فإنها ليست فضة بل هي صفر أبيض.

ما نفهمیدیم مراد از فرنکی چه می باشد احتمالاً از بدلیجات بوده است و اینکه در بعضی از کتب و شروح به پلاتین معنا شده است معلوم نمی باشد درست باشد.

ورشو در فارسی هم ورشو می گویند بخصوص دو وسیله بود که از ورشو درست می کردند یکی سماور و یکی سینی. سینی ها و سماورهای متداول سماور ورشو و مسی

بود. زغالیه‌ها را از مس و نفتی‌ها را از ورشو می‌ساختند. ورشو از سه آلیاژ ساخته شده مس و روی و نیکل اما فلز غالبش مس بود که خصوصیت آن این بود که زنگ نمی‌زد و بعد از مدتی رنگش زرد می‌شد.

دلیل عدم اشکال:

للاصل چون فرض کردیم آن ادله اناء الذهب و الفضة بود و لو به آن فرنگی اناء الذهب گویند و به این ورشو اناء الفضة بگویند این اطلاق عنائی و تسامحی است. بعد از این که نه به اطلاق و نه بالغاء خصوصیت روایت شامل این نشد رجوع به اصالة البرائة و الحلیة رجوع می‌شود.

مسألة ۱۹: إذا اضطر إلى استعمال أواني الذهب أو الفضة

في الأكل و الشرب و غیرهما جاز

و کذا في غیرهما من الاستعمالات ...

گفتیم اکل و شرب و استعمال انائین جایز نمی‌باشد. می‌فرمایند که اگر مضطر شد حلال است.

دلیل:

ادله نفی ضرر که لا ضرر و لا ضرار می‌باشد و دلیل نفی حرج ما علیکم فی الدین من حرج و دلیل اضطرار رفع عن امتی و اضطراروا الیه و ما من محرم الا و قد احله الاضطرار.

سوال شده است فرق بین این سه چه می‌باشد؟

حرج مشقت شدید است و ضرر یک نقص مالی یا جانی یا عرضی. گفته شده است که اضطرار دائماً بر می‌گردد به حرج و ضرر. ظاهراً بر نمی‌گردد و خودش مستقل

است. مثلاً یک کاری را انجام دهد که حرام است اما ترکش هتک دین است یا انجام واجب هتک دین باشد مثلاً داشتن حجاب هتک دین باشد این مثالهای صرفاً فرضی است یا هتک مذهب باشد در اینجا می تواند حجاب را ترک کند در خارج. اینجا حجاب واجب نمی باشد. اینجا وجوب حج را چه برداشت؟ لا ضرر یا لا حرج یا اضطرار؟ لا حرج و لا ضرر بر نداشت چون مراد از ضرر و حرج شخصی است و اگر این حجاب را بردارد این شخص دچار حرج و ضرر شخصی نمی شود لذا این وجوب را اضطرار بر می دارد.

سوال باقری ،،،

نعم لا يجوز التوضؤ و الاغتسال منهما بل ينتقل إلى التيمم.

بله اگر می خواست وضوء و غسل بکند و آبی غیر آب داخل این انائین نداشت وظیفه رجوع به تیمم است.

،،، این عدم تمکن ،،، یا شرعی باشد من می شوم غیر متمکن لذا وظیفه من می شود تیمم.

مسألة ۲۰: إذا دار الأمر في حال الضرورة بين استعمالهما

أو استعمال الغصبي قدمهما.

اگر دو اناء داشته باشد یکی از یکی از ذهب و فضه باشد و یکی غصبی باشد و به استعمال یکی از اینها مضطر است در اینجا باید اناء ذهب را استعمال کند.

یک قاعده ای داریم که در مورد تزاحم بین دو حرمت ،،، باید اقل اهمیت را مرتکب شویم. خوب استعمال اناء الذهب اقل اهمیت است. این کبرای کلی جای شکی نمی باشد اما چرا استعمال اناء الذهب اقل اهمیت است؟ به ارتکاز شریعت و مومنین و یکی هم

اینکه در روایت داریم که حق الناس گناه و حرمت آن بیش از جایی است که حق الناس نمی باشد.

از روایات می فهمیم که حرامی که در آن تضییع حق دیگران است اکثر اهمیّت از غیر آن است.

لذا اگر این شخص مضطر اناء غصبی را استعمال کرد مثل کسی است که مضطر نمی باشد و گناه کسی را برای او می نویسند که از اناء غصبی در حال اختیار شرب کرده است چرا که مضطر به این استعمال نمی باشد و می تواند از اناء الذهب و بلکه باید از اناء الذهب استفاده کند.

مسألة ۲۱: یحرم إجارة نفسه

لصوغ الأواني من أحدهما...

قبل از ورود به شرح مسئله مقدمه ای ذکر شود:

مقدمة لشرح المسئلة فی اقسام العقود من حيث الحرمة:

القسم الاول: العقد باطل و لكن الانشاء ليس بمحرم كالبيع مع السفیه.

در باب عقود مثل اجاره و بیع و صلح و ... گاهی آن عقدی که می بندیم باطل است مثل عقد اجاره با سفیه و مجنون که این عقد باطل است. از بطلان به حرمت وضعی تعبیر می کنند و از باطل به حرام وضعی. لذا در لسان فقهاء وقتی با عنوان حرام یا حرمت وضعی برخورد می کنیم باید دقت کنیم کدام مراد است.

القسم الثانی: انشاء العقد حرام و لكن العقد صحيح كالبيع وقت النداء.

دقت کنید در بعضی موارد خود انشاء حرام است اما عقد صحیح است مثل بیع وقت النداء اگر در هنگام اقامه نماز جمعه - البته در جایی که حضور در نماز جمعه واجب است - اگر در این وقت عقدی انجام شود این انشاء بیع از محرمات است اما

عقد صحیح است. یا مثلاً در قرض ربوی مشهور بین فقهاء ما این است که قرض ربوی قرضی صحیح و لکن حرام است خود این انشاء و ایجاب و قبول قرض ربوی از محرّمات است. این هم قسم دوم.

القسم الرابع: العقد باطل و الانشاء محرم كالبيع الربوی.

بله بعضی وقتها هم است که حرمت وضعی و حرمت تکلیفی با هم جمع می شود هم انشاء حرام است و هم عقد باطل است مثل بیع ربوی.

القسم الرابع: العقد باطل و الانشاء ليس بمحرم و لكن الاقدام على العمل محرم كاستیجار شخص لضرب الفلانی.

یک قسم سومی داریم که در این قسم این عقد و بیعی که انجام می دهیم این عقد باطل است اما انشاء حرمت تکلیفی ندارد اما اقدام بر عمل حرام است. مثلاً فرض کنید شخصی را اجیر می کنید که فلانی را کتک بزند و شخص هم قبول می کند این عقد اجاره باطل است. چرا؟ در جای خودش گفته شده است که بر این شخص واجب نمی باشد که به عقد اجاره عمل کند و دیگری را کتک بزند. خود این انشاء که می گوید: «استاجر تک لضرب فلان» این خودش هم از محرّمات نمی باشد یعنی این انشاء یکی از افراد محرّمات نمی باشد اما این اجاره و اقدام بر اجاره از محرّمات است یعنی دیگری را اجیر کنیم که دیگری را بزند. چرا که این اقدام بر استیجار خود این ترغیب بر حرام است چرا که فرض این است که ضرب دیگری حرام است. اگر چه نفس انشاء حرام نمی باشد. در اینجا عمل مستاجر حرام است نه اجیر شدن از ناحیه اجیر.

شرح المسئله:

خوب در ما نحن فيه مرحوم سید فرموده است اگر شخصی برود خودش را اجیر کند بگوید من از ذهب یا فضه برای تو اناء درست می کنم این اجیر قرار دادن می شود حرام.

ببینیم این حرمت وضعی است یا تکلیفی و اگر تکلیفی است از قسم اول است که انشاء حرام است یا قسم دوم که اقدام بر عمل حرام است؟ یعنی دقیقاً مصب این حرمت چه می باشد؟

در اینجا فرض این است که شخص خودش اقدام می کند بر اجیر شدن. تمام این مطالب مبتنی بر یک مقدمه است و آن اینکه اقتناع و نگه داشتن اناء الذهب و الفضه حرام است. اگر می گفتیم اقتناع حرام نمی باشد این عمل هم حرام نبود.

در ما نحن فیه حرمت تکلیفی است نه وضعی. اگر چه حرمت وضعی هم دارد وقتی گفتیم جایز نمی باشد این عقد اجاره می شود باطل. یک قاعده کلی داریم همیشه که هرگاه عمل به یک عقدی محرم باشد آن عقد باطل است اعم از اینکه حرمت وفاء و عمل به آن عقلی یا شرعی یا عقلائی یا عرفی باشد. لذا نظر سید حرمت تکلیفی است.

چرا حرام است؟ چون این ترغیب به حرام یا اعانه بر اثم است و آن حرام و اثم اقتناع است و فرض این است که اگر اجیر انائین را نسازد این اقتناع انائین توسط مستاجر صورت نمی گیرد من با ساختن خودم مستاجر را ترغیب بر حرام می کنم.

آیا این ساختن اناء الذهب و الفضه - قطع نظر از اقتناع - از محرمات است یا خیر؟ دقت کنید بر ساختن اناء الذهب و الفضه یکی از عناوین محرمه انتفاع و استعمال و اکل و شرب و اقتناع و ... صدق نمی کند اما بعید نمی باشد از ادله استفاده کردیم که اقتناع حرام است از همان ادله به ملازمه عرفی استفاده می شود که این ساختن هم حرام است. پس اگر گفتیم فی نفسه حرام است از ادله اقتناع استفاده کردیم و الا از باب ترغیب به حرام و اعانه بر اثم حرام است.

خوب سید تمام بحث را برد روی اجیر قرار دادن اجیر. خوب حالا ببینیم استیجار حرام است یا خیر؟

اگر گفتیم حرمت صنع از باب حرمت ترغیب است دیگر استیجار حرام نمی باشد. اما اگر گفتیم صنع فی نفسه حرام است در اینجا استیجار حرام است چرا که ترغیب به فعل حرام که صنع باشد می شود.

اما انشاء ایجابی و قبولی حرام نمی باشد.

پس یک اقدام بر اجاره و یکی قبول استیجار و یکی اقدام بر قبول و یکی صنع است.

انشاء قبول یا قبول انشائی حرام نمی باشد اما اقدام بر اجاره و اقدام بر قبول ترغیب به حرام و حرام است خود صنع هم یا فی نفسه یا از باب ترغیب به حرام، حرام است. خود صنع هم حرام است یا از دلیل حرمت استعمال به ملازمه عرفیه استفاده کنیم حرمت صنع.

پس مراد سید این است که دو محرم داریم یکی اقدام بر اجیر شدن و یکی هم نفس صنع هر دو حرام است.

۱... ۲ و أجرته أيضا حرام کما مر.

مرحوم سید می فرمایند نه تنها اجیر شدن بر صنع حرام است اجرتی هم که برای این اجاره می گیرد، حرام است یعنی تصرف در این ثمن به هر نحوی که باشد حرام است.

دلیل المسئلة: الرواية اذا حرم الله شيئا حرم ثمنه.

دلیل سید چه می باشد؟ روایتی است که قبلا اشاره کرد: «اذا حرم الله شيئا حرم ثمنه». یعنی اگر شیئی تصرف در او حرام باشد تصرف در ثمن او هم حرام است.

^۱ یکشنبه ۹۶/۰۹/۱۹.

^۲ مسألة ۲۱: يحرم إجارة نفسه لصوغ الأواني من أحدهما...

مناقشة: الرواية ليست بثابتة فالمرجع القاعدة و هو بطلان العقد على فرض حرمة الصنع.

گفتیم که این روایت از طرق شیعه و معتبری به ما نرسیده است لذا باید علی القاعده ببینیم تصرف در این ثمن جایز است یا حرام؟ کلا اگر در معامله ای عوضی را دریافت کنیم حکم آن عوض چه می باشد؟

معامله یا باطل است یا صحیح است اگر معامله باطل باشد عوض و معوض انتقال پیدا نمی کند مثلاً با مجنون بیعی کردم این معامله باطل است و قاعدتاً عوضینی انتقال پیدا نمی کند نه مالی از ملک من و نه مالی از ملک او به ملک دیگری انتقال پیدا نمی کند. خوب اگر با این وجود عباى خود را به مجنون دادم و او هم ثمن این عباء را به من داد این حکم تصرفات ما در این دو چه می باشد؟

در اینجا گفتیم که ساختن اناء الذهب و الفضة حرام نمی باشد پس اجاره هم حرام نمی باشد با این پیش فرض بحث می کنیم که این معامله باطل و اجاره هم باطل است.

حكم تصرفات الطرفين فى الثمن و المثلن غیر المنتقلین:

این پول که در دست من است ملک مجنون است و عباء هم ملک من است که در دست مجنون است.

حکم این پول چه می باشد؟

تصرف ما در اشیاء دو نحو است تصرفات تکوینی و تصرفات اعتباری. تصرف تکوینی استفاده و استعمال شیء به هر نحوی است مثلاً عبا را به دوش بیاندازیم یا روی آن بپوشانیم و ...

تصرف اعتباری عبارت است از انشاء و معامله ای است که بر مال انجام می دهیم مثلاً من عباء را می فروشم یا اجاره می دهیم این انشاء بیع و اجاره می شود تصرف اعتباری در عباء یا این عباء را صلح یا هبه می کنیم انشاء الهبه و صلح می شود تصرف اعتباری در عباء.

بینیم تصرفات اعتباری و تکوینی در پول چه می باشد؟ تصرف تکوینی این است که پول را نگه داریم یا در کیف پولمان بگذاریم. یا اینکه تکوینا در اختیار دیگری قرار دهیم تسلیم پول به دیگری چه این دیگری شخص یا مغازه دار باشد یا بانک باشد تسلیم کردن به دیگری و در اختیار دیگری قرار دادند این تصرفات تکوینی در پول است.

اما تصرفات اعتباری چیست؟ این پول را ببخشیم یا انشاء هبه کنیم یا این پول را ثمن قرار دهیم یا بر این پول مصالحه کنیم. لذا انشائاتی که بر این پول انجام می دهیم این تصرفات اعتباری در این پول است گاهی اوقات تصرفات تکوینی و اعتباری متحد می شود مثلاً در نانوائی هستم و نان می خرم وقتی نانوا نان به من می دهد من مالک یک قرص نان می شوم هنوز به نانوا پول ندادم نانوا مالک هزار تومان در ذمه من می شود و بعد هزار تومان در اختیار او قرار می دهیم این تصرف او در پول هم تصرف تکوینی است و هم تصرف اعتباری چرا که با این تحویل دادن انشاء تملیک می کنم. اما مالک به خاطر تصرف اعتباری مالک می شود نه تصرف تکوینی. او هم به نفس تحویل، انشاء تملک می کند.

این را تملیک معاطاتی می گوئیم.

کارت به کارت هم در نظر ما از تصرفات اعتباری است.

در ما نحن فیه فرض کردم من معامله ای انجام داده ام که پولی به دست من رسیده است مجنون پولی به من داده است. فقهاء در مورد این تصرفات تکوینی و اعتباری من چه می گویند؟

بحث ما در پولی است که در اثر یک معامله باطل به دست من رسیده است و به ملک من منتقل نشده است و فقط در اختیار من است.

حکم التصرفات التکوینی:

ابتداء تصرف تکوینی را مورد بحث قرار می دهیم.

قول المشهور: حرمة التصرف المنجز فی صورة العلم بالبطلان و غیر المنجز فی الجهل.

فقهاء می گویند این تصرف تکوینی من در این پول حرام است چه خودم در اختیار بگیرم یا در اختیار دیگری قرار دهم این حرام است اما اگر به این حرمت جاهل باشم حرمت فعلی غیر منجز دارد و اگر علم به این حرمت داشته باشم این حرمت فعلی و منجز است. مراد از جاهل هم علی اختلافی است که در بین ما با مشهور می باشد.

پس تصرفات تکوینی در این پول حرام است اما یا حرمت آن غیر منجز است در صورتی که من جاهل باشم و یا منجز است در صورتی که عالم باشم.

استثناء کرده اند یک مورد را گفته اند اگر جایی مالک راضی به تصرف من باشد علی تقدیر بطلان عقد، این تصرف حلال است چون فقهاء قائل هستند که حلیت و حرمت تصرف در مال غیر دائر مدار رضاء و طیب نفس مالک^۱ و عدم آن می باشد.

این در باب تصرفات تکوینی بر اساس نظر فقهاء ما.

لذا فقهای که دولت را مالک نمی دانند در باب اموال دولت قائلند که تمام پولهایی که می گیریم بر اساس معاملات باطل به دست ما رسیده است لذا این پولی که به دست ما از خود پرداز می رسد مال من نمی باشد بلکه متعلق به مالک این پول می باشد و من زمانی می توانم تصرف کنم که یقین کنم که مالک این پولهای راضی می باشند و نوعاً هم راضی هستند چرا که رضایت و عدم رضایت آنها برای آنها نفعی ندارد لذا در این صورت نگه داشتن و تصرفات تکوینی در این پولهای جایز است.

این بنا بر نظر فقهاء است که گفته اند ملاک حلیت رضاء و طیب نفس مالک یا ولی مالک است.

^۱ مراد از رضاء رضاء خود شخص اگر ولایت داشته باشد یا رضاء ولی آن مالک می باشد اگر ولایتی نداشته باشد.

مختارنا: التصرف حرام ان کان عدوانیا و الا فلا.

مختار ما این است که معیار حلیت و حرمت در تصرفات تکوینی عدوانی و عدم عدوانی بودن آن تصرف در نظر عرف می باشد معیار اصلا طیب نفس و رضاء نمی باشد .

مثلا اگر کسی از شما اجازه خواست که عبا را بپوشی زید گفت که مانعی ندارد از این استفاده کن اما این اذن را از باب خجالت داد و راضی نبود در نظر مشهور تصرف در این عبا حرام است اما اذن اماره است بر رضاء اگر این لباس و عبا را پوشیدم حرمت این منجز نمی باشد.

ماها قائلیم که در این مثال واقعا این تصرف حلال است و لو در محذور اخلاقی اذن به من داده است چرا که در نظر عرف این تصرف عدوانی نمی باشد.

اما اگر بالعکس اذن به تصرف نداد اما در قلبش به تصرف راضی است فقهاء گفته اند این تصرف واقعا حلال است هیچگونه ای معصیتی صورت نگرفته است چرا که زید به تصرف در این عبا طیب نفس دارد و در ظاهر اجازه نداد. تنها چیزی که صورت گرفته است تجری است. معصیتی یا فعل حرامی مرتکب نشده است.

ماها قائلیم این تصرف حرام است چرا که تصرفی است عدوانی عرفا.

پس در نظر مشهور حلیت دائر مدار طیب نفس می باشند و ما دائر مدار عدم عداونی بودن تصرف.

خوب در ما نحن فیه: من عبا خود را به سفیه فروختم و تارة جاهل به سفاهت شخص می باشم چرا که سفاهت نوعا مخفی است و بالتبع جاهل به بطلان عقد می باشم^۱ و تارة عالمم.

^۱ سفیه در معامله ای هم که سرش کلاه نرود هم معامله اش باطل است و حتی اگر سر طرف هم کلاه بگذارد باز معامله اش باطل است. معامله با مجنون و صبی غیر ممیز هم باطل است مطلقا.

در صورت جهالت گفتیم تصرف تکوینی در این ثمن واقعا حلال است و لو قلبا راضی به تصرفات من در مال نمی باشد چرا که تصرف عدوانی نمی باشد اما اگر عالم به بطلان دارم و می دانم این ثمن به من منتقل نشده است و اماره ای هم بر رضاء نمی باشد و لو قلبا راضی باشد، گفتیم این تصرف تکوینی در ثمن حرام است.

ما گفتیم که در حلّیت لازم است که اماره بر رضاء داشته باشیم لذا اگر علم به رضاء باشد اما اماره بر رضایت نداشته باشیم این تصرف در نظر عرف عداوانی است و حرام. چون علم فقط اعتقاد من است به رضاء و اثری ندارد اما اماره بر رضا باعث حکم عرف می شود به عدم عدوانی بودن تصرفات تکوینی من.

بنابر آنچه که گفته شد در صورتی که علم به رضاء بدون اماره بر رضاء موجب حلّیت تصرف نمی شود و تصرف را غیر عدوانی نمی کند به طریق اولی اگر شک به رضاء داشته باشیم باز تصرف عدوانی است.

حکم التصرف فی ما نحن فیه:

اگر اجیر جاهل به بطلان باشد این تصرف او عدوانی نبوده و حلال است واقعا و اگر عالم به بطلان باشد و اماره ای بر رضاء او نباشد و لو علم به رضاء داشته باشد این تصرف او عدوانی و حرام است.

هذا تمام الكلام فی التصرفات التکوینی و الخارجی.

اما التصرفات الاعتباری: حلال مطلقا و لكن صحته منوط باحراز الاذن بالتصرف.

وقتی نسبت به این پول انشاء صلح یا قبول یا تملیک می کند حکم این انشاء چه می باشد؟ در بین فقهاء ما این انشاء محرم نمی باشد یعنی یکی از محرمات انشاء بر ملک غیر نمی باشد الا اینکه تسبیب به حرام باشد مثلا بگویند که ماشین قرمز در خانه خود را به این مبلغ به تو می فروشم و ماشین مال همسایه می باشد.

تسبیب مثل اینکه باعث شود که شخص ماشین را سوار شود اما اگر خریدار بداند ماشین مال من نیست - اگر ترغیب نباشد - این انشاء حلال است. فقهاء فقط گیر

کرده اند در صحت و بطلانش. فقهاء گفته اند که اگر شخص و مالک راضی باشد که من در پول او تصرف اعتباری کنم این انشاء می شود صحیح.

خوب در اینجا بعضی از فقهاء متاخر متوجه این نکته بوده اند که رضاء و طیب نفس کافی نمی باشد باید اذن بدهد در تصرف اعتباری لذا در تصرفات اعتباری طیب نفس کافی نمی باشد مثلاً می خواهم یک یخچال با پول سهم امام بخرم فقهاء گفته اند که باید احراز کنم امام به این تصرف راضی است بعضی از علمای ما از متاخرین متوجه بوده اند که احراز رضاء امام معامله را تصحیح نمی کند اگر با شخص این پول رفع ما فی الذمه کردم باید امام اذن دهد و رضاء و طیب نفس ارزش ندارد دلیل آن سیره عقلاء است سیره عقلاء بر صحت معامله ای اقامه شده است که اذن باشد نه طیب نفس فقط.

خوب چطور می تواند اذن دهد؟ گاهی ظاهر حالش اذن در این نحوه تصرفات است مثلاً خود او با اینکه می دانست این معامله باطل است پول کالا را به من داد خود این اعطاء پول ظهور در اذن در تصرفات اعتباری دارد.

لذا طیب نفس کفایت نمی کند باید فعل او ظهور در اذن داشته باشد لذا اگر شخص جاهل به بطلان معامله باشد، فعل او ظهور در اذن ندارد.

در سهم امام متاخرین از باب حاسبه اذن را درست کرده اند که ما مطمئنیم امام در امور حاسبه اذن دارد همانطور که از این حاسبه رضایت را احراز کردند اذن را هم از همین امور حاسبه احراز کردند.

فقهاء گفته اند که ما تراضی معاملی می خواهیم نه تراضی نفسی لذا اگر شخصی در معامله اذن دهد اما قلباً راضی به این معامله نمی باشد معامله صحیح است طیب معاملاتی همان اذن است طیب معاملاتی در مقابل اکراه است یعنی باید مکره نباشد.

لذا در تصرفات اعتباری حلیت آن منوط به اذن است نه طیب نفس و رضاء.

حکم التصرف الاعتباری فی ما نحن فيه:

خوب در ما نحن فيه شخص را اجیر کردیم و این انائین را برای من می سازد باید تصرفات تکوینی اجیر عدوانی نباشد کما اینکه گذشت همینکه جاهل باشد کفایت می کند و حلال است و عدوانی نمی باشد و حلیت تصرفات اعتباری او منوط به اذن مستاجر است باید فعل مستاجر ظهور در اذن داشته باشد تا آن تصرفش نافذ و موثر باشد و در صورت جهل مستاجر به بطلان، اقدام و انشاء او بر اجاره ظهور در اذن به تصرفات اعتباری ندارد لذا تصرفات اعتباری او باطل است.

مسألة ۲۲: يجب علی صاحبهما

کسرهما...^۲

مراد از کسر اخراج از صورت انائیة است حال یا بشکند یا له کند یا ذوب کند...
ما اگر گفتیم اقتناع انائین محرم است تخلص از این اقتناع به کسر است و این مقدمه ای است برای تخلص از حرام و وجوبش می شود عقلی.
ما ها که حرمت اقتناع را قائل نمی باشیم لذا کسر واجب نمی باشد.
اگر گفته شود که در اختیار کافر قرار دهد این استعمال در انائین می باشد.

^۱ دوشنبه ۹۶/۰۹/۲۰.

^۲ ... و أما غیره فإن علم أن صاحبهما یقلد من یحرم اقتناءهما أيضا و أنهما من الأفراد المعلومۃ فی الحرمة یجب علیہ نهیه و إن توقف علی الکسر یجوز له کسرهما و لا یضمن قيمة صیاغتهما نعم لو تلف الأصل ضمن و إن احتمل أن یكون صاحبهما ممن یقلد من یری جواز الاقتناء أو کانتا مما هو محل الخلاف فی کونه آنية أم لا لا یجوز له التعرض له.

۱...و أما غيره فإن علم أن صاحبهما يقلد من يحرم اقتناءهما أيضا

و أنهما من الأفراد المعلومّة في الحرمة يجب عليه نهيه و إن توقف على الكسر يجوز له كسرهما...^۲

حال اگر این انائین مال خودش نمی باشد بلکه مال همسایه و عمرو است مرحوم سید می فرمایند که وظیفه زید هم این است که اناء عمرو را بشکند اما به دو شرط:

شرط اول:

مرجع تقلید عمرو بگوید که اقتناع حرام است. چون نهی از منکر مال جایی است که شخص معصیت می کند نه اینکه مخالفت می کند فرق است بین معصیت و مخالفت. مخالفت یعنی وجوبی و حرمتی را ترک و انجام دهیم اما معصیت مخالفت با تکلیف منجز است وقتی فتوای مرجع تقلید زید حلیت است و فرضاً فی الواقع حرام است این حرمت اقتناع منجز نشده است چرا که مرجع تقلید او فتوا می دهد به حلیت اقتناع و همیشه دلیل امر به معروف و نهی منکر مالی جایی است که با تکلیف منجز برخوردش مخالفت کند در غیر این صورت شکستن از موضوع نهی منکر خارج است.

شرط دوم:

معلوم باشد این اناء از ذهب و فضه است. شاید مرجع تقلیدش حکم به حرمت اقتناع اناء ذهب و فضه می کند ولی زید اعتقاد دارد که این دو اناء از ذهب و فضه نمی باشد در این صورت هم کسر واجب نمی

^۱ مسألة ۲۲: يجب على صاحبهما كسرهما ...

^۲ ... ولا يضمن قيمة صياغتهما نعم لو تلف الأصل ضمن وإن احتمل أن يكون صاحبهما ممن يقلد جواز الاقتناء أو كانتا مما هو محل الخلاف في كونه آنية أم لا لا يجوز له التعرض له.

باشد چرا که او معصیتی را مرتکب نشده است و معذور است و فقط مخالفت کرده است.

سید این دو شرط را فرمودند اما شرط سومی هم دارد که مقلد زید فتوا دهد که اقتناع حرام است در این صورت که فتوا به حلیت اقتناع دهد در نظر زید عمرو فقط متجری است و اینکه سید این شرط را ذکر نکرده است فرض کرده است که عامی و زید مقلد خودش می باشد.

در تجری که معصیت است باید نهی کند اما نمی تواند کسر انائین کند.

دلیل وجوب الکسر: ادلة الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر.

ادله نهی از منکر است کسر مصداق نهی از منکر است چون نهی از منکر گفته شده است که اگر مراتبش اثر نگذارد باید به مرحله بالاتر رفت در مرحله اول می گوید اگر احتمال می دهد اثر می گذارد اگر گفت و اثر نگذاشت یا می داند اثر نمی گذارد نوبت به مرحله بعدی می رسد که آن اناء را از هیئت انائیه خارج کند این وجهش.

الاقوال فی مسئله الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر:

در بحث امر به معروف و نهی منکر اقوال علماء به سه قول بر می گردد:

القول الأول: هما صرف الدعوة فقط.

امر به معروف و نهی از منکر صرف دعوت است و بیش از دعوت را شامل نمی شود. مراد از معروف واجب است و مراد از منکر حرام است. یعنی در صورت ترک واجب منجز و ارتکاب حرمت منجز که منجر به معصیت می شود در این صورت در صورت وجود شرائط باید دعوت کنند به اتیان معروف و ترک حرام. مثلاً کسی شرب خمر می کند ما دعوت به ترک این شرب می کنیم یا نماز نمی خواند دعوت به خواندن نماز می کنیم. یکی از شرائط این است که این دعوت اثر گذار باشد.

اگر دعوت کرد و اثر نکرد یا می داند اثر نمی کند آیا باید اقدام عملی کند که اثر گذار باشد؟ مثلاً خمر او را تلف کند معلوم است که در صورت تلف خمر دیگر نمی تواند خمر را شرب کند البته این در جایی است که اگر خمر تلف شود به همین مقدار از شرب او کم می شود اما اگر آدمی است که فوراً می رود و خمر می خرد و شرب می کند در اینجا دیگر این دعوت واجب نمی شود؟ در این قول دیگر نوبت به عمل نمی رسد اگر شارب خمری است که اگر ده بار هم بگویی شرب خمر نکن ترک نمی کند اما در صورت ضرب ترک می کند قول اول قائل می باشند که نوبت به دعوت عملی نمی رسد یعنی ادله امر به معروف و نهی منکر شامل دعوت قولی می شود نه دعوت عملی.

القول الثانی: یשמّلان الدعوة القولیة و الفعلیة بعد القولیة.

قائلین به این قول قائلند که امر به معروف و نهی از منکر منحصر به دعوت قولی نمی باشد جامع بین دعوت قولی و عملی است اما به ترتیب اگر دعوت قولی موثر نبود نوبت به دعوت عملی می رسد. اگر احتمال می دهیم که با دعوت قولی واجب را اتیان کند و حرام را ترک کند نوبت به دعوت عملی نمی رسد اما اگر اثر نکرد یا می داند اثر نمی کند می تواند وارد دعوت عملی شود این قول مشهور علماء است.

القول الثالث: عبارتان عن الدعوة القولی و الدعوة الفعلی منوط بالاستیذان من حاکم الشرع.

این قول مانند قول اول است اما دعوت عملی را منحصر به حاکم شرع^۱ می داند اما مکلف نمی تواند دعوت عملی کند الا با استیذان از حاکم شرع. حاکم شرع که مجتهد جامع الشرائط باشد خودش نیاز به استیذان ندارد. برای مطلق دعوت عملی باید استیذان کند. حال ضرب باشد یا کسر انائین باشد. مرحوم تبریزی قائل به این قول می باشد. در این صورت از باب مقدمه واجب که می دانم با دعوت عملی اتیان واجب می کند و حرام را ترک می کند از باب مقدمه باید استیذان کنم.

^۱ حاکم شرع یعنی مجتهد جامع الشرائط و لو متصدی امر حکومت نباشد. اعلمیت شرط نمی باشد فقط در ظرف تعارض فتوای اعلم حجت است در بین فقهاء خیلی کم می باشند که اعلمیت را شرط تقلید می دانسته اند مثل مرحوم صاحب منقذ الاصول و الا مشهور علمای اصول اعلمیت را شرط تقلید نمی دانند.

دسته اول و سوم منکر اطلاق می باشند و دسته دوم اطلاق می باشند و ما قول اولی هستیم یعنی قائلیم که حاکم شرع هم نمی تواند دعوت عملی کند یعنی ادله اطلاق ندارد که شامل دعوت عملی هم شود حتی ما قائلیم که مفهوم عرفی امر و نهی اصلا شامل دعوت قولی نمی شود و اصلا نوبت به اطلاق نمی رسد چرا که اطلاق فرع شمول مفهومی است یعنی ظهور امر و نهی دعوت قولی است و در بیش از آن ظهوری ندارد. حتی ما قائلیم نیازی نمی باشد که به صورت امر باشد می تواند به صیغه خواهش باشد حتی نیازی نمی باشد که بگوید که معصیت است بگوید که برای شما ضرر دارد یعنی غرض نهی از منکر است اما به لسان بهداشت و طبابت.

التطبيق فی ما نحن فیه:

در ما نحن فیه تطبیقش کنیم.

این کسر مصادیق امر به معروف و نهی منکر است که اگر مشهوری شدیم می گوئیم کسر واجب می باشد و اگر قول اول شدیم می گوئیم کسرش واجب نمی باشد و اگر قول سوم شدیم می گوئیم حاکم شرع می تواند کسر کند یا استیذان واجب است. سید فرمودند که جایز است یعنی واجب است نه اینکه مخیر است بلکه جواز گفته است برای دفع توهم ممنوعیت است.

۱...و لا یضمن قيمة صياغتهما...^۲

سید می فرمایند که در این صورت که کسر باعث نقص قیمت شده است و در بعضی اوقات قیمت ساختش بیش از قیمت ماده است در اینجا ضامن نمی باشد. مثلا

^۱ مسألة ۲۲: يجب علی صاحبهما کسرهما و أما غیره فإن علم أن صاحبهما یقلد من یحرم اقتناءهما أيضا وأنهما من الأفراد المعلومۃ فی الحرمة يجب علیہ نهیه و إن توقف علی الکسر یجوز له کسرهما...

^۲ ...نعم لو تلف الأصل ضمن و إن احتمل أن یكون صاحبهما ممن یقلد جواز الاقتناء أو کانتا مما هو محل الخلاف فی کونه آتیۃ أم لا لا یجوز له التعرض له.

انائین که مال هزار سال قبل است صد میلیون تومان است و الان که از هیئت خارجش کرد یک میلیون قیمت طلا است. سید می فرمایند که ضامن قیمت صیافت نمی باشد.

توضیح المتن: لا للصياغة قيمة كما ظهر من كلام السيد بل القيمة للشيء بهذه الصياغة.

ظاهر کلام سید این می باشد که بخشی از قیمت متعلق به ماده و بخشی متعلق به صیافت است. چرا که فرمود لا یضمن قیمت صیافتها این عرفی نمی باشد که هر کدام یک قیمت داشته باشد بلکه مجموع حساب می شود می گویند این ظرف قیمتش این مقدار است بله اگر ما بتوانیم این هیئت را زائل کنیم قیمت یک میلیون می شود اما وقتی ماده در این صیافت است قیمت این کالا این مقدار است نه قیمت صیافت و ماده این مقدار است مثل ماشینی که روی آن وسائلی مثل سیستم و روکش می باشد مجموعاً این قیمت را ندارد وسائل یک قیمت دارد و خود ماشین یک قیمت دارد. می تواند بگوید من با وسائل می فروشم اما در مورد کالاها این طور نمی باشد مثلاً فرش دست بافت که مثلاً با صد هزار تومان نخ، فرش بافته است اینطور نمی باشد که گفته شود که نخ صد هزار و هیئت آن و صیافت آن نهصد تومان است و فرش می شود یک میلیون خیر می گویند که فرش یک میلیون است. در خانه قیمت وسائل داخل خانه و خود خانه را جدا حساب می کنند اما در مورد کالا اینطور نمی باشد.

لذا این ظاهر قول او دقیق نمی باشد الا این که گفته شود که مراد سید این است که وقتی این اناء هیئت و صیافت را از دست می دهد افت قیمت پیدا می کند یعنی ما به التفاوت قیمت این کالا قبل از کسر و بعد از کسر، این است. کاری به اجرت صیافت ندارد شاید اجرت خیلی کم باشد یا خودش ساخته است. و مراد این نمی باشد که برویم و اجرت را حساب کنیم و ببینیم این مقدار چقدر است و اجرت را از پول این اناء کم کرده و ما بقی را بدهد این مراد نمی باشد.

دلیل السید: عدم احترام هذه القيمة.

این قیمت در نزد شارع محترم نمی باشد یعنی در صورت اتلاف که جایز است، پول آن را ضامن نمی باشید.

چرا ضامن نمی باشید چون این هیئت در نزد شارع محترم نمی باشد این وجهی است که برای عدم ضمان گفته شده است.

مختارنا: لا ملازمة بين وجوب الكسر و عدم الضمان كجواز اكل مال الغير في صورة الاضرار.

در صورت حرمت اقتناع معنایش این نمی باشد که این کسر را ضامن نمی باشیم و لو ادله نهی منکر شامل این نهی عملی هم شود امر شارع به شکستن دلالتی بر عدم ضمان ندارد. منتها فقط از ادله نهی از منکر استفاده می شود که این شکستن جایز است و حرام نمی باشد مثلاً در جایی که خوف تلف جان است شارع اجازه داده است که مال دیگری را اکل یا شرب کنیم در عین حال ضامن آن می باشیم.

در این صورت که ضامن باشیم لا ضرر وجوب را بر می دارد اما جواز بر جای خودش باقی می ماند و امر به معروف و نهی منکر لغو نمی شود چرا که اولاً در مواردی که ضرر معتنی به نباشد وجوب را بر نمی دارد و ثانیاً جواز را بر نمی دارد و ثالثاً بعضی با همین ضرر دنبالش می روند و همین مقدار کفایت می کند. ضمن اینکه در موارد تصرفات عملی وجوب را بر می دارد اما در دعوت قولی بر وجوب خودش باقی می ماند. لذا اصل امر به معروف و نهی منکر لغو نمی شود نهایتاً بگویند اطلاقش لغو است. بعد در نظر کسانی که مطلق تصرف در مال غیر را حرام می دانند می گویند ادله امر به معروف و نهی از منکر حاکم بر ادله تصرف در مال غیر است اما در نظر ما این ادله امر به معروف و نهی از منکر باعث می شود که عرف تصرف در مال غیر را در این موارد دیگر تعدی نمی بیند لذا تصرف ما تصرف عدوانی نمی باشد.

۱... نعم لو تلف الأصل ضمن...^۳

مثلا اناء را داخل آتش انداخت یا در دریا انداخت نسبت به ماده و اصلش ضامن است مثلا این اناء چند گرم نقره یا طلا داشت این را ضامن است.

دلیل المسئلة: قاعدة الاتلاف الجارية فی الاموال المحترمة.

وجهش قاعده اتلاف است و در اموال محترمه جاری می شود در ما نحن فيه فرض این است که هیئت احترام نداشت اما اصل و ماده احترام دارد.

۴... و إن احتمل أن يكون صاحبهما ممن يقلد من یری جواز الاقتناء

أو كانتا مما هو محل الخلاف في كونه آنية أم لا لا يجوز له التعرض له.

اگر احتمال دهد که مقتنی از کسی تقلید می کند که فتوا به جواز اقتناء می دهد یا در نزد مرجع او این شیء مشکوک است که صدق عنوان اناء بر آن می شود یا خیر مثل سماور سید در این دو مورد می فرمایند از بین بردن هیئت انائیة جایز نمی باشد. چرا که فقهاء ما در باب اموال برائتی نمی باشند بلکه احتیاط می کنند که این احتیاط عقلی است و برائة برائت شرعی است و برائت شرعی وارد بر احتیاط عقلی است چون اهتمام شارع را بر این اموال می دانیم این اهتمام شارع قرینه متصله ای شده و مانع انعقاد اطلاق برای دلیل برائت در این مورد می شود که نوبت به اصل عقلی که احتیاط باشد می رسد.

^۱ شنبه ۹۶/۰۹/۲۵.

^۲ مسألة ۲۲: يجب على صاحبهما كسرهما و أما غيره فإن علم أن صاحبهما يقلد من يحرم اقتناءهما أيضا و أنهما من الأفراد المعلومة في الحرمة يجب عليه نهيه و إن توقف على الكسر يجوز له كسرهما و لا يضمن قيمة صياغتهما ...

^۳ ... و إن احتمل أن يكون صاحبهما ممن يقلد جواز الاقتناء أو كانتا مما هو محل الخلاف في كونه آنية أم لا لا يجوز له التعرض له.

^۴ مسألة ۲۲: يجب على صاحبهما كسرهما و أما غيره فإن علم أن صاحبهما يقلد من يحرم اقتناءهما أيضا و أنهما من الأفراد المعلومة في الحرمة يجب عليه نهيه و إن توقف على الكسر يجوز له كسرهما و لا يضمن قيمة صياغتهما نعم لو تلف الأصل ضمن...

این بیان روی مختار ما تمام است که برائت عقلیه را قبول نداریم اما روی مختار قوم تمام نمی باشد چرا که دست ما که از برائت شرعی کوتاه می شود به سراغ اصل عقلی می رویم که برائت عقلی باشد لذا اگر بخواهیم برائت عقلیه را کنار بگذاریم باید احتیاط شرعی درست کنیم تا احتیاط شرعی بر برائت عقلیه وارد باشد احتیاط شرعی را از ذوق شارع استفاده کردیم آقایان اطمینان دارند که شارع در نفوس و اموال و اعراض اهتمام دارد و مسلکش بر احتیاط است. لذا برای عدم جواز دو بیان داریم. پس فرمایش سید درست است اما تقریب دلیلش فرق می کند.

دقت کنید یک وجوب کسر داریم و یکی جواز کسر. وجوب کسر در زمانی است که موضوع محرز شود و اینجا شبهه موضوعیه است و چون محرز نشد ادله نهی از منکر شامل این جا نمی شود لذا واجب نمی باشد و برای جواز نیاز به مومن شرعی یا عقلی داریم. این تقریب برای عدم جواز بود.

هذا تمام الکلام فی مسئله ۲۲.

مسألة ۲۳: إذا شك في آنية أنها من أحدهما أم لا

أو شك في كون شيء مما يصدق عليه الآنية أم لا

لا مانع من استعمالها.

سید در اینجا که شک در طلا و نقره بودن یا شک در اناء بودن است می فرماید که استعمال جایز می باشد.

الحکم عند الشبهات:

اگر عامی در مورد حکمی شبهه داشته باشد:

فی الشبهات الموضوعية: الرجوع الى البرائة و اصالة الحل.

اگر به نحو شبهه موضوعیه باشد اصالة الحل و برائت داریم.

فی الشبهات المفهومية:

اما اگر به نحو شبهه مفهومی باشد یعنی شک داریم مفهوم اناء بر این صدق می کند یا خیر چرا که نمی دانیم که اناء معنای وسیعی دارد که شامل سماور هم می شود یا خیر مفهوم آن ضیق است که شامل این مورد نمی شود.

وظيفة العامی: الرجوع الى الفقيه بجهتين:

وظیفه عامی در شبهات مفهومی رجوع به فقیه است. چرا به فقیه می تواند رجوع کند به دو جهت می تواند رجوع کند به فقیه:

الجهة الاولى: من باب الرجوع الى اهل الخبرة في فهم المعاني و المفاهيم العرفية.

جهت اول: فقیه اهل خبره است در تشخیص معانی و مفاهیم عرفیه به جهت آن ذهنیت قوی که پیدا کرده است می تواند به آن معانی عرفیه حدسا برسد لذا هر قولی که بگوید لازم الاجراء است.

الجهة الثانية: من باب فهم حكم الشاك في وظيفته عند الشبهات المفهومية.

جهت دوم: رجوع می کند به فقیه در مورد حکم خودش نه در مفهوم یعنی می گوید که من شک در تکلیف دارم و شبهه مفهومی دارم و وظیفه من چه می باشد؟ که فقیه می تواند در شبهات حکمی برائتی یا احتیاطی شود.

وظيفة المفتی عند رجوعه اليه:

قول السيد: ارجاعه الى البرائة.

سید که می فرمایند استعمال جایز است ظاهرش این است که این پیش فرض را در نظر گرفته که به عامی می گوید که هر جا شبهه مفهومی داشتی وظیفه تو برائت است. این را دقت کنید سید که می گوید که رجوع کند به برائت مبتنی بر این است که مرحوم سید در شبهه مفهومی برائتی است.

مختارنا:

حالا ببینیم که اگر عامی در شبهات مفهومی به من رجوع کند ما باید چه فتوایی دهیم یعنی اگر خودمان را جای مرجع در نظر بگیریم، چه باید بگوییم؟^۱
خوب باید چه حکمی داد؟

ان لم یُخْطِی فتاوی سائر المراجع: علیه الارجاع باقوال - لا آراء - سائر المراجع لانهم ایضا من اهل الخبرة.

شبهه مفهومی از افراد شبهات حکمی است این گفته شده است که در شبهات حکمی زمانی می توانیم رجوع به برائت کنیم که فحص از دلیل کنیم و اگر دلیلی بر تکلیف نیافتیم رجوع به برائت می کنیم عامی نمی داند که مفهوم عرفی اناء شامل سماور می شود یا خیر؟ این شبهه عامی حکمی است نه شبهه موضوعیه فرض کنید از بنده تقلید می کند از من سوال از جواز استعمال سماور طلا می کند برای من هم به لحاظ مفهومی روشن نمی باشد که آیا مفهوم اناء بر سماور صدق می کند یا خیر و این شخص زمانی از من تقلید می کند که من فتوایی داشته باشم. اگر فتوایی ندارم من نمی توانم عامی را ارجاع بدهم به برائت چرا که در شبهات حکمی نباید دلیلی در کار باشد نه تنها قول من بر عامی حجت است قول دیگر مجتهدین هم که چون اهل خبره می باشند بر این عامی حجت است. باید بگویم که برو بین که دیگر مجتهدین چه می گویند اگر به اناء بودن یا نبودن فتوا داد عمل کن و اگر نفهمیدی می توانی به برائت رجوع کنی.^۲

^۱ این خیلی مهم است که بدانیم از چه مسندی داریم اظهار نظر می کنیم؟ لذا نمی توانیم بگوییم که هر کس مقلد هر کسی که باشد ملزم است این کار را انجام دهد بخاطر اینکه مقلد شخص زمانی می تواند به گفته کسی عمل کند که قطع داشته باشد فتوای او بر خودش حجت است خوب معنا ندارد شما بگویید غیر مقلد هم باید عمل کند چرا که اعتقاد دارد که فتاوی شما و غیر مرجعش در حقش حجت نمی باشد. بارها گفتیم که در حجیت وصول شرط است اگر عامی مطمئن شود که فتاوی شیخ انصاری بر او حجت نمی باشد واقعا این فتاوا بر او حجت نمی باشد چرا که حجیت فتاوی شیخ به او واصل نشده است لذا واقعا این فتاوی بر مکلف حجت نمی باشد. اما اگر عامی معتقد شد که فتوای زید بر من حجت است اینجا است که ممکن است که فتاوی زید حجت باشد یا خیر. چرا که در حجیت وصول شرط است و وقتی که معتقد است که فتاوی شیخ بر او حجت نمی باشد این حجیت به او واصل نشده است اما در صورتی که این اعتقاد را نداشته باشد وصول محقق شده است اما تنها شرط این حجیت وصول نمی باشد و شرائط دیگری مثل مرد بودن، مجتهد بودن و ... را دارد.

^۲ لازم نمی باشد که با اعلم ارجاع دهم چرا که اعلمیت زمانی شرط است که قول اعلم با مفضول تعارض پیدا کند در جواز تقلید فقط اجتهاد شرط است. لذا فرض این است که مجتهدین ده نفر است. باید به هر ده نفر رجوع کند.

فقیه در مقام عمل خودش یک دفعه خودش رای و تشخیص دارد بر اساس رای و تشخیص خودش عمل کند یکدفعه خودش رای و تشخیصی ندارد خود او هم باید رجوع کند به نظر دیگران اگر دیگران نظر دارند و این هم نظر دیگران را تخطئه نکند وظیفه او احتیاط یا رجوع به نظر دیگران است. اما اگر تخطئه کرد مرجع او براءت است.

دقت کنید برای عامی قول مجتهد حجت است نه رای مجتهد ممکن است که مجتهد رایی داشته باشد اما قولی نداشته باشد و فتوایی نداده باشد اما برای مجتهد رای خودش حجت است. اما در صورتی که رای نداشت اگر این مسئله محل ابتلای مجتهد هم شد او هم در این مسئله می شود عامی و قول مجتهد دیگر بر او حجت است نه رای مجتهد دیگر.

ان خطی اقوالهم: للمكلف رجوع الى اقوال خبره او الرجوع الى مرجعه في أنه كيف يعمل في هذه الموضع.

اگر مجتهد نظر دیگر مجتهدین را تخطئه کرد دیگر نمی تواند ارجاع دهد به دیگر مجتهدین لذا عامی باید ببیند کدام اقوی خبرویه است^۱ و اگر هیچ کدام اقوی خبرویه نباشد یا می تواند در این مسئله احتیاط کند یا اینکه به مجتهد خود رجوع کرده و بگوید که شرائط من اینطور است و بعد مجتهد به او می گوید در اینجا که اقوی خبرویه را تشخیص ندادی مرجع تو براءت است.

^۱ رجوع به اقوی و اعلم در صورتی است که علم به خلاف و اختلاف در بین فقهاء باشد فرق نمی کند که شبهه موضوعیه باشد یا حکمیه باشد در صورت علم به خلاف باید به اعلم و اقوی رجوع کرد.