**درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری**

**بحث: استصحاب**

**14011126**

**متن خام**

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

و به نستعین انه خیر ناصر و معین

الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آله الطاهرین و لعن علی اعدائهم اجمعین من الان الی قیام یوم الدین.

بحث سر این بود که اگر یک فردی از تحت عام خارج شد در یک روزی، در یک زمانی بعد از آن زمان باید به استصحاب حکم مخصص تمسک کرد یا به عموم عام. اینجا یک کلامی در لابلای فرمایشات حاج آقا هست ما هم مکرر در این بحث رویش تکیه کردیم. آن کلام در فرمایشات مرحوم امام اشکالاتی به این عرض ما استفاده می‌شود آن را مورد بحث قرار بدهیم خوب است. ما عرض می‌کردیم که حالا چکیدۀ عرائض ما را تا اینجا عرض بکنیم. ما عرض می‌کردیم این بحث یک سری بحث مبانی اینجا باید منقح بشود. یکی این که وجه تمسک به عام بعد از خروج یک فرد از او چی است؟ آیا به جهت بقای حجیت عام هست، یعنی آن بیان یا مرحوم شیخ که می‌گوید دلالت عام بعد از تخصیص هنوز هم باقی هست یا آنها تمام است. اگر وجه قابل توجهی وجود داشته باشد همان وجه هست که حجیت عام بعد از تخصیص نسبت به سایر افراد باقی هست. این یک بیان.

البته ما روی این بیان اشکال داشتیم که این مبتنی بر این هست که حجیت عام را انحلالی بدانیم نسبت به جمیع افراد، قائل به تبعض در حجیت باشیم و این انحلالی بودن حجیت فرع این هست که مناط حجیت نسبت به افراد انحلالی باشد. این یک مرحلۀ بحث. بنابر این حالا بحث را این. از این اشکال فعلاً صرفنظر می‌کنیم. یا اصلاً مورد بحث را جایی قرار می‌دهیم که حجیت عام انحلالی باشد، هم نسبت به خود آن افراد عام انحلالی باشد، هم نسبت به ازمان انحلالی باشد. این را انحلالی فرض می‌کنیم. یا اصل حجیت را می‌گوییم که، اصل اشکال رفع ید می‌کنیم، می‌گوییم نه، حجیت عموم نسبت به افراد و نسبت به احوال تبعّض در حجیت قائل می‌شویم. این اشکال را غمض عین. بعد از غمض عین کردن از اشکال تازه مدار آن اشکالی که ما اینجا مطرح می‌کردیم سر و کله‌اش پیدا می‌شود. آن این است که چرا شما حالا که تبعّض در حجیت می‌خواهید قائل بشوید یا بحث انحلالی بودن را می‌خواهید مطرح کنید، نسبت به ما در واقع اینجا دو تا ظهور داریم، یک ظهور عموم در شمول نسبت به همۀ افراد، ظهور در عموم افرادی. یک ظهور در عموم احوالی و ازمانی. چرا شما اینجا را شما می‌گویید ما یقین داریم که این عام این فرد را در زمان خاص نگرفته. عیب ندارد، شما می‌گویید که ما می‌گوییم عام این فرد را گرفته ولی در سایر ازمنه. شمول عام را نسبت به این فرد مفروغ عنه می‌گیرید، تصرف می‌کنید در اطلاق احوالی. اشکال ما این بود که چرا در این تصرف می‌کنید؟ ما علم اجمالی داریم که یک مخالفت ظاهری اینجا رخ داده. یا عام به عموم افرادی خودش باقی نیست، اگر عام به عموم افرادی خودش باقی نباشد دیگر نیازی نیست در عموم احوالی ما تصرف کنیم. چون عموم احوالی در مواردی هست که آن فرد مشمول دلیل باشد. دلیل می‌گوید هر کسی که، هر عقدی که وجوب وفا دارد این وجوب وفایش دائمی هست. اگر عقد مغبون را ما گفتیم اصلاً وجوب وفا ندارد، این که دائمی باشد یا دائمی نباشد دیگر موضوع ندارد. پس بنابراین مخالفت ظاهری پیش نیامده. ما علم اجمالی داریم که یک مخالفت ظاهر اینجا هست. یا مخالفت ظاهر نسبت به عموم افرادی به این که شامل مثلاً عقد مغبون نمی‌شود. یا این که عقد مغبون را شامل می‌شود، آن عقد مغبون را شامل شد ما می‌گوییم فقط اطلاع بر غبن خارج شده، بیشتر از زمان اطلاع بر غبن ما دلیل نداریم مثلاً به عموم احوالی‌اش تمسک می‌کنیم که نتیجه‌اش فوریت خیار غبن می‌شود. خب این اشکالی بود که مطرح می‌کردیم. مرحوم امام اینجا یک سری اشکالاتی مطرح می‌کنند، البته در فضای دیگر است. ولی همۀ آن اشکالات در واقع به این بیان ما وارد می‌شود. ایشان می‌فرمایند که اینجا اصالة العموم نسبت به عموم احوالی ذاتاً جریان ندارد، بنابراین نمی‌توانید معارض قرار بدهید با اصالة العموم در عموم افرادی. آن ذاتاً که جریان نداشت اصالة العموم در عموم افرادی جاری هست بلا معارض، خب نتیجه‌اش این هست که ما طبیعتاً عموم احوالی را باید کنار بزنیم. چرا؟ ایشان می‌گوید اینجا نسبت به، ما شک داریم که آیا عقد مغبون اوفوا بالعقود می‌گیردش یا نمی‌گیرد، شک در مراد است. اصالة العموم در شک در مراد جاری می‌شود. ولی نسبت به عموم احوالی اینجا دیگر شک در مراد نیست، شک در کیفیت اراده است. و دوران امر بین تخصیص و تخصص است. ببینید حالا من، یک موقعی شما می‌گویید العلماء واجب الاکرام، زید را نمی‌دانید عالم است یا عالم نیست. می‌گویند شما نمی‌توانید با تمسک به اصالة العموم، و می‌دانید که زید واجب الاکرام نیست. نمی‌دانید عالم است به عدم وجوب اکرامش تخصیص است، یا عالم نیست و عدم وجوب اکرامش تخصص است. اینجا با تمسک به اصالة العموم نمی‌توانید تخصص را اثبات کنید. ما نحن فیه هم عین همین است. بالدقة اگر در نظر بگیریم عین همان است. چطور؟ ببینید ما در واقع یک دلیل می‌گوید کل عقدٍ واجب الوفاء. این مفاد عموم افرادی است. مفاد عموم ازمانی این است که کل عقد واجب الوفاء فوجوبه دائمیٌّ. فوجوبه مستمرٌّ. موضوعش عقد است،‌واج الوفاء است. ما نمی‌دانیم عقد مغبون داخل در این موضوع هست، ما می‌دانیم در مورد عقد مغبون استمرار وجوب نیامده، چون فرض این است که مسلما در یک زمانی آن استمرار به آن دوام شکسته شده است. نمی‌دانیم این وجوب وفاء اصلاً نبوده، تا نسبت به این قضیۀ دوم تخصص باشد. این که عقد مغبون وجوب وفا در زمان اوّل نداشته از باب تخصص است. عقد مغبون داخل در وجوب وفاء نبوده، تا وجوب وفایش بخواهد دائمی باشد. یا نه، داخل در وجوب وفاء بوده و تخصیصاً خارج شده. دقیقاً مثل همان دوران امر بین تخصیص و تخصص است دیگر. یعنی ما نسبت به اصالة، یعنی عموم احوالی که نگاه می‌کنیم چون موضوع عموم احوالی آن عموم افرادی است، عقد واجب الوفاء وجوبش مستمر است. عقدی که واجب الوفاء باشد وجوبش مستمر هست، نتیجۀ بحث این می‌شود که شک در وجوب وفاء و عدم وجوب وفاء نسبت به عقد مغبون باعث می‌شود که عقد مغبون داخل در اصالة التخصیص و آن بحث‌ها پیش می‌آید. این اصل اشکالی که مرحوم امام کردند. ۲، ۳ تا بیان اینجا مرحوم امام دارند، هر دو ۲، ۳ تا بیان ریشه‌اش همین است که اینجا دوران امر بین تخصیص و تخصص است و در دوران امر بین تخصیص و تخصص اصل جاری نمی‌شود، وقتی اصل جاری نشد، اصل نسبت به عموم افرادی بلا معارض است. ما اصالة العموم را در عموم افرادی جاری می‌کنیم، وقتی در عموم جاری کردیم قهراً باید نسبت به عموم احوالی تخصیص با وارد کنیم. چطور؟ یکی از اشکالات ایشان این هست که شما می‌خواهید اصل را در عموم احوالی که می‌خواهید جاری کنید برای چی می‌خواهید این اصل را در عموم احوالی جاری کنید؟ می‌خواهید بگویید که این باید اثر داشته باشد. شما می‌گویید در جایی که شما یقین دارید عقد مغبون قطعاً وجوب وفاء در عقد مغبون استمراری نیست. چه کار می‌خواهید بکنید؟ وقتی یقین دارید که استمراری نیست باید اثر عملی داشته باشد. بنابراین اینجا ما در عقد مغبون، شما اگر می‌خواهید اینجوری بگویید، بگویید اگر اصل، یعنی یک موقعی شما می‌گویید اصالة العموم را نسبت به عموم ازمانی جاری می‌کنیم تا در مورد عقد مغبون استمراری بودن وجوب وفاء را نتیجه بگیرید که خب این واضح است که استمراری نیست. یک موقع می‌گویید نه لازمه‌اش را می‌خواهید اثبات کنید. می‌خواهید بگویید اگر اصالة العموم در عقد مغبون بخواهد جاری بشود لازمه‌اش این است که عقد مغبون داخل در اوفوا بالعقود نیست. یعنی لازمۀ این که عموم احوالی حفظ بشود این است که عموم افرادی تخصیص بخورد. وقتی عموم افرادی تخصیص خورد عقد مغبون از تحت دلیل خارج می‌شود. از تحت دلیل خارج شد موضوع عموم احوالی، عموم افرادی است. یلزم من وجوده عدمه. یعنی شما اصل را در عموم احوالی جاری کردید برای این که اثبات کنید نتیجه‌اش، اثری را که می‌خواهید بار کنید نتیجه‌اش این است که پس عموم احوالی، افرادی ندارد. وقتی عموم افرادی ندارد، دیگر موضوع برای عموم احوالی باقی نمی‌ماند. شما با اجرای اصل، اثری را که می‌خواهید بار کنید نتیجۀ این اثر این است که عموم احوالی را می‌خواهید بپرانید.

شاگرد: اگر اینجوری بگوییم این تخصص می‌شود؟

استاد: بحث تخصیص و تخصصش از آن زاویه ایشان بحث را نمی‌خواهد در این اشکال وارد کند. اشکالش این است که اگر عقد مغبون عموم احوالی داشتنش می‌گوید ما نسبت به عقد مغبون می‌گوییم عموم ازمانی دارد، برای چی؟ برای این که بگوییم اوفوا بالعقود آن را شامل نمی‌شود. شامل نمی‌شود یعنی اصلاً لزوم وفاء ندارد. لزوم وفا که نداشته باشد عموم احوالی‌اش هم می‌پرد. یعنی نتیجه‌اش یلزم من وجوده عدمه. یعنی اجرای، اگر می‌خواهید اثر داشته باشد به اعتبار این که با اجرای اصل در عموم احوالی عدم جریان اصل در عموم افرادی را نتیجه بگیرید. وقتی اصل در عموم افرادی جاری نشد دیگر عموم احوالی موضوع ندارد. یلزم من وجوده عدمه، اینجوری بیان می‌کنند.

یک اشکالی سومی هم مطرح می‌کنند، اشکال سوم با آن اشکال اوّل خیلی نزدیک است. اشکال سوم این است که ما نسبت به عموم احوالی یقین داریم که عقد مغبون عموم احوالی ندارد. یا به خاطر این که اصلاً عقد مغبون وجوب وفاء ندارد، وقتی وجوب وفاء نداشت از باب سالبه به انتفاء موضوع استمرار هم ندارد. یا اگر داخل در عموم افرادی اوفوا بالعقود باشد نسبت به زمان معلوم الخروج به هر حال عموم احوالی ندارد. پس بنابراین ما علم تفصیلی داریم نسبت به این که ادلۀ اصالة العموم، عموم احوالی را شامل نمی‌شود. پس نسبت به عموم افرادی اصل، اصالة العموم بلا معارض می‌شود. این اشکالاتی هست که مرحوم امام آنجا مطرح کردند. من این اشکالات را اشکال اوّل و سوم را با هم بررسی می‌کنم. آقای شهیدی اینجا چهار تا اشکال از مرحوم امام نقل می‌کند، ولی من این را سه تا اشکال کردم در واقع. ۳ تا اشکال ظاهراً هست. این ۳ تا اشکال را اشکال اوّل و سومش یکجا بحث می‌کنیم. یعنی بررسی اشکال اوّل ناتمامی اشکال سوم را هم روشن می‌کند. اشکال دوم را بعد عرض می‌کنم. ببینید اوّل من آن بحث در دوران امر بین تخصیص و تخصص را بازش کنیم. چون در دوران امر بین تخصیص و تخصص آیا ما می‌توانیم با اصالة العموم تخصص را اثبات کنیم؟ مبنای مرحوم شیخ است. شیخ قائل هست که می‌شود. ولی مرحوم آخوند می‌گوید بنای عقلا در این مورد ثابت نیست و نمی‌شود. و بعد از آن هم مورد اختلاف بوده. بعضی از آقایان می‌گویند، بعضی از آقایان می‌گویند نمی‌شود و این بحث یک مبنای مورد اختلافی است. این بحث‌هایی که مرحوم امام اینجا مطرح کرده عمدتاً روی این مبنا هست که در دوران امر بین تخصیص و تخصص نشود تخصص را با اصالة العموم اثبات کرد.

اصل مشکل این هست، ببینید وقتی شما می‌گویید العالم واجب الاکرام، این قضیه کل عالم واجب الاکرام. عکس نقیض این قضیه می‌شود کل من لا یجب اکرامه فلیس بعالم. فرض این است که ما می‌دانیم زید لا یجب اکرامه. این صغری را با آن کبرایی که به آن قضیۀ اوّلیه به دست آوردیم کنار هم که بچینیم نتیجه می‌شود که زید لیس بعالم. عکس نقیض است. زید لیس بواجب الاکرام، این ربط دارد. کل من لا یجب اکرامه فلیس بعالم. کل عالم یجب اکرامه، عکس نقیضش این می‌شود کل لا یجب اکرامه فلیس بعالم. این نتیجه می‌دهد. و این نکته‌ای که اینجا هست اصالة العموم اماره است. عکس نقیض لازمۀ اماره است و اماره لوازمش حجت است. این که بحث، با بحث مثبتات اماره این بحث گره می‌خورد. بنابراین کسی که قائل هست که، حالا یک موقعی شخصی می‌گوید اصالة الامارات، مثبتاتش حجت نیست، این راحت از اینجا فرار می‌کند. ولی بحث سر این است آقایانی که مثبتات اماره را حجت می‌دانند چجوری می‌توانند این مطلب را پاسخ بدهند؟ واقعش این است که ما جوابی، اصل آن مشکلی که آنجا ما مطلب مرحوم آخوند را قبول داریم که دوران امر بین تخصیص و تخصص نمی‌شود با اصالة العموم تخصص را اثبات کرد. ولی نکتۀ اصلی‌اش هم این هست که اماریت اماره حجیت مثبتات را به دنبال ندارد. ما قبول نداریم که مثبتات اماره حجت هست. بله یک سری اماراتی هستند، خبر باشد مثبتات خبر حجت است، اقرار باشد مثبتاتش. ولی کل امارة فی مثبتات حجة آن درست نیست. حالا این را می‌خواهم توضیح بدهم که چرا مثبتات امارات حجت نیست. ما اصل حجیت مثبتات امارات بر این اساس هست که مرحوم آخوند قائل هست، یعنی که مثبتات اماره حجت است ایشان می‌گوید که، حالا اینجوری تعبیر بکنیم، می‌گویند اماره کاشفیتش منشأ اعتبارش است. کاشفیت اماره نسبت به خودش همان مقدار کاشفیت دارد که نسبت به لوازمش دارد. لازم وقتی قطعی هست یک اماره همان مقدار کاشفیت نسبت به مؤدّا دارد که نسبت به لازم مؤدّا دارد. بنابراین باید حجت باشد. ما در واقع اشکالمان این هست که اماره تمام العلة در حجیتش کاشفیت نیست. آن کاشفیت ناقصۀ ظنیه کافی نیست. نکات دیگری هم همیشه وجود دارد. هیچ اماره‌ای نداریم که تمام العلة برای حجیتش کاشفیتش باشد، بلکه مثلاً انسداد باب علم وجود دارد. این هم دخالت دارد. مثلاً اگر من می‌توانستم مرادات متکلم را به نحو قطعی احراز کنم هیچ وقت ظهور ظنی را عقلا حجت نمی‌کنند. عقلا چرا ظواهر را حجت کردند؟ چون راه یقینی به مرادات متکلم ندارد. این است که از راه ظواهر راه را پیمودند. مثلاً انسداد باب علم مطرح است. بنابراین ممکن است این نکتۀ ضمیمه‌ای که وجود دارد. این نکتۀ ضمیمه در مؤدّا باشد و در لازم مؤدّا نباشد. یعنی آن انسداد باب علم. انسداد باب علم هم که می‌گوییم انسداد نوعیه مراد است، نه انسداد خصوص مورد. یعنی نوع موارد آن مؤداها ممکن است باب علم در آن منسد باشد ولی در لوازم منسد نباشد. در نوع موارد لوازم. کل عالم یجب اکرامه. ما برای این که بدانیم متکلم مرادش چی است؟ چه چیزی را اراده کرده؟ از غیر طریق کلام او نوعاً راهی برای رسیدن به این که متکلم چی اراده کرده نداریم. ظواهر کلام و دلالت‌های کلام منشأ می‌شود که ما مراد متکلم را دست پیدا کنیم. از غیر طریق خود کلام متکلم نوعاً راه علم منسد است. ولی این که زید عالم هست یا عالم نیست، انسداد باب علم ندارد که. راه تشخیص عالمیت زید و عدم عالمیت زید این نیست که از کلام مولا تشخیص بدهید که عالم هست یا عالم نیست. راهش این نیست، راهش چیز دیگر است. به تعبیر دیگر که یک مقداری این تقریب با تقریب قبل فرق دارد یکی از نکاتی که در حجیت ظواهر برای تعیین مراد متکلم دخالت دارد آن این است که راه متعارف در تشخیص مرادهای متکلم تمسک به کلام اوست. عقلا این راه متعارف را معتبر دانستند. ولی راه متعارف برای تشخیص عالم بودن زید تمسک به متکلم که نیست. بنابراین آن نکته‌ای که دخالت دارد در حجیت ظواهر متعارف بودن این راه برای رسیدن به مراد متکلم هست. ولی برای رسیدن به این که این موضوع، این مورد داخل در افراد موضوع حکم هست یا نه، زید عالم هست یا عالم نیست راه متعارفش از طریق حکم موضوع را تشخیص نمی‌دهند که. متعارفش تحقیق خارجی هست که تحقیق کنید ببینید چه شکلی عالم هست یا عالم نیست. بنابراین این نکات منشأ می‌شود که ولو ظن به اصالة العموم، ظن به لازمه‌اش را هم می‌آورد این نکته را ضمیمه بکنم. عکس نقیض قضیۀ قطعیه، قطعی است. اگر آن اصالة العموم ما قطعی باشد، عکس نقیضش هم قطعی است. اصل قضیۀ ما اگر ظنی باشد، عکس نقیضش هم ظنی است. قطع باشد خب قطع حجت ذاتی است، مشکلی نداریم. یک دلیل ما داریم، یقین داریم که کل عالم یجب اکرامه، نتیجۀ این یقین این هست کل من لا یجب فلیس بعالم، قطعاً. این قضیۀ قطعیه را ضمیمه می‌کنیم به زید لیس بواجب الاکرام، یک قیاس صغریٰ و کبریٰ هر دو قطعی است، نتیجه قطعی است. ولی در این قیاساتی که چیده می‌شد این قیاسات کبرای ما قطعی نیست، ظنی است. کبریٰ که ظنی شد عکس نقیضش هم ظنی است. آن ظن حجیت می‌خواهد. دیگر نیاز به دلیل حجیت دارد. آن دلیل حجیتش اگر می‌خواهید بگویید مثبت اماره است بنابراین حجت است، عرض کردم مثبت اماره درست نیست که همۀ امارات مثبتش حجت است. دلیلی بر حجیت ظنی که بر لازم آن قضیۀ اصلی ما هست قضیه‌ای که به شکل عکس نقیض هست که مظنون هست دلیل بر حجیتش نداریم. بنابراین مشکل پیش می‌آید. این اصل اشکالی که آنجا هست. به نظر می‌رسد که آن اشکال در ما نحن فیه نیست. و روی همین جهت هم هست که ما نباید مسئلۀ دوران امر بین تخصیص و تخصص را در موارد متعارف با ما نحن فیه مقایسه کنیم. توضیح ذلک این که ببینید ما نمی‌دانیم اینجا یک خلاف ظاهری اراده شده. آن خلاف ظاهر در عدم ارادۀ اصالة العموم افرادی هست یا عدم ارادۀ اصالة العموم نسبت به اطلاق احوالی هست. اینجا ما برای این که متوجه بشویم مراد متکلم در این کلامش چی است، چه کسی را اراده کرده و آن کسی را که اراده کرده عام اراده کرده، در همۀ ازمنه اراده کرده یا بعضی از زمان‌ها اراد کرده به کی باید مراجعه کنیم؟ به خود متکلم باید مراجعه کنیم دیگر. ما وقتی می‌خواهیم اصالة العموم جاری کنیم اینها همه‌شان در راستای مراد متکلم از این کلام هستند. و مسیرهای طبیعی هم آن که گفتم مسیر طبیعی و مسیر طبیعی کلام هم همین نکات است. برای این که تشخیص بدهیم که متکلم چی اراده کرده باید ببینیم آیا آن خلاف ظاهری که متکلم یقین داریم به آن مرتکب شده راجع به اصالة العموم افرادی است؟ اصالة العموم احوالی است؟

شاگرد: نسبت به نوعی هم که داریم.

استاد: و آن انسداد نوعی‌اش هم مثل هم است. یعنی اینها چون یک سنخ هستند، سنخۀ اینها هر دویشان از چیزهایی هست برای فهم مراد متکلم ما داریم چیز می‌کنیم. یعنی هم نسبت به اطلاق احوالی و نسبت به اطلاق افرادی هردوشان از نوع مرادات متکلم است، تشخیص مراد متکلم است. یک سنخ است. این با آنجا فرق دارد. آنجا یکی‌اش از باب تشخیص مراد متکلم است، یکی‌اش تشخیص این که این موضوع، موضوعیت دارد یا ندارد. شبیه همین آنجا می‌آید. ولی یک حیث مشترک دیگر اینجا وجود دارد. یکی اینجا فرق، این را نمی‌شود با آنجا مقایسه کرد. بنابراین این قیاس، قیاس مع الفارق است. و منهنا یظهر این که شما می‌فرمایید ما اصالة العموم نسبت به عموم احوالی نمی‌توانیم جاری کنیم، چون یقین داریم این اصالة العموم نسبت به عموم افرادی اگر جاری کنیم باید، ما یقین داریم که عموم احوالی در اینجا اراده نشده. پاسخ مطلب این است که ما نمی‌خواهیم این را اثبات کنیم. ما می‌خواهیم اثبات کنیم که عموم افرادی، زید را شامل می‌شود یا نمی‌شود؟ و همین مقدار کافی است. یعنی لازم نیست که ما.

یک نکته‌ای عرض بکنم، مرحوم حاج آقا رضا همدانی یک بحثی در یک جایی دارد که همین بحث را. در بحث این‌که آیا کسی که می‌خواهد در حال استقرار نافله را به غیر قبله بخواند. نافله کسی که دارد حرکت می‌کند لازم نیست حتماً قبله را رعایت کند. آیا در حالی که حرکت می‌کند نافله را می‌تواند به غیر قبله بخواند؟ یا نمی‌تواند به غیر قبله بخواند؟ این لا صلاة الا علی القبلة. آنجا مرحوم حاج آقا رضا یک بحثی را دارد که آیا ما می‌توانیم با تمسک به اطلاق احوالی لا صلاة الا الی قبلة بگوییم که نافله‌ای که مستقراً هست، متکلم استقرار دارد، این باید رو به قبله باشد. آنجا این بحث را مطرح می‌کند که آیا تمسک به اطلاق احوالی لا صلاة الا الی قبلة در مورد نافله‌ای که مع الاستقرار می‌خواهد انجام بشود صحیح هست یا صحیح نیست؟ آن یک بحث خیلی خوبی دارد که آن بحث به درد این بحث ما می‌خورد که آقای حکیم هم در مستمسک در مورد همین کلام مرحوم حاج آقا رضا صحبت کرده بود، کلاس راهنمای یکشنبه کلام حاج آقا رضا را ببینید، کلام مفیدی هست و مهمی هست. بعضی نکاتی که من در این بحث به ذهنم رسیده بود در لابلای فرمایشات حاج آقا رضا بود. من عمدتاً، همین لا صلاة الا علی القبلة، شما النافلة با الاستقرار را بزنید، مصباح الفقیه.

شاگرد: جلد ۱۰، صفحۀ ۱۵۱.

«ف‍ «لا صلاة إلّا إلى القبلة» يدلّ بظاهره على انتفاء ماهيّة الصلاة مطلقا عند انتفاء الاستقبال، فلا يرفع اليد عن إطلاقه إلّا بمقدار دلالة الدليل، و هو النافلة في حال المشي، و المفروض أنّه ليس له عموم أفراديّ حتّى يقال: إنّ هذا الفرد خرج عن تحت العامّ، بل عمومه سريانيّ نشأ من تعليق الحكم على الطبيعة، و معه لا مجال لهذا القول.

و لكن يتوجّه عليه: أنّ المتبادر من مثل هذا التركيب كون الواقع في حيّز كلمة «لا» نكرة، لا اسم الجنس الذي أريد به الطبيعة المطلقة، فالمتبادر من «لا رجل في الدار» أنّه لا شي‌ء من أفراد الرجل في الدار»»

استاد: شما، کلمۀ پرانتز باز کنید. النافلة یا نافلة، پرانتز بسته و الاستقرار. ببینید غیر این. احتمالاً در همین بحث است. یا صفحۀ بعد است، شاید این باشد.

شاگرد: «و إنّما الإشكال في جوازها مع الاستقرار على الأرض (إلى غير القبلة) اختيارا، كما تقدّمت الإشارة إليه، و إن كان قد يقوى في النظر- بالنظر إلى ما تقدّم- جوازها مطلقا و لكن (على كراهية متأكّدة) حال الاستقرار، بل مطلقا (في الحضر) لدى التمكّن من الاستقرار، كما يدلّ على الأخير صحيحة عبد الرحمن،»

«غاية الأمر أنّا إن لم نقل بظهوره في العموم الأحوالي نرتكب التقييد بالنسبة إلى هذا الفرد، فإنّ قاعدة الحكمة القاضية بإرادة الإطلاق في كلّ فرد لا تقضي إلّا بإرادته في كلّ مورد على تقدير»

استاد: همین مسئله را شما ببینید در آن این مسائل هست. از کجا این مسئله باید وارد بشوید، مسئله‌اش را ببینید. نکته‌ای که عرض کردم این مسئله را ایشان مطرح می‌کند که آیا اینجا ما یقین داریم که نافله عموم احوالی ندارد. هم در استقرار، هم در حال مشی. حالا که می‌دانیم عموم احوالی‌اش نسبت به نافله کنار رفته آیا می‌توانیم به عموم افرادی لا صلاة الا علی القبلة نسبت به نافله تمسک بکنیم یا نمی‌توانیم تمسک بکنیم. که همین بحث‌های ماست دیگر، نکتۀ این بحث ما، حالا آن بحث زمان احوالی نسبت به غیر زمان است، حالا بحث زمان، نکتۀ بحث مشترک است. این را ملاحظه بفرمایید، در مستمسک هم همین بحث دنبال شده. حالا من یکشنبه این بحث را هم عرض می‌کنم.

و صلی الله و نبینا محمد و آل محمد

پایان