یکشنبه 10/2/402 جلسه 114

نقطه هفتم از بحث اجزاء مامور به ظاهری از امر واقعی در بیان اصل عملی بود.

نسبت به وجوب اعاده و انکشاف خلاف در وقت، مقتضای اصل عملی در تقادیر مختلف حکم ظاهری بیان شد. اما اگر انکشاف خلاف خارج از وقت صورت بگیرد، مقتضای اصل عملی نسبت به وجوب قضاء چیست؟

مجموعا هشت تقدیر وجود دارد که باید بررسی شود؛ زیرا حکم ظاهری یا مفاد اصل عملی است که در تحقق متعلق تکلیف قائم شده یا مفاد اماره ای که در تحقق متعلق تکلیف وارد شده است ، یا اينکه اصل عملی يا اماره در مقام اثبات اصل تکلیف قائم می شود . هریک از این چهار صورت نیز هم باید طبق مبنای طریقیت بررسی شوند و هم طبق مبنای سببیت.

از طرف دیگر، در وجوب قضاء نیز یک مبنای اصلی این است که قضاء تابع اداء از باب تعدد مطلوب است و مبنای دیگر این است که قضاء به امر جدید است. بنابر مبنای دوم هم که قضاء به امر جدید است، دو احتمال وجود دارد، یک احتمال این است که موضوع قضاء امر وجودی (فوت) است که نمی توان با استصحاب عدم اتیان به متعلق تکلیف آن را اثبات کرد الا بنابر قول به اصل مثبت و احتمال دیگر این است که موضوع وجوب قضاء امر عدمی است یعنی عدم اتیان به مامور به.

لذا با توجه به مبانی موجود در وجوب قضاء، در نظر بدوی و به حسب فرمایش مرحوم آخوند در فرض شک بین السببیه و الطریقیه، بنابر اینکه قضاء به امر جدید و موضوع آن امر وجودی یعنی فوت باشد، در همه تقادیر گفته شده باید حکم به اجزاء و عدم وجوب قضاء کرد. زیرا بازگشت شک در اجزاء مامور به ظاهری از امر واقعی به این است که آیا مأتی به، واجد تمام مصلحت مامور به واقعی و یا واجد مقدار معظمی از مصلحت که مقدار باقیمانده دیگر قابلیت استیفاء نداشته باشد، هست یا خیر؟ اگر مامور به ظاهری بخواهد مجزی باشد مأتی به یا باید وافی به تمام مصلحت امر واقعی باشد یا باید وافی به مقدار مهمی از مصلحت باشد و باقیمانده نیز قابلیت استیفاء نداشته باشد. اگر مأتی به اینگونه باشد فوت ملاک اتفاق نیفتاده است. اما اگر اینگونه نباشد با عدم اتیان به مامور به واقعی در وقت، ملاک آن فوت شده و لذا عنوان فوت الفریضه صادق است و در نتیجه قضاء واجب می شود. چون شک در وفاء به ملاک و عدم وفاء به ملاک داریم، عنوان فوت احراز نمی شود و چون قابل احراز نیست، با شک در فوت، اصل عدم وجوب قضاء جاری می شود. زیرا اولا استصحاب، اقتضای عدم تحقق امر وجودی فوت می کند و اگر از استصحاب هم قطع نظر کنیم، اصل برائت از وجوب قضاء جاری می شود.

اما اگر کسی قائل شد که وجوب قضاء به امر اول و از باب تعدد مطلوب است یا قائل شد که قضاء به امر جدید است ولی موضوع آن امر وجودی نیست بلکه امر عدمی می باشد، در این صورت مقتضای اصل عملی، وجوب قضاء خواهد بود. زیرا بنابر اینکه قضاء به امر اول باشد، باتوجه به اینکه مکلف یقین به توجه تکلیف در اول وقت دارد، شک در اجزاء و عدم اجزاء به این بر می گردد که متعلق تکلیف معلوم اتیان شده است یا خیر. از کلام مرحوم آخوند استفاده می شد هم اصل عدم اتیان به مسقط تکلیف معلوم جاری می شود و هم قاعده اشتغال. لذا حکم به وجوب قضاء می شود.

بنابر احتمال دیگر که قضاء به امر جدید ولی موضوع آن عدم اتیان به متعلق تکلیف باشد، باز هم مکلف نمی داند که متعلق تکلیف انجام شده یا خیر. اگر مامور به ظاهری مجزی باشد متعلق انجام شده است (چون اگر چه وجدانا متعلق تکليف واقعی انجام نشده ولی چنين عدم اتيانی که ملاک آن استيفاء شده به منزله اتيان است) و اگر مجزی نباشد متعلق انجام نشده است. شک در اتیان به متعلق تکلیف مجرای اصل عدم اتیان به متعلق تکلیف ادایی است. موضوع وجوب قضاء که امر عدمی است با استصحاب قابل احراز است. بنابراین مقتضای اصل عملی وجوب قضاء خواهد بود.

این نتیجه‌ای است که در بدو امر به نظر می رسد. اما همانطور که قبلا در بررسی وجوب اعاده نیز مطرح شد، در همه تقادیر گفته شده و طبق همه مبانی وجوب قضاء، مقتضای اصل عملی، اجزاء و عدم وجوب قضاء است.

توضیح ذلک: در این تقادیر هشت‌گانه بنابر اینکه قضاء به امر جدید و موضوع آن فوت یعنی امر وجودی باشد، همانطور که مرحوم آخوند فرموده مقتضای اصل عملی عدم وجوب قضاء است و این جای اشکال ندارد. زیرا در همه این تقادیر احتمال وفاء به ملاک را می دهیم و لذا دیگر فوت احراز نمی شود. وقتی فوت احراز نشد اصل اقتضای عدم وجوب قضاء می کند.

عمده بحث نسبت به این دو مبناست که قضاء تابع اداء و از باب تعدد مطلوب باشد یا قضاء به امر جدید و موضوع آن امر عدمی باشد. برای تعیین مقتضای اصل بر اساس این دو مبنا، ابتدا باید تقادیر چهارگانه طبق مسلک طریقیت بررسی شود و بعد طبق مسلک سببیت.

در تقدیر اول و دوم، حکم ظاهری مفاد اصل عملی یا اماره‌ای است که در متعلق تکلیف وارد شده اند. مثل اینکه به قاعده طهارت یا استصحاب طهارت یا بینه بر طهارت، حکم به طهارت لباس مصلی شد و مصلی با آن نماز خواند، ولی بعد از خروج وقت صلات، کشف خلاف شد. در این دو تقدیر بیان مرحوم آخوند برای وجوب قضاء این بود که اگر قضاء تابع اداء باشد، هم استصحاب عدم اتیان به مسقط تکلیف و هم قاعده اشتغال حکم به وجوب قضاء می کنند و اگر قضاء به امر جدید و موضوع آن امر عدمی باشد، استصحاب عدم اتیان به متعلق تکلیف اقتضای وجوب قضاء می کند.

وجه عدم تمام بودن فرمایش مرحوم آخوند این است که بنابر اینکه قضاء تابع اداء باشد، هرچند در تقدیر عدم اتیان به اداء در وقت، شک در اجزاء و عدم اجزاء، به شک در سقوط و بقاء تکلیفی که در اول وقت محرز شده است، باز می گردد، ولی این شک مجرای قاعده اشتغال نیست و اصل عدم اتیان به مسقط تکلیف هم جاری نمی شود. زیرا شک در سقوط و بقاء تکلیف، ناشی از شک در حدود تکلیف در ناحیه حدوث تکلیف است و اگر اصلی در مرحله حدوث جاری شود و اقتضای ترخیص کند، دیگر شک در سقوط تکلیف، مجرای قاعده اشتغال و یا اصل عدم اتیان به متعلق تکلیف نیست. در ما نحن فیه نیز اگر مامور به ظاهری، مجزی از امر واقعی باشد، به این خاطراست که دلیل اصل عملی يا اماره بر ادله احکام واقعیه، حکومت واقعیه دارد و توسعه در ماهو الشرط واقعا ایجاد می کند. در صورت حکومت واقعیه نیز متعلق تکلیف جامع بین صلات در لباس طاهر واقعی و صلات در لباس محکوم به طهارت بالاستصحاب یا اماره خواهد بود. بنابراین شک در اجزاء و عدم اجزاء به این بر می گردد که متعلق تکلیف در امر به اداء که قضاء نیز تابع آن است، آیا خصوص واقع است یا جامع بین مامور به واقعی و ظاهری؟ لذا مورد، از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر می شود و اصل جاری در آن، برائت است. وقتی به لحاظ حدوث تکلیف، برائت جاری شود، ولو شک در سقوط تکلیف کنیم، ولی چون در مرحله حدوث، اصل برائت ترخیص داد، دیگر نه مجرای قاعده اشتعال است، زیرا قاعده اشتغال در جایی جاری می شود که در ناحیه حدوث تکلیف، حدود معلوم باشد و نه مجرای استصحاب عدم اتیان یا استصحاب بقاء تکلیف. زیرا استصحاب عدم اتیان به مسقط نیز به سه وجه که قبلا در نقطه رابعه مطرح شده بود، جاری نمی شود؛ یکی اینکه سقوط تکلیف و بقاء تکلیف، حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی نیست که استصحاب در آن جاری شود. از این وجه جواب داده شده بود. دوم اینکه استصحاب در ما نحن فیه، استصحاب فرد مردد است. زیرا اگر مامور به ظاهری مجزی باشد تکلیف به جامع تعلق گرفته و اگر مجزی نباشد به خصوص واقع تعلق گرفته است که نسبت به این اشکال هم قبلا گفته شده که اشکالی مبنایی است ، و بنابر مبنای صحيح استصحاب در فرد جاری می شود . عمده اشکال سوم بود که همان اشکالی است که در بحث اقل و اکثر ارتباطی، در جواب قائلین به احتیاط به‌خاطر استصحاب عدم اتیان به مامور به و بقاء تکلیف، داده شد. به آنها اشکال شده بود که در جایی که تکلیف در حدوث، مجرای اصل عملی باشد و خود صاحب مساله، نسبت به آن ترخیص داده و گفته رعایت قید لازم نیست،اگردر بقای آن تکليف از جهت آن قيد شک شود رعايت آن قيد لازم نمی شود ، در جايی که تکلیف به وجود وجدانی اقتضای امتثال نسبت به بخش ترخیص داده شده ندارد، بعد از اتیان به اقل، که تکلیف به وجود تعبدی می خواهد ثابت شود. معلوم است که در این صورت دیگر هیچ اقتضایی نسبت به امتثال جزء مشکوک ندارد. بنابراین در جایی که تکلیف به لحاظ حدوث مجرای اصل ترخیصی است، استصحاب عدم اتیان به متعلق تکلیف یا استصحاب بقاء نفس تکلیف جاری نمی شود.

در صورتی هم که قضاء به امر جدید و موضوع آن امر عدمی باشد، اگر شک در اجزاء و عدم اجزاء کنیم حکم به عدم وجوب قضاء می شود. زیرا معنای اجزاء این است که آنچه در خارج انجام شده یعنی مامور به ظاهری، متعلق امر است و ادله احکام ظاهری، حکومت بر ادله احکام واقعی اجزاء و شرایط دارند و اگر حکومت داشته باشند متعلق تکلیف جامع خواهد بود نه خصوص واقع. با توجه به اینکه شک در ناحیه حدوث تکلیف، به اینجا بر می گردد که آیا تکلیف به جامع تعلق گرفته به نحو واجب تخییری یا به خصوص واقع به نحو واجب تعیینی، اصل جاری، اصل برائت خواهد بود و استصحاب عدم اتیان به متعلق تکلیف نیز به خاطر همان اشکال سابق جاری نخواهد شد.

بنابراین در تقدیر اول و دوم، مقتضای اصل علمی، اجزاء و عدم وجوب قضاء است. چه قضاء به امر جدید و موضوع آن فوت باشد و چه قضاء به امر اول باشد و چه قضاء به امر جدید و موضوع آن امر عدمی باشد.

در تقدیر سوم و چهارم مفروض این است که حکم ظاهری مفاد اصل عملی یا اماره ای است که در مقام اثبات اصل تکلیف قائم شده اند؛ مثل اینکه فقیه با تمسک به استصحاب یا بر اساس اماره و خبر ثقه، حکم به وجوب نماز جمعه در عصر غیبت کند و بعد خروج وقت در روز جمعه کشف شود که نماز واجب خصوص نماز ظهر بوده است. در این تقدیر هم با توجه به آنچه مرحوم آخوند در تقدیر سوم و چهارم فرموده که اصلا احتمال اجزاء داده نمی شود، نتیجه اش این است که شک در وجوب قضاء نداریم تا بخواهیم مقتضای اصل عملی را تعیین کنیم. اما اگر احتمال اجزاء داده شد، به این نحو که ممکن است این عملی که اماره یا اصل عملی بر وجوب آن قائم شده، دارای همان مصلحتی باشد که مامور به واقعی دارد. در این تقدیر نیز عند الشک در اجزاء و عدم اجزاء، مقتضای اصل عملی عدم وجوب قضاء است با همان تقریب گفته شده در تقدیر اول و دوم. چه قضاء به امر جدید و موضوع آن فوت باشد و چه قضاء به امر اول باشد و چه قضاء به امر جدید و موضوع آن عدم اتیان باشد. چون در همه این فروض، قول به اجزاء مساوق با تعلق تکلیف به جامع است. لذا وقتی شک در اجزاء می کنیم، مورد از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر می شود و لذا اصل جاری در آن برائت خواهد بود. با توضیحات گذشته معلوم است که استصحاب عدم اتیان به متعلق تکلیف و یا استصحاب بقاء تکلیف و همچنین قاعده اشتغال نیز جاری نمی شود.

بلکه حتی در مواردی که قطع خطأی پیدا می شود و بعد کشف می شود که عمل انجام شده، مامور به واقعی نبوده است اگر شک در اجزاء شود مقتضای صناعت عدم وجوب قضاء است .

دوشنبه 11/2/402 جلسه 115

گفته شد که در همه تقادیر هشتگانه حکم ظاهری، مقتضای اصل عدم وجوب قضاء می باشد.

حتی در مواردی که قطع خطأی پیدا می شود و بعد کشف می شود که عمل انجام شده، مامور به واقعی نبوده است، که مرحوم آخوند و اعلام دیگر به حسب قاعده عام فرموده اند که اجزاء مجالی ندارد، زیرا متعلق تکلیف، انجام نشده و عملی که انجام شده، متعلق تکلیف نبوده است، در همین موارد هم اگر شک در اجزاء و عدم اجزاء کنیم، مقتضای اصل عدم وجوب قضاء است. زیرا هرچند به نحو قاعده عام، در موارد توهم امر، مرحوم آخوند فرمود اجزاء جا ندارد، ولی بعضی از موارد را استثناء کرد و آن جایی بود که به صورت اتفاقی، مأتی به واجد تمام مصلحت امر واقعی فی هذا الحال یعنی حال القطع یا واجد بعض مصلحت امر واقعی باشد به طوری که بقیه قابل استیفاء نمی باشند. در این دو فرض مرحوم آخوند فرمود حکم به اجزاء می شود ولی نه به عنوان قاعده عام. با توجه به این مطلب، اگر در مورد قطع خطأی احتمال داده شود که مأتی به واجد تمام مصلحت بوده است و از این جهت شک در اجزاء و عدم اجزاء شود، این شک مجرای اصل عدم وجوب قضاء است. به این تقریب که بنابر اینکه قضاء به امر جدید و موضوع آن فوت باشد، معلوم است که چون احتمال استیفاء ملاک داده می شود، فوت ملاک احراز نمی شود. بنابر دو قول دیگر هم اگر مأتی به مجزی باشد وافی به جمیع مصلحت مامور به اصلی خواهد بود و لذا به حسب مقام ثبوت، امر تعیینی به واقع تعلق نمی گیرد، بلکه امر، تخییری و متعلق به جامع خواهد بود. لذا می شود از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر و با جریان برائت از تعیین، حکم به عدم وجوب قضاء می شود. همانطور که در قسمت وجوب اعاده هم بیان شد که اگر شک در اجزاء شود، مقتضای اصل، عدم وجوب اعاده است و استصحاب و قاعده اشتغال جاری نمی شود.

ولی در خصوص قطع خطأی، اشکالی وجود دارد که در کلام مرحوم آقای حکیم مطرح شده و مانع از قول به عدم وجوب قضاء می شود. طبق این اشکال باید بگوییم که اگر قضاء به امر جدید و موضوع آن عدمی باشد و یا اگر قضاء به امر اول باشد، مقتضای اصل وجوب قضاء است. مرحوم آقای حکیم فرموده است که چرا مرحوم آخوند در مورد قطع خطأی، صورت اشتمال بر مصلحت واقع را مقید به قید فی هذا الحال کرده است؟ ایشان فرموده که اگر مقطوع به به قطع خطأی علی نحو مطلق مشتمل بر تمام مصلحت باشد، امر متعلق به عمل در مقام ثبوت امر تعیینی نخواهد بود بلکه باید امر تخییری باشد و اگر امر تخییری باشد، دیگر مأتی به غیر واقع نخواهد بود تا شبهه عدم اجزاء پیش بیاید. مستشکل اشکال می کند که حتی اگر اشتمال بر مصلحت فی هذا الحال باشد یعنی نماز جمعه ای که به‌خطا قطع به وجوب آن پیدا شده است، در همین حالِ قطع مشتمل بر مصحلت باشد، باز امر در بین تخییری خواهد شد. زیرا جامع بین صلات ظهر و صلات جمعه فی حال القطع واجب خواهد بود و لذا اشکال عود می کند. در نتیجه تقیید مرحوم آخوند وجهی نخواهد داشت.

مرحوم آقای حکیم جواب داده است که اگر قطع خطأی به وجوب امری پیدا شود، امر تخییری ممکن نیست. زیرا اگر صلات جمعه للقطع بوجوبه متعلق امر قرار بگیرد، از موارد اخذ علم به حکم در نفس حکم می شود که صحیح نیست. بنابراین حتی اگر مأتی به مجزی باشد، به این معنا نیست که امر تخییری به جامع تعلق گرفته است. به خاطر این محذور، ولو در موارد توهم امر احتمال اجزاء داده می شود، ولی این احتمال اجزاء مساوق با تعلق امر به نحو تخییری نیست و لذا شک در اجزاء و عدم اجزاء به دوران امر بین تعیین و تخییر بر نمی گردد. در نتیجه در صورتی که قضاء به امر جدید و موضوع آن فوت باشد، چون احتمال استیفاء می دهیم موضوع فوت ثابت نمی شود و لذا قضاء واجب نیست. اما اگر قضاء به امر اول و تابع اداء باشد يا به امر جديد باشد و موضوع آن نیز امر عدمی باشد، چون مکلف متعلق امر را انجام نداده است، چنانچه درخارج از وقت هم انکشاف خلاف شود بايد آن را قضاء کند.

تا اینجا در تقادیر مختلف حکم ظاهری طبق مبنای طریقیت معلوم شد که مقتضای قاعده، عدم وجوب قضاء است.

بر اساس تقادیر چهارگانه حکم ظاهری بنابر قول به سببیت نیز اگر شک در وجوب قضاء کنیم و احتمال بدهیم که مودای اصل یا اماره، واجد تمام مصلحت واقع است و یا احتمال بدهیم که ولو واجد بعض مصلحت است اما مقدار باقی‌مانده قابل استیفاء نیست، در این موارد مقتضای اصل عملی اجزاء است یا عدم اجزاء؟!

ابتدا باید دید که در موارد اتیان به مامور به ظاهری، طبق مسلک سببیت شک در وجوب قضاء پیدا می شود یا خیر تا بحث از حکم آن شود. در این قسمت باید بین سببیت اشعری و معتزیی و مصلحت سلوکلیه تفصیل داده شود.

بنابر سببیت اشعری، اگر در تمام وقت اماره قائم باشد و بعد از وقت کشف خلاف شود که واجب در این موارد صلات ظهر بوده است نه جمعه، آنچه در وقت، متعلق تکلیف واقعی بوده همین مأتی یعنی مودای اماره و اصل عملی بوده است که آن هم انجام شده است. لذا اگر بعد از وقت قطع به وجوب صلات ظهر پیدا کنیم یا اماره بر آن قائم شود، هرچند وظیفه از آن به بعد نماز ظهر است اما قبل از کشف خلاف وظیفه همان نماز جمعه بوده است. بنابر سببیت معتزلی هم اگرچه احکام واقعی فرع قیام اصل و اماره نیستند بلکه بر اساس مصالح و مفاسد موجود در متعلقات جعل شده اند، اما اگر اماره یا اصل قائم بر خلاف حکم واقعی شود، قیام اماره موجب تغییر حکم واقعی می شود. لذا چنانچه در تمام وقت اماره قائم بر اصل وجوب یا جزء و شرط واجبی شده باشد، مأتی به همان متعلق تکلیف واقعی می باشد. غیر از ما أتی به المکلف، در وقت چیز دیگری متعلق تکلیف نبوده است که امتثال نشده باشد و مجال برای تدارک و وجوب قضاء داشته باشد. بله نسبت به وجوب اعاده، محل بحث باقی است. چون فرض این است که اماره مستوعب تمام وقت نیست و لذا متعلق تکلیف خصوص مودای اماره نخواهد بود. بنابراین حتی بنابر سببیت اشعری و معتزلی در صورت انکشاف خلاف در خود وقت، متعلق تکلیف واقعی منحصردر مودای اماره نیست و لذا تدارک و اعاده مجال دارد.

اما بنابر مسلک سببیت به معنای مصلحت سلوکیه مرحوم شیخ مبنی بر اینکه اگر اماره یا اصل عملی قائم بر وجوب امری شود، سلوک آن اماره موجب تدارک مصلحت فوت شده واقع می شود. بر اساس این مسلک، جای بحث وجود دارد که اگر اماره یا اصل در تمام وقت موجود بود و بعد از وقت کشف خلاف شد، آیا حکم در این موارد اجزاء است یا عدم اجزاء است؟

طبق این مسلک نیز در بدو امر به نظر می رسد که بین اقوال سه گانه وجوب قضاء باید تفصیل داد. بنابر اینکه قضاء به امر جديد و موضوع وجوب قضاء، فوت باشد، احتمال می دهیم که آنچه مکلف انجام داده مصلحتی داشته است که وافی به ملاک واقع می باشد و لذا شک در وجوب قضاء از باب شک در فوت و عدم فوت است و وقتی احراز فوت نشود، اصل اقتضای عدم وجوب قضاء می کند. یعنی استصحاب عدم فوت یا برائت از وجوب قضاء جاری می شود. اما اگر قضاء تابع ادا باشد یا اگر قضاء به امر جدید است موضوع آن امر عدمی باشد ، باید حکم به وجوب قضاء کرد. زیرا در صورتی که قضاء تابع اداء باشد، هرچند احتمال سقوط تکلیف به مودای اماره را می دهیم، ولی اصل عدم اتیان به مسقط تکلیف یا استصحاب بقاء تکلیف یا قاعده اشتغال، جاری می شود. اگر قضاء به امر جدید باشد و موضوع آن امر عدمی، در این صورت نیز ولو متعلق تکلیف را انجام نداده اما عدم اتیان به متعلق تکلیف وقتی موجب وجوب قضاء می شود که چیز دیگری که مامور به فوت شده را تدارک کند اتیان نشده باشد و الا هرچند عملا متعلق تکلیف انجام نگرفته اما وجوب قضاء نیز ندارد. با وجود این احتمال، حرف مرحوم آخوند در نظر بدوی می آید که اصل عدم اتیان به متعلق تکلیف جاری می شود و حکم به وجوب قضاء می کنیم.

اما با توجه به مطالب قبلی معلوم می شود که بنابر هر سه قول در وجوب قضاء، مقتضای اصل عملی عدم وجوب قضاء است. زیرا اگر مودای اماره وافی به مصحلت واقع باشد، امر واقعی ثابت در بین تخییری خواهد بود نه تعیینی. زیرا وقتی احتمال وفاء به تمام مصلحت داده شود، این احتمال باعث می شود که احتمال بدهیم امر تخییری است و لذا مورد از موارد دوران بین تعیین و تخییر می شود.

بحث از نقاط هفت‌گانه اجزاء مامور به ظاهری از امر واقعی به اتمام رسید. اما بعضی از مطالب مربوط به بحث اجزاء مامور به ظاهری باقی مانده است که ضمن تنبیهاتی مطرح می شود.

##### تنبيه اول : آيا قول به اجزاء مستلزم تصويب است يا خير ؟

این تنبیه که در کلام مرحوم آخوند نیز مطرح شده مربوط به این است که آیا در موارد ثبوت اجزاء، آیا قول به اجزاء مستلزم تصویب است یا خیر؟ معلوم است که این بحث علی القول بالطریقیه می آید و الا بنابر قول به سببیت اشعری و معتزلی، قطعا تصویب وجود دارد. اگر قول به اجزاء علی الطریقیه مسلتزم تصویب باشد، به جهت ضرورت بطلان تصویب، مجبور به نفی اجزاء خواهیم شد.

مرحوم آخوند فرموده است که قول به اجزاء مستلزم تصویب باطل نیست. زیرا تصویب ضروری البطلان، به این معناست که واقع، خالی از هر حکمی غیر مودای اماره باشد و حکم واقعی منحصر در همان مودای اماره و اصل باشد. ولی اجزائی که اصحاب امامیه در موارد قیام اماره و اصل می گویند مستلزم این معنا از تصویب نیست. چراکه قائل به اجزاء بر اساس مسلک طریقیت، حکم واقعی را منحصر در مودای اماره نمی داند بلکه قائل است که حکم واقعی غیر از مودای اماره وجود دارد ولی فعلی نمی باشد. قائلین به اجزاء بر اساس مسلک طریقیت معتقدند احکام واقعیه بر اساس مصالح و مفاسد جعل شده اند و در مرحله انشاء حتی در موارد قیام اماره بر خلاف نیز باقی می باشند و فقط فعلیت ندارند. قول به عدم فعلیت حکم ظاهری هم محذوری ندارد تا نتوان به آن ملتزم شد. ولو کسی در هیچ موردی قائل به اجزاء نباشد، در موارد قیام اماره بر خلاف حکم واقعی می گوید که حکم واقعی فعلیت ندارد. بنابراین قول به عدم فعلیت مختص به قول به اجزاء نمی باشد.

سه شنبه 12/2/ 401 جلسه 116

مرحوم آخوند فرمود که اگر کسی قائل به اجزاء شود معتقد است که در موارد قیام اماره یا اصل بر خلاف واقع، هرچند حکم واقعی فعلیت ندارد، اما حکم واقعی که بر اساس مصالح و مفاسد موجود در متعلقات جعل شده، همچنان به وجود انشائی موجود و ثابت است. بنابراین قائل به اجزاء وجود حکم واقعی غیر از مودای اماره و اصل را نفی نمی کند. به خلاف قائلین به تصویب باطل که می گویند غیر از مودای اماره و اصل، چیز دیگری به عنوان حکم واقعی وجود ندارد. در نتیجه قول به اجزاء و قول به تصویب هیچ تلازمی با هم ندارند. حتی کسانی که قائل به اجزاء نیستند، ولو مسلک طریقیت را هم قائل باشند، به عدم فعلیت حکم واقعی در موارد قیام اماره و اصل بر خلاف ملتزم هستند. فرق قائل به اجزاء طبق مسلک طریقیت و قائل به عدم اجزاء طبق طریقیت، در فعلیت و عدم فعلیت حکم واقعی نیست بلکه فرق فقط در این است که بنابر قول به اجزاء حکم ظاهری در موارد قیام اماره، حکم واقعی فعلیت ندارد و بعد انکشاف خلاف هم فعلیت پیدا نمی کند، اما منکر اجزاء می گوید که هرچند در این موارد حکم واقعی فعلی نمی باشد اما بعد انکشاف خلاف فعلیت پیدا می کند و لذا تدارک آن بالاعاده او القضاء لازم است.

با تامل در این فرمایش معلوم می شود که مرحوم آخوند با دو مقدمه مدعای خودش را اثبات کرده است. مقدمه اول این است که قول به اجزاء نهایتا اقتضا می کند که حکم واقعی در موارد قیام اماره و اصل فعلی نیست. مقدمه دوم این است که تصویبی که مجمع علی بطلانه است این است که غیر از مودای اماره، حکم دیگری در واقع وجود ندارد حتی به وجود انشائی. با توجه به اینکه در مقدمه اول گفته شد که مقتضای اجزاء، فقط عدم فعلیت حکم واقعی است و مقدمه دوم هم این است که در تصویب باطل، هیچ حکمی غیر مودای اماره در واقع وجود ندارد معلوم می شود که قول به اجزاء ربطی به تصویب ندارد.

نسبت به مقدمه اول که مرحوم آخوند فرمود در موارد قیام اماره و اصل بر خلاف حکم واقعی، حکم واقعی در مرحله انشاء موجود است و فقط فعلیت ندارد، این فرمایش مبتنی بر مبنایی است که ایشان در حقیقت حکم شرعی و مراتب حکم شرعی دارد و در بعضی از مباحث مثل بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری فی الجمله از کلمات ایشان استفاده می شود. در نظر ایشان احکام شرعیه دارای چهار مرحله هستند که یکی از آنها فعلیت حکم است. مرحوم آخوند به صورت واضح و صریح در حاشیه رسائل[[1]](#footnote-1) تصریح کرده است که طبق تحقیق، حکم شرعی دارای چهار مرتبه از وجود است؛ مرتبه اول مرتبه اقتضاء است که مرحله وجود ملاکات است و هنوز حکمی جعل نشده است. خود ایشان برای مرتبه اقتضاء مثال زده است به حکم شرعی قبل از بعثت رسول خدا صلی الله علیه و اله که احکام دارای ملاک جعل بودند اما جعل نشدند. مرتبه دوم مرتبه انشاء حکم است که شارع حکیم در این مرتبه بر اساس مصالح و مفاسد موجود در متعلقات احکام برای هر واقعه ای حکمی انشاء می کند. در این مرتبه حکم جعل می شود اما بر طبق آن مولی اراده و کراهت ندارد که عبد حکم را امتثال کند. انشاء یعنی معنای قابل اعتبار را با تکلم به لفظ موجود کند اما بعث یا نهی فعلی طبق آن وجود ندارد. مثل احکام شرعیه ای که در صدر اسلام انشاء شدند ولی به خاطر عدم استعداد مردم به بعث و زجر فعلی نرسیدند. مرتبه سوم هم مرتبه فعلیت است. مناط و ضابطه فعلی بودن حکم این است که مولی بر طبق جعلی که انجام داده اراده حتمیه یا کراهت حتمیه داشته باشد؛ چه انقداح این اراده یا کراهت حتمیه در نفس نبی یا ولی باشد و چه خیر. ولی تا وقتی که واصل نشود استحقاق عقوبت در کار نیست. اما مرتبه چهارم (مرتبه تنجز حکم) به وصول است که در این مرتبه بعد از وصول حکم، مخالفتش موجب استحقاق عقوبت است.

مرحوم آخوند در مواضع متعدد از جمله در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی فرموده است که در موارد قیام اماره یا اصل بر خلاف واقع، حکم واقعی در مرحله فعلیت وجود ندارد بلکه فقط در مرحله انشاء است. در بحث در مقام نیز همین را فرموده است. در حاشیه رسائل هم آورده است که حکم واقعی وجود انشائی دارد و ظاهرش این است که با قیام اماره و یا اصل بر خلاف حکم واقعی، هیچ بهره ای از فعلیت ندارد. اما خود مرحوم آخوند در بحث تعبد به امارات و جمع بین حکم ظاهری و واقعی فرموده که در موارد قیام اماره بر خلاف، چنین نیست که حکم واقعی اصلا فعلیت نداشته باشد. زیرا فعلیت دو قسم است، یکی فعلیت مطلقه و دیگری فعلیت معلّقه. ما ملتزم هستیم که حکم واقعی در موارد قیام اماره و اصل بر خلاف، فعلی مطلق نیست ولی نه اینکه اصلا فعلیت نداشته باشد، بلکه من سایر الجهات فعلی است و مولی اراده حتمی دارد و فقط معلق بر علم می باشد . یعنی لو علم المکلف و وصل الیه لصار فعلیا. لذا مستشکل نمی تواند اشکال کند که اگر حکم واقعی اصلا فعلیت نداشته باشد و انشائی محض باشد، علم به آن نیز منجز نیست. زیرا احکام تا در مرتبه انشاء باشند که لزوم امتثال ندارند ولو علم به آنها داشته باشیم[[2]](#footnote-2).

در هر صورت فرمایش مرحوم آخوند این است که در موارد قیام اماره یا اصل بر خلاف واقع، حکم، فعلی تعلیقی است، نه انشائی محض است و نه فعلی مطلق. با توجه به فرمایش ایشان در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی، باید کلام ایشان در بحث اجزاء نیز اصلاح شود اينکه فرموده است که اجزاء نهایتا اقتضا می کند که حکم واقعی فعلیت نداشته باشد ولی همچنان در مرحله انشاء باقی است. مقصود ایشان باید فعلیت مطلقه باشد نه اینکه حکم انشائی محض است.

نسبت به مقدمه دوم هم حاصل فرمایش ایشان این است که تصویب باطل این است که واقعه غیر از مودای اماره و اصل حکم دیگری نداشته باشد.

اما آیا با این دو مقدمه، اصل مدعا ثابت می شود یا خیر؟

در مقدمه اول که فرمود در موارد قیام امارات و اصول، حکم واقعی در حد انشاء باقی می ماند یا فعلیت ناقصه دارد، آیا این مختار صحیح است یا خیر؟

نسبت به این مبنا از ناحیه مرحوم نایینی و محققینی دیگر به تبع ایشان، اشکال شده است که فعلیت حکم، تابع اراده حتمی نیست بلکه تابع فعلیت موضوع آن است. از آنجایی که احکام به نحو قضایای حقیقیه بر روی موضوع مفروض الوجود جعل می شوند، هر کدام به قضیه شرطیه ای بر می گردد که شرط، وجود موضوع است و جزاء، ثبوت حکم. چه در اوامر و چه در نواهی. مولی در مقام جعل وجود موضوع را فرض می کند و علی فرض وجود آن، حکم را جعل می کند. تا وقتی که موضوع مفروض الوجود در خارج محقق نشود حکم فقط در مرحله انشاء قرار دارد. ولی اگر موضوع مفروض الوجود در خارج محقق شود، حکم به مرحله فعلیت می رسد چه مکلف علم داشته باشد و چه نداشته باشد و چه اماره بر طبق آن قائم شده باشد و چه نشده باشد. در نتیجه در موارد قیام اماره و اصل بر خلاف حکم واقعی، نمی شود ملتزم شد که حکم واقعی فعلیت ندارد.

بنابراین با توجه به مبنای مرحوم نایینی، مشکل اجزاء را نمی شود به این شکل حل کرد که حکم واقعی فعلیت ندارد و فقط در مرحله انشاء است، بلکه باید از راه دیگری این مشکل حل شود.

مرحوم اصفهانی نسبت به مقدمه اول فرموده است که اصلا فعلیت حکم به وصول است. بر خلاف مرحوم آخوند که فعلیت حکم را به تعلق اراده و کراهت حتمیه مولی می دانست هرچند به مکلف واصل نشود، مرحوم اصفهانی در مواردی من جمله ما نحن فیه فرموده است که فعلیت حکم به وصول است و از آنجا که در موارد قيام اماره و اصل بر خلاف حکم واقعی ، حکم واقعی واصل نشده در نتیجه فعلی نيست و لذا قول به اجزاء مستلزم تصویب نیست. ایشان در توضیح اینکه چرا فعلیت به وصول است فرموده است که حکمی که امرش به ید مولی است عبارت است از انشاء به داعی جعل داعی. زیرا انشاء بدون داعی یا به داعی امتحان حکم نیست. لذا باید انشاء کند به داعی جعل داعی. این انشاء نیز در صورتی به مرحله بعث و تحریک و ایجاد داعی در مکلف می رسد که واصل شود. چون مقصود از بعث، باعث امکانی است؛ یعنی اگر مکلف شخص منقادی باشد این حکم محرِک او شود. امکان داعویت با جعل حکم در مرحله انشاء درست نمی شود و تا وقتی که حکم به مکلف واصل نشود معنا ندارد که شأن و وصف داعویت را ولو در حد داعویت امکانی پیدا کند. بنابراین در موارد اجزاء، حکم واقعی مرحله فعلیت را ندارد و لذا قول به اجزاء نیز مستلزم تصویب نخواهد شد. زیرا اجزاء در جایی است که اماره و اصل بر خلاف حکم واقعی قائم شود. در این موارد نیز حکم واقعی واصل نمی شود و همین کافی است برای عدم فعلیت آن. وقتی فعلی نبود، اگر در کنار آن حکم دیگری که مفاد اماره و اصل است فعلیت پیدا کند، مشکلی ایجاد نمی شود و قابل جمع با مودای اماره است.

لذا اصل فرمایش مرحوم آخوند تمام است که در موارد اجزاء، حکم واقعی فعلیت ندارد و این مقدار مستلزم تصویب باطل نمی شود .

به این فرمایش مرحوم آخوند که با بيان مرحوم اصفهانی توجيه شده و توضيح داده شد (البته با اصلاح در معنای فعليت) اشکالاتی شده است که باید بررسی شود.

اشکال اول که خود مرحوم اصفهانی مطرح کرده و از آن جواب داده، این است که اگر طبق قول به اجزاء، مودای اماره یا اصل، حامل تمام مصلحت حکم واقعی باشد و از جهت وفاء به تمام مصلحت موجب سقوط تکلیف شود، لازمه اش این است که تکلیف ثابت در واقع، تکلیف تعیینی نباشد بلکه تخییری باشد. اگر مودای اماره که وجوب نماز جمعه در روز جمعه باشد همان مقدار از ملاک موجود در متعلق تکلیف واقعی یعنی نماز ظهر را داشته باشد، وجهی ندارد تکلیف به خصوص واقع تعلق بگیرد بلکه باید تخییری باشد. در حقیقت، امر باید تعلق بگیرد به جامع بین نماز ظهر و نماز جمعه ای که اماره قائم بر وجوب آن شده است. لذا قائل به اجزاء اگر بخواهد ملتزم به اجزاء شود باید از راه حصول مصلحت ملتزم شود و حصول مصلحت از ناحیه مودای اماره نیز مستلزم تعلق تکلیف تخییری در عالم ثبوت است. اگر تکلیف تخییری باشد و مودای اماره متعلق تکلیف شود، اجزاء سر از تصویب در خواهد آورد. زیرا تصویب این است که قائل شویم آنچه اماره دلالت می کند مطابق با حکم واقعی است.

این اشکال اولی است که مرحوم اصفهانی به مرحوم آخوند وارد می شود که صرف اینکه بگویید حکم واقعی فعلیت ندارد، جلوی محذور تصویب را نمی گیرد.

این اشکال اول در کلام مرحوم اصفهانی جواب داده شده است. ایشان در صدد است که اثبات کند تکلیف تخییری در این موارد مستحیل است. مرحوم اصفهانی سه وجه برای این استحاله ذکر می کند که همگی از متن تعلیقه ایشان بر کفایه و هامش آن استفاده می شود. مرحوم آقای صدر نیز این وجوه را به صورت جدا با قطع نظر از کلام مرحوم اصفهانی بیان کرده است.

چهارشنبه 13/2/401 جلسه 117

اشکال اولی که به مرحوم آخوند وارد شد اشکالی بود که مرحوم اصفهانی مطرح کرد. ایشان فرمود که در موارد اجزاء مامور به ظاهری از امرواقعی که قائلین به اجزاء من جمله مرحوم آخوند می گویند وجه اجزاء وفاء مامور به ظاهری به مصلحت واقع است و چون وافی است تکلیف به واقع ساقط می شود نه اینکه وجود نداشته باشد، اشکال می شود که اگر اجزاء به خاطر حصول تمام غرض واقع باشد، منتهی به تعلق امر تخییری به جامع بین واقع و مودای اماره می شود. اگر مامور به ظاهری مصلحت داشته باشد، باید امر به جامع تعلق بگیرد. بنابراین اگرچه مدعی هستید که قول به اجزاء به خلو واقع از حکم نیست بلکه حکم واقعی همچنان وجود دارد، ولی این را نیز پذیرفتید که وجه اجزاء این است که تمام مصلحت مامور به واقعی به وسیله سلوک اماره حاصل شده است. اگر مودا و سلوک اماره به همان اندازه مصلحت واقع دارای مصلحت باشد، مستلزم امر تخییری در مقام ثبوت است. لذا در واقع، خصوص نماز ظهر متعلق امر نیست بلکه نماز جمعه هم متعلق می باشد. تصویب هم این است که آنچه اماره دلالت بر آن می کند متعلق حکم واقعی می باشد. البته این اشکال در فرضی که به خاطر سلوک اماره فقط مقداری از مصلحت واقع حاصل شود نمی آید.

خود مرحوم اصفهانی از این اشکال جواب داده است که ولو به وسیله اتیان به مودای اماره، تمام مصلحت واقع استیفاء می شود، ولی وجود تمام مصحلت در مودای اماره موجب تعلق امر تخییری نمی گردد، بلکه امر تعیینی به مامور به واقعی همچنان باقی است و فقط مودای اماره مسقط امر است. زیرا تعلق امر تخییری به جامع بین واقع و مودای اماره مستحیل می باشد.

در کلام مرحوم اصفهانی سه وجه برای استحاله وجوب تخییری مطرح شده که از مجموع متن نهایه الدرایه و هامش آن استفاده می شود. مرحوم آقای صدر نیز به عنوان سه وجه مستقل آنها را بیان کرده است.

وجه اول که مرحوم اصفهانی در تعلیقه آورده این است که ما ادعا نمی کنیم که اتیان به مودای اماره به عنوان اولی و به شکل مطلق حامل مصلحت است، بلکه حامل مصلحت مودای اماره است ولی بما اینکه اماره مخالف با واقع می باشد. با این حیثیت مصلحت دارد و موجب سقوط تکلیف می شود. بنابراین یک طرف جامع مفروض، مودای اماره با قید مخالف با واقع بوده است. این چنین جامعی که یک طرف آن واقع باشد و طرف دیگر مودای اماره بما انها مخالف للواقع، در وقتی تقرّر و ثبوت پیدا می کند که یک امر تعیینی به واقع وجود داشته باشد تا تصویر شود که اماره قائم به وجوب صلات جمعه مثلا اماره مخالف با واقع است. و الا اگر امر تعیینی وجود نداشته باشد اماره مخالف با واقع حساب نمی شود تا حسب فرض مصلحت داشته باشد. بنابراین اگر امر تعیینی در کار نباشد اصلا جامع قابل تصور نیست و تقرر نخواهد داشت. چون جامع ممکن نیست، مصلحت داشتن مؤدای اماره يا سلوک برطبق اماره نیز مستلزم امر تخییری در مقام ثبوت نخواهد بود.

خود مرحوم اصفهانی در حاشیه نهایة الداریه از اين وجه جواب داده است که این وجه بنابر این است که تاخر و تعدد مرتبه، مانع شود که امر عرضی به دو طرفی که نسبت به هم متقدم و متاخر هستند تعلق بگیرد. اما این را قبول نداریم و صرف تاخر مانع از تعلق امر تخییری نمی شود و حتی اگر دو شئ از جهت مرتبه یکی در طول دیگری باشد، در مقام تصور می توان متاخر و متقدم را تصور کرد و در عرض واحد، امر به آن تعلق بگیرد. جامع نیز قبل از اینکه امر تعیینی در کار باشد و با قطع نظر از آن، قابلیت تصور دارد. همین مقدار که قابل تصور بود تقرر و ثبوت در مرحله جعل حکم برای این موضوع فی حد موضوعیته محقق می شود و وقتی محقق شد، شارع و مقنن می تواند حکم را برای جامع به نحو قضیه حقیقیه جعل کند. لازم نیست در قضیه حقیقیه همه افراد موضوع محقق باشند[[3]](#footnote-3). کما اینکه در اخبار مع الواسطه گفته می شود دلیل خبر ثقه همه افراد خبر ثقه را شامل می شود، ولو بعضی از افراد خبر ثقه در طول حجیت بعض دیگر از افراد محقق شوند. بنابراین باید از راه دیگری جلوی تعلق امر تخییری به جامع را گرفت.

وجه دوم محقق اصفهانی برای اثبات استحاله وجوب تخییری این است که امر تخییری به جامع بین مودای اماره و واقع قابل جعل و انشاء نیست. زیرا امر با این کیفیت قابل وصول به مکلف نیست و لذا انشاء و جعل آن هم به خاطر لغویت، مستحیل است. زیرا یک طرف این جامع واقع است و طرف دیگر مودای اماره مخالف با واقع است. اگر طرف اول یعنی واقع واصل شود جا برای وجود اماره باقی نمی ماند و اگر واقع واصل نشود جامع بما هو جامع و به ملاحظه دو طرف واصل نشده است.

مرحوم آقای صدر این اشکال را به این نحو بیان کرده است که اگر علم پیدا کند که اماره مخالف با واقع است، اماره از حجیت می افتد و اگر علم پیدا نکند پس واقع واصل نشده است.

از این اشکال می توان به دو وجه جواب داد. وجه اول که در کلام خود آقای صدر نیست، ولی در تعلیقه مباحث الاصول[[4]](#footnote-4) آمده این است که حکم تخییری با موضوع تصویر شده یعنی جامع بین واقع و مودای اماره مخالف با واقع، قابل وصول می باشد. با این توضیح که شرط امکان وصول که در جعل هر حکمی وجود دارد، به خاطر فرار از محذور لغویت است. زیرا جعل حکم برای این است که داعی امکانی بر انبعاث داشته باشد. اگر اصلا واقع واصل نشود انبعاث و انزجاری محقق نمی شود و لذا غرضی که از جعل بود حاصل نخواهد شد و در نتیجه جعل لغو خواهد شد. این دلیل آن مقدار که اقتضا دارد در این حد است که اگر حکمی جعل شود و غرض انبعاث و انزجار بر آن مترتب نشود لغو است، نه اینکه لازم باشد وصول بتفصیله نیز ممکن باشد. امکان وصول تفصیلی شرط صحت جعل حکم نیست. در محل بحث هم که جامع می خواهد متعلق امر قرار بگیرد، جامع قابل وصول است. زیرا در مواردی که اماره قائم بر صلات جمعه می شود مکلف احتمال می دهد که اماره مطابقت با واقع باشد و احتمال هم می دهد نباشد. اگر مطابق باشد و مکلف انجامش دهد، شق اول جامع را آورده و تکلیف امتثال شده است و اگر مخالف باشد، از جهت اتیان به اماره مخالف با واقع که شق دوم جامع باشد، تکلیف ساقط شده است.

آقای صدر این جواب را نداده ولی اين جواب به نحو اجمال در تعلیقه مباحث مطرح شده است.

خود مرحوم آقای صدر مشکل تعلق امر تخییری به جامع به خاطر عدم امکان وصول آن را به این شکل حل کرده است که قید مخالفت مودای اماره با واقع، قید وجوب نیست تا وصول آن شرط در صحت تکلیف باشد. اگر قید وجوب و اصل تکلیف باشد، برای صحت جعل و تکلیف، امکان وصول باید داشته باشد. اما اگر قید قید واجب باشد ،در قید واجب وصول آن شرط صحت جعل نیست. قید مخالفت مودای اماره با واقع را نیز به عنوان قید واجب در نظر می گیریم. لذا بر هر مکلفی لازم است جامع را انجام دهد و وقتی اماره قائم شود در مثل نماز جمعه، مکلف می داند که اگر آن کار را انجام دهد یقینا آن تکلیف تخییری امتثال شده است .

اما احتیاجی به این نیز نیست، بلکه با تحفظ بر قید وجوب بودن هم می توان از راه امکان انبعاث اجمالی مشکل را حل کرد.

وجه سومی که از متن نهایه الدرایه برای اثبات استحاله وجوب تخییری استفاده می شود عبارت از این است که تحقق ملاک و مصلحت داشتن مودای اماره و تشکیل جامع بین واقع و مودای اماره متوقف بر این است که امر تعیینی به واقع تعلق گرفته باشد. ولی اگر امر تعیینی به واقع تعلق نگیرد اصلا اماره ای که بر نماز جمعه قائم شده اماره مخالف با واقع نمی شود تا سلوک آن مصحلت داشته باشد. پس مصحلت داشتن این اماره فرع تحقق امر تعیینی است. از طرفی نیز اگر جامع به خاطرمصلحت داشتن موجب امر تخييری شود امر تعیینی به واقع از بین می رود و محال است که یک شئ علت خودش را از بین ببرد. اگر الف علت باء باشد، باء نمی تواند سبب نفی الف شود. زیرا اگر الف را نفی کند خودش هم از بین می رود. کل ما یلزم من وجوده عدمه محال. بنابراین تعلق امر تخییری ممکن نخواهد بود.

شنبه 16/2/402 جلسه 118

مرحوم آخوند در تنبیه اول که فرموده بود حکم واقعی در موارد قیام اماره و اصل بر خلاف، به فعلیت نمی رسد و همچنان به وجود انشائی موجود است. به همین خاطر قول به اجزاء مستلزم تصویب نیست. چراکه تصویب مجمع علی بطلانه این است که غیر از مودای اماره، حکم واقعی وجود نداشته باشد.

نسبت به این فرمایش مرحوم آخوند که مرحوم اصفهانی نیز آن را توجیه کرد، دو اشکال وجود دارد.

اشکال اول که مرحوم اصفهانی متعرض آن شده و از آن جواب داده این است که قول به اجزاء به این خاطر بود که مأتی به واجد تمام مصلحت مامور به واقعی است. اگر اجزاء به اين خاطر باشد خصوص واقع متعلق امر نیست بلکه یک امر تخییری به جامع بین واقع و مودای اماره تعلق می گیرد. در نتیجه همان عملی که مکلف انجام داده، واقع بوده است، نه اینکه واقع عمل دیگری باشد و مأتی به المکلف مجزی از آن باشد. این همان تصویب است.

مرحوم اصفهانی در نهایه الدرایه از این اشکال جواب داده است. حاصل جواب این است که مودای اماره بما اینکه مخالف با واقع است دارای مصلحتی است که موجب سقوط تکلیف می شود. چون مصلحت داشتن مامور به ظاهری با این قید است که مخالف با واقع باشد، به سه وجه قابلیت تعلق امر تخییری را نخواهد داشت. وجه اول و دوم مطرح شد.

وجه سوم برای عدم امکان تعلق امر تخییری به جامع این است که اساسا ملاک داشتن جامع بین واقع و مودای اماره بما انه مخالف با واقع، متوقف بر این است که در مرتبه قبل، امر تعیینی وجود داشته باشد. چون اگر امر تعیینی مثلا به صلات ظهر وجود نداشته باشد، اماره قائم بر صلات جمعه اماره مخالف با واقع نمی شود تا سلوک آن ملاک پیدا کند و قابل تعلق امر تخییری شود. با توجه به اینکه اتصاف جامع به ملاک متوقف بر تعلق امر تعیینی به واقع است، نمی شود بعد از اتصاف به ملاک متعلق امر تخییری قرار گیرد. زیرا تعلق امر تخییری به آن معنایش این است که شیئی که به سبب علتی موجود شده، علت خودش را از بین ببرد و در نتیجه با از بین رفتن آن، خودش هم از بین برود. به عبارت دیگر یلزم من وجود الشئ عدم الشئ. لذا امر تخییری مستحیل خواهد بود. ولو این بیان را از کلام مرحوم اصفهانی در تعلیقه هم می شود استفاده کرد ولی به صورت واضح در کلام آقای صدر آمده است. تعبیر مرحوم اصفهانی همین مقدار است که إذ ما لم يتعلّق أمر بالواقع، و لم تقم أمارة مخالفة له لا يكون‏ المؤدّى‏ ذا مصلحة و لا مصداقا للجامع‏[[5]](#footnote-5)؛ یعنی مصلحت دار بودن جامع و مودی در طول تعلق امر تعیینی است و قبل از تعلق اصلا جامع مصلحت‌دار نیست. گویا امر تعیینی سبب مصلحت دار بودن جامع می شود.

جواب از این تقریب همانطور که در کلام مرحوم آقای صدر هم آمده این است دلیلی وجود ندارد که بگوییم اتصاف جامع به ملاک منوط و متوقف بر تعلق امر تعیینی به واقع باشد. بلکه ممکن است که جامع با همان کیفیت تصویر شده، دارای ملاک باشد حتی اگر امر تعیینی به واقع تعلق نگرفته باشد. بله امکان اتیان به شقّ ثانی از این جامع یعنی عمل به مودا بما اینکه مخالف با واقع است و استیفاء ملاک جامع در ضمن این فرد، متوقف بر این است که امر تعیینی تعلق گرفته باشد، اما در مقام اتصاف به ملاک، چنین توقفی در کار نیست. همین مقدار که در مرحله اتصاف، اناطه در کار نباشد، اشکال یلزم من وجوده عدمه نیز پيش نخواهد آمد.

در نتیجه اشکال اولی که به مرحوم آخوند و مرحوم اصفهانی وارد شد که اگر اتیان به مامور به ظاهری به خاطر وفا به تمام ملاک واقع مجزی از واقع باشد باید ملتزم به تعلق امر تخییری شویم و این عبارت اخری از تصویب است، اشکال صحیحی می باشد.

البته این اشکال در یکی از دو فرض اجزاء در کلام مرحوم آخوند می آید. زیرا ایشان فرمود قول به اجزاء یا به خاطر وفاء مامور به ظاهری به تمام ملاک واقع است یا به خاطر وفاء به بعض ملاک به گونه ای که باقی‌مانده قابل استیفاء نباشند. در این دو فرض است که قائل به اجزاء می گوید تکلیف واقعی ساقط می شود. اشکال اول بنابر این است که سقوط تکلیف به جهت فرض اول باشد و الا اگر به جهت فرض دوم باشد یعنی مامور به ظاهری وافی به تمام ملاک واقع نباشد، مستلزم تعلق امر تخییری به جامع نخواهد بود. بلکه یک امر تعیینی به واقع تعلق می گیرد ولی چون مقدار باقی‌مانده ملاک قابل استیفاء نیست تکلیف ساقط می شود.

اشکال دومی که به کلام مرحوم آخوند و توجیه مرحوم اصفهانی وارد شده، اشکالی است که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده است. ایشان فرموده اند گاهی تصویب به این معناست که تکالیف واقعیه اختصاص به عالمین دارد و اصلا شامل جاهلین نمی شود، بلکه در حق جاهلین فقط مودای اصل یا اماره جعل شده است. در این نوع تصویب که منسوب به اشعری‌ها می باشد تکالیف واقعیه اصلا شامل موارد قیام اماره بر خلاف نیستند. و گاهی به این معناست که حکم مجعول در وقایع به نحو اقتضا شامل حال همه مکلفین می شود، ولی مقید است به اینکه اصل و اماره مخالف با واقع قائم نشود. اما اگر قائم شود حکم واقعی در مقام ثبوت، مودای اماره و اصل خواهد بود. اجزائی که مرحوم آخوند هم قائل شده، مستلزم تصویب به معنای دوم است که منسوب به معتزلی‌هاست. ولو مرحوم آخوند مسلک طریقیت را دارد ولی قول به اجزاء در موارد قیام اصل یا اماره بر خلاف، مستلزم تصویب معتزلی می شود. زیرا قول به اجزاء در این موارد به این جهت است که دلیل اصل عملی حاکم بر ادله اجزاء و شرایط واقعیه است و موجب توسعه واقعی در شرط می شود. این نیز مستلزم تصویب است. چراکه ولو این معنای اجزاء را به تعلق امر تخییری بر نگردانیم بلکه امر تعیینی همچنان باقی بماند، ولی به هرحال اگر بگویید به خاطر وجود تمام ملاک مامور به واقعی در مودای اماره یا به خاطر استیفاء اکثر ملاک آن و غیر قابل استیفاء بودن مقدار باقی‌مانده، تکلیف واقعی ساقط می شود، باید بگویید که حکم واقعی در مقام ثبوت به اطلاقش باقی نمی نماند و بقاءا تقیید می خورد. نمی شود هم حدوثا و هم بقاءا اطلاق داشته باشد و هم قائل به اجزاء شویم. همین که حکم واقعی مقید شود تصویب معتزلی به وجود خواهد آمد. همانطور که طرو عناوینی مثل اضطرار و ضرر و حرج باعث می شود که حکم اولی واقعی تقیید بخورد، قیام اماره هم موجب تقیید و تغییر حکم واقعی می شود. بنابراین تکلیف واقعی حتی در مرحله انشاء هم به اطلاقش باقی نمی ماند. در نتیجه موارد قیام اماره و اتیان به مودای اماره با مواردی که اماره قائم نشده از نظر حکم واقعی متفاوت خواهند بود.

مرحوم آقای تبریزی فرموده‌اند: بله اینکه می گوییم اجزاء مستلزم تقیید حکم واقعی به عدم عمل به مودای اماره مخالف است، در جایی است که مورد از موارد کشف خلاف وجدانی باشد. اگر کسی در موارد کشف خلاف وجدانی، قائل به اجزاء شود سر از تغییر حکم واقعی در می آورد. اما اگر کسی قائل به اجزاء در مواردی شود که کشف خلاف شود به حجت دیگری بر خلاف حجت سابق، کما اینکه در موارد تبدّل فتوا یا عدول عامی از یک مجتهد به مجتهد دیگر اينگونه است ، از قول به اجزاء تقیید حکم واقعی لازم نمی آید. چون ممکن است معنای اجزاء در این موارد این باشد که همان حجت سابقه همچنان نسبت به اعمال سابقه حجت است ولی نسبت به اعمال آتیه حجت جدید حجیت دارد. لذا قول به اجزاء مستلزم تقیید در حکم واقعی نیست. اما در موارد کشف خلاف وجدانی لا محاله اجزاء سر از تقید در حکم واقعی در می آورد. زیرا اگر تکلیف واقعی به اطلاقش باقی باشد، الان تدارک لازم می شود. عدم تدارک ممکن نیست مگر اینکه ملتزم شویم تکلیف واقعی قید خورده است.

بنابراین اینکه مرحوم آخوند و مرحوم اصفهانی فرموده اند که قول به اجزاء با وجود وفاء مامور به ظاهری به تمام مصلحت واقع یا وفاء به بعض مصلحت و عدم امکان استیفاء مقدار باقی مانده، مستلزم تصویب نیست بلکه حکم واقعی اولی محفوظ است، قابل التزام نیست.

ولی آیا این اشکال اصل قول به اجزاء را از بین می برد یا ممکن است کسی قائل شود که هرچند تقیید لازم می آید اما این مقدار از تصویب که لزوم تقیید در حکم واقعی باشد یا تصویب در اشکال اول که لزوم تعلق امر تخییری به جامع باشد از موارد اجماع بر بطلان نیست؟ یعنی در مقدمه اول کلام مرحوم آخوند اشکال می کنیم اما در عین حال مقدمه دوم تمام باشد و همانطور که مرحوم آخوند فرمود، بگوییم که در این موارد اگرچه تصویب می شود اما تصویب مجاز است. با این توضیح که قیام اماره یا اصل اگر بخواهد موجب تقیید در حکم واقعی شود، چنانچه به نحو مطلق باشد یعنی علاوه بر شبهات موضوعیه در شبهات حکمیه هم تقیید صورت بگیرد، مستلزم تصویب باطل است. چون همان تصویب معتزلی می شود که اجماع بر بطلان آن وجود دارد. چراکه بالاجماع احکام واقعیه مشترک بین عالم و جاهل است. اما اگر در قول به اجزاء تفصیل داده شود، مثلا در خصوص شبهات موضوعیه، مثل جایی که اماره یا استصحاب قائم بر طهارت لباس یا بدن مصلی شده است، کسی ملتزم به اجزاء شود که مرحوم آخوند در این مثال ها ملتزم به اجزاء شد، در این صورت تقیید حکم واقعی و توسعه ما هو الشرط واقعا به اعم از واقع و مودای اصل، تغییر در حکم واقعی می باشد اما اجماعی بر بطلان آن نیست.

هرچند اعلامی مثل مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که اجزاء مستلزم تصویب است و باطل می باشد. اما قول صحیح این است که بگوییم اجزاء در بخشی از شبهات، مستلزم تصویب مجمع علی بطلانه است نه در همه موارد. لذا از جهت بطلان تصویب نمی شود قائل به بطلان اجزاء شد.

### تنبیه دوم: اجزاء در شبهات حکمیه و موضوعیه

آیا بحث اجزاء حکم ظاهری از واقعی، اختصاص به امارات و اصول قائم در شبهات حکمیه دارد یا شبهات موضوعیه هم داخل در بحث هستند؟

عنوان بحث در کلمات اعلام و بیان تطبیقات و مثال هایی که برای مورد بحث ذکر شده، نشان می دهد که امارات و اصول قائم در شبهات موضوعیه هم داخل در محل نزاع است. مثلا مرحوم آخوند برای اصل عملی که قائم بر تحقق متعلق تکليف است مثال به قاعده طهارت و اصالة الحل واستصحاب طهارت وحليت زد که مثال برای شبهات موضوعیه است در مقابل اماره قائم بر تحقق متعلق تکليف که مثال آن قیام بینه بر طهارت لباس یا بدن مصلی است اينها قواعدی هستند که در شبهات موضوعيه جاری می شوند .

با قطع از امثله موجود، در کلمات بعضی از محققين دیگر تصریح شده است که محل نزاع اختصاص به امارات قائم در شبهات حکمیه ندارد و در شبهات موضوعیه هم می آید. مثل مرحوم ایروانی در الاصول فی علم الاصول[[6]](#footnote-6) فرموده اند که اجزاء و عدم اجزاء دائر مدار لسان جعل اماره و اصل است و فرقی بین اماره و اصل در موضوعات و احکام نیست. مرحوم نایینی هم در تقریرات اجود[[7]](#footnote-7) تصریح کرده اند که محل بحث خصوص امارات قائم در احکام نیست و شبهات موضوعیه را هم می گیرد. ایشان فرموده است که قول به اجزاء، مستلزم تصویب در شبهات حکمیه است و چون مجمع علی بطلانه است، اجزاء در آنها قابل التزام نیست. اما در موضوعات، ولو مستلزم تصویب است، اما تصویب در موضوعات مجمع علی بطلانه نیست و لذا اگر قائل به اجزاء در شبهات موضوعیه نیستیم از جهت دیگری غیر از تصویب است. در بحث های قبل اشاره شد که وقتی مرحوم آخوند در موارد قیام اصل عملی در متعلق تکلیف، قائل به اجزاء شد، مرحوم نایینی علاوه بر اشکال حلی، نقض هایی را هم مطرح کرد. مرحوم آقای خویی اضافه بر نقض های مرحوم نایینی، نقض هایی مطرح کردند که همه آنها در شبهات موضوعیه بود. اگر قول به اجزاء مختص به شبهات حکمیه باشد جای نقض به شبهات موضوعیه ندارد. از کلام مرحوم آقای خویی در تقریرات دراسات[[8]](#footnote-8) نیز همین اعمیت استفاده می شود. در کلام نوع محققین هم اجزاء اختصاص به شبهات حکمیه ندارد؛ در کلمات آنها بحث یا به نحو مطلق بیان شده یا تصریح به تعمیم شده است.

اما در کلمات مرحوم آقای خویی در مصباح[[9]](#footnote-9) و محاضرات[[10]](#footnote-10) و بعض الاعلام نیز در آراؤنا[[11]](#footnote-11) فرموده اند که شبهات موضوعیه خارج از محل نزاع هستند.

یک شنبه 17/2/402 جلسه 119

بیان شد که علی‌رغم اینکه عنوان بحث اجزاء در کلمات اعلام و بیان تطبیقات آن، اقتضا دارد که بحث اعم باشد و شامل امارات و اصول قائم در شبهات موضوعیه هم بشود، و در بعضی از کلمات هم به آن تصریح شده است. ولی در کلمات مرحوم آقای خویی در مصباح در مقدمات بحث اجزاء که در صدد تعیین محل نزاع می باشند آمده است که نزاع در بحث اجزاء اختصاص به امارات و اصول وارد در شبهات حکمیه دارد نه موضوعیه. در محاضرات هم در نتایج بحث، فرموده اند که نزاع اختصاص به شبهات حکمیه دارد.

وجهی که برای اختصاص نزاع به شبهات حکمیه ذکر شده، این است که قول به اجزاء در امارات و اصول ممکن نیست مگر به التزام به تصویب در آنها و مشخص است که تصویب در مورد امارات و اصول قائم در شبهات حکمیه قابل تفوّه است. اما امارات و اصول قائم در شبهات موضوعیه قول به تصویب در آنها قابل گفتن نیز نیست. مثلا اگر بیّنه قائم شود که فلان مایع خمر است، کسی نمی تواند ملتزم شود که قیام اماره موجب می شود که آب تبدیل به خمر شود. لذا این موارد از محل بحث در اجزاء خارج هستند. این چیزی است که در فرمایش مرحوم آقای خویی در محاضرات و مصباح آمده است.

در مباحث قبلی هم وقتی مرحوم آخوند در موارد قیام اماره بر متعلق تکلیف، بنابر مبنای سببیت فرمود که ممکن است قائل به اجزاء شویم، یکی از اشکالات مطرح شده، اشکال مرحوم آقای تبریزی بود که حتی بنابر سببیت هم اگر کسی قائل به اجزاء شود، باید در امارات وارد در شبهات حکمیه قائل شود، نه در شبهات موضوعیه که قول به سببیت در آن معنا ندارد و قابل تفوه نیست. زیرا اگر کسی بخواهد قائل به اجزاء در شبهات موضوعیه شود باید بگوید که اماره قائم بر اینکه آب واقعی، خمر است، آب را تبدیل به خمر می کند و حال آنکه تفوه به آن ممکن نیست. ایشان فرموده است: لا يخفى أنّه لا يظنّ أن يلتزم أحد باعتبار الأمارة على نحو السببية إلّا في الأمارات القائمة على الأحكام الكليّة التكليفية أو الوضعية، دون‏ القائمة على‏ الموضوعات‏ الخارجية و الأحكام الجزئية، كما إذا اشترى ثوبا من جلد الحيوان و بعد الصلاة حصل له العلم بأنّه من الميتة، فالالتزام بالإجزاء من جهة اعتبار سوق المسلمين من باب السببية، و أنّ الشارع قد جعل التذكية الواقعية للثوب المزبور بشرائه منه ما دام لم ينكشف الحال، غير معهود في باب اعتبار الأمارات‏[[12]](#footnote-12).

اما به نظر می رسد که این وجه برای خروج امارات و اصول در شبهات موضوعیه از بحث اجزاء تمام نباشد. زیرا اولا صرف این مطلب که تصویب در شبهات موضوعیه قابل التزام نیست، موجب خروج این موارد از محل بحث نمی شود، بلکه نهایتا اقتضا می کند که در باب موضوعات در امارات و اصول، قول به تصویب صحیح نباشد، نه اینکه از محل بحث خارج شود. چراکه ممکن است کسی قائل به اجزاء شود، ولی ملتفت به این نکته و لازمه قول به اجزاء نباشد. در نتیجه بطلان تصویب در شبهات موضوعیه باعث نمی شود که نزاع در کلمات را مختص بدانید. آنچه در کلمات بحث شده است اعم از شبهات حکمیه و موضوعیه است، اما شما بفرمایید که قول به اجزاء در شبهات موضوعیه واضح البطلان است. ثانیا حتی اگر قول به اجزاء در شبهات موضوعیه مستلزم تصویب باشد، ولی قول به تصویب در شبهات موضوعیه محذور زائدی نسبت به تصویب در شبهات حکمیه ندارد. چون اگر کسی در امارات و اصول قائم در شبهات موضوعیه قائل به تصویب باشد، به ملاحظه حکم واقعی است، نه اینکه تصویب به ملاحظه خصوصیات تکوینيه باشد. در جایی که اماره بر خمریت مایعی که واقعا آب است، قائم شده، اگر کسی قائل به تصویب شود، معنایش این است که احکام خمر واقعی در این مورد جاری می شود نه اینکه از جهت خصوصیات تکوینیه این مایع تبدیل به خمر شده باشد. در نتیجه نمی توان گفت که قول به اجزاء در شبهات موضوعیه از محل بحث خارج می شود. بله همانطور که در شبهات حکمیه، قول به اجزاء را به خاطر استلزام تصویب رد می کنید، در شبهات موضوعیه هم چون تصویب خلاف ظاهر ادله است قول به اجزاء را نپذیرید. کما اینکه مرحوم نایینی نیز در اجود فرموده اند که در حجج قائم در شبهات موضوعیه نمی توانیم قائل به اجزاء شویم. زیرا ولو قول به تصویب در شبهات موضوعیه محذور ثبوتی ندارد ولی محذور اثباتی دارد. زیرا خلاف ظاهر ادله است. ظاهر ادله این است که ما هو الموضوع برای نجاست، خمر واقعی است، نه مايعی که اماره یا اصل برخمريت آن قائم شده باشد. چون تصویب در شبهات موضوعیه بر خلاف مقام اثبات است، در امارات و اصول قائم در شبهات موضوعیه ملتزم به اجزاء نمی شویم، نه اینکه محذور ثبوتی داشته باشد.

### تنبیه سوم:اجزاء حکم ظاهری درموارد کشف خلاف به حجت معتبره( نه علم وجدانی)

در مواردی که کشف خلاف به حجت معتبره می شود، آیا حکم به اجزاء می شود یا عدم اجزاء. به عبارت دیگر، بحث در تنبیه ثالث، بررسی حکم اجزاء مامور به ظاهری در مواردی است که کشف خلاف با قطع و یقین صورت نگرفته، بلکه با حجت معتبره مثل اصل و اماره بوده است. مثل اینکه مکلف برای مدتی از مجتهدی تقلید می کرده و سپس رجوع به دیگری می کند. یا فتوای مجتهدی بر اساس اصل یا اماره معتبره عوض می شود. آیا در این موارد که کشف خلاف به حجت است نه علم وجدانی، مقتضای قاعده به نحو عام اجزاء است یا عدم اجزاء ؟

اگرچه جای اصلی این بحث در اصول است، ولی مرحوم سید صاحب عروه در حاشیه مکاسب[[13]](#footnote-13) در بحث اختلاف متعاقدین اجتهادا یا تقلیدا در شرایط صیغه اين بحث را مطرح کرده است. ایشان فرموده است که در مواردی که کشف خلاف به علم وجدانی نیست بلکه بالتعبد است، حکم به اجزاء می شود. در جایی که مکلف طبق اماره یا اصل عملی کاری را انجام بدهد و بعد کشف خلاف وجدانی شود، مقتضای قول به تخطئه، این است که حکم به بطلان عمل شود. زیرا امارات و اصول طریقیت دارند و صرفا کاشف از واقع می باشند. لذا تا وقتی که کشف خلاف نشده باشد حجیت دارند و بعد از کشف خلاف از حجیت می افتند، حتی نسبت به اعمال سابقه. اما در مواردی که تبدّل رأی یا اختلاف فتوا به خاطر ظفر به حجت تعبدی باشد، باید حکم به صحت عمل سابق و انجام عمل طبق حجت جدید از زمان قیام آن کنیم. زیرا اعمال سابقه در ظرف وقوعش، طبق حجت واقع شده و فرض هم این است که نسبت به حجت سابق کشف خلاف نشده است. بلکه نهایتا اماره جدیدی قائم شده و اماره وظن جدید هم مثل ظن سابق است که در هر دو احتمال مطابقت و مخالفت با واقع می رود. چون در هر دو احتمال مخالفت با واقع وجود دارد، وجهی ندارد که به وسیله اماره جدید رفع ید از اماره سابق شده باشد. بله از هنگام وصول حجت جدید، مکلف نمی تواند اعمالش را بر طبق حجت سابقه انجام دهد.

برای توضیح بیشترکلام مرحوم سید یزدی فرموده اند که حکم این اماره جدید و اماره سابق، حکم دلیل ناسخ و دلیل منسوخ است. وقتی دلیل ناسخ قائم می شود، من حین صدوره، حکم واقعه بر طبق دلیل ناسخ می شود، اما موجب نمی شود که دلیل منسوخ در وقایعی که بر اساس آن انجام شده، کلا از حجیت بیفتد. مفاد دلیل ناسخ رفع ید از دلیل منسوخ از زمان دلیل ناسخ است نه من اول الامر. کما اینکه در مساله فسخ عقد هم به وسیله فسخ معامله، آثار معامله از زمان فسخ مترتب نمی شود، ولی آثار قبل از فسخ، همچنان باقی است و فسخ موجب الغاء معامله از ابتدا نمی شود.

اشکال این تفصیل که در کشف خلاف وجدانی حکم به عدم اجزاء کرده، ولی در کشف خلاف تعبدی با قیاس به نسخ و فسخ معامله حکم به اجزاء، این است که قیاس مقام به نسخ و فسخ مع الفارق است. تفصیل فوق در صورتی صحیح است که مفاد اماره لاحقه، ثبوت الحکم از زمان قیام اماره لاحقه باشد. اگر مفاد اماره ثانی ثبوت الحکم از زمان قیام اماره بود، باید همین نتیجه را می گرفتیم که با قیام اماره ثانیه، تاثیر اماره سابقه از بین نمی رود. ولی مفاد اماره و حجت لاحقه بر وجوب نماز ظهر در روز جمعه( مثلا) این نیست، بلکه مفاد آن، ثبوت وجوب ظهر در روز جمعه در شریعت من اول الامر است. وقتی مفاد دلیل دوم این بود که از ابتدا در روز جمعه به حسب حکم اصلی شریعت، نماز واجب نماز ظهر بوده است، خود این اماره متضمن این است که مکلف، واجب خودش را در گذشته ترک است و چون فوت واجب اتفاق افتاده باید قضاء کند. لذا مقتضای قاعده عدم اجزاء است. از اینجا معلوم می شود که قیاس امارتین متخالفتین که در دو زمان متعدد قائم می شوند با ناسخ و منسوخ و با مساله فسخ العقد مختلف است. زیرا در موارد نسخ دلیل ناسخ دلالت بر ثبوت حکم از زمان قیام ناسخ می کند و با حفظ ثبوت حکم منسوخ در گذشته، می گوید بقاءا این حکم ادامه ندارد. لذا معنا ندارد که با قیام ناسخ حکم به اعاده و قضاء شود. معنای فسخ عقد هم حل العقد من حین الفسخ است. یعنی در جایی که حق فسخ برای طرفین وجود دارد از زمان فسخ، از تعهد و قرارداد قبلی بین خود دست بر می دارند. مضمون فسخ، ازالة العقد من اصله نیست بلکه حل العقد من حین الفسخ است. لذا به همان نحوی که در موارد کشف خلاف وجدانی مقتضای صناعت و قاعده، عدم الاجزاء بود، در موارد کشف خلاف تعبدی نیز بنابر مسلک طریقیت و تخطئه حکم همین است.

دوشنبه 18/2/402 جلسه 120

### تنبيه چهارم : بررسی اجزاء حکم ظاهری يک شخص نسبت به شخص ديگر

تنبیه رابع این است که آیا حکم ظاهری ثابت در حق یک شخص، نسبت به دیگری مجزی است یا اگر موجب اجزاء شود، فقط نسبت به خود او مجزی است؟

مقصود از بحث این است که در مواردی که بین اشخاص اجتهادا یا تقلیدا اختلاف باشد، مثلا شخصی معامله‌ای با صیغه فارسی منعقد کرده که به نظر شخص دیگر و بر اساس حجت پیش او این معامله باطل است. یا در اعمال عبادی مثل نماز به حسب حجت قائم پیش شخص اول عمل عبادی صحیح است و در نظر دیگری باطل. مثل اینکه شخصی بر اساس حجت خود تیمم کرده ولی به نظرشخص دوم اجتهادا یا تقلیدا باید وضوی جبیره گرفته شود. یا اینکه شخص اول به نظرش عصیر عنبی نجس نیست اما شخص دوم آن را محکوم به نجاست می داند. آیا در این موارد حکم ظاهری در حق شخص اول، موجب اجزاء در حق شخص دیگر می شود یا خیر؟ مثلا در متعاقدین که شخص اول که عقد به صيغه فارسی را صحيح می داند و بر همين اساس به صيغه فارسی عقد را انشاء کرده شخص دوم که قائل به لزوم عربیت است می تواند آثار بیع صحیح را مترتب کند؟ یا ماموم که نظرش بر وضوی جبیره است می تواند اقتدا به کسی کند که به جای وضوی جبیره تیمم کرده است؟

مرحوم نایینی به حسب تقریرات اجود در آخرین تنبیه بحث اجزاء فرموده اند که لا فرق فیما ذکرنا فی عدم الاجزاء بین اینکه اختلاف حجت نسبت به شخص واحد در دو زمان باشد یا اختلاف حجت نسبت به دو شخص باشد. همانطور که در اختلاف حجت نسبت به شخص واحد، بعد از قیام حجت ثانی، مکلف نمی تواند آثار واقع را طبق حجت گذشته بار کند، بلکه باید به مقتضای حجت ثانی عمل کند که مقتضای آن نیز عدم اجزاء است، در موارد اختلاف حجت نسبت به دو شخص هم مساله همین است. یعنی مکلفی که حجت بر عملی دارد، نمی تواند آثار واقع را بر عمل شخص دیگری که بر اساس حجت دیگری انجام داده مترتب کند. لذا در موارد اختلاف دو مجتهد در فتوا، فتوای احد المجتهدین نسبت به خودش و مقلدینش حجت دارد، اما نسبت به مجتهد دیگر و مقلدین مجتهد دیگر حجیت ندارد. لا فرق بین ذلک در ابواب نجاسات و طهارات و عبادات و معاملات. ایشان در قالب مثال نیز فرموده است که اگر کسی تقلیدا یا اجتهادا قائل به صحت عقد فارسی باشد یا عصیر عنبی را طاهر بداند یا در نماز قائل به جزئیت سوره نباشد، شخص دیگری که این امور را قبول ندارد نمی تواند در معامله یک طرف عقد باشد یا حکم به طهارت عصیر عنبی کند یا اقتدا به او کند. مساله در جمیع موارد محل اشکال است و وجهی برای اجزاء وجود ندارد و مقتضای قاعده عدم اجزاء است. اَشکل از جمیع، باب طهارت و نجاست است. ایشان استدارک کرده که مگر در باب طهارت و نجاست قائل شویم که غیبت مسلم از مطهّرات است و در مطهّر بودن غیبت، شرط ندانیم که شخص مسلمان حتما باید قائل به نجاست شئ باشد و در عین اعتقاد به نجاست، معامله طاهر با آن کرده باشد، بلکه بگوییم غیبت مسلم، موجب طهارت است حتی اگر اعتقاد به عدم نجاست داشته باشد. اگر چنین مطلبی را در باب غیبت مسلم قائل شویم، حکم به طهارت می شود و همین که به اعتقاد شخصی شئ پاک باشد دیگری می تواند آثار طهارت را با فرض غیبت مسلم بار کند.

مرحوم آقای خویی به حسب آنچه در مصباح و محاضرات نقل شده، هرچند در مجموع همین نظر مرحوم نایینی را پذیرفته، اما بعضی از مواردی را که در کلام ایشان آمده، اصلاح کرده اند. مرحوم نایینی که فرمود عمل شخص اول طبق حجتی که داشته، برای دیگری که حجت خلاف دارد مجزی نیست و دومی باید بر اساس حجت خود عمل کند، مرحوم آقای خویی اصلاح کرده اند که این در مواردی است که آن عمل ناقص پیش شخص دوم، علی تقدیر انکشاف الخلاف، صحیح واقعی نباشد، نه در مواری که اگر برای شخص اول کشف خلاف شود، از باب اینکه مشمول حدیث لا تعاد است، در حقش صحیح واقعی باشد؛ مثل اختلاف در اجزاء غیر رکنیه که در این موارد حکم به ترتیب آثار از سوی شخص دوم می شود. خود مرحوم آقای خویی مثال زده اند که اگر امام جماعت معتقد به عدم وجوب سوره در نماز باشد، ولی شخص دیگر اجتهادا یا تقلیدا نظرش این باشد که سوره جزء نماز است. او می تواند اقتدا کند و ترتیب آثار صحت دهد ولو بر اساس حجتی که دارد، نمی تواند در نمازش سوره نخواند. زیرا اگر برای همان شخص اول کشف خلاف شود ، بعد از اتیان نماز، نظرش عوض شود و بفهمد سوره جزئیت دارد، نماز او محکوم به صحت است. چراکه لاتعاد در حق او جاری می شود. مرحوم آقای خویی فرموده که این موارد از محل بحث خارج است و عمل بر طبق حجت پیش یک شخص، مجزی برای شخص دیگری است که حجت مخالف دارد. پس محل بحث جایی است که مورد از موارد جريان حدیث لا تعاد نباشد، و الا اگر مشمول حدیث لا تعاد باشد که قطعا مجزی است.

البته مثال نخواندن سوره و اختلاف در جزئیت سوره، مثال صحیحی نیست. زیرا در باب نماز جماعت نسبت به قرائت امام و ماموم دو نظر وجود دارد. یک نظر این است که قرائت امام مسقط قرائت ماموم است و نظر دیگر این است که قرائت امام بدل از قرائت ماموم است. بنابر نظر مُسقطیت، همین مقدار که شخص بر اساس وظیفه فعلی و حجت خود عمل کند، قرائت او موجب سقوط قرائت ماموم می شود؛ مثلا در مواردی که امام جماعت قدرت بر تکلم صحیح ندارد ولی براساس وظیفه فعلی اش قرائت را اتیان کرده است، شخص دیگر می تواند به او اقتدا کند. زیرا اتیان امام جماعت به وظیفه‌ فعلی اش، موجب سقوط قرائت ماموم است. اما بنابر بدلیت، در صورتی نماز ماموم صحیح است که به نظر او قرائت امام به نحو صحیح انجام شده باشد. لذا این اختلاف نظر در موارد مختلفی اثر پیدا می کند. به عنوان نمونه در مواردی که امام در قرائتش اشتباه کرده و مثلا آیه ای را نخوانده‌ است، بنابر نظر مُسقطیت لازم نیست که ماموم امام را آگاه کند، اما بنابر نظر بدلیت باید امام را متوجه کرد تا قرائتش را تصحیح کند و الا باید صلات ماموم به صورت فرادا ادامه پیدا کند.

لذا مثال صحیح برای اخلال به غیر ارکان که نماز امام صحیح واقعی باشد و جواز اقتدا هم وجود داشته باشد، مواری مثل عدم رعایت جلسه استراحت و امثال آن است.

علاوه بر اینکه اصل این اصلاحیه مرحوم آقای خویی بنابر این نظراست که حدیث لا تعاد شامل موارد جهل قصوری هم بشود. ولی مرحوم نایینی قائل هستند که حدیث لاتعاد اختصاص به موارد سهو و نسیان دارد و موارد جهل قصوری را نمی گیرد. در نتیجه بر اساس مبنای مرحوم نایینی جای این اصلاح وجود ندارد.

مورد دومی که مرحوم آقای خویی اصلاح کرده اند این است که ولو مقتضای قاعده عام در موارد اختلاف حجت پیش شخص عامل و شخص دوم، عدم اجزاء است، ولی دو استثناء دارد؛ یکی مساله نکاح و دیگری طلاق. دراین دو مساله، این قاعده عام پیاده نمی شود، بلکه حکم به اجزاء می شود. اگر دو طرف نکاح به نظرشان عقد صحیح باشد باقی مردم باید احکام صحت نکاح را مترتب کنند. لذا اگر مجتهدی قائل به صحت عقد فارسی شود و طرفین بر همین اساس عقد فارسی منعقد کردند، دیگران باید تریب اثر دهند. نمی توانند بگویند به نظر مجتهد من این عقد باطل است و لذا زن خلیّه است. دلیل بر این استثناء علاوه بر سیره جاریه قطعیه من زمان النبی صلی الله علیه وآله الی زماننا هذا، روایاتی است که می گویند لکل قوم نکاح؛ یعنی باید به نکاحی که هر قومی بر اساس معتقدات خودش انجام می دهد، ترتیب اثر داده شود. این عمومیتی که در این اخبار وارد است غیر فرقه ناجیه بلکه حتی کفار را هم می گیرد. طلاق هم که از امور وابسته به نکاح است همین حکم را دارد و فرقی با نکاح نمی کند.

مقصود از روایات فوق، روایاتی است که در باب تحریم قذف العبید و الإماء کتاب وسائل آمده است. مثل صحیحه عبد الله بن سنان که نقل می کند: قَذَفَ رَجُلٌ رَجُلًا مَجُوسِيّاً عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّه علیه السلام فَقَالَ مَهْ فَقَالَ الرَّجُلُ إِنَّهُ يَنْكِحُ أُمَّهُ وَ أُخْتَه فقَالَ ذَلِكَ عِنْدَهُمْ نِكَاحٌ فِي دِينِهِمْ.[[14]](#footnote-14) یعنی این بر اساس معتقدات آنها نکاح صحیح است و باید به نکاح آنها احترام گذاشت و حکم به زنا نکرد. روایت دوم موثقه ابی بصیر است که می گوید: نهی رسول الله صلی الله علیه و آله أَنْ يُقَالَ لِلْإِمَاءِ يَا بِنْتَ كَذَا وَ كَذَا فَإِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ نِكَاحاً. اگر ازدواج بر اساس معتقدات قوم باشد دیگران باید ترتیب اثر بدهند و آن را از سفاح و زنا جدا کرد. روایت علی بن ابی حمزه نیز می گوید: کل قوم یعرفون النکاح من السفاح فنکاحهم جائز. همین که نکاح را از سفاح جدا می کنند و برنامه خاصی برای زناشویی دارند، نکاح آنها مورد امضاء است. این لکل قوم نکاح شامل مذاهب مختلف بلکه شامل اختلاف مجتهدین در فتوا نیز می شود.

مورد سوم اصلاح مرحوم آقای خویی، باب نجاست و طهارت است که در کلام مرحوم نایینی به صورت استثناء قاعده عام بیان شد. هرچند کلام مرحوم نایینی واضح نبود که نجاست و طهارت را از این باب جدا بداند، ولی در کلمات اینطور معروف شده که مرحوم نایینی باب نجاست و طهارت را از قاعده عام عدم اجزاء استثناء کرده است. مرحوم آقای خویی فرموده اند اینکه باب نجاست و طهارت مثل نکاح و طلاق باشد و از قاعده استثناء شده باشد صحیح نیست. مثل اینکه دست شخصی با عصیر عنبی ملاقات کرده و او عصیر عنبی را پاک می داند، شخص دیگری اعتقاد به نجاست عصیر عنبی دارد با او دست می دهد، باید بگوید پاک است و احکام طهارت را مترتب کند. کسی که قائل به این استثناء شده است می گوید به حسب سیره متشرعه وقتی مومنين با دیگران تعامل می کنند، بر همه آنچه از دیگران می گیرند احکام طهارت را بار می کنند حتی اگر اختلاف در طهارت و نجاست اشیاء داشته باشند. این نشان می دهد که اگر چیزی پیش شخص اول بر اساس حجت او طاهر بود، دیگران هم موظف به ترتب آثار طهارت هستند. وجه توهم این است که ادعا شده سیره مومنین بر این است که وقتی اشیاء را از دیگران می گیرند آب نمی کشند حتی اگر از عامه بگیرند. با وجودی که می دانند بعضی از اشیاء را آنها نجس نمی دانند. این وجهی ندارد مگر این قاعده که حکم ثابت پیش شخص برای دیگران هم مجزی است. مرحوم آقای خویی در این قسمت می فرماید ولو این سیره وجود دارد، ولی بر اساس نکته ای است که ربطی به ما نحن فیه ندارد.

سه شنبه 19/2/402 جلسه 121

در نتبیه چهارم مرحوم نایینی غیر از چند مورد استثناء، به صورت قاعده عام فرمود حکم ظاهری در حق یک شخص، مجزی در حق دیگری نیست و نمی تواند آثار واقع را مترتب کند. مرحوم آقای خویی اصل مطلب را از ایشان قبول کردند ولی مقاطعی از کلمات ایشان را اصلاح کردند که دو مورد آن بیان شد.

مورد سوم این بود که آیا علاوه بر استثناء باب نکاح و طلاق مبنی بر اینکه نکاح صحیح نزد شخصی، برای شخص دیگر هم صحیح حساب می شود، آیا طهارت و نجاست نیز مثل نکاح و طلاق است تا طاهر نزد شخصی، نزد شخص دیگر هم که حجت بر خلاف دارد، طاهر محسوب شود. از کلام مرحوم نایینی استشمام می شد و بعضی نیز نسبت داده اند که ایشان قائل است باب نجاست و طهارت همین‌گونه است. البته مرحوم نایینی در قسمت طهارت و نجاست فرموده است که اینها اشکل جمیع می باشند، ولی ممکن است کسی از باب اینکه غیبت مسلم از مطهرات است، قائل به استثناء در مورد طهارت و نجاست شود.

مرحوم آقای خویی فرموده اند که باب طهارت و نجاست استثناء نیست. زیرا وجه استثناء طهارت و نجاست از قاعده عام، این است که سیره مسلمین بر این مستقر است که وقتی مومنین چیزی را از عامه می گیرند معامله شئ طاهر با آن می کنند. با اینکه عامه نجاست بعضی از امور را قبول ندارند و در تطهیر نجس بعضی از شرایط را رعایت نمی کنند. این نشان می دهد که اگر براساس حجتی که ذی الید دارد شئ طاهر باشد، برای دیگران مجزی است و می توانند آثار طهارت را بار کنند.

مرحوم آقای خویی فرموده اند اصل اینکه سیره وجود دارد صحیح است و اشیائی که از عامه اخذ می شده است یا در مواردی که اختلاف در اجتهاد و تقلید در طهارت و نجاست بوده است، معامله شئ طاهر می شده است، اصل این سیره قابل انکار نیست، اما معامله شئ طاهر کردن و عدم وجوب اجتناب مومنین از آنها، از باب نفوذ حکم ظاهری در حق دیگری نیست؛ زیرا حتی در مواردی که اشیاء ماخوذ از کسانی است که بی مبالات می باشند و اصلا بر اساس حجت عمل نمی کنند هم این سیره وجود دارد. این نشان می دهد که وجه این سیره، اجزاء حکم ظاهری نیست بلکه وجوه دیگری است که باید بررسی شود که آیا اطلاق دارد یا خیر. ایشان فرموده اند که چند امر می تواند وجه سیره باشد؛ یکی اینکه گفته شود که غیبت مسلم از مطهّرات باشد مطلقا حتی اگر شخص مسلمان اعتقاد به نجاست نداشته باشد. یعنی همین که شئ را از او گرفتیم و الان دست ماست و او غایب حساب می شود، حکم به طهارت آن می شود. اما این وجه تمام نیست. زیرا در بحث مطهّریت غیبت مسلمان، مطرح شده است که یکی از شروطش این است که شخص غایب، عالم به نجاست باشد و علاوه بر علم به نجاست، آن را در مواردی که طهارت شرط است، استعمال نیز کرده باشد تا از غیبت او استفاده کنیم که این شئ طاهر شده است. اما اگر شخص، عالم به نجاست نباشد و ما شک کنیم که او آن را تطهیر کرده یا خیر، مطهریت غیبت مجال پیدا نمی کند. شرط دیگر این است که احتمال تطهیر آن را بدهیم. اما اگر می دانیم که شخص معتقد به نجاست بوده ولی تطهیر نکرده است، با علم به عدم وقوع تطهیر، غیبت او مطهّر حساب نمی شود. بر این اساس، معلوم است که در این مواردی که شئ از دست شخصی گرفته می شود که اصلا معتقد به نجاست آن نیست مثل عصیر عنبی که بدن شخص ملاقات با آن کرده است و چون معتقد به نجاست آن نبوده لباسش را نیز تطهیر نکرده است، در این موارد معلوم است که شخص دیگر نمی تواند آثار طهارت را بار کند.

امر دومی که ممکن است منشأ سیره باشد این است که ملتزم شویم که متنجس در غیر مایعات، منجّس نیست. همانطور که مرحوم محقق همدانی به این نظر تمایل دارند که نمی شود قائل شویم که المتنجس منجس والا هیچ چیز طاهر در عالم پیدا نمی کنیم. زیرا هرچیزی در عالم قطعا ملاقاتی با شئ متنجس کرده است. لذا اگر لباس یا بدن کسی ملاقات با عصیر عنبی نجس کرده باشد و عصیر عنبی به اجتهاد شخص دوم عین نجس باشد، با توجه به اینکه لباس یا بدن متنجس است نه عین نجس، اگر شخص دوم دست به دست شخص اول یا لباس او بزند، اجتناب لازم نیست.

این وجه هم موکول به بحث طهارت در فقه است و در آنجا نیز بیان شده که مقتضای اطلاقات ادله این است که هر چیز قذری اعم از اینکه عین نجاست باشد یا متنجس، ملاقات شئ طاهر با آن موجب نجاست می شود علی تفصیل فی محله.

وجه سومی که ممکن است به عنوان منشأ سیره محسوب شود این است که مرحوم آقای خویی فرموده در مواردی که یقینا چیزی نجس بوده و بعد از شخص اول به دوم می رسد، اگر شخص دوم با آن معامله طاهر می کند، به این خاطر است که در آن مورد احتمال تطهیر می دهد و قاعده طهارت جاری می شود. ولو علم به تنجس آن وجود دارد، ولی چون این شئ مورد تعاقب حالتین است و در معرض این بوده است که ولو به صورت اتفاقی با آب کرّ موجب طهارت برخورد کند، مثل ظروف خانه که طبق روال عادی شسته می شوند ولو للتنظیف و لذا یقین داریم که آب مطهر بر آن وارد شده است و لی نمی دانیم الان که به دست ما رسیده، بعد ما صار طاهرا به دست ما رسیده است یا طهارت قبل از ملاقات با نجس بوده است. در این موارد استصحاب طهارت با استصحاب نجاست تعارض می کند و قاعده طهارت سلیم از معارض جاری می شود. در نتیجه یعامل مع الشئ معاملة الشئ الطاهر. بر این اساس مقدار محرز از سیره جایی است که تعاقب حالتین باشد و مجرای قاعده طهارت شود. اما در مواردی که یقین به تنجس وجود داشته باشد ولی یقین به ورود مطهر نباشد سیره وجود ندارد. لذا نمی توان در استثناء از قاعده کلی عدم اجزاء حکم ظاهری يک شخص در حق دیگری، باب طهارت و نجاست را ملحق به باب نکاح و طلاق کرد.

همانطور که گفته شد مرحوم آقای خویی اصل مدعای مرحوم نایینی را در این قاعده قبول دارند و فقط مواردی را اصلاح کرده اند. در مجموع نسبت به آنچه مرحوم نایینی در مقام فرموده اند و آنچه در کلام مرحوم آقای خویی به عنوان اصلاحیه بیان شده است ملاحظاتی وجود دارد که بعنوان تعالیق بر کلام علمین باید مطرح شود.

#### تعلیق اول:

اصل مدعای مطرح شده در کلام مرحوم نایینی مبنی بر اینکه حکم ظاهری ثابت برای شخص به مقتضای حجتی که پیش او قائم شده، موجب ترتیب اثر برای شخص دیگر که حجت بر خلاف دارد نمی شود، به صورت فی الجمله و در حد قاعده عام اولیه صحیح است و جای مناقشه ندارد. اما آنچه در اصل مدعا جای بحث دارد این است که عدم امضاء عمل یک شخص برای شخص دیگر که حجت بر خلاف دارد، متفرع بر عدم اجزاء است یا اینکه عدم الامضاء ربطی به بحث اجزاء ندارد. لذا نمی توان این بحث را از فروعات بحث اجزاء قرار داد.

بعض الاعلام در منتقی فرموده اند: اینکه مرحوم نایینی بیان کرده اند لا فرق فی عدم الاجزاء بین اختلاف الحجه بالنسبه الی شخص واحد و اختلاف الحجه بالنسبه الی شخصین، طرح این مساله با این عنوان، مرجعش این است که عدم امضاء عمل یک شخص برای شخص دیگر، متفرع بر عدم الاجزاء است. یعنی چون قائل به اجزاء نیستیم قائل به عدم امضاء هم می شویم. درحالی‌که این تفریع بر بحث اجزاء وجهی ندارد. زیرا این بحث که عمل یک شخص در حقّ شخص دیگری که حجت بر خلاف دارد امضاء نشده است، اختصاص به قول به عدم اجزاء ندارد. بلکه این مطلب تام و صحیح است، اعم از اینکه ما در حکم ظاهری قائل به اجزاء شویم یا قائل به اجزاء نشویم. زیرا اگر در بحث اجزاء قائل به عدم اجزاء شویم که واضح است که ملتزم می شویم که عمل صادر از حجت پیش یک شخص، برای دیگری امضاء نمی شود. بنابر اجزاء هم لازمه قول به اجزاء در امارات و حکم ظاهری، این نیست که حتی نسبت به شخص دیگر هم قائل به اجزاء شویم. زیرا اگر در حکم ظاهری قائل به اجزاء شویم وجهش این است که قیام اماره موجب حدوث مصلحت ملزمه می شود و لذا امر واقعی پیدا می کند. لذا نهایتا قائل به اجزاء می گوید قیام اماره برای من قامت عنده الاماره باعث مصلحت ملزمه می شود نه دیگران که اماره بر خلاف دارند. پس با توجه به اینکه در حکم ظاهری چه قائل به اجزاء شویم و چه قائل به عدم اجزاء، عمل یک شخص برای شخص دیگر ممضا نیست بلکه شخص ديگر موظف است بر طبق اماره پیش خود عمل کند و یا اگر علم به مخالفت دارد بر طبق علم خود عمل کند. بنابراین طرح این بحث، ارتباطی به بحث اجزاء ندارد، بلکه موضوع بحث در ما نحن فیه همانی است که مرحوم شیخ در مکاسب قبل از بحث مقبوض به عقد فاسد مطرح کرده است که در اختلاف متعاقدین اجتهادا یا تقلیدا آیا حکم ظاهری در حق یک شخص حکم واقعی در حق دیگری حساب می شود یا خیر و واضح است که حکم ظاهری در حق یک شخص، حکم واقعی در حق دیگران نیست و حکم واقعی دانستن آن قابل تفوه نیست مجرد وهم و لفظ لا اکثر.[[15]](#footnote-15)

ولی به نظر می رسد که این اشکال وارد نباشد و بحث در مقام مرتبط به بحث اجزاء است. زیرا در این تنبیه بحث می شود که اگر در امارات و اصول قائل به اجزاء شدیم و گفتیم که عمل بر طبق اماره یا اصل مجزی است، چون متعلق حکم واقعی شده است، آیا همانطور که در این موارد با وجود اینکه علما یا تعبدا حجت برخلاف پيدا شده است حکم به اجزاء می شود، نسبت به شخص دیگری که برای او کشف خلاف شده و حجت بر خلاف دارد، باید به لحاظ صدور عمل از روی اماره یا اصل، مجزی و متعلق حکم واقعی دانست و در نتیجه حکم به صحت عمل در حق دیگری کرد یا خیر. طرح بحث به این نحو باعث می شود که ارتباط به بحث اجزاء پیدا کند ولی نه به این نحو که قول به امضاء و عدم امضاء متفرع بر اجزاء و عدم اجزاء باشد، بلکه به این نحو که اگر در مساله قبل قائل به عدم اجزاء شویم واضح است امضاء در کار نیست، اما اگر قائل به اجزاء هم بشویم، در ما نحن فیه جای بحث دارد که قائل به امضاء شويم يا قائل به عدم امضاء هرچند بنا بر وجه صحيح قائل به امضاء نمی شویم. پس امضاء نسبت به شخص ديگرعلی احد الاقوال در بحث اجزاء، جای طرح دارد، نه اینکه تفریع بر بحث اجزاء شده باشد تا دایر مدار اجزاء و عدم اجزاء شود.

در عبارت مرحوم نایینی نیز بیش از این بیان نشده است که همانطور که در اختلاف حجت برای شخص واحد، قائل به اجزاء نشدیم، در اختلاف حجت نسبت به دو شخص نیزقائل به اجزاء و امضاء نمی شویم. واقع بحث همانطور که در کلام مرحوم آقای تبریزی مطرح شده همین است که لو قلنا بإجزاء الأعمال السابقة على‏ طبق‏ الفتوى‏ السابقة، فيما إذا انكشف خلافها بالفتوى اللّاحقة، فهل تكون تلك الأعمال مجزية بالإضافة إلى غير العامل أيضا ممّن يكون الطريق المعتبر عنده على خلاف تلك الأعمال‏[[16]](#footnote-16). ارتباطش به این است که اگر قائل به اجزاء نسبت به خود شخص عامل شدیم، برای غیر عامل هم باید حکم به اجزاء کنیم یا خیر؟

چهارشنبه 20/2/402 جلسه 122

در جلسه قبل بیان شد که نسبت به مطالب مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی در بحث اجزاء حکم ظاهری یک شخص در حقّ شخص دیگر، تعالیقی وجود دارد.

تعلیق اول این بود که آیا این بحث، ارتباط به بحث اجزاء دارد یا خیر؟ نتیجه گرفته شد که هرچند که بعض الاعلام در منتقی فرموده اند این بحث ربطی به بحث اجزاء ندارد، اما این دو بحث مرتبط هستند، ولی نه اینکه ارتباط به نحو تفریع باشد تا قول به اجزاء در ما نحن فیه دائر مدار قول به اجزاء در بحث اجزاء شود بلکه به این نحو که اگر قائل به اجزاء حکم ظاهری از واقعی باشيم، مجال این بحث در ما نحن فیه پیدا می شود که آیا همانطور که در حکم ظاهری در حق او مجزی است در حق دیگری هم مجزی است یا خیر.

#### تعلیق دوم:

 نسبت به قسمت اول فرمایش مرحوم آقای خویی است. عنوان بحث و محل کلام در کلام مرحوم نایینی اطلاق داشت، ولی مرحوم آقای خویی فرمودند که محل نزاع جایی است که اگر انکشاف خلاف شود، فعل شخص اول صحیح واقعی نباشد. اما اگر فعل شخص اول حتی بعد انکشاف خلاف، پیش خود او صحیح واقعی باشد، معلوم است که شخص دوم ولو حجت بر خلاف دارد، اما می تواند ترتیب اثر دهد. باتوجه به حدیث لا تعاد در موارد اخلال به غیر خمس، اگر شخص به تخیل اینکه نمازش صحیح است، کاری را بر اساس حجت انجام دهد و بعد کشف خلاف شود، نمازش صحیح واقعی است. در این موارد فعل صادر از شخص اول که طبق حجت انجام گرفته، برای شخص دوم هم که حجت بر خلاف دارد، مجزی است. ایشان مثال به جایی زدند که امام جماعت تقلیدا او اجتهادا سوره را نخوانده است، ولی ماموم قرائت سوره را واجب می داند و لذا اگر خودش این نماز را فرادی می خواند باطل بود. اما می تواند به امام جماعت اقتدا کند.

اولا: اصل این مطلب که مورد کلام جایی است که عمل صحیح واقعی نباشد، والا در موارد صحت واقعی این بحث نمی آید، به صورت فی الجمله صحیح است، اما مثالی که ایشان زده اند مثال صحیحی نیست. زیرا در بحث اقتدا در نماز جماعت، غیر از صحت واقعی نماز امام به حسب حجتی که دارد، در خصوص قرائت با توجه به اینکه امام متحمّل قرائت ماموم است، هرچند قرائت جزء ارکان نیست، ولی اخلال به قرائت ولو از روی حجت هم باشد، مانع از صحت اقتدا می بشود. البته بنابر اینکه قرائت امام، بدلیت داشته باشد، نه مسقطیت که مرحوم آقای خویی هم در بسیاری از فروع، احتمال بدلیت را رعایت کرده اند.

ثانیا: اصل این بحث که موارد جریان حدیث لاتعاد را استثناء کنیم، مبتنی بر این است که حدیث لاتعاد موارد جهل قصوری را شامل شود. ولو نظر صحیح این است که شامل می شود، اما در نظر مرحوم نایینی اختصاص به موارد سهو و نسیان دارد و اصلا جهل قصوری را در بر نمی گیرد.

#### تعلیق سوم:

 مرحوم آقای خویی، نکاح و طلاق را از قاعده کلی عدم اجزاء استثناء کردند و فرمودند که اگر نکاحی بر اساس حجت پیش متعاقدین انجام شود و صحیح به نظر زوجین باشد، دیگران باید ترتیب آثار صحت بر این نکاح دهند، ولو طبق فتوا و یا تقلید آنها این نکاح فاسد باشد. لذا مرد دیگری نمی تواند با این زن ازدواج کند. دلیل بر این استثناء هم فرموده اند هم سیره و هم روایات لکل قوم نکاح است.

در کلام مرحوم آقای تبریزی و نیز منتقی به این استثناء اشکال شده است. حاصل اشکال این است که اگر روایات لکل قوم نکاح را بخواهیم لحاظ کنیم، این روایات ناظر به نکاح اقوام دیگر غیر از مسلمین من اقوام الکفر است و اصلا موارد اختلاف بین مسلمین و مذاهب درون اسلام را شامل نمی شود، فضلا از اختلاف مجتهدین در آراء و فتاوا را.

نسبت به سیره هم مرحوم آقای تبریزی فرموده اند که به حسب سیره و قاعده الزام، در موارد اختلاف امامیه با عامه در خصوصیات نکاح و طلاق و میراث، در این سه مورد آنچه به حسب نظر آنها صحیح است، بر آن ترتیب اثر داده می شود. اگر طلاقی که داده اند باطل باشد، ما هم باید ترتیب اثر طلاق صحیح دهیم. لذا شخص شیعه می تواند با زنی که سنی طلاق داده ازدواج کند. در این موارد قاعده الزام، سیره را قبول می کنیم که با نکاح واقع شده بر طبق مذهب عامه، یا طلاق و میراث آنها، معامله نکاح و طلاق و میراث صحیح می شود. ولی نسبت به میان متدینین به مذهب امامیه و اختلاف آراء میان مجتهدین، نه قاعده الزامی وجود دارد و نه سیره ای که اگر نکاح طبق نظر یک مجتهد صحیح بود، ولو دیگری باطل بداند باید ترتیب اثر بدهد.

ولی ممکن است گفته شود که اصل اینکه حتی در موارد اختلاف مجتهدین در نکاح و طلاق، سیره بر این است که با نکاح واقع شده بر اساس حجت، معامله نکاح صحیح می شود، جای اشکال ندارد. یعنی اینگونه نیست که به حسب سیره، مقلدین مجتهدی که نکاح واقع شده را صحیح نمی دانند، برای خود مجاز بدانند که با آن زن ازدواج کنند، اما معلوم نیست که وجه سیره این باشد که چون این نکاح برای آنها صحیح بوده، باید دیگران صحیح واقعی بدانند و ترتیب آثار صحت بدهند تا استثناء از قاعده عدم اجزاء حکم ظاهری لاحد در حق دیگری باشد. شاید منشأ این سیره حفظ نظام و پرهیز از اختلال نظام باشد. چون اگر قرار باشد که هرکسی نظر خودش را در صحت ازدواج ملاک قرار دهد و حجت پیش شخص دیگر را ملاحظه نکند، اختلال نظام ایجاد می شود. یا شاید وجه سیره این باشد که در این موارد، ولو شخص دوم نکاح اول را باطل می داند، اما چون طبق حجت متعاقدین صورت گرفته، آنها صحیح می دانند و لذا اگر بخواهد با آن زن ازدواج کند، به حسب نظر احد المتعاقدین عقد صحیح است و به حسب متعاقد دیگر یعنی زن، عقد باطل است. عقدی که نسبت به یک طرف صحیح باشد و نسبت به طرف دیگر باطل، صحت فعلیه ندارد. ولو نکاح قبلی را باطل بدانند اما نمی توانند با آن زن ازدواج کنند. البته بنابرنظر مشهور که عقدی که یکی از دو طرف، اعتقاد به بطلان دارد، به حسب مجموع حکم به بطلان می شود، ولو بعض الاعلام در تعلیقه عروه فرموده اند که در این موارد هرکس باید به لحاظ تشخیص خودش عمل کند. اگر مرد صحیح می داند می تواند به حسب قدرتش اثر بار کند. اما این نظر مشهور نیست.

#### تعلیق چهارم:

این تعلیق مربوط به عدم استثناء باب طهارت و نجاست از قاعده عامه است. از کلام مرحوم نایینی استشمام می شد که ایشان استثناء طهارت و نجاست را قبول دارد، ولی مرحوم آقای خویی فرموده اند که ولو سیره قائم بر عدم اجتناب از عامه است و مخالطه با آنها را جایز می داند، اما وجه جواز المخالطه به خاطر استثناء و نفوذ حکم ظاهری نافذ لاحدٍ در حق آخرین نیست، بلکه منشأ این سیره و نکته مورد نظر سیره، یکی از این امور سه گانه است؛ یا اکتفاء به غیبت مسلم در حکم به طهارت یا عدم نجاست ملاقی با متنجس در غیر مایعات که مرحوم محقق همدانی تمایل دارند یا تمسک به اصل طهارت در موارد تعاقب الحالتین است.

در منتقی الاصول فرموده اند که جواز المخالطه و عدم وجوب اجتناب از عامه به خاطر نفوذ حکم ظاهری نیست، بلکه یا به خاطرمطهريت غیبت مسلم است یا اصالة الصحه. در مواردی که علم داریم که شخص عامل در عقیده و رای با ما مخالف است ولی در عین حال این احتمال را بدهیم که در این مورد خاص بر خلاف نظر خودش و بر وفق نظر ما عمل کرده است، اگر اصالة الصحه جاری شود، حکم به طهارت اشیاء ماخوذ از عامه یا افراد غیر مبالی می شود.

مرحوم آقای خویی که فرموده بودند با سه وجه امکان دارد سیره را توجیه کنیم، امر اول و دوم را منطبق بر ما نحن فیه نمی دانند. زیرا در غیبت مسلم شرایطی معتبر است که یکی از آنها اعتقاد به نجاست شئ است. عدم تنجس ملاقی با متنجس هم از جهت کبروی باطل است. فقط منشأ اخیر که جریان اصل طهارت باشد در موارد تعاقب حالتین می تواند توجیه کنند سیره باشد.

اما آیا اگر اصل سیره را قبول کنیم، منشأهای مطرح شده در کلام مرحوم آقای خویی و منتقی می تواند توجیه کنند سیره باشد یا خیر؟

برای بررسی تطبیق وجوه گفته شده بر سیره، باید دید جواز مخالطه و عدم وجوب اجتناب چه دایره ای دارد. آیا در مواردی که شئ از غیر مبالی گرفته می شود، حتی اگر علم به نجاست داشته باشیم، به صرف اینکه آنها حکم به طهارت می کنند، سیره بر معامله شئ طاهر است، یا اینکه سیره مومنین که بر عدم وجوب اجتناب است، در جایی است که احتمال طهارت وجود داشته باشد و یقین به نجاست نداشته باشیم. وگرنه چنانچه جایی یقین به عدم تطهیر داریم سیره وجود ندارد.

وجه اول که مطهریت غیبت مسلم باشد، در جایی است که صرفا احتمال نجاست را بدهیم نه اینکه یقین به آن داشته باشیم. هرچند این وجه فی حد نفسه با مورد سیره که احتمال طهارت و نجاست باشد مناسبت دارد، ولی با توجه به شرایطی که در مطهّریت غیبت وجود دارد، نمی تواند توجیه کننده سیره باشد.

وجه دوم که عدم نجاست ملاقی با متنجس باشد نیز نمی تواند موجب پیدایش سیره شود. زیرا طبق این وجه، اگر قائل شویم که ملاقی با متنجس در غیر مایعات نجس نمی شود، اصلا نجاستی در کار نیست، حتی به نظر آخذ( یعنی فرد شیعه که اخذ شئ از عامی می کند) تا لازم باشد اجتناب کند .

وجه سوم اجراء اصالة الطهارة از باب تعاقب حالتین بود. بر اساس این وجه، هرچند یقین به نجاست شئ در پیش عامی وجود دارد، اما یقین به وقوع مطهّر بر آن نیز وجود دارد. لذا چون تقدم و تاخر معلوم نیست از موارد تعاقب حالتین می شود و با تعارض استصحاب در دو طرف احتمال، نوبت به اصل طهارت می رسد. مناقشه این است که اگر با قطع نظر از سیره بخواهیم مساله را بر اساس قواعد اصولی حل کنیم، در موارد تعاقب حالتین استصحاب ها تعارض می کنند و نوبت به قاعده طهارت می رسد. اما عامة المومنین که در این موارد معامله شئ طاهر می کنند، اصول نمی دانند تا بگویند تعاقب حالتین است و استصحاب ها تعارض می کنند و باید بر اساس قاعده طهارت حکم به طهارت کرد. این سییره جاری بین عامة الناس قابل توجیه با اصالة الطهاره در موارد تعاقب الحالتین نیست.

بنابراین راهی ندارد جز اینکه بگوییم در این موارد که طبق سیره عام، حکم به طهارت می شود، به خاطر این است که یقین به نجاست ندارند. زیرا نجاست احراز نمی شود. چراکه گاهی مردم حمام می روند و لباس ها را هم به صورت متعارف می شویند. از طرفی نیز معلوم نیست که بدن آنها یا متعلقات آنها با نجسی که رطوبت مسریه دارد ملاقات کرده باشد و با نجاست عارضی متنجس شده باشد. لذا چون یقین به نجاست ندارند و صرفا احتمال نجاست می دهند، قاعده طهارت به نحو عام جاری می شود. اصلا یقین به حدوث نجاست در آنها وجود ندارد نه اینکه یقین به حدوث نجاست وجود دارد و یقین به طهارت هم وجود دارد و به خاطر تعاقب حالتین و تساقط استصحاب ها حکم به طهارت به نحو عام شود.

شنبه 23/2/402 جلسه 123

بیان شد که اصل استقرار سیره بر عدم اجتناب از اشیاء ماخوذه از عامه و کسانی که یا اعتقاد به بعضی از نجاسات ندارند و یا مبالات ندارند، جای انکار ندارد. مهم بیان نکته سیره است. آیا نکته سیره همانی است که ادعا شده مبنی بر اجزاء حکم ظاهری شخص، در حق دیگری؟ همانطور که در کلام مرحوم آقای خویی و سایر اعلام بیان شده است نکته سیره، اجزاء حکم ظاهری نیست. اما چه چیزی به عنوان وجه عمل متشرعه در جواز مخالطه و عدم اجتناب است

سه وجه در کلام مرحوم آقای خویی به عنوان وجه عمل متشرعه در جواز مخالطه و عدم اجتناب، ذکر شده بود که دو وجه را خود ایشان رد کردند. یکی مطهریت غیبت مسلم و دیگری عدم نجاست ملاقی با متنجس. وجه اختیار شده ایشان هم که اصاله الطهاره در موارد تعاقب حالتین باشد، بیان شد که نمی شود به عنوان وجه سیره مطرح گردد.

در منتقی دو وجه ذکر شده بود. یکی مطهریت غیبت بود که ایشان نیز همان اشکال مرحوم آقای خویی را به این وجه وارد کردند. وجه دیگر اجرای اصالة الصحه بود، البته بنابر جریان این اصل در موارد علم به مخالف بودن اعتقاد عامل.

اشکال استناد سیره به اصالة الصحه این است که هرچند در بحث اصاله الصحه این احتمال داده شده است و بعضی نیز به محقق همدانی نسبت داده اند که حتی در مواردی که می دانیم شخص عامل، اعتقادی مخالف با اعتقاد ما دارد به نحو تباین نه به نحو تصادق، اصاله الصحه جاری شود، ولی همانطور که در آنجا گفته شده ظاهرا بر این جهت اتفاق وجود دارد که در جایی که علم داریم اعتقاد عامل با نظرِ ما مختلف است و اختلاف بالتباین است نه بالتصادق، اصاله الصحه جاری نمی شود. دلیلی که در نوع کلمات گفته شده این است که مدرک اصلی اصاله الصحه سیره عقلاء است و عقلاء در چنین مواردی بناء بر صحت نمی گذارند. مورد این اصل جایی است که یا علم به اعتقاد عامل نداریم یا اینکه علم داریم که او جاهل است ولی از باب اتفاق ممکن است عملش را به وجه صحیح انجام داده باشد. در غیر این موارد یا سیره وجود ندارد یا حداقل وجود سیره محرز نیست. خود محقق همدانی هم در حاشیه رسائل نسبت به مورد جریان اصاله الصحه همین را فرموده است: إنّما هو صورة الجهل بحال الفاعل، أو العلم بجهله، فان ابتلاء عموم الناس إنّما هو بأفعال‏ العوام‏ المخالطين معهم من الرجال و النساء، من أهل الصحاري و البراري و الأسواق، الذين لا يعرفون أحكام المعاملات و الطّهارات و العبادات، مع استقرار السيرة على إمضاء أعمالهم و حملها على الصّحيح، ما لم يعلم فسادها. فالأقوى لزوم الحمل على الصّحيح، مع احتماله مطلقا، إلّا في صورة العلم بمخالفة اعتقاد العاقل(العامل)، و عدم تصادق الاعتقادين و اما في هذا الفرض فقد يقوی في النظر الحمل علی الصحيح باعتقاده بالنظر الی ظاهر حاله [[17]](#footnote-17). ‏

درکلام مرحوم امام و مرحوم آقای تبریزی برای اینکه چرا در مواردی که علم به مخالفت تباینی داریم سیره بر اصاله الصحه نیست، این منبّه ذکر شده است که اگر در این موارد بخواهیم بناء بگذاریم که صحیح به رأی ما واقع شده، باید بگوییم که فعل او عن غفله صادر شده است. چون صحیح واقعی به نظر و اعتقاد او غیر صحیح پیش ماست. لذا اگر عقیده امام جماعت در طهارت برای نماز، این باشد که به خاطر جراحت باید وضوء جبیره گرفت ولی اعتقاد ماموم این است که وظیفه تیمم است، اگر ماموم که شک دارد امام تیمم کرده یا وضوء جبیره گرفته، بگوید ان شاء الله طهور صحیح یعنی تیمم انجام شده است، معنایش این است که باید بناء بگذارد که تحصیل طهور از امام جماعت عن غفله صادر شده است. معلوم است که عند العقلاء و سیره متشرعه چنین بنایی وجود ندارد که اگر در فعل غیر شک کردیم بناء بگذاریم که عن غفله صادر شده است. لذا در این موارد، اصاله الصحه جاری نمی شود و سیره نیز با اصاله الصحه توجیه نمی شود.

لذا تنها نکته ای که می تواند در این موارد سیره متشرعه را توجیه کند، این است که در این موارد علم به ملاقات با نجس وجود ندارند. چون از طرفی قائل به نجاست ذاتی نیستیم و از طرفی دیگر، نجاست عرضی هم با ملاقات با نجس حاصل می شود و چون علم به ملاقات با نجس نداریم بنای بر طهارت گذاشته می شود.

### تنبیه پنجم: دلالت ادله خاصه بر اجزاء امر ظاهری

بعد از فراغ از اینکه مقتضای قاعده عام، عدم اجزاء امر ظاهری شد، بلافرق بین الامارات و الاصول، آیا از ادله خاصه می توان اجزاء را ولو در بعضی از موارد قیام حکم ظاهری اثبات کرد یا خیر؟

این بحث به تفصیل در مباحث اجتهاد و تقلید مطرح شده است. در آن بحث، مرحوم آخوند سه دلیل را به عنوان ادله خاصه اجزاء ذکر کرده اند. یکی حدیث رفع و دیگری حدیث لا تعاد و سوم اجماع بر اجزاء در عبادات در مواردی که شخص عبادتش را بر اساس تقلید یک مجتهد انجام داده و سپس یا رأی مجتهد تغییر کرده یا عدول به مجتهد دیگر کرده است.

علاوه بر این سه وجه، وجوه دیگری هم مطرح شده است. یکی تمسک به دلیل نفی حرج که در کلام صاحب فصول آمده و دیگری تمسک به سیره متشرعه. مرحوم آقای تبریزی تمسک به روایت الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن کرده اند. وجه دیگری هم که در کلمات آمده، صحیحه عبدالصمد بن بشیر است که ایّ رجل رکب امرا بجهالة فلاشئ علیه.

اما همانطور که در بحث اجتهاد و تقلید به صورت مفصل بیان شد این وجوه تمام نیستند و در میان آنها فقط می توان به دلیل نفی حرج براساس حرج نوعی و سیره متشرعه با حدود خاصی تمسک کرد. اما وجوه دیگر قابل استناد نیست.

مرحوم آخوند در تقریب تمسک به حدیث رفع برای اثبات اجزاء فرموده است که حدیث رفع به منزله استثناء ادله اجزاء و شرایط است. اگر در چیزی حدیث رفع جاری شود، معنایش این است که در حالت جهل جزئیت ندارد و لذا ماتی به مطابق با واقع است. اما اشکال می شود که همانطور که مرحوم نایینی قبلا فرمودند اگر ادله اصول عمليه يا امارات بر ادله احکام واقعيه حکومت داشته باشند ، اين حکومت ، حکومت ظاهریه است نه واقعیه. یعنی اگرچه دلالت بر استثناء می کند ولی مادامی که کشف خلاف نشده است. اما وقتی که جهل بر طرف شد، دیگر جای حکومت نیست و لذا از آن اجزاء استفاده نمی شود.

حدیث لا تعاد هم اگرچه به صورت فی الجمله می گوید که اخلال عن عذر به اجزاء و شرایط صلاتی در غیر خمس (که طهور و قبله و رکوع و سجود و وقت) باشد، موجب بطلان صلات و لزوم اعاده نمی شود، اما دو جهت در این حدیث، جای بحث دارد؛ یکی اینکه آیا این حدیث اختصاص به موارد سهو و نسیان و غفلت دارد یا موارد جهل عن عذر را هم شامل می شود؟ مرحوم نایینی قائل شده اند که اختصاص به سهو و نسیان دارد و شامل موارد جهل نمی شود. طبق این مبنا معلوم است که در جایی که شخص بر اساس تقلید سابق نمازی خوانده، اگر اخلال به غیر خمس هم باشد، حدیث لا تعاد دلالت بر اجزاء نمی کند. زیرا در این موارد، اخلال عن جهل قصوری است و اجزاء قابل اثبات نیست. اما بنابر نظر دیگران که در موارد جهل قصوری هم جاری می دانند، در جایی که اخلال در اجزاء و شرایط اخلال به غیر خمس باشد، لا تعاد جاری می شود و اثبات اجزاء می کند. لذا اعلامی مثل مرحوم آقای خویی که سایر وجوه اجزاء را قبول ندارند و فقط به حدیث لا تعاد اعتماد می کنند فرموده اند که در همه این مواردی که در امر ظاهری کشف خلاف شده است، فقط طبق حدیث لا تعاد، در مواردی که اخلال به غیر خمس باشد، می توانیم قائل به اجزاء شویم.

جهت دوم هم این است که آیا حدیث لا تعاد مختص به باب صلات است یا خیر. نظر معروف و مشهوربلکه قاطبه اصحاب این است که حدیث لاتعاد اختصاص به باب صلات دارد. در مقابل بعض الاعلام قائل شده اند که اختصاص به صلات ندارد و از ذیل حدیث که دارد "السنه لا تنقض الفریضه" قاعده عام استفاده می کنیم که در همه ابواب، اگر اخلال به اجزاء و شرایطی باشد که سنت محسوب می شوند یعنی اعتبار آنها از روایات به دست آمده است نه از کتاب مجيد ، قائل به اجزاء می شویم.

وجه سوم اجماع بود که مرحوم آخوند ادعا کرد اجماع بر اجزاء در باب عبادات وجود دارد. استدلال به اجماع در محل بحث، مثل نوع اجماعات در سایر مسایل، مواجه با این اشکال است که اجماع تعبدی نیست. زیرا با توجه به اینکه مدارکی در بین وجود دارد که حداقل احتمال استتناد به آن وجود دارد، اجماع محتمل المدرک می شود و حجیت نخواهد داشت.

وجه چهارم، دلیل نفی حرج است که در کلام صاحب فصول به آن استدلال شده است. این دلیل نیز اخص از مدعاست. مدعا این است که در همه موارد عدول و تبدل رأی، اجزاء ثابت است. اگر شخصی برای تدارک اعمال گذشته در موردی خاص دچار حرج شود، قاعده لا حرج وجوب آن را نفی می کند. چون ملاک حرج شخصی است نه نوعی. اما در ما نحن فیه، همه موارد حرجی نیست. چراکه ممکن است مخالفت با واقع بر حسب حجت جدید، مجموعا در پنج نماز اتفاق افتاده باشد که اگر تدارک کند حرجی نخواهد بود. بقیه نمازها را به گونه ای انجام داده که حتی بر اساس فتوای مجتهد ثانی هم صحیح بوده است. بنابراین چون در همه موارد حرج شخصی به وجود نمی آید، دلیل اخص از مدعا می شود.

اما این دلیل چهارم در کلمات عده ای از اعلام مثل مرحوم آقای تبریزی به این نحو بیان شده است که دلیل نفی حرج که مورد استدلال است، دلیل « ماجعل عليکم فی الدین من حرج» که حرج شخصی را نفی می کند نیست، بلکه دلیلی است که نفی حرج نوعی می کند؛ مثل ادله ای که دلالت می کنند شریعت، شریعت سمحه و سهله است و در شریعت ضیق نیست و اگر خوارج بر خود سخت گرفتند به خاطر جهل آنها بود و الا بنای دین بر سهولت در امور است نه صعوبت در آن. با توجه به اینکه شریعت سهله و سمحه است، اگر حکمی از احکام برای نوع مکلفین حرج‌آور باشد، با تمسک به دلیل نفی حرج نوعی آن را نفی می کنیم. لذا هرجا حکمی از احکام شریعت برای نوع مردم موجب مشقت شود این ادله آن را نفی می کند. البته این دلیل، مطلق حرج نوعی را نفی نمی کند، بلکه در جایی نفی می کند که حکمِ مسلتزم حرج نوعی، به نحوی باشد که وجود آن در شریعت موجب اتهام به شریعت شود. یعنی بگویند این شریعت احکامش موجب عسر و حرج است. اگر حکمِ موجب حرج نوعی، این خصوصیت را داشته باشد، می گوییم برداشته شده است. چون دلیل بر نفی، همان دلیل شریعت سمحه است که این دلیل نیز به مقداری نفی می کند که حکم حرجی موجب این اتهام به دین شود. اما در موردی که حکم برای نوع مردم حرجی باشد اما برای شخص خاصی خیر، مثل اینکه نوع مردم تمکن از تحصیل آب به رفتن درون چاه ندارند و وجوب وضوء برای آنها حرجی است و لذا نفی می شود، اما شخصی مقنی است و درون چاه رفتن و آب برداشتن برای او سهل و آسان است. اگر در حق او حکم به وجوب وضوء شود کسی نمی گوید شریعت صعب است. زیرا برای او تحصیل آب آسان است که حکم به وجوبش می شود. در بحث اجزاء هم اگر شخصی بر اساس فتوای مجتهد قبلی عمل کرده باشد و الان چنانچه بخواهد طبق نظر مجتهد دوم اعمالش را تدارک کند، این برخلاف شریعت سمحه و سهله است و موجب اتهام به دين می شود و لذا حکم به اجزاء می شود.

یک شنبه24/2/402 جلسه 124

تنبیه پنجم مربوط به بیان ادله خاصه ای بود که دلالت بر اجزاء می کنند. اشاره شد که در مجموع، وجوهی ذکر شده که ولو همه آنها تمام نیست اما بعضی از آنها قابل التزام است. به حدیث رفع و حدیث لا تعاد و اجماع و نیز دلیل نفی حرج تمسک شده بود. ولو استدلال به حدیث رفع و اجماع تمام نبود، ولی می توان به حدیث لاتعاد در بعضی از موارد باب صلات ملتزم شد. دلیل نفی حرج هم صرفا با توضیحی که داده شد قابل التزام است.

به سیره متشرعه هم استدلال شده است. به این تقریب که در موارد عدول مجتهد از یک نظر به نظر دیگر یا موارد عدول مقلد از یک مجتهد به مجتهد دیگر، معهود نیست که متشرعه در این موارد اعمال سابقه خود را در صورت مخالفت با حجت جدید تدارک کنند، بلکه چون اعمال سابق را بر اساس حجت انجام داده اند، نسبت به گذشته اعتنایی ندارند.

البته در مباحث اجتهاد و تقلید بیان شد که مثل مرحوم آقای خویی سیر متشرعه را با دو وجه مورد مناقشه قرار داده اند که از این دو وجه جواب داده شده است. وجه اول این است که موارد قیام حجت بر خلاف و بطلان عملی که بر اساس اجتهاد اول انجام شده و بر اساس اجتهاد دوم باطل است موارد نادری هستند. زیرا برخی از اعمال که مشمول حدیث لا تعاد می باشند و لذا مواردی که حکم به بطلان می شود، موارد زیادی نیست تا عام البلوی باشد و سیره کشف شود. مناقشه دوم این بود که حتی اگر اعتراف به وجود سیره در ازمنه متاخره شود اما به لحاظ زمان معصومین علیهم السلام احراز نکرده ایم که چنین سیره ای وجود داشته است. اگر سیره ای وجود داشته باشد در زمان فعلی است و متصل به زمان معصومین علیهم السلام نیست تا بتوان به آن برای اثبات اجزاء استدلال کرد.

اما از این مناقشه در کلام بعض الاعلام جواب داده شده است که اگر موارد اختلاف مجتهدین در فروع و مبانی در زمان ما، مقایسه با ازمنه سابقه شود، در ازمنه سابقه موارد اختلاف مبنا و تبدل رأی به مراتب بیشتر بوده است. با این توضیح که عواملی که مؤثر در تبدل رای در ازمنه سابقه بوده بیشتر از عواملی است که در زمان ما موجب تبدل رای است. در ازمنه متاخره عامل تبدل رای نوعا به اختلاف مجتهدین در استظهارات بر می گردد، نه اینکه مجتهد در فتوای نخست خود، یک روایت را ندیده باشد و بر اساس روایتی که ندیده بوده است فتوای دوم را صادر کند. چون نوعا روایات معصومین علیهم السلام در کتب حدیث جمع شده است و قابل دسترسی است. اما در ازمنه سابقه حتی در زمان نزدیک به معصومین علیهم السلام چون روایات همه یک‌جا نبود، بسیاری از اوقات بر اساس یک روایت نظر می دادند و سپس روایت معارض به دستشان می رسید. از سوی دیگر، در ازمنه فعلی نوعا در قواعد اصلی اتفاق نظر وجود دارد و به صورت نادر اختلاف در مبانی اصولی منجر به اختلاف در فتوا می شود. بر خلاف مبانی اصولی گذشته که اختلاف در فتوا ایجاد می کرده است. با وجود این اختلاف در ازمنه سابقه، اگر وقتی افراد طبق حجت اول عمل می کردند و بعد حجت آنها عوض می شد، اعمال گذشته را تدارک نمی کردند، کشف از سیره متشرعه می کند و چون متصل به زمان معصومین علیهم السلام بوده است حجیت دارد.

در ذیل کلام بعض الاعلام گفته شد که ولو اصل این مطلب که اختلاف مبانیِ استدلال در ازمنه سابق وجود داشته است، اما اینکه عوامل اختلاف در فتوا در ازمنه سابقه بیشتر باشد، قابل التزام نیست. مهم اصل این مطلب است که اختلاف در مبانی اصول و قواعد استنباط، در ازمنه سابقه هم موجود بود و در عین حال سیره بر عدم تدارک مستقر بوده است. لذا استدلال به سیره متشرعه هم تمام است و اشکال ندارد.

منتهی با توجه به اینکه سیره دلیل لبی است و اطلاق ندارد، آیا به وسیله سیره احراز می شود که در همه موارد تبدل فتوا، اعمال گذشته مجزی است، یا همانطور که در کلام مرحوم آقای تبریزی آمده، آن مقدار از سیره که محرز است در جایی است که موضوع و مورد فتوای سابق باقی نباشد. اما اگر باقی باشد احراز سیره بر عدم تدارک نمی کنیم. مثلا اگر حیوانی را بر اساس فتوای مجتهد اول با غیر حدید ذبح کردند و مجتهد دوم فتوا داد که شرط صحت ذبح حدید است، چنانچه حیوان ذبح شده به غیر حدید، خورده شده یا فروخته شده باشد به حسب سیره تدارک لازم نیست، اما اگر آن حیوان هنوز باقی است و گوشت آن وجود دارد، دیگر محرز نیست که در سیره متشرعه رعایت فتوای مجتهد دوم را نمی کرده اند.

قید دوم هم این است که مقدار محرز از سیره در جایی است که صرفا حجت بر خلاف قائم شده باشد نه اینکه به علم وجدانی کشف خلاف شود. در موارد کشف خلاف با حجت معتبر مثل فتوای مجتهد، اینطور نیست که اعمال سابقه را تدارک کنند، اما در جایی که کشف خلاف به علم وجدانی بوده است سیره احراز نمی شود. همین که احراز نشود کافی است که نتوانیم به سیره بر اجزاء استدلال کنیم.

بنابراین دلیل پنجم که سیره متشرعه باشد قابل استناد است، ولی چون لبی است و قدر متیقن دارد باید این دو قید رعايت شود.

وجه ششم که مرحوم آقای تبریزی در موارد عدول از یک مجتهد به مجتهد دیگر یا موارد تبدل فتوا استدلال می کردند، صحیحه یا موثقه محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام است. محمد بن مسلم سوال کرده است: ما بال‏ أقوام‏ يروون‏ عن فلان و فلان عن رسول الله صلی الله علیه و آله لا يتّهمون بالكذب فيجي‏ء منكم خلافه قال إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن[[18]](#footnote-18). حضرت فرموده اند که همانطور که در قرآن نسخ وجود دارد در احادیث هم وجود دارد. حکم نسخ هم این است که تا وقتی ناسخ نیامده باید به منسوخ عمل کرد و عمل به آن مجزی است. وقتی ناسخ آمد از همان زمان باید طبق ناسخ عمل کرد. در روایت فرموده نسخ در حدیث هم اتفاق می افتد و لذا بر حدیث هم تطبیق می شود. اما نسخ حدیث به معنای تخصیص است، یعنی بر اساس یک عامی عمل می شده است و بعد مخصّصی پیدا می شود که نتیجه بر خلاف عام قبل می شود. این از موارد جمع عرفی حساب می شود نه اینکه نسخ اصطلاحی باشد. باتوجه به اینکه نسخ در حدیث، نسخ در جمع بین ادله است بالتخصیص یا بالتقیید و امام علیه السلام هم فرموده در این نسخ هم حکم نسخ در قرآن پیاده می شود که اعمال سابقه طبق منسوخ مجزی است، معلوم می شود که اگر طبق دلیل، مجتهد استظهاری داشت و بعد از آن بر اساس حجتی دیگر عدول کرد، از زمان دست یابی به حجت جدید باید عمل طبق آن صورت بگیرد و اعمال گذشته مجزی است.

اما همانطور که در بحث اجتهاد و تقلید مطرح شد استدلال به این صحیحه محل اشکال است. عمده، این اشکال است که هرچند در این روایت، در مورد حدیث تعبیر نسخ بکار رفته است، ولی اگر بتوان کلمه نسخ در این روایت را بر نسخ اصطلاحی در حدیث حمل کرد، نمی توانیم این عنوان الحدیث ینسخ را حمل بر نسخ به معنای تخصیص و تقیید کنیم. حمل نسخ در این روایت شریفه بر نسخ اصطلاحی نیز ممکن است. زیرا باتوجه به خصوصیتی که در خود روایت محمد بن مسلم ذکر شده، مورد استعمال کلمه نسخ جایی است که روایتی از رسول الله صلی الله علیه و آله نقل شده است که بر اساس آن روایت، حکمی در شریعت ثابت شده است. روایت دیگری از معصومین از رسول خدا صلی الله علیه و آله می رسد که بر خلاف روایت اول دلالت دارد. در این فرض، نسخ اصطلاحی قابل تطبیق است. زیرا نسخ اصطلاحی که در خود کتاب شریف به آن ملتزم شده ایم، به معنای بداء نیست. آنچه در خود قرآن قابل التزام است تخصیص زمانی است. یعنی از نظر زمانی حکم مقید بوده مثلا به سال ده هجری و از سال ده هجری به بعد بر خلاف گذشته، حکم شده است. این نسخ زمانی بر روایات نیز قابل تطبیق است. لذا نمی توانیم بگوییم مقصود تخصیص اصطلاحی و جمع عرفی بین عام و خاص است. اگر نسخ اصطلاحی قابل تطبیق نبود چاره ای جز حمل بر جمع عرفی نداشتیم. اما چون نسخ اصطلاحی قابل تطبیق است، بر همان معنای اصلی که تخصیص زمانی باشد تطبیق می شود. لذا بعضی از شرّاح حدیث نیز مثل ملاصالح مازندرانی نسخ در اين روايت را حمل بر همان معنای اصطلاحی کرده و فرموده اند فهؤلاء لما سمعوا المنسوخ دون الناسخ رووا ما سمعوه و عملوا به و لو علموا أنه منسوخ لرفضوه‏. شاهد دیگر که قبلا بیان شده بود این است که در صححیه منصور بن حازم مطلبی آمده است که منطبق با همین نسخ اصطلاحی است. او از امام صادق علیه السلام سوال می کند که أخبرني عن أصحاب محمد، صدقوا على محمد صلی الله علیه و آله أم كذبوا قال بل صدقوا قلت فما بالهم اختلفوا قال إن الرجل كان يأتي رسول الله صلی الله علیه و آله فيسأله المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيئه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب فنسخت الأحاديث‏ بعضها بعضا[[19]](#footnote-19).

خلاصه اينکه این روایات در مطلق موارد اختلاف احادیث نیامده و صرفا در روایات منقول از حضرت رسول صلی الله علیه و آله آمده است. در این موارد نسخ اصطلاحی قابلیت تطبیق را دارد و نمی توان استدلال کرد برای جایی که تبدل رای برای مجتهد رخ داده است.

وجه هفتم که در کلام بعض الاعلام به آن استدلال شده صحیحه عبد الصمد بن بشیر است. دارد که شخص غیر عربی وارد مسجد شده بود و تلبیه می گفت و در حال احرام قمیص بر تن داشت. فقال لأبي عبد الله علیه السلام إني كنت رجلا أعمل‏ بيدي‏ و اجتمعت لي نفقة فجئت أحج لم أسأل أحدا عن شي‏ء و أفتوني هؤلاء أن أشق قميصي و أنزعه من قبل رجلي و أن حجي فاسد و أن علي بدنة فقال له متى لبست قميصك أ بعد ما لبّيت أم قبل قال قبل أن ألبّي قال فأخرجه من رأسك فإنه ليس عليك بدنة و ليس عليك الحج من قابل أي رجل ركب أمرا بجهالة فلا شي‏ء عليه.[[20]](#footnote-20) هر شخصی که از روی جهالت عملی را انجام دهد وزری بر او نیست. استدلال شده که طبق این حدیث، در مواردی که شخص جزء یا شرطی از مرکب را انجام نداده یا مانعی را از روی جهالت انجام داده است حکم می شود که قضاء لازم نیست.

مناقشه می شود که آن مقدار که از این صحیحه استفاده می شود این است که اگر فعلی، موضوع برای حکمی باشد و شخص از روی جهل ولو جهل تقصیری، آن کار را انجام دهد، حکم عقوبتی بر آن بار نمی شود. لذا به این صحیحه می شود در باب محرمات احرام تمسک کرد که اگر محرمات از روی جهل ولو تقصیری، انجام بگیرد کفاره ندارد و این ربطی به اجزاء ندارد. در مواردی که شخص از روی جهالت جزء یا شرطی از واجب را رعایت نمی کند، فعل او موضوع برای حکمی نیست تا صحیحه بخواهد آن را نفی کند. شاهد بر عدم ارتباط، این است که این صحیحه در مورد جهل تقصیری وارد شده است، ولی در عین حال حضرت فرمود وزری ندارد. این در حالی است که اگر گسی قائل به اجزاء هم شود، در مورد جهل تقصیری کسی ملتزم نشده است و اجزاء فقط در مورد امر ظاهری که بر اساس حجت باشد محل بحث است. این نشان می دهد که صحیحه عبد الصمد بن بشیر فقط نفی حکم عقوبتی می کند در جایی که فعل شخص موضوع برای چنین حکمی باشد.

1. - حاشیه رسائل/ 70 [↑](#footnote-ref-1)
2. - کفایه/278. [↑](#footnote-ref-2)
3. - نهایه الدرایه/1/405. [↑](#footnote-ref-3)
4. - مباحث الاصول2/328 [↑](#footnote-ref-4)
5. - نهایه الدرایه/1/405. [↑](#footnote-ref-5)
6. -الاصول فی علم الاصول/1/56. [↑](#footnote-ref-6)
7. - اجود التقریرات/1/200. [↑](#footnote-ref-7)
8. - دراسات/1/228. [↑](#footnote-ref-8)
9. - مصباح الاصول/1/373. [↑](#footnote-ref-9)
10. - محاضرات/2/258. [↑](#footnote-ref-10)
11. - آراؤنا/1/122\_123. [↑](#footnote-ref-11)
12. - دروس فی مسائل علم الاصول/1/418. [↑](#footnote-ref-12)
13. - حاشیه مکاسب/1/93. [↑](#footnote-ref-13)
14. - وسائل/21/199. [↑](#footnote-ref-14)
15. -منتقی الاصول2/86-87 [↑](#footnote-ref-15)
16. - دروس فی مسائل علم الاصول/1/426. [↑](#footnote-ref-16)
17. - حاشیه رسائل/470. [↑](#footnote-ref-17)
18. - وسائل الشیعه:27/108. [↑](#footnote-ref-18)
19. - وسائل الشیعه/27/308. [↑](#footnote-ref-19)
20. - وسائل الشیعه/12/488. [↑](#footnote-ref-20)