



تقریرات درس خارج فقہ

استاد آیت اللہ فرحانے دامت برکاتہ

جلسات ۶۶ تا ۷۰

۱۴۰۲/۰۳/۲۱ - ۱۴۰۲/۰۳/۰۶

قم - مدرسہ ی فقہی امیر المؤمنین علیہ السلام



@albayann

فهرست جلسات

جلسه ۶۷

۱۴۰۲/۰۳/۰۷

جلسه ۶۶

۱۴۰۲/۰۳/۰۶

جلسه ۶۹

۱۴۰۲/۰۳/۲۰

جلسه ۶۸

۱۴۰۲/۰۳/۰۸

جلسه ۷۰

۱۴۰۲/۰۳/۲۱

۱۴۰۲.۰۳.۰۶

جلسه شصت و ششم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

مرور دیدگاه محقق مظفر و محقق خوئی

دیدگاه محقق مظفر

بحث ما به فرمایش آقای مظفر رسید. عرض کردیم آقای مظفر نهایتاً دچار این مشکل است تقابل، تقابل سلب و ایجاب نشد. تقابل سلب و ایجاب متوقف بر سلب تحصیلی است اما در معقد اجماع، سلب تحصیلی مطرح نیست. سلب تحصیلی مفاد استدلال عقلی ای است که ایشان اقامه کرد. احکام مشترک [بین عالم و جاهل] هستند. ایشان می گوید مشترکند یعنی

سلب تحصیلی اختصاص از آن به دست می آید. در حالی که نهایتاً ایشان سلب را به موضوع موجود، نسبت داده است و این یعنی ایجاب عدولی. ایجاب عدولی که شکل گرفت، تقابل سلب و ایجاب از بین می رود. تقابل تناقض نیست. می شود تقابل بین موجه و موجه معدوله یا سالبة المحمول.

پس اولاً حرف ایشان [از لحاظ] فنی، [کامل] نشد.

وارد بودن اشکال امام: معانی مختلف تصویب

ثانیاً تفسیری از استحاله اختصاص مطرح است که مسلماً اشکال عقلی به آن وارد است. ولی یک معنای دیگری از استحاله اختصاص داریم که اشکال عقلی در آن نیست. یعنی اشکالی که حضرت امام به آقایان گرفت، به آقای مظفر هم وارد است. امام گفت مسئله اختصاص احکام به عالم (یا تصویب)، معنایی دارد که قومی از مخالفین می گویند و به آخوند هم نسبت داده شده است. و به این معنا، عقلاً اشکالی وارد نیست. آقای مظفر که می خواهد مسأله را حل کند، ایشان که با حمل بر سلب تحصیلی و طرح اشکال دور کار میکند، باید آن معنی را هم بگویند. زیرا به آن معنا، اشکال دور وارد نیست. یعنی اشکالی که به آقای خوئی گرفتیم، به آقای مظفر هم وارد است. اشکال ما به آقای خوئی این

بود که اگر مقدمه اول را قبول کردند - که اشکال دور وارد است - دیگر نمی شود دست کاری کرد. به آقای مظفر هم می گوئیم اشکال دور را که قبول می کنید، آن اشکال به یکی از معانی تصویب وارد است نه به همه معانی تصویب. حمل اشتراک احکام بین العالم و الجاهل، بر معنای مسلم الاشکال، دلیل می خواهد. کسی ممکن است بگوید می خواهم از اجماع استفاده کنم و تصویب را به معنایی که اشکال عقلی ندارد رد کنم. آیا می تواند این را بگوید یا نمی تواند؟ بگوئیم آقای مظفر اصلاً دنبال این هستیم که با اجماع و روایات، معنایی از تصویب را رد کنیم که اشکال عقلی ندارد. شما به چه مجوّزی، اجماع را حمل بر معنایی می کنید که مسلم الاشکال است؟! اگر کسی این را گفت، آقای مظفر چه جوابی به او می دهد؟ آقای مظفر به خاطر اشکال عقلی، اشتراک را بر سلب اختصاص حمل کرد (سلب تحصیلی).

سه معنای تصویب

ما به ایشان می گوئیم تصویب چند معنا دارد:
۱. تصویب اشعری ۲. تصویب اعتزالی ۳. تصویب خاصی که هیچ اشکالی در آن نیست (مثلاً آن چیزی که آقای مظفر در اول عبارتش به آخوند نسبت داد که فعلیت متوقف بر علم باشد). این هیچ اشکال عقلی ندارد. و لذا

احکامی که فعلی هستند، مختص عالمین هستند؛ مگر اینکه اجماع این را رد کند. آقای مظفر و استاد منطق، مغالطه بزرگی را گردن ما می اندازد! روی چه حسابی اشتراک را به عدم اختصاص معنا می کنید و بعد تقابل را آنطور تصویر میکنید و... . بله یک معنای از تصویب، این اشکال را دارد. تازه در آن معنا هم اگر سلب تحصیلی را به موضوع موجود نسبت دادیم، تناقض نمی شود.

امام در خلل، همه اینها را بررسی و رد میکند. یک تصویب اشعری داریم که اینطور معنا می شود که لوح محفوظ خالی است و منتظر اجتهاد مجتهد است. به این معنی، اشکال وارد است. یک معنای دیگر تصویب این است که لوح محفوظ، [احکامی] دارد ولی مجتهد که فتوا داد، آن را عوض می کند. معنای سومش این است که [اصلاً لوح محفوظ] عوض نمی شود، [بلکه] فعلیت حکم تابع علم است. اگر حداقل برای تصویب سه معنا درست کنیم، تصویب به معنای سوم هیچ اشکالی ندارد. تازه اشکال دور، به معنای دوم تصویب هم وارد نیست. در معنای دوم هم از آنجا که در لوح محفوظ، چیزی وجود دارد، علم و معلوم تکلیفش معلوم است.

خلاصه دو اشکال محقق مظفر

پس اشکالات ما به آقای مظفر اینطور شد که اولاً: ایشان نتوانست سلب تحصیلی را تصویر کند چون به موضوع موجود نسبت داد.

ثانیاً: اشکال عقلی ای که ایشان وارد کرد، تنها به یک معنای تصویب است و حال آنکه بقیه معانی اشکال عقلی ندارند؛ و شاید اجماع بر اشتراک، می خواهد آنها را رد کند. چرا ایشان اشتراک را به معنای سلب تحصیلی اختصاص دانست.

اشکال به تصویر محقق خوئی و محقق مظفر از اعفاء

اشکال مشترک

اشکال بعدی که وجود داشت در بحث فقهی مسئله بود. آقای خوئی در آن بحث اعفاء را مطرح کرد کما اینکه اعفاء را آقای مظفر هم اختیار کرد. در نظر این دو بزرگوار، معنا اعفاء این است که شارع در وادی امتثال، ناقص را به جای تام قبول می کند. اشکال این بیان هم آن است که شارع نمی تواند در حکم عقل دخالت کند. اول سال خواندیم. دخالت شارع در وادی امتثال غلط است. شارع باید در کار خودش دخالت کند. لذا نمی شود گفت شارع در وادی امتثال دخالت کرده است و

گفته است [در عین اینکه] حکم من سرجایش هست،
اما ناقص را جای تام قبول می کنم!

این اشکال، مشترک است بین آقای مظفر و بیان
آقای خوئی در بحث اصول که روایات را بر اعفا حمل
کرد. اعفاء [به معنای] تصرف در وادی امتثال، غلط است.

اشکال اختصاصی محقق مظفر: سرایت اعفاء به ناسی

اشکال بدتری به آقای مظفر وارد است. ایشان می
گویند ناسی هم همین طور است: «و یبقی الکلام حینئذ
فی وجه تقييد وجوب الجهر و الاخفات و القصر و الاتمام
بالعلم مع فرض امتناعه حتى بمتتم الجعل و المفروض
ان هذا التقييد ثابت فی الشریعة فکیف تصحون
ذلک؟ فنقول و ینحصر التوجیه فی ان یفرض ان یکون
هذا القید من باب اعفاء الجاهل بالحکم فی هذین
الموردین عن الاعداء و القضاء و اسقاطهما عنه اکتفاء
بما وقع» که عرض کردیم این نمی شود و اشکال اول به
اینجا وارد است: اگر حکم، ثابت است، شارع نمی تواند
در وادی امتثال قضاء و اعاده را اسقاط کند. ایشان در
ادامه میگویند: «کاعفاء الناسی» این هم اشکال دارد و
همه می گویند در ناسی، رفع واقعی است. این خیلی
چیز عجیبی است از آقای مظفر. آقایان در علم و جهل

مشکل دارند اما در نسیان کسی گیر نمی کند. در نسیان و اضطرار می گویند رفع، واقعی است.

اشکال اختصاصی محقق خوئی: اثبات اعفاء با استحقاق عقوبت

اشکال بعدی به آقای خوئی است که برای اعفا استحقاق عقوبت را دلیل می آورد. اما جواب استحقاق عقوبت را هم در حدیث رفع داد. گفت ممکن است استحقاق عقوبت به تقصیر برگردد. چون در مورد جاهل مقصر است. تقصیر در فحص مثلاً. این فرد، مستحق عقوبت باشد به خاطر اینکه تقصیر کرده است. هیچ کدام از اینها شاهد بر نظریه آقایان یعنی اعفا نیست.

بیان دقیق محقق خوئی در فقه: رفع واقعی در فرض جهل و نسیان

بله این فرمایش ارزشمند آقای خوئی درست است که «تمت صلاته» از باب اعفا و تصرف در وادی امتثال نیست؛ بلکه از باب [تصرف در] حکم است. آقای خوئی می گوید: «فمن الجائز ان یکون المقام من هذا القبیل ففی صحیحہ زرارہ فان فعل ذلک ناسیا او ساهیا او لایدری فلاشیء علیہ فقد تمت الصلاة و اشرنا فی مبحث القراءة عند التعرض للروایة الی ان ظاهر التمامیة مطابقة الماتی به للمأموربه و عدم نقص فیہ لعدم اعتبار الجزئیة فی حال الجهل» این بیان، بیان بسیار خوبی

است. کاش این بیان فقه را، آقای خوئی در اصول هم [به جای] تصرف در وادی امتثال میگفت.

آنها «تمت صلاته» را براساس مبنای اصولی آقای خوئی معنا می کنند: «تمت صلاة» یعنی پیش من [شارع] تمام است. اگر آقای خوئی آنجا حرفش را اصلاح نکند، آنها هم می توانند این حرف را تکرار کنند. زیرا تمت صلاة را دوگونه می شود معنا کرد: تمت عندی (یعنی هند الشارع) یا تمت عنده یا تمت بحسب الواقع. آنها می گوید شارع که نمی خواهد بیان واضحات کند، [پس] «تمت عندی» [که میگوید] یعنی دیگر تو را بخشیدم. لذا این برای استدلال کافی نیست. ولی اشکال ما این بود که شارع نمی تواند وارد وادی امتثال شود. گویا آقای خوئی فرض کرده است شارع می تواند [وارد وادی امتثال شود] اما نشده است. ما میگوییم اصلاً نمی تواند. «فمن الجائز ان یکون المقام من هذا القبیل فلاتکون الجزئیة و لا الشرطیة معتبره لما عدی الارکان فی ظرف الجهل کالنسیان» اشاره به نسیان عالی است. علم مثل نسیان است یعنی رفع واقعی نسبت به جزئیت و شرطیت صورت می گیرد.

«کالنسیان» آقای خوئی اینجا کاملاً به جا و درست است بر خلاف «کالنسیان» آقای مظفر که ردش کردیم.

تحلیل آقای خوئی را هم کافی نمی دانیم متأسفانه، مگر آنکه در آنجا حرفهای امام را قبول کند و بگوید تصرف شارع در وادی امتثال امکان ندارد. که در این صورت ظاهر «قد تمت صلاته» این نیست که تمت عندی یعنی من تو را بخشیدم. [ولی محقق خوئی] باید [این نکته را بیان کند و] نشان بدهد که نمی شود [«تمت صلاته» را] آنطور تفسیر کرد.

تقریباً همه این مطالب را قبلاً با امام در خلل خواندیم و دیگر تکرار نمی کنیم. فقط آدرسهایش را می دهم که شما یکبار دیگر بخوانید.

خلاصه مطلب ما با آقایان این بود ای کاش شما حدیث رفع را بحث می کردید. اگر حدیث رفع را بحث می کردید دیگر دچار این گرفتاریها نمی شدید. همه این مطالبی را که آقای خوئی اینجا بیان کرده است ولی متأسفانه شلوغ شده و یکجا این را گفته یکجا آن را، امام همه را در بحث حدیث رفع، در الخلل عن جهل قصورا او تقصیرا زیاده و نقیصه جزأ او شرطاً درست می کند.

خلاصه بیان امام

تعبیر نهایی امام که تقریباً همه مطالب را در آن میگوید این است: «و نتیجه ذلك إنكار المرتبة الثالثة للحكم؛ فإنَّ المرحلة الاولى ليس وراءها الجدّ، و المرحلة الثانية وراءها الجدّ القانوني، و الثالثة وراءها الجدّ المخصوص بطائفة، من غير أن يلزم نقض ذلك الجدّ أو النسخ أو المناقضة أو التقييد الواقعي، إلاَّ أنه لا تصحَّ العقوبة على هذا الجدّ بعد الإتيان بالناقص»

رفع اشکال اختصاص حکم به عالم با معنای سوم تصویب حتی در خطاب شخصی

این اصل مبنای امام است. ایشان میفرمایند بر اساس تحلیلی که درست می‌کنیم در حدیث رفع در ارتباط با تصویب هیچ مشکلی نداریم؛ حتی بر مبنای خطاب غیرقانونی و شخصی. این کلیدی‌ترین حرف امام است. حال این حرف کلیدی امام را در لاتعداد پیاده کنیم. تمام فرمایش حضرت امام این است که هیچ مشکل نداریم زیرا رفع فعلیت به واسطه جهل یا رفع جد به واسطه جهل، هیچ مشکل قانونی و عقلی ندارد. می‌توانید یک حکم انشائی داشته باشید که فعلیتش متوقف بر علم باشد. همچنین یک حکم انشائی داشته باشید که جدیتش متوقف بر علم باشد. و اگر گفتید در فضای جهل، این حکم فعلی نیست، هیچ مشکل عقلی

ندارد؛ همان طور که در فضای جهل این حکم جدی نیست. اگر قبول کردید که در فضای جهل هیچ مشکل عقلی ندارید و می توانید یک رفع واقعی برای جاهل داشته باشید، جهل و نسیان در سیستم شما یک حکم پیدا می کند، یعنی همین نکته بسیار درستی که آقای خوئی استفاده کردند.

فارق بیان محقق خوئی در فقه با بیان امام

منتها نکته ای که امام بیان می کند، یک فارق با آقای خوئی دارد که توضیحش را دادم. امام میگوید همه بیانات شارع را باید اینطور معنا کنید. نگوید می توانیم برای شارع تصرف در وادی امثال داشته باشیم، اما ظاهر دلیل این است که [تصرف] نکرده است. این [نکته] کلیدی امام است. وقتی شارع در فضای جهل، حکم انشائیش را به فعلیت نرساند، یا حکم جدیش را تابع اجتهاد مجتهد کرد، [معنایی و مرتبه ای از تصویب درست میشود]. امام معتقد است این معنای از تصویب را گروهی از مخالفین می گویند و ما هیچ دلیل عقلی برای ردش نداریم.

بیان امام در توضیح اجماع

در این صورت تنها مشکلی که باقی می ماند اجماع است. امام اجماع را نیز درست کرد که در حدیث رفع

خواندیم. اولاً اجماع ظاهر در این است که مدرکی است و مدرکش هم حکم عقل است در آن مرحله از تصویب. و تصریح [داشتیم از] بسیاری از مجمعین مثل محقق نائینی مثل محقق خوئی مثل مرحوم آقای حکیم و مثل محقق حائری.

ثانیاً اجماع هم درست باشد و مدرکی نباشد، حمل بر آن معنا می شود. یعنی در واقع اجماع داریم بر اینکه احکام انشائی مشترکند. ولی آیا اجماعی داریم بر اینکه احکام فعلی مشترکند؟! خود آخوند مخالف است. به عبارت فنی، یک حکم عقلی داریم بر سلب تحصیلی، یک حکم تعبدی داریم بر ایجاب عدولی. اگر اجماع را مدرکی دانستیم که هیچ. اگر خرابش هم نکردیم، [با توضیحی که الان گفته شد] اشکال ندارد. اگر اینطوری شد هر چیز سر جای خودش می رود.

مناسب بود که محقق خوئی در خلل بحث رفع را کامل پیاده می کرد تا دیگر اینطور در فقه شلوغ نشود و یکجا بگوید، یکجا نگوید، یکجا بررسی کند، یکجا بررسی نکند. اگر اینطور میشد، همان ابتدا تکلیفمان با حدیث رفع معلوم می شد که رفع، رفع حقیقی است یا رفع ادعائی است؛ رفع در فضای خطاب شخصی سرنوشت آن چه می شود و... بنا بر این به

جمع بندی دیدگاه ما نسبت به بیان محقق خوئی

نظر ما بیان اخیر آقای خوئی در فقه بیان درستی است فقط دو ملاحظه در آن داریم:

ملاحظه اول اینکه نباید بقیه بیانات دیگرشان ناظر باشد بر تصرف شارع در وادی امتثال. علت این ناسازگاری فرمایشات آقای خوئی هم این است که اصل آن مسئله هنوز برای ایشان حل نشده است. یعنی آن را جایز می دانند اما واقع نمی دانند.

ملاحظه دوم هم اینکه با تفکیک مرحله انشاء از مرحله فعلیت یا از مرحله جد، حتی در فضای خطاب شخصی میتوان بین آن اشکال عقلی و بین این فتوای جمع کرد. این فتوای خیلی خوبی که اینجا در فقه دادید را برایتان حل می کنیم اما با تفکیک اینها از هم. اگر اینها را از هم تفکیک کردید، متهم نمی شوید به اینکه آن حرف در یک فضاست و این حرف در یک فضای دیگر.

بحث آینده

بخش بعدی حرف امام هم تصویر لاتعداد در فضای خطاب قانونی است. تا حالا هرچه گفتیم مربوط به بیان امام در حدیث رفع بود. بیانات اخیر امام در لاتعداد را

جلسه بعد مرور می کنیم بر اساس همین فضا که عرض
کردم.

«وَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ»

۱۴۰۲.۰۳.۰۷

جلسه شصت و هفتم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

تتمه بررسی دیدگاه محقق خوئی

بحث ما در ارتباط با فرمایشات حضرت امام در نقد و بررسی فرمایشات محقق خوئی بود. عرض کردیم آقای خوئی حرف بسیار دقیقی زدند ولی باید بقیه حرفهای ایشان با این بیان تنظیم شود.

رفع در جهل و نسیان

یکی دیگر از حرفهایی که آقای خوئی باید تعدیل کنند دیروز اشاره شد. مثلاً بگویند در وادی امتثال تصرف

نمی‌کنیم یا بفرماید رفع را در نسیان و جهل، واقعی می‌دانیم. اگر رفع واقعی شد، دیگر شارع در وادی امتثال تصرف نمی‌کند. بر خلاف رفیق شفیق ایشان، مرحوم مظفر که متأسفانه نسیان را هم مثل جهل در وادی امتثال برد و رفع را در هر دو ظاهری کرد. اما آقای خوئی نهایتاً رفع را در هر دو واقعی کرد و گفت رفع جزئیت کردیم برای جاهل. وقتی رفع در هر دو واقعی شد، دیگر شارع در وادی امتثال تصرف نمی‌کند بلکه نفی جزئیت می‌کند هیچ عیبی هم ندارد.

عدم انسجام دیدگاه محقق خوئی

امام می‌گوید اگر اینطور است، چرا شما در حدیث لاتعداد در اشکال محقق نائینی دچار اشکال میشوید؟! کل حرف محقق خوئی در لاتعداد خراب می‌شود. امام از بیان محقق نائینی در مقابل آقاضیاء دفاعی کرد؛ ولی محقق نائینی از آن طرف بام افتاد. محقق نائینی گفت امر آیه به وجوب اعاده، مولوی است و چون مولوی است، درباره ناسی درست است اما در مورد جاهل عقل می‌گوید نمیشود. آقای خوئی این را قبول کرد ولی بقیه بیان ایشان را نپذیرفت. در حالی که آقای خوئی جاهل را مثل ناسی میداند. پس باید بگویید لافرق بین الجاهل و الناسی. ایشان اینجا فتوا می‌دهد. نمی‌شود هر جا یک حرف بزند و روشن نکند که این بیان‌های مختلف

با هم هماهنگ است یا نیست. این اشکال بزرگ به آقای خوئی می شود. بحث های ایشان در اصول ذیل رفع گذشت. الان که داریم فقه می خوانیم، در لاتعاد اولش یک بیان مطرح شده است آخرش یک چیز دیگر!

رابطه رفع واقعی و وجوب اعاده

ایشان نسبت به جاهل اشتراک را خراب کرد (اصلاً بحث جهل و اخفات نیست) درباره اشتراک گفت اشتراک بین الجاهل و العالم نداریم و می توانیم رفع را نسبت به اینها برای جاهل حقیقی کنیم. امکانش هست. ایشان امکان رفع واقعی را قائل شد. یعنی گفت اشکال عقلی ندارد. دیروز به آقای خوئی اشکال کردیم که این عنوان وقتی است که بین انشاء و فعلیت فرق بگذارند در حالی که نگذاشته است. فعلاً این اشکال را رها کنید. اما در نهایت بالاخره ایشان قبول کرد که می شود برای جاهل، حکم به رفع جزئیت کرد. وقتی عقلاً بشود برای جاهل رفع جزئیت و شرطیت کرد، آن موقع لافرق بین الناسی و الجاهل در امکان [رفع واقعی]. وقتی لافرق، دیگر نمی شود گفت وجوب اعاده در حق جاهل عقلی است در حق ناسی مولوی است. محقق نائینی اصل حرفش همین یک جمله فنی است. لذا امام به آقاضیاء جواب داد گفت محقق نائینی دنبال کلمه اعاده نیست. او میگوید این امر، مولوی است و معلوم است

مولویتش مربوط به ناسی و ساهی است چون ناسی و ساهی رفعشان واقعی است. اگر شارع بخواهد امر به اعاده کند باید دستور جدید بدهد چون واقعاً به خاطر رفع شرط و جزء، ناسی مأمور به جزء و شرط نیست. از آنجا که اینها خطاب ندارند، پس یعنی حکم ندارند. چون حکم ندارند، اگر شارع بخواهد برایشان یک حکم جدید کند، باید دستور بدهد. خوب! جاهل هم همینطور است.

الان سؤال این است: رفع جاهل واقعی است. وقتی امکان رفع واقعی برایش وجود دارد، دیگر باید برای اثبات وجوب اعاده دلیل داشته باشیم. بله اگر شما توانستید بین جاهل و ناسی فرق بگذارید، حرف آقای نائینی درست است.

آقای خوئی اول که با محقق نائینی درگیر شد در فضای اصولی بود. در فضای اصول گفت عقلاً نمی شود برای جاهل حرفی را زد که برای ناسی می زنیم. لذا مجبوریم بین ناسی و جاهل فرق بگذاریم. ولی اگر [فرق را انکار کردیم و] امکان رفع واقعی را برای جاهل [نیز] قبول کردیم، یعنی اشکال عقلی در رفع نیست. وقتی اشکال عقلی نبود، دیگر عقل ساکت است و محقق نائینی نمی تواند بگوید چون وجوب اعاده، عقلی است

کذا میشود. زیرا به ایشان می‌گوییم وجوب اعاده عقلی نیست بلکه باید بر وجوب اعاده دلیل بیاورید چون عقل وقتی میگفت، بنابر این بود که می‌گفت در مورد جهل [رفع واقعی ممکن نیست؛ پس مأتی به مطابق مأمور به نیست و مکلف باید اعاده کند. اما وقتی] در مورد جهل و نسیان، امکان رفع واقعی درست شد، مسئله خراب می‌شود. عقل دیگر ساکت می‌شود و چیزی نمی‌تواند بگوید.

مرور دیدگاه امام

ارشادی بودن امر به اعاده

سازمان فرمایش امام باید مورد دقت واقع شود. در همین حدیث لاتعداد که خواندیم، می‌خواهم به قسمت اولش برسم: «تدل ایضا علی الصحه مطلقا الا ما استثنی مع الغض عن سائر الادله صحیحه زراره.... و الظاهر من قوله لاتعداد مع غض عن الذیل هو الارشاد الی عدم البطلان فی غیر الخمس» امام می‌فرماید اصلاً حکم مولوی نیست ارشاد می‌کند به عدم بطلان «كما يظهر بالرجوع الی العرف فی مثل ذلک و الی اشباهه و نظائره و بملاحظه الذیل» [ذیل این بود که] «السنة لاتنقض الفریضه» و [امام] گفت ذیلش وقتی می‌آید و می‌گوید سنت فریضه را نقض نمی‌کند، دیگر صریح در ارشاد

است. نتیجه اش این می شود که «ان عدم الاعاده لعدم الابطال فالحکم به للارشاد الى الصحة و احتمال كونه حکما مولویا فی غایة السقوط» امام می گوید مهمترین نکته در لاتعاد این است که حکم لاتعاد مولوی نیست. خلافاً لمحقق نائینی که گفت حکم مولوی است. «فلا یعتنی بالتقریب الذی اوردوه لعدم شمول الحدیث للجهل من ان الظاهر من قوله لاتعاد نفی الاعاده فی مورد لولا الحدیث كانت الاعاده بعنوانها متعلقة للامر و هذا لیس الا فی صورة السهو و النسیان الذین لا یعقل معهما بقاء الامر الاول و التکلیف بالاتیان بالمأمور به» این مطلب، حرف محقق نائینی است. می گوید چون در نسیان، بقاء امر اول، معقول نیست، شارع مجبور است امر ثانی مولوی کند. «فلامحاله یكون الامر المولوی بوجوب الاعاده ممحضا فیهما و اما فی صورة العمد و الجهل» محقق نائینی می گوید در صورت عمد و جهل «فیكون الحکم بها عقلیا و الامر بها ارشاد الى حکمه» امام می گوید حرف محقق نائینی درست است. محقق نائینی می گوید چون اعد و لاتعد مولوی هستند، پس عمد و جهل را کنار بگذارید. امام هم در مقابل محقق نائینی ثابت کرد امر، ارشادی است. دعوا سر این است. امام گفت سیاق روایت مخصوصاً با عنایت به ذیل ارشاد است درگیری تمام می شود. اما آقاضیاء اشتباه

کرده دنبال عنوان اعاده رفته است. «بما ذکرنا من التقريب يظهر النظر في كلام بعض محققى العصر (آقا ضیاء) من الاتعاب لبيان صدق عنوان الاعادة على الوجود الثانى اذ لم يكن المدعا عدم صدق عنوان الاعادة فى صورتى العمد و الجهل بل كانت الدعوى (مدعاى محقق نائینى) عدم تعلق امر مولوى بها مع وضوح الحكم بها عقلاً» همین جا به آقاى خوئى عرض میکنیم شما که نهایتاً در مورد جهل که امکان رفع واقعى را قائل شدید، باید بگویید حکم جهل، عقلاً واضح نیست. «و کیف کان یرد علیه ما قدمناه من کونه ارشادا الى البطلان و عدمه». ایشان این بیان ها را یکی یکی نقد می کند. اولین اشکال امام همین است.

عدم فرق بین جهل و نسیان

امام ادامه میدهد: «هذا مضافا الى ان الفرق بين الجهل و السهو لا يرجع الى محصل» سهو و جهل با هم فرقى ندارند. جهل مرکب می شود نسیان؛ جهل بسیط هم جهل بسیط است در آن رفع واقعى امکان دارد. آقاى خوئى که نهایتاً طبق همین مطلب فتوا می دهد، دیگر نباید با محقق نائینى سر چیزى ارزشى درگیر شود که آیا در ضمن، اعاده می شود یا نمى شود، امر چطور است و... . ایشان که قائل به امکان رفع واقعى در جهل است، در فرض رفع واقعى، عقل نمى گوید اعاده کن!

عقل دیگر ساکت می شود و می گوید بین شارع چه می گوید؛ دلیل چه می گوید. عقل می گوید [حکم] انشائی، بین عالم و جاهل مشترک است اما در حکم فعلی، شارع هرچه گفت، همان را تابع هستیم. لذا محقق خوئی در مواجهه با محقق نائینی باید بگوید ما حکم را مولوی می دانیم و جاهل را هم می گیرد، همانطور که شامل سهو و نسیان می شود، چون عقل ساکت است. پس محقق خوئی باید همه فقه و اصولش را با آن فتوا درست کند.

امام میفرماید: «ضرورة أن توجه الخطاب الى الجاهل سيما المركب غير معقول كتوجهه الى الناسي و الساهي و الاجماع على اشتراك الجاهل و العالم على فرض صحته لا يدفع الاشكال العقلي و التكليف بالمعنى الذى لا اشكال فى عقلا (يعنى [مرحله] انشائى آن كه) يكثر فيه الناسي و الجاهل على السواء» انشائى هم در ناسی و هم در جاهل است. فرقی نمی کند. «كما انهما مشتركان فى مورد الامتناع» اگر انشاء را نفی کنید هم، هردو محال اند، چون علم، بی معلوم می شود. نمی توان معلوم را رد کرد، علم را درست کرد. بطلان تصویب را اگر قبول کنیم، ناظر به این است.

ریشه اشکال محقق مظفر

پس استحاله معنایی دارد که در نسیان هست، در [جهل هم هست]. و احتمالاً آقای مظفر همین جا دچار اشکال شده است. دیده است که اشکال عقلی در نسیان هم هست و نتوانسته بین این دو مرحله تفکیک کند. گفت ناسی مثل [جاهل] است (کأنّ به او حق می دهیم). اشکال عقلی در هر دو هست: بالاخره علم معلوم می خواهد. نسیان [هم] منسی می خواهد. نسیان بدون منسی نمی شود یک چیزی می خواهیم. و بدون آن چیز، اشکال عقلی وارد است.

امام میفرماید [اگر اشکال وارد باشد]، در همه هست و آنجا که دیگر اشکال عقلی نیست، باز هم در همه نیست: «و التکلیف بالمعنی الذی لا اشکال فیه عقلا یشتک فیه الناسی و الجاهل علی السواء کما انهما مشترکان فی مورد الامتناع. بل قد ذکرنا فی محله» که از اینجا وارد بحث خطاب می شوند.

تا الان اصلاً بحث خطابی نکردیم. حالا [قبل از ورود به بحث خطاب] این نکته را هم بگوییم: آقای خوئی در فتوایش می گوید که اگر انصراف نبود، در مورد عمد هم می گفتیم اشکال ندارد. [این نکته درستی است] ولی

اشکال ما [به ایشان] این است که [این نکته درست را]
باید سیستمی بگوید.

«وَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ»

۱۴۰۲۰۳۰۸

جلسه شصت و هشتم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

ادامه مرور دیدگاه امام خمینی رحمه الله

بحث به عبارات حضرت امام در حدیث لاتعاد رسید.

نکته اول: ارشادی بودن اعاده

[نکته اول این بود که] ایشان نشان نشان دادند اصلاً امر در حدیث لاتعاد به اعاده، ارشاد است (مخصوصاً با ملاحظه ذیل حدیث) و چون ارشاد است دیگر ما می توانیم جواب محقق نائینی را بدهیم که مولوی نیست.

نکته دوم: عدم فرق بین جهل و نسیان

نکته دوم [بیان امام این بود که حتی] اگر [امر به اعاده] مولوی باشد، لافرق بین الجهل و النسیان. در لافرق بین الجهل و النسیان گفتیم آقای خوئی که نهایتاً در لاتعداد فتوا می دهد که در جهل امکان رفع واقعی وجود دارد، همانجا باید جواب محقق نائینی را میداد که لافرق بین الجهل و النسیان. دیگر نیازی نبود که تفصیل بین جهل مرکب و بسیط بدهید و اینکه ما جهل مرکب داریم که ملحق به نسیان است و جهل بسیط داریم که غیرنسیان است و... . آخرش ایشان به این می رسد که لافرق [بین الجهل و النسیان] و لافرق زیرا عقل نمیتواند در فضای جهل حکم به لزوم اعاده کند. آن عبارت طلایی امام عبارت بسیار مهمی است که در جلسه گذشته آخر بحث به آن رسیدیم: «و الاجماع علی اشتراک الجاهل و العالم علی فرض صحته لایدفع الاشکال العقلی» اشکال عقلی با اجماع حل نمی شود: اگر دور باشد، اگر تصویر علم بدون معلوم محال است، و علم نمی تواند قید معلومش باشد، این اشکال با اجماع حل نمی شود! «و التکلیف بالمعنی الذی لا اشکال فیه عقلاً» تکلیف به معنایی که اشکال عقلی در آن نداشته باشد یعنی تکلیف، مرحله انشائی دارد [و در آن مرحله مشترک است]، اما تکلیف فعلی معلق بر علم [به

آن مرحله انشاء] است. آن که به آخوند نسبت می دهند مثلاً. یا حکم جدی، معلق بر علم است. تکلیف به این معنا، مشترک فیه الناسی و الجاهل. هم اشکال جهل در آن نیست هم اشکال نسیان در آن نیست. «کما انهما مشترکان فی مورد الامتناع»

توجیه بیان محقق مظفر به کمک نکته امام

که عرض شد این جمله امام، آقای مظفر را از اشکالی که به او گرفتیم تبرئه می کند. به آقای مظفر اشکال گرفتیم که چرا نسیان را کنار جهل گذاشت. حالا می گوئیم اگر اشکال عقلی باشد، نسیان هم ملحق به جهل است. و آقای مظفر اشکال عقلی می گرفت. در فضای اشکال عقلی جهل و نسیان مثل همدند و آقایان حق ندارند نسبت به اشکال عقلی، رفع را در نسیان واقعی کنند. نسیان بدون منسی نداریم [کما اینکه] علم بدون معلوم نداریم. چقدر این جمله [امام] کلیدی است! گویا تمام فرمایشات شاگردان محقق نائینی زیر این یک جمله می ماند! اشکال عقلی در هر دو (در نسیان و جهل) هست و اجماع هم آن را برطرف نمی کند. پس چطور کسی یکی را واقعی می داند و یکی را ظاهری.

و در آن معنایی که مشکل عقلی وجود ندارد، جهل هم مشکل ندارد نسیان هم مشکل ندارد و رفع میتواند واقعی باشد. این جمله خیلی پر قوت است.

نکته سوم: شمول اولیه لاتعداد نسبت به عامد

نکته بعدی هم که جلسه قبل گفتیم این است که انصافاً اگر انصراف حدیث لاتعداد نبود، حدیث می توانست عمد را هم بگیرد. یعنی می گوئیم جهل که هیچ، عمد هم می آید. یعنی هیچ اشکالی ندارد که در عمد صحیح باشد. کتک هم بخوریم، [نهایتاً] می شود مثل جهر و اخفات.

رد اشکال محقق خوئی در استحقاق عقاب

این می شود پاسخ به همان اشکالی که آقای خوئی گرفت. آقای خوئی در اصولش فرمود چون اینها قائل به استحقاق عقوبت هستند، پس واقع دست نمی خورد. در حالی که واقع دست هم بخورد، می شود عقوبت را درست کرد. اگر مکلف کاری کرد که ناسی شد مثلاً تحفظ نکرد. به خاطر عدم تحفظ او را عقابت می کنند، اما در فضایی که ناسی است، دیگر حکم ندارد. پس می توانیم با لسان دلیل مشکل را حل کنیم و حیث حکم تکلیفی را جدا رسیدگی کنیم حیث حکم وضعی را هم جدا. بحث تا اینجا تمام است.

ورود امام به سه بحث مبنایی جدی

از «بل قد ذکرنا» امام وارد سه بحث بسیار فنی و سنگین میشوند. گویا تمام بحث اصول را دوباره مرور می کند و همه را هم بمباران می کند.

بحث اول: بحث اول این است که اصلاً اساس اشکال باطل است. چون آقایان همه در فضای خطاب شخصی و انحلال خطابات عامه حرف می زنند. مثلاً آخوند خراسانی می گوید علم شرط فعلیت است اما یا در فضای خطاب شخصی است یا اگر خطاب عامه است، با فرض انحلال خطابات عامه. ما اساس این نگاه را قبول نداریم. امام مبنای خودش را درباره عدم انحلال در خطابات عامه بیان می کند. اول آنها را رد کرد، سپس حرف بالاتری می زند که ما در بحث اصولمان خیلی از آن استفاده کردیم که اصلاً خطابات تشریحی سازمان دیگری دارد. اصلاً کاری به اشکالات انحلال نداریم. ما آنجا گفتیم امام در دو فضا بحث می کند یکبار با مشهور بحث می کند برای اینکه به آنها نشان بدهد انحلالاتتان اشکالاتی دارد. یکبار اصلاً می خواهد مسئله را حل کند. یکی یکی همه را می گوید.

یعنی بحث دو پله دارد: پله اول این است که خطاب شخصی نیست و انحلال غلط است و انحلال مستلزم

تالی فاسدهایی است که آقایان در فقه به آن ملتزم نمی شوند. پله دوم این است که تشریح را تحلیل کنیم.

امام اینجا بحث استحاله خطاب شخصی و استحاله انحلال خطابات عامه به خطابات شخصی را در قدم اول بحث می کنند. در قدم دوم نظام تشریح را عند العرف و العقلاء تحلیل می کنند. بعد هم خطابات قرآنی را تحلیل می کنند. هر سه را اینجا می گویند. این بخش اول است. بعد می گویند حالا از این هم که بگذریم، آن حرفهایی که آقایان زدند تالی فاسدهای دیگری دارد. سه تالی فاسد را آنجا ذکر می کنند. آنها را هم می خوانیم. هر کدامشان فصولی است.

نقد انحلال خطاب عام

«بل قد ذکرنا فی محله بطلان اساس الاشکال و الرد فانهما مبتنیان علی انحلال الخطابات العامه کل الی خطابات عدیده عدد المکلفین متوجهه الیهم باشخاصهم» امام میگوید اگر خطاب عامه به شرایط اشخاص منحل شود و خطاب شخصی بشود، لازمه اش این است که در هر موردی، مبادی خطاب وجود داشته باشد. در این صورت، کسی که جاهل به حکم است، آیا می شود برایش حکم فعلی درست کرد یا نه. نظر محقق خراسانی این است که نمیشود. آیا کسی که ناسی

است، می شود برایش حکم در مرحله جد و فعلیت
قائل شد؟

نقد اول: لازمه انحلال، عدم امکان خطاب عاصی

آقایان می گویند نمی شود. امام می گوید اگر نمی
شود باید برای نائم هم نشود باید برای عاصی هم
نشود. زیرا کسی که تصمیم به عصیان دارد و منبث
نمی شود خطابش قبیح است. بله می توان گفت
عاصی خطاب دارد ولی خطابی که جدی نیست؛ برای
اتمام حجت، خطاب دارد. یعنی داعی، اتمام حجت
است و دیگر خطاب جدی نیست. [آیا] می توانید ملتزم
شوید که جاهل نائم عاجز عاصی خطاب ندارد؟ اگر
خطاب را شخصی گرفتید، باید مبادی خطاب در تمام
اشخاص وجود داشته باشد. چون رفتید دنبال انحلال و
در فضای انحلال، رفتید دنبال تحقق مبادی خطاب در
کل شخصِ شخص. «فکما لایمکن توجه خطاب خاص
الی الناسی لعدم حصول مبادیه کذلک لایمکن خطابه
فی ضمن الخطاب العام المنحل الی الخطابات لعدم
حصول المبادی اذ فیه مضافا الی أن لازمه عدم تکلیف
العاجز و النائم و الجاهل و غیرهم من ذوی الاعذار بل و
العاصی المعلوم عدم رجوعه عنه» کسی که تصمیم به
عصیان دارد، [در حالی که] همه چیز را هم بلد است،
نمی شود به او خطاب تکلیفی کرد. بعث کسی که

لاینبعث، و زجر کسی که لاینزجر قبیح است. [برای چنین کسی] خطاب شخصی امکان ندارد. خطاب شخصی یعنی وقت بعثت می‌کنم، باید منبعث شود. [اما در این مواردی که گفته شد] آمر و شارع می‌داند که مخاطبش منبعث نمی‌شود. پس نمی‌توان او را بعث کند و بعث لغو است؛ مگر اینکه هدف شارع از بعث، اتمام حجت باشد. چون مخاطب شأنیتش را داشت و خودش خواست معصیت کند، حالا حجت را بر او تمام می‌کنند. اما در این صورت خطاب حقیقی نیست. خطاب حقیقی، خطابی است که به داعی بعث حقیقی انجام می‌شود. «فان مبادی توجیه الخطاب الیه بخصوصه (یعنی عاصی ای که المعلوم عدم رجوعه عنه) فان مبادی توجیه الخطاب الیه بخصوصه مفقوده لعدم امکان الجد فی بعث من لاینبعث قطعا و من المقطوع عدم التزامهم بذلك» بله می‌شود فرض کرد که برای اتمام حجت، [بعثی صادر شود]. برای اتمام حجت اشکال ندارد. ولی خطاب دیگر حقیقی نیست. آقایان گفتند میتوان به قصد امتحان، تکلیف کرد؛ اما تکلیف حقیقی نخواهد بود. اگر خواستی اتمام حجت کنی، اگر خواست خبر بدهی، [اشکالی ندارد اما اینها حقیقی نخواهد بود]. اینها را در اصول خواندیم. خطاب حقیقی و بعث حقیقی و زجر حقیقی، وقتی است که جدّ آمر،

بعث باشد، بعث لاجل الانبعاث و زجر لاجل الانزجار باشد. پس بنابر مبنای مشهور که در انشاء، اراده بعث حقیقتاً لازم است، اگر خطاب شخصی باشد، درباره عاصی ای که المعلوم عدم ردعه، دیگر چنین اراده ای وجود ندارد.

ایشان می فرماید: «و من المقطوع عدم التزامهم بذلك» زیرا [معنای این حرف آن است که] عاصی ای که معلوم است از معصیتش برنمی گردد، مکلف به حجاب نیست! مکلف به وجوب امساک نیست! یعنی مجاز است روزه خواری کند! شارع برایش تکلیف قرار نداده است! مقطوع این است که اینها ملتزم به این نمی شوند که عاصی حکم حقیقی ندارد. پس عاصی حکم دارد، نائم حکم دارد، جاهل حکم دارد حقیقتاً.

نقد دوم: عدم انحلال عرفاً

علاوه بر این اشکال اصلی - که سبب می شود مشهور، تحقق شرائط خطاب شخصی را نپذیرند - امام می گوید اشکال دیگری نیز وجود دارد: «ان قیاس الخطابات العامة بالخطاب الخاص مع الفارق» اصلاً عرفاً خطاب عامه انحلال پیدا نمی کند. این یک اشکال دیگر است.

نتیجه عدم انحلال: عدم اشتراط تحقق مبادی تکلیف در تمام مخاطبین

و اگر خطاب عامه منحل نمی شود و شرایط خطاب خاص در خطاب عامه وجود ندارد، تحقق خطاب عام، مبادی خاص خودش را دارد. مبادی خاص خطاب عام این است که باید تحقق مبادی تکلیف در جمع قابل توجهی از مخاطبین وجود داشته باشد، ولو در برهه ای از زمان. اگر در برهه ای از زمان بین این هزار نفر، تعداد قابل قبولی باشند که منبعث شوند، خطاب عامه درست است. اگر این مبنا را در خطاب عامه درست کنیم «لابد من حصول مبادیه (خطاب عامه) لا مبادی الخطاب الخاص. فاذا علم الأمر بان الجماعة المتوجه اليهم الخطاب فيهم جمع كثير ينبعثون عن امره و ينزجرون عن نهيه و ان فيهم من يخضع لاحكامه ولو الى حين، صح منه الخطاب العام و لا يلاحظ فيه حال الاشخاص بخصوصهم. الا ترى الخطيب يوجه خطابه الى الناس الحاضرين من غير تقييد و لا توجيه الى بعض دون بعض» اگر به خطیب گفته شود در این جلسه، تعدادی انسان ناشنوا هم هستند، او سخنرانی خود را تقييد نمی زند هرچند این افراد اصلاً نمی شنود. اما خطاب عام است و انحلال در آن نیست. صحت خطاب عامه مبادی عرفی و عقلائی خاص خودش را دارد.

نقد سوم: اشکال تخاطب معدوم در فرض انحلال

«بل انحلال الخطاب او الحكم حال صدوره بالنسبة الى قاطبة المكلفين من الموجودين فعلا و من سيوجد في الاعصار اللاحقة مما يدفعه العقل ضرورة عدم امکان خطاب المعدوم» این هم یک بحث بسیار عالی است که امام در خطاب مشافهه انجام دادند. من هرکدام از این فصلها را بخوادم وارد شوم درس فقه از دستم می رود. اینها را در خطاب مشافهه بحث کردیم. در خطاب مشافهه قانون این است که نمی توان با معدوم کار کرد. انحلال تدریجی هم خلاف است.

نقد تحلیل محقق نائینی از قضیه حقیقه و خارجیه

و لذا اشکال مهم کلام محقق نائینی و کلام محقق خوئی در بازگشت قضیه حقیقه به قضیه خارجیه و اشتراط این است. بعضی ها (استاد ما)، فکر می کردند دعوی ما با محقق نائینی دعوی لفظی است. مرحوم آقای مطهری ورودی در [بحث قضیه حقیقه و خارجیه نسبت به] محقق نائینی دارد که برای بعضی ها این توهم پیش آمده است که این دعوا لفظی است. محقق نائینی میگوید که قضیه حقیقه به قضیه خارجیه برمی گردد و چون به قضیه خارجیه برمی گردد حرف برتراند راسل می شود. یعنی شرطیه می شود. یعنی می گوید به شرط وجود، حکم آن را می گیرد. لذا اگر فرمود «وَلِلَّهِ

عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» اینطور می شود: «المستطيع يجب عليه الحج». و اگر این قضیه، قضیه حقیقیه باشد، محقق نائینی معنایش می کند به ظاهر آیه. می گوید «من استطاع» یعنی «ان استطاع، يجب عليه الحج». یعنی قضیه شرطیه است و با تحقق شرط، حکم می آید. لذا استطاعت، شرط فعلیت حج است. حقیقیه برمی گردد به خارجیّه و خارجیّه معنایش این است که وقتی موجود شد این اثر را دارد. چون خارج است، اثر برای وجود است. باید موجود شود تا اثر بیاید. اگر این باشد، حقیقیه است.

نحوه ورود شهید مطهری

آقای مطهری ثابت کرد که بیان ملاصدرا این نیست. بلکه بالاتر از ملاصدرا، بوعلی که قهرمان مسئله قضیه حقیقیه است و بهترین بیان را مثلاً خواجه طوسی دارد در تحلیل حرف بوعلی، میگوید حقیقیه، حقیقیه است و خارجیّه خارجیّه. بازگشت قضیه به شرطیه در خارجیّه درست است، نه در حقیقیه. آقای مطهری دنبال این است. بعضی از اساتید بزرگوار حوزه نجف می گویند سلماً که محقق نائینی اشتباه کرده است و به قضیه خارجیّه گفته است حقیقیه. می خواهند بگویند اشکال آقای مطهری اشکال در لفظ و در واقع در تسمیه است. ما مثل راسل فکر میکنیم. مراتب حکم این است: انشاء

و فعلیت. فعلیت هم به قضیه شرطیه برمی گردد. بعد می شود لفظی.

نحوه نقد امام

امام این [حرف] را رد می کند. می گوید آیا می شود در فضای خطاب، خطابی درست کنم؛ بعد به آن تحقق تدریجی بدهم؛ بعد به او فعلیت بدهم؟! این اصلاً غیرعقلانی است. حرف امام این است؛ حرف آقای مطهری حرف دیگر است. عبارتی که الان خواندیم آن [حرف] را می زند. می گوید نمی شود در یک خطاب عامه، یک حرفی زد، بعد گفت تدریجاً [افراد] به وجود می آیند و بعد [از به وجود آمدن] مخاطب می شوند.

بحث الان این است. اگر مطلب به این مسئله برگردد که نمی توان معدوم را در فضای تقنین، مورد خطاب قرار داد ولو به شرط وجودشان تدریجاً، [بحث متفاوت خواهد شد]. این بحث، بسیار فنی و اساسی است و شما می توانید در سیستم تقنین اینطوری بگویید.

به برکت صلوات بر محمد و آله محمد

۱۴۰۲.۰۳.۲۰

جلسه شصت و نهم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

ادامه مرور دیدگاه امام خمینی رحمه الله

نقد اشکال و جواب در شمول لاتعداد نسبت به جاهل و ناسی

بحث ما در ارتباط با عبارات حضرت امام در خلل بود. عرض کردیم فرمایش امام در خلل این است که اشکال و جواب هر دو مبتنی بر یک مبنای باطل است. اشکال این بود که بین جهل و نسیان فرق بگذاریم و جواب این بود که فرقی [بین این دو] نیست. ولو اینکه از جواب دفاع کردیم، ولی گفتیم فرقی نیست [به این

صورت که] اگر اشکال، اشکال عقلی باشد، به هر دو وارد است و اجماع هم آن را حل نمی کند و اگر اشکال عقلی وجود نداشته باشد - که اشکال عقلی نداریم - در هیچ کدام وارد نیست. این اصل مسئله بود.

مبنای اشکال و جواب: شخصی یا عام منحل دانستن خطاب

امام می گویند هم اشکال و هم جواب، مبنایشان باطل است. زیرا مبنای اشکال و جواب به این برمی گردد که خطاب را یا شخصی بدانیم یا خطاب عام منحل به خطابات شخصیه. امام میفرماید خطاب را شخصی نمی دانیم؛ عام می دانیم و خطاب عام را هم منحل نمی دانیم: «بل قد ذکرنا فی محله بطلان اساس الاشکال و الرد» اشکال [یعنی] فرق قائل شدن بین النسیان و الجهل و جواب هم عدم فرق بین این دو است. آقای مظفر قائل به عدم فرق است زیرا [اشکال را] عقلی دانست [و آن را وارد دانست]. اگر [اشکال را] عقلی بدانیم، [این اشکال] در هر دو هست؛ اگر عقلی ندانیم در هیچ کدام نیست. [نظراً] امام هم آخرش همین بود [الا اینکه ایشان می گفت عقلاً اشکال وارد نیست. وگرنه اگر وارد باشد، در هر دو وارد است]. آخرین عبارت کلیدی و طلایی امام که گفتیم آقای مظفر را هم تبرئه کرد این بود.

اینجای عبارت، امام همه را رد میکند و میفرماید جواب هم باطل است. ما مماشائاً و با مبنای قوم، [این بحثها را] با قوم داشتیم. «فانمها مبتنیان علی انحلال الخطابات العامه».

نقد نقضی انحلال خطاب عام

مشکل انحلال این است که اولاً نقض هایی داریم که آقایان نمیتوانند ملتزم شوند. مثل اینکه برای عاجز تکلیف قائل نشوند، برای نائم تکلیف قائل نشوند، برای جاهل تکلیف قائل نشوند.

البته تکلیف نداشتن عاجز را می شود حل کرد. مشهور این را با نفی فعلیت حل کرد. می گویند قدرت شرط فعلیت است. [بلکه در جاهل هم] آخوند گفت علم شرط فعلیت است. یعنی با تفکیک بین انشاء و فعلیت [مشکل را حل کردند]. اما عاصی را هیچ کس قبول نمیکند در هیچ مرامی. «بل» ترقی امام را تمرکز کنید. منتها آن عاصی ای که نمی خواهد از عصیانش رجوع کند. «و من المقطوع عدم التزامهم بذلك»

اینها نقضها بود. و نقض اصلی ای که «بل» امام در آن روشن است یعنی مبنایی نیست بلکه علی المبنی بر

آقایان وارد است، عاصی است که دیگر هیچ کاری با آن نمی شود کرد.

نقد حلی انحلال خطاب عام

اشکال بعدی این است که: «ان قیاس الخطابات العامه بالخطاب الخاص مع الفارق» عقلاء خطاب عامه را اینطور که آقایان گفته اند تحلیل نمی کنند. در خطاب عامه مبنا این است که جمع قابل توجهی مخاطب باشند این صحت خطاب عامه را درست می کند. «و لایلاحظ فیه حال الاشخاص بخصوصهم» این، اصل در خطاب [عام] است. و البته ما در درس گفتیم، خطاب عامه، خطاب قانونی نیست. این هم بحث جدایی دارد. خطاب عامه به این مقدار را آخوند خراسانی در مواردی التفات داشته است. انصافاً می شود به آخوند این مقدار امتیاز داد. ولی ایشان باید آن را رعایت کند که تحلیل آن را هم در بحث جد کردیم. این هم نکته مهم بعدی.

پس بخش اول نقض به نقوضی است که اوج آن نقضها در عاصی المعلوم عدم رجوعه عنه است. اشکال اساسی [هم] قیاس خطاب عامه به خطاب شخصی و خاص است که قیاس مع الفارق است.

تمایز بین انحلال خطاب و انحلال حکم

نکته بعدی اشکال انحلال هم بسیار دقیق است. یکبار به انحلال خطاب اشکال میشود یک بار به انحلال حکم: «بل انحلال الخطاب أو الحكم» حکم، به قضایای شخصیه و خارجییه و حقیقیه برمی گردد. انحلال حکم، ربطی به خطاب ندارد. در درس خارج [اصول] این مطلب را ذیل بحث ضد بحث کردیم. امام با محقق نائینی وارد بحث شد. ایشان مبنایی داشت. شاگردش مرحوم مظفر با او درگیر شد که در کتاب اصول فقه هست. آن اشکالاتی که نائینی مطرح کرد که خطاب چطور است، قابلیت تقیید به قدرت چطور می شود، قید قدرت از خطاب به دست می آید یا از حکم عقل، تفصیل بین قدرتی که از خطاب درمی آید با قدرتی که از عقل درمی آید و...؛ امام می گوید اگر کسی مسئله را سر حکم برد نه خطاب، و گفت احکام شرعییه قضایای حقیقیه هستند و قضایای حقیقیه منحل به شرطیه هستند و تفکیک بین جعل و مجعول و انشاء و فعلیت که در فرمایشات محقق خوئی و تلامذه بزرگوارش جایگاه مهمی دارد- مربوط به حکم است و نتیجتاً دیگر مسئله به خطاب برنگردد و اصلاً با خطاب کار نکنیم بلکه به بحث حکم برگردد، [اگر کسی این طور مطرح کند] فضای این متفاوت است. «بل انحلال الخطاب او

الحکم حال صدورہ بالنسبۃ الی قاطبۃ المکلفین من الموجودین فعلاً و من سیوجد فی الاعصار اللاحقۃ مما یدفعه العقل ضرورۃ عدم امکان خطاب المعدوم او تعلق حکم به» امام ہم خطاب را نقد میکند ہم حکم را.

بی ربط بودن بحث اقسام قضیه با انحلال حکم

حد وسط این نقد ہم هیچ ربطی به این مسئله ندارد که قضیه [شرعی]، خارجیہ است یا حقیقیہ و فرق حقیقیہ و خارجیہ چیست و خارجیہ به شرطیہ برمی گردد اما حقیقیہ به شرطیہ بر نمی گردد. آن بحث، بحثی است که آقایان مطرح می کنند و فکر می کنند اشکال حضرت امام ناظر به این است. در حالی که حتی اشکال آقای مطہری به محقق نائینی ہم ناظر به این نیست. در جای خودش گفتیم. اینجا دو فضا می شود. جلسہ قبل مقداری از آن را توضیح دادیم. یک فضا این است کہ یک [قضیہ] حقیقیہ داریم، یک خارجیہ و یک شخصیہ. [قضیہ] شخصیہ را رها کنید. [قضیہ] خارجیہ - کہ واقعاً کلی است نہ شخصی- برمی گردد بہ قید وجود و قید وجود آن را خارجی می کند. [قضیہ] حقیقیہ بہ قید وجود بر نمی گردد چون حکم مثلاً برای ماہیت است. بعد بگوییم [قضیہ] خارجیہ قابل ارجاع بہ شرطیہ است ولی حقیقیہ قابل ارجاع بہ شرطیہ نیست و با این، راسل را در اروپا نقد کنیم و در فضای فقہ بررسی

کنیم که واقعاً احکام، حقیقیه اند یا خارجیه. این یک فضا است.

[فضای دیگر این است که امام اینجا میفرماید]. امام میگوید گیریم که احکام خارجیه باشند، اگر احکام خارجیه شدند معدومین را می گیرند یا نمی گیرند؟ [اینکه] خطاب معدوم را نمی گیرد، یک بحث است، [اینکه] حکم معدوم را می گیرد یا نمی گیرد، بحث دیگری است. [و اینکه اصلاً انواع قضیه چیست و... بحث سوم است].

لزوم بررسی نظام تشریح عقلائی و شرعی جهت تحلیل انحلال حکم

امام می گوید [برای تعیین تکلیف حکم، باید] دخالت عدم را در تشریح عند العقلاء و شرع معلوم کنید. این حرف بسیار متفاوتی است. پس یکبار می گوئیم سازمان عقلائی تشریح چیست و شارع در تشریح چگونه عمل کرده است و در سازمان عقلائی تشریح، عدم چه نقشی دارد و با این مسئله، با نظامی که آقایان درست میکنند درگیر شویم. یکبار می گوئیم خطاب چیست. خطاب معدوم را گرفته است یا نه. شمول خطاب نسبت به معدوم یک مسئله است، شمول حکم نسبت به معدوم، مسئله دیگری است. آن خطاب

است، این حکم است. در حکم، سازمان تشریح [بررسی] می شود و تشریح عقلائی و تشریح عند الشارع. باید فضای [بررسی حکم و سازمان تشریح و فضای خطاب] را از هم جدا کرد. از سوی دیگر، تفکیک قضیه حقیقیه از خارجییه و بازگشت قضیه خارجییه به قضیه شرطیه، حرف دیگری است که هیچ ربطی به بحث ما ندارد. یعنی ولو احکام را به شکل قضیه خارجییه قرار دهید - که البته چنین چیزی، محل بحث است - و خارجییه را به اشتراط وجود برگردانید - که اشکال هم ندارد - آیا تشریح بر معدوم را عقلائی می دانید یا نمی دانید؟ یا [در فضای خطاب]، خطاب معدوم را [عقلائی میدانید یا خیر].

اینها هر کدام باید جدا جدا بحث شود.

امام میفرماید: «انحلال الخطاب او الحكم حال صدوره بالنسبة الى قاطبة المكلفين من الموجودين فعلا و من سیوجد فی الاعصار اللاحقة مما يدفعها العقل ضرورة عدم امکان الخطاب المعدوم او تعلق حکم بالمعدوم» - که اینها دو بحث هستند - «و الالتزام بانحلاله تدریجا و فی کل عصر حال وجود المكلفين» که می شود همان بحث بازگشت [قضیه خارجییه] به شرطیه ای که آقایان مطرح میکنند «لایرجع الی محصل» اینجا دیگر امام از خطاب می گذرد و سراغ تشریح و حیث اراده

تشریحی می رود و قضیه کالحقیقیه متولد می شود نه حقیقیه و نه خارجیّه: «و الحق ان التشريع في الشرع الاطهر و في غيره من المجالس العرفيه ليس الا جعل الحكم على العناوين و الموضوعات ليعمل به كل من اطلع عليه في الحاضر و الغابر»

در ادامه هم بعد از اینکه امام نظام تشریح را در این فضا درست می کند، در قرآن کریم بحثی در مورد خطاب الهی دارد. این را هم اگر قرار شد توضیح بدهیم، توضیح خواهیم داد.

به برکت صلوات بر محمد و آله محمد

۱۴۰۲.۰۳.۲۱

جلسه هفتادم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

ادامه مرور دیدگاه امام در خطاب قانونی

امام در کتاب خلل عبارت بسیار ارزشمندی دارند که ناظر به نگاه محققین در بحث خطاب قانونی است. عرض شد امام در مسئله خطاب قانونی، فرمایشاتشان را چند بخش می کنند:

نقد های امام به دیدگاه مشهور در تحلیل خطابات شرعی

مرحله اول: توالی فاسد انحلال

یک بخش این بود که نشان دادند اگر مشهور بخواهند خطابات عامه را منحل بدانند تالی فاسدهایی دارد که خودشان نمی توانند به آنها قائل شوند و دیروز عرض کردیم.

مرحله دوم: تفاوت مبادی خطاب شخصی و عام

یک بخش این بود که نشان دادند مشهور باید بین خطاب عامه و خطاب شخصی فرق بگذارند و در این صورت، تحقق خطاب عامه، مبادی خاص خودش را دارد. گفتیم این حرف بسیار خوبی است و این حرف را آخوند هم ملتزم است. این خطاب، خطاب قانونی نیست. خطاب قانونی راقی تر از این حرف است که آن را هم در درس [های سابق] مفصل عرض کردیم. لذا آخوند عام قانونی را و مطلق قانونی را قبول دارد. تخصیص و تقیید در عام قانونی و مطلق قانونی درست است. آن هم سازمان خودش را دارد. امام در ادامه به این نکته هم به خوبی اشاره می کند. لذا اگر یک خطاب عمومی داشتیم، لازم نیست شرایط خطاب خصوصی در آن لحاظ شود. این هم سازمان خاص خودش را دارد این هم بیان کردند.

مرحله سوم: تفاوت انحلال حکم با انحلال خطاب

مرحله سوم انحلال یک حکم بود. گفتیم مسئله انحلال حکم دیگر بحث خطاب نیست. انحلال حکم هم تصریح امام بود: «بل انحلال الخطاب او الحکم». آیا می شود یک حکم را منحل کرد؟ [هرچند] در مسأله انحلال حکم، بحث قضایا مطرح است - که حکم شرعی را می توانید قضیه حقیقه بدانید یا قضیه خارجی است و آیا قضیه حقیقه به شرطیه برمی گردد یا قضیه خارجی؟- امام میگوید اصلاً این بحث در مسأله انحلال تأثیری ندارد. اصلاً احکام شرعیه قضایای کالحقیقه ای اند نه حقیقه و نه خارجی ای که در فلسفه داریم؛ نه در وضعیات نه در تکلیفیات. این خیلی حرف مهمی است. اگر اینطوری شد در این قضایایی که می خواهید حکمی را جعل کنید، باید حواستان به ضوابط جعل حکم باشد. ضابطه مهم جعل حکم (چه به شکل خطاب چه به شکل غیرخطاب) این است که نمی توانید با معدوم کار کنید. کار با معدوم عقلائی نیست. اگر معدوم را وارد بحث کنید، غیرعقلائی است همچنین خطاب به معدوم هم غیرعقلائی است.

تبیین جعل حکم بر عنوان

نتیجه این می شود که تشریح در شرع اطهر یا غیر شرع من المجالس العرفیه (مثل مجلس سنا و مجلس

شورای اسلامی) مجالسی که کار تشریح را انجام می دهند، این روالش این است که حکم را بر یک عنوان یا یک موضوع جعل می کنید.

امام این جمله را چند خط پایینتر شرح می دهد. چون می خواهم سیستم توضیحی اش به هم نخورد، از این چند خط عبور می کنم یک کم پایینتر می آیم و شرح امام را توضیح میدهم. امام می گوید اگر ما خواستیم یک حکم را بر عناوین و موضوعات جعل کنیم دیگر فرق نمی کند عموم جعل کنیم یا مطلق.

وقتی می خواهیم تشریح کنیم باید حکم را بر یک عنوانی یا بر یک موضوعی جعل کنیم دیگر فرقی بین المتعلق و الموضوع در این بحث نیست. «هذا مضافا الى ان العناوين المأخوذة في موضوع الخطابات و الاحكام»

عدم فرق بین عام و مطلق در انحصار حکایت در ذاتیات

عنوانی در موضوع خطاب یا موضوع حکم آمده است و حکم را بر موضوعی جعل میکنیم چه به شکل خطاب چه بدون خطاب. امام می فرماید «ان العناوين المأخوذة في موضوع الخطابات و الاحكام سواء كانت من قبيل العمومات كقوله يا ايها الذين آمنوا» که بگوییم

آمنوا در صله مثل جمع محلی عمل کند و عام شود «و الطبائع و المطلقات کقوله من آمن و نحوه» مثل احل الله البيع، چه عام چه مطلق «لا یعقل ان تكون حاکیه عن الطوائی العارضة علی المکلفین من العلم و النسیان و القدرة و العجز و غیرهما»

امام می فرماید در تشریح و تقنین وقتی حکم را سر ماهیتی و عنوانی بردید، تاره تشریح شما به شکل اطلاق است تاره به شکل عموم است، ولی در بحث ما فرقی نمی کند. این بحث نیز از قله های نکات امام است.

بیان این اشکال توسط محقق خوئی

قبلاً این بحث را ضمن نزاع آقای خوئی با آقای نائینی بررسی کرده ایم. در درسهای امسال بود. ایشان در مسأله فرد و طبیعت، به استادش اشکال می کرد و حمل می کرد به اینکه افراد در عام، افراد ذاتی طبیعت اند نه افراد عرضی. مثلاً در اکرم کل عالم، کل عالم يجب اکرامه، کل عالم موضوع حکم می شود. آیا کل عالم چون عام است، عالم مثلاً فاسق و عادل را می گیرد؟ «کل عالم» به خصوصیت عدالت و فسق اشاره می کند یا نمی کند؟ اگر بگوید العالم يجب اکرامه، مطلق است. اگر جعل را با عموم انجام دادم (عمده اش هم عام استغراقی است) یا جعل را با اطلاق انجام دادم، چه می

شود؟ محقق خوئی به آقای نائینی اعتراض کرد که وقتی سراغ افراد میروید، سراغ افراد عرضی نروید. درست است که با ادات، عام استغراق را می‌رسانیم و استغراق تکثیر می‌کند؛ اما افراد ذاتی طبیعت را تکثیر می‌کند. یعنی این عالم و این عالم و این عالم. تکثیر وجودی علماء. عام نمی‌تواند بر عالم فاسق یا عالم عادل یا عالم ایرانی و عالم قمی و عالم نجفی دلالت کند. خصوصیت فسق و عدالت، خصوصیت قمی بودن و نجفی بودن، عوارضی هستند که لفظ عالم بر آنها دلالت نمی‌کند. اگر قبول کردم که ماهیت فقط خودش را می‌رساند، ادات تکثیر، افراد ذاتی این ماهیت را تکثیر می‌کند و نمی‌تواند ناظر به خصوصیات خارج از این ماهیت باشد. آن خصوصیات، مفاد سایر مقولات عشر هستند که ربطی به مثلاً مقوله انسان ندارد که جوهر است. وقتی می‌گویید اکرم کل انسان یا کل انسان يجب اکرامه، تنها باید افراد ماهیت انسان را تکثیر کنید.

بی‌تأثیر بودن اختلاف مبنا در تحلیل تفاوت عام و مطلق، در ما نحن فیه

اگر مطلق بود که بنابر مسلک ما اصلاً ادات تکثیر و تکثیر افراد نداریم. بنابر مسلک ما در مطلق، ماهیت، تمام الموضوع است در حالی که در عام، عام دال بر افراد

ماهیت است اما افراد ذاتی ماهیت. این بنا بر مسلک امام است که فرق بین عام و مطلق را در مدلول بدانیم. آقایان فرق این دو را در نحوه دلالت معنا کردند می گفتند [دلالت بر افراد] یا بالوضع است به مقدمات. ما می گفتیم [تفاوت] در مدلول است. امام می گوید این [اختلاف] هیچ تفاوتی در سیستم ایجاد نمی کند. شما نمی توانید لفظ موضوع برای معنایی را، حاکی از غیرش قرار دهید. در این صورت، چگونه طوارئ و عوارض موضوع را در جعل می آورید؟ تنها کاری که در تشریح و در تقنین عقلائی می توانید کنید این است که حکم را سر این عنوان ببرید (حالا یا به نحو اطلاق یا عموم). وقتی حکم را سر یک عنوان می برید به شکل عموم یا به شکل اطلاق، [باید نصویری ارائه دهید که] اشکال محقق خوئی به شما وارد نیاید. امام میفرماید «أن العناوین المأخوذ فی موضوعات الخطابات و الاحکام سواء کانت من قبیل العمومات و الطبائع و المطلقات لایعقل ان تكون حاکیة عن الطوارئ العارضة علی المکلفین من العلم و النسیان و القدرة و العجز و غیرهما ضرورة ان اللفظ الموضوع لمعنی لایعقل ان یحکی عن غیره فی مقام الدلالة» لفظ از ماهیت یا افراد ذاتی ماهیت [حکایت خواهد کرد]. «لایحکی الا عن الطبیعة»

دون لواحقها الخارجیة او العقلیة» هرچه خارج [از ماهیت] است، خارج از حیطة مدلول لفظ است.

اینجا ممکن است کسی بگوید در مطلق این را می فهمیم اما در عام چطور؟ ایشان میفرماید: «و کذا الحال فی قوله یا ایها الذین آمنوا» در عام هم همینطور است «فان دلالتہ علی الافراد لیست الا بمعنی الدلالة علی المصادیق الذاتیة لطبیعة المؤمن ای الافراد بما هم مؤمنون لا علی الاوصاف و الطوارئ الاخر اذ لاتحکی طبیعة الا عن هو مصداق ذاتی لعنوانها و لاتکون آلات التکثیر کالجمع المحلی و الكل الا دالة علی تکثیر نفس العنوان»

قبول عدم حکایت عام از عوارض نزد همه

اینجا یک نکته را یادآوری کنم. اینجا آخوند در کفایه گفت اگر اینطور باشد، عموم محتاج اطلاق است. وقتی می گوئیم کل عالم، اول باید ثابت شود علم در عالم، مرسله است تا کل همه افرادش را بگیرد. اگر علم در عالم مهمله باشد، کل موجه جزئیه اش می کند و نمی تواند موجه کلیه اش کند. لذا وقتی که آن را تخصیص می زدیم مجاز پیش نمی آمد. می گفتیم کل عالم الا الفساق. الا الفساق، مجاز درست نمی کرد؛ یعنی کل را به هم نمی ریخت و کل سرجایش می ماند و استغراق

می داد به مدخولش. اگر مدخولش مقید است، استغراق در مقید است و اگر مطلق است، در مطلق است. اگر مهمل است، مهمل است. لذا آخوند می گفت چرا عام را بر اطلاق مقدم می کنید و حال آنکه خود عام عموماً محتاج اطلاق است؟! این را یادآوری کردم تا معلوم شود همه قبول دارند «کل» در محدوده ماهیت کار می کند. ما توانستیم اشکال آخوند را با مبنای امام حل کنیم، ولی شاهد مسئله این است که مدخولی برای ادات عموم دارید. این مدخول ماهیت است. پس نمی شود کاری کرد مگر اینکه بیان جدا بیاید و [مثلاً شارع] بگوید الا الفساق که بشود ماهیت مقید به عدم فسق. بعد کل آن را می گیرد. تا قید نیامده است، شما [تنها] با ماهیت مواجه هستید. این حرف خیلی درستی است. محقق خوئی هم ملتفت است و بر همین اساس به محقق نائینی اشکال می کند.

امام اینجا از همان نکته استفاده میکند: «و لاتكون آلات التکثیر كالجمع المحلی و الكل الا داله على تکثیر نفس العنوان و لا یعقل دلالتها على الخصوصيات الفردية»

پس غلط است که بگویید عام یعنی زید و عمر و بکر و تقی و نقی و حسن و حسین. بلکه عام یعنی افراد

ذاتیه عنوان علم [مثلاً]، در حالی که زید، فرد ذاتی عنوان علم را دارد، به اضافه خصوصیات فردیه. یک طبیعت دارید، یک افراد ذاتی طبیعت، یک خصوصیات و لواحق عارضه. وقتی با مطلق کار میکنید باید مطلق کار کنید. وقتی عام می گوئید، با عام کار کنید. یعنی باید در محدوده افراد ذاتی بمانید. اگر اینطوری شد: «فعموم الخطاب لیس فی المثال الا للمؤمنین» وقتی می گوئید خطاب عام است چطور سراغ علم و جهل و سهو و نسیان و عجز میروید؟!

اگر کسی بگوید که شرایط خطاب، [لحاظ برخی قیود را] اقتضاء می کند، باید از او پرسید شرایط کدام خطاب «در حالی که» موضوعش راه نمی دهد. [خصوصیات] از کجا در خطاب آمدند [در حالی که] موضوع خطاب، محدود به افراد عنوانش است؟!

به برکت صلوات بر محمد و آله محمد