هو العلیم

مفهوم غایت (1)

ادلّهٔ نفی و اثبات

سلسله دروس خارج اصول فقه – باب مفاهیم – جلسه سی و چهارم

استاد
آیةالله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدّس الله سرّه

أعوذ بالله من الشّيطان الرّجيم
بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

بحث در مفهوم غایت است، یعنی آیا در قضیهٔ مُغیّیٰ به غایت، قید دلالت بر مفهوم دارد یا ندارد؟ مثلاً در آیهٔ ﴿أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾[1] دلالت می‌کند بر اینکه این حکم امکان دارد به خود لیل هم تسرّی کند یا اینکه نه، صیام اختصاص به غایت دارد و تسرّی به غیر آن غایت جایز نیست؟ البته صحبت در اینکه آیا غایت داخل در مغیّی هست یا نه، بحثی است که بعداً مطرح می‌شود. فعلاً بحث ما در مفهوم غایت است.

ثبوت مفهوم در غایت و تفاوت آن با شرط و وصف

در جملهٔ شرطیّه و همین‌طور وصفیّه عرض کردیم که نه شرط و نه وصف، هیچ‌کدام دلالتی به دلالت التزام بر انتفاء حکم عند انتفاء شرط ندارند، بلکه کلام از این مسئله و این قضیه ساکت است، و برای عمل به حکم یا عدم عمل به حکم در غیر از مورد آن شرط و غیر از مورد آن وصف، نیاز به دلیل خارجی داریم.

من‌باب‌مثال آیهٔ ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[2] هیچ دلالتی بر عدم تبیّن، عند مجیء عادل ندارد. یا «فی الغَنَمِ السائمةِ زکاةٌ» دلالتی بر عدم زکات در معلوفه ندارد. ولکن در جملهٔ مغیّی به غایت به‌عکس است؛ آن حکمی که به موضوعی تعلّق گرفته است، یک حدود و قیودی دارد. ظهور تعلّق حکم به موضوع در وقتی که به غایت تحدید می‌شود، به معنای عدم تسرّی از غایت است.

[در آیهٔ ﴿أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾] وقتی که وجوب امساک تعلّق می‌گیرد به روز، آن امساک محدود می‌شود به ﴿إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾ و اگر قرار باشد که نظر شارع حتی به غیر [إلی] اللیل هم باشد این تحدید دیگر معنا ندارد و چه وجهی ممکن است در اینجا برای این تحدید باشد؟! و هذا بخلافِ الشّرط و الوصف؛ در آنجا قیدی که در قضیهٔ وصفیّه یا شرطیّه آورده می‌شود، چه قید شرطی باشد یا قید وصفی، در هر دو صورت برای تضییق حصّه‌ای از حِصَص یک طبیعت است و این دخلی ندارد به اینکه در غیر این حصّه هم این حکم جاری بشود.

[من‌باب‌مثال] اکرام رجل، حصّه‌ای از اکرام‌ها است؛ از اکرام مرأة، از اکرام تعلّق‌گرفته به رَجُل به لحاظ‌های مختلف؛ اکرام رجل به‌جهت علم، اکرام رجل به‌جهت حلم، اکرام رجل به‌جهت تقوا، اکرام رجل

---

[1] . سوره بقره (۲) آیه۱۸۷.

[2] . سوره حجرات (۴۹) آیه ۶.

به‌جهت صلهٔ رحم و امثال‌ذلک. این اکرام رجلِ عالم، یک حصّه‌ای است از حصص اکرام؛ وقتی که این حصّه به علم مقیّد شد، سایر اکرام‌ها را که حصص مختلفهٔ اکرام را تشکیل می‌دهند، نفی نمی‌کند. در شرط هم همین‌طور است. ولی در قضیهٔ مغیّای به غایت مطلب این‌طور نیست، چون در آن قضیه از اول حکم محدود شده است. در ﴿أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾ معنا ندارد که ما بگوییم این ﴿إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾ به یک حصّهٔ خاص از امساک تعلّق گرفته است؛ چون صیام، صیام واحد است و دیگر معنا ندارد بگوییم که صیام در این حکم به لیل تعلّق گرفته است، ولی ممکن است به غیر لیل هم تعلّق بگیرد؛ اگر شارع دلش می‌خواست بیان می‌کرد، پس چرا محدود کرد؟!

لایُقال به اینکه ممکن است دلیل دیگری داشته باشیم که دلالت کند یک روزهٔ دیگری را به غیر لیل، من‌باب‌مثال در ادیان سالفه روزهٔ وصال بوده است، که از این غروب تا غروب فردا ادامه داشت. اگر بگوییم چنین دلیل دیگری بیاید، پس این حکم و قضیه دلالت نمی‌کند بر اینکه هیچ روزهٔ دیگری در خارج از این غایت وجود ندارد.

ما می‌گوییم آن یک دلیل جداست. ما در شرط هم همین حرف را می‌زنیم. بر فرض که ما در شرط قائل به مفهوم باشیم، وقتی می‌گوییم: «أکرم زیدًا إن جاءک» [قائل به مفهوم بودن] یعنی در غیر مجیء، اکرام واجب و لازم نیست؛ حالا اگر قائل به این هم باشیم باز در آنجا می‌گوییم که ممکن است که دلیل دیگری بیاید و یک وصف و شرط دیگری را جایگزین این شرط و قیدی که الآن در این قضیه است کند و این منافات [با مفهوم داشتن شرط] ندارد.

به‌عبارت‌دیگر، نفی سنخ‌الحکم در اینجا نمی‌شود و سنخ‌الحکم را برنمی‌دارد، آنچه را که در اینجا برمی‌دارد این است که اکرام برای زید در صورت عدم دلیل دیگر، واجب نیست. ما این را می‌گوییم. ولی اینکه قائلین به مفهوم بگویند به‌طورکلی سنخ‌الحکم، که اکرام زید باشد، از اینجا برداشته می‌شود و اگر دلیل دیگری بر اکرام زید به‌خاطر تقوا باشد بین مفهوم این قضیه و بین منطوق دلیل دیگر تعارض واقع می‌شود و ما باید به مرجّحات توجه کنیم؛ همان‌طوری که در سابق عرض کردیم این حرف غلط است. این مسئله در آنجا رد شد و اصلاً این‌طور قائل به مفهوم شدن غلط است.

شما در آنجایی که دو دلیل یا دو قید شرطی پشت‌سرهم باشند در آنجا چه می‌گویید؟! آن مفهوم را اصلاً قبول نداریم و طرحش هم غلط است. بله، آن مفهومی که ما قبول داریم این است که بگوید اگر زید نیامد اکرامی هم نیست، ولی اگر دلیل دیگری باشد، آن دلیل دیگر باز این مفهوم را تخصیص می‌زند. این مفهوم را قبول داریم.

در مورد غایت هم همین حرف را می‌زنیم. آیهٔ ﴿أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾ دلالت می‌کند که این امساک

به لیل اختصاص دارد و وقتی که لیل آمد دیگر امساکی نیست. این مفهوم دارد که این امساک در غیر لیل واجب نیست بلکه ممکن است محرّم باشد. اگر دلیل دیگری آمد که مثلاً روزهٔ سوم شعبان را اگر تا چهار ساعت بعد از غروب بگیرید، اشکال ندارد. بحث ما در اتمام صیام شهر رمضان است، و ما کاری به صیام غیر رمضان نداریم.

بنابراین، ما در اینجا قائل به مفهوم در غایت هستیم و این قائل به مفهوم بودن منافاتی ندارد با اینکه دلیل دیگری بیاید و یک صیامی را اثبات کند که آن صیام حتی از لیل هم تجاوز کند؛ ولی چون دلیل نداریم، پس خود همین غایت بمفهومه دلالت می‌کند بر اینکه صیام در غیر لیل محرّمٌ و بدعةٌ. لذا در اینجا به خلاف وصف و شرط و امثال‌ذلک، ما در غایت قائل به مفهوم هستیم.

این براعت استهلال و مقدّمهٔ برای شروع بحثی بود که ما در ابتدا مطرح کردیم. به‌طورکلی در بحث‌هایی که می‌شود نظر من این است که آن نتیجه‌ای را که می‌خواهیم به آن برسیم، اول ذکر می‌کنم تا این برداشت مشخص بشود؛ بعد سراغ پایین و بالا کردن قضیه می‌رویم. آن‌وقت ببینیم آیا آن نتیجه‌ای که بعداً به‌دست می‌آوریم با آن‌که اول گفتیم منطبق است یا نه؟ در طول این بحث‌ها ممکن است در آن نتیجهٔ بعدی اختلاف پیدا بشود.

دیدگاه مرحوم آیةالله خویی در مفهوم شرط و وصف

مرحوم آقای خویی در اینجا فرمودند که ما در مفهوم شرط به‌جهت اینکه قیدِ شرطی را به هیئت و همان جنبهٔ نسبی در انشاء، یعنی به أکرِم برمی‌گردانیم، نه به متعلّق آن هیئت که اکرام باشد و نه به موضوع که زید باشد، لذا در آنجا قائل به مفهوم شدیم. ولکن در مورد وصف، ظهور قیدِ وصفی به هیئت نیست بلکه به مادّه است.

وقتی که می‌گوییم: «أکرِمِ الرّجلَ العالم» یا «أکرِمِ العالم» چه وصف ما معتمد بر موصوف باشد یا غیر معتمد باشد، در هر دو صورت ظهور عالم در تعلّق به اکرام است، نه در تعلّق به آن هیئت که وجوب است. وقتی که این‌طور شد بنابراین این قید برای تضییق دایرهٔ موصوف می‌آید، نه برای تحدید آن وجوب و هیئت تا اینکه بتوانیم از آن، مفهوم را بفهمیم.[1]

نقد دیدگاه آیةالله خویی در انفکاک بین هیئت و مادّه در تقیید

همان‌طوری‌که عرض کردیم، نظر آقایان بر این است که یک وقت قید به هیئت برمی‌گردد، یعنی از اول وجوب را که مطلق است و در ظرف انشاء ممکن است آن وجوب به‌طور مطلق، یا به‌طور مقیّد بیاید، از اول آن

[1] . الهدایة فی الأصول، ج ۲، ص ۲۸۶.

وجوب را به یک قید خاصّی محدودش می‌کنند. پس در غیر این قید اصلاً دیگر وجوب معنا و مفهوم ندارد. از اول وجوب اکرام زید می‌رود روی مجیء؛[1] از اول مولا در مقام انشاء، وجوب را فقط روی مجیء برده، دیگر در غیر دایرهٔ مجیء وجوبی تصوّر نمی‌شود. این می‌شود مفهوم. یعنی اگر مجیئی محقّق نشد دیگر اصلاً وجوبی نیست. لذا بنابر اصطلاح آقایان اگر یک دلیل دیگری آمد، [با این دلیل] در تعارض می‌افتد.

در تعارض افتادن به این جهت است که این قضیه مثل این است که یک دلیل دلالت بر وجوب کند و دلیل دیگری دلالت بر حرمت کند. اینجا هم همین‌طور است، می‌گوید: أیّها النّاس، فقط و فقط بدانید که اکرام زید منحصر است در مجیء و لا غیر؛ این «لا غیر» در آن مستبطَن و داخل است. در اینجا از اول قید روی هیئت رفته است.

ولی در بعضی از اوقات شارع و مولا هیئت را مطلق بیان کرده، گفته است که من کاری به قید و غیر قید ندارم، من از تو وجوب را می‌خواهم، باید زید را اکرام کنی؛ ولی در صورتی باید این زید را اکرام کنی که بیاید. نمی‌گوید: اصلاً وجوب من روی اکرام زید مجیء رفته است و لا غیر. یعنی لا غیری در کار من نیست. بلکه اکرامی که من می‌گویم روی زید مجیء رفته است، ولی ممکن است در غیر مجیء هم بیاید. این را می‌گویند که هیئت مطلق آورده شده، و متعلّق آن هیئت که مادّه باشد، مقیّد است.

عرض ما این بود که اصلاً مولا امکان ندارد وجوب را مطلق یا مقیّد اخذ کند إلا اینکه آن مادّه [را هم به همان شکل تصور کند.] اصلاً امکانش نیست و تصوّرش معنا ندارد. و لَیت شعری اصلاً اینها چطور این معنا را تصوّر کردند که بین هیئت و مادّه افتراق انداختند؟! من نمی‌فهمم که این‌قِسم تصور اصلاً چطور است؟! اصلاً امکان دارد؟! امکان دارد شما اُبوّت را بدون بنوّت تصور کنید؟! آیا امکان دارد بنوّتی را بدون ابوّت تصور کنید؟! اینها اصلاً لازم و ملزوم همدیگر و متلاصقین هستند.

وجود بدون ماهیت در خارج امکان ندارد تحقق پیدا کند، و ماهیت بدون وجود هم در خارج امکان ندارد تحقق پیدا کند. شما افتراق قائل بشوید و بگویید که در خارج گاهی اوقات وجود هست و ماهیت نیست، گاهی اوقات ماهیت هست و وجود نیست، گاهی اوقات هر دو هستند، و گاهی اوقات هر دو نیستند؛ این افتراق اصلاً امکان ندارد. افتراق وجوب ـ که به معنای الزام است ـ از آن ملزمٌ‌به در حدود و ثغور و در تقیید و اطلاق، اصلاً معنا ندارد.

اما آقایان این‌طور گفتند. نظر ایشان بر این است که در شرط، ما قید را به هیئت می‌زنیم، وقتی که به هیئت زدیم آن وجوب از اول مقیّد می‌شود، و وقتی که مقیّد شد، جمله، جملهٔ مفهومیّه می‌شود. اما در مورد

---

[1] . اینکه چندین دفعه ردّ این مبنا را تکرار می‌کنم به‌خاطر این است که من با این مبنا آن‌قدر در تضاد هستم که می‌خواهم کاملاً این مبنا جا بیفتد.

وصف، می‌گویند این حرف را نمی‌زنیم، ظهورِ جملهٔ وصفیّه و قضیهٔ وصفیّه در تعلّق قید و وصف به مادّه است؛ حالا سِواءٌ اینکه به موصوف تعلّق بگیرد، یا به متعلَّق. این دیگر فرقی نمی‌کند. پس در اینجا دیگر این وصف مفهوم ندارد، و فقط برای تضییق دایرهٔ موصوف در این قضیهٔ خاصّ است. در غیر این قضیهٔ خاص هم ممکن است حکم باشد.

«فی الغنم السائمة زکاة» یعنی در این قضیهٔ خاص که من حکم را گفتم، این زکات اختصاص به غنم سائمه دارد. ولی ممکن است که در یک قضیهٔ دیگر زکات به غنم غیر سائمه هم تعلّق بگیرد. من در این قضیه زکات را آوردم روی غنم سائمه، و به جهاتی نخواستم معلوفه را بگویم. مثلاً راوی از سائمه سؤال کرده و امام هم مجالی ندارند و اگر بخواهند از معلوفه هم برای او بگویند، یک ساعت وقت حضرت را می‌گیرد.

من‌باب‌مثال از شخصی می‌پرسند فلانی چطور مرد؟ و او شش ساعت شروع می‌کند به گفتن قضیه که ما می‌خواستیم به مسافرت برویم، ماشین را اول دادیم سرویس کنند و تا وسایل را جمع کردیم سحر شد، بعد ماشین را روشن کردیم، و به مسافرت رفتیم و در این میان تصادف هم کردیم و... . دوباره از او می‌پرسند که بالأخره فلانی چطور مرد؟! دوباره سرویس و راه انداختن ماشین و تمام جریانات طول مسیر تا مشهد و زیارت امام رضا علیه السّلام را تعریف می‌کند و بعد می‌گوید از مشهد که برگشیم، یک ماه در طهران ماندیم، او آنفولانزا گرفت و... . مجدداً از او می‌پرسند: بالأخره فلانی چطور مرد؟ گفت: تب کرد و مرد! پرسیدند: چطور تب کرد؟ گفت: خب تب، تب است دیگر، تب که این حرف‌ها را ندارد!

حالا بنده هم گاهی اوقات اگر بخواهم دو طرف قضیه‌ای را بگویم، طرف دیگرش چنان دردسری برایم درست می‌کند که اصلاً از گفتنش پشیمان می‌شوم؛ لذا تا شخصی یک طرف قضیه را می‌گوید، می‌گویم بله همین است، کاری به طرف دوّمش ندارم. این هم همین‌طور است؛ راوی پیش امام آمده و پرسیده است که غنم سائمه زکات دارد؟ حضرت فرمودند: «بله، چرا زکات ندارد؟! فی الغنم السائمة زکاة.» دیگر این راوی نگفته است که معلوفه هم زکات دارد یا ندارد؟

باید توجه داشت که در اینجا ما کاری نداریم که معلوفه زکات ندارد، بلکه می‌خواهیم بگوییم که وصف این است. آیا [در «أکرم زید العالم»] آیا زید عالم را باید اکرامش کرد؟ می‌گوییم: بله، زید عالم را باید اکرام کرد. زید تقی را چطور؟ زید نقی را چطور؟ زید حلیم را چطور؟ به‌خاطر ابوّت و بنوّت و صلهٔ رحم و این‌ها چطور؟ اگر متکلم بخواهد تمام موارد را بگوید باید یک صبح تا ظهر بنشیند تمام اکرام‌های زید به دواعی مختلف را بگوید! می‌گویم: اگر زید عالم بود باید اکرامش کرد. وصف این‌گونه است، پس دیگر مفهوم ندارد.

نظر مرحوم آقای خویی در مفهوم غایت

ولیکن ایشان می‌فرمایند که در مورد غایت، قضیه تفاوت پیدا می‌کند. گاهی اوقات در غایت، قید به

هیئت تعلّق می‌گیرد، گاهی اوقات به مادّه تعلّق می‌گیرد. در اینجا دیگر [برای تشخیص اینکه قید به مادّه می‌خورد یا هیئت] باید التماس از یک دلیل خارجی بکنیم.[1] در بعضی از موارد قضیه روشن است؛ حالا آنچه که به مادّه تعلّق می‌گیرد، سواءٌ اینکه به موضوع تعلّق بگیرد یا به متعلَّق تعلّق بگیرد. من‌باب‌مثال در آیهٔ ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾[2] سه چیز در اینجا داریم: اول حکم، که وجوب است. دوم متعلّق حکم، که غَسل است ـ باید بگوییم غَسل، چون غُسل اسم مصدر است ـ سوم موضوع که وجوه و أیدی است.

﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ به کدام‌یک از اینها می‌خورد؟ ایشان می‌گویند که در اینجا یا باید بگوییم ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ به أیدی تعلّق گرفته است و یا به غَسل که مادّه باشد تعلّق گرفته است، ولی در اینجا ظهور قضیه در تعلّق به أیدی است. یا منظور آیه در اینجا این است که شستن‌تان تا مِرفق باشد، یا منظور آیه در اینجا شستن تا مرفق نیست بلکه [تعیین محدودهٔ دست است]؛ یعنی دست تا مرفق است. چون دست به مواضع مختلفی اطلاق می‌شود. گاهی اوقات ممکن است به کف و یا انگشتان هم دست بگویند، مثل آیهٔ ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾[3] که می‌فرماید دستشان را قطع کنید. در اینجا از مرفق که قطع نمی‌کنند بلکه انگشتان قطع می‌شود.

تلمیذ: دست مراد نیست، حکم است.

استاد: نه‌خیر؛ دست است. حالا در اینجا یک چیزی عرض می‌کنم بعد برمی‌گردم جواب شما را عرض می‌کنم.

[الآن در بین مردم که] نگاه می‌کنیم می‌بینیم دست به مواضع مختلفی اطلاق می‌شود. مثلاً می‌گویند: «با دستت بگیر» در اینجا منظور مرفق که نیست، بلکه یعنی با کف دستت بگیر. یا اینکه می‌گویند: «دست بده» آیا شما مرفق را به هم می‌چسبانید؟! گاهی اوقات می‌گویند: «زد و دستش را قطع کرد و دستش افتاد!» مثلاً شخصی دستش از مرفق افتاده باشد. گاهی می‌گویید: «دستش از شانه افتاد»؛ یعنی کف و مرفق و ساعد و عضد و تمام اینها رفته است.

حالا در اینجا أیدی به چه معنا است؟ چون این یک معنایی است که ممکن است در همین آیهٔ مربوط به وضو و امثال ذلک، اشکالاتی را برطرف کند.

دست معنایی است که به دو وضع اطلاق شده است؛ یکی به کلّ از اصابع تا مِنکَبین، و یکی به اطلاق

---

[1] . أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۳۶.

[2] . سوره مائدة (۵) آیه ۶.

[3] . سوره مائدة (۵) آیه ۳۸.

دیگر بر اجزاء این کلّ که مرکّب است از اصابع، کف، ساعد و عضد، به تمام اینها دست می‌گویند. و به‌جهت اینکه در عرف به این دست اطلاق‌های مختلفی می‌شود، لذا آیهٔ شریفه در اینجا ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ را قید برای أیدی گرفته است. گفته است که منظور من از شستن، تا منکب و تا کف نیست بلکه تا مرفق است. به جهت اینکه ما می‌بینیم دست به موارد زیادی اطلاق می‌شود؛ دست تا کف، دست تا اصبع، دست تا مرفق و منکبین و امثال‌ذلک.

پس با توجه به تعدّد اطلاقات ید، آیا ظهور ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ این است که قید برای أیدی است یا قید برای ﴿فَٱغۡسِلُواْ﴾ است؟ ظهور این است که قید برای أیدی است. چون شستن که فرق نمی‌کند؛ شستن، شستن است. ولی صحبت در این است که اگر آیه فقط می‌گفت: «فاغسلوا أیدیکم»، مردم می‌گفتند: یا رسول‌الله، آیا کف دستمان را بشوییم؟ شاید ظهور این، در کف دست بیشتر باشد. چون دست‌ها از کف کثیف می‌شود؛ این‌طور ظهور دارد. مرفق که کثیف نمی‌شود، چون آستین لباس آن را گرفته است. ولی آدم با کف دست کتاب را برمی‌دارد، به دیوار می‌زند، سبزی را برمی‌دارد؛ اینها باعث کثیفی دست می‌شود. لذا می‌گویند که دستتان را در موقع غذا بشویید، یا بعد از اینکه از بیت‌الخلاء آمدید مستحب است که انسان دستش را بشوید و امثال‌ذلک؛ در اینجا منظور این نیست که از منکب بشویید.

لذا از این نظر که دفع این توهم بشود و معلوم شود که منظور از دست چیست، آیه در اینجا ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ را آورده است تا غایت برای ید را بیان کند که منظور از غایت ید، ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ است نه بالاتر، نه إلی الکف یا إلی السّاعد یا إلی الزّند یا إلی المنکب. ید تا مرفق باید شسته بشود. پس ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ قید برای ید می‌شود.

توضیح قاعدهٔ نحوی «عدم التّقدیر أولیٰ من التّقدیر»

تلمیذ: پس از این نظر فرقی نمی‌کند که قید به ﴿فَٱغۡسِلُواْ﴾ تعلّق بگیرد یا به ید تعلّق بگیرد، نتیجه در خارج یکی است. چون ﴿فَٱغۡسِلُواْ﴾ می‌گوید که تا ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ بشویید، ید هم که می‌آید تعیین موضع می‌کند؛ بنابراین هر دو در خارج یکی است. ولی اگر ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ به ﴿فَٱغۡسِلُواْ﴾ تعلّق بگیرد نیاز به تقدیر اضافه نداریم اما در تعلّق به ﴿أَيۡدِيَكُمۡ﴾ نیاز به تقدیر داریم. چون جار و مجرور ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ اگر به ﴿أَيۡدِيَكُمۡ﴾ تعلّق بگیرد بالأخره در تقدیر، فعل عام یا خاص می‌خواهد. ولی در تعلّق به ﴿فَٱغۡسِلُواْ﴾ این تقدیر را نمی‌خواهد.

استاد: خب بخواهد! [این‌نوع تقدیر گرفتن] یک چیز عادی است. وقتی می‌گویید: «زیدٌ فی الدّار»، «کائنٌ» نمی‌خواهد؟! در جایی می‌گویند تقدیر گرفتن خلاف است که جمله از محاورهٔ عرفی خارج باشد، و به این خاطر ما احتیاج به تقدیر داریم. اما اگر جملاتی باشد که خود آن معنای متعلَّق در کُمونش باشد آن فرقی نمی‌کند. حالا به نظر شما، اگر می‌گفتید: «زیدٌ کائنٌ فی الدّار»، این جمله، جملهٔ قشنگی بود، یا اینکه می‌گفتید: «زیدٌ فی الدّار»؟

اینکه می‌گویند: «عدمُ التّقدیر أولیٰ من التّقدیر» در آنجایی است که خود کلام معنا ندهد، و ما برای‌اینکه برای این کلام معنا درست کنیم، کلامی را مقدّر می‌گیریم؛ در اینجا می‌گویند وقتی قرار بر این است، و وقتی این کلام را به معنایی که نیازی به تقدیر نداشته باشد می‌توانیم حمل کنیم، أولیٰ عدم تقدیر است.

تلمیذ: در اینجا هم ما بدون هیچ تقدیری ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ را متعلّق به ﴿فَٱغۡسِلُواْ﴾ می‌گیریم.

استاد: عرض من این است که یک‌وقت اگر شما در کلامتان تقدیر نگیرید کلام غلط است، در اینجا می‌گویند: اگر تقدیر نگیرید و بر یک معنای بدون تقدیر حمل کنید، أولیٰ است. ولی در اینجا اگر شما ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ را به ﴿أَيۡدِيَكُمۡ﴾ متعلّق کنید، جمله درست است ولی «کائنٌ» در تقدیر است. این دیگر با اینکه شما متعلّق به ﴿فَٱغۡسِلُواْ﴾ بگیرید فرق نمی‌کند. یعنی این تقدیر گرفتن از نقطه‌نظر سلاست و منطبق بودن با قوانین نحوی و قوانین محاوره اشکالی ندارد. یعنی در اینجا کمبود «کائنٌ» موجب ترجیح ﴿فَٱغۡسِلُواْ﴾ نمی‌شود؛ به‌خاطر اینکه «کائنٌ» یک امر ظاهر [و روشن] است.

بله، یک‌وقت شما متعلَّقی می‌آوردید که آن متعلَّق از کلام فهمیده نمی‌شود؛ در اینجا می‌گویند اگر تقدیر نگیرید أولیٰ است. ولی اگر خود متعلَّق، مفهوم [و روشن] است، و اگر شما به یک بچهٔ صرف میر خوان، یا حتی به یک بچه که عوامل فی النّحو ملاّ محسن را می‌خواند بگویید که در «فاغسِلوا وُجوهَکم إلَی المَرافق» یک «کائنٌ» در تقدیر است، [او می‌فهمد که] در اینجا دیگر عدم تقدیر أولیٰ نیست.

این یک مسئلهٔ نحوی است که می‌خواهم عرض کنم. اینکه می‌گویند عدم التّقدیر أولیٰ است، در آن متعلّقات و تقدیرهایی است که بدون آن تقدیر، کلام معنا ندهد، در این‌صورت می‌گویند: چرا شما کلامی را که می‌توانید به یک معنای صحیح حمل کنید، حمل نمی‌کنید بعد مجبور می‌شوید برای‌اینکه به معنای دیگر حمل کنید یک چیزی را تقدیر بگیرید؟! اما در آن مواردی که آن‌قدر تقدیر روشن است که یک عوامل فی النّحو خوان هم می‌فهمد که تقدیر چیست، در اینجا تقدیر گرفتن و نگرفتن علی السّواء می‌شود. این قاعده در آنجا می‌آید نه در این موارد.

آنهایی که این مطلب را گفته‌اند دچار همین خلط شده‌اند که در اینجا می‌گویند عدم التّقدیر أولیٰ است. درصورتی‌که این قاعده مربوط می‌شود به آنجایی که کلام بدون تقدیر معنا ندهد، و شما برای تمهید این قضیه ناچار بشوید تقدیر بگیرید. ولی من‌باب‌مثال بین گفتن «زیدٌ فی الدّار» یا گفتن «زَیدٌ کائنٌ فی الدّار» همه می‌گویند که «زیدٌ فی الدّار» بهتر از «زیدٌ کائنٌ فی الدّار» است. اصلاً «زیدٌ کائنٌ فی الدّار» یعنی چه؟! این «کائنٌ» در تقدیر است و روشن است دیگر!

من‌باب‌مثال اینکه می‌گوییم: «زید در خانه است.» آیا حتماً باید «است» را بیاوریم؟! حالا چه اشکال دارد که مثلاً در محاوره بگوییم: «زید در خانه» و «است» را نیاوریم؟! یا مثلاً بگوییم: «زید حسنٌ زد»؟! یک‌وقت می‌گوییم: «زید حسن را زد» و این «را» را می‌آوریم تا اینکه مفعولٌ‌به خیلی خوب روشن بشود، یک‌وقت هم

می‌گوییم: «زید حسنٌ زد»؛ کدام بهتر است؟! اینکه «را» را نیاوریم. نیازی نیست که شما حتماً «را» را بیاورید تا اینکه مفعولٌ‌به روشن بشود؛ چون در اینجا «الکلامُ ما قَلّ و دلّ» لحاظ می‌شود.

بنابراین اصلاً ما می‌توانیم قضیه را عکس کنیم و بگوییم که این ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ از این نقطه‌نظر هیچ کاری به این [قاعدهٔ عدم تقدیر] ندارد و بلکه بهتر این است که اصلاً در اینجا صحبت از «کائنٌ» هم نشود. آن‌وقت با توجه به اینکه ید در مواضع مختلف استعمال می‌شود، اینکه ما ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ را متعلّق به ید بگیریم نسبت به اینکه ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ را متعلّق به ﴿فَٱغۡسِلُواْ﴾ بگیریم ترجیح پیدا می‌کند.

با توجه به اینکه اگر از رسول خدا صلّی الله علیه و آله سؤال شود که: یا رسول‌الله، منظور از این ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ کدام «أیدی» است؟ آیا تا کفّ بشوییم؟ عرض کردم که ظهور أیدی تا کفّ است، به‌خاطر اینکه وقتی که انسان بخواهد غذا بخورد [کفّین] دستش را می‌شوید، یا وقتی که از بیرون به خانه می‌آید [کفّین] دستش را می‌شوید، اینها خیال می‌کنند که در وضو هم منظور همین شستن کفّین است. لذا ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ را قید برای کف می‌گیرند. برای دفع دخل این توهم، شارع ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ را متعلّق برای أیدی می‌گیرد و می‌گوید: منظور من از أیدی، أیدی تا مرافق است.

اشکال اول واردشده بر نظر مرحوم آقای خویی

به این حرف آقای خویی از جهاتی اشکال شده است. اشکال اول در اینجا به واسطهٔ همین عدم التّقدیر أولیٰ من التّقدیر است؛ یعنی به همین جهت، ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ ظهور در تعلّق به غَسل دارد، نه به أیدی؛ چون در اینجا باید «الکائنة» در تقدیر بگیریم ولی در آنجا دیگر نیازی به تقدیر نداریم. این اشکالی که به ایشان شده و جوابش هم بیان شد.

اشکال دوّم وارد شده بر نظر آیةالله خویی؛ استدلال به دو روایت

اشکال دوّمی که در اینجا شده این است که ما روایاتی در اینجا داریم که این روایات همه، غایت را به غَسل برگردانده و ظهور در غَسل دارد.

روایت اول

یک روایت، روایت کلینی است که هیثم بن عُروهٔ تمیمی قال:

> سألتُ أباعبدالله علیه السّلام عن قوله [تعالیٰ] ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ فَقُلتُ هکذا و مَسَحْتُ من ظَهرِ كفّي إلى المِرفق؛ فقال: **«لَيسَ هكَذا تنزيلُها؛ إنّما هی فَاغْسلوا وجوهَكم و أيدِيَكم مِن المَرافِقِ»** ثمّ أمَرَّ يدَهُ من مرفقِه إلىٰ أصابعِه.[1]
>
> «[راوی از این آیه می‌پرسد و] حضرت می‌فرمایند: چطور؟ می‌گوید: این‌طور و شروع می‌کند به شستن از اینجا [پایین دست] تا بالا.»

[1] . وسائل الشّیعة، ج ۱، ص ۴۰۵؛ الکافی، ج ۳، ص ۲۸، با قدری اختلاف.

اگر ما ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ را قید برای غایت بگیریم معنایش این می‌شود که شستن باید از پایین شروع بشود و غایتش اینجا [مرفق] باشد؛ نمی‌تواند که غایتش اینجا [کفّ] باشد. [مثلاً وقتی که می‌گویم:] «سِرتُ من المدرسة الفیضیّة إلی البیت» یعنی ابتدای سیر من مدرسهٔ فیضیه بود و انتهای آن، خانه بود؛ از آن‌طرف که نیامدم!

پس اگر ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ را غایت برای غَسل بگیریم معنایش این است که ابتدای غَسل از انگشتان است و انتهایش تا مرفقین است، بنابراین ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ ظهور دارد در قید برای غَسل بودن، و این روایت هم همین را می‌خواهد بگوید. راوی به حضرت عرض می‌کند که آیه می‌گوید: ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾؛ یعنی دست را مثل سنّی‌ها از پایین به طرف بالا تا اینجا [مرفق] بشویید؛ می‌گوید: «و مَسَحْتُ من ظَهرِ کفّی إلی المِرفق».

دقت کنیم که حضرت چه فرمودند! در جواب حضرت می‌فرمایند: **«لَیس هکَذا تنزیلُها؛** تنزیل آیه این‌طور نیست!» بلکه این‌طور است که **«إنّما هی فَاغْسلوا وجوهَکم و أیدِیَکم مِن المَرافقِ»؛** در اینجا «إلی» به معنای «مِن» است: دست‌هایتان را «از» مرفق بشویید. یعنی برای شستن، ید را از مرفق حساب کنید. «ثمّ أمَرَّ یدَهُ من مرفقِه إلیٰ أصابعِه؛ بعد حضرت شروع کردند به کشیدن دست از مرفق تا پایین».

حالا اگر این «إلی» ظهور در غایت برای غَسل نداشت، آن شخص راوی هم این استفاده را نمی‌کرد. پس معلوم می‌شود «إلی» ظهور در غایت غَسل دارد که راوی این استفاده را کرده است و [برای شستن] از پایین شروع کرده و تا مرفق آمده است، و حضرت جوابش را این‌گونه نمی‌دهند که مردک تو اصلاً معنای «إلی» را نفهمیدی! چه کسی گفته است که دستت را از پایین به طرف بالا می‌شویی؟! بلکه حضرت معنای «إلی» را عوض کردند و به معنای «مِن» گرفتند؛ «مِن» هم که ابتدائیه است، یعنی آیه می‌گوید که از مرفق تا انگشتان را بشویید. این روایت دلیل می‌شود بر اینکه ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ قید برای غَسل است نه قید برای أیدی. این مطلب ممکن است مورد تأمل باشد.

روایت دوم

روایت دیگری هم هست که مؤیّد این روایت است، آن را هم بخوانیم بعد مطلب را راجع به هر دوی آنها بیان کنیم.

روایت دیگر مسئلهٔ علیّ بن یقطین است که شیخ مفید در إرشاد از محمد بن اسماعیل نقل کردند که: «یَسألُه عن الوضوء فکَتبَ إلیهِ أبو الحسَن علیه السّلام» حضرت به او نوشتند:

«فَفهِمتُ مَا ذَکرتَ مِنَ الِاختِلَافِ فِی الوُضُوءِ و الّذِی آمُرُکَ بِهِ فِی ذَلِکَ أن تُمَضمِضَ[1] ثَلَاثاً و تَستَنشِقَ ثَلَاثاً و تَغسِلَ وَجهَکَ ثَلَاثاً و تُخَلِّلَ شَعرَ لِحیَتِکَ و تَغسِلَ یَدَیکَ إلَی المِرفَقَینِ ثَلَاثاً و

---

[1] . خ.ل: **تَتَمَضْمَضَ.**

تَمسَحَ رَأسَکَ کُلَّهُ و تَمسَحَ ظَاهِرَ أُذُنَیکَ و بَاطِنَهُمَا و تَغسِلَ رِجلَیکَ إِلَی الکَعبَینِ ثَلَاثاً و لَا تُخَالِفَ ذَلِکَ إِلَی غَیرِهِ.»

یعنی عین سنّی‌ها!

فَلَمَّا وَصَلَ الکِتَابُ إِلیٰ عَلِیِّ بنِ یَقطِینٍ تَعَجَّبَ مِمَّا رَسَمَ لَهُ أبوالحَسَنِ عَلَیهِ السَّلامُ فِیهِ مِمّا جَمِیعُ العِصَابَةِ عَلَی خِلَافِهِ، ثُمَّ قَالَ: «مَولَایَ أعلَمُ بِمَا قَالَ و أَنَا أمتَثِلُ أمرَهُ» فَکَانَ یَعمَلُ فِی وُضُوئِهِ عَلیٰ هَذَا الحَدِّ.[1]

البتّه حضرت بعداً در نامهٔ دیگری آن را تغییر دادند.

صحبت در این است که در جواب حضرت، اگر علیّ بن یقطین این ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ را حمل بر از پایین تا بالا نمی‌کرد، یعنی قید برای غَسل نمی‌گرفت که نمی‌گفت: «چرا حضرت برخلاف شیعه این حرف را زدند؟!» پس معلوم است که ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ ظهور در غایت برای غَسل دارد نه غایت برای ید. چون اگر غایت برای ید بود [علیّ بن یقطین این حرف را] نمی‌گفت.

ثانیاً اگر ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ را قید برای ید می‌گرفت مشکل به حال خودش باقی می‌ماند. چون در این‌صورت حضرت که جواب ندادند و علیّ بن یقطین می‌گفت: «می‌دانم که از انگشتان تا مرفق باید شسته بشود، ولی اینکه از پایین شروع کنم تا بالا یا از بالا شروع کنم تا پایین را نمی‌دانم!» این‌که دیگر در روایت نیست، پس معلوم می‌شود ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ قید برای غَسل است و علیّ بن یقطین هم از پایین تا بالا را فهمیده است که حرکت غَسل از پایین شروع می‌شود و غایتش تا مرفق است.

تلمیذ: در اینجا قرینه داریم؛ [چون ظهور روایت در بقیّهٔ موارد این است که مانند سنّی‌ها وضو بگیر، پس این مورد هم بر طبق قرینه بر وضوی سنّی‌ها حمل می‌شود].

استاد: أحسنت، درست است. یک جوابش این مطلبی است که شما می‌فرمایید که قرائنی که در روایت است مثلاً اینکه باطن اُذنت را بشوی یا تمام سرت را بشوی و یا تمام ظَهر پایت را تا بالا بشوی، اینها مربوط به سنّی‌ها است. تمام اینها قرینه بر این است که «إلی» هم در اینجا به همان منظور سنّی‌ها است. بله، اگر «إلَی المرفق» در اینجا تنها بود و علیّ بن یقطین این ظهور را استفاده می‌کرد، در اینجا شما می‌توانستید به این روایت استدلال کنید.

پاسخ استاد به اشکال دوم

و اما جواب کلّی به قضیه این است که روایت بالایی خیلی قوی‌تر از این روایت است. در روایت بالایی اصلاً قرینه نیست. حضرت می‌فرمایند: تنزیل آیه «مِن» است و «إلی» نیست. حالا در روایت پایین می‌توانیم بگوییم چون قرائن در اینجا دلالت می‌کند که حضرت طریقهٔ اهل‌تسنّن و عامّه را تعلیم می‌کردند، پس «إلی» در اینجا دلالتی ندارد.

---

[1] . وسائل الشّیعة، ج ۱، ص ۴۴۴، به نقل از الإرشاد؛ الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ج۲، ص ۲۲۷، با قدری اختلاف.

در اینجا [روایت اول] تعجب از این است که راوی چطور از ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ ظهور از پایین به بالا را فهمیده است؟!

دست بر مواضع مختلفی صدق می‌کند؛ فرض کنید من همین‌طوری می‌گویم که دستتان را تا مرفق بشویید. کجای این کلام من ظهور دارد که وقتی می‌خواهید بشویید از پایین به بالا بشویید؟! من‌باب‌مثال وقتی که من به شما ـ حتی نه برای وضو ـ می‌گویم: «دستتان از اصابع تا مرفق کثیف است، بروید سر حوض و دستتان را تا مرفق بشویید» آیا این یعنی دستت را از پایین بشوی تا بالا؟!

تلمیذ: قرینه وجود دارد.

استاد: کجا قرینه است؟! آیه برای زمان سنّی‌ها نیامده است، بلکه آیه در صدر اسلام آمده است.

وقتی که من به شما می‌گویم: «دست شما از کف و اصابع و ساعد کثیف است، برو سر حوض و زیر شیر آب بگیر» یعنی از پایین بگیر بالا بیاور؟! خیر، بلکه منظور من این است که دستت از اصابع تا مرفق کثیف است، بالاتر را دیگر نمی‌خواهد بشویی!

یا فرض کنید که عضد و بازوی شما مرضی دارد که آب نباید به آن بخورد، می‌گویم: مواظب باش دستت را که می‌شویی تا مرفق بشوی و بالاتر را نشوی، آیا این یعنی از پایین بشوی بیا تا بالا؟! پس این کلام هیچ دلالتی ندارد بر اینکه از پایین به طرف بالا بشوی.

من‌باب‌مثال شما وقتی که حمام می‌روید، وقتی پایتان را می‌شویید، آیا از پایین به‌طرف بالا می‌شویید یا اصلاً عکسِ آن است و از بالا به‌طرف پایین می‌شویید؟! آیا وقتی که لیف می‌زنید، ابتدا کف پا را لیف می‌زنید و بعد به‌طرف بالا می‌آیید؟! نه‌خیر، از اینجا [بالا] شروع می‌کنید و به‌طرف پایین می‌آیید. وقتی که آدم دست را هم می‌خواهد زیر شیر بگیرد و بشوید، از بالا به پایین می‌شوید. بنده که تابه‌حال این‌طور بوده‌ام؛ یعنی اگر وضو هم نخواهم بگیرم ـ حالا دقیقاً از سر مرفق هم نه ـ همیشه از بالا به پایین می‌شویم. یعنی شیب آب برای شستن از بالا به پایین است و اتفاقاً این مسئله موافق با طبع است؛ یعنی طبع قضیه به مناسبت حکم و موضوع این است که انسان از بالا به پایین بشوید نه‌اینکه از پایین به طرف بالا بیاید.

پس وقتی که شما حمام می‌روید و می‌خواهید لیف بزنید و سر و بدنتان را بشویید، آیا طبع قضیه این است که اول از انگشت شصت پا شروع کنید و بعد بروید سراغ کف پایتان و وقتی که کف پا را خوب شستید سراغ بالاتر می‌روید و بالاتر، تا اینکه به شستن سر می‌رسید؟! نه‌خیر، قاعده‌اش این است که اول سر را می‌شویند، بعد بدن را می‌شویند، بعد این پا را می‌شویند، بعد آن پا را می‌شویند، و همه همین کار را می‌کنند. حالا این چه راوی نادان بوده که این‌طور به امام گفته است، بنده نمی‌فهمم!

اگر حضرت به من می‌گفتند: «این آیه را چطور معنا می‌کنی؟» من یک کاسهٔ آب برمی‌داشتم و از بالا به پایین می‌ریختم. حالا این راوی این‌طور دستش را از پایین به بالا شسته است؛ [چون این‌طور فهمیده است که]

«إلی» به معنای غایت است و غایت هم یعنی انتهای سیر غَسل باید به آن منتهی بشود، پس باید غَسل از بیخ ناخن شروع شود تا به بالا برسد. بنده که در عقل این راوی که هیثم بن عروهٔ تمیمی است، شک دارم و ظاهراً یک‌مقدار قضیه‌اش اشکال داشته است!

یعنی اصلاً ما به روایت کار نداریم، اشکالی که ما به عامّه می‌کنیم این است که شما از کجای این آیه، شستن از اصابع را می‌فهمید؟! «إلی» اصلاً ظهوری در این ندارد، بلکه عکس و خلافش است. شما وقتی که می‌خواهید دستتان را در آب حوض بزنید و بشویید، حتی اگر وضو هم نخواهید بگیرید، اول از آرنج می‌زنید بعد درمی‌آورید. همین آدم عادی، مثلاً آن عمله‌ای که می‌خواهد دستش را بشوید از بالا می‌شوید. یا در حمام موقعی که می‌خواهید دستتان را بشویید از بالا به پایین می‌آیید، هیچ‌وقت از پایین به بالا نمی‌آیید. یعنی لولا روایت، و لولا اینکه ما «إلی» را به معنای «مِن» بگیریم، این اشکال به عامّه وارد است.

تلمیذ: پس آیه در صدد بیان طریقهٔ شستن نیست.

استاد: اصلاً آیه در مقام تحدید ید است، و در مقام شستن نیست.

پس اتفاقاً خصوص اصل شستن و ظهور غَسل، از بالا به پایین است نه از پایین به بالا.

بعد صحبت در این است که در روایتی که در اینجا هست، حضرت می‌گویند که «تنزیل» آیه این است! یعنی «إلی» به معنای «مِن» آمده است. «مِن» در اینجا دو کار انجام می‌دهد؛ یکی اینکه حدّ برای ید را بیان می‌کند، دوم اینکه ابتدا را بیان می‌کند.

در بیان کردن حد می‌گوید: دستت را از مرفق بشوی، و چون کسی از مرفق به بالا را نمی‌شوید، پس حد حتماً از مرفق به پایین است. دوم ابتدا را بیان می‌کند که ابتدای غَسل باید از بالا باشد. پس آیا جا دارد که اگر «إلی» به معنای «مِن» نبود در اینجا مردم از رسول‌الله صلّی الله علیه و آله سؤال کنند که: «ما دو جور می‌توانیم دستمان را بشوییم؛ از بالا به پایین بشوییم یا از پایین به بالا. کدام‌یک را انجام بدهیم؟ به‌حسب عرفی، ما همیشه از بالا به پایین می‌شوییم، آیا همین کار را انجام بدهیم یا نه؟» در اینجا حضرت به‌خاطر دفع شبهه، از باب تفسیر روایی آیه، «إلی» را به معنای «مِن» گرفتند و این دخلی ندارد به اینکه «إلی» ظهور در غایت غَسل دارد. «إلی» فقط ید را تحدید کرد، ولی تحدید غَسل که نکرد. پس باز اشکال سر جای خودش هست. اما اینکه راوی گفته است که من این‌طور فهمیدم، باید گفت که راوی اشتباه فهمیده و ما این‌طور نمی‌فهمیم!

من‌باب‌مثال اگر امام علیه السّلام به من بگوید: «برو در حمام و پایت را تا بالاتنه بشور.» آیا برفرض چون امام فرموده: إلی الخاسرة، بنابراین بنده باید از پایین و از انگشت شستم شروع به شستن کنم و به طرف بالا بیایم؟! من‌که این‌طور نیستم، من می‌گویم: إلی الخاسرة در اینجا فقط برای تحدید رِجل است و تحدید برای غَسل که نیست، یعنی این تحدید، غایت برای غَسل نیست. درست است که غَسل را هم تحدید می‌کند و می‌گوید بالاتنه دیگر نه، ولی در اینجا غایت برای غَسل نیست، بلکه غایت برای رِجل است؛ نه‌اینکه غایت

برای غَسل است به شکلی که برای رِجل نباشد.

بنابراین اوّلاً این روایت دلالت بر غایت غَسل ندارد، بلکه روایت معنای آیه را تفسیر کرده است؛ یعنی گفته است «إلی» در اینجا به معنای «مِن» است که دو مطلب در اینجا فهمیده بشود؛ مطلب اول تحدید ید است که وقتی می‌گوید از مرفق بشوی یعنی تا مرفق؛ معلوم است که منظور، مرفق به بالا نیست، بلکه مرفق به پایین است. دوم اینکه ابتدای غَسل را در اینجا بیان کرد.

ثانیاً بر فرض بگوییم در روایات علیّ بن یقطین قرائنی هم وجود ندارد. علیّ بن یقطین مگر نمی‌دانست که حدّ ید مشخص است؟! او می‌دانست که ید مشخصّ است بین عامّه و خاصّه. در اینکه اصابع تا مرفق باید شسته بشود، شکّی نیست، صحبت در به پایین یا به بالا بودن است. پس وقتی که کلام حضرت به علیّ بن یقطین است که «إلی المرافق» را بشوی، آیا این «إلی» ظهور در تعلّق به غَسل ندارد؟! دقت کنید در اینجا این «إلی» [که در روایت هست] با آن «إلی» [که در آیه هست] دیگر فرق می‌کند، این غیر از آن است. صحبت در «إلی» در آیه است، نه «إلی» در روایت. «إلی» در روایت مفروغ‌عنه است که ید تا مرفق است، پس اگر با وجود مفروغ‌عنه بودن، حضرت بگویند إلی المرافق، این دیگر ظهور در غَسل پیدا می‌کند. پس این روایت هم برای ما دلیل نخواهد شد.

تلمیذ: اگر در آیه «من المرافق» بود چه اشکالی پیدا می‌شد؟

استاد: در اینجا چون آیه در صدر اسلام آمده و در مقام تشریع حکم است بنابراین باید آیه حدود ید را بیان کند. به‌خاطر اینکه ید، یک کلّ است که ذا اجزاء متعدده است؛ از منکب گرفته تا اصابع، همهٔ اینها را ید می‌گویند. پس اگر در اینجا می‌گفتند که دستت را بشوی، مردم منظور از ید را فقط کفّین می‌گرفتند چون ظهور عرفی، فقط کفّین است؛ کفّین کثیف می‌شود بالاتر که کثیف نمی‌شود.

من‌باب‌مثال در هنگام وضو، ظهور مسح در چیست؟ در روی پا است دیگر. اما مگر ما روایت نداریم که انسان وقتی که وارد مسجد می‌شود باید پایش را بشوید، آیا یعنی برود و مسح کند؟! نه، این دیگر در تمام آن موضعی که داخل در خُفّ و کفش و نعل قرار می‌گیرد ظهور دارد. بر حسب موارد، موضوعات هم تحدید یا تضییق پیدا می‌کنند و مشخص می‌شوند. اینجا دیگر مسئلهٔ مسح نیست؛ مسح دردی را دوا نمی‌کند، چون آن رائحهٔ مُنتِنه به‌واسطهٔ مسح ازبین نمی‌رود. در آنجا استحباب این است. بنابراین ما باید در موضوعات مختلف و در موارد مختلف دقت کنیم و ببینیم که موضوع چیست؟ چون به‌خاطر آن مورد، آن موضوع هم برای ما مشخص می‌شود.

وقتی که آیه در صدر اسلام آمده است، اگر شارع ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ را در آیه نمی‌گفت، مردم حمل بر کفّین می‌کردند و کفّین را می‌شستند، لذا در اینجا ید را تحدید کرده، و بقیّه را هم به پیغمبر واگذار کرده است. گفته است: تا مرفق بشویید بعد هم فانظُروا إلَی النّبیّ کَیفَ یَفعل؛ او از بالا تا پایین می‌شوید شما هم مثل او

بشویید.

تلمیذ: بالأخره حضرت «إلی» را به معنای «من» تفسیر کرده‌اند.

استاد: عرض کردم که «مِن» در اینجا بیان است، و بیان دو مطلب است؛ یکی بیان مطلب تحدید یدوی است، یکی برای بیان ابتدائیت است؛ یعنی برای غَسل است. بنابراین «إلی» در اینجا ظهور ندارد. یعنی اگر برفرض حضرت «إلی» را به معنای «مِن» نمی‌گرفتند ما می‌گفتیم «إلی» در غایت برای غَسل ظهور ندارد.

تلمیذ: در غایت نه.

استاد: پس آیه نسبت به غَسل ساکت است.

تلمیذ: اما امام می‌فرمایند آیه ساکت نیست.

استاد: عرض کردم به کلمه «تنزیل» توجّه کنید. حضرت دارند تأویل می‌کنند، می‌گویند: «تنزیل آیه این است» یعنی ما آیه را این‌طوری برای شما معنا می‌کنیم. مثل اینکه در آیهٔ ﴿وَٱجۡعَلۡنَا لِلۡمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾[1] «لام» در اینجا به معنای «مِن» است. روایات خیلی زیادی داریم که حضرت آیات را بر اساس همان روش فهمی و تفسیری که خود حضرت دارند، تأویل می‌کنند.[2]

بناءًعلیٰ‌هذا این مطلب آقای خویی که می‌فرمایند: ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ در اینجا قید برای موضوع است نه قید برای متعلَّق، ظاهراً مرجَّح است.

تلمیذ: حضرت در ادامهٔ آیه: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ﴾، در اینجا این «إلی» دوم را تفسیر نمی‌کنند.

استاد: نه دیگر، آن همان‌طور بدون تفسیر معلوم می‌شود.

تلمیذ: یعنی در اینجا «إلی» به معنای خودش است؟

استاد: بله.

تلمیذ: چون شبهه‌ای در اینجا نبوده حضرت بیان نکردند.

استاد: بله، آخر قضیه در آنجا روشن است. فرض کنید که به شما بگویند: «پایت را مسح کن!» شما که این‌طور [از بالا به پایین] مسح نمی‌کنید. چون انگشتان مقدّم است و حدّش هم مشخص است؛ یک دست از پایین به بالا می‌کشید. الآن برفرض اگر به یک بچه بگویید که با دست پایت را مسح کن، از پایین به بالا مسح می‌کند یا از بالا به پایین؟ پس «إلی» در مسح نیاز به تفسیر ندارد. و تازه در روایات هم بیان شده است.

یا در مسحِ سر هم همین‌طور است. وقتی که بخواهند سر را شانه کنند چه‌کار می‌کنند؟ از پایین به بالا شانه می‌کنند یا از بالا به پایین؟! موها را از بالا به طرف پایین می‌آورند. پس ظهور عرفی و متفاهم عرفی این است، البته روایات هم برای ما این‌طور بیان کرده‌اند. حالا سنّی‌ها می‌شویند، و این دیگر [استبعادی] ندارد.

---

[1] . سوره فرقان (۲۵) آیه ۷۴.

[2] . تفسیر القمی، ج۲، ص ۱۱۷.

درهرصورت «إلی» در اینجا دلالتی ندارد. البته اینکه در بعضی از جاها دلالت دارد حرفی نداریم، اما اینکه به‌طورکلی بگوییم «إلی» دلالت بر غایت می‌کند و به متعلَّق تعلّق می‌گیرد، صحیح نیست و در این آیه هم قید برای موضوع است نه قید برای متعلَّق.

تلمیذ: اگر در قرآن «من المرافق» بود هم جهت شستن و هم غایت بیان می‌شد، بهتر نبود که این‌گونه بیان می‌شد؟

استاد: اصلاً یک مطلب کلّی این است که عمداً خدا یک تکّه را باقی می‌گذارد که امام بیان کند، تا اینکه مردم را به امام برگرداند که نگویند این مسئله تمام است. ما خیلی از این موارد داریم و اگر شما بخواهید این حرف را بزنید این اشکال همه‌جا هست، در احکام کلّیه، در صلاة و...؛ چون در قرآن فقط کلّیات بیان شده است.

تلمیذ: بالأخره باید یک جایی را هم برای [ورود] شیطان بگذارند!

استاد: بله، درست است، باید جایی برای او هم بگذارند!

تلمیذ: یکی از سنّی‌ها می‌گفت که اگر از پایین به بالا وضو بگیریم أوفق است نسبت به اینکه از بالا به پایین وضو بگیریم. چون بالأخره یکی از خصوصیّات وضو این است که آب به تمام اجزای بدن برسد، چون موها به صورت طبیعی به طرف پایین است اگر ما از پایین وضو بگیریم این موها از حالت طبیعی خارج می‌شود و آب به همهٔ اجزای بدن می‌رسد، لذا أوفق است. آن شیعه به او گفت: «پس وقتی غسل می‌کنی حتماً دستت را می‌گذاری روی زمین و پاهایت را به هوا می‌بری!»

تلمیذ: قبلاً در خزینه‌های قدیم با پا می‌رفتند پس حرف این سنّی درست می‌شود.

استاد: غسل ترتیبی را چه می‌گویید؟

تلمیذ: ترتیبی نه‌دیگر این‌گونه نیست، ولی غسل ارتماسی این‌گونه بوده است. یا اینکه ما که بلد نیستیم شنا کنیم با پا وارد استخر می‌شویم، شما که شنا بلد هستید با شیرجه داخل آب تشریف می‌برید.

استاد: در هر صورت جواب او درست است، او گفته است که غسل دو نوع است: یا ترتیبی است یا ارتماسی. خب غسل ترتیبی که دیگر أوفق نیست.

تلمیذ: ما دستمان را هم که در آب می‌کنیم برای غیر وضو از پایین وارد آب می‌کنیم.

استاد: یک‌وقت می‌خواهیم آب بازی کنیم این فرق می‌کند، اما برای شستن وقتی که می‌خواهیم دست را دربیاوریم از بالا دست را درمی‌آوریم، و من خیلی دیدم برای شستن هر چند برای وضو نباشد به همین کیفیت عمل می‌کنند.

تلمیذ: اما غالب افراد همین‌طور می‌کنند.

تلمیذ: ایشان اصلاً ملاک کل افراد را شمالی‌ها می‌دانند و حمل بر غالب افراد می‌کنند.

استاد: اصلاً مگر شمالی‌ها کم کسانی هستند؟! شما اصلاً چرا از این راه وارد نمی‌شوید که این همه از بزرگان، ریاضی‌دان‌ها و... شمالی بودند. و نفع آنها از همه بیشتر است؛ زمین آنها حاصل‌خیزتر است و... .

اللّهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد