

المقالات الأصولية

تقريراً لافادات الاستاذ المعظم سماحة
الشيخ مهدي شبزندهدار حفظه الله

حسين لطيفي

العام الدراسي ١٤٤٠-١٤٣٩ هـ.ق.

١٣٩٨-١٣٩٧ هـ.ش.

بسم الله الرحمن الرحيم

و الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابى القاسم محمد و
على آله الطاهرين و الطيبين المعصومين لا سيما بقیة الله فى الارضن ارواحنا فداه و
عجل الله تعالى فرجه الشريف (و اللعن على اعدائهم اجمعين)

مقدمه

نوشتار حاضر، تقریرات دروس خارج اصول استاد معظم حضرت آیه الله
شب زنده دار جهرمی^{دام ظلّه} در سال تحصیلی ۹۸-۹۷ را در بردارد. عباراتی که با تعبیر
«اقول» آغاز شده اند، حاوی نظرات قاصر نگارنده می باشند. پاورقی ها گاه مطالبی از
افادات استاد معظم حضرت حجة الاسلام و المسلمین شمس^{حفظه الله} در جلسات تمهیدی
موسسه ی بقیة الله^{عج الله تعالى فرجه الشريف} را منعکس نموده اند که در آن موارد، انتساب اقوال
بین الهالین ذکر شده است. ممکن است در برخی جلساتی که پس از تاریخ جلسه
واژه ی «غیاب» بین الهالین ذکر شده، نگارنده از یادداشت های دیگر فضلا استفاده
کرده باشد - گرچه در همان موارد نیز اولویت در تقریر مطالب با استفاده از صوت
جلسه بوده است.

بدیهی است افادات علمی و تحقیقی نتیجه ی افاضات اساتید معظم^{حفظهما الله}، و
اشکالات و اغلاط ناشی از خامی این خامه و مسئولیت آن ها تماما با مقرر می باشد.
ان شاء الله نوشتار حاضر در کلیت خود -فارغ از اغلاط و اشکالات مقرر- برای طلاب و
فضلا مفید بوده و ایشان نگارنده را از نکات اصلاحی محروم نفرمایند.

و الحمد لله رب العالمين

حسین لطیفی

فهرست

- أ..... مقدمه
- ب..... فهرست
- ١..... جلسه ی اول؛ نظریات امکان احتیاط در عبادات
- ٣..... جلسه ی دوم؛ نظریه ی اول: استحاله ی احتیاط در عبادات
- ٣..... وجه اول در استحاله ی احتیاط در عبادات
- ٣..... کیفیت اخذ قصد قربت در عبادت
- ٥..... تقریر اول از استحاله ی احتیاط در عبادت با توجه به لزوم قصد قربت
- ٦..... تقریر دوم
- ٦..... تقریر سوم
- ٧..... اما التمسک بلزوم قصد الوجه
- ٧..... اما التمسک بلزوم الانبعاث من امر المولی
- ٨..... جلسه ی سوم؛ نظریه دوم: امکان احتیاط در عبادات مطلقا
- ٩..... راه اول برای امکان احتیاط در عبادت: معنای قصد قربت
- ٩..... قصد قربت به معنای محبویت فعل
- ٩..... قصد قربت به معنای اضافه ی فعل به مولی
- ١١..... اما الجواب الثانی: درست کردن امر برای عبادت احتیاطی

فهرست ج

- اول: قاعده ی ملازمه ۱۱
- جلسه ی چهارم؛ اشکالات به توجیه دوم برای امکان احتیاط در عبادات ۱۲
- اشکال اول: حکم شرعی ارشادی است ۱۲
- الاشکال الثانی: حکم عقلی به حسن احتیاط کاشف از حکم شرعی نیست .. ۱۳
- الاشکال الثالث: لزوم دور یا خلف ۱۳
- الاشکال الرابع: اشکال در تطبیق قاعده است، نه مولود آن ۱۴
- جلسه ی پنجم، تتمه ی اشکالات به توجیه دوم برای صحت احتیاط در عبادات ۱۵
- اشکال پنجم، انحصار جریان قاعده ی ملازمه در سلسله ی علل ۱۵
- اشکال ششم، حکم موضوع ساز نیست ۱۷
- جلسه ششم، توجیه سوم برای تصحیح احتیاط در عبادات ۱۷
- توجیه سوم برای امکان احتیاط در عبادات: کشف انی از وجود ثواب ۱۸
- اما اولاً: حکم موضوع ساز نیست ۱۸
- ثانیاً: دور ۱۸
- ثالثاً: نفی تعدد ثواب ۱۸
- رابعاً: خروج قصد قربت از نفس امر عبادی ۱۹
- مناقشه ی مرحوم آخوند در فرمایش شیخ ۲۰
- جلسه ی هفتم: تتمه ی مناقشه در راه سوم تصحیح احتیاط در عبادات ۲۱
- مناقشه ی ثانیه مرحوم آخوند در فرمایش شیخ ۲۲
- ما یمکن ان یقال فی دفع المناقشه الثانیه ۲۲

- ٢٣ المناقشه الثالثه لمحقق الآخوند فيما افاده الشيخ
- ٢٣ تخلص از اين مناقشه ي آخوند
- ٢٣ نتيجه ي مناقشات مرحوم آخوند
- ٢٤ نتيجه ي كل بحث تا اينجا
- ٢٤ جلسه ي هشتم، تتمه ي صور تصحيح احتياط در عبادات، من بلغ
- ٢٥ نکته، تفاوت كيفيت بيان فتوا بر اساس تفاوت مباني
- ٢٥ اما البحث في ادله من بلغ
- ٢٥ في متونها
- ٢٨ جلسه ي نهم: قاعده ي تسامح در ادله ي سنن
- ٢٨ الروايه الاولى
- ٢٩ اما الدلاله
- ٢٩ روايت ثانيه:
- ٣٠ الدلاله
- ٣٠ السند
- ٣١ جلسه ي دهم؛ متون من بلغ
- ٣١ روايت سوم
- ٣١ سند
- ٣٢ دلالت

- روایت چهارم باب: ۳۴
- سند ۳۴
- روایت پنجم ۳۶
- سند و دلالت ۳۶
- جلسه یازدهم، متون اخبار من بلغ ۳۶
- روایت ششم: ۳۶
- سند ۳۷
- دلالت ۳۷
- روایت هفتم ۳۸
- دلالت ۳۸
- سند ۳۸
- روایت هشتم ۳۹
- روایت نهم و آخر ۴۰
- جلسه ی دوازدهم، مفاد روایات من بلغ ۴۱
- اقوال در مفاد اخبار من بلغ ۴۱
- النکته الاولى: ما هو الموضوع فی هذه الروایات ۴۳
- موضوع روایات من بلغ، مفروض الخیر است ۴۳
- جلسه ی سیزدهم؛ موضوع اخبار من بلغ ۴۵
- وجه دوم برای تقييد موضوع اخبار من بلغ به مفروض الخیر ۴۶

- ٤٧ وجوه قول به اطلاق موضوع اخبار من بلغ
- ٤٨ المناقشه فيما افاده بعض المعاصرين
- ٤٨ جلسه ی چهاردهم؛ موضوع اخبار من بلغ
- ٤٩ دليل دوم برای اطلاق موضوع در اخبار من بلغ
- ٤٩ مناقشه در این دليل
- ٤٩ مناقشه‌ی ثانیه در این دليل
- ٥٠ جواب مناقشه از ناحیه‌ی قائلین به اطلاق موضوع
- ٥١ جلسه ی پانزدهم، ثمرات قول به تقييد موضوع
- ٥١ ثبوت ثواب‌های خاص در صورت قول به تقييد
- ٥٢ المناقشه فيما افاده صاحب هدايه المسترشدين
- ٥٣ جلسه ی شانزدهم؛ تقييد موضوع در روايات من بلغ
- ٥٤ جواب به دليل سوم تقييد موضوع
- ٥٦ دليل چهارم بر تقييد موضوع
- ٥٦ جواب به دليل چهارم
- ٥٦ جلسه ی هفدهم؛ تقييد موضوع در اخبار من بلغ
- ٥٦ دليل پنجم بر تقييد موضوع
- ٥٧ جواب به دليل پنجم
- ٥٨ دليل ششم بر تقييد موضوع

- جلسه ی هجدهم؛ تقیید موضوع در اخبار من بلغ ۵۹
- اما المناقشه در دلیل ششم بر تقیید ۵۹
- دلیل هفتم بر تقیید ۶۲
- دلیل هشتم بر تقیید ۶۲
- جواب به دلیل هشتم ۶۲
- جلسه ی نوزدهم؛ تتمه ی ادله ی تقیید موضوع در اخبار من بلغ ۶۳
- دلیل نهم: ۶۳
- مناقشه در دلیل نهم ۶۵
- دلیل دهم ۶۷
- مناقشه دلیل دهم: ۶۹
- جلسه بیستم؛ ماهیت ثواب و ما یترتب علیه الثواب ۷۰
- فتحصل من البحث حول مفاد الموضوع فی اخبار من بلغ ۷۰
- اصل الثواب یا ثواب موعود؟ ۷۱
- فتحصل ۷۲
- ما یترتب علیه الثواب نفس عمل است یا انقیاد؟ ۷۲
- اما قول اول: ترتب ثواب بر انقیاد ۷۳
- جلسه ی بیست و یکم؛ ما یترتب علیه الثواب در اخبار من بلغ ۷۳
- مناقشه در دلیل قول اول ۷۴
- جلسه ی بیست و دوم؛ ما یترتب علیه الثواب در اخبار من بلغ ۷۵

- ۷۶ ما افاده المحقق الآخوند.....
- ۷۸ جلسه بیست و سوم؛ ما یترتب علیه الثواب در اخبار من بلغ.....
- ۷۹ مناقشه در فرمایش محقق آخوند.....
- ۸۰ جلسه ی بیست و چهارم؛ ما یترتب علیه الثواب در اخبار من بلغ.....
- ۸۰ بیان دوم از محقق اصفهانی.....
- ۸۲ بیان سوم بر اثبات ذات عمل به عنوان موضوع ثواب از صاحب منتقی.....
- ۸۳ جلسه ی بیست و پنجم؛ ما یترتب علیه الثواب در اخبار من بلغ.....
- ۸۴ مناقشه در فرمایش صاحب منتقی.....
- ۸۵ اما النظریه الثالثه: العمل الانقیادی.....
- ۸۵ دلیل اول.....
- ۸۵ مناقشه در این دلیل.....
- ۸۶ جلسه ی بیست و ششم؛ ثواب بر انقیاد در اخبار من بلغ.....
- ۸۷ دلیل دوم.....
- ۸۷ مناقشه در دلیل دوم.....
- ۸۸ بیان ثالث برای اثبات عمل انقیاد به عنوان موضوع ثواب.....
- ۸۹ مناقشه در بیان ثالث.....
- ۹۰ جلسه ی بیست و هفتم؛ مفاد نهایی اخبار من بلغ.....
- ۹۲ جلسه ی بیست و هشتم؛ استفاده ی استحباب از اخبار من بلغ.....

فهرست ط

- ۹۳ وجوه کشف امر یا استحباب از وعده‌ی ثواب
- ۹۳ الاول:
- ۹۳ الثانی:
- ۹۴ الثالث:
- ۹۵ جلسه ی بیست و نهم؛ وجه سوم کشف استحباب از وعده‌ی به ثواب
- ۹۵ مناقشه در وجه سوم
- ۹۸ جلسه ی سی ام، وجوه کشف استحباب از وعده‌ی ثواب
- ۹۸ الرابع
- ۹۹ فتلخیص
- ۱۰۰ جلسه ی سی و یکم؛ تطبیق وجه سوم بر اخبار من بلغ
- ۱۰۳ جلسه ی سی و دوم؛ تطبیق وجه چهارم بر اخبار من بلغ
- ۱۰۴ فتحصل
- ۱۰۵ جلسه ی سی و سوم؛ فرمایش شیخ اعظم و ثمرات کشف استحباب
- ۱۰۶ ثمرات کشف استحباب
- ۱۰۹ جلسه ی سی و چهارم؛ تنبیهات اخبار من بلغ
- ۱۰۹ الاولی
- ۱۱۱ التنبیه الثانیه
- ۱۱۲ جلسه ی سی و پنجم؛ بلوغ ثواب بر ترک محرمات یا مکروهات
- ۱۱۵ جلسه ی سی و ششم؛ عدم شمول اخبار من بلغ بر موارد علم و اطمینان به جعل..

- ۱۱۷..... دلیل دوم
- ۱۱۷..... دلیل سوم
- ۱۱۸..... دلیل چهارم
- ۱۱۹..... جلسه ی سی و هفتم؛ دیگر موارد عدم شمول اخبار من بلغ
- ۱۱۹..... الثانی من موارد عدم شمول الاخبار: ما دل علی عدم استحبابه دلیل معتبر.....
- ۱۲۱..... الثالث: ما دل علی حرمته دلیل معتبر.....
- ۱۲۲..... جلسه ی سی و هشتم؛ دیگر موارد عدم شمول اخبار من بلغ.....
- ۱۲۴..... الرابع: ما دل علی کراهته دلیل معتبر.....
- ۱۲۴..... جلسه ی سی و نهم؛ بلوغ ثواب غیر از طرق اخبار.....
- ۱۲۷..... جلسه ی چهلم؛ بلوغ ثواب از راه فتوای فقیه.....
- ۱۳۰..... جلسه ی چهل و یکم؛ فتوا بر اساس اخبار من بلغ.....
- ۱۳۴..... جلسه ی چهل و دوم؛ تصحیح روایات غیرثوابی با اخبار من بلغ.....
- ۱۳۶..... جلسه ی چهل و سوم؛ شمول اخبار من بلغ بر روایات فضائل و مصائب.....
- ۱۳۹..... جلسه ی چهل و چهارم؛ شمول من بلغ برای اخبار غیرثوابی.....
- ۱۴۰..... دلیل اول: حرمت قول به غیر علم.....
- ۱۴۰..... دلیل دوم.....
- ۱۴۱..... دلیل سوم: علم اجمالی.....
- ۱۴۲..... دلیل چهارم: قبح قول به غیر علم.....

فهرست ک

- جلسه ی چهل و پنجم؛ اخبار من بلغ و موارد اختلاف نسخ و نقل ۱۴۲
- جلسه ی چهل و ششم؛ جریان براءت در شبهات موضوعیه ۱۴۴
- اقوال در مساله ۱۴۵
- قول به تفصیل و صور مساله ۱۴۶
- تمه ی صور ۱۴۷
- جلسه ی چهل و هفتم؛ صورت اولی: نهی از طبیعت به نحو انحلال ۱۴۷
- وجه قول به اشتغال در این صورت ۱۴۸
- جلسه ی چهل و هشتم؛ وجه جریان اشتغال در موارد انحلال تکلیف ۱۴۸
- مناقشه در وجه جریان اشتغال ۱۴۹
- صورت دوم از تعلق نهی ۱۴۹
- اما قول اول ۱۵۰
- بیان اول ۱۵۰
- بیان دوم ۱۵۰
- اما المناقشه در این دو بیان ۱۵۱
- بیان سوم برای اشتغال در موارد صرف الوجود ۱۵۲
- مناقشه در بیان سوم ۱۵۲
- جلسه ی چهل و نهم؛ مناقشه در ادله ی قول به احتیاط در صرف الوجود ۱۵۲
- مناقشه ی بنایی در بیانات اول تا سوم ۱۵۳
- وجه چهارم برای اشتغال در صورت تعلق نهی به صرف الوجود ۱۵۴

- جلسه ی پنجاهم، مناقشه در وجه چهارم جریان اشتغال در صرف الوجود ١٥٦
- مناقشه ی اولی به فرمایش صاحب منتقی ١٥٦
- تخلص از مناقشه ١٥٦
- بیان پنجم برای جریان احتیاط در شبهات موضوعیه صرف الوجودی، علم اجمالی ١٥٧
- مناقشه در این بیان به انحلال علم اجمالی ١٥٧
- جلسه ی پنجاه و یکم، جریان احتیاط در شبهات موضوعیه صرف الوجودی ١٥٩
- فتحصل ١٦٠
- تقسیم احکام شرعی بما یتوقف علی الموضوع و غیره ١٦٠
- جلسه ی پنجاه و دوم، قول دوم در نواهی صرف الوجودی، جریان براءت ١٦١
- مناقشه در وجه جریان براءت ١٦٢
- قسم ثالث از تعلق نهی، مجموع بما هو مجموع ١٦٣
- قول اول: براءت ١٦٣
- قول دوم: احتیاط ١٦٣
- قول سوم: تفصیل ١٦٤
- جلسه ی پنجاه و سوم، صورت سوم از تعلق نهی، قول اول ١٦٤
- وجه قول دوم، احتیاط ١٦٥
- اولین بیان ١٦٦

فهرست م

- ۱۶۶..... مناقشه در این بیان
- ۱۶۷..... دفع مناقشه.....
- ۱۶۷..... جلسه ی پنجاه و چهارم، صورت سوم، دلیل صاحب منتهی بر احتیاط.....
- ۱۶۷..... بیان سوم بر احتیاط در صورت تعلق نهی به مجموع.....
- ۱۶۹..... بیان دوم برای احتیاط.....
- ۱۷۰..... مناقشه در این بیان.....
- ۱۷۰..... جلسه ی پنجاه و پنجم، قول به تفصیل در صورت تعلق نهی به مجموع.....
- ۱۷۱..... قول سوم: تفصیل.....
- ۱۷۳..... اما الصورة الرابعه.....
- ۱۷۳..... جلسه ی پنجاه و ششم؛ تتمه ی صورت چهارم، اصاله التخییر.....
- ۱۷۵..... اصاله التخییر.....
- ۱۷۵..... مبادی بحث.....
- ۱۷۵..... اول.....
- ۱۷۶..... الثانی.....
- ۱۷۶..... الثالث.....
- ۱۷۶..... الرابع.....
- ۱۷۷..... الخامس.....
- ۱۷۷..... جلسه ی پنجاه و هفتم، صور دوران بین محذورین.....
- ۱۷۸..... صوره اولی.....

- ١٧٨..... القول الاول: ترجيح جانب الحرمة مطلقا
- ١٧٨..... ادله ی قول اول
- ١٧٨..... یکی قاعده ی عقلیه:
- ١٧٩..... قاعده ی عقلائیه:
- ١٧٩..... قاعده ی شرعیه:
- ١٧٩..... سه مناقشه در مستند اول
- ١٨٠..... مناقشه ی کبروی اول
- ١٨٠..... اشکال دوم کبروی
- ١٨١..... اما اشکال صغروی
- ١٨١..... مناقشه ی در قاعده ی عقلائیه
- ١٨٢..... جلسه ی پنجاه و هشتم
- ١٨٢..... فتحصل
- ١٨٢..... اما نظر دوم: تخییر
- ١٨٣..... احتمال اول: تخییر اصولی
- ١٨٣..... اشکال احتمال اول:
- ١٨٦..... احتمال دوم: تخییر عقلی امثالی
- ١٨٨..... اشکالات احتمال دوم:
- ١٩٠..... احتمال سوم: تخییر فقهی شرعی

- اشکالات احتمال سوم:..... ۱۹۱
- جلسه ی پنجاه و نهم؛ دوران بین محذورین، تخییر شرعی ۱۹۲
- مناقشه ی ثانیه (اثباتی) در قول به تخییر شرعی..... ۱۹۳
- و اما احتمال چهارم، تخییر شرعی ناشی از جریان اصول عملیه..... ۱۹۳
- جلسه شصتم؛ دوران بین محذورین، تخییر عقلی ۱۹۴
- اما مقام اول در جریان براءت عقلیه..... ۱۹۵
- قول اول عدم جریان قاعده ی قبح عقاب بلا بیان ۱۹۵
- قول ثانی جریان قاعده ی قبح عقاب بلا بیان..... ۱۹۵
- اما ادله ی قول اول..... ۱۹۶
- دلیل اول ۱۹۶
- بیان دوم..... ۱۹۷
- جلسه ی شصت و یکم؛ ادله ی قول به عدم جریان قاعده ی قبح عقاب ۱۹۸
- مناقشه ی اولی ۱۹۸
- مناقشه ی ثانیه ۱۹۹
- اشکال سومی..... ۱۹۹
- مناقشه در دو بیان اخیر ۲۰۰
- جلسه ی شصت و دوم؛ بیان محقق عراقی در عدم جریان قاعده ی قبح ۲۰۲
- مقدمه ی اولی..... ۲۰۲
- مقدمه ی ثانیه ۲۰۳

- ٢٠٣ مقدمه ی سوم،
- ٢٠٣ اما تطبیق این مقدمات در ما نحن فیه.....
- ٢٠٥ جلسه ی شصت و سوم؛ مناقشه در فرمایش محقق عراقی.....
- ٢٠٦ مناقشه ی مرحوم امام در فرمایش محقق عراقی.....
- ٢٠٦ مناقشه در فرمایش مرحوم امام.....
- ٢٠٧ مناقشه ی شهید صدر در فرمایش محقق عراقی.....
- ٢٠٨ مناقشه در فرمایش محقق شهید صدر.....
- ٢٠٨ مناقشه ی حق در مقام.....
- ٢٠٩ جلسه ی شصت و چهارم، فرمایش محقق نائینی در عدم جریان براءت.....
- ٢٠٩ دلیل سوم بر عدم جریان براءت عقلی.....
- ٢١١ مناقشه در فرمایش محقق نائینی.....
- ٢١٣ فتحصل.....
- ٢١٣ جلسه ی شصت و پنجم؛ جریان براءت در دوران بین محدورین.....
- ٢١٣ بیان اول.....
- ٢١٤ مناقشه در بیان اول.....
- ٢١٤ قول ثانی، حق الطاعة.....
- ٢١٥ جریان اصول شرعیه.....
- ٢١٥ اما اصالة الحلیه،.....

فهرست ف

- اما ادله ی قول اول (جریان اصاله الحل)..... ۲۱۵
- جلسه ی شصت و ششم؛ جریان اصاله الحل در دوران بین محذورین..... ۲۱۶
- اشکالات دلیل قول اول:..... ۲۱۷
- جلسه ی شصت و هفتم؛ جریان اصاله الحل در دوران بین محذورین..... ۲۲۶
- مناقشه ی چهارم در تمسک به اطلاقات ادله ی اصاله الاباحه..... ۲۲۶
- تخلص از این مناقشه..... ۲۲۷
- فتحصل..... ۲۲۸
- اما جریان اصاله البرائه..... ۲۲۸
- مناقشه در جریان اصاله البرائه..... ۲۲۸
- تخلص از این مناقشه..... ۲۲۹
- جلسه ی شصت و هشتم؛ جریان برائت شرعی در دوران بین محذورین..... ۲۲۹
- استدراک از جریان اصاله الاباحه در شبهات موضوعیه..... ۲۲۹
- عود به بحث..... ۲۳۰
- فرمایش محقق خوئی در عدم جریان ادله ی برائت شرعی..... ۲۳۲
- جلسه شصت و نهم؛ جریان برائت شرعیه در دوران بین محذورین..... ۲۳۲
- مانع سوم برای ادله ی برائت: لغویت..... ۲۳۳
- اما تخلص از این مانع..... ۲۳۳
- مانع چهارم برای جریان ادله ی برائت: ما یستفاد مما افاده المحقق العراقی..... ۲۳۴
- جلسه ی هفتم؛ جریان برائت در دوران بین محذورین..... ۲۳۶

- ٢٣٦..... تخلص عما افاده المحقق العراقي
- ٢٣٧..... مانع پنجم برای جریان براءت: ما افاده الشهيد الصدر
- ٢٣٧..... تخلص عما افاده
- ٢٣٨..... مانع ششم برای جریان ادلهی براءت: ما افید فی المتقی
- ٢٣٩..... جلسه ی هفتاد و یکم؛ جریان براءت در دوران بین محذورین
- ٢٣٩..... تقریر مفصل از اشکال صاحب منتقی
- ٢٤١..... تخلص عما افاده صاحب المتقی
- ٢٤٢..... جلسه ی هفتاد و دوم؛ جریان براءت در دوران بین محذورین
- ٢٤٢..... تتمه ی جواب به اشکال صاحب منتقی
- ٢٤٣..... فتحصل فی المقام
- ٢٤٣..... جریان استصحاب در شبهات دوران بین محذورین
- ٢٤٤..... جلسه ی هفتاد و سوم؛ جریان ادلهی استصحاب در دوران بین محذورین
- ٢٤٤..... مناقشه در اطلاق ادلهی استصحاب للمقام
- ٢٤٤..... منافات با وجوب موافقت التزامیه
- ٢٤٥..... تخلص از این وجه
- ٢٤٥..... اشکال دوم: ما افاده المحقق النائینی
- ٢٤٥..... تخلص عما افاده
- ٢٤٦..... اشکال سوم: لزوم ترخیص در معصیت

فهرست ق

- تخلص از این اشکال ۲۴۶
- لزوم تناقض در صدر و ذیل ادله‌ی استصحاب ۲۴۷
- تخلص از این اشکال ۲۴۷
- فتحصل مما ذکرنا ۲۴۷
- جلسه ی هفتاد و چهارم؛ صور ترجیح احتمال یا محتمل ۲۴۸
- استدراک عما افاده صاحب المنتقی فی حقیقه الحکم و الداعویه ۲۴۸
- مناقشه در فرمایش صاحب منتقی ۲۴۹
- جلسه ی هفتاد و پنجم؛ صورت قوت احتمال یا محتمل ۲۵۱
- قولین فی المساله ۲۵۳
- دلیل قول اول ۲۵۴
- مناقشه در دلیل قول اول ۲۵۴
- دلیل دوم بر قول اول (ترجیح جانب اهم) ۲۵۶
- مناقشه در دلیل دوم ۲۵۶
- دلیل سوم ۲۵۷
- مناقشه در دلیل سوم ۲۵۹
- دلیل چهارم ۲۵۹
- مناقشه در دلیل چهارم ۲۶۰
- جلسه ی هفتاد و ششم؛ دوران بین القربى و التوصلی ۲۶۱
- وجوه و اقوال در مساله ۲۶۲

- ٢٦٢ الاولي: اخذ به حرمت
- ٢٦٢ الثانية: تقديم حرمت مخالفت قطعيه
- ٢٦٣ الثالثه: عدم تنجز حتى نسبت به مخالفت قطعيه
- ٢٦٤ جلسه ی هفتاد و هفتم؛ دوران بین محذورین تعبدی و توصلی
- ٢٦٥ ما نسب الی الشيخ الاعظم و المناقشه فيه
- ٢٦٧ جلسه ی هفتاد و هشتم؛ صور تکرر واقعه عرضی
- ٢٧١ فتحصل
- ٢٧١ جلسه ی هفتاد و نهم؛ صورت تکرر واقعه ی طولی
- ٢٧٤ جلسه ی هشتادم؛ صورت اختلاف احتمالا و محتملا در تکرر واقعه
- ٢٧٤ اقوال در مساله
- ٢٧٦ اما ادله ی قول ثانی
- ٢٧٧ مناقشه در این بیان
- ٢٧٨ جلسه ی هشتاد و یکم؛ صورت اختلاف اهمیت احتمالا یا محتملا
- ٢٧٩ اشکال حلی محقق خوئی بر محقق نائینی
- ٢٨١ مناقشه فیما افاده المحقق الخویی
- ٢٨٢ جلسه ی هشتاد و دوم؛ مراعات مقطوع یا محتمل الایمیه
- ٢٨٥ جلسه ی هشتاد و سوم؛ صورت اختلاف اهمیت احتمالا یا محتملا، قول سوم
- ٢٨٦ نظر سوم: تفصیل

فهرست ش

- ۲۸۷..... مناقشه فیما افاده المحقق الخویی
- ۲۸۸... جلسه ی هشتاد و چهارم؛ صورت اختلاف اهمیت احتمالا او محتملا، قول سوم
- ۲۸۹..... بیان چهارم: تفصیل
- ۲۸۹..... جلسه ی هشتاد و پنجم؛ صورت قوت احتمال
- ۲۹۲..... جلسه هشتاد و ششم؛ شک در مکلف به، دوران بین متباینین
- ۲۹۴..... الاقوال فی المساله
- ۲۹۶..... جلسه ی هشتاد و هفتم؛ حرمت مخالفت قطعیه
- ۲۹۷..... دلیل اول:
- ۲۹۸..... اقوال در حقیقت علم اجمالی
- ۲۹۸..... نظریه اول:
- ۲۹۹..... نظریه دوم:
- ۳۰۰..... اشکال نظریه ی دوم
- ۳۰۰..... نظریه سوم:
- ۳۰۰..... اشکال به دلیل اول:
- ۳۰۲..... دلیل دوم:
- ۳۰۳..... جلسه ی هشتاد و هشتم؛ دلیل دوم برای حرمت مخالفت قطعیه
- ۳۰۵..... مناقشه در دلیل دوم
- ۳۰۶..... مناقشه دوم در دلیل دوم
- ۳۰۹..... جواب حلی به محقق اصفهانی

- ٣١١ جلسه ی هشتاد و نهم؛ اجوبه به فرمایش محقق اصفهانی
- ٣١٥ دفاع محقق اصفهانی
- ٣١٧ مناقشه فيما افاده المحقق الاصفهانی
- ٣٢٠ جلسه ی نودم؛ برهان خلف یا لغویت برای حرمت مخالف قطعیه
- ٣٢١ بتقریر اول از برهان خلف: ما افاده المحقق الاصفهانی
- ٣٢٦ مناقشه فيما افاده
- ٣٢٧ جلسه ی نود و یکم؛ ادلهی حرمت مخالفت قطعیه، برهان خلف
- ٣٢٨ بیان دوم از برهان خلف
- ٣٢٩ مناقشه در این بیان
- ٣٢٩ لزوم لغویت
- ٣٣٠ مناقشه در این بیان
- ٣٣٠ قبح مخالفت با تکلیف معلوم بالاجمال
- ٣٣١ مناقشه در این بیان
- ٣٣١ دلیل چهارم بر حرمت مخالفت قطعیه
- ٣٣٢ مناقشه فيما افاده الشهيد الصدر
- ٣٣٢ جلسه ی نود و دوم؛ ادلهی حرمت مخالفت قطعیه، ادلهی شرعیه
- ٣٣٢ سیرهی عقلانیه‌ی ممضاه من قبل الشارع
- ٣٣٣ روایات در مقام

فهرست ث

- جلسه ی نود و سوم؛ ادله ی حرمت مخالفت قطعیه، روایات..... ۳۳۵
- ما ذهب الیه بعض الاعلام من جعل الروایات موبده للسیره..... ۳۳۷
- فتحصل..... ۳۳۷
- جلسه ی نود و چهارم؛ روایات داله بر جواز مخالفت قطعیه یا احتمالیه..... ۳۳۸
- جلسه ی نود و پنجم؛ روایات مستدل بها برای جواز مخالفت قطعیه یا احتمالیه ۳۴۰
- جلسه ی نود و ششم؛ اجوبه به موثقه ی سماعه..... ۳۴۴
- اشکال اعراض از این روایات..... ۳۴۷
- جلسه ی نود و هفتم؛ ادله ی حرمت مخالفت با علم اجمالی، سیره ی عقلائیة..... ۳۴۷
- مناقشه در این استدلال..... ۳۴۸
- حکم موافقت قطعیه؛ مسلک محقق نائینی..... ۳۵۰
- جلسه ی نود و هشتم؛ مناقشه بیان محقق نائینی در وجوب موافقت قطعیه..... ۳۵۱
- تخلص از مناقشه ی شهید صدر..... ۳۵۴
- جلسه ی نود و نهم؛ دلیل محقق نائینی بر وجوب موافقت قطعیه..... ۳۵۴
- دلیل مکتب محقق نائینی بر وجوب موافقت قطعیه..... ۳۵۵
- مناقشه فیما افاده المحقق النائینی و من تبعه لوجوب الموافقه القطعیة..... ۳۵۶
- جلسه ی صدم؛ مناقشه در دلیل محقق نائینی بر وجوب موافقت قطعیه..... ۳۵۸
- تخلص از اشکال به فرمایش محقق نائینی..... ۳۵۹
- اشکال این نحوه ی تخلص..... ۳۶۴
- جواب محقق خوبی به اصل اشکال..... ۳۶۵

مناقشه در فرمایش محقق خویی ٣٦١

جلسه‌ی اول؛ نظریات امکان احتیاط در عبادات

۹۷/۶/۳ شنبه. ۱۳ ذی الحجّه ۱۴۳۹

جهد و رغبت کما این که در روایت شریفه از امام علیه السلام هست، رکن هستند در موفقیت. در نظام طلبگی ما، حداقل کوشش شاید ۲۵ مستمر باشد. با توجه به گستردگی علوم و انباشت هر روز بر این علوم. فقه و اصول ستون فقرات حوزه است لکن لازم است که در رشته‌های دیگر هم حوزه سخن بگویند چرا که توقع هست از حوزه در این موارد. در همان فقه و اصول هم باید بیشتر باشد، مبحث قضا واجب کفایی است بر عهده‌ی مجتهدین لکن ما نتوانستیم به مقدار کافی مجتهد تربیت کنیم.

سخن در تنبیهات برائت بود، مرحوم آخوند این تنبیهات را جمع فرموده مهم هایش را، و ما نیز همان را با برخی استدراکات و اضافات پیگیری کردیم.

تنبیه اول، حسن احتیاط عقلا و شرعا بود. در این باب دلیل حسن عقلی و شرعی را بیان کردیم اولاً. و ثانیاً ثبت که احتیاط چه در شبهات تحریمیه چه در شبهات وجوبیه حسن عقلا و شرعا.

بحث کبروی سوم و دیگر این بود که اگر کسی به داعی امتثال امر محتمل وجوبی یا تحریمی، احتیاط کند؛ این فرد استحقاق ثواب دارد. منظور از استحقاق ثواب هم این است که اگر ثواب بدهند یقع فی محله، نه این که اگر ندهند ظلم شده است (البته در صورتی که وعده‌ای در کار نباشد و خلف وعده نشود)

امر چهارم از امور کبروی، این است که در حسن احتیاط فرق نیست بین قیام حجت غیرقطعیه یا عدم قیام چنین حجتی بر حکم محتمل؛ و لو حجت داشته باشیم بر عدم تکلیف، باز هم احتیاط حسن هست و منحصر نیست در جایی که حجت بر عدم تکلیف نداریم و کلا شک داریم (یعنی مجرای اصول).

مطلب پنجم اشتراط حسن احتیاط بود به عدم اختلال نظام. که ما گفتیم لازم است در سه مقام بحث شود، یکی اصل حسن احتیاط، یکی شرایط حسن احتیاط و یک مقام دیگر که ان شا الله بیان می کنیم. این بحث پنجم به مقام دوم یعنی شرایط حسن احتیاط تعلق دارد. اختلال نظام هم منظور اختلال نظام نوع است و هم فرد.

امر ششم این است که آیا این لزوم اختلال باعث می شود که اصلا احتیاط حسن نباشد، یا این که احتیاط ناقص حسن باقی می ماند؟ این نقصان در احتیاط هم به چهار صورت تصویر کردیم، توجه به قوت احتمال یا محتمل یا هردو؛ یا عدم توجه به هیچ کدام، شروع کنیم به احتیاط تا آستانه ی حصول اختلال که در آن جا دیگر کف می کنیم.

و اما مقام ثانی: احتیاط در عبادات

این بحث صغروی است. به نظر ما بهتر بود این مقام ثالث باشد (یعنی در مقام اول تفکیک کنیم بین اصل حسن و شرایط آن)، لکن حال مماشاه در مقام ثانی بحث می کنیم.

به هر حال در مورد احتیاط در عبادات چهار نظریه وجود دارد:

نظریه ی اول: اصلا امکان احتیاط در عبادات وجود ندارد، چه امر دائر باشد بین وجوب و استحباب یا بین وجوب و اباحه، یا وجوب و مکروه، مثل قرائت اخلاص برای حائض در هر روز، در تمام این موارد احتیاط ناممکن است و دلیلش خواهد آمد. نظریه ثانی: مطلقا امکان دارد.^۱

^۱ - مال الیه المیرزا الشیرازی و المیرزا النائینی، اجود التقریرات ۲:۲۰۶ و المحقق العراقی، الاصول ۴:۸۳

^۲ - دراسات فی علم الاصول ۱:۱۹۶

^۳ - اجود التقریرات ۱:۹۶

^۴ - دراسات فی علم الاصول ۱:۱۹۸

^۵ - فوائد الاصول ۱:۱۶۱ و ۱۶۲ عند قوله: و التَّحْقِيقُ فِي الْمَقَامِ: أَنَّهُ يَنْحَصِرُ كَيْفِيَّةُ الْاِعْتِبَارِ بِمَتَمِّ الْجَعْلِ وَ لَا

علاج له سوى ذلك الخ.

^۶ - كفايه ۷۳

^۷ - نهايه الافكار في مباحث الالفاظ ۱:۱۸۵

جلسه ی دوم؛ نظریه ی اول: استحاله ی احتیاط در عبادات ۳

نظریه ی سوم: تفصیل هست بین جایی که امر دائر باشد بین وجوب و استحباب که امکان دارد، اما در غیر این مورد امکان ندارد.

نظریه چهارم: هر جا مشمول اخبار من بلغ باشد، احتیاط ممکن است، اما اگر مشمول من بلغ نشد و فقط ارتجالا احتمال دادیم دیگر احتیاط ممکن نیست.

جلسه ی دوم؛ نظریه ی اول: استحاله ی احتیاط در عبادات

یکشنبه ۹۷/۶/۴

سخن در احتیاط در عبادات و چهار نظریه در آن بود. باید هر کدام از این اقوال را بررسی کنیم و بنیم حق کدام است.

اما قول اول که عدم امکان احتاط مطلقا هست. به وجوهی برای این قول استدلال شده است. تاره با تمسک به لزوم قصد قربت در عبادات. تاره با تمسک به لزوم قصد وجه، مثل قصد وجوب و استحباب و ادا و قضا و ...؛ بنای سوم در قول به استحاله ی احتیاط در عبادت با تمسک به این مبنا است که لازم است اراده ی عبد به عبادت حتما منبعث از نفس امر مولی باشد نه چیز دیگر.

وجه اول در استحاله ی احتیاط در عبادات

اما الکلام فی کیفیت منع لزوم قصد القربه فی العباده عن امکان الاحتیاط فیها

کیفیت اخذ قصد قربت در عبادت

سه نظریه عمده در کیفیت اخذ قصد قربت در عبادت وجود دارد:

- ۱- قصد قربت ماخوذ است شرعا و من قبل المولی در خود مامور به، شطرا یا شطرا؛ مولی خودش فرموده است صل مع القربه، همان طور که فرموده صل مع الركوع صل مع الطهاره مثلا. عده ای قائل هستند به این منهنم

محقق الخویی^٢. عده ای اشکال دارند به این که این مستلزم دور است. چون قصد قربت یعنی قصد امتثال امر، فرمانبرداری دستور مولی، رتبه ی موضوع همیشه قبل از حکم است، اول باید فرمان و دستور باشد که قصدش بشود قصد قربت، لکن الان این موضوع لا یتحقق الا با اینکه این امر باشد.

٢- برای تخلص از این دور، عده ای مثل مرحوم نائینی^٣ و من تبعه^٤ قائل شده اند به متمم جعل، یعنی یک امر دارد برای کل فعل بدون قصد قربت، یک امر دارد برای فعل به علاوه ی قصد قربت. یعنی قصد قربت ماخوذ شرعی است لکن نه به امر اول که دور لازم بیاید، بلکه با یک امر دومی که متمم جعل باشد.^٥

٣- یک راه دیگر مرحوم آخوند^٦ و من تبعه^٧ پیموده اند و آن این است که اصلا قصد قربت ماخوذ شرعی نیست نه به امر اول و نه با متمم جعل، بلکه قصد قربت قید عقلی است که مرتبط است به کیفیت انجام و اطاعت. چیست که بعث می کند ما را به اطاعت امر مولی؟ عقل. خب این عقل در هر کجا نحوه ی اطاعتش تفاوت می کند، عقل می گوید این اطاعت دائر مدار این است که غرض مولی چه باشد، اگر مولی فقط می خواهد این کار

^٢ - دراسات فی علم الاصول ١:١٩٦

^٣ - اجود التقریرات ١:٩٦

^٤ - دراسات فی علم الاصول ١:١٩٨

^٥ - فوائد الاصول ١:١٦١ و ١٦٢ عند قوله: و التّحقیق فی المقام: أنه ینحصر کیفیة الاعتبار بتمّم الجعل و لا

علاج له سوی ذلک الخ.

^٦ - کفایه ٧٣

^٧ - نهاییه الافکار فی مباحث الالفاظ ١:١٨٥

در خارج محقق شود، عقل می گوید همین کار را اتیان کن و همین امثال توست. لکن جایی هست که عقل می داند غرض مولی صرف تحقق خارجی فعل نیست، بلکه تقرب و نزدیکی عبد به مولی است که باید قصد امر داشته باشد. همان طور که خود اطاعات ماخوذ شرعی نیست، کیفیت اطاعت هم ماخوذ شرعی نیست و عقلی بحث هست.

س: نظر شیخ کدام است؟

ج: علی القاعده باید همان دومی باشد، نسبت دادن به شیخ مشکل است. خب اشکال استحاله ی احتیاط در عبادت به حسب این سه مبنا سه تقریر دارد، البته عنصر مشترک این است که مراد از قصد قربت قصد امتثال امر هست، نه قصد محبوبیت نه مطلق اضافه ی به مولا. کما نسب الی صاحب الکفایه^۸ که مراد از قصد قربت قصد امتثال هست.

تقریر اول از استحاله ی احتیاط در عبادت با توجه به لزوم قصد قربت

از مرحوم آخوند^۹ که ایشان می گوید کسانی که قائل به استحاله ی احتیاط در عبادت هستند، قائلین به نظریه اول هستند، یعنی وقتی که قصد قربت ماخوذ هست در متعلق امر اول، وقتی هم علم ندارم نسبت به امر، نمی توانم جزء یا شرط آن هم که قصد قربت باشد، اتیان کنم. وقتی نمی توانم جزء عمل را اتیان کنم و خودم هم می دانم که جزئش ناقص است، نمی تواند مورد احتیاط واقع شود و بگویم من احتیاطا یک نماز خواندم ولی می دانم نماز ناقص است.

^۸ - راجع کفایه ۷۲

^۹ - کفایه ۳۵۰

حاصل کلام این که چون قصد قربت ماخوذ در خود امر و است و الان امر مشکوک است، یعنی نمی توانیم عمل را به جمیع اجزاء و شرایط بیاوریم و در چنین فرضی احتیاط ممکن نیست. البته این صرفاً در عباداتی که امرشان دائر است بین وجوب و غیر استحباب جاری می شود؛ اما در عباداتی که امرشان دائر است بین وجوب و استحباب، این بیان نمی آید؛ چون قدر متیقین امر هست.

تقریر دوم

اما اگر قائل به متمم جعل باشید، باز احتیاط امکان نخواهد داشت. چون شبهه ی حکمیه است، شما نمی دانید امر اولی اصلاً هست یا نیست، موضوع امر ثانی و متمم جعل امر اول است، خب امر اول که اصلاً مشکوک است و نمی توان آن را قصد کرد.

تقریر سوم

اما علی مسلک صاحب کفایه، باز هم اشکال دارد. و لو مرحوم آخوند خودشان تصورشان این است که طبق مبنای خودشان دیگر اشکال وارد نیست. لکن حتی اگر مثل ایشان بگوییم قصد قربت ماخوذ عقلی بحث است، باز هم عقل چه می گوید؟ عقل می گوید باید قصد قربت بکنی، یعنی قصد امر بکنی، خب امر که مشکوک است، چطور می توانی قصد کنی؟ یعنی عقل می گوید برای این که کیفیت مطلوب این عبادت را اتیان کنی، باید قصد امر کنی ولی شما که مطمئن نیستی امری در کار باشد، پس باز هم احتیاط ممکن نیست. به هر حال علی جمیع التقادیر، چون علم به امر نداریم، نمی توانیم امر را قصد کنیم.

اما التمسک بلزوم قصد الوجه

عده ای می گویند فقط قصد قربت کافی نیست و قصد وجه هم لازم است و گفته شده که برخی متکلمین ادعای اجماع کردند که قصد وجه لازم است.^{۱۰} خب اگر قصد وجه ماخوذ باشد، بلا تفرقه بین موارد احتمال وجوب و استحباب و دوران بین وجوب و غیر استحباب و غیر آن، امکان نخواهد داشت احتیاط.

اما التمسک بلزوم الانبعاث من امر المولی

حاکم در باب اطاعت و عصیان، عقل است. عقل می گوید در جایی که می خواهی تقرب پیدا کنی به مولی، نه جایی که صرفا تحقق خارجی مهم است، عقل می گوید در جایی که می خواهی تقرب پیدا کنی باید باعث نفس تو حتما و صرفا امر مولی باشد نه چیز دیگر. وقتی یک امر ممکن است نباشد، چه چیزی باعث شده است؟ احتمال است فقط، دیگر امر مولی نیست.

س: خب این که بهتر است که احتمال خواسته ی مولی باعث ایجاد کنه؟

ج: فرق بین این که از خواسته منبعث بشوی، یا از احتمال خواسته. اگر درش اخذ شده باشد که حتما همان امر باشد، احتمال اگر انبعاث ایجاد کنی اون نیست. یمكن ان يقال که بالاخره رابطه و نسبت میان ما و آن امر مولی، یا قطع است یا احتمال است یا ظن است، به هرحال خود خود امر مولی که بدون نسبت با ما نمی تواند برای ما انبعاث ایجاد کند. بالاخره یک نحو کشفی (قطعی، ظنی، احتمالی) باید بین ما و آن امر عینی خارجی نسبت ایجاد کند. مرحوم امام به این جواب دادند^{۱۱} نیابتا از قائل به چنین چیزی که تفاوت هست میان موارد قطع و ظن و احتمال، در موارد قطع شخص به

^{۱۰} - نسبه الیهم المحقق النائینی فی ۲:۴۲ و المحقق العراقي فی الاصول ۲:۱۶

^{۱۱} - تهذیب الاصول طبع جدید ۳:۱۴۸

ساحل واقع رسیده است فلذا خود واقع باعث می شود لکن در موارد احتمال به واقع نرسیده است و از صرف احتمال دارد برانگیخته می شود و از این جهت تفاوت است میان جایی که قطع واسطه است و جایی که احتمال واسطه است به این تفاوت که قطع اصلا واسطه نیست و کأن از میان می رود.

فتحصل که درجایی که امر دائر باشد بین وجوب و غیر استحباب، سه دلیل داریم بر استحاله ی احتیاط در عبادات، هم با تمسک به لزوم قصد قربت، هم لزوم قصد وجه، هم لزوم انبعاث از نفس امر.

در جایی که امر دائر است بین وجوب و استحباب، صرفا با تمسک به لزوم قصد قربت می توان قائل شده به استحاله ی احتیاط در عبادات.

در جواب قول اول (استحاله ی احتیاط در عبادات) دو راه وجود دارد یکی این است که این مبنا را بزینم که قصد قربت به معنای قصد امتثال امر باشد. یا این که یک جور یک امر اینجا درست کنیم. راه سوم این است که این احتیاطی که در عبادات می گوئیم معنایش با احتیاط در جاهای دیگر فرق می کند. این جواب ها می شود ادله ی قول ثانی که می گوید احتیاط در عبادت امکان دارد.

جلسه ی سوم؛ نظریه دوم: امکان احتیاط در عبادات مطلقا

دوشنبه ۹۷/۶/۵

سخن در توجیهاات امکان احتیاط در عبادت است.

راه اول برای امکان احتیاط در عبادت: معنای قصد قربت

قصد قربت به معنای محبوبیت فعل

یک توجیه این است که بگوییم اولاً تقرب منحصر نیست در قصد امتثال امر، گاهی بدون امر، لکن فهمیدی که مولی این کار را دوست دارد، شما به قصد این که این کار محبوب مولی هست، انجام بدهی، این هم تقرب می آورد. لزومی ندارد حتما امری در کار باشد، هر کاری باشد که مولی دوست دارد، می توان با آن متقرب شد.

قصد قربت به معنای اضافه ی فعل به مولی

یک راه دیگر این است که قصد امر نکنیم به مرضی و محبوب بودن هم توجهی نداریم، لکن یک کاری می کنیم که لام در له استعمالش درست باشد، یعنی یک اضافه ای داشته باشد به مولی، اگر پرسیدند این کار را برای کی می کنی؟ می گویم برای او انجام می دهم، نه علم به امر دارم و نه علم به محبوبیت کار دارم، بلکه صرفا احتمال می دهم و همین احتمال و قصد آن کافی است برای تصحیح تقرب.

این از نظر عقلی، یعنی از نظر عقلی تحقق قربت متوقف بر قصد امتثال خصوص امر نیست.

اما از نظر شرعی، وقتی به ادله ی شرعی نگاه می کنیم، گاهی از همین لام استفاده شده است. و اتموا الحجج و العمره لله. برای خدا باشد. حالا اگر کسی احتمال می دهد حج برایش واجب باشد ولی مطمئن نیست، می رود انجام می دهد، می پرسد برای چه انجام می دهی؟ می گوید لله، این تقرب ایجاد می شود و مدلول آیه ی شریفه تطبیق می شود. یا روایتی که می فرماید فکیف تکون منافقا و انت تصلی لله؟ یعنی همین نسبت و اضافه به خداوند برای تقرب نماز کافی است.

س: این ناظر به مسبب است، نسبت به این که سبب چی است و درش چی ماخوذ باشد ساکت، می سازد با این که قصد امتثال امر در این شطرا و شرطا ماخوذ باشد.

ج: اصلا قصد قربت را از همین ادله استفاده کردیم، این ها هم که می فرماید الله بودن کافی است و نفرمودند قصد امر لازم است. در جامع احادیث شیعه ۹۴ حدیث درباره ی قصد قربت هست^{۱۲} و فقط در یکی از آن ها عنوان تقرب آمده است. اشرف الاعمال التقرب الی الله تعالی بالعبادات.^{۱۳} به هرحال عنوان قربت به آن شکل نداریم در روایات و آن چیزی که می بینیم تحت امر رفته است در لسان شارع، همین لام است، الله باشد. این الله تقدیر ندارد، مطلق است که شامل تمام انواع نسبت و اضافه می شود. فتحصل که بله در عبادت قربت شرط است، لکن معنای قربت منحصر امتثال امر نیست، نه عقلا و نه شرعا.

س: کسی که برای بهشت یا خوفا از نار عبادت کند چه؟

ج: آنها را باید با طولیت درست کنیم، اگر فقط و فقط برای بهشت باشد، محل اشکال است. مرحوم امام هم گفتند کسی که نماز بخواند برای شاد کردن دل رسول الله ص، این نماز باطل است.^{۱۴}

مرحوم محقق خوئی^{۱۵} می فرماید تقرب در اتیان در فرض احتمال اقوی هست از تقرب در فرض احراز امر، چون در فرض احراز ممکن دارد خوفا از عقاب باشد، لکن در فرض احتمال برائت دارد و امنیت دارد از عقاب، لکن اتیان می کند و در این جا اخلاص بیشتر است.

^{۱۲} - الباب الخامس من ابواب مقدمه العبادات: باب وجوب النية في العبادات الواجبه و اشتراطها بها مطلقا

^{۱۳} - مستدرک الوسائل ۱:۱۰۱

^{۱۴} - لم اعثر عليه

^{۱۵} - مصباح الاصول (چاپ موسوعه) ۱:۳۶۵

س: اگر دوران باشد بیان وجوب یا کراهت در عبادت چه؟

ج: طبق یک مبنای مشهور که کراهت به معنای حزازت در عبادت قابل تصور نیست و کراهت در عبادت یعنی همان قلت ثواب و تقرب^{۱۶} ممکن است، طبق آن مبنایی هم که کراهت به معنای حزازت در عبادت را ممکن می داند، باز هم چون یک طرف وجوب است، می شود تصور کرد اضافه به خداوند را، می گوید خداوند چون یک طرف وجوب است، من اتیان می کنم خوفا از این که یک امر واجبی را اهمال کرده باشم.

هذا جواب اول

اما الجواب الثانی: درست کردن امر برای عبادت احتیاطی

دومین راه برای تصحیح احتیاط در عبادات این است که بخواهیم امر درست کنیم در این جا. یعنی بگوییم بله، قصد قربت یعنی قصد امتثال امر و ما هم این جا امر داریم. برای درست کردن امر در اینجا چند راه وجود دارد:

اول: قاعده ی ملازمه

مگر نگفتیم عقل یدرک او یحکم بحسن الاحتیاط، خب با قاعده ی ملازمه می فهمیم شرع هم می فرماید احتیاط حسن است، وقتی امر شرعی درست شد، قصد امتثال امر شرعی هم درست می شود. اما از باب قاعده ی ملازمه، و اما با تمسک به آن روایاتی که می فرماید خداوند در هر واقعه ای حکم دارد. خب وقتی عقل مستقل است به حسن احتیاط در یک واقعه، حکم شرعی که لابد منه است در هر واقعه می تواند قبح باشد؟ پس اما بالملازمه اما با تمسک به آن روایات، کشف می کنیم که حکم شرعی در این واقعه وجود دارد به حسن احتیاط و همین را قصد می کنیم و قصد

امثال ما درست می شود. مرحوم شیخ^{۱۷} و آخوند^{۱۸} این مطلب را آوردند لکن محل اشکال است و اشکال در جلسه ی بعد انشا الله.

جلسه ی چهارم؛ اشکالات به توجیه دوم برای امکان احتیاط در عبادات

۹۷/۶/۶ سه شنبه

سخن در توجیه دوم برای صحت و امکان احتیاط در عبادات بود و اشکالات در آن. اصل توجیه در انتهای جلسه ی گذشته بیان شد.

اشکال اول: حکم شرعی ارشادی است

اولین اشکال که مرحوم شیخ می فرمایند این است که این جا حکم عقل به حسن وجود دارد و سلمنا که این جا مجرای قاعده ی ملازمه باشد و امر شرعی داشته باشیم، لکن این امر شرعی یک امر ارشادی است مثل حسن احتیاط، می فرماید اگر واقعی باشد، آن واقع اثر دارد، لکن اوامر ارشادیه صرف اخبار هستند و دارد می فرماید حواست باشد یک حکم عقلی در این جا هست. چرا این حکم ارشادی است؟ چون احتیاط نوعی از اطاعت و انقیاد است، اطاعت و انقیاد اولاً و بالذات حکم عقل هستند، اگر حکم عقل نباشد تسلسل الی ما لا نهاییه می شود. خب این جا هم چون مقام اطاعت هست، این امر شرعی ارشادی است و امر ارشادی وزانش وزان اخبار است.

س: یعنی هیچ جا امر شرعی مولوی برای حسن احتیاط نداریم؟

ج: بله، هیچ جا ممکن نیست در مقام طاعت امر مولوی نمی توانیم داشته باشیم.

س: به امر ارشادی هم می توان تقرب جست.

^{۱۷} - مکاسب (طبع انتشارات اسلامی) ۱:۳۸۱

^{۱۸} - کفایه الاصول ۳۵۰

جلسه ی چهارم؛ اشکالات به توجیه دوم برای امکان احتیاط در عبادات

۱۳

ج: امر ارشادی اخبار است، اخبار می کند تنبیه و توجه می دهد به حکم عقل. اگر تقرب با حکم عقل ممکن باشد، فهو، و الا خود این امر چیزی نیست که انشاء باشد.

الاشکال الثانی: حکم عقلی به حسن احتیاط کاشف از حکم شرعی نیست

از مرحوم آخوند در کفایه^{۱۹}، ان حسن الاحتیاط لا یكون بكاشف له عن طریق اللہ. ایشان می فرماید اصلا ما کشف نمی کنیم امر شرعی را، لا نسلم که اصلا امر شرعی بخوایم کشف کنیم از حسن عقلی احتیاط. حسن احتیاط به ضم قاعده ی ملازمه چیزی به دست ما نمی دهد. چرا؟ به خاطر همان حرف شیخ اعظم، که موضوع احتیاط در اینجا همان انقیاد و اطاعت و این دو نمی توانند حکم شرعی مولوی بسازند. کما حکم به العقل حکم به الشرع حکما مولویا، و آن چیزی که این جا کشف می شود امر ارشادی است به خاطر خصوصیت موضوع.

الاشکال الثالث: لزوم دور یا خلف

باز هم از مرحوم آخوند. محصله این که این راه حل مشکل نمی کند. این امر که می خواهد کشفش کنید، موضوع می خواهد. امر شارع نسبت به موضوع مثل عرض نسبت به معروض می ماند. در باب عرض و معروض، وجود عرض نیاز دارد به وجود معروض، ثبت العرش ثم انقش. آیا معقول است که خود معروض نیاز به عرض داشته باشد؟ میشه عرض که نیاز به معروض دارد، در سلسله ی مبادی معروض باشد؟ (اقول: دور می شود.) زرنگی مرحوم آخوند در این جا این است که اسم دور نبرده است. خب در این جا شما می خواهید با استفاده از این حکم شارع که می فرماید

احتط، بگویند یک امر داریم که می توانیم قصدش کنیم. خب احتیاط خودش احتیاج دارد به موضوع و موضوعش همین احتیاط است.

و حسن الاحتیاط عقلا لا یکاد یجدی فی رفع الإشکال و لو قیل بکونه موجبا لتعلق الأمر به شرعا بدهاءة توقفه (الامر) علی ثبوتہ (الاحتیاط) توقف العارض علی معروضه فکیف یعقل أن یکون من مبادی ثبوتہ.

خب ایشان فرموده فکیف یعقل ولی وجهش را دقیقا نفرموده است، می شود از باب دور باشد، می شود از باب خلف باشد. ایشان اسم دور نبرده اند، شاید به خاطر همان که تلمیذ محقق ایشان محقق اصفهانی^{۲۰}، بعدا می فرماید که دور برای جایی است که دو وجود منحااز باید باشد، لکن وزان حکم و موضوع وزان عارض و معروض نیست و وجودشان منحااز نیست که بتوان دور را در آن تصویر کرد. بله اشکال اجتماع تقدم و تاخر یا خلف هست. به هر حال مباحث عقلی مفصل دارد، شاید خود مرحوم آخوند هم منظورشا این نبود که عینا مثل عارض و معروض باشند حکم و موضع، ایشان می فرماید توقف العارض علی معروضه.

الاشکال الرابع: اشکال در تطبیق قاعده است، نه مولود آن

عبارت مرحوم آخوند را به دو شکل می توان خواند. یکی مدل خواند همان بود که در اشکال سوم گذشت. مرحوم آخوند می فرمود در اشکال قبلی که چون محذور دور بود، نمی توانستیم قاعده را تطبیق کنیم یعنی چون در مولود قاعده اشکال بود، قاعده تطبیق نمیشد.. این اشکال چهارم همان عبارت آخوند است لکن طوری بخوانیم که ایشان بفرماید می گوید خود تطبیق قاعده اشکال دارد.

جلسه ی پنجم، تتمه‌ی اشکالات به توجیه دوم برای صحت احتیاط در

عبادات ۱۵

جلسه ی پنجم، تتمه‌ی اشکالات به توجیه دوم برای صحت احتیاط در عبادات

شنبه ۹۷/۶/۱۰

سخن در طرق تخلص از اشکال جریان احتیاط در عبادات بود. یک وجه این بود که از حسن عقلی احتیاط وجود امر را کشف کنیم با قاعده ی ملازمه. این بیان دارای اشکالاتی بود که تا به حال چهار اشکال آن را ذکر کردیم.

اشکال پنجم، انحصار جریان قاعده‌ی ملازمه در سلسله‌ی علل

ضم قاعده ی ملازمه در این مورد ممکن نیست. چرا؟ چون همان طور که در علم اصول مشهور است و شاید مبدا این سخن مرحوم میرزا شیرازی^{۲۱} باشد و بعده مرحوم نائینی^{۲۲}، مصب قاعده ی ملازمه جایی است که حکم عقلی در سلسله ی علل باشد، نه سلسله ی معالیل. مصلحت و مفسده ی عقلی و حسن و قبح در سلسله ی علل احکام هستند، اگر در این موارد بود که عقل حکمی داشت، بله، قاعده ی ملازمه جاری است و حکم شرعی کشف می شود. اما اگر حکم عقل بعد از احراز حکم شرع بود، حکم عقل موضوع حکم شرع است، مثل حکم عقل به وجوب اطاعت از حکم شارع، این حکم عقل متاخر است از حکم شرع. در این جا دیگر قاعده ی ملازمه نداریم. در ما نحن فیه هم حسن احتیاط در سلسله ی معالیل است، اول باید احتمال و فرض حکم باشد، تا بعد حکم عقل به حسن احتیاط و اتیان آن بیاید.

محقق خوئی در مصباح الاصول^{۲۳} جواب متینی داده اند به این مساله و تفکیک محقق نائینی، و از آن جایی که این مطلب در فقه و اصول تکرار می شود، خوب است

۲۱ - تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی، ج ۳: ۲۷۷ و ۲۷۸

۲۲ - اجود التقریرات ۲: ۴۱۷

۲۳ - مصباح الاصول ۱: ۲۶

توجه به آن. ایشان می فرماید ملاک جریان قاعده ی ملازمه وقوع در سلسله ی علل یا معالیل نیست، بلکه کل الملائک این است که جعل حکم مولی لغو هست یا نه، اگر لغو است مولی حکم جعل کند، حکم عقل در سلسله ی علل هم باشد حکم شرعی نداریم و ملازمه ای نیست، اگر هم لغویتی نباشد، حتی اگر حکم عقل در سلسله ی معالیل باشد، باز هم چون فایده هست در جعل حکم شرعی، قاعده ی ملازمه جاری می شود. مساله این است که برای قاعده ی ملازمه در سلسله ی معالیل آقایان بیشتر به حکم عقلی اطاعت توجه کردند و بله، در این مثال جعل حکم شرعی متناظر با حکم عقلی لغو است، اصلاً بعث کار حکم عقل است و اگر هزار تا حکم شرعی هم بود، ولی حکم عقل نبود انبعاث حاصل نمی شد.

س: وقتی حکم عقلی آمد، نمی شود حکم مولوی ثانوی کند؟

ج: خیر، ارشادی یا تاکیدی است

س: تاکیدی غیر از ارشادی است. پارسال هم مولوی تاکیدی را قبول کردید

ج: فعلاً فرمایش محقق خوبی را عرض می کنیم.

به هر حال، بعد از حکم عقل تمام ملاک برای انبعاث عقل مهیا است و حکم ثانویه مولی دیگر هدایت و ارشاد به همان حکم عقلی است. این از مساله اطاعت و حکم شرعی در آن.

اما در مسائل دیگر، عقل می گوید احتیاط حسن است، لکن محذوری وجود ندارد که شارع بفرماید احتیاط لازم است و جویا، دیگر لغویت لازم نمی آید. یعنی حکم عقل الزام نیست و در سلسله ی معالیل است، حکم شارع لزومی است و لغو هم نیست، حتی امر استحبابی هم لغو نیست و مولوی حساب می شود. پس کل الملائک این

نیست که حکم عقلی در سلسله ی علل است یا معالیل، بلکه کل الملاک این است که محذور لغویت نباشد.^{۲۴}

اشکال ششم، حکم موضوع ساز نیست

برخی این اشکال را مطرح کرده اند منہم محقق خوبی^{۲۵}، فرض کنید که با قاعده ی ملازمه یا غیر آن، یک مطلب مولی هم درست کردیم که احتیاط حسن شرعا، این یک قضیه ی کبرویه و حقیقیه است، این که موضوع خودش را درست نمی کند که؛ این که احتیاط حسن هست، درست نمی کند که یک مصداقش هم عبادات باشد. این اشکالش همان اشکالاتی است که مرحوم آخوند فرمود، یا دور است، یا خلف حقیقیه بودن است، یا اجتماع متنافیین است، یا تقدیم ما حقه التاخیر است، وجه استحاله یکی است. مرحوم آخوند همان وجود استحاله و بیان برهانی را بیان کرده است، مرحوم خوبی بیان وجدانی را مطرح فرمودند.

جلسه ششم، توجیه سوم برای تصحیح احتیاط در عبادات

یکشنبه ۹۷/۶/۱۱

^{۲۴} - اقول: یمكن الانتصار برای میرزای شیرازی و میرزای نائینی به این که تمام الملاک برای ملازمه به عنوان یک قاعده ی ضروری، همان سلسله ی علل و معالیل است؛ به این بیان که اگر حکم عقل در سلسله ی علل بود، حتما حکم شرعی را کشف می کنیم، لکن اگر حکم عقلی در سلسله ی معالیل بود، نه که قاعده ی ملازمه مستحیل باشد، لکن تا وقتی دلیل شرعی مستقل نداریم، حکم شرعی نداریم؛ درک عقل از حکمی در سلسله ی معالیل کافی نیست برای جریان قاعده ی ملازمه، لکن درک عقل از حکم در سلسله ی علل کافی است برای کشف حکم شرعی. و طبق این بیان، دیگر اشکال به این مطلب در ما نحن فیه وارد نیست، حسن عقلی احتیاط ملازمه ندارد با حکم شرعی حسن احتیاط، اگرچه منافاتی هم ندارد.

^{۲۵} - مصباح الاصول (چاپ موسوعه) ۱:۳۶۴

توجیه سوم برای امکان احتیاط در عبادات: کشف انی از وجود ثواب

راه حل دیگر برای امکان احتیاط در عبادات که بر مبنای درست کردن امر هست، با تمسک به وجود ثواب هست. احتیاط ثواب دارد، و هر چه ثواب دارد امر دارد، پس این فعل امر دارد و می توانیم قصد امر کنیم
و فیه ما فی سابقه

اما اولاً: حکم موضوع ساز نیست

احتیاط ثواب دارد یک قضیه ی حقیقیه است و کبروی است، خودش که صغرای خودش را نمی سازد، دیگر نمی گوید کجا احتیاط ممکن است کجا نیست.

ثانیاً: دور

که مرحوم آخوند فرمودند فکیف یکون من مبادی جریانیه. ایشان تصریح نکردند به دور، یا اجتماع متنافیین یا خلف، و هر کدام از این ها می شود. ثواب متوقف است بر احتیاط و احتیاط متوقف است بر امر و ما می خواهیم تازه همین امر را با آن ثواب درست کنیم، این دور می شود. این از تصویر دور.

اما آیا در واقع هم چنین دوری هست. این دوری که الان تصویر کردیم در مقام احراز است، احراز ثواب متوقف است بر احراز احتیاط و احراز احتیاط متوقف است بر احراز ثواب، این در مرحله ای اثبات و احراز است، لکن آیا در مرحله ی ثبوت و واقع هم چنین دوری را می توان تصویر کرد؟

ثالثاً: نفی تعدد ثواب

باز از مرحوم آخوند که می فرمایند و لا ترتب الثواب علیه (الاحتیاط) بکاشف عنه بنحو الان. کی گفته است که ترتب ثواب می شود بر احتیاط؟ احتیاط در مقام اطاعت است، در مقام اطاعت ثواب هست بر همان فعلی که اطاعت می شود، نه دیگر این عنوان اطاعت هم یک ثواب داشته باشد، هذا من الطاعة الحقیقیه، در طاعت حکمی که

انقیاد باشد هم حرف همین است. وجود ثواب کشف نمی کند از امر مولوی، چون مورد صلاحیت ندارد برای امر مولوی.

رابعاً: خروج قصد قربت از نفس امر عبادی

عن الشيخ الاعظم، ایشان فرموده است احتیاطی که در باب عبادات به آن امر داریم، به معنای انجام عبادت با تمام اجزا و شرایط است، الا قصد قربت، قصد قربت داخل در معنای احتیاط نیست در احتیاط عبادی؛ در باب غیر عبادات تمام اجزا و شرایط را باید بدون استثنا بیاوری، لکن در احتیاط عبادی یک جزء که قصد قربت باشد استثنا می شود.

اللهم إلا أن يقال بعد النقص بورود هذا الإيراد في الأوامر الواقعية بالعبادات مثل قوله أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ* حيث إن قصد القربة مما يعتبر في موضوع العبادة شرطاً أو شرطاً و المفروض ثبوت مشروعيتها بهذا الأمر الوارد فيها أن المراد من الاحتیاط و الانتقاء في هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة فمعنى الاحتیاط بالصلاة الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة فأوامر الاحتیاط تتعلق بهذا الفعل و حينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعه هذا الأمر و من هنا يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل و إن لم يعلم المقلد كون هذا الفعل مما شك في كونها عبادة و لم يأت به بداعي احتمال المطلوبية.^{۲۶}

از عبارت شیخ دو برداشت می توان کرد:

- ۱- آن امری که شارع می کند، این است که این هیئت را بیاور، غیر از قصد قربت، لکن چون شما می خواهی عبادت انجام بدهی و عبادت بدون قصد قربت تحقق پذیر نیست، باید در مقام عمل به قصد همین امر اتیان کنی.

نظیر همان جوابی که در باب تعدی و توصلی در اشکال دور اخذ قصد قربت در امر می گویند، سه راه حل بود، یک راه حلش متمم جعل بود، یعنی اول یک امر داریم فقط به پیکره ی عبادت، از تکبیر تا تسلیم، بعد یک امر دیگری می فرماید آن پیکر را به قصد امر اول اتیان کن.

۲- یک راه دیگر در توجیه دور اخذ قربت در اوامر عبادات برای آخوند بود که ایشان می گفت ماخوذ بودن قصد قربت عقلی است نه شرعی. این کلام مرحوم شیخ در اینجا ممکن است همین مطلب مرحوم آخوند باشد. به نظر می رسد مراد شیخ همین برداشت اخیر از کلام شیخ درست باشد. در حالی که در منتقی اشتباه کلام شیخ را گزارش کرده است و فرموده است که شیخ اعتقاد دارد صرفاً یک پیکره بدون قصد قربت بیاوری این کافی است برای تحقق عبادت احتیاطی. کجا شیخ گفته است عبادت یعنی پیکره بدون قصد قربت؟ شیخ تصریح می کند مکلف بقصد همین امر احتیاطی را برای تقرب.

مناقشه‌ی مرحوم آخوند در فرمایش شیخ

مرحوم آخوند^{۲۷} به این کلام مرحوم شیخ اشکال کرده است. اولاً این که کلمه ی احتیاط کی گفته است یعنی تمام اجزاء بدون قصد قربت؟ در کدام لغت است؟ مثل این است که بگویی احتیاط یعنی نماز بخوان بدون یک رکوع؛ بله اگر اینطور باشد که یک امر به خصوص عبادت داشتیم، یعنی مثلاً فرموده باشد احتط فی باب العبادات، این به دلالت اقتضاء و صونا لکلامه من خطا می گوئیم مراد از این احتیاط بدون قصد قربت است چون احتیاط با قصد قربت ممکن نیست. اما مشکل این است که چنین

خطاب مستقلى نداريم، يك خطاب كلی مطلق داريم كه هم شامل عبادات می شود هم غيرعبادات در حالی كه با يك خطاب نمی شود اين دو معنای متباين را رساند.

اين فرمایش محقق آخوند درست است لکن يك اصلاح لازم دارد، همانطور كه گذشت، احتیاط در عبادت هم گاهی دوران بين وجوب و استحباب است و در چنین موردی حتی با اين كه امر به احتیاط در باب عبادات است، لکن ديگر دلالت اقتضا لازم نداريم، بلكه به همان معنای معمول احتیاط است و مانعی برای همان معنای اصلی نیست، چون قصد امر ممكن است. وقتی مانعی برای معنای اصلی نبود در اين حصه (يعنی در دوران بين وجوب و استحباب)، احتط فی العبادات را حمل می كنيم بر اين موارد و ديگر مجبور نمی شويم با دلالت اقتضا معنای احتیاط را عوض كنيم. در اين صورت مطلب تمام نمی شود، و هدف آخوند محقق نمی شود، فلذا است كه خطاب ما بايد اينطور باشد: احتط فی العبادات غير الدوران بين الوجوب و الاستحباب.

جلسه ی هفتم: تمهه‌ی مناقشه در راه سوم تصحیح احتیاط در عبادات

۹۷/۶/۱۲ دوشنبه

سخن در راه تخلص سوم بود كه از مرحوم شيخ بود و محصلش اين بود كه تمام الاشكال در احتیاط در عبادات ناشی از لزوم قصد امتثال امر بود و برای حلش ما اين قصد را ديگر در احتیاط در عبادات ماخوذ نمی دانيم. البته راه برای قصد امتثال امر مسدود نمی شود، بلكه به جای قصد امتثال امر همان فعل، قصد امتثال اين امر احتیاطی را جایش می گذاريم و عبادیت را اينطور تصحیح می كنيم.

بر اين فرمایش، مرحوم آخوند اشكالات متعددی وارد كردند. اشكال اول اين بود كه احتیاط از نظر لغوی معنایش اين نیست و آن چیزی كه عقل و نقل حسنش را می رسانند، احتیاط به معنای اتیان به جميع اجزا و شرایط هست. بله اگر خطاب خاص

باب عبادات داشتیم، با دلالت اقتضا این معنا را درست می کردیم ولی چنین خطابی نداریم. این اشکال مرحوم آخوند با اصلاحی که دیروز عرض کردیم تمام و فی محله هست.

مناقشه‌ی ثانیه مرحوم آخوند در فرمایش شیخ

اشکال دوم مرحوم آخوند این بود بر فرض که چنین چیزی را قبول کنیم که احتیاط به معنای اتیان به تمام اجزاء و شرایط باشد به غیر از نیت، لکن یک امر جزمی داریم به چنین فعلی، این دیگر احتیاط نمی شود، می شود اطاعت جزمی، ما یک امر جزمی داریم که امر به احتیاط باشد، فعل هم که داریم به قصد امتثال این امر جزمی اتیان می کنیم، مانند جایی که نماز را اتیان می کنیم به قصد امر جزمی اش. احتیاط یعنی جایی که ما احتمال بدهیم، وقتی احتمال در کار نباشد، احتیاطی نیست. لو فرض تعلقه (الامر) بها، لما كان من الاحتیاط بشی، بل كسائر ما علم وجوبه او استحبابه.

ما يمكن ان يقال في دفع المناقشه الثانيه

نسبت به این امر احتیاطی که از ادله ی احتیاط استفاده کردیم، جزم داریم و بله، احتیاط دیگر نیست، لکن مساله این است که ما احتمال می دهیم این فعل واجب باشد و خودش امر داشته باشد، همین احتمال باعث می شود بتوانیم به این فعل بگوییم احتیاط.

قلت فی جلسه الدرس: مرحوم شیخ قصد امتثال امر احتمالی را حذف کرد، فرمود قصد امتثال امر جزمی بکن و کافی است، اشکال آخوند این است که شما امر احتمالی را حذف کردید تا از خیر مشکل قصد امتثال آن بگذرید، به جایش امر جزمی گذاشتند، دیگر با این امر جزمی نمی توانید بگویید این احتیاط است.

قال الاستاذ: اینطور است که ما به قصد امتثال احتیاط جزمی اتیان می‌کند که اگر واجب بود و امر داشت، همان واجب حساب شود.

اقول: ما وقع لم يقصد، قصد ما که آن امر وجوبی نفسی محتمله نبود. و قد ناقش فی کلام الاستاذ هنا بعض الفضلا ببيانات اخر. لكن الاستاذ دام ظلّه لم يتنازل عن قوله.

المناقشه الثالثه لمحقق الآخوند فيما افاده الشيخ

سومین اشکال مرحوم آخوند این است که این جوابی که مرحوم شیخ، التزام به اشکال است. یعنی ایشان با عوض کردن معنای احتیاط ضمناً قبول کرده اند که احتیاط به آن معنای مشهور در عبادات قابل جریان نیست.

تخلص از این مناقشه‌ی آخوند

نقول به این که خیر، شیخ التزام به اشکال نیست، با آن توضیحاتی که دادیم، شیخ یک راهی برای تصحیح عبادات ارائه فرمود که دیگر دور لازم نیاید و چنین نبود که ایشان قصد قربت را حذف کند، بلکه قصد امتثال امر خود عبادت را جایگزین کرد با قصد امتثال امر احتیاط؛ یعنی آن چیزی که نهایتاً انجام می‌شود، احتیاط است و این ملتزم به اشکال نشده است و آن را حل کرده است.

س: امر ارشادی که به درد نمی‌خورد.

ج: مرحوم شیخ این امر احتیاط را عبادی نفسی مولوی می‌داند، مرحوم آخوند هم می‌فرماید لو دل علیه دلیل لکان مطلوباً مولویاً نفسیاً، شیخ می‌فرماید خود شما هم قبول داری که این ارشادی نباشد و مولوی باشد.

نتیجه‌ی مناقشات مرحوم آخوند

فتحصل که اشکال اصلی و اساسی به فرمایش شیخ اعظم، همان اشکال اول است، که ما الدلیل علی این که احتیاط در عبادات یک معنای دیگری باشد.

نتیجه‌ی کل بحث تا اینجا

تحصل مما ذکرنا که احسن الطرق برای رفع اشکال، همان راه اول هست، ما قبول داریم عبادت یعنی مشتمل بر قصد تقرب، لکن این که گفتند قصد تقرب یعنی فقط قصد امتثال امر، این را قبول نداریم، قصد محبوبیت یا قصد احتمال امر هم تقرب حاصل می‌شود، بلکه تقرب به قصد احتمال امر اکثر است، چون انگیزه خالص تر است.

خب قول اول عدم امکان بود، قول دوم امکان بود، قول سوم تفصیل بود بین موارد دوران بین وجوب و استحباب، و موارد دوران بین وجوب و غیر استحباب؛ قول چهارم تفصیل بود بین مواردی که مشمول ادله ی من بلغ باشد و دیگر موارد؛ در مواردی که مشمول اخبار من بلغ باشد، احتیاط در عبادت ممکن است، در باقی موارد خیر. این هم حرف درستی است، اگر واقعا راهی برای تصحیح احتیاط در عبادت نداشته باشیم، این تفصیل فی محله هست، اگر ما از اخبار من بلغ استفاده ی استحباب کنیم. لکن چون آن توجیه ها و جواب ها را قبول کردیم و احتیاط در عبادت را تصحیح کردیم، دیگر نیازی به تصحیح احتیاط در عبادت از این مسیر نداریم. آقایان وارد بحث اخبار من بلغ شده اند در این جا، البته بررسی اخبار من بلغ در اصول هست، چون یکی از طرق استنباط است و بسیار از مستحبات دلیل پیدا می‌کند، باید در یک جای دیگری بحث شود و به شکل مستقل به آن پرداخته شود، لکن حالا چون اینجا هست و مهم است و ثمره دارد، آن را بررسی می‌کنیم.

جلسه ی هشتم، تمهه‌ی صور تصحیح احتیاط در عبادات، من بلغ

۹۷/۶/۱۳ سه شنبه

نکته، تفاوت کیفیت بیان فتوا بر اساس تفاوت مبانی

نکته ی دوم این است که طبق دو مبنا در مورد حقیقت قصد قربت و این که حقیقتش آیا قصد امتثال امر است و همچنین راه تخلص از اشکال دور در اخذ قصد قربت را راه شیخ برویم یا راه مرحوم آخوند، طبق این مبانی متفاوت، کیفیت فتوا متفاوت می شود. اگر راه مرحوم آخوند را برویم و احتمال را برای عبادیت کافی بدانیم، دیگر نمی توانیم فتوا بدهیم به استحباب در رساله و باید به مکلف بگوییم باید این فعل را به احتمال و رجا بیاوری. اما اگر مسیر شیخ را رفتیم که قصد قربت خارج از پیکره ی اصلی عبادت باشد، می توان جزما فتوا داد به مقلد که این مستحب است. قال الشيخ: و من هنا يتجه الفتوا باستحباب هذا الفعل و ان لم يعلم المكلف...؛ البته در بحث من بلغ ان شا الله توجیهی ارائه خواهیم داد برای این رسم فقها که جزما حکم به استحباب می دهند.

هذه تتمه البحث فی الاحتیاط،

اما البحث فی ادله من بلغ

فی متونها

از آن جایی که امروز روز آخر بحث قبل از تعطیلات محرم هست، صرفا اکتفا می کنیم به روایات و متون روایت من بلغ و برخی بحث های سند.ی. صاحب وسائل در باب ۱۸ از ابواب مقدمات عبادات همه این روایات من بلغ را جمع فرموده است. ایشان عنوان را چنین زده است:

بَابُ اسْتِحْبَابِ الْإِتْيَانِ بِكُلِّ عَمَلٍ مَشْرُوعٍ رُؤِيَ لَهُ ثَوَابٌ عَنْهُمْ ع^{۲۸}

منظور ایشان از مشروع این است که محرم نباشد، نه این که ثابت باشد. ایشان ۹ روایت نقل کرده است.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ بَابُوَيْهِ فِي كِتَابِ ثَوَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ عَلَى (شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ) «۵» فَعَمَلَهُ كَانَ لَهُ أَجْرٌ ذَلِكَ (وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ يَقُلْهُ)

این روایت از نظر سند، این علی بن موسی ابن جعفر بن ابی جعفر الکندانی است. ایشان برای محله ی جوق کمدون کنار مسجد رضائیه در میدان سعیدی هست! ایشان توثیق صریح ندارد، لکن جزء عده من اصحابنا کلینی است. از مشایخ صدوق هم هست. در کامل الزیارة و تفسیر هم نیست، مروی عنه ثلاثه هم نیست، فعلا راه زیادی برای توثیق ایشان نداریم تا بعدا چیزی شاید بگوییم. این احمد بن محمد مردد است بین بن عیسی و بن خالد برقی که هر دو از ثقات اصحاب هستند. علی بن الحکم معرکه الآراء هست و در بحوث بحث مفصلی شده درباره ی او. چند علی بن حکم داریم، یکی الانباری است که عنوانه الکشی^{۲۹}؛ بن زبیر النخعی هم شیخ^{۳۰} و هم نجاشی^{۳۱} عنوانه؛ الکوفی که این سومی را عنوانه الشیخ^{۳۲} و قال فی حقه ثقه جلیل القدر له کتاب اخبرنا به جماعه منهم صدوق عن ابیه عن محمد بن هشام عن سندی عنه؛ علی بن حکم بن مسکین هم هست که در کتب رجال اصلا عنوان نشده است و فقط یک روایتی در تهذیب هست که از او نقل شده است. آقای خوبی فرموده است که این

^{۲۹} - رجال الکشی ۵۷۰

^{۳۰} - رجال الشیخ ۳۶۱

^{۳۱} - رجال نجاشی ۲۷۴

^{۳۲} - فهرست ۸۷

ظاهرا باید تصحیف باشد^{۳۳}، علی بن حکم عن حکم بن مسکین. به هر حال اصلا ثابت نیست آن عنوان بن مسکین. حال اگر کسی بگوید علی بن حکم مرد است بین آن کوفی که توثیق دارد و بین آن دو نفر که توثیق ندارد، کار مشکل می شود، لکن اگر راهی باشد که بگوییم آن کسی که در روایات هست، همین کوفی است، یا راهی باشد که توحید مختلفات کنیم و بگوییم اینها هر سه تا یک نفر هستند و اوصاف انباری و کوفی و نخعی به حساب اصل و ریشه ی مولد پدرش یا سکونت موقت خودش و اینها باشد. مرحوم خوئی^{۳۴} قرائنی اقامه می فرماید بر اتحاد اینها. یک قرینه این است که نجاشی نخعی را عنوان کرده است، شیخ هم فقط این نخعی را در فهرست عنوان کرده است، در رجال فقط کوفی را عنوان کرده است و اگر این دو را دو نفر می دانست، باید مکرر می کرد.

نکته ای که ما می خواهیم بگوییم این است که ما اگر به اصل کتب مراجعه نکنیم، برخی مطالب از قلم می افتد. اگر به کتاب اقبال مراجعه کنید، سید بن طاووس همین روایت را از صدوق نقل می کند، نذكر الاحادیث المسنده عن الثقات انه من عمل ... ایشان با این مقدمه وارد احادیث من بلغ می شود. بعد در ادامه می فرماید و قد قدمانها فی اول المهمات که شما از الان دلتان قرص باشد و این اعمال را انجام دهید، فمن ذلک فاننا روینا عن ... و همین روایت را نقل می کند. اگر از عبارت ایشان که می فرماید عن الثقات استفاده کنیم توثیق علی بن حکم را که چنین استفاده ای می کنیم، فبها. چرا استفاده می کنیم چون ایشان می خواهد دلگرمی بدهد و اگر اینها ثقه نباشند، دلگرمی در کار نیست. علاوه بر این که در مورد کمذانی به خصوص هم توثیق دارد، و

۳۳ - معجم رجال ۱۲:۴۲۶

۳۴ - نفس المصدر

به نظر ما توثیقات ایشان حجت است چون وضعش مانند شیخ و نجاشی است از نظر توفیر قرائن حسیه.

جلسه ی نهم: قاعده ی تسامح در ادله ی سنن

دوشنبه ۹۷/۷/۲ ۱۴ محرم الحرام ۱۴۴۰

سخن رسید به قاعده ی تسامح در ادله ی سنن، و گذشت که اشکال امتناع احتیاط در عبادات، در مجرای این قاعده وارد نخواهد بود، چون آن اشکال ناشی بود از عدم وجود امر، لکن این قاعده امر درست می کند برای عبادت. و عرض شد که اصل مکانی که این قاعده باید بحث شود، اصول است، لکن چون مشهور آن را این جا بحث کرده اند، ما هم در همین جا مطرح می کنیم.

سخن در متن این روایات بود، مرحوم صاحب وسائل نه روایت در این باب ذکر کردند و مرحوم صاحب مستدرک چیزی اضافه نکردند و این یعنی همان روایات وسائل تمام روایات این باب هست، بله مرحوم بروجردی در احادیث الشیعه روایتی را اضافه کردند به این روایات که البته سندش عامی است.

الروایه الاولى

نتیجه ی بحث سندی در روایت اول باب این شد که اشکال در کمذانی و ... بود. علی بن موسی را چنین تصحیح کردیم که مرحوم سید در اقبال می فرماید ما روایتی داریم که ثقات نقل کردند و همین روایت را نقل می فرماید. و همچنین علی بن الحکم را با توحید عنوان با ثقه، تصحیح کردیم. اما متن روایت از این قرار است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ بَابُوئِيهِ فِي كِتَابِ ثَوَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: مَنْ

بَلَّغَهُ شَيْءٌ مِنْ الثَّوَابِ عَلَى (شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ) فَعَمِلَهُ كَانَ لَهُ أَجْرٌ ذَلِكَ (وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ يَقُلْ).

اما الدلاله

سخن در دلالت این متن هست. می فرماید من بلغه شی من الثواب علی شی من الخیر، یعنی خیر بودنش باید محرز باشد، یعنی این روایت می فرماید بعد الفراغ عن خیریتیه، اگر ثوابی وعده داده شود، این ثواب داده می شود.

اشکال: خیر این جا یعنی غیر شر.

ج: خیر، خیر یعنی خوب باشد، غیر شر حد وسط است، یک کاری نه خیر است و نه خیر.

اشکال: دیگر این حدیث لغو می شود

ج: خیر، می فرماید آن ثواب داده می شود. این تفضل الهی را می رساند.

(اقول خب اگر خیریت ثابت نشود همین تفضل هم نخواهد بود، چون تفضل بر خیر مفروض است. که ظاهرا استاد همین را قبول دارند، یعنی یک خیرهایی هست که ثابت هستند لکن ثواب ندارند، این روایت برای آن خیرهایی که ثابت هستند و با سند ضعیف وعده ی ثواب بر آن ها داده شده، این ثواب منقول داده می شود. آن چه با اصل خیریت داده می شود، استحقاق ثواب است، اصل الثواب است آن هم استحقاقش، لکن با این روایت ثواب منقول ثابت می شود.)

روایت ثانیه:

وَ فِي عَيُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ عَبْدِ الْوَاحِدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ وَاسٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قَتَيْبَةَ عَنْ حَمْدَانَ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرُّضَاعَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ قَالَ مَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَأْمَانَهُ

فِي الدُّنْيَا إِلَى جَنَّتِهِ وَ دَارِ كَرَامَتِهِ فِي الْآخِرَةِ يَشْرَحُ صَدْرُهُ لِلتَّسْلِيمِ لِلَّهِ وَ التَّقَهُ بِهِ وَ السُّكُونِ إِلَى مَا وَعَدَهُ مِنْ ثَوَابِهِ حَتَّى يَطْمَئِنَّ إِلَيْهِ الْحَدِيثَ.

الدلالة

لا ندري که لماذا نقله صاحب وسائل در این باب؟ چه ربطی دارد به این باب؟ فقره ی آخر می فرماید سکون الی ما وعده یعنی یک جایی احراز این وعده را بکند، در قرآن، در روایت حجتی، وعده ی ثوابی باشد، لکن اگر اصل وعده مشکوک و سندش ضعیف باشد که تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه می شود؛ فلذا از محل ما خارج است.

السند

در مورد سند این روایت هم سخن هست، در مورد عبدوس ترضی صدوق را داریم. اگر کسی این ترضیه را اماره ی وثاقت می شمرد، بله، لکن اگر مثل محقق خوئی به این ترضیه ها اعتنایی نمی کند که هیچ. البته اعتنا به این ترضی خالی از وجه نیست، چون ترضی با ترحم فرق می کند و وثاقت درش هست. علاوه بر این که مرحوم علامه در مورد برخی طرق که در آن ها ابن عبدوس هست، تصریح به صحت و وثاقت کرده است.^{۳۵} در مورد ابن قتیبه هم نجاشی می گوید کشی اعتماد علی ابن قتیبه^{۳۶}، که این یک اماره هست بر وثاقت. از جمله دیگر امارات این است که در کشی روایتی هست از فردی، کشی می گوید بعض ثقات این توفیق را نقل کرده اند^{۳۷}، بعد شما در علل صدوق که نگاه می کنید، می بینید همین توفیق را ابن قتیبه نقل کرده

^{۳۵} - التحریر ۲:۱۱۰ نقله عن فی خاتمه المستدرک ۴:۴۵۲

^{۳۶} - رجال نجاشی ۲۵۹

^{۳۷} - کشی ۵۷۵

است^{۳۸}، این دو را که کنار هم می‌گذارید، این طور می‌فهمید که آن بعض ثقات همین ابن قتیبه باشد. هذا مسلک محقق تستری در تصحیح ابن قتیبه^{۳۹}. لکن برای تمسک به این دلیل، باید حتما احراز کنیم شخص دیگری این تویق را نقل کرده باشد که ما چنین اطمینانی نداریم. لکن العمده همان است که علامه و ابن داوود در قسم اول کتابشان ذکر کردند. به هر حال این روایت سندا خیلی قابل استدلال نیست، دلالتا که اصلا قابل تمسک نیست.

جلسه‌ی دهم؛ متون من بلغ

سه شنبه؛ ۹۷/۷/۳

روایت سوم

سخن در روایت مستدل بها برای قاعده‌ی تسامح در ادله‌ی سنن بود و رسیدیم به روایت سوم:

أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ شَيْءٍ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمِلَهُ كَانَ أَجْرُ ذَلِكَ لَهُ
وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُهُ.

سند

از جهت سند، سخن مانند همان روایت اولی است. سند از احمد بن ابی عبدالله برقی شروع می‌شود باقی اش هم تا هشام بن سالم همان است، فقط این تفاوت را می‌

^{۳۸} - علل الشرایع ۱:۲۴۹

^{۳۹} - قاموس الرجال ۷:۵۷۱

کند چون هشام بن سالم بی واسطه بود و این جا با واسطه است. البته راحتتر است این سند چون کمندانی و ... در آن نیست.

دلالت

اما از نظر فقه الحدیث، معامله ضمیرش به کجا بازگشت می کند؟ آن چیزی که از ظاهر بر می آید، این است که به شیئی من الثواب بازگردد، خب شی من الثواب که عمل نیست، پس باید یک چیز دیگری باشد. یک احتمال این است که به قرینه ی مقام، بگوییم مرجع ضمیری در کلام مذکور نیست لکن به قرینه ی مقام روشن است، مراد عملی است که ثواب برای آن است و این اظهر الاحتمالات یا اصلا ظاهر همین است. احتمال دیگر این است که بگوییم این ضمیر بازگشت می کند به همان شی من الثواب لکن به نحو استخدام؛ یعنی شی ذوالثواب. احتمال سوم این است که این شی من الثواب به حذف مضاف باشد، شی من ذی الثواب؛ این هم چون خلاف اصل است، بهتر است همان توجیه اولی را بگوییم.

نکته ی دیگر این است که قرینه ی سیاق دلالت می کند که منظور مواردی است که علم به کذب نداشته باشیم.

نکته ی دیگر این است که آیا این تسامح را تنها در مورد روایات نبویه می توانیم استفاده کنیم، یعنی اختصاص دارد به روایاتی که از پیامبر اکرم ص ماثور هستند؟ یا این که نه، اختصاصی ندارد به آن حضرت و از دیگر حجج علیهم السلام هم که باشد، همین تسامح در مورد سند جاری است چه این که بگوییم پیامبر ص در این جهت خصوصیتی ندارند یا ضم کنیم دیگر حجج ع را به برکت قاعده ی کلهم نور واحد و غیره.

آیا این حدیث ربطی به مقام ما دارد؟ البته نمی‌خواهیم بحث تام دلالتی را بکنیم، تنها می‌خواهیم بدانیم قابلیت تمسک دارد به شکل کلی یا نه. به نظر می‌رسد که چنین باشد، یعنی قابل تمسک باشد، آن هم به لحاظ اطلاقش چنین است. وقتی برای عملی ثوابی از پیامبر ص بالغ شد بر شما، آن اجر به شما داده می‌شود، سواء این که آن عمل در اصل تشریح شده باشد یا آن روایت اشتباه باشد و آن عمل اصلا تشریح نشده باشد.

فتحصل که این روایت سوم اولین روایتی از باب است می‌توانیم در محاسبات و استدلال وارد کنیم و در مورد دلالتش بحث کنیم. البته یک جهت دیگر را باید مد نظر داشته باشیم که آیا این روایت یک چیزی غیر از روایت اول باب است؟ یا این که یک روایت است یکبار صفوان با واسطه نقل کرده یک بار بی واسطه یا این اشتباه در سقط نام ایشان در یک نقل رخ داده؟ اگر ما نتوانستیم احراز کنیم که این روایت دومی است، دیگر اشکال در استدلال برای ما پیش می‌آید، یعنی چون متن روایت مردد است بین ما یصح للاستدلال و ما لا یصح، دیگر نمی‌توانیم به این روایت تمسک کنیم. چون طبق یک نقل، اصل روایت این بوده که عمل باید خیر بودنش مفروض باشد و این قابل استدلال نیست. مرحوم آقای بروجردی در غالب این موارد که سند یکی است، مضمون یکی است، ماخذ یکی است، مایل به این بودند که این یک روایت است، سایر اعلام غالباً مایل به تمایز هستند و می‌گویند احتمال یکی بودن صرفاً یک احتمال است و ظهور اولی این است که این ها دو روایت است و یک نفر یک بار رفته پرسیده از خود حضرت ع، یک بار دیگر به واسطه ی دیگری طور دیگری شنیده و هر دو را روایت کرده است.

روایت چهارم باب:

عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ
عَنِ النَّبِيِّ ص شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَفَعَلَ ذَلِكَ طَلَبَ قَوْلِ النَّبِيِّ ص كَانَ لَهُ ذَلِكَ الثَّوَابُ وَإِنْ
كَانَ النَّبِيُّ ص لَمْ يَقُلْهُ.

سند

آن چه اضافه شده است در این روایت، قید طلب قول النبي ص است، یعنی به قصد انجام کلام پیامبر ص انجام دهد. در مورد این روایت یک نسخه وجود دارد که در هامش گفته اند در مصدر یعنی محاسن این روایت چنین است «شیء فیہ الثواب» که اینطور خیلی خوب می شود و آن مشکلات را ندارد، و بعید هم نیست که همین درست باشد. البته این محاسن هایی که در دست ما هست، وجاده است و سند نداریم به نسخه؛ لکن برخی اعتقاد دارند که صاحب وسائل به نسخه سند داشته است و از این جهت متن ایشان مقدم می شود. البته همان طور که قبلاً گفتیم معلوم نیست صاحب وسائل سند به نسخه ی خاص داشته باشد و سند ایشان به همان کتب مشهوره است مانند آن چیزی که الان برای ما هم هست. شاهد این مطلب هم این است که ایشان و صاحب بحار به نفس اجازه و روایت از یک کتاب یک روایت را نقل می کنند که اختلاف دارد، اگر سند و اجازه شان به نسخه بود، نباید تفاوتی در نقلشان باشد. (اقول شاید تفاوت ناشی از مستنسخین بعدی باشد)

نکته ی دیگر البته درباره ی سند این روایت است و اشتمالش بر محمد بن مروان. سیزده عنوان محمد بن مروان در رجال داریم، الانباری، بصری، الغزال فیمن لم یرو عنهم، مدنی من اصحاب الصادق ع، بن مسلم، جلاب ثقه من اصحاب الهادی ع، حناط مدنی قال النجاشی ثقه لقلیل الحدیث، الخطاب اصحاب الهادی ع، الزهری العصری من

اصحاب الصادق ع اسند عنہ این کہ اسند عنہ در رجال یعنی چه معرکہ الآراء هست و یک معنایش این است کہ روایات زیادی از او نقل شدہ است، السدی راوی تفسیر کلبی، شعیری ذکرہ ابن داود در قسم اول، العجلی، الکلبی من اصحاب الباقر ع. این تمام محمد بن مروان ہا ہستند. برخی از این ہا کہ اصلاً نمی شود از امام صادق ع نقل کنند، مثل آن ہایی کہ اصحاب الہادی ع بودند یا آن کسی کہ لم یرو. مرحوم محقق خوئی^{۴۰} طبق قاعدہ ی انصراف عنوانین مطلق بہ مشہور، اعتقاد دارد کہ این محمد بن مروان همان زہری ذہلی است کہ مشہور است و اسند عنہ. وثاقتش را ہم ایشان از وجود در کامل الزیارات استفادہ می کنند کہ برای قبل از عدول ایشان از آن مبنا است. اگر کامل الزیارات را قبول کنیم کہ فہما، اما چنان کہ قبلاً گفتیم ہفت مبنا در مورد کامل الزیارات است، باید راہ دیگری برای وثاقت او داشتہ باشیم.

راہ دیگر برای وثاقت محمد بن مروان در سند این روایت مسلکی است کہ مرحوم استاد آشیخ جواد تبریزی داشتند کہ آدمی کہ مشہور باشد و در جامعہ ای زندگی کند کہ آن جامعہ مترصد بودند اگر قدحی هست ذکر کنند، با تمام این احوال قدحی از او ذکر نکرده اند ہمین کافی است برای اطمینان کہ این آدم مشکلی نداشتہ است. اگر ہم مستقیماً این را استفادہ نکنیم بہ ضم روایت عبداللہ بن ابی یعفرور چنین استفادہ ای می کنیم، یعنی حسن ظاہر را استفادہ می کنیم و این حسن ظاہر بہ علاوہ ی روایت ابن ابی یعفرور برای ما اطمینان درست می کند. لکن الاشکال در شق اخیر این است کہ روایت ابن ابی یعفرور را نمی توان درست کرد مگر بہ ہمین مسلک کہ یعنی دوری می شود. و بقیی این کہ مستقیماً اطمینان را استفادہ کنیم.

روایت پنجم

وَعَنْ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ آبَائِهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ وَعَدَهُ اللَّهُ عَلَى عَمَلٍ ثَوَاباً فَهُوَ مُنْجِزُهُ لَهُ وَمَنْ أُوْعِدَهُ عَلَى عَمَلٍ عِقَاباً فَهُوَ فِيهِ بِالْخِيَارِ.

سند و دلالت

هرجا خداوند وعده ی ثواب داده است، حتما وفا می کند، برخلاف وعید عقاب. این روایت چه ربطی به تسامح در ادله دارد؟ روایت می فرماید هرجا ثابت شد که وعده داده، وفا می فرماید. تمسک به این روایت در وعده ی مشکوک، تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه خود عام هست. علاوه بر این که روایت مشتمل بر عمن ذکره هست و مرسل هست و نه سندا و نه دلالتا قابل استدلال نیست.

جلسه یازدهم، متون اخبار من بلغ

شنبه ۹۷/۷/۷ ۱۹ محرم الحرام

سخن در روایاتی بود که مرحوم صاحب وسائل در باب هجدهم ذکر فرمودند و رسیدیم به

روایت ششم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ سَمِعَ شَيْئاً مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ فَصَنَعَهُ كَانَ لَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ.

وَرَوَاهُ ابْنُ طَاوُسٍ فِي كِتَابِ الْأَقْبَالِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ الَّذِي هُوَ مِنْ جُمْلَةِ الْأَصُولِ عَنِ الصَّادِقِ ع مِثْلَهُ.

سند

این روایت از نظر سند معتبر است لکن در این که وصفش چیست طبق مبانی مختلف، فرق می کند. برخی می گویند حسنه هست به خاطر ابراهیم بن هاشم. برخی مصححه تعبیر می کنند، چون تمامی رجال سند امامی عدل ثقه نیستند به توثیق صریح، برخی می گویند حسنه کالصحیحه. طبق تحقیقات اخیر ابراهیم بن هاشم وثاقتش ثابت هست و می شود گفت صحیحه.

دلالت

شنیدن در این جا موضوعیت ندارد، شامل خواندن و قرائت هم می شود. از نظر دلالت آن مشکلاتی که در احادیث قبل وجود داشت در اینجا وجود ندارد. مثلا در حدیث اول علی خیر بود که خیریت مفروض بود. دیگر آن که مشکل ارجاع ضمیر در این روایت نداریم. یک سوال این است که آیا حدیث اول با این حدیث ششم یکی است یا دوتاست. مرحوم شیخنا الاستاذ اعتقاد داشتند که این دو حدیث یکی هستند با دو سند متفاوت، لکن ما مشاهده می کنیم که هم متن تفاوت می کند و هم سند، فلذا حکم به این که یک روایت باشد دلیلی ندارد و ممکن است که دوبار مطلبی را از امام علیه السلام شنیده باشند.

مرحوم صاحب وسائل می فرماید که این روایت را ابن طاووس در اقبال این روایت را از اصل هشام بن سالم نقل می کند. در این جاست که عرض کردیم وزان ابن طاووس به خاطر وجود کتب کثیره نزد ایشان، همان وزان شیخ طوسی است در دسترسی به قرائن حسیه و اخبار ایشان محتمل الحس و الحدس عرفی است.

روایت هفتم

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عِمْرَانَ الزَّعْفَرَانِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ مِنَ اللَّهِ عَلَى عَمَلٍ فَعَمِلَ ذَلِكَ الْعَمَلَ التَّمَّاسَ ذَلِكَ الثَّوَابِ أَوْ تَبَّهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْحَدِيثُ كَمَا بَلَغَهُ.

دلالت

اضافه ای که این حدیث دارد بر قبلی ها این است که نیت شخص این است که به آن ثواب برسد، التماس ذلك الثواب. مرحوم آخوند در تعلیقه بر فرائد می فرماید بلوغ یعنی رسیدن، خب ثواب کی به انسان می رسد، وقتی که محقق شده باشد، وقتی شما عمل را انجام داده باشید و شرایط دیگر، ثواب به شما می رسد در قیامت؛ پس وصول ثواب بعد از تحقق خارجی آن است و قبل از آن وصول ثواب معنا ندارد. به هر حال چه بگویید عمل در تقدیر باشد، چه نباشد و خود ثواب بالغ شود، این بلوغ عمل یا بلوغ ثواب را باید با مجازیت یا تقدیر درست کرد، چون عمل که به انسان واصل نمی شود، صادر می شود؛ خود ثواب هم که در قیامت واصل می شود، به هر حال باید یک خبر در تقدیر بگیریم، من بلغه شی من الثواب یا من بلغه ثواب، یعنی بلغه خبر فیه الثواب و اینها. نقول به این که این سخن به دقت عقلی درست است، لکن عرفیت دارد که گفته شود بلغه ثواب برای خبر ثواب.

سند

سندا این روایت در کافی هست، محمد بن الحسین بن ابی الخطاب هست که استاد و شیخ عطار هست و جلیل ثقه عین مسکون الی روایت، محمد بن سنان امرش مشکل جدا، از یک طرف تضعیف فراوان دارد، ابن عقده شیخ طوسی نجاشی فضل بن شاذان همه تضعیف کردند و این اخیری گفته است من الکذابين المشهورین. شیخ مفید علاوه

بر تضعیف در موضعی از ارشاد توثیق کرده ایشان را، محمد بن سنان در اسناد کامل الزیارات و تفسیر قمی وجود دارد. اگر این دو مبنای اخیر را قبول نکنیم، راهی برای توثیق او نیست چون توثیق شیخ مفید معارض است به تضعیف خود آن بزرگوار در موضعی دیگر. خود اعلام تا همین الان هم تردد دارند و گاهی توثیق می کنند گاهی تضعیف مثل مرحوم امام. برخی می گویند این بنده ی خدا روایات سنگینی داشته و تضعیف ها برای آن است، این توجیه را ما نمی توانیم قبول کنیم چون دیگر شیخ و نجاشی که تقیه و اینها نداشتند.

عمران الزعفرانی را شیخ در استبصار گفته است که مجهول است.^{۴۱} محمد بن مروان هم صحبتش شد، گفتیم که احتمالاً این محمد بن مروان ذهلی است و یک وجه توثیق ایشان این است که ایشان مروی عنه صفوان است. البته این کلام متوقف است بر این که بگوییم مروان انصراف دارد به این ذهلی تا اثبات کنیم مروی عنه صفوان همین مروان محل بحث باشد. علاوه بر این که نقل صفوان از مروان در دو جای کافی که ما دیدیم خود سند محل اشکال هست و اثبات همان کبرا هم نیاز به برخی مبانی خاصه دارد و سند باید تا خود صفوان کامل باشد تا برای ما نقل صفوان از محمد بن مروان ثابت شود. علی ای حال، طبق مبنای ما این مشکلی نیست چون در کافی موجود است.

روایت هشتم

أَحْمَدُ بْنُ فَهْدٍ فِي غُدَّةِ الدَّاعِي قَالَ رَوَى الصَّدُوقُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ بِطُرُقِهِ إِلَى الْأُمَمَةِ عَ أَنَّ مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمِلَ بِهِ كَانَ لَهُ مِنَ الثَّوَابِ مَا بَلَغَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا نُقِلَ إِلَيْهِ.

^{۴۱} - الاستبصار ۲:۷۶

در این متن هم خیریت مفروض است. از نظر ارسال محل اشکال هست این روایت. این هم محل تردید هست که شاید سهوی رخ داده، چون ما یک روایت هم پیدا نکردیم با این اوصاف که صدوق از کلینی بطرفه نقل کرده باشد، این روایت کجا و در کدام کتاب صدوق است؟ مگر این که بگوییم در کتبی از صدوق بوده که الان به ما نرسیده مثلا در مدینه العلم بوده؛ به هر حال این هم صرفا یک احتمال است و ما از حقیقت مطلب آگاه نیستیم.

روایت نهم و آخر

عَلِيُّ بْنُ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ طَاوُسٍ فِي كِتَابِ الْإِقْبَالِ عَنِ الصَّادِقِ ع قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمِلَ بِهِ كَانَ لَهُ [أَجْرٌ] ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا بَلَغَهُ

عبارت سید را ببینیم در بخش اعمال ماه محرم در اقبال:

و قد ذكرنا فيما تقدم من اعتمادنا في مثل هذه الأحاديث على ما رويناها عن الصادق ع أن مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمِلَ بِهِ كَانَ لَهُ ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا بَلَغَهُ.^{۴۲}

اگر صیغه ی رویناه مجهول باشد، دیگر اسناد جزمی نیست.

اگر صیغه ی رویناه را معلوم بخوانیم، یعنی آن چه ما روایت کرده ایم، ممکن است آن را اسناد جزمی بدانیم. علی ای حال چون دوران دارد، نمی توانیم این را اسناد جزمی بدانیم و لذا برای ما حجت نیست.

در این جا اشتباهی شده است بر محققین و سائل هم طبع آل البيت و هم جامعه مدرسین، آن اشتباه این است که مرحوم سید در دو موضع این روایت را ذکر کرده است یکی در اعمال ماه محرم است و یکی در اعمال ماه رجب.^{۴۳} این محققین فقط به

^{۴۲} - اقبال الاعمال ۳: ۴۷

^{۴۳} - اقبال الاعمال ۳: ۱۶۹

موضوع دوم مراجعه کردند و طبق آن متن روایت را تغییر داده اند و گفته اند اثبتناه من المصدر در حالی که در مصدر که اقبال باشد در موضع دیگری یعنی اعمال ماه محرم، همین متن وسائل وجود دارد و نقل شیخ حر از اقبال درست است و موضع نقل ایشان با آن چه محققین فهمیدند متفاوت است.

جلسه ی دوازدهم، مفاد روایات من بلغ

یکشنبه ۹۷/۷/۸ ۲۰ محرم الحرام

صاف ترین روایات از نظر سند و دلالت روایت هشام بن سالم در کافی است. روایات صفوان و روایت مروان هم هست که البته با یک تکلفی می توان سند را درست کرد. بنابر این ما روایات هشامیه، روایات صفوانیه و روایات مروانیه داریم.

اقوال در مفاد اخبار من بلغ

مقام ثانی این است که مفاد و مستفاد از این روایات چیست. شاید بیش از ده نظریه و قول در مورد مستفاد از این روایات وجود دارد. برخی گفتند که مفاد این اخبار تنها یک وعده ای است که شارع مقدس دارد می فرماید. صرف همین دلالت مطابقی است؛ نه استفاده می شود تسامح در ادله ی سنن، نه استفاده می شود استحباب آن عملی که بلغ علیه الثواب، و ن استفاده می شود استحباب انقیاد و طاعت، نه هیچ کدام استفاده نمی شود، تنها یک وعده ای است.

نظر دیگر این است که همان مطلب قبلی مستفاد است، لکن در یک دایره ی محدودتری. محدودیت دایره به این است که در مورد یک عمل خیری است که خیریتش از قبل مفروض باشد. در قبلی گفتیم چه عمل خیر باشد چه نه، این وعده برای آن است. این نظریه دوم می گوید نه، تنها در مورد عمل خیر این وعده صادق است.

نظریه ی دیگر این است که این روایات یک عنوان می سازد برای یک عمل به عنوان بلغ علیه الثواب و این به این عنوان این عمل مستحب است. یعنی استحباب ثانوی درست می کند این روایات برای بسیاری از مستحبات و مکروهات. این نظریه از این جهت مهم است.

اشکال: این تصویب است.

ج: تصویب دو نوع بود، یکی می گفت اصلا در لوح محفوظ حکمی نیست و شارع منتظر است فقها چی بگویند، یک نوعش این بود که با نظر مجتهد آن حکمی که در واقع بود، عوض می شود. در ما نحن فیه یک عنوان ثانوی از همان اول حکم دارد و آن حکم ازلی است و تغییر هم نمی کند، قیام خبر ضعیف باعث می شود موضوع درست شود برای این حکم ثانوی ثابت در شریعت. بلوغ ثواب باعث جعل حکم یا انقلاب حکم اولیه نمی شود، بلکه موضوع سازی می کند برای یک حکم ثانوی ثابت. نظریه ی دیگر این است که این روایات نه استحباب را دلالت می کند نه امر شرعی دیگر را، بلکه تنها ارشاد است به حسن احتیاط. یا این که حداکثر حکم مولوی است به حسن احتیاط. یعنی می فرماید همان ثوابی که در واقع هست را می دهیم.

نظریه ی دیگر این است که بله این روایات ازشان استفاده می شود که شارع مقدس یک تخفیف یا تسهیلی در ادله ی سنن دارد قائل می شود. این همان نظریه ای است که ازش به قاعده ی تسامح در ادله ی سنن تعبیر می شود.

و هنا اقوال اخر که گفتیم نزدیک به ده قول می شود و شیخنا الاستاذ حائری^{۴۴} هم یک قول ویژه ای داشتند. ما برای این که خیلی معطل نشویم، آن امور رئیسی را می گوییم که حال این اقوال هم مشخص می شود.

^{۴۴} - مبانی الاحکام ۲:۱۶۷

النکته الاولى: ما هو الموضوع فی هذه الروایات

نکته ی اول: موضوع در این روایات چیست؟ آیا موضوع در این روایات آن است که ما مسبقا می دانیم خیر است؟

موضوع روایات من بلغ، مفروض الخیر است

قد یقال که همین درست باشد و موضوع این روایات مفروض الخیریه باشد. صاحب هدایه المسترشدين^{۴۵} به عنوان قد یقال این مطلب را گفته است. من المتأخرین و المعاصرین هم از محقق سیستانی همین نقل شده است. برای اثبات این مطلب دو راه وجود دارد. اول این که همان طور که روایات را خواندیم، در روایات صفوان این تقیید وجود داشت، من بلغه شی من الثواب علی شی من الخیر. سابقا و لاحقا گفته شده است که این روایت صریحا دارد می فرماید علی شی من الخیر، یعنی خیریت مفروض است و مقید است. فرضا که روایات دیگر مطلق باشند، این مقید است و آن مطلق ها را حمل می کنیم بر این مقید.

راه دیگر برای اثبات این قول این است که استظهار می شود از این روایات که موضوع مساله یک چیز است، اگر موضوع عبارت بود از مطلق شی بدون قید خیریت، جایی برای تقیید به خیر در آن روایات نبود، همان طور که در روایات مطلق فرمودید علی عمل، علی شیئ، خب موضوع مطلق می ماند دیگر. گاهی اوقات تقیید و اینها ناظر به قید غالبی است، به خاطر مصلحت تدریج است، لکن در این جا که آن جهات مطرح نیست، یک موضوع برای این حکم بوده و مطلق هم بوده، لکن همینطوری یک قید خیر به آن زده اند. از این مطمئن می شویم حدسا اطمینانی یا حدس استظهاری که موضوع امر واحد است و آن مقید است به خیر بودن.

^{۴۵} - هدایه المسترشدين ۳:۴۶۷

راه دیگر برای اثبات این مطلب ما تفرد به المحقق السیستانی^{۴۶}. ایشان می فرماید ما وقتی به همان روایات مطلقه هم نگاه کنیم اگر با دقت نگاه کنیم می بینیم آن ها هم همین مقید را دارند می گویند. روایت هشام دو نقل داشت یکی در کافی و یکی در محاسن، مهمترین نقل نقل کافی است قال من سمع شیئا من الثواب علی شیئ فسنعه کان له و ان لم یکن علی ما بلغه. این ان لم یکن علی ما بلغه را شما چطور می فهمید؟ ما اینطور می فهمیم که ثواب به این شکلی که در این روایت گفته شده نیست، یعنی اصل ثواب مفروض است، لکن شکل و کیفیتش اینطور که در این روایت آمده نیست. ضیف الی ذلک این بیان را که حتی شما اگر چنین استظهاری نکنید و ادعای تبادل ایشان را قبول نکنید، لا اقل این که این احتمال وجود دارد و وقتی چنین احتمالی وجود داشت دیگر اطلاق منعقد نمی شود.

نقل دیگر روایت هشام در محاسن بود، من بلغه عن النبی شی من الثواب فعمله کان اجر ذلک له. فرموده است اجر آن عمل، یعنی آن عمل یک اجر واقعی دارد که آن اجر واقعی را به او می دهند.

اشکال: این روایت چه فایده ای دارد پس، عمل یک اجری دارد که آن را شخص می گیرد چه روایت صادق باشد چه کاذب.

ج: فایده اش این است که اگر کسی احتمال داد به خاطر این حرف راوی غیرثقه انجام بدهد دیگر آن اجر را به او نمی دهد، خداوند می فرماید نه تفضلا، حتی اگر به خاطر حرف آن شخص غیرثقه انجام بدهی این اجر را به تو می دهم. مانند برخی نیست که بگویند فقط به خاطر حرف خودم باید اتیان کنی، نه حرف دیگری. به هر حال اگر می خواست بفرماید این اجر منقول باید ساده و سراسر می فرمود فله

^{۴۶} - لم اعثر علی المستند.

ذلک، نه فله اجر ذلک. بعد ایشان می فرماید اگر بدوا هم این روایت ظهور در این معنا نداشته باشد، لکن با توجه به همان روایت هشام در کافی یا روایت صفوان که آن روایات قرینه می شوند برای این که این روایت را هم اینطور بفهمیم که این عمل یک اجر واقعی دارد که خداوند آن اجر واقعی را می دهد. آخر الکلام این که فرضا معنای این روایت محاسن این نباشد، جوابمان این است که العبره بروایه الکافی لا المحاسن چون این نسخه ای که ما الان از محاسن داریم، ثابت نیست که همان محاسنی باشد که برقی نوشته باشد. شیخنا الاستاذ قاروبی هم نظرشان بر همین بود که ما بایدینا باسم المحاسن بدون طریق است و ممکن است کم و زیاد درش شده باشد، البته شیخنا الاستاذ استثنا می زنند الا ما نقله صاحب وسائل، لکن محقق سیستانی می فرمایند خیر، صاحب وسائل طریق به نسخه ندارد و حال ایشان مانند حال ماست در نسبت با محاسن.

اما روایت مروان سیاتی ان شا الله.

جلسه ی سیزدهم؛ موضوع اخبار من بلغ

۹۷/۷/۹ دوشنبه ۲۱ محرم الحرام

برای تحصیل مفاد اخبار من بلغ، باید اموری را مد نظر قرار دهیم. نکته ی اول در مورد موضوع این اخبار بود، آیا موضوع مطلق عمل است یا عملی است که خیریتش مفروض و مسبوق است؟ که این نکته سرنوشت ساز است و طبق تقیید، روایات مقید می شوند به مواردی که استحباب ثابت باشد. مجموعا برای اثبات این مدعا، ۵ یا ۶ وجه وجود دارد. وجه اول، حمل مطلق بر مقید است.

وجه دوم برای تقييد موضوع اخبار من بلغ به مفروض الخير

وجه دوم این است که وقتی ما به روایات معتبره ی باب نگاه می کنیم، مازاد بر موضوع مقید استفاده نمی کنیم (این وجه آخر در دیروز بود، یعنی استظهار از روایات معتبر به این که در آن ها موضوع مقید باشد) در ذیل روایت می فرماید و ان لم یکن الثواب علی ما بلغه، چون قضایای سالبه ظهور دارند در سالبه ی به انتغای محمول، یعنی آن شیئی ثوابی داشته لکن ثوابش این چنین نبوده، یعنی اصل استحبابش ثابت است. به هر حال اگر همین را هم قبول نمی کنید، احتمالش باقی است و اطلاق برای روایت هشام منعقد نمی شود. و اما روایت مروان که می فرمود و ان لم یکن الحدیث کما بلغه، الکلام الکلام، یعنی اصل این که یک حدیث هست. حتی اگر حدیث را به معنای داستان بگیریم، یعنی اگرچه داستان آنی نباشد که این شنیده، ظهور دارد در این که یک داستان و حکمی در کار بوده؛ در هر حال نمی توان از این ها اطلاق استفاده کرد. حتی اگر روایت دیگری هم مطلق باشد، باید با توجه به این روایات معتبر آن را تفسیر کنیم. آن روایات مروی در محاسن هم چه هشام در محاسن، چه مروان در محاسن، مشکلشان این است که این کتاب محاسن در بازار طریق بهش نداریم و روایتش برای ما حجت نیست. معلوم هم نیست مرحوم صاحب وسائل طریق به نسخه داشته باشند. (بر خلاف مثل مرحوم تبریزی، مرحوم خوئی و مرحوم قارویی که قائل هستند صاحب وسائل طریق دارد به نسخه) حتی این روایاتی که قابل استناد نیستند هم ایشان (محقق سیستانی) می فرمایند می شود حمل کنیم بر معنای مقید، و آن حمل چنین است که روایت می فرماید من بلغه شی من الثواب فعمله کان له ذلک و ان کان رسول الله ص لم یقله. یعنی شی من الثواب برای مستحب مفروض است، شاید این خلاف ظاهر باشد، لکن با توجه به این که آن روایات معتبره معنای مقید بودند، این

روایت قابل حمل بر آن معنا هست، حتی اگر این حمل را قبول نکنید و مثلا بگویید تعارض، مساله این است که این روایات سندشان ضعیف هست و قابلیت تعارض با دیگر روایات معتبر را ندارند.

وجوه قول به اطلاق موضوع اخبار من بلغ

از طرف مقابل، کسانی که می گویند مفاد روایات اطلاق موضوع است، دلائلی ارائه می کنند. یک دلیل آن ها این است که در روایت مقیده که بهترین آن ها روایت صفوان است، قید خیر، منظور ازش خیر عنوانی است. من بلغه شی من الثواب علی شی من الخیر، یعنی خیری که سر زبان هاست که گفته می شود خیر است. قرینه بر این که مراد خیر عنوانی است و نه خیر مطلق، این است که معمولا مستحبات و خیرهایی که در شریعت به ما می رسد، معمولا به خاطر همین نقل ثواب هاست. همین دلیل می شود که مقصود از این خیر، همین است که در همین روایات دارد ذکر می شود، نه این که یک کاری باشد که در یک روایت دیگر خیر بودنش یا ثواب برش گفته شده باشد؛ قال فی هامش البحوث:

ان المراد من الخیر، الخیر العنوانی لا الواقعی و لو بقرینه ان دلیل ابلاغ الثواب عادة هو دلیل الخیریة و الاستحباب لدی الشارع لا ان هناك دلیلین أحدهما علی الاستحباب و الآخر علی الثواب.^{۴۷}

بعدا در اضواء و آراء این فرمایش را نیاوردند یعنی ما ندیدیم. این کاشف از این است که شاید عدول کردند. البته بهتر است بیشتر فحص کنیم.

المناقشه فيما افاده بعض المعاصرين

يمكن ان يناقش فيما افاده، اولاً به اين كه اين كلام كه هر موضوعی كه اخذ می شود عنوانی است، اين خلاف ظاهر است، یعنی يك موضوعی كه در قضيه قرار می دهند ظاهر اولی این است كه مراد ازش همان واقعی اش باشد، نه این كه موضوعی باشد كه عنوانی و ادعایی باشد. این كلام هم كه عادتاً استحباب و خیریت عنوان ادعایی و عنوانی در ادله هست، این هم قبول نیست. اتفاقاً اكثر موارد این است كه يك كاری مستحب است فی نفسه و بعداً يك ثواب برای آن ها ذكر شده است. مثلاً خواندن قرآن مستحب است فی حد نفسه به روایات مسلمه، حال يك روایت می فرماید اگر این قرآن را در نماز بخوانی این ثواب را دارد. اصل نماز خواندن دلیل دارم بر استحبابش، قربان كل تقی، بعد همین مستحب ثابت را دلیل دیگر می آید می فرماید كه در مسجد بخوانی این ثواب را دارد. چنین نیست كه عادتاً به شكل دیگر باشد.

جلسه ی چهاردهم؛ موضوع اخبار من بلغ

٩٧/٧/١٠ سه شنبه ٢٢ محرم الحرام

سخن در این بود كه موضوع مراد از روایات من بلغ، عملی است كه خیریت و استحباب شرعی آن ثابت شده باشد. يك دلیل حمل مطلقاً بر مقیدات بود و دلیل دیگر اشكالی بود كه اصلاً مطلقاً قابل استفاده ی اطلاق نیستند چون قرائن در همان روایات مطلقه هم هستند. در مورد قول مخالف، یعنی فهم اطلاق از مجموع روایات من بلغ، ادله ای بیان شده است كه دلیل اول دیروز از هامش بحوث نقل شد.

دلیل دوم برای اطلاق موضوع در اخبار من بلغ

بعض بزرگان مثل صاحب هدایه المسترشدين و شهید صدر^{۴۸} گفته اند در این جا نمی توانیم مطلق را بر مقید حمل کنیم، به این دلیل که این ها در مقام مثبتین هستند و مثبتین تقييد نمی زنند همدیگر را.

مناقشه در این دلیل

نقول به این که این سخن کلیت ندارد که هر جا مثبتین بودند تقييد نمی شود زد، مثلا در جایی که از بیرون می دانیم یک تکلیف داریم، وجهی برای بیان دلیل مقید نیست اگر مراد با مطلق هم حاصل می شود، اگر عبد مطلق ملاک دارد، چه وجهی دارد یکبار بفرماید اعتق رقبه، یکبار بفرماید اعتق رقبه مومنه، در این جا با این که مثبتین هستند، تقييد می زنیم. به هرحال این کلیت ندارد که هر جا مثبتین بودند تقييد نمی زنیم. به هرحال سخن در مطلق و مقید زیاد است و تفکیک میان روات متعلم که می آمدند و مستمرا سوال می پرسند و اینها، و میان روات ذوی الحاحه که یکبار آمدند یک سوال پرسیدند و اینها، که در اولی اطلاق و تقييد داریم، لکن در دومی مثلا موارد مقیدی که متاخرا بیان شده است را حمل می کنیم بر فضیلت و اختلاف مراتب. در هرحال حکم کلی نداریم که مثبتین تقييد نمی زنند.

مناقشه ی ثانیه در این دلیل

جواب دومی که به این دلیل می توانیم بدهیم این است که ما اصلا قبول نداریم که اینها مثبتین باشند، بلکه وجود قید یک مفهوم درست می کند، البته نه آن مفهومی که در باب مفاهیم هست، لکن یک مفهومی هست که مثل محقق خوئی با مرحوم والد

مائل به این مطلب هستند. توضیح ذلک این که اگر یک ذاتی به شکل مطلق مصلحت و ملاک داشته باشد، نباید تقيید بخورد، اگر می فرماید اکرم العالم الفقيه، یعنی این عالم خالی موضوع اکرام نیست، بلکه فقيه باید باشد، البته در باب مفاهيم می گویند عالم غير فقيه اکرام ندارد، ما آن را قبول نداریم، آن مفهومی که ما قبول داریم این است که می فهمیم حکم برای طبیعت عالم نیست، یعنی احترازیست قیود این را اقتضا می کند، نه آن مقداری که در باب مفاهيم می گویند که ما حتما می فهمیم غير از این ملاک هیچ چیز دیگری ندارد، نه؛ این مقدار را اقتضا می کند که نفس طبیعت، این ملاک را ندارد.

جواب مناقشه از ناحیه ی قائلین به اطلاق موضوع

قائلین به اطلاق موضوع روایات من بلغ به این سخن هم جواب دادند. می گویند آن اطلاقات اطلاق برایشان منعقد می شود و آن اطلاق حجت است مگر این که معارض بیاید برای آن ها. معارضی که از ناحیه ی روایات مقیده می آید، این است که این ملاک برای طبیعت نیست، ما برای آن مفهوم قدر متیقن داریم، یعنی مراد از شی من الخیر این است که ظاهر الشر و القبیح نباشد، یا جایی که دلیل داریم حرام است آن فعل نباشد، این ها قدر متیقن است از محدوده ی منفی در روایات مقیده است و اصلا برای نفی بیشتر از آن دلیل نداریم از مفهوم آن روایات مقیده، وقتی خالی از دلیل شد، اطلاقی که در روایات مطلقه منعقد شده است مستمسک ما خواهد بود. این شبیه آن می شود که در اصول می گفتید اگر عام داشتیم و مخصص ما مجمل بودن بین اقل و اکثر، شما در مقدار اقل یعنی قدر متیقن تخصیص می زنید و در مقدار مردد اخذ می کنید به اصاله العموم. در ما نحن فیه، منطوق دلیل مقید، مثبت است و طبق مبنا نمی

تواند تقیید بزند مثبت دیگر را، لکن مفهومش لسان نفی دارد و منفی است و از این جهت می تواند تقیید بزند آن مطلق را.

فالمتحصل الی هاهنا این است که مفاد جمیع روایات من بلغ این می شود که هر شیئی که بلغ علیه الثواب به شرطی که حرام یا محتمل الحرمة نباشد، مشمول روایات من بلغ می شود.

جلسه ی پانزدهم، ثمرات قول به تقیید موضوع

۹۷/۷/۱۴ شنبه ۲۶ محرم الحرام

سخن در این بود که موضوع روایات من بلغ مقید به خیریت است یا نه.

ثبوت ثواب‌های خاص در صورت قول به تقیید

قائلین به تقیید می گفتند روایات من بلغ در مورد کاری است که استحبابش ثابت است، حالا یک روایت ضعیف آمده و ثوابی ثابت کرده است برای همان عمل مفروع الاستحباب. مرحوم صاحب هدایه المسترشدین می فرماید در چنین فرضی که اصل استحباب ثابت است، می تواند تمام خصوصیات و جزئیات را هم به قصد ورود بخواند. قال فی هدایه المسترشدین:

و یدفعه: أنه و إن لم یدلّ ذلك إذن علی ثبوت استحباب أصل الفعل بالخبر المفروض لكنّه یفید استحباب الخصوصية و رجحانها فیما إذا ذکر الأجر علی الخصوصية، و هو أيضا حکم شرعی، كما إذا ورد صلاة رکعتین فی لیلة مخصوصة و ذکر له فضیلة عظیمة أو قراءة سورة معینة فی لیلة و نحو ذلك، فإنّ هذه الصورة مندرجة فی الأخبار المذكورة قطعاً، فیثبت بها مشروعیة الخصوصية و استحبابها، فیثبت بها المدعی فی الجملة.

المناقشه فيما افاده صاحب هدايه المسترشدين

نقول به این که، در همین مورد اگر آن ثواب خاص مقید است به نیت ادا به همان عنوان خاص، مثلاً ثواب داده می شود به کسی که سوره ی مومنون را در آن ساعت بخواند به قصد ورود خصوص این امر بخواند، این باید دلیل محکم بر ورودش داشته باشد تا بتواند قصد کند، و با روایت ضعیف نمی تواند قصد کند. اگر نه، ثواب مقید به قصد آن امر خاص نیست، بلکه روایت ضعیف فرموده است نه تقید به این عنوان لازم نیست، بلکه ثواب برای نفس عمل است در این ظرف، بلکه در این جا می تواند به روایت ضعیف هم عمل بکند و ثواب دارد. خلاصه ی کلام این که اگر خصوصیت دخیل در ترتب ثواب باشد، نمی تواند با روایت ضعیف آن خصوصیت را نیت کند، اگر خصوصیت دخیل نباشد در این ثواب اضافی، بلکه می تواند انجام دهد.

مثال: استحباب قرائت قرآن کریم ثابت است، یک روایت ضعیف یک ثواب خاصی وعده داده است بر خواندن یک سوره ی خاص در یک زمان و مکان خاص، اگر استظهار کنیم که ثواب مقید است به این که به قصد ورود بخواند، با دلیل ضعیف نمی تواند ورودش را درست کند.

اشکال: پس خاصیت اخبار من بلغ چه می شود؟ اخبار من بلغ می خواهد همین را درست کند دیگر.

ج: قرار شد من بلغ موضوعش مقید باشد به مفروغ الخیریه، در این جا، این امر خصوصی که دارد جزئیت را دخیل می گیرد، این امر خصوصی خیریتش ثابت نیست. باید قبلاً بدانی که با این خصوصیت خیر است، درحالی که با این خصوصیت شما هنوز نمی دانی خیر باشد.

نکته ی دوم این است که با توجه به این که مصلحت تدریج در الزامیات چه واجبات چه محرمات، هست، و در مستحبات لزومی نداریم به لحاظ مصلحت تدریج، وجهی برای شروع از اطلاق و تدریج در تقیید نیست، پس می فهمیم که موضوع همان مقید است. ان قلت: اگر موضوع مقید است چرا مطلق فرمود؟ قلت: اطلاق گفتن جایی غلط است که با اطلاق گفتن تفویت مصلحت بشود، لکن در این جا عباد چیزی از دست نداده اند با عمل به اطلاق.

اشکال: این فریب است، با حکمت نمی سازد.

اشکال: اتفاقا وقتی روایات کذب زیاده بوده است، بهتر همین است که مقید بگویند که آقا هرکس هرچیزی گفت قبول نکنید، فقط جایی باشد که اصل خیریت ثابت باشد. بله، نقول به این که این وجه ثانی هم محل اشکال هست، اولش این است که این متوقف است بر این که احراز کنیم موضوع یکی است، در حالی که این جا این احراز را نمی کنیم.

اشکال دوم هم همین اشکالی است که آقایان گفتند که اخبار و وعده به چیزی که در اصل مقید است، خلاف واقع است.

و اما بیان سوم این بود که ما اصلا مطلق نداریم و حجت بر مقید فقط داریم. روایات مطلق یا سندشان ضعیف است و اگر سندشان هم درست باشد، قید در ذیل روایات محمول به سالبه ی به انتفاء محمول است و ظهور دارد در این که اصل خیریت مفروض است. پس اصلا روایت مطلق نداریم. اشکالات به این راه هم انشا الله فردا.

جواب به دلیل سوم تقیید موضوع

سخن در وجه سوم بود برای این که موضوع روایات من بلغ، مقید است. حاصل این وجه این شد که روایات معتبره ی ما مقید است اما بالصراحه اما بالظهور. (قد سبق کیفیت این استظهار در جلسه ی سیزدهم) (قال بعض الفضلا هر دو ظاهر هستند، یکی ظهورش قوی تر است و قبله الاستاذ).

نقول به این که این فرمایش فی نفسه فرمایش قوی ای به نظر می آید؛ اگر ما بخواهیم فقط به همین روایت مرویه در کافی از هشام توجه کنیم و سایر روایات را بگوییم حجت نیستند، چون ماوقع فی المحاسن که طریق به محاسن نداریم، یا روایت مروان در کافی هم به خاطر خود مروان یا دیگر مجاهیل در سند قابل تمسک نیست. اگر این طور گفتیم و قصر نظر کردیم به روایت صفوان و هشام در کافی، بله این کلام ایشان درست می شود. لکن اگر ما قبول نکردیم که روایات محاسن حجت نباشد، بلکه توانستیم طریقی درست کنیم برای محاسن، دیگر سخن عوض می شود. توضیح ذلک این که درست که است که صاحب وسائل طریق به نسخه نداشته و طرق و اجازات ایشان همه به کلی کتاب است، لکن اگر بتوانیم ثابت کنیم که ایشان قرائن حسیه داشته است، مانند کتب خطی یا دستخط علما در اجازات و اینها، اگر این قرائن حسیه برای شیخ حر موفر باشد، شهادت ایشان به عنوان شهادت حسی مورد قبول واقع می شود. بنابر این اخبار صاحب الوسائل مبنی بر این که این روایت در محاسن وجود داشته است محتمل الحس و الحدس هست و حجت است. به این وجه ما روایاتی که وسائل از محاسن نقل می کند را حجت می دانیم به همین بیان نقل وافی و بحار از محاسن را حجت می دانیم. اما اگر روایاتی در محاسن فعلی منتشره در بازار باشد که در این کتب وسائل و بحار و وافی نیامده باشد، اگر شما به واسطه ی تطابق جل کتاب منتشره با جل روایات منتسبه به محاسن در این مصادر، برای تان اطمینان

حاصل می شود به این کتاب منتشر شده که فبها، و گرنه دیگر این محاسن که چاپ شده وجاده است و تنها آن روایاتی که در مصادر دیگر آمده برای ما حجت است.

خب حال که سند نقل محاسن را تصحیح کردیم، در این نقل چنین است:

عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ
عَنِ النَّبِيِّ ص شَيْءٌ مِنْ «ع» الثَّوَابِ فَفَعَلَ ذَلِكَ طَلَبَ قَوْلِ النَّبِيِّ ص كَانَ لَهُ ذَلِكَ الثَّوَابُ
وَإِنْ كَانَ النَّبِيُّ ص لَمْ يَقُلْهُ.

در این روایت می فرماید و ان کان رسول الله ص لم یقله. دیگر مثل آن نیست که فرمود ان لم یکن علی ما بلغه، خیر می فرماید لم یقله یعنی اصلا ثابت نیست اصلش هم. اینها دو مفاد هستند و دیگر برداشت محقق سیستانی درست نمی شود، چون طبق این متن لم یقله، دیگر سالبه ی به انتفاء محمول و اینها نیست، نفی خود روایت است. حال تردد درست می شود، ما نمی دانیم بالاخره لم یکن علی ما بلغه هست یا لم یقله؟ روایت هم که یک روایت است، یعنی راوی راوی واحد است که هشام بن سالم است، یعنی ما تردید داریم که بالاخره این روایت چه بوده است و دیگر نمی توان به این ذیل نه برای تقیید و نه برای اطلاق تمسک کرد.

ان قلت: کافی اضبط است چه می شود؟

جواب: بله، مرحوم کلینی اضبط است، لکن معلوم نیست تمام روات در سند هم اضبط باشند از روات در آن یکی سند. الان در آن روایت کافی ابن ابی عمیر هست و ایشان از حافظه نقل می کرده است. به هرحال ما ضابطه ای نداریم که یک روایت را بر دیگری ترجیح بدهیم و متن مردد می شود. وقتی مردد شد، دیگر مثل محقق سیستانی نمی تواند به این ذیل تمسک کند برای اثبات تقیید موضوع و این دلیل سوم از استدلال ساقط می شود.

دلیل چهارم بر تقييد موضوع

در یک روایت هشام می فرماید کان اجر ذلک له، یعنی اجر همان عمل برای آن فرد است، در یک متن دیگر از هشام، عبارت این چنین است کان له اجر ذلک، این ها ظاهرش این است که آن عمل یک اجری داشته باشد فی حد نفسه.

جواب به دلیل چهارم

نقول به این که اتفاقاً ظاهر همین است که مراد از این اجر، اجر منقول باشد، اگر مراد اجر واقعی باشد، مستبعد هست که یک عملی یک اجر واقعی داشته باشد، یک فرد هم انجام داده بعد ما شک داشته باشیم که آیا به خاطر دروغ یک دروغگو یا سهو یک راوی، خداوند نخواهد اجرش را بدهد و نیاز داشتیم باشیم که من بلغ تصحیح کند اجر او را، خیر ظاهر این است که این روایات یک امتنانی دارند می گذارند و از این لحاظ معنای آن ها این است که همین اجر موعود داده می شود، نه اجر واقعی، اجر واقعی که در فرض عمل داده می شود و نیازی به من بلغ نیست.

جلسه ی هفدهم؛ تقييد موضوع در اخبار من بلغ

۹۷/۷/۱۶ دوشنبه

دلیل پنجم بر تقييد موضوع

دلیل دیگری که مورد تمسک واقع شده است برای تقييد موضوع اخبار من بلغ به امور مفروض الخیریه، استفاده از واژه ی بلوغ در این روایات هست. دو عنوان در این روایات مطرح شده است در این روایات، یکی بلوغ هست و یکی سماع، لکن در همان روایت سماع هم در ذیل فرموده شده است که ان لم یکن الامر کما بلغه، یعنی منظور از سماع بلوغ هست.

بلوغ در زبان عربی در جایی است اصل امر ثابت باشد، در لسان آمده است که بلغ یعنی وصل و انتهی بعد از یک و نیم صفحه مطلب، و العرب تقول در مورد چیزی که ثابت نیست سمع لا بلغ. و العرب تقول للخبر يبلغ واحدهم و لا يحقونه: سَمِعَ لَا بَلُغٌ أَى نَسْمَعُهُ وَ لَا يَبْلُغُنَا.

خب این معنا برای بلغ یا مسلم است یا لا اقل من الاحتمال، و وقتی چنین شد دیگر اطلاقی منعقد نمی شود برای روایات در مطلق عمل، بلکه عمل خیر باید باشد. از طرف دیگر هم این روایات دارند می گویند آن عمل ثواب دارد و این ثواب یعنی خیر بودن (لا افهم)

جواب به دلیل پنجم

قد یجاب از این مطلب در بعض کلمات به این که بلغ و سمع اذا اجتماعا افتراقا هستند، یعنی در کنار هم که باشند، بله، بلغ به معنای ثابت است و سمع به معنای صرف شنیدن، لکن اگر به شکل مستقل ذکر شود، بلغ به همان معنای رسیدن و مطلق رسیدن است.

نقول به این که حتی اگر ظهور نباشد، احتمال را نمی توانیم دفع کنیم و جزم داشته باشیم. احتمال دارد بلغ به معنای خصوص ثابت باشد و همین احتمال اطلاق را خراب می کند.

جواب دیگر به دلیل پنجم می شود استفاده شود از حاشیه ی مرحوم آخوند، ایشان می فرماید اسناد بلوغ به ثواب حتما درست نیست، چون ثواب عمل که قبل العمل به ما نمی رسد، در دنیا اصلا شاید به ما نرسد، معمولا ثواب ها برای دارالآخره هست. همچنین بلوغ اسنادش به عمل هم غلط است، عمل به انسان نمی رسد، از انسان صادر می شود. به دلالت اقتضا می فهمیم که این جا یک مجازی است، یعنی من بلغه خیر

ثواب عمل. ناچار هستیم از تقدیر گرفتن «خبر». وقتی خبر را در تقدیر گرفتیم، در تمام موارد چه حجت چه خبرهای غیر حجت، بلوغ خبر صادق است و اطلاق شامل موارد خبر ضعیف هم می شود. پس دیگر از این بلغ حتی اگر به معنای خاص هم باشد، استفاده نمی کنیم که حتما باید ثابت باشد، چون فاعل بلوغ خبر است، نه محتوای خبر که عمل یا ثواب باشد و بگویید باید حتما ثابت باشد، نه فاعل بلوغ خبر است و در این حدش ثابت است و بلوغ بر آن صدق می کند.

قال بعض الفضلا فی الجلسه و قلت ایضا: چرا شما حتما فاعل بلوغ را خبر حاکی می گیرید، در حالی که فاعل بلوغ در این روایات محکی است، یعنی ثوابی که مفاد آن خبر است، بلغه. بلوغ اسناد داده شده است به محکی آن اخبار، نه خود آن اخبار. می گویم بلغنی موت زید، یعنی مفاد یک خبر به من رسید که آن مفاد موت زید بود. یکبار می گویم بلغنی خبر موت زید، یکبار مستقیم می گویم بلغنی موت زید، بلوغ را اسناد می دهم به خود موت و مفاد آن خبر، چون مفاد برای من ثابت است. لکن الاستاذ لم یتنازل.

دلیل ششم بر تقیید موضوع

یک فرمایشی مرحوم نائینی دارند در یک مقام دیگری در فوائد الاصول گفتند که در اجود این فرمایش نیست و آن مطلب به درد اینجا می خورد. ایشان از فا در فعله استفاده کرده است. من بلغه فعله، ایشان می فرماید از این فای تفریع می فهمیم که این فاعل نسبت به آن ثواب حجت داشته است، وقتی حجت داشت یعنی برای او ثابت است استحباب. مفاد نهایی این میشود: هرکس که حجت داشت بر ثواب و بر اساس آن عمل کرد، خداوند متعال ثوابش را می دهد اگرچه در واقع آن مطلب نباشد. توضیح ذلک، این فای تفریع است، یعنی عمل و اقدامش متفرع است بر آن بلوغ، مقدمه ی دوم این است که انسان در انجام اعمالش کی استناد می کند به یک حرف؟

وقتی که برایش ثابت شده باشد چه علما چه علمیا، در این فرض است که استناد می کند، و الا در جایی که صرفا احتمال می دهد، دیگر استناش به آن گفته نیست، استنادش به آن احتمال است و از باب رجا و احتیاط می آورد، نه این که به آن عمل مستقیما استناد کند. تنها در جایی استناد می کند که حجت داشته باشد و ثابت باشد. البته خود مرحوم نائینی یک ان قلت و قلت هایی دارند که می خواستند به این جواب بدهند که انشا الله سیاتی.

جلسه ی هجدهم؛ تقیید موضوع در اخبار من بلغ

۹۷/۷/۱۷ سه شنبه

سخن در دلیل ششم بر تقیید موضوع اخبار من بلغ به مفروض الخیریه بود که با تمسک به فاء تفریع انجام می شد. مقدمات این دلیل چنین است:

- ۱- فاء برای تفریع است
- ۲- این تفریع یعنی فاعل استناد کرده است به بلوغ
- ۳- استناد به دلالت التزام کشف می کند که آن بلوغ، بلوغ حجت بوده است چون عقلا استناد به غیر حجت نمی شود کرد.
- ۴- وقتی بلوغ ثواب حجت باشد، یعنی آن شیئی فی حد نفسه خیر بوده است. هذا من حاصل الاستدلال.

اما المناقشه در دلیل ششم بر تقیید

المناقشه الاولى (من محقق النائینی)

در یک روایت آمده است که فعلم ذلك التماس ذلك الثواب. این یعنی به رجا انجام داده است و در مورد رجا لازم نیست که حجیت باشد.

خود محقق نائینی پاسخ داده اند به این مطلب که این التماس ذلک الثواب درست است که وجود دارد، لکن این قید غالبی است و مفهوم ساز نیست. چرا قید غالبی است؟ چون غالباً مردم برای ثواب و اینها کار می کنند. قال فی فوائد الاصول:

قلت: تقييد العمل بالتتماس ليس لبيان وجه العمل و أنه يعتبر في إعطاء الثواب أن يكون العمل بداعي الاحتمال و التماس الثواب [۱] بل التقييد بذلك إنما هو لأجل أن عبادة أغلب الناس إنما تكون لرجاء الثواب و الأمن من العقوبة، فقولہ عليه السلام «ففعله التماس ذلک الثواب» إنما ورد مورد الغالب و لا عبرة بالقيد الوارد مورد الغالب.

يمكن المناقشة فيما افاده در مورد قید غالبی بودن التماس ذلک الثواب، به این که ممکن است این التماس ذلک الثواب این جا خصوصیت داشته باشد، یعنی می خواهد بفرماید تشریح نکرده باشد. از این جهت است که رجا ذلک الثواب وجه عقلایی دارد برای این که قید احترازی باشد. و اصل در قید این است که احترازی باشد.

جواب دوم به اصل مناقشه این است که در سند این روایت که التماس ثواب دارد، محمد بن سنان هست که در مورد وثاقت او تعارض هست. لکن علی مبنانا به خاطر وجود در کافی قابل تمسک است.

جواب سوم به اصل مناقشه این است که ایشان التماس ذلک الثواب را معنا کرده اند به رجا، خب در کجای التماس معنای رجا هست؟ التماس یعنی تصدی کرده است به هدف رسیدن به آن ثواب، این تصدی کردن می سازد با همان بیان در مورد فاء تفریع که عمل متفرع است بر بلوغ، یعنی در کجا تصدی می کند به عمل برای رسیدن به ثواب؟ در جایی که حجت داشته باشد.

جواب دیگر این است که ما یک قید در این روایت داریم که التماس ذلک باشد و سلمنا که به معنای رجا باشد، در روایت دیگر یک قید داریم که می فرماید باید استناد کرده باشد (با توجه به فاء تفریع) خب شما می خواهید بفرمایید این روایت التماس

تقیید بزند آن روایت فاء تفریع دار را، این تقیید موجب تناقض می شود در آن روایت فاء تفریع. یعنی اصلا اطلاق و تقیید نیست، چون آن روایت فاء تفریع می فرماید با روایت ضعیف نمی تواند بیاورد، حتما باید استناد عقلایی و حجت باشد، این روایت التماس می گوید با استناد به روایت ضعیف می شود، نسبت شان تباین می شود و قابل جمع نیست، نه این اطلاق و تقیید نیست.

مناقشه ی دوم به استدلال به فاء تفریع

این مناقشه این است که در یک روایت این بود که طلب قول النبی ص، یعنی رجاء دارد نسبت به قول نبی ص، یعنی اصل قول نبی را نمی داند هست یا نه، نه که رجاء داشته باشد به ثواب، نه بلکه اصلا به رجای قول نبی ص این کار را کرده است. دیگر این را نمی شود کاریش کرد، چون طلب قول النبی ص که قید غالبی نیست، غالب مردم برای ثواب انجام می دهند.

یک جواب به این مناقشه این است که این روایت سندش ضعیف است چون در محاسن است البته ما تقویت کردیم روایات محاسن که در مصادر دیگر آمده باشد.

دومین جواب این است که طلب به معنای رجاء نیست و به معنای تصدی برای رسیدن است، و برای تصدی در این معنا یکفوی بلوغ یک خبر ضعیف.

جواب سوم هم همان جواب اخیر در مناقشه ی قبلی بود که نسبت میان این ها اطلاق و تقیید نیست و بلکه تباین کلی است.

فتحصل که این جواب ها به تمسک به فاء تفریع کافی نیستند و تا اینجا تمسک به فاء تفریع برای تقیید موضوع بدون مناقشه است.

مناقشه ی وارد به این استدلال این است که بگوییم این استدلال چهار مقدمه داشت. مقدمه ی دوم این بود که تفریع به معنای استناد عقلایی است، ما در همین مناقشه داریم، همیشه استناد تفریع است، لکن هر تفریعی استناد نیست، برای صحت

تفریع احتمال هم کافی است. می گوید یک احتمال ضرر دادم، ففرت، فرار کردم، این تفریع بر احتمال این جا درست است و حتما لازم نیست حجیت عقلائی باشد. موارد زیادی هست که استناد عقلائی نیست، لکن عمل طبق او به خاطر احتمالی که ایجاد می کند درست است و هذا هو التفریع. لعل این که محقق نائینی در اجود دیگر این استدلال به فاء تفریع را ذکر نکردند، ممکن است وجهش همین باشد که ایشان این اشکالات را قبول کرده اند و این استدلال را تام ندانسته اند.

دلیل هفتم بر تقیید

همان روایت هفتم است (التماس ذلک) که جوابش همان است که تا به حال گفته ایم.

دلیل هشتم بر تقیید

همان روایتی است که طلب قول النبی ص دارد، به این استدلال که باید قول نبی باید ثابت باشد که طلب قول النبی ص صدق کند.

جواب به دلیل هشتم

جواب این است که لو فرض که ظهور این روایت همینی باشد که شما می فرمایید، از کجا این روایت تقیید می زند آن روایات مطلق را، این روایت تنافی ندارد با آن روایات مطلق، چون مثبتین هستند. بله، بنابر این که بگوییم تقیید نشان می دهد که حکم برای طبیعت نیست، یعنی صرفا یک قضیه ی جزئی می سازد که در جایی که حرام است و طلب قول النبی ص متمشی نمی شود، من بلغ نیست، یعنی قدر متیقین دارد این مفهومی که از مقید استفاده می کنیم، قید طلب قول النبی برای اخراج موارد تشریح یا موارد حرمت یا محتمل الحرمه است، نه این که کلا هر چه غیرطلب قول النبی ص بود دیگر ملاک ندارد، نه نسبت به این عمومیت اینطوری لسان ندارد.

جلسه ی نوزدهم؛ تتمه‌ی ادله‌ی تقیید موضوع در اخبار من بلغ

۹۷/۷/۲۱ شنبه (غیاب)^{۴۹}

بعض ادله دیگر باقی مانده برای اثبات آن مدعا که موضوع در اخبار «من بلغ» خیر ثابت و مستحب ثابت است.

تا به حال ظاهراً هفت دلیل ذکر کردیم برای اثبات این مدعا و البته مناقشه شد در این ادله.

دلیل نهم:

دلیل دیگر که می‌فرمایند دلیل نهم هست، عبارت است از این که از واژه ثواب در این روایات استفاده می‌شود. کل روایات «من بلغ» که نُه تا ذکر شده بود در وسائل، تمام این‌ها کلمه ثواب داشت. «من بلغه ثواب علی عمل» یا «سمع ثوابا علی عمل»، واژه ثواب داشت. گفته شده است که واژه ثواب در جایی صادق است که شارع حکم داشته باشد و اطاعت بشود آن حکم، اما جایی که شارع حکم ندارد و اطاعت اصطلاحی صادق نباشد و شارع از روی تفضل اجر می‌دهد، پاداش می‌دهد، اسم او ثواب نیست. اسم آن اجر است، پاداش است، پس ثواب ولو نوعی من الأجر و العوض هست به تعبیر شیخ اعظم اما مساوق با اجر و عوض و پاداش نیست بلکه اخص از او است. هر اجر و عوض و پاداشی ثواب نیست ولی هر ثوابی پاداش هست، اجر هست. بر این اساس در این روایات می‌فرماید: «من بلغه شیء من الثَّواب» یعنی ثواب و اجر و پاداش بر اطاعت به او رسیده باشد. اطاعت در کجا است؟ در جایی است که شارع امر داشته باشد. حالا امر استحبابی، امر وجوبی یا امر تحریمی، امر کراهتی داشته باشد. اما

^{۴۹} - در مورد خصوص این فصل از تقریرات، با توجه به استفاده از یادداشت‌های دیگر فضلا در جلساتی که غایب بودم، امکان عینیت عبارات با عبارات ایشان وجود دارد.

جایی که امر ندارد و عبد به خاطر احتمال این که شاید محبوب مولا است انجام می‌دهد که به آن می‌گوییم انقیاد یا می‌گوییم اطاعت حکمیه به تعبیر شیخ، در این جاها ثواب وجود ندارد. در این جاها اگر باشد چیزی، تفضل است نه ثواب، پس بنابراین همان طور که ما تارةً از واژه بلوغ استفاده کردیم برای این که بگوییم موضوع در اخبار «من بلغ» خیر است، مستحب است. تارةً از این واژه فاء استفاده کردیم به تقریبی که گذشت و به واسطه این اثبات کردیم موضوع باید خیر باشد. و تارةً از این واژه «طلب قول النبی ص» استفاده کردیم و تارةً از «التماس قول النبی» استفاده کردیم که در بعضی روایات دیگر بود که این دو تای آخری در کل روایات نبود، در بعضی بود، اما این قرینه اخیر که واژه ثواب باشد فی کل الروایات است.

پس تقریب استفاده چه شد؟ این شد که ثواب برای اطاعت است، این مقدمه اولی. مقدمه ثانیه؛ اطاعت در جایی است که امر وجود داشته باشد، نهی وجود داشته باشد و شخص قصد امتثال آن امر را کرده باشد یا قصد امتثال آن نهی را کرده باشد. بنابراین آن چه که در این روایات مفروض است و می‌فرماید ما آن ثواب را خواهیم داد، جاهایی است که اطاعت مفروض هست. اطاعت هم بخواهد مفروض باشد پس امر و نهی و این‌ها هم وجود دارد، پس مع الغض از این روایات باید در آن جا امر و نهی‌ای وجود داشته باشد. حالا یا امر یا نهی هم که می‌گوییم بنابراین این که این روایات شامل موارد دلیل دال بر حرمت یا دلیل دال بر کراهت هم بشود که حالا این بحث بعداً می‌آید.

اصل این مطلب از یک عبارتی که شیخ اعظم در ضمن یک کلامی دارند، استفاده می‌شود. ایشان در ضمن یک کلامی در صفحه ۱۵۷ از این چاپ‌های کنگره می‌فرماید: «بل قد یناقش فی تسمیة ما یرتقبه هذا العامل» مقصودشان از «هذا العامل» کسی است

که به قصد اطاعت نیاورده، فقط روی انقیاد آورده، روی احتیاط آورده، روی احتمال آورده «لمجرّد احتمال الأمر ثواباً و إن كان نوعاً من الجزاء و العوض»

مناقشه در دلیل نهم

اشکال اول:

این بیان فی نفسه (و) بدواً بیان خوبی است متنها کلام در این است که چه کسی در این مناقشه کرده؟ به بعضی از متکلمین نسبت داده شده که آن‌ها گفته‌اند فرق است بین ثواب و تفضل، ثواب آن است که مُعطی از باب تبجیل و تعظیم به شخص می‌دهد. شخصی را از باب تعظیم و تبجیل او، چون یک کار کاری کرده می‌خواهد او را تعظیم بکند، می‌خواهد پاسداشت کند او را، می‌خواهد او را احترام فوق‌العاده کند، چیزی به او عطا می‌کند؛ مثل این که مدال می‌دهند مثلاً به یک کسی، اسم این مدال ثواب است. اما یک وقت نه، از باب تفضل است، او هیچ استحقاقی هم ندارد، نمی‌خواهد هم بگوید چی، اما تفضلاً یک چیزی به او عنایت می‌کند. این را به آن ثواب گفته نمی‌شود. آن‌ها این تفرقه را بین این دو تا گذاشتند که پس مطلق العوض را ما به آن ثواب نمی‌گوییم. ثواب آن است که از باب تبجیل و تعظیم باشد؛ اما در لغت و در عرف ما فرقی برای این دو تا ندیدیم، همان طور که سید قدس سره در حاشیه رسائل که تقریرات بحث ایشان هست فرموده در عرف فرقی نیست، ثواب با اجر با پاداش یکی است. فرقی در آن نیست و ما روایات را باید حمل بکنیم به همان معنای عرفی و لغوی نه اصطلاحی که متکلمین گفتند و متأخر است و حادث شده، علاوه بر این که اگر بخواهیم توجه به این اصطلاح متکلمین هم بکنیم، در موارد انقیاد هم تبجیل است، تعظیم است بلکه این اولی به تبجیل و تعظیم شاید باشد از آن مواردی که اطاعت می‌کند، چون آن جا برائت ندارد، امنیت از عقاب ندارد. پس بلند می‌شود عمل را

می‌آورد اما در جایی که فقط به مجرد احتمال می‌رود می‌آورد با این که علی رغم این که امنیت دارد، برائت عقلی و شرعی دارد ولی می‌خواهد خواسته مولا زمین نماند. این به تبجیل و تعظیم اولی است و آن که آن دواعی را دارد. بنابراین اگر بگوییم چه به اصطلاح متکلمین بخواهیم توجه کنیم علی غیر حق که نباید توجه بکنیم، فرضاً بخواهیم توجه کنیم، ثواب، صادق است. اگر هم علی مسلک الحق بخواهیم که این الفاظ بر معانی عرفیه و لغویه محمول است، باز هم تفاوتی نمی‌کند. این هذا اولاً،

اشکال دوم:

ثانیاً فرض کنید در لغت هم ثواب بر چیزی است که امر دارد و شخص آن را به عنوان اطاعت آورده یا نهی دارد و آن را به عنوان اطاعت آورده باشد. فرضاً در لغت این باشد اما لا اشکال در این که به علاقه مشابَهت و مشاکلت، این اطلاق در مواردی که شباهت با آن جاها دارد، عرفی است و گفته می‌شود ثواب یعنی بر اساس این که اگر بود، ثواب نامش بود به خاطر عمل تو، این را هم ثواب می‌نامند. اطلاق ثواب می‌کنند ولو این که در معنای حقیقی و لغوی آن به این معنا نباشد. و این رائج است در مواردی که یک وقتی از باب این که این لفظی را که می‌خواهند بگویند بر اساس ادعای آن طرفی که دارد می‌گوید گفته می‌شود. بر اساس آن دارد گفته می‌شود نه بر اساس امر واقعی، مثلاً یک وقتی یک بزرگی سابقاً که مناقشاتی داشت، می‌گفت این شهادتی که می‌آورند، من به ایشان گفتم که شما که از نظر کبروی قبول ندارید، گفت که حالا ما به عنوان همین که مردم دارند می‌گویند داریم می‌گوییم دیگر، به این عنوان داریم می‌گوییم چون این به این لحاظ استعمال می‌شود، این جا هم آن چه را دارد می‌گوید ثواب، آن ناقل دارد به عنوان ثواب ذکر می‌کند، امام (علیه السلام) (در) این روایات به عنوان ثواب نام می‌برند به خاطر این که یا قائل به این عنوان گفته یا از باب مشابَهت و مشاکلت؛ پس بنابراین نمی‌توانیم بگوییم این روایات ظهور دارد در این

ثواب حقیقی و واقعی تا از آن این استفاده را بکنیم که ثواب حقیقی و واقعی برای جایی است که اطاعت باشد و اطاعت هم در جایی است که واقعاً امر و نهی از طرف شارع باشد.

دلیل دهم

و اما دلیل دهم، دلیل دهم که از بعض عبارات شیخ اعظم که نقل می‌کنند از دیگران استفاده می‌شود، این هست که مستظهر از این اخبار من بلغ این است که کسی که آن عمل را به عنوان قصد قربت انجام بدهد. «من بلغه ثواب علی عمل فصنعه» یا «فعله فله ذلک الثواب» ظاهر این است یعنی آن عمل را به قصد قربت برود بیاورد، نه این‌که ریائاً برود بیاورد، نه این‌که همین‌جوری برای خاطر یک جهت دیگر ولو ریائاً هم نمی‌خواهد بکند، برای خاطر دعاوی دیگر - غیرقربی - برود بیاورد، این‌ها تناسب ندارد با این‌که خدای متعال اجر بخواهد بدهد، ثواب بخواهد بدهد، تفضل بخواهد بکند. و اگر هم ریا کرده باشد که اصلاً هم خلاف آن چیزی است که از خود روایات استظهار می‌شود و هم خلاف ادله‌ی دیگری است که به حد تواتر معنوی می‌رسد که خدای متعال می‌فرماید: کسی که برای من شریک قرار بدهد در عملش، من عمل را واگذار به او (یعنی آن شریک) می‌کنم، هیچ ثواب و کاری به او ندارم، واگذار به آن شریک می‌کنم.

پس بنابراین به تناسب حکم موضوع آنچه که از این روایات استفاده می‌شود، این است که کسی که این عمل را به قصد قربت بیاورد، برای تقرب به خدای متعال بیاورد، این مقدمه‌ی اولی.

مقدمه‌ی ثانیه مطلبی است که قبلاً در بحث احتیاط در عبادات گذشت که آن‌جا گفته شد، بزرگانی فرمودند در آن‌جا که قصد قربت عبارت است از قصد امتثال امر. صاحب جواهر قدس سره نقل کردیم، آدرس دادیم که ایشان فرموده قصد قربت یعنی

قصد امتثال امر. پس بنابراین این روایات می‌گویند که کسی که آن کار را به عنوان قصد قربت بیاورد، قصد قربت هم متفرع هست و متوقف هست بر قصد امتثال امر، با این قصد قربت تحقق پیدا می‌کند.

پس بنابراین موضوع این روایات می‌شود چه؟ چیزی که مفروض این است که امر دارد، خیر است و آن را شما به قصد قربت و به قصد امتثال امرش داری می‌آوری، خدای متعال آن ثواب را عنایت می‌فرماید، اگر چه راوی در بیان آن ثواب اشتباه کرده باشد؛ حالا چون این، این حرف را زده دیگر خدای متعال این ثواب را می‌دهد.

بعضی‌ها خیلی بزرگواری و از این بزرگواری‌شان استفاده می‌کنند، یک چیزی را به زبان می‌زنند (مثلاً) می‌گویند آقا خرج فلان را می‌دهد، او هم می‌گوید حالا دیگر باشد، حالا که گفتمی دیگر ما روی شما را زمین نمی‌گذاریم. حالا این راوی آمده گفته اگر فلان کار را انجام بدهید به قصد قربت، خدا فلان ثواب را می‌دهد، می‌گوید حالا که او گفته و شماها هم دل‌تان به آن خوش شده و امیدوار شدید، دیگر خدای متعال روی بزرگواری که دارد عطا می‌فرماید.

پس بنابراین آن چندتا بیان از اموری استفاده می‌شد که در روایت وجود داشت، تلفظ به او شده بود، این یکی باز قرینه‌ای است که ذکر نشده در روایت ولی استفاده منه، این قصد قربت در روایت نیامده، الا بعضی‌اش که طلب قول النبی (صلی الله علیه و آله) یا التماس ذلك الثواب، خوب این یک جلوه‌ای از قصد قربت ممکن است کسی بگوید هست اگر چه طبق آن معنا، این‌ها قصد قربت نیست، اگر کسی به قصد ثواب بیاورد این قصد قربت نیست.

پس بنابراین از این چیزی که از روایات استفاده می‌شود که به قصد قربت بیاورد این معنا استفاده خواهد شد.

پس این برهان دهم این شد که «المستظهر من هذه الروایات» این است که به قصد قربت آورده بشود، این مقدمه‌ی اولی بود؛ مقدمه‌ی ثانیه قصد قربت هم توقف دارد بر چه؟ بر قصد امتثال امر. پس بنابراین در این روایات مفروض این است که امری هست و قصد امتثالش هم کردی، حالا اگر این راوی اشتباه کرده یا هرچه، خدای متعال آن ثواب را خواهد داد. بنابراین موضوع این روایات می‌شود چه؟ «المستحب، المفروض، وجود الامر له إما استحباباً و إما ایجاباً» این می‌شود.

مناقشه دلیل دهم:

پاسخ این استدلال هم از اباحت قبلی روشن شد که یکی از طرق قصد قربت چه هست؟ قصد امتثال امر است؛ اما قصد قربت متوقف نیست بر وجود امر، بلکه اگر کسی به احتمال وجود امر، به احتمال این که محبوب مولا است حتی امر هم نه، به احتمال این که لعلّ مولا این را دوست داشته باشد، به احتمال این که لعلّ امر داشته باشد، برود بیاورد، این جا هم قربت صادق است، بلکه به قول محقق خوئی در مصباح الاصول فرمود این جا تقرب اقوی است از جایی که امر وجود دارد، چرا در این که در جایی که امر وجود دارد به خصوص اگر امر وجوبی باشد آن جا ملزم است، به خاطر این که برائت ندارد از عقاب؛ این جا برائت از عقاب هم دارد، می‌تواند نیاورد درعین حال که نکند امر مولا وجود داشته زمین بماند می‌رود می‌آورد، پس این جا قربت بیشتر محقق بشود تا آن جا. بنابراین تحقق قربت به این نیست که حتماً امر داشته باشد، بدانند امر داشته باشد، همین که احتمالش هم بدهد، فلذاست این روایات قبول داریم، می‌فهماند که باید به قصد قربت و برای خاطر خدای متعال آورده باشد؛ فلذا جایی که یک چیزی دلیل داریم که حرام است، این روایت آن جا را نمی‌گیرد، چون چیزی که

حرام است چه جور می شود به قصد قربت آورد؟ آن جاها را نمی گیرد. اما جایی که نه این چنین نیست،

پس بنابراین این طریق هم که خواسته اند بعضی ها از آن استفاده بکنند برای این که موضوع این روایات عبارت از خیر ثابت یا مستحب ثابت این هم تمام نیست.

این عشره کامله ادله ای که در این مقام شد.

نتیجه بحث در امر اول:

پس بنابراین نتیجه ی مقام اول این شد که همه ی این ادله ای که می خواستند بگویند موضوع این چنین است، این ادله ناتمام است، بنابراین ما به اطلاق روایت صحیحی هشام بن سالم که فرمود: «مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ عَلَى شَيْءٍ» اخذ می کنیم، می گوئیم این شیء فرق نمی کند که ثابت باشد برای شما خیریت آن یا ثابت نباشد. بله به خاطر مفهوم آن روایت صفوان به فرمایش آقای خوئی، ما از جایی که حرمتش مسلم باشد، حجت بر حرمت داشته باشیم یا محتمل الحرمة باشد، تخصیص می زنیم اما در غیر این موارد این روایات فعلاً شامل می شود و با این ادله نمی توانیم بگوئیم که موضوع شد چیزی که ثابت است و خیریت در آن ثابت است.

جلسه بیستم؛ ماهیت ثواب و ما یترب علیه الثواب

یکشنبه ۹۸/۷/۲۲

فتحصل من البحث حول مفاد الموضوع فی اخبار من بلغ

بحث اول از مقدمات تحصیل مفاد روایات بود تمام شد و نتیجه این شد که اگرچه در برخی روایات مقام موضوع تقیید شده است به مفروض الخیریه، لکن روایات مطلقه ای هستند که این قید را ندارند و چون تقیید در مقام نمی شود زد، ثابت می شود که موضوع روایات من بلغ مطلق عمل است.

اصل الثواب یا ثواب موعود؟

بحث دیگر این است که آیا مفاد این اخبار اصل الثواب است یا ثواب بالغ؟ از کلمات شیخ اعظم استفاده می شود که ایشان اخبار باب را تقسیم می کنند به دو طایفه، یکی آن که دلالت می کند بر ثواب بالغ، و دیگری طایفه ای که دلالت می کنند بر این که اصل الثواب داده می شود. این مساله علاوه بر این که خودش یک مطلبی است، مبدا تصدیقی می شود برای برخی مطالب دیگر که اگر اصل الثواب باشد، یک دلالت التزامی دارد، اگر ثواب بالغ باشد یک لوازمی دیگری دارد.

اخبار و روایات را که ملاحظه می کنیم، می بینیم که تعابیر این چنین است: کان له اجر ذلک، این ظهوری ندارد در ثواب البالغ، چون عمل انقیادی خودش یک عملی است و یک اجری دارد، اگر فرموده بود کان له ذلک، بله، لکن چون فرموده کان له اجر ذلک و عمل انقیادی هم خودش یک اجری دارد، پس این جا هم میفرماید که اجر همان عمل انقیادی را می دهد، یعنی استفاده نمی شود که همان ثواب بالغ باشد یا مطلق ثواب باشد.

نقول به این که ظاهر این عبارت له اجر ذلک، این است که همان ثواب بالغ داده می شود. حداقلش این است که این روایات اجمال دارد میان ثواب بالغ یا اصل ثواب، پس اگر کسی بخواهد تمسک به اصل ثواب کند برای موارد دیگر، از این عبارت نمی تواند استفاده کند.

تعبیر دیگر کان له ذلک الثواب هست.

تعبیر دیگر التماس ذلک الثواب، اوتیه؛

کان له من الثواب ما بلغه

کان له (البته در گروه اجر گذاشتند که درست نیست و از موضع دیگری از اقبال

هست که در آن اجر نیست، همین کان له است)

فحص

این که جل روایات باب ظهورشان همان ثواب بالغ هست، آن یکی دو تعبیر هم که این استفاده می شود، ظهور مخالف ندارند که حتی بخواهند تعارض کنند. و آن افاداتی که مرحوم شیخ فرمودند که این مراد از این روایات اصل ثواب هست، مقبول نیست.

ما یترتب علیه الثواب نفس عمل است یا انقیاد؟

بحث سوم این است که مفاد این اخبار از نظر ما یترتب علیه چیست؟ آیا ثواب بر انقیاد است نه بر نفس عمل، یا این که ثواب بر نفس عمل است؟

اشکال: اگر قول اول را گفتیم، و عمل در حقیقت مستحب بود چه؟

جواب: یا می گوییم انحلالی است، یعنی در مواردی که واقعا مستحب است همان ثواب و در موارد غیر آن انقیاد، یا این که بگوییم نه، در مواردی که واقعا مستحب باشند ثواب مضاعف می شود.

به هر حال این دو قول هست و اگر قائل شدیم به این که ذات عمل ما یترتب علیه الثواب هست، آن وقت می شود گفت این ادله دارند برای ذات عمل یک امر درست می شود.

احتمال سوم این است که نه انقیاد و نه ذات عمل، بلکه عملی مقیدا به انقیاد، عملی که با وصف انقیاد اتیان شده است.

احتمال چهارم هم این است که بگوییم روایت از این جهت مجمل است و ما صرفا می دانیم ثوابی داده می شود، دیگر این قسمتش را نمی توانیم استفاده کنیم.

اما قول اول: ترتب ثواب بر انقیاد

استدلال شده است که برای این قول که به این که در روایات آمده است که طلبا لقول النبی ص یا التماس ذلک الثواب، مرحوم شیخ ره فرموده است که این یعنی همان انقیاد و اصلا موضوع در این روایات برای ثواب، رجا و انقیاد هست. حالا این روایات یا تقیید می کند روایات دیگر را، یا این که اگر شما در همان روایات هم دقت کنید، به خاطر نکته ی فاء تفریع که قبلا گفتیم، آن ها هم مقید می شوند بر موارد انقیاد. البته مرحوم شیخ اتکا به حافظه فرمودند و گفتند که در غیر واحدی از روایات طلبا لقول النبی ص و التماس آمده است، در حالی که تنها دو روایت هستند، یکی طلب دارد و دیگری التماس، دیگر غیرواحد به آن شکل در هر کدام نیست.

جلسه ی بیست و یکم؛ ما یترتب علیه الثواب در اخبار من بلغ

۹۷/۷/۲۳ دوشنبه

سخن رسید به این بحث که موضوع و ما یترتب علیه الثواب در این روایات چیست؟ انقیاد، خود عمل، یا عمل مقید به انقیاد؟ مستند وجه اول این بود که امر مردد بین حالات سه گانه است، دو تای اخیر وجه عقلائی صحیحی برای آن ها تصور نمی شود، بخلاف انقیاد که مستقل العقل بحسنه و وجه عقلی و عقلائی دارد. خود این موافقت با وجه عقلائی، قرینه می شود که حدس اطمینانی بزینم که مراد از این روایات انقیاد است، خود این قرینه ی حافه به کلام می شود.

اما چرا دو شق اخیر وجه عقلائی ندارد؟ به این بیان که فرض این است که در برخی موارد این خبر ضعیف اصلا کذب یا اشتباه است -ان کان رسول الله ص لم یقله- و آن ذات عمل اصلا مصلحت ندارد، چطور می شود برای چنین عملی که اصلا مصلحت ندارد ثواب بدهند. شق ثالث هم که عمل به وصف انقیاد باشد، باز هم وجه

عقلایی ندارد، مگر طرو عنوان بلوغ بر یک فعلی که خودش هیچ مصلحتی نداشته، باعث می شود آن فعل بما می هی، دارای مصلحت بشود؟ بله با تعبد خیلی محض می شود چنین چیزی، لکن مساله این است که عقلا می گویند اگر مصلحتی هم باشد برای همان انقیاد است و انقیاد باعث نمی شود ذات فعل تغییر کند. بنابر این آن کسانی که می خواهند از این روایات استفاده کنند که این ها دلالت می کنند بر استحباب ذات العمل، فرمایش شان قابل تمسک نیست. هذا غایه ما یمكن ان یقال فی توجیه الوجه الاول.

مناقشه در دلیل قول اول

یمكن المناقشه در این مطلب در دو مرحله. اول این که ظاهر روایات باب مساعد این وجه نیست، ظاهر روایات باب اثابه به انقیاد نیست، به حسب ضمائیر راجعه، ظاهر این است که بر عمل ثواب داده می شود. روایت اول که برای صفوان بود، من بلغه شی من الثواب علی شی من الخیر ... کان له اجر ذلک، مشار الیه یعنی همان عمل، ما یترتب علیه الاجر همان عمل است. روایت سوم، کان اجر ذلک له، مشار الیه ذلک همان عمل است. روایت بعدی، کان له ذلک الثواب، همان ثواب را به او می دهند، و آن ثواب هم برای عمل بود.

اشکال: این به لحاظ کمیت و کیفیت ثواب است، نه این که از آن لحاظی که برای عمل باشد.

جواب: چه وجهی دارد؟ بعدا منتقی این مطلب را می گوید مطرح خواهیم کرد. وقتی می فرمایند ذلک الثواب یعنی به جمیع خصوصیات، و اضاف بعض الحاضرین: اگر انتزاع کنی از آن عمل، خلاف ظاهر است.

تعبیر دیگر، کان له بود، که همان ثواب که برای عمل بود و گفته شد برای اوست.

تعبیر دیگر فعله التماس ذلک الثواب اوتیه، ظاهرش این است که به خاطر عملی کرده ثواب می دهند، نه این که به خاطر یک چیز دیگر - انقیاد - همان ثواب را بدهند. ظاهر همان ثواب را می دهم، این است که هم کما هم کیفاً، هم جهتاً، هم متعلقاً همان است. اگر بگویند اگر در روزه ذکر بگویی، ثوابش را زیاد می کنم، شما بگویی مراد این است که ثواب نمازت را زیاد می کنم، این خلاف ظاهر است.

ان قلت: شما که گفتید وجه معقولی برای اثابه به نفس عمل وجود ندارد، چطور این جا می گویند ثواب برای نفس عمل است؟

قلت: تاره می خواهید بگویند یک عمل هست که هیچ مصلحت تکوینی ندارد ولی همین که عنوان طاری می شود، مصلحت پیدا می کند به عنوان اولی اش، که این مشکل است. لکن اگر مثل تراحم حفظی شهید صدر، بگوئیم چون این اعمال خالی از مصلحت قاطی شده اند با اعمال دیگر که مصلحت فی نفسه دارند، شارع برای تحفظ بر مصالح موجود در آن موارد واقع المصلحه، این موارد دیگر را هم مصلحت ایجاد می کند. شبیه به این حرف تراحم حفظی را که مرحوم شهید صدر در تعبد به ظن فرموده، مرحوم امام در اخبار من بلغ فرموده. یعنی اول می گفتیم که ثواب دادن بر نفس عمل وجه عقلی ندارد، الان می گویم نه می توان وجه عقلی برایش تصور کرد، لازم نیست بگوئیم خود عمل ذا مصلحت شود تا اثابه به نفس عمل موجه باشد، خیر خود عمل ذا مصلحه نمی شود، اثابه هم بر انقیاد نیست، بلکه اثابه بر خود عمل است لکن با توجه به تراحم حفظی، مولی برای تحفظ بر ملاکات اعمالی که با ضعاف قاطی شدند، می فرماید من به آن اعمال پوچ که خبر ضعیف دارند هم ثواب می دهم.

جلسه ی بیست و دوم؛ ما یترتب علیه الثواب در اخبار من بلغ

سخن در مفاد اخبار من بلغ از حیث متعلق ثواب سه نظریه بود، موضوع ثواب انقیاد باشد، موضوع ثواب ذات العمل باشد و نظریه ی سوم این که عمل انقیادی باشد. اما این که تصور عقلایی برای این که موضوع ثواب ذات عمل یا عمل انقیادی باشد، وجود ندارد؛ چون من بلغ فرض می گیرد که حتی اگر رسول الله ص لم یقله، یعنی این عمل اصلا مصلحت ندارد، این وجه عقلایی ندارد که خود عمل منقلب بشود، بله این که ثواب بر انقیاد باشد، این تصور دارد. پس ثواب بر انقیاد است قاعدتا. در پاسخ به این مطلب گفته شد که ظاهر روایات باب این است که ثواب برای عمل است، یا ذات العمل یا عمل انقیادی. اما آن قرینه ی عقلیه که تصور ندارد انقلاب شی عما هی علیه، آن را جواب دادیم به این که بله، لازم نیست قائل به انقلاب عما هی علیه بشویم، بلکه اثابه به نفس عمل اعم است از این که مصلحت در خود عمل باشد، یا این که به خاطر تراحم حفظی و تحفظ بر آن ملاکات قاطی شده با مواردی که مستحب واقعی نیستند، شارع می فرماید من اثابه می کنم بر تمام این موارد به نفس عمل. مانند این هم اتفاق می افتد در میان عقلا، آفت ملخ افتاده به جان مزارع، دولت می گوید هر ملخ را هزار تومان می خرم، معلوم است که ملخ اصلا مالیت ندارد (در ایران) بلکه مصلحت مقابله با آفت ایجاب کرده است جعل عوض بدل خود این ملخ. پس با توجه به این که ظاهر روایات اثابه بر نفس عمل هست و محذور اثابه بر نفس عمل را هم به این بیان رفع کردیم، می توان قائل شد به این که موضوع ترتب ثواب در روایات نفس عمل باشد.

ما افاده المحقق الآخوند

اما نظریه مرحوم آخوند که ثواب بر ذات عمل باشد و از این یک استفاده ی آخری کردند که در مقام بعد باید مطرح کنیم. دلیل ایشان بر این نظریه این است که ایشان از صحیح هاشم استظهار می فرمایند که این ثواب بر نفس عمل هست. صحیح ی

هشام در محاسن این است: من بلغه ... کان اجر ذلک له و ان کان رسول الله ص لم یقله. قال الآخوند: مترتبا علی نفس العمل. به استفاده از مشار الیه ذلک در همین روایت راجع است به همان عمل. دو وجه در کلمات شیخ اعظم گفته شده که باعث می شود رفع ید کنیم از این ظهور (یعنی استظهار مرحوم آخوند). یک قرینه ی داخلی هست و آن فاء تفریع هست. عمل تفریع شده است بر بلوغ ثواب، آن بلوغ ثواب داعی شده است که آن شخص انجام بدهد. قرینه ی دیگر این است که التماس ذلک الثواب یا طلب قول النبی ص نقل شده در برخی متون روایات من بلغ، این ها تقیید می زند باقی روایات مطلق را. حتی اگر مطلقات را هم خوب نگاه کنیم می بینم از آن ها اطلاق استفاده نمی شود، به این خاطر که آن روایات می فرمایند بلغه ثواب علی عمل، که یعنی خبر دال بر ثواب بلغ، چون خود ثواب که بالغ نمی شود. خب انسان که صرفا به خاطر یک خبر غیرحجت می رود انجام می دهد، برای چه انجام می دهد؟ به احتمال و رجا انجام می دهد. یعنی به این بیان حتی آن روایات مطلقه هم مطلق نیستند و این قرینه درشان هست که مقیدشان می کند به رجا و احتمال ثواب. به هر حال از این قرائن استفاده می شود که موضوع ثواب ذات العمل نیست بلکه عمل مقید به انقیاد است. این قرائن را مرحوم آخوند به عنوان ان قلت مطرح کردند و جواب دادند.

اما الجواب عن قرینه الاولى که فاء تفریع باشد، این است که بله، عمل متفرع بر بلوغ شده و داعی عمل بلوغ است، لکن مگر داعی بر یک عمل باعث تقیید عمل می شود، ذات عمل صادر می شود، داعی اصلا بر خود ذات عمل است و چون می بیند که ذات عمل این خواص و آثار را دارد، می رود انجام می دهد. طرف تشنه است، می رود آب می خورد، داعی او رفع عطش است، لکن آن چیزی که رفع عطش می کند نفس و ذات شرب است، نه شرب مقیدا به داعی رفع عطش. قبول داریم که داعی بریک عمل آن عمل را متعنون نمی کند. این امر وجدانی است که انسان وقتی کاری

انجام می دهد، ذات آن عمل از او سر می زند، نه آن عمل مقید به آن داعی را. حتی اگر شرب به شکل قهری هم اتفاق بیفتد، اثر رفع عطش را دارد و مقید به داعی نیست. ثانیاً، داعی تصوراً مقدم است و تحققاً موخر. وقتی تحققاً متاخر است چطور می تواند عمل را تقیید بزند. یعنی سیراب شدن حقیقی که نمی تواند قید و عنوان بشود برای عمل. برخی کلمات مثل مرحوم شهید صدر یکجوری سخنان آخوند را تقریر کردند که حیثیت تقییدی است تعلیلی است که ظاهراً تکلف است و کلام آخوند این نیست، آخوند می فرماید: کونه الداعی الی العمل غیر موجب ... فیما اذا اتی برجاء انه مأمور به.

جلسه بیست و سوم؛ ما یترب علیه الثواب در اخبار من بلغ

شنبه ۹۷/۷/۲۸

سخن در این بود که آیا ثواب در این روایات بر انقیاد هست، یا ذات عمل یا عمل مقید به انقیاد. مرحوم آخوند فرمودند که ظاهر این است که ثواب بر ذات عمل هست. دو مناقشه به عنوان دفع دخل مطرح کردند و جواب دادند. یکی قرینه ی داخلیه فاء تفریع که در تمام روایات باب آمده است و دیگری قید التماس ذلک الثواب در برخی از روایات باب ذکر شده است. از فاء تفریع جواب دادند به این که داعی باعث تعنون فعل نمی شود، دلیل این مطلب هم یکی بداهت و وجدان است؛ و دومین بیان برهانی است به این که در این جا ثواب بر عمل داعی شده است برای اتیان عمل، یعنی این اتیان معلول آن داعی است، چون شنیده و به او بالغ شده است ثواب بر عمل، این باعث می شود که او اتیان کند آن عمل را. این انقیاد و رجاء، معلول بلوغ ثواب هستند، و معلول نمی شود که در خود علت اخذ شود و مقوم آن باشد. المتاخر و المسبب و المعلول لامر لا یكون مقوما له. (اقول لا افهم وجهه)

مناقشه در فرمایش محقق آخوند

قد یناقش فیما افاده به این اگر چنین چیزی محال است، چرا در برخی روایات همین تقیید انجام شده و فرموده است که التماس ذلک الثواب انجام بدهد، همین وقوع باعث می شود که بگوییم این استحاله و بیان برهانی یک جاییش اشکال دارد. لکن این مناقشه در محالش نیست. چون ...

نکته ی دیگر این است که این مساله از مصادیق کبرایی است که در بحث تعددی و توصلی مطرح می شود که ما یتاتی من قبل الامر لا یمکن اخذه فی الامر، قصد قربت به معنای امتثال امر لا یتاتی الا من قبل الامر و هذا لا یمکن اخذه فی الامر. خب در همان محل محقق اصفهانی و غیره از بزرگان گفته اند که این دور لازم نمی آید از این تقیید و محال نیست. خب در ما نحن فیه هم همان جوابی که در تعددی و توصلی می فرمودید، همین جا هم می شود آن توجیه ها را بکنیم. مولی می گوید اقم الصلاه به قصد همین امری که دارم الان می کنم، این که مشکلی ندارد و وجدانا می فهمیم که این اشکالی ندارد، اما بیان برهانی اش چی است یک مرحله ی دیگر است و خود این بزرگان یاد ما دادند که بیان برهانی برای استحاله وجود ندارد، اما وجدانا می بینیم که تقیید عمل به انقیاد مشکلی ندارد. پس ما بخش بدهات و وجدانی جواب مرحوم آخوند را قبول می کنیم، لکن بخش برهانی اش قابل بحث است.

اشکال دوم مبنی بر قید التماس بود، در روایات که التماس ذلک الثواب داریم این قید می زند روایات مطلق دیگر را. در این قسمت فهم ها از عبارات مرحوم آخوند مختلف است و ما فعلا فهم قاصر خودمان را می گوییم. آن چه از عبارت ایشان برمی آید این است که ایشان می فرماید اینجا لازم نیست تقیید برنیم. این قید منافات ندارد با این خداوند ثواب را به ذات العمل بدهد، یعنی با این که التماس ذلک الثواب هم وجود دارد، لکن ثواب به ذات العمل داده می شود. و اتیان العمل بداعی طلب قول

النبي ص و ان كان انقيادا الا ان الثواب في الصحيحه انما رتب على نفس العمل و لا موجب لتقيدها به، لعدم المنافاه بينهما، بل لو اتى به كذلك و التماس للثواب، لاوتى الاجر و الثواب على نفس العمل. خود مولی دارد می فرماید هنگامی که اتیان کنی من ثواب را به نفس عمل می دهم، چرا قید طلب قول النبي ص گفته ام، چون می خواستم ریا را خارج کنم. یا اصلا این قید به عنوان ظرف باشد، یعنی من در این ظرف می دهم، در ظرف انقیاد ثواب می دهم، لکن ثواب برای ذات عمل است، ثواب برای ذات عمل است، لکن منحصر در همان ظرف انقیاد داده می شود.

بزرگان جور دیگری معنا کردند فرمایش مرحوم آخوند را. طبق این معنا، مرحوم آخوند می فرماید ضابطه ی اطلاق و تقیید در این جا وجود ندارد.

جلسه ی بیست و چهارم؛ ما یترب علیه الثواب در اخبار من بلغ

یکشنبه ۹۷/۷/۲۹

دو بیان دیگر برای اثبات این که موضوع ثواب ذات عمل هست، باقی مانده.

بیان دوم از محقق اصفهانی

این بیان دارای چند مقدمه است

الاول: از روایات باب استفاده می شود که این روایات ناظر هستند به آن ثوابی است که در ادله ی دیگر بیان شده است و به مکلف بالغ شده و رسیده؛ خود این ادله یک جعل ثواب مستقلى نمی کند، و هذا واضح، (مرحوم آخوند تنها روایت هشام را دارای همچین مفادی می دانست)

الثانیه: خب در آن روایات ثواب بر چی گفته شده است؟ ثواب بر ذات عمل است یا انقیاد یا عمل انقیادی؟ روایت فرموده من قرأ سورة كذا فله كذا، یعنی ثواب را فرموده برای ذات یک عمل.

الثالثه: جمعا بین مقدمه ی اولی و ثانیه، به این نتیجه می رسیم که اخبار من بلغ همان ثواب بالغ را وعده می دهند که ثواب بر ذات عمل باشد، و اگر بگوییم ثواب بر انقیاد یا عمل انقیادی است، خلف مفاد آن روایات است.

ان قلت: پس با فاء تفریع چه کنیم؟ فاء تفریع یعنی این صنع و عمل متفرع است بر بلوغ، همین قرینه می شود که دست از ظهور اولیه برداریم و بگوییم ثواب بر ذات عمل نیست و بلکه ثواب بر عمل انقیادی است.

قلت: فاء تفریع دو جور استعمال دارد، گاهی در موردی است که ما بعد فاء معلول ماقبل فاء است، طلعت الشمس، فالنهار موجود، فاء متخلل است بین علت و معلول؛ حال این علت می خواهد فاعلی باشد، غایی باشد و غیره؛ نوع دوم این است که صرف ترتیب را برساند، تنها ربطش این است که ترتیب وجود دارد اما نسبت علیت و اینها در کار نیست، اگر فرمود: من سمع الاذان فبادر الی المسجد، آیا علت مبادره سماع اذان است؟ یا نه، داعی و علت مبادره به مسجد آن ادله ای است که ترغیب کرده است به حضور در مسجد در اول وقت، اما اذان آمده موضوع سازی کرده است، اذان موضوع وقت را تنقیح کرده است، لکن علت اصلی مبادره همان ادله ی مرغبه است. الان فیما نحن فیه هم فاء تفریع از همین سنخ است که بلوغ موضوع می سازد برای انجام عمل، لکن علت اصلی برای انجام بلوغ نیست، بلکه همان ثواب موعود است. هذا ما افاده المحقق الاصفهانی که حقیقتا بیان دقیقی است.

در منتقی این بیان محقق اصفهانی را تقریر کلام آخوند در کفایه تلقی کرده است که این درست نیست، این بیان محقق اصفهانی مستقل است و متعلق به خود ایشان است و ایشان بعدا به کلام آخوند می پردازد، به هر حال در منتقی این کلام را نقل می کند و این اشکال را می کند که این استدلال و بیان شما در صورتی درست است که بتوانید این مقدمه را هم اضافه کنید که ظاهر روایات من بلغ این باشد که همان ثوابی

که در آن روایات مستحبات ذکر شده، به شخصه و خصوصياته، برای عامل ثابت می شود؛ اما اگر مفاد روایات من بلغ این باشد که جنس ثواب همان جنس است، نه شخص ثواب یا تمام خصوصیاتش، این استدلال شما دیگر تمام نمی شود. چون اگر این اخیر باشد، می سازد که این ثواب که کما و کیفا همان ثواب عمل است داده می شود، لکن نه برای آن عمل، بلکه برای انقیاد.

بل یراد به الوحده من ... ام علی امر آخر ملازم له، فالمنظور اثبات الثواب البالغ بکمه و کیفه لا اکثر. یعنی بیشتر از این مقدار ظهور ندارد روایات من بلغ، صرفا همین مقدار را اثبات می کند که ثواب کما و کیفا یکی است، نه این که در متعلق ثواب هم یکی باشد. ایشان می فرماید فتدبر که شاید اشاره به این باشد که این دقت عقلی است و عرف وحدت شخصی ثواب را می فهمد. عرف می گوید به من وعده دادند اگر همان کار را انجام دهم، ثواب همان کار را به من می دهند، نه آن کار به یک قید دیگر (چون فرض این است که فاء نمی تواند ظهور سازی در تقیید کند) فلذا این بیان محقق اصفهانی بیان تمامی است و درست است، اما این که بتوانیم از آن استفاده کنیم که ذات العمل مستحب باشد و بتوانیم فتوا به استحباب ذات العمل بدهیم یا نه، یک بحث آخری است که بعدا باید مطرح کنیم، ما در همین حد ثابت می شود که ثواب بر ذات عمل است.

بیان سوم بر اثبات ذات عمل به عنوان موضوع ثواب از صاحب منتقی

ایشان می فرماید که این بیان ما تقریر درست از فرمایش صاحب کفایه است و مقدماتی دارد:

اول: فاء تفریع نشانگر این است که این حکمی که بعد از این فاء ذکر شده است، مدخول فاء در آن حکم دخالت دارد، فعمله، فله ذلک، حکمی که ذکر شده یعنی له ذلک، درش اخذ شده است که عمل شده باشد، یعنی مدخول فاء که فعمله باشد، در له

ذلک دخیل است. دومین چیزی که این فاء دلالت می کند این است که ما قبل فاء ذکر توطئه لما بعد فاء، برای این که مستمع بفهمد این عمل و این له ذلک چیست، قبل از فاء می فرماید که من بلغ ثواب و اینها، بعد عمل کند ثواب می گیرد. پس فاء یک ماقبل دارد و یک مابعد، ما قبل فاء توطئه است برای ما بعد و مدخول فاء دخیل است در حکمی که بعدا بیان می شود.

الثانی: در شرط می گوئیم ان جاءک زید فاکرمه ظاهرش این است که خود مجی علت اکرام است، ظاهر این است که اگر چیز دیگری لازم بود برای اکرام می گفت، یعنی این تمام العله هست برای اکرام حالا این که علت انحصاری باشد که مفهوم داشته باشد بحث آخر، اما آن چه مسلم است این است که تمام الموضوع همان مجی است. در ما نحن فیه هم ظاهر این است که بلوغ و عمل، تمام الموضوع است برای عمل و جزاء و چیز دیگری دخالت ندارد،

الثالث: هیچ عملی متعنون نمی شود به امری که از ناحیه ی داعی اش درست می شود. که این بحثش در تقریر فرمایش محقق آخوند گذشت.

جلسه ی بیست و پنجم؛ ما یترتب علیه الثواب در اخبار من بلغ

۹۷/۷/۳۰ دوشنبه

سخن در فرمایش صاحب منتقی بود و تقریری که ایشان برای کفایه بیان کرده بودند. این فرمایش سه مقدمه داشت، فاء تفریع که متخلل می شود بین مدخول ادات شرط و جزای شرط، مفادش این است که مدخول فاء در جزای شرط دخالت دارد، و همچنین دلالت بر این دارد که آن چه ما قبل فاء ذکر شده است، توطئه است برای ما بعد آن. مقدمه ی ثانیه این است که در این موارد ظاهر کلام این است که مدخول فاء

تمام الموضوع است برای حکم، اذا دخل عليك زيد فاحترمه كان عليه الجزاء، تمام الموضوع برای جزای زيد احترام شماست. اذا بلغه فعله كان له اجر ذلك، عمل تمام موضوع است برای اجر داشتن.

مقدمه ی سوم این است که مقدمات و اموری که به عنوان توطئه ذکر می شوند، معنون و مقید نمی کنند آن فعل را، و منها الدواعی، داعی بما هی داعی مدعی الیه را معنون نمی کند، وجهش هم این است که مدعی الیه مقدم است بر داعی، اول باید یک فعلی باشد که یک اثری داشته باشد فی حد نفسه که به خاطر آن خاصیت متعلق داعی واقع شود، حالا داعی که یک چیز متاخر است که نمی تواند اخذ شود در آن فعل. با توجه به این مقدمات می فهمیم که فعله درست است داعی هست، لکن داعی تقیید نمی زند آن عمل را.

فتحصل که عمل بدون تقید به داعی، تمام الموضوع هست برای جزای شرط که جزاء باشد. نه انقیاد و نه العمل الانقیادی موضوع ثواب نیستند و ذات عمل برای ثواب کافی است. ثمره ی این بحث این است که در مقام آتی آقایان می خواهند بحث کنند که آیا آن عمل به خودی خود مستحب هست یا نه، اگر بگوییم تمام الموضوع برای ثواب ذات عمل است، می توان گفت آن فعل فی حد نفسه مستحب باشد و سیاتی. پس ثمره و فایده این بحث که موضوع ثواب چیست در آن جا معلوم میشود.

هذا بیان صاحب منتقی که ایشان به پای کفایه گذاشته است این بیان را.

مناقشه در فرمایش صاحب منتقی

یمكن ان يقال که در مورد مقدمه ی سوم دو مقام با هم خلط شده است. یک مقام فاعل است و یکی مقام معطی الثواب است. در مقام فاعل، بله مقدمه ی سوم درست است یعنی نمی شود که فعل مقید بشود به داعی، چون داعی فاعل نسبت به فعل، متاخر از تصور فعل توسط فاعل است، چطور می شود که این فعل مقید بشود بما هو

متاخرعنه. اما سوال این است که آیا محال است که وقتی از بیرون نگاه می کنیم، نمی توانیم بگوییم این فعل تحققا و بعد از انجام متعنون بشود به آن داعی؟ ضرورتا چنین چیزی ممکن است و اصلا ضرورتا چنین می شود، یعنی می گوییم این عملی است که معنون است به آن داعی، حال در مقام معطی الثواب، می توان این را اخذ کرد، یعنی معطی الثواب می فرماید من به عملی ثواب می دهم که متعنون باشد به داعی خاصی، کما اتفق هذا در جمیع موارد اثابه در شریعت که ثواب برای عملی است که نسبتی داشته باشد با شارع، یعنی داعی در مقام معطی ثواب می تواند قید واقع شود برای عمل، بخلاف مقام خود فاعل که دور پیش می آید و نمی شود. پس به نظر می رسد که هم در کلام مرحوم آخوند و هم کلام ایشان این خلط میان مقام فاعل و مقام معطی الثواب پیش آمده است.

فتحصل که نه به خاطر این بیانات و بلکه به خاطر ظاهر روایات ما قائل می شویم به این که موضوع ثواب ذات العمل هست. اما استفاده می توان کرد از این مطلب که استحباب داشته باشد آن عمل بحث آخر که سیاتی ان شا الله.

اما النظریه الثالثه: العمل الانقیادی

این نظریه این هست که ثواب برای عمل انقیادی است، هم عمل هم انقیاد.

دلیل اول

فاء تفریع در روایات ذکر شده است، یعنی فرموده است فعله و این یعنی مقید است عمل به داعویت بلوغ و این همان انقیاد است.

مناقشه در این دلیل

همان است که مرحوم آخوند فرمودند که منافاتی ندارد که ثواب بر ذات عمل باشد، این بیان فعله تقیید نمی زند ذات عمل را، و ظهور اجر ذلک در ثواب بر خود

ذات عمل است و این مقدار هم کفایت نمی کند برای تقیید، پس همان ذات عمل است.

ان قلت: ما اصلا ذات العمل نداریم، همیشه عمل متحیث و متقید به انقیاد داریم.
 قلت: جنس درست است که همیشه متحقق به نوع است، لکن قابل تفکیک است که شارع بفرماید من ثواب را بر ذات عمل و جنس می دهد.
 اشکال: شما که الان فرمودید این کلام آخوند ناشی از خلط دو مقام فاعل و معطی ثواب است.

جواب: درست است، لکن الان داریم استدلال کسانی را نقل می کنیم این تقید را از ظاهر روایات استفاده می کنند، ما به این ها می گوئیم این استدلال شما به این مقدماتش ظهور نمی سازد، یعنی در حد ظاهر اگر می خواهید ادعا کنید، چنین نیست که حتما وقتی فاء تفریع آمد ثواب برای عمل مقید باشد، بلکه این یک قیدی است که می تواند حیث تعلیلیه باشد، ثواب بالاخره برای خود ذات عمل است، این فاء تفریع قرینه ی صارفه نمی شود که بگوئیم اجر ذلک را مقید می کند به اجر ذلک به علاوه ی انقیاد. مرحوم آخوند می فرمود این تقیید ناممکن است چون دور می شود، ما عرض می کنیم نه ممکن است که معطی مقید کند ثواب خودش را به داعی انقیاد، لکن از ظاهر این روایات این تقیید استفاده نمی شود.

جلسه ی بیست و ششم؛ ثواب بر انقیاد در اخبار من بلغ

۹۷/۸/۱ سه شنبه

سخن در شواهد و قرائن و ادله ی احتمال سوم در موضوع ثواب در اخبار من بلغ بود عبارت از این که موضوع ثواب عمل مقید به انقیاد باشد. بیان شد که شواهد این قول از مطالب قبلی تا حدود زیادی روشن می شود. دلیل اول که دیروز گذشت

دلیل دوم

بر اثبات عمل مقید به انقیاد به عنوان موضوع ثواب آن چیزی که بتواند مقابل ثواب باشد، تنها عمل انقیادی است به این بیان که سه احتمال وجود دارد برای موضوع ثواب

یا نفس الانقیاد: که در روایات ذکر نشده است، البته به حمل شایع آن عملی که عبد انجام می دهد به امید و رجای ثواب، اسمش انقیاد هست خارجا، لکن این انقیاد در ادله ذکر نشده است. درست است که اثابه بر انقیاد حسن و فی محله هست، لکن در ظاهر لفظ روایات چنین چیزی نیامده است.

اما نفس العمل: فرض در این روایات این هست که و ان لم یقله، یعنی اصلا آن عمل مصلحت نداشته و پوچ بوده است، پس قائل شدن به این که اثابه بر نفس عمل هم باشد نمی سازد با این فرضی که رسول الله ص لم یقله.

حال که این دو شق ممکن نبود، تعیین که موضوع ثواب عمل مقید به انقیاد باشد. و هذا مختار بعض الاعاظم مانند محقق خوئی یا مانند شیخنا الاستاذ.

مناقشه در دلیل دوم

آیا این استدلال تمام است؟ از مطالب گذشته روشن شد که این استدلال تمام نیست و دلیلش هم این است که این استدلال مبتنی بر این است که اثابه منحصر باشد در مصلحت نفسی یک عمل، در حالی که چنین انحصاری وجود ندارد، بلکه ممکن است به خاطر تحفظ بر مصالح واقعیه که گم شده اند در میان این ها، خداوند اثابه بکند بر تمام موارد و توجیه اش قبلا گذشت. پس مقدمه ی ثانیه این استدلال تمام نیست و اثابه بر نفس عمل، و ان کان رسول الله لم یقله، مصحح و مبرر عقلی و

عقلایی دارد. علاوه بر این که مصلحت تفضل هم هست و در حقیقت دو بیان وجود دارد برای تصحیح اثابه بر نفس عمل.

اشکال: چطور می شود به خاطر این احتمال از ظهور رفع ید کنیم، ظهور وعده ی ثواب این است که فعل خودش مستحب است.

جواب: این ظهور جایی هست که نفرموده باشد و ان لم اقله! می فرماید من ثواب می دهم، اگر چه من نگفته باشم و مستحب نباشد، این جا تصریح می کند که ثواب منوط به استحباب واقعی نیست و آن استظهار جا ندارد دیگر.

بیان ثالث برای اثبات عمل انقیاد به عنوان موضوع ثواب

ما دو روایت داریم که در آن ها حضرت ع عمل را تقیید کرده اند به انقیاد، التماس ذلک الثواب و طلب قول النبی ص، به عنوان قید در آن دو روایت نقل شده است. البته در حقیقت یک روایت است که با دو سند و در دو منبع ذکر شده است. خب این روایت مقید باعث می شود آن مطلقات را هم حمل کنیم بر این ها و موضوع ثواب می شود عمل انقیادی. این حمل مطلق بر مقید را به دو بیان می توان گفت، یا این که ما می دانیم با توجه به همین روایات می فهمیم که این روایات در مورد یک موضوع دارند فرمایش می کنند، وقتی مصب و موضوع خطاب مطلق و خطاب مقید یکی باشد، یعنی مراد از مطلق هم مقید بوده است چون مقید لغو می شود اگر این حمل را نکنیم، اگر قید دخلی نداشت، چرا ذکر کرد؟ ان قلت: خب چرا آن مطلق را ذکر کرد؟ قلت: آن مطلقات هم مقید لبی دارد، یعنی از آن مطلقات هم ما نمی فهمیم که هر کس به هر دلیلی تسریح لویه کرد ثواب دارد، خیر آن جا هم مقید لبی می گوید باید نسبتی به مولی داشته باشد تا ثواب باشد. بیان دیگر برای حمل مطلق به مقید همان بیانی است که در مطلق و مقید می گویند برخی، که مقید یک مفهومی (نه آن مفهوم

گسترده، لکن به اندازه ی نفی حکم از مطلق) دارد که با مطلق نمی سازد و باید در مطلق به خاطر آن تصرف کرد.

مناقشه در بیان ثالث

از این مطلب جواب هایی داده شده است:

جواب اول این است که روایاتی که درش قید طلب قول النبی ص و ... دارد، حجیت ندارد، یکی از آن ها که ابن سنان دارد در طریقش، یکی دیگر هم در محاسن است که محاسن موجود سند ندارد. پس اگر از قانون اطلاق و تقیید می خواهید استفاده کنید، این مقید شما حجت نیست. البته این طبق مبنای ما درست نمی شود چون روایت اول در کافی است. محاسن را هم به شکل دیگری تقویت کردیم روایاتش را.

جواب دیگر این است که بله، در لسان ادله این ذکر شده است لکن این منافات ندارد با این ثواب برای نفس عمل باشد، یعنی این طلب و التماس ظرف است و نهایتا حیث تعلیلی است، یعنی ملازمه ندارد با تقیید، وقتی ملازمه نداشت، روایت اطلاق را نمی توانیم تصرف کنیم با خطابیه که مردد است بین تقیید و ظرف. این قید دارد همان مطلبی را می گوید که عقل ما هم می فهمیده است که ثواب در ظرف انقیاد و رجا داده می شود، نه ربا و اینها. یعنی منافات ندارد که ثواب برای ذات عمل باشد کما اینکه ظاهر روایت این است، لکن این ثواب در ظرف انقیاد داده می شود.

وجوه دیگری هم در مقام جواب به این وجه جمع میان مطلق و مقید گفتند که علیرغم ظاهر خوبشان بیانات تمامی نیستند و چون وقت گذشته آن ها را مطرح نمی کنیم.

جلسه ی بیست و هفتم؛ مفاد نهایی اخبار من بلغ

۹۷/۸/۲۰ سوم ربیع المولود، یکشنبه (اولین جلسه بعد از تعطیلات دهه آخر

صفر)

سخن در اخبار من بلغ بود. برای تحصیل مفاد اخبار من بلغ باید چند امر را بررسی می کردیم که سه تایش را بررسی کردیم. اول آن که آیا موضوع در اخبار من بلغ خصوص اموری است که استحباب و خیرت آن ها ثابت شده است یا نه، مطلق امور حتی آن هایی که خیریتشان ثابت نباشد. در آن جا ثابت شد که مفاد اخبار مفروض الخیریه و ثابت الخیریه نیست. مطلب دوم این بود که آیا این ثوابی که در این روایات بیان شده است اصل الثواب است؟ یا این که خصوص بالغ است؟ نتیجه این شد که مفاد اخبار این است که همان ثواب بالغ را خداوند متعال عطا می فرماید. مطلب سوم این بود که موضوع ثواب چیست، انقیاد، نفس عمل بدون انقیاد، عمل مقید به انقیاد؛ نتیجه ی بحث هم این شد که ثواب بر نفس عمل است ولو این که در مقام انقیاد هم وجود دارد، لکن اثابه بر ذات عمل است.

شاید حدود ده قول در مورد مفاد این روایت وجود دارد، ما این مقدمات را مطرح کردیم تا مفاد روایت را تحصیل کنیم و با این مقدمات بسیاری از این اقوال جوابشان معلوم می شود. مثلاً برخی فرمودند که این اخبار من بلغ دلالت بر یک امر ارشادی می کنند، این معنایش این است که آن ها ثواب را بر انقیاد می گیرند، چون آن است که مدرک عقل است، اما ما که اثبات کردیم موضوع ثواب انقیاد نیست بلکه نفس عمل است، و همچنین این که ثواب بالغ به شخص می رسد نه اصل الثواب، (انقیاد اصل الثواب را اثبات می کرد) این دو قرینه می شوند که اخبار من بلغ مولوی هستند و ارشادی نیستند. یا این که برخی می گویند اخبار من بلغ درباره ی اعمالی هستند که

خیریتشان مفروض است و صرفا برای تتمیم ترغیب موجود در آن ها بیان شده است، که ما گفتیم نه، مفاد اخبار من بلغ اعم از مفروض الخیریه و غیر آن است.

یا این که عده ای قائلند که مفاد اخبار من بلغ، الغای شرایط حجیت خبر در باب سنن و غیرالزامیات است. از مقدماتی که ما گفتیم، جواب به این رای هم روشن می شود، توضیح ذلک این که آیا شما می خواهید بگویید مفهوم مطابقی اخبار من بلغ الغای شرایط حجیت باشد، که خب معلوم است درست نیست، مفهوم مطابقی این اخبار که الغای شرایط نیست؛ اگر می خواهید بگویید این مفهوم التزامی است به این بیان که این اخبار ثواب را اثبات می کند و از آن جایی که ثواب که جزافی نمی تواند باشد، پس حتما باید حجیت برای قول ضعیف جعل شود؛ که به این بیان جواب دادیم که تخلص از جزافی بودن اثابه منحصر نیست به التزام به حجیت قول ضعیف، بلکه اموری مانند تراحم حفظی یا تفضل محض هم از جزافی بودن خارج می کند اثابه را. علاوه بر این که نظر مختار درباره ی حجیت، جعل طریقت هست و این با لسان این اخبار نمی سازد که می فرماید اگرچه حضرت ص نفرموده باشند. برخی مانند محقق خوئی یک بیان دیگری دارند که چون مرد حجیت الغای احتمال خلاف است، این لسان نمی سازد، ما عرض کردیم که حجیت یعنی طریقت و از آن راه بیان کردیم.

عده ای دیگر گفتند که قبول، مفاد مطابقی یا التزامی اخبار من بلغ، الغای شرایط حجیت نیست، لکن می تواند کنایه باشد، یعنی اخبار من بلغ کنایه هستند از حجیت اخبار ضعاف در مورد مستحبات و هذا یجتمع مع الملازمه الغالبیه، لا الدائمیه. جواب این است که این کنایه وقتی باعث ظهور هست و اصلا ممکن می شود که آن راه های دیگر عقلایی مثل تراحم حفظی و تفضل محض بسته نباشد، چون این دو راه، خصوصا تراحم حفظی، ممکن هستند، دیگر معنای کنایی را عرف نمی فهمد. زید کثیر الرماد را کنایه عرف می فهمد چون معنای مطابقی اش به درد نمی خورد و راهی ندارد

عرف مگر فهم کنایی، لکن در ما نحن فیه راه منسد نیست برای فهم دیگر که تراحم حفظی باشد.

جلسه ی بیست و هشتم؛ استفاده ی استحباب از اخبار من بلغ

۹۷/۸/۲۱ دوشنبه

سخن در مفاد اخبار من بلغ بود. بر اساس مقدماتی که بیان شد، روشن شد که برخی برداشت ها از این اخبار درست نیست. ظاهر این اخبار این است که آن ثواب هایی که توسط اشخاص متفاوتی به شما بالغ می شود، به شرطی که دلیل بر حرمت یا احتمال حرمت ندهید، آن ثواب بالغ به شما عطا خواهد شد. ممکن است داعی بر چنین جعلی این باشد که حفظ شوند آن مواردی که میان مجموع این مخبرعنه ها قاطی هستند. ما بیش از این از اخبار من بلغ استفاده نمی کنیم.

بحث مهمی که در این جا هست، این سوال است که آیا ما از این اخبار استفاده ی استحباب می کنیم، که قهرا اخبار من بلغ می شود از ادله ای که در راستای استنباط حکم قرار می گیرد و مساله ی اصولی می شود؛ یا این که خیر. مرحوم آخوند در کفایه قائل شدند به این که بله مفاد اخبار من بلغ این است که ثواب بر نفس عمل است، نه انقیاد یا عمل مقید به انقیاد، وقتی ثواب بر نفس عمل شد، وزان این روایات به ضم آن روایاتی که صغریاتش هستند، می شود وزان من سرح لحيته، یعنی روایاتی که جعل استحباب می کنند به لسان وعده ی ثواب. چطور است از وعده ی ثواب در آن روایات حجت، استفاده ی استحباب می کنیم، در این جا هم با قطعی شدن ثواب در روایات ضعیف به ضم این اخبار من بلغ، استفاده ی استحباب می کنیم.

وجوه کشف امر یا استحباب از وعده‌ی ثواب

یک بحث اینجا این است که به چه وجهی می‌خواهیم از ثواب به امر یا استحباب پی ببریم، بعد ببینیم آیا آن وجه در ما نحن فیه پیاده می‌شود یا نه. وجوهی برای انتقال از ثواب به استحباب وجود دارد که برخی در کلمات اعلام هست و برخی را ما ندیدیم فعلا، اما الوجوه:

الاول:

این است که ادعا شود ملازمه‌ی عقلیه وجود دارد میان وجود عقاب و وجود نهی، وجود ثواب و وجود امر، یعنی همان طور که عقاب یعنی نهی، ثواب هم یعنی امر.

این راه واضح البطلان است، چون در آن عقاب این حرف درست است، اگر شارع نهی نداشته باشد، ظلم است که عقاب کند، لزوم عدالت مولی ایجاب می‌کند که اگر نهی نداشته باشد، عقاب نکند. اما در مورد ثواب چنین لزومی نداریم، یعنی ممکن است که بدون این که در جایی امر باشد، خداوند ثواب بدهد تفضلا، مثال هم دارد، روایت هست که اگر کسی نه به خاطر نهی خداوند، بلکه به خاطر خجالت یا هر چیز دیگر، شرب خمر نکند، خداوند به او پاداش می‌دهد. یعنی میان وجود امر یا امتثال آن و اثابه، ملازمه‌ای وجود ندارد. محقق شهید صدر هم این مطلب را بیان کردند.

الثانی:

بیان دوم این است که بله ملازمه‌ی عقلی وجود ندارد، لکن ملازمه عرفی هست، و لو این که حصول این ملازمه ناشی از این است که معمولا شارع امر و ثواب را کنار هم قرار داده و همین باعث شده است که در ذهن عرف یک الصاقی میان ثواب و امر ایجاد شده است، مثل حاتم طائی و سخاوت که ملازمه‌ی عقلی ندارند لکن عرفی

هست، چون کنار هم ذکر شده است. اطلاق مقامی که من ثواب می دهم و عدم نفی امر، اثبات می کند که امر وجود دارد.

ان قلت: لزوم ندارد نفی کند امر را، چون مگر چه آثاری دارد؟ حالا مردم هم به خلاف بیفتند و فکر کنند که امر وجود داشته باشد، چه مشکلی ایجاد می کند.

قلت: وجود امر آثاری دارد که اگر قرار بود امر نباشد، نباید مولی همینطور مطلقا رها می کرد وعده ی به ثواب را. بلکه باید می فرمود ثواب دارد، لکن بدانید امر در کار نیست.

نقول به این که این ملازمه عرفیه بعید نیست وجود داشته باشد و این وجه ثانی درست باشد.

الثالث:

همین که شارع ابراز می کند ثواب را، قهرا دلالت می کند بر ترغیب مردم، وقتی می فرماید من ثواب می دهم، در مقام ترغیب مردم است به انجام آن کار، هذا اولاً. ثانياً وقتی شارع مردم را به یک کاری ترغیب می کند، یعنی آن کار محبوب مولی است، پس این کار محبوب مولی است، هذا ثانياً. ثالثاً وقتی یک چیزی محبوب مولی شد، یعنی مقتضی برای امر به آن وجود دارد، رابعا مقتضی موجود مانع مفقود، حتی احراز عدم مانع کرده ایم، چون مولی خودش ترغیب کرده است، اگر مانع وجود داشت، ترغیب نمی فرمود، پس هم مقتضی را احراز می کنیم، هم عدم المانع را احراز کردیم، پس اثر المقتضی و امر به وجود می آید. با استفاده از قاعده ی مقتضی و مانع، استفاده می کنیم امر را.

اشکال: ما که عدم المانع را احراز کردیم، دیگر به قاعده لازم نیست تمسک کنیم، قاعده ی مقتضی و مانع برای دفع احتمال مانع است.

جلسه ی بیست و نهم؛ وجه سوم کشف استحباب از وعده‌ی به ثواب ۹۵

جواب: آن برای تکوینیات است، برای امور اختیاریه، قاعده ی مقتضی و مانع لازم است.

به هر حال، این وجه ثالث درست است یا نه، سیاتی ان شا الله.

جلسه ی بیست و نهم؛ وجه سوم کشف استحباب از وعده‌ی به ثواب

۹۷/۸/۲۲ سه شنبه

سخن در این بود که دلالت ثواب بر یک عمل بر این که مامور به باشد چیست، چهار وجه ممکن است برای ملازمه میان اثابه و مامور به بودن گفته شود، یکی ملازمه ی عقلی است که نفی کردیم، یکی ملازمه ی عرفیه است به علاوه ی اطلاق مقامی که باعث می شود عرف آثار امر را مترتب کند که بعید ندانستیم، وجه سوم این بود که گفته شود جعل و ابراز ثواب از طرف مولی، دلالت بر ترغیب از جانب مولی می کند، ترغیب کاشف از محبوبیت فعل است، محبوبیت یعنی مقتضی برای جعل امر وجود دارد، قرینه هم داریم که مانعی برای تاثیر این مقتضی وجود ندارد چون خود مولی ترغیب کرده است، قاعده مقتضی و مانع می گوید پس امر وجود دارد.

مناقشه در وجه سوم

این وجه مبتلا به مناقشات عدیده است. اولاً این مطلب منقوض به موارد احکام عقلیه، جایی که ما حسن یا قبح عقلی یک امر را درک می کنیم، مشهور قائل به ملازمه هستند، لکن عده ای نافی این ملازمه هستند مگر این که شارع مقدس یک اهتمام زائدی داشته باشد که آن را بیان کند، مثلاً اگر شارع مقدس ملاحظه می کند که بشر خودش هم می فهمد که دروغ قبیح است و همین مقدار انگیزه برای ترک کذب کافی است، دیگر لازم نمی بیند که جعل حکم کند. البته ما نمی خواهیم مثل مرحوم

اصفهانى بگوئيم بين حکم عقل و عدم حکم شرع ملازمه است، خير، لکن بين وجودشان هم ملازمه نيست، خير لا بشرط است، گاهى وقتها اهتمام زائد دارد شارع و امر مولوى اضافه مى کند، گاهى خير.

اشکال: اين که نقض به ما نحن فيه نيست، در ما نحن فيه محبوبيت شرعى را کشف کرديم، لکن در احکام عقلى کشف محبوبيت شرعى اول الکلام است.

جواب: نقض از اين جهت است که هميشه وجود محبوبيت ملازمه ندارد با وجود امر، گاهى اين محبوبيت را از راه عقل کشف مى کنيد، گاهى از راه جعل ثواب، اين تفاوتى ايجاد نمى کند در اين که گاهى شارع اکتفا مى کند به جعل ثواب براى ترغيب، گاهى اکتفا مى کند به بيان عقلى براى ترغيب، و ديگر لازم نمى بيند که حکم جعل کند.

مناقشه ي دوم اين است که تطبيق آن قاعده بر ما نحن فيه نا تمام است. شما مى گوئيد در اين جا مقتضى موجود مانع مفقود، چطور شما احراز کرديم فقد مانع را؟ با تمسک به وجود ترغيب، خوب اين ترغيب عدم مانع است براى خودش، يا عدم مانع است براى امر و حکم؟ اين خلط شده است، بله مسلم است که هرگاه شما يک معلول راديد، اين کشف مى کند که مانعى براى تحقق اين معلول وجود نداشته است، ما الان ترغيب را مى بينيم، کشف مى کنيم که مانعى براى ايجاد اين ترغيب به اين شکل -يعنى به لسان اثابه- وجود نداشته است، اما اين دليل نمى شود که مانعى براى جعل حکم و امر وجود نداشته باشد، آن يک امر جدائى است، ممکن است جعل حکم يک مانعى داشته باشد، لکن ترغيب به لسان اثابه مانع نداشته باشد.

قلت فى جلسه الدرس: اصلا قاعده ي مقتضى و مانع يعنى همين که وقتى مقتضى راديدى، بگو مانع نيست، و تاثير واقع شده است، آن قسمت که آفای روحانى صاحب منتقى گفت قرينه داريم بر عدم مانع، اين ترقى بود از جانب ايشان، يعنى سخن ايشان

این است که وقتی مقتضی را دیدیم، قاعده به ما می گوید بگو مانع نیست، بلکه در مقام اصلا قرینه داریم که مانع نیست. خب شما این قرینه و ترقی ایشان را رد کردید که از ترغیب کشف عدم المانع برای امر نمی کنیم، سلمنا، لکن اجرای قاعده که به جای خودش باقی است.

قال الاستاذ: جوابش الان می آید.

قاعده ی مقتضی و مانع این است که هر وقت مقتضی بود و مانع نبود، باید تاثیر کند. گاهی اوقات شامل شرط هم می شود، یعنی مقتضی هست، شرط هم است، اگر منظور شما از مقتضی موجود است است که مقتضی به علاوه ی شرط موجود است. گاهی اوقات وقتی می گویند مقتضی موجود است، مقتضی به معنای خاص منظور است، یعنی بدون شرط. خب اگر منظور ما اولی باشد، یعنی مقتضی به علاوه ی شرطش باشد، این کلام درست است و قاعده جاری می شود. لکن اگر مراد ما از وجود مقتضی، مقتضی بدون شرطش باشد، دیگر قاعده ی مقتضی و مانع اجرا نمی شود، حتی اگر عدم مانع را احراز کرده باشیم، باز هم تا احراز نکنیم وجود شرط در کنار مقتضی را نمی توانیم قاعده را اجرا کنیم.

اما اگر عدم مانع را احراز نکرده باشیم، خب این عدم المانع را چطور می خواهیم کنیم؟ یک دلیلی که آقایان می گویند، همان ادله ی شرعی استصحاب است، لکن قد ثبت فی محله که ادله ی استصحاب فقط استصحاب را اثبات می کنند و به قاعده ی مقتضی و مانع ربطی ندارند. دلیل دیگری که گفتند، سیره ی عقلاست، که عقلا با وجود مقتضی حکم به تاثیر می کنند و اعتنا به احتمال وجود مانع نمی کنند. این را هم ما قبول نداریم و محقق خوئی گفتند که اگر کسی سنگ پرتاب کند و یک نفر بمیرد، عقلا حکم به قصاص نمی کنند. (اقول چه مثال پر مناقشه ای)

فتحصل که این طریقه و مقال، لا یلیق بصاحب منتقی و ایشان ادق از این مطالب هستند.

جلسه ی سی ام، وجوه کشف استحباب از وعده ی ثواب

۹۷/۸/۲۶ شنبه (۹ ربیع الاول)

سخن در کیفیت ملازمه بین اثابه بر یک فعل و امر به آن فعل بود. سه منشا برای این کشف ذکر شد، یکی ملازمه ی عقلیه بود که قبول نکردیم، یکی ملازمه ی عقلائیه و عرفیه بود که بعید ندانستیم، یکی هم با استفاده از کشف مقتضی امر به واسطه ی ترغیب و اجرای مقتضی و مانع بود، این بیان هم محل اشکالات متعدد واقع شود و این راه هم تمام نیست.

الرابع

چهارمین راه برای کشف اثابه از امر، با ضمیمه ی آن عموماتی است که می فرماید خداوند در تمام وقایع حکم دارد. یعنی ما در وقایع و امور، منطقه الفراغ نداریم، همه جا شارع حکم دارد، ما من واقعه الا و فیه حلال او حرام. توضیح ذلک این که طبق این روایات، هر شیئی بدوا این احتمال درش وجود دارد که یا مکروه باشد، یا مستحب، یا واجب یا حرام یا مباح، خب وقتی در این مورد به خصوص وقتی شارع می فرماید این فعل ثواب دارد، سه احتمال دیگر غیر از استحباب و وجوب مندفع می شوند، به دو برهان: الاول: اگر این فعل واقعا حرام باشد، جعل ثواب برای انجام آن چه وجهی دارد؟ این که نقض غرض حرمت است. الثانی: جعل ثواب برای فعلی که در واقع حرام است، القاء در مفسده ی واقعیه است و این قبیح است. پس از جعل ثواب قطع پیدا می کنیم که این فعل حرام نیست، و به نفس همین دو برهان کشف می کنیم

این فعل مکروه هم نیست، به هر حال مکروه هم یک مفسده ما دارد و ترغیب با وجود این مفسده نمی سازد.

و کذا این جعل ثواب ینفی الاباحه، چون جعل ثواب جزافا قبیح است

قلت فی جلسه الدرس: تفضل باشد

قال الاستاذ: تفضل هم وجه می خواهد.

خب وقتی این احتمالات نفی شد، باقی می ماند که یا واجب باشد یا مستحب. برخی مبانی هست که وقتی در فقه کشف کردیم یک چیزی بعث دارد، ما دامی که ترخیص نداریم باید انجام دهیم. همان مبانی که می گفت حکم به وجوب حکم عقلی است، موضوع این وجوب عقلی وجود بعث از جانب مولی است و تا وقتی ترخیص نباشد، همین حجت است بر وجوب عقلی انجام

اشکال: این خلاف مشهور است

ج: بعد از آقای نائینی این حرف و مبنا طرفدار دارد و مرحوم امام این را حجت عقلی نمی داند، لکن حجت عقلانی بودن را قبول دارد، یعنی همین که بعث را فهمیدی، حجت عقلانی هست که باید اتیان کنی مگر وقتی که احراز جواز ترک کنی. این راه چهارم راه قوی ای است، لکن آن مقدمه ی اولش باید اثبات شود که در شریعت منطقه الفراغ نداریم و همه ی افعال حکم شرعی دارند.

فتلخص

که وجه برای کشف امر از راه اثابه، وجه دوم (یعنی ملازمه عرفیه و عقلائیه) و چهارم (به ضم قاعده ی ما من واقعه الا و له حکم) هذا من هذا، لکن در مرحله ی بعد باید ببینیم آیا این کشف امر از اثابه را می توانیم در ما نحن فیه، یعنی مورد اخبار من بلغ، اجرا کنیم یا نه؟

اما راه ملازمه ی عرفیه برای کشف امر از ثواب در اخبار من بلغ، آیا وقتی من سرح لحيته فله کذا ملازمه ی عرفیه دارد با استحباب شرعی، من بلغه شی من الثواب کان له هم ملازمه دارد با استحباب؟ حق این است که این ملازمه در اخبار من بلغ نیست، چرا؟ چون ظاهر این ملازمه این است که خود جاعل ثواب نفرموده باشد که و ان لم یکن له امر، یعنی خود جاعل دارد می گوید امر نداشته باشد هم من ثواب می دهم، یعنی در این جا می فهمیم که این جعل ثواب برای امر داشتن نیست، بلکه برای تفضل است، یا تراحم حفظی. به هر حال ملازمه وقتی عقلی نشد و عرفی شد، اگر خود لسان دلیل یک قرینه ای دارد که می فرماید آن ملازمه ای که عرف می فهمد، نیست ها، آن ثوابی که من می دهم ناشی از ارتکاز عرفی که وجود امر باشد نیست، بلکه به خاطر تفضل من است.

اشکال: بله امر اولی ندارد، لکن امر ثانوی که می شود باشد، یعنی از ثوابی که در اخبار من بلغ تثبیت شده است، کشف می کنیم که امر ثانوی وجود دارد.
ج: همین که می فرماید اگر امر هم نباشد، من ثواب می دهم کشف می کند این ثواب تفضلی است، و نه ثواب به خاطر امر.

اما راه سوم که کشف مقتضی و اینها باشد، خود صاحب قول و کسی که این راه را قبول دارد، می گوید این وجه در ما نحن فیه تطبیق نمی شود، لکن باید ببینیم می شود یا نمی شود بر فرض قبول.

جلسه ی سی و یکم؛ تطبیق وجه سوم بر اخبار من بلغ

یکشنبه ۹۷/۸/۲۷

سخن در این بود که آیا کشف امر از جعل ثواب در مورد اخبار من بلغ تطبیق می شود یا نه، در مورد وجه اول و ثانی بحث کردیم. اما در مورد وجه سوم که کشف امر

از ترغیب و محبوبیت و مقتضی جعل باشد، قد یقال، کما مال الیه قائل به همین وجه، که در عین این که درست است فی حد نفسه، در ما نحن فیه که اخبار من بلغ باشد، تطبیق نمی شود. به این دلیل که فرق است بین جایی که داعی جاعل ترغیب باشد، یا این که ترغیب به شکل خودبخود ایجاد شود. ظاهر در اخبار من بلغ این هست که شارع در مقام بیان تفضل و کرامت خودش هست نه در مقام بیان ترغیب، یعنی ترغیب درست است که قهرا ایجاد می شود، لکن مقصود شارع و متکلم نیست. این در عرفیات هم وجود دارد، کسی خیلی سخاوت دارد می گوید هرکس به خاطر غذا وارد منزل من بشود، او را محروم نمی کنم و غذا می دهم، می خواهد بگوید چقدر من کریم هستم، لکن در کنارش افراد هم ترغیب می شوند که بروند در خانه ی او غذا بخورند. پس وقتی رغبت حاصل شد، فرق است که داعی هم این ترغیب بوده است یا نه. این از اشکال اول که ظهور اخبار من بلغ در ترغیب نیست و بلکه این ها ملازمات هستند.

و اگر هم قبول ندارید که ظهور اخبار من بلغ در این باشد، لا بد از احتمالش، یعنی احتمال می دهیم که اخبار من بلغ ظاهر در این باشند که در مقام بیان تفضل هستند، نه ترغیب. در چنین حالتی هم استدلال عقیم می شود.

هنا شبهه: در جوانی ما موفق شدیم درس آیه الله گلپایگانی شرکت کردیم، در باب شهادت که به تناسب غنا مطرح شده است، یک فرعی هست که استماع غنا حرام است، لکن سماع غنا که حرام نیست. بحث در این است که اگر دو راه هست به منزل من، در یک راه موسیقی و غنا پخش می شود و در دیگری نه، آیا این شخص می تواند بگوید من از آن خیابان اول می روم قصد استماع هم ندارم، عالما به این که به گوشم می خورد، لکن می روم. آیه الله گلپایگانی می گفتند این جا عرفا استماع صدق می کند، یعنی در جایی که مندوحه برای شما وجود دارد، یک راه دیگر به منزل

هست، لکن می خواهی از آن راه غنایی بروی، این را ایشان تعبیر می کرد که می ترسیم صدق استماع بکند. حال در ما نحن فیه وقتی یک متکلم می داند که با بیان یک مطلب، رغبت در ناس ایجاد می شود و آن کلام را بگوید، لکن بگوید من قصد ایجاد رغبت ندارم. آیا این عرفا تفکیک پذیر است؟ کسی بگوید من به قصد تمرین تیراندازی می کنم، لکن می دانم در حین پرتاب تیر یک نفر رد می شود و به او تیر می خورد، لکن قصد من تیراندازی است. حال عرف می گوید این آقا قتل نکرده است چون قصد نداشته؟ عرف می گوید این آقا قاتل عمدی است چون می دانسته که این اتفاق می افتد، قصدش هرچه می خواهد باشد. متکلم بگوید هرکس به خانه ام بیاد غذا می دهم، بعد بگوید من قصد ترغیب نداشتم، شما که می دانی این کلام ایجاد رغبت می کند صد در صد، عرفا صدق می کند که بگوییم قصد ترغیب داشته ای.

الا ان یقال به این که تاره ما در مقام استفاده و استظهار از الفاظ و جمل هستیم، بله در این موارد استماع و قتل صدق عرفی می کند. لکن در ما نحن فیه که یک عنوان ترغیب نداریم که بگوییم در اخبار من بلغ صدق می کند یا نه، در مقام صدق و اسناد عرفی نیستیم، بلکه می خواهیم ببینیم واقعا بین جعل ثواب و بیان این که من اثابه می کنم، ملازمه هست با ترغیب؟ آیا ثبوتاً نمی شود که کسی این کلام را بگوید لکن قصد ترغیب نداشته باشد؟ ما که نمی خواهیم بگویید اسناد ترغیب به مولی بکنیم یا نه، مثل قتل که می خواهیم بگوییم مشمول من قتل نفساً متعمداً می شود یا نه، خیر در ما نحن فیه بحث ما ثبوتی است، آیا در مقام ثبوت این مثال غلط است که کسی بگوید من قصد ترغیب نداشتم، گرچه عنوان ترغیب ثابت باشد؟ هذا اشکالنا علی صاحب المتقی و المناقشه فیه.

اشکال دیگری که صاحب متقی به تطبیق وجوه اربعه دارند، که باز هم مبتنی بر تفکیک میان قصد ترغیب و قصد بیان سیادت و کرامت است، ایشان می فرماید شما

جلسه ی سی و دوم؛ تطبیق وجه چهارم بر اخبار من بلغ ۱۰۳

در وجه دوم گفتید که ملازمه عرفیه هست میان جعل ثواب و ترغیب و امر. این در ما نحن فیه تطبیق نمی شود، چون در ما نحن فیه جعل ثواب کشف از ترغیب نمی کند، چون قصد متکم ترغیب نبوده است.

جلسه ی سی و دوم؛ تطبیق وجه چهارم بر اخبار من بلغ

دوشنبه ۹۷/۸/۲۸

سخن در وجوه کشف امر از اثابه بر عمل بود، و رسیدیم به وجه چهارم و تطبیق آن بر ما نحن فیه، وجه چهارم این بود که با ضم دو حکم شارع کشف امر می کنیم، اول این که برای یک عمل جعل ثواب شده است و امر دوم این است که هیچ واقعه ای خالی از حکم نیست؛ با برهانی که گذشت، این کشف از امر می کند این جعل ثواب.

حق این است که این وجه بر ما نحن فیه تطبیق نمی شود، چون این کشف از ضم دو قول شارع در جایی است که احتمال طریقت در جعل ثواب نباشد، اما اگر در جایی ما احتمال بدهیم که مصلحت طریقت باعث جعل ثواب شده باشد، دیگر این استدلال تطبیق نمی شود. در ما نحن فیه هم چون ما احتمال می دهیم که این جعل ثواب به این خاطر باشد که طریقی بشود که عباد آن مصالح قاطی شده و گم شده در میان این روایات ضعیفه را انجام دهند، دیگر نمی توانیم از جعل ثواب استحباب بفهمیم، بلکه قویا احتمال می دهیم که به وجه دیگری جعل ثواب شده باشد و این مصلحت حتی در جایی که ممکن است یک فعل ذاتا هم حرام باشد، لکن شارع به یک عنوان کلی نسبت به آن ترغیب می کند، تا در مرحله ی تراحم ملاکات، تحفظ کند بر آن مواردی که گم شده است.

فصل

که استنباط استحباب از وعده ی ثواب در اخبار من بلغ، تمام نیست، تنها چیزی که می توانیم استفاده کنیم جعل ثواب است.

اشکال: ما کشف استحباب می کنیم، لکن استحباب طریقی است.

ج: نه، لازم نیست برای همین طریقت هم امر باشد، جعل ثواب کافی است برای طریقت و تحفظ بر ملاکات واقعیه. استحباب یعنی امر باشد، در اینجا منحصرآ نیاز نداریم امر را.

اشکال: گاهی می گوئیم ثواب تفضل است، لکن الان می گوئیم این مصلحت حفظی و طریقی یک عنوان ثانوی در عمل ایجاد کرده است، در این جا به عنوان ثانوی استحباب ثابت می شود.

ج: نه، در اینجا اصلا مصلحتی وجود ندارد حتی ثانویه، مانند اطراف علم اجمالی است که اجتناب از تمام اطراف به خاطر وجود مفسده در تمام آن ها نیست، بلکه از باب مقدمه است. در این جا هم انجام عمل به خاطر مصلحتی در خود عمل نیست، از باب مقدمه است. آنها که می گفتند عنوان ثانوی در اخبار من بلغ، می گفتند طرو عنوان بلوغ باعث ایجاد یک مصلحتی در فعل می شود که ما آن را قبول نکردیم و ادله را گفتیم. تنها چیزی که ما الان داریم، مقدمیت این افعال هست برای رسیدن به آن وقایع که ما نمی دانیم، این مصلحت ثانوی نیست، مقدمیت است.

اشکال: شما گفتید ثواب برای عمل است.

ج: ثواب موضوعش ذات عمل است، لکن به خاطر مقدمیت، نه به خاطر مصلحت اولی یا ثانوی.

فتلخص که برهان و وجه چهارم برای جایی است که ما محبوبیت ذاتی را کشف کرده باشیم، اگر احتمال طریقت بدهیم، دیگر وجه چهارم تطبیق نمی شود. در آن برهان می گفتیم نمی شود حرام باشد ثواب هم بدهی، اینجا می گوئیم در ما نحن فیه می شود، چون می شود حرام نفسی باشد، لکن طریقا جعل ثواب بشود روی همین فعل.

اشکال: مگر می شود حرام مقدمه ی مستحب باشد؟

ج: یک وقت یک حرام را با یک مستحب می سنجید، بله استبعاد می شود، لکن اگر تحفظ بر هزار مستحب، ملازم باشد با انجام یکی دو تا حرام، این استبعادی ندارد که طریقت عامه جعل شود.

جلسه ی سی و سوم؛ فرمایش شیخ اعظم و ثمرات کشف استحباب

۹۷/۸/۲۹ سه شنبه

شیخ اعظم این سوال را مطرح کردند که چه فرقی میان مورد افراد من بلغ و دیگر موارد وعده بر ثواب هست که در آن ها کشف استحباب می کنیم از آن ها، مانند من سرح لحیته، خب در من بلغ هم همین را بگوئیم که وعده ی بر ثواب کشف امر می کند برای ما. شیخ می فرماید این توهم و تنظیر بین دو مقام، مدفوع است. حاصل دفع این است که ثواب در دوجاست، یا اطاعت حقیقیه یا اطاعت حکمی، اطاعت حقیقیه یعنی مولا واقعا حکم و امر دارد و ما امثال می کنیم، اطاعت حکمی یعنی مولی واقعا امر و نهی ندارد، لکن احتمالی اتیان می کند، ثواب باید یکی از این دو جا باشد. هذا اولاً.

مقدمه ی ثانیه این هست که در آن مواردی که شما گفتید در من سرح لحيته، این از باب انقياد نیست، بلکه از باب کشف انی است که ثواب چون معلول امر است، ما از وجود ثواب به وجود امر پی می بریم، لکن در ما نحن فيه فرض این است که علاوه بر احتمال امر، انقياد هم وجود دارد، اصلا می فرماید طلبا لقول النبي ص اتیان کند، وقتی انقياد وجود دارد، ثواب بر انقياد داده می شود. این ثواب انقيادی کشف نمی کند که امر واقعا باشد، در انقياد ثواب داده می شود حتی بدون لحاظ وجود امر. فتحصل که فارق ما نحن فيه با من سرح لحيته این است که در آن جا سخن از انقياد نیست، لکن در ما نحن فيه انقياد است چون هم اقتضای مقام است که روایت ضعیف است، و هم این که در برخی روایات فرموده شده است طلبا لقول النبي ص.

لنا علی این فرمایش شیخ تعلیقان،

اما اولاً: این حصر ایشان که می فرمایند ثواب فقط یا برای اطاعت حقیقی است یا اطاعت حکمی را ما قبول نداریم، چون قبلاً گفتیم که ممکن است ثواب به جهت دیگری مثل تزاحم حفظی در مرحله ی ملاکات ممکن است شارع جعل ثواب بفرماید. یا به داعی تکمیل داعویت آن اموری که داعویت شان ضعیف است. پس این حصر تمام نیست.

ثانیا این که پیشتر گفتیم که در این اخبار برای موضوع ثواب چند احتمال بود، ذات العمل، عمل به قید انقياد و انقياد خالی، در آن جا تقویت کردیم که ثواب بر ذات عمل است، نه انقياد که ایشان می فرمایند. فتحصل که راه برای این که بگوییم ما از این اخبار استفاده ی استحباب نمی کنیم، همان است که گفتیم، نه این فرمایش شیخ.

ثمرات کشف استحباب

اما بحث بعدی در این است که حالا چه ثمره ای دارد در این که بخواهیم استحباب شرعی را اثبات بکنیم یا نکنیم، همین مقدار که ثواب داده می شود برای ما

کافی است. جواب این است که استحباب آثاری دارد، یکی این است که فقیه می تواند فتوا به استحباب بدهد، اثر دیگر این است که در باب احتیاط در عبادات، یکی از راه های تصحیح عبادیت قصد امر است و برخی قائل به انحصار تصحیح در این راه شده اند، مثل صاحب جواهر، خب اگر استحباب اثبات شود امر هم اثبات می شود و آن مشکل هم حل می شود عبادیت تصحیح می شود و اصلا ورود به این اخبار استطراد در آن بحث بود. علاوه بر این دو اثر، دو اثر دیگر مرحوم شیخ در رسائل ذکر کردند و خودشان گفتند منحصر هم نیست. مورد اول این است که کسی که لویه ی مسترسل داشته باشد، اخبار ضعافی هستند که می گویند مستحب است غسل آن بخش مسترسل، اگر بگوییم من بلغ اسحباب ثابت می کند، می توانیم از آن رطوبت استفاده کنیم برای جاهای دیگر.

مرحوم شیخ در این ثمره مناقشه کردند به این که ما اگر دلیل مان اطلاق داشت که اخذ بلل از هر جایی می توانیم بگیریم، بله می توانیم اخذ بلل از مسترسل بکنیم، لکن اگر اطلاق نداشتیم، از ابرو هم نمی توانیم بگیریم بلل را، چه رسد به بخش مسترسل لویه. حال در این فرمایش شیخ در مورد اطلاق داشتن یا نداشتن، کلام یجب تحقیقه فی محله.

اشکال دیگری مرحوم آخوند فرموده که حتی اگر استحباب هم ثابت شود، به درد اخذ بلل برای وضو نمی خورد، چون آن چیزی که جایز است اخذ بلل از آن برای ادامه ی وضو، بلل در اعضای وضوست، نه مستحبی که ظرفش وضوست، مانند قنوت که برخی گفته اند مستحبی است که ظرفش صلاه است. بحث معرکه الارایی است که آیا جزء مستحب را می تواند تصویر کرد، یعنی هم جزئیت داشته باشد هم استحباب، یا این که استحباب دارد اما ظرفش وضو یا صلاه باشد. به هر حال در مقام هم و لو به اخبار من بلغ استحباب غسل لویه ی مسترسل را اثبات کنیم، باز هم اثبات نمی شود

که این بخشی از وضو باشد. محقق خوئی مناقشه‌ی صغروی کردند که مفاد آن روایات این است که غسل لحيه‌ی مسترسله جزء وضوست و این اشکال شما خروج از محل بحث است. انتهی اشکال آقای خوئی. نقول به این که اگر مستند آقای آخوند این باشد که ما استحباب جزء را تعقل نمی‌کنیم، این اشکال آقای خوئی را نمی‌توانیم قبول کنیم. چون آخوند می‌فرماید آن استحاله‌ی عقلی قرینه می‌شود که حتی اگر دلیل ظهور هم داشته باشد در استحباب جزء، باز هم جزئیت را نمی‌توان قبول کرد.

ثمره‌ی دیگری که مرحوم شیخ ذکر کرده اند، می‌دانیم که در مورد وضو دو قول هست که وضو مستحب نفسی است، قول دیگر این است که خیر، وضو فقط برای غایت من الغایات مستحب یا واجب می‌شود، قرائت قرآن یا نماز و...؛ اما آن قول که می‌گوید وضو مستحب نفسی است که هیچ، ولی آن قولی که می‌گوید وضو برای استحبابش، بلکه مشروعیتش، غایت می‌خواهد، خوب اگر آن غایت مودای اخبار ضعیف باشد و ما با تمسک به اخبار من بلغ استحباب را ثابت کردیم، این وضو که به آن غایت گرفته می‌شود، رافع حدث است، لکن اگر استحباب آن غایت اثبات نشود، وضو رافع حدث نخواهد بود.

از این مناقشه جواب داده شده که ملازمه نیست میان استحباب وضو و رفع حدث، مواردی در شریعت داریم که وضو مستحب هست لکن رافع حدث نیست مانند وضوی تجدیدی، مستحب است نور علی نور است، لکن رافع حدث نیست؛ یا مثلاً وضویی که برای حائض و نفساء و جنب، مستحب است وضو گرفتن برای برخی کارها، خوب این وضو مستحب است و مشروعیت دارد، لکن رافع حدث نیست.

محقق خوئی از این اشکال جواب دادند به این که این موارد به این خاطر است که قابلیت مورد وجود ندارد، در مثال اول تحصیل حاصل است و در مورد جنب و حائض هم چون محدث به حدث اکبر هستند، یعنی در این موارد قابلیت مورد لرفع

الحدث نیست و هر جا قابلیت مورد باشد، وضو رافع حدث خواهد بود و منها همین ما نحن فیه که استحباب یک کاری با من بلغ ثابت شده باشد و بخواهیم برای آن کار وضو بگیریم.

ثمره ی سومی که شیخ فرمودند لکن می شود گفت، همین کلام است در مورد غسل، که اغسال مستحبه را می توان با آن ها نماز خواند کما افتی به بسیاری از علما، خب بسیاری از اغسال مسنونه هستند که سندشان تمام نیست، برخی مانند غسل جمعه یا غسل زیارت سیدالشهدا ع در برخی احوال و ازمه، استحباب شرعی شان ثابت است و می توان با آن غسل ها نماز خواند، لکن اگر یک غسل باشد که سندش ضعیف هست، اگر من بلغ استحباب در این اغسال را بیان کند، با آن اغسال می شود نماز خواند.

جلسه ی سی و چهارم؛ تنبیها ت اخبار من بلغ

شنبه ۹۷/۹/۳

سخن در تنبیها ت ذیل اخبار من بلغ بود. بخش عمده ای از این تنبیها ت مبتنی بر این است که از اخبار من بلغ، استفاده ی استحباب ما بلغ بکنیم، یا حجیت اخبار ضعاف در مستحبات، و چون هر دو این مبنا بطلانش ثابت شد، دیگر ضرورتی ندارد پرداختن به تنبیها ت که مبتنی بر این دو قول هستند. لکن تنبیها ت وجود دارند که علی جمیع المبانی ثمره دارند.

الاولی

آیا مفاد اخبار من بلغ فقط شامل مواردی می شود که ذکر ثواب به شکل منطوقی شده است، یا این که اعم است از این که بالخصوص منطوقی ثواب گفته شده باشد، یا این که به دلالت التزام این ثواب بیان شده باشد؟

برخی گفته اند که اعم است و اخبار من بلغ شامل موارد دلالت التزامی هم می شوند، لکن حق در مقام این هست که خیر، تمام روایات مقام درشان ذکر شده است که من بلغه ثواب، در موارد دیگر لم یبلغنا ثواب و تنها استحباب به ما رسیده است و ما از فضل و کرم شارع کشف می کنیم ثوابی در کار هست.

ان قلت: عرف الغای خصوصیت می کند از مواردی که بلوغ ثواب خاص شده باشد، و فرقی نمی بیند میان دلالت منطوقی یا ملازمی.

قلت: اگر احتمال طریقت در این روایات نبود، این الغای خصوصیت عرفی ممکن بود، لکن اگر به عرف این التفات را بدهیم که و ان لم یقله، یعنی ممکن است این اثابه کلی برای تشویق عباد باشد که آن مستحبات واقعیه تحفظ بشوند، وقتی چنین احتمالی در ملاک این اخبار وجود دارد، عرف می گوید ممکن است که حوزه ی این تحفظ در مواردی باشد که وعده ی ثواب وجود داشته باشد، نه اوسع از آن. شبیه آن چیزی که شیخ اعظم در حجیت خبر در رسائل فرموده، بنا بر این که خبر واحد در زمان انفتاح هم حجت باشد، علت این حجیت می تواند این باشد که شارع می بیند اگر مردم بخواهند به علم عمل کنند، کمتر به واقع اصابت می کند تا مواردی که بخواهند به خبر واحد عمل کنند، پس می فرماید بروند عمل کنند به خبر واحد. در ما نحن فیه هم ممکن است همین ملاک را شارع در مورد اخبار وعده ی ثواب تنها دیده باشد، یعنی شاید تنها در مورد اخبار وعده ی ثواب باشد که ارزش اثابه بر جمیع احتمالات داشته باشد، نه امور دیگر که وعده ی ثواب ندارند.

اشکال: اتفاقا عرف فرقی نمی بیند بین خبر ضعیفی که در مورد ثواب باشد، یا اخباری که در مورد استحباب باشند و نه به لسان وعده ی ثواب، یعنی آن مواردی که باعث از بین رفتن روایات شده است یا وجود ضعف و خلل در سند هست، این موارد بعید است تفاوت کنند در اخباری که مفادشان ثواب باشد، یا مفادشان استحباب.

جواب: چرا فرق نکند، شارع با دید کامل خودش، دیده است که خارجا این موارد بیشتر در بین شان احکام واقعیه هست، آن موارد کمتر هست، جعل حکم این طرفی کرده است.

قلت فی جلسه الدرس: اگر این طور باشد دیگر اصلا الغای خصوصیت عرفیه ناممکن میشود، چون همیشه ممکن است شارع یک خصوصیتی در یک طرف دیده باشد، فلذا عرف نمی تواند الغای خصوصیت کند.

قال الاستاذ: در همان مثال شهید صدر برای تراحم حفظی، همین مساله هست که دید واقعی شارع منشا این تفکیک هست.

التنبیه الثانيه

آیا اخبار من بلغ شامل موارد کراهت و حرمت می شود یا نه. مثلا اگر روایتی وارد شد که این کار مکروه هست و کسی که ترک کند فلان ثواب به او اعطا خواهد شد. ثوابی بر ترک مکروه یا ترک حرام گفته شد ولی سند تمام نشد. یا اگر هیچکدام نبود، فرموده بود اترک کذا فلک کذا، من ترک کذا فله کذا، یعنی عنوان محرم و مکروه نبود، بلکه صرفا یک ثواب رفته است روی ترک. خب اگر این اخبار ضعاف بودند مشمول من بلغ می شوند؟

دو نظر د راین جا وجود دارد، یکی عدم شمول است و دیگر شمول. عدم شمول به قرائن داخلیه و خارجیه، اما الداخلیه این که این روایات می فرمایند یک عمل وجودی باشد، من بلغ ثواب علی عمل، نه علی ترک. من بلغه ثواب علی شیئی، من بلغه ثواب علی خیر، هیچکدام از عمل و شیئی و خیر به معنای ترک نیستند و همه امور وجودیه هستند، یعنی من بلغ از ابتدا دارد برای موارد وجودی حرف می زند. البته یک روایت هست که متعلق ثواب محذوف است، من بلغه ثواب فعله، که آن به قرینه ی موارد مذکور، امر وجودی است.

قرینه ی دوم بر عدم شمول این است که امر وجودی در مقام جواب ذکر شده است در این روایات، فرموده است فعله، فصنعه، همه اینها اعمال وجودی است، در مورد ترک که کسی نمی گوید فعله، همین جواب شرط قرینه می شود برای این که ترک نیست. یک بیانی هم هست مستفاد از کلام آقا ضیا که بعدا سیاتی.

قد یجاب از این قرائن به بعض اجوبه. اولاً این که این حرف مبنی بر این است که در باب مکروهات و محرمات، مطلوب مولی ترک باشد، اما اگر بگوییم مطلوب مولی کف است، کف امر وجودی است و مشمول خیر و عمل و شیئی می شود. اگر مبنای ما این باشد که مطلوب در محرمات کف النفس باشد کما نقل عن آقای شاه آبادی، -که بالاخره یک مبنایی است و لازمه اش هم مشکل است که آدم در خودش میل ایجاد کند تا کف صدق کند- اگر کسی قائل به این مبنا شد، این اشکال برش وارد نیست و من بلغ شامل مکروهات هم می شود. لکن المبنا باطل.

جواب دومی که در این جا وجود دارد و مستفاد از بیانات شهید صدر است، الغای خصوصیت عرفیه است، آن چیزی که عرف می فهمد این است که در جاهایی که ثواب گفته می شود، خداوند ثواب می دهد، دیگر عرف خصوصیت در وجودی یا عدمی بودن، یا مامور به بودن یا منهی عنه بودن نمی فهمد.

نقول به این که همان اشکالی که در تنبه اول گفتیم، اگر حمل بر طریقت کردیم، عرف احتمال خصوصیت می دهد و نمی تواند الغای خصوصیت کند.

جلسه ی سی و پنجم؛ بلوغ ثواب بر ترک محرمات یا مکروهات

دوشنبه ۹۷/۹/۵

سخن در این بود که آیا اخبار من بلغ شامل بلوغ ثواب بر ترک مکروهات و محرمات هم می شوند یا خیر، دو دلیل برای عدم شمول ذکر شد، یکی این که مقدم و

تالی در اخبار من بلغ شامل ترک نمی شوند، دوم هم الغای خصوصیت عرفیه بود. برخی مناقشات مثل تعلق نهی به کف و اینها مطرح شد و قبول نشد. اما مناقشه در الغای خصوصیت کردیم به این که عرفا این احتمال وجود دارد که لعل این موارد استجاب هستند که یک واقعیاتی دارند که از باب طریقت و تحفظ بر آن ها، شارع به شکل عمومی همه را جعل ثواب بفرماید.

اما یک وجه برای شمول این است که بگوییم، اگر چه واژه ی شیئی و عمل و اینها به دقت عقلی برای امور وجودی هستند، لکن در عرف و لو به ملاحظه ی عدم مضاف، اینها امور وجودی تلقی می شوند. یعنی عدم سرقت، عدم فلان کار مکروه، عدم وقتی اضافه به وجود می شود، یک عبارت تسامحی دارند که له حظ من الوجود، این تسامح است عقلا چون عدم هیچ وقت وجودی نمی شود، لکن عرفا این تسامح مقبول است، یعنی عرف همین مقدار اضافه به وجود را کافی می داند برای این که بگوید این یک امر وجودی است و قابلیت اطلاق شیئی دارند، به خصوص این که در ضمن افعال وجودی باشند. یعنی گاهی هست که فقط تروک را در نظر می گیریم و می گوئیم شیئی، عمل، این استیحا ش می شود، لکن اگر این تروک را در ضمن یک مجموعی که در آن ها افعال وجودی هم هست لحاظ شوند، به آن ها امور وجودی گفته می شود، می گوید تمام افعال و مناسک حج را انجام دادم، همه ی کارهایی که در حج لازم است انجام دادم، این کلمه ی کارها، شامل تروک هم می شود و لو از باب تغلیب. در ما نحن فیه هم که می فرماید من بلغه شی من الثواب علی عمل، از همان سنخ است که در ضمن یک مجموع این تروک لحاظ شده اند و از این باب اطلاق امر وجودی به آن ها ممکن بوده است. این وجه به علاوه ی وجه الغای خصوصیت عرفیه - گرچه مناقشه کردیم در آن، لکن در حد تعاضد با همدیگر - این دو وجه برای شمول کافی به نظر می رسند.

علاوه بر یک وجه دیگر برای شمول که می تواند این باشد که همین که آن اخبار ضعیف ثواب در نظر گرفته است برای ترک، کأن آن ترک را یک امر وجودی لحاظ کرده است. ثواب که ذکر شده است خودش اشعار به این دارد که آن ترک را به عنوان یک کار وجودی لحاظ کرده است آن خبر ضعیف و وقتی چنین شد، مشمول من بلغ می شود.

علاوه بر این که در برخی روایات عنوان خیر بود، آیا ترکی که مطلوب مولی است، خیر نیست؟ پس همین عنوان خیر شامل تروک هم می شود.

آخرین جواب این است که در این روایات، معامله در بسیاری از متون، ضمیرش به ثواب برمیگردد، من بلغه شیئ من الثواب فعله، یعنی همان شیئ من الثواب را عمل کند، یا در متن دیگر می فرماید من بلغه ثواب، فعله. خب وقتی این طور شد، قد یقال به این که ثواب امر وجودی است، ثواب هم که عمل ما نیست، اعطای خداوند است، پس کنایه است، وقتی کنایی شد، می توان مکنی عنه را هم عمل وجودی دانست و هم عدمی، یعنی آن ذوالثواب را اتیان کرد، و آن اتیان در وجودی ها به عمل است و در عدمی ها به ترک. یعنی درست است که کنایه وجودی است، لکن مکنی عنه اعم از وجودی و عدمی است.

مرحوم آخوند فرمودند که من بلغه شی من الثواب، اسناد بلغ به ثواب معنا ندارد، ثواب واصل می شود آن هم نه امروز بلکه قیامت، پس معنا ندارد بگوییم ثواب بالغ است، حتی خود عمل هم بالغ نیست، صادر از ماست، به این قرینه باید بگوییم یک مجازی اتفاق افتاد و مقصود این است که من بلغه خبر شی من الثواب، وقتی اینطور گفتیم و قبلا هم این فرمایش آخوند را تقویت کردیم، معامله می شود عمل به آن خبر و خبر هم اعم از این است که مفادش وجودی باشد یا عدمی. اشکال این قسمت اخیر

جلسه ی سی و ششم؛ عدم شمول اخبار من بلغ بر موارد علم و اطمینان به

جعل ۱۱۵

بیان این است که ما خبر را عمل نمی کنیم، مفاد خبر را عمل می کنیم که عمل کردن وجودی است.

جلسه ی سی و ششم؛ عدم شمول اخبار من بلغ بر موارد علم و اطمینان به جعل

۹۷/۹/۶ سه شنبه

سخن در این بود که مواردی را بزرگان فرمودند مشمول اخبار من بلغ نیست، مورد اول جایی است که علم یا اطمینان داشته باشیم این ناقل دارد خلاف واقع می گوید، قرینه ای وجود دارد که یا سهوا یا کذبا، بالاخره دارد خلاف واقع می گوید. این موارد مشمول اخبار من بلغ نیست.

برای اثبات این مدعا به وجوهی تمسک شده است، منها:

ما نسب الی المحقق الخوئی که ایشان فرموده است اخبار من بلغ انصراف دارند از این موارد، یعنی مواردی که ما علم یا اطمینان -اطمینان را ما اضافه کردیم- داریم خلاف واقع است. بیان دیگر این است که بگوییم این انصراف موجب می شود که موضوع این اخبار معنون به یک عنوان بشود، من بلغه ثواب علی عمل و لم یعلم خطأه او لم یطمئن بخطأه. هر کدام از این دو بیان آثار متفاوتی دارند، اگر بگوییم انصراف صرفا باعث عدم شمول می شود، یا این که عنوان می دهد به موضوع. این شبیه همان بحث مفصل میان آقا ضیا و مکتب محقق نائینی است، که آقای نائینی می گوید تخصیص عنوان ایجاد می کند برای عام، و محقق عراقی می گوید تخصیص تعنونی ایجاد نمی کند برای عام. در کلام منقول از محقق خوئی در تقریرات ایشان (الهدایه از آقای صافی) فرموده است که و الاخبار منصرفه عن این موارد. از کلمات شهید صدر استفاده می شود که انصراف را به شیوه ی دوم فهمیده است از کلام محقق خوئی،

یعنی انصراف باعث تعنون عنوان عام می شود. هذا من الوجه الاول در عدم شمول اخبار من بلغ لهذه الموارد.

نقول به این که بنابر برخی فقه الحدیث های اخبار من بلغ، که آن جا بحث کردیم که موضوع ثواب در اخبار من بلغ چیست و آن جا اختیار کردیم که ثواب برای ذات العمل باشد. اگر کسی بگوید ثواب برای انقیاد است، قهرا در جایی که می دانی اشتباه است، انقیاد اصلا ممکن نیست، یعنی بالاتر از انصراف هست، امکان ندارد. قهرا. اگر هم مختار این باشد که عمل بعلاوه ی انقیاد، موضوع ثواب است، همین استحاله هست، عمل وقتی متصف می شود به انقیادی بود که امکان انقیاد باشد، در جایی که می دانیم دروغ است، امکان انقیاد نیست. اما اگر طبق مختار، ثواب برای ذات العمل باشد، چرا ادعای انصراف کنیم؟ شارع می فرماید و لو این که می دانی آن شخص خلاف واقع می گوید، لکن به خاطر بزرگواری و تفضل و این که آن شخص حالا یک چیزی گفته و رویش زمین نیفتد، من ثواب می دهم؛ یا به خاطر این که من می دانم این موارد علم و اطمینان شما به خلاف واقع بودن این اخبار، خود این علم شما خلاف واقع است و شارع با لحاظ این اشتباه و جهل مرکب ما، فرموده است نه، حتی وقتی اطمینان به خلاف دارید هم عمل کنید، چون این علم و اطمینان شما اشتباه است.

قلت فی جلسه الدرس: بدعت می شود

اشکال: باب بدعت باز می شود

اشکال: از یک طرف به بدعت گذار می فرماید فلیتبو مقعده فی النار، از یک طرف

به ما بفرماید بروید به همین جایی که علم دارید به بدعت او، بروید عمل کنید

جواب: چه اشکالی دارد؟ از باب سیادت و تفضل می دهد! البته همین احتراز از

فتح باب بدعت، باعث شده است که افرادی تحدید کرده اند دایره ی موارد اخبار من

بلغ را به اخبار صحیح و حجت. یعنی اگر قائل شوید به تحدید دایره ی من بلغ به

جلسه ی سی و ششم؛ عدم شمول اخبار من بلغ بر موارد علم و اطمینان به

جعل ۱۱۷

اخبار صحاح، بله، محذور فتح باب بدعت پیش نمی آید، لکن طبق همان مبنایی هم که اخبار من بلغ را شامل اخبار ضعاف می دانند، این فتح باب بدعت پیش می آید و جواب همان است که همان جا داده می شود.

اشکال: طبق مبنای تراجم حفظی، دیگر جایی که قطع دارم به خلاف واقع بودن، ملاکی نیست برای عمل به خبر خلاف واقع.

جواب: شما فکر می کنی ملاکی ندارد، شارع لحاظ کرده و تعمیم داده است.

دلیل دوم

در خود روایات من بلغ بعض قرائن وجود دارد که از آن ها می فهمیم مواردی که علم و اطمینان به خلاف داریم، مشمول این اخبار نیستند. آن قرائن طلب قول النبی ص و التماس ذلک الثواب، طلب و التماس ذلک الثواب وقتی ممکن است که شما علم به خلاف نداشته باشی.

ان قلت: این اخباری که چنین قیدی دارند، بله اطلاق ندارند، لکن آن روایاتی که این قید را ندارند اطلاق دارند و این دو مثبتین هستند و همدیگر را تقیید نمی زنند. قلت: قبلا گفته شد که اگر در مثبتین هم احراز کردیم که هر دو دارند در مورد یک حکم سخن می گویند، یعنی وقتی وحدت حکم و ملاک را احراز کردیم، مثبتین هم تقیید می زنند همدیگر را، در ما نحن فیه هم ظاهر این است که این اخبار دارند یک چیز را بیان می کنند.

دلیل سوم

در تمام این اخبار یک فاء تفریع وجود دارد، یعنی داعی برای عمل، سمع و بلوغ ثواب هست. خب در چه زمانی داعی ایجاد می شود؟ در جایی که احتمال واقعی بودند بدهد.

دلیل چهارم

در این اخبار عنوان بلوغ اخذ شده است، بلوغ در جایی صادق است که علم به خلاف نباشد، حتی اگر شک هم داشته باشید، بلوغ صادق نیست، بلوغ صرفاً در جایی است که علم داشته باشیم یا طرق عقلایی باشد. از لسان العرب هم سمع لا بلغ را نقل کردیم، در مورد خبر ضعیف عرب می گوید سمع، لا بلغ.

نقول به این که در همان جا گفتیم که این ها از موارد اذا اجتماعا افترقا و اذا افترقا اجتماعا هستند، بلغ و سمع وقتی در کنار هم استعمال می شود بله ممکن است که معنایشان متفاوت باشد، اما در مواردی که جدا استعمال می شوند، معنایشان متحد است

اشکال: دلیل شما چیست؟

جواب: در استعمالات روشن می شود. (اقول مویدا للاستاذ، در همین فقره ای که از لسان العرب نقل شده، کاملش اینطور است: و العرب تقول لما اذا بلغه خبر و لم یحققه، بلغ لا سمع. انتهى. خبر در همین جا که غیر محقق است، لسان گفته است بلغه.

مناقشه ی دیگر ما این بود که در این اخبار متعلق بلوغ، خبر است، من بلغ خبر ثواب و این خبر محقق است و بلوغ به آن متعلق می شود بلا اشکال. (اقول اشکال به این کلام در همان جا گذشت، که دیگر موردی برای بلوغ نمی ماند)

علاوه بر این که در برخی اخبار هم سمع ذکر شده است و نه بلوغ (اقول همین الان فرمودید که اینجا متوافقین هستند که تقیید می زنند، چون ملاک واحد است، پس در مورد بلوغ و سمع هم باید تقیید را قبول کنید)

جلسه ی سی و هفتم؛ دیگر موارد عدم شمول اخبار من بلغ

شنبه ۹۷/۹/۱۰

سخن در مواردی بود که مشمول اخبار من بلغ نمی شدند، اولین مورد، مورد قطع یا اطمینان به خلاف واقع بودن خبر بود. چهار دلیل یا قرینه بر این مطلب اقامه شد.

الثانی من موارد عدم شمول الاخبار: ما دل علی عدم استحبابه دلیل معتبر

مورد دوم در جایی است که خیر معتبر وارد شده است که بر عدم استحباب یک عمل، یا خیر معتبری قائم شد بر عدم ثواب، یعنی تعرضی به استحباب ندارد مستقیماً، لکن نفی ثواب می کند. بزرگان می گویند که این مورد هم مشمول اخبار من بلغ نیست.

شهید صدر از محقق خوئی نقل می کند که استدلال بر عدم شمول این است که ما به واسطه ی آن روایت معتبره، متردد می شویم در این که این خبر دال بر ثواب کذب باشد، پس آن دلیل معتبر می شود حاکم بر اخبار من بلغ. بیان ذلک این که اخبار من بلغ به خاطر انصرافی که در مبحث پیش گفتیم، عنوان می گیرد، به این که من بلغه خبر و و لم یعلم بخلافه، وقتی یک دلیل دال بر خلاف داشتیم، حاکم هست بر این دلیل و یک فرد تعبدی درست می کند برای معلوم الخلاف. خبر معتبر مفادش این است که انت عالم به عدم وجود ثواب تعبداً، و از این جهت دیگر مشمول من بلغ نیستی. در کلمات محقق خوئی این تفصیل وجود ندارد و ایشان صرفاً فرموده اند و لو تعبداً، که توضیحش همین است که مرحوم شهید صدر ذکر کرده اند.

نقول به این که این فرمایش توقف بر اموری دارد، اول این که خبر واحد ثقه حجیتش محدود به احکام نیست، اما اگر مثل محقق آخوند گفتیم که خبر ثقه حجیتش محدود است به احکام خمس، دیگر خبری که صرفاً می گوید ثواب دارد یا ثواب ندارد، حجیت خبر ثقه ندارد در بخش دلالت مطابقی، حجیت نیست. اگر تفکیک کنیم

میان حجیت دلالت مطابقی و التزامی، یعنی بگوئیم دلالت التزامی که حکم است، حجیت دارد، لکن دلالت مطابقی - که اثابه باشد - حجت نیست، دیگر حکومت شکل نمی گیرد. چون برای حکومت لازم داریم به علم تعبدی به اثابه.

اشکال: نفی ثواب چه؟

ج: خیر، وقتی اثباتش ملازمه نداشته باشد با حکم، نفیش هم ملازمه ندارد با حکم، چون مدلول مطابقی که حجت نبود، مدلول التزامی هم حجت نیست، و تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی در حجیت مبنای برخی هست. غرض تنبیه هست که اگر کسی می خواهد حکومت درست کند، باید لحاظ کند که مبنایش در آن جا چیست؟ اگر می گوید وعده ی ثواب ملازمه ندارد با حکم شرعی، اینجا حکومت نمی تواند درست کند. البته مرحوم آخوند گرچه حجیت خبر ثقه را محدود به احکام می داند، لکن ملازمه میان وعده به ثواب و حکم شرعی را قبول دارد.

نقول ثانیاً به این که مفاد اخبار من بلغ طبق آن انصراف، در موضوعشان اخذ شده است عدم علم به کذب، آیا عدم علم به اماره به کذب هم در موضوع اخذ شده؟ یا این که عدم علم وجدانی هست که ماخوذ است و وجود علم به اماره به کذب، مشکلی ایجاد نمی کند؟ قائل شدن به شق اول، متوقف است بر این که ما در بحث قیام الاماره مقام القطع الموضوعی، قائل بشویم به امکان قیام اماره در جای قطع موضوعی، لکن اگر در آنجا مبنای ما چنین نبود و قائل به عدم قیام اماره مقام قطع موضوعی طریقی شدیم، دیگر اینجا هم حکومت شکل نمی گیرد.

پس بناء علی این دو مقدمه، کلام محقق خوبی که حکومت ادله ی معتبره ی نافی ثواب، بر اخبار من بلغ باشد، ثابت می شود.

اما پاسخی که از این فرمایش هست، این است که ما اصلاً قبول نداریم که اخبار من بلغ انصراف داشته باشد به موارد عدم علم به خلاف، بلکه دلیل ما برای عدم

شمول اخبار من بلغ لموارد الكذب، تفریع عمل بر بلوغ شده است و در جایی که می داند وجدانا این خلاف واقع است، چطور این داعویت و تفریع شکل می گیرد؟ یعنی وجه اختصاص اخبار من بلغ به موارد عدم علم به کذب، از باب انصراف و اخذ یک قید عرفی در موضوع نیست، بلکه از باب فاء تفریع هست. این علت در مواردی که خبر معتبر بر نفی ثواب باشد، وجود ندارد. چون خبر معتبر نافی ثواب، احتمال وجدانی من که شاید یک ثواب در کار باشد باقی است. یعنی تفاوت این جا با قبلی در همین است که در قبلی علم به کذب خبر داشتیم، لکن در این جا من علم به کذب خبری ندارم، تنها یک خبر معتبری وارد شده است که نفی ثواب می کند، من باز احتمال وجدانی دارم که شاید ثواب باشد، خبر معتبر که علم وجدانی نمی سازد، احتمال وجدانی باقی است و وقتی احتمال وجدانی باقی بود، فاء تفریع صدق می کند، یعنی همان خبر ضعیف می تواند انگیزه بخش باشد برای عمل و فاعله صدق می کند.

الثالث: ما دل علی حرمة دلیل معتبر

مورد سوم از موارد عدم شمول، این است که یک خبر معتبر قائم شد که همین مورد حرام است، یعنی یک خبر ضعیف می گوید ثواب دارد، یک خبر معتبر می گوید این حرام است. آیا من بلغ شامل این موارد می شود که برویم انجام بدهیم؟ جمعش هم این بشود که این کار هم عقاب داشته باشد هم ثواب.

در این مورد، محقق خوبی به همان بیانی که گذشت، قائل شده است که اخبار من بلغ شامل نمی شود، چون در موضوع اخبار من بلغ اخذ شده است که شما علم و اطمینان به کذب نداشته باشی، در اینجا خبر دال بر حرمت، علم تبعیدی به کذب می سازد و حاکم می شود بر اخبار من بلغ. اشکال و نقض ما هم به بیان ایشان در همان جا، این جا هم وارد است. البته تفاوت در این است که این جا عالم وجدانی هستی، وقتی یک حجت داری بر حرمت یک فعل، اگر مخالف آن عمل کنی مطمئنا استحقاق

عقاب داری، چه عقاب عصیان اگر مصادف با واقع باشد، چه عقاب تجری اگر مصادف نباشد، پس این مورد با مورد اول که خبر معتبر صرفا نافی ثواب بود تفاوت می کند، در آن جا احتمال وجدانی ثواب هنوز باقی بود و تعبدا رفع می شد، لکن در اینجا وجدانا می دانی که در هر صورت عقاب در کار هست.

بیان دیگر که مشکل کمتری دارد، بیان نقض غرض هست، عقلا می گویند غرض شارع از جعل حجیت خبر واحد این است که این عبد انتفاء از مفاد این خبر کند، حال خود مولی بیاید ترغیب کند به این فعل؟ چطور می شود که در عین حال یک جعل و اعتبار بشود برای اجتناب، یک جعل و اعتبار بشود برای ترغیب؟

جلسه ی سی و هشتم؛ دیگر موارد عدم شمول اخبار من بلغ

یکشنبه ۹۷/۹/۱۱

مورد دیگر از موارد عدم شمول من بلغ، موردی بود که خبر دال بر ثواب، معارض بود با دلیل معتبر دال بر حرمت، که علم آور نیست، لکن حجیت دارد. ادله ی عدم شمول یکی به خاطر انصراف بود طبق بیان محقق خوینی، یکی هم نقض غرض بود. بیان سوم برای عدم شمول این مورد من بلغ، این است. مقدمتا باید گفت که در باب مفاهیم گفته می شود که حکم معلق به وصف است، اکرم العالم العادل، یعنی اگر عدالت نبود، دیگر سنخ حکم نفی می شود و دیگر اکرامی در کار نیست. یک نظر دیگر این است که این نفی وصف به معنای نفی کلی حکم نیست، بلکه صرفا به نحو فی الجملة می فهمیم که یک جاهایی در فرض عدم وصف، وجوب اکرام هم نیست، چرا اینطور می گوئیم؟ چون قید بالاخره باید یک فایده ای داشته باشد، اما عموم از آن استفاده نمی شود، نتیجه می شود که انتفاء وصف فی الجملة ظهور دارد در انتفاء حکم، نه که هر جا این قید نبود این حکم نیست، بلکه برخی جاهایی که این قید نبود

این حکم نیست. علی هذا، در اخبار من بلغ، برخی متون ما یک قید اضافی داشت، من بلغه شی من الثواب علی شی من الخیر، در سایر اخبار دارد علی عمل، این جا قید دارد، شی من الخیر، مقید شده است به خیر، خب اگر نظر مشهور در مفهوم وصف را بگوییم یعنی به شکل کلی است، هر جا خیر نباشد، ثواب هم نیست؛ لکن طبق مبنای محقق خوئی و مرحوم والد، جایی که نفی قید می شود، به نحو قضیه ی جزئیة نفی حکم می شود، نه کلی، یعنی یک جاهایی هست که بالغ شده است، لکن چون این وصف خیریت را ندارد، ثواب داده نمی شود.

مقدمه ی ثانیه این است که این موارد، یعنی مواردی که بلوغ ثواب شده لکن ثواب نمی دهند، کجاست؟ مسلم این است که این موارد، مواردی است که حرام است، یعنی حرام هایی است که بلوغ ثواب شده است، شی من الخیر نیست، وقتی نفی قید شد، لا اقل از این که به نحو جزئیة نفی حکم می شود. فالتحصّل این که اطلاق بدوی من بلغ را باید رفع ید کنیم به خاطر وجود متونی که مقید به خیر شده است، وقتی مقید به خیر شد، دیگر شامل مواردی که حرام باشد نمی شود.

اشکال: قید را برای چه دخالت می دهیم، برای نقض غرض، پس این دلیل همان دلیل نقض است و ریشه اش همان است. یعنی مولی وقتی می گوید من در غیر خیر ثواب نمی دهم، نقض غرض است که شامل موارد حرام بشود.

جواب: نه، همیشه اینطور نیست، می تواند اولویت باشد، یعنی عرف می گوید اگر مراد متکم از تقیید به خیر، خروج اموری باشد که شامل حرام می شود که هیچ، اگر شامل حرام هم نباشد، بالاولویه شامل حرام می شود. به هر حال این قدر متیقن از غیر خیر اگر شامل حرام می شد که هیچ، اگر به خودی خود شامل نمی شود، به طریق اولی شامل حرام - اعم از ظاهری و واقعی - می شود.

الرابع: ما دل علی کراهته دلیل معتبر

آخرین مورد از موارد عدم شمول اخبار من بلغ، در جایی است که دلیل معتبر داشته باشیم بر کراهت یک عمل. آیا در جایی که خبر ضعیف داریم بر استحباب و خبر معتبر داریم بر کراهت، این مشمول اخبار من بلغ می شود؟ اگر به برهان نقض غرض توجه کنیم، باید بگوییم مشمول اخبار من بلغ نیست، چون غرض از کراهت، تشویق ناس هست بر احتراز و انتهاء، آن وقت چطور می شود در عین حال تشویق هم بکند به این کار با من بلغ؟ این نقض غرض می شود. وقتی این نقض غرض پیدا شد، یا این خودش قرینه می شود که از من بلغ اراده نشده است به موارد قیام دلیل بر کراهت یک فعل، یعنی همین نقض غرض قرینه لبیه بر تقیید من بلغ می شود. یا این که می گوییم، اخبار من بلغ یک خبر واحد است که می گوید ثواب می دهم، خبر دال بر کراهت هم می گوید ثواب نمی دهم، این می شود تعارض و تساقط می شود و مشمول اخبار من بلغ نمی شود، البته طبق این فرض اخیر دیگر فتوا به کراهت هم نمی تواند بدهد فقیه. لکن الظاهر همان اولی درست است. چون عرف اینطور می فهمد که شارع با اخبار من بلغ نمی خواهد کاری کند که نقض کار خودش بشود. شارع با اخبار من بلغ نمی خواهد نقض اغراض خودش را بکند. اقول این بیان اول نقض غرض را نمی فهمم، کما اشار الیه بعض الفضلا در جلسه، در همان دیروز که استاد نقض غرض در مورد حرام را هم گفتند، این اشکال به نظر رسید که نقض غرض به تعارض می کشد، نه تقدیم یک طرف.

جلسه ی سی و نهم؛ بلوغ ثواب غیر از طرق اخبار

۹۷/۹/۱۲ دوشنبه

سخن در این سوال بود که آیا بلوغ ثواب ناشی از فتوای فقیه هم مشمول من بلغ می شود یا نه؟ البته یک پرسشی مقدم است و آن این است که آیا برای صدق بلوغ، لازم است که دلالت منطوقی بر ثواب باشد، یا این که اگر دلالت التزامی هم باشد کافی است؟ محقق خوئی گفته است که ان البلوغ فی الاخبار لا یختص بالدلاله المطابقیه بل یمع الدلاله الالتزامیه. مثلا فرموده است یتحب الوضوء عند المنام، این مشمول من بلغ می شود. لان الاخبار عن استحباب شی اخبار عن الثواب علیه. انتهی کلام محقق خوئی. خب این خیلی ثمره دارد، خصوصا اگر بگوییم من بلغ اختصاصی به روایات ندارد و شامل فتوای فقها هم می شود، چون فقها بسیاری موارد از مندوبات گفته اند و وعده به ثواب را ذکر نکرده اند.

نقول به این که به دو بیان ممکن است مناقشه شود در تعمیم من بلغ برای موارد دلالت التزامی. اول این که در موارد دلالت مطابقی بر استحباب، بلوغ ثواب معلوم عدم الصدق یا مشکوک الصدق است، زیرا ثواب بر جایی که خودم ندیدم و نشنیدم صدق نمی کند؛ بلوغ هم صدق نمی کند، به من می گویند طلع الشمس، این بالغ شده است به من، لکن بلغنی النهار موجود اشتباه است، چون وجود نهار نتیجه ی استنباط من است، نه بلوغ. البته در جایی که بین بمعنی الاخص باشد ارتباط التزامی، کمی مشکل است که بگوییم اصلا دلالت التزامی باشد، چون برخی این موارد را گفته اند از مدالیل لفظیه و ظهورات هست. چون بین بمعنی الاخص هست، نمی شود گفت متکلم توجه نداشته است. حال مساله این است که بین جعل استحباب و ثواب خارجی، ارتباط التزامی بین بمعنی الاخص نیست، چون ثواب به خودی خود تفضل است و ما با ادله ی دیگر لزوم ثواب را از باب خلف وعده و اینها کشف می کنیم. پس حتی اگر لازم بین بمعنی الاخص باشد، نفی بلوغ صدق می کند از لازم بمعنی الاخص.

(اقول این دقت های عقلی کجا در ظهور عرفی هست، می گوید بلغنی یتیم شدن بچه های زید، اما خبر مردن زید به او رسیده، کجا عرف می گوید این لم یبلغه یتیم شدن، عرف یکی می بیند، نه تنها بین بمعنی الاخص را، بلکه لوازم اعم را) اشکال: اگر بین بمعنی الاخص باشد، اصلا داخل در ظهور می شود و وقتی داخل در ظهور شد، من بلغ صدق می کند.

جواب: خیر داخل ظهور نمی شود

اشکال: شما در مفاهیم، مفاهیم را داخل در ظهور نمی دانید؟

ج: چرا می دانیم.

اشکال: خب مفاهیم از لوازم بمعنی الاخص هستند.

ج: تفاوتش این است که در آن اصلا ادات شرط را می آورد تا آن تعلیق را بفهماند بالمفهوم، آن لازم مقصود هست، لکن در ما نحن فیه تنها آن چیزی که گفته است مقصود او بوده است، باقی امور استنباط، هرچند استنباط سریع شماست.

مطلب دوم این است که بزرگانی فرموده اند مدلول اخبار من بلغ، ثواب خاص است، نه مطلق ثواب، شی من الثواب یعنی نوعی از ثواب به شما بالغ شد، همان ثواب را به شما می دهند، اوتیه، همان را می دهند. خب در موارد بلوغ استحباب که ثواب خاصی برای ما بالغ نمی شود، استحباب مطلق الثواب را می رساند. اگر می فرماید غسل مستحب است، این مطلق الثواب را می رساند.

قلت فی جلسه الدرس: لازمه ی این حرف این است که اگر روایتی وعده به مطلق ثواب داده باشد، مشمول من بلغ نمی شود.

قال الاستاذ: بله، بزرگانی که این کلام را گفته اند، ملتزم شده اند به این لازمه. که اخبار من بلغ مختص به ثواب های خاص است.

اقول هذا لعمری بعید.

اشکال: هر ثوابی در مقام ثبوت تشخیص دارد و تمیز دارد و عندالله معلوم است.
جواب: سخن در این است که روایات فرموده است آن ثوابی که در مقام اثبات خاص باشد.
فعلی هذا، شمول اخبار من بلغ بر اخباری که افاده ی استحباب می کنند، تمام نیست.

جلسه ی چهارم؛ بلوغ ثواب از راه فتوای فقیه

۹۷/۹/۱۳ سه شنبه

تنبیه دیگر که دیروز مقدماتش را گفتیم، این هست که آیا با استناد به فتوای فقیه، می توان بلوغ را تطبیق کرد؟ آیا موارد فتوای فقیه مشمول من بلغ می شود؟ تفصیل ذلک این که گاهی فقیه در رساله می گوید این عمل مستحب است، و گاهی می گوید این عمل فلان ثواب خاص را دارد، و گاهی می گوید این عمل ثواب دارد (مطلق ثواب). در هر کدام از این سه حالت باید بررسی کنیم.

اما قسم اول که فقیه حکم را بیان می کند، می گوید مستحب است، آیا اخبار من بلغ شامل می شود؟ علی ما قوینا فی الامس، این شامل نمی شود، چون گفتیم حتی در احادیث و اخباری که دلالت منطوقی شان استحباب است، من بلغ شامل نمی شود. علی مبنای مثل محقق خوئی که مدلول التزامی ثواب را هم مشمول اخبار من بلغ می دانند، باید ببینیم حکم چه می شود. تاره فقیه این حرف را در کتابی می زند که در مبنایش در آن کتاب این است که عین احادیث را به عنوان فتوا ذکر می کند، عین مقنعه ی شیخ مفید، یا نهایی ی شیخ طوسی، یا الفقه الماثور مرحوم آیه الله مشکینی؛ در این کتب، فتوا را می توانیم بگوییم مشمول من بلغ بشود، چون روشن است و می دانیم این ها متن روایت است و فرقی نمی کند روایت را در کافی ببینیم یا در این قسم

کتب. بنا بر این، برای کسی که دلالت التزامی بر ثواب را هم قبول کند، این کتب خیلی مهم می شوند برای کشف موارد من بلغ. اما اگر کتاب فقهی محض بود، که دیگر عبارات و استنباطات یک فقیه ذکر می شود در آن، محقق خوبی فرموده است که می شود به همان کلام فقیه استناد کرد و گفت من بلغ است این، چون این کلام از این فقیه را هر کسی ببیند، بلغه ثواب.

در این جا چند شبهه است: اول این که صرف نظر می کنیم از اشکال ملازمه میان ثواب و استحباب و صدق بلوغ و اینها، خب علیرغم این اشکالات، ممکن المناقشه به این که بلوغ جایی هست که این اخبار حسی باشد، در موارد فتوا و استنباطات، فقیه که حسا نشنیده است، دارد حدسا و استنباطا چیزی می گوید و اخبار از چنین چیزی بلوغ نامیده نمی شود.

در جواب به این اشکال گفته اند که بلوغ اطلاق دارد و شامل موارد حسی و حدسی می شود.

اشکال: مرحوم آخوند متعلق بلوغ را خبر می دانست و خبر یعنی حسی.

ج: خبر از نظر لغوی، شامل حسی و حدسی می شود، گاهی می بیند باران می بارد و می گوید باران می بارد، گاهی محاسبات آب و هوایی می کنید و اخبار می کنید از باران باریدن، این را خبر می گویند و مجاز نیست. آن یک بحث دیگری است که ما می گوئیم عقلا خبر حسی را حجت می دانند، نه خبر حدسی، آن حجیت عقلائییه است، نه اطلاق لفظی.

شبهه ی دیگر که از منتقی است، این است که ما باید ببینیم که آیا فتوای فقیه اخبار عن حکم الله است، یا نه، اظهار رای و عقیده و نظر است؟ دو نظر در مقام هست، عده ای می گویند فتوا اظهار نظر و عقیده است، به داعی این که دیگری برود عمل کند (اگر این داعی نباشد که اسمش فتوا نمی شود. یعنی اگر بدون این قصد بگوید اسمش

فتوا نیست و از شخص غیر صلاحیت للافتا نیز جایز است، لکن به قصد عمل دیگران بخواهد بگوید، چون اسمش فتواست حتما باید صلاحیت افتا داشته باشد مثلا مجتهد باشد یا رجل باشد و ...) عده ای می گویند فتوای مجتهد اخبار عن حکم الله است. خب اگر این اخیر باشد، فتوای مجتهد مشمول اخبار من بلغ هست. اما اگر به معنای اول باشد، می گوید نظر من این است که خداوند ثواب می دهد، در این صورت مشمول اخبار من بلغ نمی شود، اگر بگوییم نظر است و عقیده است، مشمول نمی شود. پس مساله مبتنی بر این است که حقیقت فتوا را لحاظ کنیم، و چون اقوی این است که حقیقت فتوا اظهار نظر است، نه اخبار، (بر همین اساس هست که می شود گفت تقلید از میت جایز نیست، حتی بقاء، چون میت که نظر و عقیده ندارد در حال مرگ؛ اما اگر فتوا اخبار باشد، بعد از موت هم خبر باقی است و ابتداء هم می شود تقلید کرد از میت؛ حالا این پرائز است و آن بقا و ابتدا بر تقلید یک بحث دیگر است.)

(اقول لم افهم الفرق الثبوتی بین نظر حدسی که مشتمل بر خبر است و خبر حدسی، هر دو یکی هستند، فقط در یکی اثباتا هم توجه دارد که نظر من این است، در دیگری غفلت دارد)

صورت دوم این است که فقیه حکم به استحباب نداده، بلکه همان وعده به ثواب را می گوید. خب معمولا حدس و گمان و مظنه در مورد ثواب خاص نیست، حدس و گمان و اینها اگر هم باشد، ثواب کلی است. یعنی فقیه می گوید فلان کار ثواب دارد، نه این که فلان کار ثواب اینچنینی داشته باشد. اگر ثواب خاص بود -که بعید است- اشکالات و جوابها همانی است که در ماقبل گذشت. اما اگر ثواب عام باشد، علاوه بر سخنان پیشین، این اشکال مبنایی که در جلسه ی پیش گفتیم هم هست و آن این است که اخبار من بلغ برای مواردی است که ثواب خاص بالغ شود.

یک بحث خیلی کوتاه باقی مانده است که بعد از آن وارد تنبیه بعد می شویم؛ ان شاءالله.

جلسه ی چهل و یکم؛ فتوا بر اساس اخبار من بلغ

شنبه ۹۷/۹/۱۷

تنبیه دیگر برای اخبار من بلغ، این هست که فقیه یا کسی که سند معتبر برای استحباب یا ثواب وجود ندارد، نحوه ی ایصال این چه طور باید باشد؟ آقا ضیاء اشکال کرده اند به شیوه ای که در کتب فقهیه متداول است که گفته می شود این عمل مستحب است. ایشان می فرماید این نحوه ی نوشتن، بر مبنای کسی درست است که اخبار من بلغ را دلیل حجیت خبر ضعیف بداند، چون در این فرض درست است که خبر ضعیف فی حد نفسه حجیت ندارد، لکن با تمسک به اخبار من بلغ، می توانیم بگوییم این حجت است. فرقی نمی کند که حجیت را از ادله ی حجیت خبر واحد استفاده کنیم، یا اخبار من بلغ. خب کسی که این مطلب را قبول دارد، می تواند فتوا به استحباب بدهد در موارد من بلغ، لکن کسانی که قائل به این مبنا نیستند، نمی توانند فتوای به استحباب بدهند، چون موضوع من بلغ برای مقلدی که فتوای شما را می بیند محقق نیست. موضوع استحباب، من بلغ هست، این افراد که لم یبلغهم. این می تواند به دو دلیل باشد (البته در کلام ایشان دلیل نیست) دلیل این که این کار درست نیست، این است که این دروغ می شود، مخاطبی که لم یبلغه الثواب را شما بگویی بر تو مستحب است، این دروغ است، برای او مستحب نیست. دلیل دیگر، اغراء به جهل است، یعنی مخاطبین خودش را به مغرور می کند به این که این مستحب است، در حالی که مستحب نیست و در مواردی شاید موجب ضمان بشود، مثلا در مورد هدیه بگوییم مستحب است خمس دادن مطلقا، لکن بعدا معلوم شود فقط برای من بلغه

الثواب مستحب بوده، آن وقت این آقای مقلد رفته خمس داده و آن کسی که مطلق به او گفته و باعث اغراء به جهل او شده، ضامن آن مال می شود. (همینجا خطورت امر افتاء هم روشن می شود). هذا فرمایش محقق آقا ضیاء مع دو دلیل که ما ذکر کردیم.

لکن الذی یخطر بالبال، و علی ما اذکر محقق خوئی هم در بعض تقریراتشان دارند، این هست که به نفس این افتاء، این بلغ علیه الثواب صادق می شود بر این آقا، وقتی موضوع محقق شد، ثواب و استحباب هم ثابت میشود. مثل این که روایتی بفرماید من سمع روایتا فله کذا، خب این شامل همین روایت هم می شود، مگر این که شما قائل به انصراف شوید، مثل کل خبری کاذب، که برای احتراز از لغویت، باید بگوییم مفاد این سخن از خودش انصراف دارد و شامل خودش نمی شود.

مرحوم شهید صدر این مطلب را از محقق خوئی نقل می کنند، لکن می فرمایند این درست نیست. زیرا، اگر دلیل ما کذب باشد، اینجا کذب می شود. چون معنای جمله (این کار مستحب است) این است که این کار هم بر تو که این را می خوانی مستحب است، هم برای دیگران، تمام موارد مستحب است و مکروه است و ...، این است که این کار در نفس الامر مستحب است، خب این دروغ است، این کار نسبت به سائر الناس که مستحب نیست، نسبت به آن ها دروغ می شود. پس اشکال دروغ بودن پابرجاست، اگر چه نسبت به یک نفر دروغ بودنش از بین می رود.

اشکال: در تعریف کذب می گویند که عدم تطابق میان مراد و ظاهر کلام، کذب نیست، توریه است. الان هم مجتهد می تواند بگوید من مرادم از این که گفته ام مستحب است، مستحب برای همان کسانی بوده است که شنیده اند، اگر چه ظاهرش این است که برای همگان مستحب باشد، لکن مراد من استحباب برای همان مستمعین هست. و هذا هی التوریه.

جواب: توریه را برخی جایز نمی دانند.

اشکال: خب اشکال شهید صدر که توریه و اینها نبود، اگر توریه را جایز بدانیم دیگر مشکلی نیست.

جواب: طبق آن فرض، باید به دلیل اغراء جهل تمسک کنیم.

اشکال: اغراء به جهل هم مطلقاً حرام نمی دانند.

جواب: اغراء به جهل قبیح است و اگر منتهی به ضرر شخص بشود، حرام است. در این جا فرض این است که مجتهد به نحو قضیه ی فعلیه به مقلد می گوید مستحب، نه شرطیه. اگر مجتهد بگوید اگر کسی ثواب عمل به او رسید، این عمل بر او مستحب است. اینجا ممکن است کسی بگوید قضیه ی شرطیه که موضوع خودش را نمی سازد؛ اما اگر به شکل مطلق گفته باشد مستحب، باید از او بپرسیم منظورت کدام استحباب است، آیا استحباب به معنای اولی است که مودای خبر ضعیف است؟ یا استحبابی که مودای من بلغ است؟ اگر اولی است که درست نیست، چون نسبت به آن استحباب به عنوان اولی که ما دلیل نداریم و دلیل ما ضعیف است و نمی توانیم فتوا بدهیم؛ استحباب اخبار من بلغ هم مطلق نیست، بلکه موضوعش من بلغه الخبر است، مقلد از کجا می داند در اینجا خبری هست که وعده ی ثواب می دهد؟ شاید این مجتهد از باب اجماع گفته است مستحب، از باب شهرت گفته است. یعنی این شبهه ی مصداقیه ی من بلغ است، این فتوا اعم از خبر هست و ممکن است مستند به غیر خبر باشد. مگر این که شما بگویید فتوا همان خبر است و نظر نیست.

قال المحقق الشهيد الصدر بعد ذکر اشکال محقق عراقی:

و إن كان دفع السيد الأستاذ - علي ما أتذكر [۱] - هذا الإشكال بأن هذا الإفتاء لا بأس به، إذا إن أي شخص وصله هذا الإفتاء صار الإفتاء صدقا بالنسبة له لحصول البلوغ بنفس وصول هذا الإفتاء إليه، و أي شخص لم يصله هذا الإفتاء لا يهم أمر هذا الإفتاء بالنسبة لذاك الشخص.

أقول: يرد عليه أولاً: أنه يتحقق محذور الكذب بالنسبة لوصول هذا الإفتاء إلى بعض الأشخاص و إن كان الكذب بلحاظ أشخاص آخرين، فإن من وصله هذا الإفتاء قد أخبر بالاستحباب حتى بالنسبة لمن لم يصله.

و ثانياً: أنه لو فرض أن المحذور ليس هو محذور الكذب، و ينحصر المحذور في محذور الإغراء بالجهل، فأيضاً لا يصحّ هذا الكلام، و توضيح ذلك: أن في المقام استحبابين: أحدهما استحباب ثابت، و هو الاستحباب الذي دلت عليه أخبار من بلغ، و الآخر استحباب محتمل، و هو الاستحباب الذي دلّ عليه ذاك الخبر الضعيف، و بلوغ هذا الاستحباب موضوع لذاك الاستحباب، و يستحيل أن يكون بلوغ استحباب موضوعاً لنفس ذاك الاستحباب على حدّ استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم.

فتحصل که راه صحیح این است که اول آن روایت را ذکر کند، بگوید روایتی وارد شده است مبنی بر ثواب خواندن این نماز، بناء علی هذا برای کسانی که این روایت بر آن ها بالغ شده است، این عمل مستحب است.

نقول به این که ما قبلاً گفتیم که مدلول اخبار من بلغ، مطلق الثواب نیست، بلکه ثواب ویژه است، همین دلیل مضاعف می شود که با افتنا نمی توانیم موضوع من بلغ را درست کنیم، چون با فتوا به استحباب یک عمل، تنها مطلق الثواب ثابت می شود، اما برای تنقیح موضوع من بلغ، لازم داریم که ثواب ویژه به یک شخص بالغ شود.

بناء علی جمیع این موارد، مجتهد یا واعظی که توجه به این دقائق دارد، باید به همان شیوه ای که گفتیم عمل کند که اول خبر را بگوید و بعد به شکل مشروط، استحباب را بگوید. هذا کله در صورتی است که ما بگوییم مفاد اخبار من بلغ استحباب باشد، اما اگر گفتیم که مودای من بلغ استحباب نیست، بلکه صرفاً وعده به

ثواب خاص است، نمی تواند حکم به استحباب بدهد، تنها همان روایت وعده بر ثواب را نقل کند.

جلسه ی چهل و دوم؛ تصحیح روایات غیرثوابی با اخبار من بلغ

یکشنبه ۹۷/۹/۱۸

آخرین تنبیه مرتبط با مقام، به درخواست برخی برادران است. آن این است که آیا اخباری که دال بر مناقب یا مصائب اهل بیت علیهم السلام هست، یا برخی اخباری که دال بر امکانه مثل راس الحسین علیه السلام، مشمول اخبار من بلغ هست یا نه؟ شهید ثانی می فرمایند مشمول هست و نسبت به اکثر اصحاب داده اند، به مرحوم شیخ هم در رساله من بلغ ایشان نسبت داده اند که این امور را مشمول دانسته اند.

تحلیل مساله این است که خبری که دلالت می کند بر منقبتی یا مصیبتی یا برخی امکانه، اگر سند تمام باشد، لا اشکال در این که نقل آن خبر معتبر جایز است، چون صغرا که مسلم است و کبرا هم تعظیم شعائر و دیگر ادله که حث و ترغیب شده ایم به نقل مناقب اهل بیت علیهم السلام. در جایی هم که سند تمام نباشد، لا اشکال که اگر با استناد نقل کند، یعنی بگوید چنان که در فلان کتاب منقول است، یا طبق فلان روایت، مسلما چنین نقلی مشمول ادله ی حرمت نمی شود، و ممکن است که بگوییم این جور نقل ها مشمول ادله ی ترویج شریعت می شود و استفاضه و تواتر و تعاضد شکل می گیرد (اقول لم افهم وجهه)

اشکال: اگر اعتبار آن کتاب یا سند را قبول ندارد چه؟

جواب: باز هم اشکال ندارد، مگر این که نقل از یک نفر ترویج باطل بشود.

انما الکلام در نقل اموری که سندشان سند تام نیست، به نحو نقل جزمی، یعنی همان چیزی که رسم رایج هست که امور را بدون سند و به شکل جزمی بیان می کنند.

خب در این جور موارد، مشمول ادله ی نشر فضائل نمی شود، چون تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه خود دلیل هست، نمی دانیم این جزء فضایل یا مصائب باشد، نمی توان تمسک کرد به ادله ی نشر فضائل برای چیزی که شک داریم.

اشکال: قبلی هم همین بود، اگر همین را اسنادا الی منبعش بگویند که دلیل نمی شود واقع باشد، باز هم شبهه ی مصداقیه است

جواب: در آن جا داعی اش این است که این نقل بکند، دیگران هم نقل کنند تا تعاضد و تواتر نهایتا شکل بگیرد.

خب نقل بدون استناد، مشمول ادله استحباب نقل و ذکر مناقب که نمی شود، روایتی هم نداریم که ترغیب کرده باشد به نقل مناقبی که نمی دانید راست باشد، یعنی مثل من بلغ باشد، لکن در مورد مناقب باشد، چنین دلیلی نداریم.

اشکال: پس آن روایت که می فرماید نزلونا عن الربوبیه و قولوا فینا ما شئتم جواب: اگر سندش تمام باشد

اشکال: این سند در کافی است، طبق مبنای شما مقبول است

جواب: آن هم نسبت به افعال و اینها نمی شود، یعنی در مورد این که در فلان جنگ چه کرد و اینها را که شامل نمی شود، فقط می شود فضائل.

به هر حال این است که تمسک به اخبار من بلغ برای تجویز نقل اخباری که مفادشان فضائل و اینهاست، غریب است. من بلغ چه ربطی دارد به این که امیرالمومنین ع با عمرو بن عبدود چه کردند؟

اشکال: سماع فضائل ثواب دارد

جواب: خب مساله همین است که این شبهه ی مصداقیه ی فضائل هست.

فلذا یک بحث در این جا این است که در ذهن آن ادقء و اعظم چه بوده است که من بلغ را شامل این موارد می دیدند. تا آن جایی که ما گشتیم، تقریر دقیق شیخ بر این

مطلب پیدا نکردیم، همچنین مرحوم شهید هم در درایه این مطلب را گفتند (درایه ص ۷۸ و همچنین رسائل فقهیه (للشیخ الأنصاری)، ص: ۱۵۸)

تقریب استدلالی که می توانیم بگوییم از منتقی این است:

کسی که یک فضیلتی از ائمه ع نقل می کند، یک دلالت مطابقی دارد که همان فضیلت هست، یک دلالت التزامی دارد، دلالت التزامی این است که مستحب است این حرف من را برای دیگران نقل کنی، آدمی که می گوید امیرالمومنین ع در جنگ چنین کرد دو مدلول دارد کلامش، یکی این که این اتفاق افتاد، دیگر این که نقل این کلام برای دیگران ثواب دارد. یا کسی که می گوید راس الحسین ع اینجاست، دلالت التزامی اش این است که زیارت اینجا استحباب دارد، استحباب هم که یعنی ثواب. پس من بلغه ثواب بر ما به دلالت التزامی صدق می کند. پس با این بیان می توان آن غرابت اولیه را رفع کنیم.

جلسه ی چهل و سوم؛ شمول اخبار من بلغ بر روایات فضائل و مصائب

دوشنبه ۹۷/۹/۱۹

سخن در شمول ادله ی من بلغ درباره ی اخباری بود که مودایشان فضائل و مناقب و مصائب و خصوصیات بعض امکنه نسبت به ائمه علیهم السلام، یا حتی نسبت به انبیاء سلف ع باشد. بیان کردیم که ظهور بدوی من بلغ اجنبی از این موارد هست، چون این ها که ثواب نیستند، لکن با تقریر صاحب منتقی توانستیم یک تقریبی برای شمول من بلغ تصویر کنیم. تقریر ایشان به یک بیان این است، کسی که اخبار می کند از موضوعی که آن موضوع در شریعت دارای احکامی است، مثلاً وقتی می گوید هذا خمر، یعنی یحرم شربه، ینجس الطاهر بملاقاته و هکذا، اخبار از موضوع به دلالت التزام اخبار از احکام آن هست. کسی که می گوید امیرالمومنین ع این فضیلت را

جلسه ی چهل و سوم؛ شمول اخبار من بلغ بر روایات فضائل و مصائب

۱۳۷

داشته است، به دلالت التزام یعنی اگر این را در مجالس نقل کنی، این مستحب است، وقتی مستحب بود، مثل سبک مجاز از مجاز، یک دلالت التزامی دیگر شکل می گیرد که این ثواب دارد. هذا من فرمایش منتقی. البته ایشان یک مقدمه ای بیان کرده اند که به نظر ما مستدرک است و لازم نبود ذکرش. تنبیها بیان می کنیم که ایشان گفته است عمل هر چیزی متناسب با آن است، عمل متناسب با خبر، انتشار آن است، عمل متناسب با مکان، زیارت آن است، عمل متناسب با صلاه، اقامه ی آن است و هکذا، وقتی در روایت می فرماید فعله، عمل کند به یک خبر دال بر تقدس یک مکان، زیارت آن مکان، عمل به خبری که مفادش فضیلت ائمه ع است، نشر آن خبر است. انتهی کلام ایشان. همان طور که عرض کردیم این مقدمه مستدرک است، چون اگر در اخبار من بلغ فرموده بود من بلغه ثواب علی شی، یعنی من بلغه ثواب علی مرقد، من بلغه ثواب علی خبر، ما آن حمل ایشان را می کردیم، یعنی اگر مودای خبر ما این بود که این مکان ثواب دارد، ما می گفتیم منظور این است که زیارت این مکان ثواب دارد، یا اگر مثلا گفته شده بود خبر فضائل ثواب دارد، ما می گفتیم عمل مناسب نشر است، لکن مساله این است که مودای خبر این نیست. آن چیزی که به ما بالغ می شود، ثواب داشتن خبر و مکان نیست، بلکه خود فضیلت یا مکان است، دلیل دیگری برای ما هست که می گوید نشر فضائل ثواب دارد، حتی اگر نشر عمل متناسب با خبر فضائل نبود، چون ما دلیل خارجی شرعی داریم، می فهمیدیم که نشر خبر فضائل ثواب دارد، نه تناسب عمل و اینها.

اشکال: ثواب علی شیء اطلاق دارد، اگر آن شی عمل بود که فبها، اگر آن شی یک شی خارجی بود، عمل متناسب را در تقدیر می گیریم، هذا ما حاول صاحب منتقی در بیانش و این مطلب مستدرک نیست.

جواب: اصلا ثواب علی شی، به قرینه ی این که ثواب فقط برای عمل است، باید شی را عمل بگیریم. (اقول حرمت علیکم امهاتکم، به قرینه این که حرمت برای عمل است، امهات یعنی اعمال؟!)

به هر حال فهذا من تقریر. اما المناقشه فیه.

نقول به این که مدالیل التزامیه، خصوصا وقتی با واسطه ی امر دیگری استنباط شده باشد، مصداق و مطابق من بلغ نیستند. آن چیزی که به من رسیده است، خصوصیت این مکان است، ما چون از خارج ادله ی ثواب به زیارت را می دانیم و اینها، آن ثواب را استنباط می کنیم، یعنی یک چیزی متعلق بلوغ است، یک چیزی متعلق استنباط و اینها تفکیک می شود، این که لازم اعم است، ما لازم بین بمعنی الاخص را هم مشمول من بلغ ندانستیم.

ثانیا، من بلغ درباره ی ثواب های خاص و ویژه هست، در ما نحن فیه، ثواب کلی مدلول التزامی است.

(فی بدایه جلسه ی بعد، قلت: اگر دلیل دال بر ثواب نقل فضائل، یک ثواب خاص را بگوید، یعنی بفرماید کسی که نقل فضائل می کند، این درجه ی خاص را دارد، آن وقت به دلالت التزامی ثواب خاص به ما بالغ شده است.

قال الاستاذ: بله، اگر چنین چیزی باشد، درست است و من بلغ شامل می شود)

ثالثا، حتی اگر از این دو مبنا صرف نظر کنیم، یک کلامی بزرگان داشتند که اخبار من بلغ شامل امر محرم یا قبیح نمی شود، اگر کسی برای امر محرم یا قبیح ثواب گفت، من بلغ شاملش نمی شود. در ما نحن فیه، قد یقال به این که آن شخص درست است که به دلالت التزام می گوید هرکس حرف من را نقل کند ثواب دارد، لکن آیا نقل حرف این آقا قول به غیر علم نیست؟ یعنی اینجا ما ثواب داریم برای قول به غیر علم، این هم همه ی آقایان قبول داشتند که مشمول من بلغ نمی شود، قول به غیر،

کذب، غیبت و اینها بخواهد اثابه برش بشود، این نمی شود. فلان نماز و اینها که مشمول من بلغ می شوند، محرم نیستند، لکن الان می دانیم که قول به غیر علم محرم است. این مسلک محقق خوئی است برای عدم شمول اخبار من بلغ برای فضائل و مصائب و مراقد. قال:

لو فرض وروده لم ینفع فی المقام ... فلا بد لمن اراد نقل ما لم یثبت صحته من ان یکون نقله بعنوان روی و نحوه لثلا یکون من القول بغیر العلم المحرم.

جلسه ی چهل و چهارم؛ شمول من بلغ برای اخبار غیرثوابی

۹۷/۹/۲۰ سه شنبه

سخن در این بود که آیا اخبار من بلغ شامل اخبار دال برا مناقب و مصائب و مشاهد می شود یا نه. چند مناقشه در تقریب استدلال کردیم، مناقشه ی سوم این بود که اخبار من بلغ شامل موارد قبیح و حرام نمی شود. از موارد حرام بودن، قول به غیر علم است، مثلاً به خبر ضعیف به ما رسیده است امام ع چنین کاری کرده اند، به این علم ندارم و برویم بگوئیم امام ع چنین کرده اند، قول به غیر علم است. این نمی تواند مشمول اخبار من بلغ می شود.

اشکال: این اشکال به جمیع موارد اخبار من بلغ وارد است، در جمیع موارد قول به غیر علم است.

جواب: در موارد دیگر که نمی خواهیم نقل کنیم، می خواهیم عمل کنیم. در این جا فرض این شد که همان کار مستحب، نقل فضائل باشد، خب این نقل فضائل غیر علمی، حرام است. عمل ما در این فرض (اخبار از فضائل)، عملی است که خودش حرام است.

دلیل اول: حرمت قول به غیر علم

خب این قول به غیر علم را چون در فقه بحث نمی شود و کثیر الابتلاء هست، بحث می کنیم حکمش را. روایاتی که داله بر حرمت قول به غیر علم هستند، بعضها مما یلی:

وَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا حَقَّ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ قَالَ أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَ يَكْفُوا عَمَّا لَا يَعْلَمُونَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ أَدُّوا إِلَى اللَّهِ حَقَّهُ.

أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ دُرُسْتِ عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا حَقَّ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ قَالَ حَقُّ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَقُولُوا بِمَا يَعْلَمُونَ وَ يَكْفُوا عَمَّا لَا يَعْلَمُونَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ وَ اللَّهُ أَدُّوا إِلَيْهِ حَقَّهُ.

و فی المحاسن: ۵۵ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: إِيَّاكَ وَ خَصَلَتَيْنِ مُهْلَكَتَيْنِ أَنْ تُفْتِيَ النَّاسَ بِرَأْيِكَ وَ أَنْ تَقُولَ مَا لَا تَعْلَمُ.

و فی الفقیه: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَ فِي وَصِيَّتِهِ لِأَبْنِهِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنْفِيَّةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَا بَنِيَّ لَا تَقُلْ مَا لَا تَعْلَمُ بَلْ لَا تَقُلْ كُلَّ مَا تَعْلَمُ.

هذا من روایات باب که دلالتشان بر حرمت قول به غیر علم، تمام است.

دلیل دوم

جایی که شخصی به ما چیزی می گوید و ما علم به حقیقت مطلب نداریم، اگر همان حرف را بگوییم، این کذب می شود و مشمول کذب می شود. مبانی در کذب مختلف است. در تعریف کذب برخی می گویند کذب یعنی آن چیزی که مطمئن

هستی خلاف واقع هست، برخی می گویند، نه، کذب هر چیزی هست که شک داشته باشی خلاف واقع باشد، یعنی لازم نیست بدانی خلاف واقع است. در ما نحن فیه هم چون نمی دانی این خبر مطابق واقع هست یا نیست، نقل آن کذب هست. لا تقل ما لا تعلم ففی الاحکام افتراء علی الله، و فی غیرها کذب حرام. انتهی کلام مجلسی. اگر قول به غیر علم در مورد احکام الهی باشد، این افتراء علی الله هست، اگر هم در دیگر امور باشد، کذب می شود. از کلام ایشان استفاده می شود که ایشان طرفدار همان نظریه ای است که کذب را اعم از مقطوع الخلاف یا مشکوک المطابقه للواقع می داند. لکن اگر مبنای ما این باشد که کذب یعنی می دانی خلاف واقع است، در این جا نقل فضائل احتمالی، کذب نیست، ممکن است در واقع این منقبت و مصیبت واقع شده باشند، پس دیگر به خاطر کذب بودن نمی توانیم من بلغ را نفی کنیم و دلیل منحصر می شود در حرمت قول بغیر علم.

یک مبنای دیگر این است که کذب یعنی مخالف با واقع بودن در نفس الامر، لکن کسی که جهل مرکب دارد، معذور است، در عین این که کاذب است. یعنی حتی اگر قطع داشته باشی که واقع است، لکن در واقع خلاف باشد، این کذب است، ولی چون قطع داری معذوری.

دلیل سوم: علم اجمالی

بیان دیگر این است که در مواردی که شک داریم در یک مطلبی، برای ما علم اجمالی هست، یعنی من شک داریم زید آمد یا نیامد، یا اخبار از مجی کذب است، یا اخبار از عدم مجی، خب در این جا درست است که نسبت به یک طرف شک داریم، لکن به خاطر حصول این علم اجمالی اصلا نمی توانیم هیچ طرفی را بگوییم، علم داریم یا این دروغ است یا آن یکی، ارتکاب هر کدام از اطراف حرام است. در ما نحن فیه هم همین است، وقتی شنیدم حضرت این کار را کرده اند ولی حجت ندارم، بر

اساس علم اجمالی هم بگویم این کار را کردند اشکال دارد، هم بگویم این کار را نمی کردند، اشکال دارد، چون دو طرف علم اجمالی هستند که تکلیف درشان منجز شده است. با این بیان، هر کدام از مبانی کذب را بگویند، باز هم در این جا نباید چیزی بگویند.

دلیل چهارم: قبح قول به غیر علم

راه چهارم - که در منتقی احتمالش مطرح شده و رد کرده - این است که قول به غیر علم قبیح است، همینطور ندانسته بگویم فلان چیز چنان است، این قبیح است. اخبار من بلغ شامل افعال قبیح نمی شوند. این البته محل کلام است که آیا قول بغیر علم مطلقا قبیح است، یا فقط در جایی که منجر به ظلم یا اغراء به جهل و اینها بشود، اما اگر هیچ عنوان دیگری طاری نشود، قول به غیر علم فی حد نفسه قبیح نیست. اگر این طور گفتیم، دیگر مانعی برای شمول اخبار من بلغ نیست.

جلسه ی چهل و پنجم؛ اخبار من بلغ و موارد اختلاف نسخ و نقل

۹۷/۹/۲۴

تنبیه دیگری باقی ماند در مورد اخبار من بلغ. آیا موارد اختلاف در نسخ و نقل که فراوان هستند، مشمول اخبار من بلغ می شوند یا خیر؟ گاهی اختلاف نسخ به زیاده و نقیصه باز میگردد، مثلا دعایی نقل شده است که در یک نسخه، آخرش یا ارحم الراحمین هست، در نسخه ی دیگر نیست. گاهی این اضافه مغیر معنا می شود و گاهی نمی شود. و همچنین گاهی به زیاده و نقیصه بر نمی گردد، بلکه استبدال است، مثلا به جای رحمان در یک نسخه، در نسخه ی دیگر نوشته شده است غفار. حال این استبدال گاهی معنا را تغییر نمی دهد، مثلا یک نسخه عاصی است، یک نسخه آثم است. اما گاهی استبدال معنا را تغییر می دهد، یک نسخه می گوید انا الفقیر، یک

نسخه می گوید انا العاصی. گاهی هم هست که الفاظ تفاوتی نمی کند، لکن اعراب و حرکات معنا را عوض می کند، مثل فلک و فلک. آیا در این موارد اخبار من بلغ شامل می شود یا نه. این مطلب آثار زیادی دارد و مثلا همین زیارت عاشورا موارد متعددی نسخه بدل دارد. آیا در همان یک کلمه ای که به ما رسیده است، معنا هم ثابت است، لکن دو ضبط برای همان کلمه وجود دارد، کدام را بخوانیم تا آن ثواب به ما برسد؟

اگر بگوییم مشمول اخبار من بلغ می شود، دیگر احتیاط و چندبار خواندن لازم نیست، طبق یکی از نسخ می خوانیم یک زیارت و دعا را و به آن ثواب می رسیم (گرچه سخن در مورد آثار تکوینی خاص غیر از ثواب هست و حسابش جداست؛ اما در حد ثواب موعود با تمسک به من بلغ، آن ثواب در جمیع نسخ بالغ شده، ثابت می شود.) بله اگر کسی بگوید مراد از اخبار من بلغ، جعل حجیت هست برای باب مستحبات، طبق این قول دیگر اختلاف نسخ مشمول اخبار من بلغ نمی شود، چون علم داریم یک متن از این ها درست نیست و نمی شود هر دو حجت باشند.

- اشکال: اگر علم اجمالی داشته باشیم که یکی صادر نشده است،
- ج: بله، اگر علم اجمالی داشته باشیم که یکی از این ها صادر نشده است، و نتوانیم حمل به اختلاف مراتب کنیم، (مثل این که در اختلاف نسخ باشند، اختلاف نسخ نمی تواند حمل به اختلاف مراتب بشود، اختلاف نقل شاید چنین باشد) علی فرض این علم اجمالی، حتی طبق مبنای خودمان که اخبار من بلغ جعل حجیت نمی کنند و صرفا وعده به ثواب هست، باز هم اخبار من بلغ شامل نمی شود، چون گفتیم اخبار من بلغ منصرف است از موارد علم به خلاف.

اما سوال دوم که اختلاف حرکات هست، اعم از این که معنا عوض بشود یا نه. ممکن ان یقال که اخبار من بلغ شامل نمی شود، چون آن چیزی که بلغنا ماده هست،

هیئت به تمامه به ما بالغ نشده است، چون حرکات هیئت به ما نرسیده، مثل این که صرفاً گفته شود آیه الکرسی بخوانیم و تعدادش در نسخه پاک شده باشد، در این جا اگر بگوییم چهار یا پنج، این ما بلغ نیست. آن چه رسیده صرف اصل ماده است، بکسر یا بفتح هیچکدام لم یبلغ.

اشکال: اگر منجر به اختلاف در معنا نشود که این سخن نمی آید.

ج: اگر توقیفی باشد، حتی همان مقدار هم نمی توانیم تغییر بدهیم.

پس نسبت به اعراب اصلاً بلوغی واقع نشده است، تا من بلغ بخواهد شامل شود. عنوان تنبیه بعد، جریان برائت در شبهات موضوعیه است. اباحت فراوانی در این تنبیه هست، یکی این است که دلیل برائت در شبهات موضوعیه چیست؟ آیا فحص لازم هست یا نه؟ آیا برائت عقلیه در شبهات موضوعیه جاری می شود یا خیر؟ ما وارد این اباحت نخواهیم شد چون اینها اباحت فقهیه لا اصولیه. اما وارد یک بحث می شویم که مرحوم آخوند وارد شده اند، و آن این که در شبهات موضوعیه اصلاً برائت نمی توانیم جاری کنیم، چون رجوع شبهات موضوعیه به اشتغال است، ما می دانیم خمر حرام است، نمی دانیم این خل است یا خمر، اشتغال می گوید نباید بنوشم. حل این به چیست؟ سیاتی ان شا الله.

جلسه ی چهل و ششم؛ جریان برائت در شبهات موضوعیه

یکشنبه ۹۷/۹/۲۵

سخن در این بود که آیا در شبهات موضوعیه ی تحریمیه می توان برائت جاری کرد یا نه؟ یک نظریه ای ظاهراً قبل از شیخ رواج داشته و آن این بوده است که در این موارد، چون علم به تکلیف کلی داریم، اشتغال یقینی یقتضی البرائه الیقینیه، و در موارد شبهه ی موضوعیه نمی توانیم برائت جاری کنیم.

مرحوم شیخ فرموده اند در موارد شبهات تحریمیه بلا تفصیل بین الموضوعیه و الحکمیه، جای برائت است. به این بیان که نواهی شرعیه به نحو انحلال است، وقتی می فرماید لا تغتیب، یعنی این غیبت را انجام نده، آن غیبت را انجام نده و هکذا، هرکدام یک حرمت مستقل دارد، وقتی شکل داریم در غیبت بودن یک فعل، اصلا از ابتدا نمی دانیم تکلیف داریم یا نه، شک در اصل تکلیف داریم و شک در اصل تکلیف مجرای برائت است. یعنی اشتغال یقینی نداریم در این مورد از ابتدا.

اقوال در مساله

قول اول همه جا احتیاط بلا تفصیل، قول دوم که برای مرحوم شیخ بود، همه جا برائت بلا تفصیل، مرحوم آخوند می فرماید باید تفصیل بدهیم، اگر در مواردی بود که شواهد و قرائن داشتیم که نهی انحلالی است، بله در آن جا برائت جاری می کنیم. همین لا تغتیب، به قرینه ی این که مفسد اینها انحلالی است، نهی هم انحلالی می شود و کلام مرحوم شیخ در این ها درست است.

اما اگر در جایی این چنین نباشد و مبعوض مولی، صرف الوجود است، اگر صرف الوجود را آوردید، دیگر مولی مطلوبی ندارد و برایش فرقی ندارد، آب که از سر گذشت چه یک وجب چه چند وجب، مولی می خواهد سر زیر آب نرود، وقتی رفت دیگر کار خراب است. در این جا برائت جاری نمی شود، بلکه همان احتیاط که گفتند درست است. چون صرف الوجود لا یتحقق الا به اینکه تمام افراد طبیعت ترک شود، تکلیف به طبیعت روشن است و اشتغال یقینی است.

محققین بعدی، در هر سه نظریه اشکال کردند، یعنی نه آن دو نظریه ی مطلق درست هست و نه تفصیل مرحوم آخوند کامل است، بلکه لازم است تفصیل بیشتری داده شود.

قول به تفصیل و صور مساله

صور عدیده ای مطرح شده است که می توان آن را چنین ترتیب داد. محقق خویی در مصباح الاصول چهار صورت رئیسه بیان کرده است:

صورت اول: حکم به نحو انحلال باشد، یعنی بگوییم مراد مولی از بردن حکم بر روی طبیعت، جمیع الافراد هست، اگر چه گفته است تحریم الغیبه، لکن مرادش این است که کل فرد کل فرد من الغیبه حرام است.

صورت دوم: مراد مولی این است که صرف الوجود در عالم محقق نشود، ولی اگر تحقق پیدا کرد دیگر برای مهم نیست که افراد دیگر محقق بشود یا نه، مثل کسی که نذر کند این کار را نکند، ولی اگر انجام شد دیگر حث نذر کرد یکبار و دیگر لازم نیست ترک.

صورت سوم: مجموع الوجودات را ترک کند (نه جمیع الوجودات) یعنی آن چه مبعوض است، این است که تمام افراد را محقق کند، لکن اگر یکی را هم محقق نکند، برای امتثال بس است.

صورت چهارم: حکم برای مجموع افراد است، لا نفسا كالصوره الثالثه، بله مقدمه. در صورت ثالثه مجموع افراد مبعوض بودند نفسا، لکن در این صورت تمام افراد حرام هستند نه به حرمت نفسی، بلکه به خاطر این که این افراد محصل یک امر دیگری هستند که آن امر دیگر مطلوب مولی است و آن امر بسیط است. مثلا مولی می خواهد خلو مکان از بسیط، یک امر بسیط است. لکن محصل آن افراد متعددی دارد به تعدد افراد فاسق، در مورد هر فاسق نظر ندارد، لکن مقدمه است برای تحقق خلو مکان عن الفاسق.

هذه من الصور الاربعه که صور رئیسه که محقق خویی بیان کردند.

تتمه ی صور

یک تقسیم دیگر هم وجود دارد

گاهی نهی متعلق به طبیعتی است که فعلیت آن متوقف بر وجود یک موضوع خارجی است، می فرماید لا تشرب الخمر، اول باید یک خمری باشد که حرمت شرب فعلیت پیدا کند

اما گاهی فعلیت نهی متوقف بر وجود موضوع نیست، چون اصلا تعلق به موضوع ندارد، می گوید لا تکذب،

آن صورت اولی که نهی به موضوع تعلق دارد، گاهی موضوع شرط است در حکم، مثل صل عند الزوال، زوال خودش شرط وجوب نماز است؛ تاره موضوع شرط در حکم نیست، حکم مطلق است و ما باید برویم آن شرط را ایجاد کنیم. صل مع الطهاره، طهاره را باید ایجاد کنیم.

جلسه ی چهل و هفتم؛ صورت اولی: نهی از طبیعت به نحو انحلال

۹۷/۹/۲۶ دوشنبه

سخن در این بود که در شبهات موضوعیه تحریمیه، آیا اشتغال هست، برائت هست یا تفصیل؟ چهار صورت رئیسی مطرح کردیم که هرکدام باز تقاسیم دیگری می پذیرند به لحاظ های دیگر.

صورت اولی

نهی مولی رفته است روی طبیعت، آن وقت این طبیعت منطبق می شود بر افراد متعدد، پس تکلیف متعدد می شود و منحل می شود به تعدد افراد. آیا در این صورت، در موارد شک، قائل بشویم به برائت یا اشتغال؟ کاد ان یكون اجماعا که برائت جاری

می شود. دلیل شان هم روشن است که در هر فردی، تکلیف مجزا وجود دارد و وقتی من در فردیت یک فرد شک دارم، یعنی در اصل تکلیف در مورد آن شک داریم و شکل در تکلیف، مجرای برائت است.

این در جایی است که تکلیف متوقف بر وجود موضوع، یعنی امر خارجی باشد، یعنی خمی باید باشد تا حرمت بیاید. همچنین است اگر در جایی تکلیف متوقف بر وجود موضوع نباشد، می فرماید لا تتكلم فی الصلاة بغیر القرآن، این کلامی که می خواهم الان بگویم نمی دانم جزء قرآن هست یا نه، برائت جاری می کنم و می گویم. البته در وجه قبلی، وجه جریان برائت مضاعف است، هم در موضوع حکم شک داریم که در نتیجه می شود شک در اصل تکلیف در این مورد، هم چنین در شرط فعلیت حکم، که وجود موضوع باشد، شک داریم.

وجه قول به اشتغال در این صورت

اما وجه این که در اینجا قائل بشویم به اشتغال، دو بیان هست:

اول این که مولی به ما فرموده است لا تکرّم الفاسق، منظورش هم حرمت اکرام فاسق واقعی بوده است، تکلیف را می دانیم، تکلیف ما اجتناب است از اکرام تمام فاسق های واقعی، خب در فسق زید شک می کنیم، اگر حالت سابقه ی عدالت داشتیم که هیچ، لکن وقتی چنین حالت سابقه ای نداریم، یقین هم داریم به تکلیف به اجتناب از تمام افراد واقعی فاسق، اشتغال یقینی داریم و باید از این تکلیف بری الذمه شوم یقینا. این قائلی ندارد، در حد وجه است.

این قائلی ندارد، در حد وجه است.

جلسه ی چهل و هشتم؛ وجه جریان اشتغال در موارد انحلال تکلیف

شنبه ۹۷/۱۰/۱

سخن در صورت اول از اقسام اول تعلق نهی بود، یعنی صورت انحلال یا استغراق. سخن در این بود که آیا می توان فرد مشکوک را اتیان کرد یا نه. گفتیم که کاد ان یکون اجماعا که اینجا براءت جاری است چون شک در فرد، راجع به شک در اصل تکلیف است. اما گفتیم که وجه برای جریان اشتغال هم در این جا وجود دارد و آن این است که مطلوب مولی اجتناب از خمر واقعی است.

مناقشه در وجه جریان اشتغال

جواب از این وجه این است که این وجه مغالطه است در حقیقت، چون معنای لا تشرب الخمر، این نیست که از این خمر خارجی را اجتناب کن، این استنباطی است که ناشی از انطباق عقلی است. آن چیزی که قطعی است این است که موارد مقطوع الخمریه حکم به حرمت شرب داریم، لکن در موارد شک اصلا یقین به تکلیف نداریم. یعنی این مغالطه ناشی از این است که ما آن چیزی که نتیجه ی استنباط و انطباق عقلی است را نسبت می دهیم به مولی و خطاب، در حالی که خطاب فقط می گوید خمر حرام است، نه این که این خمر باشد یا نباشد، اگر خمر نباشد اصلا حرمت ندارد.

صورت دوم از تعلق نهی

این است که مولی نهی از طبیعت کرده است، لکن به نحو صرف الوجود. یعنی نمی خواهد این اتفاق بیفتد ولی اگر اتفاق افتاد دیگر برایش مهم نیست تکرار بشود یا نه. مثلا نمی خواهد اسمش معلوم شود، وقتی یک بار اسم برد کسی، دیگر ده نفر دیگر، یا همان فرد عاصی ده بار دیگر هم تکرار شود، برای مهم نیست. در این موارد اگر شک کردیم در فردیت یک فرد، باید چه کنیم؟ دو قول در این مساله وجود دارد، قول اول: مجرای اشتغال است و نباید مرتکب شود فرد مشکوک را، این مسلک محقق

خراسانی و صاحب منتقی و بعض دیگر از اعلام هست. قول دوم که شاید رایج تر هست بین بزرگان، براءت هست. فلا بد من بررسی ادله ی مقام.

اما قول اول

حجت قول اول، چند بیان دارد،

بیان اول

برای محقق خراسانی^{۵۰} است که خود سه مقدمه دارد:

مقدمه اولی: وقتی مولی به ما می گوید لا تشرب المایع در حال روزه، این معنایش این است که طلب کرده است از ما ترک را. یعنی نهی به معنای طلب ترک است. مقدمه ی ثانیه: وقتی مولی ترک این طبیعت را از ما طلب کرد، احراز این که این طبیعت از ما ترک شده است به این است که ما هم از افراد معلومه اجتناب کنم، هم از افراد مشکوکه.

مقدمه ی ثالثه: وقتی مولی طلب و خواسته ای دارد، عقل می گوید باید این طلب و خواسته را انجام بدهی و آن را تحویل مولی بدهی. همان اشتغال یقینی و براءت یقینی.

بیان دوم

هم از محقق خراسانی هست که شاید این بیان را در درس فرمودند و این در متن کفایه نیست. محقق مشکینی صاحب حاشیه بر کفایه، این بیان را از آخوند نقل کرده است.^{۵۱} به این توضیح که در این موارد شک ما به شکل در محصل برمی گردد. اگر مولی به ما یک امر مسببی یا تحصیلی امر کرد. یعنی فرمود کن علی الطهاره، ما نمی

^{۵۰} - کفایه الاصول ۳۵۳

^{۵۱} - کفایه الاصول مع حواشی المشکینی ۱۳۸: ۴

دانیم طهارت با وضوی پنج جزئی حاصل می شود یا وضوی شش جزئی؟ در این جا آقایان گفته اند شک در محصل است و یقین به تکلیف داری، باید احتیاط کنی و حتما تکلیف را اتیان کنی. خب مرحوم آخوند به حسب نقل محقق مشکینی می فرماید ما نحن فیه هم مثل همین است. چون نهی یعنی طلب ترک، مولی از من خواسته است ترک شرب مایع را در حال روزه، ترک یک عنوان بسیط است و به اختلاف متروک ها، ترک متعدد نمی شود. بخلاف فعل که باختلاف افراد متعدد می شود آن حصص، زید وقتی موجود می شود یک حصه از انسانیت موجود می شود، عمرو موجود می شود یک حصه دیگر از انسانیت موجود می شود. پس فعل به تعدد افراد متعدد می شود، لکن ترک به تعدد افراد متعدد نمی شود لا میز فی الاعداد من حیث العدم، ترک این دروغ، ترک آن دروغ، همه نتیجه شان ترک دروغ است که این ترک دروغ یک امر بسیط است. (از حیث اضافه به موجودات متعدد، متعدد می شود) در نتیجه مطلوب مولی یک امر مسببی بسیط هست که سبب آن ترک افراد است، شک ما در فردیت هر فرد، شک در محصل هست، مطلوب ما روشن است که چیست، ترک است، لکن محصل آن را نمی دانیم و باید تمام آن محصل ها را اتیان کنیم تا عنوان ثابت شود.

اما المناقشه در این دو بیان

یک مناقشه مبنایی هست و آن اینست که نهی طلب ترک نیست، بلکه زجر عن الفعل است. در هر دو بیان، چون نهی را طلب ترک گرفته اند، اشتغال یقینی درست شده است. من وقتی شک دارم در فردیت یک فرد، اصلا شک دارم در تعلق زجر به آن. یعنی در اصل تکلیف زجر شک دارم و شک در اصل تکلیف مجرای برائت است.

بیان سوم برای اشتغال در موارد صرف الوجود

بیان دیگر این است که من از باب مقدمه ی علمیه باید مشکوک را هم ترک کنم. مولی می فرماید باید از آرنج بشوری، من نمی توانم دقیقاً مرز واقعی را احراز کنم، پس باید از باب مقدمه ی علمیه کمی از بالاتر بشورم. در ما نحن فیه هم من می خواهم صرف الوجود را محقق نکنم، هدف من این است، لکن اگر نتوانستم احراز کنم، باید از باب مقدمه ی علمیه آن را ترک کنم از باب مقدمه ی علمیه. همان طور که گفتیم ریشه ی همه ی این بیان ها یکی است که همان اشتغال یقینی باشد، لکن بیان ها متفاوت است.

مناقشه در بیان سوم

مناقشه در این بیان هم روشن می شود از ما قبلش، یعنی اگر ما نهی را معنا کردیم به زجر عن الفعل، دیگر لازم نداریم مقدمه ی علمیه. زجر کرده است که فعل صرف الوجود، من اصلاً شک داریم این جا زجر باشد که بخوایم برای مقدمه ی علمیه داشته باشیم.

جلسه ی چهل و نهم؛ مناقشه در ادله ی قول به احتیاط در صرف الوجود

یکشنبه ۹۷/۱۰/۲

سخن در صورت ثانیه بود، که مراد از نهی مولی، نهی از صرف الوجود باشد، به شکلی که اگر صرف الوجود را ترک نکرد، دیگر عدم امتثال، یعنی فعل باقی افراد، مضر نیست. برای قول اول که جریان اشتغال باشد، مختار محقق خراسانی و صاحب منتقی هست، سه دلیل بیان شد برای این قول، حاصل دلیل اول این بود که متعلق نهی ترک هست، ترک الطبیعه هم قهراً به ترک تمام افراد هست. دلیل دوم این بود که ترک

جلسه ی چهل و نهم؛ مناقشه در ادله‌ی قول به احتیاط در صرف الوجود

۱۵۳

الطبیعه امر بسیط محصل از تروک متعدده هست، ترک این افراد باعث تحصیل یک امر بسیط می شود که ترک طبیعه باشد، پس مقام مانند شک در محصل می شود و در شک در محصل همه قائل هستند به جریان اشتغال، مگر در محصلی که بیانش به عهده ی شارع باشد علی بعض الاقوال که مقام ما از آن ها نیست. دلیل سوم هم این بود که مولی ترک طبیعت را به عهده ی من گذاشته و از باب مقدمه ی علمیه باید تمام متیقن ها و مشکوک ها را ترک کنم تا یقین به انجام تکلیف داشته باشم.

مناقشه ای که در جلسه ی پیش به این بیانات ایراد شد، مناقشه ی مبنایی بود، که کما حقیق فی محله، نهی طلب ترک نیست، بلکه زجر عن الفعل هست.

مناقشه‌ی بنایی در بیانات اول تا سوم

یک اشکال بنایی هم شده از صاحب تسدید الاصول شفاه الله تعالی، ایشان می فرمایند لازمه ی افراد داشتن صرف الوجود این است که همان طبیعت و صرف الوجود منحل می شود به افراد، و بالتبع، امر هم منحل می شود به همان افراد. نظیر جایی که می فرماید اکرم العالم، طلب اکرام می کند، انحلال می کند به تعداد علما، قهرا همانطور که در آن جا هر فرد یک تکلیف مستقل دارد، در ما نحن فیه هم وقتی فرمود لا تشرب به نحو صرف الوجود، هر فردی مصداق صرف الوجود هست و همان انحلال می شود. چه به نهی به معنای زجر که مبنای ما باشد- بفرماید، چه به لسان ترک فعل که مبنای شما در نهی است، بفرماید. در مورد مشکوک اصلا نمی دانیم یک اترک انحلالی روی این قرار گرفته است یا نه، پس شک در تکلیف داریم. قال فی تسدید الاصول:

أنه لو تعلق الطلب بالترك أيضا فحيث إن وجود كل فرد مصداق لـ صرف الوجود فيتعلق الطلب بكل من التروك مستقلا في مقام تعلق الطلب، كما في تعلقه بالعام و

الوجود الساری، و إنما یختلف عنهما فی أن الإتیان بأی منها یوجب سقوط التکلیف عن سائر الأفراد هنا بخلافهما، و علیه فإذا شک فی مصداقیته فرد فلا محالة یشک فی تعلّق التکلیف بترکه، و یكون مجری لأصالة الحلّ و البراءة. هذا اذا لم یکن للطبیعة المنهی عنها تعلّق بأمر خارجي.^{۵۲}

وجه چهارم برای اشتغال در صورت تعلق نهی به صرف الوجود

استدلال بعدی برای اشتغال، فرمایش منتقی است، ایشان فرموده است وقتی ما ضابطه ی برائت را نگاه می کنیم می بینیم در این جا آن ضابطه نمی آید. ضابطه ی برائت این است که یا در اصل تکلیف شک کنیم، یا در حدود و ثغور تکلیف، در این دو جا برائت جاری می شود. نمی دانمی دعا عند الرویه الهلال واجب یا نه، اصل تکلیف را نمی دانیم، یا اصل تکلیف را می دانیم می دانیم نماز واجب است، لکن نمی دانیم با قنوت واجب است یا بی قنوت، در این دو جا مجرای برائت هست. در ما نحن فیه، فرض این است که ما می دانیم مولی به ما گفته است صرف الوجود که همان اول الوجود است نیاور، آن اول الوجود مبعوض مولی است، وجودات بعدی دیگر مبعوض مولی نیست. وقتی متعلق تکلیف اول الوجود شد، دیگر روشن است که تکلیف به چی تعلق پیدا کرده، هم اصل تکلیف روشن است، هم حدود و ثغورش روشن است، این که من شک دارم در این فرد، دیگر شک در تکلیف نیست، این ما ینطبق علیه باشد یا نباشد، دخالتی در سعه و ضیق اصل تکلیف و خطاب ندارد، یک نفر شراب بسازد، یا شراب را اهراق کند، سعه و ضیق در لا تشرب الخمر ایجاد نمی شود. در ما نحن فیه همین است، مولی فرموده است که اول الوجود را نیاور، متعلق تکلیف معلوم است.

جلسه ی چهل و نهم؛ مناقشه در ادله‌ی قول به احتیاط در صرف الوجود

۱۵۵

اشکال: در انحلال هم همین است؟ یعنی افراد کم و زیاد شوند در سعه و ضیق تکلیف تفاوتی ندارد؟

جواب: بله، در انحلال، در موارد مشکوک در اصل تکلیف شک داری، نه در سعه ی و ضیق یک تکلیف معلوم.

پس در ما نحن فیه که تکلیف به صرف الوجود باشد، نه در اصل تکلیف و نه در حدود و ثغورش شک نداریم، پس ملاک و ضابطه ی برائت در این جا نیست. فرمایش های دیگری که آقایان دارند برای اشتغال در مقام، کأن در حقیقت راجع هست به همین تقریری که صاحب منتقی ذکر کرده است. اگر این تقریر منتقی تمام شود، در حقیقت جواب تسدید الاصول هم می شود. قال فی المنتقی:

أن النهی تعلق بصرف وجود الفعل و هو أول وجوده، و هو معلوم بحدوده و قیوده، و إنما الشک فی انطباق صرف الوجود المعلوم بحدّه علی هذا الفرد المشکوک. و من الواضح ان کون هذا الفرد من افراد الحرام واقعا لا يستلزم سعه فی التکلیف و زیاده فیّه، کما ان عدم کونه من افراد واقعا لا يستلزم نقصا فی دائرته، کما لو أوجد شخص فردا للخمر أو أتلفه، فان الإيجاد لا يستلزم سعه التکلیف، کما ان إتلاف الفرد لا يستلزم ضيقه بعد ان کان النهی عن صرف الوجود، إذ لا ربط لانطباق متعلق التکلیف المعلوم بمفهومه علی فرد و عدم انطباقه بالتکلیف زیاده و نقيصه.^{۵۳}

حرف منتقی و حرف تسدید بر دو اساس دارد بیان می شود، فرمایش تسدید بر این اساس هست که حقیقت نهی زجر باشد- اگرچه ایشان اعم می فرماید لکن رجوعش به همان است، اما فرمایش منتقی بر این اساس هست که حقیقت نهی ترک باشد.

^{۵۳} - نتقی الاصول ۱۷: ۵

جلسه ی پنجاهم، مناقشه در وجه چهارم جریان اشتغال در صرف الوجود

دوشنبه ۹۷/۱۰/۳

سخن در استدلال چهارم بود برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات موضوعیه تحریمیه. این بیان را از صاحب منتقی نقل کردیم و محصلش این بود که در این موارد متعلق تکلیف معلوم است که صرف الوجود، یعنی اول الوجود باشد، می فرماید این را محقق نساز، هم تکلیف روشن است و هم حدود و ثغورش، وقتی تکلیف به جمیع جهاته روشن است، دیگر مجرای براءت نیست.

مناقشه ی اولی به فرمایش صاحب منتقی

قد یجاب از این مطلب به این که بله، اگر تصویر چنین باشد، این فرمایش درست است. یعنی اگر ظاهر ادله این باشد که فرموده باشد اول الافراد را نیاور، این سخن درست است، لکن مساله این است که در ظاهر ادله امر رفته است روی ظاهر طبیعت و این امر منبسط می شود روی افراد، حال شک می کنیم که این امر انبساط پیدا کرده است روی این فرد یا نه، یعنی شبیه به اقل و اکثر ارتباطی می شود، یک امر است که پخش می شود روی اجزاء و شرایط، یا در ما نحن فیه، افراد. یعنی وقتی ما شک می کنیم در یک فرد، این شک راجع است به این که نمی دانیم بال تکلیف گسترده شده است روی این فرد یا نه، شک در تکلیف می شود و مجرای براءت است. این مناقشه ای است که در کلام منتقی شده است.

تخلص از مناقشه

جوابی که از این مناقشه می شود داد این است این جا بحث ما اثباتی و استظهاری نیست، بلکه بحث این است که اگر ثبوتا چنین فرضی باشد، مجرای احتیاط است، چون در این فرض ثبوتی هم تکلیف روشن است و هم حدود و ثغورش، در این جا

جلسه ی پنجاهم، مناقشه در وجه چهارم جریان اشتغال در صرف الوجود

۱۵۷

دیگر جوابی نداریم برای کلام صاحب منتقی و مجرای احتیاط هست. پس این دلیل چهارم لا یخلوا من قوه لو لا این که ادله ای براءت شرعیه در شبهات موضوعیه به ما اثبات می کنند براءت را حتی در این مورد که صرف الوجودی باشد نهی ما.

قلت فی جلسه الدرس: اصلا محل بحث براءت و احتیاط عقلی در شبهه‌ی موضوعیه است؛ براءت شرعی که محل اختلاف نیست و اخباری هم قبول دارند جریان براءت شرعی در شبهه‌ی موضوعیه را.

قال الاستاذ: نه موارد مختلف است، همه ی موارد شبهه ی موضوعیه را که براءت شرعی جاری نمی کنند، گاهی مجرای اشتغال هست شبهات موضوعیه.

اقول: منظورم اختلاف بین علما بود، نه موارد. یعنی در برخی موارد، همه چه اخباری و چه اصولی قائل به جریان براءت شرعیه هستند، در برخی موارد هم قائل به جریان اشتغال، و موردی نیست که مختلف فیه باشد میان علما، از جهت جریان یا عدم جریان براءت شرعیه در شبهات موضوعیه.

بیان پنجم برای جریان احتیاط در شبهات موضوعیه صرف الوجودی، علم

اجمالی

این بیان با تمسک به علم اجمالی است، من وقتی با مورد مشکوک مواجه می شوم، یک علم اجمالی برایم حاصل می شود که یا اجتناب از این بر من لازم است، یا اجتناب از آن فردی که بعدا هست و یقینی هست. این علم اجمالی منجز تکلیف هست در هر دو طرف.

مناقشه در این بیان به انحلال علم اجمالی

جوابی که به این علم اجمالی داده شده است به وجوهی است، یکی انحلال حکمی ناشی از استصحابی است که بعد از ارتکاب یک طرف دارم. استصحاب بقای تکلیف

بعد از ارتکاب این طرف مشکوک، به او می گوید از طرف ثانی باید اجتناب کنی، همین مانع جریان اصل مرخص در طرف ثانی می شود و اصل مرخص در طرف اول بلا معارض جاری می شود. این استصحاب دو وجه دارد، وجه نفیی و وجه اثباتی، وجه نفیی این است که حرمت اول الوجود باقی است، استصحاب بقای حرمت اول الوجود لازمه اش این می شود که آن ظرفی که من اول نوشیدم و مشکوک بود، آن اول الوجود نبوده است، شارع دارد من را متعبد می کند به این که آن چه نوشیدی اول الوجود نبود و تو تکلیف داری به اجتناب اول الوجود همچنان.

وجه اثباتی هم این است که این فرد دوم است که اول الوجود هست.

اشکال این راه روشن است، این اصل مثبت است. هم اثباتش هم نفی اش، یعنی استصحاب بقای تکلیف اثبات نمی کند که فرد اول اول الوجود نبوده یا فرد دوم اول الوجود هست.

اشکال: این استصحاب تعلیقی است.

جواب: برای ما کشف اباحه در عمل می کند.

تقریر دیگر برای استصحاب این است که اصلا به فرد کار نداشته باشیم، همان حرمت اول وجود را استصحاب کنیم، وقتی استصحاب گفت حرمت اول وجود باقی است، عقل به ما می گوید راهی نداری جز این که از این فرد دوم اجتناب کنی، وقتی نتوانستم اصل مرخص جاری کنم در طرف دوم، اصل مرخص در طرف اول جاری هست بلا معارض.

هر دو تقریب استصحاب متوقف است بر این که استصحاب در شبهات حکمیه کلیه جاری باشد.

جلسه ی پنجاه و یکم، جریان احتیاط در شبهات موضوعیه صرف الوجودی

۹۷/۱۰/۴ سه شنبه (صحبت درباره ی رحلت آیه الله شاهرودی تغمده الله برحمته)

سخن در این بود که در موارد تعلق نهی به نحو صرف الوجود، آیا اشتغال جاری است یا برائت. دلیل پنجم، علم اجمالی بود. علم اجمالی به این که یا این فرد مشکوک الان مصداق صرف الوجود است، یا فرد بعدی، این علم اجمالی تنجیز می آورد و باعث می شود که از دو طرف اجتناب کند. جواب دیروز این بود که علم اجمالی انحلال حکمی پیدا می کند به واسطه ی استصحاب بقای حرمت. دو بیان از این استصحاب مثبت می شد و قابل تمسک نبود، همچنین متوقف بود بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه؛ اما یک صورت این استصحاب اشکال اثبات را نداشت که آن این بود که بگوییم بقای تکلیف در مورد طرف دوم، مانع از جریان اصل ترخیصی در آن می شود و اصل ترخیصی در طرف اول بلا معارض باقی می ماند. البته این استصحاب هم مشکوک این است که متوقف بر جریان استصحاب در شبهات حکمیه است.

اگر بگوییم اطلاق دلیل نهی، مثلاً می فرماید نام من را نبر، شامل موردی می شود که نامی را بردی ولی نمی دانی نام مولی بود یا نه، بعد از بردن چنین نامی باز هم شک می کنی که آیا تکلیف باقی است؟ اطلاق نام من را نبر، شامل این فرض هم می شود، این اطلاق به این معناست که آن فرد مشکوک اولیه اول الوجود نبوده است، مثبتات امارات هم حجت هست. یعنی دیگر شبهه ی اثبات نمی آید.

مناقشه در تمسک به این اطلاق دو شکل است. یکی این که ما احراز این اطلاق را نمی توانیم بکنیم. چرا که اگر در واقع این فرد مشکوک مصداق اول الوجود باشد، شمول اطلاق مر فرد ثانی خلف فرض را لازم می آورد، چون فرض این بود که تنها اول الوجود حرام باشد، نه اول الوجود به علاوه ی ثانی الوجود، که این همان جریان

اطلاق بعد از ارتکاب فرد مشکوک است. یعنی جریان اطلاق بعد از ارتکاب لفرد المشکوک ممکن است منجر به خلف شود.

بیان دوم برای مناقشه این است که در جاهایی که ما علم اجمالی پیدا می کنیم بین دو مراد، اخذ به ظهورات ممکن نیست. در جایی که مراد مولی مردد باشد بین الف و ب، اگر بگوییم ظهور کلام شامل هر دو بشود، لا معنا له، مثل تعارض دلیلین می شود. اگر هم بگوییم فقط یک طرف را بگیرد می شود ترجیح بلا مرجح، یعنی تمسک به ادله ی اصول لفظیه در این جور موارد ممکن نیست، کما لا یمكن التمسک باده ی حجیت خبر واحد در خبرین متعارضین، چون یا ترجیح بلا مرجح هست، یا تکاذب پیش می آید. در ما نحن فیه ما می دانیم یا اطلاق نسبت به این فرد اول مقصود نیست (چون شاید اصلا اول الوجود نباشد) یا اطلاق نسبت به آن فرد دوم مقصود نیست (چون اصلا شاید ثانی الوجود باشد) در مثل این مقام نمی توانیم به اصاله الاطلاق تمسک کنیم. پس در واقع این راه تمسک به اصاله الاطلاق گرچه آن اشکال استصحاب و اثبات را ندارد، لکن مشککش همین دو موردی هست که بیان کردیم.

فتحصل

که بعید نیست که بگوییم اقوی همان مدعای صاحب کفایه و صاحب منتقی هست، یعنی جریان احتیاط در موارد نهی صرف الوجودی. و این البته متوقف بر این نیست که بخواهیم مبنای محقق خراسانی را در طلب ترک بودن نهی قبول کنیم، بلکه دو بیان اخیر (بیان صاحب منتقی و علم اجمالی) برای اشتغال بیان های خوبی هستند برای احتیاط عقلی لولا این که برائت شرعی در شبهات موضوعیه نباشد.

تقسیم احکام شرعی بما یتوقف علی الموضوع و غیره

بقی الکلام در مورد این تقسیم میان منهیات که برخی متوقف بر موضوع خارجی بودند مثل لا تشرب الخمر و برخی دیگر که توقفی بر موضوع خارجی ندارند مثل لا

جلسه ی پنجاه و دوم، قول دوم در نواهی صرف الوجودی، جریان برائت

۱۶۱

تکذب. در مواردی که نهی متوقف است بر موضوع خارجی، گاهی چنین است که منحصر است طبیعت در مشکوک الفردیه، یعنی در عالم (یا محل ابتلای من) فقط یک لیوان هست که نمی دانیم خمر هست یا نه. اگر مبنای ما در فعلیت احکام این باشد که حکم تنها در جایی فعلی می شود که موضوع محقق باشد، در این جایی که تنها یک فرد مشکوک در عالم داریم، شک در وجود موضوع به معنای شک در فعلیت حکم هست. پس در موارد نهی صرف الوجودی که متعلق به موضوع خارجی است و فرد منحصر باشد در همین مشکوک الفردیه، برائت جاری می شود چون بازگشت مطلب به این است که اصلا حکم فعلی شده است یا نه. اما اگر منحصر نباشد به این مشکوک الفردیه، و یکسری افراد معلوم الفردیه در خارج باشند حال در کنار اینها یک فرد مشکوک هم باشد، در این جا دیگر جای برایت نیست، چون حکم یقینا فعلی شده است یا در این فرد مشکوک یا در دیگر افراد.

فتحصل مما ذکرنا اصح در مقام این هست که مدعای صاحب کفایه (نه دلیل ایشان) تمام است علی تفصیل که همین اخیر بیان شد. اما حجت قائلین به برائت چیست، بعد ما ذکرنا خیلی اهمیت ندارد.

جلسه ی پنجاه و دوم، قول دوم در نواهی صرف الوجودی، جریان برائت

شنبه ۹۷/۱۰/۸

سخن در جایی بود که مولی امر یا نهی اش برده باشد روی طبیعت، لکن قرینه قائم هست بر این مراد از حرمت، حرمت صرف الوجود یا اول الوجود هست. گفتیم دو قول در مقام هست، یکی احتیاط که تقویت کردیم و یکی برائت که محقق خوبی^{۵۴} و

^{۵۴} - مصباح الاصول طبع موسوعه ۱:۳۷۵

عده ای از اعظام این قول را تقویت کردند. (اقول آقای نائینی^{۵۵} قبل از محقق خویی این قول را تقویت کرده است.)

محصل بیان این بزرگواران برای جریان براءت، رجوع مساله به اقل و اکثر ارتباطی است. وقتی مولی می گوید اجتناب کن از نام بردن من در جمع، این نهی گسترده ی شود بر تمام مواردی نام بردن مولی حساب می شوند، لکن در یک مورد شک دارد عبد، رجوع شک به این است که آیا تکلیف از ابتدا منبسط شده است روی ده مورد یا یازده مورد. در مقدار زیاد براءت جاری می کنیم.

مناقشه در وجه جریان براءت

از بیانی که برای تقویت احتیاط گفتیم، جواب این فرمایش روشن می شود. در موارد اقل و اکثر، چنین است که نمی دانیم تکلیف و وجوب رفته است روی اقل یا اکثر، یعنی ما يتعلق به الوجوب و الحرمة مردد هست، اما اگر متعلق روشن شد، ما ینطبق علیه المتعلق مردد شد، دیگر تکلیف مردد نمی شود. در اقل و اکثر، اصلاً تکلیف نمی آید از اول به چیزی که مردد هست، از اول در مورد تعلق تکلیف شک داریم، در ما نحن فیه یقین داریم که متعلق تکلیف چیست، لکن شک ما در تطبیق است، شک در تکلیف یا متعلقش نداریم و لذا مجرای براءت نیست.

اشکال: آیا مولی نمی تواند اینطور نهی کند که بگوید: از الف اجتناب کن، از ب اجتناب کن، از ج اجتناب کن و ...، به شرطی که قبل از آن یک فرد دیگر را مرتکب نشده باشی. در چنین جایی اگر شک کنیم در فردیت یک فرد، در اصل تکلیف شک کرده ایم.

جلسه ی پنجاه و دوم، قول دوم در نواهی صرف الوجودی، جریان براءت

۱۶۳

جواب: این خروج از فرض است، این انحلال مشروط است. ما اول بحث گفتیم که قرینه داریم صرف الوجود منهی هست.

قسم ثالث از تعلق نهی، مجموع بما هو مجموع

نهی رفته است بر مجموع به ما هو مجموع. مولی گفته است همه این غذاهایی که در منزل هست را بیرون نگذار، یعنی یک مقداری بگذار ما بخوریم خودمان. ولی اگر بعض را دادی نه تنها مبعوض نیست و چه بسا محبوب باشد. خب اگر ما قرینه داشتیم که نهی رفته است روی مجموع بما هو مجموع کما مثلنا، در این جا لا اشکال که وقتی یک فرد واقعی را اجتناب کردیم و امثال تکلیف کردیم، دیگر لازم نیست فرد مشکوک را اجتناب کنیم یا نکنیم. انما الاشکال در جایی که تنها بخواهد در همان فرد مشکوک امثال کند. یعنی مولی گفته است همه ی این نان ها را به مسمتند نده، بعد همه ی این بسته ها بدهد، یک بسته ی مشکوک نگه دارد و نمی داند این بسته نان هست یا نه. آیا این امثال حساب می شود؟ در این مساله دو یا سه قول وجود دارد.

قول اول: براءت

محقق آخوند^{۵۶} و شهید صدر^{۵۷} و آقای خوبی^{۵۸} گفته اند که براءت جاری می کند و اکتفا می کند به اجتناب از فرد مشکوک

قول دوم: احتیاط

از جانب صاحب متقی^{۵۹} و شیخنا الاستاذ تبریزی^{۶۰}، که نمی تواند اکتفا کند به اجتناب از فرد مشکوک

^{۵۶} - کفایه ۳۵۳

^{۵۷} - بحوث فی علم الاصول ۱:۱۴۸

^{۵۸} - مصباح الاصول طبع موسوعه ۱:۳۷۵

قول سوم: تفصیل

و فعلا قائل برایش نیافتیم، این است که تاره از نهی مولی یک تکلیف ایجابی می فهمیم، یعنی تکلیف کرده است که یک بسته نان برای من ابقاء کن؛ تاره یک تکلیف ایجابی نمی فهمیم، صرفا همین است که مجموع این ها مفسده دارد، نه این یک فردش مصحلت ثبوتی دارد. در فرض اول احتیاط هست و در فرض دوم براءت. اشکال: این تفصیل نیست، تفصیل یعنی تعدد محمول با وحدت موضوع، در این جا شما موضوع را متعدد کردید، محل بحث همین فرض اخیر است نه در جایی که تکلیف ثبوتی به ابقاء یک فرد داشته باشیم. جواب: ولی می تواند مدلول دلیل باشد.

جلسه ی پنجاه و سوم، صورت سوم از تعلق نهی، قول اول

۹۷/۱۰/۹ یکشنبه (صحبت کوتاه درباره ی نهم دی)

سخن در صورت سوم بود. یعنی در جایی که نهی متعلق به طبیعت باشد و مقصود از آن، ترک انجام مجموع الافراد باشد. ما مثال شرعی برای این مساله پیدا نکرده بودیم، لکن شیخنا الاستاذ^{۶۱} قدس سره در مبانی الاحکام بنا بر بعض فتاوا، این مثال را زده بودند که بر حایض طبق یک قول خواندن کل سوره ی عزائم حرام است، لکن اگر سوره را تکمیل نکنند، حرام نیست. یعنی شارع فرموده است که کل سوره عزائم را نخوان، اگر همه را خواندی لکن یک آیه را ترک کردی، اشکال ندارد. یک مثال دیگر

^{۵۹} - متقی الاصول ۴:۵۴۳

^{۶۰} - دروس فی مسائل علم الاصول ۴:۳۴۳

^{۶۱} - مبانی الاحکام ج ۲

هم در مورد ترک تمام مستحبات هست، اگر کسی ملتزم باشد که تمام مستحبات را ترک کند، این به قول مجلسی ثانی حرام است، لکن اگر یک مستحب اتیان کند، امثال صورت گرفته است.

بحث در این جا این است که در این فرض، اگر کسی یک فرد معلوم الفردیه را ترک کند، لا اشکال که امثال صورت گرفته است و مساله روشن است. اشکال در فرضی است که تنها یک فرد مشکوک را ترک کند و تمام افراد معلوم را اتیان کند. یعنی اکتفا کنده به ترک همین فرد مشکوک. گفتیم که در این جا دو قول و یک وجه وجود دارد. یکی برائت، یکی احتیاط و دیگری تفصیل میان مواردی که استظهار بکنیم غرض مولی از چنین نهی، ابقاء یک فرد است، یعنی در بطن این نهی، یک امری وجود دارد که می فرماید یک دانه برای من نگه دار، در این جا مجرای احتیاط است. اما اگر چنین استظهاری نبود، برائت جاری می شود.

اما قول به برائت دلیلش این است که ما نحن فیه همان اقل و اکثر هست به شکل معکوس، در جایی که اقل و اکثر بود در وجوب، می گفتیم در مقدار اکثر برائت جاری می کنیم. در ما نحن فیه می گوئیم حایض اگر تمام سوره به همراه آیه ی مشکوک را بخواند، یقین پیدا می کند به عصیان، لکن اگر سوره بدون آیه ی مشکوک را بخواند، یقین به عصیان پیدا نمی کند. هذا قول بزرگانی در اصول منہم محقق خوئی در مصباح الاصول.^{۶۲}

وجه قول دوم، احتیاط

اما حجت قول ثانی یعنی احتیاط، ممکن است به چند وجه بیان شود.

اولین بیان

این است که بگوییم در این جا تکلیف و متعلق تکلیف روشن است، مولی می فرماید مجموع افراد را نیاور، عنوان مجموع الافراد هم روشن است، تکلیف هم روشن است. پس ما شک ما در تکلیف و متعلق نیست، بلکه شک در منطبق علیه تکلیف هست. وقتی شک در اصل تکلیف نبود، اگر سوره را خواند و فقط یک آیه ی مشکوک را ترک کرد، نمی تواند براءت جاری کند، چون لعل این فرد، فرد منهی عنه نباشد. در حقیقت این بیان همان بیان صاحب منتقی برای احتیاط در امر صرف الوجود هست. چون شک در متعلق نیست، دیگر مثل اقل و اکثر نمی شود.

مناقشه در این بیان

قد یناقش در این بیان به این که اینجا وزانش وزان شک در تکلیف هست. چون در آنجا هم شما می گوئید امر رفته است روی صلوات، نمی دانیم صلوات ده جزء دارد یا یازده جزء، می گوئید همه ی اجزاء غیر از قنوت را یقین به تکلیف داریم، اما نسبت به قنوت شک داریم و براءت جاری می کنیم. در این جا می گوئیم نمی دانیم مجموع الافراد شامل این فرد می شود یا نه (همان طور که نمی دانستیم صلوات شامل قنوت می شد یا نه) در این صورت می گوئیم از تکلیف داشتن نسبت به این مجموع براءت جاری می کنیم. نتیجه ی این براءت می شود که تکلیف ما نسبت به آن افراد معلوم هست. این مناقشه اگر صحیح باشد، اشکال فنی و علمی است صرفاً، چرا که نتیجه همان می شود که باید صرفاً از معلوم الافراد اجتناب کنی، یعنی نتیجه همان احتیاط می شود، لکن بیانش متفاوت است. مناقشه علمیه هست برای همان بیانی که می خواهد احتیاط را تقویت کند، نه براءت را.

جلسه ی پنجاه و چهارم، صورت سوم، دلیل صاحب منتقی بر احتیاط

۱۶۷

دفع مناقشه

آیا این مناقشه درست است؟ در باب صلات و اینجا تفاوتی وجود دارد، صلات یعنی هذا و لا غیر، وقتی می گوید صلات یعنی کأن نام تک تک اجزاء را برده است، وقتی شک در یک جزء داریم، اصلا در تعلق تکلیف به آن شک داریم، لکن در ما نحن فیه، مجموع الافراد روشن است، مثل محصل و محصل است، عنوان مجموع الافراد عنوانی است که معنی اش این باشد که یعنی این و این و این و این و ...، مجموع الافراد یک عنوان بسیط است که نسبت به افراد انبساط عقلی دارد، نه انبساط شرعی. من شک دارم که اگر فقط این فرد را ترک کنم، آیا امتثال کرده ام یا نه؟ عقل می گوید باید یک فرد یقینی را ترک کنیم تا مطمئن بشوی به امتثال.

بیان دیگر برای احتیاط از منتقی هست که ایشان دو نظر دارد، در جلد چهارم قائل به براءت و در جلد پنجم قائل به احتیاط از راه علم اجمالی.

جلسه ی پنجاه و چهارم، صورت سوم، دلیل صاحب منتقی بر احتیاط

دوشنبه ۹۷/۱۰/۱۰

سخن در دلیل سوم برای وجوب احتیاط در جایی که نهی متعلق به مجموع باشد.

بیان سوم بر احتیاط در صورت تعلق نهی به مجموع

این بیان از منتقی هست که متوقف بر بعض مقدمات هست. مقدمه ی اولی این است که مجموعه ها نسبت به هم تباین دارند، اگر چه برخی افرادشان مشترک باشند، چهار نفر به عنوان این مجموعه غیر از همین چهارنفر به اضافه ی زید هستند، این چهار نفر بحدله از اجزاء مجموعه ی دوم نیست، چون حدش از بین می رود، به همین نحو در باب تسبیحات اربعه که گفته اند اگر بگویید مکلف مخیر است بین یک و سه اشکال دارد، چون تا یکی را بگویید تکلیف ساقط می شود، جواب داده اند که یکی به

وصف انه یکی، غیر از سه هست، یک بحده غیر از سه هست. پس مقدمه ی اول این است که مجموعه ها متباین هستند و یکی در ذیل دیگری مندرج نیست.

اذا ثبت هذا گفته است صاحب منتقی است که مولی گفته است این مجموع را نیاور، ما علم اجمالی داریم که یا مراد او این مجموع است یا آن مجموع، چون میان دو مجموع تباین هست، مانند این که مولی گفته است لا تشرب الخمر، که نمی دانیم این کاسه است یا آن کاسه، متباین هستند. اصول مرخصه در هیچ طرفی نمی توانیم جاری کنیم. در ما نحن فیه هم در هیچ طرفی نمی توانیم اصل مرخص جاری کنیم.

قلت فی جلسه الدرس: این را در همان اقل و اکثر در واجبات جواب داده اند به این که جریان براءت در طرف اقل - در شبهات وجوبیه- و در ما نحن فیه در طرف اکثر، لغو است، چون قدر متیقن از تکلیف همان است و نمی توان در آن قائل به ترخیص بشویم.

قال الاستاذ: ما نمی خواهیم با اجرای براءت ترخیص را ثابت کنیم، بلکه ثمره اش این است که باید یک فرد از آن مجموعه ی مقابل (یعنی مجموعه ی اقل) را ترک کند تا امتثال کرده باشد، همین ثمره برای جریان براءت کافی است.

اقول: لزوم اجتناب از یک فرد از آن مجموعه ی مقابل، متوقف است بر وجود تکلیف در آن مجموعه، لکن الکلام در همین است که ما با جریان براءت در طرف اکثر نمی توانیم تکلیف را در طرف اقل اثبات کنیم، اصل مثبت می شود، این دقیقاً همان چیزی است که در اقل و اکثر ارتباطی در شبهات وجوبیه گفته اند که جریان براءت در طرف اقل اگر می خواهد ترخیص را در آن ثابت کند که تناقض است، چون قدر متیقن تکلیف ما همان اقل است، اگر می خواهد ثابت کند که پس تکلیف در طرف اکثر هست، آن هم می شود اصل مثبت، فلذا براءت جاری نمی شود در طرف اقل در شبهات وجوبیه اقل و اکثر، و در طرف اکثر در شبهات تحریمیه اقل و اکثر. و قد کثر

جلسه ی پنجاه و چهارم، صورت سوم، دلیل صاحب منتقی بر احتیاط

۱۶۹

المناقشات و الرد و الایجاب بینی و بین الاستاذ حتی قال الاستاذ «آقای محترم!» و ترکت البحث و لکن لم يحصل عندی ما کان جواب الاستاذ حتی ان بعض الافاضل قال که اگر در این جا این چنین بگوییم دو مجموعه تبدیل به متباینین می شوند، باید در شبهات وجوبیه اقل و اکثر ارتباطی هم به همین بیان بگویید متباینین هستند و علم اجمالی هست و برائت در دو طرف تعارض می کنند. که استاذ جوابی فرمودند و باز محصلش را نفهمیدم، رجوع جواب به این بود که در واجبات اقل و اکثر استقلالی می شود؟ نفهمیدم.

بنا بر این اگر این فرمایش را قبول کردیم کما هو الاقوی، این بیان صاحب منتقی خوب است و احتیاط جریان دارد.

بیان دوم برای احتیاط

بیان بعد برای احتیاط در این فرض، فرمایشی است که نسب الی شیخنا الاستاذ محقق تبریزی که ایشان بعد از آن که تقریر مصباح الاصول را نقل می کنند، می فرماید این فرمایش (فرمایش محقق خوئی) مشروط است به این که اصل منقح موضوع نداشته باشیم. بیان اصح این است که بگوییم وقتی مولی گفته است که این مجموع را اتیان نکن، این رفته است روی مجموع خارجی، در چنین فرضی به ضم وجدان و اصل استصحاب عدم ازلی، می توانیم بگوییم همان اصغر تکلیف دارد، چون مقدار یقینی تکلیف همان اصغر هست و شک داریم که اکبر تکلیف دارد یا نه، اصل می گوید ندارد. نتیجه این می شود که باید احتیاط کنم، چون باید از میان همین اصغر یک فرد را ترک کنم.

مناقشه در این بیان

یک اشکال در این بیان این است که قد یقال خلاف ظاهر دلیل هست که وقتی گفته می شود مجموع افراد، بگوئیم این عنوان مشیر باشد، عناوین ظهور در موضوعیت دارند. لکن این اشکال استظهاری و اثباتی است، اینها راجع به فقه هست، ما در محل بحث چنانکه گفتیم، مراد ما بحث ثبوتی است، جایی که امر رفته است روی مجموع، نه آن جایی که افراد مجموع باشند.

اقول: اتفاقا این نحوه ی تعلق ثبوتی نهی هست، نه ظاهر دلیل و اینها. تعلق ثبوتی نهی گاهی به یک عنوان بسیط است که مجموع باشد، گاهی به افرادی است که یک عنوان انتزاعی دارند.

البته فرمایش ایشان سودی که دارد این است که انتباه می دهند به وجود یک قسم خامسی، و آن این است که تعلق نهی باشد به افراد، و عنوان مجموع صرفا مشیر باشد. البته آن چه در کلام ایشان هست، همین مقدار هست که اینجا اصل موضوعی نباید باشد، که در همین حد درست است. مثلا مولی گفته است که مجموع افراد خمر در این اتاق را ننوش، یک ظرف خل بوده که نمی دانیم الان تبدیل به خمر شده یا نه، اصل موضوعی می گوید این خل است و اجتناب از آن کفایت نمی کند برای امتثال آن نهی. که البته این مطلب جدیدی نیست و صرفا تنبه هست و مخالفین هم همین را قبول دارند و محل بحث نیست. در هر حال در کتابشان همین است، آن بیان را دیگران به شکل شفاهی نسبت داده اند.

جلسه ی پنجاه و پنجم، قول به تفصیل در صورت تعلق نهی به مجموع

۹۷/۱۰/۱۱ سه شنبه

جلسه ی پنجاه و پنجم، قول به تفصیل در صورت تعلق نهی به مجموع

۱۷۱

سخن در صورت ثالثه بود، دو قول اول که براءت و احتیاط بود بررسی شد و نتیجه این شد که قول ثانی اقوی هست. می رسیم به وجه سوم یا قول سوم که تفصیل باشد.

قول سوم: تفصیل

تاره این نهی از مجموع افراد در خودش در بطنش یک خواسته و مراد دیگری از جانب مولی فهمیده می شود، وقتی می گوید همه این افراد را ترک نکن، در حقیقت یعنی یک فرد را ابقا کن، یعنی کآن آن نهی فقط مقدمی است، می فرماید همه را ترک نکن، مقدمه هست برای این که یک نفر را نگه دار. خب در چنین فرضی بسنده کردن به فرد مشکوک درست نیست، چون اگر فقط فرد مشکوک را بیاورد، مطمئن نیست که ابقاء کرده باشد آن چیزی که مولی می خواهد.

لکن اگر امر به ابقاء مستبطن نباشد و صرفا مفسده در ترک مجموع هست، در این جا براءت جاری می شود.

این تفصیل له وجه قوی اگر ما قائل شدیم به وجه اول که براءت باشد، یعنی مثل محقق خوبی بگوئیم در شبهات موضوعیه تحریمیه اقل و اکثر، براءت داریم، باید این قول را تکمیل کنیم به این که به شرطی براءت جاری است که امر به ابقاء مستبطن نباشد. لکن اگر قائل شدیم به احتیاط مثل صاحب منتقی، این تفصیل صرفا تاکد احتیاط می شود، یعنی در جایی که امر وجوبی مستبطن باشد، احتیاط متاکد می شود.

صورت دیگر این است که تاره نهی مولی ارتباط با امور خارجی ندارد مثلا می گوید تنطق نکن، گاهی هم مرتبط هست با امور خارجی، گاهی تکلیف مشروط هست به امور خارجی مثل وجوب نماز ظهر و زوال، گاهی صرفا متعلق است به امور خارجی، مثل خمر.

خب در ما نحن فیه، اگر از سنخ اول بود، مولی گفته بود مجموع لعن ها را نکن، اگر در یک چیزی شک کردیم لعن هست یا نه، این قدر متیقن از همان بحث هایی

است که تا به حال کردیم مثل آقای خوئی قائل می شود به براءت و صاحب منتقی قائل می شود به احتیاط به همان بیاناتی که گذشت.

اما اگر تکلیف متوقف باشد بر یک امر خارجی، مثلا می گوید اگر صد نفر عالم در این مکان بودند، فلان کار را بکن یا نکن، حالا یک نفری هست که نفر صدم هست لکن نمی دانیم عالم هست یا نه و حالت سابقه ندارد، در اینجا باید احتیاط کنیم یا براءت؟ و لو قائل به احتیاط بشویم در بحث قبلی و مثل صاحب منتقی باشیم، لکن در این جا احتیاط نیست، چون شک در شرط تکلیف داریم، هر جا شک در فرد راجع شد به شک در شرط تکلیف، مجرای براءت است.

اما در فرضی که امر خارجی شرط تکلیف نیست، لکن متعلق تکلیف هست. این خودش دو صورت دارد، گاهی شک در فردیت این فرد، موجب شک در فعلیت حکم می شود. یعنی تکلیف وقتی فعلی می شود که موضوعش در خارج محقق باشد، مثلا خمیری وجود ندارد اصلا، تنها همین یک فرد مشکوک هست، این حکم فعلی نمی شود با یک فرد مشکوک. شک در فرد رجوعش به شک در فعلیت حکم هست. خب در ما نحن فیه اگر تمام افرادی که هستند مشکوک هستند، بله حکم ما فعلی نیست و مجرای براءت هست، لکن اگر حتی یک فرد داشته باشیم، حکم فعلی می شود و همان بحث قبلی پیش می آید که آیا می توانیم بسنده کنیم به اجتناب از فرد مشکوک الفردیه و کل علی مسلکه.

هذا من الابحاثی که در این تنبیه وجود دارد و برخی بزرگان غیر از مرحوم آخوند و مرحوم خوئی در اقل و اکثر این را بحث کرده اند. در این جا صرفا در شبهات تحریمیه بحث کرده اند، حال چون اهمیت شبهات تحریمیه بیشتر بوده است شاید، ما هم بحث در مورد شبهات وجوبیه نمی کنیم و نکل البحث الی بحث شبهه ی وجوبیه.

اما الصورة الرابعة

این است که مولی از جمیع الافراد نهی کرده است مانند صورت اولی لکن فرقی با صورت اولی این است که اینجا اگر از جمیع افراد نهی کرده است برای رسیدن به یک امر بسیطی هست که آن امر بسیط متصل و متولد هست از این امور متعدده. مثلاً مولی خلو یک مکانی از نسوان را لازم می داند، به دربان می گوید هیچ خانمی را راه نده، این راه نده مقدمه است برای تحصیل خلو المكان. سوال این است که اگر کسی آمد که نمی دانیم مرد است یا زن، آیا باید راه بدهیم یا نه؟ در این جا قولاً واحداً به حسب آن مقداری که مراجعه کردیم، آقایان گفته اند این جا جای احتیاط است، چون فرض این است که تکلیف حقیقی آن عنوان بسیط هست، اگر هم نهی رفته روی افراد، برای تحقق عنوان بسیط هست. عبد تکلیف را می داند و متعلق تکلیف را هم می داند، با ارتکاب فرد مشکوک شک می کند در امتثال، شک در محصل، نه در تکلیف و جای براءت نیست. مگر این که اصل منقح موضوع داشته باشد نسبت به فرد مشکوک که خب در تمام فروض این استثنا هست.

این بحث تمام شد و ما عمده ی تنبیهات احتیاط را بیان کردیم و یکسری تنبیهات دیگر مثل جریان احتیاط در مستحبات و مکروهات که از آن ها اغماض می کنیم و شنبه وارد اصاله التخییر می شویم.

جلسه ی پنجاه و ششم؛ تتمه‌ی صورت چهارم، اصاله التخییر

۹۷/۱۰/۱۴ شنبه

تتمه ای از بحث قبل مانده که در جایی مولی امر کرده لکن این نهی مقدمه هست برای تحصیل یک امر بسیط، فرموده است زن را به این خانه راه نده و مقصودش این است که این خانه خالی باشد از زن، در این جا همه گفته اند که یک عنوان بسیط

غرض مولی هست و علم به تکلیف داریم و مجرای اشتغال هست. در اینجا همان انقسامات ثانویه قبلی هم مطرح می شود، که گاهی تکلیف متعلق نیست به موضوع خارجی، مولی گفته است هیچ دروغی از تو سر نزن، مقصودش یک امر بسیط است، الان شک داریم که این کلام دروغ هست یا نه؛ گاهی هم تکلیف متعلق هست به موضوع خارجی. یک صورت دیگر این است که تکلیف مشروط باشد به امر خارجی، مانند تمام جاهای دیگر، شک در شرط راجع هست به شک در اصل تکلیف و جای برائت هست. این که بزرگان گفته اند در تمام این موارد باید احتیاط کرد، ناظر به این فرض نیست.

لکن اگر تکلیف مشروط به امر خارجی نبود، بلکه متعلق به امر خارجی بود، اگر هیچ فرد دیگری نبود صرفاً همین مشکوک بود، گفته هیچ زنی را راه نده، فقط همین یک دانه انسان در محوطه هست که نمی دانیم زن هست یا مرد، اصل محرز استصحابی هم در مقام نیست، در این جا مقام احتیاط هست، چون تکلیف معلوم هست، حدود و ثغورش معلوم هست، پس مجرای برائت هست. (اقول قبلاً گفتیم که اگر فرد منحصر باشد در مشکوک، فعلیت مشکوک هست، پس چه شد؟^{۶۳})

اما بحث جدید، یعنی

^{۶۳} - شب بعد از نماز عشاء در موسسه به استاد عرض کردم که شما در اقسام قبلی، هنگامی که فرد منحصر بود به فرد مشکوک، می فرمودید که شک در فرد، راجع است به شک در فعلیت و مجرای برائت هست، چرا در این جا همان بیان نمی آید. فرمودند که در آن موارد تکلیف تعلق گرفته بود به فرد، که شک در فرد به معنای شک در فعلیت تکلیف بود، لکن در ما نحن فیه اینجا، تکلیف تعلق گرفته است به آن عنوان بسیط و این تعلق برای ما روشن است، مولی خواسته است که این مکان خالی از همراه باشد، این روشن است و تکلیف فعلی است.

اصاله التخییر

گاهی هست که جنس تکلیف برای ما روشن هست، دلیل بر وجود اصل الزام داریم، لکن نمی دانیم این جنس در چه نوعی متحقق هست، در نوع وجوب متحقق هست یا در نوع حرمت، جنس الزام روشن است به علم یا علمی، لکن نمی دانیم نوعش برای ما مشکوک هست. مثل این که یک روز معین را، جمعه ی اول ماه را، شک کرده که نذر کرده روزه بگیرد یا روزه نگیرد، و هر دو هم رجحان داشته باشد که به لحاظ شرایط تحقق نذر مشکلی نداشته باشد. به هر حال در این مثال اصل الالزام را می داند لکن نوعش را نمی داند.

مبادی بحث

مقدمتا باید چند نکته را مطرح کنیم

اول

این است که این شک تاره در شبهات موضوعیه هست و تاره در شبهات حکمیه، یعنی گاهی نمی دانیم این مساله در شرع، نماز جمعه در شرع، واجب هست یا حرام هست. گاهی هم شبهه ی موضوعیه هست مانند همان مثال نذر که مرجعش شارع نیست، اشتباه و نسیان خود این فرد هست. وقتی شبهه ی حکمیه باشد، منشا شک همان امور ثلاثه ی گذشته است، یعنی فقدان یا اجمال یا تعارض نص. مرحوم شیخ دوران بین محذورین را در چهار محو، یعنی یکی موضوعیه و سه تا حکمیه بحث کرده اند. مرحوم آخوند می فرمایند که ادله ی این ها واحد هستند، و لازم نیست این ها را تفکیک کنیم.

الثاني

مطلب دوم این است که در دوران امر بین محذورین در جایی بحث می کنیم که یک استصحابی وجود نداشته باشد که حال یکی از دو امر را برای ما روشن کند، چون در آن فرض دیگر دورانی وجود ندارد. مثلا شک در حرمت یا وجوب داریم، یک استصحاب عدم حرمت داشته باشیم دیگر این دوران از بین می رود. این هم مطلب روشنی است لکن محقق خوئی در مصباح الاصول خواستند به عنوان مقدمه توجه بدهند به این.

الثالث

مساله ی سوم این است که همانطور که از واژه ی دوران بین محذورین روشن هست، محل کلام در جایی است که احتمال غیرالزامی در کار نباشد، یعنی صرفا دوران باشد بین وجوب و حرمت، لکن اگر پای غیر الزام، مثلا اباحه یا کراهت یا استحباب به میان بیاید، دیگر روشن است که این جا مجرای براءت هست، بلکه اینجا اولی هست به جریان براءت. چون تا قبل می گفتیم وقتی احتمال اباحه بود و حرمت، احتمال اباحه مقدم است، الان احتمال حرمت ما خودش معارض هست و اصلا در آن احتیاط ممکن نیست، یعنی در طرف الزامی نمی توانیم احتیاط کنیم، ما در جایی که احتیاط ممکن بود، قائل به براءت و اباحه می شدیم، فکیف به جایی که احتیاط ممکن نباشد.

الرابع

امر دیگر این است که موارد دوران امر بین محذورین، دارای انقساماتی هست، تاره در مورد توصیلات هست و تاره در مورد تعبدیات. تاره هر دو طرف توصلی هستند، مثلا نوشیدن یک مایع، گاهی هم هر دو طرف تعبدی هست، گاهی احدهما تعبدی

هست، و علی کلا التقدیرین واقعه ی واحده هست، تاره وقایع متعدده هست. یک واقعه باشد مثل همان مثال جمعه ی اول همین ماه هست، گاهی نه، وقایع متعدده هست که یعنی نذر کرده در مورد تمام جمعه های اول ماه تا آخر عمر.

الخامس

یک انقسام دیگری هم که هست این هست که گاهی هر دو طرف وجوب و حرمت از لحاظ اهمیت یا احتمال اهمیت برابر هستند و گاهی هم هست که از جهت اهمیت یا احتمال اهمیت برابر نیستند، یا نمی دانیم کدام اهم هست، یا می دانیم مساوی هستند.

یک انقسام دیگر این است که این دو از نظر ثبوت و تحقق برابر هستند یا نه. مثلا احتمال وجوب می دهیم احتمال حرمت هم می دهیم، لکن احتمال وجوب ۸۰ درصد هست، احتمال حرمت ۲۰ هست. گاهی هم هست که مساوی و پنجاه پنجاه هستند.

اینها منشاء این شده است که اقوال و تفاسیل مختلف برای بزرگان پیدا شود. آخرین نکته این است که قد یقال ما در اینجا از نظر عقلی یک راه مشخص داریم و به سبب آن راه مشخص دیگر نوبت به اصول عملیه عقلی و شرعی نباید برویم و بحث سیاتی ان شا الله.

جلسه ی پنجاه و هفتم، صور دوران بین محذورین

۹۷/۱۰/۱۵ یکشنبه

در دوران امر بین محذورین گفتیم که صور عدیده و انقسامات مختلفه ای متصور هست. اعلام معمولا در سه مقام بحث را پیش بردند، اگرچه شاید بهتر باشد که طور دیگری بحث کنیم، لکن فعلا همان منهج اعلام را پیگیری می کنیم.

صوره اولی

این هست که دوران امر بین محذورین در توصیلات هست مع وحده الواقعه، فرض هم می کنیم از نظر احتمال اهمیت یا قوه احتمال هر دو مساوی باشند. احتمال یکی از دو حکم محذور را در یک واقعه می دهیم و احتمال ثالث هم در کار نیست. در این جا انظار اهل نظر متعدد هست و بین پنج تا هفت نظر نقل شده است.

القول الاول: ترجیح جانب الحرمة مطلقا

نظر اول که مناسب بیان دیروز هست، این است که در این موارد مطلقا باید جانب حرمت را بگیریم و عمل را ترک کنیم. قائلین به این نظر، سه مستند دارند،

ادله ی قول اول

یکی قاعده ی عقلیه:

عقل عملی حاکم است یا مدرک است به این که هرگاه امر دائر شد بین جلب منفعت یا دفع مفسده، باید مفسده را از خودمان دور کنیم. در دوران بین محذورین، احتمال حرمت یعنی احتمال مفسده، دفع مفسده اولی هست نسبت به جلب منفعت، شاهد هم این هست که مردم اموال خود را خرج می کنند تا مفساد و مضار را از خود دفع کنند در درجه ی اول و این اولویت به معنای تعیین هست. اصلا طرح این که اینجا برائت جاری می شود و اینها جا ندارد، در دوران بین محذورین حکم بتی عقل این است که دفع مفسده مقدم هست. طبق این مبنا، اصلا اصاله التخییر در کنار احتیاط و برائت موضوع پیدا نمی کند، همان احتیاط هست.

قاعده ی عقلائیة:

ما نمی گوئیم که این اقتضای عقل عملی است، بلکه سیره ی عقلا مستقر هست که موارد دوران بین دفع مفسده و جلب منفعت، طرف دفع مفسده را می گیرند.

قاعده ی شرعیة:

تقدیم جانب نهی در موارد دوران، ناشی از ادله شرعیة هست، استنادا الی دو روایت نبوی ص که نقل شده است ما اختلط الحلال الحرام، الا غلب الحرام علی الحلال؛ یا در نقل دیگری است ما اجتمع الحلال و الحرام، الا غلب الحرام الحلال. تقریب استدلال این هست که تاره این طور معنا می کنیم که اختلاط پیدا نمی کند حلال با حرام، مثلا مال حلال مخلوط شده است با حرام، در چنین موردی باید جانب حرمت را بگیریم و تصرف نکنیم تا این که جدا شوند، یا مثلا در آب یک شی حرامی مثلا خاک، ریخته است، مادام که مخلوط هست، باید جانب نهی را اخذ کنیم. اگر این طور معنا کنیم منطبق بر ما نحن فیه نمی شود. اما اگر معنا کنیم اجتماع و اختلاط یعنی دو احتمال جمع شده است و برای شما اختلاط و اشتباه پیش آمده است، یا این که اعم معنا کنیم، هم شامل مزج خارجی می شود و هم اجتماع و اشتباه دو احتمال، در هرکدام از این ها غلبه دارد حرام بر حلال.

آیا این سه مستند تمام هستند

سه مناقشه در مستند اول

دو مناقشه در کبری و یک صغری

مناقشه ی کبروی اول

در مستند اول این است که چنین حکمی عقل ندارد که همیشه در موارد دوران بین جلب منفعت و دفع مفسده، دومی اولی باشد، موارد متفاوت هست و ربما یک جایی باشد که جلب منفعت مقدم باشد بر دفع مفسده، عقلا در موارد تراحم گاهی اوقات جلب منفعت را مقدم می کنند اگر اهم باشد. پس این قاعده کلیت ندارد و اصلش همان اهمیت داشتن هست، نه جلب منفعت یا دفع مفسده، اگر چه ما نحن فیه فرض تساوی احتمالین و محتملین کردیم، لکن سخن در این است که این قاعده ای که گفتند کبرایش مسلم نیست.

اشکال دوم کبروی

این است که سلمنا عقل چنین حکمی داشته باشد، لکن جوابش این است که این در جایی است که مصلحت معلومه باشد و مفسده معلومه باشد، لکن اگر هر دو احتمال باشند، عقل چنین حکمی ندارد. شاهدش این است که در مبحث برائت در شبهات تحریمیه که اصلا احتمال مصلحت نمی دادیم، تنها احتمال مفسده بود، در عین حال گفتیم هم برائت شرعی هست و هم برائت عقلی.

قلت فی جلسه الدرس: در آن جا هم بحث ما این بود که نفی احتمال مفسده می کردیم، نه این که احتمال مفسده باقی باشد، در عین این که احتمال مفسده باشد باز بگوییم برائت عقلی.

قال الاستاذ: آن چیزی که نفی می کردیم، احتمال عقاب بود، احتمال مفسده و ضرر باقی بود و در عین حال قائل به برائت می شدیم.

به هر حال این کبرا در جایی است که مفسده و مصلحت معلوم باشند، اگر محتمل باشند عقل چنین حکمی ندارد.

اما اشکال صغروی

این هست که در اینجا دوران بین مصلحت و مفسده هست، جواب این هست که همه جایی که دوران بین وجوب و حرمت داریم، اینطور نیست که دوران امر بین مصلحت و مفسده باشد، ممکن است شارع در جایی یک کاری را حرام کنند، نه به خاطر وجود مفسده در فعل، بلکه به خاطر وجود مصلحت در ترک، یعنی ممکن هست گاهی یک چیزی را به عنوان حرام شرعی بشناسیم، لکن در واقع این به خاطر وجود مصلحت در ترک باشد، نه وجود مفسده در فعل. بنابر این هر جا دوران امر بین وجوب و حرمت شد، نمی توانیم همیشه بگوییم دوران بین مصلحت و مفسده هست، گاهی دوران بین دو مصلحت هست.

علاوه بر این که در همان مثال روزه ی جمعه ی اول ماه، می گفتیم دوران امر هست بین این که نذر کرده روزه بگیرد یا نذر کرده روزه نگیرد، در هر دو صورت دوران این آقا بین مفسده و مفسده هست، چون هر دو طرف احتمال مخالفت با نذر دارد. یعنی اینطور نیست که مفسده و مصلحت باشد، یا هر دو طرف مصلحت ف بنذرک هست یا لا تنح نذرک باشد، محذورین هست و هر دو وزان واحدی دارند، بالاخره آقایان این را از مصادیق دوران بین محذورین گذاشتند و جدا نکردن این مثال را.

مناقشه ی در قاعده ی عقلائیة

در مورد قاعده ی عقلائیة هم الاشکال، الاشکال و چه بسا بیشتر، چون از کجا معلوم امضا شده باشد توسط شارع.

اشکال: یعنی سکوت شارع کافی نیست

جواب: خیر سکوت نداریم و ادله ی برائت هست و بعدا باید بررسی کنیم.

اما آن دو روایتی که مطرح شد، اولاً سند ندارند و ثانیاً یاتی ان شا الله.

جلسه ی پنجاه و هشتم

۹۷/۱۰/۱۷ دوشنبه (غیاب)

سخن در اشکالات به ادله ی قول به اخذ به جانب حرمت بود. رسیدیم به دلیل شرعی که روایت ما اجتماع الحلال الحرام الا غلب الحرام الحلال، بر این اساس که اجتماع یا به معنای اشتباه دو احتمال باشد، یا حداقل اعم از اشتباه احتمالی یا اشتباه و امتزاج خارجی باشد.

مناقشه ی اولی در سند این روایت هست که مرسل هست.

مناقشه ی دوم در دلالت هست که ظاهر این روایت این هست که خود حلال و حرام اختلاط و امتزاج کرده اند، نه احتمال آن ها اشتباه شده باشد. یعنی این روایت برای جایی است که علم اجمالی به حرام در میان برخی موارد خارجی داشته باشیم.

فتحصل

از این مناقشات در ادله ی عقلی و عقلایی و شرعی، که اگر مراد شما از تقدیم جانب حرمت، تقدیم حرمت در مرحله عمل باشد که بلا دلیل هست، و اگر هم مراد شما این است که حکم ظاهری بدهیم به حرمت، این مشکلی مضاعف هست و قول به غیر علم هست. هذا از بحث در نظر اول که تقدیم جانب حرمت بود.

اما نظر دوم: تخییر

چهار احتمال در مراد از تخییر وجود دارد:

احتمال اول: تخییر اصولی

احتمال اول این است که مراد از این تخییر، تخییر اصولی باشد. تخییر اصولی همان است که مدلول اذاً فتخیر هست که اگر دو روایت با هم تعارض کردند، شارع فرموده اذاً فتخیر، یعنی در مقام استنباط، یکی از آن دو روایت را اختیار کن و طبق او فتوا بده؛ اذاً فتخیر، این جا هم گفته بشود که بله، ما احتمال وجوب می دهیم، احتمال حرمت هم می دهیم، همان جور که در آن جایی که دو تا خبر متعارض داریم تخییر اصولی هست، این جا هم تخییر اصولی هست. للمجتهد این که اختیار حرمت کند، فتوا به حرمت بدهد. اختیار وجوب کند، فتوای به وجوب بدهد. این احتمال اول.

اشکال احتمال اول:

این احتمال، امر معقولی است؛ یعنی ثبوتاً اشکالی در این نیست که شارع بفرماید که تخییر اصولی. مثل آن خبرین متعارضین فرموده، این جا هم بفرماید هر وقت فقیه علم اجمالی پیدا کرد که یا واجب است این امر توصلی یا حرام است، یکی از آن را انتخاب کند و طبق آن فتوا بدهد، ثبوتاً لا اشکال فیه. کل الاشکال در این است که ما دلیلی بر این مسئله نداریم که بخواهیم چنین تخییری را در مقام بگوییم. دلیلی در این جا نداریم. اگر دلیلی باشد برای خبرین متعارضین است. اما در جایی که نه، خبرین متعارضین نداریم؛ آن جا را شامل نمی شود. بله، گفتم که دوران امر بین محذورین ممکن است منشأش تعارض الخبرین باشد. گاهی فقدان النص است، گاهی اجمال نص است، گاهی تعارض نصین است، دو خبر متعارض شده، بله، این جا که علم اجمالی پیدا می کند یا حجت اجمالی پیدا می کند که یا حرام است یا واجب است، بنابر مبنای کسانی که در اصول، در خبرین متعارضین مطلقاً یا عند عدم المرجح لأحدهما قائل می شوند به تخییر، بله که این مسلک مشهور شاید باشد یعنی به مشهور نسبت

داده شده، من نمی‌گوییم مشهور است، به مشهور نسبت داده شده، این جا می‌تواند بگوید (تخیر اصولی)، اما اگر جایی دو تا خبر نیست، اجمال نص است یا فقدان نص است دیگر آن جا اصلاً راه ندارد و نمی‌توانیم الغاء خصوصیت بکنیم، بگوییم حالا که در خبرین متعارضین این جوری است، این جا هم همین جور است. خب این قیاس و الغاء خصوصیت (صحیح نیست) چون خصوصیت وجود دارد. آن جا دو نص است و ممکن است وجود دو نص، دو طریق سبب بشود که شارع این حرف را بفرماید؛ به خصوص بنا بر مسلک سببیت اگر در واقع سببیت باشد. چون اگر در واقع سببیت باشد، در حقیقت مصلحت برای این درست می‌شود، برای آن هم مصلحت درست می‌شود، پس دو مصلحت متزاحم است، خب شارع می‌فرماید تخیر است، یا این را بگیر یا آن را بگیر.

إن قلت:

مرحوم آخوند در کفایه این فرضیه را دنبال فرموده و یکی از مطالبی که فرموده، همین است که ایشان اشاره کردند که اگر بگوییم شارع در باب خبرین متعارضین که فرموده إداً فتخیر، علت آن این است که هر یکی از این خبرها یک احتمالی را ایجاد می‌کند. آن، احتمال وجوب را ایجاد می‌کند در نفس ما، آن یکی احتمال حرمت را در نفس ما ایجاد می‌کند. منشأ این که فرموده بین این دو خبر تو مخیر هستی، این است که هر کدام احتمال وجوب و احتمال حرمت را ایجاد می‌کنند در نفس، وقتی منشأ این شد، حالا هر جا شما این احتمال در نفست منقذ شد، قهراً ملاک تخیر وجود دارد. آن جا هم که شارع گفته به خاطر این جهت است که چون احتمال وجوب در نفس آمده و احتمال حرمت در نفس آمده، این مطلب را فرموده.

قلت:

جواب این است که بله، اگر منشأ این باشد درست است ولی چه دلیلی بر این داریم که اگر شارع بین خبرین متعارضین، این مطلب را فرموده است، منشأش احتمال وجوب و احتمال حرمتی است که در نفس ایجاد می‌شود. ما چه می‌دانیم منشأش چیست؟ شاید منشأش همان باشد که عرض کردم، در واقع سببیت باشد؛ یعنی قیام این خبر موجب این می‌شود که یک مصلحتی در عمل به این خبر باشد و قیام این خبر باعث می‌شود که در عمل به این خبر مصلحتی باشد ولو مصلحتاً سلوکیه، سببیه، خب شارع می‌بیند این جا مصلحت درست شده، این جا هم مصلحت درست شده، و این دو تا مصلحت‌ها هم هم‌سنگ هستند، می‌گوید مخیر هستی. این را انجام بدهی و أخذ به این طرف بکنی تا این مصلحت گیرت بیاید، یا أخذ به آن طرف بکنی تا آن مصلحت گیر تو بیاید. ما وجه‌شان را نمی‌دانیم. بله، این گمانه‌زنی‌های ظنی است و «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (یونس/۳۶) بلکه ظنی هم به حسب واقع نیست. یک مجرد احتمالی است. حتی مظنون ما هم نیست که منشأش این است که احتمال وجوب ایجاد کرده، احتمال حرمت ایجاد شده، ما چه می‌دانیم منشأش چیست؟ پس از این راه‌ها نمی‌توانیم بگوییم،

علاوه بر این که خیال خودمان را راحت کنیم؛ اصلاً دلیل نداریم بر تخییر، خانه از پای‌بست ویرانه است. در موارد تعارض خبرین ما دلیل بر تخییر نداریم. همان طور که در بحث تعادل و ترجیح تفصیلاً این‌ها بحث شد. ما دلیل بر تخییر نداریم بلکه قاعده اولیه تساقط است، قاعده ثانویه هم چیست؟ ترجیح به مرجحات است که حالا مرجحات دو تا است، سه تا است، حالا محل کلام است آن جا، همین است. اما این «إِذَا فَتَخِيرَ» چنین مطلبی ما نداریم و من العجائب در این جا این است که بعضی از بزرگان گفتند اخبار متواتره بر تخییر داریم حتی یک روایت به زور شاید بشود پیدا کرد در تخییر، بنابراین تخییر در مورد متعارضین دلیل ندارد.

بنابراین اگر از اخیر شروع کنیم این جوری می‌گوییم:
 اولاً تخییر در خبرین متعارضین هم دلیل ندارد، ثانیاً اگر دلیل هم داشته باشد، در آن جا مخصوص به موردی است که دو خبر متعارض داشته باشیم و از آن جا تعدیه به غیر آن جا نمی‌توانیم بکنیم و این راه که گفته بشود؛ آن جا اگر تخییر است به خاطر این است که هر یکی از خبرین احتمال وجوب و آن دیگری احتمال حرمت را ایجاد می‌کند و به خاطر این جهت شارع آن جا گفته تخییر، جواب این است که این هم یک حدس غیر اطمینانی بلکه غیر ظنی است، مجرد احتمال است که لا دلیل علیه، بنابراین تخییر اصولی در مقام باطل و لا یمكن المسیر الیه.

احتمال دوم: تخییر عقلی امثالی

احتمال دوم از این تخییر، تخییر عقلی امثالی است. التخییر العقلی الامثالی، توضیح این مطلب این است که دو تا مقدمه لازم دارد.
 مقدمه اول:

مقدمه اولی این است که بر مکلفین واجب است که از نظر قلبی التزام به احکام الهی بدهند. ما همین طور که برای مان خواندن نماز ظهر واجب است که این عمل جوارحی ما است، از نظر جوانحی هم بر ما واجب است ملتزم به وجوب نماز ظهر باشیم. ملتزم باشیم قلباً به وجوب نماز ظهر، که در بحث قبل موافقت التزامیه، مقصود همین است. باید ما نسبت به احکام الهی موافقت التزامیه و قلبیه داشته باشیم. این مقدمه اول.

مقدمه دوم:

مقدمه ثانیه این است که هر جا ما موافقت تفصیلی نتوانیم بکنیم، عقل می‌گوید باید چه کار کنیم؟ موافقت احتمالیه بکنیم نه این که بگویی حالا که موافقت تفصیلیه

نمی‌توانم بکنم دیگر بالمره بگذار کنار، اگر موافقت تفصیلی (عبارت را تغییر می‌دهم که بهتر باشد. تفصیلی خیلی درست نیست این جا) وقتی موافقت قطعی نمی‌توانی بکنی، (عقل می‌گوید) باید لااقل موافقت احتمالی بکنی، البته آن تفصیلی هم بعضی‌ها گفتند ولی آن ربطی به مقام نداشت، آن سبق لسان بود. خب اگر موافقت قطعی نشد بکنی، لااقل باید چه کار کنی؟ موافقت احتمالی بکنی.

بعد از این که این دو مقدمه روشن شد در مقام گفته می‌شود ما این جا علم داریم که یا شارع وجوب دارد یا چه دارد؟ یا حرمت دارد. چون علم داریم که یا وجوب دارد یا حرمت دارد. پس باید موافقت التزامیه را داشته باشیم. در این جا موافقت التزامیه، هم بخواهیم به وجوب ملتزم بشویم، هم به حرمت ملتزم باشیم تا قطع داشته باشیم به آن حکمی که در واقع هست ما ملتزم شدیم و وظیفه‌مان را انجام دادیم، این ممکن نیست. چون التزام به دو ضد که حالا ضد که می‌گوییم این جا ضد اصولی مقصودمان است، نگوید: احکام، متضاد فلسفی نیستند، یعنی دو حکمی که قابل اجتماع نیستند؛ همان جور که دو تا حکم روی موضوع واحد قابل اجتماع نیست، التزام به دو حکمی هم که قابل اجتماع نیست، ممکن نیست. پس ما نمی‌توانیم در قلب‌مان ملتزم بشویم که هم واجب هست هم چه هست؟ هم حرام هست، این را نمی‌توانیم ملتزم بشویم که اگر این جور ممکن بود البته موافقت قطعی می‌شود، برای این که هرچه هست ما التزام به او دادیم دیگر؛ اگر وجوب است به آن التزام داریم، اگر حرمت است به آن التزام داریم؛ ولی این ممکن نیست، حالا که این ممکن نیست، بالمره به هیچی التزام ندهیم؟ یا بیاییم یک کاری بکنیم که موافقت احتمالی کرده باشیم؟ خب این جا برای این که موافقت احتمالی بکنیم عقل ما چه می‌گوید؟ می‌گوید یا به وجوب التزام بده یا به حرمت؛ به هر کدام التزام بدهی موافقت احتمالی که کردی، موافقت احتمالی یعنی کاری کردی که محتمل است موافقت با واقع کرده باشی، موافقت احتمالی یعنی

همین دیگر؛ یعنی یک کاری بکن که احتمال داده می‌شود موافقت با واقع کردی. پس بنابراین از باب تخییر عقلی امثالی یعنی مربوط به مقام امثال است، در مقام امثال بعد از تنزل از موافقت قطعی به موافقت التزامیه که در مقام باید موافقت التزامیه بکنیم؛ موافقت التزامیه چون هم به التزام به حرمت تحقق پیدا می‌کند هم به التزام به وجوب تحقق پیدا می‌کند فلذا عقل می‌گوید مخیر هستی؛ می‌گوید آقا به این التزام بده، می‌گوید آقا به این التزام بده که موافقت التزامیه را کرده باشی پس می‌شود «التخییر العقلی الامثالی»، برای مقام امثال است، خلافاً لقبلی که برای مقام استنباط بود فلذا آن تخییر اصولی می‌شد؛ این تخییر، تخییر عقلی امثالی است.

س: این التزام یک امر نفسانی است در همین که اجمالاً می‌گوید از بین این دوتا حکم یکی وجود دارد همین در التزام کفایت می‌کند دیگر و موافقتش التزامش بیشتر از آن التزامی است که ما به تخییر التزام داشته باشیم.

ج: خب این حرف بدی نیست بنابر مسلک کسانی که می‌گویند التزام عین علم است؛ اما اگر ما گفتیم التزام غیر از علم است فلذا در آن جا گفتند که علاوه بر این که شما چیزی که می‌دانی باید التزام قلبی به آن داشته باشی، این جدای از آن است، پس یک تکلیف آخری داری، این فعل نفس است که شما باید عقداً قلب بکنی، التزام قلبی بدهی به این.

اشکالات احتمال دوم:

اشکال اول:

جواب این است که اولاً آن درست است که ما به احکام الهی باید ملتزم باشیم، فرض می‌کنیم بله چنین چیزی هست، دلیل داریم بر این مسأله و این یک تکلیفی است شرعاً بر این که باید ملتزم باشیم به احکام الهی. این جا این است که اگر بپذیریم

که ما تکلیف داریم بر این که موافقت التزامیه بکنیم، التزام به احکام شرعیه علی ما هو فی الواقع است نه به عنوانه، نه به عنوان وجوب، نه به عنوان حرمت؛ مثل این که در روایات هست که ایمان به «ما جاء به النبی» داشته باش، حالا «ما جاء به النبی» چه هست؟ من می دانم. آن که ما باید به آن ملتزم باشیم واجب است، التزام به آن حکم واقعی خدا هست، هر چه هست ولو عنوانش را ندانیم. می گویم هر چه در واقع هست من به آن ملتزمم. خب این جا هم همین جور است می گوید من آقا، نه این که، هرچی این جا هست به آن ملتزم هستم، حالا وجوب است، حرمت است؛ اما نه این که بیاید (بگوید) به عنوان وجوب ملتزم باش، به عنوان حرمت ملتزم باش. از ادله ی وجوب موافقت التزامیه این مطلب استفاده نمی شود بلکه آن که استفاده می شود آن است که به احکام الله تبارک و تعالی علی ما هو فی الواقع ملتزم باشیم و این لازمه اش این نیست که الان این جا بیایی به عنوان حرمت ملتزم باشی یا به عنوان (وجوب)، بلکه این جا همان موافقت قطعیه می توان کرد، چرا؟ برای این که ملتزم هستم به آن چه که در واقع هست، (پس) موافقت قطعیه کردم. اما نسبت به عنوان حلال یا عنوان حرام، عنوان وجوب یا این، تکلیفی ندارم نسبت به این؛ هذا اولاً.

اشکال دوم:

ثانیاً به قول محقق اصفهانی قدس سره اصلاً موافقت احتمالیه در این جا ممکن التحقق نیست، چرا؟ چون چطور انسان نسبت به چیزی که شک دارد در واقع هست یا نه می تواند ملتزم قلبی باشد؟ الان نمی داند حرام است (التزام قلبی بدهد و) بگوید حرام است، نمی داند وجوب دارد بگوید واجب است، ممکن نیست صدور چنین فعلی از نفس؛ این غیر از باب صلاة است که آن جا می گوید فابن علی الأكثر، آن جا یعنی بناء عملیات را بگذار، این طور نیست که قلبت معتقد باشد که چهارتا خواندم، ممکن نیست، من نمی دانم سه تا خواندم یا چهارتا، شارع تکلیف می کند که ملتزم قلبی باش

که چهارتا خواندی؛ چطور می‌توانم ملتزم قلبی بشوم؟ آن‌جا یعنی از نظر عمل فرض کن چهارتا هست، تشهد را بخوان بعد وظایفی که دارد را انجام بده. پس التزام اگر به معنای فرض کردن باشد، خب بله می‌شود فرض کرد، اما اگر معنای التزام که گفته می‌شود یعنی در قلب ملتزم باش، خب جایی که (شک دارد) در قلب چه جور می‌شود ملتزم شد؟ این شک دارد که واجب است یا حرام است، نه می‌تواند به خصوص حرمت ملتزم باشد، نه می‌تواند به خصوص وجوب ملتزم باشد.

اشکال سوم:

و اما اشکال دیگر این است که خب نمی‌دانم حرام است یا نه؟ ملتزم به حرام شدن چه هست؟ تشریح است یا ملتزم به وجوب شدن تشریح است. پس عقل چطور این‌جا می‌آید می‌گوید که برای این‌که آن حرام محتمل را التزام به آن بدهی یک امر حرام مسلم را مرتکب بشو، برای این‌که نکند در واقع حرام باشد و تو به آن ملتزم نباشی، بیا ملتزم به آن بشو که در عین حال یک تشریح محرم از تو سر بزند. بنابراین هرگز عقل چنین حکمی را نخواهد کرد.

بنابراین این احتمال دوم هم که «التخیر العقلي الإمتالی» باشد این هم (ناتمام است).

احتمال سوم: تخیر فقهی شرعی

می‌دانیم که ما در شرع وجوب تخیری داریم مثل موارد کفارات. بین چند خصلت گاهی ما چه هستیم؟ مختار هستیم؛ یا روز جمعه بنابر فتوای کثیر بین نماز ظهر و نماز جمعه وجوب تخیری است. این‌جا هم بگوییم که این قول می‌خواهد این را بگوید: آقا حالا که احتمال وجوب و حرمت را می‌دهی، علم اجمالی داری که یکی‌اش هست، شارع می‌گوید واجب است بر تو که به یکی از این دو تا اخذ کنی، به یکی از این دو تا

عمل کنی، مخیری به فعل یا به ترک تخییراً شرعياً، مخیر بین انجام یا ترک هستی؛ پس می‌شود تخیر فقهی شرعی. فقهی که می‌گوییم اصولی نیست، فقهی می‌گوییم امثالی عقلی نیست که مربوط به مقام امثال است. نه، فقهی است تخیر فقهی است یعنی خود شارع دارد جعل می‌کند. می‌گوید مخیری بین انجام و ترک، این را بگویم.

اشکالات احتمال سوم:

اشکال اول:

این مطلب هم باطل، چرا؟ برای خاطر این که این جا تخیر بین فعل و ترک چه هست؟ قهری است، بالاخره یک آدم فاعل است یا تارک است دیگر؛ حالا شارع هم بیاید بگوید من حکم می‌کنم تو مخیری بین انجام دادن و ترک کردن، تحصیل حاصل است. فلذا معمول بزرگانی که وقفنا علی کلامهم این جا را این جور رد کردند. گفتند این تحصیل حاصل است این ممکن نیست، این ممکن نیست.

این جا یک شبهه‌ای است انقلتی است که حالا این انقلت را عرض می‌کنم ببینیم قلت آن چه می‌شود.

جواب اشکال اول:

اگر کسی بگوید که این تحصیل حاصل نیست این جا، درست است این یا فاعل است یا تارک است اما تارۀ انسان فاعل است و تارک است استناداً الی خودش ولی تارۀ فاعل است یا تارک است استناداً الی المولی؛ شارع برای این که این بتواند مستنداً به مولا این کار را بکند و تقرب به مولا بجوید و راه عبادیت این چنینی ولو توصلی است، ولی برای این که راه این که او متعبّد بشود (باز باشد، شارع تخیر بفرماید) آیا از این راه نمی‌توانیم بگوییم نه، اشکالی ندارد؟ چون شارع مقدس حتی در احکام عقلیه، آن جاهایی که عقل حاکم است، آن جا گفته می‌شود که عیب ندارد شارع امر بکند یا

نهی بکند، چرا؟ برای این که می‌خواهد این راه برای عبد باز بشود که چون خدا گفته من می‌خواهم انجام بدهم یا ترک نکنم، نه چون عقلم می‌گوید. فرق است بین این که ما عملی را انجام بدهیم یا ترک بکنیم چون عقل مان می‌گوید یا خودمان دل مان می‌خواهد یا نه، چون خدای متعال فرموده، شارع فرموده؛ اگر به خاطر دومی انجام بدهیم یک تقربی در آن هست، این عبادت می‌شود، اگر اولی انجام بدهیم، خب کار عقلانی انجام می‌دهیم، کار عقلی انجام می‌دهیم، باز هم البته مدح دارد اما دیگر تقرب مولا از این حیث ندارد که فرمانبرداری مولا کردی. آیا در این جا می‌توانیم این را بگوییم و بگوییم این شبهه‌ای که فرمودند که این تحصیل حاصل است پس معنا ندارد به این شکل بتوانیم جواب بدهیم بگوییم این تحصیل حاصل نیست، چون آن که حاصل است آن انجام ترک قهری است نه این که به قصد امر یا قصد نهی مولا شده باشد. این را یک تفکری در آن بکنید ببینید که این، راه دارد یا نه؟

جلسه ی پنجاه و نهم؛ دوران بین محذورین، تخییر شرعی

۹۷/۱۰/۱۸ سه شنبه

سخن در قول به تخییر بود که گفتیم در این قول احتمالاتی هست و رسیدیم به قول سوم که در دوران بین محذورین، شارع تخییر جعل کرده است، تخییر فقهی شرعی، مانند خصال کفارات که چجور تخییر شرعی داریم، در دوران بین محذورین هم تخییر شرعی مجعول داریم. در قول به این تخییر اشکال این بود که این امکان دارد از جانب شارع، چون تحصیل حاصل هست، بالاخره در این مورد یا فرد فاعل هست یا تارک، دیگر جعل تخییر چه معنایی دارد؟ مقصود از این قانون حاصل هست. بنابر این جعل مستحیل هست و لا یمکن حصوله من الشارع. گفتیم ممکن است کسی در جواب بگوید اینجا تحصیل حاصل نیست چون مقصود شارع می‌تواند این باشد که

عبد بتواند استناد کند تخییر خودش را به شارع، یعنی بگوید چون شارع فرموده یا این را اخذ کن یا آن را، من اخذ می کنم و با این استناد تقرب بجوید به خداوند متعال. یک روایت مبارکه هست که البته شاید بیشتر باشد، حدیث هشتم در باب پنجم ابواب مقدمات عبادات که و لیکن لک فی کل شی نیه حتی الاکل شاید شرب و نوم هم داشته باشد، (اقول برای درست کردن این نیت مذکور در روایت که لازم نیست قائل شویم به تخییر شرعی) به این شکل شاید بتوان از این اشکال تخلص پیدا کنیم،

مناقشه ی ثانیه (اثباتی) در قول به تخییر شرعی

لکن انما الاشکال در این است که برای چنین تخییر شرعی ما دلیل نداریم. خب تخییر واقعی شرعی که مقطوع العدم هست، چون می دانیم یا وجوب تعیینی هست حکم واقعی یا حرمت، دیگر نمی شود تخییر واقعی هم مجعول باشد و این خلاف فرض هست. لکن تخییر ظاهری هم نمی شود چون دلیل اثباتی ندارد -نه این که اشکال ثبوتی باشد- و البته یک اشکال دیگری هست که در اصاله الاباحه مطرح می شود و کسی ممکن است آن اشکال را تعمیم دهد به همین قول به تخییر شرعی.

و اما احتمال چهارم، تخییر شرعی ناشی از جریان اصول عملیه

این است که بگوییم در اینجا تخییر منتج از جریان اصول عملیه وجود دارد، یعنی یک تخییر شرعی که منتج هست از و مدلول التزامی جریان اصول عملیه هست. در اینجا گفته می شود که هم برائت شرعیه جاری می شود، وجوب می شود ما لا یعلم، حرمت هم نمی دانیم که هست یا نه، می شود ما لا یعلم و هر دو مشمول رفع ما لا یعلمون می شوند و همچنین سایر ادله ی برائت شرعیه. وقتی شارع فرمود نسبت به این برائت داری و نسبت به آن هم برائت داری، یعنی ظاهرا حکم نداری در واقع شاید باشد، لکن به حسب ظاهر نداری حکم. و همچنین اصاله الاباحه این جا موضوع دارد

کل شی لک حلال حتی تعلم انه حرام، در این جا علم به حرمت ندارم. و همچنین استصحاب، می دانیم یک وقتی بود که این موضوع بود و حکم حرمت نداشت، استصحاب عدم حرمت و همچنین استصحاب عدم وجوب، احکام حادث هستند. به هرحال نتیجه ی جریان این اصول می شود که تو آزاد هستی و هر کاری می خواهی می توانی بکنی و این تخییر می شود مدلول التزامی جریان همان اصول.

اگر کسی این حرف را بزند لا باس به به شرطی که این بیان و مبنا را قبول کند، یعنی قبول کند که اصول عملیه اینجا جاری بشوند و لکنه بحث طویل که آیا اصول عملیه در اینجا جاری می شود یا نه.

اشکال: تخییر که مفاد این ادله ی شرعی نیست، مفاد این ادله ی شرعی براءت و اباحه هست، تخییر چیزی است که عقل می فهمد و این تخییر عقلی هست، نه تخییر شرعی.

جواب: مدلول التزامی یعنی میان یک چیز با دیگری رابطه ی لزومی باشد یا عقلا

یا عرفا یا عاداتا یا

(ترک ده دقیقه آخر کلاس برای دندانپزشکی)

جلسه شصتم؛ دوران بین محذورین، تخییر عقلی

۹۷/۱۰/۲۲ شنبه

قول پنجم این بود که در اینجا براءت عقلیه و شرعیه و اصاله الاحتیاط و اصاله الحلیه و اصاله البرائه جاری نمی شود و فقط محضاً تخییر عقلی وجود دارد. این قول یک بخش اثباتی دارد و یک بخش نفیی، در قسمت اثباتی بیانش روشن هست که چون در اینجا حالت سومی وجود ندارد، شخص چاره ای دیگری ندارد، یا باید انجام بدهد یا ترک کند، و چون هیچ وجهی برای ترجیح احد الامرین علی الاخر وجود

ندارد و آن قاعده ی دفع المفسده اولی از جلب منفعت هست را قبول نکردیم. وقتی اینطور شد، عقلا قهرا می گوید مخیر هستی یا فعل را انجام بده یا ترک کن. اما این که در کنار این تخییر عقلی برائت یا اباحه ی شرعی وجود داشته باشد، احتیاج به بحث دارد.

قول چهارم از محقق آخوند بود و طبق یک تفسیر از متن کفایه ایشان می فرمود برائت عقلی و شرعی جاری نمی شود لکن اصاله الاباحه جاری می شود.^{۶۴} به هر حال داوری راجع به این اقول و پی بردن به حق در مقام، نیاز دارد که در سه مقام بحث کنیم. مقام اول آیا برائت عقلیه در موارد امر بین محذورین که هر دو توصلی باشند و احتمالا و محتملا مساوی باشند، آیا برائت عقلیه جاری هست یا نه.

مقام ثانی این هست که آیا برائت شرعیه مثل رفع ما لا يعلمون و ما حجب الله علمه در مقام جاری می شود یا نه

مقام سوم این است که آیا اصاله الحل جاری می شود یا نه.

اما مقام اول در جریان برائت عقلیه

دو قول در مقام وجود دارد،

قول اول عدم جریان قاعده ی قبح عقاب بلا بیان

– البته به شرطی که مثل شهید صدر اصل قاعده را رد نکنیم. مال الی این قول محقق خراسانی در کفایه، یا محقق نائینی.^{۶۵}

قول ثانی جریان قاعده ی قبح عقاب بلا بیان

مال الیه مثل محقق خوئی^{۶۶} و تبریزی^{۶۷} و محقق امام.^{۶۸}

^{۶۴} – کفایه الاصول ۳۵۵

^{۶۵} – اجود التقريرات ۲:۲۳۱

اما ادله ی قول اول

که عدم جریان برائت باشد

دلیل اول

که برای این مساله اقامه شده است در جواب به این کلام است که گفته می شود که علم اجمالی به جنس تکلیف صلاحیت برای بیانیت ندارد، پس قبح عقاب بلا بیان جاری می شود. محقق اصفهانی^{۶۹} در مقام جواب به این بیان فرموده است که ما مثالی می زنیم که اشتباه در این کلام روشن شود، اگر کسی شک دارد که یا امروز این کار بر او واجب هست یا فردا حرام هست، خب عقل می گوید در این جا امروز انجام بده، فردا ترک کن، در اینجا علم به جنس داریم و علم به نوع نداریم، لکن عقل می گوید همین مقدار علم شما برای تنجیز کافی است و اگر امروز ترک کنی و فردا انجام بدهی مستحق عقاب هستی و قبح عقاب بلا بیان جاری نیست. یعنی عقل علم به جنس را کافی می داند برای بیانیت.

مثال دیگر این است که شخص در همان روز واحد شک می کند یا اینجا باید باشد یا تهران، در اینجا نوع را می داند که وجوب باشد، لکن قدرت بر امتثال هر دو ندارد، پس در عین این که نوع تکلیف را می داند، اما نسبت به یک طرف تنجیز ندارد. پس چنین نیست که هر جا علم به نوع بود تکلیف باشد و هر جا علم به جنس بود عدم تکلیف باشد. این دو مثال برای ما روشن می کند که علم اثرگذار هست، چه علم

^{۶۶} - مصباح الاصول (طبع موسوعه) ۱:۳۸۵

^{۶۷} - دروس فی مسائل علم الاصول ۴:۳۵۲

^{۶۸} - تهذیب الاصول (طبع جدید) ۳:۱۶۲

^{۶۹} - نهایه الدرايه ۴:۲۱۷

اجمالی چه علم تفصیلی، لکن تمام الاثر برای علم نیست باید قدرت هم در کنارش باشد، بله اگر علم نه اجمالی و نه تفصیلی نبود، تنجیز نمی آید. یعنی علم و قدرت هر دو باید باشند، و یکی اگر نباشد تنجز نیست.

به همین بیان و به همین دلیل که علم به جنس بیان حساب می شود و قصوری در ناحیه بیان نیست، مرحوم آخوند فرموده که قبح عقاب بلا بیان در اینجا جاری نمی شود، چون بیان داریم.

بیان دوم

برای عدم جریان قاعده ی قبح، فرمایش محقق عراقی^{۷۰} است. ایشان می فرماید عقل در اینجا چون مسبقا به وجه آخری حکم می کند به قبح عقاب، دیگر مجالی برای این نیست که بخواهد با قبح عقاب بلا بیان هم بخواهد بگوید عقاب قبیح است. توضیح ذلک این که اگر عقل در اینجا اگر بخواهد بگوید چون بیان نیست عقاب قبیح است؛ در صورتی این کلام عقل صحیح است که علم اجمالی کارایی نداشته باشد، چون اگر علم اجمالی کارایی داشته باشد که ما محتاج قبح عقاب و اینها نمی شویم. خوب در ما نحن فیه علم اجمالی کارایی و تنجیز ندارد، چرا؟ چون من بالاخره مضطر هستم به یک طرف و به خاطر همین اضطرار به یک طرف، مولی نمی تواند مواخذه کند مرا به آن فعلی که به آن مضطر هستم. وقتی عقل درک کرد که عقاب مرتفع هست به خاطر اضطرار، دیگر دوباره نمی گوید عقاب مرتفع هست به خاطر عدم بیان، خیر؛ عقل می گوید به خاطر اضطرار عقابی در کار نیست و وقتی عقابی در کار نیست دیگر محتاج لا بیان و اینها نمی شویم. قبح عقاب بلا بیان یعنی اگر بیان بود عقاب صحیح بود، لکن در ما نحن فیه، حتی اگر بیان هم کامل باشد، به خاطر اضطرار عقاب نیست.

^{۷۰} - مقالات الاصول ۲:۲۲۴ و ایضا انظر: نهاییه الافکار ۳:۲۹۳

بنابراین جریان قاعده ی قبح عقاب بلا بیان توقف دارد بر این که علم اجمالی موثر باشد، لکن در ما نحن فیه در رتبه ی قبل علم اجمالی تاثیر خودش را از دست داده است. هذا بیان محقق عراقی در مقالات.

جلسه ی شصت و یکم؛ ادله ی قول به عدم جریان قاعده ی قبح عقاب

یکشنبه ۹۷/۱۰/۲۳

سخن در این بود که آیا برائت عقلیه در دوران بین محذورین مساویین احتمالا و محتملین جاری هست یا نه. دو قول در مساله نقل کردیم، یکی عدم جریان برائت و یکی جریان برائت عقلی.

دلیل بر قول اول از مرحوم آخوند بود که در اینجا قاعده ی قبح عقاب بلا بیان موضوع ندارد چون بیان و علم به تکلیف به شکل اجمالی وجود دارد. به این فرمایش مناقشاتی هست که در حقیقت این مناقشات را می توان ادله ی قول ثانی شمرد.

مناقشه ی اولی

این هست که گفته بشود این علمی که در اینجا هست، این علم بیان نیست تا شما آقای آخوند بفرمایید که موضوع منتفی هست. چون این علم به جنس تکلیف هست و نه علم به نوع تکلیف؛ و علم به جنس تکلیف صلاحیت برای بیان بودن ندارد. پاسخ به این مناقشه همانی است که در منجزیت علم اجمالی گفته می شود در بحث قطع و اشتغال؛ جواب اصلی همان هاست. علاوه بر آن ها، مرحوم محقق اصفهانی در نهاییه الداریه یک منبه برای صلاحیت بیان بودن علم اجمالی ذکر کردند که در قالب دو مثال بود که دیروز گفتیم.

مناقشه‌ی ثانیه

اشکال دومی که به بیان محقق خراسانی شده است، از جانب محقق خوئی در مصباح الاصول هست.^{۷۱} ایشان فرموده اند که این بیانی که در قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان ماخوذ هست، یعنی بیانی که باعثیت و محرکیت داشته باشد، این بیان باعث و محرک هست که اگر باشد تنجیز هست و اگر نباشد، تنجیز نیست. اگر بیان باعث نباشد، موضوع قبح عقاب بلا بیان محقق هست. در ما نحن فیه هم بیان از همین سنخ هست، این بیان اجمالی که دچار تعارض بین المحذورین هست، محرکیت و باعثیت ندارد و در حکم لا بیان هست، پس موضوع قبح عقاب بلا بیان محقق هست و این قاعده جاری می شود و برائت عقلی داریم در مقام. این آقا نه برایش موافقت قطعیه ممکن است و نه مخالفت قطعیه، موافقت احتمالیه هم بالضروره حاصل هست. به هر حال این علم اجمالی که در این جا هست، بیان نیست چون باعثیت و زاجریت ندارد. وذلک لأنّ العلم الاجمالی غیر القابل للباعثیه لا یعدّ بیانا.^{۷۲}

اشکال سومی

که به بیان محقق خراسانی شده است، از جانب محقق تبریزی در دروس فی علم الاصول هست. ایشان می فرماید بیانی که قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان داریم، بیانی هست که مصحح عقاب باشد. (این فرمایش شبیه فرمایش استاد ایشان یعنی محقق خوئی هست، فقط ایشان به جای بیان باعث و زاجر، فرموده است بیان مصحح عقاب) به هر حال این بیان مصحح عقاب نیست، چون این عبد راهی برای امتثال ندارد و این

^{۷۱} - مصباح الاصول ۱:۳۸۶

^{۷۲} - نفس المصدر

بیان نمی تواند مصحح عقاب او باشد. یک علمی هست، درست است، لکن به درد احتجاج برای عقاب نمی خورد. قال فی دروس فی مسائل علم الاصول:

أن المراد من البيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو المصحح للعقاب على المخالفه، و من الظاهر أن العلم الإجمالي بالإلزام الجامع بين الوجوب و الحرمة مع وحدة المتعلق كما هو المفروض في دوران الأمر بين المحذورين لا يصحح العقاب على مخالفه خصوص أحد المحتملين، بخلاف ما إذا كان العلم الإجمالي بأحدهما مع تعدد المتعلق كما في المثال، كما أن دعوى أنه لا مجال في المقام للبراءة الشرعية؛ لأن جعل الحكم الظاهري إنما يصح إذا لم يعلم بمخالفته الواقع، و أن يكون لذلك الحكم الظاهري أثر عملي.^{۷۳}

مناقشه در دو بیان اخیر

نقول به این که مناقشه در این دو فرمایش هست. اصل این مطلب با یک توضیح اضافه از محقق اصفهانی در نهاییه الدرايه^{۷۴} استفاده می شود. ایشان می فرماید تکلیف به چند شرط فعلیت پیدا می کند، یکی وصول هست، دوم قدرت بر انجام هست، سوم تحقق موضوع هست. یک تکلیف در صورتی فعلیت پیدا می کند که واصل باشد، مقدور باشد و موضوعش متحقق باشد. وقتی می گوئیم لا تشرب الخمر، وقتی برای بنده فعلی می شود که اولاً واصل شود، ثانیاً قدرت بر ترک داشته باشد و مثلاً مکره به شرب نباشد، سوم هم این که خمیری در واقع وجود داشته باشد. حال سوال می شود که فعلیت قائم به هر کدام از این سه شرط هست، این شرایط در عرض یکدیگر هستند به هم ربطی ندارند، باید مجتمع باشند تا فعلیت محقق شود. کذلک تنجز

^{۷۳} - دروس فی مسائل علم الاصول ۴:۳۴۸

^{۷۴} - نهاییه الدرايه ۴:۲۱۷

جلسه ی شصت و یکم؛ ادله‌ی قول به عدم جریان قاعده‌ی قبح عقاب

۲۰۱

التکلیف منوط به دو امر هست. تنجز یعنی تکلیف طوری باشد که مخالفتش استحقاق عقاب بیاورد و موافقتش ثواب بیاورد. خب تنجز متوقف هست بر علم و قدرت، این دو از همدیگر منحا‌ز هستند و نباید یکی را به پای دیگری نوشت. هم باید علم داشته باشی، هم مقدور باشی. هرکدام از این دو نباشد، تنجز هم نخواهد بود. این دو از هم جدا هستند و نباید با هم خلط شوند. این دو اشکال که در کلام محقق خوئی و محقق تبریزی آمده است، خلط دو شرط علم و قدرت با یکدیگر هست. برای تنجز هر دو شرط علم و قدرت لازم هست، لکن برای عدم تنجز، عدم یکی کافی است. ما هم قبح عقاب بلا بیان داریم، هم قبح تکلیف بمالایطاق؛ نمی شود بگوییم چون قبح تکلیف بمالایطاق هست، قبح عقاب بلا بیان هم هست، خیر قبح تکلیف مالایطاق هست و همین برای عدم تنجز کافی است، لکن قبح عقاب بلا بیان مجرا ندارد، چون بیان موجود است، لکن عدم جریان قبح عقاب سودی ندارد چون بالاخره این تکلیف منجز نیست. فتلخص که مرحوم آخوند می فرمایند در مانحن فیه که بیان اجمالی داریم، شما نمی توانی به قبح عقاب تمسک کنی، تمسک کن به قبح تکلیف بمالایطاق.

بله اگر کسی قدرت را شرط تکلیف گرفت و نه شرط تنجز^{۷۰}، می توان گفت اصلا در ما نحن فیه بیان ندارد چون قدرت ندارد، وقتی یک کار غیرمقدور شد، بیان و تکلیف هم در موردش اصلا وجود ندارد، لکن این خلاف فرض است که در دوران

^{۷۰} - ذکر یک نکته در مورد فرمایش فعلی محقق اصفهانی لازم است. ایشان در ما نحن فیه، هم قدرت را شرط فعلیت دانستند و هم شرط تنجز؛ در بیان فعلی ایشان، قدرتی که شرط در فعلیت هست، قدرت بر انجام خود متعلق هست. آن قدرتی که در تنجیز شرط هست، قدرت بر موافقت و مخالفت قطعیه هست. اگر قدرت بر موافقت قطعیه یا مخالفت قطعیه نداشته باشی، تکلیف منجز نمی شود. این فرق می کند با آن اختلافی که اصولیین دارند که قدرت را برخی شرط فعلیت می دانند و برخی شرط تنجز، در کلام آن ها معنای قدرت واحد است و به معنای قدرت بر انجام خود متعلق تکلیف می باشد.

بین محذورین علم به وجود بیان اجمالی داریم، نه این که بگوییم علم به عدم بیان داریم به خاطر عدم قدرت.

حال می‌رسیم به فرمایش آفا ضیا که در جلسه ی پیش مطرح کردیم. یعنی بیان اول برای عدم جریان برائت، فرمایش آخوند بود که مبتنی بود بر عدم وجود بیان. بیان دوم برای عدم جریان برائت، متعلق هست به محقق عراقی در المقالات که سیاتی ان شا الله.

جلسه ی شصت و دوم؛ بیان محقق عراقی در عدم جریان قاعده ی قبح

دوشنبه ۹۷/۱۰/۲۴

دلیل دوم برای عدم جریان برائت در دوران بین محذورین، از فرمایش محقق عراقی هست. قبل از بیان فرمایش ایشان، دو مقدمه لازم هست.

مقدمه ی اولی

این که در دوران بین محذورین فارغ از این که عقل عملی بگوید قاعده ی قبح عقاب بلا بیان جاری می‌شود یا نه، عقل نظری این درک را دارد که شخص تخییر دارد، یعنی عقل نظری می‌گوید فعل و ترک یک امری است که شخص مضطر به هر کدام هست تکوینا. هذا من ناحیه. و من ناحیه اخری، عقل نظری می‌گوید ترجیح بلا مرجح ممکن نیست، نه این که عقل عملی بگوید ترجیح بلا مرجح قبیح باشد. خب از یک طرف عقل نظری می‌گوید به یک طرف اضطراب داری، و از طرف دیگر ترجیح بلا مرجح غیر ممکن است، نتیجه می‌شود تخییر.

جلسه ی شصت و دوم؛ بیان محقق عراقی در عدم جریان قاعده‌ی قبح

۲۰۳

مقدمه‌ی ثانیه

این است که با توجه به تخییر که عقل نظری درک می کند، عقل عملی حکم می کند که این شخص در ارتکاب ما یخالف الواقع معذور هست، این انسانی که دچار این دوران بین محذورین هست، مستحق عقاب نیست.

مقدمه‌ی سوم،

اگر دو چیز فرض کنیم الف و ب، اگر ب می خواهد در امری تاثیر بگذارد، اگر این ب در وجود و تحقق متوقف بر الف باشد، آن الف هم علاوه بر این که موقوف علیه ب هست، خود همان اثری که متوقع از ب بود، بنفسه دارد از همین الف تراوش می کند، یعنی ج علاوه بر این که ناشی از ب هست، ناشی از الف هم هست. خب در این فرض، آیا ج می تواند مستند به ب باشد؟ خب به محض این که الف موجود شد، اثر ج حاصل می شود، دیگر این که ب بیاید و بعدش ج بیاید، تحصیل حاصل یا لغو هست که بخواهیم ج را مستند به ب بکنیم. هذا از مقدمه‌ی ثالثه.

مرحوم محقق عراقی بر اساس این سه مقدمه، یعنی اینکه در ما نحن فیه، مکلف مضطر هست به فعل یا ترک، و ثانيا همین اضطرار باعث می شود که او معذور باشد، و ثالثا در جایی که اثری برای علت هست مستقیما، دیگر نمی توان این اثر را به معلول آن علت اسناد داد. ایشان می خواهد با تمسک به این فرمایش بفرماید که قاعده‌ی قبح در مقام یا مستحیل است که تحصیل حاصل باشد، یا قبیح است که لغو باشد.

اما تطبیق این مقدمات در ما نحن فیه

شما می خواهید با تطبیق قبح عقاب بلابیان چه نتیجه ای بگیرید، این که عقاب نباشد و براءت باشد. خب این قاعده جریانش متوقف بر این است که این علم اجمالی بیان حساب نشود. چطور می شود که علم اجمالی بیان حساب نشود؟ به این که این

تخیر لابدی عقلی، باعث می شود که این بیان دیگر بیان نباشد و موثر در عقاب نباشد. یعنی این لابدیت عقلی، تخیر اضطراری باعث شده است که دیگر این علم اجمالی نتواند خاصیت بیانیت داشته باشد. و لو علم اجمالی وجود دارد، لکن حکم بتی عقل بر اضطرار به تخیر، مانع از صلاحیت آن بیان شده است. خب این حکم بتی عقل به اضطرار، خودش براءت و معذوریت را نتیجه می دهد، دیگر لازم نیست شما قاعده ی قبح عقاب را جاری کنید. شما برای درست کردن لا بیان (که بعدش بخواهید معذوریت را ثابت کنید)، تمسک کردید به این اضطرار، ما عرض می کنیم همین اضطرار به شکل مستقیم معذوریت را اثبات می کند. علم تکرار نمی شود، ما علم به معذوریت داریم به خاطر اضطرار و دوباره علم به معذوریت حاصل نمی شود از یک راه دیگر که قاعده ی قبح عقاب بلا بیان باشد، تحصیل حاصل هست. اضطرار هم معذوریت درست می کند هم موضوع قاعده ی قبح را که لا بیان باشد، همین که معذوریت را ساخت، دیگر نیازی نداریم که معذوریت را با قاعده ی قبح استفاده کنیم. وقتی عقل حکم و ادراک که ما معذور هستیم، دیگر لغو است که باز همین حکم را بخواهد ثابت کند. این بیان اخیر که لغویت باشد در اصل عبارات محقق عراقی نیست، ممکن است در کلمات محقق نائینی یا تفسیر دیگران از کلمات ایشان باشد. به نظر ما مستبعد است از خود بزرگان این بیان لغویت، و ان شا الله در بیان سوم که بیان مرحوم نائینی باشد متعرض خواهیم شد.

هذا از بیان محقق عراقی که بیان صحیح آن کمی مشکل است و در کلمات برخی سوء فهم هایی رخ داده است. اما مناقشات، از جمله مناقشه ی مرحوم امام در این بیان ان شا الله سیاتی.

جلسه ی شصت و سوم؛ مناقشه در فرمایش محقق عراقی

۹۷/۱۰/۲۵ سه شنبه

سخن در دلیل دوم بود بر عدم جریان براءت در دوران بین محدورین. حاصل فرمایش محقق عراقی این شد که جریان قاعده ی قبح عقاب بلا بیان، متوقف است بر این که علم اجمالی از بیانیت ساقط شود، هیچ راهی برای سقوط علم اجمالی از بیانیت وجود ندارد مگر حکم عقل به تخییر و حکم عقل به تخییر تنها دلیلش این است که اضطرار وجود دارد و ترجیح بلا مرجح هم قبیح است. و این اضطرار همانطور که موجب سقوط علم اجمالی از بیانیت می شود، در همان رتبه دلیل می شود برای معذوریت در ارتکاب، یعنی همین دلیلی که تخییر آور است، عذر را هم در همان رتبه اثبات می کند و وقتی عذر در این رتبه اثبات شد، دیگر معنا ندارد بار دیگر همین عذر به واسطه ی قبح عقاب بلا بیان اثبات شود، چون تحصیل حاصل هست.

اشکال: شما در اشکال به محقق خوئی فرمودید که تنجز ناشی از جمع بین دو چیز است، علم و قدرت، اگر قدرت از بین رفت، دلیل نمی شود علم هم از بین برود، علم باقی است و قاعده قبح جریان ندارد. از بین رفتن قدرت ربطی ندارد به ماندن یا از بین رفتن علم.

جواب: بیان وقتی تاثیر در تنجز دارد که اضطرار نباشد (؟؟؟)، و حینئذ فمع جریان التخییر فی الرتبه السابقه الموجهه للعذر لا یبقی مجال اثبات العذر بادلہ البرائہ، چون تحصیل حاصل می شود.

مناقشه‌ی مرحوم امام در فرمایش محقق عراقی

مرحوم امام مناقشه کردند^{۷۶} در این فرمایش محقق عراقی به این بیان که، حکم عقل به تخییر که شما فرمودید تخییر عقلی باعث سقوط علم اجمالی از بیانیت می شود، در حالیکه خود این تخییر مولود جریان قاعده ی قبح عقاب هست، اگر در رتبه ی قبل عقل نگوید که مولا نمی تواند مرا به خصوص وجوب یا حرمت عقاب کند، می تواند حکم کند به تخییر؟ قاعده ی قبح عقاب بلا بیان مفروض است و اگر قبح عقاب نباشد، اصلا عقل به مرحله ی تخییر نمی رسد بدون درک قبح عقاب بلا بیان. چون در خصوص وجوب، قبح عقاب دارم، در خصوص حرمت قبح عقاب دارم، جریان برائت در هر دو، نتیجه می دهد تخییر عقلی را. چطور شما می گوید تخییر تازه درست می کند مقدمه ی قبح عقاب را. و حکم العقل بالتخییر بعد اجرا قاعده قبح عقاب بلا بیان فی طرفی الفعل و التکرک، و الا لم یحکم بالتخییر قطعاً. و ان شئت قلت که مجرای برائت با مجرای اضطرار متفاوت است. آن چیزی که به آن اضطرار دارید خصوص فعل یا خصوص ترک نیست، آن چیزی که بهش اضطرار دارید احدهما هست، این مجرای اضطرار است، ان شئت قلت ان مجری الاضطرار غیر مجری القاعده (قبح عقاب) ... اما خصوص الفعل او التکرک فلیس موردا للاضطرار. انتهی کلام محقق امام.

مناقشه در فرمایش مرحوم امام

آیا این اشکال با توجه به تقریبی که از کلام محقق عراقی کردیم وارد است؟ ممکن است بگوییم نه. چون این حکم درست است که اگر عقاب در خصوص هر طرف را نفی نکند، نمی تواند تخییر را ثابت کند، لکن نفی عقاب در هر طرف را با لا بیان بودن

۷۶ - تهذیب الاصول (طبع جدید) ۳:۱۶۳

نفی می کند؟ خیر چون علم اجمالی دارد و عدم بیانیت علم اجمالی که اول الکلام است. محقق عراقی قبول دارد که لازم هست که عقاب در هر طرف قبیح باشد تا تخییر عقلی بشود، لکن می فرماید نمی شود به لا بیان بودن تمسک کرد، ایشان برای قبح عقاب تمسک کرد بر اضطرار به علاوه ی ترجیح بلا مرجح، یعنی این ترجیح بلامرجح را باید اضافه کنیم، درست است که به خصوص یک طرف اضطرار نداریم، لکن به ضمیمه ی استحاله ی ترجیح بلامرجح، عقاب قبیح می شود. اصلا اگر شما بخواهید عقاب در یک طرف را هم با تمسک به قاعده ی قبح عقاب نفی کنید، دور لازم می آید، چون قاعده ی قبح برای جریان متوقف هست بر سقوط علم اجمالی و سقوط علم اجمالی متوقف هست بر جریان قاعده ی قبح. فلذا در بعض تقاریر از محقق عراقی همین دور مطرح شده است و آن ها توجه داشتند به این مطلب. مصحح کلام این است که ترجیح بلامرجح را اضافه کنیم. یعنی درست است که اضطرار نسبت به خصوص فعل و ترک نیست، لکن ترجیح بلامرجح باعث می شود در خصوص فعل و ترک هم معذور باشیم، بدون تمسک به قاعده ی قبح عقاب.

مناقشه ی شهید صدر در فرمایش محقق عراقی

در بحوث^{۷۷} جواب دادن به این که این کلام محقق عراقی که درست است که با تخییر عقلی علم اجمالی از کار می افتد، خوب تازه می شود مثل موارد دیگر مشبهات که تازه می شود مجرای قاعده ی قبح عقاب. ساقط شدن علم اجمالی از بیانیت، کافی نیست برای ترخیص در عمل. اضطرار و ترجیح بلامرجح باعث می شود علم اجمالی ما منجز نباشد، حال که این علم اجمالی از کار افتاد، احتمال وجوب و حرمت فی نفسه باقی است و باید قاعده ی قبح عقاب را جاری کنیم. یعنی اصلا در موارد شبهات

^{۷۷} - بحوث فی علم الاصول ۵:۱۵۴

غیر اجمالی شما چه می کنید؟ قاعده ی قبح جاری می کنید دیگر؛ در اینجا بعد ملاحظه الاضطرار و ...، علم اجمالی نداریم و تازه رسیدیم خانه ی اول که مثل دیگر شبهات باشد و مجرای قاعده ی قبح است طبق مبنای مشهور و مجرای حق الطاعه هست طبق مبنای ما. فما ینفی بالبرائه العقلیه غیر ما ینفی بالاضطرار، آن چیزی که با اضطرار از بین می رود، تنجیز علم اجمالی است، آن چیزی که می خواهیم با قاعده ی قبح از بین ببریم، احتمال تکلیف هست.

مناقشه در فرمایش محقق شهید صدر

نقول به این که این فرمایش هم عدم توجه هست به فرمایش محقق عراقی. محقق عراقی فرمود اضطرار و تخییر عقلی موجب عذر است، عذر یعنی هم احتمال وجوب و حرمت، یعنی این تخییر دو تا کار می کند، هم علم اجمالی را از تاثیر می اندازد هم عذر می سازد.

مناقشه ی حق در مقام

و الحق فی المقام (یعنی در اشکال به محقق عراقی) این هست که بگوییم این خلط رتبه و معیت هست. اختلاف رتبه باعث نمی شود که بگوییم در تحقق هم سبق باشد. پدر و پسر وارد یک مکان بشود، تا وارد می شود اثرش این است که الانسان موجود فی هذا المكان، خب این اثر برای کیست؟ کسی بگوید این اثر برای پدر است چون پدر علت هست برای پسر. این کلام درست است، لکن در اینجا این انحصار در اسناد درست نیست، درست هست که پدر و پسر در رتبه متفاوت هستند، لکن در ورود به مکان معا هستند و اسناد اثر به هر دو ممکن است. در ما نحن فیه هم درست است که اضطرار علت سقوط بیانیت هست، لکن در تحقق معا هستند، یعنی وقتی اضطرار ایجاد شد، معذوریت ایجاد می شود و این معذوریت هم به خود اضطرار اسناد می

جلسه ی شصت و چهارم، فرمایش محقق نائینی در عدم جریان برائت

۲۰۹

شود و هم به قاعده ی قبح که موضوعش یعنی لا بیانیت متوقف بر اضطرار بوده. این دیگر تحصیل حاصل نیست و مثل توارد علتین بر معلول واحد است، که البته یکی از علتین، علت دیگر هم هست، لکن معا وارد می شوند.

جلسه ی شصت و چهارم، فرمایش محقق نائینی در عدم جریان برائت

۹۷/۱۱/۷ یکشنبه (اولین جلسه بعد از تعطیلات فاطمیه اول و تعطیلی شنبه به

خاطر جلسه مجمع)

سخن در این بود که در دوران امر بین محذورین توصیلین که هیچ ترجیحی احتمالا و محتملا وجود نداشته باشد، قول اول این بود که در این جا برائت عقلیه جاری نمی شود که خود این قول چند دلیل دارد، دلیل اول بیان محقق خراسانی بود که در این جا بیان وجود دارد و بیان باعث می شود که برائت عقلی جاری نشود. دلیل دوم از محقق عراقی بود که ایشان فرمود برای عدم جریان برائت باید بیان نباشد و برای اسقاط بیان از بیانیت، راهی نیست مگر حکم عقل به تخییر و این حکم عقل به تخییر خودش در رتبه ی قبل معذوریت را ثابت می کند و وقتی معذوریت ثابت شد، دیگر اثبات برائت مضاعف تحصیل حاصل هست و مناقشات این بیان و پاسخ هایش بیان شد.

دلیل سوم بر عدم جریان برائت عقلی

از محقق نائینی هست. ایشان می فرماید علم اجمالی در مقام موجب تنجیز تکلیف محتمل نمی شود، وقتی موجب تنجیز نشد، ما یقین پیدا می کنیم که عقابی نیست و ما امنیت داریم نسبت به عقاب، وقتی اینطور شد دیگر ما لازم نداریم با برائت و قبح عقاب بلا بیان، عدم عقاب را اثبات کنیم. (لان وجود العلم الاجمالی کعدمه ... فالتقطع بالمومن حاصل بنفسه بلا حاجه الی حکم العقل)

ما تقدم در کلام ایشان در ص ۴۴۳ از فوائد الاصول هست که حاصل بیان ایشان در آن جا این است که علم اجمالی اگر بخواهد منجز باشد، آن تکلیفی که متعلق علم اجمالی هست باید قابلیت تنجز داشته باشد. مثلا اگر شما علم اجمالی پیدا کنید که این یا مباح هست یا مستحب، چون اباحه و استحباب قابلیت تنجیز و استحقاق مواخذه ندارد چون هر دو طرف خودشان ترخیص دارند. خود متعلق در این مثال قابلیت تنجیز ندارد. یا مثال دیگر این است که ما قدرت نداریم به انجام اطراف علم اجمالی، دیگر علم اجمالی چه چیزی را می خواهد منجز کند؟ پس متعلق علم اجمالی باید قابلیت منجز شدن داشته باشد علی ما هو علیه من الاجمال. خب در ما نحن فیه که نه موافقت قطعی ممکن است نه مخالفت قطعی ممکن است و دوران بین محذورین هست، خود این تکلیف صلاحیت تنجیز ندارد، چون قابلیت امتثال قطعی و مخالفت قطعی ندارد. وقتی این طور شد، دیگر علم اجمالی هم نمی تواند برای تنجیزش کاری بکند. قال فی فوائد الاصول:

و علی کل حال: يعتبر فی تأثير العلم الإجمالی أن یكون المعلوم بالإجمال صالحا لتشریعه كذلك، أي علی ما هو علیه من الإجمال.

فان كان المعلوم بالإجمال غیر صالح لتشریعه كذلك و كان قاصرا عن أن یكون داعیا و محرکا للإرادة العبد، فالعلم الإجمالی المتعلق به لا یقتضی التأثير و التنجیز و كان وجوده كعدمه، كما فی موارد دوران الأمر بین المحذورین، فإنّ التکلیف المردد بین وجوب الشیء أو حرمة قاصر عن أن یكون داعیا و محرکا نحو فعل الشیء أو تركه، لأنّ الشخص بحسب خلقته التکوینیة لا یخلو عن الفعل أو الترك، فلا یصح تشریح التکلیف علی هذا الوجه، لأنّ تشریح التکلیف علی هذا الوجه لا أثر له و لا یزید علی ما یكون المكلف علیه تکوینا، فأنه إما أن یفعل و إما أن لا یفعل، فهو غیر قابل لتحریک

جلسه ی شصت و چهارم، فرمایش محقق نائینی در عدم جریان برائت

۲۱۱

عضلات العبد و غیر صالح للداعویة و الباعثیة، فإذا كان متعلق العلم الإجمالیّ وجوب الفعل أو حرمة، فالعلم لا یقتضی تنجیز متعلقه و كان وجوده كعدمه. انتهى

با دقت در کلمات ایشان روشن می شود که ایشان کلامش متفاوت هست با کلام آقا ضیا و این که در برخی کلمات همان نظر محقق عراقی را به ایشان نسبت داده اند اشتباه است. حاصل کلام ایشان این است که این علم اجمالی به خاطر فقدان صلاحیت تکلیف للتنجز، منجز نیست و وقتی چنین شد دیگر قطع داریم که تکلیف نیست و وقتی که قطع به عدم تکلیف داریم دیگر به برائت احتیاجی نداریم.

مناقشه در فرمایش محقق نائینی

نقول به این که این فرمایش خالی از مناقشه نیست. اولین مناقشه این است که شما می فرمایید چون علم اجمالی تنجیز نمی کند، تکلیف نیست؛ ما عرض می کنیم علم اجمالی بیان نیست (طبق مبنای ایشان) و همین موضوع هست برای برائت عقلی. وقتی راه برای برائت عقلی باز هست دیگر چه نیازی به عدم تنجیز و اینها نیست. ایشان می فرماید چون عقل از آن راه کشف عدم تکلیف می کند، دیگر نیازی نیست که از راه لا بیانیت برود، کانه اگر این راه نبود، بیانیت بود و مشکل داشتیم در جریان برائت.

مناقشه ی دوم این است که مگر عقل قرار است زحمت بکشد که می فرمایید نیازی نیست؟ عقل مدرک واقعیات هست، عقل می بیند هر دو ملاک موجود هست، یکی عدم تنجیز علم اجمالی است و یک ملاک دیگر لا بیانیت و قبح عقاب بلا بیان، از هر دو جهت عقل حکم به قبح دارد. مثل این که مولایی بیاید عبد را مواخذه کند که چرا به آسمان نپریدی، عبد هم جاهل بوده، از دو جهت عقل حکم به عدم استحقاق می دهد، هم جهل هم عدم طاقت، اینطور نیست که بگوییم چون عدم طاقت هست دیگر حکم به قبح عقاب بلا بیان نیست، نه هر دو هست.

مناقشه ی سوم این است که شما می فرمایید علم اجمالی تنجیز آوری ندارد، یعنی عدم تکلیف. ما این ملازمه را نمی فهمیم، مجردی که این علم اجمالی تنجیز نمی آورد از کجا کشف می کند که عقاب نیست؟ وقتی منجزی نیست، ما تمسک می کردیم به برائت عقلیه ای شرعیه ای تا عدم عقاب را اثبات کنیم. اگر منجز نبود که به تنهایی ما علم به عدم عقاب پیدا نمی کردیم، با ضمیمه ی همین قبح عقاب بلا بیان می فهمیدیم عدم عقاب را. هنر بیان شما این بود که علم اجمالی را از تنجیز انداختید، -اگر می گفتید شک اجمالی در همین جا تعذیر ایجاد می کند کان لفرمایش شما وجه، لکن شما فقط فرمودید تنجیز نمی آورد- خب ما منجز نداریم، لکن احتمال تنجز تکلیف که باقی است، چطور دفع این احتمال کنیم و حکم به عدم وجود عقاب کنیم؟ با قبح عقاب بلا بیان یا برائت شرعیه.

مناقشه ی دیگر این است که شما می فرمایید دوران امر بین محذورین قابلیت تنجز و تشریح ندارد، خب دیگر اصلا چرا بحث می شود این در اصول؟ این مبنای شما نیست، مثل محقق ایروانی چنین نظریه ای دارد که یکی از مقومات تکلیف وصول به طرق عادیه است، اگر وصول به طرق عادی ممکن نباشد اصلا تکلیف وجود ندارد؛ حال شما می خواهید همین کلام را بفرمایید که قبول ندارید؟

قال محقق ایروانی: أنّ البعث من المولى نحو الفعل إِمّا هو لغاية الانبعاث من العبد، و هذا إنّما يعقل فى مورد أمكن الانبعاث من العبد و كان أثر البعث ذلك لا فيما لا يمكن، و فى المقام غير ممكن ذلك؛ فإنّ الإعلام بالتكليف المتحقّق فى المقام هو الإعلام بجنس الإلزام المراد بين التعلّق بالفعل و التعلّق بالترك، و هذا الإعلام ليس أثره الدعوة إلى الفعل، و لا أثره الدعوة إلى الترك، فلا يعقل أن يصدر ذلك من المولى لهذا الغرض. انتهى کلام محقق ایروانی.

شما می فرمایید تکلیف در موارد دوران بین محذورین اصلا قابلیت تنجیز ندارد، این رجوعش به همان مبنای محقق ایروانی است که شما قبول ندارید. یعنی شما می گوید تکلیف قابلیت تنجیز ندارد لما تقدم، ما به لما تقدم رجوع می کنیم که آن جا گفته اید تکلیف اینچنینی قابلیت تشریح ندارد، پس ما اصلا بدوا خیال می کردیم که دوران بین محذورین است، لکن الان فهمیدیم که تکلیفی اصلا وجود ندارد و قابلیت تشریح نیست.

فصل

که حق در مقام همانی است که محقق آخوند فرموده است که برائت عقلی جاری نمی شود چون موضوعش یعنی بیان وجود ندارد، لکن لا نضایق که دلیل عقلی دیگری باشد که با آن دلیل عقلی دیگر عقاب منفی باشد. یک بیان دیگر که تکمیلا باید بیان کنیم این است که آیا مساله ی حق الطاعه را می توان اینجا تطبیق کرد یا خیر که سیاتی ان شا الله.

جلسه ی شصت و پنجم؛ جریان برائت در دوران بین محذورین

۹۷/۱۱/۸ دوشنبه

سخن در این بود که آیا برائت عقلیه در دوران بین محذورین جاری می شود یا نه، سه دلیل برای عدم جریان بیان شد، حالا ادله ی جریان برائت را مستقلا مطرح می کنیم گرچه در ضمن جواب به ادله ی عدم جریان این ها را مطرح کردیم.

بیان اول

از محقق خوئی، ایشان می فرماید در ما نحن فیه بیان نداریم و موضوع قاعده ی قبح محقق هست. علت این که بیان نداریم این است که بیان یعنی آن چیزی که باعث تحریک و انبعاث بشود، وقتی چنین صفتی نبود، عقاب درست نیست. در ما نحن فیه

بیان داریم، لکن به خاطر دوران بین محذورین این بیان تحریک و انبعائی ایجاد نمی کند. محقق تبریزی هم فرمودند که آن چیزی که ماخوذ در قاعده هست، بیان مصحح للعقاب هست، و در ما نحن فیه ما بیان مصحح للعقاب نداریم، چون دوران بین محذورین هست. در نتیجه لا بیان که موضوع قاعده باشد در مقام محقق هست.

مناقشه در بیان اول

نقول به این که کما مر سابقا در توضیح فرمایش محقق اصفهانی تنجیز همانند فعلیت متقوم بر چند امر است، یکی وجود موضوع هست، یکی وصول به طرق عادیه هست و دیگری قدرت. هیچکدام از این ها ربطی به دیگری ندارد، هر کدام نباشد تنجیز نخواهد بود، ولی هیچ کدام ربطی به آن یکی ندارد، وصول امری است جدا، وجود موضوع امری است جدا و هکذا. اجتماع اینها لازم است و هر یک غایب باشند کار خراب می شود. در تنجز هم ما همین چند شرط را داریم. این که شما محقق خوئی و محقق تبریزی می آید بیان و وصول را مقید می کنید به قدرت و اینها، خلط هست. اینها امور در عرض هم هستند، نه این که قدرت بر تکلیف یا وجود موضوع قید بیان باشند، اشتباه است. اینها جهات متفاوت هستند که اجتماع همه شان لازم هست و هر کدام وصف و قید دیگری نمی شود. پس با توجه به کلام محقق اصفهانی که متین هم هست، جواب به این دو محقق بزرگوار روشن می شود.

قول ثانی، حق الطاعه

اگر قائل به حق الطاعه شدیم، یعنی گفتیم همین که احتمال می دهیم لعل تکلیف وجود داشته باشیم، حق طاعت مولی می گوید باید احتیاط کنیم. خب در ما نحن فیه در اطراف احتمال وجود دارد، پس موضوع حق الطاعه موجود است و جاری می شود.

جواب به این است که باید توجه کرد به همین حدود و ثغور حق در حق الطاعه، در واقع باید این را محاسبه کنیم که حق مولای حقیقی بر گردن عبد دایره اش تا کجاست؟ آیا اصلا قید ندارد و صرف احتمال است، یا احتمال است مقیدا به امکان موافقت یا مخالفت قطعی. همین اخیر درست هست، یعنی حق در تمام افراد احتمال به شکل مطلق وجود ندارد، بلکه احتمال باید باشد به شرط امکان احراز الامتثال.

جریان اصول شرعیه

اما بحث دوم این است که آیا در اینجا اصول شرعیه جاری می شوند یا خیر. سه اصل اینجا مطرح هست، اصاله الحلیه، اصاله البرائه و اصاله الاستصحاب.

اما اصاله الحلیه،

آیا می توان گفت یک طرف یا دو طرف حلال هست؟ در مساله سه نظر وجود

دارد

الاول: اصاله الحل در مقام جاری هست

الثانی: اصاله الحل در مقام جاری نیست

الثالث: در شبهات موضوعیه اصاله الحل جاری است و در موارد شبهات حکمی

جاری نیست.

اما ادله ی قول اول (جریان اصاله الحل)

اطلاقات اصاله الحل شامل ما نحن فیه می شود، چهارتا روایت در باب اصاله الحل

داشتیم که ظاهرا بیش از آن در باب اصاله الحل پیدا نشده:

روایت مسعده بن صدقه عن ابی عبدالله ع: کل شی هو لک حلال حتی تعلم انه

حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک، و ذلک مثل الثوب یكون علیک قد اشتریته و هو

سرقه،

روایت دوم: مرسله معاویه بن عمار: فساله رجل عن الجبن فقال ابو عبدالله ان لطعام يعجبني ... كل شي في حلال و حرام فهى لك حلال حتى تعرف انه الحرام
 روایت سوم: روایت دوم جبن ... كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه

روایت چهارم: روایت عبدالله بن سنان كل شي في حلال و حرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه
 باید بحث کنیم در مورد شمول اطلاق و مناقشه در این شمول ان شا الله.

جلسه ی شصت و ششم؛ جریان اصاله الحل در دوران بین محذورین

۹۷/۱۱/۹ سه شنبه (غیاب)

بحث در این بود که آیا اصالة الحلّ در موارد دوران امر بین محذورینی که مورد بحث هست جاری می شود یا نه؟ گفتیم در مقام سه نظر وجود دارد.
 نظر اول؛ این است که جاری می شود مطلقاً؛ چه در شبهات موضوعیه ای که دائر است امر آن بین محذورین و چه در شبهات حکمییه ای که دائر است بین محذورین امرش. و قول دوم؛ عبارت است از عدم جریان مطلقاً در هر دو مورد و قول سوم؛ تفصیل است که در شبهات موضوعیه ی دائر بین محذورین جاری است و در شبهات حکمییه جاری نمی شود.

دلیل قول اول: جریان اصالة الحلیة

اما قول اول که جریان بود مطلقاً؛ دلیل، اطلاق ادله حلّ است. این روایات اربعه ای که در باب حلّ وارد شده است ادعا می شود که اطلاق دارد، هر دو شبهه را می گیرد. چه در مواردی که دوران امر بین محذورین باشد چه غیر این موارد را، که متون آن روایات را دیروز عرض کردیم.

اشکالات دلیل قول اول:

بر این استدلال و بر این حجت مناقشات عدیده‌ای وجود دارد که باید این‌ها بررسی بشود که همین مناقشات ممکن است دلیل بر قول ثانی یا قول ثالث بشود.

اشکال اول:

مناقشه اولی این هست که این روایات اختصاص به شبهات موضوعیه دارد. به خاطر بعض قرائنی که در آن وجود دارد مثل کلمه «بَعِیْنَه» که در تمام چهار روایت «حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعِیْنَه»، در تمام این‌ها این وجود دارد و ظاهر کلمه «بَعِیْنَه» یعنی آن حرام را بشخصه در خارج بشناسد و این برای شبهات کجا است؟ برای شبهات موضوعیه است که شیء خارجی است که ما شک داریم پاک است مثلاً یا نجس است؟ «بَعِیْنَه» بینیم که همه این نجس است. و اما در شبهات حکمیه «بَعِیْنَه» آن جا معنا ندارد، یک امر کلی است، حکم روی یک امر کلی رفته، بنابراین ظاهر کلمه «بَعِیْنَه» این است.

علاوه بر این که قرینه دوم که حالا این‌ها اباحت تفصیلی‌اش در همان روایات در برائت بحث شده بود.

قرینه دوم این است که تمام مثال‌هایی که در این روایات ذکر شده است همه شبهات موضوعیه است. همان روایت اولی که خواندیم، روایت «مَسْعَدَةَ بِنِ صَدَقَةَ» این بود «سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعِیْنِهِ فَتَدْعَهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثُّوبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدْ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سِرْقَةٌ» یک موضوع خارجی، ثوب است، نمی‌دانی دزدی هست یا دزدی نیست؟ شما از یک کسی خریدی ولی احتمال می‌دهی دزدی باشد و «أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ» عبدی رفته خریده در آن روزگار که این مسائل بوده، حالا نمی‌داند این عبد واقعاً عبد است یا حر است؟ و یا ممکن

است که عبد کسی باشد، مملوک کسی باشد و «خُدَعٌ وَ بَيْعٌ» و هکذا و همه مثال‌هایی که بعد از آن هم بود و «امْرَأَةٌ تَحْتُكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ» احتمال می‌دهد مثلاً زلزله‌ای آمده، حالا این‌ها جدا شدند، این پدر و مادرها فوت شدند، این بچه‌ها را آوردند، احتمال می‌دهد که این خواهرش باشد یا احتمال می‌دهد خواهر رضاعی‌اش باشد، مخصوصاً سابق‌ها که بر اثر این که این شیر خشک و فلان و این‌ها نبوده، مسئله رضاء خیلی تداول داشته، پس احتمال می‌دهد خواهر رضاعی‌اش باشد، اطلاع ندارد. همه‌ی این‌ها شبهات موضوعیه است.

یا آن روایت دیگر که از جُبْنِ سؤال کرد. شبهه موضوعیه است که این جُبْنِ که الان وجود دارد و من می‌خواهم بخورم آیا این، خمیرمایه‌اش از میته است یا غیر میته است و هکذا، همه این مثال‌ها ببینید شبهات موضوعیه است. بنابراین واژه «بَعِينَه» که در این‌ها تکرار شده و هم چنین مثال‌هایی که ائمه (علیهم السلام) برای تطبیق این کبری زده‌اند، تمام این‌ها شبهات موضوعیه است، پس ظهور پیدا می‌کند این روایات در این که موضوع اصالة الحلیه موارد شبهات موضوعیه است. اگر از این هم غمض عین کنیم، حداقل این است که این روایات محفوف بما یحتمل القرینیه باشد. مثلاً کسی بگوید «بَعِينَه» درست است ولی ممکن است برای تأکید آورده شده باشد. این یعنی آن حرام را و حرمت را «بَعِينَه» اشتباه با یک چیز دیگری نشود، بفهمیم. این قابلیت این را از نظر لغوی دارد ولو این که خلاف ظاهر است، پس بنابراین گفته می‌شود این روایات به خاطر احتیاط بما یحتمل القرینیه که کلمه «بَعِينَه» باشد و این مثال‌ها و أمثله باشد، حداقل این است که احراز اطلاق نسبت به شبهات حکمیه نمی‌شود و قدر مسلم آن شبهات موضوعیه است.

پس اشکال اول این است که این که شما می‌گویید که اصالة الحلّ در دَوْران امر بین محذورین چه در شبهات موضوعیه و چه در شبهات حکمیه جاری می‌شود، این

جلسه ی شصت و ششم؛ جریان اصالة الحل در دوران بین محذورین

۲۱۹

مناقشه‌اش این است که این روایات یا ظهور در شبهات موضوعیه دارد یا حداقل اجمال دارد از این جهت به خاطر احتفاف بما یحتمل القرینیه، بنابراین نمی‌توانیم بگوییم اصالة الحلّ در شبهات حکمیّه‌ای است که دائر است امرش بین محذورین جاری می‌شود.

این مناقشه اولی که این مناقشه فی محله هست و درست است و همین دلیل می‌شود بر قول سوم که بگوید تفصیل می‌دهیم، بله، ما در شبهات موضوعیه دلیل داریم بر جریان اصالة الحلّ، همین روایات است و در شبهات حکمیّه‌اش دلیل نداریم پس جاری نمی‌شود. این خودش دلیل بر قول سوم می‌شود.

اشکال دوم:

مناقشه دوم؛ مناقشه دوم که از عده‌ای از اعلام شاید باشد منہم مصباح الاصول فرموده، این است که در روایات حلّ، موضوع مشکوک الحلیه قرار داده شده، چیزی که نمی‌دانید حرام است یا حلال است؟ یعنی شک در حلّیت داری، احتمال حلّیت را می‌دهی، شک در حلّیت داری، موضوع این است. چیزی که احتمال می‌دهی حرام باشد یا حلال باشد و احتمال حلّیت در آن می‌دهی، این در مرحله ظاهر برای شما حلال است. «هُوَ لَكَ حَلَالٌ»، موضوع پس مشکوک الحلیه هست و در ما نحن فیه مشکوک الحلیه نیست، می‌دانیم حکم آن الزام است. یا وجوب است یا حرمت است. شکی در حلّیت این جا نداریم. پس اصلاً موضوع اصالة الحلّ در مقام وجود ندارد. چه نسبت به شبهات موضوعیه چه نسبت به شبهات حکمیّه، بنابراین اصلاً این، در هر دو شبهه‌ای که دوران امر بین محذورین در آن باشد جاری نمی‌شود و این دلیل قول ثانی می‌شود که می‌گفت اصلاً اصالة الحلّ در دوران امر بین محذورین جاری نمی‌شود. چون روایت چه بود؟ این بود؛ «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعَيْنِهِ»، مفاد آن چیست؟ تا بدانی، یعنی تا وقتی آن را نمی‌دانی و شک داری که حلال است یا

حرام است، این برای تو حلال است. پس موضوع مشکوک الحلیه می‌شود و در مانحن فیه می‌دانیم حلیت وجود ندارد. می‌دانیم یا واجب است یا حرام است، شک در حلیت نداریم. بنابراین تخصصاً موارد دوران امر بین محذورین از ادله حلّ خارج است و شامل آن نمی‌شود.

جواب اشکال دوم:

قد یجاب از این مناقشه ثانیه به این که این حلیتی که در این روایات است، حلیت در مقابل وجوب نیست، در مقابل حرمت است. حلال است یعنی حرام نیست. حرام نبودن هم با إباحه متساوی الطرفین می‌سازد هم با وجوب می‌سازد هم با استحباب می‌سازد هم با کراهت می‌سازد. «كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ» یعنی احتمال می‌دهی حرام باشد، احتمال می‌دهی حرام نباشد که تعبیر از حرام نبودن به چه می‌شود؟ به حلال می‌شود. یعنی حرام نیست، حالا حرام نیست حلال است. حلال است إما به نحو إباحه، مباح بودن إما به نحو واجب بودن، إما به نحو مکروه بودن، إما به نحو مستحب بودن، وقتی این جور معنا بکنیم آن وقت «فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ»، آن برای تو حلال است. آن حلال هم که محمول واقع شده و حکم در این قضیه هست، آن حلال هم یعنی حرام نیست. حالا ممکن است در واقع واجب باشد. پس «كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ» «كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ الْحَلَالُ وَ الْحَرَامُ» که در بعضی دیگر از روایات بود، این معنایش این است که احتمال حرام بودن و غیر حرام بودن می‌دهیم. این در این موارد «فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ»، آن حلال هم حلال بمعنی الاعم به تعبیر آقایان هست. پس بنابراین اگر این جوری معنا کردیم و گفتیم حدیث معنایش این است، قهراً در دوران امر بین محذورین شامل می‌شود آن جا را و خارج نیست از آن، چون ما در دوارن امر بین محذورین احتمال این حلیت را که می‌دهیم. شک داریم که آیا چنین حلیتی وجود دارد یا نه؟ مشکوک الحرمه و الحلیه، به این معنا هست

اشکال جواب:

اما این جواب محل اشکال هست. چرا؟ چون خلاف ظاهر است. چون ظاهر روایات حلّ این است که می‌خواهد إعطاء تأمین من کل الجهات و جمیع الجهات بکند که خیالت راحت، اما این جور که شما معنا می‌کنید، این تأمین حیثی می‌شود یعنی از حیث حرمت، تو خیالت راحت، اما حالا شاید واجب باشد. پس حالا تازه یک دستگاه دیگر باید بگویم پس در شبهات وجوبیه باید چه کار کرد؟ اگر بخواهد بگوید که بله، حلال است یعنی حرام نیست اما این حلال است به معنای اعم است شاید واجب باشد. اگر من احتمال وجوب می‌دهم، کارم را حل نکرد، از حیثی حل کرد. اما از حیث آخر حل نکرد. تازه بخواهم خیالم راحت باشد بروم سراغ این که در شبهات وجوبیه، حالا موضوعیه‌اش یا حکمیه‌اش باید چه کار بکنم؟ آیا ظاهر این روایات این است که دارد تأمین من کل الجهات می‌دهد به شاکّه که خیالت راحت، یا نه، من حیث دارد تأمین می‌دهد که از حیث حرمت خیالت راحت باشد؟ از حیث دیگر باید بروی به ادله برائت مراجعه بکنی، برائت در شبهات وجوبیه. کدام است؟ ظاهرش این است که دارد من جمیع الجهات تأمین می‌دهد که دیگر نیازی نیست که ما به ادله دیگر مراجعه بکنیم. یا این که نه، همین جا ممکن است کسی بگوید که دو بار ما باید به دو جهت تطبیق کنیم این روایت را بنا بر مسلک مثل محقق خراسانی که بگوییم نمی‌دانیم الان انجام این کار حرام است یا حرام نیست؟ این روایت «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ»، گفت حرام نیست؛ پس فعلش اشکالی ندارد. آیا ترک آن حرام است یا حرام نیست؟ چون اگر فعلش واجب باشد، ترک آن می‌شود حرام، امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است. بیاییم بگوییم که از همین روایت استفاده می‌توانیم بکنیم و از وجوب هم خلاصی پیدا کنیم، تأمین پیدا کنیم اما به تطبیقین، یک تطبق می‌کنیم نسبت به فعل که فعل حرام است یا حرام نیست، می‌گوییم «کل شیء لک حلال» حرام

نیست، بعد احتمال می‌دهیم این فعل واجب باشد، حالا احتمال می‌دهیم واجب باشد اگر واجب باشد چون امر به شیء مقتضی نهی از ضد است پس ضدش می‌شود حرام، آن هم ضد عام معمولاً عده‌ای گفتند که بله، امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام هست، ضد خاص نه که امور وجوبیه‌ای که ضد خاص بشود نه، ولی ضد عالم که ترک آن باشد بله، دلالت بر حرمت آن می‌کند، امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام هست که ترک الشیء باشد. پس الان دو مرتبه شک می‌کنم آیا ترک این حرام است یا حلال است؟ باز دوباره «کل شیء لک حلال» را به آن ترک تطبیق می‌کنم؛ می‌گویم که ترک آن هم اشکال ندارد. آیا بر فرض که ما این را بپذیریم که امر به شیء مقتضی نهی از ضد است، که این محل کلام و محل اشکال است، نه امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام هم نیست، آن حکم عقل است که می‌گوید باید ترک کنی در مقام امتثال؛ نه این که دیگر شارع دو تا قانون دارد، می‌گوید این فعلش واجب است ترکش حرام است. حالا بنابر این که این مبنا را هم بپذیریم باز آیا مُسَاقِ عَرَفی از این روایت شریفه این است که دوبار باید تو تطبیق بکنی یا نه می‌گوید آقا جایی که نمی‌دانی، الان حلال است دیگر، آزادی؛ نمی‌خواهد بگوید نه، باید دقت بکنی و استناد کنی برای فعلش به این جور، برای ترکش دوباره به آن جور. این‌ها چیزهایی است که در مدرسه و به خدمت شما عرض شود که در محیط‌های طلبگی و محاسبات است و الا عرف وقتی این روایت را می‌بیند، این حرف را از امام می‌شنود، این حرف‌هایی را که ما می‌زنیم نمی‌فهمد، می‌گوید حلال است، خیالش راحت دیگر.

اشکال سوم:

و أما المناقشة الثالثة، مناقشه‌ی ثالثه این است که در این روایات موضوع چه قرار گرفته؟ «کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال»، «فیه حلالٌ و حرامٌ» یعنی بالفعل، حرام دارد حلال هم دارد، نه «فیه احتمال الحرمة و الاحتمال الحلیة». احتمال که تقدیر

جلسه ی شصت و ششم؛ جریان اصاله الحل در دوران بین محذورین

۲۲۳

باید بگیریم، مضافی باید (تقدیر بگیریم)، نه «فیه حلال و حرام» یعنی الان حلال دارد حرام (هم دارد)، مثل جبن، حلال دارد آنهایی که خمیرمایه‌اش از میتة نیست و امثال این‌ها، یک حرام هم دارد که این‌جوری. اگر الان یک موردی که برخوردی که نمی‌دانی از آن قسم است یا از این قسم، شارع می‌گوید بگو حلال است؛ اما در ما نحن فیه که این‌جوری نیست «فیه حلال و حرام»؛ می‌دانیم یا حرام است لیس الا یا حلال است لیس الا، دوران امر بین محذورین است. می‌گوید این مثلاً فرض کنید که یا مثلاً روزهی روز عاشورا یا حرام است یا حلال است، دیگر «فیه حلال و حرام» نیست، روزهی روز عاشورا با قید روز عاشورایش. بله در روزه داریم اما آن‌ها هر عنوانی روی خودش رفته دیگر؛ روز عاشورا که فقیه شک می‌کند به نحو شبهه‌ی حکمیه که این یا واجب است یا حرام است، مثلاً فرض کنید به نفع شبهه‌ی حکمیه شک کند که لعل روزهی روز عاشورا واجب باشد از باب حزن و شاید هم حرام باشد به‌خاطر تشبّه به آن دشمنان که آن‌ها؛ ممکن است این‌جوری باشد. پس بنابراین در این موارد چون دارد «فیه حلال و حرام».

تاملی در اشکال سوم:

خب حالا ببینیم آیا در همه‌ی روایات این‌جوری بود، این یک جوابی است، آیا جواب از کل روایات می‌شود یا از بعض روایات می‌شود؟

یعنی یکی از قرائن این‌که شبهه‌ی موضوعیه بشود همین گرفتن که چون «فیه حلال و حرام»؛ اما در آن بحث‌های براءت و آن‌جاها که بحث‌های تفصیلی‌اش آن‌جا بود که ممکن است ما «فیه حلال و حرام» را هم در شبهات حکمیه تصویر کنیم. مثلاً حیوان «فیه حلال» گوسفند و گاو و فلان و این‌ها، «فیه حرام» ... حالا گرگ مثلاً با گوسفند جمع شده و حالا این گوسفند حامله شده و یک حیوانی آمده، نه اسمش را می‌شود گذاشت گرگ، نه اسمش را می‌شود گذاشت گوسفند. درست؟ یک چیزی خلق شده،

این حلال است یا حرام است؟ بعضی‌ها گفتند این‌جا می‌شود گفت این حیوان «فیه حلال». «کل شیء» یکی از اشیاء حیوان است، این حیوان «فیه حلال و حرام»، این را حالا نمی‌دانی ملحق به آن حرام است یا ملحق به آن حلال است؛ این جور می‌شود گفت یا نمی‌شود گفت؟ این‌ها بحث‌هایی است که در آن‌جا شده و بعضی‌ها خواستند تصویر کنند که حتی در شبهات حکمی هم «فیه حلال و حرام» منافاتی ندارد که شبهات حکمی را هم شامل بشود.

حالا این‌جا روایت مسعد بن صدقه این‌جوری بود «سَمِعْتُهُ يَقُولُ: كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ» این «فیه حلال و حرام» را ندارد.

روایت دوم که مرسله‌ی معاویه بن عمار بود «كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ حَرَامٌ وَ حَلَالٌ» بود. این شامل (ما نحن فيه) نمی‌شود، ما نحن فيه «فیه حرام و حلال» نیست. فیه احتمال الحرمة است، نه «فیه الحلال و الحرام».

روایت عبدالله بن سنان عن عبدالله بن سلیمان که روایت سوم بود آن‌جا دارد «كُلُّ مَا كَانَ فِيهِ حَرَامٌ وَ حَلَالٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَدًا».

روایت چهارم روایت عبدالله بن سنان «كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ حَرَامٌ وَ حَلَالٌ».

پس سه تا از این روایت «فیه حلال و حرام» دارد پس شامل نمی‌شود.

می‌ماند روایت مسعد بن صدقه که آن البته «فیه حلال و حرام» نداشت او؛ اگر بگوییم روایت معتبر از بین این چهار تا فقط آن روایت اخیری که عبدالله بن سنان بود چون آن سندش مشکلی ندارد، پس ما در روایات حلّ، روایات معتبر السند در موضوعش «فیه حلال و حرام» اخذ شده، پس شامل دوران امر بین محذورین چه حکمی چه موضوعیه‌اش نمی‌شود. اما اگر بگوییم که روایت اول هم که مسعد بن صدقه باشد که بحث طولانی دارد که در اصول ظاهراً بحث کردیم، در فقه حتماً بحث کردیم تفصیلاً که مسعد بن صدقه را می‌شود درستش کرد یا نه؟ که یکی از راه‌هایش

جلسه ی شصت و ششم؛ جریان اصاله الحل در دوران بین محذورین

۲۲۵

این است که از راه کامل الزیارات درست کنیم چون این در اسناد کامل الزیارات واقع شده؛ و آن بحث‌های عریض و طویل دارد در تفسیر علی بن ابراهیم هم ظاهراً وارد شده. خب تصحیح سند آن حرف دارد، اگر بگوییم آن هم سندش تمام است پس این اشکال راجع به کل روایات نمی‌شود و اما اگر بگوییم نه، تنها روایات عبد الله بن سنان تمام است اما آن‌که مرسله‌ی معاویه بود به درد نمی‌خورد، آن یکی‌اش عبد الله بن سلیمان است، عبد الله بن سلیمان هم توثیقی ندارد، بنابراین از این روایات چهار گانه دوتای آن مشکل سندی دارد، یکی‌اش للإرسال است، دیگری‌اش به خاطر عبد الله بن سلیمان است. فقط روایت اخیر که عبد الله بن سنان نقل کرده، آن سندش تمام است، روایت اولی هم که مسعده بن صدقه هست محل کلام هست کل علی مسلکه.

بنابراین این اشکال سوم اشکالی است که کل علی مسلکه باید محاسبه بکند، اگر روایت مسعده بن صدقه را صحیح بدانند، معتبر بدانند این اشکال وارد نیست در مورد این روایات. اما اگر این را معتبر نداند و معتبر را فقط عبد الله بن سنان بدانند، بله این اشکال سوم هم این‌جا وارد می‌شود. و هنا....

اشکال چهارم:

و هنا اشکال رابع و مناقشه رابعه که اصلش را عرض کنم، توضیح دارد و آن این است که گفته می‌شود یک حرف کلی، این‌ها اشکال‌هایی که گفتیم اشکال‌های اثباتی بود، این اشکال اخیر، مناقشه‌ی اخیر مناقشه‌ی ثبوتی است، می‌گوید آقا جعل حکم ظاهری در مواردی که مکلف می‌داند این حکم ظاهری مناقض با حکم واقعی است، ممکن نیست، جعل حکم ظاهری‌ای که مکلف می‌داند این حکم ظاهری مناقض با حکم واقعی است، اصلاً ممکن نیست جعل چنین حکم ظاهری‌ای و در ما نحن فیه این‌چنینی است؛ چون می‌داند در واقع الزام است، پس جعل حلیت ظاهریه حتماً

مناقض با واقع است، می‌گوید جعل حکم ظاهری مناقض هم ممکن نیست، حالا چرا؟ این بیان می‌خواهد و آیا جوابش چه می‌شود؟ این را فکر بفرمایید برای شنبه ان‌شاءالله.

جلسه ی شصت و هفتم؛ جریان اصاله الحل در دوران بین محذورین

شنبه ۹۷/۱۱/۱۳

سخن در این بود که آیا اصاله الاباحه در موارد دوران بین محذورین جاری می‌شود یا نه. گفتیم در مقام سه قول هست، جریان و عدم آن و تفصیل میان شبهات موضوعیه و حکمییه. سخن در ادله ی قول اول یعنی جریان بود. تمسک شده بود به اطلاعات ادله ی اصاله الاباحه که سه مناقشه در این استدلال ذکر کردیم که تا به حال سه مناقشه ذکر شد.

مناقشه ی چهارم در تمسک به اطلاعات ادله ی اصاله الاباحه

در این جا جعل اباحه ی ظاهریه ثبوتا ممکن نیست. در مناقشات قبلی اشکالات اثباتی بود به خاطر ظور بعینه و تقسیم به حلال و حرام و اینها؛ لکن الان می‌گوییم اصلا ثبوتا ممکن نیست. یعنی جعل اصاله الاباحه در موارد دوران بین محذورین ممکن نیست. توضیح ذلک این که هر حکمی که شارع جعل می‌فرماید، در صورتی این جعل ممکن است که مکلف بتواند آن را تصدیق کند. نظیر سخنی که در ردع از عمل به قطع طریقی گفته می‌شود، در آن جا گفته شده است که شارع نمی‌توان بگوید لا تعمل بقطعک، چرا؟ چون درست است که حکم عقل به حجیت قطع تعلیقی هست، یعنی معلق هست به این که خود مولی ردع نکرده باشد، لکن انما الکلام در این که آیا می‌شود مولی بگوید چنین ردعی را؟ خود مولی گفته است اجتنب عن الخمر و از این دست بر نداشته، من هم قطع دارم هذا خمر، چطور می‌شود هم بگوید

این حرام است هم بگوید این حرام نیست، عقل نمی تواند باور کند، کما اشار الیه شهید صدر، این در نظر مکلف تناقض پیش می آورد. چون جعل حکم به داعی انبعاث مکلف هست، حالا که این داعی منقذ نمی شود به خاطر تعارض، این جعل فایده ای ندارد. در جاهای دیگر هم همین است، مثلا در جایی که شک کردی در وجوب یک چیزی، حرام است بر تو انجام دادنش، یا برعکسش، حکم ظاهری وجوب جعل کند برای جایی که حکم واقعی مشکوک حرام باشد؛ حکم ظاهری که نمی سازد با واقع مشکوک، قابل جعل نیست. در ما نحن فیه نیز همین است، ما می دانیم مباح نیست، یا وجوب فعل دارد یا حرمت، می دانیم اباحه نیست، چطور می شود اباحه جعل شود؟ در موارد دیگر حکم ظاهری، بالاخره حکم ظاهری با یک طرف احتمال می سازد، چه برائت جعل کند چه احتیاط، بالاخره با یک طرف احتمال ما می سازد، اما در ما نحن فیه، این اباحه را می دانیم که با هیچ کدام از اطراف شک ما نمی سازد. تازه این غیر از برائت و رفع عقاب هست، آن ممکن است، یعنی می دانیم ممکن است حرمتی باشد، لکن عقاب ندارد، لکن این که بفرماید این مباح است نمی سازد با علم اجمالی ما و به همین خاطر قابل تصدیق نیست از جانب ما و وقتی از جانب ما قابل تصدیق نبود، قابل جعل از جانب مولی هم نخواهد بود.

تخلص از این مناقشه

قد یجاب از این مشکله به این که اولاً در مقام جمع بین حکم ظاهری و واقعی ما تخلص پیدا کردیم از مناقشاتی که در کیفیت جمع بود و این جمع را ممکن دانستیم؛ اما این که نقض غرض باشد جعل حکم ظاهری مخالف با قطع مکلف، در برخی موارد بله از جعل حکم ظاهری نقض غرض پیش می آید، مثلا در مورد کسی که شک در قصر یا اتمام دارد مولی بفرماید کلا نماز نخوان، این نقض غرض هست. لکن در

دوران بین محذورین بالاخره در واقع اثری ندارد، چه این اباحه را بگوید چه نگوید، اثر واقعی و تخییر عبد باقی است، پس ممکن است به وجهی و دلیلی که بعدا می آید اینجا مولی بخواهد جعل اباحه کند. چون مثل آن شک در قصر و اتمام نیست که جعل حکم ظاهری ثالث ملازم هست با نقض غرض واقعی، لکن در دوران بین محذورین نقض غرض در هر حال هست، و جعل اباحه اگر خودش یک وجهی داشته باشد، اشکالی ندارد، اگر بدون هیچ وجهی باشد لغو هست، البته محال ذاتی نیست.

فتمصل

که لا باس بجریان اصاله الاباحه در دوران بین محذورین، منتهی صرفا در شبهات موضوعیه، به خاطر قرائنی که در ادله ی اصاله الاباحه موجود هست، الا مرحوم امام که در شبهات حکمیه هم جاری می دانند اصاله الاباحه را. اما آن قرائن را ما نمی توانیم رفع ید کنیم؛ پس اصاله الاباحه در شبهات موضوعیه صرفا هست و در شبهات حکمیه جاری نمی شود، نه به خاطر مشکل ثبوتی، بلکه به خاطر مشکل اثباتی.

اما جریان اصاله البرائه

قول اول جریان هست. به خاطر این که موضوع اصاله البرائه که شک در تکلیف باشد، وجود دارد.

مناقشه در جریان اصاله البرائه

قائلین به عدم جریان، هفت هشت مناقشه و اشکال دارند در ادله ی جریان. مناقشه ی اول آن ها حاصلش این است که کما عن محقق النائینی و من تبعه، واژه ی رفع در جایی صحت استعمال دارد که آن مرفوع یا وجود خارجی داشته باشد یا اگر وجود نداشته باشد، مقتضی برای وجودش باشد که شما بگویید رفع کردم، لکن اگر در جایی اصلا وضع ممکن نیست، رفع چه معنایی دارد؟ کسی دانی است بیاید بگوید تکالیف

جلسه ی شصت و هشتم؛ جریان براءت شرعی در دوران بین محذورین

۲۲۹

را برداشتم؛ شما کی بود که بخواهی بذاری یا برداری؟ اگر در مقام این بود که بگذارد بعد بفرماید برداشتم، این ممکن است. در مورد خود تکلیف هم این است، مثلاً بفرماید من تکلیف به جمع بین ضدین را از شما برداشتم، خب تکلیف به جمع بین ضدین که اصلاً ممکن نبود از اول که شما بخواهی برداری. در ما نحن فیه هم چون وضع محذورین ممکن نیست، رفعش هم ممکن نیست. این اشکال اول.

تخلص از این مناقشه

از این می شود جواب داد که سلمنا این کلام را در مورد رفع، اما مگر دلیل براءت شرعیه صرفاً حدیث رفع هست؟ خب ادله ی دیگر شامل می شود که. بله، اگر کسی گفت ادله ی معتبر براءت منحصر هست در حدیث رفع یا حدیث موضوع عنهم، این بیان تمام است و باید طور دیگری جواب دهیم که سیاتی ان شا الله.

جلسه ی شصت و هشتم؛ جریان براءت شرعی در دوران بین محذورین

۹۷/۱۱/۱۴ یکشنبه

استدراک از جریان اصاله الاباحه در شبهات موضوعیه

یک استدراک از ما قبل باید داشته باشیم. دیروز بیان شد که اصاله الاباحه در موارد شبهات موضوعیه جاری می شود، یکی از دوستان نکته ای گفتند که طبق آن، باید بگوییم اصاله الاباحه در شبهات موضوعیه هم جاری نمی شود. آن نکته این است که گفتیم کل شی لک حلال، حلال من کل الجهات هست، چون می خواهد امنیت من جمیع الجهات بدهد، نه امنیت از حیث حرمت فقط؛ وقتی اینطور گفتیم نتیجه این می شود که در شبهات موضوعیه که دوران بین وجوب و حرمت می دهی، نمی توانی

اصاله الحليه را جارى كنى، چون در اين جا احتمال حليت من جميع الجهات نمى
دهم، يقين دارم كه الزامى در كار هست.

عود به بحث

سخن در اين بود كه آيا براءت در مقام جارى مى شود يا خير. گفتيم دو قول در
مقام هست، قائلين به عدم جريان، موانعى براى تمسك به اطلاعات در اين جا ذكر
كردند. يك مانعى كه ذكر كردند اين بود كه رفع جايى ممكن هست كه وضع ممكن
باشد يا مقتضى اش باشد، لكن در جايى كه مقتضى وضع اصلا نيست، رفع هم ممكن
نيست. در مقام جواب هم گفتيم كه اگر ادله منحصر بود در حديث رفع، اين بيان تمام
بود، لكن مساله اين است كه ادله ي براءت كه منحصر در حديث رفع نيست.

جواب دوم اين است كه مقصود شما از اين كه مى گوييد وضع ممكن نيست پس
رفع هم ممكن نيست، چيست؟ آيا منظورتان اين است كه حكم واقعى وضع و رفعش
ممكن نيست؟ اين كه خلاف هست، چون مى دانيم حكم واقعى وضع شده است؛
خب مرادتان حكم ظاهرى است و مراد ما هم همين است، رفع و وضع يعنى در مقام
ظاهر، رفع هم يعنى آثارش برداشته شده است. پس اين كه شما مى گوييد وضع ممكن
نيست، منظورتان لابد بايد وضع ظاهرى باشد. خب در اين جا حديث رفع مى گويد
آن الزامى كه يا در لباس وجوب هست يا در لباس حرمت، در اين جا برداشته شده
است. معنای برداشته شدن هم اين نيست كه در واقع حكم نيست، يعنى آثار ندارد در
مرحله ي ظاهر. پس اين كه مى فرماييد رفع ممكن نيست را ما نمى توانيم تعقل
كنيم.^{۷۸}

^{۷۸} - اقول يمكن الانتصار للمحقق النائبي كه در همين جا، يعنى جايى كه بگويم رفع حكم مجاز در اسناد
هست و مراد جدى رفع آثار حكم هست، باز هم محقق نائبي مى فرمايد وضع آثار در اينجا ممكن نيست، چون

جلسه ی شصت و هشتم؛ جریان براءت شرعی در دوران بین محذورین

۲۳۱

لکن اگر بخواهیم درست تقریب کنیم کلام محقق نائینی را، باید بگوییم که در اینجا وضع تکلیف به جعل احتیاط هست و رفع هم یعنی آن احتیاط را برمی داریم. پس کل الملاک در رفع ما لایعلمون این است که ما به احتیاط نظر کنیم، اگر در جایی احتیاط ممکن نبود کما فیما نحن فیه، چون احتیاط یعنی احراز موافقت قطعی که در مقام ممکن نیست، وقتی چنین شد و وضع احتیاط ممکن نبود، دیگر رفع آن معنا ندارد.

این تقریب با این که بهتر است از قبلی لکن خالی از مناقشه نیست. مناقشه ی اولی این است که ما باید واحدا واحدا ملاحظه کنیم. در این جا ممکن است که شارع جعل احتیاط به یک طرف کند، یعنی بفرماید در مواردی که دوران بین محذورین شد، باید طرف حرمت را بگیرد احتیاطا؛ یعنی یک وقت منظور ما از احتیاط این است که عبد احراز واقع کند، بله این ممکن نیست؛ لکن شارع که همیشه چنین احتیاطی جعل نمی کند، گاهی اوقات با کسر و انکسار ملاکات واقعیه، یک احتیاطی جعل می فرماید که در اکثر موارد مصیب هست، و جعل چنین احتیاطی در موارد دوران بین محذورین ممکن هست از جانب شارع، شارع می توانست نسبت به طرف حرمت یا وجوب جعل احتیاط کند، همین را رفع می کند. ما نمی خواهیم بگوییم شارع احتیاطی که می خواهد جعل کند آن احتیاطی است که تو بما انت جاهل بالحکمین احراز واقع کنی، بله چنین احتیاطی غیر ممکن هست، لکن جعل احتیاط نسبت به یک طرف که از جانب شارع ممکن بود و مقتضی برایش بود، لکن شارع رفع فرموده است.

ظلم هست، وضع عقاب در دوران بین محذورین ممکن نیست، نه به خاطر لزوم تصویب، بلکه به خاطر این که جعل و وضع آثار در اینجا ظلم هست. وقتی وضعش ممکن نبود، رفعش هم ممکن نیست.

مناقشه ی دیگر در این تقریب این هست که اصل این کلام که رفع ما لا یعلمون یعنی رفع وجوب احتیاط چون رفع خودش مشکل هست و موجب تصویب می شود، این لازم نیست حتما حمل کنیم بر احتیاط. این خودش یک ادبیاتی که می فرماید رفع شد، یعنی آثار همان واقع را برداشتم، دیگر لازم نیست به دلالت اقتضا و صونا لکلام الحکیم من التصویب، بگوییم وجوب احتیاط در تقدیر هست، خیر، همان است که این رفع شده یعنی آثارش رفع شده و همان تقریب اول است، یعنی بدان آن الزامی که در لباس حرمت یا وجوب بود، آثاری ندارد.

فرمایش محقق خوئی در عدم جریان ادله ی براءت شرعی

یک بیان دیگر از این مناقشه ی عدم امکان رفع، از محقق خوئی است. آقای خوئی اینطور جواب دادند که برای قدرت بر ترک، ما احتیاج نداریم هر دو را بتوانیم وضع کنیم، بلکه اگر توان وضع یکی را هم داشته باشیم، قدرت بر ترک هر دو صدق می کند. مثلا ما قدرت بر انجام دو ضد همزمان نداریم، لکن قدرت بر ترک همزمان هر دو داریم. در ما نحن فیه هم شارع مقدس حکمتش اجازه نمی دهد که هم برای وجوب احتیاط جعل کند هم برای حرمت، لکن ممکن هست هر دو احتیاط را رفع کند. البته این جواب ناظر به معنای لغوی رفع و اینها نیست، بلکه مشکل تکوینی را محط نظر قرار داده و می فرماید تکوینا مشکلی نیست رفع متضادین، اگرچه وضعشان ممکن نیست.

جلسه شصت و نهم؛ جریان براءت شرعی در دوران بین محدورین

۹۷/۱۱/۱۵ دوشنبه

مانع سوم برای ادله‌ی براءت: لغویت

اشکال دیگری که برای تمسک به ادله‌ی براءت در دوران بین محذورین بیان شده است، این است که جعل براءت در این صورت عقلاً قبیح هست، بنابر این کشف می‌کنیم مراد شارع جعل براءت در این صورت نیست، چون چنین جعلی لغو هست و اثری ندارد، حکم ظاهری برای یک اثری جعل می‌شود و اگر این اثر وجود نداشت، جعل این حکم لغو هست. در ما نحن فیه، عقل درک می‌کند که تکویناً شخص یا فاعل این کار هست یا تارک، دیگر شرع به چه هدفی می‌خواهد براءت جعل کند، به هدف این که طرف یا تارک باشد یا فاعل، خب این که حاصل بود بدون بیان شرعی.

اما تخلص از این مانع

به این بیان جواب هایی داده شده است، جواب اول نقضی است از جانب محقق خوئی در مصباح الاصول، ایشان فرموده است که اگر در اینجا شما بگویید جعل براءت لغو هست، باید در شبهات حکمیة بدویة که علم اجمالی وجود ندارد هم باید بگویید براءت جعلش لغو هست، چون بالاخره در خارج یا می‌کشد یا نمی‌کشد، بگوییم خب چون در خارج یا فاعل است یا تارک، بگوییم جعل براءت لغو هست؟ این چه استدلالی است، چون فرد یا فاعل هست یا تارک، بگوییم جعل حکم لغو هست. یعنی مناط لغویت نمی‌تواند این باشد که در خارج فرد یا فاعل هست یا تارک. یعنی مستدل می‌گوید لغو است می‌پرسیم چرا؟ می‌گوید چون فاعل در خارج یا فاعل است یا تارک تکویناً؛ اشکال ما این است که اگر مناط و تمام العله‌ی شما این است، خب همین مناط در مورد شبهات بدویة هم وجود دارد.

اما جواب حلی این است که این فایده دارد، فایده اش این است که چنان که گذشت، یک فکر وجود دارد که در دوران بین وجوب و حرمت، لازم هست که طرف

حرمت را بگیریم، خب برای دفع چنین مبنایی، شارع براءت جعل می کند، یا حتی برای دفع چنین احتمالی. مثل این که در براءت شرعیه کسی بگوید آقا این چه فایده ای دارد؟ خود عقل که قبح عقاب بلابیان را می فهمد. یک جواب این بود که عده ای قائل به حق الطاعه هستند و شارع برای این که بندگان خدا به حرج نیفتند. بنابر این اشکال لغویت اشکال ناتمامی است.

یک نکته ی دیگر این است که شما می فرمایید این کار لغو هست و لغو از مولی سر نمی زند، بله اگر شارع می خواست تنصیص کند به این که در مورد دوران بین محذورین جعلت البرائت، این را شما می توانستی بگویی این لغو هست؛ لکن اگر بگوییم شمول اطلاقی داشته باشد بر مورد دوران بین محذورین، یعنی یک حکم براءت در تمام موارد شک جعل کرده است و البته بر اطلاق شامل این مورد دوران بین محذورین هم می شود، این لغو نیست. اطلاق نه جمع القیود هست و نه رفض القیود، بلکه توجه به نفس الطبیعه هست.

یک جواب حلی هم محقق خوبی دادند و آن این است که ما براءت از وجوب جاری می کنیم و براءت از حرمت جاری می کنیم چون ما احتمال می دهیم که شارع جعل احتیاط کرده باشد در موارد دوران بین محذورین، حال چه نسبت به وجوب چه نسبت به حرمت، برای دفع این احتمال شارع جعل براءت فرموده است. آن جواب حلی ما در مورد احتمال خصوص احتیاط در طرف حرمت بود، ایشان مطلق فرموده اند.

مانع چهارم برای جریان ادله ی براءت: ما یستفاد مما افاده المحقق العراقي

اشکال بعدی در حقیقت فرمایش محقق آقا ضیا هست که قبلا در جریان براءت عقلیه داشتیم. ایشان در همان جا می فرمایند که به همین دلیل براءت عقلی و شرعی جاری نمی شود. حاصل سخن در مقام این می شود که براءت شرعی جریانش در ما

نحن فیه متوقف بر امری است که آن امر در رتبه ی قبل امنیت و براءت را برای ما اثبات می کند. وقتی در رتبه ی قبل براءت را اثبات می کند، دیگر وجهی باقی نمی ماند که شارع بیاید جعل براءت مجدد کند. یعنی اصلاً ماخوذ هست در جریان براءت شرعیه، جریان براءت عقلیه، می فرماید وقتی که براءت عقلیه به خاطر تکلیف ما لایطاق داشتی، می توانی براءت شرعیه به خاطر عدم العلم جاری کنی. این لغو هست. همین بیان ایشان می تواند تقریر آن لغویت هم باشد. برای این که موضوع براءت شرعیه که عدم العلم باشد درست شود، باید اضطرار را درست کنیم با تمسک به ترجیح بلا مرجح، خب همین اضطرار دارد براءت و امنیت از عقاب را ثابت می کند و اثبات براءت و امنیت دوباره لغو هست. خصوصاً این که در این جا منت هم دارد گذاشته می شود، یعنی چیزی که تو مضطر هستی را من منت می گذارم به خاطر عدم العلم رفع می کنم! این نمی سازد.

خب جوابی که قبلاً گفتیم بر اساس معیت در تاثیر بود، یعنی درست است که تقدم رتبی هست، لکن معیت در تاثیر دارند، یعنی اضطرار از جهت رتبی مقدم هست، لکن امنیت را می تواند به هر دو نسبت دهد. آیا این جواب را می توانیم در این جا بدهیم؟ در آن جا هر دو طرف عقلی بودند و معیت در تاثیر ممکن بود، لکن در ما نحن فیه، یک طرف شرعی است.

خب یک جواب همان است که لغویت پیش نمی آید چون بالاطلاق شامل این مورد می شود ادله ی براءت، نه این که برای خصوص این مورد باشند. اگر شمول اطلاق بر این مورد مفسده داشت، بله، لکن مساله این است که مفسده ای نیست، این مورد فی حد نفسه براءت داشت به جهاتی، اطلاق ادله ی شرعی براءت هم شامل بشود، این که لغو نیست، لا محاله اتفاق افتاده بلا لزوم لغویت.

یک جواب دیگر این هست که بله من عقلا ترجیح بلامرجح دارم، لکن احتمال ترجیح می دهم و جعل براءت شرعی برای دفع احتمال ترجیح در یک طرف هست و از این بابت لغو نیست. فتامل که این جواب اصلا بنیان استدلال را خراب می کند، یعنی وقتی ترجیح بلامرجح نداشتیم، علم اجمالی از تاثیر ساقط نمی شود و موضوع براءت شرعی که عدم العلم باشد اصلا درست نمی شود. سیاتی هذا التامل ان شا الله.

جلسه ی هفتم؛ جریان براءت در دوران بین محذورین

۹۷/۱۱/۱۶ سه شنبه

سخن در موانع برای تمسک به اطلاقات ادله ی شرعیه نسبت به موارد دوران بین محذورین بود. اشکال دیگر این بود که مفاد و مستفاد از ادله ی براءت این هست که ملاک ادله ی براءت این هست که شارع به خاطر عذر بون جهل و عدم علم دارد رفع عقاب می کند؛ و این وجه مستقلی است که از عدم قدرت جدا هست. خب این مناط و ملاک، یعنی عدم العلم، در ما نحن فیه نیست، مانند موارد دیگر علم اجمالی، اینجا هم علم هست و علم قصوری ندارد. یعنی مناطی که در ادله ی براءت لازم هست، در ما نحن فیه وجود ندارد.

تخلص عما افاده المحقق العراقي

قد یجاب از این فرمایش که ما در هر کدام از اطراف که نگاه می کنیم، مناط براءت که عدم العلم باشد، متوفر هست. یعنی به حرمت که نگاه می کنیم می بینیم لا بیان داریم، به وجوب نگاه می کنیم، می بینیم لا بیان داریم. آن الزام کلی هم که در خارج وجود ندارد و اصلا نمی خواهیم در آن براءت جاری کنیم. این جواب تمام است بنابراین این که ما بپذیریم در موارد علم اجمالی - حتی و لو دوران بین محذورین نباشد - ما چه می گوئیم؟ اگر بگوئیم همان چیزی که در واقع هست مورد تکلیف ما هست و ما

به آن علم داریم، لکن صورت ذهنی ما اجمال دارد، خب از نظر تنجیز علم اجمالی مانند تفصیلی هست، اگر مبنای ما در آن جا متفاوت بود، این به هر حال باز می گردد به مبنای ما در تنجیز علم اجمالی.

مانع پنجم برای جریان براءت: ما افاده الشهید الصدر

اما بیان دیگر برای عدم جریان براءت از مرحوم شهید صدر هست. ایشان فرموده است که این احکام ظاهریه در واقع برای حفظ ملاک هست از جانب شارع، در مقام تراحم ملاکات، شارع ملاحظه می کند که جعل حکم ظاهری براءت در مجموع باعث حفظ مصالح بیشتری می شود، یا برعکس. از جهت دیگر، ترخیص ها دو جور هستند، گاهی اباحه اقتضائی است، یعنی مصلحت اقتضا می کند که شما اباحه داشته باشی، لکن گاهی لا اقتضا هست، نه مصلحت هست و نه مفسده. خب اگر شارع می بیند که این اباحه های اقتضایی با حرمت قاطی شده است، در مقام ظاهر جعل براءت می کند برای حفظ آن اباحه های اقتضائی. خب این فلسفه ی جعل احکام ظاهریه هست. این فلسفه در ما نحن فیه وجود ندارد، یعنی در ما نحن فیه اینطور نیست که مصلحت الزامیه با مصلحت اباحیه درگیر شده باشد، چون می دانیم اباحه ای در کار نیست، هر چه هست الزام هست. پس ما نحن فیه مشمول ادله ی براءت نمی شود.

تخلص عما افاده

جواب به این فرمایش این هست که این یکی از فلسفه هاست، نه تمام آن ها. یعنی ممکن است در جایی که شارع اباحه ظاهریه جعل می کند، دلیلش این تحفظ بر ملاکات اباحه ی اقتضائی باشد، لکن دلیل نمی شود که دلیل دیگری در کار نباشد، ممکن است که مثلا شارع ملاحظه می کند در موارد دوران بین محذورین عباد توهم می کنند که جانب حذر را ترجیح بدهند، جعل براءت می فرماید که به آن طرف ترجیح را از بین ببرد. گاهی هم می شود که شارع ملاحظه می کند اگر بخواهد پای

حکم واقعی اش بایستد، عباد به مشقت می افتند، جعل براءت می کند چون مصحلت در همین تسهیل هست.

مانع ششم برای جریان ادله‌ی براءت: ما افید فی المنتقی

آخرین وجه در عدم جریان اطلاقات براءت نسبت به موارد دوران بین محذورین، در منتقی ذکر شده است. ایشان می فرماید ما در مقام چیزی که قابلیت رفع داشته باشد نداریم. توضیح ذلک این که ما در مقام این چند تا امر را داریم، یکی جامع بین وجوب و حرمت که الزام باشد؛ یکی خصوصیت وجوب و یکی هم خصوصیت حرمت؛ یک چیز دیگری هم که داریم تطبیق آن چیزی که می دانیم اجمالا بر یکی از وجوب و حرمت؛ این ها چیزهایی است که داریم. باید بنیم اینها قابل رفع هستند یا خیر.

ایشان می فرماید ما در باب حرمت اگر قائل بشویم به این که حرمت طلب ترک هست، در ما نحن فیه چیزی که قابل رفع باشد داریم، لکن اگر قائل بشویم به مسلک تحقیق، یعنی این که حرمت زجر باشد و وجوب طلب، در مقام چیزی نداریم که بخواهیم رفع کنیم. بیان ذلک این که طبق مبنای اول، که متعلق حرمت و وجوب فعل هست، یعنی هم وجوب و هم حرمت تعلق گرفته اند به فعل، خب در این جا روی فعل حتما یک الزامی دارم. لکن طبق مبنای حق، اصلا نمی دانیم روی فعل زجر هست یا طلب، فرق می کند به آن جا که در مورد تعلق جنس الزام به فعل یقین داشتیم، نه در این جا اصلا یقین به تعلق حتی یک جنس کلی هم ندارم به فعل.

چیز دیگری که داشتیم خصوصیت وجوب و خصوصیت حرمت منهای الزام بود، آیا خصوصیت وجوب -بدون الزام- قابل رفع است؟ برداشتن برای این است که یک تکلف و مشقتی از روی عبد برداشته بشود، لکن وجوب منهای آن الزام، برداشتنش مشقت را رفع نمی کند. خصوصیت وجوب و حرمت به شرط لا از الزام، قابلیت رفع

ندارد چون از اول مشقتی نداشت، به شرط اجتماع با الزام هم قابلیت رفع ندارد چون علم داریم به الزام. این هم از عدم امکان رفع خصوصیت و جوب یا حرمت. اما تطبیق، یعنی مرفوع باشد تطبیقی آن الزامی که می دانیم بر هر کدام از وجوب یا حرمت، خب این انطباق مگر حکم شرعی است که شارع رفع کند، اگر منطبق باشد که تکوینا هست و قابل دخل و تصرف شرعی نیست، اگر هم انطباق نباشد که الکلام الکلام. منشاء انطباق هم همان الزام و خصوصیت بود که هیچکدام قابل رفع نیست. فتحصل که در مقام ما چیزی که قابل رفع نداریم که حدیث حجب و حدیث رفع بخواهند آن را رفع کند. ایشان می گوید لعل فرمایش محقق اصفهانی و محقق نائینی هم به همین برمیگردد.

جلسه ی هفتاد و یکم؛ جریان براءت در دوران بین محذورین

شنبه ۹۷/۱۱/۲۷

تقریر مفصل از اشکال صاحب منتقی

سخن در این بود که آیا براءت در دوران بین محذورین توصلین که مساوی هستند، جاری هست یا خیر. در مورد براءت عقلی سخن گفتیم و جریان اصله الاباحه هم بحث شد و رسیده بودیم به براءت شرعی، یک نظر این بود که ادله ی براءت شرعیه اطلاق دارند، در مقابل عده ای موانعی ذکر کرده بودند برای تمسک به اطلاق و قائل شده بودند به عدم جریان براءت شرعیه. رسیدیم به این مانع اخیر. این مانع در منتقی ذکر شده است و حاصل بیان این است که بنا بر مسلک تحقیق در مقام امری که قابل این باشد که براءت شرعیه در آن جاری بشود نداریم، یعنی چیزی نیست که براءت بخواهد آن را بردارد. چون متعلق امر و نهی بنابر مسلک تحقیق، فعل هست، نه این که امر به فعل تعلق بگیرد و نهی به ترک تعلق بگیرد کما علیه المحقق الخراسانی،

خیر هم افعال هم لا تفعل متعلقشان فعل هست و انما الفرق در این که یکی بعث هست و یکی زجر، خب وقتی چنین شود که متعلق امر و نهی یکی شد، خب ما به اصل تکلیف در ما نحن فیه علم تفصیلی داریم و به متعلقش هم علم تفصیلی داریم، یعنی می دانیم یک فعل متعلق این تکلیف هست، لکن این تکلیف یک تکلیف بی خاصیتی هست، چون ما نه امکان موافقت قطعیه داریم و نه امکان مخالفت قطعیه، موافقت احتمالیه هم که علی ای حال حاصل هست. پس این علم تفصیلی ما هیچ چیز خاصی را ایجاب نمی کند. خب ما در این جا می خواهیم با برائت شرعیه چه چیزی را رفع کنیم؟

۱- آیا می خواهیم آن الزامی که معلوم تفصیلی هست را رفع کنیم که ممکن نیست، رفع ما لا یعلمون، این که ما لا یعلمون نیست؛ (البته اگر مسلک مرحوم آخوند را داشتیم، این جای رفع داشت، چون نمی دانیم این الزام روی فعل رفته یا روی ترک، یعنی قدر مشترک تفصیلی ندارد) ثانیا رفع این الزام معلوم بالتفصیل که اثری ندارد، چون شارع مقدس برائت را برای این جعل فرموده که عذر باشد و قلق و تحیر عبد را برطرف کند، وقتی خود عبد می داند که معذور هست و متحیر نیست، خب دیگر جای برائت نیست و لغو هست جعل برائت.

۲- آیا می خواهیم خصوصیت مرده را رفع کنیم؟ یعنی حیث وجوب منهای الزامش، حیث حرمت منهای الزامش بخواهد مرفوع باشد. جواب این است تمام کلام و سختی ها ناشی از حیث الزام هست، حیث وجوب و یا حرمت به تنهایی که در دسر و کلفتی ندارد که بخواهد مرفوع باشد یا در رفعش متنی باشد. اگر هم بخواهد وجوب و حرمت را از حیث الزامش

بردارد هم مشککش این است که آن الزام معلوم هست و مجهول نیست تا بخواهد مرفوع باشد.

۳- آیا می خواهیم تطبیق آن الزام بر یک طرف را (یعنی تحقق الزام در لباس وجوب یا حرمت) رفع کنیم؟ خب این دو اشکال دارد که یکی در کلام ایشان مذکور نیست و آن این است که تطبیق حکم شرعی نیست که قابل وضع و رفع شرعی باشد؛ اشکالی که در کلام ایشان هست این هست که تطبیق بما می می که اثری ندارد، اثر و تمام الاثر برای همان الزام هست، نه تطبیق؛ وقتی تطبیق اثری ندارد اصلا قابل وضع نیست.

فتحصل که برای تطبیق براءت شرعیه در موارد دوران بین محدورین ما موضوعی نداریم که بخواهیم رفعش کنیم. هذا علی مسلک التحقيق که بگوییم متعلق امر و نهی یکی است که فعل باشد؛ لکن حتی بنابر مسلک محقق خراسانی که متعلق نهی طلب ترک هست، و نه زجر عن الفعل، باز هم براءت شرعیه را نمی توان تطبیق کرد، به این بیان که علم ما در اینجا قلق و نگرانی برای ما ایجاد نمی کند، اینجا به خاطر اضطراب علم ما خاصیت تنجیزی ندارد، وقتی چنین شد دیگر برای چی شارع بخواهد براءت برای ما جعل بفرماید؟ به خود فعل که نگاه می کنیم، یقین به وجود تکلیف نداریم، به خود ترک که نگاه می کنیم، یقین به وجود تکلیف نداریم و از این جهت موضوع براءت شرعیه داریم، لکن مساله این است که هدف شارع از جعل براءت رفع تحیر هست و در ما نحن فیه اصلا تحیری در کار نیست.

تخلص عما افاده صاحب المنتقی

اشکال در این بیان صاحب منتقی این است که ایشان می فرماید ما اصلا قلق و تحیری نداریم، در حالی که در اینجا قلق و تحیر متصور هست، ممکن هست شارع یک طرف را ترجیح داده باشد، و جعل براءت برای رفع همین تحیر و قلق هست.

جلسه ی هفتاد و دوم؛ جریان براءت در دوران بین محذورین

یکشنبه ۹۷/۱۱/۲۸

حاصل کلام صاحب منتقی این شد که در دوران بین محذورین چیزی وجود ندارد که حدیث رفع یا سایر ادله ی براءت شرعیه بتواند شاملش بشود. از بعض مباحثی که دیروز گفتیم معلوم شد که یمكن الجواب از این مقاله به این که

تتمه ی جواب به اشکال صاحب منتقی

اولاً: آن الزامی که بهش علم داریم، یک عنوان جامع انتزاعی است که وجود خارجی ندارد، آن چیزی که از شارع صادر شده است الزامی است که متلبس به لباس و جوب یا حرمت هست. خب آیا شارع در این جا نمی تواند طبق محاسبات خودش، چون می بیند بیشتر در موارد دوران بین محذورین، عباد توهّم ترجیح جانب و جوب یا حرمت را می دهند، خب شارع جعل براءت می فرماید برای خاطر این که عبد را از این توهّم خلاص کند. پس این که ایشان فرمودند در مقام تحیر و قلق نیست، خیر، چنین نیست، در مقام تحیر و قلق وجود دارد، تنها چیزی که نیست امکان احتیاط تام هست، لکن احتیاط به یک طرف ممکن هست.

ان قلت: اولویت دفع مفسده بر جلب منفعت یک ارتکاز عقلایی است که باعث عدم انعقاد اطلاق ادله ی براءت در مورد دوران بین محذورین می شود. یعنی این ارتکاز می گوید هر جا دفع مفسده بود، آن را مقدم بدار و همین باعث عدم انعقاد اطلاق می شود.

قلت: خیر، تقدم دفع مفسده اصلا کلیت ندارد در تمام موارد از نظر خود عقلا، خیلی اوقات جلب منفعت (حیات) را مقدم می دارند نسبت به دفع مفسده (قطع عضو مریض)؛ فضلا از این که به آن مقدار ارتکاز عقلایی باشد که بشود قرینه ی حافه به کلام و مانع انعقاد اطلاق بشود.

فتحصل فی المقام

که الصحیح فی المقام این هست که براءت شرعیه در دوران بین محذورین جاری می شود، البته طبق نظر محقق اصفهانی قبول کردیم که براءت شرعیه جاری نشود.

جریان استصحاب در شبهات دوران بین محذورین

بحث آخر این هست که آیا استصحاب در مقام جاری می شود یا خیر؟ اعم از موارد شبهه ی موضوعیه، یعنی نمیداند امروز نذر کرده بود برود مدرسه یا نرود؛ یا شبهه ی حکمیه، یعنی کسی شک می کند در عید نوروز سکوت کردن واجب هست یا حرام هست، سیزده به در رفتن واجب هست یا حرام هست؟ ظاهر مطلب این هست که تمسک به استصحاب در این جا بلا مشکل هست به شرطی که حالت سابقه باشد، مثلاً در همان شبهه ی موضوعیه می گوید پریروز که نذر نکرده بودم، امروز هم نذر ندارد نسبت به رفتن؛ در مورد شبهه ی حکمیه هم همین هست، یعنی استصحاب عدم جعل وجوب رفتن به سیزده به در، و استصحاب عدم جعل حرمت رفتن به سیزده به در. انما الکلام که در این جا چند مانع ذکر می شود، یکی این که جریان استصحاب در اینجا منافات دارد با موافقت التزامیه؛ اشکال دوم این است که جریان استصحاب در اینجا معقول نیست، چون در این جا علم اجمالی داریم به این که یک طرف درست نیست، تعبد به این که عالم باشد به این که نه این هست و نه آن هست، این با علم اجمالی ما منافات دارد، این محذور عقلی دارد، چون مفاد ادله ی استصحاب این است که متعبد باش به علم به این طرف و این در دو طرف متضاد معقول نیست؛ مانع دیگر این است که جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی به مخالفت قطعیه می انجامد؛ مانع چهارم این است که تناقض بین صدر و ذیل در ادله ی استصحاب پیش می آید، انقضه بیقین آخر که در اینجا ما یقین آخر داریم. بحث در این ها ان شا الله سیاتی.

جلسه ی هفتاد و سوم؛ جریان ادله‌ی استصحاب در دوران بین محذورین

دوشنبه ۹۷/۱۱/۲۹

سخن در این بود که آیا استصحاب در موارد دوران بین محذورین در محل کلام جاری می شود یا خیر. گفته شده که مقتضای اطلاقات ادله ی استصحاب، جریان استصحاب هست در مقام، چون در هر طرف حالت سابقه دارد و همان را استصحاب می کند. البته در شبهات حکمیة استصحاب عدم آن ها، یک مشکله ای شیخنا الاستاذ قدس سره داشتند که ما حالت سابقه نداریم، یعنی ممکن است این احکام از ازل بوده باشند و زمانی نیست که حکم در آن نباشد؛ چون ممکن است این احکام حدوث ذاتی داشته باشند، نه زمانی؛ اما استصحاب حال قبل البلوغ این اشکال را ندارد.

مناقشه در اطلاق ادله‌ی استصحاب للمقام

قد یناقش در اطلاق این ادله ی استصحاب بامور اربعه (این ابحاث اختصاصی به دوران بین محذورین ندارد و شامل مطلق جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی می شود)

منافات با وجوب موافقت التزامیه

اشکال اول این است که جریان استصحاب در دو طرف منافات دارد با وجوب موافقت التزامیه با احکام معلومه، ما در اینجا علم داریم که یک وجوب یا حرمتی در کار هست، جریان استصحاب در دو طرف نتیجه اش این می شود که چنین حکمی نیست، این تعبد به عدم وجود حکم وجوب و حرمت در دو طرف چگونه جمع می شود با این که من وجدانا علم دارم به وجود یکی اش؟

تخلص از این وجه

نقول به این که در مورد موافقت التزامیه به شکل کلی، این مساله هست که برخی این مبنا را قبول ندارد که اصلا موافقت التزامیه لازم باشد، کما یشیر الیه فرمایش محقق خویی، که ایشان می گوید این موافقت التزامیه است، کأن موافقت التزامیه که اشکالی ندارد، خب باشد.

یک جواب دیگر که شاید به تحقیق نزدیک باشد این هست که جریان استصحاب در اطراف منافات با موافقت التزامیه با واقع ندارد، این دو استصحاب در مرحله ی ظاهر یک حکمی جعل می کنند، این جمع می شود با التزام قلبی به آن چیزی که در واقع هست. معنای استصحاب این هست که در مقام عمل و در ظاهر قائل باش، نه در واقع. اشکال: استصحاب یک پایش در امارات هست؛ جواب: ان شا الله یاتی.

اشکال دوم: ما افاده المحقق النائینی

اشکال دوم که از محقق نائینی هست، این است که استصحاب با براءت و اباحه فرق می کند، فرش الامارات هست و عرش الاصول؛ استصحاب ناظر به واقع هست، لکن اصول دیگر ناظر به صرف عمل هستند. اینطور که شد، دیگر نمی شود دو طریق محرز برای من جعل شود که مطمئن هستم وجدانا یکی از آن ها خلاف واقع هست؟ امر خلاف واقع که نمی شود جعل شود به عنوان طریق به واقع.

تخلص عما افاده

پاسخ از این فرمایش هم مبنا هست و هم بنا. اما مبنا این است که مفاد ادله ی استصحاب اعتبار علم نیست، ما نمی دانیم بزرگان از کجا استظهار کرده اند علم را از ادله ی استصحاب. ادله ی استصحاب نهی می کنند از نقض بقای متیقن، کجا فرموده علم داری؟ حق محقق در بحث استصحاب همین است که تنها دلیل استصحاب یک

دلیل تعبدی است و آن ها همین خبر زراه و اینهاست که فرموده است نقض یقین به شک نکن، نفرموده من تو را متیقن و عالم می پندارم، ما اصلا قبول نداریم استصحاب اصل محرز باشد، استصحاب مانند برائت یک اصل عملی است. تنها چیزی که هست این هست که گاهی -توجه شود، در برخی موارد- ظن به بقاء هم هست، که ظن هیچ مدخلیتی ندارد، یعنی همان جایی که ظن خلاف داریم هم استصحاب جاری می کنیم. هذا من المبنا

اما بنا، بر فرض که شارع اعتبار علم کرده باشد، خب این یعنی چه؟ آیا این اعتبار حرفیا هست، یعنی می گوید تو عالمی، واقعا عالمی؟ یا این که کنایه هست؟ یعنی مانند عالم به بقا عمل کن، اعلم کالعالم بالبقاء؛ پس این جعل علمیت و اینها هم به معنای ترتیب آثار عملی هست، تنها تفاوت میان برائت و استصحاب در لسان هست، و الا هیچ تفاوتی با برائت و اصول غیر محرز ثبوتا ندارد، فقط اثباتا تکلیف به ترتیب آثار می کند به لسان جعل علمیت.

اشکال سوم: لزوم ترخیص در معصیت

اشکال سوم این است که در مواردی که معلوم بالاجمال ما الزام هست و استصحاب ترخیصی داریم، خب تمسک به استصحاب منجر می شود به معصیت و مخالفت قطعی، چنین چیزی قبیح است که شارع ترخیص در معصیت بدهد. شک دارد بین قصر و اتمام، استصحاب در هر طرف می گوید واجب نیست، نتیجه این می شود که نماز معلوم بالاجمال فوت می شود و معصیت قطعی رخ می دهد.

تخلص از این اشکال

جواب این اشکال هم این است که این اشکال ممکن است برای موارد غیر دوران بین محذورین باشد، خصوصیتی در مقام هست که باعث می شود چنین اشکالی وارد

جلسه ی هفتاد و سوم؛ جریان ادله‌ی استصحاب در دوران بین محذورین

۲۴۷

نباشد و آن این است که در دوران بین محذورین علی‌ای حال مخالفت قطعیه مستحیل هست و اصلاً شارع نمی‌تواند -ممکن نیست ثبوتاً- ترخیص بدهد در مخالفت قطعیه.

لزوم تناقض در صدر و ذیل ادله‌ی استصحاب

اشکال آخر هم این است که تناقض بیان صدر و ذیل ادله‌ی استصحاب پیش می‌آید. صدر می‌گوید لا تنقض الیقین بالشک، شامل ما نحن فیه می‌شود که می‌فرماید نقض نکن، لکن انقضه بیقین آخر، در ما نحن فیه علم اجمالی داریم، یعنی می‌فرماید نقض کن؛ بالاخره نقض بکنم یا نکنم؟

تخلص از این اشکال

جواب از این اشکال این است که ظاهر غایت در ادله‌ی استصحاب، آن علمی و یقینی هست که هنر نقض را داشته باشد، کی می‌تواند این یقین آخر نقض کند؟ وقتی که به عین ما تعلق به الیقین السابق تعلق گرفته باشد، اگر یقین و شکل در صدر تعلق گرفته اند به خصوصیت فرد، منظور از انقضه بیقین آخر هم یقین به خصوصیت فرد هست، نه یک یقینی که نمی‌دانم پاش اینجاست یا آنجا، متعلق یقین در ذیل همان متعلق یقین و شک در صدر هست، به قرینه ماده‌ی نقض، نقض جایی ممکن هست که محط تعلق یکی باشد.

فتحصل مما ذکرنا

که اطلاعات ادله‌ی استصحاب شامل مقام می‌شود و لا باس به این که استصحاب در ما نحن فیه جاری می‌شود در اطراف.

جلسه ی هفتاد و چهارم؛ صور ترجیح احتمال یا محتمل

۹۷/۱۱/۳۰ سه شنبه

بحث بعدی، صورتی است که دوران بین محذورین هست، لکن یکی از حکمین یا از نظر احتمال، یا محتمل، ترجیح دارد بر دیگری، مثلاً ۶۰ درصد احتمال و جوب می دهد، ۴۰ درصد احتمال حرمت، یا این که احتمال می دهد یک طرف کشتن نفس محترمه باشد که حرمتش خیلی شدید است و طرف دیگر یک وجوب نه به آن شدت باشد. البته قبل از ورود به این بحث، یک استدراک عما قبل باید داشته باشیم از کلام منتقی.

استدراک عما افاده صاحب المنتقی فی حقیقه الحکم و الداعویه

در منتقی فرموده است که در جایی که احتمال و محتمل مساوی باشند و دوران بین محذورین تصور می شود، این صرفاً یک امر بدوی هست، در حقیقت و با تأمل روشن می شود که این اصلاً دورانی در کار نیست. ایشان دو برهان اقامه کردند که برهان اول دارای سه مقدمه هست:

اول حقیقت حکم عبارت هست از جعل ما یقتضی الداعویه؛

الثانی، داعویت یک دستور و فرمان چگونه محقق می شود؟ داعویت محقق می شود به لحاظ ما یترب علیه من اثر حسن هست، چرا عبد این تکلیف را اتیان می کند؟ چون اثر حسن و نتیجه ی اتیان را لحاظ می کند. البته ایشان وجه غالب در داعویت را که برای عموم مردم هست فرمودند، چراکه ممکن است داعویت به خاطر جهات دیگر مثل شکر و عبادت احرار و اینها باشد، لکن بله، داعی غالب و عمومی همین هست که ایشان فرموده است و باقی جهات نادر الوجود هستند.

الثالث: این امور حسنه، این نتایج حسنه در چه صورتی برای انسان داعویت ایجاد می کند؟ در صورتی که در کنار آنها یک امور مفسده آمیزی نباشد، یعنی اگر یک لیوان شربت باشد که احتمال مسموم بودن داشته باشد، چه کسی اقدام می کند؟ آن شربت هیچ داعویت و محرکیتی ایجاد نمی کند. در ما نحن فیه نیز همین هست، احتمال وجوب می دهد، لکن در کنارش احتمال حرمت می دهد.

نتیجه ی سه مقدمه این می شود که عوامل محرکیت و داعویت در موارد دوران بین محذورین وجود ندارد، وقتی داعویت ممکن نبود، جعل حکم هم لغو است. پس آن چیزی که می گفت این جا دو تا حکم باهم تزامم می کنند، این نظره ی ابتدایی است، بعد از تامل می فهمیم الحمدلله اصلا اینجا حکمی نداریم. شبیه به این فرمایش را از محقق ایروانی در کتاب ایشان خواندیم که ایشان فرموده بودند حکم مقوم به وصول هست، چون حکم غیرواصل داعویت ندارد و اصلا حکمی در کار باشد و بخواهیم برائت جاری کنیم. البته ایشان (صاحب منتقی) این را نمی فرماید که حکم مقوم به وصول باشد، بلکه می گوید اگر احتمال باشد، داعویت هم هست، لکن می گوید حکم مقوم به داعویت هست، اگر جایی داعویت ممتنع بود، حکم ممتنع می شود.

مناقشه در فرمایش صاحب منتقی

اشکال اولی که به ایشان می شود وارد شود، نقضی است. اگر شما این حرف را بزنید، در مواردی که اماره ای دلیلی اقامه می شود بر خلاف حکم واقعی شارع، آیا در این موارد می توانیم بگوییم حکم واقعی وجود ندارد؟ مواردی که شخص جهل مرکب دارد، خب یقین داریم که داعویت نیست، لکن آیا می شود گفت حکم هم نیست چون طرف داعویت ندارد به خاطر جهل مرکبش؟ خب اشتراک احکام بین عالم و جاهل چه می شود؟ وجوبی که ممتنع هست داعویت در آن، مانند وجوب نماز

جمعه ای که شخص به آن جهل دارد، طبق مبنای ایشان نباید جعل شود، چون لغو است. خب جواب شما از این اشکال نقضی چیست؟ مگر این که شما بگویید ملتزم هستید و اشتراک احکام را قبول ندارید.

اما جواب حلی به ایشان، ما اگر به ارتکاز خودمان برگردیم چنین می فهمیم که حکم آن چیزی است که می تواند، شانیت دارد که داعویت داشته باشد. تاره شارع می خواهد به شخص خاصی خطاب کند، تکلیف برای شخص خاصی است، در این جا اگر شارع می داند که این شخص تا آخر قدرت بر امثال ندارد و اصلا صلاحیت داعویت ندارد، بله جعل حکم برای او لغو هست؛ لکن اگر خطاب به شخص خاص نیست و برای همگان هست و همگان هم اینطور نیست که هیچگاه داعویت نداشته باشند، بلکه برای عده ی کثیری از آن ها ممکن است داعویت، همین مقدار داعویت کافی است، یعنی همین مقدار که این حکم قابلیت این را داشته باشد که در نفوسی ایجاد داعویت کند، برای تصحیح جعل حکم کافی است. بله اگر یک تکلیفی باشد که شارع بداند تا ابد الابد به دست هیچ کس نمی رسد، این جعلش لغو هست، لکن این فرض فارض هست.

این هم لزوما به معنای خطابات قانونیه نیست، بلکه با انحلال هم می سازد، چون انحلال که شرعی نیست، انحلال عقلائی هست. شارع لحاظ می کند که این حکم قابلیت ایجاد داعویت در برخی نفوس دارد و به همان شکل کلی می فرماید و انحلال در مرحله ی بعد پیش می آید.

فرض کنیم ایشان اینجا بفرمایند که سلمنا، لکن امری که لا ینتهی الی العمل، جعلش لغو هست. یعنی نمی گوئیم تقوم داشته باشد تکلیف به ایجاد داعویت، لکن لغو که هست تکلیف بدون داعویت.

جواب این مطلب هم قبلاً داده شده است، که اگر با یک خطاب خاص می خواست بفرماید، این لغو می شود و قبیح بود، لکن این را بلاطلاق می فرماید، اطلاق معونه ندارد، می فرماید واجب است بر مردم و خود به خود شامل این فرد می شود.

جلسه ی هفتاد و پنجم؛ صورت قوت احتمال یا محتمل

۹۷/۱۲/۵ یکشنبه (غیاب)

بحث در این بود که اگر در موارد دوران امر بین حذورین که هر دو توصلین باشند و هیچ کدام بر دیگری لا محتملاً و لا احتمالاً ترجیح نداشته باشد، این صورت بحث شد؛ حالا این دو صورتی که محتملاً احدهما المعین بر دیگری ترجیح داشته باشد یا احتمالاً احدهما المعین بر دیگری ترجیح داشته باشد. این که می گوئیم احدهما المعین به خاطر این است که اگر احتمال اهمیت محتمل را می دهیم اما معین نیست، فرض کنید می دانیم یک شیء ای، یک امری، یک فعلی یا واجب است شرعاً یا حرام است، و احتمال می دهیم یکی از این دو تا در واقع اهمّ از دیگری است، اگر او مجعول باشد به نحو قضیه ی شرطیه، اگر او مجعول باشد اهمّ است؛ در این موارد روشن است که این احتمال اهمیت اثری ندارد چون معین نیست که بگوئیم وظیفه ای نسبت به او برای انسان پیدا می شود. این صورتی که می دانیم یا احتمال می دهیم که احدهما در صورتی که جعل شده باشد اهمّ است قهراً ملحق به همان صورت تساوی است، از نظر وظیفه ملحق به همان صورت تساوی است. اما اگر نه، می دانیم که و یا احتمال می دهیم که آن حرمت مثلاً اگر جعل شده باشد این اهمّ است از وجوب اگر در این جا جعل شده باشد. مثلاً امر یک کسی دائر است بین این که این وجوب قتل دارد یا حرمت قتل دارد؟ اگر وجوب قتل داشته باشد، پیش مولا یک واجب معمولی است ولی اگر حرمت قتل داشته باشد به خاطر این که این حرمت در اثر این است که این یک مؤمن

متقی است این حرمت شدید است به جوری که اگر در موارد دوران تراحم می‌شد بین این‌که زید و عمرو و این امر بود حتماً شارع این را ترجیح می‌داد بر آن وجوب و ما قدرت بر امتثال هر دو نداشتیم. در این مواردی که احدهما از نظر محتمل معیناً می‌دانیم اگر این مجعول باشد این اهم است؛ آیا در این موارد وظیفه‌ی ما چیست؟ تارةً در این موارد قائل می‌شویم به همان جریان اصول عملیه من البرائه و اصالة الحلیه و الاستصحاب، تارةً قائل می‌شویم به این، اگر قائل به این شدیم لا فرق بین این صورت و صورت تساوی، برای این‌که اطلاقات ادله‌ی برائت، ادله‌ی اصالة الحل، ادله‌ی استصحاب فرض این است که هر دو را شامل می‌شود و نفی حکم می‌کند، نه آن حکم محتمل الاهمیه می‌گوید هست برائت از آن جاری می‌کنیم، نه آن دیگری؛ مثل موارد شبهات بدویه که احتمال وجوب می‌دهیم و احتمال می‌دهیم این وجوب اگر باشد یک وجوب خیلی مهمی است؛ یا احتمال حرمت می‌دهیم در شبهات تحریمیه و می‌دانیم اگر حرمتی در این جا باشد خیلی حرمت مهمی است. در آن جا مگر «رفع ما لا يعلمون» جاری نمی‌شود؟ مگر «ما حجب الله علمه عن العباد» جاری نمی‌شود؟ سایر ادله‌ی برائت جاری می‌شود، اگر حالت سابقه دارد استصحاب آن عدم، حالت سابقه‌اش عدم باشد جاری می‌شود؛ احتمال اهمیت فضلاً از علم، یعنی به اهمیت اگر جعل شده باشد فضلاً از احتمال این‌که اگر جعل شده باشد اهم است، این جلوی جریان اصول مرخصه‌ی شرعیه را نمی‌گیرد و جاری می‌شود. در ما نحن فیه اگر پس ما قائل شدیم به این‌که اصول عملیه‌ی شرعیه جاری است فرقی نیست؛ اما اگر کسی قائل شد به این‌که در این موارد یعنی در دوران امر بین محذورین، عقل حاکم به تخییر است، عقل یحکم بالتخییر، این جا بنابر این مسلک این مسأله طرح می‌شود که آیا در جایی که احدهما محتمل الاهمیه هست آیا در این جا هم عقل حکم به تخییر می‌کند؟ یا این‌که این جا نه، می‌گوید محتمل الاهمیه را باید انتخاب بکنی و اختیار بکنی؟ مثل

دوران امر بین تعیین و تخییر در موارد دیگر که مثلاً ما می‌دانیم که در برای جاهل یا باید به عالم مراجعه کند و از عالم تقلید کند، حالا یا مخیر است بین عالم اعلم و مفضول و یا این که معیناً باید از عالم اعلم تقلید بکند؛ مسلماً معیناً از عالم مفضول احتمالش را نمی‌دهیم، یا مخیر است بینهما و یا متعین است بر او که از اعلم تقلید بکند؛ در این جا می‌گوییم چی؟ در این جا می‌گوییم که تعیین دارد که از اعلم تقلید بکند. یا می‌دانیم مثلاً شارع برای سامان دادن به امور جامعه حتماً به یک کسی ولایت تفویض فرموده، نمی‌شود رها کرده باشد، حتماً به یک نفری ولایت تفویض کرده که او بتواند اعمال ولایت کند و سامان بدهد به امور؛ حالا امر دائر است که او فقیه عادل باشد یا غیر فقیه باشد؟ احتمال نمی‌دهیم غیر فقیه عادل که کفایت امر را داشته باشد مفروض در هردو کفایت امر را؛ احتمال نمی‌دهیم که او تعیین داشته باشد، پس بنابراین امر در دوران هم می‌شود که یا مخیر است و خدای متعال تخییر قرار داده که هر کدام را خواستید قرار بدهید برای سامان دادن امور یا آن عالم فقیه عادل را قرار بدهید و هکذا موارد مختلفی که در فقه هست. این جا هم آیا این چنینی است که ما یا مخیر هستیم، عقل می‌گوید مخیری بین این که طرف وجوب را بگیری یا طرف حرمت را بگیری یا معیناً می‌گوید همان که محتمل الاهییه هست باید جانب او را ترجیح بدهی و او را بگیری؟

قولین فی المساله

در مسأله دو قول هست؛ عده‌ای مثل محقق خراسانی در کفایه قائل هستند به این که این جا همانند دوران امر بین تعیین و تخییر، عقل حاکم است به این که باید آن محتمل الاهییه را بگیری، حالا اگر وجوب محتمل الاهییه هست جانب وجوب را بگیری انجام بدهی، اگر حرمت محتمل الاهییه هست جانب حرمت را بگیری و ترک بکنی.

ولی عده‌ای مثل محقق نائینی، مثل محقق خوئی این‌ها قائل هستند به این‌که نه، در این‌جا همان تخییر است و محتمل‌الاهمیه در این‌جا لزوم برگزیدن ندارد.

دلیل قول اول

خب محقق خراسانی قدس‌سره برای مسلک خودش استدلال خاصی نفرموده، کأنّ فرموده مطلب واضح است مثل آن‌جا هست، چه فرقی بین این‌جا و آن‌جا می‌کند؟ آن‌جا شما می‌گویید محتمل‌الاهمیه را عقل می‌گوید باید برگزینیم، این‌جا هم احتمال می‌دهیم که این محتمل‌الاهمیه، یعنی احتمالاً اهمیت این را می‌دهیم، پس این‌جا هم مثل آن‌جا عقل می‌گوید که باید این را برگزید.

مناقشه در دلیل قول اول

اما کسانی که می‌گویند که این‌چنین نیست آن‌ها دلیل‌شان این است که ما باید بینیم آن علتی که در دوران امر بین تعیین و تخییر در جاهای دیگر به واسطه‌ی آن علت می‌گوییم باید معین را اخذ بکنیم، محتمل‌الاهمیه را اخذ بکنیم، بینیم آن وجه این‌جا می‌آید یا نمی‌آید؟ پس باید بین آن وجه این‌که آن‌جا آن حرف را می‌زنیم چیست؟ آیا آن وجه بر مقام تطبیق می‌شود یا نه؟ و ما بعد التأمّل می‌بینیم آن وجه در ما نحن فیه منطبق نمی‌شود، حالا توضیح ذلک؛ توضیح مطلب این است که در دوران امر بین دو چیز در آن موارد تراحم، اطلاق هر دو تکلیف نمی‌تواند مراد مولا باشد، مثلاً دو نفر دارند غرق می‌شوند و من قدرت بر انقاذ هر دو ندارم، می‌شود مولا بفرماید و مراد جدی‌اش این باشد انقذ هذا سواء این‌که قدرتت را صرف انقاذ آن دیگری بکنی یا نکنی، و انقذ هذا سواء این‌که قدرتت را صرف انقاذ آن شخص بکنی یا نکنی! می‌شود بگوییم مراد مولا در این‌جا عبارت است از اطلاق در هر دو تکلیف متزاحم که من قدرت بر امتثال هر دو را ندارم؟ نمی‌شود گفت؛ پس لا محاله در این موارد اگر این

دوتا مساوی باشند لا محاله عقل می‌گوید این دو اطلاق‌ها قابل اراده نیست و ترجیح بلامرجح هم چون قبیح است نمی‌شود گفت اطلاق این یکی مراد است آن یکی مراد نیست یا اطلاق این یکی مراد است آن دیگری مراد نیست؛ فلذاست در این‌جا اطلاق‌ها هر دو تساقط می‌کنند و معلوم است که مراد مولا نیست، عقل حکم می‌کند مخیر هستی، یا این را بیاور یا این را بیاور. اما اگر یکی از این دو تا معلوم‌الاهمیه بود که می‌دانیم این‌که دارد غرق می‌شود یک مثلاً مؤمن عالم ورعی است، آن دیگری هم یک مؤمن عاصی است، در این‌جا اطلاق این‌که می‌گوید انقذ هذا و انقذ هذا می‌دانیم حتماً اطلاق انقذ این مؤمنی که عاصی هست، اطلاق این حتماً مراد نیست، چون یا اطلاق هر دو مراد نیست یا اگر یکی‌اش بنا باشد مراد باشد معنا ندارد شارع اطلاق این را حفظ کند و بگوید این مؤمن عاصی را انقذ کن آن یکی را عیب ندارد بگذار از بین برود! پس می‌دانیم اطلاق مهم حتماً چی هست؟ ساقط است؛ ولی اطلاق اهم چی؟ معارضی ندارد، وقتی اطلاق این از بین رفت اطلاق آن چرا از بین برود؟ معارضی ندارد، اطلاق در اثر معارضه از بین می‌خواست برود؛ آن اهم اطلاق تکلیف اهم که انقذ هذا که اهم است وجهی برای سقوطش نیست؛ پس بنابراین اطلاق اهم بقی و اطلاق مهم نفی می‌شود و از بین می‌رود؛ بنابراین به این جهت می‌گوییم که باید صرف قدرت را در چی بکنیم؟ در آن اهم بکنیم. علتش این است که آن اطلاق باقی است، شارع به ما می‌گوید انقذ هذا، انقذ هذا، اطلاق آن دیگری از بین رفت؛ این وجهی است که عده‌ای اعتمادوا علیه بر این‌که در موارد تزامم بین دو تکلیفی که یکی‌اش اهم از دیگری است عقل می‌گوید که آن اهم را مقدم بدار، چون آن اطلاقش باقی است، اطلاق این از بین رفته، پس باید او را امثال بکنیم. آیا این وجه اگر وجه ما در آن‌جا باشد در ما نحن فیه پیاده می‌شود؟ در ما نحن فیه این فرد پیاده نمی‌شود، چون ما این‌جا دو تا تکلیف نداریم دو تا اطلاق که بخواهیم با هم بسنجیم، این‌جا حتماً یک

تکلیف بیشتر نیست یا وجوب است یا حرمت است؛ اگر وجوب باشد وجوب مهمی است، اگر حرمت باشد حرمت؛ پس بنابراین آن وجه این جا اصلاً تطبیق نیست، بنابراین کسی بگوید این جا مثل آن جاست، لا وجه له علی هذا المسلك.

دلیل دوم بر قول اول (ترجیح جانب اهم)

بیان دومی که در آن جا قد يتمسك به این است که گفته می شود از باب قاعده‌ی اشتغال ما می گوئیم باید اهم را انتخاب کرد و سراغ مهم نرفت، از باب قاعده‌ی اشتغال؛ چون اگر عبد در این جا که قدرت بر امثال هردو را ندارد، اگر بیاید اهم را انتخاب بکند مسلم می داند که در مقابل مولا معذور است، اگر این را انتخاب بکند؛ چون اشتغال به این که معلوم بوده، اشتغال یقینی یقتضی البرائة یقینیة مسلم اگر این را امثال بکند براءة یقینی برایش حاصل شد. اما اگر برود مهم را بیاورد نمی داند براءة برایش حاصل شده یا نه؟ پس اهم را اگر به جا بیاورد یقین دارد براءة برایش حاصل شده و اشتغال یقینی یقتضی البرائة یقینی؛ اما اگر برود مهم را بیاورد نه، می گوید شاید مولا یقه‌ی مرا بگیرد بگوید چرا آن اهم را نیاوردی؟ پس به خاطر این حکم عقلی که خود عقل می گوید الاشتغال یقینی یقتضی البرائة یقینیة، تطبیقاً لهذا الحكم العقلی یا لهذا المدرك العقلی که این دومی دقیق تر و درست است، عقل می گوید که چی؟ می گوید در این مقام اهم را مقدم بدار و مهم را ترک کن.

مناقشه در دلیل دوم

خب این هم وجه دومی است که قد یستند الیه برای این که در این مقامات گفته بشود جانب اهم را باید بگیریم؛ آیا این وجه در ما نحن فیه تطبیق می شود؟ باز این وجه در ما نحن فیه تطبیق نمی شود، چون ما دوتا چیز نداریم که بدانیم اگر این را انجام دادیم حتماً براءة یقینی برای مان حاصل شده، نه؛ اگر جانب وجوب را بگیریم

همان وجوبی که احتمال می‌دهیم اگر باشد اهمّ است، شاید اصلاً آن تکلیف نباشد، اشتغال ما به آن حرمت باشد. پس بنابراین با گرفتن آن برائت یقینی برای ما حاصل نمی‌شود؛ برویم جانب حرمت را بگیریم شاید اصلاً آن نباشد، حرمتی در کار نباشد و خوب باشد، و ما برائت یقینی برایمان حاصل نشده؛ بنابراین این وجه ثانی هم قابل تطبیق به مقام نیست.

دلیل سوم

وجه سومی که در مقام گفته شده برای این که باید اهمّ را بگیریم این است که گفته می‌شود همه‌ی تکالیف یک قدی لّبی دارد، چه تکالیف موالی، چه تکالیف مردم نسبت به همدیگر در عموم عادی همه قید دارد، منتها این قید چون واضح است کسی نمی‌آید معمولاً این قید را به زبان بیاورد، ولی این قید وجود دارد؛ مثلاً اگر به کسی امر می‌کند مثلاً پدر کسی به فرزندش می‌گوید که برو نان بگیر، این معلوم است یعنی اگر یک کاری که اهمّیتش بیشتر از نان هست و تو اشتغال به آن نداری آن وقت، اگر آن را داری نمی‌گویم؛ می‌گوید برو نان بگیر، این الان یک کاری دارد انجام می‌دهد که اگر این کار را ترک بکند یک ضرر مهمی وارد می‌شود، معلوم است که مولا این را نمی‌خواهد، پدر این را نمی‌خواهد؛ ولو به زبان نیاورده که اگر کار اهمّی را مشغول نیستی برو نان بگیر، این را به زبان نیاورده ولی معلوم است که مرادش هست؛ یا حتی کاری که مساوی با این است که اگر آن را ترک بکند مصلحتش به اندازه‌ی همین است، آن جا هم چه وجه عقلائی دارد که بگوید دست از آن بردار بیا این کار را انجام بده؟ مگر دنگش گرفته باشد که دنگ هم که عقلائی نیست. و الا یک کاری، مصلحتش و اهمّیتش به اندازه‌ی همین است، بگوید آن را رها کن برو این کار را انجام بده؛ مثلاً او دارد چه کار می‌کند؟ دارد غذا درست می‌کند، دارد طبخ برنج می‌کند فرض

کنید، این را اگر رها کند کسی نیست که برنج درست کند، به او می‌گویند این را رها کن برو نان بگیر، هردو به اندازه‌ی هم اهمیت دارد مثلاً، مهمان دارند هردو آن به اندازه‌ی هم اهمیت دارد، هیچ‌وقت این حرف را نمی‌زند.

پس عقلانی نیست که این‌جاها امر کند، عقلانی نیست که امر بکند که ولو اشتغال به اهم داری، ولو اشتغال مساوی داری آن را ترک کن بیا این را انجام بده؛ این یک امر عقلانی است. مرحوم شهید صدر قدس سره در بحث ترتب با همین فهم عرفی خوب ایشان آن‌جا را تسبیح کرده و فرموده: عقل یعنی این قرینه‌ی لیبّه وجود دارد، بنابر این مسلک که ما اگر این حرف را قبول بکنیم، در ما نحن فیه، در آن‌جایی که تراحم شده بین یک اهمّ و یک مهم، آن‌جا مولا چه می‌گوید؟ آن‌جا مولا می‌گوید اِفْعَل این را، این به آن مهم می‌گوید اِفْعَل مهم را اگر اشتغال به اهمّ نداری، اِفْعَل اگر اشتغال به مساوی با این نداری بیا این را انجام بده؛ ولی اگر اشتغال به اهمّ داری یا اهمّی در کار هست نه، نمی‌گوییم، مشروط می‌کند امر به مهمش را به چی؟ به این که اهمّی در کار نباشد، اشتغال به اهمّ نداشته باشی، اشتغال به مهم، چیزی که مساوی با این هست نداشته باشی، آن‌وقت می‌گویند بیا این را انجام بده؛ اما در جایی که چنین چیزی باشد پس بنابراین می‌توانیم این‌جوری بگوییم، می‌توانیم بگوییم اصلاً کَانَ شرط وجوب مهمّ در این مقاماتی که یک اهمّی وجود دارد نیست، او می‌گوید اِفْعَل هذا اگر امر اهمّی نباشد، اشتغال به اهمّ نداشته باشی این‌جوری؛ که حالا این هم یک بیان است، یک مبنا است؛ این‌ها فعلاً در مقام داوری این‌که حالا در آن‌جا کدام یکی از این مبانی را باید بگوییم نیستیم، می‌خواهیم بگوییم آن مبانی آن‌جا، این‌جا تطبیق می‌شود یا نمی‌شود؟

مناقشه در دلیل سوم

در ما نحن فیه هم ما دوتا چیز، دوتا تکلیف نداریم که بگوییم یکی اش مشروط به این است که دیگری نباشد، اهمّ نباشد و فلان نباشد. پس بنابراین این بیان هم در ما نحن فیه قابل تطبیق نیست و این جا نمی آید.

دلیل چهارم

حالا عده ای هم مثل مرحوم امام و این ها این حرف ها را قبول ندارند که این جوری باشد. و به خدمت شما عرض شود که ایشان راه دیگری را رفتند که مسلک چهارم می شود در این باب؛ ایشان می گویند عقل و عقلاء مثلاً لایعذورن کسی که اهمّ را ترک کند، دوتا تکلیف مولا دارد می داند دوتا تکلیف دارد، دوتا خواسته دارد، این می آید، نمی رود ایشان سر تکلیف که آن ها را دستکاری کند، چون ایشان تکالیف را به خدمت شما عرض شود که خطابات قانونیه می داند و این ها را دستکاری نمی کند طبق این مبنا، بلکه می گوید بله خطاب قانونی آن جا هست، این خطاب قانونی هم سر جایش محفوظ است، هم خطاب به اهمّ هم خطاب به مهم، هیچ کدام هم مقید نمی شود، آن حرف ها تمام نیست در نظر شریف ایشان، دوتا خطاب هست، هر دو آن وجود دارد خطاب قانونی، منتها در موارد خطابات مولا عقلاء یک حکمی دارند می گویند باید این را انجام بدهی، این حکم عقلائی است، می گویند باید انجام بدهی و اگر انجام بدهی معذور نیستی؛ کجا آن وقت می گویند معذور نیستی؟ کجا می گویند تو معذور نیستی؟ آن جایی که برود آن که مهم است، آن را انجام بدهد، قدرتش را صرف آن بکند، آ «اهمّ باقی بماند، زمین بماند، انجام نشود، عقلاء می گویند تو محذور نیستی، چرا این کار را کردی؟ پس از باب حکم عقلائی و عدم عذر عقلائی می گوییم باید قدرتت را صرف اهم بکنی دون المهمّ.

مناقشه در دلیل چهارم

باز این وجه در ما نحن فیه وجود ندارد چون در آنجا مولا دوتا تکلیف را دارد، اما اینجا که یک تکلیف می‌دانیم بیشتر ندارد، مردد هستیم آن است یا این است، بنابراین کل الوجوه که يعتمد علیها در آن باب علی سبیل منع الخلو، وقتی آنها را محاسبه می‌کنیم می‌بینیم هیچ‌کدام از آنها در ما نحن فیه تطبیق نمی‌شود. بنابراین فرمایش محقق خراسانی قدس سره که فرمود مقام مثل دوران امر بین تعیین و تخییر است باید همان محتمل الاهی را اخذ کرد این لا وجه له، و ظاهراً یعنی نه ظاهراً می‌گوییم اینجا یعنی و الاشبه و الاقوی و الصحیح همین فرمایش دوم هست که این وجوهی که آنجا هست اینجا قابل تطبیق نیست اصلاً. این مال جایی که احدهما محتمل الاهی باشد از نظر محتوا و آن تکلیف محتمل. همین کلام و همین اقوال و همین سخن در جایی که یکی از نظر احتمال اکثر احتمالاً تا دیگری باشد می‌آید، یعنی ممکن است محتمل‌ها مساوی باشند یا از نظر محتمل‌ها ممکن است مختلف باشند، اما یکی‌اش شصت درصد احتمال می‌دهیم، یکی‌اش را چهل درصد احتمال می‌دهیم؛ مثلاً شصت درصد احتمال می‌دهید واجب باشد چهل درصد احتمال می‌دهید حرام باشد یا برعکس؛ اینجا هم قد یقال به این که باید آن که احتمالش اکثر هست اخذ بشود دون دیگری؛ همه‌ی آن حرف‌هایی که آنجا زدیم اینجا هم می‌آید، اگر گفتیم ادله‌ی اصول عملیه‌ی شرعیه جاری می‌شود باز همین جور است لا یتفاوت، هردو را نفی می‌کند. اگر هم باز قائل شدیم به این که نه آن جاری نمی‌شود و جا جای تخییر است باز الکلام الکلام؛ آن وجوهی که موجب تعیین می‌شود در مقام جاری نمی‌شود پس بنابراین اینجا هم باید بگوید که باز تخییر به حال خودش باقی است. این مسأله تمام شد وارد مسأله‌ی بعد خواهیم شد ان شاء الله از فردا و آن این است که در دوران امر بین

محدورینی که یکی از آن‌ها، یعنی تعبدی باشد نه توصلی، این بحث الان توصلی بود، اگر نه دوران امر بین محدودورینی باشد که هر دو تعبدی هستند یا یکی‌شان تعبدی.

جلسه ی هفتاد و ششم؛ دوران بین القربی و التوصلی

دوشنبه ۹۷/۱۲/۶

وارد قسم دوم شدیم و آن قسم این است که در واقعه ی واحده امر دائر است بین محدودورین که حداقل احدهما عبادی و قربی باشد، مانند آن که روزی که مردد است بین آخر رمضان و اول شوال، امر دائر است بین روزه ی عبادی واجب، یا امساک و لو بدون قصد قربت حرام است (بنا بر این که بگوییم صوم یعنی امساک حتی بدون قصد قربت و چنین چیزی در عید فطر حرام است). فارق این صورت با صورت قبل در این است که در صورت قبل نه موافقت قطعیه ممکن بود، نه مخالفت قطعیه؛ لکن در این صورت مخالفت قطعیه ممکن هست، ولو موافقت قطعیه ممکن نیست. اگر همین روزی که مردد بین عید فطر و پایان رمضان هست، طرف امساک کند بدون قصد قربت، یقین پیدا می کند به مخالفت قطعیه، چون اگر حرام باشد امساک، این مرتکب شده است، اگر هم روزه واجب باشد، او قصد قربت نکرده است و ترک کرده است روزه را. البته یقین به موافقت قطعیه نمی تواند پیدا کند. در صورت قبلی پنج قول یا بیشتر داشتیم، لکن در این صورت سه نظریه قابل تصور هست که شاید برخی از آن ها قائل هم داشته باشد.

وجوه و اقوال در مساله

الاولی: اخذ به حرمت

نظر اول این که در مانحن فیه باید جانب حرمت را بگیریم، به همان وجهی که در قبلی گفتیم. اخذ به جانب حرمت یعنی ترک روزه، به همان دلیل که دفع مفسده اولی هست از جلب منفعت.

خب این نظریه باطل لما تقدم فی دلیله.

الثانیه: تقدیم حرمت مخالفت قطعیه

نظریه ثانیه این است که در این صورت باید مخالفت قطعیه نکنیم، حرام است مخالفت قطعیه. و این نظریه ی رایجه هست بین اصولیین که باید مخالفت قطعیه نکند. وجه این نظریه این است که در اینجا علم اجمالی به اندازه ی خودش منجز هست. ما در موارد علم اجمالی چهار صورت داریم به حصر عقلی

۱- هم موافقت قطعیه و هم مخالفت قطعیه ممکن هست، یقین دارد یا نماز قصر بر او واجب است یا نماز تمام؛ در این جا لا کلام در این که این علم اجمالی منجز هست نسبت به هر کدام از موافقت و مخالفت قطعیه، لکن این که وجه تنجیز چی هست، کلام یاتی فی محله، آیا خود علم یک خاصیتی دارد و این تنجیز اثر علم هست، یا این که این تنجیز ناشی از تعارض و تساقط اصول مرخصه هست و امنیت نداریم در ارتکاب و این دو مسلک هست و وجه هر کدام بعدا یاتی ان شا الله.

۲- نه موافقت قطعیه ممکن است و نه مخالفت قطعیه؛ مثالش همان مساله ی قبلی ماست؛ دوران بین محذورین در توصلیین

۳- مخالفت قطعیه ممکن است بخلاف موافقت قطعیه؛ همین ما نحن فیه

۴- عکس سوم؛ مثل این که ضدان باشند که ثالث لهما، و بدانیم یکی از آن دو حرام هست، می تواند هر دو را ترک کند، می داند در این ساعت یا رفتن به مدرسه حرام است یا به منزل، خب می رود مسجد و این می شود موافقت قطعیه.

خب این استدلال می گوید علم تنجیز آور هست و تا جایی که جا داشته باشد، تنجیز می آورد، اگر موافقت قطعیه ممکن بود، علم نسبت به آن تنجیز می آورد، اگر مخالفت قطعیه ممکن باشد، علم اجمالی به همان اندازه موثر هست و تنجیز آور است. چه طبق آن مبنایی که می گفت تنجیز اثر مستقیم علم هست، چه آن مبنایی که می گفت تنجیز اثر تساقط اصول هست، طبق هر دو مبنا، تنجیز تا جایی که امکان داشته باشد، وجود دارد.

الثالثه: عدم تنجز حتی نسبت به مخالفت قطعیه

نظر سوم را برایش قائل مسلم پیدا نکردیم و لکن قد یقال که طبق بعض مبانی لا بد و ان یلتزم به این نظریه. آن نظریه این است که حتی در مانحن فیه که مخالفت قطعیه ممکن هست هم تنجیز نسبت به مخالفت قطعیه وجود ندارد طبق آن مبنایی که می گوید که اگر در اطراف علم اجمالی ما اضطرار پیدا کردیم به احدهما المعین یا غیر معین، مرحوم آخوند می فرماید در این جا علم اجمالی منجز نیست حتی بالنسبه الی آن طرفی که اضطرار پیدا نکردیم به آن. یعنی اگر شک داشتیم به نجاست احد الانائین، بعد مضطر شدیم به شرب یک ظرف چه متعینا چه لا علی التعمین، دیگر اجتناب از طرف دیگر هم لازم نیست. خب مرحوم آخوند در ما نحن فیه فرموده است که مخالفت قطعیه نباید بکند، محقق عراقی فرموده است که از استاد تعجب هست که ایشان فرموده است اضطرار یخرج العلم عن التنجیز حتی بالنسبه الی الطرف غیر

المضطر اليه، لكن در این جا قائل شده است به تنجیز علم اجمالی؛ چون در ما نحن فیه هم اضطرار داریم به یک طرف و دقیقاً مصداق همان مبنای آخوند هست که البته خودش در این جا به آن مبنا ملتزم نشده. به هرحال این نظریه قائل ندارد لكن طبق فهم محقق عراقی باید آخوند به آن قائل می شد.

لكن شيخنا الاستاذ تبریزی فرموده اند که تعجب محقق عراقی جایی ندارد و بین المقامین فرق هست. وجه فرق این است که در مواردی که اضطرار پیدا می شود که بخواهد مشمول حدیث رفع بشود، مواردی است که آن اضطرار عرفی باشد، وجه عدم تنجیزی که مرحوم آخوند می فرماید این است که فرد مضطر اليه از نظر واقعی حکم ندارد، رفعش رفع واقعی هست، وقتی مضطر اليه شد، واقعا حکم ندارد، وقتی واقعا حکم نداشت علم اجمالی ما منحل می شود و نمی توانیم بگوییم اما این حرام است و اما این، اونی که اضطرار داریم که حلال واقعی است، آن طرف دیگر هم که شک بدوی است و مجرای برائت هست. علم اجمالی منحل می شود چون نمی توان گفت اما و اما. لكن این وجه در ما نحن فیه نمی آید، من در ما نحن فیه اضطرار تکوینی دارم، نه اضطرار عرفی، اضطراری که در حدیث رفع هست، اضطرار عرفی هست. (اقول لم افهم وجهه)

البته این بحث های مثال های زیادی ندارد و یکی همین صوم یوم مشکوک هست، یکی ایام استظهار برای نساء هست.

جلسه ی هفتاد و هفتم؛ دوران بین محذورین تعبدی و توصلی

شنبه ۹۷/۱۲/۱۳

سخن در جایی بود که یکی از اطراف دوران بین محذورین تعبدی باشد و بیان شد که چون در این جا مخالفت قطعیه ممکن هست، باید از مخالفت قطعیه اجتناب شود،

یعنی علم اجمالی به اندازه ی حرمت مخالفت قطعیہ تنجیز دارد. حال سوال این است که آیا این فقط در مورد وجوب و حرمت نفسی هست یا در مورد وجوب و حرمت غیره هم جاری می شود؟ مثال، کسی بعد از سجده بلند شده است در حال قیام است، شک می کند که سجده را انجام داد یا نه، حالا شک دارد که این قیام الان تجاوز از محل حساب می شود یا خیر، اگر برگردد و سجده کند ممکن است اضافه ی رکن کرده باشد به این قیام، اگر برگردد شاید سجده نکرده باشد، به هر حال گیر کرده است، چون شک دارد که تجاوز از محل کرده است یا خیر.

ما نسب الی الشیخ الاعظم و المناقشه فیہ

قد یقال، که به شیخ اعظم نسبت داده شده است، در این جا همان دوران بین محذورین هست و حکمش هم همان تخییر هست. محقق خوبی در مصباح الاصول مناقشه کردند به فرمایش شیخ چون فارق بین مقام و دوران بین محذورین وجود دارد. در دوران بین محذورین موافقت قطعیہ امکان نداشت، لکن در این جا موافقت قطعیہ (تفصیلیه او اجمالیه) امکان دارد. توضیح ذلک این که ما دو صورت در اینجا داریم. یکی جایی است که امکان علم تفصیلی به امتثال وجود دارد. مانند همین مثال در این جا شخص می تواند در حالت شک، دست از این نماز بردارد. بنا بر مسلک تحقیق که چنین نیست که ابطال صلاه مطلقا حرام باشد، چون مدرکش اجماع هست و قدر متیقن معقد اجماع جایی است که شخص بخواهد همینطوری به هم بزند نماز را، لکن حتی اگر یک ضرورت عرفیه هم باشد اشکالی ندارد قطع صلاه، به هر حال چون دلیل اجماع هست قابلیت این را ندارد که اطلاق از آن بگیریم. در اینجا می تواند دست از این صلاه بردارد و از اول یک نمازی بخواند که علم تفصیلی داشته باشد به صحتش، یا می تواند یک طرف را اختیار کند و بعدا یک نماز اعاده کند. پس این فرمایش

مرحوم شیخ که مقام همان مقام دوران بین محذورین هست و جای تخییر هست، خیر، چنین نیست و تفاوت مقام این است که شخص متمکن هست از موافقت قطعی و امتثال تفصیلی. شاید حمل کنیم فرمایش شیخ یا ما نسب الی الشیخ را به این که منظور شیخ از تخییر، تخییر در همین نماز باشد.

صورت دیگر این است که ما یتمکن فیہ المکلف من الامتثال الاجمالی، مثالش این است که اگر امر دائر شد بین این که آیا قرائت در یک نماز جهریه است یا اخفاتیه، اختلافی هست و روایات عجیب و غریبی دارد که استنباط در آن خیلی سخت هست. خوب می تواند تکرار کند همان قرائت را یعنی در یک نماز هم جهر بخواند هم اخفات، یا این که دو نماز بخواند یکی با جهر یکی با اخفات. در این صورت هم کسی بگوید یا جهر را انتخاب بکن، یا اخفات را انتخاب بکن، یعنی حکم به تخییر، بر اساس مقایسه با دوران بین محذورین، تمام نیست، چون در این جا موافقت قطعی ممکن است.

اشکالی که به این مثال هست این است که در این جا قرائت ثانیه را احتمال مانعیتش را نمی دهد که بشود دوران بین محذورین، دوران بین محذورین یعنی جایی باشد که فعل واحد یا واجب باشد، یا مبطل نماز و حرام، خوب این قرائت جهریه که مانع و مبطل نماز نیست. به هر حال فرمایش محقق خوئی درست هست کلیتش، لکن این مثال اخیر مثال نیست.

اما در جایی که تکرار ممکن نباشد یا امتثال ممکن نباشد، یعنی همان مثال اول در آخر وقت، دیگر وقت ندارد یک نماز دیگر درست بخواند، همین یک نماز است که نمی داند الان باید برود سجده کند یا ادامه ی قیام. خوب در این جا فرمایش شیخ درست است و این همان دوران بین محذورین هست. انما الکلام در این که در این صورت آیا می تواند به همین نماز بسنده کند، یا این که باید در خارج از وقت یک

نماز درست و تفصیلی قضاء کند؟ محقق خوویی قائل شده اند به اولی، یعنی اکتفا به همین نماز، ایشان می فرماید قضاء امر جدید دارد، موضوع قضاء فوت فریضه هست، ما در این جا فوت فریضه را احراز نمی کنیم، ممکن است همین کاری که کرده، مثلا برگشته و سجده کرده، همین فریضه اش بوده. ان قلت که این بنده خدا استصحاب عدم اتیان به صلاه مامور بها را می کند، قلت این استصحاب مثبت هست، استصحاب عدم اتیان اثبات نمی کند فوت فریضه را. پس شک دارد در این که اصلا امر جدیدی متوجه او شده است یا نه و چنین فرضی اصلا شک در تکلیف هست و براءت دارد.

اما اگر ما چنین تصویر کنیم که این شخص در همان حالی که شک دارد در اینکه برگردم سجده کنم یا ادامه دهم، یک علم اجمالی دارد به این که شک دارم یا الان برگردم سجده کنم، یا بعدا قضا کنم، در منتقی فرموده است که این علم اجمالی وجود دارد و بر اثر این علم اجمالی هم باید یک طرف را اتخاذ کند و طرف دیگر را بعدا انجام دهد.

اما با تامل می فهمیم که این علم اجمالی در نفس انسان شکل نمی گیرد، در علم اجمالی باید قضیه ی منفصله شکل بگیرد، در ما نحن فیه، من می گویم یا علم دارم این بازگشت واجب است، یا قضا واجب است؛ خب فقط این قضیه ی منفصله ی نیست که، یک قضیه ی منفصله ی دیگر هم هست و آن این که علم دارم یا ادامه و عدم بازگشت واجب هست، یا قضا واجب هست.

جلسه ی هفتاد و هشتم؛ صور تکرر واقعه عرضی

۹۷/۱۲/۱۲ یکشنبه

صورت ثالثه از موارد دوران بین محذورین این است که واقعه مکرر باشد، خود این تکرر چند صورت دارند، یکی این است که این واقعه ها عرضی باشند، مثل این

که نذر کرده است که در طول این ماه، یک کتاب را مطالعه کند و یک کتاب را ترک کند، الان شک دارد کدام نذر وجوب مطالعه بود و کدام نذر وجوب ترک. گاهی اوقات این وقایع متعدده طولی هستند، شک می کند نذر کرده است جمعه ی اول ماه را روزه بگیرد و جمعه ی دوم را ترک کند، یا بالعکس. تفکیک میان این دو قسم برای این است که برخی استصحاب در تدریجیات را قبول دارند که در عرضیات تدریج در کار نیست.

اما در عرضیات، فعلا در جایی بحث می کنیم که از نظر احتمال و محتمل مساوی باشند دو طرف. در این مواردی که اینچنین است، ما با چند واقعیت روبرو هستیم، اول این که در این موارد برای ما چهار علم اجمالی منقذ می شود، وقتی به مطالعه ی کتاب الف نگاه می کنیم علم اجمالی داریم که یا علمش واجب است یا ترکش واجب است، به مطالعه ی رسائل هم که نگاه می کنیم یا فعلش واجب است یا ترکش واجب است، این برای جایی که واقعه را فی نفسه ملاحظه می کنیم. اگر هر کدام از این وقایع را با دیگری هم بسنجیم دو تا علم اجمالی داریم، یا مطالعه ی الف واجب است یا مطالعه ی ب، یا مطالعه ی الف حرام است یا مطالعه ی ب. پس ما چهارتا علم اجمالی داریم.

واقعیت دوم این است که آن دو علم اجمالی که برای هر واقعه فی حد نفسه بود، لا اثر له، چون علم دارم که این یا حرام است یا واجب، نه موافقت قطعیه اش ممکن است نه مخالفت قطعیه، موافقت احتمالی هم که خود به خود حاصل هست.

واقعیت سومی که وجود دارد این است که دو علم اجمالی دومی که در مقایسه میان هر دو طرف به وجود می آمدند، قطعاً به مقتضای هر دوی آن ها نمی توانیم عمل کنیم. مقتضای علم اجمالی اول که یا این واجب است یا آن، این است که هر دو را اتیان کنیم، مقتضای تنجیز علم اجمالی این است که هر دو طرف را بیاوریم مانند دیگر

موارد علم اجمالی در دو طرف واجب داشتیم؛ الکلام الکلام در مورد علم اجمالی به حرمت احدهما، تنجیزش به این است که هر دو را ترک کنیم. جمع بین این دو تا تنجیز ممکن نیست، نمی توانیم هم به مقتضای علم اجمالی اول عمل کنیم هم به مقتضای علم اجمالی دوم عمل کنیم.

واقعیت چهارم این است که اگر مکلف در اینجا بیاید هر دو فعل را انجام دهد، هم کتاب الف مطالعه کند هم کتاب ب مطالعه کند، یک علم برایش حاصل می شود به این که حتما یک موافقت قطعی نسبت به یک تکلیف از او سرزده است، در کنار همین البته یقین پیدا می کند که یک مخالفت قطعی هم از او سرزده است. الکلام الکلام در این که هر دو را ترک کند. راه دیگر این است که کتاب الف را ترک کند، کتاب ب را مطالعه کند، یا برعکس، یعنی یکی را ترک کند یکی را مطالعه کند نتیجه این می شود که علم به مخالفت پیدا نمی کند چون شاید واقع همین باشد که انجام داده، علم به موافقت هم پیدا نمی کند، چون شاید دقیقا برعکس واقع انجام داده باشد. خب تا این جا سه گزینه دارد مکلف در مواجهه با چنین علم اجمالی ای، یک ترک هر دو، یکی انجام هر دو، یکی تفصیل در ترک و انجام. حال سوال این است که در چنین واقعه ای حکم عقل درکش از نظر انجام وظیفه چیست؟ آیا می گوید کار اول را انجام بده؟ هر دو را انجام بده؟ یا هر دو را ترک کن؟ یا گزینه ی سوم را انتخاب بکن که حذر از مخالفت قطعی کرده باشی؟ یا این که مخیر باشی بین این سه گزینه.

فیما اعلم که قائل داشته باشد، قول سوم است، از مصباح الاصول و تسدید الاصول استفاده می شود که در اینجا باید گزینه ی سوم یعنی ترک یکی و فعل یکی را انتخاب کرد، حذرا عن العلم بالمخالفة القطعیة، درست است که در گزینه ی اول و دوم علم به موافقت قطعی پیدا می شود، لکن به بیان محقق خوئی این علم اجمالی در اینجا نسبت به موافقت قطعی منجز نیست، لکن نسبت به مخالفت قطعی منجز هست. چون

اینچنین هست و نسبت به مخالفت قطعیه منجز هست، باید از مخالفت قطعیه احتراز کرد. این بیان محقق خوبی که در مصباح الاصول هست، نکته و وجهی ازش استفاده نمی شود. چرا شما تفصیل می دهید در تنجیز که در مورد مخالفت قطعیه هست، لکن در مورد موافقت قطعیه نیست؟ در ما نحن فیه ما دو تا علم اجمالی داریم که داریم با یکی از آن ها موافقت قطعیه می کنیم، و با یکی مخالفت قطعیه می کنیم و ممکن است عبارت مصباح که نوشته است مخالفتها القطعیه اشکال چاپی باشد چون که با هردو که مخالفت قطعیه نمی کنیم.

بیان استاد در تسدید الاصول این است که در این جا عقل لا یحکم به وجوب موافقت قطعیه، چرا؟ چون ریشه ی حکم عقل به وجوب موافقت قطعیه چیست؟ ریشه ی حکم این است که باید از ضرر محتمل احتراز کنی، این که عقل می گوید موافقت بکن برای این است که تحرز از تحمل ضرر بکنی، حالا اگر در جایی بخواهی موافقت قطعیه بکنی حتما ضرر دامنگیرت می شود، خب آیا عقل حکم می کند به این که ضرر نقد را متحمل بشو برای احتراز از ضرر محتمل؟ حتما اینطور نیست. فلذاست که در این جا عقل لا یدرک او لا یحکم بوجوب موافقت قطعیه. خب می ماند مضرت احتمالی که آن قابل دفع نیست، در هر صورتی بالاخره مضره احتمالیه هست، این بهتر است از مضرت قطعیه. مضرت احتمالیه هم یعنی ترک یکی و فعل دیگری. هذا من بیان الاستاذ.

اگر ما منشا حکم عقل را این فرمایش ایشان بدانیم، بله این نتیجه گیری که ایشان کردند درست هست، لکن اگر ما منشا حکم عقل به وجوب اطاعت را حق مولویت بدانیم، دیگر این بحث ایشان درست نمی شود. یعنی اگر قائل شویم به این که حتی در جایی که عقاب نیست، باز هم رعایت حق مولویت مولی هست، چون مولی حق الطاعه دارد مولی در جایی که تکلیف بر تو معلوم شد اجمالا یا تفصیلا. مگر این که

استاد اینطور جواب بدهند که در جایی که مولی عقاب نمی کند، اما بالاخره استحقاق عقاب که باقی است و این استحقاق خودش یک ضرری است. یعنی در جایی که مخالفت امر مولی کرده است، به صرف این مخالفت استحقاق می آید، اگرچه مولی خودش بعدا فرموده من می بخشم، لکن این استحقاق باقی است.

اقول: مولی وقتی می گوید می بخشم یا عقاب نمی کنم، اصلا استحقاق شکل نمی گیرد. اگر عقاب کند یقیناً غیرمحلّه، چون خودش گفته عقاب نمی کنم.

خب پس ملاکی که در تسدید الاصول بیان شده، ملاک تمام نیست، بلکه باید یک بیانی بگوییم که بر اساس ملاک حق الطاعه هم درست باشد. به این توضیح که من اگر گزینه ی اول و دوم را انجام دهم، یعنی هر دو را ترک کنم یا انجام بدهم، علم پیدا می کنیم به این که در کنار یک احترام، یک بی احترامی و هتکی هم کرده ام، عقل در چنین فرضی لا یدرک لزوم را، لزوم ندارد احترام مولی وقتی که یقین دارم یک هتکی می شود. در این بیان اخیر به جای این که ملاک را ضرر و تحرز از ضرر بگذاریم، ملاک را می گذاریم احترام به مولی.

فتحصل

که در مدعا، یعنی انجام یکی و ترک دیگری با علمین موافق هستیم، لکن در دلیل متفاوت هست بیان.

جلسه ی هفتاد و نهم؛ صورت تکرر واقعه‌ی طولی

دوشنبه ۹۷/۱۲/۱۳

نکته ای که از بحث قبل باقی ماند این بود که گاهی دو واقعه ی واجب و حرامی که با هم قاطی شدند، هر دو وجوب و حرمت از یک حیث واحد هستند، مثلاً مورد نذر را قاطی کرده وجوب به خاطر وفا به نذر هست و حرمت به خاطر حث نذر

هست. لکن در برخی موارد هست که حیث وجوب و حرمت تفاوت می کند، در این موارد ممکن است گفته شود که کسانی که می گویند دفع مفسده اولی از جلب منفعت هست، اینجا هم قائل می شوند به این که باید طرف حرمت را بگیرند. و لو این که تعینا این را هم قبول نکنیم، آیا می توانیم بگوییم احوط این است؟ ولی خب این قاعده ثابت نشده است.

صورت ثانیه این بود که مثلا می داند یک نذر راجع به جمعه ی اول دارد و یک نذر راجع به جمعه ی دوم، لکن الان یادش نیست که جمعه ی اول را واجب کرده بود روزه اش را و جمعه ی دوم را حرام کرده بود روزه اش را، یا بالعکس. یعنی همان دو واقعه هست لکن طولی هست. تمام صور مساله ی پیش در اینجا هست، یعنی چهار علم اجمالی دارد، خود هر جمعه را که ملاحظه می کند، علم اجمالی دارد که یا حرام است یا واجب، و همچنین جمعه ی دوم، هر دو جمعه را هم که با هم مقایسه می کند، دو علم اجمالی دارد، یا این حرام است یا آن یا این واجب است یا آن.

واقعیت دوم هم این است که علم اجمالی یک و دو اثری ندارد. این که روز جمعه ی اول ماه رجب می داند یا واجب است یا حرام، نه موافقت قطعی اش ممکن است و نه مخالفت قطعی، موافقت احتمالی هم که خودبخود حاصل هست و از این جهت این علم اجمالی تنجیزی نمی آورد. اما دو علم اجمالی که در مقام مقایسه دارد، به مقتضای هر دو نمی تواند عمل کند، اگر علم اجمالی سوم را عمل کند، مخالفت می شود با مقتضای علم اجمالی چهارم.

واقعیت چهارم این بود که اگر هر دو را انجام بدهد، علم به یک موافقت پیدا می کند و علم به یک مخالفت؛ و هکذا اگر هر دو را ترک کند. اگر یک طرف را انجام بدهد، مخالفت و موافقت احتمالی هست. حال سوال این است که اینجا وظیفه اش چیست؟ آیا باید هر دو را ترک کند یا انجام دهد، یا این که یک طرف را انجام دهد و

یک طرف را ترک کند تا این که علم به مخالفت قطعیه پیدا نکند؟ محقق اصفهانی مختارش این است که این فرد تخییر دارد، یا هر دو را ترک کند، یا هر دو را انجام دهد یا تفصیل؛ لکن قول مختار که دیروز بیان کردیم این است که عبد نباید کاری کند که بداند مخالفت مولی کرده است، یعنی در مرحله ی اول عبد باید کاری کند که بداند موافقت مولی کرده است، لکن حالا که این میسور نیست، حداقل نباید کاری کند که علم به مخالفت پیدا کند. خب این مختار در بحث قبلی بود که عرضی بودند اطراف علم اجمالی، لکن در ما نحن فیه که اطراف علم اجمالی تدریجی هستند، اگر کسی بگوید علم اجمالی در تدریجیات منجز نیست، یعنی من الان در این جمعه نسبت به جمعه ی بعدی که تکلیف ندارم، فقط همین جمعه هست، ملاحظه می کنم می بینم دوران بین محذورین دارم، قاعده در مقام تخییر هست، چون موافقت و مخالفت قطعی ممکن نیست. لکن اگر بگوییم علم اجمالی در تدریجیات منجز هست، در همین جمعه ی اول علم اجمالی دارد به وجوب این جمعه یا جمعه ی بعدی و این علم اجمالی منجز هست و از این جهت مثل صورت قبل هست و نباید کاری کند که علم به مخالفت پیدا کند.

یک نکته ای هست که در کلمات برخی مغفول شاید مانده باشد و آن این است که تاره ما قائل می شویم به واجب معلق و تاره نه؛ خب الان واجب معلق چیست؟ در جایی که وجوب فعلی است، لکن واجب بعد است. گاهی تدریجی ما اینچنینی است که وجوب الان هست، لکن واجب استقبالی است، خب در اینجا بلا اشکال مانند دو فرد عرضی هستند. مثال نذر هم ممکن است همینطور باشد، وقتی نذر می کند که جمعه ی دوم روزه بگیرد، وجوب از الان فعلی است، لکن واجب استقبالی است. برای مثال وجوب استقبالی یک مثالی می زنند که شاید فرضی باشد و آن این است که اگر یک زنی باشد که می داند ۱۵ روز خون خواهد دید ولی نمی داند از ابتدایش حیض

است یا هفت روز آخر، دوران بین این هست که هفت روز اول نماز بر او حرام باشد، یا هفت روز آخر، در این مثال این حرمت و تکلیف استقبالی است و فعلی نیست. اشکال: اگر هفته ی اول ترک کند، هفته ی دوم هم بخواهد ترک کند، علم به مخالفت برایش حاصل می شود

ج: علم به مخالفت تکلیف منجز پیدا نمی کند. هفته ی اول که نسبت به هفته ی دوم اصلا تکلیف ندارد، هفته ثانی هم نسبت به هفته ی اول تکلیف ندارد.

برخی بزرگان بین موارد اختلاف اهمیت احتمالا و محتملا فرق گذاشتند که یاتی ان شا الله.

جلسه ی هشتم؛ صورت اختلاف احتمالا و محتملا در تکرر واقعه

شنبه ۹۷/۱۲/۱۸

سخن به این جا رسید که در مواردی که وقایع متعدد و متکرر هست، چه عرضا و چه طولا، گفته شده که نباید مخالفت قطعیه شود، بلکه تنها راه چاره موافقت احتمالیه هست. حال سوال این است که آیا در این فرض، اگر تفاوتی میان اهمیت یکی از دو تکلیف احتمالا و محتملا هست یا خیر؟ یا احتمال اهمیت بدهیم. ابتدا در مورد اهمیت محتمل، یا احتمال اهمیت، سخن می گوئیم.

اقوال در مساله

نظر محققین این است که در این جا فرقی نیست. یعنی نباید در دام مخالفت قطعیه بیفتی به خاطر تحفظ بر یک محتمل یا مقطوع الاهییه.

نظریه ی دوم منسوب به محقق نائینی است که ایشان فرموده است باید محتمل الاهییه را مقدم داشت، فضلا از معلوم الاهییه.

نظریه ی سوم این است باید جانب محتمل الاهمیه را رعایت کند، مثلا می داند که از بین این دو مشتبه آن طرف وجوبی محتمل الاهمیه هست، باید هر دو طرف را انجام دهد و لو این که می داند مخالفت قطعی می شود. کما یستفاد من فرمایش آقای خوئی در دراسات، خلافا للمصباح.

نظریه چهارم این است که مقطوع الاهمیه یا محتمل الاهمیه اگر به درجه ای باشد که می دانیم مولی به هیچ وجه حاضر به مخالفت با آن نیست، در حقیقت در موارد تزاحم و دوران، مولی باقی تکالیف را فدای آن می کند. مثلا کسی نذر می کند اولین حیوانی که در صحرا می بیند آن را صید کند برای اطعام مومنین، حال یک حیوانی می بینید احتمال می دهد یک مومن بسیار عادل و با تقوایی باشد، خب اینجا روشن است که قتل مومن کجا و وفای به نذر اطعام کجا، معلوم است که وظیفه در این مورد ترک هست.

اما نظریه ی اولی که می گفت باید رعایت جانب علم را بکنی، یعنی مخالفت قطعی نکنی به این امید که یک تکلیف مهم در این وسط را نجات بدهی. خب این البته به اطلاقه قابل قبول نیست، چون همین وجه آخر خلاف آن است، ما وجدانا می دانیم که مطلقا چنین نیست که در هر جا بگوییم اعتنا نکن به اهمیت یک طرف، خیر در برخی موارد لازم است یک تکلیف را رعایت کنیم اگرچه به مخالفت قطعی می افتیم. اما اگر این صورت را کنار بگذاریم، یعنی مواردی که می دانیم لا یرضی الشارع بترکه را کنار بگذاریم، قول اول درست هست و دلائلی که برای نظریه ی ثانیه و ثالثه اقامه می شود ناتمام هست. فلا بد من ملاحظه ادلتهما.

اما ادله ی قول ثانی

محقق نائینی حسب آن چه مقرر است از بحث ایشان فرموده است، همانطور که در خود امتثال تزاحم هست، در احراز الامتثال هم تزاحم هست. توضیح ذلک این که گاهی هست که مولی دو تا تکلیف دارد که از نظر جعل مشکلی ندارند، بر لمس اجنبیه حرمت جعل فرموده بر انقاد غریق هم وجوب جعل کرده است. یا فرموده صل، و همچنین فرموده طهر المسجد، بر دو موضوع متفاوت، دو حکم متفاوت جعل کرده است. این مثال تزاحم بین دو امتثال هست، یا تزاحم در مقام اصل الامتثال. اما گاهی تزاحم در مقام احراز الامتثال هست. در ما نحن فیه، می داند یکی واجب است و یکی حرام، تزاحم در امتثال نیست، خود دو امتثال تزاحم ندارند، می داند یک جمعه از این ماه را نذر کرده روزه بگیرد و یکی را نذر کرده روزه نگیرد، لکن الان یادش رفته است، این جمعه ی اول امرش دایر می شود بین وجوب صوم و حرمت صوم، در اینجا خود آن حکم که یک جمعه روزه اش واجب است و یکی حرام، با هم دیگر تزاحمی ندارند، امتثال آن دو حکم هم تزاحمی ندارند، لکن این که من بخوام احراز کنیم امتثال وجوب را به همراه احراز اجتناب حرمت، این دو تا باهم نمی سازد. چون از دیدگاه عقل دو وظیفه نسبت به احکام مولی وجود دارد، یکی این که حکم مولی را امتثال کن، و دیگری این که احراز کن امتثال کردی. در ما نحن فیه احراز هر دو طرف ممکن نیست. احراز امتثال تکلیف اول نمی سازد با احراز تکلیف دوم و بالعکس. خب قاعده ی باب تزاحم چیست؟ قاعده ی باب تزاحم می گوید معلوم الاهمیه یا محتمل الاهمیه را مقدم کن، و لو در مرحله ی احراز، یعنی کاری کن که احراز کنی امتثال تکلیف محتمل یا معلوم الاهمیه را، اگرچه این احراز شما در نهایت نتیجه بدهد مخالفت قطعیه را. انتهی کلام محقق نائینی.

مناقشه در این بیان

محقق خوبی به این فرمایش دو تا اشکال فرموده است. اول این که خود محقق نائینی قبول دارند که در جایی که این دو وجوب یا دو حرمت متساویین باشند، احترازا عن المخالفت القطعیه شما حق انجام یا ترک هر دو را ندارد، یعنی نباید کاری کنید که یقین پیدا کنید به مخالفت تکلیف قطعی. اگر شما می خواهید بگویید همان موازین تراحم را اینجا پیدا کنیم، باید در متساویین بگویید تخییر، کما این که در تراحم شما در متساویین می گفتید تخییر، در حالی که در ما نحن فیه شما قائل به تخییر نمی شوید. اما جواب حلی این است که ما باید ببینیم دلیل تقدیم اهم یا محتمل الاهییه چیست؟ وقتی به دلیل تقدیم اهم نگاه می کنیم می بینیم در ما نحن فیه جاری نیست. توضیح ذلک این که گاهی دلیل حکم اطلاق دارد مانند ادله ی لفظیه، در هر دو طرف اطلاق لفظی داریم که شامل محل اجتماع می شوند. در این موارد اگر یک طرف مقطوع الاهییه هست، در این فرض می دانیم اطلاق تکلیف مهم حتما شامل این فرد متراحم فیه نمی شود، شارع نمی تواند دو تا اطلاق را حفظ کند در اینجا، پس حتما اطلاق دلیل مهم ساقط هست. وقتی اطلاق دلیل مهم ساقط شد، من می مانم و خطاب دلیل اهم و باید همان را امتثال کنم. اگر هم یک طرف محتمل الاهییه باشد، در اینجا باز می دانم این طرف ممکن است اهمیت داشته باشد، دو تا اطلاق هم که نمی شود با هم باشند، حتما یک طرف ساقط شده است، که غیر دلیل محتمل الاهییه است. بیان دیگری هم هست و آن این که من می دانم اگر قدرتم را صرف محتمل الاهییه کنم، مولی مرا مواخذه نمی کند، لکن اگر قدرتم را صرف دیگری کنم، معلوم نیست و احتمال دارد مولی مرا مواخذه کند.

این از جایی که اطلاق داشته باشیم، لکن اگر در جایی اطلاق نداشته باشیم و مثلاً اجماع داشته باشیم، اگر احتمال اهمیت یک طرف را بدهم، دیگر نمی توانم بگویم اطلاق متوجه من هست یا نه، چون اصلاً اطلاقی نیست، لکن این بیان اخیر یعنی معذوریت در این جا می آید. یعنی اگر یک طرف را انجام دهم یقین دارم که معذور هستم، لکن اگر طرف دیگر را انجام بدهم معلوم نیست معذور باشم.

خب آیا این بیان در ما نحن فیه یعنی دوران امر بین وقایع متعدده پیاده نمی شود. چون در ما نحن فیه فرض این است که امثال هر کدام از دو طرف ممکن هست. تکلیف الف به حسب عالم تکوین مشکلی ندارد، تکلیف ب هم من حیث هو هو قابل امثال هست. این از مقام امثال، از نظر احراز امثال هم عقل ما چنین درکی ندارد که در مقام احراز امثال لازم باشد احراز امثال محتمل الاهمیه را مقدم کنیم و سیاتی ان شالله توضیح ذلک.

جلسه ی هشتاد و یکم؛ صورت اختلاف اهمیت احتمالاً یا محتملاً

دوشنبه ۹۷/۱۲/۲۰

اگر احدالطرفین از علم اجمالی ما اهم یا محتمل الاهمیه بود، آیا باید جانب آن را رعایت کرد که در نتیجه اگر وجوب محتمل الاهمیه بود، هر دو را انجام بدهیم، یا اگر حرمت محتمل الاهمیه بود هر دو را ترک کنیم، اگرچه این باعث می شود که علم به مخالفت با تکلیف آخر هم پیدا می کنیم. محقق نائینی قائل شدند به این که باید جانب محتمل الاهمیه را بگیریم و حاصل کلام ایشان این بود که هر تکلیفی که از مولی صادر می شود دو وظیفه بر گردن عبد ثابت می کند، یکی این که باید امثال کنی، یکی این که باید احراز کنی این امثال کرده است. اگر کسی احتمال امثال بدهد و در واقع هم درست از آب درآمد، امثال کرده است لکن احراز نکرده است، مرحوم نائینی می

فرماید باز هم معاقب است. بعد ایشان فرموده است در ما نحن فیه از نظر امتثال تراحمی نیست میان دو تکلیف، ف بندرک در باره ی جمعه ی اول و دوم امتثالش ممکن است، دو واقعه ی جدا از هم هستند و با هم تراحمی ندارند، تعارض هم که ندارند چون دو تا موضوع هست، اما از نظر آن وظیفه ی دوم که احراز امتثال باشد، نسبت به آن متمکن نیست، یعنی نمی تواند کاری کند که احراز کند امتثال مولی بوده است چون احراز هر طرف متزاحم هست با احراز طرف دیگر. ایشان می فرماید قاعده ی حل تراحم در این دو احراز همان قاعده ی حل تراحم در اصل امتثال هست. احراز امتثال امر اهم مقدم هست بر احراز عدم مخالفت امر مهم. احراز کنم که کسی را نکشتم مقدم است بر این که احراز کنم مخالفت با امر مهم نکردم. فلذا اگر یک طرف دوران حرمت قتل مومن باشد و در طرف دیگر وجوب نماز مثلا، من هر دو کار را ترک می کنم، درست است که احراز کردم ترک نماز واجب را، لکن احراز کرده ام که اهم را امتثال کرده ام. هذا من فرمایش ایشان.

محقق خوبی بر این فرمایش دو اشکال کردند. اگر قرار باشد احکام تراحم امتثالی را در مورد تراحم احرازی هم پیاده کنیم، باید بگویید در جایی که دو طرف متساوین باشند، بگویید تخییر هست، یعنی تراحم دو احراز پیش می آید بگویید تخییر دارم و می توانم هر کدام را دلم خواست مقدم کنم. یعنی یا وجوب را بگیرم یا حرمت را و دو واقعه را یا ترک کنم یا انجام دهم هر دو باهم که علم برایم حاصل می شود که مخالفت کرده ام با تکلیف.

اشکال حلی محقق خوبی بر محقق نائینی

اما اشکال حلی ایشان این است که باید ببینیم سر و ریشه ی این که ما در تراحم امتثالی می گوئیم اهم مقدم است چیست؟ ببینیم آن ریشه در ما نحن فیه می آید یا

خیر. خب در آن جا گاهی دلیل هر دو تکلیف لفظی است، با اطلاق فهمیده ایم که صلوات واجب است و با اطلاق فهمیدیم که تطهیر مسجد لازم است، این مطمئنا نمی شود اطلاق به معنای حجت شامل هر دو طرف بشود، چون جمع بین ضدین می شود. پس در این موارد می گوییم هر دو اطلاق حتما مورد مولی نیست، یا هر دو ساقط هستند یا لااقل یکی ساقط هست تا این که مشکل جمع بین ضدین یا طلب الضدین پیش نیاید. حالا نسبت به آن که مقطوع یا محتمل الاهییه نیست، حتما می دانیم اطلاق آن ساقط است، چرا که اگر قائل به تساقط هر دو اطلاق باشیم، حتما ساقط هست این اطلاق مهم، و اگر تنها قرار باشد یک اطلاق ساقط باشد، معنا ندارد مولی از اطلاق اهم رفع ید کند به خاطر اطلاق مهم، پس در این فرض هم اطلاق مهم ساقط هست. پس در هر دو صورت اطلاق مهم ساقط است و این سر آن است که گفته می شود در تراحم اهم را مقدم بدار. خب این وجه در ما نحن فیه وارد نمی شود، چون تراحمی میان امثال امر الف و امر ب نیست، تراحم میان دو امثال نیست که اطلاق دو تکلیف بخواهند با هم درگیر بشوند. اما آن وظیفه ای که عقل می گفت برای لزوم احراز، این تفاوتی از جهت محتوای طلب نمی کند که بگوییم محتوای یک امر چون برای مولی مهم هست، احراز امثالش مقدم شود بر احراز امثال یک امر دیگر. آن مناطی که عقل درک می کند به آن مناط لزوم احراز امثال را، در مورد مطلق امثال است و به محتوای امثال کاری ندارد. عقل می گوید امر مولی را باید انجام بدهی و هر دو امر را در عرض واحد می بیند. هذا در جایی که اطلاق داشته باشیم، اگر اطلاق نداشتیم، هر دو طرف دلیل لبی بودند یا یک طرف دلیل لبی بود. اگر یک طرف دلیل لبی بود، خب باید به طرفی که اطلاق هست تمسک کنیم. در جایی که هیچ طرفی اطلاق ندارد و هر دو لبی هستند، ما می دانیم که اگر به خاطر صرف قدرت در مقطوع الاهییه از انجام مهم باز ماندیم حتما مولی ما را معذور می داند چون طاقت و قدرت انجام هر

دو را نداشتیم، لکن برعکسش نیست، اگر قدرت را مصروف انجام مهم کنیم، معذور نخواهیم بود نسبت به ترک اهم. قال فی ...؟

فهو مشترک فیه بین جمیع التکالیف الالزامیه ... فلا موجب لتقدیم محتمل الاهییه علی غیره ...

مناقشه فیما افاده المحقق الخویی

نقول به این که در اینجا دو مطلب وجود دارد، یکی این که ایشان فرموده است که سر تقدیم اهم بر مهم در اینجا نمی آید، چون در آن جا اطلاق هست و اینها؛ آیا ما می توانیم این مطلب را تصدیق کنیم. مثلا مولی می فرماید صل و از یک طرف می فرماید طهر المسجد، می گویم نمی شود هر دو حجت باشند در موضع اجتماع چون طلب الضدین می شود. خب ما این را قبول داریم، لکن سوال این است که آیا در مورد مشتبهین هم می آید؟ آیا اطلاق می گیرد موردی را که مشتبه است با یک چیز بسیار اهمی؟ این هم یک صورت است دیگر، یک صورت این بود که اطلاق شامل بشود بر یک مورد اهم، حال سوال این است که اطلاق شامل یک مورد مشتبه به اهمیت هم می شود یا خیر؟ بالاخره موارد اشتباه هم من صور حالات یک فعل هست. که باید در موردش فکر کرد. پس ما می خواهیم به محقق خویی عرض کنیم که نه از باب تراحم دو احراز، بلکه از باب همان قاعده ای که در باب تراحم امثالین می گوئید، بگوئیم همان مناط در مورد مشتبهین هم می آید.

مطلب دوم این است که شهید صدر می فرماید حق اطاعت مولی بر عبد که یک مطلب تبعدی نیست، بلکه به این خاطر هست که اغراض مولی به منصه ی ظهور برسد. وقتی ما می فهمیم یک غرض خیلی مهم در این طرف هست، حق اطاعت هم در اینجا قوی تر می شود. منشأ حکم عقل به وجوب اطاعت این است که عبد باید

خود را مثل عضوی از اعضای مولی کند، اگر مولی اینجا بود و می خواست اعضایش را در انجام این افعال به کار گیرد چه می کرد؟ مطمئناً قدرت خود را صرف انجام اهم می کرد، عبد هم در اطاعت خود را مانند اعضای مولی قرار می دهد. قال
فلا محاله يكون التحريك نحو الغرض الاهم ... و لو ادى للمخالفة القطعية للغرض
الآخر

جلسه ی هشتاد و دوم؛ مراعات مقطوع یا محتمل الاهمیه

۹۷/۱۲/۲۱ سه شنبه

سخن در قول ثانی بود که این بود که باید مراعات مقطوع یا محتمل الاهمیه بشود و لو این که منجر به مخالفت قطعی با تکلیف آخر بشود. استدلال از محقق نائینی بود که تکلیف همانطور که اقتضای امتثال دارد، اقتضای احراز الامتثال هم دارد. اشکال به این استدلال دو تا بود از جانب محقق خوئی که ایشان یک اشکال نقضی کردند به این که اگر قرار باشد قواعد تزاحم امتثالی را در تزاحم احرازی هم جاری کنیم، نتیجه این می شود که در متساویین در تزاحم احرازی هم باید قائل به تخییر شوید. اشکال دیگر این هست که منشأ حکم عقل به تقدیم اهم در تزاحم امتثالی در اینجا یعنی تزاحم احرازی نمی آید. دیگر این که حکم عقل به وجوب اطاعت مربوط به ملاک آن حکم نیست، عقل می گوید مولی می گوید بکن باید بکنی و نکن نباید بکنی، در عرض هم هستند از جهت حکم عقل و عقل کاری به ملاک محتوای امر ندارد.

این فرمایش محقق خوئی محل اشکال محقق شهید صدر واقع شده است. ایشان فرموده است که اتفاقاً عقل که می گوید اطاعت کن برای تحقق اغراض مولی است و اگر عقل ببیند یکجایی اغراض مولی مهم تر است، حتماً مقدم می کند آن اطاعت را بر

اطاعت امر مهم. منع عدم تاثیر اهمیه التکلیف المعلوم بالاجمال فی ملاک حکم العقل بالاطاعه

مناقشه فیما افاده المحقق الشهید الصدر

نقول به این که این فرمایش ایشان محل مناقشه هست، اولاً این کبرایی که ایشان فرموده است که آیا واقعا حکم عقل به وجوب اطاعت مولی خودش مبتنی بر یک حکم دیگری است که باید غرض مولی را احتفاظ کنی؟ یعنی واقعا چنین است که حکم عقل به وجوب اطاعت ناشی از حکم عقل به وجوب تحفظ اغراض مولی است؟ اینها امور وجدانی عقلی است، برهان پذیر نیست و باید منبهات برایش آورد. خب ما وقتی به وجدان مراجعه می کنیم، چنین نیست که فرمانبرداری از مولی را حتما منتهی کنیم به اغراض او، بلکه تمام الموضوع برای حکم عقل به اطاعت همین است که مولی امر فرموده و من عبد او هستم، و لو این که فرضا این باشد که مولی امر گزارف کرده باشد. آن چه ما درک می کنیم این است که لازم نیست حتما پای اغراض را وسط بکشیم، البته بله، فقها فرموده اند که اگر غرض لزومی مولی را متوجه شدی باید تحفظ کنی بر آن، لکن مساله این است که کشف این غرض لزومی در مرحله ی اثبات برای ما مشکل هست، به هر حال چه کشف کنیم چه نکنیم، آن یک بحث و مدرک آخر للعقل العملی، حفظ کن اغراض مولی را یک درک دیگری است که در محلش باید بحث شود، لکن از این طرف، یعنی از نظر وجوب اطاعت امر، عقل ما نمی فهمد که حتما باید مساله را ارجاع بدهد به لزوم تحفظ بر اغراض، بلکه با صرف درک امر، می گوید باید اطاعت کنی.

قال بعض الفضلا: البته این مناقشه صرفا در بیان شهید صدر هست، لکن در نتیجه شبیه اشکال ایشان به محقق خوئی وارد است. یعنی می توان به محقق خوئی عرض کرد که شما می فرمایید عقل صرفا فرمانبرداری را می فهمد و فرقی بین دو امر نمی

گذارد، این درست، لکن یک درک دیگری دارد عقل که تحفظ بر اغراض مولی است و در این جا اگر عقل احراز کند که مولی یک غرض اهم دارد، واجب می دانیم تحفظ بر آن غرض اهم را. اگرچه ملاک فرمانبرداری را مستقل از این ملاک تحقق اغراض می داند، یعنی نه به ملاک اطاعت، بلکه به ملاک دیگری که لزوم تحفظ بر اغراض مولی باشد باید اهم را مقدم کنیم.

استاذ: فرض این است که آن اغراض با هم تزامم ندارند، این کلام در جایی درست است که اغراض به معنای مصالح و مفاسد باهم تزامم داشته باشند که می گوئیم تحفظ کن بر غرض اهم، لکن در ما نحن فیه هم محقق نائینی قبول کرد هم محقق خوئی فرمود که تزامم در مرحله ی امثال نداریم و هر دو غرض فی حد نفسه قابل تحصیل هست، لکن احراز هر دو تکلیف هست که متزامم هستند با یکدیگر.

قلت فی جلسه الدرس: عقل حکم می کند که احراز تحفظ غرض اهم، مقدم است بر احراز تحفظ غرض مهم. یعنی درست است که اغراض با هم تزامم ندارند، لکن همان دو احرازی که باهم تزامم دارند، یکی از آن دو احراز مقدم هست بر دیگری. یعنی احراز دو تا متعلق می تواند داشته باشد، یک بار متعلق احراز اصل اطاعت تکلیف هست، یکبار متعلق احراز تحفظ بر غرض هست. اینها دو حکم مستقل عقل هست.

قال الاستاذ فی الجواب ما لم افهم محصله.

مناقشه ای هم که ما به محقق نائینی داریم، این است که ایشان فرموده است که هر تکلیف دو اقتضا دارد یکی لزوم امثال یکی لزوم احراز، خب سوال ما این است که آیا احراز هم جزء حقوق مولی است، یکی از اقتضانات مولویت مولی این است که عبد احراز کند؟ یا این که احراز را لازم داریم برای عدم جریان اشتغال و تحصیل امنیت و خیالت راحت باشد، نه این که این حقی باشد برای مولی. در وجدان عقلی و عقلایی

جلسه ی هشتاد و سوم؛ صورت اختلاف اهمیت احتمالا یا محتملا، قول سوم

۲۸۵

ما چنین نیست که با تکلیف مولی دو امر مولوی به گردن ما بیاید، بلکه صرفا همان امتثال را می فهمد. آن احراز فقط برای این است که خیالت راحت باشد.

جلسه ی هشتاد و سوم؛ صورت اختلاف اهمیت احتمالا یا محتملا، قول سوم

شنبه ۹۷/۱۲/۲۵

نظریه ی ثانیه در مقام این است بود که محتمل یا مقطوع الاهمیه را باید مقدم داشت، مگر این که احراز موافقت قطعیه با آن، مستلزم مخالفت قطعیه با تکلیف آخر باشد. مهمترین دلیل این نظریه، فرمایش محقق نائینی بود، که ایشان فرموده بود تراحم الاحرازین مانند تراحم الامتثالین هست، و باید اهم مقدم بشود.

اشکالاتی بر این فرمایش محقق نائینی شد و اشکال اخیر این بود که شما می فرمایید یکی از مقتضیات تکلیف، وجوب احراز امتثال هست، ما این را نمی فهمیم، بلکه امتثال کافی است و احراز امتثال از باب مقدمیت هست، نه از آن باب که حق مولی باشد. اگر احراز نکنی، نمی دانی امنیت داری یا خیر و این دغدغه برای تو باقی است، لکن در اصل این حق مولی نیست.

ان قلت: باشد، بین دو مقتضای تکلیف تراحم نیست، ولی بالاخره بین دو حکم

عقل که تراحم هست (اقول ظاهرا این همان اشکال جلسه ی پیش بنده هست)

قلت: ما در احکام عقلیه اصلا تراحم نداریم، تراحم همیشه برای تکالیف مولی یا ملاکات هست؛ عقل همیشه محاسباتش را می کنی و سر جمع حکمش را می گوید، نه این که دو تا حکم بکند، بعد بگوید بین این دو حکم تراحم هست، خیر، عقل از ابتدا می بیند کدام اهم هست بر اساس همان حکم می کند. (اقول باشد، تراحم نیست، تقدیم اهم بلا تراحم هست دیگر، بدون تراحم عقل می گوید اهم را مقدم کن و این همان مطلوب محقق نائینی هست.) حال ما باید ببینیم بالاخره عقل چه می گوید و این

ملاکات را چطور بر یکدیگر مقدم می کند و در بررسی قول سوم و چهارم باید این را ببینیم که عقل چه می گوید. به هرحال آن بیان محقق نائینی که مبتنی بر تراحم بود در این جا نمی آید و باید برویم به نظریه ی سوم و چهارم.

نظر سوم: تفصیل

این نظریه تفصیل است بین محتمل الاهییه و مقطوع الاهییه. اگر مقطوع الاهییه بود، اهم را مقدم می کنیم، لکن اگر محتمل الاهییه بود، خیر، تقدیمی در کار نیست و باید هر دو تکلیف را موافقت احتمالیه بکنیم. هذا ما مال الیه المحقق الخویی، دراسات ۳۴۲. حاصل فرمایش ایشان این است که در جاهایی که محتمل الاهییه باشد، این تکلیف الف دو اقتضا دارد، یکی موافقت قطعیه و یکی احتراز از مخالفت قطعیه؛ آن تکلیف ب هم همین دو اقتضا را دارد. دو تا از این ها نسبت به یکدیگر تراحمی ندارند، که احتراز از مخالفت قطعیه هر کدام باشد، احتراز از مخالفت قطعیه الف مزاحمتی ندارد با احتراز از مخالفت قطعیه ب، می تواند یکی از دو واقعه را اتیان کند، یکی را ترک کند تا مخالفت قطعیه نکرده باشد. موافقت قطعیه با هر دو هم کن ممکن نیست، احتراز از مخالفت قطعیه هر کدام به شکل قهری نتیجه می دهد موافقت احتمالیه ی هر کدام.

اما اگر یکی از این دو مقطوع الاهییه باشد، مانند مثالی که ایشان زدند کما لو حلف علی ذبح شاه له فی ليله معینه و اشتبه الشاه بالنفس المحترمه (!) خب ما این مثال را به صید تبدیل می کنیم که کمی استبعادش کمتر شود. نذر کرده است که هر جنبه ای را دید صید کند، حال یک جنبه می بیند و احتمال می دهد مومن بسیار عادل و خوبی باشد، خب اینجا لا تقتل النفس مزاحم شده است با ف بنذرک، اول مقطوع الاهییه هست و این قطع به اهمیت باعث می شود علم پیدا کنیم به این که لازم است رعایت جانب این را بکنیم، و لو این که مخالفت تفصیلی با آن تکلیف دیگر پیش بیاید. محقق

جلسه ی هشتاد و سوم؛ صورت اختلاف اهمیت احتمالا یا محتملا، قول سوم

۲۸۷

خویی می فرماید این وجوب احتیاط با ف بنذرک تراحم می کند، خب ملاک این تکلیفی که می فرماید احتیاط بکن قوی تر هست و این باید مقدم شود. این بیان در جایی که محتمل الاهمیه باشد نمی آید، چون در آن جا یقین نداریم که مولی یک احتط داشته باشد که مزاحم بشود با آن تکلیف دیگر، در ما نحن فیه یقین داریم که یک احتط داریم که آن احتط مزاحم هست با ف بنذرک. حتی طبق مسلک آقای نائینی، اینجا تراحم در مقام احراز نیست، بلکه تراحم در مقام امتثال هست، لکن یک طرف تراحم حکم احتط هست.

مناقشه فیما افاده المحقق الخویی

این فرمایش محقق خویی دارای بعض مناقشات هست، یکی آن است که محقق حائری هم به آن اشاره کرده اند (و بعض الفضلا فی الجلسه هم اشاره کردند) که این بیان در مورد تمام مقطوع الاهمیه ها نیست، بلکه در مواردی است که ما قطع به جعل احتیاط داشته باشیم، یعنی در مواردی هست که ما قطع به اهمیت داریم، لکن از مواردی نیست که قطع داشته باشیم به جعل احتیاط، یعنی از موارد دم و عرض و مال معنی به نیست. یعنی دلیل اخص از مدعاست، دلیل شما که وجود احتیاط باشد، در برخی موارد مقطوع الاهمیه هست، نه همه ی آن ها. فلذاست که ما این دلیل آقای خویی را مناط قول چهارم قرار می دهیم، که تفصیل دهیم بین مواردی که اهمیت به حدی است که احتیاط جعل شده، و دیگر موارد. یعنی عرض می کنیم دلیل شما برای قول چهارم مناسب هست.

اشکال دوم این است که آیا در اینجا تراحم هست؟ تراحم یعنی جایی که جعل ممکن هست، لکن امتثال الان ممکن نیست. خب وجوب احتیاط معنایش این است که اطراف را ترک کن، وجوب احتیاط با حکم دیگر نمی تواند تراحم داشته باشند، گاهی

دو حکم در مبدا با هم نمی سازند، گاهی در منتهی نمی سازند، الان حکم به احتیاط در منتهی و در نتیجه نمی سازد با تکلیف دیگر حتی در رتبه ی جعل، یعنی جعل احتیاط نمی سازد با حکم دیگر. احتیاط یعنی محتمل الحرمة ها را در مبحث دما و نفوس مرتکب نشو، این نمی سازد اصل جعلش با حکم به حلیت محتمل القتل ها. بیان دیگری برای قول سوم هست که سیاتی ان شا الله.

جلسه ی هشتاد و چهارم؛ صورت اختلاف اهمیت احتمالا او محتملا، قول سوم

یکشنبه ۹۷/۱۲/۲۶ (آخرین جلسه ی سال ۹۷)

سخن در قول سوم بود، یعنی تفصیلی بود که محقق خوئی در دوره ی دراسات فرموده بودند. این فرمایش این بود که در جایی که یک طرف معلوم الاهییه بود، موافقت قطعیه با آن مقدم می شود ولو منجر شود به مخالفت قطعیه با تکلیف آخر؛ لکن اگر صرفا محتمل الاهییه بود، باید پرهیز کرد از مخالفت قطعیه ی هر دو تکلیف و به موافقت احتمالیه هردو اکتفا شود. دلیل ایشان این بود که در صورتی که یک طرف معلوم الاهییه باشد، یک تکلیف جدید تولید می شود به نام احتیاط، علم پیدا می کنیم که شارع جعل احتیاط فرموده است و این وجوب احتیاط تراحم پیدا می کند با آن تکلیف دیگر که مهم بود، چون این احتیاط ملاکش اقوی هست، مقدم می شود، کما علیه جیع الاصولیین در باب تراحم.

دو اشکال وارد کردیم بر این فرمایش که این در تمام موارد معلوم الاهییه نیست، در برخی موارد معلوم الاهییه هست که ما علم به جعل احتیاط داریم. اشکال دوم هم این بود که نسبت میان احتیاط با آن تکلیف دیگر تراحم نیست، بلکه تعارض است. اگر آن احتط که کشف می کنیم واقعا وجود داشته باشد، با تکلیف دیگر تعارض دارد،

نه این که تزامم داشته باشد. هذا من صورتی که احدهما معلوم الایمیه باشد. اما اگر محتمل باشد، تقدیم لازم نیست چون امر احتط نداریم.

بیان چهارم: تفصیل

این بیان تصحیح همان بیان محقق خوبی است که اولاً آن را صرفاً در مواردی از معلوم الایمیه که علم به ایجاب احتیاط در آن ها پیدا می کنیم. ...
به نظر می آید که اقوی الاقوال همین مسلک چهارم باشد، یعنی در جایی که علم داریم به ایجاب احتیاط، باید آن را مقدم کنیم، و لو این که به مخالفت قطعیه بکشد.
یک بحث دیگر هم که داشتیم این بود که احدهما احتمال بیشتری داشته باشد که ان شا الله باید بعد از تعطیلات بحثش را بکنیم.

جلسه ی هشتاد و پنجم؛ صورت قوت احتمال

۹۸/۱/۱۷ شنبه، اولین جلسه در سال ۹۸

سخن در این بود که در موارد دوران بین محذورینی که وقایع متعدده هست، آیا تفاوتی بین مواردی که احتمال و محتمل مساوی باشند یا مختلف باشند هست یا خیر.
در صورتی که از همه نظر مساوی باشند، بحث شد، در صورتی که احدهما محتمل الایمیه باشد یا مقطوع الایمیه باشد هم گفتیم صور متعدده ای متصور هست که بحث کردیم و به نتیجه رسید و نتیجه این شد که در این صورت قول چهارم که تفصیل بود اقوی هست، قول اول این بود که باید اجتناب کند از مخالفت قطعیه و اکتفا کند به موافقت احتمالیه هر دو تکلیف، چون تکلیف به اندازه ی احتراز از مخالفت قطعیه منجز هست؛ قول دوم این بود که حتماً باید محتمل یا مقطوع الایمیه را مقدم بدارد که این قول محقق نائینی بود؛ قول سوم این بود که باید مقطوع الایمیه را مقدم کند، اما محتمل الایمیه را خیر، نباید مقدم کند و باید هر دو تکلیف را لحاظ کند؛ قول چهارم

این بود که اگر معلوم الاهمیه از آن سنخ تکالیفی است که لا یرضی الشارع بترکه، باید همان را مقدم کند، و لو این که به مخالفت قطعیه در طرف دیگر منجر شود. هذا من الکلام در اهمیت محتمل.

لکن صورت بعد این است که احتمال در یک طرف قوی تر باشد، مثلا می داند و نذر کرده است که جمعه ی اول و دوم ماه رجب یک کاری بکند، حال نمی داند نذر جمعه ی اول این بوده است که روزه بگیرد و جمعه ی دوم که روزه نگیرد یا برعکس، از نظر محتمل هر دو مساوی هستند، روزه و حنث نذر، لکن در مورد جمعه ی اول هشتاد درصد احتمال می دهد که نذر روزه کرده باشد. یعنی احتمال در یکی آكد هست. حال آیا لازم است رعایت قوت احتمال را بکند.

در اینجا گاهی این قوت احتمال به حدی است که این موجب حصول اطمینان می شود، خب این درحقیقت خارج از موارد دوران بین محذورین هست.

اما در جایی که این احتمال اکثر به حد اطمینان نمی رسد، آیا در اینجا باید آن احتمال اکثر را مقدم بدارد؟ در اینجا هم بدوا ممکن است برخی اقوالی که در مورد قوت محتمل مطرح شد، در اینجا هم مطرح شود، قول اول تا چهارم آنجا و اشکالاتی که بیان شد، در این جا هم جاری شود. (البته برخی ش با کمی تکلف تطبیق می شود، مثل مبنای محقق نائینی)

یک صورت دیگری هم باقیمانده که مما ذکر حکم این صورت هم روشن می شود، و آن صورت این است که یکی اکثر احتمالا باشد، لکن دیگری که اقل احتمالا هست، مقطوع الاهمیه یا محتمل الاهمیه باشد. هشتاد درصد احتمال می دهم جمعه ی اول را باید روزه بگیرم، لکن آن تکلیف دوم اهمیتش خیلی بالاست. ظاهر آن بیاناتی که در مسلک چهارم داشتیم این بود که وقتی مقطوع الاهمیه باشد آن طرف به نحوی

که لا یرضی الشارع به ترکه، امر احتیاط جعل می شود و تعارض دارد آن جعل احتیاط با تکلیف در این طرف، اگرچه احتمالش قوی تر باشد.

هذا من حکم جمیع هذه الصور.

یک تتمیم هم داریم که اگر گفته شود، اهم موارد دوران بین محذورین گفته شده است. تتمیم این است که در جایی که واقعه واحده باشد و متساویین باشد، گفتیم وظیفه ی عبد تخییر هست. در این جا یک بحث هست که به عنوان تتمیم آن بحث مطرح شده است در مصباح الاصول که آیا این تخییر بدوی است یا استمراری؟ مثلاً طرف شک کرده است که اول تمام ماه های قمری را نذر روزه کرده یا نذر عدم روزه؟ آیا لازم است تمام اول ماه را یا روزه بگیرد یا نگیرد؟ یا این که خیر، هر ماهی حکم خودش را دارد، در یک ماه طرف روزه گرفتن را انتخاب می کند و در یک ماه طرف روزه نگرفتن را. نظیر این مطلب در برخی قرائات مختلفه ی قرآن هست، مثلاً الصراط المستقیم یا السراط المستقیم، برخی گفتند تخییر استمراری، برخی مانند محقق خوانساری گفتند تخییر بدوی، یعنی باید یک طرف را اختیار کند و تا آخر عمر همان را بخواند (مگر اینکه بخواهد احتیاط کند و دو تا نماز بخواند). حال در ما نحن فیه محقق خوبی فرمودند که تخییر ابتدایی است، چون اگر اول این ماه را روزه بگیرد، اول ماه بعدی را بخورد، یک علم اجمالی برایش حاصل می شود که یک حرام را اتیان کرده است. اگر الان الان بخواهد انتخاب کند روزه ی اول این ماه رجب را و افطار اول ماه شعبان را، قطع پیدا می کند که یک مخالفت قطعی کرده است و احتراز از مخالفت قطعی نکرده است، لکن اگر تخییر ابتدایی باشد و همه را همیشه روزه بگیرد، علم به مخالفت قطعی پیدا نمی کند. این هم بر اساس همان قاعده ای است که علم اجمالی به اندازه ای که ممکن هست ایجاد تنجیز می کند، در این جا موافقت قطعی

که ممکن نیست پس علم اجمالی نمی تواند منجز کند، لکن در آن مقداری که ممکن هست یعنی احتراز از مخالفت قطعی، تکلیف تنجیز می آورد.

جلسه هشتاد و ششم؛ شک در مکلف به، دوران بین متباینین

۹۸/۱/۱۸ یکشنبه

سخن در جایی است که ما شک در مکلف به داریم. یعنی اصل التکلیف یا به نوعه (مثلا وجوب) یا بجنسه (اصل الزام) برای ما روشن هست. خب مجهول بودن مکلف به نحوی است که موجب دوران بین محذورین می شود که بحثش را کردیم، تاره متعلق تکلیف یک عنوان مسببی هست که خودش و تکلیف متعلق به آن را می دانیم، لکن اسباب آن را نمی دانیم، فرموده صل مع الطهاره، لکن نمی دانیم محصل این طهارت چیست، شک در محصل داریم. قسم سوم این هست که تکلیف را می دانیم لکن تردد در ناحیه ی متعلق هست، در این صورت گاهی متعلق ... هست، گاهی متعلق مردد هست، اگر متعلق مردد بود، گاهی این تردد بین متباینین هست، یعنی دو فعلی که با همدیگر تباین دارند. حال این تباین چه تباین واقعی و تکوینی باشد، چه تباین اعتباری باشد، مثلا می داند که یا این نماز برش واجب است یا آن روزه، وجوب را می داند، متعلقش را نمی داند که فلان نماز است یا فلان روزه، این تباین تکوینی است، گاهی تباین اعتباری است مثل جایی که تردد دارد بین قصر و تمام، قصر تباین ذاتی ندارد با تمام، لکن چون شارع اعتبار فرموده است قصر را به شرط لا از رکعت سوم و چهارم، این تباین پیدا کرده است با تمام. تاره هم اقل و اکثر است که گاهی ارتباطی است و گاهی استقلالی. ارتباطی در جایی است که یک مرکب باشد که شک در اجزای آن مرکب داریم، موارد استقلالی هم این است که دو طرف ربطی به هم ندارند، نمی داند صد تومان مدیون است یا پنجاه تومان.

خب در جایی که شک در تکلیف نداریم و تکلیف به یک شکل خودش را به ما نشان داده است نوعاً و جنساً و متعلقش برای ما مردد هست، یعنی ما نحن فیه، باید در سه مقام بحث کنیم، تردد بین متباینین، تردد بین اقل و اکثر غیرارتباطی که بحث زیاد ندارد، تردد بین اقل و اکثر ارتباطی که بحث وسیع دارد. مرحوم آخوند بحث اولی که طرح فرمودند همان دوران بین متباینین هست. ایشان فرموده است: لو شک فی الملکف به مع العلم بالتکلیف من الايجاب او التحريم فتاره لترده بین متباینین. و اخری بین الاقل و الاكثر الارتباطیین.

با توضیحاتی که بیان شد، یک کاستی هایی در فرمایش محقق خراسانی روشن می شود، اول این که ایشان تنها صورت علم به نوع را مطرح فرموده است، در حالی که خود ایشان در جلوتر می فرماید و لو كان فعل امر و ترک آخر، یعنی در جایی که علم به نوع نداریم و تنها علم به الزام داریم. خب این علم به جنس در صدر کلام جا افتاده است. ثانیاً این که اقل و اکثر غیر ارتباطی را مطرح نفرمودند، گرچه بحث کمی دارد، لکن این مبرر این نمی شود که در صدر تقسیمات حذف شود.

تبعاً لترتیب کفایه، ما هم در دوران بین متباینین بحث را شروع خواهیم کرد. در این مبحث انظار فقها و اصولیون خیلی تشعب دارد و اینجا جایی است که باید گفت اقیانوسی از مطالب وجود دارد. برخی از مطالب را باید به عنوان اصل موضوعی بپذیریم، مثلاً بزرگانی وارد شدند که حقیقت علم اجمالی چیست و خیلی بحث شده است، خب به نظر ما وجدانا می دانیم علم اجمالی داریم، مانند خود علم که حقیقتش خیلی اباحت دارد، علم اجمالی هم همینطور هست که به شکل وجدانی خیلی بدیهی است، لکن بحث از حقیقتش خیلی طویل الذیل هست، و جایش در بحث قطع هست. البته برخی مواردش که ثمره دارد در اختیار اقوال اعلام را بررسی خواهیم کرد.

الاقوال في المساله

مجموعاً انظاری که عثرنا علیه پنج تا هست:

الاولی: در اینجا باید احتیاط کرد، اصاله الاحتیاط که گفته می شود جایش همینجاست. باید احتیاط کرد، یعنی نه تنها مخالفت قطعیه جایز نیست، بلکه باید موافقت قطعیه کنی، احراز کنی که موافقت قطعیه کرده ای. اگر بدانی نماز بر تو واجب است لکن نمی دانی متعلقش قصر هست یا تمام، باید کاری کنی که مطمئن شوی تکلیف را انجام دادی، یعنی هم قصر بخوانی هم تمام. لعل این نظریه نظریه ی اشهر بین اهل تحقیق هست و ظاهر این هست که همین نظریه اقوی در مقام و مطابق تحقیق باشد.

الثانیه: اینجا هم مثل شبهه ی بدویه است، نه تنها موافقت قطعیه لازم نیست، مخالفت قطعیه هم اشکال ندارد، بله مگر این که از خارج دلیلی پیدا شود که بفرماید در این مورد خاص شما باید احتیاط کنی، لکن صرف این که علم به تکلیف داری مع التردد فی المتعلق، این موجب احتیاط نمی شود. این کلام انتساب داده شده به محقق خوانساری در بعض کلمات، یا به شیخ اعظم نسبت دادند، یا مال الیه میرزای قمی. این بزرگان می فرمایند این که می گوئیم در موارد تردید بین قصر و تمام باید هر دو را بخوانی به خاطر اجماع هست.

الثالثه: مخالفت قطعیه جایز نیست، لکن موافقت قطعیه هم لازم نیست، در مثال ما، یک نماز بخوان قصر یا تمام تا بدانی مخالفت قطعیه نکرده ای،

الرابعه: تفصیل به لحاظ معلوم، که محقق خراسانی در اینجا قائل به این نظریه هستند، توضیح ذلک این که معلوم علم اجمالی گاهی فعلی من جمیع الجهات هست، یعنی هر چیزی که برای بعث و زجر مولی هست، این واجدش هست، اگر فقیه فهمید که این تکلیفی که علم بهش پیدا کرده است، هکذا تکلیفی است که فعلی من جمیع

الجهات هست و هیچ نقصانی در آن نیست. در چنین فرضی بله، مخالفت قطعیه جایز نیست و موافقت قطعیه لازم است. لکن اگر چنین نبود و علم نداشتیم به چنین صفتی در معلوم بالاجمال، نه مخالفت قطعیه اشکال دارد و نه موافقت قطعیه لازم هست.

آخرین نظریه که به عنوان نظریه اظهار نشده لکن می توان به عنوان نظریه به مرحوم امام نسبت داد این است که فرق است بین این که شما احراز آن تکلیف را به علم کرده باشی یا به علمی، اگر آن تکلیف را علم بهش داری، قطع داری که یک تکلیف در بین هست، در این صورت نه تنها مخالفت قطعیه اش جایز نیست، بلکه موافقت قطعیه لازم است. لکن اگر تکلیف فی البین برای شما از راه حجت شرعی و راه علمی ثابت شده است، خودت علم وجدانی ندارد، در این صورت اگر اصول عملیه جاری نشود، بله مخالفت قطعیه جایز نیست، لکن اگر اصول عملیه جاری شود می توان قائل شد به جواز مخالفت قطعیه و عدم لزوم موافقت قطعیه. بیان ایشان این است که در مقام محل نزاع در کلمات فقها خلط شده است. آنی که در این جا محل کلام هست، موردی است که احراز ما نسبت به تکلیف به واسطه ی حجج باشد، این محل نزاع است، لکن اگر شما در جایی علم صد در صد داری به تکلیف شارع، دیگه آن جا روشن است که موافقت قطعیه لازم است و مخالفت قطعیه جایز نیست، اصلا از محل نزاع خارج است فرض علم وجدانی.

نقول به این که ظاهر کلمات فقها این است که نزاع اعم است از موارد علم وجدانی و مواردی که با حجج و امارات ثابت شده است. اگر ما گفتیم محل بحث اعم است، فرمایش امام می شود تفصیل، یعنی تفصیل بین مواردی که علم باشد و مواردی که حجت باشد.

جلسه ی هشتماد و هفتم؛ حرمت مخالفت قطعیه

دوشنبه ۹۸/۱/۱۹ (غیاب)

در مسأله‌ی مورد بحث که موارد دوران تکلیف بین متباینین هست در این صورت گفتیم که انظار خمسه‌ای وجود دارد. نظر اولی این بود که در این صورت باید احتیاط بشود یعنی نه تنها مخالفت قطعیه جایز نیست، بلکه موافقت قطعیه باید بشود؛ بنابراین اگر یقین دارد که یکی از این دو امر واجب است، باید هردو را اتیان کند و اگر یقین دارد یکی از این دو فعل حرام است، هردو را ترک کند و اگر یقین دارد یا این واجب است و آن حرام است که به جامع و الزام و آن اصل الالزام یقین دارد، باید آن «محتمل الوجوب» را انجام دهد و «محتمل الحرمة» را ترک کند تا این که موافقت قطعیه را داشته باشد و مخالفت قطعیه هم نکرده باشد. برای اثبات این نظریه که گفتیم اقوی الانظار هست و شاید بیشتر اهل نظر قائل به این نظر باشند و جوهی از دلیل اقامه می‌شود. برای اثبات مدعا دو بحث را این جا طرح کردند:

(۱) تارة نسبت به حرمت مخالفت قطعیه.

(۲) و تارة نسبت به وجوب موافقت قطعیه.

البته اگر ما وجوب موافقت قطعیه را اثبات کردیم و برهانی شد که موافقت قطعیه لازم و واجب هست، قهراً نتیجه می‌گیریم که مخالفت قطعیه دیگر نباید کرد؛ چون موافقت قطعیه لازم است. اما اگر گفتیم که مخالفت قطعیه جایز نیست، آن اثبات نمی‌کند موافقت قطعیه لازم است، ممکن است مخالفت قطعیه جایز نباشد یکی را انجام می‌دهد، یکی را ترک می‌کند، پس مخالفت قطعیه نکرده اما موافقت قطعیه هم نشده.

بنابراین در واقع بحث از این که اگر این جا اثبات بتوانیم بکنیم که موافقت قطعیه لازم است، این ما را مستغنی می‌کند از این که اقامه‌ی برهان بکنیم بر این که مخالفت

قطعیه جایز نیست. ولی در عین حال چون در اباحت بعدی هم مورد احتیاج هست، این جا هم بزرگان در هردو جهت بحث کردند.

بنابراین ابتداءً ما حالا در حرمت مخالفت قطعیه این جا ببینیم چه دلیلی داریم که نمی توانیم مخالفت قطعیه در موارد علم اجمالی بکنیم که متباینین هستند و می دانیم وجوبی یا حرمتی یا وجوب یا حرمت در آن جا وجود دارد. اصل این بحث آن البته به نحو مستوفی در بحث قطع، در بحث قطع و بحث علم اجمالی در آن جا باید جستجو کرد، این جا به نحو خلاصه و اجمال عرض می کنیم.

دلیل اول:

وجه اول این هست که وقتی انسان علم پیدا کرد ولو اجمالاً به تکلیف، بنابراین مخالفت با این تکلیف معصیت است، چون وقتی علم به تکلیف پیدا کرد عقل حاکم است و مستقل به این که باید اطاعت مولا را بکنی، حق مولا به گردن تو این است که اگر تکلیفی و خواسته ای مولا دارد و این خواسته برای تو معلوم شد، حالا چه به علم تفصیلی برایت معلوم بشود و چه به علم اجمالی، بالاخره می دانی چنین تکلیفی وجود دارد ولو متعلق را نمی دانیم، ولی می دانیم وجوبی در این جا از مولا صادر شده، حرمتی از مولا صادر شده، الزامی مولا دارد، پس اصل الزام را که می دانی، وقتی اصل الزام را می دانی، پس بنابراین مثل جایی است که علم تفصیلی داریم.

و بعبارة الأخری: در موارد علم اجمالی هیچ تفاوتی با موارد علم تفصیلی ما نداریم، کسی آیا می تواند تفوه کند که در موارد علم تفصیلی مخالف جایز است، مخالفت قطعیه؟ می داند نماز ظهر واجب است بگوییم که مخالفت قطعیه بکند نماز ظهر اصلاً نخواند، می توانیم چنین حرفی را بزنیم؟ در موارد علم اجمالی خصوصیات مشکوک و مجهول است برای ما، اما اصل تکلیف، جامع که برای ما مجهول نیست، نسبت به جامع علم تفصیلی داریم، وقتی نسبت به جامع علم تفصیلی داریم، پس «لا

فرق» بین آن جایی که علم تفصیلی داریم و هیچ اجمال و ابهامی در کنار آن علم تفصیلی ما وجود ندارد یا این جایی که یک اجمال و ابهام‌هایی در اطراف این علم نسبت به متعلق‌های آن وجود دارد، پس می‌دانیم که مثلاً در موردی که سه فرسخ رفتیم پنج فرسخ برمی‌گردیم، یقین داریم مولا نماز از ما می‌خواهد، حالا نمی‌دانیم یعنی امر به صلّ می‌دانیم داریم، حالا متنها نمی‌دانیم این صلّ قصر است یا تمام. پس امر به صلاة در این جا معلوم بالتفصیل است و وقتی معلوم بالتفصیل شد پس مخالفت قطعی با این می‌شود معصیت، همان‌طور که در موارد علم تفصیلی می‌شود معصیت، این جا هم می‌شود معصیت. بنابراین و معصیت هم قبیح است بنابراین باید از آن تحرز جست.

پس بنابراین نسبت به این جامع من نه مخالفت قطعی، نسبت به این جامع نباید مخالفت قطعی بکنم، که بدانم او را اصلاً نیاوردم، اگر بدانم اصلاً آن را نیاورده‌ام این عقل می‌گوید معصیت است و نباید. اما حالا موافقت قطعی هم باید بکنم؟ یکی را می‌آورم. اگر یکی را برداشتم آوردم که عمل به مخالف قطعی پیدا نمی‌کنم، علم به مخالفت پیدا نمی‌کنم، شاید هم امتثال کردم.

اقوال در حقیقت علم اجمالی

در موارد علم اجمالی بحث هست در این‌که هویت علم اجمالی چیست؟ ما در موارد علم اجمالی به چه علم داریم؟

نظریه اول:

یک نظر همین هست که در موارد علم اجمالی ما به جامع بین افراد و اطراف علم داریم به حد جامع نه به خصوصیت‌ها، به خصوصیت‌ها علم نداریم، به آن جامع علم

داریم؛ پس بنابراین در موارد علم اجمالی ما یک علم داریم و جهل‌ها به تعداد اطراف، اگر دوتا طرف دارد ما این‌جا سه چیز داریم:

(۱) یک علم به آن جامع، یکی جهل به این طرف الف.

(۲) جهل به طرف دو، که آیا این‌جا این هم بخصوصیته واجب است یا نه؟ این بخصوصیته مثلاً واجب است یا نه؟ یعنی نماز قصر بما انه نماز قصر واجب است یا نه؟ جهل داریم، نماز تمام «بما انه» نماز تمام واجب است یا نه؟ جهل داریم. نماز اصل نماز جامعی هم که هم بر این قابل تطبیق است هم بر آن، علم داریم.

این یک نظر که پس یعنی معلوم به علم اجمالی می‌شود جامع و این علم ما از جامع هم «لا یسری» به افراد؛ یعنی به برکت علم ما به جامع، باعث نمی‌شود علم این به این فرد یا به آن فرد پیدا بکنیم، این علم ما یقف بر خود جامع، پس جامع معلوم است. وقتی جامع معلوم شد و «لا ازید منه»، حالا من یک نمازی حالا چه در لباس قصر چه در لباس تمام می‌آورم، معصیت آن جامع برای من محرز نمی‌شود که بگوییم معصیت جامع کردم. این یک نظر که این نظر بسیاری از افراد است.

نظریه دوم:

نظر ثانی این است که نه، در این موارد، در موارد علم اجمالی ما علم به واقع پیدا می‌کنیم، به واقعی که قهراً تشخیص دارد، کلی دیگر نیست؛ اما یک واقعی است که مردد است که این است یا آن است، این هم یک نظر است که به آقای آخوند قدس سره نسبت داده شده در بعضی ابحاث آن ایشان این‌طوری تصریح می‌فرماید که در موارد علم اجمالی این‌طور نیست که ما فقط جامع را می‌دانیم، نه واقع امر واقع را هم که در خارج است آن را هم می‌دانیم، اما آن مردد است.

اشکال نظریه‌ی دوم

ولی اشکالش این است که ما فرد مردد را ما «لا تتعقل»، که یک چیزی فرد باشد در خارج محقق باشد ولی تردد در آن باشد، یعنی در واقعش داشت نه این که من نمی‌دانم چه هست؟ در واقع آن تردد است، این «لا یعقل».

نظریه سوم:

یک نظریه‌ی سومی هم هست که نظریه‌ی آقازیا قدس سره هست و آن این است که نه، ما در موارد علم اجمالی علم مان تعلق می‌گیرد به همان واقعی که واقعاً موجود است و مردد است، منتها یک ابهاماتی دارد؛ مثل این که شما از دور شیخ را می‌بینید، ابهام دارید که این شیخ حالا زید است یا عمرو است، ولی واقعاً همانی که هست علم شما به آن تعلق گرفته، همانی که هست علم شما به آن تعلق گرفته منتها یک ابهامی دارد برای شما که این چیست؟ پس این طور نیست که به یک فرد دیگر مردد است نه به یک فردی که «لا تردد فیه»، تعیین دارد، تشخیص دارد؛ اما یک پرده‌هایی از ابهام هم روی آن وجود دارد.

اشکال به دلیل اول:

این مسئله یعنی اگر بخواهیم این طور اقامه دلیل کنیم بر این مدعا، یکی از مناقشات آن این است که آیا این قبح معصیت که شما می‌فرمایید و تحقق معصیت در این جا، می‌خواهید بفرمایید که «الا و لابد» اگر کسی نیاورد معصیت است؟ و یا این که اگر مولا بیاید ترخیص بدهد در این موارد، نه اشکالی نیست. بگویند جایی که علم به جامع پیدا کردی و خصوصیات را نمی‌دانی، هم بگویند من اجازه می‌دهم این را ترک کنی هم اجازه دادم آن را ترک کنی، نه نماز قصر می‌خواهد بخوانی، نه نماز تمام می‌خواهد بخوانی، آیا در این موارد مشکلی پیش می‌آید؟ معصیتی می‌شود؟ جواب این

است که نه، چون آن چه که ما به وجدان عقلی و فطری مان درک می‌کنیم؛ قبح معصیت از باب این است که خروج بر «زیّ عبودیت» مولا است، بندگی مولا است. اگر مولا خودش یک چیزی را اجازه بدهد، این کار که خروج بر «زیّ عبودیت» و بندگی او حساب دیگر نمی‌شود که، خودش اجازه داده، بنابراین معصیت شدن در جایی است که او اجازه نداده باشد. معصیت یعنی عصیان، طغیان، اگر خودش اجازه داده باشد، طغیان بر او نیست. خروج از آداب و رسوم عبد نسبت به مولا نیست. بنابراین ممکن است در این جا کسی بگوید که آن ادله‌ای که ما داریم که از آن‌ها استفاده می‌شود که شارع ترخیص داده است، «رفع ما لا یعلمون»، من نگاه به این می‌کنم می‌بینم که صلاة قصر را که نمی‌دانم، شارع گفته «رفع ما لا یعلمون»، نگاه به تمام می‌کنم شارع نمی‌دانم، شارع گفته «رفع ما لا یعلمون» و هکذا بقیه ادله مرخصه، به این که اجازه می‌دهد، او هم اجازه می‌دهد، وقتی اجازه ...، جامع هم که یا این است یا آن است، پس بنابراین من مشکلی ندارد، اگر کاری بکنم که جامع را نیاوردم در این موارد، طغیان بر مولا نکردم. ما حتی، حتی در موارد علم تفصیلی هم همین را می‌گوییم، که اگر مولا گفته «صلّ صلاة الظهر»، بعد بگوید اگر نخواندی عیب ندارد. ما نخوانیم این جا طغیان بر مولا نکردیم، حتی در موارد علم تفصیلی.

خلط بین دو تا مطلب نشود، او می‌تواند بگوید یا نه؟ یک حرف است، اگر گفت و این که حکم عقلی ما تعلیقی است و در صورتی است که او اذن داده است، مطلب آخری است. او اگر تکلیفی را دارد که هیچ اجمالی نه در خودش نه در متعلق آن، در هیچ چیز علم تفصیلی بتّی داریم به آن، خودش بیاید اذن بدهد، ما که کاسه از آش داغ‌تر نیستیم، عقل ما، درک ما، فطرت ما، می‌گوید خودش گفته عیب ندارد. حالا می‌تواند بگوید یا نمی‌تواند بگوید «حرف آخر».

پس بنابراین چون حکم عقل، تعلیقی است که شارع اذن نداده باشد و اگر اذن داد دیگر معنا ندارد که بگویید این «طغی علی المولی، عصی المولی و خرج من زی العبودیة و الرقیة»، اینها غلط است گفتن آن، پس بنابراین نمی‌توانید بگویید که این در این موارد معصیت است. معصیت بودن در جایی است که اذن نداده باشد و اگر شما فرض کردید که مولا اذن داده یا می‌تواند اذن بدهد، معصیت نمی‌شود. پس استدلال شما یک مقدمه دیگری را باید به آن ضمیمه کنید اگر می‌خواهید نتیجه بگیرید. بگویید من علم دارم به جامع، مولا هم اذن نداده است.

دلیل دوم:

بیان دیگر این است که گفته‌اند مثل آقای اصفهانی قدس سره که مخالفت قطعیه نمی‌شود کرد. چرا؟ چون که در این موارد، مولا که امر کرده، دستور داده، به این علم پیدا کردیم. به این جامع ما علم پیدا کردیم. از آن طرف ولو این که شما قبول داشته باشید و بگویید، ولو بگویید این درک اطاعت ... و جوب و اطاعت مولا و حرمت عقلی و قبح عقلی معصیت مولا، تعلیقی است؛ اما محال است که مولا اذن بدهد. پس یقین داریم مولا اذن نمی‌دهد در این جا، چه طور یقین دارید که محال است مولا اذن بدهد؟ چون نقض غرض می‌شود و نقض غرض از هر فاعلی مستحیل است. مولایی که گفته «صلِّ»، خودش بیاید بگوید که اذن می‌دهم که ترک بکنی، این نقض غرض آن «صلِّ»ی او است. «صلِّ» را برای چه گفته مولا؟ تکلیف برای ایجاد انگیزه در نفس عبد است که به طرف فعل تحریک بشود برود انجام بدهد. نهی برای ایجاد انگیزه اجتناب از آن منهی است. پس غرض از امر و غرض از نهی ایجاد انگیزه است، اذن دادن معنای آن این است که این غرضی که تو داری که می‌خواهی ایجاد انگیزه بکنی، این را نقض داری می‌کنی و هیچ عاقلی نقض غرض خودش را نمی‌کند. مستحیل است از او سر بزند. نقض غرض مستحیل است، حتی استحاله نظری دارد نه از باب

جلسه ی هشتاد و هشتم؛ دلیل دوم برای حرمت مخالفت قطعی ۳۰۳

قبح، به عقل نظری نمی شود نقض غرض کرد. پس بنابراین ولو شما بگویید چه؟ ولو شما بگویید که قبح معصیت یعنی، قبح معصیت تنجیزی است، اما معصیت شدن که موضوع است معلق است برای این که او اذن ندهد، درست، قبول می کنیم. معصیت در جایی است که او اذن ندهد. این درست است اما آن ممتنع است اذن بدهد. پس می گوییم چه؟ می گوییم:

(۱) آقا ما در موارد علم اجمالی یقین به تکلیف، اصل التکلیف داریم.

(۲) دو؛ در این جا قطعاً مولا نمی تواند نسبت به این معلوم بالاجمال ما اذن بدهد در ترک، چون نقض غرض او هست. وقتی تکلیف مشخص است و نسبت به جامع علم تفصیلی داریم، مولا هم نمی تواند قطعاً اذن در مخالفت او بدهد، پس بنابراین در این جا معصیت محقق است. بنابراین و معصیت هم که روشن است قبیح است، پس باید مخالفت قطعی نکنی.

این بیان دوم عالمانه تر از بیان اول است. چون توجه کرده به این که اولاً این تعلیقی است و قبول کرده که اگر او اذن بدهد موضوع قبح درست نمی شود؛ یعنی معصیت پا نمی گیرد، ولی می آید می گوید چه؟ ولی می آید می گوید او نمی تواند اذن بدهد؛ یعنی نمی تواند از باب این که نقض غرض او می شود. پس بنابراین این هم بیان ایشان است. حالا ببینیم این بیان درست است یا تمام نیست؟

جلسه ی هشتاد و هشتم؛ دلیل دوم برای حرمت مخالفت قطعی

۹۸/۱/۲۴ شنبه (غیاب)

دلیل دوم برای حرمت مخالفت قطعی (همان دلیل محقق اصفهانی به ضمیمه ی ما

افاده الاستاذ)

بحث در ادله‌ای بود که به آن‌ها استناد می‌شود برای اثبات حرمت مخالفت قطعیه در مواردی که علم اجمالی داشته باشیم به دو تکلیف یا چند تکلیف متباین؛ دلیل اول عبارت بود از این که این ترخیص که این مخالفت قطعیه؛ معصیت است و معصیت قبیح است عقلاً، پس بنابراین مخالفت قطعیه نمی‌شود کرد که این را مناقشه کردیم. که معصیت شدن در صورتی است که مولا ترخیص نداده باشد. بنابراین این نیاز دارد؛ این برهان به این که بگویید مولا هم ترخیص نداده است یا نمی‌تواند ترخیص بدهد. و الا اگر ترخیص داد معصیت نمی‌شود چون مخالفت با مولا نیست.

دلیل دوم که از آن محقق اصفهانی قدس سره هست این بود که ترخیص در این جا یعنی همان مطلب که درست است، معصیت معلق است اما این معلق علیه که اذن باشد و ترخیص بشود قابل تحقق نیست چون نقض غرض است. پس بنابراین چون محال است که مولا «بالاستحاله العقلیه بالعقل النظری»، ترخیص بدهد در مخالفت قطعیه، بنابراین هیچ گاه چنین ترخیصی وجود ندارد. وقتی ترخیص وجود نداشت مخالفت با تکلیف معلوم بالاجمال می‌شود معصیت، پس اصل این که معصیت در صورتی تحقق پیدا می‌کند که مولا ترخیص ندهد، اذن ندهد، این درست است، این مقبول است. انما الکلام در این است که اذن دادن در این موارد مستحیل است؛ چون نقض غرض است. بنابراین اگر به حسب ظاهر ادله‌ای هم وجود داشته باشد که دلالت بر ترخیص می‌کند؛ آن ادله را باید تعویل کرد یا ترک کرد چون مخالفت با یک حکم قطعی بتی عقلی دارد دیگر، حالا چرا ترخیص؛ نقض غرض است؟ ایشان فرمودند به خاطر این که هیچ فعلی از افعال مولا بدون داعی نمی‌شود و هم چنین دیگران، هیچ عاقلی فعلی را بدون داعی نمی‌تواند انجام بدهد، علت غائی می‌خواهد و تکلیف که یکی از افعال مولا هست عبارت است از امر و نهی به داعی انبعاث یا انزجار، این پس مراد از تکلیف و غرض از تکلیف جعل داعی و انگیزه هست در نفس عبد إمام بالفعل در موارد وجوب

و إما بالترك در موارد حرمت، و فرض تکلیف یعنی فرض این که مولا می‌خواهد داعی به فعل یا داعی به ترک را در نفس عبدش ایجاد کند، غرضش این است. آیا این غرض قابل اجتماع است با این که بگوید مرخص هستی انجام ندهی، مأذون هستی در این که انجام ندهی؟ اگر می‌خواهی داعی در نفس ایجاد بکنی پس چرا می‌گویی مأذون هستی که انجام ندهی، مرخص هستی که انجام ندهی، این ترخیص و اذن در مخالفت منافات دارد و قابل اجتماع نیست با این که داعی او و یعنی غرض او جعل داعی و انگیزه در نفس عبد است به فعل یا به ترک. این حاصل کلام محقق اصفهانی قدس سره هست.

مناقشه در دلیل دوم

به این فرمایش ایشان در کلمات اعلام نقضاً و حلاً پاسخ داده شده و اشکال شده. أما النقض: شیخنا الاستاد قدس سره در تسدید الاصول این جور فرمودند که «فانا نسئله عن امر الترخيص الموجود قطعاً فی الشبهه البدويه و أن التکلیف الموجود فیها قد رُخِّص فی مخالفته مع انه لا ريب فی أنه تکلیف حقیقی» یكون الغرض منه جعل الداعی» نقض به شبهات بدویه است. در شبهات بدویه لا اشکال که هم خود ایشان و هم دیگران قبول دارند که برائت شرعیه وجود دارد. برائت شرعیه همان ترخیص است دیگر، همان اذن در مخالفت است. در موارد شبهات بدویه آیا احتمال، یعنی تکلیف وجود ندارد اصلاً در آن موارد و برائت برای آن جاهایی است که حتماً تکلیف نیست یا نه ممکن است تکلیف باشد، عبد هم احتمال تکلیف می‌دهد؟ در عین حال با این که احتمال تکلیف می‌دهد و واقعاً هم ممکن است تکلیف وجود داشته باشد مولا می‌گوید که «رُفِع ما لا يعلمون، مطلقاً و حلالاً و امثال ذلك»، دارد اذن می‌دهد. هر جور شما آن جا بین آن حکم واقعی که خدای متعال دارد که حکم واقعی هم شما

می‌گویند آن حکمی است که غرض از او جعل داعی است در نفس عبد، اگر این جا اشکال دارد آن جا هم اشکال دارد.

بعد ایشان این را تأیید می‌کنند این فرمایش خودشان را به این که در ادله مرخصه‌ی ما از ائمه (ع) همین طور که قبلاً خواندیم این عبارت آمده: «حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعِينَهُ». «کُلَّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعِينَهُ» یا «كُلَّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعِينَهُ»، ظاهر این جمله بلکه صریح این جمله چیه؟ «حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ» یعنی همان حرام که مشکوک بود برای تو بشناسی، یعنی در همان جایی که من به تو گفتم حلال، این حلال بود با این که این حرام هم بود. با این که حرمت بود؛ گفتم برای تو حلال است تا کی؟ تا همان حرام را که مشکوک تو بود معلوم بشود برای تو، پس خود این روایت صریح است در این که حَلِّیتِ شَارِعِ بَا حَرَمَتِ وَاقِعِی جَمْعِ شُدِه، چُونِ مِی‌گَوِیْد «حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ» الْحَرَامِ یعنی همان حرامِ مَشْکُوکِ دِیْگَر، آن را بشناسید. پس تا قبل از این که من بشناسم، این جا چه بوده؟ تَرْخِیصِ شَارِعِ بَا حَرَامِ وَاقِعِی جَمْعِ شُدِه، بِنَابَرِاینِ لَکُمِ این که شما این مناقشه را تبدیل به دو مناقشه بکنید. یکی نقض؛ همین جور بگویند آقا در شبهات بدویه خود شما قائل هستید، همه اصولیین قائل هستند، پس چه می‌گویند که برائت شرعیه داریم؟ حتی حق الطاعه‌ای‌ها هم می‌گویند برائت شرعیه را داریم.

مناقشه دوم در دلیل دوم

اشکال دوم این هست که آیا این روایات حلّ، روایات برائت قابل تصدیق است یا این‌ها باید طرد بشود؟ بگوییم این خلاف حکم عقل است. هیچ اصولی حتی شما، کسی این روایات حلّ را می‌آید طرد بکند بگوید مضمونی است که قابل تصدیق نیست، باید کنار گذاشت؟ احدی این حرف را نمی‌زند که احادیث حلّ قابل تصدیق نیست و باید کنار گذاشت. پس این هم دلیل است بر چی؟ بر این که «يُنَبِّئُوا الْإِنْسَانَ»

(قیامت/۱۳) آن نقض و این روایات از منبھاتی است که نفس ما را آگاه می‌کند که این حد اشکال باید داشته باشد و این حد درست نیست. حالا جوابش هم ولو جواب حلّی‌اش هم ناتوان باشیم از دادن، می‌فهمیم که این حد درست نیست و کفی لنا ذلک؛ این اشکالی است که مرحوم استاد قدس سره در تسدید الاصول فرمودند. در بعضی کلمات محققین دیگر هم این مطلب وجود دارد که اگر شما بخواهید این جا اشکال بکنید، در شبهات بدویه هم اشکال هست. این ایراد و این فرمایش به حسب مبانی محقق اصفهانی قدس سره وارد بر فرمایش ایشان نیست. چرا؟ چون ایشان می‌فرمایند که غرض از تکلیف، جعل داعی است لدی الوصول نه مطلقاً و در شبهات بدویه چون وصول نیست پس آن جا مولا داعی ندارد. پس اگر ترخیص بدهد مخالفت با داعی... نقض غرض خودش را نکرده، غرضش قبل الوصول نیست. غرضش بعد الوصول است.

حالا توضیح مطلب؛ ایشان این مطلبی را که نقل کردیم و حالا مورد مناقشه وارد شده از طرف بزرگان، این مطلب را ایشان در صفحه ۲۳۲ فرمودند. در جواب فرمایشی از فرمایشات محقق خراسانی؛ آقای آخوند، بعد که وارد تحقیق المقام می‌شود خود ایشان، مقدماتی را ترتیب می‌دهد تا استنتاج کند. در مقدمه ثانیه که در صفحه ۲۳۶ بیان فرموده و قبلاً هم در بحث‌های گذشته این مطلب را از ایشان نقل کردیم، ایشان فرموده است که «أن الإنشاء بالداعی جعل الداعی لا یدعوا فی نفوس العامه الا باعتبار ما یترتب علی مخالفته من العقوبه» خود بکن و نکن مولا این ایجاد انگیزه و داعویت در نفوس عامه مردم نمی‌کند؛ مگر به جهت آن استحقاق عقوبت که بر آن مترتب می‌شود. و الا اگر مولا بگوید انجام بده ولی من هیچ کار با تو ندارم اگر انجام ندادی، عقابت نمی‌کنم، مؤاخذهات نمی‌کنم، انجام نمی‌دهم، داعی ندارد برای انجام دادن. داعویت اوامر و نواهی شارع، این در نفوس عامه در جایی است که عقوبت باشد؛

بداعی جعل الداعی یكون مصداقاً حقیقاً لجعل الداعی بوصوله» با وصولش هست که مصداق جعل داعی می‌شود و الا قبل از این‌که واصل بشود این انشاء مولا این اسمش داعی نیست، چیزی نیست که به جعل داعی و به این غرض باشد. این به خدمت شما عرض شود که اشکال اول. با این مطلبی که عرض کردیم پس آن روایت هم استفاده از آن که به عنوان تأیید آوردند یا گفتیم آن را منبّه ثانی قرار بدهی جواب آن هم روشن شد که آن‌جا چه فرمود؟ «حتی تعرف الحرام منه بعینه» یا «حتی تعرف الحرام» چون با قبل از این‌که شما بدانی یک انشائی است که هنوز تکلیف نیست، این غرض این‌چنینی برای، چیزی است که برای غرضش بعد است تا علم پیدا کردی با تحقق علم شما دو چیز محقق می‌شود، با وصول و علم شما دو چیز محقق می‌شود، یک: این‌که فوراً آن داعی دیگر فعلی می‌شود، محقق می‌شود؛ دو: تنجز حاصل می‌شود؛ هم‌زمان با همدیگر دو چیز حاصل می‌شود. این به خدمت شما عرض شود که مناقشه‌ی اولی که مناقشه‌ی

نقضی است.

جواب حلی به محقق اصفهانی

اما جواب حلی‌ای که این‌جا دادند به آقای اصفهانی قدس سره، جواب حلی. جواب حلی که نقض غرض گفتند لازم نمی‌آید و آن این است که ما باید غرض را ببینیم چه هست؛ تارهٔ غرض مولا از این‌که تکلیف می‌کند این است که الا و لابد بلاشرط این داعی باشد برای عبد، تارهٔ غرضش این است. یک مصلحت لزومیه‌ی غیر قابل گذشت از طرف مولا، مولا درک کرده که این‌جا وجود دارد و الا و لابد می‌خواهد عبد انگیزه در او پیدا بشود و آن را انجام بدهد یا انگیزه در او پیدا بشود ترک کند. اگر غرض این‌چنینی دارد مولا بله، این‌جا اگر بیاید ترخیص بشود نقض غرضش کرده، بلکه در این‌جا باید چه کار بکند مولا؟ باید برای مواردی که عبد هم شک دارد جعل احتیاط بکند و مواردی که مولا جعل احتیاط کرده کاشف از این است که غرض این‌چنینی

دارد، مثل موارد مثلاً دماء، فروج، اعراض که گفته احتیاط بکن. اما اگر غرضش در این حد از اهمیت نیست، غرضش این است که اگر این تکلیف به نحو علم تفصیلی روشن شد، علم را اخذ نمی‌کند در موضوع حکم ولی غرضش، غرضش این است که اگر این تکلیف به دست عبد رسید به علم تفصیلی انجام بدهد اگر نرسید هم نه. و ما به همین وجه فرمودند تصحیح می‌کنیم برائت شرعیه را در شبهات بدویه؛ آنجا غرض مولا این است که این تکلیف داعی بشود بر عبد اگر مرخصی و مأمن عقلی یا مأمن شرعی نداشت، اگر مأمن عقلی یا شرعی نداشت این داعی بشود در نفس او، اگر داشت که نه؛ فلذا چون جاهایی که مأمن دارد إما شرعاً و إما عقلاً این نقض غرضش نمی‌شود چون غرضش این نبود که حتی در این ظرف؛ غرضش این بود که من تکلیف بخواهم بکنم و غرضم از این تکلیف این است که اگر عذری که شرعاً یا عقلاً او را معذور می‌دارد نبود این تکلیف او را وادار کند ترک کند یا انجام بدهد؛ غرضش این است. ممکن است غرض مولا چه باشد؟ غرضش این باشد که اگر علم اجمالی پیدا نکرد، علم تفصیلی پیدا کرد آنوقت اگر مولا بیاید در موارد علم اجمالی بگوید من نمی‌خواهم، مخالفت قطعیه بکنی اشکال ندارد، این کشف می‌کند از این که غرضش یک غرض مضیق بود، غرضش این نبوده که علی‌ای حال؛ پس بنابراین باید دید که غرض چه هست؟ غرض مولا ممکن است غرض مضیق باشد عند العلم تفصیلی باشد. البته ظاهر خطابات شرع و ظاهر ادله این است که غرض او مطلق است چه علم تفصیلی داشته باشی چه علم اجمالی داشته باشی، ظاهرش این است که غرضش مطلق است، چرا؟ چون این غرض‌ها از چه تراوش می‌کند معمولاً؟ از مصالح و مفسدات در متعلقات. مصالح و مفسدات هم معمولاً کاری به علم و علم تفصیلی و جعل تفصیلی و امثال ذلک ندارد، فلذا ظاهر ادله‌ای که صادر می‌شود از شارع این است که غرضش یک غرض مطلق است، فلذا می‌گوییم در موارد علم اجمالی هم این تکلیف وجود

دارد و غرض مولا هم هست. اما این غیر از این است این بحثی که داریم الان می‌کنیم، بحث فعلی بحث عقلی است و این که آیا واقعاً می‌شود یا نمی‌شود ترخیص بدهند؟

خب حالا شما بگویید که چطور غرضش نیست؟ می‌گویید فعل بی‌غرض مگر می‌شود؟ این حرف دیگری است؛ این بزرگان این جا این جور می‌گویند، می‌گویند این که محدود است امر مولا به جائی که علم تفصیلی داری علم اجمالی نداشته باشی، نه، این جا هم که علم اجمالی داری این جا هم... و الا این خلف فرض لازم می‌آید که علم اجمالی به تکلیف دارم، اگر این علم اجمالی باعث بشود که تکلیف اصلاً نباشد پس بنابراین از وجودش عدمش لازم می‌آید، علم اجمالی به تکلیف مستلزم این است که پس تکلیف نداشته باشیم. نه فرض این است که داریم می‌گوییم علم اجمالی دارم به تکلیف این است که این تکلیف هست اما صحبت سر این است که آیا غرض از این تکلیف که وجود دارد، ایجاد داعی در نفس عبد هست یا نیست؟ ممکن است بگوییم نه، این غرضش یک غرض مضیقی است، غرضش در ظرفی که علم اجمالی داشته باشد نیست، کما این که آن جا هم در شبهات بدویه هم تکلیف وجود دارد اما غرضش از آن تکلیف موجود چه هست؟ این هست که اگر معذور نبود بالعذر العقلی أو الشرعی این داعی‌اش بشود و انگیزه‌اش بشود و چون آن جا فرض این است که شبهه‌ی بدویه هست و عذر شرعی دارد به خاطر ادله‌ی برائت شرعی یا عذر عقلی دار به خاطر قبح عقاب بلا بیان پس بنابراین غرض مولا در آن جا وجود ندارد پس بنابراین ترخیصات شرعیه مضاداً با غرضش نخواهد بود. این هم جواب حلی است که داده شده؛ این جواب حلی آیا تمام است یا تمام نیست ان شاء الله فردا.

جلسه ی هشتاد و نهم؛ اجوبه به فرمایش محقق اصفهانی

۹۸/۱/۲۵ یکشنبه (غیاب)

بحث در این دلیل بود که به برهان استحاله نقض غرض گفته می‌شود که مخالفت قطعی و اذن در مخالفت قطعی در موارد علم اجمالی به متباینین ممکن نیست؛ که این فرمایش محقق اصفهانی قدس سره بود. یک جواب نقضی به این فرمایش داده شده بود که دیروز تعرض کردیم و جواب داده شد. جواب دیگر جواب حلی است که این جواب در حقیقت ولو این که در کلمات افرادی وجود داشته باشد اما اصلش فرمایش خود محقق اصفهانی است که از درس مرحوم آقای آخوند نقل می‌کنند و ما أفاده قدس سره فی البحث، که من یادم هست که بچه هم بودم، یعنی بچه‌تر از حالا؛ با مرحوم والد، درس مرحوم آیت‌الله بروجردی شرکت می‌کردیم یادم هست که آقای بروجردی این طور می‌فرمودند؛ آقای مرحوم آخوند در درس می‌فرمود، یعنی از درس نقل می‌کردند ایشان. آقای آخوند مطلبی که قول سوم؛ مطلب آقای آخوند بود در اقوالی که نقل کردیم این بود که اگر آن معلوم بالاجمال فعلی من جمیع الجهات باشد؛ این منجز است و ترخیص در اطرافش نیست و نمی‌شود ترخیص، ولی اگر فعلی من جمیع الجهات نبود این جا ترخیص می‌تواند شارع بدهد و مخالفت قطعی‌اش اشکالی ندارد.

در درس، ایشان نقل می‌کنند که این فعلی من کل الجهات و این که من کل الجهات فعلی نباشد را ایشان توضیح دادند که مقصود چیست و این مهم است که ایشان دارد نقل می‌کند این جای کفایه را خود آقای آخوند معنا کردند که من مقصودم چیست.

فرموده است که «أن الغرض الباعث علی التکلیف: ربما یکون بحداً یبعث المولی إلی جعله فعلیاً منجزاً بایصاله، و لو بنصب طریق موافق، أو بجعل احتیاط لازم، و دفع موانع تنجزه بأی نحو کان» آن غرضی که باعث شده و برانگیخته مولا را که بیاید امر کند یا نهی بکند؛ یک غرضی است که مولا در صدد این بر می‌آید که هر چه لازم است برای این که این کار در خارج محقق بشود از عبد و سر بزند از عبد در واجبات

یا سر نزند، انجام بدهد به این که آن امر و نهی خودش را به هر جوری شده می‌خواهد به عبد برساند، نصب طریق بکند، چه بکند این‌ها، یا این که در مواردی هم که بالاخره می‌بیند نصب طریق کرده، آن طریق به او نمی‌رسد جعل احتیاط می‌کند. می‌گوید احتیاط بکن و خلاصه همه موانعی که سر راه این است که این مطلب به دست عبدش برسد این موانع را هم برطرف می‌کند. پس نصب طریق می‌کند؛ برای آن جاهایی که طریق ممکن است به دست عبد نرسد جعل احتیاط می‌کند، موانع دیگری هم اگر باشد حتی مثلاً در بعضی از موارد به اولیاء اسلام می‌گوید این جا تقیه نباید بکنید. مثل در باب وضو داریم که ما آن جا داریم که از چند چیز تقیه ما نمی‌کنیم؛ یکی اش مثلاً مسح است. این به هر جوری شده می‌خواهد این را برساند. ما به این جا می‌گوییم فعلی من جمیع الجهات، بعد فرموده و مثله، هر جا این جوری بود، «یستحیل الترخیص فی خلافه؛ لأنه نقض للغرض». این جا اگر فرض کردیم یک تکلیفی، آن غرض باعث مولا بر این تکلیف به این مثابه‌ای است که گفتیم، این جا دیگر معقول نیست که بیاید ترخیص کند چون این نقض غرض است، ولی «و ربما لا یكون الغرض بذلک الحدّ، بل یدعوه إلى التکلیف بحیث إذا وصل إلى المکلف من باب الاتفاق لتنجّز علیه»، این قدر اهتمام ندارد آن انگیزه‌ای که او را برمی‌انگیزاند که تکلیف بکند این نیست که به هر جوری شده؛ نصب طریق کند به او برساند، احتیاط جعل کند، نه، می‌گوید ما این دستور را صادر می‌کنیم که اگر به حسب اتفاق به دست او رسید، موانعی جلوی آن را نگرفت، چه نشد این کار را انجام بدهد، این مقدار غرض دارد «فهو فعلی من حیث نفسه، لا من حیث إيصاله إلى المکلف». این جا این تکلیف فعلی من بعض الجهات است یعنی من حیث هو هو، اما از حیث این که برساند موانع را دفع کند، احتیاط جعل کند فلان، این این قدر نیست. اگر این جوری شد می‌گوید «فلا یجب حیثئذ دفع موانع تنجزه» بله، لازم نیست بر مولا تنجز را برطرف بکند «و لا

ینافیه إبداء المانع عن تنجزه»، حتی اشکال ندارد که خودش مانع ایجاد کند سر تنجزه، «فإن إبقاء المانع و ابداء المانع فی نظر العقل علی حد سواء». چون این جا، و این «و لیس الترخيص نقضا للغرض»، این جا، چرا؟ برای این که غرض این است که اگر اتفاقاً افتاد، این منافات ندارد با این که جلوی این اتفاق را شما بگیرید به حسب معمول متعارف، اگر اتفاقاً به گوشش رسید، به او واصل شد این کار را انجام بدهد، شما ترخیص می‌کنی، می‌گویی وقتی شک داری عیب ندارد. یک جایی هم ممکن است به دست کسی برسد؛ الان شک دارد، بعداً ممکن است یک روزی علم پیدا بکند، شک او برطرف بشود و همین جور، پس دیگر در این جاها اشکالی ندارد.

بعد فرموده: «و الفرق بين العلم الاجمالي و العلم التفصيلي: أن الأول حيث إنه مقرون بالجهل، فمع تمامية مقام الاثبات في الأدلة المرخصة في أطرافه يستكشف عن أن سنخ الغرض غير منافعٍ للتخصيص في خلافه» فرموده فرق علم اجمالی و علم تفصیلی این است که در باب علم اجمالی چون جهل در اطراف علم اجمالی وجود دارد پس مصب برای ادله مرخصه وجود دارد «کلّ شیءٍ لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام بعینه»، یعنی کل شیء‌ای که نمی‌دانی حرام است یا حلال است اشکال ندارد، قهراً غایت به مغیا عنوان می‌دهد این جوری‌اش می‌کند، هر طرف را که ما نگاه می‌کنیم شیء‌ای است که نمی‌دانیم حرام است یا حرام نیست. یا نمی‌دانیم واجب است یا واجب نیست. این طرف هم که نگاه می‌کنیم همین جور، فرموده چون موضوع ادله مرخصه در اطراف علم اجمالی وجود دارد بنابراین اگر مقام اثبات یاری کند و ما از نظر مقام اثبات، ادله‌اش جوری نباشد که مثلاً انصراف داشته باشد از این جا یا یک قیدی در آن باشد که این جا را نمی‌گیرد که حالا این‌ها بعداً بحث می‌شود، اگر به حسب مقام اثبات مشکلی نباشد، از همین که ادله مرخصه اطراف علم اجمالی را گرفت کشف می‌کنیم این غرض از نوع دوم است نه از نوع اول است. از همین کشف

می‌کنیم اینا، چون شارع دارد می‌گوید دیگر، پس معلوم می‌شود آن غرض یک غرضی نبوده که دارد این را می‌گوید. ولی و حیث آن... بله، می‌فرمایند که «یستکشف عن أن سنخ الغرض غیر مناف للترخیص فی خلافه و حیث إن الثانی» که علم تفصیلی باشد «غیر مقرون بالجهل، فلا تعمه الأدلة المرخصة». این جا ادله مرخصه نمی‌گیرد. وقتی نگرفت فلا کاشف که این جا بی‌خود سر خط آوردند فلا کاشف، این تتمه مطلب است. باید کنارش ...، «فلا کاشف عن أن سنخ الغرض بحد لا ینافی الترخیص»، آن جا دیگر ما کاشف نداریم و ظاهر این است که در آن موارد، غرض؛ این چنینی است. به حیث «فلا کاشف عن أن سنخ الغرض بحد لا ینافی الترخیص، فلا محالة یكون الحكم فعلياً بقول مطلق» آن جا، این فرمایش آقای آخوند در درس است.

دفاع محقق اصفهانی

آقای اصفهانی جواب دادند. و الجواب اولاً و ثانیاً که ما این جا حالا آن جواب اول ایشان را کار داریم فعلاً.

ایشان جوابی که می‌دهند این است که «أن سنخ الغرض من المكلف به و إن كان یختلف قوة و ضعفاً، إلا أن سنخ الغرض من التکلیف الحقیقی واحد، و هو جعل الداعی إلى الفعل أو الترك فالترخیص و إن فرض أنه لیس نقضاً للغرض من المكلف به، لکنه نقض للغرض من التکلیف، لما بین جعل الداعی حقیقة و الترخیص من المنافاة». حاصل فرمایش ایشان این است که آن چه که استاد فرمودند و غرض‌ها را دو قسم کردند، این‌ها غرض‌های مکلف‌به است؛ یعنی آن چیزی که امر به آن می‌شود، مأموربه یا منهی‌عنه، آن بله قبول داریم، آن‌ها گاهی در آن حدی است که قسم اول است، یک مصلحتی ملزمه‌ی کذائیه‌ای است که به هیچ وجه مولا راضی نیست که آن مصلحت فوت بشود، هر جوری شده دست و پا می‌کند که آن کار انجام بشود. تکلیف

می‌کند و برای آن طریق جعل می‌کند و او برایش احتیاط جعل می‌کند و و و، و گاهی هم هست که مصلحت‌ها در این حد نیست. این یک چیز واضحی است؛ انسان خودش هم در امور، وقتی که سبک سنگین می‌کند امور را در خارج، واقعاً می‌بیند بعضی جاها در این حد است، بعضی جاها در این حد نیست. زندگی انسان، خودش زندگی خودش را بر اساس همین‌ها تنظیم می‌کند دیگر، این ...، اما ما یک غرض دیگری داریم که این جا که دارد می‌گوید نقض غرض لازم می‌آید این‌ها، غرض خود تکلیف بما أنه فعلٌ من افعال المولا است، نه غرض در مکلف‌به که صلاةً مثلاً باشد یا صوم باشد، نه، وقتی هم دارد می‌گوید صلّ یا می‌گوید صوم، این یک فعلی است، این غرض می‌خواهد. این غرض را ایشان می‌گویند دیگر بالا پایین ندارد، یک جور است. وقتی مولا می‌گوید صلّ یا می‌گوید صوم غرضش چه هست؟ جعل الداعی الی الفعل؛ می‌خواهد انگیزه در نفس عبد ایجاد کند به انجام. و وقتی می‌گوید لا تغتنب، می‌خواهد انگیزه ایجاد کند در نفس او در ترک غیبت، این دیگر بالا پایین ندارد. پس بنابراین اگر امر کرده که فرض این است ما علم اجمالی داریم به این که امر کرده دیگر، گفته صلّ، فقط نمی‌دانم این صلّ صلاة القصر است یا صلّ صلاة التمام است. وقتی گفته صلّ چه جور می‌آید بگوید که نه تمام می‌خواهد بخوانی نه قصر می‌خواهد بخوانی؟ ادله‌ی مرخصه را بیاورد بگوید از این برائت داری، از این هم برائت داری؛ این چه جور با غرض صلّ سازگار است؟ بالاخره این صلّه‌ی او به ما انه فعله، کار نداریم به مصلحت نماز قصر و نماز تمام، کار به آن نداریم، بله مصلحت نماز قصر و نماز تمام ممکن است یک‌جوری باشد که این‌قدرها مولا را چیز نمی‌کند، حالا البته در صلاة بحسب آن ادله‌ای اگر داشته باشیم که قد یدعی که صلاة مصلحتش جوری است که «لا یترک بحال» حتی فاقد الطهورین هم لا یترک، حق ترک ندارد. حالا یک چیز دیگری که در این حد مثلاً نباشد؛ حالا اگر این هم ثابت باشد، ما این هم برای‌مان ثابت حالا نیست

که این الصلاة لا یتَرَک بحال که حتی فاقد الطهورین باید این جوری باشد؛ بله این‌ها از کجا در ظاهراً یعنی حدیثی به این عنوان نباشد، از این‌که در حالات مختلف شارع حتی برای غرق‌ها فرموده نماز را همین‌طور در ضمیرش بگذارند، رکوع و سجود و قرائتش و این‌ها یا در آن‌جا این جور کند، از این‌ها درآوردند که معلوم می‌شود پس لا یتَرَک بحال. ولی نه، این‌ها دلالت نمی‌کند که لا یتَرَک بحال اگر فاقد الطهورین هم بودی لا یتَرَک بحال. حالا بالاخره یک‌جایی که این جوری نباشد حالا؛ ما ممکن است آن مصالح آن عمل یا مفاسد آن عملی که داری نهی می‌کنی در این حد‌ها نباشد که اهتمام بورزد به هر جوری شده این مطلب از مکلف سر بزند یا سر نزند؛ اما وقتی بالاخره باید امر کرد این امر کرده یا نکرده؟ نهی کرده یا نکرده؟ فرض این است که کرده دیگر. این‌جا غرض دارد یا ندارد؟ این غرضش چه می‌تواند باشد؟ غرض او جعل داعی در نفس عبد هست؛ پس بنابراین فرموده است که این‌جا نمی‌آید، پس فرمایش استاد در حقیقت آن غرضی را که ایشان آمده دو قسم فرموده است آن اغراض در مکلف‌به است و آن‌که محل بحث ما هست غرض در چه هست؟ تکلیف است. این فرمایشی است که این محقق بزرگ فرموده است.

مناقشه فیما افاده المحقق اصفهانی

خب عرض می‌کنیم به این‌که حالا ما این‌جاها البته وقتی به خدمت شما کلام چنین بزرگی را در قبال آن هست احتیاط باید بکنیم که یک وقتی استاد در درس می‌فرمودند که حالا ما یک حرفی را زدیم که او در عالم برزخ به ما بخندد و بگوید شما اصلاً نفهمیدید من چه می‌خواهم بگویم حالا با احتیاط و این‌ها به اندازه‌ی فهم خودمان عرض می‌کنیم که چطور می‌فرمایید که سنخ واحد است؟ آیا این‌ها که سنخ واحد هستند آیا شدت و ضعف ندارند؟ تشکیکی نیستند؟ تشکیک که با سنخ واحد که

منافات ندارد این را خود شما یاد ما دادید، پس تشکیک است؛ یک وقتی می‌خواهد جعل داعی بکند به هر نحوی شده، غرضش از همین صلّ که دارد می‌گوید این است که جعل داعی در نفس عبد باشد به هر نحوی شده، یک وقت نه اصلاً این جور نیست. و من بعید می‌دانم که آقای آخوند هم که آن‌جا فرموده است نظرش به غرض مکلف‌به باشد، غرض مکلف‌به که شارع خودش که نمی‌آید مکلف‌به را بنخواهد انجام بدهد که غرض از آن داشته باشد؛ بلکه مصالح مکلف‌به باعث می‌شود یعنی علم مولا به آن مصالح مکلف‌به و این که رحمتی که نسبت به عبدش دارد می‌خواهد این را ایصال کند به مقامات عالیّه و می‌بیند با این‌ها هست با این مصالح است که او به آن مقامات می‌رسد این‌ها باعث می‌شود که در نفس مولا که حالا در نفس مولا در مورد خدای متعال این را چه جور می‌شود چه می‌شود آقای آخوند آورده در نفوس علویه و نبویه و ولویه صلوات الله علیهم اجمعین این‌جا، حالا بالاخره این‌ها باعث می‌شود به نحو این جور ما می‌توانیم بگوییم باعث می‌شود نحوه‌ی این که آن‌جا چه جور باعث می‌شود کار نداریم، فوق عقول ما هست که خدای متعال برای این که عبدش برسد به آن، خودش که نماز نمی‌خواند که، که غرض از نمازش باشد که، نماز را عبد می‌خواند، عبد برای چه این نماز را می‌خواند؟ برای این که حالا به آن هدف برسد یا امثال امر مولا بکند. بنابراین ظاهر امر این است که مرحوم آقای آخوند قدس سره هم نظر دارند در کلام‌شان به چی؟ به همان اغراض تکلیف نه اغراض مکلف‌به؛ شاید چیزی که ایشان را در این تصور انداخته این عبارت باشد که فرموده است «الغرض الباعث علی التکلیف ربما يكون بحدّ يبعث المولى إلى جعله فعلياً منجزاً بإبصالة» آن غرض باعث بر تکلیف؛ غرض باعث بر تکلیف در ذهن آمده که یعنی همان مصالحی که در مکلف‌به هست، این غرض باعث بر تکلیف است و حال این که نه، درست است آن چیزی که در مکلف‌به هست که آن غرض مولا نیست آن فایده و مصالحی است که

به عبد می‌رسد، آن باعث می‌شود یک غرض دیگر برای مولا پیدا بشود نسبت به چی؟ به تکلیف کردن؛ اغراض درحقیقت همان‌طوری که در معقول فرموده‌اند اغراض چه هست؟ تصوراً مقدم هست و تحقیقاً مؤخر است. همین که مولا می‌بیند اگر عبدش این کار را انجام بدهد آن مصلحت را تحصیل خواهد کرد، واجد آن مصلحت خواهد شد، به آن مقامات خواهد رسید، این علم مولا به این‌که این عمل چنین چیزی و چنین فایده‌ای و چنین اثری بر آن مترتب است آن، این تصور مولا، این غرض مولا باعث می‌شود که به راه حلّ که من چه‌جوری من این را به او برسانم؟ می‌گوید راه حلش این است که به او دستور بدهم دیگر؛ چون می‌داند این دستورش کارآمدی دارد، چرا کارآمدی دارد؟ چون می‌داند این عبد یک عقل دارد، یک فطرت دارد، عقلش می‌گوید اگر مولا گفت باید انجام بدهی. به‌خاطر این جهت این همین غرضی که در این امر کردن هست، در امر کردنش می‌داند خودش، امر کردن یک فایده‌ای بر آن مترتب است، یک اثری بر آن مرتب است و آن این است که او برمی‌انگیزاند که برود آن کار را انجام بدهد، این چیزی که در امر کردن خودش هست که تصور می‌کند قبلاً که من اگر بگویم او را برمی‌انگیزاند این بیعت المولی که بیاید چه کار کند؟ بگوید أفعال. پس این بیعت المولی را ما لازم نمی‌بریم در آن مصالحی که در عمل خارجی به نمازی است که عبد می‌خواند، نه، این همین چیزی که مولا درک می‌کند که گفتن من، دستور من او را برمی‌انگیزاند به‌خاطر آن حکم عقلش و فطرتش، این آن غرضی است که... این برانگیختن آن عرضی است که مولا آن را درک می‌کند تصوراً مقدم است، تحقیقاً مؤخر است، وقتی امر کرد آن محقق می‌شود اگر موانعی جلوییش نگیرد، موانعی نباشد. پس بنابراین دوتا مطلب این‌جا عرض شد؛ یکی این‌که محقق اصفهانی قدس‌سره فرق گذاشتند بین غرض در مکلف‌به، آن را قبول کردند دو قسم دارد ولی غرض در تکلیف را کأنّ قبول نکردند که دو قسم دارد این محل مناقشه است. نه، غرض تکلیف

هم می‌تواند دو قسم داشته باشد بالوجدان ما این را درک می‌کنیم که گاهی غرض بر همین تکلیف جواری است که آن‌قدر شدید است که مولا جعل احتیاط برای آن می‌کند، ترخیص اصلاً نمی‌دهد، چه نمی‌کند فلان، گاهی هم نه، همین غرض تکلیف هم ممکن است در این حد نباشد؛ این مطلب اول.

مطلب دوم این‌که عبارت استاد و مرحوم آخوند را حمل کردند بر این‌که فرمایش ایشان برای مکلف^۲ به است نه برای تکلیف، این هم شاهدی در آن نیست بلکه ظاهرش همین است که آقای آخوند هم همان غرض تکلیفی را می‌خواهند بفرمایند که بر دو قسم است و این اشکال ندارد و اصلاً آن... به‌خصوص که مرحوم آقای آخوند قدس سره از کسانی است که قبول ندارد که اوامر و نواهی متفرع بر چه هست؟ وجود مصالح و مفاسد در متعلقات است و مکلف^۲ به است. می‌فرماید این جواری نیست ممکن است گاهی باشد گاهی هم نه، در آن نباشد در خود تکلیف باشد. این به خدمت شما عرض شود که راجع به این مطلب، حالا للكلام تتمه؛ دوتا برهان دیگر داریم برهان خُلف علی ضوء ما افاده این محقق و یک تقریر دیگری هم دارد و برهان لغویت، این را هم فردا ان‌شاءالله عرض کنیم و برویم.

جلسه ی نودم؛ برهان خلف یا لغویت برای حرمت مخالف قطعیه

دوشنبه ۹۸/۱/۲۶ (غیاب)

دلیل دیگری که به او تمسک شده است برای اثبات این‌که مخالفت قطعیه با معلوم بالاجمال در موارد متباینین جایز نیست و آن علم اجمالی کائنه علت تامه هست برای حرمت مخالفت قطعیه، برهان خُلف هست. این برهان دو تا تقریر دارد.

بتقریر اول از برهان خلف: ما افاده المحقق الاصفهانی

تقریر اول تقریری است که از فرمایشات محقق اصفهانی در نهایتاً الدرایه استفاده می‌شود. ایشان مقدمات عدیده‌ای را برای فرمایش خودشان که تحقیق ایشان در مقام هست بیان فرمودند که حالا همه آن مقدمات چون دخیل در اصل این برهان نیست، آن‌ها را حذف می‌کنیم، آن مقداری را که دخیل در این برهان هست عرض می‌کنم.

یکی از مقدمات فرمایش ایشان این هست که می‌فرمایند که مقدمه اولای ما ولو مقدمه چندم ایشان می‌شود، این هست که می‌فرمایند ملاک استحقاق عقاب مخالفت با تکلیف بما آنه مخالفه لتکلیف نیست و هم چنین ملاک استحقاق عقاب؛ انجام دادن مغبوض شارع و ارتکاب مغبوض شارع هم بما آنه مغبوض شارع است نیست و هم چنین ملاک، تفویت غرض شارع و اهداف شارع، این‌ها هم بما هو هو نیست. به دلیل این که تمام این‌ها در موارد جهل در شبهات بدویه‌ای که انسان جاهل است و فحوص هم کرده وجود دارد. تکلیف ممکن است درواقع وجود داشته باشد، این برائت جاری می‌کند مخالفت می‌کند. یا مغبوض شارع مُحرمی است که شارع آن را مُحرم می‌دارد و مغبوضش هست ولی این چون جاهل است، فحوص کرده، عقلش گفته قبیح است عقاب بلا بیان، رفته انجام داده و واجبی بوده آن را ترک کرده و تفویت اغراض شارع در آن جا شده ولی هیچ استحقاق عقوبتی در این جا ندارد؛ بلکه عقوبت کردنش در این موارد قبیح است و هم چنین می‌فرمایند که از زی رقیب و بندگی و آن احترامی که باید عبد نسبت به مولای حقیقی خودش داشته باشد آن هم اقتضای این را ندارد که تکالیف واقعی مولا و مغبوض واقعی مولا و اغراض واقعی مولا را این مراعات بکند، چنین چیزی نیست. استحقاق؛ مال کجا است؟ «ما قامت علیه الحجّه» آن است که «قامت علیه الحجّه» هر تکلیف یا غرض یا مغبوضیتی که «قامت علیه الحجّه» این می‌شود تمام، این می‌شود موضوع برای حکم عقل به این که اگر مخالفت با این

تکلیفی که «قامت علیه الحجّة» این مبعوضی که «قامت علیه الحجّة» این غرضی که «قامت علیه الحجّة» با اینها مخالفت بکنی استحقاق عقوبت داری و الا فلا. این مقدمه اولایی است که... این مقدمه تقریباً مقبول عند معروف محققین هست. اگر کنار بگذاریم قائلین به حق الطاعه را، سایر محققین قائل به این مقاله هستند که بله، این در صورتی است که قیام حجت بشود. که قیام حجت اعم است از علم و علمی، این مقدمه اولای کلام.

مقدمه ثانیه که ایشان دارند این است که می‌فرمایند که افعال از نظر اتصاف به حُسن و قبح و این که استحقاق مدح بر آن هست یا نیست، استحقاق ذم از نظر عقلا بر آن هست یا نیست، می‌فرمایند به سه دسته تقسیم می‌شوند که این تقسیم هم یک تقسیم مشهوری است، معروف است این، قسم اول عبارت است از آن افعالی که به خودی خود بدون این که عنوان دیگری بر آن عارض بشود؛ به خودی خود محکوم به حُسن یا محکوم به قبح نیست. بخواهد حُسن باشد باید عنوانی برایش طاری بشود، بخواهد قبیح باشد عنوانی باید برایش طاری بشود. خود به خود این نه محکوم به حُسن است نه محکوم به قبح است. مثلاً ایشان می‌گویند مثل راه رفتن، یک کسی؟؟ راه می‌رود، مشی، کالمشی و الاکل و الشرب الغیر الضروری، مشی ضروری نه، اکل ضروری نه، شرب ضروری نه، اما حالا همین جوری؛ یا به قول اساتید و اینها، آدم مثلاً این جوری بکند، دست بکشد به صورتش، این فی نفسه اینها نه حُسن نه قبیح، اگر بخواهد حُسن بشود، این اکل باید عنوانی برایش طاری بشود که مثلاً حفظ سلامت بدن برایش داشته باشد، تغذیه لازمه بدن برایش چیز بشود و امثال ذلک و اگر بخواهد قبیح باشد باید عنوان اضرار به نفس برایش مثلاً باشد یا؟؟ باشد و چه باشد و چه باشد، و لو خلی و طبعه، اینها نه، عنوان، متصف به عنوان حُسن می‌شوند نه عنوان قبیح می‌شوند. این قسم اول.

قسم دوم؛ آن‌هایی است که به شرط لای از عناوین محسنه یا مقبحه، این‌ها حسن هستند یا قبیح هستند ولی با طروء این عناوین آن حُسنش را از دست می‌دهد یا قبحش را از دست می‌دهد. پس مثل قسم قبل نیستند که اصلاً به حسب ذات، هیچ اقتضائی به اتصاف به حُسن و قبح نداشته باشند بلکه دارند، فقط مانع طروء عناوین است. شرط نیست مانع است. مثلاً صدق، خود به خود راستگویی و راست گفتن، اگر عنوان قبیحی بر آن مترتب نشود این حُسن است. عنوان قبیح مانع است کأنه از این که حالا به یک تعبیری آن اقتضاء ذاتی‌اش باعث بشود که حُسن بالفعل بشود. مثلاً راستی که موجب اضرار به مؤمنی می‌شود. یک کسی را می‌خواهند بکشند، این زید... زید را می‌خواهند بکشند، شما می‌دانید این زید است، می‌آید سؤال می‌کند این زید است؟ این جا راستگویی، تو بگویی بله زید است، این راست گفتن چون عنوان اضرار به مؤمن یا قتل مؤمن بر آن مترتب می‌شود قبیح است، یا یک چیزی قبیح است؛ کذب، کذب اقتضای قبح را دارد مگر این که یک عنوان حُسنی برایش عاری بشود و طاری بشود، مثل این که اینجاست یک مؤمن در آن باشد یا صلح بین دو نفری که با هم منازعه دارند، یکی از موارد استثناء غیبت در بحث غیبت، یکی از مواردش همین است که در آن مورد اگر یک دروغی بگوید، برای اصلاح بین النفوس، این جا این حُسن است. گاهی هم حُسنش به حدی می‌شود که به حد وجوب ممکن است برسد شرعاً، این هم قسم ثانیہ.

قسم ثالث آن است که، افعالی است که کأنه علت تامه‌ی تامه‌ی تامه است برای اتصاف به حُسن و قبح، و اصلاً معقول نیست و نمی‌شود که این عنوان محقق باشد و حُسن یا قبح همراهش نباشد. مثل خود عنوان عدل، مادامی که عدل محقق است، این نمی‌شود قبیح باشد اما آن جا می‌شد. عنوان صدق هست، مطابقت با واقع هست ولی قبیح بشود. عنوان کذب محقق است ولی ممکن است حُسن بشود. اما این‌ها، این قسم

سوم این جوری است که مادامی که این حقیقت وجود دارد دیگر نمی‌شود اتصاف به چیز دیگری پیدا کند یا اتصاف خودش را از دست بدهد. عدل حُسنش را از دست بدهد یا عدل قبیح بشود، این نمی‌شود و ظلم هم هکذا، این جوری است. «أَنها تكون بعنوانها من دون اندراجها تحت عنوان آخر محکومة بأحد الوصفين، كالعدل و الاحسان و الظلم و العدوان، فانه مع حفظ عنوان العدل لا يكون إلا محكوماً بالحسن، و مع حفظ عنوان الظلم لا يكون إلا محكوماً بالقبیح»، ولی صدق و کذب و این‌ها این جوری نبود. این هم مقدمه دومی که ایشان دارند.

این هم از مقدمه دومی که ایشان دارند. مقدمه سوم این است که طبق مقدمه اول که گفتیم مخالفت تکلیف از کدام یک از این اقسام می‌شود؟ آیا قسم اول است یا قسم دوم است یا قسم سوم است؟ مخالفه التکلیف، ایشان می‌فرمایند مخالفه التکلیف از قسم اول است. نفس مخالفت تکلیف. خود مخالفت تکلیف بدون طرء عنوانی بر او، این حَسَن نمی‌شود، قبیح نمی‌شود. «أن مخالفه التکلیف ما لم تقم علیه الحجّة لیست خروجاً عن زی الرقیه، لتكون ظلماً حتى تكون قبیحه مذموماً علیها. و منه تعرف أن مخالفه التکلیف بما هی لیست بحیث لو خلیت و نفسها لإندرجت تحت عنوان الظلم كالکذب»، سومی که حتماً نیست. مخالفه التکلیف خودش که نگاه می‌کنیم، سومی که نیست. دومی هم این بود که فی نفسه چیه؟ لاندراج، این جا می‌گوید نه، آن قسم اول است. قسم اول چه بود که اصلاً مع الصرف النظر از اندراج هیچ حُسن و قبحی ندارد فقط با اندراج است که حُسن و قبح پیدا می‌کند؛ پس بنابراین مخالفت تکلیف مولا در صورتی که چه بشود؟ مخالفت تکلیفی بشود که کان علیه الحجّه این جوری. «أن مخالفه التکلیف بما هی لیست بحیث لو خلیت و نفسها لإندرجت تحت عنوان الظلم كالکذب، بل اندراجها تحته» تحت عنوان ظلم «منوط بعروض عارض و هو قیام الحجّة

علی التکلیف فمخالفة التکلیف الواصل ظلم قبیح بذاته و بعنوانه» این تا این جا؛ پس بنابراین مخالفت تکلیف این چنینی این جور می شود، این هم مقدمه ی سوم.

مقدمه ی چهارم این است که ما وقتی مراجعه ی به عقل مان می کنیم و به وجدان مان می کنیم می بینیم از نظر فهم و درک ما هیچ فرقی برای قیام حجت، آن حجتی که باعث می شود عقل بگوید مخالفت قبیح است، هیچ فرقی بین این که آن تکلیف مولا معلوم بالتفصیل باشد برای ما یا معلوم بالاجمال باشد نداریم؛ هیچ فرقی بین این دو تا نیست.

«فوصول التکلیف الّذی لا فرق فی حدّ ذاته بین التّفصیلی و الإجمالی موجب لاندراج المخالفة تحت عنوان» که گفتیم عنوان ظلم. این هم یک چیزی است که بالوجدان به عقل مان درک می کنیم. تا این جا نتیجه چه می گیریم؟ نتیجه این می گیریم که هر جا ما علم تفصیلی پیدا کردیم یا علم اجمالی پیدا کردیم به یک تکلیف مولا یا هیچ کدام از علم تفصیلی و اجمالی نبود ولی قام الحجّة بر تکلیف مولا، حالا ولو آن حجت این باشد که یک روایتی است که مردد هستیم بین دو تا معنا، یعنی حجت قائم شدیم، بینه قائم شده بگوید یکی از این دو تا کاسه ها نجس است مثلاً و امثال این ها، همه ی این مواردی که حجت داریم. همه ی این موارد طرو چه می شود؟ یک عنوانی می شود بر آن تکلیف مولا و وقتی طرو این عنوان شد تمام الموضوع، تمام الموضوع برای قبح محقق می شود. حالا اگر شما بخواهید بگویید که این جا قبح نیست لازمه اش چه هست؟ تخلف حکم از موضوع است؛ موضوع هست و حکمش نیست. مثل این است که شما بگویید که این کذب هیچ عنوانی بر آن... اکل، اکل، این اکل مضر است، قطعاً مضر است و هیچ منفعتی بر آن نیست، می شود فرض بکنیم اُکلی مضر باشد و هیچ منفعتی هم بر آن مترتب نباشد اضرارش هم اضرار بالایی باشد، مثلاً موجب قتل می شود، هلاکت نفس می شود، می شود بگوییم این اشکال ندارد؟ این قبیح نیست؟ اگر بخواهی بگویی قبیح نیست تخلف حکم از موضوع لازم می آید. پس بنابراین «فمخالفة التکلیف

«الواصل» حالا چه به علم اجمالی چه به علم تفصیلی چه به غیر این دوتا از حجج «قبیح بذاته و بعنوانه و تخلف الحکم عن موضوعه التام خلف محال».

بله پس این برهان خلف به ما چه الان می‌گوید؟ برهان خلف به ما می‌گوید که وقتی شما علم اجمالی به یک تکلیف مولا پیدا کردید این جا علت تامه‌ی منجزه‌ی غیره معلقه در چه پیدا می‌شود؟ بر قبیح. و وقتی این پیدا شد پس هیچی هم معلق نیست، شارع هم این جا نمی‌تواند اذن بدهد، چون اگر اذن بدهد اذن در قبیح داده؛ پس بنابراین ولو ادله‌ی اصول به حسب اطلاقش شامل اطراف علم اجمالی هم بشود به این قرینه‌ی لَبَّيْهِ عَقْلِيهِ باید دست از آن مصداق برداریم و مقام ثبوت مساعد نیست با ترخیص، ولو مقام اثبات مساعد باشد باید رفع ید بکنیم. این نتیجه‌ای است که قهراً ایشان می‌خواهند از این بیان بگیرند.

مناقشه فیما افاده

این جا دوتا مطلب این جا وجود دارد، مطلب اول این است که آن مقدمه‌ی اولی که همان طور که عرض کردم مبنی بر این است که ما قبیح عقاب بلا بیانی بشویم و حق الطاعه‌ای نشویم که این را قبلاً بحث کردیم و گذشت.

مطلب دوم این است که شما آن عنوانی را که می‌فرمایید مخالفة التکلیف درست است، به حسب ذاتش مثل قسم سوم نیست، مثل قسم دوم هم نیست، این‌ها را قبول می‌کنیم؛ اما آیا یک عنوان باید برایش طاری بشود یا دوتا عنوان باید طاری بشود؟ این را که شما بیان نکردید که! شما می‌گویید بله با طرو عنوان است که قبیح می‌شود مخالفت، آن طرو عنوان را آیه نازل شده، حکم عقل است، چه هست که فقط آن عنوان، عنوان قیام الحججه هست یا نه قامت علیه الحججه تنها کفایت نمی‌کند؛ باید او مولا هم اذن نداده باشد و الا اگر مولا اذن داد گفت علی‌رغم این که قامت علیه الحججه من می‌گوییم عیب ندارد. باز عبد چه بی‌احترامی‌ای به مولا کرده؟ خودش اذن داده،

حالا می‌تواند بدهد یا نمی‌تواند همان‌طور که قبلاً می‌گفتیم این حرف آخری است؛ ولی آن‌که انسان در وجدان خودش درک می‌کند این است که اگر مولا خودش گفت ما کاسه‌ی داغ‌تر از آتش نیستیم، خودش دارد می‌گوید عیب ندارد، با این‌که او خودش بگوید عیب ندارد دیگر چه بی‌احترامی‌ای به مولا کردیم؟ چه خروجی از رسوم عبودیت و بندگی کردیم؟ پس بنابراین باید بگوییم دوتا قید وجود دارد، یک این‌که قامت علیه الحججه بشود اگر قبح عقاب بلا بیانی شد؛ دو این‌که ترخیص نداده باشد، اذن ندهد؛ اگر اذن داد و ترخیص داد پس بنابراین بله بعد از این‌که این دوتا را مفروض گرفتیم ما با این حرف آخر ایشان موافقیم که ایشان می‌فرمایند که «تنجیزی» لا تعلیقی» اما کجا تنجیز است، این منجز درست می‌شود؟ وقتی تمام آن قیودها بیاید که لازم داریم. وقتی هردو چیز آمد هم قیام حجت شد هم خودش اذن نداد، وقتی که این دوتا شد دیگر منجزاً این قبیح است.

این چیزی که این‌جا گفته می‌شود این است که به این نتیجه می‌رسیم که در صورتی که قیام حجت بشود و خودش هم اذن نداده باشد. حالا اذن می‌تواند بدهد یا نمی‌تواند بدهد مطلب آخر که ما در اقوال دیگر که داریم که آن‌ها می‌گویند این حرف‌ها می‌آید آن‌جا که اذن مولا می‌تواند بدهد یا نمی‌تواند بدهد. پس بنابراین این دلیل اول یعنی تقریب اول از برهان خلف بود که ایشان فرموده بودند. یک تقریب دیگری هم برای برهان خلف هست که آن تقریب ساده‌ای است که ان‌شالله فردا.

و صلی الله علی محمد و آل محمد

جلسه ی نود و یکم؛ ادله ی حرمت مخالفت قطیعه، برهان خلف

سخن در استدلال برای حرمت مخالفت قطعیه با معلوم بالاجمال بود در موارد دوران بین متباینین، رسیدیم به برهان خلف و گفتیم برهان خلف دو تقریر دارد، یکی در کلام محقق اصفهانی است که به لحاظ مخالفت با تکلیف معلوم بالاجمال استدلال می شد، مخالفت با معلوم بالاجمال ظلم است و قبیح است. حال اگر بگوییم عقل تجویز می کند مخالفت با معلوم بالاجمال را، این نمی شود چون عقل امر قبیح را امر نمی کند.

اشکال این بیان هم این بود که این حکم عقل تعلیقی است، به شرطی که شارع خودش ترخیص ندهد.

بیان دوم از برهان خلف

بیان دوم برهان خلف این بود که ما یک سلسله اوامر عقلیه داریم که تجویز ارتکاب طرفین لازم می آورد خلف آن ها را. مثلا طبق مبنای عدلیه، وقتی علم پیدا کنیم به وجوب چیزی، یعنی مصلحت ملزومه داریم، وقتی علم به حرمت پیدا کنیم، علم داریم به مفسده ی ملزومه. در کلام ثابت شده است که اگر چیزی باشد که مصلحت و مفسده ی ملزومه دارد، از شارع لازم هست که تکلیفی به عباد ارائه کند برای درک آن مصلحت یا ترک آن مفسده، از آن طرف شما می گوئید شارع چنین کاری این جا نکند؟ خب این خلف است، خلف مسلک عدلیه است، یا خلف قاعده ی لطف هست. این در صورتی است که به مبادی تکلیف نگاه کنیم، اگر به خود تکلیف هم نگاه کنیم، باز هم برهان خلف قابل تطبیق هست. چون وجوب یعنی رجحان الفعل مع المنع من الترتک، یا در حرمت برعکسش، یا این که بگوئید این امر بسیط هست، لکن لازمه اش ترک طرف مقابل هست. خب وقتی می گوئید علم به تکلیف داریم، یعنی علم به منع از طرف مقابل داریم و ترخیص با این علم ما خلف دارد. تقاریر دیگری هم دارد برهان خلف، مانند کسانی که می گویند تضاد بین احکام هست و احکام صرفا اعتباری

نیستند. پس تقریر اول بر اساس خود حکم بود که محقق اصفهانی می فرمود یعنی مخالف کار عبد با تکلیف، در تقریر دوم به کار عبد کاری نداریم، بلکه خلف در مبادی فعل مولی یا تکلیف مولی هست.

اشکال: آیا می توان از این تعبیر کرد به تناقض گویی
ج: در حقیقت مشکل برهان خلف همین تناقض هست.

مناقشه در این بیان

نقول به این که بخشی از این تقاریر، مبنایی است، مانند مصلحت و مفسده در احکام یا در متعلق احکام، اگر کسی بگوید مصلحت در خود حکم هست، این خلف و اینها نمی آید. چون مصلحت در همان حکم بوده، الان مصلحت شده در این حکم و اصل همین هست که عبد تعبد داشته باشد نسبت به هرآنچه مولی می گوید. اما برخی مبادی اینچنین نیست که بگوییم لازم نیست باشد، یعنی در مورد مصلحت و مفسده می توان گفت چنین حرفی، لکن در مورد اراده چه بگوییم و خلف با اراده را چطور حل کنیم؟

جواب خلف در مرحله ی اراده این است که این ترخیص اگر ظاهری است که همان حرفهایی که در جمع بین حکم ظاهری و واقعی گفتیم اینجا می آید. و اگر بخواهد در این جا حکم واقعی جعل کند، بله این اشکال خلف پیش می آید، لکن چه ضرورتی دارد قائل به جعل حکم واقعی بشویم. به هر حال این بحثش در آن جا مطرح می شود.

لزوم لغویت

برهان دیگری که در مقام هست، برهان لغویت است. سوال این است که مولی به چه مناسبت در این جا تکلیف کرده بود، اگر مولی بیاید جعل ترخیص بکند، این

معنايش لغويت آن تکلیف است. اگر از ابتدا آن تکلیف نمی گرفت موارد علم اجمالی را، خب این اصلا علم اجمالی نیست و علم به تکلیف نداریم و خروج از محل بحث هست، لکن اگر گفتیم می گیرد که می گیرد، باید پرسید وقتی ترخیص جعل می شود، آن تکلیف لغو می شود.

مناقشه در این بیان

نقول به این که برهان لغویت یک عویصه ای است برای خودش و مختص به اینجا نیست. در بحث اشتراک احکام بین عالم و جاهل، جاهلی که لا یزال یجهل حتی یموت، همین بیان لغویت می آید، یا در مورد کسی که سالها تقلید از حکم اشتباهی می کرده، جعل حکم واقعی برای او چه سودی دارد؟

جواب به این موارد لغویت است که اگر مولی تکلیف خاص می خواهد بفرماید، بگوید یا زید افعال کذا، که این زید جاهل الی الموت هست، بله این لغویت تصویر می شود، لکن اگر قائل شدیم به تعبیر مرحوم امام به خطابات قانونی، دیگر لغویتی نیست، چون خطاب نسبت به جمیع هست و در میان آن ها عاجز و جاهل هم هست، این لغو نیست این خطاب. تکالیف شرعیه هم تکالیف خاصه نیست.

قبح مخالفت با تکلیف معلوم بالاجمال

برهان دیگری که برای این مساله اقامه می شود این است که گفته شود ما در معلوم تفصیلی گفتیم که مخالفت قبیح است بلا اشکال، خب ما در علم اجمالی یک علم تفصیلی به جامع داریم، یک معلوم بالتفصیل داریم به نام اصل الالزام، که مخالفت تفصیلیه با چنین تکلیفی قبیح و غیر جایز هست مانند تمام موارد مخالف با معلوم بالتفصیل.

مناقشه در این بیان

نقول به این که کما اجاب عن هذا البرهان شهید صدر، همان موارد علم تفصیلی، اگر شارع ملاحظه کرد ۹۰ درصد علوم تفصیلی مردم اشتباه است، آیا نمی تواند بگوید به علم تفصیلی عمل نکنید؟ یعنی این از نظر ثبوتی اشکالی ندارد، اما از نظر اثباتی عبد تصدیق نمی کند، چون عبد یقین دارد به این که واقع این است و حرف دیگر را مناقض می بینید، لکن در علم اجمالی این اشکال اثباتی هم می تواند وجود نداشته باشد، چون موارد علم اجمالی طوری است که عبد ممکن است ترخیص در یک طرف را مناقض نداند.

دلیل چهارم بر حرمت مخالفت قطیعه

این است که عقلا غالبا اباحه را اباحه ی ساده می پندارند، نه اباحه ی اقتضاییه، و تکلیف را الزام اقتضایی می دانند، وقتی این طور شد، ادله ی مرخصه مثل برائت و حل از مواردی که اینچنین باشند منصرف هستند، قال الشهید الصدر:

و یبقی بعد ذلک سؤال إثباتی و هو: هل ورد الترخیص فی المخالفه القطعیة للعلم الإجمالی؟ و هل یمكن إثبات ذلک باطلاق أدلة الاصول؟

و الجواب هو النفی، لأنّ ذلک یعنی افتراض أهمیة الغرض الترخیصی من الغرض الالزامی، حتی فی حالة العلم بالإلزام و وصوله إجمالا، أو مساواته له علی الأقل، و هو و إن كان افتراضا معقولا ثبوتا، و لکنه علی خلاف الارتکاز العقلانی، لأنّ الغالب فی الأغراض العقلانیة عدم بلوغ الأغراض الترخیصیة الی تلك المرتبة، و هذا الارتکاز بنفسه، یكون قرینةً لبیئة متصله علی تقييد إطلاق أدلة الاصول، و بذلك ثبت حرمة المخالفه القطعیة للعلم الإجمالی عقلا.

یعنی ما تعلیق را در حکم عقل قبول داریم، لکن می‌گوییم ادله‌ی مرخصه نسبت به این موارد علم اجمالی اطلاق ندارند به خاطر محفوف بودن به این ارتکاز عقلانی.

مناقشه فیما افاده الشهدی الصدر

تعلیق‌ه‌ای که الان وجود دارد این است که شما ادله‌ی عامه‌ی اصول را فرمودید که اطلاقش به خاطر این ارتکاز تقید می‌شود، اگر در جایی بود که اطلاق نبود و در خصوص یک علم اجمالی شارع فرموده ارتکاب اشکال ندارد، این کلام شما تمام نیست، و ما در مواردی از فقه این را داریم، مثلاً سید فرموده است در حاشیه‌ی مکاسب که روایاتی داریم که در موارد علم اجمالی احتیاط واجب نیست. ما یکیش را می‌گوییم: الا ان یکون قد اختلط معه غیره، اما السرقه بیعنها فلا. یعنی حتی می‌تواند هر دو را بخرد وقتی مخلوط شده باشد. سید می‌فرماید از همین روایت می‌فهمیم که مخالفت علم اجمالی محذور ندارد.

جلسه‌ی نود و دوم؛ ادله‌ی حرمت مخالفت قطعیه، ادله‌ی شرعیه

۹۸/۱/۳۱ شنبه - ۱۴ شعبان المعظم

سخن در ادله‌ی حرمت مخالفت قطعیه بود. ادله‌ی که تا کنون مطرح شد، براهین عقلیه بود، دو دلیل دیگر باقی مانده است که این دو دلیل اگر تمام شود، برهان عقلی نیست لکن دلیل شرعی است که در اطراف علم اجمالی باید احتیاط کرد و مخالفت احتمالی جایز نیست، فضلا از مخالفت قطعیه.

سیره‌ی عقلانیه‌ی ممضاء من قبل الشارع

یک بیان این است که در سیره‌ی عقلی احتیاط هست در موارد علم اجمالی به تکلیف مولی و این سیره را شارع ردع نفرموده بلکه امضا فرموده است به همان

روایاتی که مورد استدلال هستند برای وجوب احتیاط. این طریق از جانب بزرگانی مانند صاحب تسدید الاصول پیگیری شده است. یعنی عقلا می فرمایند اشکالی ندارد، لکن سیره ی عقلاست و شارع هم امضا فرموده است.

روایات در مقام

بیان دیگر این است که ما به سیره کاری نداریم، بلکه همین روایاتی که شما ممضی سیره قرار می دهید، کافی هستند برای دلالت بر وجوب احتیاط. البته پس از خواندن روایات شاید ذکر کنیم که چرا برخی بزرگان بسنده به روایات نکردند و آن ها را ممضی سیره قرار دادند. ابتدا روایات را ملاحظه کنیم:

روایت اولی موثقه ی عمار ساباطی: سئل عن رجل معه اثناء ان فیهما ما ... لا یدری ایهما هو، و حضرت الصلاه. قال یهریقهما جمیعا و یتیمم.

از این که حضرت فرمودند دو ظرف آب را بریزد، استفاده می شود که هیچ استفاده ای از این دو ظرف آب نمی شود کرد، نه شرب، نه تنظیف، نه چیز دیگر، مخصوصا در آن زمان ها که آب مشکل بوده است تهیه اش. اگر مخالفت احتمالی اشکال نداشت، نمی فرمودند هر دو را بریزد.

روایت دیگری هست موثقه ی سماعه که عین همین است. و محتمل است که عمار که می گفت سئل، سائل همین سماعه باشد.

آیا به این روایت می شود استدلال کرد یا خیر. شبهه ای که در استدلال به این روایت هست این است که در اینجا ممکن است یک حکم تعبدی باشد برای جواز تیمم، یعنی اول آب ها را بریز که فاقد الماء بشوی، بعد می توانی تیمم کنی. دیگر اسراف هم نیست، چون نماز مهم است و شرط صحت تیمم این است که حتی چنین آبی هم نداشته باشی، این آب ها را بریز تا تیمم تو شرط صحت داشته باشد. به هر حال از این تعدی نمی توان کرد به مثل لباس یا دیگر امور. و قد کثر المناقشات فی

الجلسه حول هذا الاشكال و بعد هذا الاحتمال، و لكن الاستاذ قال که این احتمال را نمی خواهیم بگوئیم قریب است، لكن نمی توان فقط به همین روایت استناد کرد به خاطر همین احتمال.

و لم یدر ایهما هو و حضرت الصلاة و خاف فوتها و لیس عنده ما کیف یصنع یصلی فیهما جمیعا مرحوم صدوق فرموده است یعنی علی الانفراد، با هر لباس یک نماز بخوان، نه اینکه هر دو را بپوشی که علم تفصیلی پیدا کنی!

خب در این جا هم حضرت نفرمودند در یکی بخوان، که مخالفت احتمالی مجاز باشد، بلکه فرمودند باید احراز موافقت قطعیه کرده باشی.

ممکن است در این روایت هم باز گفته شود که اینجا از باب اشتغال یقینی یقتضی البرائه الیقینیه هست. ما در این که مکلف هستیم به خواندن نماز در ظاهر شک نداریم و باید یقینا خود را بریء الذمه کنیم و این راهش منحصر هست به دو نماز خواند در دو نماز. یک تکلیف معین مشخص را می دانی، در مقدمات و محصل آن شک داری، لكن در مورد انائین در اناء الف در اصل وجود تکلیف در اناء شک داریم. نه مثل مثال نماز.

روایت سوم که ممکن هست به آن تمسک شود، از محمد بن مسلم هست: فی المنی یصیب الثوب فان عرفت مکانه فاغسله و ان خفی علیک فاغسله کله. همه ی لباس را بشور تا مطمئن شوی آن نقطه ای که منی اصابت کرده شسته باشی. یعنی اجازه نداری فقط یک جا را بشوری، یعنی موافقت احتمالی بکنی، بلکه باید موافقت قطعیه بکنی. امثال این روایت باز هم هست که در روایات استصحاب هم در صحاح زراعه، حضرت فرمودند اصاب دم رعا ف باید همه ی لباس را بشورید.

باز هم در این جا می توان گفت از باب اشتغال یقینی و برائت یقینی است، چون باید در ساتر پاک نماز بخوانی، وقتی یک طرف را می شوری، باز هم استصحاب بقاء

نجاست داری و براثت یقینی برایت حاصل نمی شود. نمی توان در این جهات الغای خصوصیت کرد.

آخرین روایت امروز این روایت شریفه هست: من نسی من صلاه یومه واحده، و لم یدر ای صلاه هی، صلی رکعتین و ثلاثا و اربعاء، یک نماز دو رکعتی، یک سه رکعتی و یک چهار رکعتی می خواند تا یقین کند آن چه فوت شده اتیان کرده است. یعنی باید احتیاط تام کند، و نمی تواند اکتفا کند به امتثال احتمالی.

جلسه ی نود و سوم؛ ادله ی حرمت مخالفت قطعیه، روایات

۹۸/۲/۲ دوشنبه - ۱۶ شعبان المعظم

سخن در استدلال به سیره و روایات بود برای اثبات وجوب موافقت قطعیه. اصل این استدلال شاید شروعش از مرحوم صاحب حدایق باشد که مرحوم شیخ در رسائل می فرمایند ایشان اصل قاعده را از روایات اصطیاد فرموده. شیخنا الاستاد در تسدید الاصول می فرمایند که عقلا اشکال ندارد ترخیص در مخالفت اجمالی، لکن سیره مخالف آن است و روایات.

برخی از روایات را خواندیم و هرکدام هم خالی از بعض مناقشات نبود. دو روایت یا دو طایفه روایات باقی مانده

یک طایفه روایاتی هست که در مورد مذکای مختلط بالمیته وارد شده است. اذا اختلط الذکی و المیته، باعه ممن یستحل المیته و اکل ثمنه.

روایت دیگر از همین طایفه: سئل عن رجل کان له غنم و بقر و کان یدرک المذکی منها فیعزله و یعزل المیته، ثم ان المیته و الذکی اختلطا، کیف یصنع به. قال بیعه ممن یستحل المیته و یاکل ثمنه. و رواه علی بن جعفر فی کتابه.

بررسی استدلال به روایات

نقول به این که تاره مقصود ما از استدلال به این روایات این است که این ها را ضم کنیم به یکدیگر و بگویم از مجموع اینها یک قاعده ای استفاده می شود، کما صنعه صاحب حدائق. تاره می خواهیم به شکل فردا فردا استدلال کنیم که در این صورت، این روایات به تنهایی نمی تواند قاعده ی کلیه در تمام موارد را اثبات کند، چراکه ممکن است این روایات در مورد میته به خصوص باشد به خاطر اهمیت در این موارد، عرف از این ها الغای خصوصیت نمی کند، و قیاس هم که باطل است.

اما اگر روش اول را پیش برویم، یعنی بخواهیم از ضم برخی به برخی به قاعده برسیم، باز هم این خصوصیت مورد هست و باعث می شود نتوانیم این ها را سرایت به ابواب دیگر بدهیم.

سئل عن رجل ... قال ان عرفها ذبحها و احرقها، و ان لم يعرفها قسمها قسمين ابدا، حتى يقع السهم بها فتذبح و تحرق و قد نجت سائرها.

دلالت این روایت این است که حتی اگر شبهه غیرمحصوره باشد، باید با قرعه شبهه را حل کند، و قبل از حل با قرعه، باید از همه اجتناب کند.

خب جواب از این روایت هم همان جواب قبلی است، که ممکن است این خصوصیت مورد باشد، یا خصوصیت آن گناه خاص باشد و ما در این موارد نمی توانیم الغای خصوصیت کنیم.

این مجموع روایاتی است که گفته شد و اگر برخی روایات را هم نگفتیم، مشابه اش بود، مثل طرفین ثوب واحد. نکته ای که وجود دارد این است که تمام این روایات در شبهات موضوعیه هست. یعنی و لو به ضم بعضها الی بعض بخواهیم استدلال کنیم، غایه الامر این است که اینها در مورد شبهات موضوعیه هست و نمی توانیم به شبهات حکمیه تسری بدهیم.

ما ذهب الیه بعض الاعلام من جعل الروایات مویده للسیره

نکته ای که باقی می ماند این است که برخی بزرگان مثل صاحب تسدید الاصول استدلال مستقیم به این روایات نمی فرمایند، بر خلاف صاحب حدایق، بلکه دلیل اصلی را می گذارند به سیره ی عقلا و از این روایات به عنوان ممضی و موید این سیره استفاده می کنند. تفاوت این روش با استدلال مستقیم به روایات این است که برای استدلال مستقیم به روایات یا باید در روایات عموم به کار رفته باشد، یا بتوانیم الغای خصوصیت کنیم. یک مبنایی استاد صاحب تسدید الاصول (یعنی مرحوم امام) دارند که می فرمایند اگر شارع یک بیانی داشت که موافق بود با یک سیره و ارتکاز عمومی عقلائی، مثلا عقلا به ثقة اعتماد می کنند، بعد شارع یک جا ارجاع می دهد به یک ثقة ای، یک جای دیگر دوباره اعتماد می کند به ثقة، یک چند مورد باشد که برای عقلا اطمینان حاصل شود که این حرف جدیدی نیست، این همان ارتکاز و سیره ای هست که ما قبلا داشتیم. لعل در همین جا که صاحب تسدید به جای این که دو دلیل سیره و روایت بیان کنند، آمده اند و سیره را گذاشتند دلیل اصلی و روایت را ممضی قرار دادند، لعل به این جهت هست که روایات برای موارد خاصه بوده و نمی شده به شکل مستقل به آن ها استدلال کرد به جهت عدم امکان الغای خصوصیت. به هر حال اگر ما گفتیم که عقلا اینطور هستند که اگر ببینند شارع مواردی می فرماید که منطبق هست با سیره ی خودشان، الغای خصوصیت می کنند از آن موارد، و کلام شارع در آن موارد را امضای سیره ی عمومی خود می شمارند.

فتحصل

از ما ذکرنا که این روایات قصور مقتضی دارد برای اثبات حرمت مخالفت قطعیه، حال اگر کسی گفت نه، مقتضی کامل هست در این روایات و اشکالات ما را قبول

نکرد، باز می‌رسیم به تعارض این روایات با روایاتی که می‌فرمایند مخالفت قطعیه مجاز هست.

جلسه ی نود و چهارم؛ روایات داله بر جواز مخالفت قطعیه یا احتمالیه

۹۸/۲/۳ سه شنبه

در کنار روایاتی که داریم برای وجوب موافقت قطعیه یا حرمت مخالفت قطعیه، روایاتی داریم که دلالت می‌کنند یا بر جواز مخالفت قطعیه یا جواز مخالفت احتمالیه. اولین روایت از ابوبصیر هست: سالت احدهما عن شراء الخيانه و السرقة، قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره.

این دو تقریب دارد، یکی این که مقصود این است که اگر پیش خودت مخلوط شد، یا در مال بائع مخلوط شده بود و شما خریدی. اگر احتمال اولی باشد، مخالفت قطعیه می‌شود، اما اگر عند البایع مخلوط شده باشد، مخالفت احتمالیه می‌شود، لعل همانی که دارم می‌خرم، شیئی حرام باشد. پس این روایت باحد التقربین دلالت می‌کند که مخالفت قطعیه لا باس به، بتقریب آخر دلالت می‌کند که مخالفت احتمالیه لا باس به. ممکن هم هست که بگوییم شامل هر دو صورت می‌شود.

مرحوم امام این روایت را حمل فرمودند بر صورتی که عند البایع مخلوط شده است و این حکم به جواز از این باب هست که ید اماره بر ملک هست، یعنی درست هست که می‌دانی این آدم سارق هست، لکن اینی که الان دارد می‌فروشد، ید برش دارد و شارع همین ید را اماره ملکیت قرار داده است و حجت هست. البته اگر کسی به حدی حرفه ی سرقت داشته باشد که عند العقلا هم یدش دیگر معتبر نباشد، دیگر ید او مورد قبول نخواهد بود. (اقول: آن دیگر از مورد روایت خارج هست، روایت می‌

جلسه ی نود و چهارم؛ روایات داله بر جواز مخالفت قطعیه یا احتمالیه

۳۳۹

فرماید مخلوط حلال و حرام باشد، کسی که تنها راه درآمدش سرقت باشد، دیگر حلالی ندارد که مخلوط شود با آن حرام ها)

نقول به این که بله، این جواب ممکن است داده بشود، لکن اینکه بخواهیم روایت را حمل به همین مورد به خصوص بکنیم مشکل هست، روایت اطلاق دارد، شامل مخلوط شدن عن المشتري هم می شود.

اشکال: مورد روایت سوال از شراء هست، همین قرینه هست که اختلاط قبل الشراء بوده است.

ج: اعم هست، گرچه اختلاط قبل الشراء فرد اظهر و اجلی است، لکن جواب اعم هست. اگر خریدی و بعد قاطی شد، اشکالی ندارد.

اما اگر بخواهد هر دو، یا همه ی اطراف را بخرد، مشمول قول امام علیه السلام می شود که فرمودند اما السرقة بعینها فلا، یعنی چون علم به وجود سرقت در میان اینها دارد، دیگر میشود شراء سرقت بعینها.

فتحصل که همین مقدار ابداء احتمال در معنای این حدیث که امضای قاعده ی ید در موارد اختلاط سرقت باشد، دیگر این روایت مخالفت با روایات قبلی که منع از مخالفت احتمالیه می کرد، نمی کند.

روایت بعدی در باب میراث مال کسی که رباخوار بوده است. صحیحه حلبی را نقل می کنیم (روایات متعددی در این باب هست) اتی رجل فقال انی ورثت مالا و قد علمت ان صاحبه الذی ورثته منه، قد کان یربوا و قد اعرف ان فیه ربا و استیقن ذلک و لیس یطیب له حاله لحال علمی فیه و قد سالت فقها اهل العراق و اهل الحجاز فقالوا لا یحل اكله فقال ابو جعفر ان كنت تعلم ان فیه مالا معروفا ربا فخذ راس مالک و رد ما سوی ذلک و ان کان مختلطاً فکله هنیئاً مریئاً. با این که میدانی مشتمل بر رباست. فان

المال مالک و اجتنب ما کان یصنع صاحبه. روایت دیگری از حلبی و روایتی از ابی الربیع شامی هم هست.

مفاد این روایت محل فتوا هم واقع شده و استبعاد ندارد، مثلاً اهل خلاف خمس نمی دهند و می دانیم مالشان مخلوط به حرام است، لکن وقتی با آن ها معامله می کنیم و مال به ما منتقل می شود برای ما حلال هست، همینطور شیعه ای که در مالش حرام وجود دارد، وقتی با یک معامله مالش منتقل شد به ملک ما، این مال حلال هست، این موضوعاً از علم اجمالی خارج است، یعنی این نحو مال واقعاً حرام نیست برای ما، حرام نیست که بخواهد علم اجمالی باشد. این روایات موضوعاً از موارد علم اجمالی و اشمال بر حرام خارج است.

هذا اولاً، جواب دوم این است که این معارضه با ما سبق نمی کند، ما از ما سبق قاعده ای استفاده می کنیم که همه جا علم اجمالی منجز است و باید اجتناب کنیم، این روایات می فرمایند در این مورد به خصوص علم اجمالی لازم المراءعات نیست، یعنی مخصص ما سبق هست، نه معارضه با آنها.

جلسه ی نود و پنجم؛ روایات مستدل بها برای جواز مخالفت قطعیه یا احتمالیه

۹۸/۲/۷ شنبه

سخن در روایاتی بود که مستدل بها هستند برای جواز مخالفت احتمالی در شبهات محصوره ی علم اجمالی.

این روایت که شاید آخرین روایت باب باشد در این بحث این است که سئله علیه السلام اصاب مالا من عمال بنی امیه فهو یتصدق منه، و یصل به قرابته، و یحج لیغفر له ما اکتسب ... ان الخطئه لا تکفر الخطیئه و لکن الحسنه تحط الخطیئه ثم قال ان کان

جلسه ی نود و پنجم؛ روایات مستدل بها برای جواز مخالفت قطعیه یا

احتمالیه ۳۴۱

خلط الحلال بالحرام اگر آن رجل که اصاب مالا، خلط کرده باشد این مال را با مال های حلال خودش، فاختلطا جمیعا فلم یعرف الحلال من الحرام فلا باس.

داعی اش برای این اعمال خیر این است که خداوند او را ببخشد به خاطر کسب این مال،

ظاهر این موثقه ظاهرا قویا که یکاد یکون نسا این است که مخالفت قطعیه اشکالی ندارد. برای این که هم در مورد سوال شخص این هست که بخشی از این مالی که از عمل گرفته است، با آن حسنات انجام می دهد و باقی را نگه می دارد، یعنی در تمام این مال دارد تصرف می کند. امام علیه السلام هم فرموده اند که این وقتی مخلوط بشود اشکالی ندارد. البته این روایت در خصوص مال مختلط هست، گرچه حضرت می فرماید خلط الحلال بالحرام که قهرا می شود موضوعات خارجی و مواردی که شبهات حکمی باشد، خارج از شمول این روایت هستند، چون این خلط نیست، اشتباه است. اگر قائل بشویم که فصلی نیست میان موارد علم اجمالی موضوعی یا حکمی که فیها، اگر قائل به فصل یا امکان فصل شدیم، این روایت فقط به درد شبهات موضوعیه می خورد.

وجوهی از اجوبه در قبال این روایت مبارکه وجود دارد که باید بررسی شود
جواب اول که در کلام شیخ اعظم هم مطرح هست این است که از این روایت نمی توان استفاده کرد که در کل مال می تواند استفاده کند، آن چه استفاده می شود این است که در بخشی از این مال می تواند تصرف کند، یعنی شارع می فرماید در بخشی تصرف کند، در بخش دیگر تصرف نکن، و من آن مقداری که تصرف نمی کنی را بدل عن الحرام فی البین قرار دادم. مثل نماز الی غیر القبلة در فرض جهل، می فرماید اگر قبله را ندانستی به یک طرفی نماز بخوان، من همین نماز الی غیر القبلة را بدل نماز الی القبلة قرار داده ام. و لعل الشارع جعل بعض المشتبهات بدلا عن الحرام الواقعی. ولی

خود شیخ اشکال کردند که ظاهره جواز التصرف فی الجمیع لانه یتصدق و یصل و یحج و ... این آقا در همه تصرف کرده، لکن تصرف در برخی به صرف است و در برخی به حفظ است. همین که مال را پیش خودش نگه دارد این تصرف است. خصوصاً که ذیل هم عام است، می فرماید وقتی مخلوط کردی حلال را با حرام، لا باس. علاوه بر این که بعداً بحث خواهیم کرد که آیا چنین چیزی ممکن است که از حرام واقعی بدل قرار داده شود؟ یعنی یک حرامی داشته باشد و پاش هم ایستاده باشد، بعد بفرماید که از آن بدل قرار دادم؟ بعداً در موافقت قطعیه این بحث را خواهیم کرد چون برخی بزرگان آن جا خواستند بگویند مخالفت احتمالی اشکالی ندارد به این دلیل که بعداً این بحث را خواهیم کرد.

جواب دومی که از این روایات داده می شود این است که بگوییم مورد این روایات یک حرام ویژه و خاصی است که در آن ها در بعض احوال شارع حرام قرار نداده است، مانند ربا. اکل ربا مطلقاً حرام نیست، بلکه برای کسی که جاهل بوده به حرمت ربا و این مالی ربوی مخلوط شده است، نص داریم که این حلال است. ممکن است این روایت هم همان باشد. در مورد این وجه و احتمال هم علمین (؟) فرمودند که این خلاف ظاهر است، کجای روایت جعل بدل هست، کجای این روایت هست که ربا باشد

اشکال: منظور که خصوص ربا نیست، منظور حرمت در اینجا

جواب: در ذیل روایت می فرماید خلط الحرام الحلال اطلاق دارد، اصلاً به ربا و اینها هم کاری نداریم.

احتمال سوم که مرحوم آخوند دادند و می فرمایند که از دو احتمال دیگر اقرب هست این است که ما تا کنون روایت را اینطور معنا می کردیم که خلط را فعل آخذ می دانستیم، آخوند می فرماید ممکن است که ضمیر خلط برگردد به همان عمال بنی

جلسه ی نود و پنجم؛ روایات مستدل بها برای جواز مخالفت قطعیه یا

احتمالیه ۳۴۳

امیه، یعنی اگر آن پول در همان مبدأ مخلوط شده است، برای تویی که آخذ هستی اشکال ندارد، چون توی آخذ که نمی دانی این پول از همان بخش حرام باشد، یعنی این موردی است که اماره ی شرعیه وجود دارد که این اشکالی ندارد از باب اصاله الصحه و ید و اینها. این موارد دیگر هم هست مثل این که مهمان شخصی می شوی که خمس نمی دهد و هکذا. و هاهنا وجه آخر لا یبعد کونه اقرب منهما ...

از این فرمایش محقق خراسانی در درر الفوائد، جواب داده شده است، شیخنا الاستاذ در تسدید الاصول فرمودند که این فرمایش مرحوم آخوند بنا بر نقل صاحب رسائل ممکن است وجه داشته باشد، لکن آن متنی که ما از روایت در منابع حدیثی داریم چنین است: اصاب مالا من عمل بنی امیه. نقل شیخ عمال بنی امیه بود، لکن منابع حدیثی فرمودند عمل بنی امیه. یعنی طرف در قبال کاری که برای بنی امیه کرده، پولی گرفته است. وقتی چنین شد، این مال اصلا حرام است، چون در قبال کار حرام گرفته شده است.

نقول به این که من در ذهنم آمده که ممکن است مرحوم آخوند عمل به ضم عین و تشدید میم خوانده باشند، یا به ضم عین و ضم میم مخفف. که وقتی مراجعه کردیم به اوزان مکسر مطرد، یک وزن همین فعل به ضم فاء و تشدید عین است، مثل جاهل و جهل؛ یک جمع مکسر دیگر فعل به ضم فاء و عین است، مانند طریق و طرق، البته ندیدیم این اخیری برای فاعل آمده باشد.

اشکال: این وزن مطرد باشد به معنای این است که شیوع داشته باشد، لکن باید در مورد این ماده این وزن آمده یا نه، این سماعی است و باید به لغت مراجعه کنیم. جواب: این ها قیاسی است، وقتی این اوزان را شمردند، یعنی این ها قیاسی است و در هر ماده ای می آید (اقول ظاهرا این طور نباشد) به هر حال مرحوم آخوند می توانند این چنین دفاع کنند از خودشان.

مناقشه ی دوم به مرحوم آخوند از جانب سید یزدی است و از حیث تطابق ضمیر و مرجع هست، این مناقشه شده است که اگر خلط فاعلش عمال باشد، باید می فرمود خلطوا، نه خلط. بعد سید یزدی فرموده است فتامل یعنی شاید اصلا ما مجهول خواندیم خلط را، یعنی مخلوط شده است، شاید آقای آخوند مجهول خوانده است.

اشکال: خلط به معنای لازم هم استعمال شده است

ج: بله ما هم این احتمال را دادیم و لکن مراجعه نکردیم، اگر آن طور باشد که چه بهتر.

جلسه ی نود و ششم؛ اجوبه به موثقه ی سماعه

۹۸/۲/۸ یکشنبه

سخن در اجوبه به موثقه ی سماعه بود برای عدم حرمت مخالفت قطعیه. ذیل روایت فرموده بودن ان کان قد خلط الحلال الحرام فلا باس. یعنی اجتناب از حرام فی البین لازم نیست و مخالفت قطعیه با آن حرام فی البین لا باس به. اشکالاتی بود و رسیدیم به اشکال محقق خراسانی که حاصل فرمایش ایشان این بود که ممکن است بگوییم این روایت مربوط به بحث ما نباشد، چون ممکن است ضمیر کان و خلط رجوع کند به عمال بنی امیه. موضوعا این روایت از بحث ما خارج است، چون اصاله الصحه حاکم است و مقتضایش این است که مالی که به دست من رسیده است، مال حلال باشد.

یک اشکال که صاحب تسدید به مرحوم آخوند فرموده بودند این بود که نسخه ی کتب حدیثی، عمل هست، نه عمال. یعنی مالی که در قبال عمل جائز گرفته است، این قطعاً حرام است و خلط طبق این نسخه توسط خود آخذ اتفاق افتاده است.

ما عرض کردیم که ممکن هست عمل به شکل جمع مکسر خوانده شود و فرمایش مرحوم آخوند در حد یک احتمال که استدلال را مخدوش کند، باقی هست.

جواب دیگر از فرمایش مرحوم آخوند از جانب سید یزدی هست. ایشان می فرماید سه قرینه در این روایت داریم که مالی که بدست آخذ می رسد، حرام بوده است. قرینه ی اول این است که امام علیه السلام فرمودند ان الخطیئه لا تکفر الخطیئه؛ اگر اینجا خطیئه ای در کار نیست و این مال حلال هست به مقتضای اصاله الصحه، دیگر نباید می فرمودند الخطیئه، همین معلوم می کند که این مال حرام بوده است.

قرینه ی دوم این است که امام ع فرمودند خلط الحلال بالحرام، نمی توانیم ضمیر مفرد را به عمال برگردانیم، لا محاله ضمیر بازگشت می کند به رجل. این حرام چه حرامی است؟ همین حرامی که الان گرفته است و مورد بحث هست، پس طبق این قرینه هم مال ماخوذ حرام بوده است. قرینه ی سوم که در کلام ایشان اول است لکن ما به عللی این را قرینه ی سوم قرار دادیم، این است که همین اخذ از عمال قرینه هست بر این که این مال حرام است، همین که ماخوذ منه عمال هستند، این مال را حرام می کند.

خب مرحوم آخوند می فرمود این عمال اینطور نیست که همه ی اموالشان حرام باشد، و همین مصحح جریان اصاله الصحه هست. و ظاهرا هم همین باشد، یعنی این کلام مرحوم آخوند را صرفا با یک ادعا نمی توان جواب داد که خیر، اینها هرچه بدهند حرام است؛ خیر اینطور نیست، اینها حلال و حرام دارد اموالشان و ممکن است برخی حلال باشد و برخی حرام. قرینه ی دیگر که سید اقامه می کند برای حرمت مال ماخوذ، این است که خود سائل می گوید این آخذ حج می گذارد و صله رحم می کند و اینها تا یغفر له ما اکتسب، یعنی خودش هم نظرش این است که این حرام است. نقول به این که البته این که نظر او چنین بوده، ناشی از این بوده که مساله بلد نبوده و

نمی دانسته این جا اصاله الصحه در کار هست و اینها، یعنی این قرینه خیلی قوی نیست.

اشکال: روایت دو بخش دارد، در بخش اول بله، هم سائل و هم امام ع می دانند که عین حرام ماخوذ بوده است، لکن مساله این است که از فقره ان کان قد خلط، حضرت ع یک راه حلی در جلوی پایش می گذارند، یعنی می فرمایند اگر مال مشتبه و مخلوط بود راه حل دارد، مرحوم آخوند می فرمایند این راه حل همان اصاله الصحه است، و گرنه تا قبل از ان کان قد خلط را که مرحوم آخوند هم قبول دارد عین حرام ماخوذ هست.

جواب: خیر، اگر این کلام شماست که فيها، لکن در فرمایش آقای آخوند اینها نبود.

لکن جواب از قرائن سید یزدی این است که بله، حضرت می فرمایند خطیئه، لکن جواب حضرت دو بخش دارد، یکی این است که آن شخص یک اشتباه فهمی داشته است که ان الحسنات یذهبن السيئات، و این کارها خیر است و گناه ما اکتسب را از بین می برد، حضرت ع در این جا مانند جدل می فرمایند که اگر ما اکتسب حرام باشد که شما نمی توانی با این کارها پاکش کنی چون اینها خودش تصرف خطیئه هست، لکن الکلام در این است که اینها خطیئه نیست به خاطر خلط. یعنی حضرت ع اول این کبرا را برای او تصحیح کردند به روش مماشاه، بعد فرمودند که البته در مقام اصلا خطیئه نیست.

اما قرینه ی عدم تطابق ضمیر با توجیهاتی که هست در مقام، مثل این که ضمیر به معنا بازگشت می کند، یا این که می گوید من عمال، یعنی بالاخره از یک عامل گرفته است نه از جمیع عمال.

جلسه ی نود و هفتم؛ ادله‌ی حرمت مخالفت با علم اجمالی، سیره‌ی عقلائیة

۳۴۷

فتحصل که فرمایش محقق خراسانی در مقام متین و قوی ای هست در مقام و ناخذ

به.

اشکال اعراض از این روایات

در تسدید الاصول فرموده است که دلالت روایت بر جواز ارتکاب مخالفت قطعیة، لا غبار علیہ و اشکالی ندارد، لکن مشککش این است که معرض عنها هست و هیچکس به آن عمل نکرده و به همین خاطر از حجیت ساقط هست.

نقول به این که اگر این مبنا را بپذیریم که اعراض کاسر باشد، کما کان علیہ النجف قبل آقای خویی، و علیہ القم، باز هم یک نکته لازم می آید که ما باید احراز اعراض کنیم، در ما نحن فیه احراز اعراض مشکل هست چون اگر عمل نکردند ممکن است به خاطر این باشد که روایت را طور دیگری فهمیدند، یا این که این روایت را معارض روایات دیگر مثل یهریقهما دیدند و از باب اذن فتخیر، اخذ به آن طرف کرده اند، نه این که از این اعراض کرده اند، یا این که توجیه و جمع دلالی در نظرشان بوده است. خلاصه آن که چون در ما نحن فیه هم روایات متکثره و متعارضه وجود دارد، هم این که خود روایت احتمالات و برادشت های مختلفی داشتند علما ازش، نمی توانیم اعراض فقها را احراز کنیم.

جلسه ی نود و هفتم؛ ادله‌ی حرمت مخالفت با علم اجمالی، سیره‌ی عقلائیة

دوشنبه ۹۸/۲/۹

ادله ای که به آن ها استدلال می شد برای عدم جواز مخالفت قطعیة، بیان شد. یک دلیل که در آخر ذکر شد، تمسک به بنای عقلا بود، که عقلا اجازه نمی دهند مخالفت قطعیة را.

مناقشه در این استدلال

نقول به این که تمسک به سیره در ما نحن فیه خالی از غموض نیست. اگر مقصود از سیره عمل خارجی عقلا باشد که همان معنای سیره هست، می توان گفت که عقلا وقتی امر و نهی داشتند خود را ملزم می دانند که باید اطراف مشته به مامور و منهی را ترک کنند. اشکالی که در اینجا وجود دارد این است که همانطور که قبلا گفته شد، حکم عقل به وجوب احتیاط تعلیقی است، آیا در این جا که ما می گوئیم سیره بر این است، یعنی احراز کردیم که مولی عرفی یک امر داشته، خودش هم ترخیص داده، ولی باز عقلا می گویند علیرغم ترخیص باید احتیاط کرد؟ یا این که خیر، چون ترخیص در کار نیست، عقلا می گویند باید احتیاط کرد؟ ظاهرا این اخیری درست هست و اگر مرخص در کار باشد، عقلا دیگر نمی گویند احتیاط واجب باشد. بنا بر این اگر سیره ی عملیه مقصود باشد، به تمامه نمی تواند مدعا را روشن کند.

اگر هم مقصود از این سیره ی عقلا، ارتکاز عقلا باشد، یعنی در باور آنها این مطلب وجود دارد که هرچا علم اجمالی به تکلیف پیدا شد، باید آن را اتیان کرد.

اشکال: ارتکاز با درک عقل چه تفاوتی دارد؟

جواب: درک عقلی خالص هست، لکن ارتکاز ممکن است ناشی از تربیت و شرایط فرهنگی و اینها باشد، مثلا کل فاعل مرفوع ارتکاز عقلاست که ناشی از وضع هست. (اقول این که ارتکاز العقلا بما هم عقلا نیست، چه ارزشی دارد چنین ارتکازی؟) فلذاست که در اصول بحث می شود که آیا ارتکازات عقلائیة حجیت دارند یا خیر که ملحق به بحث سیره هست (مدركات عقلیه که حجت هست)

به هر حال، اگر کسی گفت ارتکاز عقلا هست که باید از اطراف اجتناب تام کرد، این حرف درست است، لکن باید دید آیا چنین ارتکازی به نحو تنجیزی است یا

جلسه ی نود و هفتم؛ ادله‌ی حرمت مخالفت با علم اجمالی، سیره‌ی عقلائیة

۳۴۹

تعلیقی؟ ظاهراً چنین است که این درک تعلیقی است، اگر ترخیص داشتند از مولی، دیگر ارتکازی نسبت به لزوم اجتناب از اطراف ندارند.

اشکال: وقتی ترخیص بود که اصلاً وجوب و حرمت معنا ندارد.

ج: مسالک در اینجا مختلف است. کسانی که می‌گویند وجوب و حرمت منشی من قبل المولی است که این مسلک مشهور است، یا کسانی که می‌گویند وجوب و حرمت درک عقلی است، مولی تنها بعث می‌کند و عقل طبق مسلک نائینی، و عقلاً طبق مسلک مرحوم امام، حکم به وجوب و لزوم می‌کند. یا مثل مرحوم آقا ضیا که وجوب و حرمت را همان اراده و کراهت مولی می‌دانند، خب طبق مسلک نائینی وقتی ترخیص بدهد مولی، سالبه‌ی به انتفاء موضوع هست، یعنی اصل حکم به وجوبی و لزومی از جانب عقل نمی‌آید، بله این درست می‌شود که بگوییم وقتی ترخیص بود اصلاً حکمی در کار نیست، لکن طبق مبنای مشهور، ممکن است که حکم باشد، و ترخیص هم باشد، و الا بی‌معنا می‌شود ترخیص، ترخیص در چی؟ اول باید حکمی باشد که بعد ترخیص بیاید.

و اما مساله‌ی دیگری که در اینجا وجود دارد این است که اگر ما بخواهیم به سیره تمسک کنیم، ما باید آن روایاتی که از ترخیص استفاده می‌کردیم، بدانیم که دلالت ندارد، یعنی احراز کنیم که دلالت ندارد بر ترخیص، لکن اگر به خاطر ضعف سند مثلاً باشد، همین روایات ضعیف‌السند هم می‌توانند رادع سیره باشند. منظور از روایات هم روایاتی هستند که مورد تمسک بودند برای جواز مخالفت قطعیه هستند. چه این که سندشان ضعیف باشد، یا این که احتمال الغای خصوصیت بدهیم یا ... همه‌ی اینها مانع می‌شود که تمسک به سیره کنیم. چون تمسک به سیره یحتاج الی این که احراز کنیم عدم الردع را، این روایات باعث می‌شود که احتمال عدم الردع ندهیم. فقیه متبحر باید در مواردی که می‌خواهد به سیره تمسک کند، باید خصوصیات مورد را بررسی

تام کند، که اگر چیزی حتی ضعیف السند او الدلاله خلاف سیره باشد، دیگر نمی توانیم احراز کنیم عدم الردع عن السیره را.

اشکال: از نظر سندی این بحث درست است که ضعف سند مانع رادعیت یک روایت نمی شود، لکن از نظر دلالتی، عموم سیره ها چنین است که دلالت ضعیف نمی تواند رادع آن ها باشد.

ج: ما نمی خواهیم به نفس این دلالت ضعیف ردع کنیم از این سیره، لکن مساله این است که وجود این دلالت ضعیف برای ما متوفر می کند احتمال وجود رادعی که به ما نرسیده باشد.

خب هذا من الاستدراک من ادله حرمت مخالفت قطعیه که استدلال به سیره را ما تمام نمی دانیم به همین وجوهی از مناقشه که بیان کردیم، البته ادله ی دیگر حرمت مخالفت قطعیه هستند در مقام.

خب قول اول دو بخش داشت، مخالفت قطعیه جایز نیست که اثبات شد.

حکم موافقت قطعیه؛ مسلک محقق نائینی

اما بخش دومش این بود که موافقت قطعیه لازم است که باید برای اثبات آن هم ادله اقامه شود.

مسالک مختلفی در وجوب موافقت قطعیه هست که مسلک معروف مسلک محقق نائینی هست. ایشان می فرماید هر جا ما احتمال تکلیف دادیم و مومنی نداشتیم عقلا و شرعا، باید احتیاط کنیم.

مقدمه ی ثانیه: بعد از اثبات حرمت مخالفت قطعیه، و عدم جواز مخالفت قطعیه، قطعا مرخصات چه عقلیه و چه شرعیه، هر دو طرف را نمی تواند بگیرد، یعنی شمول مرخصات لجمیع اطراف علم اجمالی معنایش همان مخالفت قطعیه هست.

جلسه ی نود و هشتم؛ مناقشه بیان محقق نائینی در وجوب موافقت قطعی

۳۵۱

مقدمه ی سوم، حالا که مرخصات در تمام اطراف نمی شود جاری شود، اگر بخواهید بگویید در بعضی دون بعضی جاری می شود، این ترجیح بلامرجح هست. بنابراین در هردو که جاری نمی شود، در بعض هم جاری نمی شود، در هر طرف وجود تکلیف می دهیم بلا مومن و باید احتراز کنیم، این ثابت می کند وجوب موافقت قطعی را، این کلام مکتب محقق نائینی که ایشان و من تبعه من التلامیذ مثل محقق خویی همین مبنا را اتخاذ کرده اند.

اشکال: مگر درک عقلی را شما تعلیقی نگرفتید

ج: الان مشکل این هست که اثباتا نمی توان استفاده کرد این ترخیص را از ادله ی ترخیصیه، یعنی در مقدمه ی دوم که می گوئیم ترخیص نیست، یا به خاطر این است که قائل شدیم به حکم تنجیزی عقل به قبح ارتکاب، یا این که اگر هم حکم عقل تعلیقی است، عرف اطلاق و عموم ادله ی ترخیصیه را کافی نمی داند برای ترخیص در موارد علم اجمالی و تصریح می خواهد.

جلسه ی نود و هشتم؛ مناقشه بیان محقق نائینی در وجوب موافقت قطعی

۹۸/۲/۱۰ سه شنبه

سخن در استدلال مکتب محقق نائینی بود برای وجوب موافقت قطعی در علم اجمالی به تکلیف در متباینین یا متباینات. تقریر این بیان دیروز گذشت.

اشکال: به آن تقریر برخی اضافه کرده اند که یک احتمال تخییر هم هست، لکن چون دلیل ندارد نمی توانیم تمسک کنیم.

جواب: اون دیگر روشن هست که اذن فتخیر برای اینجا نیست، اصولیین هم موکول کردند به همان وضوح.

مناقشه ای که در این کلام شده است، این است که این فرمایش را اگر در مورد مرخصات شرعیه بپذیریم، در مورد مرخصات عقلیه نمی توانیم بپذیریم، تعارض و تساقط برای ادله ی شرعیه هست، در مقام کشف از مراد جدی مولی، دو دلیل با همدیگر تعارض می کنند، می گوئیم کدام کاشف هست از مراد جدی مولی در مقام و ترجیح بلا مرجح می گوید نمی توانی یکی را کاشف بگیری و دیگری را کاشف نگیری، خب این در مورد کشف از حکم شرعی است، لکن برای حکم عقل که چنین دورانی نیست، مومن عقلی یا هست یا نیست، عقل ما یا مومن برای عقاب می بیند، یا نمی بیند، اینطور نیست که تعارض باشد یا ترجیح بلامرجح باشد و غیره و ذلک. این اشکال را شهید صدر فرموده و اشکال درستی هست. نباید از این بیان استفاده کرده برای ساقط کردن هم اصول عقلیه و هم اصول شرعیه.

اما اشکال اساسی که شهید صدر وارد می کند، این است که ما کلام شما را در مورد اصول لفظیه می پذیریم، حالا یا با تعارض و تساقط ادله ی لفظیه، یا این که بگوئیم ادله ی لفظیه انصراف دارند از این که هر دو طرف را بگیرند. لکن الکلام در این است که در اینجا مومن عقلی وجود دارد. توضیح ذلک این که در جایی که ما علم اجمالی داریم که در این سفر غیر معلوم المسافه، صلاه یا قصر هست یا تمام. وجوب صلاه بما انه متعلق بالقصر معلوم من نیست و مورد قاعده قبح عقاب بلا بیان هست. وجوب بما انه متعلق بالتمام هم مجهول هست و موضوع هست برای قبح عقاب بلا بیان. روز قیامت نمی شود من را مواخذه کننده به خاطر نخواندن نماز بما انه موصوف بالقصر او التمام. پس قاعده ی قبح عقاب بلا بیان هم نسبت به این خصوصیت جاری می شود و هم نسبت به آن خصوصیت، می ماند آن جامع، وجوب جامع الصلاه که من علم دارم و بیان دارم نسبت به آن و قاعده ی قبح عقاب نسبت به آن جاری نمی شود. لکن مساله این است که اگر من هر یک از قصر یا اتمام را بخوانم، جامع را محقق

جلسه ی نود و هشتم؛ مناقشه بیان محقق نائینی در وجوب موافقت قطعیه

۳۵۳

کردم، وقتی جامع را محقق کردم چه در لباس قصر چه در لباس اتمام، دیگر مواخذه نمی شوم. نسبت به خصوصیت که تکلیف نداشتیم، نسبت به جامع تکلیف داشتیم و اتیان کردم.

اشکال: در اینجا مکلف علم دارد که یکی از دو طرف باطل هست، الان اگر یک طرف را اتیان کند، نمی داند این نماز باطل هست یا صحیح که اصلا جامع بخواید در ضمنش موجود شود. اگر من مشکوک الانسانیه را بیاورم، نمی توانم بگویم جامع انسان را آورده ام، باید یک فردی بیاورم که یقین داشته باشم انسان باشد، الان این مصلی نمی داند این فردی که آورده اصلا نماز صحیح باشد که بخواید جامع در ضمنش محقق شود.

جواب: اشکال را باید دقیق به شکلی بگویید که متوجه یکی از مقدمات استدلال ایشان باشد. ایشان کاری کرد که اشتغال شما را دایره اش را ضیق کرد، فرمود نسبت به فرد الف و ب که اشتغال نداریم، تنها به جامع اشتغال داری. حالا عبارت ایشان را بخوانیم تا بیان درستی برای اشکال پیدا کنیم:

و التحقيق: إنَّ المقصود بتعارض الاصول المؤمنة في الفقرة الثالثة إن كان تعارض الاصول بما فيها قاعدة قبح العقاب بلا بيان على اساس أن جريانها في كل من الطرفين غير ممكن و في احدهما خاصة ترجيح بلا مرجح، فهذا غير صحيح، لأن هذه القاعدة نجريها ابتداء فيما زاد على الجامع.

و بعبارة اخرى: اننا عند ما نعلم اجمالا بوجوب الظهر أو وجوب الجمعة، يكون كل من الوجوبين بما هو وجوب لهذا الفعل أو لذاك بالخصوص موردا للبراءة العقلية، و بما هو وجوب مضاف الى الجامع خارجا عن مورد البراءة، فيتجزّز الوجوب بمقدار إضافته الى الجامع، لأنّ هذا هو المقدار الذي تمّ عليه البيان، و يؤمّن عنه بما هو مضاف الى الفرد. و هذا التبعض في تطبيق البراءة العقلية معقول و صحيح، بينما لا يطرد في البراءة

الشرعية، لأنها مفاد دليل لفظي و تابعة لمقدار ظهوره العرفي، و ظهوره العرفي لا يساعد على ذلك.

تخلص از مناقشه‌ی شهید صدر

نقول به این که ممکن است این اشکال شهید صدر به مبنای محقق نائینی باشد، نظریاتی در مورد تعلق علم در علم اجمالی هست، یک نظریه این هست که علم ما به فرد تعلق می‌گیرد، یک نظریه این است که به فرد مردد تعلق می‌گیرد و یک نظریه این است که به جامع تعلق می‌گیرد، که مبنای محقق نائینی همین اخیر هست. شهید صدر می‌فرماید شما که اعتقاد داری علم به جامع تعلق می‌گیرد، باید بگویی همان مقدماتش منجز می‌شود. اما اگر گفتی که خیر، جامع بوصف انه جامع که متعلق علم نیست، اصلاً می‌دانم که تکلیف من جامع بما انه جامع نیست، بلکه می‌دانم یکی از این دو طرف هست که امر دارد. یعنی این که می‌گوییم بما انه مضاف الی الجامع، این درست نیست، ما می‌دانیم که به جامع بما هو جامع تکلیف نداریم، بلکه یک حصه‌ی خاصی از این جامع از ما خواسته شده است. سیاتی الکلام ان شا الله بعد از ماه مبارک اگر آقایان همکاری کنند! البته نصاب ما برای برگزاری درس یک نفر هست!

جلسه‌ی نود و نهم؛ دلیل محقق نائینی بر وجوب موافقت قطعی

شنبه ۹۸/۳/۱۸ (اولین جلسه بعد از ماه مبارک رمضان)

سخن در شک در مکلف به بود. گفتیم شک در مکلف به را در سه مقام بحث می‌کنیم، اول جایی که اصل تکلیف روشن باشد و مکلف مردد هست بین متباینین. قسم ثانی در جایی است که اصل تکلیف روشن است و مکلف به دائر است بین اقل و اکثر

استقلالی مانند این که میداند صلوات فائده ای بر او واجب است و مردد است بین نه و ده؛ جای سوم جایی است که تردید بین اقل و اکثر ارتباطی است.

سخن در مقام اول بود، یعنی جایی که دوران بین متباینین هست. گفتیم که اقوال خمسه در مقام وجود دارد،

اول این که هم مخالفت قطعیه حرام است و هم موافقت قطعیه لازم است؛

ثانی نه مخالفت قطعیه حرام است و نه موافقت قطعیه لازم است؛

ثالث: موافقت احتمالیه کافی است و مخالفت قطعیه حرام است،

رابع: ما افاده المحقق الآخوند من التفصیل که اگر معلوم بالاجمال ما فعلی من جمیع الجهات باشد، همان قول اول، اگر چنین نبود و فعلی من جمیع الجهات نبود، همان قول دوم

خامس: ما استفاد من افادات مرحوم امام که گاهی معلوم بالاجمال مقطوع هست، که در این صورت مخالفت قطعیه حرام و موافقت قطعیه لازم است، لکن اگر جایی بود که علم صد در صد نداریم و صرفا به اطلاق و عموم یک حکمی را می دانیم. و اصلا محل کلام اصحاب جایی هست که قطع به حکم باشد، یعنی همان فرض اول. خب قبل از تعطیلات عرض کردیم که چنین چیزی از کلمات اصحاب استفاده نمی شود که صرفا در مورد قطع بخواهند صحبت کنند.

دلیل مکتب محقق نائینی بر وجوب موافقت قطعیه

با بررسی ادله ی قول اول و مناقشاتش، مبانی و ادله ی اقوال دیگر هم روشن می شود. قول اول مرکب از دو بخش است، که هشت دلیل برای بخش اول، یعنی حرمت مخالفت قطعیه، اقامه شد و ثابت شد که مخالفت قطعیه حرام است. لکن بخش دوم که وجوب موافقت قطعیه باشد، ادله ای اقامه ای شده است و یا می شود اقامه شود. دلیلی اولی که بیان کردیم و کمی بحث شد که البته کامل نشده، از مکتب محقق نائینی بود

این دلیل که متشکل از سه مقدمه هست: الاول: در مواردی که ما اصل تکلیف را می دانیم و تردید بین متباینین داریم، به هر طرف که نگاه می کنیم، احتمال تکلیف می دهیم، احتمال تکلیف هر جا باشد و ما مومن عقلی یا شرعی برایش نداشته باشیم، عقل حکم می کند که باید انجام دهیم. یعنی اصلا به علم کاری نداریم، همین مقدار که احتمال تکلیف داریم، باید به دنبال تحصیل مومن باشیم.

مقدمه ی ثانیه این هست که در این موارد مرخصاتی که داریم چه عقلا و چه شرعا نمی توانند در تمام اطراف علم اجمالی ما جاری شوند. چرا؟ چون وقتی در مدعی اول ثابت کردیم که مخالفت قطعیه جایز نیست، جریان ادله ی مرخصه در جمیع اطراف مناقضه دارد با حرمت مخالفت قطعیه.

مقدمه ی ثالثه هم این است که اگر بخواهیم بگوییم ادله ی مرخصه در برخی دون برخی جاری می شود، این هم می شود ترجیح بلا مرجح. وقتی ادله ی مرخصه جاری نشد، ما می مانیم و احتمال تکلیف بلا مرخص و مومن، که نتیجه این می شود که باید احتیاط کنیم. این از تقریر مطلب بر اساس مکتب محقق نائینی و من تبعه.

مناقشه فیما افاده المحقق النائینی و من تبعه لوجوب الموافقه القطعیه

نقول به این که قبلا گفتیم این بیان نسبت به مرخصات عقلیه مثل قبح عقاب بلا بیان تمام نیست و قبلا گذشت.

اشکال دیگر این است که شما بعد از مقدمه ی ثالثه نتیجه گرفتید که پس در اینجا مرخصی وجود ندارد، لکن می توان مرخص دیگری در نظر گرفت. توضیح ذلک این که اصل جریان ادله ی مرخصه ی شرعیه در دو طرف اشکال ندارد، اشکال از اطلاق هست، وقتی یک دلیل اصل جریانش اشکال نداشت، اطلاقش اشکال داشت، به حکم الضرورات تنقذ بقدرها، ما باید به مقداری که اشکال هست رفع کنیم یعنی از اطلاق

رفع ید کنیم، نه از اصلش. مزید توضیح این که اگر ما به رفع ما لا یعلمون در هر دو طرف تمسک کنیم، هم به اصلش هم به اطلاقش، یعنی بگوییم در الف اجرا کن حدیث رفع را، سواء این که طرف دیگر را اتیان کنی یا نکنی، این بله نتیجه اش می شود مخالفت قطعیہ. لکن اگر بگوییم ادله ی مرخصه شامل الف می شود، لکن نه مطلقا، بلکه مشروط به این که طرف به را اتیان نکنی. یعنی از اطلاق رفع ید کنیم، در این صورت مشکل حل می شود. اصل شمول مانعی ندارد، مانع از کجا شروع می شود؟ از اطلاق. خب از اطلاق رفع ید می کنیم، چرا از اصلش رفع ید کنیم. این براساس قاعده ی مسلمہ ای هست که در اصول گفته شده است که اگر دلیلی عمومش یا اطلاقش قابل تمسک نبود، به همان مقداری که قابلیت تمسک ندارد رفع ید می کند، نه اصل دلیل. مثلا فرموده است اکرم کل عالم، زید و عمرو عالم هستند و از خارج فهمیدیم که اکرام این دونفر معا مبعوض شارع هست، خب این باعث می شود که بگوییم از دلیل اکرم کل عالم کلا رفع ید کنیم؟ یا این که بگوییم نه، مراد این است که اکرم کل عالم منهم زید به شرطی که عمرو درش نباشد و بالعکس. همین مطلب مورد قبول محقق نائینی در فقه و اصول هست.

اشکال: محقق نائینی می گفت این می شود ترجیح بلا مرجح

جواب: ایشان می گفت در یک طرف جاری شود، در یکی جاری نشود، این بله می شود ترجیح بلا مرجح. لکن ما می گوییم این دلیل در هر دو جاری می شود، لکن نه مطلقا، می گوید رفع الف به شرطی که ب را نیاوری، رفع ب به شرطی که الف را نیاوری، ما نمی گوییم که دلیل در یکی جاری شود و در یکی جاری نشود که بشود ترجیح بلا مرجح، ما می گوییم خیر، دلیل در هر دو جاری می شود، لکن نه مطلقا، بلکه مشروطا. (اقول ظاهرا مطلب به این برمی گردد که ما تخییر را چطور تصویر کنیم.)

به هرحال این اشکال مهمی است در مقام، لکن این اشکال از ذهن صاحبان این مکتب مغفول نبوده و به قول شهید صدر این اشکال مشهور، و صاحبان این مکتب در لابلای سخنانشون جوابهایی داده اند به این مطلب.

در مصباح الاصول نقل شده است یک جوابی به این اشکال از خود قائل به این بیان که این اشکال مندفع است، چون اطلاق و تقييد از سنخ ملکه و عدم است، جایی تقييد ممکن است که اطلاق ممکن باشد، اشکال این نیست که خب اطلاق بود و از اطلاق رفع ید می کنیم، خیر اشکال از این است که اصلا اطلاق و تقييد نداریم. توضیح ذلک یاتی ان شا الله. راجع (مصباح الاصول ۲:۳۵۳ و دروس ص ۵۰۵).

جلسه ی صدم؛ مناقشه در دلیل محقق نائینی بر وجوب موافقت قطعیه

یکشنبه ۹۸/۳/۱۹

سخن در دلیل اول برای وجوب موافقت قطعیه در اطراف علم اجمالی بود که این دلیل از طرف مکتب محقق نائینی ارائه شده بود. اشکالی که شده بود این بود که شما فرمودید مرخصات در هر دو نمی تواند جاری شود و در یکی هم نمی تواند جاری شود، این مطلب ناتمام است. چراکه ما می گوئیم اصل ادله ی مرخصات در هر دو طرف جاری می شود و اطلاقش شامل هر دو می شود یعنی اطلاق افرادی که شامل می شود، اشکال از اطلاق احوالی ناشی می شود، یعنی این که می گوید این ظرف حلال است چه آن ظرف را بیاشامی یا نیاشامی، این اطلاق احوالی مشکل ساز است، اما آن اطلاق افرادی مشکلی ایجاد نمی کند. یعنی مشکل با رفع ید از اطلاق احوالی حل می شود، این ظرف حلال هست نه سواء اینکه دیگری را بیاشامی یا نیاشامی؛ نه، این ظرف فقط در صورتی حلال است که دیگری را نیاشامی. این از حاصل اشکال که اشکال قوی ای هست.

جلسه ی صدم؛ مناقشه در دلیل محقق نائینی بر وجوب موافقت قطعیه

۳۵۹

تخلص از اشکال به فرمایش محقق نائینی

بعض اجوبه به این اشکال داده شده است که برخی از آن ها از جانب صاحبان همین مکتب است. اولین پاسخ از جانب خود محقق نائینی است علی ما نقل عنه فی مصباح الاصول.

حاصل جواب این است که در اینجا نسبت به احوال تقیید ممکن نیست، چون اطلاق ممکن نیست. ممکن نیست مولی بگوید انا الف حلال سواء این که انا ب را ترک کنی یا نکنی. وقتی چنین چیزی ممکن نبود، تقیید هم ممکن نیست، چون اطلاق و تقیید از سنخ ملکه و عدم هستند.

اشکال این نحوه ی تخلص

از این فرمایش جوابهایی داده شده، جواب اول که خود محقق خوبی فرموده این است که کما حقیق فی محله، در جایی که تقیید ممکن نیست، اطلاق ضروری الوجود هست و در جایی که اطلاق ممکن نیست، تقیید ضروری الوجود است. سرش این است که اهمال در مقام ثبوت برای حاکم و مقنن، که این حاکم و مقنن متوجه هست که این موضوع دارای انقسامات و احوال و اطوار هست، این اهمال ممکن نیست. مثلا بگوید من یک حکمی می گذارم برای این موضوع و فعلا نمی دانیم در احوال و اطوار مختلف چطور است. پس چون می دانیم که ثبوت اهمال غیرممکن است، اگر هم در اثبات اهمال ممکن باشد، نمی توانیم بگوییم در ثبوت نه اطلاق هست و نه تقیید. هذا اولاً.

ثانیا، اگر این فرمایش محقق نائینی تمام باشد، دیگر هیچ جا نمی توان به اطلاق تمسک کرد، چون هر جا دوران بین اطلاق و تقیید باشد، این احتمال را می دهیم که اطلاق منافات داشته باشد با یک امر عقلی مثل ترخیص در معصیت که در مقام هست،

و به خاطر این منافات اطلاق نا ممکن باشد، وقتی چنین شد تقیید هم ناممکن می شود. یعنی ما هیچ جا احراز نمی کنیم که قید ممکن باشد، یا اطلاق ممکن باشد، در هرکدام این احتمال وجود دارد که القای فی المفسده باشد و نا ممکن باشد. علاوه بر این که دیگر تمسک به عمومات هم ممکن نیست، چون طبق مبنای ایشان ادات عموم دلالت بر عموم مدخول می کنند و در مرحله ی قبل باید اطلاق مدخول را اثبات کنیم، وقتی در مورد اطلاق نمی توانیم احراز امکان اطلاق کنیم، دیگر اصاله الاطلاق هم برای ما کارایی ندارد.

هذا از مناقشه ی محقق خوبی در جواب محقق نائینی.

لکن جوابی که ما دادیم این بود که ما اصلا نمی خواهیم تقیید کنیم، تقیید یعنی اول یک دلیل می گوید اعتق رقبه، یک دلیل می گوید اعتق رقبه مومنه که مقید هست. لکن یک وقت هست از ابتدا می گوییم این فرد تحت عنوان نیست. مانند آقا ضیا که می فرمود تخصیص مانند مرگ است، اگر گفت اکرم العلما بعد برخی علما مردند، این تغییر نمی دهد آن عام را. البته این رجوعش به آن اختلاف مشهور هست که آیا تخصیص عنوان می دهد به عام یا خیر.

جواب محقق خوبی به اصل اشکال

یک جوابی هم خود محقق خوبی دادند به اصل اشکال که ممکن است بگوییم دو جواب هست. اولی این است حکم ظاهری شرط جعلش این است که مخالف با حکم واقعی نباشد. ایشان می فرمایند که در ما نحن فیه اگر بگوییم این حلال است در صورت ترک آن و آن حلال است در صورت ترک این، این را یقین داریم به مخالفت واقعی، چرا که حکم واقعی هر کدام از این دو مشروط و معلق نیست، اگر این اناء واقعا حرام باشد، کاری ندارد به اتیان یا ترک دیگری، و همچنین بالعکس. خب نمی شود یک حکم ظاهری جعل شود که علم داریم با این واقعی منافات داشته باشد. نه

جلسه ی صدم؛ مناقشه در دلیل محقق نائینی بر وجوب موافقت قطعیه

۳۶۱

اباحه مقید است به ترک حرام و نه حرام مقید است به انجام دیگری، در مرحله ی واقع، و نمی شود حکم ظاهری جعل شود که یقین داریم با این منافات داشته باشد، حداقل احتمال مطابقت با واقع در حکم ظاهری لازم هست.

مناقشه در فرمایش محقق خوئی

نقول به این که جواب به ایشان هم همان است که تلمیذ محقق ایشان یعنی شهید صدر فرموده است. ایشان فرموده است ما چنین شرطی برای حکم ظاهری نداریم که حتما احتمال مطابقت داشته باشد. آن چه برای جعل حکم ظاهری لازم هست، این است که اولاً شک در حکم واقعی داشته باشی، ثانياً این حکم مجعول ظاهراً صلاحیت للتنجیز و تعذیر آن واقع داشته باشد. مثلاً می فرماید هر جا شک کردی در واقع، باید اجتناب کنی، حتی اگر به این خاطر باشد که اغلب موارد مفسده دارد، لکن این لازم نیست که علم به منافات نداشته باشم، این صلاحیت تنجیز واقع دارد و همین برای حکم ظاهری کافی است. هذا از مناقشه ی شهید صدر در ما افاده المحقق الخوئی.

برگردیم به اصل اشکال محقق خوئی که ایشان می فرمایند که همانطور که اطلاق ناممکن است، تقیید هم ناممکن است. چون همانطور که رجوع اطلاق به ترخیص در معصیت هست، رجوع حرف شارع در فرض تقیید هم به اذن در معصیت هست، می فرماید این خمر حلال است، اگر دیگری را ترک کنی. مفروض این است که تکلیف به مکلف رسیده است به علم اجمالی، کیف یعقل الترخیص فی مخالفته و لو مقیداً بترک الطرف الآخر. البته فرقی این است که در یک فرض ترخیص در معصیتی می دهد که عبد هم می داند دارد معصیت می کند، در یکی نه، عبد در حین ارتکاب نمی داند دارد معصیت می کند.

قال في مصباح الاصول: و التحقيق في الجواب ان لزوم رفع اليد عن إطلاق الحكم لا عن أصله فيما إذا دار الأمر بينهما و ان كان صحيحا، إلا أنه لا ينطبق على المقام، لأن ذلك انما هو فيما إذا أمكن التقييد، كما في الأمثلة المذكورة، بخلاف المقام، فان التقييد فيه غير معقول في نفسه، فلا محالة يكون المانع عن الإطلاق مانعا عن أصل الحكم، إذ المفروض وصول الحكم الواقعي إلى المكلف، و إن كان متعلقه مرددا بين امرين أو أمور، فكيف يعقل الترخيص في مخالفته و لو مقيدا بترك الطرف الآخر، فان هذا التقييد لا يرفع قبح الترخيص في المعصية، فلو فرض ان الخمر موجود في الخارج، و قد علم المكلف به و بحرمة، و اشتبه بين مائعين مثلا، فكيف يعقل الحكم بإباحته و الترخيص في شربه و لو مشروطا بترك الطرف الآخر الذي هو مباح في الواقع. (و بعبارة أخرى) إذا علمنا بحرمة أحد المائعين و إباحة الآخر، فالحرمة المعلومه غير مقيدة بترك المباح يقينا، كما ان الإباحة غير مقيدة بترك الحرام قطعا. فالحكم بإباحة كل منهما مقيدا بترك الآخر غير مطابق للواقع، و مناف للعلم بالحرمة و الإباحة المطلقتين. و من الواضح انه يعتبر في الحكم الظاهري احتمال المطابقه للواقع، فلا يعقل جعله في ظرف القطع بمخالفته للواقع.

عرض ما اين است كه اين عباره اخرى، يك حرف ديگرى است. مرحوم شهيد صدر كه جواب دادند، به اين ذيل (يعنى بعد بعباره اخرى) جواب دادند، و ما قبل و صدر را نقل نکردند.

نقول به اين كه پاسخ به اين صدر اين است كه ترخيص در معصيت يك امر تعليقى است و خود شارع مى فرمايد ترخيص دادم، شما داريد مصادره به مطلوب مى كنيد و مسلم مى گيريد كه علم اجمالى علت تامه باشد براى تنجيز درحالى كه اين اول الكلام است. ما با همين شمول ادله ي ترخيصيه مى خواهيم همين را كشف كنيم. اگر

جلسه ی صدم؛ مناقشه در دلیل محقق نائینی بر وجوب موافقت قطعیه

۳۶۳

از راه دیگری می خواستید اثبات کنید تنیجز آوری علم را، دیگر به ادله ی مرخصه
کاری نداریم، بگویید علم چه اجمالی چه تفصیلی منجز است.