

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم، بسم الله الرحمن الرحیم و الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا رسول الله و آله الطیبین

الطاهرین المعصومین و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین

اللهم وفقنا و جمیع المشتغلین و ارحمنا برحمتک یا ارحم الراحمین

بحثی که در اینجا آقایان به مناسبت متعرض شده اند به مناسبت وجوب فحص بحث از وجوب تعلم. چون اجمالا ادله ای هست بر اینکه تعلم و احکام دینی را یاد گرفتن این واجب است، فریضه است یا به تعبیر فستلوا اهل الذکر این بحث در اینجا آقایان در اصول متعرض شده اند البته در فروع فقهی هم هست یعنی این مسئله در مباحث اجتهاد و تقلید در عروه هم آمده است. لکن اینجا به مناسبت ذیل بحث فحص متعرض وجوب تعلم شده اند. طبعا مرحوم استاد هم به قول خودشان مقدماتی فرموده اند یک مقدمه شان هم این بود جایی است که تعلم بنفسه یعنی علم در آنجا معتبر نباشد. مثل عقاید. آنجا خب تعلم واجب است اما بحث ما در احکام است. طبعا این مطلب اول ایشان بود من هم یادم رفت یعنی فراموش کردم یک قید دومی هم دارد. غیر از حالا مورد اولی که ایشان استشنا فرموده اند. گاهی از حتی در باب فقه تعلم تأثیرگذار در خود عمل است اصلا. مثل تعلم قرائت که انسان یاد بگیرد و اینکه درست قرائت کند. نه اینکه مثل شکوک. یکدفعه انسان احکام شکوک را یاد بگیرد که اگر در نماز مبتلا شد انجام دهد. این یک جور است. خب ممکن است اصلا مبتلا به شک نشود. اصلا شک نکند در نماز. اما تعلم قرائت این طور نیست. قرائت را باید یاد بگیرد چون باید درست بخواند. غرضم این است که مرحوم استاد یک مورد را استشنا کرده اند آن هم تعلم در عقائد. مورد دومی هم باید استشنا شود که مراد آقایان این نیست. مراد آقایان قطعا این مورد نیست. گاهی اوقات خود تعلم موجب اتیان عمل صحیحا است. کاری نداریم به ابتلا و عدم ابتلا انسان. مثل تعلم قرائت که بخوهد قرائت را درست بخواند. آن هم محل نظر آقایان آنجا هم نیست. این دو تا روشن شود. یکی عقاید خارج است یکی جاهایی که در فقه صحت عمل متوقف است بر علم. اصلا آن عمل صحیح نیست. مثل قرائت. بعد ایشان و آن نکته اش هم یک مقدارش این است که طلب العلم فریضه علی کل مسلم از این ادله در آورده اند که تعلم واجب است. البته مرحوم استاد می فرمایند که صحیح وجوب طریقی است و «و تظهر صحته بذکر دلیل القول بالوجوب النفسی و جوابه»، که خب ما اجمالا وجه اول اوامر متعلقه به تعلم و سؤال ظاهر فی الوجوب النفسی. این وجه اول است البته این مطلب مطلب درستی است. خود ایشان هم فرمودند. ما هم کرارا در خلال بحث ها عرض کردیم هر عنوانی که در لسان دلیل اخذ شود اصل اولی قاعده اولی این است که نفسیت مراد است. اینکه مشیر باشد به یک عنوان دیگری یا طریق باشد این خلاف قاعده است. این اصل اولی است. هر چیزی که در لسان دلیل اخذ می شود مثلا ظاهر است در فعلیت. این که مراد شأنیت باشد خلاف دلیل است. مثلا اگر گفت قلم بخر. برویم یک مقدار چوب بیاوریم. بگوییم این چوب ها را می برند کارخانه

تبدیل به قلم می شود. این خلاف ظاهر است. گفت ورق بیاور برود چوب بیاورد. وقتی گفت ورق بیاور یعنی آنکه بالفعل ورق است. الفاظ ظاهرا در فعلیت نه ظاهرا در شأنیست. الفاظ ظاهرا در نفسیت نه ظاهرا در طریقت یا به قول بعضی ها مرعاتیت یا مشیریت، وقتی یک لفظ آمد ظاهرش همان است دیگر. اما اینکه مراد چیز دیگری باشد. حتی در باب استصحاب هم اشاره کردیم اگر دلیل آمد که مثلاً فاجتنبوا النساء فی المحیض اینجا بعضی ها یکی از وجوب استصحاب هم همین است. حالا این استصحاب به یک معنایی حالا که سابقاً هم چند بار عرض کردیم می گفتند این فاجتنبوا النساء فی المحیض این محیض مراد این است که حالت حیض که پیدا می شود این سبب می شود که شما از ذات زن اجتناب کنید. پس این اجتناب از ذات زن هست تا وقتی که غسل کند. یعنی یکی از نکات استصحاب در حقیقت این است. این عارض ذات زن است. نه عارض زن فاجتنبوا النساء فی المحیض نه بعنوان قید محیض. فاعتزلوا النساء هر چه فکر کردم به ذهنم درست نیامد. فاعتزلوا النساء فی المحیض در اینجا دو تفکر است اینجا به اصطلاح تمام نکات فنی فقه است. یک تفکر این است که مراد از فاعتزلوا النساء فی المحیض یعنی مادامی که زن در حیض است. خب اگر خون پاک شد دیگر فاعتزلوا معنا ندارد. یک تفکر هست نه این وجوب اعتزال خورد به ذات زن آن حیثیت محیض به قول آقایان حیثیت تعلیلی است. علت اجتناب وجود حیض است. حالا چون اسمش را بردیم آن میحض حیثیت تقییدی است یا حیثیت تعلیلی. اگر تقییدی شد نساء فی المحیض یجب الاعتزال. نساء در حال حیض. این را اصطلاحاً می گویند حیثیت تقییدی. مقید عبارت از ذات زن است. قید خود عنوان محیض است. حیثیت تقییدی یعنی آن حیثیتی که در لسان دلیل آمده است دخیل باشد حکم رفته باشد روی متحیث و حیثیت. مقید و قید. این را می گویند حیثیت تقییدی. هر وقت اثر برود روی حیثیت و متحیث این می شود حیثیت تقییدی. در اینجا حیثیت، محیض بودن است. متحیث هم ذات زن است. اگر اثر رفته باشد که وجوب اعتزال باشد روی ذات زن با قید محیض این می گویند حیثیت تقییدی. اصطلاحاً حشان دیگر. اما اگر اثر رفت روی ذات زن. محیض علت این اثر بود نه اینکه موضوع بود. یعنی حکم رفته است روی خود متحیث. حیثیت تأثیر ندارد. حیثیت فقط ایجاد آن حکم را می کند. بنابراین شما از زن باید اجتناب کنید ذات زن دیگر کاری به محیض نداشته باشید تا وقتی که جایز است. آن وقتی که جایز است غسل است اتصال غسل کند. این تفکر از اول و این بحث هم کراراً عرض کردم بحثی نیست که در شریعت باشد. در کلیه قوانین هست. این بحث به طور کلی ببینید چند رشته را من الآن صحبت کردم. یک الفاظی که اخذ می شوند در لسان دلیل ظاهر در فعلیت هستند نه شأنیست. دو الفاظ ظاهر هستند در موضوعیت. همین ها موضوع هستند. نه فرض کنید به اینکه مراد جدی چیز دیگری باشد. طریقت داشته باشد. سه الفاظ ظاهرند در مسئله حیثیت تقییدی نه تعلیلی. البته این دیگر طبیعتاً در زمان ما تقریباً مسلم شده است. در احکام عقلیه حیثیات تعلیلی هستند در احکام شرعیه حیثیات تقییدی هستند. دیگر جزء می گفت که قواعد مسلمش. درست هم هست این قاعده هم

صحيح است. مسئله اجتماع امر و نهی هم در حقیقت برای همین بار می شود. تمام آن حیثیت یعنی راه های مختلفی دارد. راهی که الآن اخیراً بیشتر می روند روی این است. اگر شما عنوان صلاه و عنوان قصر را حیثیت تعلیلی بگیرید. یعنی حکم رفته است روی متحیث. لذا اگر آن عملی که هست وحدانی هست حقیقتاً فقط دو تا حیثیت دارد مثل مرحوم استاد. ایشان می گوید آن عمل وحدانی یک دانه حکم دارد نمی شود دو تا حکم داشته باشد. لذا ایشان می گوید اتحاد صلاه بر مکان، در لباس نه بیشتر است. اتحاد صلاه بر مکان غصبی در سجده است. در قیام و ذکر و رکوع و اینها نیست. چون این سجده یک حالت وحدانی یک امر وحدانی است. اعتماد با جبهه روی زمین. زمین هم غصبی است. اینکه شما پیشانی خود را روی زمین بگذارید نه اینکه برسد به زمین. اینکه برسد به زمین می شود قصر. اینجا متحیث شما همین است. وضع الجبهه علی الارض. این متحیث دو تا حیثیت دارد. یک حیثیت صلاتی دارد یک حیثیت غصبی دارد. آن بحث اساسی همین است. آقای خوبی می فرمایند این یک امر وحدانی است دو تا انتزاع شده است. انتزاع صلاتی و انتزاع غصبی. این انتزاع تاثیر نمی کند. بالأخره آن عمل وحدانی است. یا ملاک وجوب دارد یا ملاک حرمت دارد. نمی شود دو تا ملاک داشته باشد. لذا ایشان از اشد قائلین به امتناع است چون امتناع را در مقام ملاکات می بیند که عرض کردیم ملاکات در مقام اول اول است تصویری که ما کرارا عرض کردیم. این تصویر ایشان. البته مشهور بین فقهای ما تضاد را در مقام امثال می بینند. این مقام امثال آخر آخر است. طبق تقسیمی که ما کردیم این دو تا با هم خیلی فرق می کند نتایجش هم با هم فرق می کند نمی خواهم وارد بحث شوم. آن وقت در مقابل آقایان می گویند که چون قانون است در قوانین حیثیات تماماً تقییدی هستند. این اعتماد الجبهه علی الارض دو تا عنوان دارد. صلاتی و غصبی. این در وعای اعتبار دو تا است نه یکی. در وعای واقع یکی است. اگر حیثیت تقییدی شد و تا می شود چرا؟ چون در حیثیت تقییدی، حیثیت با متحیث موضوع حکم هستند. در حیثیت تعلیلی متحیث فقط موضوع حکم است. خب جزء قواعدشان این شده است. اگر احکام عقلی باشد حیثیات تعلیلی است. اما اگر احکام شرعی باشد مرادش دین اسلام. اصلاً قوانین. هر جا در قوانین قانونی مطرح است همیشه در وقاین حیثیات حیثیات تقییدی هستند. یعنی چرا؟ چون در قوانین اعتبار است. اعتبار به مقدار ابراز است. نه با وضع الجبهه هم حرام است هم واجب. اینکه نگفت این تناقض لازم بیاید. گفت صلاه. این وضع الجبهه به عنوان صلاه می شود واجب همین وضع الجبهه با اعتماد الجبهه علی الارض به عنوان غصب می شود حرام. با این حیثیت. و این حیثیت دو تایش می کند. دقت کردید؟ پس بنابراین شما در مثل یستلونک عن المحیض فاعتزلوا النساء فی المحیض. اگر محیض را حیثیت تقییدی بگیرید، با انقطاع دم با نبودن حیض جایز می شود. اگر حیثیت تعلیلی بگیرید با انقطاع دم جایز نمی شود. چرا؟ چون ذات این زن یحرم. این به حرمت می ماند تا قطعاً حلال شود. که آن تا اغتسال است. عرض کردم این یک تقریب برای استصحاب نیست. این خب استظهار است استصحاب نیست. البته این نتیجه اش

این می شود تقریباً شبیه چیزی شبیه امارات شود. آقای خویی هم می فرماید اماره است اما جنبه حکایت ندارد. لذا چیزی مابین امارات اصول تصویر کرده اند. معروف بین علمای متأخر ما اما ما داریم در سنی و شیعه که جزء امارات گرفته اند. اماراتی که جنبه حکایت هم دارد. نمی خواهم فعلاً وارد این بحث شوم. پس بنابراین اصل مطلب این است. هر لفظی که در لسان دلیل اخذ شد ظاهرش موضوعیت است. این ظاهرش این است. وقتی گفت طلب العلم، یعنی خود علم. می خواهد شما عمل کنید یا نکنید. اینکه بگوییم طلب العلم مشیر است علمی که برای عمل باشد. این خلاف ظاهر است. الفاظ ظهور در این نکته دارند. نفسیت دارند. الفاظی که در لسان دلیل اخذ می شوند ظهور در فعلیت دارند. الفاظی که در لسان دلیل اخذ می شوند ظهور در حیثیت تقییدی دارند نه حیثیت تعلیلی. یک ضوابط کلی است حالا یکیش به ما نحن فیه می خورد. اینها یک ضوابط کلی است که در استظهار خیلی کارگذار است. یعنی مقدار زیادی از اباحت اصول و فقه به همین نکات وابسته دارد. این نکته ای که ایشان بعد ایشان جواب می دهند. بعد آقای خویی می فرمایند که کون الامر ظاهراً، بحث امر نیست بحث ظهور لفظ است. بحث امر نیست. خيله خب «و ان كان مسلماً كما تقدم في مبحث الأوامر»، ایشان راه دیگر گرفته اند. «إلا ان في المقام خصوصية»، دیگر من عبارت ایشان را نمی خوانم تا صفحه بعدی اش که آن وقت جواب مطلب. این مطلب درست است. اینکه الفاظ حمل می شوند بر موضوعیت درست است. یا به تعبیر ایشان فسلوا اهل الذکر حمل شود بر وجوب نفسی به تعبیر ایشان. این هم درست است این مطلب صحیحی است. اما یک مطلب دیگر هم هست. و ان این که ما در عرفان الفاظی داریم که طبیعتاً وضع شده اند برای معانی طریقی. اصلاً طبیعتاً وضع شده اند. برای معانی طریقی و مرآتیی. و غیره. اصلاً طبیعتشان و جاهایی هم الفاظی داریم طبیعتاً چون دیگر جواب آقای خویی ناقص است من کامل تر عرض می کنم. و در جاهایی هم الفاظی داریم که وضع نشده اند برای این مطلب قبول است لکن ارتکازات عرفی از آن طریقت می فهمد. خوب دقت کند. پس دو نحوه الفاظ. اصل اولی این است که نفسی است. مرآتیی و طریقی نیست. عنوان مشیر نیست. این قبول این را نمی شود انکار کرد. این جزء اصول مسلم در باب فقه است و در باب استظهارات عرفی و حتی بعید نیست در جمله خبری هم همین باشد. بگوید من دیشب کاغذ خریدم بگوید بالفعل کاغذ. اما مراد از کاغذ اشاره باشد به علم سیره علم لدنی. خب خیلی خلاف ظاهر است. مشیر باشد. عنوان از کتاب و کتاب به قول آقایان مثلاً انفسی باشد. خب احتمالش هست خب خلاف ظاهر است. عرف در جملات خبریه هم همین معنا را درک می کند. با قطع نظر از این جمله اما این هست. که در عرف مواردی هست که خودش وضع شده است برای این معنا. اصولاً وضع شده است برای طریقت. این الفاظی که وضع شده اند مثل علم است. مثل تبیین است. ان جاءکم فاسقٌ، چون تبیین یعنی واضح شدن. وقتی واضح شدن آمد معلوم می شود که نظرش به واقع است. و انتم فاحصون باحثون، بحث. می گویند برو سؤال و فحص کن. عاداتاً وقتی به انسان می گویند که برو تو اتاق فحص کن

نه اینکه برود در اتاق بچرخد و بیاید بیرون. یک چیزی فرض می شود مثلاً یک کتابی در اصول هست برو فحوص کن پیدا کن. عاذرتا این طور است. برو حالا در اتاق ها بچرخ و بیا بیرون. این عرفیت ندارد. یعنی لفظ فحوص لفظ علم، لفظ تبیین، مثلاً طلب العلم فریضه، این را حمل کنیم بر اینکه یک حصول صورت ذهنی شود. و این دیگر مهم نیست. خلاف ظاهر است. عرف انصافاً همین طور که ایشان هم ادعا کرده اند و در ذیل آیه فسلوا اهل الذکر و یكون مجرد عن السؤال عن الطريق مطلوباً نفسياً. اصلاً عرض کردیم انصافش فسلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون سؤال بنفسه مطلوب نیست. این ان کنتم لا تعلمون قطعاً از این عرف مقدمیت می فهمد برای علم. و این کنایه است اصلاً یک نوع مثل زید کثیر الرماد است. فسلوا اهل الذکر و توضیحاتش را من عرض کردم ما یک مشکل کلی داریم باید حل شود و آن اینکه فرض کنید برای اینکه استظهار بکنند احکام را از آیات و روایات علم اصول را درست کردند و در علم اصول یک قواعد کلی گذاشتند مثلاً فرض کنید بحث اوامر را آورده اند. آن وقت گفته اند که امر ظاهر در وجوب است من باب مثال. آن وقت این با این یعنی با این به اصطلاح زیربنای فکری آمده اند آیات و روایات را معنا کرده اند. مثلاً فسلوا اهل الذکر بعد بحث کرده اند که این سؤال واجب نفسی است. اصلاً سؤال ظاهراً هیچ نحوه وجوب ندارد. این یک نوع کنایه است فسلوا اهل الذکر. سؤال اینجا مراد سؤال نیست. مراد رجوع به اهل ذکر است. حالا شما سؤال نکردید اصلاً امام معصوم را نمیبینید که سؤال بفرماید. یا مجتهد را نمی بینید که سؤال کنید. رساله اش را مراجعه می کنید و عمل می کنید. این فسلوا ولو به صیغه سؤال آمده است لکن یک نوع کنایه عرفی است. لذا اهل بیت به این آیه مبارکه تمسک کرده اند برای حجیت کلماتشان. خوب دقت کنید. فسلوا اهل الذکر این برای حجیت است. این بحث البته واضح است که بحث سؤال هم طریقی است و نفسی نیست. لکن این کنایه است و اهل سنت معتقدند که فسلوا اهل الذکر یعنی اهل تورات و یکی دو نفر هم نام برده اند از علمای یهود از آنها سؤال کنید که آیا پیغمبران سابق هم بشر بودند یا خیر. شما که خبر ندارید مشرک هستید شما می گوید پیغمبر باید فرشته باشد ملائکه باشد در آسمان ها پرواز کند این با رسول الله نمی سازد. خب می فرماید به اینکه اگر شما نمی دانید چون شما مشرک هستید ایمان به انبیاء سابق نداشتید از این علمای اهل کتاب از این علمای اهل یهود سؤال کنید که آیا انبیاء سابق حضرت موسی، عیسی، ابراهیم، انبیاء سابق دارای چه صفاتی بودند؟ آنها که آیه مبارکه را این طور معنا می کنند. آن ربطی هم به مسائل ما نحن فیه کلاً ندارد اگر آن طور معنا شود. ما هم در روایات ما ذکر چون قرآن است انا نحن نزلنا الذکر، اهل ذکر هم اهل رسول الله هستند اهل بیت هستند. مراد از فسلوا اصلاً مراد سؤال به معنای، شما بروید حتماً از امام معصوم بپرسید. نه مراد این نیست. مراد حجیت اقوال مثل زید کثیر الرماد است. این یک تعبیر است. من عرض کردم یک مشکلی که در اصول هست البته ما اول خیال می کردیم خود من متنبه شده ام بعد از مدتی شاید یک سال بعد باز کتاب مقالات افاضیا را می خواندم دیدم آفاضیاء هم متنبه این مطلب شده است. آنچه که ما در اصول

مثلا صیغه افعّل لا تفعل داریم این در واقع ادله ما نیست. ما در قرآن حرم علیکم امهاتکم داریم. مثلا من عمل الشیطان فجنبوه داریم. و لا تعظموا عقده النکاح داریم. خیلی تعابیر مختلف هستند. یکنواخت نیستند تعابیرشان. مضافا که ما در مثلا لله علی الناس برای اینکه آیه ناظر به حج باشد نداریم. مثلا المؤمنون عند شروطهم. لفظ عند را به کار برده اند. علی الید ما اخذت. الایه محدوده و زعیم غارم. به صورت جمله اسمیه داریم. مرحوم استاد در همین کتاب محاضرات جلد ۱ منکرند جمله اسمیه در مقام انشاء به کار برده شود. این ظاهرش که هست. الایه محدوده و زعیم غارم. تمام اینها یکنواخت نیست یعنی ما یک مشکل داریم این اصولی که ما الآن مطرح می کنیم نمی توانیم خیلی بیاوریم در فقه از آن استفاده کلی کند. این مشکل دارد انصافا حتی مباحث الفاظش هم چون ت عبیرات مختلفی داریم. و طبق آن تعبیرات آثار مختلف هم بار شده است. من نمی خواهم وارد بحثش شوم و این به اصطلاح نکات خاص خودش را پیدا کرده است. این طور نیست که حالا مثلا همه صیغه افعّل باشند مثل فسلّوا باشند و عرض کردیم کرارا و مخصوصا الآن فقهای شیعه متأخر ما در مثل لا صلاه مثلا الا بفاتحه الکتاب یا لا تصلّ فیه با اینکه با صیغه نهی است اصلا می گویند این نهی نیست ارشاد به مانعیت است. اصلا از نهی بودنش انداخته اند. البته قدمای اصحاب ما و اهل سنت این طور نفهمیده اند. الآن علمای متأخر ما مثل مرحوم نائینی و مرحوم استاد اینها این طور فهمیده اند اصلا لا تصلّ فیه ما لا یؤکل لحمه این اصلا ارشاد است نهی نیست. یعنی به عبارت دیگر تعبیر تعبیر زجر است. تعبیر نهی است. لکن مراد حکم وضعی است. این مانع از صلاه است. خب حکم وضعی که زجر نمی خواهد. آن حالا این چه نکاتی داشته است تحلیل تاریخی اش تحلیل اجتماعی اش بحث دیگری است. بهر حال ما فعلا با این واقعیت روبه رو هستیم مضافا با آن نکته ای که من کرارا عرض کردم که عده زیادی از آیات و روایات اصلا ناظر به مقام اراده هستند. یرید الله لیطهرکم. ان الله یحب التوابین. و یحب المطهرین. تعبیر به حب و بغض شده است. تعبیر به اراده و کراهت شده است. تعبیر مثلا لو لم یکن علی امتی لو لم اشقّ علی امتی لامرتهم بالسواک. خب این محل بحث است عده از فقهای ما و آنها می گویند که از همین در می آید استحباب سواک. یعنی سواک فی نفسه وجوب داشته است وجوبش را برداشته است حداقل استحباب است. لو لا ان اشقّ علی امتی لأخرت العشاء علی ثلث اللیل. ما یک روایت ضعیفی داریم نصف اللیل حالا این نصف اللیل نه. حالا ثلث لیلش است. لأخرت العشاء علی ثلث اللیل. از این فهمیده اند که نماز عشاء بالخصوص استحباب دارد تأخیرش از اول وقت. چون مستحب یعنی پیغمبر می گفت من واجب می کردم حالا واجب نکرده است لا اقل مستحب است. عده ای هم گفته اند که نه. چرا چون در حقیقت در این جور روایات ناظر به مقام ملاکات است. اینکه ما از ملاکات چطوری استنتاج حکم کنیم خودش یک مشکل دارد. از اراده و کراهت چطور استنتاج، دقت فرمودید؟ پس ما یک مشکل کلی در نصوص دینی خود داریم. این با این مقداری که در اصول آمده است حل نمی شود. و در حقیقت ما یک مقداری در

این مسائل صدق عرفی را هم در موارد حساب می کنیم. مثلاً من باب مثال همین را که عرض کردم عده ای از الفاظ مثل تبیین، فتبیین، مثل طلب العلم فربضه و اعلموا. اینها تمام جنبه ظاهر عرفی اش طریقت است. فحص، بحث، یعنی فحص به این است که شما یک چیزی در نظر گرفته اید می خواهید به آن برسید. ظاهرش این طور است دیگر. اما همین جور بچرخیم خودتان در اتاق ها و دنبال هیچی نباشید این معلوم نیست صدق فحص بر آن بکند. فحص چه کردی سرزدی به اتاق ها. علی ای حال این مطلب را اجمالاً باید قبول کرد که آقای خویی هم نوشته اند و دیگران هم نوشته اند که خود این الفاظ. قسم دوم الفاظی که در عرف وضع نشده است برای معانی طریقی. لکن ارتکازات ما طریقت می فهمد. مثل اینکه در باب روایت سکونی هست در باب تیمم می گوید مثلاً یذهب عین عبارتش نیست. غلوه سهم را بیاوریم می گوید در بیابان آب هست یا نیست می گوید غلوه سهم به اندازه پرتاب یک تیر یا سهمین یا به خاطر اینکه صاف باشد یا نباشد صحرا چطور باشد برود طلب ماء کند. غلوه سهم عرض کردم آقایان در باب این غلوه سهم در همین حاشیه عروه من در جایی دیدم اما الآن جایش در ذهنم نیست. در اصطلاح قدیم مثل الآن دیدید که حتماً وقتی انواع هفت تیر ها یا مسلسل ها را می نویسند بردش را می نویسند مثلاً این مسلسل بردش دو کیلومتر است اما برد مؤثرش یک کیلومتر است. یعنی آن که کشنده است. اما دو کیلومتر می رود. در جایی دیدم که غلوه سهم دویست متر است کشنده است در آن وقت تیر کشنده. تیری که آرش رفت تا مرز ایران را معین کرد جای خودش اما سهم کشنده تیری که کشنده باشد دویست متر است تیری که میرسد چهارصد متر است. یعنی دو غلوه است. یک غلوه مؤثر به قول عرب ها و ایرانی ها. آن برد مؤثرش دویست متر است نمی دانم کجا دیدم یادم نیست. از متون قدیم هم دیده ام یعنی متونی که قابل اعتماد است. چون اگر نگاه کند آقایان در اینجا در حاشیه عروه خیلی حرفهای عجیب و غریبی زده اند. اگر این مطلب درست باشد این حل مشکل را می کند. مراد البته خب دوران امر بین اقل و اکثر می شود بین دویست و چهارصد. شاید هم مراد همان چهارصد باشد. چون دویست متر مطلبی نیست مسافتی نیست که انسان بخواهد طی کند. به چهارصد شبهه است. البته من قبول نکردم چون روایت سکونی را قبول نداریم. فحص متعارف گفتیم. لکن چون اصحاب قائل شدند به فحص من از این جهت عرض کردم و الا خود این حقیر سراپا تقصیر در بحث تیمم این بحث را قبول نکردم اصلاً این روایت سکونی را کلاً قابل قبول نمی دانیم. بهرحال درست است نوشته است غلوه سهم حالا فرض کنید به جای غلوه سهم همان دویست متر. دویست متر یا چهارصد متر برویم. ببینید خب این ظاهرش این است که تکلیف است. ظاهرش این است که نفسی است. اما اگر یک کاروانی باشند چهل پنجاه نفر باشند. عرف این را نمی فهمد که هر کسی بلند شود چهارصد متر برود و برگردد. یعنی تعبد باید بگیریم نفس بگیریم معنایش این است که تمام این پنجاه نفر چهارصد متر بروند و برگردند. خیلی خلاف ظاهر است. عرف با این مساعد نیست. اینکه می گوید برو به اندازه چهارصد متر کنایه است از اینکه ببیند آب هست یا خیر.

یعنی این رفتن چهارصد متر طریقت برای دیدن آب است. پنج نفر رفتند دو نفر عادل رفتند گفتند رفتیم آب نبود بس است. نمی خواهد پنجاه نفر. یعنی عرف از این نمیفهمد. بله این روایت را حالا در بیاوریم روایت خاتم هم هست فلیحوله. یک روایت واحدی هست که در باب وضو است که در باب وضو و غسل این را در بیاوریم بد نیست. چون مرحوم صدوق فوق العاده اهل احتیاط بوده است طبق روایت عمل کرده است. در این روایت فرق گذاشته است در خاتم نسبت به وضو و غسل. نسبت به وضو و غسل در وسائل هم هست. اگر در بیاورند از وسائل در خاتم صدوق به عین روایت فتوا داده است. در رسائل بیاورید.

آهان ما باشیم فرق نمی کند بینید خاتم یعنی مانع آب است. بین وضو و غسل هم فرقی ندارد. مهم این است که آب زیر انگشتر برسد. اما در یک روایت بین این دو تافرق گذاشته است. در یکی گفته است از دستش در بیاورد و یکی گفته است که تکانش بدهد. در وضو مثلاً یک کار کند در غسل یک کار. «فَإِذَا كَانَ مَعَ الرَّجُلِ خَاتَمٌ فَلْيَدْوِرْهُ فِي الْوُضُوءِ وَ يُحَوِّلْهُ عِنْدَ الْغُسْلِ»، بینید بین این دو تافرق گذاشته است. خب مرحوم صدوق قائل شده است به این. این معنایش چیست؟ ایشان نفسی گرفته است. روی همین بحث های خودمان و این شدت احتیاط صدوق است. می گوید در روایت آمده است که وضو یک جور و غسل یک جور. پس این نفسیت دارد. ما باشیم نفسیت نمی فهمیم. طریقت می فهمیم. یعنی روایت را حمل بر استحباب می کنیم. دقت می کنید؟ یک روایت هم از موسی بن جعفر دارد ابی الحسن. قال سألت اخي ابی الحسن. آن معارض همین است. صدوق رضوان الله تعالی علیه از این روایت، این الآن روشن شد مبنای صدوق؟ و درست هم هست یعنی طبق قاعده هم همین است. چون مخصوصاً در این روایت آمده است که وضو باشد اینجور. غسل باشد اینجور. پس این معنایش نفسیت است. لکن ارتکازات ما چیست؟ ارتکازات ما طریقت است.

سؤال: ارتکازات قرینه می شود دیگر؟

پاسخ: بله طبعاً ارتکازات واقع است نه اینکه ارتکازات مبهم. انصافاً ارتکازات ما این است که آب زیر انگشتر برسد. ارتکاز این است دیگر. اما اینکه شما در غسل یک وظیفه دارید و در وضو یک وظیفه دارید. این یک تعبد خاصی می خواهد و صدوق هم از این تعبد فهمیده است. مشهور فقهای ما هم نفهمیده اند. مرحوم صدوق از این تعبد فهمیده است. در وضو یک کار کنید در روایت آمده است در غسل یک کار کنید.

سؤال: به عنوان تعبدیت آورده است یا

پاسخ: نفسیت فهمیده است. ایشان فتوا می دهد الفاظ نیست دیگر. ایشان می گوید چون در روایت بین وضو و غسل فرق گذاشته است ما هم باید فرق بگذاریم. پس اینکه شما این را طریقی بگیری درست است عرف این را طریقی می فهمد لکن در روایت اینجور آمده است. پس در حقیقت ما هم معتقدیم که الفاظ ظهور در نفسیت دارد. این خیلی بحث لطیفی هم هست. پس اینکه استاد فرموده اند الفاظ ظهور در نفسیت دارد درست است. اینکه فرموده اند جاهایی ما غیر نفسیت می فهمیم ما توضیحش را دادیم چون ایشان توضیح نداده اند بنده عرض می کنم. این دو جور است. یک جور جاهایی است که اصلا الفاظ وضع شده اند برای طریقت. مثل فحوص. مثل تبیین. مثل تعلّم. مثل علم. جایی دیگر وضع نشده اند آنکه می گوید برو یک فرسخ و ببین. چهارصد متر برو نگاه کن این وضع نشده است برای طریقت. لکن عرف با ارتکازاتش از آن طریقت می فهمد. یعنی تا حد چهارصد متر. خیلی نمی خواهد برویم در بیابان. تا چهارصد متر برو آب پیدا نکردی برگرد. عرف از این باز طریقت میفهمد. سه نفر چهار نفر رفتند بس است. حالا یک کاروانی هزار نفر باشد تمام هزار نفر چهارصد متر بروند و برگردند خیلی خلاف عرف است. انصافا خلاف ارتکاز عرفی است. که بگوییم ما از این نفسیت می فهمیم. شما وظیفه ای دارید که بلند شوید هر کدام چهارصد متر بروند و برگردند. این طبق قاعده همین است. آوردید روایت را؟ در وسائل بیاورید عن علی بن جعفر قال سألت اخی. رسائل بعدش یک روایتی می آورد روایت ابی جعفر را. دقت می کنید؟ روشن شد انشاء الله؟ پس بنابراین این مطلبی را که مرحوم استاد و نائینی و دیگران، مشهور علمای ما به استثنای عده کمی از ادله وجوب تعلّم، طریقت را فهمیده اند. این انصافا ارتکازی است. انصافا عقلایی است. «سَأَلْتُهٖ عَنِ الْمَرْأَةِ عَلَیْهَا السَّوَارُ وَ الدُّمْلُجُ فِی بَعْضِ ذِرَاعِهَا لَا تَدْرِی یَجْرِی الْمَاءُ تَحْتَهُ أَمْ لَا کَیْفَ تَصْنَعُ إِذَا تَوَضَّأَتْ أَوْ اغْتَسَلَتْ قَالَ تُحَرِّکُهُ حَتَّى یَدْخُلَ الْمَاءُ تَحْتَهُ أَوْ تَنْزِعُهُ»، ببینید دقت کنید ایشان می گوید اغتسلت أو توضأت. ایشان می گوید این الگو دستبند که به دست می بندند. مهم این است که آب زیر این برسد. به پوست برسد. لذا دارد توضأت أو اغتسلت. امام می فرماید که حرکتش بدهد یا بکند آن را. ببینید بین وضو و غسل این روایت، سندش را بخوانید فکر می کنم در قرب الاسناد است. یعنی از روایت مشهور علی بن جعفر نیست

شاگرد: «مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیٰی عَنِ الْعَمْرِکِیِّ عَنْ عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرٍ»،

استاد: نه اینکه سندش صحیح است. از نسخه صحیح کتاب علی بن جعفر

دقت کردید خیلی تعجب آور است که مرحوم صدوق به این عمل نکرده است. این روایت علی بن جعفر دقت کردید؟ این روایت موسی

بن جعفر خیلی واضح است. یعنی از این طریقت فهمیده است و همین هم درست است. مهم نیست وضو باشد یا غسل باشد. مهم این

.....
است که آب به دست برسد. یا این النگو دستبند را تکان بدهد آب زیرش برود یا در بیاورد. فرقی نمی کند. تکان دادن و در آوردن در غسل و در وضو یکی است. فرق نمی کند. این یعنی چه؟ یعنی طریقت. روشن شد؟ این یعنی طریقت. آن که می گوید نه در وضو این کار را بکن در غسل این کار را بکن که صدوق هم فتوایش این است. این میشود موضوعیت. لکن ارتکازات ما با قطع نظر از تعبد روایات حالا قبول کند مثلاً بگوئیم روایت متأخر مال موسی بن جعفر را قبول می کنیم غیر از مثلاً مسئله جمع بین

ارتکازات عقلانی ما با همین روایت موسی بن جعفر چرا؟ چون ارتکازات ما این را طریقت می فهمد. مهم این است که آب به پوست برسد. حالا می شود با تکان دادن باشد می شود با در آوردن شود. مثلاً قبل از وضو در بیاورد. آب به پوست برسد. اما ایشان مع ذلک موضوعیت فهمیده اند. مرحوم شیخ صدوق قدس الله سرّه موضوعیت فهمیده اند. فردا انشاء الله بحث را تمام می کنم.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين