بسم الله الرحمن الرحیم

**جلسه شماره 71**

جلسه۱۲/ ۱۱/ ۸۸ ادامه بحث از اقسام جمع عرفی

**جمع عرفی**

**ادامه بحث از اقسام جمع عرفی**

قبل از ادامه بحث لازم است مجددا بر این نکته تاکید کنیم که تمام اقسام جمع عرفی به مناط اظهر و ظاهر یا نص و ظاهر است. حتی در حکومت هم ملاک همین اظهریت حاکم نسبت به محکوم است. البته نفس حکومت و نظارت یک دلیل بر دلیل دیگر، معمولا منشا اظهریت می شود. نکته اظهریت آن این است که احتمال خطا در دلیل ناظر نسبت به دلیل دیگر ضعیف تر است. خطا ناشی از عدم توجه و بی دقتی و مسامحه در تحمل است. دلیلی که ناظر به دلیل دیگر است، متکلمین در ادای آنها به طور متعارف دقت بیشتری اعمال می کنند. ضمنا اشاره کردیم اولا ادله ناظر الزاماً تغییر دهنده ظهور منظور الیه نیست، بلکه ممکن است ادله ناظر با حفظ نظارت آن متذکر مطلب جدیدی باشند. نظارت یک دلیل بر دلیل دیگر می تواند به این جهت باشد که حکم دلیل ناظر در فرض دلیل منظور الیه و در موضوع دلیل منظور الیه جعل شده باشد و ثانیا گاه نظارت دلیل به دلیل دییگر به ظهور است؛ ممکن است ما به قرینه دلیل دوم، از ظهور دلیل اول در نظارت رفع ید کنیم و بگوییم که دلیل اول به دلیل دوم نظر ندارد.

به هر حال مساله اظهر و ظاهر در بحث جمع عرفی تاثیرگذار است. در این مساله تناسبات حکم و موضوع خیلی دخالت دارند. در بسیاری موارد چند گونه جمع عرفی متصور است و جمع عرفی نهایی، جمعی است که مطابق با اظهر و ظاهر باشند که منشا اظهریت نیز معمولا تناسبات حکم و موضوع و ارتکازات عقلا و ارتکازات متشرعه است.

**حمل دلیل بر موسمی بودن حکم**

یکی دیگر از انحاء جمع عرفی، حمل حکم بر موسمی بودن است یا به تعبیر آقایان حمل بر خارجی بودن. آقایان می گویند در شک بین حقیقیه یا خارجیه بودن قضایا، اصل حقیقیه بودن آنهاست. و حق هم همین است. این مطلب از نحوه تمسک معصومین به کلمات پیامبر برداشت می شود؛ چرا که این تمسک دال بر عدم فهم موسمی بودن از این کلمات است. ما تعبیر دائمی و موسمی به کار می بریم؛ چرا که اصطلاح حقیقی و خارجی کاربردهای مختلف دارد که با اختیار تعبیر دائمی و موسمی بحث از این ابهامات فارغ خواهد شد.

در منطق حقیقیه را به قضیه ای اطلاق می کنند که موضوع آن شامل افراد محققه و افراد مقدره است. مراد از افراد محققه هم افراد موجوده در یکی از ازمنه ثلاث (حال، گذشته و آینده) می باشد. ولی موضوع در قضیه خارجیه تنها افراد محققه هستند؛ حال چه موجود در یک زمان و چه موجود در تمام ازمنه. ولی مرحوم نایینی قضیه خارجیه را قضیه ای می داند که موضوع آنها افراد موجود بالفعل هستند، برخلاف قضیه حقیقیه که شامل افراد موجوده در آینده نیز می شود.

به هر حال اصل در احکام شریعت، دائمی بودن آنهاست. گاه ما از این اصل به اقتضای جمع عرفی، صرف نظر می کنیم و دلیل را حمل بر موسمی بودن می کنیم. مثال این مطلب بحث ادله تحلیل خمس است. در این بحث عموماتی داریم که خمس را واجب کرده است. از طرف دیگر ادله ای داریم که خمس را حلال کرده است. یک دسته سومی هم داریم که به نوعی شاهد جمع هستند به این مفاد که ما انصفناکم ان کلفناکم الیوم. شیعه در زمان صدور این روایات در مضیقه بودند و مالیات هایی که می بایست به حکومت وقت می دادند، بیشتر از مقدار خمس بوده است. امام علیه السلام می فرمایند در این شرایط اگر ما بخواهیم از شما خمس بگیریم، انصاف را رعایت نکرده ایم. این مطلب قرینه می شود بر این که روایات تحلیل خمس را بر موسمی بودن حمل کنیم و آن را مختص به زمانی بدانیم که پرداخت خمس برای شیعه مشکل بوده است. البته نمی خواهیم بگوییم تحلیل منحصر به زمان صدور روایات بوده است، بلکه همه زمان هایی را که شیعیان در مضیقه باشند را شامل می شود.

نکته ای که در جمع عرفی مهم است این است که تناسبات حکم و موضوع دخالت در تعین یک وجه جمع خاص دارد. مثلا در بحث خمس عموماتی داریم که خمس را لازم کرده است. از طرف دیگر ادله ای داریم که زکات را بر سادات تحریم کرده است. در اینجا تحلیل دائمی خمس خلاف ارتکازات متعارف است. این ارتکاز و سایر قرائن موجب می شوند که تحلیل خمس را محکوم به موسمی بودن بدانیم و آن را مختص به زمان ضیق معیشت شیعیان بدانیم. علی القاعده میزان فشار و تنگ دستی عموم شیعه از فقر سادات مفسده بیشتری داشته که امام علیه السلام تحلیل خمس را ترجیح دادند.

مثال دیگر این بحث، نماز خواندن به صورت تقیه در جماعت عامه است. حاج آقا ادله مصححه نماز (که در برخی آنها وارد شده است که کسی که با آنها نماز بخواند، مانند آن است که پشت سر رسول الله در خیمه شان نماز خوانده است) را موسمی می دانند و معتقدند که این ادله مختص به زمانی بوده که حفظ کیان شیعه متوقف بر این گونه تقیه ها بوده و در صورت ترک این تقیه، مال و جان و هویت شیعه در معرض خطر قرار می گرفت. در زمان حال هم اگر چنین شرایطی محقق شود، باید تقیه

کرد. موسمی بودن به معنای خصوصیت آن زمان نیست، بلکه آنچه موضوعیت دارد، ویژگی خاص آن زمان است نه این که خود زمان موضوعیت داشته باشد.

مثال دیگر این بحث، بحث افضلیت زیارت امام رضا بر زیارت سیدالشهداء علیهما السلام است که در برخی روایات این مطلب وارد شده است. در این روایات تعلیلی ذکر شده است که می توانند قرینه بر موسمی بودن این روایات باشند. در این روایات امام علیه السلام در مقام تعلیل می فرماید که زائرین امام رضا علیه السلام کمند یا این که می فرماید فقط خواص به زیارت امام رضا می روند. این تشویق و تحریض ها به این جهت است که زیارت آن حضرت در آن زمان از غربت خارج می شود.

سال ها پیش در کنگره امام رضا علیه السلام دکتر تیجانی می گفت من پس از سفر به مشهد متوجه شدم که غریب امام رضا نیست، بلکه پیامبر اکرم غریب هستند. واقع مطلب این است که زمان ها متفاوت هستند و از تعلیل موجود در روایت این نکته بر می آید که هر زمان زیارت معصومی در غربت قرار بگیرد، زیارتشان از استحباب بیشتری برخوردار خواهد بود. این که یک جمع نسبت به سایر جمع ها ترجیح داشته باشد ناشی از تناسبات حکم و موضوع می باشد. این تناسبات گاهی جهات عقلایی ای هستند که در کنار روایت به عنوان قرینه حالیه محفوفه وجود دارند و گاهی از جهت تعلیلاتی است که در روایات ذکر شده است. البته ما نمی گوییم که در هر دلیلی می توان آن را حمل به موسمی بودن کرد، ولی فی الجمله حمل بر موسمی بودن از جمع های عرفی است.

**حمل دلیل بر اقتضایی بودن حکم**

نوعی دیگر از جمع عرفی که مرحوم آخوند به آن اشاره می کند و از آن تعبیر به توفیق عرفی می کند، حملِ حکم بر اقتضاء می باشد (حکمی که ظاهرش فعلیت است). ایشان می فرماید عرف ادله ای که احکام را برای عناوین ثانویه قرار داده فعلی و ادله عناوین ثاویه را اقتضایی می داند که فعلیت آن منوط به عدم تحقق عنوان ثانوی است. مثلا دلیل داریم که الکذب حرام، و از طرف دیگر دلیل داریم که اکراه رفع شده است. معنای این کلام این است که موضوعی که ذاتا حرام است در ظرف اکراه حلال می شود. دلیل اخیر سبب می شود که حکم اولی حمل بر اقتضایی شود به این معنا که در کذب ملاک حرمت وجود دارد که ممکن است به جهت مانعی به فعلیت نرسد. ادله احکام ثانویه مانع از فعلیت یافتنِ اقتضای احکام اولیه می باشد.

البته ممکن است بگوید که تقدیم ادله متکلفه ی احکامِ عناوین ثانویه بر ادله متکفله ی احکام ادله عناوین اولیه، نمی تواند به جهت تخصیص باشد؛ چون حرمت کذب با دلیل جواز عمل اکراهی، عموم و خصوص من وجه است؛ لذا طبق قاعده نمی توان دلیلِ دوم را مخصصِ دلیل اول دانست، بلکه باید

وجه تقدیم را همان کلامِ مرحوم آخوند بدانیم. این تقریب نادرست است؛ زیرا نباید ادله احکامِ عناوین ثانویه را با ادله یک حکم خاص مثل حرمت کذب در نظر گرفت، بلکه باید مجموع احکامِ عناوین اولیه را در نظر داشت که در این صورت نسبت عموم و خصوص مطلق بوده و می توان تخصیص یا تقیید را هم مطرح ساخت.

با این حال ما تقدیم ادله احکام ثانویه را از باب تقیید و تخصیص نمی دانیم. تفاوت دارد بین این که این ادله را مخصص و مقید قرار دهیم یا این که آنها را کاشف قرار دهیم از این که ادله احکام عناوین اولیه حکم اقتضایی را بیان می کنند، اگر ادله احکام ثانویه را از باب تخصیص بدانیم، در فرض عروض عنوان ثانوی اثبات ملاک دار بودن حکم عنوان اولی مشکل می شود؛ لذا شخص مضطر که واجب نبود وضو بگیرد، اگر اقدام به وضو گرفتن کرد، آیا ما می توانیم حکم به صحت وضوی او کنیم؟ پاسخ منفی است؛ چون دیگر دلیلی بر مشروعیت آن باقی نمی ماند. ولی اگر گفتیم که دلیلِ وضو ناظر به حکم فعلی نیست، اطلاق این حکم مقتضی این است که در فرض عروض عنوان ثانوی باز هم در وضو ملاک حکم موجود باشد؛ چون مفاد آن این است که حکم وضو همیشه ملاک دارد، هر چند فعلی نباشد. و اگر عنوان ثانوی محقق شود، در حد اقتضا باقی ماند. مانع در اینجا می تواند منع از ایجاب کند نه این که بتواند مانع از مشروعیت و ملاک دار بودن شود. بحث معروف رخصت و عزیمت نیز از همین جا ناشی می شود که طبق تبیین اخیر، دیگر جواز وضو در ظرف اضطرار ازباب عزیمت نیست.

**حمل بر حکم حیثی**

گونه دیگر جمع عرفی، حمل بر حکم حیثی است. دلیلی داریم که می گوید الغنم حلال و دلیل دیگر اکل مال مغصوب حرام است. رابطه بین غنم و مغصوب عموم من وجه است. در مقایسه این دو دلیل عرف می گوید حکم اول ناظر به حیث غنم بودن آن است و این مفاد را دارد که مصادیق غنم از جهت غنم بودن محکومت به حرمت نیستند. اباحه دو قسم است؛ یکی اقتضایی، یعنی در آن اقتضای حلیت وجود داشته است و دیگری لااقتضایی، یعنی در آن اقتضای هیچ یک از سایر احکام اربعه وجود نداشته است؛ لذا اباحه جعل شده است.

در اباحه این وجه جمع زیاد مطرح می شود. اباحه در بسیاری از موارد لااقتضایی است و از جهت عنوانی که در آن اخذ شده است، لااقتضا است به این معنا که در عنوان غنم هیچ گونه اقتضای حرمتی ندارد. این منافات ندارد با این که یک عنوان دیگری عارض بر مصادیق غنم شوند و آنها را محکوم به حرمت کند.

ما در اینجا می توانیم دلیل اول را حمل بر حکم حیثی کنیم به جهت جمع عرفی. البته در بسیاری از

موارد خود دلیل اباحه از ابتدا ناظر به حکم حیثی است. به هر حال اگر ظهور اولی دلیل هم این باشد که حکم ناظر به حلیت من جمیع الجهات است، می توان آن را به جهت جمع عرفی حمل بر حلیت حیثیه کرد.

**فرق بین حکم حیثی و حکم اقتضایی**

این وجه جمع به جمع به اقتضا و عدم فعلیت نزدیک است، ولی با آن تفاوت هایی هم دارد. آقای روحانی در منتقی اقتضا و عدم اقتضا را فقط در اباحه پذیرفته اند. در اباحه دلیل حمل بر حیثی بودن می شود و نه اقتضایی بودن. اینها دو وجه جمع مختلف است. در جایی که حمل بر اقتضا می کنیم معنای حمل این است که اقتضا دارد، ولی فعلی نیست. ولی در حمل بر حکم حیثی بودن، می خواهیم بگوییم اباحه آن لااقتضا است و لااقتضا بودن نیز از جهت عنوان ماخوذ در موضوع حکم آن است.

توضیح این که در حکم حکم بر حکم اقتضایی در کذب در فرض اکراه می گوییم که در کذب همچنان ملاک و مفسده وجود دارد، ولی این ملاک سبب حکم فعلی حرمت نشده است. اما در اباحه می گوییم که اباحه در آن لااقتضایی است. در سایر احکام منشا جعل اقتضایی در خود آن حکم بوده است. در اباحه معمولا این گونه است که ملاک احکام اربعه دیگر وجود ندارد نه این که خود اباحه اقتضای خاصی دارد.

مجرد لااقتضایی بودنِ اباحه برای رفع تنافی بین دلیل حلیت غنم و حرمت غصب کافی نیست. اگر حکمِ حلیت غنم حیثی نباشد معنایش این است که با وجود این که اباحه در آن لااقتضایی است، ولی هیچ حیثیتی بر آن طاری نمی شود که حکم دیگری را ایجاد کند. در نتیجه در مجمع عنوانین یعنی غنم مغصوب دو دلیل با هم متعارض می شوند؛ چون دلیل اباحه می گوید در اینجا اقتضای حرمت وجود ندارد و دلیل غصب می گوید در اینجا اقتضای حرمت وجود دارد. لذا باید در اینجا این مطلب را ضمیمه کرد که در اینجا اباحه لااقتضایی حیثی است؛ یعنی غنم از جهت غنم بودن اقتضای حرمت ندارد و منافاتی ندارد که از جهت عنوان دیگر مانند غصب، حرمت بر آن عارض گردد.