



درس خارج اصول استاد حاج سید مجتبی نورمفیدی

موضوع کلی: نواهی

تاریخ: ۵/ آذر/ ۱۳۹۹

موضوع جزئی: آیا نهی از شیء مقتضی فساد است یا خیر؟ امر هشتم: تنبیه -

مصادف با: ۹ ربیع الثانی ۱۴۴۲

بررسی مجعولیت صحت و فساد - بررسی کلام محقق خراسانی

جلسه: ۳۹

سال دوازدهم

« الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین »

خلاصه جلسه گذشته

بحث در کلام محقق خراسانی درباره مجعول بودن یا عدم مجعولیت صحت و فساد بود. عرض کردیم ایشان می فرماید: صحت بنا بر تفسیری که متکلمین کردند امری انتزاعی است، اما بنا بر نظر فقها تارتا در عبادات ملاحظه می شود و آخری در معاملات، زیرا معنای صحت و فساد در عبادات عبارت است از سقوط یا عدم سقوط اعاده و قضا و در معاملات عبارت است از ترتب اثر مقصود یا عدم ترتب اثر مقصود، بنابراین در عبادات مسئله متفاوت با معاملات است، در عبادات نیز بین صحت درباره مأموریه به امر اولی با مأموریه به امر ثانوی و ظاهری فرق گذاشته و فرمود: در اولی صحت و فساد ربطی به جعل و شارع ندارد و دومی تابع جعل شارع است، یعنی در اولی مجعول نیست و در دومی مجعول است، البته با فرقی که بین کلی این عبادت و جزئیات و مصادیقش وجود دارد، در مورد جزئیات و مصادیق می فرماید صحت و فساد آنها ارتباطی با جعل شارع ندارد.

در معاملات نیز فرمودند: کلی معامله را اگر در نظر بگیریم مجعول است، اما مصادیقش مجعول نیست. عرض کردیم این بیان مبتلا به چند اشکال است، اشکال اول را در جلسه قبل بیان کردیم.

ادامه بررسی کلام محقق خراسانی

اشکال دوم مبتنی بر یک مقدمه است که مقدمه آن را دیروز بیان کردیم و نوبت به بیان خود اشکال نرسید، مقدمه این بود که به طور کلی احکام تکلیفیه به طبایع متعلق می شوند، ماهیت و طبیعت است که متعلق حکم تکلیفی قرار می گیرد و اساسا نمی تواند ماهیت و طبیعتی که در خارج موجود شده، متعلق حکم واقع شود، فرقی هم نمی کند چه در ناحیه امر و چه در ناحیه نهی مسئله یکسان است. این مقدمه در واقع برای بیان این اشکال است.

اشکال دوم

صحت و فساد حکم وضعی هستند، می خواهیم ببینیم آیا احکام وضعیه به خصوص صحت و فساد، نیز می توانند اوصاف برای طبیعت و ماهیت واقع شوند یا در واقع وصف برای طبیعت هایی هستند که در خارج موجود شدند؟ مثلا در مورد صحت در باب عبادات می گوییم: صحت عبارت است از سقوط اعاده و قضا یا فساد عبارت است از عدم سقوط اعاده و قضا، حال اگر گفتیم طبق نظر محقق خراسانی کلی نماز صحیح است، چه زمانی می توانیم بگوییم نماز موجب سقوط اداء و قضا است؟ یا اگر گفتیم نماز فاسد است چه زمانی می توانیم حکم به عدم سقوط اعاده و قضا کنیم؟ آیا سقوط اعاده و قضا را می توانیم به طبیعت و ماهیت نماز نسبت دهیم؟ یا باید نماز محقق شود، موجود شود، آنگاه ببینیم اگر واجد اجزاء و شرایط مورد نظر شارع است آنگاه حکم به سقوط اعاده

و قضا کنیم و اگر واجد اجزاء و شرایط نیست بگوییم قضا و ادا ساقط نمی‌شود. معلوم است اینجا، تا قبل از تحقق نماز آنچه که مطرح است وجوب نماز است. وقتی می‌گوییم نماز واجب است یعنی طبیعت و ماهیت و نماز واجب است چه زمانی می‌توانیم این نماز را محکوم به صحت و فساد کنیم؟ وقتی این نماز در خارج موجود شود، ما طبیعت و ماهیت را که نمی‌توانیم بگوییم صحیح است یا فاسد، طبیعت و ماهیت قابلیت اتصاف به صحت و فساد ندارد، اگر نماز در خارج موجود شد آن وقت این نماز موجود را می‌توانیم مورد بررسی قرار دهیم و بگوییم صحیح است یا فاسد. به عبارت دیگر صحت و فساد نسبت به افراد معنا پیدا می‌کند یعنی وقتی تشخیص و فردیت برای نماز حاصل شد، آن وقت است که می‌توانیم بگوییم این نماز صحیح است یعنی منطبق با مطلوب و خواسته شارع است که نتیجه‌اش این شود که اعاده و قضا نیاز ندارد یا نا صحیح است، یعنی آن شرایط مطلوب و اجزاء مورد نظر در آن موجود نیست و آنگاه حکم به اعاده و یا قضا کنیم.

بنابراین اگر مسئله صحت و فساد به عنوان دو حکم وضعی و بر خلاف احکام تکلیفی ربطی به طبیعت و ماهیت این امور نداشت و متوجه افراد و مصادیق و جزئیات بود، دیگر شارع به آن کاری ندارد. به عبارت دیگر از دایره جعل شارع بیرون می‌رود. این دیگر کار عقل است که بررسی کند آیا این فرد به نحوی است که دیگر نیاز به تکرار اعدا یا قضا نداشته باشد یا به این نحو نیست، این کار عقل است، عقل است که باید بسنجد که این نماز محقق فی الخارج دارای آن خصوصیات و شرایط است یا خیر. به عبارت دیگر آنچه که محقق خراسانی در مأموریه به امر اولی قبول کردند، یک معیاری است برای همه موارد، فرق نمی‌کند، چه در معاملات و چه در عبادات، عقل است که باید ببیند این فرد از نماز مطابقت با مأموریه دارد یا ندارد.

در معاملات نیز همینطور است، طبق گفته محقق خراسانی بیع صحیح آن بیعی است که اثر مقصود بر آن مترتب می‌شود و بیع فاسد آن است که اثر مقصود بر آن مترتب نمی‌شود. حال می‌خواهیم ببینیم واقعا اثر بر طبیعت و ماهیت بیع مترتب می‌شود یا بر آن فرد خارجی بیع؟ این کاملا واضح است که طبیعت و ماهیت چیزی نیست تا بخواهد بر آن اثر مترتب شود. ولی وقتی لباس وجود و فردیت و تشخیص پیدا کرد آنگاه می‌توانیم بگوییم این اثر بر آن مترتب شده است یا نشده است، آن اثر مقصود بر این معامله یا بیع وارد شده است یا خیر؟ پس طبیعت البیع اساسا نمی‌تواند متصف به وصف صحت شود، همانطور که نمی‌تواند متصف به وصف فساد شود. اگر پای فرد و مصداق به میان بیاید (محقق خراسانی نیز قبول کردند) در مورد اشخاص و اینکه آیا این اشخاص با مأموریه مطابقت یا نه این دیگر ربطی به شارع ندارد و عقل باید اینجا تشخیص دهد که این مطابقت وجود دارد یا خیر؟ پس در واقع از آنجا که بر خلاف احکام تکلیفی صحت و فساد به عنوان دو حکم وضعی جز به مصادیق و افراد نمی‌تواند متعلق شوند، نتیجه این است که این مسئله یعنی صحت و فساد به دست عقل است، عقل است که باید بگوید این عبادت یا معامله صحیح است یا فاسد. لذا بر خلاف نظر محقق خراسانی که در بعضی از موارد قائل به مجعولیت شدند ما باید بگوییم اینها مجعول نیستند.

ان قلت

این مطلب با آنچه که در بحث صحیح و اعم مطرح شده ناسازگار است. یا باید از این مطلب دست برداریم یا آنچه که در بحث صحیح اعم گفته شده. در آن مسئله بحث در این بود که آیا الفاظ عبادات و معاملات مثل لفظ نماز برای خصوص صحیح وضع شده‌اند یا برای اعم از صحیح و فاسد؟ طرفین نزاع هر کدام برای خودشان ادله‌ای داشتند، صحیحی‌ها، اعمی‌ها، هر کدام دلیلی اقامه کردند، اما طرفین بر این مسئله وفاق داشتند که این الفاظ دارای وضع عام و موضوع له عام هستند، یعنی در مقام تصور، وقتی

واضع یا شارع می‌خواسته لفظ نماز را وضع کند، تصورش عام بوده، کلی بوده، وقتی هم که این معنا را موضوع له قرارداد باز همان معنایی که در هنگام تصور معنا و قبل از وضع مورد نظرش بوده همان معنا را موضوع له قرار داده است، وضع عام و موضوع له عام، یعنی در هنگام تصور و لحاظ، معنا را عام در نظر گرفته است بعد همان معنای تصور شده عام را موضوع له قرار داده. پس وقتی می‌گوییم وضع عام و موضوع له عام، معنایش این است که لفظ نماز وضع شده برای معنای عام، آنجا کلی در نظر گرفته شده است، یعنی پای افراد و مصادیق در میان نیست، یک معنای کلی را در نظر گرفته است و همان معنای کلی را موضوع له قرارداد داده است، اصلاً نظر به افراد و مصادیق نه در هنگام تصور و نه در هنگام وضع نداشته است.

از این طرف شما می‌گویید: مسئله صحت و فساد تنها مربوط به افراد و مصادیق است و ربطی به کلی عبادت و معامله و کلی نماز و کلی بیع ندارد. آنگاه چطور شارع می‌تواند از یک طرف طبق نظر صحیحی‌ها نماز متصف به صحت را به صورت کلی لحاظ کرده باشد و لفظ نماز را برای آن وضع کرده باشد؟ این معنایش این است که هیچ کاری به فرد و مصداق و تشخص و وجود خارجی ندارد، شما می‌گویید: ماهیت و طبیعت نمی‌تواند اتصاف به صحت پیدا کند، بسیار خوب طبق این بیان، این مسئله به افراد مربوط می‌شود، ولی وقتی می‌رویم سراغ وضع، نظر صحیحی را نگاه می‌کنیم، طبق نظر صحیحی الفاظ معاملات و عبادات وضع شدند برای طبیعت نماز صحیح، اینها چطور با هم قابل جمع است؟ یا باید از این حرف دست بردارید یا از آن حرف، یا بگویید: وضع عام و موضوع له عام در الفاظ عبادات معنا ندارد، یا بگویید: صحت به ماهیت مربوط نیست. این دو تا با هم قابل جمع نیست، یا باید از این حرف دست بردارید که صحت ربطی به ماهیت و طبیعت ندارد این از عوارض افراد و مصادیق و وجود خارجی است یا باید از آن حرف دست بردارید، بالاخره وضع عام و موضوع له عام در مورد الفاظ عبادات صحیح نیست، اینها با هم قابل جمع نیست.

قالت

مسئله این است که در نزاع صحیحی و اعمی، قائل به وضع الفاظ عبادات برای صحیح نمی‌گوید صحت جزء موضوع له است، او می‌گوید: لفظ نماز که شارع آن را وضع کرده برای مجموعه‌ای که شامل اجزاء و شرایط است، موضوع له آن عبارت است از این مرکب دارای این تعداد جزء و این تعداد شرط، ولی این موضوع له در مقامی که می‌خواهد بر نماز خارجی منطبق شود، فقط بر نماز صحیح منطبق می‌شود. شما گمان کردید که صحیحی ادعا کرده که شارع گفته وضعت الصلوة للصلوة صحیحاً؛ اگر این باشد بله اشکال شما وارد است و با حرفی که ما اینجا زدیم سازگار نیست، در حالیکه شارع اینچنین وضع نکرده است، شارع در واقع می‌گوید: من لفظ نماز را برای مرکب با این تعداد جزء و شرط وضع کردم، نمی‌گوید برای نماز صحیح وضع کردم، می‌گوید: نماز ده جزئی، مثلاً نماز با سوره یصدق علیه صلوة، این لفظ نماز بر این صدق می‌کند، لذا مسئله صحت ربطی به مقام وضع ندارد، صحت در مرحله بررسی انطباق آن نماز خارجی با آن مرکب موضوع له است.

پس این اشکال وارد نیست، ما می‌توانیم بگوییم وضع و موضوع له در الفاظ عبادات عام هستند، یعنی در مقام لحاظ و تصور معنا کلی تصور شده است، همان معنای کلی نیز موضوع له قرار گرفته و اساساً فردیت و تشخص در موضوع له دخالت ندارد. صحت هم که گفتیم به نوعی ملازم با تشخص و فردیت است در موضوع له اخذ نشده است، این برای مرحله انطباق است، لذا این اشکال وارد نیست.

پس نتیجه این شد که احکام وضعی مثل صحت و فساد از آنجا که مربوط به طبیعت و ماهیت نیستند و صرفاً نسبت به افراد و مصادیق می‌توان این دو وصف را به کار برد، پس دیگر نمی‌توانیم اینها را مجعول شارع قرار دهیم. آنچه که می‌تواند مجعول شارع قرار بگیرد، طبیعت و ماهیت است و لذا مثلاً وجوب به طبیعت نماز می‌خورد، اما شارع نمی‌تواند بگوید من نماز را صحیح قرار دادم زیرا این نماز قبل از تشخیص و محقق شدن و لباس و وجوب پوشیدن، اساساً قابلیت اتصاف به صحت ندارد، بعد از پوشیدن لباس وجود و قبول کردن رنگ تشخیص دیگر دست شارع بسته می‌شود، شارع کاره‌ای نیست و صحت در این موقعیت است که می‌تواند به عبادت یا معامله‌ای نسبت داده شود.

عدم فرق بین مأموریه به امر اولی و بین مأموریه به امر ثانوی و ظاهری

محقق خراسانی این مطلب را به طور کلی در مورد مأموریه به امر اولی را قبول کردند، در مورد نماز با وضو دقیقاً همین تحلیل را ارائه کردند، گفتند: این مجعول شارع نیست، زیرا اگر بخواهیم ببینیم نماز با وضو ساقط است یا نه، تنها زمانی می‌توانیم این بررسی را انجام دهیم که این نماز در خارج موجود شده باشد و الا طبیعت و ماهیت نمی‌تواند از این زاویه بررسی شود، اما این را در مورد نماز با تیمم و نماز با استصحاب طهارت قبول نکردند، آنجا گفتند که مجعول شارع است، همه بحث این است که چرا در مورد مأموریه به امر واقعی ثانوی و مأموریه به امر ظاهری این مسئله را ایشان نمی‌پذیرد. ما یکی یکی این دو مورد تحلیل کنیم تا مسئله مشخص شود.

در امر ثانوی یعنی امر به نماز مع التیمم، آیا آنجا واقعا امر به دست شارع است؟ یعنی عقل آنجا نمی‌تواند درک کند که این نمازی که با تیمم خوانده شده است کفایت می‌کند و مجزی از نماز با وضو است و دیگر اعاده یا قضا لازم ندارد؟ آیا عقل نمی‌تواند این را تشخیص دهد؟ سؤال این است که چرا عقل نتواند این حقیقت را درک کند؟ عقل کاری ندارد چه چیزی جزء است و چه چیزی شرط؟ اینکه چه چیزی جزء است و چه چیزی شرط است، این را باید شارع تعیین کند، ولی بعد از آنکه اجزاء و شرایط معلوم شد عقل نگاه می‌کند که آیا این عمل خارجی مطابق با آن منظور و مقصود جاعل می‌باشد یا خیر؟ بله عقل نمی‌تواند بگوید چه چیزی شرط است و چه چیزی شرط نیست، لذا اول از شارع سؤال می‌کند که شروط این نماز و اجزایش چیست، بعد از آنکه اطلاع بر اجزاء و شروط پیدا کرد آن وقت عقل این فرد را با آنچه که شارع معرفی کرده می‌سنجد و مقایسه می‌کند، آن وقت می‌بیند که انطباق وجود دارد یا خیر؟ پس این کار عقل است، اینکه آیا این مأموریه به امر ثانوی صحیح است یا نه، عقل باید تشخیص دهد، و ربطی به شارع ندارد. بله، شارع فقط باید شروط و اجزاء را بیان کند.

در مورد مأموریه به امر ظاهری. هم همینطور است. اینکه نماز با استصحاب طهارت صحیح است یا خیر و نیازی به اعاده و قضا ندارد یا دارد کار عقل است، زیرا آنجا عقل می‌بیند شارع امر به نماز با طهارت کرده، ولی مسئله این است که آیا طهارت واقعیه از دید شارع شرط است یا طهارت ظاهریه نیز کفایت می‌کند؟ این را شارع تعیین می‌کند، می‌گوید: من برای نماز شرطی به نام طهارت گذاشتم، عقل می‌پرسد آیا طهارت ظاهریه هم از نظر شما مقبول است یا فقط باید طهارت واقعیه باشد؟ عقل دلیل لاتنقض الیقین بالشک را می‌بیند و می‌بیند این دلیل در دلیل «لاصلوة الا بالطهور» توسعه داده است، لذا کشف می‌کند از دید شارع طهارت ظاهریه مشکلی ندارد، آن طهارتی که در نماز شرط است اعم از طهارت واقعیه و طهارت ظاهریه است، آنگاه بعد از آنکه این برای عقل معلوم شد، عقل می‌گوید: نمازی که با استصحاب طهارت خوانده شده صحیح است.

پس حکم به صحت کار عقل است و عقل است که باید ببیند این نماز واقع شده در خارج، واجد شرایط مورد نظر شارع هست یا نیست و در این جهت فرق نمی‌کند بین مأمور به امر واقعی یا ثانوی یا ظاهری. در اولی که خود محقق خراسانی نیز این را قبول دارند، شرایط معلوم است، اجزاء معلوم است، آنجا ایشان فرمود پای جعل و شارع دیگر وسط نیست و عقل است که باید ببیند این فرد با آن چیزی که شارع گفته است مطابقت دارد یا خیر؟ سؤال این است که همین تحلیل و بیان در مورد مأمور به امر ثانوی و نیز مأمور به امر ظاهری نیز جریان دارد، چه فرق می‌کند؟ به چه دلیل شما در مورد نماز با تیمم مسئله جعل را مطرح کردید؟ می‌گویید: این شارع است که باید معلوم کند نماز با تیمم صحیح است یا خیر؟ این همان نقطه‌ای است که خلط در آن صورت گرفته است، شارع نباید صحت نماز با تیمم را جعل کند، شارع نمی‌تواند صحت نماز با استصحاب وضو را جعل کند، شارع یک چیز را باید برای عقل روشن کند که آیا شرط نماز خصوص طهارت مائیه است یا اعم است؟ عقل می‌بیند که آنچه در نماز شرط شده است، طهارت مائیه و طهارت ترابیه است، البته طهارت ترابیه در یک ظرفی، وقتی این را از شارع فهمید، آنگاه است که می‌آید می‌گوید: این نماز که با تیمم واقع شده است، مطابقت دارد با آنچه که شارع تعیین کرده و شرط کرده است یا ندارد، صحت در این مرحله است و این کار عقل است و ربطی به شارع ندارد یعنی شروط و اجزاء را باید شارع بگوید ولی انطباق این عمل با مجموع واجد اجزاء و شرایط کار عقل است، در مورد نماز با استصحاب وضو نیز همینطور است، شارع باید بگوید آنچه که در نماز شرط است خصوص طهارت مائیه یا اعم از طهارت واقعی یا ظاهریه است، آنچه مورد نظر شارع است خصوص طهارت واقعی است یا طهارت ظاهری هم کفایت می‌کند، اگر از یک دلیلی مثل لاتنقض الیقین بالشک عقل این را می‌فهمد که طهارت واقعی ملاک نیست و طهارت ظاهری نیز کفایت می‌کند در یک شرایطی، آن وقت است که عقل می‌گوید: اگر طهارت ظاهری نیز کفایت می‌کند پس این نمازی که با استصحاب طهارت خوانده شده، صحیح است و این کار عقل است. در مورد معاملات نیز همینطور است.

دوستی و دشمنی نیکان

امام حسن عسکری (ع) می‌فرمایند:

«حُبُّ الْأَبْرَارِ لِلأَبْرَارِ ثَوَابٌ لِلأَبْرَارِ وَ حُبُّ الْفَجَّارِ لِلأَبْرَارِ فَضِيلَةٌ لِلأَبْرَارِ وَ بُغْضُ الْفَجَّارِ لِلأَبْرَارِ زَيْنٌ لِلأَبْرَارِ وَ بُغْضُ الْأَبْرَارِ لِلْفَجَّارِ خِزْيٌ عَلَى الْفَجَّارِ»^{۲۱}

دوستی نیکان و ابرار به خوبان و نیکان و ابرار، ثواب است برای نیکان، اینکه نیکان و خوبان یکدیگر را دوست بدارند، خوبان دیگر را دوست بدارند، این ثواب برای اینها است و پاداش دارد برای ایشان.

حب الفجار للابرار: اینکه بدان خوبان را دوست بدارند یک فضیلت برای نیکان است، اینکه یک انسان خوبی محبوب انسانهای بد باشد، البته جهت هم مهم است، ممکن است یک خوب و نیکی محبوب بدان باشد، اینکه این خوب محبوب آن بد است، به خاطر این است که این خوب واجد فضیلتها و خوبیها است، اگر قرار باشد دوستی یک فاجر یا دوست داشتن یک فاجر نسبت به یک انسان خوب به خاطر این باشد که این خوب بدی می‌کند، این دیگر نقض غرض است، فرض این است که این شخص از ابرار است ولی در عین حال فاجر او را دوست دارد، خیلی از اوقات انسان های بد به حسب فطرتشان از خوبی و خوبان خوششان می‌آید،

^۱ این روایت در تحف العقول نقل شده است لکن با همین الفاظ در کتاب اصول کافی از امام صادق (ع) نیز نقل شده است.

^۲ تحف العقول، ج ۲، ص ۴۸۷، کافی، ج ۲، ص ۶۴۰.

شما نگاه کنید یک انسان بد اگر بخواهد مال خودش را امانت بگذارد، نمی‌رود نزد یک انسان مثل خودش بلکه می‌برد پیش یک انسان امانتدار، به هر حال همان بد هم در درون خودش و نهاد خودش خوبی‌ها و خوبان را دوست دارد، پس اگر بدان و فجار نیکان را دوست بدارند، این یک فضیلتی است برای خوبان.

و بغض الفجار للابرار زین للابرار: اینکه بدان با خوبان دشمنی کنند، این زینت برای نیکان و ابرار است، اگر بدها با یک نفر دشمنی کنند مایه سرشکستگی نیست، این مایه زینت است که بدان با خوبان دشمنی کنند.

و بغض الابرار للفجار خزی علی الفجار: بغض ابرار و دشمنی خوبان با بدان در واقع مایه رسوایی بدان است. اگر یک انسان خوب و نیکی با انسان بدی دشمنی کند، این دشمنی برای او ضرر ندارد، برای آن شخص فاجر ضرر دارد.

اینجا جای بحث در مورد این حدیث زیاد است بالاخره حب و بغض‌هایی که در شریعت ذکر شده است، این حب و بغض‌ها تابع ملاک است نه اینکه خودش ملاک باشد، حب و بغض‌های بین انسان‌ها، بین خوبان و بدان، یک ملاک اصلی دارد و آن هم نیکی و بدی است، این اثر نیکی است، کسی که نیکی در وجود او تجلی کرده است خودش می‌شود معیار، کسی که بدی در او تجلی کرده این شخص می‌شود معیار، انسان نیک به خاطر اتصاف به نیکی یک شاخص می‌شود، حب و بغضش یک شاخص می‌شود، انسان بد به خاطر اتصاف به بدی می‌شود یک شاخص، بالاخره این حالات و فروضی که اینجا ذکر شده، معیاری در آن مشاهده می‌شود، این انسان خوب را تارة یک خوب دیگر دوست دارد و اخری یک بد دیگر دوست دارد، تارة یک بد دیگر با او دشمنی می‌کند و اخری خود این شخصی که از نیکان است با دیگری دشمنی می‌کند، اینها حالات مختلفی است که در کلام امام حسن عسکری (ع) بیان شده است. امیدوارم خداوند متعال ما را از ابرار قرار دهد و انشاء الله به ما توفیق عطا کند که خودمان از ابرار باشیم و ایشان را دوست بداریم و از این رهگذر هم ثواب برای خودمان و هم فضیلت برای خودمان و هم زینت برای خودمان فراهم کنیم.

«والحمد لله رب العالمین»