



جستجو

جستجو...

شما اینجا هستید: خانه (/index.php) دروس خارج اصول در اصول عملیه در اصول عملیه (دوران بین اقل و اکثر) (تقریر اصول عملیه (/index.php/تقریرات-خارج-اصول/اصول-عملیه/12-53-02-21-02-2019) --تنبیهای اشتغال (دوران بین اقل و اکثر)

--تنبیهای اشتغال (دوران بین اقل و اکثر)

آغاز سال تحصیلی 1401-1400

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

بحث در رابطه با اصول عملیه بود که سه اصل را بررسی کردیم. اصل برائت، اصل تخییر و أصل اشتغال. اصلی که بررسی آن باقی مانده اصل استصحاب است لکن در پایان مباحث اصل اشتغال که بحث از اقل و اکثر ارتباطی بود دو عنوان مهم باقی مانده که باید بررسی شود.

عنوان اول: چند تنبیه است که ذیل بحث اصل اشتغال و اقل و اکثر ارتباطی این تنبیهای را اصولیین بیان می کنند و در فقه ثمره عملی مهم دارد.

عنوان دوم: یک خاتمه ای است در بیان شرائط جریان اصول عملی. که ممکن یا بهتر بود این خاتمه به یکی از این دو صورت مطرح می شد، یا ذیل بررسی هر اصلی، شرائط مربوط به آن را هم بیان می کردند یا وقتی اصول عملی و استصحاب همه تمام شد در پایان بفرمایند شرائط جریان اصول عملی چیست؟

لکن اصولیین در پایان این سه اصل و قبل از ورود به استصحاب یک خاتمه دارند تحت عنوان شرائط جریان اصول عملی. ما ابتدا چند تنبیه را ذیل اشتغال بررسی می کنیم:

تنبیهای اصل اشتغال

تنبیه اول: شک در رکنیت جزء یا شرط

در مباحث گذشته اقل و اکثر بحثی داشتیم که اگر شک کردیم در جزئیت یا شرطیت یک شیء برای یک مرکب، اینجا وظیفه چیست؟ این بحث بررسی شد، الآن در تنبیه اول بحث این است که یقین داریم یک عملی جزء یا شرط مرکب است یقین داریم تشهد جزء نماز است لکن شک داریم آیا این جزء و شرط جزء رکنی است یا غیر رکنی؟ اگر جزئیت شیء رکنی نباشد معنایش این است که این جزء و شرط اختصاص دارد به حال ذکر، یعنی اگر فراموش کرد و انجام نداد اشکال ندارد. یا جزء رکنی است که چه در حال نسیان چه در حال ذکر تشهد جزء نماز است لذا اگر فراموش کرد و انجام نداد مرکب باطل خواهد بود؟

این بحث که مبتلا به هم هست عنوانش این است که شک کنیم جزء یا شرطی، جزء و شرط رکنی است یا غیر رکنی، در اینجا وظیفه چیست؟

توجه دارید که در بعض موارد أدله خاص مشکل را حل می‌کند مثلاً در باب نماز حدیث لاتعداد[2] مشکل را حل کرده، از این روایت استفاده می‌کنیم پنج جزء رکنی است و بقیه رکن نیستند، جایی که دلیل خاص داریم که تکلیف روشن است. لکن بحث در مرکباتی است که در جزء یا شرطش شک می‌کنیم که رکنی است یا نه؟
در این تنبیه دو محور برای بحث وجود دارد:

یکم: مفاد اطلاقات لفظی چیست؟ آیا دلیل لفظی داریم که «کل جزء رکن» یا عکس آن یا دلیل لفظی نداریم؟

دوم: بر فرض که دلیل لفظی بر یکی از دو صورت نداشتیم مقتضای اصول عملی در مسأله چیست؟ فرض کنید نماز بدون تشهد خواند یا حج را بدون قربانی انجام داده، شک دارد مقتضای اصول عملی چیست؟

این دو عنوان بحث در این تنبیه مورد بررسی قرار خواهد گرفت. ضمناً شک در رکنیت در غیر مورد نسیان در دو مورد دیگر هم در فقه اثر عملی دارد یکی مورد اضطرار یکی هم اکراه. زید در نماز مکروه شد که تشهد نخواند شک دارد اگر تشهد رکن باشد نمازش باطل است. یا در حج مضطر شد رمی جمره نرود تکلیفش چیست؟

قبل از اینکه این دو عنوان بحث از اطلاق لفظی یا اصول عملی بحث شود، ابتدا مطلبی را که اصولیین اینجا به عنوان تمهید و مقدمه‌ای برای طرح این بحث مطرح می‌کنند ابتدا آن تمهید را مطرح می‌کنیم که توجه به این تمهید بسیار مهم است و آقایان هم معمولاً می‌پردازند به آن. عنوانش این است که آیا تکلیف شخص ناسی به سایر اجزاء غیر از جزء منسی ثبوتاً ممکن است یا نه؟

مثال: زید نماز بدون تشهد خواند، اینجا اگر ثبوتاً استحاله نداشت، تکلیف مولا متوجه زید بود صلّ بلا تشهد ثبوتاً ممکن بود مولا بگوید نماز بدون تشهد بخوان که این نماز بدون تشهد امر دارد، امتثال امر کرده، وظیفه‌اش ساقط شده و اعاده و قضا ندارد، اما اگر گفتیم اصلاً محال است ثبوتاً توجه تکلیف به شخص ناسی نسبت به اجزاء غیر منسی، این نماز بدون تشهد تکلیف نیست اصلاً و اصلاً مأمور به امتثال نشده است و باید دوباره بخواند

شیخ انصاری و بعض اصولیین از مطالبشان استفاده می‌شود که می‌فرمایند تکلیف شخص ناسی به اجزاء غیر منسی ثبوتاً محذور دارد پس نماز بلا تشهد اصلاً مأمور به نیست.

در مقابل ایشان جمع کثیری از اصولیین مانند **محقق خراسانی، محقق نائینی، محقق خوئی، مرحوم امام** و **شیخنا الأستاذ**[3] می‌فرمایند تکلیف ناسی به سایر اجزاء ثبوتاً ممکن است.

سؤال این است که چرا و به چه دلیل و چه بیانی **شیخ انصاری** قائل به استحاله ثبوتی تکلیف ناسی به سایر اجزاء غیر از جزء منسی هستند؟

شیخ انصاری می‌فرمایند از طرفی حکم، فعل اختیاری مولا است و صدور فعل اختیاری بدون داعی از شخص حکیم لغو است، داعی شارع بر انشاء حکم، تأثیر در اراده عبد است یعنی می‌خواهد برای عبد انبعاث ایجاد کند نحو العمل، انگیزه بدهد تا عمل را انجام دهد، لذا اگر حکمی بود برای مکلف انبعاث نمی‌آورد قهراً بعث مولا لغو بود. حالا در محل بحث همین نکته را **شیخ انصاری** پیاده می‌کنند و می‌فرمایند ناسی و فراموش‌کار نماز بدون تشهد خوانده است آیا امر دارد یا خیر؟ **شیخ انصاری** می‌فرمایند لامحاله اگر امر داشته باشد باید به این عنوان باشد که «أیها الناسی إئت ببقية الأجزاء». **شیخ انصاری** می‌فرمایند یا ناسی ناسی متوجه این تکلیف می‌شود یا نمی‌شود، اگر متوجه نشود که تکلیف ندارد و اگر هم توجه به آن کرد

فورا می‌فهمد تشهد را فراموش کرده و موضوع عوض می‌شود و می‌شود متذکر و ناسی نخواهد بود. پس توجه تکلیف به سایر اجزاء برای شخص ناسی موجب انقلاب موضوع می‌شود لذا هیچ داعویتی در تکلیف مولا برای ناسی وجود ندارد وقتی تکلیف داعویت نداشت انشاء آن هم لغو است. پس تکلیف ناسی به سایر اجزاء غیر از جزء منسی ثبوتا استحاله دارد.[4] پاسخ از این استدلال خواهد آمد.

[1] - جلسه 98 - مسلسل 216 - شنبه - 20/06/1400

[2] - من لا یحضره الفقیه؛ ج 1، ص: 339: «992 وَ رَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ لَا تَعَادُ الصَّلَاةَ إِلَّا مِنْ خُمْسَةِ 3 الظُّهُورِ وَ الْوُفَيْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ ثُمَّ قَالَ الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَ التَّشَهُُّدُ سُنَّةٌ وَ لَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ».

[3] - مقصود آیه الله العظمی وحید خراسانی حفظه الله می‌باشد.

[4] - مقرر: شاید مقصود این عبارت باشد: فرائد الاصول، ج 2، ص: 483: «أما المسألة الأولى و هي بطلان العبادة بترك الجزء سهوا. فالأقوى فيها أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهوا إلا أن يقوم دليل عام أو خاص على الصحة لأن ما كان جزء في حال العمد كان جزء في حال الغفلة فإذا انتفى ينتفي المركب فلم يكن المأتي به موافقا للمأمور به و هو معنى فسادہ أما عموم جزئيته لحال الغفلة فلأن الغفلة لا توجب تغير المأمور به فإن المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة و لم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة لأنه غافل عن غفلته فالصلاة المأتي بها من غير سورة غير مأمور بها بأمر أصلا غاية الأمر عدم توجه الأمر الفعلي بالصلاة مع السورة إليه لاستحالة تكليف الغافل فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة نظير من غفل عن الصلاة رأسا أو نام عنها فإذا التفت إليها و الوقت باق و جب عليه الإتيان به بمقتضى الأمر الأول.»

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

در تنبيه اول از تنبهات اقل و اكثر بحث در این بود که اگر شک کردیم جزء یا شرطی رکن است یا رکن نیست، اینجا وظیفه چیست؟ گفتیم این بحث هم مبتلا به است. در برخی از عبادات دلیل خاص داریم ولی در مرکبات دیگر موارد زیادی داریم که جزئیت و شرطیت مسلم است ولی شک داریم رکن هست یا رکن نیست. عرض شد قبل از ورود به اصل بحث از یک تمهید که اعلام هم ذکر کرده‌اند باید بحث کنیم. مقدمه این بود که آیا ثبوتا شخص ناسی که جزء یا شرطی را فراموش کرده می‌شود مکلف باشد به سایر اجزاء و در نتیجه امر داشته باشد؟

شیخ انصاری فرمودند تکلیف ناسی به اجزاء غیر منسی ممکن نیست به این دلیل که این تکلیف لغو است. زیرا اگر به ناسی بگویند ای کسی که تشهد را فراموش کردی بقیه اجزاء را انجام بده این فرد از فراموشی خارج می‌شود و موضوع نسیان دیگر از بین می‌رود.

محقق خراسانی، صاحب کفایه و جمعی از اعلام از این اشکال شیخ انصاری جواب داده‌اند، محقق خراسانی دو جواب دارند که یک جوابشان مورد مناقشه قرار گرفته است.

محقق خراسانی می‌فرمایند در مقام ثبوت لازم نیست مولا تکلیف را به عنوان ناسی متعلق کند و بگوید ای فراموشکار ای کسی که تشهد را فراموش کرده‌ای بقیه را انجام بده، تا بعد شما بگویید تبدل موضوع لازم می‌آید چون او متذکر می‌شود و موضوع منقلب می‌شود، اصلا وضعیت اینگونه نیست بلکه شارع می‌تواند یک عنوان دیگری را که ملازم با نسیان هست در

موضوع اخذ کند. مثل اینکه در طب قدیم گفته می‌شود نسیان و فراموشی ناشی از برودت و سردی مزاج است لذا شارع اینگونه بگوید که «ایها البارد مزاجا إئت ببقية الأجزاء».

محقق نائینی و محقق خوئی از این کلام **محقق خراسانی** جواب داده‌اند و فرموده‌اند این کلام صحیح نیست زیرا طب قدیم که می‌گوید نسیان ناشی از برودت مزاج است، ظاهراً خود آقایان هم دچار برودت مزاج بوده‌اند که این حرف را گفته‌اند. این روشن است که نسیان تک عاملی نیست بلکه علل و عوامل مختلفی دارد. (علم جدید که می‌گوید گاهی کمبود ویتامین است، بیماری مزمن است، عوارض جانبی داروهاست، سکتۀ است، اضطراب است، افسردگی است، ضربات شدید به سر است، مقدمات آلزایمر است و امثال اینها که تحلیل می‌کنند و می‌گویند نسیان عوامل مختلفی دارد) پس یک عنوان ملازم برای همه افراد ناسی نداریم که آن عنوان متعلق حکم قرار گیرد و ثبوتاً تکلیف مشکل نداشته باشد. لذا این جواب **محقق خراسانی** صحیح نیست.

محقق خراسانی جواب دیگری به کلام **شیخ انصاری** می‌دهند که هم **محقق نائینی** هم **محقق خوئی** هم شیخنا الأستاذ حفظه الله [2] قبول دارند. می‌فرمایند نسبت به غیر از جزء منسی یعنی غیر از تشهد سایر أجزاء را همه مکلف هستند بدون شک، نسبت به جزء منسی در حقیقت وجوبش مقید است به قید ذکر مثلاً رکوع را ذاکر و ناسی باید به جا آورند و الا مضر به تکلیف است اما نسبت به تشهد در حقیقت وجوبش مقید به یک قید است که «إذا تذكّرت فتشهد»، اگر متذکر بودی تشهد را انجام بده لذا سایر اجزاء و شرائط که مکلف هستند به آنها، نسبت به جزء منسی هم وجوبش مقید به ذکر است، این فرد هم ذاکر نیست و ناسی است لذا این جزء بر او واجب نیست. پس تعلق تکلیف به سایر اجزاء ثبوتاً اشکال ندارد. [3]

عرض می‌کنیم: این جواب اگر بازسازی نشود به ظاهرهش مشکل را برطرف نمی‌کند. زیرا این محققین گویا دو خطاب در مقام ثبوت تصویر می‌کنند یک خطاب برای سایر اجزاء است که نامش را می‌گذاریم اقل و یک خطاب مربوط به جزء منسی و جزء فراموش شده است. سایر اجزاء را همه مکلف هستند این جزء منسی قید ذکر دارد. عرض ما این است که آن خطاب اول که می‌گوید: «صل مع التكبير والقيام والسجدة و امثال ذلك»، آن خطاب نسبت به جزء منسی یعنی تشهد آیا مطلق است یا مقید است یا مهمل؟ مطلق است یعنی چه تشهد داشت یا نداشت یا مقید است به وجود تشهد یا مهمل و ساکت است؟ اگر دلیل اقل نسبت به جزء منسی مطلق است معنایش این است که اجزاء را انجام دهد چه تشهد باشد یا نباشد پس برای ذاکر هم تشهد لازم نیست. اگر مقید است به این جزء منسی، رکوع و سجود و قیام و سوره با تشهد، که این ناسی نماز بدون تشهد خوانده پس باطل است، اگر بگویید خطاب اول نسبت به این جزء منسی مهمل است متمم الجعل می‌آید و خطاب اول را از اهمال خارج می‌کند، خطاب دوم می‌گوید اگر ذاکر بودی تشهد را بخوان اگر ناسی بودی تشهد را نخوان پس باز نسیان در موضوع اخذ شد لذا اشکال **شیخ انصاری** برمی‌گردد.

کلام ما این است که این بیان باید تعدیل شود تا اشکال برطرف شود و تعدیل این است که ما سایر اجزائی که انجام می‌شود توسط ناسی ملاحظه نکنیم با جزء منسی بلکه ملاحظه چنین باشد که ثبوتاً اجزاء هر عملی یا رکن است یا غیر رکن، اجزاء رکنی، خطاب ثبوتی آنها اطلاق دارد، تکبیر، رکوع و سجود واجب است «سواء كان المكلف متذكراً او ناسياً» و وجوب سایر اجزاء مقید به قید التفات است. نسبت به سوره، نسبت به تشهد و نسبت به بعضی از تسلیمات وجوبشان مقید به قید التفات است و عملاً زید ناسی رکوع و سجود و قیام را انجام داد که ثبوتاً اینها مأموریه بودند، ارکان چه ذاکر چه ناسی مأموریه هستند، سوره را هم چون ذاکر بوده مأموریه بوده است، پس آن اجزاء همه‌اش شد مأموریه و تشهد چون التفات نداشته مأموریه نبوده لذا ثبوتاً با این نگاه تکلیف ناسی به سایر اجزاء چه رکنی و چه غیر رکنی مشکلی نخواهد داشت.

شاید مقصود اعلام هم هر چند خلاف ظاهر کلماتشان است همین بیان بوده لذا در این مقدمه فعلا نتیجه گرفتیم تکلیف ناسی به سایر اجزاء ثبوتاً مشکلی ندارد.

این تمهید بحث بود که تمام شد.

اصل بحث این است که اگر شک کردیم آیا جزء و شرطی در واجب رکن است یا غیر رکن؟ اینجا دو مسیر باید طی شود:

مسیر اول: ابتدا اطلاق ادله را بررسی کنیم و ببینیم از اطلاق ادله چه استفاده می‌شود که هر جزئی رکن است یا نه؟

مسیر دوم: اگر اطلاق ادله محذور داشت نوبت می‌رسد به اصول عملی.

[1] - جلسه 98 - مسلسل 216 - شنبه - 20/06/1400

[2] - حضرت آیه الله العظمی وحید خراسانی حفظه الله.

[3] - کفایة الأصول (طبع آل البيت) ؛ ص 368: «ثم لا يذهب عليك أنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بمثل حديث الرفع كذلك يمكن تخصيصهما بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية كما إذا وجه الخطاب على نحو يعلم الذاكر و الناسي بالخالي عما شك في دخله مطلقاً و قد دل دليل آخر على دخله في حق الذاكر أو وجه إلى الناسي خطاب يخصه بوجوب الخالي بعنوان آخر عام أو خاص لا بعنوان الناسي كي يلزم استحالة إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محالة». أجدد التقريرات ؛ ج 2 ؛ ص 304: «(الثاني) ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قده) من ان الأمر بعنوان الناسي و إن لم يمكن تصويره إلا انه يمكن الأمر بعنوان يلازمه .. (و فيه) مضافاً إلى ان المحذور السابق مترتب عليه بعينه فيما إذا التفت المكلف إلى الملازمة بين العنوانين ان فرض عنوان ملازم للنسيان خارجاً خصوصاً مع اختلاف متعلقات النسيان حسب اختلاف الأزمنة و الأشخاص فرض ربما يلحق بالمستحيلات (الثالث) ... فكذاك الاجزاء تنقسم إلى فرضين فما كان من فرض الله و هي الأركان يوجه الأمر بها إلى مطلق المكلفين و اما غيره فيوجه الخطاب فيه إلى خصوص الذاكرين و لازم ذلك هو اختصاص قيديته بحال الذكر و كون غير المنسي مأموراً به بالأمر الفعلي من دون محذور». مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج 1 ؛ ص 533: «و اختار صاحب الكفاية (قدس سره) إمكان ذلك بوجهين: الوجه الأول: أن يوجه الخطاب إلى الناسي لا بعنوانه، بل بعنوان آخر ملازم له واقعاً، و إن لم يكن الناسي ملتفتاً إلى الملازمة ليعود المحذور. و فيه: أن هذا مجرد فرض وهمي لا واقع له، و لا سيما أن النسيان ليس له ميزان مضبوط ليفرض له عنوان ملازم، فإنه يختلف باختلاف الأشخاص و الأزمان، و اختلاف متعلقه من الأجزاء و الشرائط، فكيف يمكن فرض عنوان يكون ملازماً للنسيان أينما تحقق و لا سيما إذا اعتبر فيه عدم كون الناسي ملتفتاً إلى الملازمة بينهما. الوجه الثاني: أن يوجه التكليف إلى عامة المكلفين بما يتقوم به العمل ثم يكلف خصوص الذاكر ببقية الأجزاء و الشرائط، فتختص جزئيتها و شرطيتها بحال الذكر. و هذا الوجه ممّا لا بأس به في مقام الثبوت، إلا أنه يحتاج في مقام الاثبات إلى الدليل،... وعليه فالناسي و إن كان غير ملتفت إلى نسيانه إلا أنه ملتفت إلى أن ما يأتي به هو المأمور به، فيأتي به بما أنه المأمور به غاية الأمر أنه يتخيل أن ما يأتي به مماثل لما يأتي به غيره من الذاكرين، و أن الأمر المتوجه إليه هو الأمر المتوجه إليهم. و هذا التخيل ممّا لا يضر بصحة العمل بعد وجود الأمر الفعلي في حقه و مطابقة المأتي به للمأمور به، و إن لم يكن الناسي ملتفتاً إلى كيفية الأمر».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام در این بود که اگر شک کردیم جزئی رکن است یا نه چه باید کرد؟ دو مرحله طولی باید بررسی شود.

مرحله اول: به أدله‌ای که مأموریه و جزء را واجب قرار داده‌اند باید مراجعه کنیم. گاهی این دو دلیل هر دو مطلق هستند اینکۀ اطلاق نسبت به چیست در مثال توضیح می‌دهیم. و گاهی دلیل مأموریه اطلاق ندارد و دلیل جزء اطلاق دارد. گاهی دلیل مأموریه اطلاق دارد نه دلیل جزء و گاهی هر دو دلیل اطلاق ندارند.

قسم اول: دلیل مأموریه و دلیل جزء اطلاق دارد

مثال: مولا فرموده «**أقم الصلاة**» که تکبیر و سوره و رکوع و اینها باشد و نامی هم از تشهد نبرده، این دلیل مأموریه که در مقام بیان است نسبت به تشهد اطلاق دارد چه ذاکر باشی چه ناسی چه تشهد را آوردی چه نیاوردی نماز با این اجزاء واجب است. دلیل جزء هم می‌گوید «**يجب التشهد في الصلاة**» این هم اطلاق دارد یعنی چه ذاکر باشی و چه ناسی باید تشهد را در نماز انجام دهی.

در ابتدای امر اطلاق دلیل مأموریه و اطلاق دلیل جزء تعارض و تنافی دارند، اطلاق دلیل مأموریه می‌گوید نماز مأموریه است هر چند بدون تشهد، «**أقم الصلاة**» هر چند بدون تشهد. اطلاق دلیل جزء چیز دیگری می‌گوید که «**يجب التشهد في الصلاة**» چه در حال ذکر چه نسیان. پس گویا اطلاق دلیل مأموریه نفی رکنیت می‌کند می‌گوید نماز مأموریه است هر چند بدون تشهد، دلیل جزء می‌گوید حتماً باید تشهد در نماز اتیان شود.

این تنافی و تعارض مستقر نیست زیرا در مبحث اطلاق و تقیید به تفصیل مطرح شده که همیشه اطلاق قرینه بر اطلاق ذو القرینه مقدم است، اطلاق قید بر اطلاق مقید مقدم است چون این قرینه بر آن است لذا گویا مولا فرموده است «**صَلِّ مَعَ التَّشَهُدِ**»، چه ذاکر باشی چه ناسی. نتیجه این است که اگر دلیل مأموریه و دلیل جزء اطلاق داشت اطلاق دلیل جزء محکم است و این اطلاق لفظی حکم می‌کند که تشهد رکن است چه ذاکر باشد چه ناسی.

ان قلت: آیا نمی‌شود محاسبه به شکل دیگر باشد و بگوییم نمی‌دانم در حال نسیان تشهد جزء است یا نه، به حکم حدیث رفع جزئیت تشهد را در حال نسیان بردارم و در نتیجه به اطلاق مأموریه عمل کنم نه به اطلاق دلیل جزء؟

جواب: تمسک به حدیث رفع و اصل برائت آنجا است که دلیل لفظی مسأله را اثبات نکند وقتی اطلاق دلیل جزء، رکنیت را ثابت می‌کند شکی نداریم که برای عدم جزئیت به رفع ما لایعلمون تمسک کنیم.

قسم دوم: دلیل مأموریه اطلاق ندارد و دلیل جزء اطلاق دارد

همین مثال شما بگویید در دلیل مأموریه مولا در مقام ضرب قانون است لذا اطلاق ندارد می‌گوید «**أقم الصلاة**» ولی در مقام ضرب قانون است و اطلاق ندارد. اما دلیل جزء اطلاق دارد که «**يجب التشهد في الصلاة**».

اینجا حتی تعارض بدوی هم تصور نمی‌شود بدون شبهه اطلاق دلیل جزء حاکم است و می‌گوید «**يجب التشهد في الصلاة سواء في الذكر أو النسيان**». لذا از اطلاق این نتیجه می‌گیریم که تشهد رکن است.

قسم سوم: نه دلیل مأموریه و نه دلیل جزء اطلاق ندارند.

مثلاً هم دلیل وجوب مأموریه، هم دلیل جزئیت این شیء به دلیل لبی و اجماع ثابت شده است. در این صورت نه مأموریه اطلاق دارد که نتیجه بگیریم عدم رکنیت را، نه دلیل جزء اطلاق دارد که نتیجه بگیریم رکنیت را زیرا هر دو دلیل لبی هستند، از اطلاقات لفظی که دستان کوتاه شد نوبت می‌رسد به اصول عملی که در مرحله دوم بحث خواهد آمد.

قسم چهارم: دلیل مأموریه اطلاق دارد و دلیل جزء اطلاق ندارد.

دلیل مأموریه دلیل لفظی است «**أقم الصلاة**» با این اجزاء چنین و چنان و اجماع داریم که طمأنینه در نماز جزء است نمی‌دانیم رکن است یا نه؟

اینجا دلیل جزء که اطلاق ندارد تا رکنیتش را استفاده کنیم، تمسک می‌کنیم به اطلاق دلیل مأموریه و نتیجه می‌گیریم طمأنیه رکن نیست بلکه جزء واجب در حال ذکر است فقط.

این تمام کلام در مرحله اول که مراجعه به اطلاق بود. با این نگاه بسیاری از موارد در همین مرحله مشکلش حل می‌شود.

مرحله دوم: این است که اگر دو دلیل هیچکدام اطلاق نداشتند مثل اینکه دلیل لبی بودند یا دلیل لفظی که قرینه داریم که اجمال دارد. نوبت می‌رسد به اصول عملی.

مثال: اجماع قائم شده بر اینکه نماز اول ماه واجب است و اجماع قائم شده که تشهد جزئیت برای این نماز دارد. شک داریم این تشهد که در نماز اول ماه جزئیت دارد و نمازگزار فراموش کرد آیا جزء رکنی است لذا نمازش باطل است یا جزء رکنی نیست لذا نمازش صحیح است. اینجا وظیفه چیست؟ توضیح مطلب خواهد آمد.

[1] - جلسه 100 - مسلسل 218 - دوشنبه - 22/06/1400

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

در تنبیه اول در مباحث اقل و اکثر گفتیم بحث در این است اگر شک کردیم جزئی رکن است یا رکن نیست قاعده چگونه است؟ عرض شد که گاهی ادله مأموریه اطلاق دارد بدون دلیل جزء و شرط، اگر دلیل مأموریه اطلاق داشت «**اقم الصلاة**» و دلیل جزء که می‌گفت جلسه استراحت یا طمأنینه جزء نماز است اجماع بود که دلیل لبی بود و اطلاق نداشت، اطلاق دلیل مأموریه می‌گوید این جزء رکن نیست. «**اقم الصلاة**» چه جلسه استراحت را فراموش کنی یا نه، نتیجه می‌گیریم جلسه استراحت جزء نیست.

گاهی دلیل جزء دلیل لفظی بود و اطلاق داشت نتیجه این بود که «**تشهد فی الصلاة**» چه یادت باشد و چه فراموش کرده باشی، تشهد رکن است. اینها را جلسه قبل را عرض کردیم.

مرحله دوم بحث این بود که اگر دلیل مأموریه و دلیل جزء هیچ کدام اطلاق نداشتند یا دلیلشان لفظی نبود یا به هر جهت اجمال داشت، اینجا نوبت به اصول عملی می‌رسد. عرض کردیم باید به متعلق تکلیف توجه کرد. گاهی مأموریه و متعلق تکلیف، یک فرد است در یک زمان، به صورتی که اگر جزء یا شرطی فراموش شد دیگر آن مأموریه را با همه آن شرائط نمی‌توان تدارک کرد.

مثال: اجماع دلالت کرد که وقوف در عرفات از ظهر تا غروب جزء حج است، دلیل لفظی هم نداشتیم. زید فراموش کرد ساعت اول ظهر در عرفه باشد یک ساعت بعد فهمید که واجب بود از اول ظهر تا مغرب شرعی در عرفه باشد، فرض این است که قابل تدارک هم نیست و فرض این است که بدل هم ندارد. اینجا در حقیقت امر به مجموع و آن فرد واحد که امتثال نشد، شک داریم آیا امر جدیدی نسبت به مابقی حادث شده و وظیفه جدید نسبت به سایر اجزاء دارد؟ شک در تکلیف داریم. اصل برائت می‌گوید وظیفه جدید برای این فرد حادث نشده است در نتیجه آن جزء رکن بوده است و با رفتن آن جزء مأموریه از بین رفته است.

گاهی مأموریه ما فرد نیست بلکه یک طبیعت است که در ضمن افراد مختلف ممکن است محقق شود. مولا فرموده نماز ظهر بخوان، از ظهر تا مغرب، مأموریه یک طبیعت است طبیعت دارای افراد، ساعت 12 بخواند یا ساعت 1 یا ساعت 2 یا ساعت 5 بخواند. یک فرد از طبیعت را در این مدت باید اتیان کند. زید اول وقت نماز خواند بدون تشهد و تشهد را فراموش کرد و بعدا

یادش آمد که نماز بدون تشهد خوانده است، اگر تشهد رکن باشد واجب است اعاده کند و اگر رکن نباشد اعاده واجب نیست فرض این است که دلیل تشهد هم اطلاق ندارد.

اینجا آن تمهید و مقدمه اول بحث باید تطبیق شود. این فرد که نماز بدون تشهد خوانده است آیا نسبت به این شخص ناسی، نماز بدون تشهد امر داشته یا نه؟ شیخ انصاری می‌فرمود ممکن نیست برای شخص ناسی نسبت به بقیه اجزاء امر داشته باشد، اگر امر ممکن نباشد نتیجه این است که نماز بدون تشهد مأموره نبوده پس زید وظیفه‌اش را انجام نداده و باید دوباره نماز با تشهد بخواند. نتیجه این است که تشهد رکن خواهد بود. به خاطر اینکه که یقین دارد به تعلق تکلیف، شک در محصل غرض دارد بلکه اطمینان دارد غرض مولا را اتیان نکرده چون نماز بدون تشهد امر ندارد لذا باید اعاده کند.

اما اگر مانند محقق خراسانی، محقق نائینی، مرحوم امام و شیخنا الأستاد که حق هم همین است گفتیم که تکلیف ناسی به بقیه اجزاء غیر از جزء فراموش شده محال نیست معنایش این است که وقتی زید نماز بدون تشهد می‌خواند آن اعمال مأموره بود و امر به آنها وجود داشت، شک داریم آیا در حال نسیان امر به تشهد هم داشته یا نه؟ نسبت به غیر تشهد که جزء فراموش شده است یقیناً مأموره بوده پس اقل مأموره بود، شک داریم در حال نسیان تکلیف تعلق گرفته به تشهد یا نه؟ یقین به تعلق تکلیف به اقل داریم شک در تعلق تکلیف به اکثر در حال نسیان به تشهد داریم در مباحث قبل گفته‌ایم در اقل و اکثر ارتباطی قول حق این است که نسبت به جزء مشکوک برائت جاری می‌کنیم و می‌گوییم تعلق تکلیف در حال نسیان به تشهد نبوده است پس همان نماز بدون تشهد مأموره بوده است پس تشهد رکن نیست.

این تمام کلام در مرحله دوم که جریان اصول عملی است نسبت به شک در رکنیت یک جزء یا شرط.

دو نکته را اشاره می‌کنیم و تنبیه اول تمام می‌شود:

نکته اول: پاسخ به یک سؤال است.

سؤال: در تنبیه اول که شک داریم در حال نسیان تشهد جزء نماز است مانند حال ذکر که پس رکن است یا چنین نیست، اگر گفته شود این بحث‌ها جایی ندارد چون حدیث رفع داریم که یک فقره آن می‌گویند آنچه فراموش کرده‌اید رفع شده است. «النسیان» لذا این فقره در هر جا شک کردیم یک جزء رکن هست یا نه؟ به حکم حدیث رفع می‌گوییم در حال نسیان این جزء رکن نیست. آیا این مطلب صحیح است یا نه؟

به پاسخ به این سؤال فکر کنید ما در مباحث برائت مطرح کرده‌ایم.

نکته دوم: تفصیل محقق نائینی

اگر دلیل جزء یک دلیل لفظی بود و اطلاق داشت به اطلاق دلیل جزء تمسک می‌کنیم و می‌گوییم تشهد مثلاً رکن است و باید در نسیان و ذکر آورده شود.

محقق نائینی در فوائد الأصول ج 4، ص 218 به بعضی از محققان نسبت می‌دهند که آن محقق فرموده است دلیل جزء دو لسان دارد در یک صورت به اطلاق دلیل جزء می‌شود تمسک کرد و می‌گوییم تشهد جزء نماز است اگر مولا به این لسان بگوید به لسان حکم وضعی بگوید «**يجب التشهد في الصلاة**» می‌توان به اطلاقش تمسک کرد اما اگر لسان دلیل جزء حکم تکلیفی باشد نه حکم وضعی بگوید «**تشهد في الصلاة**» محقق نائینی می‌گویند بعضی از محققین فرموده است به اطلاق دلیل جزء در این صورت نمی‌توان تمسک کرد و نمی‌توان رکنیت جزء را ثابت کرد. [2]

به نظر ما این تفصیل هم درست نیست.

[2] - فوائد الاصول ؛ ج 4 ؛ ص 218: «و بالجملة: ظاهر كلام المستشكل و إن كان يعطي أن يكون المراد من التكليف المنتزع عنه الجزئية هو التكليفي النفسي، إلا أنه لا بد من توجيهه بإرادة التكليف الغيري المتعلق بأجزاء العبادة و شرائطها [1] فيكون مبنى الإشكال على اختصاص التكاليف الغيرية بالذاكر كاختصاص التكاليف النفسية به، فالجزئية المنتزعة من التكليف الغيري لا تعم حال النسيان، كما أن القدر المتيقن من الإجماع القائم على جزئية الشيء الفلاني هو اختصاص الجزئية بحال الذكر.

و كأن المستشكل في ما نحن فيه اقتبس كلامه من المحكي عن الوحيد البهبهاني- قدس سره- من التفصيل بين الأجزاء و الشرائط المستفادة من مثل قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» و «لا صلاة إلا بطهور» و بين الأجزاء و الشرائط المستفادة من الأوامر الغيرية، كالأمر بالركوع و الاستقبال.

ففي الأول: لا تختص الجزئية و الشرطية بصورة التمكن من الجزء و الشرط، بل تعم صورة العجز عنهما، و يلزمه سقوط التكليف بالصلاة عند العجز و عدم القدرة عليهما.

و في الثاني: تختص الجزئية و الشرطية بصورة التمكن منهما، و يلزمه سقوط خصوص التكليف المتعلق بالجزء أو الشرط الغير المتمكن منه، و لا يسقط التكليف ببقية الأجزاء المتمكن منها.

هذا، و قد حكي عن المحقق القمي رحمه الله التعدي في هذا التفصيل عن باب القدرة و العجز إلى باب العلم و الجهل، و قال باختصاص الشرطية المنتزعة من الأوامر الغيرية بصورة العلم بالموضوع تفصيلا و لا تعم حال الجهل به، بخلاف الشرطية المنتزعة من مثل قوله: «لا صلاة إلا بطهور» فأنها لا تختص بصورة العلم بموضوع الشرط، بل تعم حال الجهل به أيضا.

و كلام المستشكل فيما نحن فيه يعطي التعدي في هذا التفصيل عن باب القدرة و العجز و باب العلم و الجهل إلى باب الذكر و النسيان».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

گفتیم در پایان تنبیه اول به نکته کوتاهی اشاره می‌کنیم و بحث تنبیه اول تمام می‌شود.

گفتیم اگر شک کردیم در رکنیت یک جزء یا شرط، به اطلاق لفظی دلیل جزء تمسک می‌کنیم مولا فرموده «تَشْهَدُ فِي الصَّلَاةِ» و اطلاق دارد که چه ذاکر باشد چه ناسی، پس تشهد در حال نسیان هم جزء است پس رکن است. دیروز هم اشاره کردیم محقق نائینی از بعضی از محققان یک تفصیلی را نقل می‌کنند که این تفصیل قابل مناقشه است. این محقق فرموده است همه جا به اطلاق دلیل جزء نمی‌شود تمسک کرد به خاطر اینکه دلیل دال بر جزء به دو حالت بیان می‌شود:

گاهی این دلیل به لسان اخبار یا بیان حکم وضعی است می‌گوید «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ» اینجا اخبار است و اطلاق دارد که چه ذاکر باشد چه ناسی، یا فرض کنید می‌گوید «فَاتِحَةُ الْكِتَابِ جُزْءٌ لِلصَّلَاةِ».

گاهی بیان جزء به صیغه امر است که «أَسْجُدُ فِي الصَّلَاةِ»، «تَشْهَدُ فِي الصَّلَاةِ» این محقق گفته اگر لسان دلیل جزء لسان امر باشد اطلاق ندارد لسان تکلیف اطلاق ندارد زیرا امر مولا به صیغه انشاء برای ایجاد داعی است در نفس مکلف و در صورتی روا است که مکلف قدرت بر امتثال داشته باشد. اگر قدرت بر امتثال ندارد توجه تکلیف به او لغو است. این محقق می‌گوید کسی که ناسی است در حال نسیان توجه تکلیف به او معنا ندارد و غافل است لذا اگر لسان دلیل جزء به صیغه امر است که «تَشْهَدُ فِي الصَّلَاةِ» این اختصاص به ذاکر دارد و شامل ناسی نمی‌شود و این کلام اطلاق ندارد.

عرض می‌کنیم: این تفصیل صحیح نیست و اشکالاتی دارد اما فعلا فقط به این نکته اشاره می‌کنیم که در جای خودش ثابت شده اوامر متعلق به اجزاء و شرائط حکم تکلیفی مولوی نیستند بلکه ارشاد به جزئیت هستند مثلا اگر مولا بعد از «اقم الصلاة» در دلیل دیگر می‌گوید «**إِرْكَعْ فِي الصَّلَاةِ**» این امر یک امر وجوبی غیر از «**اقم الصلاة**» نیست و الا لازمه‌اش این است که یک واجب داریم که نماز باشد و یک واجبات دیگر داریم که واجب فی ضمن واجب هستند که رکوع و سجود باشد و احدی به این معنا ملتزم نیست. لذا محققان می‌گویند «**تشهد فی الصلاة**» یعنی «**التشهد جزء للصلاة**»، هر چند لسان در ظاهر امر است اما در واقع بیان جزئیت است لذا همه این اوامر لسانشان لسان إخبار است لذا حتی به قول این محقق اطلاق خواهد داشت.

نتیجه: اینکه ادله لفظی جزء اطلاق دارد چه در ظاهر به لسان إخبار باشد و چه به لسان إنشاء باشد.

نکته: ظاهر امر این است که **شیخنا الاستاد**[2] حفظه الله این اشکال را قبول دارند به این جهت که در بعضی از فتاوا ایشان که لسان جزء به صیغه امر بیان شده است در مورد نسیان، ایشان فتوا نمی‌دهند به وجوب اعاده بلکه احتیاط وجوبی دارند به لزوم اعاده، اگر اطلاق را قبول می‌کردند باید فتوا می‌دادند به وجوب اعاده، لذا ممکن است این تأمل و اشکالی که گفتیم را ایشان هم داشته باشند.

تنبیه اول که شک در رکنیت بود تمام شد، صور مسأله تبیین شد لذا اگر شک کردیم در رکنیت معیار اطلاق دلیل است و اگر دلیل لفظی نبود اصول عملی متبّع است.

تنبیه دوم: فی حکم زیاده الجزء فی المركبات الاعتباریه

در شریعت اسلام مرکبات اعتباری داریم یعنی اجزائی که از مقولات مختلف و متباین هستند و شارع به عنوان یک مرکب اعتباری در نظر می‌گیرد و مثلا می‌گوید نماز. بحث این است که اگر جزئی را انسان اضافه کرد مثلا یک جزء را دو بار انجام داد حکم زیادی (سهوی یا عمدی) جزء در مرکبات اعتباری چیست؟ بعد ارتباط این بحث با اقل و اکثر هم روشن می‌شود.

در این تنبیه چهار مطلب باید بررسی شود، دو مطلب در مورد موضوع زیاده است و تنقیح موضوع و دو مطلب هم در مورد حکم است.

عناوین مطالب چنین است:

مطلب اول: آیا فرض زیاده در مرکبات اعتباری ثبوتا قابل تصویر است یا نه؟

مطلب دوم: تحقق زیاده اثباتا در مرکبات اعتباری چگونه است؟

مطلب سوم: قاعده اصولی در این جا چیست؟

مطلب چهارم: بررسی بعضی از أدله خاص در زیاده در بعضی از مرکبات اعتباری.

مطلب اول: آیا زیادی در مرکبات اعتباری ثبوتا قابل تصویر است؟ ممکن است سؤال شود این که بحث ندارد، دو رکوع انجام دهد می‌شود زیاده در مرکب اعتباری. اما بعضی از محققان اشکالی مطرح کرده‌اند که اصلا تصویر زیاده در مرکبات اعتباری ممکن نیست و هر چه را شما فرض کنید نقیصه است و زیاده معنا ندارد.

توضیح مطلب ضمن یک مثال این است که فرض کنیم مکلف رکوع را در نماز دو بار انجام داد، شارع مقدس وقتی در این مرکب اعتباری رکوع را می‌خواست لحاظ کند لامحاله نسبت به زیاده رکوع وظیفه مکلف را مهمل نگذاشته زیرا مولای حکیمی که می‌خواهد تأثیر یک جزء را در مرکب اعتباری تصویر کند یا این مولا نسبت به رکوع دوم می‌بیند در تأثیر مضر است به

شرط لا لحاظش می‌کند یا می‌بیند این عمل دوم متقمم است و باید باشد مانند سجده دوم نسبت به سجده اول که بشرط شیء لحاظ می‌کند و یا می‌بیند که زیاده دخالتی ندارد در اصل غرض و عدمش هم دخیل نیست لا بشرط لحاظ می‌کند مانند زیاده ذکر در رکوع.

این مستشکل می‌گوید اگر جزء نسبت به اضافه شدن جزء دوم بشرط لا است معنایش این است که این جزء مشروط است به عدم التکرار، بشرط عدم التکرار حال اگر انسان رکوع را تکرار کرد، در حقیقت شرط جزء را انجام نداده و عمل را ناقص انجام داده و در حقیقت رکوع مشروط بود به عدم التکرار اما مکلف تکرار کرد یعنی رکوع را بدون شرطش انجام داد یعنی جزء را ناقص کرد پس زیاده معنا ندارد. لذا این محقق می‌گوید اصلاً زیاده الجزء ثبوتاً در مرکبات اعتباری نداریم بلکه آنچه شما می‌گویید زیاده نقص الجزء است.

پاسخ از این اشکال خواهد آمد.

[1] - جلسه 102 - مسلسل 220 - یکشنبه - 28/06/1400

[2] - حضرت آیه الله العظمی وحید خراسانی حفظه الله.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

در تنبیه دوم گفتیم چهار مطلب بررسی می‌شود. مطلب اول این بود که آیا ثبوتاً زیاده در مرکبات اعتباری قابل تصور است یا نه عنوان زیاده در مرکبات اعتباری غلط است و هر زیادی يرجع الی النقیصة؟

در پاسخ از این اشکال بعضی از محققان مانند صاحب انوار الاصول حفظه الله می‌فرمایند این بحث اصلاً ثمره ندارد، روشن است که بحث این است که اگر مأمور به تماماً انجام نشد وظیفه چیست؟ حال انجام نشدن تمام مأمور به تحت عنوان زیاده باشد که مشهور می‌گویند یا تحت عنوان نقیصه باشد که این محقق می‌گوید تفاوتی ندارد. بالأخره بحث روشن است که چیست [2].

عرض می‌کنیم این جواب قابل قبول نیست و چنانکه در مطلب سوم خواهد آمد خود این عنوان ثمره دارد اگر عنوان بحث، زیاده در مأمور به باشد در جریان اصول عملی ثمره دارد که خواهد آمد.

پاسخ دوم از این اشکال این است که چنانکه در موارد مختلف گفته شده است ملاک در تشخیص موضوع، دقت عقلی است یا نظر عرف است؟ بیان مطلب این است که موضوعی را که شارع در لسان دلیل اخذ می‌کند گاهی آن موضوع را خودش بازشناسی می‌کند و برای ما مشخص می‌کند. می‌گوید وطن این احکام را دارد و بعد وطن را هم توضیح می‌دهد یعنی چه که در این موارد بحثی نیست.

اما گاهی شارع حکمی را بر موضوعی مترتب می‌کند و محدوده را هم مشخص نمی‌کند، آیا شناخت این موضوع منوط به دقت عقلی است یا نه شناختش موکول به نظر عرف است؟ فقهاء با استفاده از روایات می‌گویند تشخیص موضوع تابع نظر عرف است نه دقت عقلی، چنانکه احکام ملقاة به عرف است مخاطب به خطاب عرف هستند تشخیص موضوع هم به نظر آنها است. دو مثال:

مثال اول: شارع مقدس برای آب احکامی ذکر کرده است، یک موضوع دیگر هم داریم به اسم بخار، به دقت عقلی بخار همان آب است و لاغیر، لکن فقها می‌گویند چون به نظر عرف آب و بخار مغایر هستند نمی‌توان احکام این دو را بر دیگری جاری کرد.

مثال دوم: قطرهٔ خونی بر لباس افتاده و لباس شسته شده اما رنگ خون باقی است، عرف می‌گویند این رنگ جسمیت ندارد لذا خون نیست پس نجس نیست، برهان فلسفی می‌گوید هر جا رنگ باشد رنگ بدون ماده وجود ندارد لذا به دقت عقلی این رنگ جوهر و خون است پس نجس است.

اشکال ما این است که این تحلیل که مستدل ارائه داد و نتیجه گرفت «*كُلُّ زِيَادَةٍ فِي الصَّلَاةِ يَرْجِعُ إِلَى النَّقِصَةِ*» در حقیقت تشخیص موضوع است به دقت عقلی و به برهان نظری لکن موضوعات موکول به نظر عرف است، عرف می‌گوید مأموریه‌ای داریم مانند نماز که اجزاء خاصی دارد رکوع یک بار انجام می‌شود در هر رکعت اگر دو بار انجام دادی عرف می‌گوید زیاد کردی. لذا در روایات معتبر هم همین تعبیر آمده که «*مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ فَعَلَيْهِ الْإِعَادَةُ*» [3] که بعد بحث می‌کنند که نسبت بین حدیث من زاد با حدیث لاتعداد چیست؟ حضرت علیه السلام در این روایت به اضافه کردن جزء به نماز اطلاق زیاد کرده است و الا اگر آن دقت عقلی معتبر بود امام علیه السلام باید می‌فرمودند «*مَنْ نَقَصَ فِي صَلَاتِهِ شَيْئًا*» و بعد نقص را توضیح می‌دادند که تکرار رکوع نقص است و بعد توضیح می‌دادند.

پس عنوان زیاد در تنبیه دوم عنوان صحیحی است و زیادهٔ ثبوتاً در مرکبات اعتباری قابل تصویر می‌باشد.

مطلب دوم: تحقق زیاد در مرکبات اعتباری اثباتاً دو شرط دارد:

شرط اول: عملی که اضافه شده به مأموریه باید از سنخ اجزاء مأموریه و مماثل آنها باشد تا اصطلاحاً بگوییم زیاد، مثلاً در نماز رکوع را اضافه کند صدق می‌کند زیاد که عمل مسانخ اجزاء است یا قرائت را اضافه کند. اما اگر عملی که اضافه می‌شود از سنخ اجزاء نباشد مثل اینکه معتقد است تکتف جزء نماز است در نماز متکثف است، اینجا در اصطلاح علما نمی‌گویند جزئی را در نماز اضافه کرده بلکه گفته می‌شود «*هَلْ هَذَا الْعَمَلُ مَانِعٌ عَنِ الصَّلَاةِ أَمْ لَا؟*» آیا قهقهه مانع است یا نه؟

شرط دوم: در صدق زیاد تکرار جزء در مرکبات اعتباری باید به قصد جزئیت باشد تا زیاد اصطلاحی صدق کند.

توضیح مطلب: در مرکبات حقیقی زیاد صدق می‌کند هر چند بدون قصد جزئیت، صاحب ساختمان به بنا می‌گوید برای این اتاق یک پنجره بگذار اما بنا دو پنجره می‌گذارد، چه قصد جزئیت داشته باشد یا نداشته باشد، هر کسی نگاه کند می‌گوید اضافه کرده است، لکن در مرکبات اعتباری که مقولات متفاوتی است و در ظاهر ارتباطی به هم ندارند، مولا اعتبار کرده اینها را مرتبط با یکدیگر لذا ما هم تعبداً ارتباط این مقولات را با یکدیگر قبول کرده‌ایم، اینجا قصد جزئیت در عنوان زیاد تأثیر دارد چنانکه قصد جزئیت در اصل جزء هم تأثیر دارد به خلاف مرکبات حقیقی، لذا اگر رکوع را بدون قصد جزئیت انجام دهد نماز صحیح نیست. تکبیرة الإحرام بدون قصد جزئیت بگوید صحیح نیست. زیاد هم چنین است که اگر کسی تشهد دوم یا جلسه استراحت را به قصد جزئیت اتیان کرد علما می‌گویند زیاد در جزء واقع شده لکن اگر کسی در حال قیام خسته شد و برای رفع خستگی نشست نمی‌گویند جلسه استراحت اضافه کرد بلکه می‌گویند این فرد خسته شده بین نماز نشسته آیا نمازش صحیح است یا نه؟

پس در صدق عنوان زیاد دو شرط لازم است شرط اول اینکه ما زاد مسانخ با اجزاء باشد و الا تعبیر به مانع می‌شود. شرط دوم این است که قصد جزئیت باشد و الا عنوان زیاد نیست.

یک استثناء دارد به نص خاص که مکلفی سور عزائم را در نماز خوانده است و به سجده رفته با اینکه قصد جزئیت این سجده برای نماز نیست چون سوره عظیمه خوانده به سجده رفته نه به قصد اضافه کردن در نماز مع ذلک در روایات به این سجده زیاد اطلاق شده است.

مطلب سوم: که در این تنبیه مهم است این است که قاعدهٔ اولی در زیاد در مرکبات اعتباری چیست؟

[1] - جلسه 6 - مسلسل 221 - دوشنبه - 29/06/1400

[2] - انوار الأصول ؛ ج 3 ؛ ص 166: «الثاني: قد يستشكل في أصل تصوير الزيادة في الأجزاء حقيقة فيقال: أساساً لا تتصور الزيادة في الاجزاء لأنها إما أخذت في عنوان المأمور به بشرط لا فترجع الزيادة حينئذ إلى النقصان، و قد اجيب عنه بوجوه أحسنها: أن الزيادة و إن ترجع إلى النقيصة بالدقة العقلية لكنه لا إشكال في صدقها عند العرف، و المقصود في المقام إنما هو البحث في إيجاب الزيادة العرفية بطلان المأمور به و عدمه. و إن شئت قلت: إن الحكم في ما نحن فيه لا يدور مدار التسمية و صدق عنوان الزيادة أو النقيصة، بل البحث في أن ما أتى به زائداً على الاجزاء هل يوجب الفساد أو لا، سواء صدق عليه اسم الزيادة أو لا».

[3] - الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج 3، ص: 355: «5- الحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ غَامِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارٍ عَنْ قَصَّالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ فَعَلَيْهِ الْإِعَادَةُ».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام در تنبيهات اقل و اکثر ارتباطی در تنبيه دوم بود در مورد زیاده در مرکبات اعتباری که گفتیم ثمره فقهی فراوان هم دارد. دو مطلب را اشاره کردیم، آیا زیاده در مرکبات اعتباری ثبوتاً فرض دارد یا نه؟ که بحثش گذشت، مطلب دوم: زیاده اثباتاً در مرکبات اعتباری چگونه محقق می شود؟ که بحث کردیم.

مطلب سوم: قاعدة کلی در زیاده در مرکبات اعتباری چیست؟

صرف نظر از ادله خاص در موارد خاص قاعدة کلی در زیاده در مرکبات اعتباری چیست؟ مثلاً فرض کنید در نماز زید به جای یک تشهد دو تا تشهد خواند، به جای یک رکوع دو رکوع در یک رکعت انجام داد، آیا قاعدة اولی اقتضا می کند این عمل با این زیاده باطل باشد یا عمل صحیح است؟

مرکب اعتباری هم گاهی توصلی است و گاهی تعبدی است، زیادی انجام شده گاهی عمدی است و گاهی سهوی است، این اقسام شاید در قاعدة اولی تفاوت نداشته باشد، مگر یک استثنا که بعداً ذکر می کنیم. حال قاعدة اولی چیست؟

اول ما باید مراجعه کنیم به دلیل آن جزئی که در عمل زیادش کردیم، گاهی دلیل آن جزء به شرط لای از زیاده است، دلیل می گوید در هر رکعت یک رکوع لا غیر، اینجا وظیفه روشن است و قاعدة اولی هم روشن است، اینجا اگر تکرار شد، شما شرط عمل را نیاورده اید، شرط بدون رکوع بدون زیادی بود، شرط عمل را نیاورید گویا مشروط را نیاورده اید نماز باطل است، چون دلیل جزء به شرط لای از زیاده است.

گاهی دلیل جزء نسبت به زیاده لای بشرط است، مثل بعضی از اذکار نماز، مولا می گوید اصل این ذکر در نماز باید آورده شود، لای بشرط از زیاده، یکبار گفتی، یا چند بار تکرار کردی اشکال ندارد مثل ذکر رکوع یا سجود، در موردی که دلیل جزء بگوید این جزء لای بشرط است، وظیفه روشن است و عمل صحیح است.

مهم آنجاست که دلیل جزء اجمال دارد، مولا گفته «تشهد فی الصلاة» تشهد واجب است، اما آیا بشرط لای از زیاده است، تا عمل با زیاده باطل باشد، یا لای بشرط است، تا زیاده به عمل ضرر نرزد؟ نمی دانیم، اگر دلیل جزء نسبت به این مسأله اجمال داشت، وظیفه چیست؟

اینجا دو نظریه است، یک نظریه می‌گوید به اصول عملی مراجعه می‌کنیم و نتیجه اصل عملی این می‌شود که زیاده مضر نیست، در مثال ما نماز با دو تشهد درست است، آقایان می‌گویند مورد از مصادیق اقل و اکثر ارتباطی است، در حقیقت چنین است که زید وقتی تشهد دوم را در نماز زیاد کرده است چه عمدا چه سهوا، الان شک دارد آیا تشهد مشروط است به عدم زیاده یا این شرط وجود ندارد؟ یقین به اقل دارد که تشهد جزء نماز است، شک دارد آیا این جزء مقید به عدم زیاده است، دوباره نخواند یا این قید را ندارد، اقل و اکثر می‌شود و ما در مباحث سابق اثبات کردیم در اقل و اکثر ارتباطی هم برائت عقلی جاری است و هم برائت نقلی، نسبت به قید عدم زیاده اصل برائت از این قید جاری می‌کند پس جزء مقید به عدم زیاده نیست لذا زیاده اشکال ندارد و نمازش درست است.

یک مورد استثناست، یعنی در یک مورد است که قاعده کلی تغییر می‌کند و نتیجه می‌گیریم زیادی مبطل است. آن یک مورد در واجبات تعبدی است در بعضی از موارد شک.

توضیح مطلب: می‌دانید در واجبات تعبدی، هویت واجب تعبدی اتیان عمل به قصد قربت، قصد عبودیت و قصد امر مولا است، چون مولا گفته من این کار را انجام می‌دهم، زیادی جزء در واجبات تعبدی دو صورت پیدا می‌کند، در یک صورتش زیادی جزء مشکل ندارد و طبق قاعده اولی است ولی در یک صورت زیادی جزء مبطل می‌شود.

صورت اول: زیادی جزء مبطل نیست، زید عقیده دارد و فکر کرده که واقعا و شرعا وظیفه او در نزد شارع دو تا تشهد است، اینگونه فکر کرده، اشتباه کرده است، در این حالت نماز را با قصد امر مولا انجام می‌دهد، او اطمینان دارد که مولا دستور داده نماز را با دو تشهد بخوان، نماز را با دو تشهد می‌خواند، تشهد دوم را که خوانده است از جهت عمل محذوری ندارد، ما شک داریم آیا تشهد قید عدم زیاده داشت یا نداشت؟ بشرط لا از زیاده بود یا نه؟ نمی‌دانیم اقل و اکثر ارتباطی است برائت جاری می‌کنیم. می‌گوییم زیاده اشکال ندارد. نسبت به قصد امر هم هیچ تشریعی اینجا انجام نشده است، قصد امر مولا را دارد فقط اشتباه در تطبیق دارد، فکر می‌کند امر مولا دو تشهد است پس تشریع هم نکرده است، لذا اینجا اصل برائت در اقل و اکثر ارتباطی می‌گوید زیادی این جزء اشکال ندارد و تشریع هم واقع نشده است، اشتباه در تطبیق تشریع نیست، لذا عملش درست است.

صورت دوم: می‌داند مولا یک تشهد را در نماز بیشتر واجب نکرده است، در رکعت آخر یک تشهد است، ولی تشریع می‌کند و خودش را به جای مولا می‌گذارد و می‌گوید من می‌گویم تشهد دوم بیشتر حضور قلب می‌آورد و جزء نماز است و تشهد دوم را به قصد جزئیت خود ساخته اتیان می‌کند. اینجا نمی‌توانید بگویید اقل و اکثر ارتباطی است، شک داریم در نزد مولا بشرط لا از زیاده است یا نه، اینجا تشریع می‌کند، می‌گوید چیزی را که مولا جزء قرار نداده، یا من شک دارم مضر است یا نه، من می‌گویم مضر نیست و می‌گویم جزء است، اینجا اتیان این عمل مصداق تشریع است لذا نماز باطل است، «**ادخال ما لیس من الدین فی الدین**» است، پس یک مورد داریم در واجبات تعبدی که قاعده اولی صحت عمل با زیادی نیست بلکه بطلان عمل است.

اینجا یکی از اعلام تلامذه **محقق خوئی** قدس الله روحهما الزکیه در کتاب **منتقى الاصول** ج 5 ص 277 ادعا می‌کنند در همین صورت اخیر که اتیان عمل به قصد تشریع بوده است ایشان ادعا می‌کنند باز هم این عمل خارجی باطل نیست هر چند مکلف فعل حرامی انجام داده است، ولی این فعل خارجی باطل نیست و درست است. [2]

این نگاه ایشان هم از جهت عقائد و هم در فقه آثار مهمی دارد لذا ما ابتدا بیان ایشان را بر صحت عمل در این صورت توضیح می‌دهیم و بعد وارد نقد و بررسی خواهیم شد.

دوستان کلام ایشان را مطالعه کنند تا بررسی کنیم.

[2] - منتقى الأصول، ج 5، ص: 277: «الثالثة: قد أشرنا أخيراً إلى حديث حرمة التشريع و سرايته إلى العبادة، و لا بأس بتفصيل القول فيه شيئاً ما. فنقول: ان التشريع كما يفسر، هو إدخال ما ليس في الدين في الدين. و من الواضح انه بهذا المفهوم يكون فعلاً من أفعال النفس لا يرتبط بالفعل الخارجي المجعول له الحكم و لا ينطبق عليه. فمفهوم التشريع أو مفهوم إدخال ما ليس في الدين في الدين و نحو ذلك، ليس مما ينطبق على الأفعال الخارجية، بل هو يساوق مفهوم جعل القانون و سن الشريعة، و هو يتمحض في إنشاء الأحكام و لا ينطبق على متعلقاتها.

و لكنه بهذا المفهوم لم يرد في لسان دليل شرعي، بل ورد في الأدلة حرمة البدعة و الافتراء و القضاء بغير العلم . و لا يخفى ان هذه المفاهيم أيضاً ليست منطبقة على الخارجيات، إذ الابتداع في الدين يساوق التشريع، و البناء على ثبوت حكم شرعاً لا ثبوت له واقعاً، و هكذا القضاء بغير علم فانه الحكم بشيء بغير علم، و اما الافتراء فهو راجع إلى الكذب و هو أجنبي عن الفعل المشرع فيه.

إلا ان التشريع- كما قيل- من المحرمات العقلائية بلحاظ انه تصرف في سلطان المولى، فلا بد من ملاحظة ما عليه بناء العقلاء و الارتكاز العرفي من ان المحرم هو فعل النفس و ما يساوق مفهوم التشريع خاصة، أو ان الحرمة تسري إلى الفعل الخارجي المأتي به بعنوان موافقة أمر المولى؟ و لا يمكننا الجزم بالثاني، و القدر المتيقن هو الأول. و عليه فلا دليل على قبح الفعل الذي يشرع فيه، فلا تسري حرمة التشريع إلى العمل الخارجي، فلا يلزم من حرمة بطلان العمل. فتدبر».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عرض شد که قاعدهٔ اولی در زیاده در مرکبات اعتباری این است که زیاده باطل نیست با توضیحاتی که دیروز عرض شد مگر در یک صورت که واجب تعبدی باشد، عمل به قصد تشريع انجام شود، یعنی می‌داند تشهد دوم جزء نماز نیست می‌گوید من می‌گویم این تشهد جزء نماز است و تشهد دوم را انجام می‌دهد ما عرض کردیم طبق قاعده این عمل تشريع است و باطل است.

اشاره کردیم که صاحب **منتقى الاصول** در ج 5 ص 277 ادعا می‌کند حتی در صورت تشريع هم این زیاده مبطل نمی‌باشد و می‌توانیم بگوییم عمل صحیح است.

بیان ایشان حاوی چهار نکته است:

نکتهٔ اول: می‌فرمایند ما قبول داریم تشريع حرام است و معنای تشريع هم یعنی «**ادخال ما ليس من الدين في الدين**».

نکتهٔ دوم: ایشان می‌فرمایند کلمهٔ تشريع در روایات و لسان ادلهٔ شرعی وارد نشده است، آنچه وارد شده و گفته شده حرام است، بدعت است، افتراء علی الله است، کذب علی الله است، قضاء بغير علم است.

نکتهٔ سوم: ایشان می‌فرمایند در تمام این مفاهیم یک معنا اخذ شده و آن معنا این است که بدعت و کذب علی الله و افتراء علی الله و تشريع و همهٔ اینها به معنای جعل قانون در برابر خداوند است، حکمی انشاء کند با عدم ثبوتش در واقع، قانونگذاری کند و ضرب قانون کند در مقابل خداوند، در مفهوم تشريع و بدعت و افتراء علی الله این معنا اخذ شده است. لذا آنچه به عنوان حرام گفته شده است، او فعل نفس است او قانونگذاری که می‌کند همانی که اعلام می‌کند تشهد دوم هم واجب است

این بدعت و تشریع است، و این بدعت و تشریع به عمل خارجی ارتباط ندارد، لذا بدعت و تشریع آن نظریه پردازی در مقابل خداوند است، جعل قانون در مقابل خداوند است، آن تشهد دوم که مطابق آن نظریه پردازی انجام می‌شود معلوم نیست بر آن تشریع و بدعت صدق کند.

نکته چهارم: می‌فرمایند چون مفهوم تشریع در لسان ادله نیامده لذا تشریع از محرمات عقلانی است. یعنی عقلاء می‌گویند تصرف در حیطة سلطنت مولا درست نیست، قانونگذاری حیطة سلطنت مولاست بدون اذن و اجازه مولا قانونگذاری قبیح است، پس به تعبیر ایشان دلیل بر حرمت تشریع، بنای عقلاء و ارتکاز عرفی است، وقتی دلیل بنای عقلاء بود، دلیل لبی است و دلیل لبی قدر متیقن دارد، قدر متیقن از قبیح در نزد عقلاء همان فعل نفس و جعل قانون و قانونگذاری است، اما اینکه این قبح به فعل خارجی هم سرایت کند و او هم قبیح بشود و عملاً نماز با تشهد دوم باطل باشد، معلوم نیست بنای عقلاء شامل این فعل خارجی شود. نتیجه این می‌شود ایشان می‌فرمایند تشریع که فعل نفس است، آن قانونگذاری در نزد عقلاء کار حرامی است، دلیلی بر قبح و بطلان این فعل خارجی نداریم چون بنای عقلاء قدر متیقن دارد، فرض این است که دلیل لفظی بر حرمت تشریع نداریم تا به اطلاق آن تمسک کنیم و بگوییم فعل تشریعی هم مثلاً حرام است، لذا بر این فعل خارجی معلوم نیست تشریع صدق کند، بنابراین این نماز با تشهد دوم هر چند او قصد تشریع کرده باطل نیست بلکه آن قانونگذاری در مقابل خداوند کار حرامی است.

این نظریه را اگر در فقه این محقق ملتزم شود آثار عجیبی دارد حتی در عقائد هم آثاری عجیبی دارد. عرض می‌کنیم این بیان ایشان به هیچ وجه قابل قبول نیست.

ایشان اولاً تصریح کردند به نکته‌ای که ما در این حد قبول داریم که کلمه تشریع در لسان ادله نیامده، آنچه آمده است بدعت و افتراء علی الله است و همه این عناوین معنایش «ادخال ما لیس من الدین فی الدین» است، تا اینجا ما قبول داریم ولی اینکه ادعا کردید بر عمل خارجی بدعت و تشریع صدق نمی‌کند و بدعت و تشریع فقط به آن فعل نفس گفته می‌شود (قانونگذاری در مقابل خداوند)، این به هیچ وجه قابل قبول نیست.

قسمتی از عبارت ایشان این است «لا یخفی ان هذه المفاهیم ایضا لیست منطبقه علی الخارجیات، إذ الابتداع فی الدین یساق التشریع»،

ما به ایشان عرض می‌کنیم ای کاش روایات را در ابواب مختلف مراجعه می‌کردید و می‌دیدید که بدون شبهه در لسان اهل بیت علیهم السلام بدعت بر عمل خارجی هم که بدون امر مولا باشد، صدق می‌کند به قصد دخالت دین، بر این عمل بدعت صدق می‌کند، شما ببینید «و عن أبي عبد الله جعفر بن محمد ص أنه قال صوم شهر رمضان فريضة و الفیاض فی جماعه فی لیله بدعة» [2] این مگر فعل خارجی نیست خواندن نماز تراویح بدعت است، امیرمؤمنان علیه السلام منبر رفتند «6773- 2 دعائم الإسلام، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد ع أنه قال صعد المنبر فحمد الله و أثنى عليه ثم قال أئها الناس لا تصلوا النافلة لیلاً فی شهر رمضان و لا غیره فی جماعه فإن الذي صنعتم بدعة..» [3] نافله رمضان و غیر رمضان را با جماعت نخوانید، این نافله به جماعت خواندن بدعت است.

«و فی کتاب آخر لمحمد بن عبد الله الجفیری إلى صاحب الزمان ع من جواب مسائله التي سألها عنها فی سنة سبع و ثلاثمائة و سأل عن سجدة الشکر بعد الفریضة فإن بغض أصحابنا ذکر أنها بدعة فهل يجوز أن یسجدھا الرجل بعد الفریضة؟ و إن جاز ففي صلاة المغرب هی بعد الفریضة أو بعد الأزیع رکعات النافله؟ فأجاب ع سجدة الشکر من الزم السنن و أوجبها و لم یقل إن هذه السجدة بدعة إلا من أراد أن یحدث بدعة فی دین الله» [4] بر این عمل خارجی در بیان امام علیه السلام اطلاق بدعت شده است.

«وَمِنْهُ عَنِ خَالِدِ بْنِ الْمُخْتَارِ قَالَ سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ ع يَقُولُ مَا لَهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ عَمَدُوا إِلَى أَكْثَرِ آيَةٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ - فَرَعَمُوا أَنَّهَا بَدْعَةٌ إِذَا أَظْهَرُوهَا وَ هِيَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ -» [5].

پس اینکه ایشان ادعا می‌کنند بدعت و تشریع و امثال این عناوین فقط بر فعل نفس صدق می‌کند و بر فعل خارجی بدعت صدق نمی‌کند، این حرف عجیبی است و قطعاً این فعل خارجی مصداق بدعت است.

لذا مثل علامه مجلسی که همه سلولهای بدنش روایات اهل بیت علیهم السلام است در *مرآة العقول* ج 1 ص 193 در تعریف بدعت می‌فرمایند «فإنها إنما تطلق في الشرع على قول أو فعل أو رأي، قرر في الدين، و لم يرد فيه من الشارع شيء لا خصوصاً و لا عموماً» [6] آن فعل یا قول یا رأیی که می‌گوید جزء دین است ولی هیچ نص خصوصی و عمومی بر آن نیست این بدعت می‌شود. بر این فعل خارجی بدعت صدق می‌کند.

ثانیاً: به این محقق عرض می‌کنیم از طرفی شما ادعا کردید تشریع در لسان ادله شرعی نیامده، پس قباحت به حکم بنای عقلاست و بنای عقلاء قطعاً شامل فعل نمی‌شود فقط آن نظریه پردازی است. از طرف دیگر ایشان گفتند درست است مفهوم تشریع نیامده است ولی مفهوم مساوی دارد مثل بدعت، به اطلاق بدعت که در ادله لفظی آمده به اطلاقش تمسک کنید، پس شما دلیل لفظی دارید بر اینکه فعلی را که جزء دین نیست شما در دین وارد کنید این بدعت است چرا به سراغ بنای عقلاء و قدر متیقن در بنای عقلاء رفتید؟ بنابراین واقعاً لاینقضی تعجبی از این محقق که چگونه این مطلب را با آثاری عجیبی که در فقه و عقائد دارد فرموده‌اند؟

تا اینجا نظریه اول این شد که در شک در زیاده برائت جاری می‌کنیم چون مصداق اقل و اکثر ارتباطی است الا در یک مورد که واجبات تعبدی که زیادی به قصد تشریع باشد که عمل مبطل است.

نظریه دوم است که در زیادی در واجبات تعبدی عمل باطل است و باید احتیاط کرد که خواهد آمد.

[1] - جلسه 8 - مسلسل 223 - سه شنبه - 20/07/1400

[2] - دعائم الإسلام؛ ج 1، ص: 213.

[3] - مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج 6، ص: 217.

[4] - الاحتجاج؛ ج 2، ص: 485 به بعد.

[5] - بحار الأنوار؛ ج 82، ص: 21.

[6] - *مرآة العقول* في شرح أخبار آل الرسول؛ ج 1، ص: 193: «قوله عليه السلام كل بدعة ضلالة: يدل على أن قسمة بعض أصحابنا البدعة إلى أقسام خمسة تبعاً للعامة باطل، فإنها إنما تطلق في الشرع على قول أو فعل أو رأي، قرر في الدين، و لم يرد فيه من الشارع شيء لا خصوصاً و لا عموماً، و مثل هذا لا يكون إلا حراماً أو افتراء على الله و رسوله».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام در تنبیه دوم در اقل و اکثر ارتباطی در زیاده در مرکبات اعتباری بود. سه مطلب بحث شد و به اینجا رسیدیم که آیا زیاده در مرکبات اعتباری مبطل عمل است یا نه؟ نماز خوانده با دو رکوع یا با دو تشهد. عرض شد گاهی دلیل جزء را که مراجعه می‌کنیم بشرط لای از زیاده است مثل رکوع، این مسلم عمل با زیاده باطل است، گاهی دلیل جزء لا بشرط از زیاده است مثل ذکر، که معلوم است زیاده مبطل نیست، گفتیم اگر دلیل اجمال داشت، می‌گوید «*تشهد فی الصلاة*» اینجا وظیفه چیست؟

گفتیم دو نظریه است، نظریه اول این بود که زیاده مبطل نیست وجهش این است که اقل و اکثر ارتباطی است نسبت به قید عدم زیاده برائت جاری می‌کنیم مگر یک مورد که زیاده به قصد تشریع باشد که عمل باطل است. این نظریه اول بود که ما هم همین نظریه را قبول کردیم.

نظریه دوم: جمعی از اعلام می‌فرمایند در زیادی در مرکبات اعتباری باید احتیاط کرد و عمل باطل است و دوباره مرکب اعتباری را انجام داد. دو بیان برای این نگاه مطرح شده است:

بیان اول: می‌گویند زیادی در مرکب اعتباری تغییر هیئت موظف به است، و تغییر هیئت موظف به صحیح نیست و مجزی نیست. لذا اعاده واجب است.

عرض می‌کنیم که این بیان آقایان اجمال دارد و در آن دو احتمال است:

احتمال اول: گفته شود زیاده، تغییر هیئت موظف به است شرعا، یعنی تشخیص داده شده هیئت شرعی این عمل با یک تشهد است، شما دو تشهد آوردید، هیئت موظف به را شما تغییر دادید و این مجزی نیست. اگر مقصود این است سؤال ما این است که هیئت موظف به را شرعا باید از دلیل جزء استفاده کنیم، اگر دلیل جزء به شرط لا است بله الان شما دو تشهد خواندید هیئت موظف به را تغییر دادید عمل هم باطل است ما هم قبول داریم. ولی فرض این است که دلیل جزء اجمال دارد پس در حقیقت هیئت موظف به شرعی را نمی‌دانیم، چگونه هیئت موظف به شرعی را تغییر دادیم؟

احتمال دوم: اگر مقصود شما هیئت موظف به عرفی است و عرفا می‌بینیم مردم نماز با یک تشهد می‌خوانند و من نماز با دو تشهد خواندم لذا تغییر هیئت موظف به عرفی است، به چه دلیل تغییر هیئت موظف به عرفی مشکل داشته باشد؟ (هیئت موظف به عرفی این است که هنوز دستهایش برای قنوت بالا نرفته سریع میاد پایین ولی یکی هم از علما در قنوت نماز دعای ابوحمزه ثمالی می‌خواند) تغییر هیئت موظف به عرفی که مشکل ندارد. لذا تغییر هیئت موظف به عرفی هم دلیل نداریم سبب بطلان مرکب اعتباری شود لذا بیان اول آقایان بر بطلان عمل و لزوم احتیاط در زیاده در مرکبات اعتباری قابل قبول نیست.

بیان دوم: یکی از محققین از اعلام در کتاب **انوار الاصول** ص 191 ایشان هم می‌فرمایند در زیادی عمدی در مرکبات حقیقی قاعده این است که زیاده مبطل است و عمل باید اعاده شود. خلاصه دلیلشان این است که می‌فرمایند از طرفی در مرکبات حقیقی عرفی مسلم زیاده مبطل هیئت مرکب است مثلا پزشک یک معجونی را دستور می‌دهد که مخلوط از چند محصول است، ایشان می‌فرمایند در مرکبات حقیقی اگر کسی جزء را زیاد کند مسلم مبطل آن هیئت مرکب حقیقی است.

گفته پنج سی سی آب ولی این یک لیتر آب اضافه کرده است، لذا در مرکبات حقیقی عرفی زیادی جزء سبب می‌شود آن مرکب از تأثیر خودش بیافتد و مسلم تعدی از دستورات موالی عرفی در مرکبات حقیقی جایز نیست.

از طرف دیگر این بناء عقلاء هر چند با عدم الردع مورد امضای شارع قرار گرفته است، پس شارع این بناء را امضا کرده است، وقتی شارع مقدس این بناء عقلاء را هر چند با عدم الردع امضا کرده است اگر در مرکبات اعتباری شرعی هم جزئی اضافه شود این تعدی از حدود مولا صحیح نیست و موجب بطلان عمل می‌شود. بعد ایشان اضافه می‌کنند و می‌فرمایند کسانی که قائلند زیادی در مرکبات اعتباری مشکلی ندارد دلیلشان یا برائت عقلی است و یا برائت نقلی، ما اقامه دلیل اماره داشتیم سیره عقلای ممضات، سیره عقلای ممضات که یک اماره شرعی است می‌گوید زیادی در مرکبات اعتباری مضر است وقتی سیره عقلای داشتیم نه نوبت به قاعده قبح عقاب بلایان می‌رسد و نه نوبت به «رفع ما لا یعلمون» می‌رسد لذا در شک در زیادی در مرکبات اعتباری احتیاط واجب است و زیاده مبطل است. [2]

این دلیل به هیچ وجه قابل قبول نیست، شما تأمل کنید ما هم بعدا توضیح خواهیم داد.

اولا: اصل ثبوت سیره عقلا که زیاده مطلقا باطل است، این اول کلام است ممکن است در مواردی مثل مناسبت حکم و موضوع و یا قرینه حالیه دلیل بگوید زیادی مبطل است ولی در همه زیادات این سیره نیست که زیادی مبطل است.

ثانیا: مگر شارع در امور تکوینی هم دخالت می‌کند که عدم الردع شارع باعث یک سیره ممضات باشد. مرکبات حقیقی را عرف مواردی دارد ولی سکوت شارع باعث امضای شارع نمی‌شود اصلا مرکبات اعتباری ربطی به شارع ندارد.

نتیجه: تا اینجا در زیاده در مرکبات اعتباری اگر دلیل داشتیم دلیل جزء که زیاده مبطل است و به شرط لا است، می‌گوییم زیاده مبطل است یا دلیل داشتیم لا بشرط است می‌گوییم زیاده مبطل نیست. ولی هر جا دلیل نداشتیم و نوبت به اصول عملی رسید و دلیل جزء اجمال داشت اصول عملی می‌گوید شک داریم آیا این جزء بشرط عدم زیادی است یا نه؟ اقل و اکثر ارتباطی است به نظر ما هم برائت عقلی و هم برائت نقلی جاری می‌شود.

مطلب چهارم: یک استثناء است برای این قاعده اولی، در باب صلاة و در باب طواف ما دلیل خاص داریم که زیاده مبطل است لذا از قاعده اولی دست برمی‌داریم. بحث از این مطلب چهارم بحث فقهی است ولی بما اینکه جمع زیادی از اصولیین اینجا به مناسبت اشاره می‌کنند ما بسیار مختصر این نگاه به زیاده را در باب صلاة اشاره می‌کنیم و این تنبیه تمام می‌شود.

در باب صلاة سه دلیل داریم که کیفیت جمع بین این سه دلیل ما را به این نتیجه می‌رساند که زیاده مبطل است.

طائفه اول: حدیث من زاد، حدیث سند معتبر است «*الْحَسَنِ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ غَامِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارٍ عَنْ فَصَّالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ فَعَلَيْهِ الْإِعَادَةُ*». [3] این اطلاق دارد چه زیادی عمدی و چه زیادی سهوی.

طائفه دوم: روایتی است که تصریح می‌کند زیادی سهوی هم مبطل است. صحیح زراره «*عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ وَبَكْرِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا اسْتَيْقَنَ أَنَّ زَادَ فِي صَلَاتِهِ الْمَكْتُوبَةَ - لَمْ يَغْتَدِّ بِهَا وَاسْتَقْبَلَ صَلَاتَهُ اسْتِقْبَالًا إِذَا كَانَ قَدْ اسْتَيْقَنَ يَقِينًا*». [4] وقتی یقین پیدا کرد که زیاد کرده در نمازش چیزی را، به نماز قبلی اعتنا نکند و دوباره نماز را اعاده کند، بعدا یقین پیدا کند یعنی از اول یقین نداشت.

طائفه سوم: حدیث لا تعاد است سند به نقل شیخ صدوق معتبر است و به نقل شیخ طوسی مشکل سندی دارد و به نقل شیخ کلینی مشکل دلالی دارد «*و رَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ لَا تَعَادُ الصَّلَاةَ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ 3 الطُّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ ثُمَّ قَالَ الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَ التَّسْبِيحُ سُنَّةٌ وَ لَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ*» [5]. اخلال به این پنج مورد مبطل است و اخلال به سایر موارد اشکال ندارد.

ابتدا به صورت مختصر چند نکته کوتاه در مورد فقه الحدیث این سه حدیث اشاره می‌کنیم و بعد بین این سه طائفه جمع می‌کنیم.

[1] - جلسه 9 - مسلسل 224 - شنبه - 24/07/1400

[2] - انوار الأصول ؛ ج 3 ؛ ص 167: «لكن يمكن أن يقال: بأن بناء العقلاء في المركبات المخترعة مثل الأدوية و الأغذية على عدم جواز إتيان الزيادة، فلو أمر المولى بمعجون من كذا و كذا لم يجز التعدي من الأجزاء و الحدود التي بينها، و هذا يمنع عن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و عن جريان أصل البراءة الشرعية (قاعدة رفع ما لا يعلمون) لأن السيرة العقلية - بعد امضاء الشارع و لو بعدم الردع - بمنزلة الأمانة و توجب رفع موضوع البراءة (و هو الشك) و تكون واردة عليها، و النتيجة حينئذ قاعدة الاشتغال و بطلان العمل بالزيادة».

[3] - الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج 3، ص: 355.

[4] - الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج 3، ص: 354.

[5] - من لا يحضره الفقيه؛ ج 1، ص: 339.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عرض کردیم که در خصوص باب صلات و طواف بر خلاف قاعدهٔ اولی، مفاد روایات این است که زیادی فی الجملة مبطل است. برای اثبات این مطلب سه طائفه روایت را دیروز درسی اشاره کردیم که از جمع بین این سه طائفه باید حکم استفاده شود، عرض شد ابتدا سه نکته را در مورد فقه الحدیث این روایات مختصر اشاره کنیم بعد ببینیم در جمع بین این روایات چه باید گفت؟

نکتهٔ اول: مربوط به روایت طائفهٔ اول است «**من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده**»، ظاهر این روایت اطلاق دارد چه زیادی یک جزء باشد مثل اینکه کسی تشهد را اضافه کند و چه شرط باشد و چه زیادی رکعت باشد. **محقق حائری** مؤسس حوزه در کتاب صلاتشان می‌فرمایند این روایت اطلاق ندارد فقط آنجا را شامل می‌شود که زیادی از یک رکعت و بیشتر باشد. گویا زیادی یک رکعت و بیشتر در صلات مقصود است و شامل کسی که تشهد و رکوع را اضافه کند نمی‌شود و حداقل این زیادی باید یک رکعت باشد.

توضیح بیان ایشان: می‌فرمایند به استعمالات عرب که مراجعه می‌کنیم مادهٔ زاد یزید در یک جمله وقتی به کار می‌رود یک مزید دارد و یک مزید فیه، چیزی که زیاد می‌شود و آن شیئی دیگری که در او اضافه واقع می‌شود. مزید و مزید فیه در استعمالات عرب باید از یک جنس و از سنخ واحد باید باشد. مثلاً می‌گویند عرب می‌گوید «**زاد الله فی عمرک**» خدا عمرت را زیاد کند، مزید باید از جنس مزید فیه باشد یعنی یک سال بر عمرت اضافه شود، و مقصود این نیست که خدا پول به تو بدهد، یک یا دو یا ده سال به عمر اضافه شود.

در ما نحن فیه «**من زاد فی صلاته**» مزید فیه صلات است باید بر آن زیادی صلات صدق کند تا زیادی در نماز شود، به یک جزء واحد نماز نمی‌گویند، به رکوع، به سجود و به تشهد به تنهایی نماز نمی‌گویند کف اطلاق نماز یک رکعت است مثل نماز احتیاط و نماز وتر، نتیجه این می‌شود «**من زاد فی صلاته**» یعنی «**من زاد رکعه فی صلاته**» لذا «**من زاد فعلیه الاعاده**» یعنی هر کسی یک رکعت به نمازش اضافه کند نمازش باطل است و باید اعاده کند. این یک برداشت از این حدیث است. [2]

عرض ما این است که این برداشت قابل قبول نیست «**من زاد فی صلاته**» اطلاق دارد و لازم نیست یک رکعت باشد بلکه با زیادی یک رکوع یا یک تشهد زیادی صدق می‌کند. به خاطر اینکه اولاً: مثالی که ایشان مطرح کردند مثل «**زاد الله فی عمرک**» این زیاده و مزید باید از جنس مزید علیه باشد در حالی که عرب این‌گونه استعمال نمی‌کند بلکه عرب می‌گوید «**اطال الله عمرک**».

ثانیاً: گاهی مزید و مزید علیه مرکب اعتباری است، مثل «**من زاد فی صلاته**» در مرکبات اعتباری بدون شبهه هر جزئی از این مرکب که اضافه بشود عرفاً زیادی صدق می‌کند «**من زاد فی صلاته**» یک جزء هم اضافه کند یا دو جزء اضافه کند می‌گویند در نمازش چیزی اضافه کرد. لذا ادعای ایشان که زیادی حتماً باید حداقل یک رکعت باشد تا «**زاد فی صلاته**» صدق کند این قابل قبول نیست.

نکته دوم: در مورد حدیث لاتعداد است، «لاتعداد الصلاة الا من خمسة» ما باشیم و این حدیث اطلاق دارد هم زیاده را شامل می شود و هم نقیصه را شامل می شود، «لاتعداد الصلاة» از جهت اخلاص مگر به پنج جزء که هم شامل زیاده و هم شامل نقیصه می شود. **محقق نائینی** در مبحث صلات می فرماید این حدیث لاتعداد اطلاق ندارد و شامل زیاده و نقیصه نمی شود حدیث فقط مربوط به نقیصه است. «لاتعداد الصلاة من جهة النقص في الاجزاء الا النقص في اجزاء الخمسة» خلاصه بیانشان در **کتاب الصلاة ج 2 ص 194** این است که قرینه اقامه می کنیم که حدیث لاتعداد مربوط به نقیصه است.

قرینه این است که از این موارد پنجگانه که روایت می گوید نماز اعاده نمی شود مگر در این پنج مورد، در دو مورد هم زیادی تصور می شود و هم نقیصه، در رکوع و سجود. ولی در دو مورد یقیناً و در یک مورد بنابر یک احتمال می فرمایند اصلاً زیاده تصور نمی شود و غلط است، در وقت و قبله شما زیاد کنید یعنی چه؟ زیادی در وقت و قبله معنا ندارد. بنابراین مسلم در دو مورد زیاده غلط است، حالا در ظهور ممکن است با یک توجیه زیاده درست شود، لذا ایشان می فرمایند اگر بخواهید زیاده و نقیصه در تقدیر بگیرید باید حدیث را اینگونه معنا کنید «لاتعداد الصلاة من جهة النقص و الزيادة الا النقص و الزيادة في خمسة» در دو مورد که اصلاً زیاده معنا ندارد، این پنج مورد عطف به یکدیگر هستند و وحدت سیاق اقتضا می کند که یک جمله و کلمه ای در تقدیر بگیریم که در همه این پنج مورد قابل تطبیق باشد و آن کلمه نقیصه است و زیاده در بعضی از موارد اصلاً معنا ندارد. لذا نتیجه می گیرند که حدیث لاتعداد ربطی به زیاده ندارد.

عرض می کنیم که این بیان **محقق نائینی** را نمی توانیم قبول کنیم مگر کلمه زیاده و نقیصه را در تقدیر می گیریم که شما این اشکال را بکنید، و بعد هم بعضی اشکال کنند که نقص هم در بعضی موارد امکان ندارد مثل نقص در قبله، عرض ما این است که به قرینه موارد دیگر کلمه مقدر، اخلاص است و اخلاص هر مورد به حسب خودش است لاتعداد الصلاة از جهت اخلاص الا اخلاص به پنج جزء، نهایت اخلاص به جزء در بعضی از موارد هم به زیادی است و هم به نقیصه، در برخی از اجزاء اخلاص به عدم اتیان است، یا تعبیر کنید اخلاص به نقیصه است و اخلاص به زیاده معنا ندارد.

بنابراین لاتعداد الصلاة از جهت اخلاص به اجزاء و شرائط مگر اخلاص در پنج مورد.

نکته سوم: نسبت به حدیث لاتعداد در بادی امر یک اطلاق به نظر می رسد اطلاق نسبت به عمد و نسیان، لاتعداد الصلاة از جهت اخلاص چه عمداً و چه نسیاناً الا من خمسة اما عرض می کنیم به حکم یک قرینه باید بگویید حدیث لاتعداد شامل زیادی عمدی نمی شود. توضیح این قرینه خواهد آمد.

[1] - جلسه 10 - مسلسل 225 - دوشنبه - 26/07/1400

[2] - کتاب الصلاة (للحائري)؛ ص: 312: «ثم الزيادة في الصلاة اما ان تكون من قبيل الزيادة في العمر في قولك زاد الله في عمرك فيكون المقدر الذي جعلت الصلاة ظرفاً له هو الصلاة فينحصر المورد بما كان الزائد مقداراً يطلق عليه الصلاة مستقلاً كالركعة و اما ان يكون المقدر شيئاً من الصلاة سواء كان ركعة أم غيرها و اما ان يكون مطلق الشيء فيشمل ما لو ادخل فيها شيئاً من غير نسخها لا يبعد ظهور اللفظ في الأول و لا أقل من الاحتمال فالقدر المتيقن من القضية بطلان الصلاة بزيادة الركعة ..».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

نکته سوم که در فقه الحدیث این سه روایت اشاره می‌کنیم این است که حدیث لاتعداد هر چند ظاهراً اطلاق دارد و شامل می‌شود هم صورت عمد و هم صورت نسیان را ولی به حکم یک قرینه قطعی صورت عمد از تحت حدیث لاتعداد خارج است، حدیث لاتعداد می‌گوید اگر سهوا و نسیانا بعضی از اجزاء را اتیان نکرد اعاده لازم ندارد.

قرینه عقلی این است که از طرفی ادله اجزاء و شرائط غیر از پنج جزء رکنی دال بر جزئیت اینها است، «القراءة جز للصلاة، التشهد جزء للصلاة» بدون شبهه جزء مرکب دخیل در غرض مولاست و الا اگر دخیل نمی‌بود که جزء نمی‌شد، لذا معنا ندارد مولایی که می‌گوید تشهد جزء نماز است و دخیل در غرض است بعداً بگوید اگر عمداً نیاوردی اشکال ندارد، اگر عمداً نیاوردی اشکال ندارد یعنی دخیل در غرض نیست، پس حدیث لاتعداد صورت عمد را نمی‌خواهد بیان کند که اگر سایر اجزاء را نیاوردی اشکال ندارد، چون در این صورت جزء نیست.

بنابراین حدیث لاتعداد به حکم قرینه عقلی نمی‌تواند صورت عمد را شامل شود لذا حدیث لاتعداد اختصاص دارد به صورت نسیان نه صورت عمد. فقه الحدیث این سه روایت تمام شد.

بعد از فقه الحدیث این سه روایت باید بین این سه طائفه روایت نسبت سنجی کنیم که بین این روایات چه نسبتی است؟

طائفه اول و دوم که با هم تنافی ندارند، طائفه اول می‌گفت هر کسی در نمازش چیزی زیاد کند اعاده واجب است چه زیادی عمدی و چه سهوی، طائفه دوم می‌گوید زیادی سهوی در نماز مبطل است، هر دو لسانشان اثباتی است و مشکلی ندارند، مشکل این دو طائفه با حدیث لاتعداد است، حدیث لاتعداد می‌گوید زیاده در ارکان فقط مبطل است در آن پنج مورد، و زیاده در غیر آن پنج مورد مبطل نیست، حدیث من زاد که طائفه اول بود می‌گوید زیاده مطلقاً مبطل است. مشهور می‌گویند بین آن دو طائفه و حدیث لاتعداد عموم من وجه است، دو تا دلیل داریم از جهتی هر کدام عام هستند و از جهتی با هم اجتماع دارند، دو جهت افتراق و یک ماده افتراق دارند، آقایان دو بیان برای عامین من وجه دارند:

بیان اول: می‌فرمایند حدیث لاتعداد مطلق و عام است، هم شامل زیاده می‌شود و هم شامل نقیصه، اخلاص به اجزاء بود، ولی حدیث من زاد خاص است و فقط شامل زیاده می‌شود و به نقیصه کاری ندارد. از طرف دیگر حدیث من زاد از جهتی مطلق است می‌گوید اجزاء چه رکن باشند و چه رکن نباشند زیاده مضر است ولی حدیث لاتعداد خاص است و می‌گوید فقط زیاده و نقیصه در اجزاء رکنی مشکل دارد. ماده اجتماعشان زیاده غیر رکنی است، مثل تشهد و قرائت، که دو حدیث با هم تنافی دارند، حدیث لاتعداد می‌گوید زیاده غیر رکنی مبطل نیست و مشکل ندارد، حدیث من زاد می‌گوید نخیر شما تشهد را هم که زیاد کنی اعاده لازم است و مبطل است. در ماده اجتماع وظیفه چیست؟ ماده اجتماع را به حدیث من زاد بدهیم یا به حدیث لاتعداد بدهیم و یا به تعارض تساقط می‌کنند؟

بیان دوم: می‌گویند از طرفی حدیث من زاد مطلق است از این جهت که چه زیاده سهوی و چه زیاده عمدی باشد ولی گفتیم حدیث لاتعداد شامل زیاده و نقص عمدی نمی‌شود، و الا جزء از جزئیت ساقط می‌شود و فقط مربوط به زیاده و نقیصه سهوی است. از طرف دیگر حدیث لاتعداد عام و مطلق است و هم شامل زیاده و هم شامل نقیصه می‌شود ولی حدیث من زاد شامل نقیصه نمی‌شود و ربطی به نقیصه ندارد، ماده اجتماعشان زیاده سهوی غیر رکنی است، در زیاده سهوی غیر رکنی حدیث لاتعداد می‌گوید اشکال ندارد و اعاده لازم نیست حدیث «من زاد فی صلاته فعليه الاعاده» می‌گوید در زیاده سهوی غیر رکنی اعاده لازم است.

فعلاً بحث این است که بین حدیث «من زاد فی صلاته فعليه الاعاده» و حدیث لاتعداد نسبت عامین من وجه است، به ماده افتراق عمل می‌کنیم و مشکل ندارد، مهم ماده اجتماع است، زیاده سهوی در غیر ارکان، اینجا وظیفه چیست؟

محقق نائینی و محقق خوئی و جمعی از اصولیین می‌گویند در مادهٔ اجتماع ترجیح با حدیث لاتعداد است، ما در مادهٔ اجتماع به حدیث لاتعداد باید عمل کنیم و عملاً بگوییم زیادی سهوی در غیر ارکان مبطل نیست و به حدیث «من زاد فی صلاته» عمل نمی‌کنیم. وجه آن این است که آقایان ادعا می‌کنند حدیث لاتعداد حاکم است بر حدیث «من زاد فی صلاته»، و در باب حکومت و ورود توضیح داده شد یا در سایر ابواب مناسب اگر دلیلی حاکم بر دلیل دیگر بود و ناظر بر او بود و او را تفسیر و توسعه و تضییق می‌کرد دلیل حاکم مقدم است بدون نسبت سنجی، اصلاً اینجا نسبت سنجیده نمی‌شود هر نسبتی بینشان باشد دلیل حاکم بر دلیل محکوم مقدم است و حدیث لاتعداد حاکم بر «من زاد فی صلاته» است [2].

بیان آقایان این است که می‌گویند ادلهٔ اجزاء و شرائط و موانع و قواطع نماز محکوم حدیث لاتعداد هستند و لاتعداد بر همهٔ اینها حاکم است. مثلاً دلیل می‌گوید «التکلم مانع فی الصلاة»، اطلاق هم دارد چه سهواً و چه عمداً، «القَهْقَهَةُ و الضحک قاطع فی الصلاة» چه عمداً و چه نسیاناً حدیث لاتعداد حکومت دارد بر این ادله و این ادله را تفسیر می‌کند و می‌گوید در صورتی است که عمداً باشد، ادلهٔ اجزاء و شرائط هم همین است، اطلاق دارد، چه عمداً و چه سهواً، حدیث لاتعداد بر این ادله حکومت دارد اگر قرائت را عمداً نیاوردی مضر است ولی نسیاناً اشکال ندارد. آقایان می‌گویند حدیث من زاد اشاره به اجزاء و شرائط است لذا حدیث لاتعداد بر حدیث من زاد هم حاکم است وقتی حاکم و مفسر او شد، حدیث من زاد می‌گوید زیادی به هر صورتی باشد مضر است چه رکن و چه غیر رکن باشد، ولی لاتعداد می‌گوید زیادی سهوی غیر رکنی مشکل ندارد پس حدیث لاتعداد حاکم بر حدیث «من زاد فی صلاته» شد و مادهٔ اجتماع را به حدیث حاکم می‌دهیم و تعارض بر طرف می‌شود.

ما با مشهور در اینکه حدیث لاتعداد در مادهٔ اجتماع مقدم بر حدیث من زاد است و مادهٔ اجتماع را به حدیث لاتعداد می‌دهیم بحثی نداریم و قبول داریم ولی مهم این است که این وجهی که مشهور گفته‌اند قبول نیست بینشان حکومت نیست و اینها در رتبهٔ واحد هستند.

[1] - جلسه 11 - مسلسل 226 - سه‌شنبه - 27/07/1400

[2] - کتاب الصلاة (للنائینی)؛ ج 2، ص: 195: «و لکن بعد ورود حدیث «لا تعداد» و حکومته علی أدلة الاجزاء و الشرائط، یکون مقتضی القاعدة صحة الصلاة و عدم وجوب الإعادة، إذا كان المنسي غير الأركان لأنَّ بقاء الجزء المنسي علی جزئیه يستلزم الحكم بإعادة الصلاة و «لا تعداد» تنفی الإعادة، فلا بدَّ من سقوط ذلك الجزء عن كونه جزء فحدیث «لا تعداد» بلازمه ینفی جزئیه المنسي و یکون مخصّصاً لما دلَّ علی جزئیه بقول مطلق، حتّی فی حال النسيان و يجعلها مقصورة بحال العمد، و ما يلحق به من الجهل. کلّ ذلك لأجل حكومة «لا تعداد» علی الأدلة الأولية، و معلوم أنَّ نتيجة کلّ حكومة هي التخصيص. فتحصل من جميع ما ذكرنا أنَّ كلَّ جزء أو شرط لازم من جزئیه أو شرطیه إعادة الصلاة ف «لا تعداد» تنفییه، و کلّ ما لا يلزم منه ذلك فهو باق علی حاله، و غیر مشمول لحدیث «لا تعداد» فهذا هو الضابط الكلّي لمعرفة ما يندرج فی حدیث «لا تعداد» و ما لا يندرج. - موسوعة الإمام الخوئی؛ ج 18، ص: 20: «و فيه أولاً: أنَّ حدیث لا تعداد لكونه ناظرًا إلى أدلة الأجزاء و الشرائط فهو حاکم علیها لا أنه معارض لها، و لا شكَّ فی أنَّ إطلاق الدلیل الحاکم مقدّم علی إطلاق الدلیل المحکوم...».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عرض شد که جمعی از علما در نسبت بین حدیث «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» و حدیث «لاتعداد الصلاة الا من خمس» فرمودند عامین من وجه است و در مادهٔ اجتماع که زیادی سهوی غیر رکنی است با هم تعارض می‌کنند ولی حدیث لاتعداد حاکم است بر حدیث «من زاد فی صلاته» لذا مادهٔ اجتماع را به حدیث لاتعداد می‌دهیم چون دلیل حاکم مقدم بر دلیل محکوم

عرض ما این است که اینکه آقایان می‌گویند رابطه بین این دو دلیل حکومت است مورد قبول نیست ولی تقدم حدیث لاتعاد در ماده اجتماع بر حدیث «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» صحیح است اما به دلیل دیگر. پس دو مدعا داریم:

مدعای اول: حدیث لاتعاد بر حدیث «من زاد فی صلاته» حکومت ندارد.

توضیح مطلب: ما قبول داریم حدیث لاتعاد بر ادله اجزاء و شرائط حاکم است، «الركوع جزء للصلاة»، «القراءة جزء للصلاة»، «السجده جزء للصلاة»، حدیث لاتعاد می‌گوید اگر در این اجزاء و شرائط اختلال کردی اعاده نمی‌خواهد مگر در پنج مورد این درست ولی حدیث «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» هم دلیل ناظر به اجزاء و شرائط است، دلیل جزء یک دلیل است، «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» ناظر به اوست، هر کسی این جزء را زیاد کند باید اعاده کند، لذا حدیث لاتعاد و حدیث تعاد فی الزیاده اینها در عرض واحد هستند، هر دو به اجزاء و شرائط نظر دارند یکی ناظر بر دیگری نیست، آقایان فکر کرده‌اند حدیث «من زاد فی صلاته» جزء ادله اجزاء و شرائط است لذا لاتعاد حاکم بر اوست، تعاد و لاتعاد هر دو ناظر بر ادله اجزاء و شرائط هستند لذا این دو حدیث در عرض واحد هستند و در ماده اجتماع با هم متنافی هستند لذا تعارض مستقر است و حکومتی نیست.

مدعای دوم: با این وجود عرض ما این است که در زیادی سهوی غیر رکنی که ماده اجتماع است ترجیح با حدیث لاتعاد است اما نه به دلیل حکومت بلکه به جهت مرجح دلالی.

توضیح مطلب: در اصول در بحث اطلاق و عموم و در فقه به مناسبت‌هایی ما توضیح دادیم اگر بین شمول دو دلیل تنافی و تعارض شد، اگر شمول یک دلیل به اطلاق و مقدمات حکمت بود و شمول در دلیل دیگر بالوضع بود، آن دلیلی که شمولش بالوضع است مقدم می‌شود بر آن دلیلی که شمولش بالاطلاق است. خلاصه جهتش این است که دلیلی که شمولش به اطلاق است می‌گوید مولا در مقام بیان بود قرینه بر خلاف نیامد مقدمات حکمت می‌گوید پس اطلاق را اراده کرد. ولی اگر دلیلی بود که عمومش بالوضع بود این دلیل می‌گوید من بیان هستم لذا این دلیل که شمولش بالوضع است در مطلق باب تعارض چه عام و خاص مطلق و چه عام و خاص من وجه، «ما هو عموم بالوضع مقدم علی ما هو عموم بالاطلاق» که مفصل در اصول بیان شده است.

در ما نحن فیه مدعای ما این است که دلالت حدیث لاتعاد به عموم وضعی است، دلالت حدیث من زاد به اطلاق و مقدمات حکمت است، در ماده اجتماع که تعارض می‌کنند آن دلیلی که دلالتش به عموم وضعی است مقدم است بر آن دلیلی که دلالتش به اطلاق است.

تطبیق مسأله: «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» از کلیشه اضافه موصول به صله «من زاد» ما به حکم مقدمات حکمت اطلاق استفاده می‌کنیم، مولا در مقام بیان است قید نیامده است لذا اطلاق دارد. حدیث لاتعاد اگر جمله «الا من خمس» نمی‌بود آن هم دلالتش به اطلاق بود «لاتعاد الصلاة» مطلقا ولی «لاتعاد الصلاة الا من خمس» هم در اصول در باب مفهوم حصر هم علمای علم ادب تصریح می‌کنند که «الا وضع لحصر الحكم فی المستثنی منه و اخراج المستثنی عنه» الا وضع شده برای اینکه بگوید حکم مستثنی منه از آن قبل است و موارد استثناء خارج از مستثنی منه است، بنابراین دلالت الای استثناء بر جریان حکم در مستثنی منه و اخراج فقط موارد استثناء از او بالوضع است، حالا که دلالت حدیث «لاتعاد الصلاة الا من خمس» بالوضع شد یعنی حدیث لاتعاد بالوضع می‌گوید زیادی سهوی غیر رکنی اعاده ندارد، حدیث من زاد به اطلاق و مقدمات حکمت می‌گوید مولا در مقام بیان است بیان دیگری نیامده است پس زیادی سهوی غیر رکنی اعاده می‌خواهد، حدیث لاتعاد می‌گوید من بیان لفظی هستم و می‌گویم اعاده لازم نیست.

اگر مادهٔ اجتماع به حدیث لاتعداد داده می‌شود نه از باب حکومت است که آقایان می‌گویند حکومتی نیست بلکه از باب این است که دلالت حدیث لاتعداد بر عدم اعاده در زیادی سهوی غیر رکنی بالوضع است لذا حدیث لاتعداد مقدم بر حدیث من زاد خواهد بود.

یک اشکال اینجا مطرح است که گفته شده است ما به تقدم حدیث لاتعداد بر حدیث «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» اشکال داریم، فرق نمی‌کند این تقدم به خاطر حکومت باشد که مشهور قائلند یا به خاطر جمع دلالی و ارجیحت لاتعداد باشد دلالتا که ما گفتیم، طبق هر دو مبنا می‌گویند حدیث لاتعداد اگر مقدم بر حدیث «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» باشد مشکل دارد و آن مشکل تخصیص اکثر و شبه تخصیص اکثر است و تخصیص اکثر مستهجن است. مولا بگوید اکرم العلما بعدا همهٔ علماء را خارج کند مگر دو نفر، عرف می‌گویند چرا از این عبارت استفاده کردی؟

در ما نحن فیه مستشکل می‌گویند از طرفی شما می‌گویید حدیث «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» شامل زیادی سهوی غیر ارکان نمی‌شود پس اعاده واجب است، در زیادی رکنی، در ارکان هم در بحث فقه الحدیث اشاره کردیم در وقت و قبله که زیادی معنا ندارد، در طهور هم شک است که زیادی معنا داشته باشد یا نه و فقط زیادی در رکوع و سجود می‌شود گویا حدیث من زاد اختصاص پیدا می‌کند به زیادی رکنی در رکوع و سجود، مستشکل می‌گویند این درست است که این حدیث بگوید یعنی زیادی رکنی در رکوع و سجود؟ باید مادهٔ اجتماع را به من زاد بدهید و نه لاتعداد.

جواب این است که اینجا تخصیص اکثر لازم نمی‌آید وجهش آن این است که در فقه الحدیث اشاره کردیم که حدیث لاتعداد شامل زیادی عمدی نمی‌شود و الا نقض غرض است و این را قبلا بحث کردیم از این طرف حدیث «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» شامل زیادی عمدی می‌شود زیادی عمدی همهٔ اجزاء لذا چه اشکالی دارد مفاد حدیث من زاد این است که زیادی عمدی در همهٔ اجزاء مبطل است و زیادی سهوی در دو رکن مبطل است، این کاملاً قابل تطبیق است. جمع بندی بحث خواهد آمد.

[1] - جلسه 12 - مسلسل 227 - دوشنبه - 03/08/1400

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عرض شد که قاعدهٔ عام در زیادی جزء در مرکبات اعتباری اگر دلیل جزء اجمال داشت، زیادی مبطل نیست مگر در تعبدیات آنجا که زیادی به قصد تشریع باشد که در آن صورت مبطل است. در خصوص نماز و طواف هر چند بحث فقهی بود اشاره کردیم که ادلهٔ خاص در نماز غیر از این قاعدهٔ عمومی مطلبی را بیان می‌کند، ادلهٔ خاص را بررسی کردیم و از جمع بین ادله در باب نماز سه تا نتیجه گرفتیم:

نتیجهٔ اول: گفتیم اگر زیادی عمدی باشد چه در ارکان و چه در غیر ارکان، در نماز مبطل است دلیل بر این حکم اطلاق حدیث «من زاد فی الصلاة فعلیه الاعاده» بدون مزاحم و معارض بود. زیادی عمدی مبطل است.

نتیجهٔ دوم: زیادی سهوی در ارکان مبطل است به حکم دو دلیل، یکی اطلاق «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» و نیز عقد مستثنی در حدیث لاتعداد که می‌گویند زیادی سهوی در ارکان مبطل است.

نتیجهٔ سوم: زیادی سهوی در غیر ارکان، حدیث «من زاد فی صلاته» می‌گفت مبطل است و حدیث لاتعداد می‌گویند مبطل نیست، با توضیحاتی که بیان شد حدیث لاتعداد عمومش بالوضع است لذا دلالتش قویتر است از حدیث من زاد، لذا زیادی سهوی در غیر ارکان داخل در حدیث لاتعداد است و می‌گوییم زیادی سهوی در غیر ارکان مبطل نیست.

(نکته‌ای که دیروز اشاره کردیم که دلالت الای استثنائیه بالوضع است بر اخراج مستثنی از مستثنی منه و محدوده مستثنی منه غیر از مورد مستثنی است، حتما بحث مفاهیم را مراجعه کنند اشکالات دوستان وارد نیست چون توضیحات را در آن بحث مفاهیم مطرح کرده‌ایم)[2].

در بحث طواف هم بحث فقهی نمی‌کنیم و در کتاب الحج مباحث را اشاره کرده‌ایم و الان بررسی نمی‌کنیم.

این تمام کلام در تنبیه دوم که زیادی جزء سه مرحله را تا اینجا بررسی کردیم:

مرحله اول: در زیادی جزء ابتدا باید به دلیل مراجعه کرد و اگر دلیل بشرط لای از زیاد بود می‌گوییم زیاده مبطل است اگر دلیل جزء لا بشرط از زیاد بود مثل ذکر، تکرار کند مشکل ندارد.

مرحله دوم: اگر دلیل اجمال داشت نوبت به اصول عملی می‌رسد، جمعی کما هو الحق می‌گفتند اصل برائت جاری می‌کنیم از تنقید جزء به عدم الزیاده و نتیجه می‌گیریم زیاده مبطل نیست، بعضی از اعلام حفظه الله می‌گفتند نوبت به اصل اشتغال می‌رسد که بیان ایشان را نقل و نقد کردیم.

مرحله سوم: گفتیم دو باب است از این قاعده عمومی استثناست یکی باب نماز و دیگری طواف که باب نماز را به صورت به تفصیل بررسی کردیم. تنبیه دوم تمام شد.

تنبیه سوم: تعذر جزء یا شرط

در مرکبات اعتباری اگر جزء یا شرطی متعذر شد ممکن نبود انسان اتیان کند یا متعسر بود و عسر و حرج داشت، در نماز قیام ممکن نبود، (در مثال مناقشه نکنید و اینجا دلیل خاص داریم) بحث این است اگر جزئی از اجزاء مرکب اعتباری متعذر شد آیا بقیه اجزاء اتیانش واجب است یا نه تکلیف بالکل از گردن انسان ساقط است؟ این بحث هم در فقه بسیار مبطلی به است.

در اصل صور مسأله با تنبیه اول که نسیان جزء و شرط بود فرقی ندارند، به این بیان که چنانکه در بحث نسیان جزء گفتیم اگر انسان با چنین مسأله‌ای برخورد کرد، ابتدا باید به دلیل جزء و دلیل مأموریه مراجعه کند:

صورت اول گاهی دلیل جزء و دلیل مأموریه مطلق است، دلیل جزء می‌گوید «**تشهد فی الصلاة**» چه معذور باشی یا نباشی تشهد دخیل در غرض مولا است و باید اتیان شود، «**اقم الصلاة**» هم اطلاق دارد و می‌گوید چه تشهد باشد و چه نباشد نماز را اتیان کن، دو اطلاق تعارض می‌کنند اطلاق جزء می‌گوید در صورت تعذر نماز بدون تشهد فائده ندارد، اطلاق «**اقم الصلاة**» می‌گوید نماز را باید اتیان کنی هر چند بدون تشهد، در تنبیه اول گفتیم اطلاق جزء بر اطلاق مأموریه مقدم است لذا بقیه واجب نیست.

صورت دوم: مأموریه اجمال دارد و دلیل جزء اطلاق دارد، اینجا هم مثل صورت اول می‌شود، تشهد دخیل در غرض مولا است چه با تعذر و چه بدون تعذر و در هر صورت بدون تشهد غرض مولا اتیان نمی‌شود لذا بقیه واجب نیست.

صورت سوم: هر دو دلیل اجمال داشته باشد اینجا باید به اصول عملی مراجعه کنیم، ما در تنبیه اول گفتیم مقتضای اصول عملی عدم وجوب بقیه اجزاء است.

صورت چهارم: دلیل مأموریه اطلاق داشته باشد، که نتیجه‌اش این می‌شود که بقیه اجزاء را بیاور.

اگر دقیقاً حکم تعذر جزء مثل نسیان جزء است چرا تنبیه سوم را جداگانه مطرح کردید؟ ذیل تنبیه اول تعذر جزء را بیان می‌کردید و می‌گفتید حکمش همانند نسیان است. نسبت به تعذر جزء اگر ادله اجمال داشت که در نسیان گفتیم اصل برائت جاری است و بقیه اجزاء لازم نیست اتیان شود اما در تعذر جزء برخی از اصولیین دو دلیل اقامه کرده‌اند که اگر جزئی متعذر شد اتیان بقیه اجزاء واجب است. بررسی این دو دلیل مهم است که در فقه در چندین مورد ثمره دارد.

دلیل اول: تمسک کرده‌اند به استصحاب بقاء وجوب که توضیح خواهد آمد که این استصحاب به چند بیان مطرح شده است، گفته‌اند اصل برائت محکوم استصحاب است، شما به حکم اصل برائت می‌گویید بقیه اجزاء واجب نیست ولی استصحاب وجوب می‌گویید بقیه اجزاء واجب است و باید اتیان شود و استصحاب حاکم بر اصل برائت است.

دلیل دوم: قاعده میسور است که توضیح خواهیم داد و می‌گویند این قاعده اقتضاء می‌کند که اگر جزئی متعذر شد باید بقیه اجزاء اتیان شود و این قاعده متخذ از روایات است و این قاعده هم بر استصحاب و هم برائت مقدم است چون اماره شرعی است.

لذا هدف تنبیه سوم بررسی این مطلب است که آیا در تعذر جزء به حکم استصحاب یا به حکم قاعده میسور اتیان بقیه اجزاء واجب است یا نه؟

مشی منطقی این است که ابتدا از قاعده میسور شروع کنیم که اماره است و بعد استصحاب را بررسی کنیم ولی چون اصولیین ابتدا استصحاب را بررسی می‌کنند ما هم ابتدا استصحاب را بررسی می‌کنیم که آیا با تعذر جزء استصحاب می‌تواند وجوب سایر اجزاء را ثابت کند یا نه؟

برای بیان این استصحاب وجوه مختلفی مطرح شده است، چند بیان مطرح کرده‌اند که خواهد آمد.

[1] - جلسه 13 - مسلسل 228 - سه‌شنبه - 04/08/1400

[2] - الحاقی از بحث مفاهیم - جلسه چهارصد و هفتاد و سوم (11) دوشنبه - 5/7/95 - 24/12/1437

مورد پنجم: مفهوم استثناء

استثناء یعنی اخراج، اقتطاع، قطع و جدا کردن شیئی از شیئی. برای تحریر محل نزاع دو نکته را بیان می‌کنیم:

نکته اول: اقسام إلا

در کتب ادبی گفته می‌شود إلا بر دو قسم است، وصفیه به معنای غیر. «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا». «لو كان معنا رجل إلا زيد لغلبنّا». «لك عندى عشرة دراهم إلا درهم». در بحث مفهوم استثناء اگر از إلا استثنائی بحث می‌کنیم إلا وصفیه به معنای غیر از محل بحث خارج است زیرا در حقیقت یک وصف است برای موضوع یا متعلق. اگر از مفهومش بخواهد بحث شود داخل در مفهوم وصف است. (قسم دوم الا استثنائی است).

نکته دوم: اقسام استثناء

استثناء بر دو قسم است:

قسم اول: استثناء از سلب و نفی است. «لا يجوز تصديق المخبر إلا الثقة». مستثنی منه حکم سلبی است. از آن اقتطاع و استثناء می‌کنیم.

قسم دوم: استثناء از ایجاب است. مستثنی منه ایجاب است. «اكرم الفقراء إلا فساقهم».

در هر دو قسم بحث است که آیا استثناء سواء از ایجاب یا سلب مفهوم دارد یا خیر؟ یعنی آیا نسخ حکم قبلی از مستثنی نفی می‌شود، «لا يجوز تصديق مخبر إلا ثقة، فإنه يجوز تصديقه»، «اكرم الفقراء إلا فساقهم». آیا این جمله مفهوم دارد؟ یعنی استفاده می‌کنیم «فلا يجب اكرام فساق الفقراء». این جمله دو مدلول دارد که «لا يجب اكرام فساق الفقراء» یا نه نسبت به اكرام فساق از فقراء این دلیل ساکت است می‌گوید به فساق از فقراء کاری ندارم و اثبات یا نفی به دلیل دیگر است.

این دو قسم از استثناء را به جهتی جداگانه باید بحث کرد زیرا در روش استدلال متفاوت است و حتی قائل به تفصیل بین این دو قسم هم داریم مانند شهید صدر.

بررسی قسم اول از استثناء

اما قسم اول که استثناء از سلب و نفی است. نسبت به این قسم لاشکال در ثبوت مفهوم برای این جمله به این معنا که ظهور إلا در اخراج مستثنی است از حکم مستثنی منه در نتیجه نفی در نفی می شود اثبات و ثابت می کند حکم مستثنی منه از مستثنی منتفی است و نفی در نفی اثبات غیر از انتفاء حکم گذشته برای مستثنی است. می گوید خراسانی ها نیامدند جز زید یعنی زید آمد. دلالت استثناء در موارد سلب بر مفهوم گفته شده است احتیاج به دلیل ندارد و قضایا قیاساتها معها. لکن بعضی از اصولیین مانند صاحب فصول به دلیلی استدلال کرده اند.

صاحب فصول فرموده اند استثناء از نفی مفهوم دارد و الدلیل علیه کلمة التوحید است لا إله إلا الله، ملاک برای اینکه شخصی قائل به وحدانیت است را اسلام کلمه توحید قرار داده، این جمله در صورتی علامت توحید است که استثناء مفهوم داشته باشد و إلا علامت توحید نیست. اگر این جمله مفهوم نداشته باشد یعنی الهی نیست إلا الله یعنی نسبت به الله ساکت هستیم ممکن است الله باشد اما نسبت به الله ساکتیم اگر مفهوم نباشد باید به دلیل دیگر ثابت کرد. لذا می فرمایند اگر مفهوم در این جمله نباشد وجود الله اثبات نمی شود، این مفهوم است که ثابت می کند لا إله الا الله. هیچ معبودی نیست مگر خدا یعنی الله که هست. نفی حکم سابق است که نفی در نفی می شود اثبات. پس از اینکه اقرار به وجود خدا با کلمه توحید است معلوم می شود استثناء از نفی مفهوم دارد. (آیا اینجا شخص الحکم است یا سنخ الحکم؟)

در مقابل به جناب ابی حنیفه نسبت داده شده که قائل است استثناء از نفی مفهوم ندارد و اثبات نیست و گفته شاهدش این است که نبی مکرم اسلام فرموده « لا صلاة إلا بطهور »، اگر استثناء از نفی اثبات باشد و مفهوم داشته باشد معنای جمله این است که هویت صلاة نیست مگر به طهور که مفهومش می شود اینکه اگر طهور باشد هویت صلاة هست. این هم صحیح نیست که اگر طهور باشد صلاة هست. آیا اگر کسی وضو گرفت صدق صلاة می کند. پس معلوم می شود این جمله مفهوم ندارد. و ساکت است نسبت به صدق صلاة.

در جواب او گفته اند این گونه جملات در حقیقت استثناء نیست بلکه ارشاد به شرطیت است. لا صلاة إلا بطهور یعنی نماز جامع و کامل بدون طهور نمی شود. به حیثی که اگر طهور نباشد صلاتی نیست. در مقام بیان صرف شرطیت است. لذا اینجا از این گونه استثنائات توقع مفهوم نداریم.

اما قسم دوم که آیا استثناء از ایجاب مفهوم دارد یا نه؟ اکرم الفقراء الا فسادهم. آیا این دلیل دو مدلول دارد که یجب اکرام الفقراء و لایجب اکرام الفساد که جمله دوم می شود مدلول مفهومی که لا تکریم فساد الفقراء یا نه این جمله یک مدلول بیشتر ندارد که واجب است اکرام فقراء غیر فاسق. نسبت به فقراء فاسق چگونه است؟ این جمله ساکت است ممکن است به یک ملاک دیگر مولا فساد فقراء را به ملاک سیادت واجب الإکرام بدانند. مشهور اصولیین در قسم دوم هم قائل به مفهوم اند. بعضی محققین از اصولیین در این قسم دوم مناقشه کرده اند. حداقل مانند شهید صدر در بعضی کلماتشان حلقه ثالثه با مباحث درس خارج مقارنه شود تاریخی هم بررسی شود که ظاهراً حلقه ثالثه بعد از مباحث خارج است. در بحوث قائل به مفهومند و در حلقه ثالثه قائلند مفهوم ندارد. ایشان در یک بحث می فرمایند استثناء از نفی بدون شبهه مفهوم دارد که قسم اول بود و استثناء از نفی اثبات است. لکن در استثناء از ایجاب ملاک داشتن مفهوم ثابت نیست لذا نمی توانیم ادعا کنیم استثناء از ایجاب دارای مفهوم است. در بعضی دیگر از کلماتشان تصریح دارند استثناء سواء من النفی أو من الإیجاب مفهوم دارد.

ممکن است نسبت به قسم دوم ادله بعضی اعلام را اشاره کنیم و بعد نظریه خودمان را بیان کنیم.

جلسه چهارصد و هفتاد و چهارم (12) دوشنبه - 26/7/95 - 15/1/1438

بررسی مفهوم استثناء

اشاره کردیم استثناء گاهی وصف است برای موضوع یا متعلق و استثناء ربطی به حکم و نسبت حکمیه ندارد که از این استثناء چه به عنوان *إلا* یا به عنوان غیر تعبیر می‌کنند به وصفیه، مانند «أكرم العالم غير الفاسق» که غیر الفاسق اقتطاع و اخراج است و با یک مفهوم اسمی وصف برای عالم است یا مانند «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» یعنی غیر الله. اگر استثناء قید و وصف برای یک موضوعی باشد می‌شود مانند سایر قیود موضوع و داخل در مفهوم وصف که قبلاً بررسی شد.

اما اگر استثناء به لحاظ حکم و نسبت حکمیه باشد «أكرم العلماء إلا الفساق منهم» که فساق إخراج حکمی است از تحت العلماء. در این استثناء بحث است که مفهوم دارد یا خیر؟

به عبارت دیگر همان بحثی که در مفهوم غایت مطرح بود اینجا هم مطرح است که آیا استثناء اخراج است از شخص الحكم یا سنخ الحكم، یعنی نقیض سنخ الحكم که برای مستثنی منه ثابت است را برای مستثنی اثبات کن تا بشود مفهوم. در مبحث استثناء چنانکه سابق هم اشاره شد به جهت تفاوت در شیوه استدلال استثناء را به دو قسم تقسیم می‌کنیم:

قسم اول: استثناء از سلب و نفی مفهوم دارد.

مانند «لايجب إكرام العلماء إلا الفقهاء منهم». بدون شک اگر استثناء از سلب و نفی باشد حتماً دلالت بر مفهوم دارد و مفادش این است که سنخ نقیض حکم مستثنی منه برای مستثنی ثابت است. یعنی گویا این دلیل حاوی دو حکم است: «لايجب إكرام العلماء» و «يجب إكرام الفقهاء من العلماء». دلیل بر این مطلب این است که اگر استثناء از سلب و نفی باشد ملاکی را که در باب مفهوم ذکر کرده‌ایم اینجا کاملاً قابل تطبیق است. ملاک در باب مفهوم این بود که در منطوق اثبات کنیم سنخ الحكم را، آنگاه مفهوم هم می‌شود إنتفاء سنخ الحكم و قابل اثبات است. اگر استثناء از سلب و نفی باشد سنخ الحكم در منطوق استفاده می‌شود به دلالت عقلیه مستند به دلالت وضعیه. در مفهوم شرط و غایت سنخ الحكم را استفاده می‌کردیم به اطلاق و مقدمات حکمت اما در مفهوم استثناء از سلب مسئله بالاتر است، به دلالت عقلیه مستند به دلالت وضعیه سنخ الحكم را استفاده می‌کنیم.

توضیح مطلب: در مستثنی منه وقتی جمله سالبه است سلب الطبیعة به إنتفاء جمیع الأفراد است، به إنتفاء جمیع حصص است، وقتی گفته می‌شود لایجب اكرام العلماء به دلالت وضعیه دلالت می‌کند که همه حصص و افراد وجوب اكرام از علما سلب شده است. وقتی در مستثنی منه سنخ الحكم و سلب طبیعت و سلب جمیع افراد اكرام مورد ملاحظه بود مستثنی نفی در نفی است که می‌شود اثبات، یعنی همان سنخ الحكم که در مستثنی منه نفی شده بود همان سنخ الحكم برای مستثنی اثبات می‌شود. در حقیقت مستثنی اثبات همان حکمی است که در مستثنی منه نفی شده، اگر آن سنخ باشد اثبات حکم هم در مستثنی سنخ الحكم است و اگر شخص باشد هم همینطور. اگر مستثنی منه جمله سالبه باشد سلب طبیعت به سلب جمیع افراد است پس مقصود در مستثنی منه سلب همه حصص اكرام است از علما و نفی در نفی اثبات است و مستثنی می‌شود اثبات سنخ الحكم برای مستثنی منه که این همان مفهوم است. لذا گفتیم اگر استثناء از سلب و نفی باشد لامحاله استثناء دال بر اثبات سنخ الحكم است آن هم به دلالت عقلیه مستند به وضع لذا مفهوم دارد.

بله در مواردی استثناء از نفی است لکن قرینه داریم که با استثناء نمی‌خواهند عموم سلب را اثبات کنند، استثناء برای بیان شرطیت مستثنی برای مستثنی منه است، اگر چنین قرینه ای بود استثناء از سلب معنا ندارد. چند مثال را اصولیین مانند محقق خوئی مطرح می‌کنند:

مثال اول: «لا صلاة إلا بطهور»، جناب ابوحنیفه می‌گفت اگر مفهوم داشته باشد طهور همه صلاة است و اثبات سنخ الحكم است برای طهور پس مفهوم ندارد. پاسخ این است که اینجا جمله استثناء از سلب مقصود استثناء از عموم السلب نیست بلکه به عبارت علمی استثناء از سلب العموم است و نفی عموم اثبات به نحو موجب جزئیه است و به عبارت روان تر مولا در مقام بیان عموم السلب نیست بلکه در مقام بیان شرطیت است و می‌خواهد بگوید در ماهیت صلاة طهور شرط است، وقتی با کلیشه استثناء در مقام بیان شرطیت است دیگر مفهوم ندارد.

مثال دوم: «لا أكل الطعام إلا مع الملح»، این جمله اثبات سنخ الحكم برای مستثنی نیست که هر غذای نمکی را من می‌خورم بلکه می‌خواهد بگوید غذایی را که می‌خورد باید نمک داشته باشد و بیان شرطیت است و مفهومی نیست.

مثال سوم: «لا أقرأ كتاباً إلا كتاب الفقه»، مفهوم ندارد اگر مفهوم داشت یعنی همه کتابهای فقهی را می‌خوانم، خیر می‌گوید من نواقم چنین است که فقط کتاب فقهی می‌خوانم نه اینکه همه کتابهای فقهی را می‌خوانم.

نتیجه: در قسم اول اثبات کردیم علی القاعده اگر استثناء از سلب و نفی باشد استثناء مفهوم دارد و دال بر اثبات سنخ الحكم است برای مستثنی مگر در جایی که قرینه داشته باشیم جمله استثناء از عموم السلب نیست و برای بیان شرطیت است. دلیل آن روشن است منطوق چون سلب الطبیعه است، سلب الطبیعه به جمیع افراد است که خودش سنخ الحكم می‌شود.

قسم دوم: استثناء از ایجاب

مانند «أكرم العلماء الا الفساق منهم». آیا این جمله مفهوم دارد یا خیر؟ اگر مفهوم داشته باشد یعنی هیچ حصه‌ای از حصص اکرام برای عالم فاسق ثابت نیست عالم فاسق سنخ حکم اکرام از او منتفی است. اگر بخواهیم در این قسم مفهوم را اثبات کنیم لامحاله باید در منطوق اثبات کنیم سنخ الحكم را تا بعد بگوییم مفهوم نفی سنخ الحكم است از مستثنی تا بشود مفهوم. اینجا برای اثبات اینکه در مستثنی منه مقصود سنخ الحكم است مقداری چالش وجود دارد لذا قبلاً هم گفتیم می‌بینیم فردی مانند شهید صدر در دروس خارج‌شان در این قسم برای استثناء مفهوم قائل می‌شوند و لکن در حلقه سوم که علی ما ذکره یکی از اعظم تلامذه ایشان آخرین انظار ایشان است قائل می‌شوند استثناء از جمله موجب مفهوم ندارد.

شاید آن تحلیل و نگاهی که سبب شده بعضی از محققین بگویند این جمله مفهوم ندارد این است که گفته‌اند ما وقتی این جمله را تحلیل می‌کنیم استثناء در این جمله قید موضوع است و در این صورت می‌شود یک وصف و ما در جای خودش ثابت کردیم وصف مفهوم ندارد. به این بیان که گویا می‌گویند أكرم العلماء إلا الفساق منهم برگشتش به این است که مولا گفته است يجب إكرام العلماء المستثنى منهما الفساق، المخرَج عنهم الفساق، لذا دو نکته دارند: اول: اینجا در مستثنی منه سلب الحكم نیست که بگویید سلب الطبیعة بسلب جمیع الأفراد است پس مقصود سنخ حکم است. پس اولاً يجب إكرام العلماء مقصود سنخ الحكم نیست شاید شخص الحكم باشد. دوم: يجب إكرام العلماء المستثنى منهم الفساق، علمائی که از آنها فساق استثناء شده‌اند اکرامشان واجب است، این المستثنى منهم الفساق صفت برای علماء است، مگر شما قائل به مفهوم وصفید، اثبات شیء که نفی ما عدا نمی‌کند، و دلالت نمی‌کند وجوب اکرام برای طوائف دیگر ثابت نیست. لذا جمعی از محققین ادعا می‌کنند که استثناء اگر از ایجاب باشد دال بر مفهوم و انتفاء سنخ الحكم نمی‌باشد، نسبت به مستثنی و اثبات سنخ الحكم برای آن جمله ساکت است و مولا بیانی ندارد.

عرض می‌کنیم این بیان که چه بسا دلیل کلام شهید صدر هم همین باشد تمام نیست و به نظر ما حق این است که جمله استثنائیه از ایجاب هم دال بر مفهوم و انتفاء سنخ الحکم است برای مستثنی.

جلسه چهارصد و هفتاد و پنجم (13) سه‌شنبه - 27/7/95 - 16/1/1438

بررسی مفهوم در قسم دوم استثناء

در استثناء از ایجاب تصور اینکه متکلم با این استثناء در صدد اخراج مستثنی است از موضوع که یک مفهوم اسمی است و استثناء به لحاظ حکم نیست در نتیجه این قید جزء الموضوع است و هر موضوعی اگر منتفی شد شخص الحکم منتفی می‌شود غلط است زیرا اگر مستثنی قید برای موضوع باشد معنایش این است که متکلم در این جمله می‌خواهد اعلام کند که «إن الفاسق ليسوا من العلماء» یعنی ادعاء و مجازا با این جمله می‌خواهد فاسق را از علماء اخراج کند و ربطی به حکم و نسبت حکمیه ندارد. جمله حاوی استثناء هیچ ظهور عرفی ندارد در اخراج بعض الموضوع مجازا و ادعاء لذا أكرام العلماء إلا الفاسق مفادش این نیست که إن الفاسق ليسوا من العلماء و يجب إكرام العلماء. عرف اینجا معنای مجازی و اخراج موضوعی نمی‌فهمد بلکه عرف در باب استثناء به روشنی تحلیلش این است که اخراج مستثنی از مستثنی منه به لحاظ حکم است. گویا مراد جدی متکلم این است که يجب إكرام العلماء و هذا الإكرام خرج منه الفاسق. وقتی تحلیل جمله استثنائیه ایجابیه به این شکل باشد أصالة الإطلاق در حکم مستثنی منه جاری است و مفاد جمله این است که همان اكرام و سنخ آن که برای علماء ثابت بوده است این سنخ الحکم برای فاسق از آنها ثابت نیست و هذا معنی المفهوم.

نتیجه: دو قسم استثناء داریم: اول: استثناء از سلب و نفی که به حکم دلالت عقلیه مبتنی بر دلالت وضعیه مفهوم دارد. دوم: استثناء از ایجاب که اخراج مستثنی است به لحاظ حکم و نسبت حکمیه و بر اساس ترکیب کلام باید گفت مقصود از مستثنی منه سنخ حکم است لذا استثناء در حقیقت اخراج سنخ حکم است نسبت به مستثنی و هذا معنی المفهوم.

البته قبول داریم دلالت قسم دوم بر مفهوم أضعف از قسم اول است زیرا در قسم اول دلالت برمی‌گشت به دلالت وضعیه هر چند مع الواسطه و در قسم دوم دلالت بر اساس اطلاق و مقدمات حکمت است.

نکته: شهید صدر نکته‌ای را در کتاب مباحث دلیل لفظی 3/214 در پایان مفهوم استثناء اشاره می‌کنند که بیان آن مفید است. می‌فرمایند در کیفیت مفهوم در باب استثناء باید یک نکته دقت شود که در ضمن مثال بیان می‌کنند. دلیل می‌گوید «أكرام العلماء إلا الفاسق منهم» ما می‌گوییم استثناء از ایجاب مفهوم دارد و چنین است که الفاسق من العلماء یا العلماء الفاسق لایجب إكرامهم بأى حصة من حصص وجوب الإكرام. گویا این دلیل مدلول التزامی‌اش این است که عنوان عالم فاسق وجوب اكرام ندارد.

حال اگر دلیل دوم وارد شد به این شکل که «إذا زارك العالم الفاسق فأكرمه»، طبعا تعارض و تنافی است بین آن مفهوم و این منطوق، می‌گوید یک بار گفتی عالم فاسق به هیچ عنوان اكرام ندارد اما دوباره می‌گویی اگر عالم فاسق به زیارت آمد اكرامش کن. احکام تعارض و مرجحات آن جاری است.

اما اگر دلیل دوم گفت اكرام الفقير الفاسق و زید هم عالم فاسق است هم فقیر فاسق اینجا بین دو دلیل تعارض نیست بلکه اجتماع امر و نهی است به تعبیر ما. زیرا مفهوم حکم را بر عنوان خاص عالم فاسق مترتب کرده است که وجوب اكرام ندارد این منافاتی ندارد با اینکه فقیر فاسق وجوب اكرام داشته باشد. پس در مقام جعل تعارضی ندارند بلکه ممکن است در مقام امتثال تزامم شود.

در تنبیه سوم عرض شد بحث این است که اگر جزء یا شرطی از اجزاء و شرائط یک مرکب اعتباری متعذر شد، آیا اتیان بقیه اجزاء واجب است یا نه؟

عرض شد که دو دلیل اقامه شده است که در صورت تعذر جزء اتیان بقیه اجزاء واجب است. یکی استصحاب و دیگری قاعده میسور.

بنا شد ابتدا استصحاب را بررسی کنیم. عرض می‌کنیم به چند بیان این استصحاب مطرح شده است:

بیان اول: گفته می‌شود که ما یک کلی وجوب داریم یا وجوب نفسی و یا وجوب غیری، وقتی مولا امر را بر روی صلاه می‌برد «**اقم الصلاه**» یک امر نفسی بر کل صلاه است، خود مرکب اعتباری، و بما اینکه اجزاء مقدمه داخلی هستند، مقدمه داخلی وجوب غیری دارد لذا امر «**اقم الصلاه**» که آمد علم دارم به اینکه در اینجا کلی وجوب جعل شده است، وجوب نفسی و غیری، بعد از تعذر یک جزء، فرض کنید تشهد در نماز متعذر شد، شک دارم آیا اتیان بقیه اجزاء واجب است یا واجب نیست؟ استصحاب فرد وجوب غیری یا فرد وجوب نفسی دچار اشکال است، ولی کلی وجوب، یقین دارم وجوب، جامع بین نفسی و غیری جعل شد، بعد از تعذر تشهد، شک در بقاء دارم، استصحاب می‌کنم بقاء وجوب را لذا بقیه اجزاء واجب است.

این تنبیه ثمره زیاد دارد هر چند به نماز مثل می‌زنیم و نماز هم دلیل خاص دارد.

عرض می‌کنیم اگر مقصود از استصحاب، استصحاب جامع بین وجوب نفسی و غیری باشد این دارای اشکالاتی است و جاری نیست:

اولا: در بحث مقدمه واجب بحث شده است بر خلاف جمعی از اصولیین که مقدمه داخلی را قبول دارند و اجزاء را مقدمه کل می‌دانند، آنجا بحث شده طبق تحقیق مقدمه باید وجودا مغایر با ذی المقدمه باشد، بینشان اثبیت باشد و اجزاء نسبت به کل، این مقدمیت را ندارد، اجزاء عین کل است و کل عین اجزاء است، لذا وجوب جامع بین نفسی و غیری اینجا فرض کنیم، منشأ وجوب غیری، مقدمیت اجزاء برای کل است و مقدمیت اجزاء را برای کل قبول نداریم و بحثش هم آنجا مطرح شده است.

ثانیا: بر فرض که مقدمیت اجزاء را برای کل قبول کنیم ما در اصول بحث کرده‌ایم به تبع **محقق اصفهانی** که اجزاء وجوب غیری ندارند هر چند مقدمیت را قبول کنیم.

خلاصه مطلب: در مرحله شوق بین شوق به ذی المقدمه و شوق به مقدمه تلازم است، هر مولایی شوق به ذی المقدمه داشته باشد، شوق به مقدمه هم دارد ولی از مرحله شوق تبدیل شود به یک وجوب غیری، ممنوع است، اگر امر به ذی المقدمه برای کسی داعویت داشته، داعویت به ذی المقدمه برای انجام مقدمه کافی است، اگر امر به ذی المقدمه داعی انجام نباشد امر به مقدمه هم لغو است، همه این مباحث در بحث مقدمه در اصول بحث شده است لذا بر فرض که اجزاء مقدمیت داشته باشند، وجوب غیری ندارند.

ثالثا: بر فرض که مقدمه داخلی داریم و مقدمه داخلی وجوب غیری دارد، لذا وقتی مولا می‌گوید «**يجب الصلاة**» یک وجوب جامع بین نفسی و غیری شکل گرفت، همه اینها قبول ولی استصحاب وجوب جامع بینهما در ما نحن فیه می‌شود استصحاب کلی قسم سوم و طبق نظر محققین کما هو الحق استصحاب کلی قسم سوم جاری نیست. وجه آن این است که در ما نحن فیه

آنچه یقین داریم که حادث شده است وجوب جامع بین نفسی و غیری نسبت به ده جزء بوده است نماز با تشهد، این وجوب جامع که بر روی ده جزء رفته بود، با تعذر جزء یقیناً منتفی شد، شک داریم آیا وجوب جامع بین نفسی و غیری برای ثه جزء حادث شد یا نه؟ شک در حدوث است، حالت سابقه ندارد، لذا قابل استصحاب نخواهد بود.

بیان دوم: چنانچه در اقل و اکثر هم در یک مورد اشاره کردیم، **شیخ انصاری** این استصحاب را با یک تغییر مطرح می‌کنند، چون وجوب غیری به این معنا مشکل دارد می‌فرمایند استصحاب کنیم جامع بین وجوب نفسی و وجوب ضمنی را، « **اقم الصلاة** » وجوب نفسی به مرکب اعتباری تعلق گرفت و ضمناً یک وجوبی برای هر یک از اجزاء جعل شد، وجوب ضمنی، جامع بین وجوب نفسی و وجوب ضمنی.

این بیان هم قابل قبول نیست و برخی از اشکالات بیان در آن وجود دارد. به خاطر اینکه:

اولاً: این وجوب ضمنی که شما می‌گویید یک وجوب مستقلی غیر از وجوب بر کل آن مرکب اعتباری نیست، یک وجوب است منبسط شده است بر همه اجزاء، لذا چیزی به عنوان کلی جامع بین وجوب نفسی و وجوب ضمنی ما نداریم.

ثانیاً: بر فرض تصویر دو قسم وجوب متغایر در مرکب اعتباری و اجزاء، وجوب نفسی و وجوب ضمنی و بعد جامع بین آن دو، این استصحاب، استصحاب کلی قسم سوم می‌شود و جاری نیست. و به بیان اتم، وجوب از امور تعلق ذات الاضافه است، وجوب به نحو کان تامه بدون متعلق، وجوب چه چیز؟ چند جزء؟ کدام ماهیت؟ اینکه معنا ندارد. وجوب متعلق با ده جزء با تعذر یک جزء منتفی شد، وجوب متعلق به ثه جزء شک در حدوثش داریم لذا حالت سابقه‌ای نیست.

بیان سوم: گفته می‌شود وجوب نفسی متعلق به اجزاء و شرائط را ما استصحاب می‌کنیم فی الجمله، قبل از بیان این استصحاب مقدمه‌ای را اشاره کنیم.

مقدمه: در باب استصحاب بررسی شده است که بقاء موضوع به دقت عقلی لازم نیست بلکه بقاء موضوع به نظر عرف کافی است لذا مثال می‌زنند آب کری است اینجا، زید با این آب وضو گرفته است، شک می‌کنیم آیا این آب همچنان کر است تا ملاقات با نجس او را نجس نکند یا نه کر نیست؟ هر چند به دقت عقلی این آب کر ناقص شده است، همان مقدار که زید به صورت و دستها ریخته است از این آب کم شده است ولی این مقدار نقصان، اجزاء را عرف چیزی حساب نمی‌کند و می‌گوید این کریت هست، لذا شک داشتی استصحاب بقاء کریت یا طاهریت و مطهریت جاری کن. بعد از مقدمه

مستدل می‌گوید اجزاء مرکبات اعتباری بر دو قسم است:

قسم اول: گاهی اجزاء مقوم موضوع است که قوام موضوع و مأموریه به او بستگی دارد. فرض کنید در نماز مثل رکوع مثلاً، مستدل می‌گوید اگر این اجزاء متعذر شد، ما هم قبول داریم استصحاب جاری نیست.

قسم دوم: ولی اگر جزء متعذر از اجزاء مقوم مأموریه نبود، جزء بسیار کم بود **محقق خوئی** تعبیر می‌کنند به یک بیستم در مأموریه، مثلاً یک شخصی در قرائت بسم الله را نمی‌تواند بگوید و گفتن بسم الله برای او متعذر است، اگر جزء، جزء مقوم نباشد، ما استصحاب وجوب نفسی جاری می‌کنیم. دیروز با بسم الله نماز واجب بود، این جزء متعذر شد، زید نمی‌تواند بسم الله را بگوید، این جزء مقوم نیست، عرف می‌گوید این مرکب اعتباری همان مرکب است، مثل همان کریت آب، لذا وجوب نفسی که دیروز بر ده جزء ساری و جاری بود، این جزء مقوم نیست عرف می‌گوید این ثه جزء همان نماز است، موضوع باقی است، استصحاب وجوب جاری است.

قائلین به این استصحاب می‌گویند با دو شرط در تعذر اجزاء استصحاب وجوب نفسی جاری است: شرط اول: جزء متعذر، جزء مقوم نباشد، شرط دوم قبل از تعذر، وجوب به عهدهٔ انسان بیاید، اول وقت یک «اقم الصلاة» داشته باشد بعداً جزء متعذر شود، و الا اگر هنوز نماز واجب نشده بر زید و یک جزئش متعذر شد اصلاً حدوث وجوب بر او مشکل دارد لذا استصحاب بقاء جاری نمی‌شود.

نقد این بیان سوم هم خواهد آمد.

[1] - جلسه 14 - مسلسل 229 - شنبه - 08/08/1400

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام در این بود که آیا با استصحاب بقاء وجوب نفسی در صورت تعذر جزء یا شرط می‌توانیم قائل شویم بقیهٔ اجزاء واجب است؟

این استصحاب دیروز بیان شد.

در نگاه به این استصحاب و جریان این استصحاب برخی از اصولیین مبنائاً این استصحاب را جاری نمی‌دانند مثل محقق خوئی، که مبنایشان ایشان را چنانچه در مبحث برائت اشاره کردیم و در بحث استصحاب به تفصیل خواهد آمد. مبنای ایشان این است که استصحاب در شبهات حکمی کلی جاری نیست، یک تعارضی درست می‌کنند بین استصحاب بقاء مجعول و استصحاب عدم الجعل، می‌گویند این دو استصحاب تعارض و تساقط می‌کنند و در احکام کلی استصحاب جاری نیست. اینجا هم استصحاب بقاء حکم است و ایشان طبق قاعده می‌فرمایند استصحاب جاری نیست ولی این مبنائی است.

جمعی از اصولیین به خاطر یک اشکال جریان این استصحاب را نمی‌پذیرند. خلاصهٔ آن اشکال این است که می‌گویند شما ادعا کردید، اگر جزئی از اجزاء مرکب اعتباری جزء مقوم بود استصحاب جاری نیست ولی اگر جزء غیر مقوم بود استصحاب جاری است، می‌گویند در مرکبات عرفی ما جزء مقوم را غیر مقوم می‌توانیم تشخیص بدهیم، مثلاً در حلوا جزء مقومش کدام است؟ در مرکبات عرفی جزء مقوم از جزء غیر مقوم قابل تشخیص است ولی در مرکبات شرعی ما جزء مقوم را از غیر مقوم چگونه تشخیص بدهیم؟ از مجا بفهمیم تشهد که در نماز متعذر شده است جزء مقوم است یا غیر مقوم؟ راه تشخیص نداریم، چون راه تشخیص نداریم، نمی‌توانیم احراز کنیم یک جزئی مقوم نیست پس استصحاب وجوب جاری است.

محقق خوئی در مصباح الاصول ج 1 ص 473 این اشکال را متعرض می‌شوند و پاسخ می‌دهند. می‌فرمایند این اشکال بر این استصحاب وارد نیست.

خلاصهٔ مطلب ایشان این است که می‌فرمایند اگر در مرکبات شرعی ما دلیل داشتیم که جزئی مقوم است، استصحاب جاری نیست و ما قبول داریم ولی اگر از طرف شارع دلیل نداشتیم بر اینکه یک جزئی مقوم است ظاهر این است که امر به عرف موکول شده است، لذا به نظر عرف مراجعه می‌کنیم، عرف نسبت به اجزاء یک مرکب اگر جزء متعذر کمیت قلیل داشت، تعبیر محقق خوئی این است مثل اینکه یک بیستم عمل بود مثال دیروز ما یک بسم الله در نماز متعذر شد، عرف می‌گوید این مقدار مهم نیست و این جزء متعذر نیست ولی اگر جزء متعذر کمیت معتدیه بود، یک ثلث یا یک ربع یا یک خمس عمل بود، عرف

می‌گوید این جزء، مقوم است لذا استصحاب جاری نیست. خلاصه امر این است که می‌فرمایند اگر در شریعت وارد نشده بود جزئی مقوم است، امر موکول به عرف است اگر دید این جزء کمیت زیادی است می‌گوید این جزء مقوم است و اگر یک بیستم بود و کم بود می‌گوید این جزء مقوم نیست. [2]

لذا برخی از اعلام از تلامذه **محقق خوئی** که استصحاب را در احکام کلی قبول دارند بر خلاف نظر استادشان اینجا به همین بیان این استصحاب را جاری می‌دانند می‌گویند مشکلی ندارد عرف جزء غیر مقوم را تشخیص می‌دهد. به عرف مراجعه می‌کنیم عرف گفت جزء مقوم نیست، استصحاب بقاء وجوب را جاری می‌کنیم.

عرض می‌کنیم که این بیان **محقق خوئی** قابل قبول نیست که عرف مرجع است در تشخیص جزء مقوم از غیر مقوم.

توضیح مطلب: از طرفی در جای خودش ثابت شده است احکام شرعی غالباً به خاطر مصلحت و مفسده‌ای که در متعلقشان هست جعل شده‌اند.

از طرف دیگر مسلم است که شارع مقدس در همه احکام شرعی ملاکات را بیان نکرده است در بعضی از موارد علل الشرائع، ملاکات نفس الامری بیان شده است اما دعب شارع این نبوده است که در همه احکام شرعی ملاکات را بیان کند.

از طرف سوم وقتی ملاک حکم روشن نبود عرف از کجا تشخیص می‌دهد که این جزء در ملاک دخالت اصلی ندارد لذا جزء مقوم نیست، یا این جزء در غرض مولا دخالت اصلی دارد، دخالت صد در صد دارد لذا جزء مقوم است. شما در سایر موارد ببینید قلت و کثرت ممکن است از نگاه عرفی ملاک باشد ولی از نگاه شرعی این نیست. عرف نماز صبح یک دقیقه قبل از طلوع فجر را با نماز یک دقیقه بعد از طلوع فجر را خیلی تفاوت قائل نیست و می‌گوید یک دقیقه چیزی نیست ولی شارع مقدس می‌گوید همین ثانیه‌ها چنان دخیل در ملاک عمل است اگر 30 ثانیه بعد از طلوع باشد این اثر ندارد همه بدن را انسان را شست فقط به اندازه یک سکه پنجاه ریالی بدن را نشست عرف می‌گوید این مهم نیست شارع می‌گوید همین قدر نشستی فائده ندارد و دوباره باید عمل را تکرار کنی.

چون ملاکات احکام برای ما غالباً روشن نیست وقتی ملاکات روشن نیست چگونه عرف می‌تواند تشخیص بدهد جزئی مقوم نیست پس همچنان موضوع محقق است و جزئی مقوم است پس موضوع محقق نیست بل هر جا ملاک دست عرف باشد ممکن است اجزاء را با آن ملاک موازنه کند و بگوید این جزء دخالت صد در صد در غرض مولا ندارد و جزء رئیسی نیست و جزء غیر رئیسی است.

نتیجه: اینکه **محقق خوئی** فرمودند مقومیت و غیر مقومیت جزء اگر شارع اعلام نکرد موکول به نظر عرف است، عرف نمی‌تواند مقومیت و عدم مقومیت را تشخیص بدهد مگر وقتی ملاک دست عرف باشد و ملاکات هم معمولاً دست عرف نیست پس قدرت تشخیص ندارد. لذا این اشکال به استصحاب بیان سوم وارد است و این استصحاب جاری نمی‌باشد.

این تمام کلام در قسمت اول این تنبیه که اگر جزئی متعذر شد آیا به کمک استصحاب بقاء وجوب می‌شود گفت بقیه اجزاء واجب است و باید اتیان کنیم یا نه؟ حداقل سه بیان برای استصحاب ذکر کنیم و هر سه بیان دارای اشکال بود. پس با استصحاب در صورت تعذر جزء نمی‌شود وجوب بقیه اجزاء را ثابت کرد. در صورت تعسر چگونه است در ذیل بحث خواهد آمد.

مرحله دوم: (هو العمدہ)

جمعی از اصولیین گفته‌اند اگر جزئی متعذر شد بقیه اجزاء وجوبش ثابت است با تمسک به قاعده میسور، «المیسور لا یسقط بالمعسور» نسبت به این قاعده باید بررسی کنیم مدرک این قاعده چیست؟ که «المیسور لا یسقط بالمعسور» آنچه میسور از عمل با معسور ساقط نمی‌شود. به سه روایت استدلال شده است به عنوان مدرک این قاعده:

روایت اول: روایتی است که مسند در کتب اهل سنت از ابوهریره نقل شده است، صحیح مسلم، مسند احمد بن حنبل، سنن بیهقی، در ضمن قضیه‌ای که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خطاب به مردم فرمودند حج انجام دهید، مردی سؤال کرد یا رسول الله هر سال، دوبار و سه بار سؤال کرد. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم جواب فرمودند چرا جستجو می‌کنید در پایان حدیث این جمله آمده است که حضرت فرمودند «*إذا امرتکم بشئ فأتوا منک ما استطعتم*» اگر سند یا استناد به این روایت درست باشد یک قاعده مهم است که در همه ابواب فقه ساری و جاری است لذا دو بحث نسبت به این روایت باید مطرح شود.

بحث سندی

در کتب اهل سنت روایت مسند مطرح شده است در کتب شیعه صاحب غوالی الثالی ابن جمهور احصائی روایت را مرسل نقل کرده است، سند اهل سنت از جهاتی برای ما معتبر نیست حداقل اینکه ناقل جناب ابوهریره است که دروغ بستنش به نبی گرامی اظهر من الشمس است لذا سند این روایت ساقط است.

جمعی از علما از دو طریق وارد شده‌اند برای اینکه صحت استناد به این حدیث را ثابت کنند و بگویند این حدیث قابل استناد و قابل اعتنا می‌باشد که بررسی این دو طریق خواهد آمد.

[1] - جلسه 15 - مسلسل 230 - یکشنبه - 09/08/1400

[2] - مصباح الأصول (مباحث حج و امارات - مكتبة الداوري) ؛ ج 1 ؛ ص 474: «و لكن التحقيق انه إذا ثبت من الشرع كون جزء أو شرط مقوما للمركب، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب عند تعذره. و أما إذا لم يصدر من الشارع بيان في ذلك، فالظاهر إيكال الأمر إلى العرف، فان كانت نسبة المتعذر إلى البقية غير معتد بها في نظرهم، كنسبة الواحد إلى العشرين مثلا، فيجري الاستصحاب. و أما ان كانت النسبة معتدا بها بنظرهم كنسبة النصف أو الثلث إلى المجموع مثلا، فلا يجري الاستصحاب».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عرض شد که برای اثبات قاعده میسور به سه روایت تمسک شده است.

روایت اول: «المیسور لا یسقط بالمعسور».

عرض شد این روایت سنداً مشکل دارد ولی جمعی از اصولیین به دو طریق و از دو راه خواسته‌اند اعتبار این روایت را اثبات کنند:

طریق اول: گفته می‌شود شهرت حدیث بین اصحاب موجب اعتماد به این روایت می‌شود. عبارتها را مراجعه کنید. همین محتوا به چند صورت بیان می‌شود.

محقق عراقی می‌فرماید این روایات ثلاث که مدرک قاعده میسور است در مختلف ابواب عبادات مورد استناد اصحاب است، این استناد در ابواب عبادات ما را بی‌نیاز می‌کند از سخن گفتن در سندش و نیاز نداریم چون در مختلف ابواب عبادات به این حدیث تمسک می‌شود[2].

محقق نائینی در فوائد الاصول اعتماد اصحاب را به این حدیث قبول می‌کنند و گویا یک حاشیه‌ای به این نکته **محقق عراقی** و دیگران دارند و می‌فرمایند لازم نیست اعتماد اصحاب به یک حدیث در ابواب مختلف باشد تا حجیت آن حدیث ثابت شود بلکه همین قدر در یک مورد و یک حکم فقهی هم اصحاب به یک حدیث ضعیف و مرسل اعتماد کنند حجیتش ثابت می‌شود و لازم نیست در مختلف ابواب عبادات باشد.

صاحب عناوین مطلب را قوی‌تر بیان می‌کند، پس از اینکه استقصاء می‌کند کاربرد این قاعده را در فقه، می‌فرماید اشکال نکنید به این قاعده میسور نه سند دارد و نه در کتاب معتبری وارد شده است به خاطر اینکه شهرت این روایت در کتب فقهاء وارد شده است بل فی السنه الخواص و العوام مردم عادی هم به «المیسور لاتسقط بالمعسور» استناد می‌کنند و ورود در کتب فقهاء و السنه خواص و عوام ظن قوی به صدور این روایت می‌آورد، ظنی که اعلاست از خبر صحیح به اصطلاح متأخرین، خبر صحیح که عدل امامی از امام علیه السلام روایت می‌کند شما 70 درصد ظن به صدور پیدا می‌کنید ولی این روایت که در کتب فقهاء وارد شده و در السنه خواص و عوام مورد استدلال قرار می‌گیرد شما 90 درصد ظن به صدور پیدا می‌کنید لذا از خبر صحیح هم بالاتر می‌شود.

یک راه این است که گفته می‌شود شهرت عملی و افتاء فقهاء طبق قاعده میسور ما را از بحث سندی بی‌نیاز می‌کند لذا به این خاطر روایت معتبر است.

عرض می‌کنیم که این شهرت و اعتماد عملی اصحاب به این روایت به نظر ما مور تأمل جدی است، طبق آن بیانی که در کیفیت به دست آوردن شهرت هم در اصول و هم در فقه بررسی کرده‌ایم که اینجا فقط اشاره می‌کنیم. قبل از **شیخ طوسی** عصر قریب به عصر نص ما پیدا نکردیم احدی از فقهاء به «المیسور لایسقط بالمعسور» استدلال کرده باشد، بلکه در یک مورد **سید مرتضی** در کتاب رسائلشان، **رساله الاخبار المسدده لمذهب العدلیه** به این روایت اشاره می‌کنند اگر آن رساله مورد مطالعه قرار بگیرد روشن می‌شود که در بعضی از مباحث اعتقادی در این رساله بحث قضا و قدر و مشیت و غیره یک سری روایاتی را که معتقد شیعه و عدلیه را تأیید می‌کنند، می‌آوردند نه به خاطر اعتماد به آن احادیث بلکه نقل روایات جنبه اسکاتی در مقابل خصم دارد لذا در این رساله روایات و نقلیاتی از **حسن بصری** و انظار او به عنوان استشهاد مطرح می‌رود روایاتی از **ابن سیرین** و حتی روایاتی از قضاوت‌های خلیفه دوم مطرح می‌شود لذا نقل حدیث در این رساله علامت اعتماد **سید مرتضی** به روایت نیست.

پس قبل از عصر **شیخ طوسی**، عصر قریب به نص استناد به این حدیث را نمی‌بینیم، **شیخ طوسی** و تابعین ایشان و **ابن ادریس** در همه این مجموعه ما پیدا نکردیم به این روایت استناد کرده باشند. ظاهر امر این است که **علامه حلی** کسی است که در مطالب فقهی‌شان به این روایت استناد می‌کنند، البته شما بررسی کنید در کتاب الصلاة است که دلیل دیگر هم داریم یا در سایر ابواب فقهی است.

پس از **علامه حلی** جمعی از متأخرین پس از ایشان و تابعین **علامه حلی** مثل فرزندشان **فخرالمحققین**، **محقق ثانی** و **شهید ثانی** استدلال به این روایت دارند، و بعد بعضی از علماء مثل **صاحب مدارک** و **محقق اردبیلی** نفی می‌کنند و می‌فرمایند این روایت اشکال سندی دارد.

نتیجه: شهرتی که سبب اعتماد به این حدیث باشد به نظر ما ثابت نیست لذا **محقق عراقی** تعبیر می‌کنند که شهرت ما را از بررسی سندی بی‌نیاز می‌کند، **محقق نائینی** می‌فرمایند اعتماد اصحاب در باب و مورد واحد هم کافی است، در مورد واحد شما اعتماد اصحاب را بیاورید. **صاحب عناوین** می‌فرمایند شهرت بین اصحاب بلکه در السنه خواص و عوام این روایت را بالاتر از خبر صحیح قرار می‌دهد. کدام شهرت؟ اصحاب در کجا فرموده‌اند لذا این طریق اول که ثابت نشد.

اینجا شیخنا الاستاد[3] به مناسبت مطلبی دارند در ذیل این بحث که به نظر ما قابل مناقشه است.

توضیح مطلب: ایشان می‌فرمایند بر فرض اینکه قبول کنیم عمل مشهور جابر ضعف سند است و بر فرض اینکه طبق این روایت مشهور عمل کرده باشند ولی به خاطر نکته خاصی عمل مشهور در این روایت جابر ضعف سند نیست. می‌فرمایند عمل مشهور جابر ضعف سند است یعنی چه؟ معنایش این است که روایت مسندی داریم که سندش ضعیف است، فرض کنید در سند معلى بن محمد آمده مثلا و **معلى بن محمد** مجهول یا مهمل است، ما می‌بینیم به این روایت که راوی آن توثیق ندارد اصحاب عمل کرده‌اند، اصحابی که مقید هستند از ثقه نقل کنند مثلا **علامه حلی**، شهید و محقق، عمل اینها به این روایت توثیق راوی است، گویا می‌خواهند بگویند ما از راههایی به دست آورده‌ایم **معلى بن محمد** ثقه است لذا به این روایت عمل می‌کنیم بنابراین وقتی اصحاب به یک روایت راوی مجهول عمل می‌کنند عمل اصحاب توثیق است، اگر این راوی تضعیف داشت، تضعیف قولی با توثیق عملی تعارض و تساقط می‌کند اگر تضعیف خاص نداشت عمل اصحاب توثیق است راوی ثقه می‌شود لذا ما به آن روایت عمل می‌کنیم. ایشان می‌فرمایند عمل اصحاب جابر شفع سند است معنایش این است.

در ما نحن فيه قاعده المیسور یک روایت مرسل است **صاحب غوالی الثالی** آورده است، و اصلا سند ندارد و شما می‌خواهید بگویید عمل اصحاب توثیق چه کسی است؟ اصلا اینجا سندی نیست. لذا چون مرسل است سندی نیست که عمل اصحاب کدام سند را دست می‌کند سندی ندارد پس عمل اصحاب فائده ندارد.

عرض ما به شیخنا الاستاد اگر درست فهمیده باشیم این است که عمل اصحاب جابر ضعف سند است دو مصداق دارد:

مصداق اول: گاهی همان است که ایشان فرمودند. ما در موارد مختلف با اینکه قید می‌بینیم اصحاب به یک راوی مجهول اعتماد کرده‌اند و روایت او را قبول کرده‌اند با مبانی رجالی مختلف، این عمل اصحاب طبق مبانی مختلف نتیجه می‌دهد که مبانی مختلف رجالی قرینه بر وثاقت او داشته‌اند لذا عمل کرده‌اند هم روایت معتبر می‌شود و هم راوی ثقه می‌شود.

مصداق دوم: اصحاب به یک روایتی هر چند مرسل عمل کرده‌اند، عمل اصحاب به این روایت، توثیق راوی نیست، وثوق به صدور است، یعنی هر چند راوی دروغگو هم باشد ولی ظاهرا اصحاب قرینه داشته‌اند که این روایت از معصوم علیه السلام صادر شده است. چه روایت مرسل باشد و چه راوی **ابوهریره** یا **سمره بن جندب** باشد، چون اصحاب کابرا عن کابر به این حدیث عمل کرده‌اند مخصوصا نزدیکان به عصر نص که قرائن پیش آنها بوده است انسان اطمینان پیدا می‌کند که نه وثاقت راوی بلکه به کمک قرائن پیرامونی فهمیده‌اند این راوی اینجا راست می‌گوید و دروغ نگفته و روایت از معصوم علیه السلام صادر شده است.

نتیجه: بنابراین ممکن است روایتی مرسل هم باشد، عمل اصحاب ضعف سندی را جبران کند، جبران کند نه اینکه سند را درست کند بلکه وثوق به صدور بیاورد.

نتیجه: در ما نحن فيه ادعای شهرت عملی بر طبق روایت « **المیسور لایسقط بالمعسور** » قابل قبول نیست و شهرت عملی اصحاب ثابت نیست.

طریق دومی برای استناد به این حدیث بعضی از تلامذه **مرحوم امام** حفظه الله مطرح کرده‌اند که خواهد آمد.

- [2] - نهاية الأفكار، ج3، ص: 455: «الرابع قاعدة الميسور، و عمدة المدرك لها (النبي) المعروف إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم و قوله عليه السلام ما لا يدرك كله لا يترك كله، و قوله عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور، و اشتهار هذه الروايات الثلاث بين الأصحاب في أبواب العبادات تغني عن التكلم في سندها (فالمهم) هو عطف الكلام إلى بيان مقدار دلالتها».
- [3] - آية الله العظمى وحيد خراسانی حفظه الله.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عرض شد مستند اول برای قاعده ميسور حديث نبوی است « *اذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم* ». تا كنون سند را بررسی كردیم كه قابل اعتماد نبود. شهرت عملی بر طبق این حدیث ثابت نبود. وجهی را بعضی از تلامذه مرحوم امام حفظه الله برای استناد به این روایت و حجیتش بیان می‌کنند. ایشان بعد از اینکه سند را معتبر نمی‌دانند، شهرت عملی بر طبق حدیث را ثابت نمی‌دانند نظیر مشی كه ما داشتیم البته با تحلیل‌های متفاوت، بعد می‌فرمایند « *لكن الاتقان المتن موجب للاعتماد على الرواية* » این تعبیر از من است اصل تعبیر ایشان را در کتابشان ملاحظه کنید. ایشان می‌فرمایند اتقان این متن موجب می‌شود ما بگوییم حدیث از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم صادر شده است. بعد هم اضافه می‌کنند كه استاد ما مرحوم امام در مواردی معتقد بودند كه اتقان در متن هم موجب وثوق به صدور می‌شود. ما در مباحث اصول بررسی کرده‌ایم ولی اینجا هم بررسی می‌کنیم ابتدا مقدمه‌ای عرض می‌کنیم:

مقدمه: بارها در فقه، فقهاء ما روایات ضعیف را تحت عنوان اتقان در متن، تحت عنوان اینکه این متن این قدر طولانی است كه صادر نمی‌شود مگر از معصوم و امثال این تعبیرات معتبر می‌دانند. از طرف نه در اصول و نه در فقه ضابطه‌ای نمی‌دهند كه چگونه بفهمیم متنی متقن است كه از غیر معصوم صادر نمی‌شود؟ گاهی به خاطر عدم تعیین ضابطه نسبت به یک روایت دو ادعای متناقض مطرح می‌شود، سالهای دور در بحث خمس اشاره كردیم، صحیح‌های دارد *علی بن مهزیار* اگر اشتباه نکنم در مورد مباحث خمس از امام علیه السلام، دو نفر از تلامذه بزرگ محقق خوئی كه هر دو از اعلام فقهی ما هستند دو ادعای متنافی مطرح می‌کنند یکی از اعلام رحمه الله می‌گوید این روایت اضطراب در متن دارد و معصوم اینگونه سخن نمی‌گوید لذا ساقط است، یکی دیگر از اعلام تلامذه محقق خوئی می‌فرمایند صحیح *علی بن مهزیار* آن قدر اتقان در متن دارد كه ما مطمئن هستیم كه از معصوم صادر شده است.

ما گفته‌ایم و اینجا به صورت مختصر اشاره می‌کنیم كه اتقان در متن گاهی از جهت فصاحت و بلاغت در الفاظ است به صورتی كه متخصصین فن فصاحت و بلاغت و ادب عربی بگویند صدور این خطبه و جمله و حدیث از انسانهای معمولی بعید است، چنان فصاحت و بلاغت در این عبارات است كه انسان معمولی نمی‌تواند این جمله را بگوید. این را باید متخصصین فن ادب عربی بگویند.

لذا شما ببینید *ابن ابی الحدید* در ذیل خطبه 216 نهج البلاغه (212) «و من كلام له عليه السلام قاله بعد تلاوته أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ حَتَّى رُزِئْتُمُ الْمَقَابِرَ (خطبه عجبی حضرت امیر علیه السلام دارد) يَا لَهُ مَرَامًا مَا أَبْعَدَهُ وَ زُورًا مَا أَغْفَلَهُ وَ خَطَرًا مَا أَفْظَعَهُ .. تا آخر خطبه، *ابن ابی الحدید* كه ادیب عرب عربی است، العرب ببابه واقعا می‌گوید «و من تأمل هذا الفصل علم صدق معاوية في قوله فيه و الله ما سن و ينبغي لو اجتمع فصحاء العرب قاطبة في مجلس و تلى عليهم أن يسجدوا له كما

سجد الشعراء»[2]. خیلی جمله عجیبی است آن هم از یک کسی که خودش ادیب فوق العاده ادب عربی است. یک وقتی اینگونه اذعان از طرف کسی است که خودش ادب عربی است، اینجا انسان اطمینان پیدا می‌کند. نقل یک ادیب بزرگ سبب اینگونه اطمینان می‌شود.

گاهی اتقان در متن از جهت معناست، اتقان از جهت معنا خودش سه قسم دارد:

قسم اول: گاهی مطالب غیبی و حوادث آینده در یک روایتی مطرح می‌شود و بعد آن حوادث به وقوع می‌پیوندند. این روایت نیاز به سند ندارد، وقوع آن حوادث علامت این است که گوینده‌ای که متصل به جایی است که این مطلب را گفته است، مثل پیش‌گوییهای حضرت امیر علیه السلام نسبت به حکومت بنی مروان یا حجاج بن یوسف ثقفی.

قسم دوم: گاهی اتقان در معنا به این صورت است که واقعیتی در دنیا بوده است ولی در زمان صدور این حدیث محال است عادی است که بشر به این واقعیت دست پیدا کرده باشد لذا وقتی چنین واقعیتی به عنوان یک روایت اعلام می‌شود و بعدا گذشت زمان روشن می‌کند که چنین واقعیتی بوده که دست بشر عادی به آن نمی‌رسیده است و نمی‌رسد، انسان وثوق به صدور پیدا می‌کند، مثال می‌زدیم شهید ثانی ازدواج فامیلی را مکروه می‌کند اشاره می‌کند به روایت مرسلی از نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم «**لا تنكحوا القرابة القريبة، فإن الولد يخرج ضاویا (مشکل‌دار) أي نحيفا**» [3] زمانی این مطلب گفته شده که نه علم ژنتیک بوده است و نه علم اژنیک بوده است، کسی از این مطالب سر در نمی‌آورده است، انسان وثوق به صدور پیدا می‌کند، ممکن است کسی طبق این روایت فتوا بدهد که مشاوره ژنتیکی قبل از ازدواج فامیلی یا لازم است و یا راجح است.

ان قلت: چرا اهل بیت علیهم السلام خودشان ازدواج فامیلی داشته‌اند؟

جواب: این است که آن قدر این نسل، نسل مستحکمی بوده است که هیچ مشکلی برای آنها به وجود نمی‌آمده است لذا این تعلیل روایت آنجا نبوده است و شاهدش هم این است که در علم انساب موردی نداریم که نسبت به تولد فرزندان اهل بیت بگویند این فرزند از اهل بیت به خاطر ازدواج فامیلی این مشکل مادرزادی را دارد.

قسم سوم: گاهی یک موضوع خاصی به شکل خاصی بیان می‌شود که متخصصین آن موضوع وقتی آن محتوا را بررسی می‌کنند، می‌گویند این محتوا این قدر بلند است محتوا نه لفظ، که این حقائق و دقتها در این موضوع از بشر عادی بعید است، اگر متخصصین آن معنا شهادت به این مطلب بدهند اتقان در متن می‌شود و انسان وثوق به صدور پیدا می‌کند.

کلام ابن ابی الحدید ذیل خطبه 216 نهج البلاغه: «**و إني لأطيل التعجب من رجل يخطب في الحرب بكلام يدل على أن طبعه مناسب لطباع الأسود و النمر و أمثالهما من السباع الضارية ثم يخطب في ذلك الموقف بعينه إذا أراد الموعظة بكلام يدل على أن طبعه مشاكل لطباع الرهبان لابسى المسوح الذين لم يأكلوا لحما و لم يريقوا دما فتارة يكون في صورة بسطام بن قيس الشيباني و عتيبة بن الحارث اليربوعي و عامر بن الطفيل العامري و تارة يكون في صورة سقراط الحبر اليوناني و يوحنا المعمدان الإسرائيلي و المسيح ابن مريم الإلهي . و أقسم بمن تقسم الأمم كلها به لقد قرأت هذه الخطبة منذ خمسين سنة و إلى الآن أكثر من ألف مرة ما قرأتها قط إلا و أحدثت عندي روعة و خوفا و عظة و أثرت في قلبي و جيبا و في أعضائي رعدة و لا تأملتها إلا و ذكرت الموتى من أهلي و أقاربي و أرباب ودي و خيلت في نفسي أنني أنا ذلك الشخص الذي وصف ع حاله و كم قد قال الواعظون و الخطباء و الفصحاء في هذا المعنى و كم وقفت على ما قالوه و تكرر وقوفي عليه فلم أجد لشيء منه مثل تأثير هذا الكلام في نفسي فإما أن يكون ذلك لعقيدتي في قائله أو كانت نية القائل صالحة و يقينه كان ثابتا و إخلاصه كان محضا خالصا فكان تأثير قوله في النفوس أعظم و سريان موعظته في القلوب أبلغ**». این شهادت از متخصص ادب عربی است که انسان وثوق به صدور پیدا می‌کند.

نقد ما به این محقق این است که شما می‌فرمایید جمله « *إذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم* » این اتفاق در متن دارد، آیا از نظر فصاحت و بلاغت به صورتی است که کسی نمی‌تواند اینگونه سخن بگوید؟ آیا از نظر معنا مطلب بلند معنوی گفته شده است که متخصصین فن می‌گویند آدم عادی نمی‌تواند اینگونه سخن بگوید؟ آیا روایت اشاره به حقیقتی کرده است که بعداً کشف شده است که در زمان صدور محال عادی بوده است کسی اینگونه حرف بزند؟ کدام اتفاق در متن؟ « *إذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم* ».

نتیجه: ادعای اتفاق در متن نسبت به این روایت و بعد قاعده میسور را با او درست کردن و در صدها مورد در فقه به آن استناد کنیم قابل قبول نیست. بنابراین این وجه هم که از طرف بعضی از محققین ارائه شده است به نظر ما موجب اعتماد به این حدیث نمی‌شود.

نکته: بلغاء و فصحاء با انصاف وقتی در مقابل حقائق مثل قرآن یا بعضی از روایات قرار می‌گیرند خضوعشان را ببینید. اشعار دکتر شبلی شمل، شبلی شمل، ادیب، طبیب، فیلسوف مسیحی ماتریالیست لبنانی است. کتابهای او به زبان فرانسه در فرانسه خواننده دارد، می‌شنود یک کشیش مسیحی به قرآن توهین کرده است، یک مقاله می‌نویسد به نام *القرآن و العمران*، قرآن و تمدن، در آخرش یک اشعار عجیب و قریبی را بیان کرده است [4]. این انسان، فصیح و بلیغ و ادیب نسبت به قرآن اینگونه خاضع است و می‌فهمد که این متن را بشر عادی نمی‌تواند بگوید.

حجاج بن یوسف ثقفی هم ادیب ادب عربی بوده است و خطبی دارد. محمد عبده یک مقدمه‌ای دارد بر نهج البلاغه که مقدمه عجیبی است.

[1] - جلسه 17 - مسلسل 232 - شنبه - 15/08/1400

[2] - شرح نهج البلاغة ابن أبي الحديد، جلد: 11 صفحه: 152.

[3] - مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج 7، ص: 15: «والمستحبّ كنكاح القریبة علی قول، للجمع بین الصلة و فضيلة النكاح، و اختاره الشهيد في قواعدہ «2»، و البعيدة علی آخر، لقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سلم: «لا تنكحوا القرابة القریبة، فإنّ الولد يخرج ضاویاً» «3» أي نحيفاً».

[4] - إني وإن أُكِّد كُفرت بدینه هل اكفرنّ بمحكم الآيات

من گر چه مسلمان نیستم اما آیا می‌توانم به آیات محکم قرآن کفر ورزم؟

أو ما حوت فی ناصع الألفاظ من حكم روادع للهوى وعظّات

یا به پندها و اندرزهایی که در آن آیات آمده است و همه بازدارنده نفس از هوی و هوس، و در لباس شکوهمندترین واژه‌ها می‌باشند منکر شوم؟

وشرائع لو أنهم عقلوا بها ما قیدوا العمران بالعادات

یا به قوانینی که اگر مردمان آنها را درک می‌کردند برای تحقق بخشیدن به عمران [و تمدن جهان]، همه آیینها و سنتها را جز تعالیم اسلام کنار می‌گذاشتند، می‌توانم بی تفاوت باشم؟

نعم المدبر والحکیم وإنه رب الفصاحة مصطفى الكلمات

[محمد] بهترین تدبیر کننده و بهترین حکیم بود . او خدای فصاحت و [گوینده] گزیده ترین سخنان است

وبسیفه أنحی علی الهامات ببلغة القرآن قد غلب النهی

[محمد] با بلاغت قرآن، بر همه خردها و اندیشه ها چیره گشت و سرها [ی دشمنان ارزشهای انسانی] را زیر سایه شمشیر گرفت

من دونه الأبطال فی کل الوری من سابق أو حاضر أو آتی

قهرمانان تاریخ بشر چه گذشتگان، چه آنان که اکنون حاضرند و چه آیندگان، [همه و همه] در پایه ای فروتر و پایین تر از مرتبت او جای دارند

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

بیان سومی ممکن است بر وثوق به صدور روایت «*إذا امرتکم بشئ فأتوا منه ما استطعتم*» ذکر شود و آن بیان این است که گفته شود عقل مستقل حکم می کند که اگر مولا وظیفه ای را به عهده انسان گذاشت، مولا امر به مرکبی داشت، بعضی از اجزاء متعذر شد، عقل می گوید امر مولا را مهمل نگذارید و بقیه اجزاء را انجام بدهید، تطابق این حدیث با این حکم عقل مستقل بگوئیم موجب وثوق به صدور می شود، پس چنین روایتی داریم و بعد می شود به اطلاقش تمسک کرد.

یک جمله ای تملیز محقق خوئی، مرحوم تبریزی در *دروس فی مسائل علم الاصول* ج 3 ص 441 دارند که شاید اشاره به این مطلب باشد، البته کتاب *دروس* را مراجعه کنید، یک جمله ای آمده که با قبل و بعد خیلی مرتبط نیست و عبارت هم نارسا است «*بل یستقل العقل..*» ولی شاید اشاره به همین وجه سوم باشد که ما اشاره کردیم.

عرض می کنیم که این وجه هم قابل قبول نیست به خاطر اینکه این ادعا که عقل مستقلا حکم می کند که اگر بعضی از اجزاء مرکب متعذر شد امر مولا را مهمل نگذارید و بقیه اجزاء را انجام بدهید، عقل به صورت مطلق چنین حکمی ندارد، بلکه حکم عقل اگر باشد این است که عقل چنین می گوید جزء متعذر بر دو قسم است:

قسم اول: گاهی جزء مقوم ماهیت است به صورتی که اگر این جزء نباشد ماهیت شئ منتفی باشد، اگر این جزء متعذر شد کجا عقل می گوید بقیه اجزاء را بیاورید عقل چنین حکمی نمی کند، در مثال عرفی که مولا می گوید شیرینی یا حلوا درست کن اگر ماده شیرین کننده نباشد آیا عقل حکم به آوردن بقیه اجزاء می کند؟

قسم دوم: بله اگر جزء غیر مقوم باشد ممکن است عقل حکم کند اگر جزء غیر مقوم متعذر بود بقیه اجزاء واجب الاتیان است، در مثال حلوا و شیرینی اگر گلاب نبود عقل می گوید بقیه آن هست لذا درست کن، لذا عقل به صورت مطلق حکم نمی کند که اگر مولا دستوری دارد، جزئش متعذر شد اتیان بقیه واجب است نخیر عقل چنین دستوری ندارد.

نتیجه: اولاً: نسبت به حدیث «*إذا امرتکم بشئ فأتوا منه ما استطعتم*» نه سند معتبر است، نه عمل مشهور جابر ضعف سند داریم، نه اتقان موجب وثوق به صدور است و نه تطابقش با حکم عقل مستقل. لذا ما دلیلی بر اعتبار حدیث «*إذا امرتکم بشئ فأتوا منه ما استطعتم*» نداریم.

ثانیاً: بر فرض که به یکی از بیانات گذشته شما اعتبار این حدیث را اثبات کردید، باید نسبت به دلالت حدیث بحث کنید که آیا حدیث بر این مطلب دلالت دارد که اگر جزئی از مرکب دارای اجزاء متعذر شد اتیان بقیه واجب است؟

از نظر دلالت سه کلمه در حدیث است که تفسیر این سه کلمه در حدیث چند احتمال درست می کند و ما باید این احتمالات رئیسی را بررسی کنیم و ببینیم طبق این احتمالات مفاد روایت چیست؟

کلمه اول: کلمه (شیء) است، شیء از مبهمات است، آیا مقصود از این شیء کل ذو اجزاء است، یا کلی ذو افراد است یا هر دو است؟

کلمه دوم: کلمه (منه) جار و مجرور است، این من جاره آیا تبعیضیه است یا بیانیه است یا من به معنای باء است؟

کلمه سوم: کلمه (ما) در (ما استطعتم) آیا ما موصوله است یا مصدری است؟

با توجه به این وجوه در کلمات، در حدیث چند احتمال است:

احتمال اول: بگوییم شیء یعنی مرکب ذو اجزاء و (من) جاره تبعیضی است، و ما استطعتم موصوله است، معنای جمله چنین می شود « **اذا امرتکم بمرکب ذو اجزاء فأتوا بعضه الذی استطعتم** » یعنی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم فرموده اند اگر من مرکب ذو اجزاء را به شما دستور دادم وقتی همه اش را نتوانستید همان بعضی را که می توانید انجام دهید. طبق این احتمال حدیث کاملاً در محل بحث ما به عنوان دلیل مورد پذیرش واقع می شود. جزء مرکب که متعذر شد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرموده اند بقیه اجزاء را که می توانید واجب است انجام دهید.

این احتمال فی نفسه از نظر ادب عربی مشکلی ندارد، شیء از مبهمات است، به معنای کل ذو اجزاء هم می آید، من تبعیضیه هم درست و من برای تبعیض می آید و ما استطعتم هم موصوله است، ولی اشکال این احتمال این است که تطابق سؤال و جواب در روایت از بین می رود و نتیجه اش یک استهجان است.

بیان مطلب: چنانچه قبلاً اشاره کردیم موضوع بحث این بود پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم ابتدا اعلام کردند، « **ان الله فرض علیکم الحج فحجوا** » مردم خداوند حج را بر شما واجب کرده است حج انجام دهید. حج کلی ذو افراد است، حج امسال سال بعد، سالهای بعد تا آخر عمر یک انسان، راوی عکاشه از پیامبر سؤال کرد « **فی کل عام یا رسول الله** » آیا هر فردی از افراد این واجب هر سال بر ما لازم است، این کلی ذو افراد تمام افرادش لازم است. پس سؤال از کلی ذو افراد است، آن وقت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم وضعیت کل ذو اجزاء را جواب بدهند، بفرمایند اگر مرکب ذو اجزاء بود جزئی از آن متعذر شد بقیه اجزاء را بیاورید، این به سؤال چه ربطی دارد؟ سؤال از کلی ذو افراد است، لذا احتمال اول فی نفسه مشکل ندارد ولی باعث می شود تطابق سؤال و جواب از بین برود.

احتمال دوم: مقصود از شیء کلی ذو افراد است، من جاره « **فأتوا منه** » من تعدیه است به معنای باء، ما هم موصوله است، معنای حدیث چنین می شود « **اذا امرتکم بطبیعه ذو افراد فأتوا به بمقدار الاستطاعه** »، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرموده اند اگر کلی ذو افراد را من دستور دادم نمازی که ده فرد دارد مثلاً، آن را انجام دهید به مقدار استطاعت. یعنی اگر ده فرد دارد سه فرد را قدرت ندارید انجام دهید ولی هر مقدار را می توانید انجام دهید. این احتمال هم از نظر ادب عربی غلط نیست ولی چند اشکال دارد:

اشکال اول: اولاً روایت به درد استدلال نمی خورد محل بحث این است زمانی که جزئی متعذر شد بقیه اجزاء واجب است یا نه؟ ولی این روایت کلی ذو افراد را می گوید. اشکالات دیگر خواهد آمد.

احتمال دوم در دلالت روایت این بود شیء به معنای کلی ذو افراد است و من به معنای باء باشد برای تعدیه و ما هم موصوله باشد، «*اذا امرتکم بطبیعۀ ذو افراد فأتوا به ما استطعتم*». اگر شما را به کار نیک ذو افراد امر کردم هر چه می‌توانید افراد این واجب را انجام بدهید.

اشکالات احتمال دوم

اولا: اگر این احتمال ظاهر روایت باشد روایت به درد ما نحن فیه نمی‌خورد چون محل بحث ما این بود زمانی که یک جزئی متعذر شد آیا سایر اجزاء لازم الاتیان است یا نه؟ این بحث از فرد و افراد می‌کند.

ثانیا: با مورد روایت و ضرورت فقهی در این مورد، روایت سازگار نیست، چون ضرورت فقه این است که حج بر مستطیع یکبار واجب است هر چند بیست سال مکلف مستطیع شود، حج هر سال فردی از افراد حج است ولی لازم الاتیان نیست.

ثالثا: با صدر روایت هم ممکن است منافات داشته باشد، صدر روایت این بود که راوی سؤال کرد «*فی کل عام یا رسول الله؟*» حضرت طبق این روایت فرمودند اگر بگویم هر سال، هر سال واجب می‌شود ولی نمی‌گویم، یعنی هر سال واجب نیست، صدر بگوید کلی ذو افراد که حج باشد یکبار واجب است و مابقی افراد واجب نیست و ذیل بگوید *اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم*».

بله همین جا احتمال مختار را اشاره کنیم اگر ما به حکم قرینه در صیغۀ امر فأتوا تصرف کنیم و آن را حمل بر استحباب کنیم، ممکن است بگوییم روایت هم صدر و ذیل تطابق دارند و هم مصداق داخل است به این معنا که در صدر روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرمایند حج یکبار واجب است و هر ساله نیست ولی در ذیل بفرمایند وقتی من شما را به چیزی امر می‌کنم اگر خواستید بقیۀ افراد آن را به عنوان مستحب انجام بدهید و واجب نیست.

جمعی از اعلام مثل **مرحوم امام و محقق خوئی** پس از اینکه احتمال اول و دوم را منتفی می‌دانند و می‌گویند بر این دو احتمال اشکال وارد است، شیء کل ذو اجزاء نیست و کلی ذو افراد نیست و هر دو اشکال دارد بعد می‌فرمایند متعین این است که ما می‌گوییم شیء در اینجا یعنی مأموریه و ما در ما استطعتم مای مصدریه است و نه مای موصوله و من جاره و زائده است، لذا معنا این چنین می‌شود «*اذا امرتکم بشیء واجب فأتوه فی زمان الاستطاعه*» اگر شما را به واجبی امر کردم در وقت استطاعت انجام بدهید، یعنی معنا چنین می‌شود اگر واجب و مأموریه را استطاعت ندارید واجب نیست. گویا مضمونش می‌شود مثل «*ما جعل علیکم فی الدین من حرج*»، آن وقت این فقرۀ حدیث ربطی ندارد به تعذر جزء و اتیان بقیۀ اجزاء، در روایت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرمایند اگر امر کردم به چیزی هر وقت توانستید انجام بدهید.

عرض ما این است که این احتمال را هم هر چند جمعی از محققین فرموده‌اند ولی اشکال بر احتمال اول اینجا هم وارد است، جواب با سؤال باید تطابق داشته باشد. مگر راوی از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سؤال کرد که ما اگر توانستیم یا نتوانستیم حج را چه کار کنیم؟ که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بفرمایند «*اذا امرتکم بمأموریه*» هر وقت توانستید انجام بدهید سؤال این نیست، سؤال راوی این است که فرمودید حج واجب است هر سال انجام بدهیم یا نه؟ جواب دادند زمان استطاعت انجام بدهید. این جواب با سؤال ارتباطی پیدا نمی‌کند.

از بین احتمالات همان احتمال که اشاره کردیم، شیء کلی ذو افراد باشد، من تبعیضیه باشد، ما موصوله باشد ولی فأتوا ظهور در وجوب نداشته باشد این احتمال به نظر ما انسب است.

با این وجود ادعای ما این است که این حدیث به خاطر اضطراب در متن قابل قبول نیست. احتمال سقط در این حدیث و احتمال عدم توجه راوی به مطلب فراوان است. شاهدش توجه به چند نکته است:

نکته اول: فراز اول حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به راوی اعتراض کردند که چرا سؤال می‌کنی؟ ممکن است به خاطر سؤال تو من بگویم بله در هر سال واجب است، باب سؤال را بستند، سؤال نکن اصلاً، گویا احکام شرعی با پیجوئی مردم و سؤال آنها ممکن است تغییر کند، در حالی که طبق موازین ثابت در کلام و اصول، احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلقاتشان هستند، سؤال از احکام شرعی و زوایای احکام و تعلم آنها مورد تأکید قرار گرفته است. حالا پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بفرمایند سؤال نکن که اگر سؤال کنی ممکن است من بگویم واجب شود این خیلی بعید است.

ان قلت: ما در آیات قرآن هم داریم که ممکن است مثبت همین معنا باشد، آیه 101 سوره مائده «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلَ الْقُرْآنُ تُبَدَّ لَكُمْ عَمَّا اللَّهُ عَنْهَا وَ اللَّهُ عَفُورٌ حَلِيمٌ». علامه طباطبائی و جمعی از اصولیین و بعضی هم به تبع ایشان و حتی عبارت ایشان را ذکر کرده‌اند، می‌گویند این آیه شریفه مربوط به احکام شرعی هم هست لذا در احکام شرعی پیجوئی نکنید.

در حالی که به نظر ما هم قرینه در خود آیه است و هم روایات تفسیری می‌گوید که این آیه شریفه مربوط به امور تکوینی است، از بعضی از واقعیتهای سؤال نکنید، اگر آن واقعیت روشن شود، این مقام حکم شرعی نیست، حکم شرعی جعل و اعتبار است، از واقعیتهایی سؤال نکنید که اگر واقع امر روشن شود شما ناراحت می‌شوید.

در تفسیر علی بن ابراهیم و قرائنی داریم آن قسمتی از تفسیر که از علی بن ابراهیم است و نه خلط تفسیر ابی الجارود روایتی آمده است، مضمون روایت هم عجیب است، ام ایمن ظاهراً فرزندی از او فوت کرده بود و مشغول ندبه بود، یکی از اکابر صحابه که همیشه نیش و کنایه می‌زد به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، آمد و به ام ایمن گفت: «عَطِي قُرْطُكِ». گوشواره‌ات را بپوشان، تو فکر می‌کنی قرابت و قوم و خویشی با رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم به نفع تو است درد تو می‌خورد. ام ایمن ناراحت شد و آمد پیش رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و گریه کرد و گفت فلانی اینگونه گفته است، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند «الصلوة جماعة» و مردم را خواستند به مسجد، و فرمودند فکر می‌کنید قرابت من به درد کسی نمی‌خورد، من فردای قیامت برای هر کسی نیازش بیشتر است شفاعت می‌کنم و دستش را می‌گیرم. بعد خطاب کردند فرمودند بپرسید مسائل خودتان را اگر می‌خواهید بپرسید، یکی گفت پدر من کیست؟ زمان جاهلیت و آن فواحش و مشکلاتی که بود، پیامبر فرمودند پدر تو فلانی که که منسوب به او هستی نیست و پدرت فلان شخص است، بعد پیامبر رو کردند و فرمودند آن آقای که به ام ایمن تعریض می‌کند چرا نمی‌آید بپرسد پدرش کیست؟ او بیاید بپرسد پدرش کیست تا به او بگویم، او آمد و در تفسیر علی بن ابراهیم دارد که افتاد به پای پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و گفت یا رسول الله ببخشید، نه چیزی را نگوئید و چیزی را افشا نکنید. جمعی از علمای اهل سنت زیل این روایت را آورده‌اند، بعد این آیه نازل شد «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ». حالا جمعی از علمای اهل سنت روایت را آورده‌اند و آن قسمتی که قداست بعضی را مخدوش می‌کرده، آن قسمت را حذف کرده‌اند و فقط این قسمت روایت را آورده‌اند که فلانی به پیامبر گفت قربانت شوم، چیزی نگوئید و اوائل روایت را نیاورده‌اند. این روایت تفسیری می‌گوید امر تکوینی است، «إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ» واقعیتی است که اگر روشن شود شما ناراحت می‌شوید. چرا سؤال می‌کنید؟ اگر واقعیت روشن شود ناراحت می‌شوید. [2]

لذا به نظر ما اشکال اول به این روایت این است که باب سؤال سد شود و با سؤال احکام شرعی تغییر کند. این به نظر ما امر مستبعدی است. اشکال دوم خواهد آمد.

[2] - تفسیر القمی، علی بن ابراهیم جلد : 1 صفحه : 188: « و أما قوله يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا- لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ حَنَّانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّ صَفِيَّةَ بِنْتَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ مَاتَ ابْنُ لَهَا- فَأَقْبَلَتْ فَقَالَ لَهَا الثَّانِي غَطِّي قُرْطُكَ- فَإِنَّ قَرَابَتَكَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص لَا تَنْفَعُكَ شَيْئاً، فَقَالَتْ لَهُ هَلْ رَأَيْتَ لِي قُرْطاً يَا ابْنَ اللَّحْنَاءِ، ثُمَّ دَخَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَأَخْبَرَتْهُ بِذَلِكَ وَ بَكَتْ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ص فَتَادَى الصَّلَاةَ جَامِعَةً، فَاجْتَمَعَ النَّاسُ فَقَالَ- مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَزْغُمُونَ أَنَّ قَرَابَتِي لَا تَنْفَعُ- لَوْ قَدْ قُرْبْتُ الْمَقَامَ الْمَحْمُودَ لَشَفَعْتُ فِي أَوْجَحِكُمْ، لَا يَسْأَلُنِي الْيَوْمَ أَحَدٌ مِنْ أَبْوَاهِ إِلَّا أَخْبَرْتُهُ، فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ مَنْ أَبِي- فَقَالَ أَبُوكَ غَيْرُ الَّذِي تُدْعَى لَهُ أَبُوكَ فَلَانُ بْنُ فَلَانٍ، فَقَامَ آخَرُ فَقَالَ مَنْ أَبِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ أَبُوكَ الَّذِي تُدْعَى لَهُ- ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَا بَالُ الَّذِي يَزْغُم- أَنَّ قَرَابَتِي لَا تَنْفَعُ لَا يَسْأَلُنِي عَنْ أَبِيهِ- فَقَامَ إِلَيْهِ الثَّانِي فَقَالَ لَهُ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ غَضَبِ اللَّهِ وَ غَضَبِ رَسُولِهِ اغْفُ عَنِّي عَفَا اللَّهُ عَنْكَ- فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا- لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ إِلَى قَوْلِهِ ثُمَّ أَضْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عرض شد که روایت « **اذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم** » به نظر ما اضطراب در متن دارد و این روایت بر فرض اینکه روایت باشد یا سقط در آن است و یا نقل به معنای مغل شده و قابل استدلال نیست. گفتیم سه نکته اینجا اشاره می‌کنیم. نکته اول بیان شد. (در جریان حضرت موسی اشاره کردم که آنجا بحث حکم شرعی نیست بلکه امر تکوینی است، وقتی حضرت موسی می‌فرمایند این فرد کشته شده چگونه بفهمیم قاتلش چه کسی است؟ فرمودند یم گاو بیاورید و ذبح کنید و با بعضی از اعضای گاو به مرده بزنید تا زنده شود و بگوید. داستان گاو بنی اسرائیل، که گاو می‌تواند مرده را زنده کند؟ مسخره کردند، اینجا به خاطر مسخره کردن آنها تضییق کردند، چون آنها دنبال حکم شرعی نبودند، آنجا حکم شرعی نیست و امر تکوینی است.)

نکته دوم: که موجب اضطراب در متن روایت است، این فراز روایت است « **لو قلت نعم لوجب الحج في كل عام و لو وجب لما استطعتم** » اگر بگویم حج هر سال واجب است، واجب می‌شود ولی شما توانائی و استطاعت ندارید، سؤال: آیا جعل وجوب و حکم شرعی با عدم استطاعت مردم از طرف شارع صحیح است؟ شارع می‌تواند مردم را مکلف کند بما لایستطعون؟ مگر می‌تواند پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به چیزی امر کنند که توانائی انجام آن را ندارند؟ خیر. (از مرحوم شیخ حسین حلی که استطاعت را به معنای حقیقی نمی‌گیرند، ولی استطاعت ظاهرش استطاعت حقیقی و دقی است.)

نکته سوم: حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم طبق این نقل می‌فرمایند « **لو قلت نعم لوجب الحج في كل عام و لو وجب لما استطعتم و لكفرتم** » [2] این هم جمله عجیبی است اگر حج بر شما واجب شد، شما نمی‌توانید انجام دهید و بعد کافر می‌شوید، آیا معقول است آنچه را که مردم نمی‌تواند انجام بدهند و استطاعت ندارند، اگر انجام ندهند کافر می‌شوند؟ لذا در برخی از نقلهای روایت در خود کتب اهل سنت این جملات به صورت دیگری آمده است که این اشکالات وارد نیست ولی آن ذیل « **اذا امرتكم** » را ندارد.

مثلاً در نقلی چنین است « **لو قلت نعم لوجب و لو وجبت لم تقوموا بها و لو لم تقوموا بها لعذبتم** » [3] اگر من بگویم واجب است شما انجام نمی‌دهید و اگر این واجب را انجام ندهید عذاب می‌شوید، ولی جالب این است که ذیل « **اذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم** » را ندارد.

به نظر ما ضمن اینکه این حدیث سنداً ساقط است از نظر متن هم اشکالات و اضطراباتی در حدیث است که به مدلول حدیث نمی‌شود ملتزم شد. لذا دلیل اول برای اثبات قاعده میسور که حدیث «*إِذَا أَمَرْتُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ*» سنداً و دلالتاً مورد مناقشه است.

دلیل دوم: برای قاعده میسور گفته شده است این حدیث است که «*مَا لَا يَدْرِكُ كَلَهَ لَا يَتْرِكُ كَلَهَ*» به لسان نفی یا به لسان نهی هر دو می‌شود خواند. نسبت به این جمله *ابن ابی جمهور احصائی* در *غوالی الثالی* مرسل از نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم حدیث را نقل کرده است، [4] در کتب اهل سنت و کتب شیعه این حدیث وجود ندارد، *محقق عراقی* و *محقق بجنوردی* می‌فرمایند هر چند حدیث مرسل است ولی اعتماد اصحاب به این حدیث ثابت است و ضعف سند جبران می‌شود [5]. به صورت مختصر اشاره کنیم استناد اصحاب به این حدیث به هیچ وجه ثابت نیست. نه قبل از *شیخ طوسی* و نه *شیخ طوسی* و نه تابعین *شیخ طوسی* حتی استناد *علامه حلی* هم برای اثبات حکم شرعی به این حدیث ثابت نیست لذا کدام و کجا استناد مشهور؟

نکته: در مورد ورود و عدم ورود حدیث در کتب

محقق بحر العلوم در مقدمه کتاب *بلغة الفقیه* وقتی که می‌خواهند نوشتن این کتاب را و علتش را توضیح بدهند یک عبارتی دارند، «*أخذاً بقولهم سلام الله عليهم ما لا يدرك كله لا يترك كله*» [6] محقق این کتاب در پاورقی حاشیه می‌زند «*ما لا يدرك كله حدیث نبوی شریف ذکره العجلونی فی كشف الخفاء*» [7]، گویا مسلماً این حدیث است که *عجلونی* در کتابش ذکر کرده است. من تأسف خودم را می‌خواهم اعلام کنم از محققین کامپیوتری، و در این زمان اخیر بسیاری از کتابهایی که برخی از مراکز معتبر هم تحقیق کرده‌اند می‌بیند تحقیق کامپیوتری است. موارد آن قدر زیاد است و انسان برخورد می‌کند.

کتابی را تحقیق کرده است یک مؤسسه معتبری مثلاً در ماده غنم «*الافادة من كل شيء*»، از جمله *معجم مقائیس اللغة*، وقتی مراجعه می‌کند می‌بیند *معجم مقائیس اللغة* گفته «*افادة شيء ما لم يملك قبله*» [8] *عجلونی* یکی از علمای بزرگ اهل سنت است کتابی دارد به نام *كشف الخفاء و مزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس*، می‌گوید من احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را که سر زبانها افتاده است می‌خواهم بررسی کنم که درست است یا نه، مواردی را ذکر می‌کند از جمله این حدیث «*ما لا يدرك كله لا يترك كله*»، روش *عجلونی* این است که حدیث مشتهر در زبان مردم را می‌آورد و اگر این روایت سندی داشته باشد سند را ذکر می‌کند. جالب است در مورد این روایت هیچ سند و مدرکی پیدا نکرده بلکه می‌گوید قال نجم - که توضیح می‌دهم این نجم چه کسی است؟ ده‌ها مورد *عجلونی* در کتابش دارد که قال نجم - *نجم الدین* گفته است «*ولفظ الترجمة قاعدة و ليس بحديث*» [9] این حدیث نیست. شما چگونه ادعا می‌کنید که *عجلونی* این روایت را در کتابش ذکر کرده است با اینکه *عجلونی* سند و مدرکی برای این حدیث پیدا نکرده است؟

نجم الدین محمد بن محمد غزی یک کتابی دارد به نام *بیان الاخبار الدائرة على السن الناس*، که در این کتاب مثل *عجلونی* روایات مشهوری که از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بر زبان مردم است را بررسی می‌کند.

ابن ابی الحدید در شرح *نهج البلاغه* در شرح این جمله «*وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اتَّقِ اللَّهَ بَعْضُ الثَّقَى وَ إِنْ قُلَّ وَ اجْعَلْ بَيْنَكَ وَ بَيْنَ اللَّهِ شِئْرًا وَ إِنْ رَقَّ*» [10] می‌گوید «*يُقَالُ فِي الْمَثَلِ مَا لَا يَدْرِكُ كَلَهَ لَا يَتْرِكُ كَلَهَ*» [11] این مثل است که در مثل گفته می‌شود «*ما لا يدرك كله لا يترك كله*». لذا هیچ دلیلی نه از شیعه و نه از اهل سنت بر اینکه این جمله حدیث است وجود ندارد. بعد *صاحب غوالی الثالی* مرسل نقل کرده است. از *محقق عراقی* و *محقق بجنوردی* هم انسان تعجب می‌کند که می‌گویند اعتماد اصحاب به این جمله ثابت است پس حدیث است.

بحث دلالتی این جمله خواهد آمد.

[2] - مجمع البيان في تفسير القرآن - ط دار المعرفة جلد : 3 صفحه : 386: «و قيل خطب رسول الله (ص) فقال إن الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة بن محصن و قيل سراقه بن مالك فقال أ في كل عام يا رسول الله فأعرض عنه حتى عاد مرتين أو ثلاثا فقال رسول الله ويحك و ما يؤمنك أن أقول نعم و الله لو قلت نعم لوجبت و لو وجبت ما استطعتم و لو تركتم لكفرتم...».

[3] - تفسير ابن كثير - جلد: 2 صفحه: 82: «وَقَالَ ابْنُ مَاجَهَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُبَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ لُاعْمَشٍ، عَنْ أَبِي سَفْيَانَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، الْحَجُّ فِي كُلِّ عَامٍ؟ قَالَ: "لَوْ قُلْتُ: نَعَمْ، لَوَجِبَتْ، وَلَوْ وَجِبَتْ لَمْ تَقُومُوا بِهَا، وَلَوْ لَمْ تَقُومُوا بِهَا لَعَذَّبْتُمْ"».

[4] - عوالي اللئالي العزيزية؛ ج 4، ص: 58: «207 وَ قَالَ ع مَا لَا يُدْرِكُ كُلُّهُ لَا يُثْرَكَ كُلُّهُ».

[5] نهاية الأفكار ؛ ج 3 ؛ ص 455: «و عمدة المدرك لها (النبوي) المعروف إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم و قوله عليه السلام ما لا يدرك كله لا يترك كله، و قوله عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور، و اشتهار هذه الروايات الثلاث بين الأصحاب في أبواب العبادات تغني عن التكلم في سندها». و منتهى الأصول (طبع جديد) ؛ ج 2 ؛ ص 462: «و أما القاعدة فمدركها قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»، و قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»، و قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، و قد اشتهر نقل هذه الروايات بين الأصحاب و عملهم بها و استنادهم في فتاواهم إليها، و هذا يكفي في الوثوق بها و حجيتها و في عدم لزوم التفتيش عن سندها.».

[6] - بلغة الفقيه؛ ج 1، ص: 10: «فهممت بتحرير بعض المسائل المهمة- لو ينفع بالشيخ الهم بذل الهمة- أخذا بقولهم- سلام الله عليهم-: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» (3) و الميسور لا يسقط بالمعسور (4)».

[7] - بلغة الفقيه؛ ج 1، ص: 10: «(3) حديث نبوي شريف، ذكره العجلوني في (كشف الخفاء ج 2 رقم 2258). و ذكر ابن أبي جمهور الأحسائي في كتابه (غوالي اللئالي): أنه علوي.».

[8] - معجم مقائيس اللغة؛ ج 4، ص: 397: «غنم الغين و النون و الميم و النون أصل صحيح واحد يدل على إفادة شيء لم يملك من قبل...».

[9] - كشف الخفاء - ط القدسي العجلوني جلد : 2 صفحه : 305: «2757 - ما لا يدرك كله لا يترك كله. هو معنى آية ... (فاتقوا الله ما استطعتم) ... ومعنى حديث - وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم، وقال النجم لفظ الترجمة قاعدة وليس بحديث.».

[10] - نهج البلاغة؛ ص: 450 حكمت 234.

[11] - شرح نهج البلاغة ابن أبي الحديد جلد : 19 صفحه : 75: «و قَالَ ع إِتَّقِ اللَّهَ بَعْضَ الثَّقَى وَ إِنْ قَلَّ وَ اجْعَلْ بَيْنَكَ وَ بَيْنَ اللَّهِ سِتْرًا وَ إِنْ رَقَّ. يقال في المثل ما لا يدرك كله لا يترك كله.».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

روایت دوم که گفته شده بود دلیل بر قاعدة ميسور است حديث « ما لا يدرك كله لا يترك كله » بود. حديث نه سند داشت و نه صحت استناد به حديث ثابت شده بود که به نظر ما حديث قابل استناد نيست.

از جهت دلالت گفته شده است که دلالت حدیث بر قاعده میسور تمام است به این بیان که گفته شده است کلمه کل که در حدیث دوبار تکرار شده است یا به معنای عام مجموعی است و یا عام استغراقی است که مستدل می‌گوید چهار احتمال در حدیث درست می‌شود:

احتمال اول: کل در هر دو فراز عموم استغراقی باشد. هر واجب و هر عملی که هر فرد فرد از آن یا هر جزء جزء از آن قابل درک نباشد، هر فرد فرد از آن و هر جزء جزء از آن نباید ترک شود. یعنی هر عملی که هر جزء جزئی یا هر فرد فردش قابل درک نیست، همه‌اش را باید انجام بدهی، مستدل می‌گوید این استحاله دارد و غلط است که بگوییم هر عملی که هر فرد فردش و هر جزء جزئی متعذر است همه آن جزئیها را باید انجام بدهی، اینکه غلط است یعنی جزء متعذر را هم باید بیاوری.

احتمال دوم: مستدل می‌گوید کل در هر دو فراز عام مجموعی باشد، می‌گوید این احتمال هم باطل است، هر عملی که مجموعش قابل درک نیست همان مجموع نباید ترک شود و همان مجموع را باید بیاوری یعنی با جزء متعذر این هم غلط است که مولا بگوید جزء متعذر را هم باید بیاوری.

احتمال سوم: مستدل می‌گوید در فراز اول کل عام استغراقی باشد و در فراز دوم عام مجموعی باشد، گویا معنا چنین می‌شود اگر مأموریهی هر جزء جزء و فرد و فردش متعذر بود همه‌اش را باید انجام بدهی یعنی جزء متعذر را هم باید انجام بدهی، نمی‌تواند آن را انجام بدهد، این احتمال هم درست نیست لذا این سه احتمال مشکل ثبوتی دارد.

احتمال چهارم: کل در فراز اول عام مجموعی و در فراز دوم عام استغراقی باشد، آنچه که مجموع آن متعذر است هر جزء جز آن را ترک نکن یعنی آن اجزاء غیر متعذر را بیاور. مستدل می‌گوید این احتمال چهارم مشکل ثبوتی ندارد و استحاله‌ای لازم نمی‌آید. لذا روایت را باید بر این احتمال چهارم حمل کنیم و بگوییم هر مجموعه‌ای که متعذر است هر جزء جزء از آن را نباید ترک کنی یعنی اجزاء ممکن را بیاور و این هم قاعده میسور است.

نقد بیان استدلال بر روایت « ما لایدرک کله لا یتراک کله »

اولا: استدلال به این روایت مبتنی بر این مبناست که ما در اصول بپذیریم جمله خبری مثبت ظهور در وجوب و جمله خبری منفی ظهور در تحریم دارد، و یا «لایترک» را نهی بگیریم و بگوییم نهی ظهور در تحریم دارد و الا اگر کسی مثل **فاضل نراقی** و برخی از اصولیین ظهور جمله خبری مثبت را در وجوب و ظهور جمله خبری منفی را در حرمت قبول نکند ممکن است اینجا بگوید «لایترک کله» ظهور در تحریم ندارد. که ما این بحث را در ذیل بحث اوامر بحث کردیم که اصل ظهور را ما قبول کردیم هر چند آكد بودن ظهور را قبول نکردیم.

دو اشکال مهم به این استدلال شده است. یک اشکال از **محقق خراسانی** است و یک اشکال از **محقق خوئی** است. ببینیم این دو اشکال وارد است. از نظر ما نوبت به این بحث دلالی نمی‌رسد ولی با این وجود یک نحله‌هایی پیدا شده هم در قم هست و هم در نجف به آن توجه دارند که از این شهرتهای غیر اصولی بعضی می‌خواهند استفاده کنند و اعتبار را استفاده کنند. که ما گفتیم چنین شهرتی اصلاً نیست هر چند **محقق عراقی** و **محقق بجنوردی** اصرار بر وجود این شهرت عملی داشتند. لذا از این نگاه به بررسی دلالی می‌پردازیم.

اشکال اول: کلام محقق خراسانی

محقق خراسانی یک تعارضی در دو فراز از این عبارت تصویر می‌کنند و به خاطر این تعارض می‌فرمایند نهایت چیزی که استفاده شود از این حدیث، رجحان اتیان سایر اجزاء است نه تعیین اتیان.

بیان تعارض: می‌فرمایند از طرفی ما قبول داریم جمله «لایترک کله» ظهور در تحریم دارد، یا جمله، ناهیه است و ظهور در تحریم دارد، آنچه همه‌اش درک نمی‌شود حرام است همه‌اش را ترک کنی، و یا اگر جمله، نافییه است، یعنی جمله خبری است. جمله خبری نافییه ظهورش در تحریم آكد از جمله ناهیه است، این را ما قبول داریم و بالاخره این جمله ظهور در تحریم دارد.

ولی از طرف دیگر مای موصوله داریم در «ما لایدرک کله» مای موصوله اطلاق دارد هم شامل واجبات می‌شود و هم شامل مستحبات می‌شود. «ما لایدرک کله» یعنی آن مأموریهی که همه‌اش درک نمی‌شود چه واجب باشد و چه مستحب باشد پس این فراز اول اطلاق دارد و شامل مستحب و واجب می‌شود. فراز دوم ظهور در حرمت دارد می‌فرمایند اگر هر دو ظهور را باقی بگذاریم نتیجه روایت مطلبی است که هیچ کسی به این نتیجه ملتزم نمی‌شود. نتیجه این می‌شود هر واجبی و مستحبی که همه اجزائش قابل درک نیست، حرام است بقیه‌اش را ترک کنی و باید بقیه‌اش را بیاوری. **محقق خراسانی** می‌فرمایند خود مستحب به همه اجزائش واجب الاتیان نیست حالا اگر بعضی از اجزائش متعذر شد مستحب تبدیل به واجب می‌شود و باید بقیه اجزائش را بیاوری اینکه معنا ندارد یعنی اگر بعضی از اجزاء مستحب متعذر شد بقیه‌اش را حتماً باید بیاوری، این درست نیست.

لذا **محقق خراسانی** می‌فرمایند بین ظهور جمله «لایترک» در تحریم و ظهور مای موصوله در اطلاق و شمولش واجب و استحباب تعارض می‌شود، از یکی باید دست برداریم یا از اطلاق مای موصوله دست برداریم و بگوییم حدیث فقط شامل واجبات می‌شود و یا از ظهور «لایترک» در تحریم رفع ید کنیم و بگوییم یعنی رجحان دارد، و بالاخره دلیل بر ترجیح یکی نداریم یا بگوییم تساقط می‌کنند و یا بعد از تعارض و تساقط بگوییم قدر متیقن رجحان اتیان بقیه اجزاء است و دال بر لزوم بقیه اجزاء نیست لذا حدیث دال بر قاعده میسور نیست.[2]

این اشکال مبناً قابل جواب است که خواهد آمد. عبارت **محقق خوئی**[3] را حتماً مراجعه کنید تا به بررسی آن برسیم.

[1] - جلسه 21 - مسلسل 236 - شنبه - 22/08/1400

[2] - كفاية الأصول (طبع آل البيت) ؛ ص372: «و أما الثالث فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعي لا الأفرادي لا دلالة له إلا على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به واجبا كان أو مستحبا عند تعذر بعض أجزائه لظهور الموصول فيما يعمهما و ليس ظهور (: لا يترك) في الوجوب لو سلم موجبا لتخصيصه بالواجب لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينة على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي و كيف كان فليس ظاهرا في اللزوم هاهنا و لو قيل بظهوره فيه في غير المقام».

[3] - مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج 1 ؛ ص558: «و التحقيق في الجواب- مضافاً إلى كون الرواية ضعيفة غير منجبرة على ما تقدّم بيانه - أن يقال: إنَّ أمر الرواية دائر بين حملها على تعذر الاتيان بمجموع أجزاء المركب مع التمكن من بعضها، ليكون الوجوب المستفاد منها مولوياً، و بين حملها على تعذر بعض أفراد الواجب مع التمكن من البعض الآخر، ليكون الوجوب إرشادياً إلى حكم العقل بعدم سقوط واجب بتعذر غيره و حيث إنّه لا جامع بين الوجوب المولوي و الارشادي لتكون الرواية شاملة لهما، و لا قرينة على تعيين أحدهما، فتكون الرواية مجملّة غير قابلة للاستدلال بها».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عرض شد که در دلالت جمله « **ما لا یدرک کله لا یتدرک کله** » بر قاعده میسور دو اشکال مهم مطرح شده است، اشکال اول کلام **محقق خراسانی** بود که اشاره کردیم که ایشان فرمودند بین ظهور نهی در تحریم و اطلاق مای موصوله که شامل مستحبات هم می شود تعارض است، ترجیحی بر یک احتمال نیست لذا تساقط می کنند، فقط ممکن است بگوییم قدر متیقن رجحان اتیان بقیه اجزاء است و نه وجوب اتیان پس بر قاعده میسور دلالت نمی کند که قاعده میسور وجوب اتیان بقیه اجزاء است زمانی که یک جزء متعذر شود.

این اشکال را باید مبنائی پاسخ داد قبل از بیان جواب مقدمه کوتاهی اشاره می کنیم.

مقدمه: در مبحث اوامر ما به تفصیل بررسی کرده ایم که دلالت صیغه امر بر وجوب و دلالت صیغه نهی بر تحریم به چه کیفیتی است؟ بسیار ثمره فقهی هم دارد و در همان بحث ثمرات فقهی آن را شمردیم. چهار نظریه در کیفیت دلالت صیغه امر و نهی بر وجوب و تحریم وجود دارد:

نظریه اول: نظر **محقق عراقی** و جمعی دیگر از اصولیین است که می گویند دلالت صیغه امر و نهی بر وجوب و تحریم به اطلاق و مقدمات حکمت است.

نظریه دوم: **محقق نائینی** و دو نفر از اعلام تلامذه ایشان، **محقق خوئی** و **محقق شاهرودی** می گویند دلالت دو صیغه امر و نهی بر وجوب و تحریم به حکم عقل است.

نظریه سوم: نظر **مرحوم امام** و شیخنا الاستاد حفظه الله [2] که می فرمایند دلالت صیغه امر و نهی بر وجوب و تحریم به حکم سیره عقلاست.

نظریه چهارم: نظر مختار ما هست که دلالت دو صیغه امر و نهی بر وجوب و تحریم بالوضع است به حکم تبادر اطردی. صیغه امر وضع شده است برای نسبت طلبی لزومی، و صیغه نهی وضع شده برای نسبت زجری لزومی که مفصل در بحث اوامر این مباحث بیان شد. بعد از مقدمه

طبق مبنای منتخب که دلالت صیغه نهی بر نسبت زجری لزومی یا تحریم بالوضع است پاسخ اشکال **محقق خراسانی** به روشنی داده می شود. ایشان تعارض درست کردند بین ظهور صیغه نهی در تحریم، ما بقی اجزاء نباید ترک شود و حتما باید اتیان شود که این ظهور مربوط به واجبات است، مای موصوله در « **ما لا یدرک کله** » اطلاق دارد و شامل مستحبات و واجبات است.

پاسخ این است که در اصول ثابت شده و خود **محقق خراسانی** هم قبول دارند که اگر تعارض شد بین دو شمول که یکی به اطلاق و مقدمات حکمت بود و شمول دیگری بالوضع بود، شمول بالوضع قرینه بر تصرف در مطلق می شود و دیگر مطلق اطلاق ندارد. یعنی معنا چنین می شود وقتی دلالت صیغه نهی بر تحریم بالوضع بود، یعنی مولا تصریح می کند و دلالت سکوتی نیست مولا می گوید بقیه اجزاء متعذر باید اتیان شود و حق نداری ترک کنی، این معلوم است که مربوط به واجبات است. لذا دلالت وضعی قرینه می شود که مای موصوله مربوط به واجبات است و اطلاق ندارد و ربطی به مستحبات ندارد. لذا طبق مبنای ما اشکال قابل دفع است.

به نظر ما با مبنای اتخاذ شده، اشکال **محقق خراسانی** در دلالت پاسخ داده می شود.

محقق خوئی می خواهند از این اشکال **محقق خراسانی** جواب بدهند یک جوابشان این است که این اشکال به مبنای ما وارد نیست. که خود شما مطالعه کنید [3]. یک اشکال دومی دارند که تسلیم می کنند اشکال **محقق خراسانی** را و می فرمایند بر فرض اینکه قبول کنیم حدیث به خاطر تعارض دو احتمال مجمل شده باشد، قدر متیقن این حدیث رجحان است، بعد ما می گوییم

در واجبات به حکم یک دلیل رجحان اتیان تبدیل می شود به وجوب اتیان و آن دلیل عدم القول بالفصل است. می فرمایند در واجبات اگر جزئی متعذر شد چه کنیم با بقیه اجزاء؟ دو قول بیشتر نداریم، یک قول این است که بقیه اجزاء حرام است و بدعت است اتیان کنید، بقیه اجزاء را نباید اتیان کنید. قول دوم این است که بقیه اجزاء را باید اتیان کنی و حق نداری ترک کنی و اگر ما قدر متیقن را بگیریم و قائل به رجحان اتیان شویم در واجبات، این احداث قول سوم است و احداث قول سوم درست نیست لذا قائل به وجوب می شویم.[4]

این مطلب از محقق خوئی عجیب است. در سایر موارد در فقه و اصول وقتی که دیگران به عدم القول بالفصل تمسک می کنند محقق خوئی اشکال می کنند و می فرمایند عدم القول بالفصل هیچ دلالت ندارد آن قول به عدم الفصل است که اجماع مرکب درست می کند، باید قول به عدم الفصل باشد و اینجا قول به عدم الفصل نیست لذا استدلال به عدم القول بالفصل و بعد نتیجه بگیرند در واجبات رجحان نیست و وجوب اتیان است این قابل قبول نیست و با مبانی ایشان هم سازگار نیست.

اشکال دوم: عمده مطلب محقق خوئی در دلالت این روایت این است که می فرمایند سند این روایت مشکل دارد ولی در دلالت یک اشکال مهمی است که به خاطر این اشکال ما دلالت حدیث را قاعده میسور قبول نمی کنیم و حدیث مجمل است. ما اشکال ایشان را اشاره می کنیم و توضیح می دهیم که به نظر ما این اشکال وارد نیست. قبل از بیان اشکال به یک مقدمه اشاره می کنیم.

مقدمه: اگر مولا به کلی ذو افراد امر کند، اکرم العلماء، اگر یک فرد متعذر شد، عقل حکم می کند اتیان سایر افراد لازم است، چون عقل تحلیل می کند می گوید این دلیل مولا (کلی ذو افراد) منحل است به تعداد افراد، گویا مولا گفته است «اکرم زید العالم»، «اکرم خالد العالم» و «اکرم بکرا العالم» اگر اکرام یک فرد و اکرام زید منتفی شد حکم بقیه منتفی نشده است، عقل مستقل حکم می کند باید سایر افراد را اکرام کنی. ولی اگر مولا امر کرد به کل ذو اجزاء، به یک مرکب اعتباری و گفت نماز ده جزئی بخوان، اگر یک جزء از بین رفت عقل اینجا ساکت است، می گوید من نمی دانم آن جزء از بین رفته جزء غیر مقوم است تا بگویم بقیه اجزاء را بیاور یا جزء مقوم تا بگویم بقیه اجزاء را بیاور. لذا در کل ذو اجزاء اگر جزئی متعذر شد عقل نسبت به اتیان بقیه ساکت است ولی در کلی ذو افراد عقل حکم به اتیان بقیه افراد می کند.

[1] - جلسه 22 - مسلسل 237 - یکشنبه - 23/08/1400

[2] - مقصود آیه الله العظمی وحید خراسانی حفظه الله است.

[3] - مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج 1 ؛ ص 557: «و فيه أولاً: ما ذكرناه في مباحث الألفاظ من أنَّ الوجوب ليس داخلاً في مفهوم الأمر، و لا الحرمة داخلة في مفهوم النهي، فإنَّ مفهوم الأمر هو الطلب و الوجوب إنَّما هو بحكم العقل، فإنَّ العقل بعد صدور الطلب من المولى يحكم بلزوم إطاعة المولى، و يرى العبد مستحقاً للعقاب على ترك ما أمر المولى بفعله و هذا هو معنى الوجوب. و كذا الحرمة إنَّما هي بحكم العقل بلزوم الاطاعة و كون العبد مستحقاً للعقاب على فعل ما نهى المولى عنه، فلم يستعمل الأمر في موارد الوجوب و الاستحباب إلَّا في معنى واحد، إنَّما التفاوت بينهما في ثبوت الترخيص في الترك من قبل المولى و عدمه. فعلى الأول لم يبق مجال لحكم العقل بلزوم الاتيان بالفعل، فكان الفعل راجحاً مع الترخيص في تركه، و هذا هو معنى الاستحباب. و على الثاني يحكم العقل بلزوم الاتيان بالفعل جرباً على قانون العبودية، و هذا معنى الوجوب. و كذا الحال في النهي، فإنَّ المستعمل فيه في موارد الحرمة و الكراهة شيء واحد إنَّما التفاوت بينهما في ثبوت الترخيص من قبل المولى على الفعل و عدمه فعلى الأول كان الفعل مكروهاً، و على الثاني حراماً بحكم العقل.

فتحصل: أن شمول الموصول للمستحبات لا ينافي ظهور النهي في التحريم، لأنَّ الترخيص بترك المقدور من أجزائها لا ينافي حكم العقل بلزوم الاتيان بالمقدور من أجزاء الواجب بعد عدم ثبوت الترخيص في تركها».

[4] - مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي) ؛ ج 1 ؛ ص 558: «و ثانياً: أنَّ رجحان الاتيان بغير المتعذر من أجزاء الواجب يستلزم وجوبه لعدم القول بالفصل، فإنَّ الأمر دائر بين كونه واجباً أو غير مشروع، فرجحانه مستلزم لوجوبه كما هو ظاهر».

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

با حفظ مقدمه ديروز اشكال **محقق خوئی** به دلالت حديث « **ما لا يدرك كله لا يترك كله** » این است که با یک بیان می فرمایند حديث اجمال دارد لذا مثبت قاعده میسور نیست.

توضیح مطلب: از طرفی می فرمایند « **ما لا يدرك كله** » اطلاق دارد، هم شامل کلی ذو افراد می شود و هم شامل کل ذو اجزاء، یعنی مضمون روایت این می شود هر کلی ذو افراد یا کل ذو اجزاء اگر همه اش قابل درک نبود همه اش را ترک نکن لذا اطلاق دارد.

از طرف دیگر ایشان می فرمایند « **لا يترك** » که نهی صادر از مولا است اگر مربوط به کلی ذو افراد باشد حکم ارشادی است، ديروز در مقدمه گفتیم اگر کلی ذو افراد بود یک فردش متعذر بود عقل می گوید سایر افراد باید اتیان شود، پس **محقق خوئی** می فرمایند اگر مأمور به کلی ذو افراد باشد، نهی « **لا يترك** » نهی ارشادی می شود، اگر کل ذو اجزاء باشد نهی « **لا يترك** » نهی مولوی می شود چون در مقدمه گفتیم اگر یک جزء کل ذو اجزاء متعذر شد عقل ساکت است. پس اگر کل ذو اجزاء باشد نهی « **لا يترك** » نهی مولوی می شود. اگر بگویید « **لا يترك** » در هر دو معنا استعمال شده است، نهی مولوی و نهی ارشادی، این استعمال لفظ در اکثر معناست، قدر جامع هم بین نهی مولوی و نهی ارشادی نداریم، لذا نمی دانیم که « **لا يترك** » که در این حديث گفته شده است آیا ارشادی است یعنی مربوط به کلی ذو افراد است یا مولوی است یعنی مربوط به کل ذو اجزاء است؟ حديث مجمل می شود و قابل استدلال بر قاعده میسور نیست.

عرض می کنیم که به نظر ما این اشكال **محقق خوئی** بر دلالت حديث وارد نیست.

یک اشكال خود **محقق خوئی** ذیل بیانشان مطرح می کنند که ممکن است کسی بگوید ما در اصول یک قاعده کلی داشتیم در دستورات مولا وقتی دوران امر شد بین اینکه مولوی باشد و تأسیسی باشد که جعل از طرف خود مولا است و یا ارشادی باشد گویا مولا اشاره می کند به حکم دیگری و تأکیدی باشد. مستشکل می گوید خود **محقق خوئی** در اصول قائلند که امر مولا حمل بر تأسیس می شود و نه تأکید لذا اینجا هم همین قاعده را تطبیق بدهیم، شک داریم نهی، نهی مولوی است یا ارشادی است؟ طبق آن قاعده باید بفرمایید نهی مولوی است و لذا کل ذو اجزاء است و دال بر قاعده میسور است.

محقق خوئی جواب می دهند و می فرمایند آن قاعده را ما قبول داریم ولی در ما نحن فیه جاری نیست، می فرمایند اگر در موردی مولا یک امر گفته است نمی دانیم مولوی است یا ارشادی، قاعده این است که حمل کنیم بر مولویت، که البته ما این مطلب را قبول نداریم، (چنانچه در ظهور سازی کلمات اگر نمی دانیم تأکید است یا تأسیس است آقایان قائلند که حمل بر تأسیس می شود) **محقق خوئی** می فرمایند در موردی که یک امر است این قاعده درست است ولی اگر در موردی وضعیت به این صورت است که شک داریم مولا فرموده « **اقم الصلاة** » تا امر مولوی باشد یا مولا فرموده است یا « **لا تظلم** » تا نهی ارشادی باشد، آیا اینجا قاعده دارید که مولا گفته است « **اقم الصلاة** »؟ پس امر مولوی است؟ اینجا چنین قاعده ای نداریم.

محقق خوئی می‌فرمایند ما نحن فيه از این قبیل است ما نمی‌دانیم مولا فرموده است کلی ذو افراد اگر متعذر شد، «لا یتَرَک» بقیه افراد، یا فرموده کل ذو اجزاء اگر متعذر شد «لا یتَرَک» ما نمی‌دانیم مولا کدام را فرموده است؟ اگر کلی ذو افراد را گفته است نهی ارشادی است و اگر کل ذو اجزاء را گفته است نهی مولوی است ولی ما نمی‌دانیم مولا کدام را گفته است؟ لذا اجمالی باقی است و حدیث قابل استدلال نیست.

عرض می‌کنیم که این بیان قابل قبول نیست:

توضیح مطلب: اگر مولویت و ارشادیت مدلول لفظی صیغه امر و نهی باشد، این تحلیل **محقق خوئی** جا دارد که بگوییم این «لا تترک» استعمال شده است در نهی مولوی یا ارشادی، مستعمل فيه آن کدام است؟ و بعد بگوییم قدر مشترک ندارد و بعد آن اشکالات را مطرح کنیم. در حالی که کما هو الحق و **محقق خوئی** هم قبول دارند، مولویت و ارشادیت در صیغه امر و نهی مدلول صیغه نیست، آنچه هست آن داعی است، آیا مولا این امر را به داعی تأسیس آورده و یا به داعی ارشاد آورده است؟

جالب است که **محقق خوئی** وجوب و حرمت را جزء مدلول دو صیغه نمی‌دانند و به حکم عقل می‌دانند، می‌فرمایند مدلول صیغه امر نسبت طلبی فقط و مدلول صیغه نهی نسبت زجری است و بیشتر نیست حتی وجوب و تحریم به حکم عقل باید فهمیده شود. بنابراین وقتی وجوب و حرمت مدلول صیغه امر و نهی نیست آن وقت مولویت و ارشادیت مدلول است! وقتی مدلول نبود و داعی بود اجتماع چند داعی که مشکلی ایجاد نمی‌کند، مولا اینگونه بفرمایند اگر کل ذو اجزاء و کلی ذو افراد جزء یا فردش متعذر شد بقیه‌اش را حق ندارید ترک کنید، نهی از ترک بقیه است، این نهی که مولا انشاء کرده است در کلی ذو افراد به داعی تأکید است، تأکید حکم عقل است در کل ذو اجزاء تأسیس است چه اشکالی دارد؟ اجتماع دواعی را شما قائلید که اشکال ندارد.

بنابراین این ادعا که «لا یتَرَک» نمی‌دانیم مولوی است یا ارشادی لذا حدیث اجمال دارد این قابل قبول نیست.

نتیجه: اگر سند این جمله «ما لا یدرک کله لا یتَرَک کله» تمام باشد اشکال **محقق خراسانی** هم طبق برخی از مبانی جواب داده شود که ما دیروز جواب دادیم در دلالت این جمله بر قاعده میسور ظاهراً مشکلی نخواهد بود. نهایت مشکل در سند این روایت است.

روایت سوم: این حدیث است که گفته شده روایت داریم «المیسور لا یسقط بالمعسور» [2] **غوالی الثالی** مرسل حدیث را به امام علی علیه السلام نسبت می‌دهند. به نظر ما مثل دو حدیث قبل هر چند بعضی از اعلام مثل **محقق نائینی** استناد به این حدیث را تمام می‌دانند [3]، **مرحوم کاشف الغطاء** در **کشف الغطاء** [4] به حدیث استدلال می‌کنند **صاحب جواهر** در بعضی از موارد از جمله در بحث تیمم به حدیث استناد می‌کنند [5] ولی نه حدیث سند دارد و نه به طریقی می‌شود صحت استناد به حدیث را ثابت کرد، نه شهرت عملی بر طبق حدیث است و نه قوت متنی دارد که از غیر معصوم صادر نشود لذا این حدیث سوم هم از نظر سند قابل مناقشه است و صحت استناد هم ندارد.

از نظر دلالت «لا یسقط» در حدیث یا لاء ناهیه است و یا لاء نافییه است، توجه به این دو احتمال که لا نافییه یا ناهیه باعث می‌شود سه احتمال در حدیث درست شود که بررسی دلالتی حدیث خواهد آمد.

[1] - جلسه 23 - مسلسل 238 - دوشنبه - 24/08/1400

[2] - عوالي اللآلی العزیزية؛ ج 4، ص: 58: «205 وَ قَالَ اللَّيْثِيُّ ص لَا يُتْرَكُ الْمَيْسُورُ بِالْمَعْسُورِ». در این نسخه این حدیث را از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌کنند.

[3] - مثل این مورد: کتاب الصلاة (للنائینی)؛ ج 2، ص: 83: «و في التعويض عن الفأنت كلام يأتي لقوله عليه السلام: «الميسور لا يصدق بالمعسور».

[4] - كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء (ط - الحديثه)؛ ج 1، ص: 162: «البحث الرابع عشر في أنَّ القاعدة المستفادة من حديث: «لا يسقط الميسور بالمعسور» 1» و قاعدة: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» 2» تفيد الاجتزاء ببعض الجزئيات و الأجزاء المنفصلة بنيات مستقلة مع تعذر الباقي أو مطلقاً...».

[5] - جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج 5، ص: 151: «و لأن الواجب عليه: أمران إمساس جسده بالماء و إجراؤه، و تعذر الثاني لا يسقط الأول، لعدم سقوط الميسور بالمعسور...» مقر: از باب نمونه ذکر شد و موارد دیگر هم در این باب وجود دارد.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

آخرین روایتی که برای قاعده میسور به آن تمسک شده است، حدیث «المیسور لایسقط بالمعسور» است. سند و استناد را اشاره کردیم. اما از جهت دلالت احتمالاتی در حدیث ذکر شده است که به دو احتمال اشاره می‌کنیم:

احتمال اول: «لایسقط» به صیغه نهی خوانده شود و «المیسور» مطلق است هم شامل کلی ذو افراد و هم کل ذو اجزاء خواهد شد، که معنا چنین می‌شود، اگر کلی ذو افراد بعضی از افرادش میسور بود، کل ذو اجزاء بعضی از اجزایش میسور بود، مکلف می‌توانست آنها را امتثال کند، این میسور نباید به خاطر فرد معسور یا جزء معسور ساقط شود. یعنی حتماً باید میسور را بیاوری، پس طبق این احتمال حدیث دلالت می‌کند اگر جزئی از اجزاء واجب متعسر شد، بقیه اجزاء باید اتیان شود. و این مدلول قاعده میسور است و در سرار فقه هم جاری است.

به دلالت روایت بر این معنا اشکالاتی مطرح شده است:

اشکال اول: اشکال محقق خوئی است که در حدیث قبل اشاره شد، همان اشکال را اینجا مطرح می‌کنند، می‌فرمایند تعارض بین صدر و ذیل روایت است، و سبب اجمال روایت می‌شود. «لایسقط» که نهی است ظهور در تحریم دارد، نباید اجزاء میسور ساقط شوند و باید اتیان شوند، و «المیسور» اطلاق دارد شامل واجب و مستحب می‌شود، معنا ندارد چیزی که اصلش مستحب است شارع بگوید اگر جزئی از آن متعذر شد بقیه‌اش نباید ترک شود و حتماً باید انجام شود لذا از ظهور «لایسقط» در تحریم باید رفع ید کنیم و یا میسور را اختصاص بدهیم به واجبات، هیچ کدام ترجیح ندارد لذا روایت اجمال دارد فوقش دال بر رجحان اتیان بقیه اجزاء در واجب و مستحب است.

این اشکال را در حدیث قبل اشکال کردیم که طبق بعضی از مبانی حداقل مبنای مختار خودمان قابل جواب است، ما دلالت صیغه نهی را بر تحریم بالوضع دانستیم به خاطر تبادر اطاردی، دلالت کلمه «المیسور» و شمولش واجب و مستحب را به اطلاق و مقدمات حکمت است. در مقام تعارض کلمه‌ای که دلالتش بالوضع است مقدم است بر کلمه‌ای که دلالتش به اطلاق است، لذا اینجا می‌توانیم می‌گوییم اگر «لایسقط» نهی باشد ظهور در تحریم دارد و قرینه می‌شود که «المیسور» مربوط به واجبات باشد.

اشکال دوم: اشکالی است که محقق خوئی اشاره می‌کند خلاصه این اشکال این است که ایشان می‌فرمایند که «لایسقط» اگر در کلی ذو افراد باشد، نهی ارشادی است مثل حدیث قبل و اگر در کل ذو اجزاء باشد نهی مولوی است، و یک لفظ نهی نمی‌تواند هم استعمال شود در مولویت و هم در ارشادیت [2].

این اشکال را هم ما جواب دادیم در حدیث قبل، اشاره کردیم حتی طبق مبنای خود **محقق خوئی**، مولویت و ارشادیت مستعمل فیه صیغه امر و نهی نیست تا بعد بگویید استعمال لفظ در اکثر معنا لازم می‌آید بلکه داعی بر انشاء است و اجتماع دواعی مختلف در یک انشاء مشکل و محذوری ندارد لذا از این جهت هم دلالت مشکلی ندارد.

اشکال سوم: هم در کلمات **محقق خوئی** و هم در کلمات دیگران این اشکال را مشاهده می‌کنید، اشکال این است که گفته شده است نهی چه مولوی و چه ارشادی، باید به فعل مکلف تعلق بگیرد، مولا مکلف را نهی کند این کار را انجام نده و او این کار را انجام بدهد، متعلق امر و نهی باید فعل مکلف باشد، در ما نحن فیه «**لایسقط**» نهی تعلق گرفته است به سقوط، سقوط و ثبوت تکلیف از وظائف مولا است، مولا در یک مورد می‌گوید این تکلیف بر عهده مکلف ثابت است و در یک مورد می‌گوید ساقط است. سقوط و ثبوت تکلیف گویا وظیفه مولا است و ربطی به عبد ندارد، مولا به عبد بگوید ساقط نکن تکلیف را از بقیه اجزاء، این وظیفه عبد نیست لذا حدیث اجمال دارد.[3]

این اشکال هم قابل جواب است که جواب آن بعد از بیان احتمال دوم در حدیث روشن می‌شود.

احتمال دوم: «**لایسقط**» نفی است و نهی و جمله خبری است، که کلیشه اینگونه جملات هم ظهور در اخبار دارد، «**المیسور لایسقط بالمعسور**» این حدیث اخبار می‌کند، می‌گوید در مقام قانونگذاری اینگونه تشریع شده است که اجزاء میسور حکمشان به خاطر جزء یا اجزاء معسور ساقط نمی‌شود و همچنان ثابت است پس نهی نیست که به مکلف بگوید تو ساقط نکن و ربطی به مکلف ندارد اخبار است، حکم اجزاء میسور به خاطر جزء معسور ساقط نمی‌شود یعنی در نزد شارع حکمشان ثابت است. با این احتمال دوم اشکالات بر دلالت مرتفع می‌شود.

نهایت **محقق خوئی** در **مصباح الاصول** ج 1 ص 484 به این احتمال هم اشکال مطرح می‌کنند. می‌فرمایند اجزاء میسور قبل از تعذر جزء یک وجوب ضمنی دارند در ضمن آن کل، در ضمن مرکب، نماز ده جزئی که واجب بشود نه جزء وجوب ضمنی دارد، حالا که یک جزء متعذر شد حتما حکم متعلق به کل ساقط شده است، اگر این نه جزء بخواهد یک وجوب اتیان داشته باشد، احتیاج به حکم جدید دارد. بنابراین «**لایسقط**» غلط است هر چند اخبار باشد، روایت بگوید اجزاء میسور بعد از تعذر و تعسر جزئی حکمشان ساقط نشده است این غلط است، حکمشان ساقط شده و اگر حکم دارند این حکم جدید است[4].

پاسخ از این اشکال هم روشن است، «**لایسقط**» سقوط ضد ثبوت است، یعنی در این روایت می‌خواهد چنین گفته شود فکر نکنید اجزاء میسور به خاطر تعذر یک جزء حکمی ندارند و حکم بر آنها ثابت نیست، حکم ساقط نشده است حالا عدم سقوط حکم عین آن حکم ثابت است یا مثل آن حکم ثابت است اگر عین آن نیست مثل آن است، این «**لایسقط**» دلالت می‌کند.

لذا به نظر ما اگر سند این حدیث تمام بود با توجه به احتمال دوم که جمله نافیه است حدیث دلالت بر قاعده میسور داشت و در کل فقه می‌شد از آن استفاده شود، ولی با توجه به اینکه نه سند درست است و نه صحت استناد ثابت است لذا قاعده میسور از این روایت هم استفاده نمی‌شود.

محقق نائینی در **فوائد الاصول** ج 2 ص 256 به بعد اموری در سعه و ضیق دلالت این حدیث اشاره می‌کنند اگر سند معتبر بود یا استناد ثابت بود بررسی این امور لازم بود ولی وقتی به نظر ما حدیث قابل اعتبار نیست لذا جزئیات مربوط به دلالت این حدیث خیلی برای ما بحثش برای ما کارساز نیست و ثمره عملی ندارد[5].

این تمام کلام در تنبیه سوم از تنبیهات اقل و اکثر ارتباطی که تعذر جزء یا شرط بود.

خلاصه بحث در این تنبیه این شد که در چند محور بحث کردیم.

محور اول: اگر جزء و شرطی از مرکب اعتباری متعذر شد، گاهی با اطلاق دلیل مأموریه وظیفه را تشخیص می‌دهیم، اگر دلیل مأموریه مطلق بود و دلیل جزء و شرط اطلاق نداشت، دلیل مأموریه می‌گوید اتیان بقیه واجب است.

محور دوم: اگر دلیل جزء و دلیل مأموریه اطلاق نداشت نوبت به اصول عملی می‌رسید و مجرا برائت از وجوب بقیه اجزاء بود.

محور سوم: بعضی از اصولیین فرموده‌اند وجوب اتیان بقیه اجزاء ممکن است با استصحاب ثابت کنیم یا با قاعده میسور، بررسی کامل شد، وجوهی برای استصحاب گفته شده که همه آنها باطل شد و لذا استصحاب نمی‌تواند وجوب بقیه اجزاء را ثابت کند. برخی از اصولیین گفته بودند قاعده میسور داریم که اگر جزئی متعذر شد بقیه اجزاء وجوب اتیان دارد، گفتیم مدرک قاعده میسور سه روایت است که هر سه روایت مشکل سندی داشتند و بعضی از روایات مشکل دلالی داشتند لذا چیزی به عنوان قاعده میسور که در کل فقه جاری باشد نداریم. بلکه در موارد خاصی مثل نماز دلیل خاص داریم که اگر جزء یا اجزائی متعذر شد بقیه اجزاء ساقط نیست و اتیانش واجب است. بررسی از این موارد خاص کار اصولی نیست و باید در فقه بررسی شود.

تنبیه چهارم: دوران امر بین جزئیت و شرطیت و مانعیت و قاطعیت

بررسی این تنبیه خواهد آمد.

[1] - جلسه 24 - مسلسل 239 - شنبه - 29/08/1400

[2] - مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج 1، ص: 560: «الأول: أن تكون كلمة «لا» نهياً ابتداءً، وعليه فيجري جميع ما ذكرناه من إجمال الرواية و عدم ظهور النهي في كونه مولوياً أو إرشادياً، و عدم صحّة إرادة الجامع.»

[3] - مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج 1، ص: 560: «و لكن التحقيق عدم إمكان الالتزام بهذا الاحتمال، لأنّ النهي سواء كان مولوياً أو إرشادياً لا بدّ من أن يتعلّق بفعل المكلف، و ما هو تحت قدرته و اختياره وجوداً و عدماً، و سقوط الواجب عن ذمّة المكلف كنبوته بيد الشارع، و ليس مقدوراً للمكلف، فلا معنى للنهي عنه و لو إرشادياً.»

[4] - مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج 1، ص: 561: «و لكن التحقيق عدم تمامية الاستدلال المذكور، لأنّ السقوط فرع الثبوت، وعليه فالرواية مختصة بتعذر بعض أفراد الطبيعة باعتبار أنّ غير المتعذر منها كان وجوبه ثابتاً قبل طرؤ التعذر، فيصدق أنّه لا يسقط بتعذر غيره، بخلاف بعض أجزاء المركب، فأنّه كان واجباً بوجوب ضمني قد سقط بتعذر المركب من حيث المجموع، فلو ثبت وجوبه بعد ذلك، فهو وجوب استقلالي و هو حادث، فلا معنى للإخبار عن عدم سقوطه بتعذر غيره. و كذلك الحال في المرتبة النازلة، فإنّ وجوبها لو ثبت بعد تعذر المرتبة العالية لكان وجوباً حادثاً جديداً لا يصحّ التعبير عنه بعدم السقوط، فارادة معنى عام من الرواية شامل لموارد تعذر بعض الأفراد، و موارد تعذر بعض الأجزاء، و موارد تعذر المرتبة العالية، تحتاج إلى عناية لا يصار إليها إلّا بالقرينة.»

[5] - فوائد الاصول، ج 4، ص: 256: «إيقاظ: يعتبر في القاعدة أن يكون الباقي المتمكّن منه ممّا يعدّ عرفاً ميسور المتعذر، بأن يكون الباقي ركن المركّب و ما به قوامه و كان المتعذر من الخصوصيات الخارجة عن الحقيقة و إن كانت معتبرة فيه شرعاً أو عرفاً، إذ لو لا ذلك لم يصدق على الباقي أنّه ميسور المتعذر، بل كان أمراً مبيناً له، فكلّ ما صدّق على المتمكّن منه أنّه ميسور المتعذر يندرج في القاعدة، و لا بدّ من إحراز ذلك و لا يكفي الشكّ فيه، و هذا ممّا لا إشكال فيه....»

تنبیه چهارم: دوران امر بین جزئیت و شرطیت و مانعیت و قاطعیت

تنبیه چهارم و آخرین تنبیه در مبحث اقل و اکثر این است که اگر یقین داریم یک شی‌ای دخیل در مأموریه است، ولی نمی‌دانیم آیا دخالت او در مأموریه وجودی است یا عدمی است؟ به عبارت دیگر شک داریم آیا وجود این شی در مأموریه دخیل است یا عدمش دخیل در مأموریه است؟ به عبارت علمی شک داریم که این شی جزء و شرط مأموریه است یا مانع و قاطع است؟

شیخ انصاری چند مثال را مطرح می‌کنند:

مثال اول: بر فرض وجوب نماز جمعه تعیین یا تخییر، اختلاف شده آیا جهر به قرائت در نماز جمعه چگونه است؟ قائل داریم جهر به قرائت در نماز جمعه واجب است، در مقابل قائل دیگری داریم که جهر به قرائت در نماز جمعه حرام است. این عملاً برای انسان شک به وجود می‌آید که آیا وجود این قید در مأموریه دخیل است یا نه عدمش دخیل است؟

مثال دوم: در دو رکعت آخر در نمازهای چهاررکعتی، انسان مخیر است بین تسبیحات و سوره حمد، کسی سوره حمد می‌خواند آیا جهر به بسم الله واجب است یا نه چون دو رکعت آخر است جهر به بسم الله مبطل است و باید به اخفات خوانده شود؟ دوران امر است بین حرمت و وجوب، بین جزئیت و مانعیت.

مثال سوم: در نماز سوره می‌خواند شک کرد آیا سوره حمد را خوانده است یا نه؟ بعد از فکر کردن فهمید حمد را فراموش کرده است، وسط سوره است آیا واجب است سوره حمد بخواند و بعد سوره را از سر بگیرد؟ بعضی می‌گویند بله واجب است برگردد و از اول حمد بخواند و برخی می‌گویند حرام است، به دلیل فعلاً کاری نداریم. در اینگونه مثالها شک دارد آیا شی‌ای قید مأموریه است یا مانع و قاطع است؟

مسأله سه صورت پیدا می‌کند و هر صورت یک حکمی دارد.

صورت اول: مأموریه ما شخصی است نه تعدد دارد و نه افراد طولی و نه افراد عرضی دارد با این وجود شک به وجود می‌آید. مثال: به اندازه چهار رکعت نماز به آخر وقت، وقت باقی مانده است و یک لباس هم دارد که آن هم نجس است، آیا باید با لباس نجس نماز بخواند یا نه باید عاریاً نماز بخواند و نماز با لباس نجس باطل است؟ در این صورت موافقت قطعی که ممکن نیست، حکمش روشن است، مخالفت قطعی هم که حرام است که اصلاً نماز نخواند، موافقت احتمالی ممکن است، روشن است این صورت داخل می‌شود در دوران امر بین محذورین و در مباحث سابق در بحث اصل تخییر بحث کردیم که حکم به تخییر می‌شود مخیر است یا نماز بخواند عاریاً یا نماز بخواند با لباس نجس.

صورت دوم: مأموریه ما متعدد است ولی افراد طولی و عرضی ندارد، تناقض نیست، مثل روزه ماه رمضان، سی تا مأموریه داریم، روز اول و دوم و سوم اینها مأموریه هستند و هر روز نه افراد طولی دارد و نه افراد عرضی. مثل صورت اول می‌شود هر روز یک واجب شخصی است ولی متعدد است، اینجا اگر شک کردیم شی‌ای دخیل در مأموریه است به نحو جزئیت یا به نحو مانعیت، اینجا مثل صورت اول است فقط یک تفاوت دارد که اشاره می‌کنیم. به این معنا که روز اول ماه رمضان شک دارد شی‌ای جزء روزه است یا مانع از روزه است اینجا بدون شبهه دوران امر بین محذورین می‌شود، روزه روز اول نه افراد طولی دارد نه افراد عرضی، یا با آن شی اتیان بشود به عنوان جزء و یا ترک شود به عنوان قاطع و مانع، موافقت قطعی با علم اجمالی ممکن نیست، مخالفت قطعی هم حرام است موافقت احتمالی ممکن است لذا مثل صورت اول می‌شود از این جهت و دوران بین امر بین محذورین می‌شود و عقل حکم به تخییر می‌کند.

ولی یک تفاوت با صورت اول دارد و آن تفاوت این است که آیا تخییر بدوی است یا استمراری است؟ چون مأموریه متعدد است، به این معنا که روز اول اگر بنا را بر قاطعیت و مانعیت گذاشت و آن شیء را نیاورد، روز دوم می‌تواند آن شیء را بیاورد، تخییر استمراری است یا بدوی؟ در مبحث دوران امر بین محذورین گذشت که مشهور کما هو الحق قائلند که تخییر بدوی است نه استمراری، چون اگر تخییر استمراری باشد مخالفت قطعی تدریجی با علم اجمالی لازم می‌آید که این هم درست نیست.

صورت سوم: واجب ما افراد طولی یا عرضی دارد، مثال: در سعه وقت روز جمعه نسبت به نماز ظهر، طبق قول تخییر بین نماز ظهر و نماز جمعه، شک دارد که آیا جهر واجب است یا نه جهر حرام است و نماز را باطل می‌کند مثلاً و اخفات لازم است؟ افراد طولی هم دارد، از ظهر تا مغرب افراد طولی دارد، اینجا وضعیت گونه است؟ مشهور قائلند که اینجا موافقت قطعی ممکن است، باید احتیاط کند یکبار نماز را جهر بخواند و یکبار اخفات تا وظیفه واقعییش را انجام داده باشد.

شیخ انصاری در این صورت سوم از برخی عبارتهای ایشان استفاده می‌شود که ایشان در این صورت گویا احتیاط را لازم نمی‌دانند و این صورت سوم را در مبحث اقل و اکثر ارتباطی داخل می‌کنند و برائت از قیدیت و مانعیت را جاری می‌دانند، به این معنا که اینگونه تصویر شود ساعت 12 که می‌خواهد نماز ظهر یا جمعه بخواند، الان که می‌خواهد این نماز را اتیان کند ممکن نیست این نماز را هم جهر بخواند و هم اخفات، شک پیدا می‌کند آیا نماز واجب است بشرط شیء یعنی به شرط جهریت یا نماز واجب است بشرط لای از جهریت، یا بگویید بشرط اخفات، اصل وجوب نماز ثابت است اقل است شک در اکثر است، برائت از اکثر جاری کند، یعنی بگوید نماز لابشرط واجب است نه بشرط جهر و نه بشرط اخفات. در مقام عمل هم مخیر است که نماز با جهر بخواند یا نماز با اخفات. [2]

چنانچه متأخرین قاطبه به **شیخ انصاری** اشکال می‌کنند اگر انتساب مطلب به ایشان درست باشد، این بیان ایشان صحیح نیست، در حقیقت یک خلطی واقع شده است بین آنجا که مأموریه ما شخصی است و افراد طولی ندارد و آنجا که مأموریه ما طبیعت و کلی ذوات افراد است. اگر مأموریه ما شخصی بود مثل صورت اول افراد طولی و عرضی نداشت، بلکه یک نماز چهار رکعتی بر من واجب بود و امکان خواندن جهر و اخفات با هم وجود ندارد. اما فرض در صورت سوم این است که امر بر روی طبیعت رفته است و این طبیعت افراد طولی دارد، وظیفه شخصی من نماز ساعت 12 نیست، وظیفه من نماز است از اول اذان ظهر تا اذان مغرب، لذا وقتی مأموریه طبیعت ذوات افراد شد موافقت قطعی ممکن است یک نماز ساعت 12 جهر و یک نماز ساعت 1 اخفات می‌خواند لذا علم اجمالی هست و علم اجمالی منجز است و احتیاط ممکن است لذا موافقت قطعی لازم است. اینجا اقل و اکثر نیست که بگوییم علم منحل می‌شود و اقل قطعاً واجب است که اصل نماز است و شک در قید زائد داریم، خیر یقین به قیدیت داریم و می‌دانیم جهر یا مانع است و یا جزء است. لذا در این صورت چنانکه مشهور قائلند موافقت قطعی واجب است و باید احتیاط کند و مسأله داخل در اقل و اکثر نخواهد بود.

با ذکر این تنبیه، تنبیهاات بحث اقل و اکثر تمام شد. آخرین مطلب باقیمانده در این بحث که بسیار مهم هم هست شرائط جریان اصول عملی است. ما تا الان سه اصل از اصول عملی را خوانده‌ایم اصل برائت، اصل تخییر و اصل اشتغال. قبل از بیان استصحاب یک خاتمه مطرح می‌کنند که شرائط جریان اصول عملی چیست؟ که خواهد آمد.

[2] - فرائد الأصول، ج2، ص: 400: «الأمر الرابع لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً أو مانعاً، أو بين كونه جزءاً أو كونه زيادةً مبطلة، ففي التخيير هنا؛ لأنه من دوران الأمر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم. أو وجوب الاحتياط بتكرار العبادة و فعلها مرّة مع ذلك الشيء و أخرى بدونه، وجهان [في المسألة]: مثاله: الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة، حيث قيل بوجوبه و قيل بوجوب الإخفات و إبطال الجهر، و كالجهر بالبسملة في الركعتين الأخيرتين، و كتدارك الحمد عند الشك فيه بعد الدخول في السورة.

فقد يرجح الأول: [التخيير و الدليل عليه] أما بناء على ما اخترناه: من أصالة البراءة مع الشك في الشرطية و الجزئية؛ فلأن المانع من إجراء البراءة عن اللزوم الغيري في كل من الفعل و الترك ليس إلّا لزوم المخالفة القطعية، و هي غير قاذحة؛ لأنها لا يتعلّق بالعمل؛ لأنّ واحداً من فعل ذلك الشيء و تركه ضروريّ مع العبادة، فلا يلزم من العمل بالأصل في كليهما معصية متيقّنة، كما كان يلزم في طرح المتباينين كالظهر و الجمعة. و بتقرير آخر: إذا أتى بالعبادة مع واحد منهما قبح العقاب من جهة اعتبار الآخر في الواقع لو كان معتبراً؛ لعدم الدليل عليه، و قبح المؤاخذة من دون بيان، فالأجزاء المعلومة ممّا يعلم كون تركها منشأ للعقاب، و أمّا هذا المرّد بين الفعل و الترك فلا يصحّ استناد العقاب إليه؛ لعدم العلم به، و تركهما جميعاً غير ممكن حتّى يقال: إنّ العقاب على تركهما معاً ثابت، فلا وجه لنفيه عن كلّ منهما».

