

# المقالات الأصولية

تقريراً لافادات الاستاذ المعظم سماحة  
الشيخ مهدي شبزندهدار حفظه الله

حسين لطيفي

العام الدراسي ١٤٣٩-١٤٣٨ هـ.ق.

١٣٩٧-١٣٩٦ 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  
شبزنده دار جهرمی<sup>دامظله</sup> در سال تحصیلی ۹۷-۹۶ 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<sup>حفظه الله</sup> در جلسات تمهیدی  
موسسه ی بقیة الله<sup>عج الله تعالى فرجه الشريف</sup> 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<sup>حفظهما الله</sup>، 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..... جلسه‌ی اول - ادله‌ی براءت، دليل عقل
- ٢..... تنقيح محل النزاع
- ٣..... جلسه‌ی دوم: بیانات مختلف در دليل عقل به براءت
- ٣..... الاقوال المختلفه فی حکم العقل عند الشک فی الحکم
- ٣..... ادله القائلین بالبرائة العقلیه
- جلسه‌ی سوم: دو اشکال محقق ایروانی و اشکال محقق یزدی به دليل عقل بر براءت..... ٥
- اشکال اول محقق ایروانی: وجوب شکر منعم..... ٥
- اشکال دوم محقق ایروانی: قبح عقاب فرع حدود طاعت..... ٦
- اشکال سوم، از محقق یزدی: تفصیل بین موارد وجود مانع و غیره..... ٧
- جلسه‌ی چهارم: مناقشه در اشکال محقق یزدی به دليل عقل بر براءت..... ٨
- المناقشه فیما افاده المحقق الیزدی..... ٨
- اما اولاً: تردید در صغری..... ٨
- اما ثانياً: ما هو الفارق؟..... ٩

## فهرست ج

جلسه‌ی پنجم، اشکال محقق داماد در قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان ..... ۹

اشکال چهارم به برائت عقلیه؛ از محقق داماد ..... ۹

و فيه جهات من النظر ..... ۱۱

المناقشه الاولى: اغلب الشبهات تنشأ من الموانع و الاحتياط تنجر الى

الاختلال ..... ۱۱

المناقشه الثانيه: دليل العقل او بناء العقلا؟ ..... ۱۲

المناقشه الثالثه: لا يعقل التخصيص فى حكم العقل ..... ۱۳

جلسه‌ی ششم: تتمه المناقشه فيما افاده المحقق الداماد ..... ۱۳

المناقشه الرابعه: لا يحتاط العقلا فى جميع موارد الاحتمال ..... ۱۳

جلسه‌ی هفتم: اشکال پنجم به برائت عقلی؛ مناقشات شهید صدر در ادله‌ی عقلی

..... ۱۴

الاستدلال الاول: بدهت عقلی ..... ۱۵

الاستدلال الثانى: بعث و تحريك اثر علم است ..... ۱۵

التقرير الثانى من الاستدلال الثانى: تنظير از موالى عرفيه و عقلائيه ..... ۱۶

الاستدلال الثالث: عدم انجرار به ظلم ..... ۱۷

جلسه‌ی هشتم - تتمه مناقشات الشهيد الصدر فى الاستدلالات على قاعده القبح ... ۱۸

ادامه اشکال شهید صدر «ره» به فرمایش محقق اصفهانی «ره» ..... ۱۹

پاسخ به اشکال شهید صدر «ره» ..... ۲۰

- ٢١... پاسخ دوم: بازگشت قبح ظلم به حسن عدل به سبب ترک محسنات ...
- ٢٢... جلسہ ی نهم - تتمه مناقشات الشهيد الصدر فی الاستدلالات علی قاعده القبح.....
- ٢٢... الاستدلال الخامس علی قاعده القبح، عن المحقق الاصفهانی.....
- ٢٣... مناقشه المحقق الصدر فیما افاده.....
- ٢٥... المناقشه الثانيه لشهيد الصدر فیما افاده المحقق الاصفهانی.....
- ٢٦... جلسہ ی دهم؛ عقد ایجابی از فرمایش شهید صدر: حق الطاعه.....
- ٢٩... المناقشه فیما افاده.....
- ٢٩... جلسہ ی یازدهم - المناقشه فی حق الطاعه.....
- ٣٠... المناقشه الاولى فی مسلک حق الطاعه، احتمال حرمه الاحتیاط.....
- ٣١... المناقشه الثانيه فی مسلک حق الطاعه.....
- ٣١... البيان الاول للمناقشه الثانيه: الاهتمام بما یهتم به الشارع.....
- ٣٢... جلسہ ی دوازدهم - تتمه المناقشه فی مسلک حق الطاعه.....
- ٣٢... المناقشه فی المناقشه الثانيه فی مسلک حق الطاعه، الاولى.....
- ٣٣... المناقشه الثانيه فیما افاده بعض المعاصرين.....
- ٣٣... المناقشه الثالثه فی ما افاده بعض المعاصرين.....
- ٣٤... جلسہ ی سیزدهم - تتمه المناقشه فی مسلک حق الطاعه.....
- ٣٤... البيان الثاني للمناقشه الثانيه فی مسلک حق الطاعه.....
- ٣٥... الجواب عن البيان الثاني للمناقشه.....

- ۳۶..... الرد على هذا الجواب
- ۳۷..... جلسه‌ی چهاردهم - المناقشه فی المناقشه فی مسلک حق الطاعه
- ۳۷..... الجواب الثانی عن البیان الثانی من المناقشه الثانیه
- ۳۷..... الرد على هذا الجواب
- ۳۸..... مناقشه اخرى فی مسلک حق الطاعه
- ۳۹..... جلسه‌ی پانزدهم - تتمه الکلام فی مسلک حق الطاعه
- ۴۰..... اشکال فی المناقشه فی مسلک حق الطاعه
- ۴۱..... التخلص الثانی عن المناقشه فی حق الطاعه
- ۴۲..... جلسه‌ی شانزدهم: مناقشه در قبح عقاب بلا بیان با دفع ضرر محتمل
- ۴۲..... المناقشه السادسه فی التمسک بقاعده قبح العقاب بلا بیان
- ۴۴..... جلسه‌ی هفدهم، فی معانی قاعده دفع الضرر، الاول
- نظر مختار در نسبت میان دفع ضرر و قبح عقاب: تخصیص (نه ورود و نه حکومت).....
- ۴۵.....
- ۴۷..... جلسه‌ی هجدهم - نسبت میان دفع ضرر و قبح عقاب
- ۴۷..... کلام مرحوم شیخ: دفع ضرر بیان نیست
- ۴۸..... اشکال مرحوم نائینی به کلام الشیخ
- ۴۹..... اشکال محقق خراسانی بر کلام شیخ
- ۵۰..... تعلیقه‌ی مرحوم عراقی بر کلام شیخ

- ٥١..... مناقشه فيما افاده المحقق العراقي
- ٥١..... و الافضل توضيح مرحوم روحانی در منتقى
- جلسه‌ی نوزدهم، تتمه‌ی تقرير صاحب منتقى از نسبت قاعده‌ی دفع ضرر محتمل و قبح عقاب..... ٥٣
- ٥٤..... يمكن الانتصار للشيخ الاعظم
- ٥٤..... راه سوم در مورد نسبت میان دفع ضرر و قبح عقاب
- ٥٥..... راه چهارم برای نسبت میان دفع ضرر و قبح عقاب
- جلسه‌ی بیستم، مناقشه در بیان محقق اصفهانی از نسبت میان دفع ضرر و قبح عقاب..... ٥٦
- ٥٧..... مناقشه در راه چهارم
- ٥٩..... جلسه‌ی بیست و یکم، تتمه‌ی فرمایش محقق اصفهانی، حقیقت عقاب
- ٥٩..... مبانی در باب عقوبت اخروی
- ٦٣..... جلسه‌ی بیست و دوم، تتمه‌ی حقیقت عقاب
- ٦٤..... جلسه‌ی بیست و سوم، دفع ضرر محتمل، ضرر دنیوی
- ٦٤..... نظریه‌ی اول برای ضرر دنیوی
- ٦٥..... نظریه‌ی دوم برای ضرر دنیوی
- ٦٦..... بیان سوم برای ضرر دنیوی
- ٦٦..... اما الکلام فی الصغری



- جلسه‌ی بیست و چهارم، صغرای دفع ضرر دنیوی محتمل..... ۶۸
- دفع مناقشه‌ی مرحوم آخوند..... ۶۹
- جلسه‌ی بیست و پنجم، صغرای قاعده‌ی دفع ضرر..... ۷۰
- مناقشه‌ی محقق اصفهانی در کلام محقق خراسانی در مراد از ضرر..... ۷۰
- تعلیقه بر فرمایش محقق اصفهانی..... ۷۱
- اما الکلام فی الکبری..... ۷۲
- الاول: ما افاده المحقق الخراسانی..... ۷۲
- بیان اول برای این نظریه..... ۷۳
- مناقشه‌ی محقق اصفهانی در این بیان..... ۷۳
- مناقشه اخری..... ۷۳
- جلسه‌ی بیست و ششم، مناقشه در لزوم دفع ضرر دنیوی..... ۷۴
- اشکال سوم به بیان اول (مرحوم آخوند) از کبری..... ۷۴
- انتصار برای مرحوم آخوند..... ۷۴
- بیان دوم از نظریه‌ی اول..... ۷۵
- بیان سوم نظریه‌ی اول..... ۷۵
- مناقشه در بیان سوم..... ۷۷
- جلسه‌ی بیست و هفتم، تمهه‌ی مناقشه در لزوم دفع ضرر دنیوی..... ۷۷
- حاصل بیان محقق اصفهانی..... ۷۷

- ٧٨..... المناقشه الاولى فيما افاده: هذا المبني غير مقبول
- ٧٩..... المناقشه الثانيه: وجود الدواعي غير النفسانيه
- ٧٩..... المناقشه الثالثه: بناى عقلا گاهى براى تاكيد دواعى نفسانى است
- ٧٩..... بيان چهارم براى نظريه ي اول، از محقق اصفهانى
- ٨٠..... المناقشه فى البيان الرابع
- ٨١..... البيان الخامس للمحقق للاصفهانى، توقف حسن و قبح بر علم و عمد
- المناقشه فى بيان الخامس منه: بنا عقلايى غير از حسن و قبح احراز
- ٨١..... نكرديم
- جلسه ي بيست و هشتم، تمهه ي بيان پنجم (للمحقق الاصفهانى) براى مناقشه در
- ٨٢..... دفع ضرر محتمل
- ٨٢..... سيري بر مباحث گذشته
- ٨٤..... جلسه ي بيست و نهم، مناقشه در بيان اخير محقق اصفهانى
- بيان ششم براى نظريه ي اول (نفى دفع ضرر محتمل دنيوى) از صاحب
- ٨٥..... منتقى
- ٨٧..... نظريه ي سوم: التفصيل
- ٨٧..... الاول: قبح اقدام بر ضرر، اقتضايى است
- ٨٧..... الثانى: قبح اقدام بر جنائت و خيانت به نفس
- ٨٧..... الثالث: قبح اقدام بر ضرر محتمل قويا

- فتحصل من جميع ما ذكرنا..... ۸۸
- جلسه‌ی سی‌ام، فی ما افاده الشيخ الاعظم فی المقام..... ۸۸
- و فیما افاده تأملان..... ۸۹
- يمكن دفعهما..... ۸۹
- مناقشه در فرمایش شیخ اعظم: مناط حکمیه یا موضوعیه بودن شبهه..... ۹۰
- انتصار للشيخ الاعظم: شارع بما هو مقنن او خبير؟..... ۹۰
- مناقشه ثانیه فیما افاده الشيخ الاعظم: انحصار جریان البرائة الموضوعیه..... ۹۱
- جلسه‌ی سی و یکم..... ۹۲
- جواب اشکال اخیر: عدم انحصار جریان البرائة الموضوعیه..... ۹۲
- قاعده‌ی سوم: دفع ضرر محتمل اخروی غیر از عقاب..... ۹۳
- چهارم: قاعده‌ی دفع مفسده‌ی محتمله‌ی دنیویه..... ۹۳
- اما الاول فی بیان الملازمه: تبعیت احکام از مصالح و مفاسد..... ۹۴
- وجود احتمال مفسده در شبهات وجوبیه..... ۹۴
- اما الثانی: فی حکم العقل بلزوم دفع المفسده المحتمله الدنیویه..... ۹۵
- هناك ثلاث آراء..... ۹۵
- اما القول فی الاول:..... ۹۵
- اما ادله قول دوم..... ۹۶
- الاول: وجدان..... ۹۶

- ۹۶..... المناقشه: وجدان تفكيك دارد.....
- ۹۶..... جلسه‌ی سی و دوم، دفع مفسده‌ی دنیویه، مناقشه در ادله‌ی قول به عدم لزوم.....
- ۹۶..... دليل دوم برای قول دوم (عدم لزوم عقلی دفع مفسده‌ی دنیویه).....
- ۹۷..... المناقشه فيه.....
- ۹۷..... دليل سوم برای عدم لزوم عقلی دفع مفسده‌ی دنیویه.....
- ۹۸..... دليل چهارم برای عدم لزوم عقلی دفع مفسده‌ی دنیویه.....
- ۹۹..... جلسه‌ی سی و سوم، تتمه و تتميم بحث قاعده‌ی دفع ضرر محتمل.....
- ۹۹..... دليل پنجم بر عدم وجوب دفع مفسده‌ی محتمله دنیویه.....
- ۱۰۰..... المناقشه فيه.....
- ۱۰۰..... فتحصل من جميع ما ذكرنا.....
- ۱۰۱..... معنای پنجم قاعده‌ی دفع ضرر: دفع مفسده‌ی اخرویه‌ی محتمله.....
- ۱۰۱..... موقفنا فی البحث.....
- ۱۰۲..... جلسه‌ی سی و چهارم، تتمه‌ی ادله‌ی عقلی بر براءت.....
- ۱۰۲..... الدليل العقلی الثانی للبراءه، ما افاده المحقق الايروانى.....
- ۱۰۳..... المناقشه فيه.....
- ۱۰۴..... الدليل العقلی الثالث للبراءه، ما افاده المحقق الايروانى ثانيا.....
- ۱۰۵..... جلسه‌ی سی و پنجم، تتمه‌ی دليل عقلی سوم (فرمایش محقق ايروانى).....
- ۱۰۹..... جلسه‌ی سی و ششم، مناقشه در دليل سوم عقلی (فرمایش محقق ايروانى).....

- اولا: ادعای بدون دلیل ..... ۱۰۹
- ثانیا: خلط میان اراده‌ی تشریحی و تکوینی ..... ۱۰۹
- ثالثا: لزوم انحصار تحقق حکم از خداوند ..... ۱۱۰
- رابعا: لزوم امتناع تحصیل علم به احکام ..... ۱۱۱
- خامسا: عدم سازگاری با وجوب فحص ..... ۱۱۱
- جلسه‌ی سی و هفتم، تتمه‌ی مناقشات در فرمایش محقق ایروانی ..... ۱۱۳
- سادسا: منافات با قاعده‌ی اشتراک ..... ۱۱۳
- سابعا: مخالفت با ارتکاز و وجدان عقلی، عقلایی و عرفی ..... ۱۱۴
- الدلیل العقلی الرابع للبرائه من السید ابوالمکارم ..... ۱۱۴
- جلسه‌ی سی و هشتم، تتمه‌ی دلیل چهارم بر براءت عقلیه، مناقشات ..... ۱۱۷
- المناقشه الاولى: استلزام عدم اشتراک میان عالم و جاهل ..... ۱۱۷
- الثانیه: مخالفت با ارتکاز ..... ۱۱۸
- المناقشه الثالثه للمحقق العراقی: عدم انحصار اغراض ..... ۱۱۸
- یلاحظ علی ما افاده المحقق العراقی ..... ۱۱۸
- المناقشه الرابعه ..... ۱۱۹
- جلسه‌ی سی و نهم، دلیل عقلی پنجم بر براءت ..... ۱۲۰
- بیان اول دلیل پنجم: یرید بکم الیسر ..... ۱۲۰
- بیان دوم دلیل پنجم ..... ۱۲۱

- ١٢١ ..... المناقشه الاولى: الحرج ينشا من كثره الموارد
- ١٢٣ ..... المناقشه الثانيه: الضرورات تقدر بقدرها
- ١٢٣ ..... فالنتيجه
- ١٢٤ ..... جلسهى چهلم، رأى نهايى در برائت عقليه و شروع بررسى ادلهى اخباريين بر احتياط
- ١٢٥ ..... اما الكتاب
- ١٢٥ ..... الاولى: ما دل على حرمه اسناد ما لا يعلم الى الله
- ١٢٥ ..... المناقشه فيه: الاصولى لا يستند الحكم الاولى الى الله تعالى
- ١٢٦ ..... الآيه الثانيه
- ١٢٦ ..... الآيه الثالثه
- ١٢٦ ..... الآيه الرابعه: القاء فى التهلكه
- ١٢٦ ..... التقريب الاول
- ١٢٧ ..... التقريب الثانى
- ١٢٧ ..... اما المناقشات
- ١٢٧ ..... الاولى: تمسك به دليل در شبههى مصداقيهى خود دليل
- ١٢٨ ..... جلسهى چهل و يكم، استدلال به آيهى القاء در تهلكه براى احتياط
- ١٢٨ ..... دفع مناقشهى اول: شمول تهلكه بر محتمل التهلكه
- ١٢٨ ..... اما الجواب

- المناقشه الثانيه: جزم به عدم هلاکت ..... ۱۳۰
- اشکال در مناقشه‌ی ثانيه ..... ۱۳۰
- المناقشه الثالثه: فرق میان هلاکت و مطلق ضرر ..... ۱۳۰
- المناقشه الرابعه: كشف عدم تهلكه ..... ۱۳۱
- المناقشه الخامسه: دليل موضوع ساز نیست ..... ۱۳۲
- المناقشه السادسه: نهی ارشادی تابع مرشد اليه است ..... ۱۳۲
- المناقشه السابعه: احتمالات مختلف در تفسير آیه‌ی شريفه ..... ۱۳۳
- جلسه‌ی چهل و دوم، تمهه‌ی استدلال به آیه تهلكه، آیات آمره به تقوی ..... ۱۳۴
- ما افاده المحقق الموسس فی الجامع بين الاحتمالات ..... ۱۳۴
- الطائفه الاخری للآیات المستدل بها: الأمره بالتقوی ..... ۱۳۵
- اما الجواب عن الاستدلال ..... ۱۳۶
- الاول: منع منافاه ارتكاب المجهول للتقوی ..... ۱۳۶
- الثانی: اولویت تصرف در هیئت ..... ۱۳۶
- بیان محقق حائری از جواب دوم شیخ ..... ۱۳۶
- مناقشه مرحوم امام فیما افاده استاذه ..... ۱۳۷
- جلسه‌ی چهل و سوم، مناقشه در استدلال به آیات آمره به تقوا برای وجوب احتیاط ..... ۱۳۸
- انتصار برای نظر مرحوم امام ..... ۱۳۹

- ١٤٠ ..... بيان دوم برای جواب دوم شیخ، ما افاده المحقق الامام
- ١٤٠ ..... مناقشه حاج آقا مصطفی در کلام والده المعظم
- ١٤١ ..... دفع مناقشه
- ١٤٢ ..... جلسه‌ی چهل و چهارم، آیات امره به تقوا، ارشادیت امر
- ١٤٢ ..... بیان آخر لحل مشکله المولویه
- ١٤٣ ..... ارشادیت اوامر به تقوا
- ١٤٣ ..... ما افاده المحقق الامام فی ارشادیه الاوامر: لزوم التسلسل
- ١٤٤ ..... المناقشه فیما افاده
- ١٤٥ ..... جلسه‌ی چهل و پنجم، ارشادیت اوامر به طاعت و تقوا
- ١٤٥ ..... ما افاده‌ی الشهيد الصدر فی ارشادیه الامر بالتقوی
- ١٤٦ ..... المناقشه فیما افاده
- ١٤٧ ..... جلسه‌ی چهل و ششم، فی ارشادیه الامر بالتقوی
- ١٤٨ ..... ما افاده المحقق الخویی فی ارشادیه الامر بالتقوی
- ١٤٩ ..... المناقشه فیما افاده
- ١٤٩ ..... ما افاده الحاج آقا مصطفی فی المقام
- ١٥٠ ..... المناقشه فیما افاده
- ١٥٠ ..... جلسه‌ی چهل و هفتم
- ١٥٠ ..... منسوخیت آیات امره به تقوا



- استدلال به آیات جهاد برای وجوب احتیاط..... ۱۵۱
- جواب به استدلال..... ۱۵۱
- الاول: وجود ترخیص..... ۱۵۱
- الثانی: احتمالات مختلف در تفسیر آیه‌ی شریفه..... ۱۵۲
- المناقشه فيه..... ۱۵۳
- جلسه‌ی چهل و هشتم، استدلال به آیه‌ی رد الی الله برای احتیاط..... ۱۵۴
- تقریب اول استدلال..... ۱۵۴
- تقریب دوم استدلال..... ۱۵۴
- و ناقش فيه المحقق العراقي بافتراض امکان الرد فی الآیه..... ۱۵۴
- و حاول دفعه المحقق الشهيد خمینی بالتعميم فی معنى الرد..... ۱۵۵
- و قد يناقش فيما افاده..... ۱۵۵
- المناقشه الثانيه للمحقق العراقي: مراد عدم حکم واقعی است..... ۱۵۶
- يمكن دفع مناقشته..... ۱۵۶
- الجواب الثالث عن الاستدلال..... ۱۵۶
- الجواب الرابع، ما افاده الشهيد الصدر..... ۱۵۷
- البحث حول ما افاده الشهيد الصدر..... ۱۵۷
- جلسه‌ی چهل و نهم، استدلال بر احتیاط به آیه‌ی سلام..... ۱۵۸
- تمه ما افاده الشهيد الصدر، الاجنبیه المحمولیه..... ۱۵۸

- ١٥٩ ..... استدلال به آیهی عمل سوءبجهاله
- ١٦٠ ..... يمكن المناقشه فيما الاستدلال
- ١٦٠ ..... الاول: معنای جهالت
- ١٦١ ..... المناقشه فى الجواب الاول
- ١٦١ ..... دفع هذه المناقشه
- ١٦١ ..... المناقشه الثانيه فى الاستدلال: مراد جهل غير عذرى است
- ١٦٣ ..... جلسهى پنجاهم، تتمهى مناقشه در استدلال به آیهى عمل سوءبجهاله
- ١٦٣ ..... المناقشه الثالثه: سوء و معصيت با ترخيص حاصل نمى شود
- ١٦٤ ..... المناقشه الرابعه: تخصيص آيهى شريفه
- ١٦٥ ..... و قد يستشكل على ما افاده
- ١٦٥ ..... المناقشه الخامسه: اختصاص النزول بصدر الاسلام
- ١٦٦ ..... جلسهى پنجاه و يكم، ادلهى احتياط، سنت
- ١٦٧ ..... روايت اول: صحيحهى عبدالرحمن بن حجاج
- ١٦٨ ..... تنبيه فقه الحديثى
- ١٦٨ ..... دو احتمال در مشاراليه «هذا»
- ١٦٨ ..... دو احتمال در مراد از فعليكم بالاحتياط
- ١٦٩ ..... دو احتمال در مراد از «مثل»
- ١٦٩ ..... تقريب استدلال

- التقريب الاول ..... ۱۶۹
- التقريب الثانى ..... ۱۶۹
- التقريب الثالث ..... ۱۷۰
- جلسه‌ى پنجاه و دوم صحيحه‌ى عبدالرحمن بن حجاج ..... ۱۷۰
- اشكالات تقريب اول ..... ۱۷۱
- اشكال اول: حمل بر استحباب احتياط ..... ۱۷۱
- اشكال دوم: قبل الفحص بودن مورد روايت ..... ۱۷۲
- مناقشه در اشكال اول به تقريب اول: اجماع و اتفاق مدركى است ..... ۱۷۳
- مناقشه دوم: عدم فرق ميان دو نوع شبهات وجوبيه ..... ۱۷۳
- جلسه‌ى پنجاه و سوم، صحيحه‌ى عبدالرحمن ..... ۱۷۳
- اشكال سوم به تقريب اول ..... ۱۷۴
- دفع اشكال ..... ۱۷۴
- اشكال چهارم به تقريب اول ..... ۱۷۵
- اشكال پنجم به تقريب اول ..... ۱۷۵
- اشكالات تقريب دوم ..... ۱۷۶
- اشكال اول به تقريب دوم ..... ۱۷۶
- اشكال دوم عدم وجود قرينه بر احتمال دوم از هذا ..... ۱۷۶
- اشكال سوم: وجود قرينه‌ى معينه بر خلاف ..... ۱۷۷

- ١٧٨ ..... جواب به اشكال سوم: وجود قرائن برای احتمال دوم.
- ١٧٩ ..... جلسه‌ی پنجاه و چهارم، حدیث وقوف عند الشبهه
- ١٧٩ ..... طرق و متون مختلف روایات وقوف
- ١٨١ ..... اما تقریب الاستدلال
- ١٨٢ ..... اما الجواب عن هذا الاستدلال
- ١٨٣ ..... جلسه‌ی پنجاه و پنجم، روایات وقوف، اجوبه به تقریب استدلال
- ١٨٤ ..... جواب اول: با تمسک به واژه‌ی وقوف
- ١٨٥ ..... جواب دوم
- ١٨٥ ..... تقریر اول از جواب دوم
- ١٨٧ ..... مناقشه در تقریر اول از جواب دوم
- ١٨٨ ..... جلسه‌ی پنجاه و ششم، اجوبه الاستدلال بروایات الوقوف
- ١٨٨ ..... تتمه المناقشه فی الجواب الثانی
- ١٨٩ ..... تقریب دوم از جواب دوم
- ١٨٩ ..... المناقشه فی التقریب الثانی من الجواب الثانی
- ١٩٠ ..... تقریر سوم از جواب دوم
- ١٩١ ..... جلسه‌ی پنجاه و هفتم، اجوبه الاستدلال بروایه الوقوف
- ١٩١ ..... المناقشه فیما افاده المحقق الحائری
- ١٩٢ ..... تقریر چهارم از جواب دوم

- جلسه‌ی پنجاه و هشتم، جواب استدلال به روایات وقوف ..... ۱۹۳
- مناقشه در فرمایش شهید صدر، اولاً ..... ۱۹۳
- تنبيه ..... ۱۹۵
- جلسه‌ی پنجاه و نهم، تتمه‌ی اجوبه به روایات وقوف ..... ۱۹۹
- طایفه‌ی سوم از اجوبه: جواب به روایات وقوف عند الشبهة با تاکید بر لفظ  
خیر ..... ۱۹۹
- الطائفة الرابعة من الاجوبه: جواب با استفاده از واژه‌ی اقتحام ..... ۲۰۱
- المناقشه فيه ..... ۲۰۲
- جلسه‌ی شصتم، تتمه‌ی اجوبه به روایات وقوف ..... ۲۰۳
- طایفه‌ی پنجم از اجوبه: جواب به اخبار وقوف با تاکید بر «هلکه» ..... ۲۰۳
- بیان اول ..... ۲۰۳
- جلسه‌ی شصت و یکم، تتمه‌ی اجوبه به روایات وقوف ..... ۲۰۶
- طایفه‌ی پنجم از اجوبه: جواب به اخبار وقوف با تاکید بر «هلکه» ..... ۲۰۶
- بیان دوم جواب با تکیه بر «هلکه» ..... ۲۰۶
- جلسه‌ی شصت و دوم، تتمه‌ی اجوبه به روایات وقوف ..... ۲۱۰
- طایفه‌ی ششم از اجوبه: جواب با تاکید بر تعلیل ذیل روایات ..... ۲۱۰
- بیان اول: ما افاده المحقق الآخوند ..... ۲۱۰
- مناقشه در این بیان از جواب ششم ..... ۲۱۲

- ٢١٢ بيان ثانی از جواب ششم، ما افاده المحقق الحائری فی مبانی الاحکام.....
- ٢١٥ جلسه‌ی شصت و سوم، تتمه‌ی اجوبه روایات وقوف، ارشادیت امر.....
- ٢١٥ مناقشه در فرمایش مرحوم حائری.....
- ٢١٥ اشکال به تقیید موضوع با تمسک به تعلیل.....
- ٢١٧ بیان ثالث بر ارشادیت، من محقق الوحيد.....
- ٢١٨ مناقشه فیما افاده المحقق الوحيد.....
- ٢١٩ جلسه‌ی شصت و چهارم، تتمه اجوبه‌ی روایات وقوف.....
- ٢١٩ ما افاده المحقق الهمدانی فی معنی الهلکه.....
- ٢٢٠ المناقشه فیما افاده.....
- ٢٢١ الاول من الاجوبه العامه بروایات الوقوف.....
- ٢٢٢ الثاني من الاجوبه العامه بروایات الوقوف.....
- ٢٢٣ الثالث من الاجوبه العامه بروایات الوقوف.....
- ٢٢٤ جلسه‌ی شصت و پنجم، تتمه‌ی اجوبه به روایات وقوف.....
- ٢٢٤ الرابع من الاجوبه العامه (من دون التمسک بلفظ خاص) بروایات الوقوف ...
- ٢٢٦ تقریب محقق اصفهانی از استدلال به روایات وقوف برای احتیاط.....
- جلسه‌ی شصت و ششم، جواب محقق اصفهانی به تقریب خودشان از روایات وقوف.....
- ٢٣٠ ما افاده المحقق الاصفهانی فی مقام الجواب.....

- ۲۳۱ ..... باقی الروایات المستدل بها للاحتیاط
- ۲۳۱ ..... روایت سوم: کف و سکوت
- ۲۳۱ ..... مناقشه در استدلال
- ۲۳۱ ..... اولاً
- ۲۳۳ ..... جواب دوم
- ۲۳۳ ..... جواب سوم
- ۲۳۴ ..... جواب چهارم
- ۲۳۵ ..... جلسه‌ی شصت و هفتم، الروایات المستدل بها علی الاحتیاط
- ۲۳۵ ..... جواب پنجم به استدلال به روایت کف و سکوت
- ۲۳۵ ..... روایت چهارم: حق الله علی خلقه
- ۲۳۶ ..... جواب به استدلال
- ۲۳۶ ..... روایت پنجم: هجوم بغير علم یساوی جدع الانف
- ۲۳۷ ..... جواب به استدلال
- ۲۳۷ ..... روایت ششم: کل شبهه باطل
- ۲۳۸ ..... جواب: اجمال معنا
- ۲۳۸ ..... حدیث هفتم: من اقام علی الشک فقد حبط عمله
- ۲۳۸ ..... جواب: اصولی حجت دارد
- ۲۳۸ ..... حدیث هشتم: لا یحل مال

- ٢٣٩ ..... جواب: وجه استدلال روشن نیست.
- ٢٣٩ ..... حدیث نهم: مقبوله‌ی عمر بن حنظله.
- ٢٤٠ ..... تقریب استدلال.
- ٢٤٠ ..... جلسه‌ی شصت و هشتم، استدلال به مقبوله‌ی عمر بن حنظله برای احتیاط.
- ٢٤٢ ..... تقریب استدلال به فقره‌ی اول.
- ٢٤٤ ..... جلسه‌ی شصت و نهم، تمهه‌ی استدلال به مقبوله‌ی عمر بن حنظله برای احتیاط.
- ٢٤٥ ..... مناقشه‌ی الاولى فی استدلال الاخباری.
- ٢٤٧ ..... المناقشه فی هذه المناقشه.
- ٢٤٧ ..... المناقشه الثانيه.
- ٢٤٨ ..... استدلال اخباری به فقره‌ی تثلیث.
- ٢٤٩ ..... جواب.
- ٢٤٩ ..... جلسه‌ی هفتادم، استدلال به مقبوله‌ی عمر بن حنظله.
- ٢٥٠ ..... استدلال به مقطع آخر از مقبوله.
- ٢٥٠ ..... تقریب اول.
- ٢٥١ ..... تقریب ثانی.
- ٢٥١ ..... تقریب سوم.
- ٢٥٢ ..... مناقشات در این تقاریب.
- ٢٥٢ ..... اما المناقشه فی التقریب الاول.



- جلسه‌ی هفتاد و یکم، مناقشه در تقاریب استدلال به فقره‌ی اخیر مقبوله..... ۲۵۳
- جواب شیخ اعظم..... ۲۵۳
- قرینه‌ی دیگر برای حمل بر ارشاد..... ۲۵۴
- قرینه‌ی سوم مرحوم شیخ بر ارشادیت..... ۲۵۶
- جلسه‌ی هفتاد و دوم، تتمه‌ی مناقشات در استدلال به ذیل مقبوله..... ۲۵۷
- قرینه برای عدم استفاده‌ی وجوب از ذیل..... ۲۵۷
- ما افاده المحقق الخوئی..... ۲۵۸
- ما افاده المحقق الامام..... ۲۵۸
- ان قلت در ما افاده العلمین..... ۲۵۹
- وجه تخلص علمین از اشکال..... ۲۵۹
- نتیجه..... ۲۶۰
- دیگر روایات تثلیث..... ۲۶۰
- جلسه‌ی هفتاد و سوم، باقی روایات مورد استدلال اخباریین..... ۲۶۱
- جلسه‌ی هفتاد و چهارم، باقی روایات مورد استدلال اخباریین بر برائت..... ۲۶۸
- جلسه‌ی هفتاد و پنجم، باقی روایات، روایت تواری قرص..... ۲۷۴
- جلسه‌ی هفتاد و ششم، روایت تواری قرص..... ۲۸۰
- جواب به استدلال به روایت تواری قرص..... ۲۸۱
- جلسه‌ی هفتاد و هفتم، باقی روایات، روایات آمره به احتیاط..... ۲۸۵

- ٢٨٥ ..... بحث سندی
- ٢٨٦ ..... جواب مرحوم شیخ به استدلال
- ٢٨٧ ..... مناقشه در ما افاده الشيخ الاعظم
- ٢٨٩ ..... جلسہی هفتاد و هشتم، تتمه‌ی جواب به روایات آمره به احتیاط
- ٢٩٠ ..... جواب محقق خوبی به روایات آمره به احتیاط
- ٢٩١ ..... مناقشه در کلام محقق خوبی
- ٢٩٣ ..... جلسہی هفتاد و نهم، تتمه‌ی اجوبه به روایات آمره به احتیاط
- ٢٩٣ ..... جواب هفتم به ادلهی احتیاط، ما افاده المحقق الموسس
- ٢٩٤ ..... و قد ناقش فیما افاده تلمیذه المحقق
- ٢٩٥ ..... جواب هشتم به ادلهی آمره به احتیاط، ما افاده بعض الاعلام
- ٢٩٦ ..... مناقشه در این جواب
- ٢٩٦ ..... جواب نهم
- ٢٩٦ ..... جلسہی هشتادم، اجوبه به روایات احتیاط، ما افاده المحقق الوحيد
- ٢٩٧ ..... جواب هفتم
- ٢٩٩ ..... مناقشه در جواب هفتم
- ٣٠١ ..... جلسہی هشتاد و یکم، تتمه‌ی مناقشه در فرمایش محقق وحید
- ٣٠٢ ..... نتیجه
- ٣٠٢ ..... باقی روایات

- جلسه‌ی هشتاد و دوم، باقی روایات مورد تمسک اخباری ..... ۳۰۷
- جلسه‌ی هشتاد و سوم، تعارض میان ادله‌ی براءت و احتیاط ..... ۳۱۳
- ما افاده المحقق البروجردی فی جواب الروایات ..... ۳۱۳
- تعارض میان ادله‌ی براءت و ادله‌ی احتیاط ..... ۳۱۵
- هناک وجوه للتخلص ..... ۳۱۵
- الاول: اخصیت مطلق ادله‌ی براءت، به مخصص متصل لبی ..... ۳۱۵
- الثانی: اخصیت مطلق ادله‌ی براءت به مخصص منفصل خارجی، انقلاب  
نسبت ..... ۳۱۶
- الثالث: نصوصیت ادله‌ی براءت ..... ۳۱۶
- جلسه‌ی هشتاد و چهارم ..... ۳۱۶
- الرابع: وجود اصل منقح موضوع ..... ۳۱۷
- الخامس: موافقت کتاب ..... ۳۱۸
- السادس: مخالفت سنت قطعیه ..... ۳۱۸
- نتیجه ..... ۳۱۹
- ادله‌ی عقلی احتیاط ..... ۳۱۹
- یک: حق الطاعه ..... ۳۱۹
- دو: دفع ضرر محتمل ..... ۳۱۹
- سه: اصاله الحظر ..... ۳۲۰

- ٣٢٠ ..... جلسه‌ی هشتاد و پنجم، دلیل چهارم عقلی برای احتیاط، علم اجمالی
- ٣٢٥ ..... جلسه‌ی هشتاد و ششم، ادله‌ی عقلیه بر احتیاط، علم اجمالی
- ٣٢٦ ..... دو نکته قبل از جواب به این استدلال
- ٣٢٧ ..... جواب اول به استدلال علم اجمالی
- ٣٢٨ ..... جلسه‌ی هشتاد و هفتم: دلیل علم اجمالی، اجوبه
- ٣٢٨ ..... جواب دوم (جواب اول مرحوم شیخ)
- ٣٣٠ ..... مناقشه‌ی محقق آخوند در فرمایش شیخ اعظم
- ٣٣١ ..... جواب سوم (جواب دوم مرحوم شیخ) تقریر اول
- ٣٣١ ..... جلسه‌ی هشتاد و هشتم، علم اجمالی، اجوبه
- ٣٣٢ ..... ادامه جواب سوم (جواب دوم شیخ)
- ٣٣٢ ..... تقریر دوم از جواب دوم شیخ
- ٣٣٣ ..... اشکال محقق آخوند به تقریر ثانی
- ٣٣٤ ..... جواب چهارم از مرحوم آخوند در درر
- ٣٣٥ ..... جلسه‌ی هشتاد و نهم، التقرير الثانی للعلم الاجمالی
- ٣٣٥ ..... تقریر دوم از استدلال به علم اجمالی برای احتیاط
- اما الاجوبه: الاول: انحلال حقیقی به علم اجمالی صغیر در مودیات طرق و  
 امارات ..... ٣٣٥
- ٣٣٧ ..... جلسه‌ی نودم، جواب دوم به تقریر دوم از دلیل علم اجمالی

- جواب دوم: انحلال کشفی..... ۳۳۸
- مناقشه در جواب دوم..... ۳۴۰
- مناقشه‌ی دوم در جواب دوم..... ۳۴۱
- دفع مناقشه‌ی دوم..... ۳۴۱
- جلسه‌ی نود و یکم، جواب سوم به تقریر دوم علم اجمالی..... ۳۴۲
- جواب سوم: انحلال حکمی..... ۳۴۲
- جلسه‌ی نود و دوم، بیان دوم برای انحلال حکمی..... ۳۴۵
- مناقشه در این بیان..... ۳۴۶
- جلسه‌ی نود و سوم، تنبیهات براءت، تنبیهات مذکوره در رسائل..... ۳۴۷
- الاول: استدلال بعض الاخباریین..... ۳۴۷
- الثانی: جریان البرائه فی موارد اجمال المتعلق..... ۳۴۸
- الثالث: فی التفصیل بین ما یعم به البلوی و غیره..... ۳۴۹
- جلسه‌ی نود و چهارم، تنبیهات براءت، تتمه‌ی تنبیه سوم..... ۳۵۰
- الرابع: فی التفصیل بین موارد تعارض النصین و غیره..... ۳۵۱
- الخامس: اختصاص جریان البرائه بالتکلیف العینی التعینی دون غیره..... ۳۵۳
- جلسه‌ی نود و پنجم، تنبیه پنجم، جریان براءت در تکالیف تخییری..... ۳۵۳
- فروض شک در واجب تخییری..... ۳۵۳
- ما افاده الشیخ الاعظم فی المقام..... ۳۵۵

- ٣٥٦ ..... جلسه‌ی نود و ششم، جریان براءت در واجبات کفائیه
- ٣٥٧ ..... فروض شک در واجبات کفائیه
- ٣٥٨ ..... جلسه‌ی نود و هفتم، تنبیه اول کفایه، عدم اصل موضوعی
- ٣٦٠ ..... بیان دوم برای تقدیم اصل موضوعی بر براءت: ورود
- ٣٦١ ..... بیان سوم برای تقدیم اصل موضوعی: ترتیب آثار
- ٣٦٢ ..... جلسه‌ی نود و هشتم، تقدیم اصل موضوعی، برخی نکات
- ٣٦٢ ..... اول: عدم اختصاص تقدیم به اصل موضوعی
- ٣٦٣ ..... توجیه محقق خوئی
- ٣٦٣ ..... مناقشه در فرمایش محقق خوئی
- ٣٦٤ ..... دوم: اشکال منهجی
- ٣٦٥ ..... سوم: جریان اصلین متوافقین
- ٣٦٦ ..... جلسه‌ی نود و نهم، تنبیه دوم، حسن احتیاط
- ٣٦٨ ..... جلسه‌ی صد، تنبیه چهارم، شرط عدم اختلال نظام
- ٣٦٨ ..... ما افاده المحقق الاصفهانی
- ٣٦٩ ..... مناقشه‌ی صاحب مبانی الاحکام در فرمایش محقق آخوند
- ٣٧٠ ..... یمكن الانتصار للمحقق الخراسانی
- ٣٧١ ..... جلسه‌ی صد و یکم، تتمه‌ی تنبیه چهارم، اختلال نظام احتمالا و محتملا
- ٣٧٢ ..... استدراک از بحث حسن احتیاط

فهرست آ

- روایات داله بر عدم حسن احتیاط ..... ۳۷۲
- جلسه‌ی صد و دوم، عدم حسن احتیاط، روایات ..... ۳۷۴
- اما جواب از این روایات، ..... ۳۷۶
- جلسه‌ی صد و سوم، اجوبه به روایات داله بر عدم حسن احتیاط ..... ۳۷۸





## جلسه‌ی اول - ادله‌ی برائت، دلیل عقل

۹۶/۶/۱۱

کسی که در درس خارج می‌آید یعنی می‌خواهد صاحب نظر شود، برای همین باید حتما در هر مساله‌ای یک لا و نعمی داشته باشد حتی احتمالی و ظنی یک ترجیحی داشته باشد و قول مخالف را دلیل برای ردش داشته باشد. پس از مدتی اگر خداوند روزی کرده باشد، قوه‌ی رد فرع بر اصل که همان اجتهاد باشد برای او حاصل می‌شود. تقریرات سر جلسه نوشتن، تقریرات نیست، امالی است.

سخن در برائت و ادله‌ی برائت بود، آیات مبارکات را دلالتشان را بر برائت قبول نکردیم، برخی روایات مثل حدیث رفع را دال بر برائت دانستیم، دلائل دیگر را بررسی کردیم و رسیده بودیم به دلیل عقل.

شیخ در ابتدای مبحث برائت می‌فرماید دو قول در مساله هست، یکی این که مباح است شرعا و دیگری نه. و احتج للقول الاول بالادله الاربعه، و بعد می‌رسند به دلیل عقل. یعنی دلیل عقل را برای مباح شرعی می‌آورند. و می‌گویند یک دلیل برای این که عقل حاکم به اباحه است، این است که تمام عقلا کافه قائل به اباحه‌ی مشکوک الحرمه هستند، وقتی کافه عقلا یک چیز را می‌گویند این نمی‌تواند مستند به چیزی که در آنها مختلف است باشد، بلکه مستند به امری است که در همه‌ی آنها مشترک است یعنی یا عقل یا فطرت. هذا تمام الکلام للشيخ الاعظم.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> -فرائد الاصول (طبع انتشارات اسلامی) ۱:۳۱۵

یمكن المناقشه به این که چطور می شود عقل اباحه‌ی شرعی را اثبات کند. مرحوم آخوند در کفایه<sup>۲</sup> می فرماید اگر مکلف به حکم نرسید، عقلا و شرعا مامون از عقاب هست، و ذلک للادله الاربعه. خب سوال این است که این ذلک به چی برمی گردد، به اباحه‌ی عقلی یا به اباحه‌ی شرعی، مثلا آیات و روایات برای بیان اباحه‌ی عقلی است؟ این که مشکل است. اما اگر ذلک در کلام ایشان را به «کان مامونا من العقاب» بزنیم، این اشکال حل می شود. محتمل هم هست که این «ذلک» انحلالی باشد، کل بحسبه.

### تنقیح محل النزاع

بهرتر است که در طرح مساله، چند مدعا را از هم تفکیک کنیم. اول این که آیا ما برائت شرعیه داریم یا نه؟ دوم برائت عقلیه، و سوم برائت عقلائییه. اگر هم می خواهیم همه را در یک مساله طرح کنیم، بیاییم جامع را مدنظر قرار دهیم، که همان برائت باشد.

حال ببینیم دلیل عقل این جامع را اثبات می کند یا برائت عقلی را اثبات می کند یا خیر؟

مشهور بین اصولیین بل کاد ان یکون اجماعا این است که بله، عقل اثبات می کند تا مین از عقاب را بعد الفحص و الیاس، در این جا گفته است که عقل حاکم است یا مدرك این است که عقاب چنین شخصی از طرف مولی قبیح است. تائید این مساله هم همانی است که مرحوم شیخ اعظم گفته اند. گفته شده است که این مساله‌ی بدیهی است و نمی شود برای بدیهیات استدلال و برهان اقامه نمود.

بر این مطلب شش اشکال یا هفت اشکال مطرح شده است که ان شالله جلسه‌ی بعد.

## جلسه‌ی دوم: بیانات مختلف در دلیل عقل به برائت

۹۶/۶/۱۲ - یکشنبه

### الاقوال المختلفه فی حکم العقل عند الشک فی الحکم

حکم عقل در شبهات چیست؟

- ۱- مسئولیتی نداری و می‌توانی مرتکب بشوی
  - ۲- نسبت به واقع مسئولیت داری، و حتی اگر در فرض ارتکاب مصادفت با واقع نبود، به خاطر تجری ممکن است عقاب شوی.
  - ۳- قول به تفصیل: اگر مولا ابلاغ فرموده، لکن مانع خارجی باعث شده است که حکم به ما واصل نشود، در این جا برائت نیست و حق الطاعه حاکم است، و کذا لوکان المانع تقيه، یعنی این که مولا به خاطر تقيه یک مطلب را نتوانسته است ابلاغ کند، مرجعش به این است که می‌دانیم مولی در درون چنین خواستی دارد، اگرچه آنرا ابراز کرده و به ما نرسیده یا اصلا نتوانسته ابراز کند.
- اگر مولا اصلا ابلاغ نفرموده و هیچ مانعی هم در کار نبوده است، در چنین مواردی برائت هست. هذا ما مال الیه محقق یزدی در حاشیه‌ی فرائد.

### ادله القائلین بالبرائه العقلیه

اما قائلین به قول اول ۵ یا ۶ دلیل برای مختارشان شمرده‌اند:

- ۱- قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان: وجدان انسان حاکم است یا مدرک است به این که در فرض عدم وصول بیان. مرحوم شیخ و آخوند.<sup>۳</sup>
- ۲- عقاب مبتنی بر وجوب طاعت است. اگر عقل مطلقا حکم به وجوب طاعت دارد، در فرض شک هم وجوب طاعت هست و در صورت مخالفت عقاب هست.

---

<sup>۳</sup> - رسائل ۱:۳۳۵؛ کفایه ۳۴۳

لکن ما می‌دانیم که وجوب طاعت صرفاً در صورت علم به تکلیف است. این نظریه‌ای است که مرحوم محقق ایروانی مماشاء للمشهور ذکر می‌کند.<sup>۴</sup> یعنی طبق نظر مشهور که تکلیف متقوم به علم نیست، مجبوریم این‌طور جواب بدهیم، اما طبق نظر خود ایشان که قول بعدی باشد، دیگر به این‌جا نمی‌رسیم.

۳- تقوم تکلیف به علم. یعنی تا علم به امر و نهی حاصل نشود، اصلاً آن امر و نهی تکلیف نشده است و اسمش حکم نیست. در موارد مشتبه، اصلاً حکمی وجود ندارد که ما بخواهیم بحث از وجوب طاعت و یا عقاب بکنیم، سالبه‌ی به انتفاء موضوع است. این نظریه‌ی مختار محقق ایروانی است.<sup>۵</sup>

این سخن مانند سخن محقق اصفهانی است که حکم متقوم به عقاب است. چون تعریف حکم این است: جعل ما یمكن این یكون داعياً. معمول نفوس ناس تا حرف عقاب پیش نیاید، داعی برایشان حاصل نمی‌شود. پس امر و نهی تا در کنارشان عقاب قرار نگیرد، تعریف حکم برایشان صادق نیست. و در جاهایی که عقل می‌گوید عقاب قبیح است، دیگر حکمی درکار نیست. هذا ما مال الیه محقق اصفهانی.<sup>۶</sup> اما تفاوت میان این نظر و نظر محقق ایروانی در این است که از نظر محقق اصفهانی بعد البرائه می‌فهمیم که حکم نیست، اما طبق نظر محقق ایروانی قبل البرائه می‌فهمیم حکم نیست و بناء علی عدم الحکم حکم می‌کنیم به برائت. فرمایش ایروانی دلیل البرائه است، فرمایش اصفهانی نتیجه البرائه است.

<sup>۴</sup> - الاصول فی علم الاصول ۲:۳۰۱

<sup>۵</sup> - الاصول فی علم الاصول ۲:۳۰۲

<sup>۶</sup> - نهاییه الدراییه ۴۸۳

جلسه‌ی سوم: دو اشکال محقق ایروانی و اشکال محقق یزدی به دلیل عقل بر

برائت ۵

۴- قبح تکلیف بمالایطاق که منقول از ابن‌زهره است چنین استدلالی. امثال مشتبه لا یطاق است. اشکال می‌شود که اگر چنین باشد احتیاط نباید ممکن باشد چون لا یطاق است. مرحوم شیخ چنین توجیه فرموده که منظور این است که قصد طاعت در مورد مشتبهات ممکن نیست. هذا ما مال الیه ابن‌زهره<sup>۷</sup> و محقق<sup>۸</sup> و علامه.

۵- قبح نقض غرض اعلامی. خداوند فرموده است یرید بکم الیسر و لا یرید بکم العسر. خب موارد مشتبهات که یکی دوتا و صدتا نیست، اگر قرار باشد در تمام این موارد شارع بفرماید من سر تکلیفم هستم، این نقض آن یسر است. ملامح این مطلب در کلام شیخ اعظم یافته می‌شود.<sup>۹</sup>

به حسب استقراء، ما وجه دیگری در کلام دیگران نیافتیم.

**جلسه‌ی سوم: دو اشکال محقق ایروانی و اشکال محقق یزدی به دلیل عقل بر**

**برائت**

۹۶/۶/۱۳ دوشنبه

**اشکال اول محقق ایروانی: وجوب شکر منعم**

مرحوم محقق ایروانی می‌فرماید<sup>۱۰</sup> برای برائت و نداشتن الزام در شبهات، صرف قاعده‌ی قبح عقاب یا حتی قبح استحقاق بلا بیان کافی نیست. بلکه باید وجوب شکر منعم که حکم عقل هست را نیز یک‌طور رفع کنیم. کأن دو بنیان هست برای الزام در

<sup>۷</sup> - نقل عنه الشيخ فی الرسائل ۱:۳۳۵

<sup>۸</sup> - معارج الاصول (طبع جدید) ۱۶۲

<sup>۹</sup> - رسائل ۲:۴۳۱

<sup>۱۰</sup> - الاصول فی علم الاصول ۲:۳۰۱

شبهات، یکی دفع ضرر محتمل، یکی وجوب شکر منعم. قبح عقاب بلا بیان اولی را درست می‌کند، اما دومی را چطور باید جواب بدهیم؟ اشکال: در مورد دومی یعنی وجوب شکر منعم، این اگر عقاب در پی نداشته باشد، الزام‌آور نیست.

جواب: این وجوب فقهی است که همیشه مستلزم عقاب است، اما لابدیت عقلی و ضرورت عقلی چنین نیست. حتی در همان الزام فقهی هم گاهی موارد مثل ظهار و لعان که شارع خودش فرموده است حرام است ولی عقاب ندارد، یعنی برویم انجام بدهیم؟ عقل دارد از راه دیگری به ما فشار می‌آورد، الزام می‌کند که شکر کنم منعم را و موارد مشتبه را احتیاط کن.

### اشکال دوم محقق ایروانی: قبح عقاب فرع حدود طاعت

اشکال دوم مرحوم ایروانی: استدلال به قبح عقاب بلا بیان، تمسک به فرعی است که غمض عین از اصلش شده است. اگر به اصلش توجه کنیم دیگر نوبت به این فرع نمی‌رسد. توضیح ذلک این که صحت عقاب و حسن عقاب که ابتدائاً پیش نمی‌آید، بلکه مبتنی بر این است که ما یک وظیفه‌ای داشته باشیم مسبقاً، در رتبه‌ی قبل یک درک و حکمی عقل دارد و وظیفه‌ای بر گردن انسان می‌گذارد، وقتی انسان آن وظیفه را نادیده گرفت، حالا استحقاق عقاب پیش می‌آید. پس اصل مطلب خود استحقاق نیست، بلکه رتبه‌ی قبلی است و این که باید ببینیم در آن جا الزام عقلی در کار بوده است یا نه. به یک بیان این‌طور است که ایشان می‌فرماید ما باید ببینیم در رتبه‌ی قبل حق الطاعه هست یا نه، اگر حق الطاعه باشد، برائت نیست، اگر نباشد دیگر نیازی به قبح عقاب بلا بیان نیست.<sup>۱۱</sup>

<sup>۱۱</sup> - الاصول فی علم الاصول ۲:۳۰۲

جلسه‌ی سوم: دو اشکال محقق ایروانی و اشکال محقق یزدی به دلیل عقل بر

برائت ۷

ایشان خودشان می‌فرماید نظر ما اینست که تا وقتی بیان نباشد الزامی از ناحیه‌ی عقل به اطاعت نیست، وقتی الزامی از ناحیه‌ی عقل برای اطاعت نبود، دیگر عقاب در کار نیست. و مسیر از این طرف است، نه این که بگوییم چون بیانی نیست، عقاب قبیح است، بلکه باید بگوییم چون بیان نیست، اطاعت لازم نیست و چون اطاعت لازم نیست، عقاب قبیح است.

### اشکال سوم، از محقق یزدی: تفصیل بین موارد وجود مانع و غیره

اشکال سوم برای مرحوم محقق یزدی<sup>۱۲</sup> است. ایشان می‌فرماید ما وقتی به وجدان مراجعه می‌کنیم می‌بینیم وجدان ما به شکل مطلق حکم به قبح عقاب بلا بیان نمی‌کند. در برخی موارد، مثلاً جایی که مطمئنیم که مولا یک چیزی می‌خواهد لکن مانع وجود دارد و نمی‌تواند به ما بگوید، و مولی هم می‌داند که ما می‌دانیم در نفس او چیست؟ مساله هم مورد اهتمام شارع بوده است. یا این که یک طوماری بوده است که شامل بر تمام مرادات مولی بوده است، لکن به خاطر یک عارضه‌ای این طومار به دست ما نمی‌رسد. ولی احتمال می‌دهیم مطالبی مدنظر مولی در آن بوده است. حال می‌توانیم بگوییم قبح عقاب بلا بیان داریم، لاقلاً از این است که بگوییم شک داریم، اگر نگوییم اصلاً قبح عقاب در این جا نیست. هذا من الکبری

از نظر صغری نیز فقه ما همین است چون ما مطمئن هستیم که بسیاری از فقه ما در زمان تقیه بوده است و همچنین بسیاری از منابع فقهی از بین رفته است.<sup>۱۳</sup>

---

<sup>۱۲</sup> - شیخ محمد ابراهیم یزدی نجفی صاحب حاشیه بر فرائد الاصول

<sup>۱۳</sup> - حاشیه الفرائد ۲:۱۲۲

## جلسه چهارم: مناقشه در اشکال محقق یزدی به دلیل عقل بر برائت

۹۶/۶/۱۴ سه‌شنبه

اشکال محقق یزدی متشکل از یک کبری بود و یک صغری.

کبری این بود که قبح عقاب بلا بیان در جایی است که هیچ مانعی برای بیان/وصول در کار نباشد، در چنین جایی عقل حکم می‌کند به قبح عقاب. لکن در جایی که می‌دانیم مانع بوده است یا این که احتمال مانع می‌دهیم، دیگر عقاب قبیح نیست. البته کلمات ایشان مردد است، گاهی فرموده‌اند می‌دانیم که قبیح نیست، گاهی فرموده‌اند که قطع به قبح نداریم.

اما صغری این است که نحن نعلم بخفاء کثیر من الاحکام، ما می‌دانیم موانعی وجود داشته در ابلاغ یا در ایصال احکام به ما.

### المناقشه فیما افاده المحقق الیزدی

#### اما اولاً: تردید در صغری

نقول به این که ما در مورد صغرای ایشان، ما علم به خفاء کثیر من الاحکام نداریم. این که یک حکمی رأساً مخفی مانده باشد و هیچ درموردش گفته نشده باشد، یعنی یک باب از فقه حذف شود به نحوی که هیچ چیزی به ما نرسیده باشد، در مورد تقیه هم خوب در زمان یک امام تقیه بوده، امام بعدی می‌توانسته بگوید وقتی تقیه برطرف شد. البته این اشکال خیلی قوی نیست چون چه مطمئن باشیم به خفاء کثیر من الاحکام چه احتمال بدهیم، دیگر نمی‌توانیم به قبح عقاب بلا بیان استناد کنیم. پس این اشکال یک اشکال اساسی نیست بلکه تصحیح بیان ایشان است.



### اما ثانیاً: ما هو الفارق؟

اما در مورد کبری، شما می‌فرمایید اگر مولی خودش نگفته، عقل یحکم بالبرائه و جایی که مولی گفته، عقل لا یحکم بالبرائه. خب فارق میان این دو حالت چیست؟ یعنی در یک فرض مولی تقصیر داشته است؟

اگر ما کمی عمیق‌تر بشویم و مانند محقق ایروانی بگوییم مساله مبتنی بر حدود طاعت است؛ و عمیق‌تر، مانند شهید صدر بگوییم مساله مبتنی بر حدود طاعت و تفکیک آن میان مولای حقیقی و موالی عرفیه است. در چنین بیانی ما می‌توانیم فرق فارق را بگوییم. لکن این فارقی که صاحب عروه گفته است به نظر ما فارق نیست، و ایشان باید نکته‌ی ارتکازی را بیان می‌کرد که همان چیزی است که محقق ایروانی و محقق شهید صدر ذکر کرده‌اند. مطلب صاحب عروه فارق نیست چون اگر مولی حق الطاعه نداشته باشد به نظر ما فرقی نمی‌کند که مانعی در راه بیانش بوده باشد یا نه.

### جلسه‌ی پنجم، اشکال محقق داماد در قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان

۹۶/۶/۱۹ یکشنبه، ۱۹ ذی‌الحجه ۱۴۳۸

### اشکال چهارم به برائت عقلیه؛ از محقق داماد

محقق داماد<sup>۱۴</sup> در اشکال به قبح عقاب بلا بیان می‌فرماید عقلای عالم در امور مهمه، یعنی جایی که مصلحت ملزومه یا مفسده‌ی ملزومه‌ای در کار باشد، اگر شک داشته باشند، احتیاط می‌کنند.

مقدمه‌ی دوم این است که عقلای عالم خود را ذوب در مولی می‌بینند، ید خود را ید مولی می‌بینند، رجل خود را رجل مولی می‌بینند و هکذا؛ بنابر این، وقتی که در امور مهمه‌ی خودشان احتیاط می‌کردند، این‌جا هم به طریق اولی احتیاط می‌کنند.

مقدمه‌ی سوم این است که این حکم عقلی چون کثیرالموارد هست، منجر به اختلال نظام می‌شود اگر قرار باشد در تمام موارد احتیاط کنند. از این جهت و به خاطر دفع اشکال اختلال نظام، قائل شدند به این که در مواردی که مانعی برای گفتن مولا یا وصول اوامرش به ما نبوده است، در چنین مواردی چشم پوشی می‌کنیم و احتیاط نمی‌کنیم. اما اگر مانعی در راه گفتن مولی باشد مثل تقیه، یا مانعی برای وصول آن حکم به ما باشد مثل فاصله‌ی زمانی بسیار و هکذا، در این‌طور موارد احتیاط می‌کنیم. این موید می‌شود به یک مقدمه‌ی چهارمی که شارع مقدس از این بنای عقلا منع نکرده است. یعنی آن حکم کلی عقل به لزوم احتیاط را تخصیص می‌زنیم به همین موارد اخیر، و این احتیاط تخصیص خورده، دیگر موجب اختلال نظام نمی‌شود. قال:

لا اشکال فی ان العقلاء بما هم كذلك لا يتوقفون فی محتمل المطلوبية و لا یقتحمون فی محتمل المبعوضیة فی مقاصدهم و اغراضهم فی شیء من الموارد، و اذا كانوا كذلك فی الامور الراجعة اليهم فبطریق اولی فی الامور الراجعة الی مواليهم، لانهم یرون العبد فانیا فی مقاصد المولی و بمنزلة اعضائه و جوارحه، بحیث یجب ان یکون مطلوبه مطلوب المولی و غرضه غرضه لا غرض نفسه و مطلوبه، فاذا كان العبد فی اموره بحیث ینبعث او یرتدع باحتمال النفع او الضرر فیجب علیه بطریق اولی ان یرتدع بمجرد احتمال کون هذا مطلوباً للمولی او کون ذاک مبعوضاً له، و اذا كان هذا حکم العقلاء بما هم فكیف یحکم العقل بقبح العقاب من غیر بیان.

نعم لما يؤدي الاعتناء بمجرد الاحتمال في الموارد التي عرفت الى اختلال النظام و عدم نظم المعاش بنوا على الحكم بالعدم فيما لم يكن للمولى مانع لا عقلي و لا عادى عن اعلام مقاصده و لم يكن مانع ايضا عن وصوله الى العبد بعد صدوره عنه، و حيث لم يردعهم المولى عن هذا البناء يحتجون عليه فيما اراد المولى ان يعاقبهم على ترك محتمل المطلوبية أو فعل محتمل المبغوضية بانك لو اردت لكان عليك الاظهار و إلاً علام، و هذا البناء كبنائهم على حجية الظواهر لتنظيم امور المعاش فانه لولاه لكان الامر مؤدياً الى الاختلال و الاغتشاش، فتدبر في هذا كله و اغتتم.<sup>۱۵</sup>

قد يقال که این مطلب محقق داماد است که به مرحوم شهید صدر رسیده است و باعث شده است شهید صدر قائل به حق الطاعه بشوند. البته ما این را بعید می‌دانیم ولی این در افواه عده‌ای هست که تقریرات مرحوم داماد قبل از چاپ به رویت شهید صدر رسید.

### و فيه جهات من النظر

المناقشه الاولى: اغلب الشبهات تنشأ من الموانع و الاحتياط تنجر الى الاختلال اولاً این که بسیاری از مواردی که ما در فقه از شبهات همین وجود موانعی مثل تقیه و این‌ها بوده است، چون فرموده است که ما من شی یقربکم الى الجنه و یبعدکم من النار الا و قد امرتکم به و نهیتکم عنه. یعنی خودش فرموده و ایداع عند الخلفاء کرده است. همین موارد است که بسیار است و احتیاط در آن‌ها موجب اختلال نظام می‌شود.

---

<sup>۱۵</sup> - محاضرات (مباحث اصول فقه) ۲:۲۳۸ (تقریرات سیدجلال‌الدین طاهری اصفهانی)

این مثل ظرف انسداد است، که یکی از مقدمات مهمش انجرار احتیاط به اختلال و حرج است.

ثانیا؛ فرض کنیم که مواردی هم بوده است که بدون مانع، شارع مطلبی را بیان نفرموده باشد، حال اگر ما شک کنیم در یک مورد که منشأ عدم بیان خود مولی بوده است یا امور بیرونی، خب عقلا چه می‌گویند؟ باید احتیاط کرد یا براءت؟

### المناقشه الثانية: دليل العقل او بناء العقلا؟

این حکم عقل است و ما داریم مدرک عقل عملی را بررسی می‌کنیم یا بنای عقلا را؟ این دو لزوما مطابق نیستند و جهات دیگری در بنای عقلا دخالت دارد. به همین دلیل است که بنای عقلا امضای شارع نیاز دارد، اگر عقل خالص بود که امضا لازم نداشت. خب محل بحث ما حکم عقل بود در براءت، نه سیره‌ی عقلا. حکم عقل همین است که محتمل المطلوبیه مولی همان محتمل المطلوبیه‌ی توست، و باید احتیاط کنی، هرچه قدر نتوانستی به خاطر اختلال نظام، می‌روی به مرحله‌ی بعد، یعنی مراتب امتثال را رعایت کن تا اختلال پیش نیاید. مراتب امتثال چیست؟ اول یقین بعد ظن و بعد احتمال. نماز به چهار طرف نتوانستی، به سه طرف بخوان، نتوانستی به دو طرف، نتوانستی به یک طرف.

در باب انسداد مراتب امتثال را داشتیم، عبد اولاً باید امتثال یقینی تفصیلی بکند، اگر نتوانست، امتثال قطعی اجمالی (فلذاست که برخی گفته‌اند احتیاط جایز نیست و شخص یا باید اجتهاد کند یا تقلید و در هر صورت تفصیلاً امتثال کند. این مطلب را البته ما قبول نداریم، برخی هم تفصیل دادند که اگر مستلزم تکرار است یا نیست و اقوالی که هست) پس از امتثال یقینی می‌رسیم به امتثال ظنی، اگر آن‌هم نشد، می‌رسیم

به امتثال احتمالی. این حکم عقل است که تا امتثال یقینی ممتنع شد، حق نداریم تعطیل کنیم.

### المناقشه الثالثه: لا یعقل التخصیص فی حکم العقل

این تصور که ما بگوییم عقل می‌گوید همه جا باید احتیاط کنیم، بعد که می‌بیند این حکم موجب اختلال نظام می‌شود، و بعد به خاطر این جهت حکم خودش را تخصیص بزند، چنین فرآیندی را لا نعقله. چون عقل اگر بخشی از یک حکم مزاحم داشته باشد، از اول حکم نمی‌کند، از اول حکم مضیق می‌کند. عقل تمام موارد را می‌سنجد و بعد حکم می‌کند. این مطلب که یک حکم عام منعقد بشود بعد تخصیص بخورد این در ادله‌ی لفظیه‌ی شرعیه است. در احکام عقلیه، چنین است که از اول حکم عقل این است که مادامی که اختلال نظام پیش نیاید، احتیاط لازم است، نه این‌که احتیاط لازم است بالحکم العام و سپس موارد اختلال نظام تخصیص بخورد.

### جلسه‌ی ششم: تتمه المناقشه فيما افاده المحقق الداماد

۹۶/۶/۲۰ دوشنبه - ۲۰ ذوالحجه ۱۴۳۸

### المناقشه الرابعه: لا یحتاط العقلا فی جمیع موارد الاحتمال

نقول به این که در مقدمه‌ی اول ایشان فرمودند که عقلا در موارد احتمال احتیاط می‌کنند، ما این اطلاق را قبول نداریم، بلکه موارد احتمالا و محتملا تفاوت می‌کنند. در مقدمه‌ی ثانیه که فرمودند به طریق اولی در مورد امور مرتبط با مولی احتیاط می‌کنند. این اولویت را قبول نداریم، چون عقلا در امور خودشان احتیاط می‌کنند تا ضرر و نقص بهشان متوجه نشود، لکن در مورد مولای حقیقی و اطاعت از او اصلا ملاک متفاوت است، اولاً اصلاً ضرر و نقصی در هیچ فرضی متوجه مولی نمی‌شود، و

در ثانی منشأ اطاعت از جانب ما احترام به او، عدم هتک او، زی‌بندگی، شکر منعم و اینهاست. وقتی این‌ها ملاک باشد و نه دفع ضرر و جلب منافع مهمه (که در امور عقلا جاری بودند) حال باید همین ملاک‌ها را بررسی کنیم و ببینیم آیا به حد لزوم در شبهات می‌رسد یا نه و بیان محقق داماد در این زمینه وافی و کافی به مقصود نیست. می‌توان که محقق داماد بفرماید که چون ما مبنایمان این است که محرمات و واجبات دارای مفاسد و مصالح ملزمه ذاتیه هستند، ضرر و نفع محرمات و واجبات به خود مکلف برمی‌گردد و از این جهت باید احتیاط کند مثل دیگر موارد.

نحن نقول که بله این حرف درست است، لکن اشکالش این است که این حرف اول شما نیست، این دیگر قیاس اولویت و فنا در اراده‌ی مولی نمی‌خواهد، همان ضرر و نفع عقلایی است و همان ملاک است و دیگر تشدید و تضعیف نمی‌شود، علاوه بر این که تمام اوامر و نواهی بخواهند این چنین باشند، قابل قبول نیست و کما این که مرحوم آخوند گفته‌اند ممکن است و واقع شده است که برخی اوامر شرعیه امتحانیه هستند.

می‌توان ان نقول که برخی از این اشکال ناظر به نحوه‌ی تقریر مقرر باشد و شأن مرحوم داماد اجل از این‌ها باشد.

### **جلسه‌ی هفتم: اشکال پنجم به برائت عقلی؛ مناقشات شهید صدر در ادله‌ی عقلی**

۹۶/۶/۲۱ سه‌شنبه - ۲۱ ذی‌الحجه

جلسه‌ی هفتم: اشکال پنجم به برائت عقلی؛ مناقشات شهید صدر در ادله‌ی

عقلی ۱۵

مرحوم شهید صدر در دو مرحله سلبی و ایجابی برائت عقلی را نفی می‌کنند. اول ادله‌ی قائلین به برائت عقلی را در چهار محور بیان می‌کنند و رد می‌کنند.<sup>۱۶</sup> البته بهتر بود در پنج محور بیان کنند. بعد دلیل خودشان که حق الطاعه باشد را بیان می‌کنند. فلنشرع فی مرحله‌ی سلبی ایشان و تقریرات ایشان از ادله‌ی قائلین به قبح عقاب بلابیان و اشکالات ایشان به هرکدام:

### الاستدلال الاول: بداهت عقلی

دلیل اول: قبح عقاب بلابیان حکم بدیهی عقل است.

اشکال شهید صدر: العهده علی المدعی.

### الاستدلال الثانی: بعث و تحریک اثر علم است

دلیل دوم: امور واقعی تا برای انسان معلوم نشود، تاثیر و تحریکی ایجاد نمی‌کند. اگر پشت دیوار شیر باشد و شما ندانی، این اثری در نفس ندارد، لکن به محض اطلاع تحریک و بعث ایجاد می‌کند. تکالیف الهیه هم همین‌طور هستند، تا وقتی مجهول هستند، موجب بعث نمی‌شوند؛ حتی می‌توان گفت تنها علم است که تحریک می‌کند، یعنی حتی اگر مطابق با واقع هم نباشد. در موارد جهل، مقتضی برای بعث وجود ندارد، وقتی مقتضی وجود ندارد مولی چرا عقاب کند؟ هذا ما افاده‌ی المحقق النائینی.<sup>۱۷</sup>

---

<sup>۱۶</sup> - بحوث فی علم الاصول ۵:۲۶ حیث یشرع فی الکلام و یقول قدس سره: الجبهه الثانیه استدلال علی قاعده قبح العقاب بلا بیان بوجه عدیده، الاول الاحاله الی الوجدان العرفی ... الی کلامه قدس سره فی ۵:۲۸ حیث یقول: هكذا یتخلص انه لا اساس لقاعده قبح العقاب بلابیان ...

<sup>۱۷</sup> - فوائد الاصول ۳:۳۶۵

اشکال شهید صدر: هذا اول الكلام. از کجا معلوم فقط علم باعث بعث بشود؟ بلکه در برخی موارد هست که احتمال هم ایجاد بعث و تحریک می‌کند و برای اقتضاء کافی است. قائل به حق الطاعه همین را می‌گوید که اوامر مولی حقیقی، احتمالش هم باعث تحریک می‌شود.

### التقرير الثانی من الاستدلال الثانی: تنظير از موالی عرفیه و عقلائیة

بیان دوم از دلیل دوم (از شیخ اعظم): ما وقتی به عرف‌های عقلائی می‌نگریم می‌بینیم که اگر عبدی فحص کند و کوتاهی نکند ولی نرسد به حکم مولی، اگر در چنین فرضی مولی این عبد را عقاب کند، این‌جا عقلا ملامت و ذم می‌کنند مولی را. این برای ما کشف می‌کند که عقل عقلا لا یدرک و لا یحکم که در موارد احتمال هم برای مولی حق طاعت باشد.<sup>۱۸</sup>

اشکال شهید صدر: این ناشی از خلط بین موالی عرفیه و مولای حقیقی است. موالی عرفیه اصلا حق ذاتی اطاعت ندارند، حق اطاعت یک امر اعتباری است که برای تمشیت امور عقلا وضع کرده‌اند، یعنی ذاتی نیست بلکه برای سر و سامان دادن به امور است. در چنین فرضی مولویت محدود می‌شود به همان حدودی که برایش جعل شده است. لکن در مولویت حقیقی و ذاتی که اصلا مجعول نیست، چنین محدودیتی نیست. حتی حق الطاعه‌ی خداوند را نمی‌توان با حق الطاعه‌ی پیامبر ص و معصومین ع مقایسه کرد، چون ذاتی است.

<sup>۱۸</sup> - فرائد الاصول (طبع انتشارات اسلامی) ۳:۳۳۵



جلسه‌ی هفتم: اشکال پنجم به برائت عقلی؛ مناقشات شهید صدر در ادله‌ی

عقلی ۱۷

### الاستدلال الثالث: عدم انجرار به ظلم

استدلال سوم از محقق اصفهانی در نهاییه الدرایه است: در مدرکات عقل عملی، یک قضیه داریم که ام القضایاست و تمام قبایح به آن برمی‌گردد و آن قبح ظلم است و یک ام القضایا داریم که تمام محسنات به یک قضیه بازمی‌گردد که حسن عدل است. حال وقتی ما محاسبه می‌کنیم می‌بینیم که عبد نسبت به مولای حقیقی باید زی بندگی را رعایت کند، اگر مطالبات مولی برای عبد اقامه‌ی حجت شده باشد، در این فرض بندگی نکردن خروج از زی بندگی است؛ اما اگر چنین نشده، یعنی عبد غافل بالمره است و اصلا به ذهنش نیامده که مولی مطالبه‌ای داشته باشد، در چنین جایی خروج از زی بندگی نشده و ظلم به مولی نشده است. فرض سوم این است که غافل نیست، لکن تمام وسعش را به کار گرفت و فحص کرد ولی چیزی پیدا نکرد، در این جا هم ظلم به مولی نشده است. هر قبحی شما بخواهید درست کنید باید مصداق ظلم باشد، این مورد مصداق ظلم نیست. بلکه عقاب عبد در چنین فرضی مصداق ظلم هست.<sup>۱۹</sup>

اشکال شهید صدر این است که این کلام (ام القضایا در قبایح، قبح ظلم باشد؛ و در حسن هم همین‌طور) گرچه زیاد گفته شده و تکرار شده است، لکن لا اصل له. بیان ذلک این‌که شما همه چیز را برمی‌گردانید به ظلم، خب خود ظلم چیست؟ ظلم یعنی جایی که یک حقی در رتبه‌ی قبلی وجود داشته باشد، بعد این حق رعایت نشود. خب وجود این حق در رتبه‌ی قبل را چه کسی درک می‌کند؟ عقل. پس این‌طور نیست که تمام مطلب به ظلم برگردد، بلکه باید رتبه‌ی قبل را لحاظ کنیم، و این هم همان حرف ماست که بیاییم حق الطاعه‌ی مولی را گستره‌سنجی کنیم.

---

<sup>۱۹</sup> - نهاییه الدرایه ۴:۸۴

**جلسه‌ی هشتم - تمه مناقشات الشهيد الصدر في الاستدلالات على قاعده القبح**

شنبه ۹۶/۶/۲۵

بحث در مناقشه شهید صدر «ره» در قاعده قبح عقاب بلا بیان بود، همانطور که بیان شد عبارت ایشان مشتمل بر یک عقد سلبی و یک عقد ایجابی است، عقد سلبی ایشان این بود که ادله ای که بر این قاعده اقامه شده تمام نیست و به این ادله اشکال وارد نمود، تاکنون سه دلیل از ادله قاعده قبح عقاب بلا بیان و اشکالات آنها ذکر شده است، سومین دلیل، فرمایش محقق اصفهانی «ره» بود، که حاصل فرمایش ایشان این بود که در مواردی که تکلیف به ما نرسیده و وظیفه فحوص هم انجام شده انجام ندادن آن فعل، خروج از رسوم بندگی نیست در نتیجه ظلم تحقق پیدا نکرده و در اینصورت وجهی نیز برای عقاب وجود ندارد، چون در باب قبائح همه چیز باید به ظلم برگردد همانطور که در باب حسنات همه چیز به حسن عدل برمی گردد. حال وقتی تکلیف به ما نرسیده و وظیفه فحوص نیز انجام شده است به وجدان درک می کنیم که هیچ خروجی از مسیر عبودیت نسبت به مولا پیدا نکرده ایم، در نتیجه ظلمی نیز از ناحیه ما صورت نگرفته است پس قبحی نیز وجود ندارد به خلاف اینکه تکلیف واصل شده باشد بلکه به عبارت بهتر حجت بر تکلیف قائم شده باشد که در اینصورت اعتنا نکردن عبد به احتمال تکلیف، خروج از رسوم بندگی است به همین دلیل ظلم به مولا صورت گرفته و مولا حق دارد این عبد را به خاطر این ظلم عقاب نماید، بنابراین ایشان با این برهان همان مطلبی را که شیخ اعظم «ره» و محقق خراسانی «ره» بدیهی می دانستند را مبرهن می کند.

### ادامه اشکال شهید صدر «ره» به فرمایش محقق اصفهانی «ره»

شهید صدر «ره» به این مطلب محقق اصفهانی «ره» اشکال کرده است و حاصل اشکال ایشان این است که این مطلب که تمام امور قبیحه باید به ظلم و همه امور حسن به عدل برگردد اگر چه بین علمای معقول مشهور است و ایشان نیز بسیاری از مسائل اصول را بر آن مبتنی کرده اما دلیلی ندارد، چون ابتدا باید دانست که معنای ظلم چیست؟ ظلم یعنی سلب حق دیگری، بنابراین قبل از اینکه معلوم شود در اینجا ظلمی وجود دارد یا نه باید معلوم شود که آیا حقی در اینجا وجود دارد تا عدم ادای آن منجر به ظلم باشد؟ پس باید معلوم شود که مولا در صورت عدم علم به تکلیف حق اطاعت دارد یا خیر؟ اگر در اینصورت نیز حق اطاعت داشته باشد عدم اعتنا به تکلیف، ظلم به مولا می شود و اگر حق اطاعت وجود نداشته باشد ظلم به او نیز منتفی می شود. بنابراین سخن در اینجا این است که فائزین قاعده قبح عقاب بلا بیان در ابتدا باید مطلب دیگری را مشخص کنند و آن اینکه محدوده اطاعت از مولای حقیقی چه مقدار است؟ آیا فقط در مواردی که به دستور او علم داریم و یا بر آن اقامه حجت شده باید دستورات او را اطاعت کنیم یا اینکه حتی در صورت احتمال نیز اطاعت از مولا لازم است؟ و نیز آیا در صورت احتمال اطاعت، فرقی بین مقام قبل از فحوص و بعد از فحوص وجود دارد یا خیر؟ به این معنا که آیا حق اطاعت مولا فقط در مقام قبل از فحوص وجود دارد یا حتی در صورت بعد از فحوص نیز این حق وجود دارد؟ چون در مقام قبل از فحوص همه قائل به حق الطاعه هستند به همین دلیل می گویند اگر در واقع تکلیفی باشد و بعد احتیاط نکرده باشد مولا حق بازخواست دارد اما نسبت به مقام بعد از فحوص اختلافی است شهید صدر «ره» و برخی دیگر مثل مرحوم محقق یزدی و

محقق داماد با یک تفصیل می گویند حق الطاعه وجود دارد ولی طبق نظر مشهور در صورت بعد از فحص حق الطاعه وجود ندارد.

بنابراین چنین دقتی در کلمات قوم مغفول مانده است و باید رتبه سابق بر ظلم و عدم ظلم مشخص شود و آن اینکه آیا در شبهات حکمیه حق طاعت برای مولای حقیقی وجود دارد یا خیر؟

### پاسخ به اشکال شهید صدر «ره»

پاسخ اول: بازگشت قبح ظلم به حکم عقل نظری

در دفاع از محقق اصفهانی «ره» می گوئیم در مرحله قبل درست است باید ثابت شود که حقی وجود دارد یا نه؟ ولی این مُدرک عقل عملی نیست بلکه مدرک عقل نظری است، مثل اصل وجود خدای متعال در قضیه عالم خالق دارد که عقل نظری حکم به آن می کند چون عقل عملی فقط به بایدها و نبایدها حکم می کند و حکم به هست ها و نیست ها مُدرک عقل نظری می باشد. اموری مثل قانون علیت و اینکه اشیاء بدون علت خارجی نمی توانند تحقق پیدا کنند مُدرک عقل نظری است.

بنابراین محقق اصفهانی «ره» ممکن است در اینجا بفرماید ام القاضیای قبح افعال باید به ظلم برگردد لکن برای اینکه صغرای ظلم محقق بشود نیاز به عقل نظری داریم چون عقل باید درک کند که برای مولا حقی وجود دارد تا رعایت نکردن آن حق صغرای ظلم را محقق کند، پس اگر مراد ایشان این باشد که حق، مُدرک عقل نظری است در اینصورت اشکال شهید صدر «ره» به ایشان وارد نمی شود.

### پاسخ دوم: بازگشت قبح ظلم به حسن عدل به سبب ترک محسنات

ثانیا ممکن است ایشان (محقق اصفهانی) بفرماید ام القضا یا حسن العدل است و در اینصورت ترک امور حسن قبیح و مصداق ظلم می شود پس چیزی نداریم که قبیح باشد و ترک الحسن نباشد، در نتیجه می توان منشأ قبح ظلم را عقل عملی دانست ولی با این بیان که منشأ قبح ظلم حُسن عدل باشد تا ترک امور محسنه مصداق ظلم بشود، البته این سخن را در کلمات محقق اصفهانی «ره» ندیدم اما ممکن است کسی چنین سخنی بگوید که یک قضیه بالادستی بیشتر وجود ندارد و آن حسن العدل است البته عدل دارای مراتب مختلف است عقل برخی مراتب را به این صورت درک می کند که ترک آن ظلم نباشد مثل احسان که عقل می گوید حسن است اما ترک آن ظلم نیست و گاهی نیز عدل در مرتبه ای است که ترک آن ظلم باشد.

بنابراین اگر محقق اصفهانی «ره» قائل بود که مطلق مُدرکات عقل عملی باید به امر دیگری برگردد این اشکال به ایشان وارد بود اما اگر همانگونه که ایشان می گوید قبح ظلم باید به چیز دیگری بازگردد بتوانیم بگوییم همین مقدار که منشأ قبح ظلم به حسن عدل بر گردد باعث می شود که از دایره مدرکات عقل عملی خارج نمی شود در نتیجه اشکال شهید صدر «ره» وارد نمی شود.

بلکه ممکن است در آن بحث که خدای متعال می فرماید: «فَالهِمَّهَا فَجُورُهَا وَ تَقْوَاهَا» بگوییم مدرکات عقل عملی همان چیزهایی است که خداوند آنها را به انسان الهام کرده است چه فجور باشد و چه تقوا، پس خداوند حقایق واقعی را در نفوس قرار داده است در اینصورت می توان گفت خدای متعال به نفوس ما الهام کرده است که مخالفت با تکلیفی که واصل شده است ظلم است و قبح دارد بنابراین لازم نیست به چیز دیگری برگردد و مخالفت با تکلیفی که واصل نشده قبیح نیست چون خداوند

قبیح آن را به ما الهام نکرده است. بنابراین اگر این بیان را در مانحن فیه بیاوریم باید بگوییم در جایی که احتمال تکلیف وجود دارد عقل حکم به انبغاء اطاعت می کند، در اینصورت ترک آن فعل مصداق ظلم می شود و قبیح است مثلاً اگر می گوییم ضرب یتیم بدون وجه ظلم است به این دلیل است که ضرب یتیم مصداق ترک معاشرت حسن است.

پس دو پاسخ می توان در دفاع از محقق اصفهانی «ره» بیان نمود.  
محقق اصفهانی «ره» بیان چهارمی دارد که در جلسه بعد بیان می شود.

### جلسه‌ی نهم - تمه مناقشات الشهد الصدر فی الاستدلالات علی قاعده القبح

یکشنبه ۹۶/۶/۲۶

#### الاستدلال الخامس علی قاعده القبح، عن المحقق الاصفهانی

آخرین بیانی که مرحوم شهید صدر برای قبح عقاب بلا بیان نقل می کنند و رد می کنند، فرمایش محقق اصفهانی در نهاییه الدراییه است.<sup>۲۰</sup> حاصل فرمایش ایشان چنین است که انشاءات شارع بر دو قسم هست، یکی انشاءاتی که مجرد جعل هست، بعث و تحریکی و اراده‌ای برای اجرایی شدن در آن نیست. مثلاً یک پارلمانی هست که می خواهد به تعطیلات برود، می گوید ما یک قانونی را تصویب می کنیم که بعداً ابلاغ بشود و اجرایی بشود، در این مرحله این قانون آمریت و باعثیت و زاجریت ندارد. در این مرحله این انشاء اسمش تکلیف نیست چون هیچ کلفتی ایجاد نمی کند.

قسم دوم تکلیف حقیقی است که همان انشاء وجوب و حرمتی است که به داعی بعث در امر و به داعی انزجار در نهی ایجاد می شود. یک ویژگی که ممتاز می کند این

<sup>۲۰</sup> - نهاییه الدراییه ۴:۸۵

قسم را، این است که این بعث و تحریک مشروط به وصول به مکلف است، چون انشاء نفس الامری که در انسان بعث و تکلیفی ایجاد نمی‌کند، پس تکلیف حقیقی مشروط به وصول است و وزان وصول وزان قدرت است، چطور است که برای کسی که قدرت ندارد باعثیت و زاجریت معنا ندارد، برای حکم غیرواصل هم باعثیت و زاجریت نداریم. فعلی هذا در موردی که وصول اتفاق نیافتده، عقاب قبیح است؛ نه چون بیان برای تکلیف نیست، بلکه چون اصلا تکلیف نیست. این که در لسان قوم هست قبح عقاب بلا بیان یا مبتنی بر مسامحه است، یا این که منظورشان از بیان، وصول هست. در فرض عدم وصول اصلا تکلیفی در کار نیست. عالم و جاهل در تکلیف حقیقی مشترک نیستند، بلکه در آن انشاء اولیه و آن کالبد اولیه‌ی حکم که هنوز تبدیل به حکم حقیقی نشده، عالم و جاهل مشترک هستند و به همین مقدار تصویب باطل می‌شود.

البته منظور از وصول این است که در معرض علم و آگاهی مکلف واقع شده باشد، نه این که الان بیایند در گوش تک تک مکلفین بگویند.

### مناقشه المحقق الصدر فیما افاده

مرحوم شهید صدر دو مناقشه بر این فرمایش دارند  
اولا: بالاخره شما قائل به حق الطاعه هستید یا نه، آیا عقل شما این مطلب را درک می‌کند که در موارد احتمال تکلیف، مولی حق اطاعت شدن دارد یا نه؟ اگر جوابتان بله است، این فرمایش که تکلیف حقیقی مشروط به وصول است، نا تمام است؛ چرا که در موارد جهل و احتمال تکلیف می‌بینیم که این انشاء غیرواصل کفایت می‌کند برای تحریک و باعثیت و زاجریت، به برکت درک عقل از لزوم حق الطاعه.

اگر هم حق الطاعه را قبول ندارید، دیگر لازم به تفصیل در انشائات نیست و مستقیم می‌گوییم مولی حق عقاب ندارد در فرض ارتکاب محتمل الحرمة.

أولاً: إنَّ حقَّ الطاعة إن كان شاملاً للتكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالی فباعثية التكليف و محرکيته مولویا مع الشک معقولة أيضاً، و ذلك لأنَّه يحقّق موضوع حقّ الطاعة. و إن لم يكن حقّ الطاعة شاملاً للتكاليف المشكوكة فمن الواضح أنَّه ليس من حقّ المولى أن يعاقب على مخالفتها، لأنَّه ليس مولى بلحاظها، بلا حاجة الى هذه البيانات و التفصیلات. و هكذا نجد مرّةً اخرى أنّ روح البحث يجب أن يتّجه الى تحديد دائرة حقّ الطاعة.<sup>۲۱</sup>

(اقول: مرحوم اصفهانی می‌فرماید ما این شق اخیر را قبول داریم و این تفصیل را برای این دادیم که دلیل عدم وجود حق الطاعه را بیان کنیم و تحلیل کنیم. یعنی نبودن حق الطاعه ناشی از نبودن تکلیف هست.)

نقول به این‌که بله، درست است که وجود یا عدم وجود حق الطاعه است که محور بحث است، لکن تدقیقی در مقام وجود دارد و آن تمایز میان قبح عقاب بدون بیان تکلیف است، یا قبح عقاب به خاطر سالبه‌ی به انتفاء موضوع و عدم تکلیف رأساً هست. مشهور این است که قطع معذر هست، مرحوم اصفهانی می‌فرماید قطع هیچ‌وقت معذر نیست، بلکه جهل که در آن‌جا وجود دارد معذر هست، البته این جهل ملازم هست با قطع به حکم دیگر. شاید در نتیجه این حرف با مشهور تفاوت نکند، لکن نکته‌اش متفاوت است. الان هیئت جدید و قدیم در برخی پیش‌بینی‌ها متحد هستند، لکن همان نکات و مبانی است تغییر کرده است. این همان است که امام صادق

<sup>۲۱</sup> - دروس فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۳۲۰



ع به برخی فرمودند تو مباحثه و جدل نکن، چون تو حق را با استدلال‌های باطل به مردم عرضه می‌کنی، یعنی نتیجه‌ی استدلال حق است، لکن مسیرش باطل است. تمام پیشرفت علوم در همین نکته‌سنجی‌ها و تدقیق‌هاست و چنین نیست که ما بگوییم این تفصیل بلاوجه است. بقی شیء و آن این‌که شما می‌فرمایید بلا وصول، باعثیت و زاجریت انجام‌پذیر نیست، این حرف تمامی نیست، چون کسی که قائل به حق الطاعه هست حرفش همین است که محتمل التکلیف هم باعثیت و زاجریت دارد.

### المناقشه الثانیه لشهید الصدر فیما افاده المحقق الاصفهانی

مناقشه‌ی ثانیه‌ی مرحوم شهید صدر این است که منظور شما از آن انشائی که به علاوه‌ی بعث و زجر می‌شود تکلیف، چه انشائی است؟ آیا منظورتان آن انشایی است که اراده‌ی مولی به همراهش هست و مصلحت و مفسده‌ی ملزمه به همراهش هست؟ اگر منظورتان این است، این نیازی به وصول ندارد و در ظرف شک هم باعثیت و زاجریت دارد، چون اراده‌ی مولی که قائم به نفس مولاست و دایره مدار وصول و عدم وصول نیست، هم چنین مفسده و مصلحت هم دایره مدار وصول و عدم وصول نیست، بله، تنجیز می‌تواند معلق به وصول باشد.

اگر هم منظورتان از وصول این است که بالفعل در نفس عبد بعث و زجر ایجاد کند. خب سوال ما این است که اگر مولی اراده‌ی جدی داشت؛ آیا در ظرف شک در چنین اراده‌ای، عقل درک می‌کند که باید احتیاط کند یا خیر؟ ما به اسمش کار نداریم که اسمش تکلیف حقیقی باشد یا غیر حقیقی، اصلاً مناقشه در صدق عنوان تکلیف و این‌ها نیست، صحبت سر همین این است در جایی که عقل احتمال اراده‌ی واقعی در مولی ببیند، احتیاط می‌کند یا نه؟

و ان اراد به ما كان مقرونا بداعى البعث و التحريك، فلنفترض ان هذا غير معقول بدون وصول، إلتا ان ذلك لا ينهى البحث، لأن الشك فى وجود جعل بمبادئه من الارادة و المصلحة الملزمتين موجود على أى حال، حتى و لو لم يكن مقرونا بداعى البعث و التحريك، و لا بد أن يلاحظ انه هل يكفى احتمال ذلك فى التنجيز أولا؟ و عدم تسمية ذلك بالتكليف الحقيقى مجرد اصطلاح و لا يغبى عن بحث واقع الحال.<sup>۲۲</sup>

اقول چنین چیزی محال نیست، بلکه واقع شده است در امور مهمه مثل نفوس که در آن جا حق الطاعه وجود دارد. بخش سلبی فرمایشات شهید صدر تمام شد و ایشان به تمام استدلالات به عقل برای برائت اشکال کردند، حال می‌رسیم به بخش ایجابی از فرمایش ایشان. انشا الله برای فردا.

### جلسه‌ی دهم؛ عقد ایجابی از فرمایش شهید صدر: حق الطاعه

۹۶/۶/۲۷ دوشنبه

عقد سلبی فرمایش محقق شهید صدر تمام شد و نتیجه‌اش این شد که دلیلی برای قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان نداریم و هیچ‌کدام از ادله‌ای که ارائه کرده‌اند تمام نیست و حرف ایشان در انتقاد به این استدلال‌ها درست بود، گرچه شاید ما بخواهیم استدلالی بیان کنیم بر قبح عقاب بلا بیان که این اشکالات ایشان بهش وارد نباشد.

اما می‌رسیم به عقد ایجابی. ایشان می‌فرماید<sup>۲۳</sup> عقل ما مدرکاتی دارد مثل وجوب شکر منعم و این‌ها و این‌ها بدیهیات است و نمی‌توان برای آن‌ها استدلال کرد، به همین شکل عقل ما درک می‌کند که مولی حق طاعت دارد. حال گاهی این مولویت مجعوله است، مجعوله من قبل العقلا مثل رئیس جمهور و این‌ها، گاهی اوقات مجعوله من قبل الشارع مثل ولی طفل و ولی فقیه و ... این مولویت‌های مجعوله حدود و گستره‌ی وجوب طاعت تابع حدود همان جعل است. لکن در مولویت حقیقیه که منحصر است در خداوند متعال، در چنین حالتی که تمام وجود عبد از این مولاست، عقل حاکم است که در تمام موارد باید خواسته‌ها و مطالبات مولی تأمین بشود، چه این‌که مولا ابراز کند یا نکند، مانعی در سر راه بیانش بوده باشد یا نه و هکذا، در تمام این موارد عقل عملی یدرک که حق طاعت وجود دارد، مگر این‌که خود مولی ترخیص داده باشد که مثلاً همان برائت شرعیه باشد. لکن اگر برائت شرعیه نبود، ما باشیم و خودمان، باید اطاعت کنیم و اصل عقلی در مقام، احتیاط و اشتغال است. لکن برائت شرعیه داریم و این برائت شرعیه بازگشتش به برائت عقلائییه است، یعنی شارع ردع نکرده است از سیره‌ی عقلا در این مقام.

توضیح ذلک این‌که، گاهی اوقات مساله به شکلی است که آن قدر یک عادت و سیره سیطره دارد که اگر شارع مطلبی را نفرماید، عقل متوجه نمی‌شود و تسامحا به همان سیره‌ی عقلائییه تمسک می‌کند. مثلاً در مورد خبر ثقه، عقلا روی غفلی که دارند عموماً همان سیره‌ی اعتماد به خبر ثقه در امور خودشان را در مورد دین هم اجرا می‌کنند، (البته شاید برخی در ذهنشان منقدح بشود که شاید در مورد دین نتوان این کار را کرد) در چنین جایی اگر شارع قبول ندارد باید ردع بفرماید و اگر چنین نفرمود

ما از ظاهر حال یا از ادله‌ی دیگر -۱۷ یا ۱۸ دلیل ذکر کرده‌اند و بحث و مناقشه‌اش مفصل است- ما می‌فهمیم که شارع راضی به چنین سیره‌ای است.

به هرحال اذن در ترخیص را یا باید از ادله‌ی مستقل مثل ادله‌ی برائت شرعیه استفاده کنیم یا از سیره‌ی غیرمردوعه؛ و در غیر این صورت حکم عقل به وجوب و لزوم حق الطاعه هست.

ما می‌توانیم شواهدی برای این حق الطاعه در موالی عرفیه استفاده کنیم. اگر کسی احتمال می‌دهد مادرش، پدرش یک مطلب و درخواستی از او دارند اما نمی‌توانند بگویند، آیا عقل حکم نمی‌کند که باید تلاش کنی مطالبه‌ی آن‌ها را تأمین کنی؟ یا مثلاً مساله را ببریم در قوت محتمل، یعنی مثلاً احتمال بدهی که در اتاق کناری یک نفر دارد از تشنگی تلف می‌شود، آیا اگر ساکت بنشینی وجدانت معذب نیست؟ همین عذاب وجدان نشان می‌دهد که حکم عقل در این فرض لزوم احتیاط هست. حال این مثال‌ها درست است که مبتنی بر نیاز و احتیاج آن پدر و مادر یا فرد هست، لکن مناط حکم عقل صرف نیاز و احتیاج نیست، چون نیازمند و محتاج در دنیا زیاد است، لکن این جاها برای این حکم به لزوم احتیاط می‌کند که یا احتمال قوی است یا محتمل. فی‌ما نحن فیه هم قوت حق مولویت باعث می‌شود حکم به لزوم شکر منعم قوی باشد. و این لزوم جاری است حتی اگر عقاب نباشد، این حکم عقل است و همین حکم عقل مصحح عقوبت است در فرض تخلف؛ حتی اگر عقاب هم نباشد، فی‌نفسه سرافکنده و شرمنده هستیم و این نشان همین است که حکم عقل خودمان را متابعت نکردیم.

### المناقشه فیما افاده

این مسلک و دیدگاه مواجه شده است با عده‌ای از مناقشات. برخی از این مناقشات را در انتهای پارسال از کتاب المبسوط آیه‌الله سبحانی نقل کردیم و احاله می‌دهیم به همان‌جا. می‌ماند برخی مناقشات دیگر که انشاءالله بعد از دهه‌ی محرم.

### جلسه‌ی یازدهم - المناقشه فی حق الطاعه

۹۶/۷/۱۵ شنبه، ۱۶ محرم‌الحرام ۱۴۳۹ (اولین جلسه بعد از دهه‌ی محرم)

سخن در حکم عقل در شبهه‌ی حکمیه بود. پنج یا شش بیان برای حکم عقل به برائت ذکر کردیم و دلیل اول، تمسک به قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان بود و اشکالات شهید صدر بر این بیان را ذکر کردیم و گفتیم که مرحوم شهید صدر یک عقد سلبی دارد و یک عقد ایجابی در مناقشه‌ی خودشان و ملخصش این شد که ایشان می‌فرماید ما برای قبح عقاب بلا بیان دلیلی نیافتیم (عقد سلبی) و وقتی تأمل می‌کنیم می‌بینیم که تفاوت است میان مولی عرفی و مولی حقیقی در حق اطاعت (عقد ایجابی). این مطلب و درک این تفاوت هم امری وجدانی است که برهان‌بردار نیست. این مسلک حق الطاعه که غیر از ایشان هم قائل دارد و حتی گفته شده که سابقا هم قائل داشته است که البته ما خیلی سابق را پیدا نکردیم.

بر این مسلک حق الطاعه عده‌ای از مناقشات وارد هست که پنج مورد را پارسال مطرح کردیم. البته دو سه مناقشه در میان آن‌ها هست که اهم مناقشات هست و لازم است که تفصیلی‌تر مطرح کنیم.

### المناقشه الاولى في مسلک حق الطاعة، احتمال حرمة الاحتياط

این مناقشه مما یخطر بالبال هست و حاصلش این است که در موارد دوران بین محذورین، همه قبول دارند که حق الطاعة معنایی ندارد و عقل هم حکم خاصی ندارد نه نسب به آن وجوب محتمل و نه نسبت به حرمت محتمله. در این طور موارد قهرا تخییر هست. البته بحث‌هایی شده است که آیا دفع ضرر اولی است یا جلب منفعت و این‌ها که البته ان شا الله در محلش می‌گوییم که این حرف‌ها تمام نیست.

مقدمه‌ی بعدی این است که این دوران بین محذورین لا فرق بین این‌ها که میان دو حکم واقعی باشد یا دو حکم ظاهری.

فنقول بعد هذین المقدمتين: ما احتمال می‌دهیم که در شبهات حکمیه حکم شارع بر خلاف احتیاط باشد یا حتی حرمت احتیاط باشد، خب وقتی ما چنین احتمالی می‌دهیم و هیچ دافعی برای چنین احتمالی نداریم، از کجا می‌توانیم بگوییم حکم عقل به احتیاط است، در حالی که طبق خود حق الطاعة، این‌جا دیگر نباید احتیاط کنیم. یعنی هر جا شبهه‌ی حکمیه‌ای باشد و فقیه دست می‌گذارد رویش، هم احتمال می‌دهد که حکم واقعی حرمت باشد مثلا و این‌جا حق الطاعة می‌گوید انجام نده، در عین حال احتمال می‌دهد حکم ظاهری حرمت احتیاط باشد و در این صورت بر اساس حق الطاعة نباید قائل شود به حرمت، حال این محذورین هر دو حاصل از جریان مسلک حق الطاعة هستند.

### المناقشه الثانيه فی مسلک حق الطاعه

بعض المحققين<sup>۲۴</sup> فرموده‌اند که مسلک حق الطاعه یک تناقض درونی دارد و این تناقض درونی سه چهار بیان برایش ممکن است.

### البيان الاول للمناقشه الثانيه: الاهتمام بما يهتم به الشارع

بیان اول (البته ترتیب ما با ترتیبی که ایشان فرموده تفاوت می‌کند) بیان اول که با مبانی خود مرحوم شهید صدر هم‌خوانی دارد این است که مسلک حق الطاعه در لب خودش به این برمی‌گردد به این که ما باید بما یهتم به الشارع اهتمام داشته باشیم. خود مرحوم شهید صدر در بحث علم اجمالی فرموده است که راهی وجود دارد که ممکن است از این راه شارع ترخیص بدهد، باقی گفته‌اند اصلاً ترخیص در این موارد ممکن نیست چون فرقی بین علم اجمالی و تفصیلی در تنجیز نیست. مرحوم شهید صدر می‌فرماید راهی برای ترخیص وجود دارد و آن این است که گاهی موارد اباحه که الان این موارد حرام با آن‌ها قاطی شده است، آن موارد اباحه آن قدر برای شارع اهمیت دارد و اهتمام دارد به مباح بودن آن‌ها که شارع این حرام‌هایی که قاطی شده است را نادیده می‌گیرد. مثلاً اگر یک شهری هست که صدتا قصابی هست و یکی لاابالی است، ما باشیم می‌گوییم باید از صدتا اجتناب کنیم، اما شارع می‌بیند که اگر قرار باشد که ۹۹ قصابی را به خاطر یک لاابالی از کار بیکار کند یا هر لحاظ دیگر، این نمی‌ارزد. ملخص کلام این که گاهی احکام ترخیصیه آن قدر برای شارع مهم است که باعث می‌شود احکام الزامیه نادیده گرفته شوند.

---

<sup>۲۴</sup> - آیه الله صادق لاریجانی در شماره ی اول فصلنامه ی پژوهش های اصولی مقاله ی نظریه حق الطاعه

نقول به این که الکلام الکلام، در تمام موارد حق الطاعة ما احتمال می‌دهیم که ممکن است در این فرض حکم ترخیصی به حد مهم باشد که باعث نادیده گرفتن حکم الزامی باشد. خود مسلک حق الطاعة به ما می‌گوید ما یهتم به الشارع را تو هم اهتمام داشته باش اگر چه یک احتمال باشد. الان هم ما احتمال می‌دهیم ما یهتم به الشارع این اباحه باشد. این هم مطابق فهم و درک ماست و هم مسلک خود ایشان در علم اجمالی. هذا بیان اول للتناقض فی مسلک حق الطاعة.

### جلسه دوازدهم - تمه المناقشه فی مسلک حق الطاعة

۹۶/۷/۱۶ یکشنبه، ۱۷ محرم الحرام ۱۴۳۹

سخن در ناسازگاری درونی در مسلک حق الطاعة بود. بعض المعاصرین نوشته‌اند<sup>۲۵</sup> (قریب به مضمون)

«می‌توان گفت ناسازگاری درونی در حق الطاعة، از مساله‌ی دیگری منشعب می‌شود و آن رعایت اهتمام‌های مولی است. اگر مولی چنین می‌بیند که رعایت ترخیص مهم‌تر رعایت تکالیف باشد و اهتمامش به آن بیشتر باشد، آیا عبد می‌تواند طرف تکلیف را بگیرد؟ کلا ... این کلام مطابق است با آن چه خود مرحوم شهید صدر در بحث علم اجمالی درباره‌ی تزامم‌های حفظی فرموده است»

### المناقشه فی المناقشه الثانيه فی مسلک حق الطاعة، الاولى

نقول به این که این فرمایش خالی از مناقشه نیست. این که می‌فرماید مولی اهتمام داشته باشد به آزادی، سوال ما اینست که این آزادی یعنی چه؟ یعنی این که از ناحیه‌ی

<sup>۲۵</sup> - آیه الله صادق لاریجانی، فصلنامه‌ی پژوهش‌های اصولی، شماره‌ی یک، مقاله: نظریه‌ی حق الطاعة.



مولی عبد در ضیق نباشد، اما منافات ندارد با این که عبد از جهت دیگری ونه از ناحیه‌ی مولی در ضیق باشد. مثلاً مولا می فرماید آب مباح است، این جمع می شود با این که عبد بگوید نذر کند، عهد ببندد که آب نخورد، آن هدفی که مولی داشته است، در این جا تامین می شود یعنی این که از ناحیه‌ی مولی ضیقی در کار نیست. پس این که عبد از ناحیه‌ی دیگری که می خواهد سلیقه باشد، ذوق باشد، یک امر عقلی باشد، در ضیق باشد، منافاتی ندارد با این که از جانب مولی ضیقی در کار نباشد.

### المناقشه الثانیه فیما افاده بعض المعاصرین

مناقشه‌ی دیگری که ما به این فرمایش داریم این است که گاهی اوقات مولی نسبت به فعل عبد اهتمام دارد، و گاهی اوقات نسبت به فعل خود اهتمام دارد. بر اساس مسلک حق الطاعه، عبد جایی وظیفه دارد که احتمال اهتمام مولی نسبت به فعل عبد را بدهد، لکن اگر مثلاً مولی اهتمام داشته باشد به هدایت عباد یا اهتمام داشته باشد بر جعل احکام به شکل خاص، این کار مولی است و دیگر حوزه‌ی حق الطاعه نیست. این اهتمام به ما ربطی ندارد.

### المناقشه الثالثه فی ما افاده بعض المعاصرین

خود ایشان به شهید صدر اشکالی می کنند که اگر شما قائل به مسلک حق الطاعه بشوید، لازمه اش این است که باید نسبت به اغراض و اهداف مولی هم قائل به احتیاط و اهتمام بشوید، و حال آن که هیچ کس به چنین چیزی ملتزم نمی شود، چرا که اغراض و اهداف و اهتمامات با اوامر و نواهی و دستورات فرق می کند، آن جایی که حق الطاعه را می توان ملتزم شد، صرفاً در مورد دستورات است. انتهی اشکال ایشان به شهید صدر.

نقول به این که ممکن است که اصلاً مرحوم شهید صدر یا هر کسی که قائل به حق الطاعه است، در مورد دستورات و اوامر و نواهی قائل شده است به حق الطاعه، نه مطلقاً اهتمامات مولی. دستور یعنی این که علاوه بر اهتمام، مولی در صدد برآمده و یک فرمانی صادر کرده است و من چنین احتمالی می‌دهم، نه این که یقین دارم مولی هیچ در صدد برنیامده لکن احتمال می‌دهم یک هدفی داشته باشد.

### جلسه سیزدهم - تمه المناقشه فی مسلک حق الطاعه

۹۶/۷/۱۷ دوشنبه، ۱۸ محرم الحرام ۱۴۳۹

#### البيان الثاني للمناقشه الثانيه فی مسلک حق الطاعه

دو جور اباحه‌ی اقتضائیه داریم، گاهی شارع می‌خواهد صرفاً از جانب خودش (یعنی شرع) حکم و تکلیفی در کار نباشد، گاهی می‌خواهد نه از ناحیه‌ی خودش و نه از ناحیه‌ی آخر مثلاً عقل خود مکلف، مکلف در ضیق نباشد. در چنین مواردی که شارع چنین مصلحت و هدفی را مد نظر دارد، باید کاری کند که موضوع حکم عقل به احتیاط از بین برود. پس شارع در چنین مواردی دو کار می‌کند یکی جعل اباحه است و یکی ایصال این اباحه به مکلف چون ایصال اباحه به مکلف دیگر موضوع احتیاط عقلی را از بین می‌برد.

مستشکل<sup>۲۶</sup> می‌گوید تناقض درونی در مسلک حق الطاعه وقتی پیش می‌آید که اباحه‌ی مد نظر شارع این قسم دوم باشد، لکن اگر مباح به معنای اول مد نظر شارع باشد، دیگر مسلک حق الطاعه تناقض درونی نیست و اباحه‌ی اقتضائی از طرف شرع جمع می‌شود با تکلیف از ناحیه‌ی عقل و به همین مقدار که از ناحیه‌ی شرع ضیقی

۲۶ - آقای علی اکبر حائری در حاشیه‌ی درس فی علم الاصول (الحلقه الثالثه) ص ۴۳۳

نباشد، مولا هدفش تامین می‌شود. یعنی این مستشکل دارد دفاع می‌کند از مسلک حق الطاعه با مناقشه در مناقشه در مسلک حق الطاعه.

یمكن ان يقال به این که نفس این که عقل بگوید احتمال دارد اباحه مد نظر شارع، همین اباحه‌ی دومی باشد، دیگر جایی برای حق الطاعه نمی‌ماند به خاطر تناقض درونی که حق الطاعه به آن دچار است. بعباره آخری ما در هر شبهه‌ی حکمیه سه احتمال داریم، یا تکلیف هست، یا مباح به معنای اول است یا اباحه‌ی به معنای دوم، نتیجه تابع این است که ما صرفاً احتمال به معنای دوم را بدهیم، همین که این احتمال را دادیم دیگر حکم عقل به حق الطاعه موجب تناقض می‌شود.

### الجواب عن البيان الثاني للمناقشه

بعض المحققين المعاصرين<sup>۲۷</sup> از این مناقشه‌ی ما جواب داده‌اند که ما در این جا دلیل داریم که حتماً اباحه‌ی قسم دوم مراد مولی نیست و حتماً اباحه‌ی قسم اول است، به این بیان که این که مولی بخواهد عبد من جمیع الجهات مطلق العنان باشد، این یک اراده‌ی تکوینی مولی است چون عبد در این زمینه دخالتی ندارد یعنی در از بین بردن موضوع حکم احتیاط که همان ایصال اباحه باشد، عبد دخالتی ندارد. خب چون مولی هنوز ایصال نکرده است و اباحه را نرسانده است، معلوم می‌شود که چنین غرضی ندارد و مقصودش اباحه‌ی قسم دوم نیست، و مقصودش همان اباحه‌ی قسم اول است که می‌خواهد از ناحیه‌ی خودش ضیق بر عبد نباشد.

---

<sup>۲۷</sup> - سید علی اکبر حائری، مجله‌ی فقه اهل بیت علیهم السلام شماره ۱۷-۱۸ ص ۱۳۳؛ منهاج الوصول الی دروس فی علم الأصول (شرح الحلقة الثالثة)، ج ۱، ص: ۸۰

## الرد على هذا الجواب

نقول به این که اباحه‌های اقتضائی یک حالت سومی هم در شان متصور است که دیگر احتیاجی به وصول و ایصال حکم اباحه به عبد ندارد. به این بیان که مولی می‌خواهد عبد به هیچ وجه من الوجوه در ضیق نباشد، در چنین جایی که مولی چنین اراده‌ای دارد باید حکم اباحه را به عبد برساند، ولی بالاعجاز باید برساند که این مباح است. اما وقتی هست که مولی می‌خواهد عبد من جمیع الوجوه آزاد باشد ان وصل الیه الاباحه من طرق العادیه. این هم یک قسمی از اباحه است. در چنین مواردی منافات ندارد که ما الان گشتیم و نرسیدیم به اباحه، لکن مولی در نفسش مقصودش اباحه باشد.

اقول این خلف فرض است، گفتیم اباحه‌ی من جمیع الجهات متوقف بر این است که از طرق عادیه برسد اباحه، ولی الان فرض ما این است که من طرق عادیه نرسیده، پس مقصود مولی هم محقق نشده.

فتحصل که مسلک حق الطاعه دچار تعارض درونی است در مواردی که احتمال اباحه‌ی من جمیع الجهات وجود دارد. این اشکالات اصل مسلک حق الطاعه را نفی نمی‌کند، چون مثلاً مواردی هست که احتمال اباحه اصلاً نمی‌دهیم، در آن جا حق الطاعه هست و این اشکالات برای نفی حق الطاعه در آن موارد کافی نیست.

اشکال: پس حسن احتیاط در همه حال حکمش چیست؟

جواب: حکم عقلی و شرعی ناظر به موضوع خود نیست، انسان عادل صادق است، دیگر نمی‌گوید زید عادل هست یا نه. حکم عقلی احتیاط این است که در جایی که با احتیاط نظر مولی تامین می‌شود، این احتیاط حسن است. دیگر لسان ندارد که در این موضوع هم آیا احتیاط باعث تامین مقصود مولی می‌شود یا نه، حرف ما در این است

که همیشه احتیاط باعث تامین مقصود مولی نمی‌شود، چون شاید اصلا مقصود مولی اباحه من جميع الجهات باشد. البته گاهی اوقات از ادله‌ی رجحان احتیاط می‌فهمیم که احتیاط در آن موارد منافات با مقصود مولی ندارد و حتما چنین است که مولی اباحه من جميع الجهات را نمی‌خواهد. اما اگر دافعی برای احتمال اباحه‌ی من جميع الجهات نداشته باشیم، جریان احتیاط مثل جریان احتیاط در دوران بین محذورین است و حسنی ندارد.

### جلسه‌ی چهاردهم - المناقشه فی المسلكه فی مسلك حق الطاعه

۹۶/۷/۱۸ سه‌شنبه، ۱۹ محرم الحرام ۱۴۳۹

سخن در اشکالات وارده بر حق الطاعه، و اشکال تناقض درونی مسلك حق الطاعه بود. که چون احتمال می‌دهیم مطلوب مولی اباحه‌ی من جميع الجهات باشد، حق الطاعه می‌گوید باید این را رعایت کرد.

### الجواب الثانی عن البیان الثانی من المناقشه الثانیه

اشکالی که به این اشکال وارد است این است که شما در مورد شبهات حکمیه قبل الفحص یا علم اجمالی قائل به چه هستید؟ آیا قائل نیستید به احتیاط و حق الطاعه؟ خوب در آن جا احتمال اباحه‌ی من جميع الجهات را چطور دفع و رفع می‌کنید؟ هر طور آن جا این مساله را حل کنید، ما در باقی شبهات همان‌طور حل می‌کنیم.

### الرد علی هذا الجواب

يمكن ان یجیب بهذا الاشکال به این بیان که در مورد شبهات حکمیه قبل الفحص عقل حتی با لحاظ احتمال اباحه‌ی اقتضائیه من جميع الجهات، حکم می‌کند که باید جانب تکلیف و الزام را بگیری؛ چرا چنین حکمی می‌کند؟ چون اگر قرار باشد

اباحه‌ای هم باشد، این اباحه غالباً اباحه‌ی غیراقتضائی است، و اگر اباحه‌ی اقتضائی باشد، من جمیع الجهات نیست و به هر حال موارد اباحه‌ی اقتضائیه من جمیع الجهات خیلی کم و نادر است و عقل به خاطر چنین احتمالی نمی‌آید حکم به احتیاط را در شبهات حکمیه قبل الفحص متوقف کند. عقل می‌بیند اگر بخواهد در موارد قبل الفحص به این خاطر احتیاط را متوقف کند، سر جمع مفسد و مصالح ملزمه‌ی بسیاری را از دست می‌دهد، اما اگر احتیاط کند، شاید چند اباحه‌ی من جمیع الجهات و مصلحت این‌چنینی را از دست بدهد، لکن اکثر مصالح و مفسد را استیفا می‌کند.

اما در موارد علم اجمالی جواب این است که در اطراف علم اجمالی فرض این است که احتمال وجوب دیگر نیست، می‌داند وجوب را یا می‌داند حرمت را. آن دلیلی که برای ما اثبات می‌کند تکلیف را، اگر اطلاق نداشته باشد برای موارد علم اجمالی، خوب ما وظیفه‌ای برای اجتناب از اطراف در علم اجمالی نداریم، و وقتی گفتیم که اطلاق اجتناب عن النجس شامل موارد علم اجمالی هم می‌شود، دیگر از همین اطلاق کشف می‌کنیم که شارع و مولی در این اطراف مصلحت اباحه‌ی اقتضائیه ندارد و اصلاً این احتمال متفی می‌شود. اگر هم می‌گویید اطلاق ندارد که احتیاط در موارد علم اجمالی لازم نیست.

اشکال: مگر ما تکلیف در اطراف علم اجمالی را با اطلاق درست می‌کنیم؟

جواب: بله.

### مناقشه آخری فی مسلک حق الطاعة

بیان دیگری برای اشکال به حق الطاعة و لزوم تناقض در آن چنین است که دیگر لازم نیست ما به دنبال اباحه‌ی اقتضائیه من جمیع الجهات نیستیم، بلکه احتمال اباحه‌ی ترخیصی نیز باعث می‌شود احتیاط و حق الطاعة به تناقض در حکم عقل منجر

می‌شود. چون مناط در حق الطاعه احترام به خواست مولی بود، خب اگر به عقل ترخیص برسد، احترام مولی ایجاب می‌کند که عقل هم قائل به ترخیص شود، الکلام الکلام در مورد احتمال ترخیص، یعنی وقتی عقل احتمال ترخیص از جانب مولی می‌دهد، احترام مولی ایجاب می‌کند که عقل حکم کند به اباحه. دقیقا همان مطلبی که در جانب تکلیف می‌گفتید، در جانب مطلق ترخیص هم هست و لازم نیست حتما احتمال اباحه‌ی اقتضائیه من جمیع الجهات بدهیم، نه همین اباحه‌ی من جهة واحده یعنی من جهة الشارع، کافی است برای این که عقل احتراماً و اقتداءً للشارع بگوید اباحه و ترخیص. و هذا ینجر الی التناقض فی مسلک حق الطاعه.

نقول به این که عقل که حکم دومی ندارد. یعنی بیاید وقتی شارع یک مطلبی را مباح اعلام کرده، عقل بیاید بگوید من هم حکم می‌کنم به اباحه، یعنی شبیه و نظیر حکم مولی یک چیزی جعل کند؟ نه خیر، عقل ملاحظه می‌کند این حکم را و واکنش‌اش به این حکم این است که احترام نسبت به مولی اقتضا می‌کند بر اساس آن عمل کند. حق الطاعه یعنی موقفات در مقابل او چی باشد، در مقابل اباحه‌ی موقفات باید تسلیم باشد همان‌طور که در مقابل تکلیف باید موقف تسلیم داشته باشی. این می‌شود همان توقف در فتوا و قائل شدن به یکی از اطراف و می‌سازد با این که در عمل، یکی از اطراف را که مثل اجتناب باشد انجام دهد.

### جلسه‌ی پانزدهم - تتمه الکلام فی مسلک حق الطاعه

۹۶/۷/۲۲ شنبه، ۲۳ محرم الحرام ۱۴۳۹

فتحصل من جمیع ما ذکرنا فی الابحاث السابقه که در غیر موارد قبل الفحص و علم اجمالی ما دافعی برای احتمال مطلوبیت اباحه‌ی اقتضائیه نداریم، همین قدر که این اباحه‌ی اقتضائیه محتمل باشد مطلوبیتش برای مولی، طبق حق الطاعه بر ما واجب

است که ملتزم شویم به چنین اباحه‌ای و التزام به این به همراه التزام به طرف مقابلش یعنی تکلیف، بیان‌گر تناقض درونی در مسلک حق الطاعه است. فلذا از نظر ما نظر مشهور که براثت است و مخالف حق الطاعه است، درست است.

### اشکال فی المناقشه فی مسلک حق الطاعه

یک اشکالی که به ذهن ما می‌رسد این است که ما حق الطاعه درباره‌ی مباحات و اباحه‌ی اقتضائیه را لا ندرکه. یعنی این که حتما عقل حکم کند طبق و در موازات با حکم مولی، این را ما درک نمی‌کنیم و حتی منفی می‌دانیم، کاری که عقل می‌کند این است که درک می‌کند این حکم و تکلیف از جانب مولی را و این طور می‌فهمد که باید طبق این تکلیف عمل کند. یعنی عقل می‌گوید در مقابل این حکم و تکلیف مولی چه موقفی باید بگیریم، نه این که چه حکمی بکنم. حال که مساله‌ی عقل موقوف و به اصطلاح واکنش به حکم مولی است، در مواردی که تکلیف است حکم مولی یا این چنین محتمل است، موقوف عقل این است که باید مطابق با آن عمل کند و امتثال کند. در مواردی که اباحه‌ی اقتضائیه باشد حکم مولی، آن چیزی که عقل می‌فهمد این است که نباید نسبت تکلیف به مولی بدهد و باید از ناحیه‌ی مولی خود را آزاد ببیند، یعنی این حکم حیثی است، از آن حیث خودش را آزاد ببیند، لکن این جمع می‌شود که بخاطر سلیقه یا امور دیگر خودش را ملتزم ببیند که یک کاری را بکند یا نکند. این که به خاطر سلیقه یک طرف را ترجیح بدهد، منخل به احترام به مولی و حکمش نیست، اصلا مولی اباحه فرموده ولی من که تا آخر عمر نمی‌توانم بلا ترجیح نسبت به این عمل باشم، خودم یک ترجیحی دارم دیگر، خب این ترجیح من مستندا به سلیقه یا هر چیز دیگر، منافاتی ندارد با این که نسبت به حکم یعنی آزادی از حیث و جانب مولی، هیچ بی‌احترامی ندارم.



اشکال: قائل به حق الطاعه قائل است که اگر طرف تکلیف را اختیار نکنی، این عقاب دارد. یعنی بالاخره این میشود که قائل به تکلیف می‌شوی از جانب مولی. جواب: همان‌طور که سلیقه می‌تواند ترجیح باشد برای یک طرف، درک حق الطاعه از جانب عقل هم می‌شود ترجیح بشود برای یک طرف و این حکم عقل ممضاً باشد از ناحیه‌ی شارع. این‌ها تناقض درونی ایجاد نمی‌کند چون تفاوت حیثیات منحفظ است.

### التخلص الثانی عن المناقشه فی حق الطاعه

هذا اولاً؛ ثانياً این‌که همان بیانی که در جواب نقض به شبهات حکمیه قبل الفحص عرض می‌کردیم این‌جا هم می‌توانیم بیاوریم. در جواب آن‌جا می‌گفتیم اباحه‌های اقتضائیه‌ی این‌چنینی (که مولی بگوید نه تنها مباح است، بلکه باید عملاً ملتزم باشی به این اباحه) بسیار نادر است و آن‌چیزی که زیاد است همان مفسد و مصلحی است که در مورد متعلقات احکام وجود دارد، خب در موارد تزامم میان این دو طرف، حفظ طرفی که احتمالش بیشتر است مقدم است. احتمال این‌که این‌جا مفسده‌ای باشد یا مصلحت ملزومه‌ای باشد، در این‌جا خیلی بیشتر از احتمال این است که یک اباحه‌ی اقتضائیه‌ی آن‌شکلی باشد، فلذا عقل حکم می‌کند که به عنوان قاعده باید آن‌طرفی که احتمالش بیشتر است مقدم شود. این موافق با ارتکاز هم هست که اباحه را در آن سطح از اهمیت نمی‌بینند که تمام مصلح و مفسد را فدایش کنند.

اشکال دیگری که به برائت باقی مانده این است که ما این‌جا دو بیان عقلی داریم که این دو بیان وارد بر قبح عقاب بلا بیان می‌شود. یکی قاعده‌ی دفع ضرر محتمل است. دیگری دفع مفسده‌ی محتمله است.

### جلسه‌ی شانزدهم: مناقشه در قبح عقاب بلا بیان با دفع ضرر محتمل

۹۶/۷/۲۳ یکشنبه، ۲۴ محرم الحرام ۱۴۳۹

استدراکا از بحث حق الطاعه باید عرض کنیم، اشکال ما درباره‌ی حق الطاعه لزوم مراعات اباحه‌ی اقتضائیه نیست، بلکه همان‌طور که اول بحث عرض کردیم، اشکال این است که ما احتمال می‌دهیم مجعول شرعی در شبهات حکمی، حرمت احتیاط باشد، بنا بر این دوران بین محذورین می‌شود، یعنی یا حکم واقعی حرمت است، یا حکم ظاهری حرمت احتیاط است، و هردوی این‌ها متعلق حق الطاعه واقع می‌شوند، این می‌شود دوران بین محذورین و حق الطاعه نمی‌تواند جاری شود. از این جهت هست که ما قائل هستیم به این‌که حق الطاعه مطلبی نیست که در فقه بتوانیم به آن استناد کنیم.

البته این اشکال مسلک حق الطاعه را بالمره از بین نمی‌برد، بلکه استفاده از آن در فقه را از میان می‌برد، یعنی اگر ما دلیلی داشتیم که مثلاً به ما گفته بود بدانید که مولی اصلاً احتیاط را حرام نکرده، ما می‌ماندیم و حق الطاعه‌ای که بلا معارض جاری می‌شد در یک طرف و اجرا می‌کردیم. البته این برای ما هنوز به نحو الجزم و البت روشن نشده است، و الان از متوقفین هستیم که آیا حق الطاعه در موارد احتمال تکلیف هم هست یا نه، اما در مورد جاهایی که چنین دلیلی نداریم و احتمال حرمت احتیاط می‌دهیم، می‌توانیم به نحو جزمی بگوییم حق الطاعه جاری نیست به خاطر ابتلا به دوران بین محذورین.

### المناقشه السادسة في التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بیان

اما مناقشه‌ی ششم این است که ما امور خمسه‌ای داریم که تمسک به هرکدام باعث می‌شود دیگر قبح عقاب بلا بیان موضوع نداشته باشد:

۱- وجوب دفع عقوبت محتمله‌ی اخرویه؛ این خودش بیان برای عقوبت هست و لا بیان را منتفی می‌کند

۲- وجوب دفع ضرر دنیوی محتمل؛ مثلاً احتمال بدهیم اگر این مایع را بنوشیم، کور می‌شویم، فلج می‌شویم، عقل می‌گوید ننوش حتی اگر احتمالش باشد. چون می‌دانیم احکام تابع مصالح و مفاسد در همین دنیاست، عقل می‌گوید واجب است محتمل التکلیف را اجتناب کنیم.

۳- قاعده‌ی وجوب دفع مفسده‌ی محتمله‌ی اخرویه، یا به تعبیر مرحوم آخوند قبح الاقدام بما لا یومن مفسده. مفسده غیر از ضرر و عقوبت هست، هم تفاوت مفهومی دارند هم مصداقی، البته گاهی با هم جمع می‌شوند، ولی گاهی تمایز هست. ضرر یعنی نقص در مال یا طرف یا عرض، مثلاً به نگاه عرفی ظاهری، زکات ضرر مالی است اما مصلحت دارد؛ غضب منفعت دارد ولی مفسده دارد این کار که باعث از بین رفتن امنیت اجتماعی می‌شود. ممکن هم هست هر دو باهم جمع شود، مثل شرب خمر که باعث نقص در بدن می‌شود هم باعث مفسده در جامعه. به هر حال با تمسک به این قاعده دیگر نمی‌توانیم تمسک کنیم به قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان چون دیگر موضوعی برای این قاعده نمی‌ماند.

۴- وجوب دفع مفسده‌ی محتمله‌ی دنیویه

۵- این حس فرار عما یوذی؛ در هر انسانی به حسب جبلت و طبع این حس وجود دارد که از عما یوذی فرار کند و لو این‌که قبح و وجوب عقلایی و عقلی در کار نباشد. یعنی انسان ذاتاً می‌خواهد از مما یوذی فرار کند. این حالت ناشی از صیانت نفس هست. وجود چنین حس و حالتی مانع می‌شود از جریان قبح عقاب بلا بیان، کأن این‌که این بیان هست و باعث از میان رفتن موضوع قاعده‌ی قبح عقاب است.

ما از ابتدا گفتیم امور خمسة تا شامل این اخیری هم بشود، اگر نگوییم این پنجمی هم خودش یک قاعده است.

بحث از نسبت میان این‌ها با قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان يستدعی البحث فی مقامات خمسة.

### جلسه‌ی هفدهم، فی معانی قاعده دفع الضرر، الاول

۹۶/۷/۲۵ سه‌شنبه، ۲۶ محرم الحرام ۱۴۳۹

سخن در مناقشه در قبح عقاب بلا بیان با استفاده از دفع ضرر محتمل بود و بیان شد که پنج صورت و شکل می‌توان از قاعده‌ی دفع ضرر محتمل داشت. حال سخن درباره‌ی صورت اول آن است، یعنی قاعده‌ی دفع عقوبت محتمله‌ی اخرویه، یعنی اگر مراد از ضرر عقوبت اخرویه باشد.

یک جواب کلی که داده شده است این است که قاعده‌ی قبح عقاب وارد — یا در برخی کلمات حاکم — است بر قاعده‌ی دفع ضرر محتمل. توضیح ذلک این‌که ما دو کبری داریم

قبح عقاب بلا بیان

دفع عقوبت محتمله

هیچ‌کدام از دو کبری موضوع‌ساز نیستند، موضوع هر کدام را ما باید با وجدان خودمان احراز کنیم. خب مراجعه می‌کنیم به خارج می‌بینیم که بعد الفحص و الیاس فقیه هیچ بیانی برای تکلیف و مصححی برای عقاب پیدا نمی‌کند، وقتی این موضوع وجدانا احراز شد، دیگر احتمال عقابی در کار نیست و وقتی احتمال عقابی در کار

نمود، دیگر قاعده‌ی دفع ضرر بلا موضوع می‌ماند و یعنی مورد می‌شود به قبح عقاب بلا بیان.

نظر مختار در نسبت میان دفع ضرر و قبح عقاب: تخصیص (نه ورود و نه

حکومت)

به نظر ما تعبیر درست در این جا تخصص است، تعبیر به ورود و یا حکومت مسامحی هست. بیان ذلک این که ورود یعنی یک شیء تکوینا خارج می‌شود از یک حکمی به بیان شرع، تخصص هم خروج تکوینی است. ما به الاشتراک ورود و تخصص این است که در هردو خروج تکوینی است، لکن در ورود علت این خروج تکوینی کار و بیانی است که شارع انجام داده است، لکن در تخصص هم خود خروج تکوینی است و هم علت این خروج یک امر تکوینی است. در ما نحن فیه خروج ناشی از امر و بیان مولی نیست، بلکه قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان یک امر تکوینی است و فحص و یاس از ادله هم یک امر تکوینی است و این باعث می‌شود که در نفس شک حادث می‌شود و این شک باعث می‌شود دیگر احتمال عقابی نباشد، چون حکم عقلی می‌گوید برای این که عقاب باشد، باید بیان محرز داشته باشی و بیان احتمالی کافی نیست برای عقاب احتمالی.

اما حکومت نیست، چون اصلا خروج و تصرف در حکم در حکومت، تکوینی و وجدانی نیست، در حالی که در ما نحن فیه وجدانا و تکوینا احتمال عقاب مرتفع می‌شود. فتحصل که فنی و درست این است که بگوییم نسبت میان قبح عقاب و دفع ضرر تخصص است، نه ورود فضلا عن الحکومه.

اشکال: چرا آن طرف را مقدم نمی‌کنید، یعنی دفع ضرر را مقدم کنید و بیان بدانید

تا قبح عقاب بدون موضوع بشود؟

جواب: توضیحی که دادیم برای همین بود که این دو حکم برای خودشان موضوع نمی‌سازند، موضوع را ما باید وجدانا احراز کنیم. خصوصیت بعد الفحص این است که ما در نفس مان حالت جدیدی ایجاد می‌شود و یقین می‌کنیم به این که بیانی اصلی نداریم، این جا موضوع قبح عقاب را احراز می‌کنیم وجدانا. اما دفع ضرر محتمل دیگر بعد الفحص موضوع ندارد، چون بعد الفحص و الیاس دیگر اصلا احتمال عقابی نیست، وجدانا می‌دانیم که دفع ضرر موضوع ندارد. و همین تخصص است. لکن قبل الفحص این عکس است، یعنی وجدانا احتمال ضرر می‌دهیم، و قبح عقاب موضوع ندارد، لکن بعد الفحص دفع ضرر موضوع ندارد ولی قبح عقاب موضوع دارد. معمول اصولیین فضلا عن المحققین درجه اول و ادقاء علم اصول به همین جواب متفطن شده‌اند.

جواب دومی که مرحوم شیخ در رسائل فرموده است این است که ما وجدانا می‌دانیم که دفع ضرر بیان برای حکم واقعی و عقاب نیست. این توضیح می‌خواهد. جواب سوم این است که اگر دفع ضرر محتمل بخواهد بیان باشد و موضوع قبح عقاب را رفع کند، این مستلزم دور است. مرحوم آخوند در حاشیه، مرحوم آقای اصفهانی و محقق خوئی در مصباح.

جواب چهارم از مرحوم نائینی این است که دفع ضرر محتمل وجدانا موضوع قبح عقاب را از بین نمی‌برد.

و جواب آخر از محقق اصفهانی است که فرموده است که این قاعده‌ی دفع ضرر محتمل لیست عقلیه و لا عقلائییه بوجه من الوجوه.

## جلسه‌ی هجدهم - نسبت میان دفع ضرر و قبح عقاب

شنبه ۹۶/۷/۲۹

سخن در نسبت میان قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر محتمل بود، بیان شد که نظر مختار در نسبت میان این دو قاعده تخصص است و تعبیر به حکومت یا ورود خالی از مسامحه نیست. وجوه دیگری از جواب در نسبت میان این دو قاعده هست که متعرض می‌شویم.

### کلام مرحوم شیخ: دفع ضرر بیان نیست

جواب مرحوم شیخ در رسائل خالی از اجمال نیست. ظاهر کلمات ایشان این است که قاعده‌ی دفع ضرر محتمل بیان بر حکم واقعی حساب نمی‌شود، زیرا با وجود این قاعده، باز هم شک در حکم واقعی باقی است. همچنین این قاعده نمی‌تواند بیان بر عقاب واقعی (لوکان) باشد، بلکه اگر قرار باشد عقابی در کار باشد، عقابی است که بر همین حکم ظاهری وجوب دفع هست. شاهدش هم این است که در جایی که عقاب واقعی نباشد، لکن با این قاعده مخالفت شود، عقاب ثابت می‌شود. خلاصه این که این قاعده بیان و مصحح نیست نه برای خود حکم و نه برای عقاب واقعی محتمل. اما از آن طرف قاعده‌ی قبح عقاب با جریانش در شبهات حکمیه، موضوع دفع ضرر را که ضرر باشد، رفع می‌کند و در حقیقت وارد هست بر آن قاعده. نتیجه این که قاعده‌ی دفع ضرر فقط برای جایی است که اصل تکلیف از سوی شارع بیان شده است ولی تردید در متعلق‌های تکلیف هست، یعنی موارد شبهات بدویه قبل الفحص و موارد علم اجمالی، لکن در مواردی که تنها یک احتمال وجود دارد، شبهات حکمیه بعد الفحص، این قاعده جاری نمی‌شود و موضوعش را قبح عقاب از بین برده است. قال فی الرسائل:

و دعوی آن حکم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بیان عقلی فلا یقبح بعده  
 المؤاخذه مدفوعه بأن الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول  
 المعاقب عليه و إنما هو بیان لقاعده کلیه ظاهریه و إن لم یکن فی موردہ تکلیف فی  
 الواقع فلو تمت عوقب على مخالفتها(عقوبت بر مخالفت با خود قاعده دفع ضرر  
 محتمل می شود) و إن لم یکن تکلیف فی الواقع لا على التکلیف المحتمل على فرض  
 وجوده فلا تصلح القاعده لورودها على قاعده القبح المذكوره بل قاعده القبح وارده  
 عليها لأنها(قاعده دفع الضرر المحتمل) فرع احتمال الضرر أعنى العقاب و لا احتمال  
 بعد حکم العقل بقبح العقاب من غیر بیان فمورد قاعده دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت  
 العقاب فيه بیان الشارع للتکلیف فتردد المکلف به بین أمرین كما فی الشبهه المحصوره  
 و ما یشبهها هذا کله إن أريد بالضرر العقاب. (رسائل ٣٣٥:١)

### اشکال مرحوم نائینی به کلام الشیخ

مرحوم نائینی در تعلیقه به این فرمایش شیخ می فرمایند که ما توقع نداشتیم که  
 مرحوم شیخ با آن مقام، چنین مطلبی را بفرمایند. اولاً روشن و بدیهی است که عقل  
 وجوب نفسی برای دفع ضرر محتمل قائل نیست، که اگر تخلف کرد کسی، لکن در  
 واقع هم ضرری نبود، حالا عقل بگوید باز هم این آقا مستحق عقاب است، خیر، دفع  
 ضرر محتمل می گوید از همان ضرر واقعی تحرز کن، اگر بود که تحرز کردی، اگر هم  
 ضرری در واقع نبود، این طور نیست که به خاطر عصیان این امر ظاهری مستحق یک  
 عقاب دوباره ای بشوی. دفع ضرر محتمل ارشاد به همان واقع است. ثانیاً خود شما  
 می فرمایید این حکم ظاهری است، خب حکم ظاهری چطور عقاب مستقل دارد؟ همه



قبول دارند که حکم ظاهری واقع را تنجیز می‌کند و عقابی بر خودش نیست و اگر هم عقاب مستقل باشد، صرفاً در موارد مصادفت با واقع است. قال فی فوائده:

و الإنصاف: أنه ما كنا نترقب من الشيخ (قدس سره) ذلك فإنَّ حكم العقل بقبح الإقدام على ما يحتمل فيه الضرر العقابي إنما يكون إرشاداً محضاً لا يمكن أن يستتبع حكماً مولوياً شرعياً، فكيف يمكن أن يكون العقاب على مخالفته وإن لم يكن في موردته تكليف واقعي؟ وكيف صار هذا الحكم العقلي من القواعد الظاهرية؟ مع أنَّ مخالفة الأحكام الظاهرية لا تستتبع استحقاق العقاب مع عدم مصادفتها للواقع، بل العقاب يدور مدار مخالفة الواقع مع وجود طريق إليه، و في جميع موارد القواعد الظاهرية يكون العقاب على مخالفة الواقع أو على مخالفة القاعدة عند أدائها إلى مخالفة الواقع لا مطلقاً، على اختلاف فيها: من كونها محرزة للواقع كالأمارات والأصول التنزيلية فالعقاب على الواقع، أو غير محرزة كأصالة الاحتياط فالعقاب على مخالفة القاعدة و لكن بشرط كونه مؤدياً إلى مخالفة الواقع، و يأتي بيان ذلك (إن شاء الله تعالى) في خاتمة الاشتغال.

و على كل حال: ما أفاده الشيخ (قدس سره) من أنَّ العقاب على مخالفة نفس القاعدة الظاهرية و إن لم تؤدي إلى مخالفة الواقع ممَّا لا يستقيم. (فوائد الأصول ۳:۳۶۹)

### اشکال محقق خراسانی بر کلام شیخ

مرحوم آخوند در درر فرموده است که این فرمایش شیخ با مبنای خود ایشان در مسأله‌ی شبهه‌ی محصوره در رسائل تهافت دارد. خود مرحوم شیخ در آن مسأله قائل شده است به این‌که قاعده‌ی دفع ضرر محتمل یک حکم ارشادی است و مرشد الیه آن همان عقاب واقعی محتمل است. قال فی الدرر:

لا يخفى ما فيه لو أغمض عما أشرنا إليه في دفعها، و سيشير إليه بقوله «بل قاعدة قبح العقاب بلا بيان- إلخ-» فإن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل حسب ما اعترف به (قدّه) في تنبيهات الشبهة المحصورة، ليس إلا حكماً إرشادياً لأجل الفرار عن نفس الضرر، لا عن ملاك آخر يوجب التحرز عن احتمال نفسه، كما يظهر من مراجعة الوجدان و ملاحظته أنّ حكمه بوجوب دفع الضرر المقطوع ليس إلا بملاك التحفظ عن نفس الضرر، و بدهاء أنّ حكمه هاهنا معه من واد واحد. (درر الفوائد ٢٠٤)

### تعليقي مرحوم عراقى بر كلام شيخ

برخی بزرگان درصدد توجیه فرمایش شیخ در این جا برآمدند. منهم محقق عراقی در تعلیقه بر فوائد محقق نائینی. حاصل فرمایش ایشان در مقام توجیه این است که مرحوم شیخ در این جا مشی کرده‌اند با کسانی که قائل به بیانیت قبح عقاب هستند، یعنی ایشان طبق مسلک خودشان این مطالب را نفرمودند و خواستند توضیح دهند مبنای کسانی را که قائل هستند قبح عقاب بلا بیان، بیان بر واقع هست. قال فی تعلیقه علی فوائد الاصول:

اقول: لا تفهم من كلمات الشيخ (قدس سره) أزيد مما أخذت بقوله: و الحاصل إلى آخره، و أنّ قوله: «و إنّما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية» مبنى على تسليم البيانية و لا يكون إرشادا، لا أنه مسلم عنده، كيف! و صريح كلماته في الشبهة المحصورة و غيرها إرشادية هذا الحكم بالنسبة إلى احتمال العقاب، كما أنّ لازم كونه حكما مولويا ظاهريا الالتزام بالعقوبة على نفسه و لو لم يكن في الواقع تكليف، كما هو شأن موضوعية الطريق عند المخالفة.

و توهم: أنّ الأحكام الظاهرية لا يعاقب عليها عند مخالفتها للواقع، صحيح في الأوامر و الطريقتين لا في الأوامر النفسية المجعولة نفسيا في ظرف الجهل بالحكم.

و ما أفيد أيضا بأنّ في الأصول الغير المحرزة يعاقب على مخالفتها بشرط وجود التكليف في موردها، كلام ظاهري، إذ الأمر في هذه القاعدة إن كان طريقا يعاقب على الواقع، و إن كان نفسيا يعاقب على نفسها و إن خالف الواقع. و لا نرى وجها لهذا الشرط الضمني و لا طعنا على مثل هذا «المؤسس» بعدم ترقبه منه صدور هذا الكلام، و لقد صدر نظيره في إيجاب الاحتياط الشرعي ردا على الأخباريين أيضا.

نعم: أذی یرد علیه هو أذی أشرنا فی ذیل قول المقرّر «و الحاصل إلخ» و هو أنّ مجرد كونه حکما فی ظرف الشک لا یقتضی أن یكون إيجابا نفسيا موجبا للعقوبة علی نفسه مطلقا، بل من الممكن كون أمره طریقیا حاکیا عن الإرادة الواقعیة فی ظرف الجهل بها و ترخیصا محضا عند مخالفته للواقع، و به أجبنا عمّا أفاده فی منع بیانیه إيجاب الاحتياط الشرعی أيضا، كما لا یخفی. (فوائد الاصول ۳:۳۶۹ هامش)

### مناقشه فیما افاده المحقق العراقي

اشکال و مبعدی که نسبت به فرمایش محقق عراقی به ذهن ما می‌رسد این است که اگر مرحوم شیخ می‌خواهند طبق مسلک آن‌ها مشی کنند، دیگر چرا می‌فرمایند وقتی عقاب واقعی نیست، باز هم عقاب وجود دارد. آن‌ها که دیگر این مقدار برای دفع ضرر نفسیت قائل نیستند. آن مقدار لازم نبود نفسیت قائل شدن برای دفع ضرر محتمل.

### و الافضل توضیح مرحوم روحانی در منتقی

توجیه و توضیح مرحوم صاحب منتقی در مقام بهتر است و حاصل فرمایش ایشان این است که مرحوم شیخ مرادشان این است که قاعده‌ی دفع ضرر محتمل را اگر قبول کنیم، حتما باید قبول کنیم که این قاعده بیان بر واقع نخواهد بود. البته این را مرحوم شیخ به وضوح و اگذار نموده و علت را صریحا بیان فرموده که چرا این قاعده بیان بر واقع نخواهد بود. در مقام تعلیل می‌توان این‌طور گفت که جریان هر حکمی متوقف بر

وجود موضوع آن حکم در رتبه‌ی قبل هست. دفع ضرر محتمل می‌گوید اول باید یک احتمال ضرری در نفس مکلف منقذ شده باشد، تا من جریان پیدا کنم. این قاعده ربطی به واقع ندارد و مستقل از واقع است، واقع را که احتمال ضرر باشد، ما باید احراز کنیم.

ان قلت: سلمنا که این قاعده بیان بر واقع نیست، لکن از کجا می‌گویید این یک قاعده‌ی مستقل هست؟ چون ممکن است طریقی یا ارشادی باشد.

قلت: نه طریقی می‌تواند باشد و نه ارشادی. اما طریقی نیست، چون طریقی در جایی است که واقع منجز نباشد و این طریق بیاید و آن واقع را منجز کند، در حالی که فیما نحن فیه ضرر محتمل باید منجز باشد تا اصلا این قاعده جریان پیدا کند، فرض کردیم تنجز آن واقع را قبل از جریان این قاعده و المتنجز لا یتنجز ثانیاً. ارشادی نمی‌تواند باشد، چون ارشاد در این جا تحصیل حاصل است، مکلف قبل از این قاعده ضرر محتمل منجز داشته است، به ارشاد احتیاج نداشته است. در نتیجه وقتی ارشاد و طریقی بودن ممکن نیست، باقی می‌ماند نفسی و مستقل بودن این قاعده. قال فی منتقی الاصول:

و توضیح المراد من عبارة الشيخ يتم بتقديم أمرين:

الأول: ان المراد بالبيان ليس هو العلم، بل هو الحجّة على الحكم، فانها تصحح المؤاخذه و الاحتجاج، إذ قد يتم البيان و لا يتحقق الظن فضلا عن العلم كالبيئنة غير المصحوبة بالظن، فانها حجة على مؤداهما.

جلسه‌ی نوزدهم، تتمه‌ی تقریر صاحب منتقی از نسبت قاعده‌ی دفع ضرر  
محتمل و قبح عقاب ۵۳

## **جلسه‌ی نوزدهم، تتمه‌ی تقریر صاحب منتقی از نسبت قاعده‌ی دفع ضرر محتمل**

### **و قبح عقاب**

یکشنبه ۹۶/۷/۳۰

خلاصه‌ی بحث دیروز

گفتیم که از میان تمام تقاریر، تقریر صاحب منتقی از کلام شیخ، بهترین تقریر بود. بنا بر تقریر ایشان وجوب دفع ضرر محتمل نمی‌تواند ارشادی یا طریقی باشد، بلکه حتما باید نفسی باشد. نمی‌تواند ارشادی باشد به خاطر لزوم لغویت، چون ارشاد برای کسی است که غافل باشد و این حکم توجه می‌دهد به او، لکن در این‌جا کسی که به دفع ضرر توجه می‌کند، قهرا به موضوع علم دارد و دیگر گفتن این‌که ادفع الضرر المحتمل لغو است؛ نمی‌تواند طریقی باشد چون این امر خودش مبتنی بر یک امر متنجزی است و دیگر نمی‌تواند همان متنجز را دوباره متنجز کند، المتنجز لا یتنجز ثانيا.

صاحب منتقی اشکال می‌کنند به این تقریر از بیان شیخ به این‌که، به این‌که ابطال ارشادیت یا طریقیّت، ثابت نمی‌کند که این امر نفسی باشد. نفسی بودن دفع ضرر محتمل محذور دارد و آن محذور این است که در صورت مصادفت با واقع، دو تا عقاب می‌شود، یکی عقاب واقع، یکی هم عقاب برای عدم امثال هم امر ادفع المحتمل الضرر. خب بالضروره می‌دانیم که این درست نیست چون لازم می‌آید که موارد احتمال تکلیف امرش اصعب باشد از موارد قطع به تکلیف.

### یمكن الانتصار للشيخ الاعظم

جوابی که میشه در این جا دفاعا عن الشيخ بیان کرد این است که اگر شما در این جا مفروض گرفتگی و تسلیم کردی که این قاعده وجود دارد، خب ارشادیت و طریقت که محذور عقلی داشت و محال بود، لکن این نفسیت محذور ندارد، گرچه این حالت و دو عقاب داشتن پیش می آید و این هم محال نیست، بلکه ممکن است مولی به جهاتی این حالت، یعنی فرض احتمال تکلیف را، مهم تر دانسته و همین را خواسته که دو عقاب باشد در این فرض. یعنی مولی بگوید این جا طوری است که اگر مطابق واقع شد، دو عقاب هست. بالاخره برهانی بر خلاف این مطلب نیست و این فی حدنفسه ممکن است.

### راه سوم در مورد نسبت میان دفع ضرر و قبح عقاب

راه سوم برای عدم بیانیت دفع ضرر محتمل این است که بیانیت دفع ضرر محتمل دوری است. توضیح ذلک این که بیانیت دفع ضرر محتمل متوقف است بر وجوب دفع ضرر محتمل، خب این وجوب بخواید تحقق پیدا کند، متوقف است بر این که ضرر محتمل باشد، اگر قرار باشد ضرر محتمل باشد، لازم است که عقاب بلا بیان قبیح نداشته باشیم، وقتی قبح عقاب بلا بیان نداریم که موضوعش یعنی لایبان نباشد، وقتی بیان داریم که قاعدهی دفع ضرر محتمل را بیان حساب کنیم.

وجوب دفع ضرر محتمل متوقف است بر احتمال ضرر، احتمال ضرر متوقف است بر عدم جریان قبح عقاب بلا بیان، عدم جریان قبح عقاب متوقف است بر این که وجوب دفع ضرر محتمل بیان باشد.

این هم بیان خوبی است و البته با بیان های قبلی نیز مانعه الجمع نیست.

جلسه‌ی نوزدهم، تتمه‌ی تقریر صاحب منتقی از نسبت قاعده‌ی دفع ضرر

محتمل و قبح عقاب ۵۵

اشکال: دفع ضرر محتمل که هیچ واقع‌نمایی ندارد، چطور است که کسی اصلاً ادعا می‌کند بیانیت آن‌را؟

جواب: مساله این است بیان دو قسم هست. یکی آن است که پرده از واقع برمی‌دارد و برای آدم علم می‌آورد. یک نوع بیان آن است که واقع را روشن نمی‌کند، لکن باعث تنجز واقع می‌شود و حجیت دارد به این معنا. در این جا مقصود ما از بیان، ما به التنجز است، نه ما به الکشف و العلم بالواقع.

### راه چهارم برای نسبت میان دفع ضرر و قبح عقاب

این بیان برای محقق اصفهانی است. ایشان می‌فرماید این قاعده‌ی دفع ضرر محتمل لا اصل لها یک قاعده‌ی عقلی و جوب دفع نداریم. آن چیزی که داریم این است که فطرت و جبلت انسان از مضار و مهالک فرار می‌کند. مثلاً ما قاعده‌ی عقلی و جوب فرار از گرگ نداریم، بلکه انسان فطرتاً از ضرر فرار می‌کند. این که می‌گویید و جوب عقلی منظورتان چیست؟ یعنی عقل حکم می‌کند ادفع ضرر؟ این که معلوم است نیست، چون عقل صرفاً درک می‌کند، حکم و انشاء ندارد، نه به نحو مولویت و نه به نحو ارشادیت. (چون حکم مولوی و ارشادی ذاتاً یکی هستند و فقط داعی در آن‌ها متفاوت است)

معمول محققین از متاخرین این حرف را قبول دارند که عقل لیس شأنه الا الدرک و لا یحکم.

خب اگر مقصودتان از حکم عقل و دفع ضرر محتمل، همان حسن و قبح عقلی است که مالش به استحقاق مدح و ذم فاعل است. باز هم نمی‌توانیم و جوب دفع ضرر به معنای حسن را در این جا قبول کرد. چون وقتی ما یک عقابی را دفع می‌کنیم، غیر از این که آن عقاب و ضرر دامنگیر ما نمی‌شود، یک مدح و ثنای عقلایی هم به ما

می‌دهند؟ یا این‌که نه، جایزه‌ی ما همان بوده که ضرر متوجه ما نشده است و دیگر مدح و ثنای عقلایی ندارد که ما بگوییم این دفع ضرر و سم نخوردن، یک حسنی دارد، نه این‌چنین نیست. در جلب منفعت هم همین است، آن چیزی که به دست می‌آورد همان منفعت است، نه این‌که دیگر برای همین جلب کردن هم بخواهد یک مدح و ستایشی برای خودش کسب کند.

می‌ماند یک احتمال دیگر و آن این است که مراد از وجوب، یک سلوک و دیدن عقلایی باشد که عقلا روی یک مصالحی این روش و سلوک را اتخاذ کرده‌اند، مانند حجیت ظواهر و خبر واحد و ... که مثلاً به خاطر جلوگیری از اختلال در حیات، ظواهر کلام را حجت می‌دانند. خوب کسی بگوید وجوب دفع ضرر محتمل یک بنای عقلایی باشد که عقلا به خاطر مصالحی این بنا را اتخاذ کرده باشند. محقق اصفهانی می‌فرماید این هم معقول نیست چون دفع ضرر غیر از دفع همان ضرر دیگر مصلحت جانبی دیگری ندارد که به آن دلیل این رفتار تبدیل شده باشد به یک بنای عقلایی، هر چه هست همان دفع ضرر و فرار از ضرر است.

از همه‌ی این‌ها روشن می‌شود که وجوب دفع ضرر محتمل صرفاً یک امر جبلی و غریزی است، نه قاعده‌ی عقلی به معنای حکم است، نه از باب حسن و قبح به معنای استحقاق ذم و مدح است و نه بنای عقلایی است.

**جلسه‌ی بیستم، مناقشه در بیان محقق اصفهانی از نسبت میان دفع ضرر و قبح**

**عقاب**

۹۶/۸/۱ دوشنبه



جلسه‌ی بیستم، مناقشه در بیان محقق اصفهانی از نسبت میان دفع ضرر و قبح

عقاب ۵۷

سخن درباره‌ی قاعده‌ی دفع ضرر محتمل بود. نظر اخیر از مرحوم اصفهانی بود که ایشان فرموده بود این یک قاعده‌ی عقلی و عقلایی نیست و بلکه یک امر جبلی و فطری است.

### مناقشه در راه چهارم

نقول به این که این وجوب دفع ضرر محتمل، مانند وجوب مقدمه برای رسیدن به ذی‌المقدمه است. در آن جا حکم عقل به وجوب چطور بود؟ یعنی عقل درک می‌کرد که برای رسیدن به پشت‌بام صعود سلم لابد است، یعنی این درک لابدیت عقلیه را ما می‌گفتیم وجوب عقلی. در مورد دفع ضرر محتمل نیز همین است. صیانت ذات و حفظ نفس یک امر فطری است، عقل درک می‌کند که لابد است از دفع ضرر برای حفظ نفس، همین درک لابدیت یعنی وجوب عقلی، لازم نیست بگوییم عقل حکم دارد که شما بفرمایید عقل حکم ندارد. منظور از وجوب عقلی در این جا، درک لابدیت عقلی است.

ثانیا خود ایشان مبنایی دارند که تمام حسن‌ها به حسن عدل بازمی‌گردد و تمام قبح‌ها به قبح ظلم بازمی‌گردد و تنها این دو هستند که حسن و قبیح بالذات هستند، باقی حسن‌ها و قبیح‌ها به خاطر این که مصداقی از این دو هستند، حسن و قبیح هستند. خب سوال این است که آیا دفع ضرر محتمل احسان به نفس هست یا نیست؟ و عدم دفعش آیا ضرر و ظلم به نفس هست یا نیست؟ قطعاً هست. در ادبیات دینی هم گناه ظلم به نفس شمرده شده است. ایشان در تعلیقه‌ی ۱۴۵ در جلد سوم نه‌ایه‌الدرایه خیلی این بحث حسن و قبح عقلی و قاعده‌ی ملازمه را بحث کرده‌اند مفصلاً و این مطالب را فرموده‌اند که مثلاً اگر صدق موجب هلاک کسی شود، می‌شود ظلم، و اگر

کذب موجب نجات کسی بشود این می شود عدل. الکلام الکلام فی مقامنا هذا که عدم دفع عقاب اخروی هم ظلم به نفس است. حال سوال ما از محقق اصفهانی این است که آیا القای نفس در مقطوع الضرر ظلم به نفس هست یا نیست؟ ایشان طبق این مبنای خودشان باید بفرماید که بله، و این نشان می دهد که غیر از خود آن ضرر، یک چیز دیگری هم هست دامنگیر فرد می شود.

مطلب سوم این است که این جمله که اشتهر فی السن که حسن آن است که فاعلش يستحق المدح و قبیح آن است که فاعلش مذموم است و يستحق الذم. لقائل ان يقول که آنچه ما به وجدان عقلمان درک می کنیم این است که حسن آن چیزی است که يستحق فاعله المدح عليه یا يقع فی طریق استحقاق المدح عليه. در ذم هم همین طور است. قبیح ما يستحق فاعله الذم یا يقع فی طریق ما يستحق فاعله الذم. به عبارۀ اخری حسن دو قسم داریم، حسن ذاتی و حسن طریقی، و قبیح هم دو قسم داریم قبیح ذاتی و قبیح طریقی. یعنی علاوه بر خود حسن و قبیح، عقل درک می کند که ما يتوقف عليه الظلم یا ما ينجر الى الظلم هم قبیح است و بالكعس. فلذاست که انجام مقدمات کار حسن نیز حسن است. مثلا مهاجرت فی سبیل الله برای تحصیل علم. خود مهاجرت که موضوعیت ندارد، لکن ممدوح است چون مقدمه‌ی کار حسن است و قس علی هذا.

در ما نحن فيه، در اقدام علی ما فيه الضرر، محقق اصفهانی می فرماید اگر قبح و ذمی هست فقط برای همان ضرر است، ما عرض می کنیم خیر، این شامل مقدمات آن هم می شود و آنها هم متصف می شوند به قبح.

اگر این سوال را از هر عاقلی بپرسیم که «دفع ضرر محتمله خوب است یا بد؟» هر عاقل سلیم‌العقل درس‌نخوانده‌ای می‌گوید خوب است. این به ما نشان می‌دهد که خود این دفع ضرر یک حسنی دارد و فقط مساله‌ی همان ضرر نیست. همه‌ی این مطالب باید ما را به فکر وادارد که کلام محقق اصفهانی در یک جایی دچار مشکل است.

### **جلسه‌ی بیست و یکم، تمهه‌ی فرمایش محقق اصفهانی، حقیقت عقاب**

۹۶/۸/۲ سه شنبه

سخن در کلام مرحوم اصفهانی بود که ایشان فرمود دفع ضرر محتمل یک مساله‌ی جبلی و فطری است و نه یک مساله‌ی عقلی و یا عقلایی. خب وقتی این یک امر جبلی و فطری باشد، باید کبرایش احراز شود، یعنی باید یک جایی احتمال ضرر و عقاب باشد تا جبلت و فطرت بگوید از آن احتراز کن، در ما نحن فیه که محتمل الحکم عقاب نیست، تا این‌که این امر جبلی جریان پیدا کند.

#### **مبانی در باب عقوبت اخروی**

در مورد عقوبت اخروی چند مبنا وجود دارد

۱- عقوبت از باب عبرت باشد. این احتمال در مورد عقوبت اخروی قابل قبول نیست، چون آن‌جا دیگر دار عمل نیست و تکلیفی نیست. دیگر زمان تادیب و این‌ها تمام شده است.

۲- عقوبت از باب تشفی خاطر باشد، یک غیظ و بغضی حاصل شده و خاموش نمی‌شود مگر با انتقام‌گیری. خب این در مورد خداوند متعال قابل تصور نیست چون

مستلزم نیاز و نقص است. حتی چه بسا بتوان گفت این ناشی از قوه‌ی غضبیه‌ی غیرمتعادل است و حتی نسبتش به انسان‌های کامل و حکیم نیز درست نیست. قلت فی مجلس الدرس: اگر امر نامناسب و ناشی از عدم اعتدال بود، در قرآن کریم به مومنین نسبت داده نمی‌شد، و یشف صدور قوم مومنین.

قال الاستاذ: آن یشف صدور از این باب است که دیگر اقامه‌ی دین حق می‌شود. حتی اگر این قسمتش را هم قبول نکنید (این‌که فی حد نفسه صفت بدی باشد) آن اولی را نمی‌توانید انکار کنید که اسنادش به خداوند متعال خالی از اشکال نیست.

قلت: اگر این قسمتش را درست کردیم، یعنی فی حد نفسه مشکلی نداشت، آن طرف را هم می‌توانیم درست کنیم. روایاتی داریم که می‌فرماید می‌شود گفت خداوند بیمار شده است به حساب این‌که یکی از اولیای خدا بیمار شده است.

قال الاستاذ: اسناد مستقیم به خداوند داده نمی‌شود.

۳- از باب تجسم اعمال باشد. مانند دانه‌ای که ما می‌کاریم و بعد درختش در می‌آید. از برخی آیات و روایت نیز این استفاده می‌شود فمّن یعمل مثقال ذره خیر یره. یعنی همان خیر را می‌بیند. البته این نفی نمی‌کند که فروض دیگر نباشد ممکن است هم این باشد هم فروض دیگر. یک نکته‌ی دیگر در مورد

۴- عقوبت از قبیل لوازم و آثار عمل است. فرقی با قبلی در این است که در قبلی خود عمل مجسم می‌شود، در این‌جا اثر عمل می‌شود عقوبت. مانند این‌که کسی که سم می‌خورد نتیجه‌اش این می‌شود که می‌میرد.

۵- عقوبت‌های اخروی از باب ترفیع درجه و تکامل درجه‌ی انسانی باشد که در برزخ و قیامت این حرکت قطع نمی‌شود. تشبیه می‌شود این مطلب به این‌که برای خالص شدن عیار، آتش این ناخالصی‌ها را می‌سوزاند. اگر عقوبت از این باب باشد،

چه اشکالی دارد که خداوند متعال بفرماید اگر محتمل الحرمه را انجام دادی، زنگاری به دل تو می‌نشیند که من با آتش آن زنگار را برطرف می‌کنم. این به نظر ما قبحی ندارد.

۶- عقوبت اخرویه از باب مصالح نوعیه باشد. مانند چیزی که در مورد شرور در همین دنیا وجود دارد. بالاخره یک ساختمان که می‌خواهید بسازید یک آجر بالاخره باید رو باشد، یکی زیر یکی وسط، همه نمی‌توانند وسط باشد. این را بالاجمال برهان برای ما اثبات می‌کند که این اقتضای نظام احسن است. همان دلیلی که باعث می‌شود در این جا برخی دچار مشکلات باشند، همان دلیل می‌شود که در آخرت نیز کسانی که عاصی بودند و ... دچار مشکلات باشند.

مرحوم اصفهانی از این تقسیم‌بندی دو استفاده می‌کند که اولاً مخالفت با قطع (تجری) همواره مساوی با عقوبت نیست چون ممکن است عقوبت از باب تجسم اعمال باشد.

قلت فی مجلس الدرس: ممکن است برای تجری بعنوانه یک تجسمی وجود داشته باشد، یعنی برای فعل از حیث تعنوش به عصیان یک تجسمی باشد.

قال الاستاذ فی مجلس الدرس: بله ممکن است.

ثانیا این که ما از کجا بدانیم محتمل الحرمه عقوبت نداشته باشد به هیچ‌کدام از این اقسام؟ بلکه ممکن است محتمل الحرمه عقوبت به برخی معانی در این اقسام را داشته باشد. ما که نمی‌دانیم حقیقت عقوبت چیست تا آن‌را در مورد محتمل الحرمه نفی کنیم. یک منبّهاتی در این جا وجود دارد که ما به فکر می‌برد که شاید این حرف درست نباشد:

مثلا در مناجات التائبین می‌خوانیم که لک العتبی حتی ترضی. یعنی حق عتاب هست، حق عقاب هست. این یک منبه هست، نمی‌خواهیم یک بیان عقلی بگوییم

هست، لکن از این نصوص می‌فهمیم که چنین عقابی هم ممکن است و باید برایش بیان عقلی پیدا کنیم.

یا مثلاً در آیه‌ی شریفه هست که و ما کنا معذبین یعنی عذاب نسبت داده شده است به خداوند متعال. شاید کسی بگوید این از باب علّه العلل و سبب الاسباب است. ولی این جا دو بحث داریم، یکی این که مولی می‌تواند عقوبت کند یا نه؟ بحث دیگر این است که عمل مجسم بشود آن طرف. بحث اول که عقوبت کردن و حق عقوبت باشد، این ملاکش در این جا و آن جا یکی است، که همان ظلم باشد. یعنی اگر غیرظالم را خداوند ببرد جهنم و ظالم را ببرد بهشت عقل ما می‌گوید این ظلم است. اصلاً دلیل عقلی معاد این است که این ظلم‌های این جا بی‌جواب نماند، اگر آن جا هم قرار باشد ظلم بشود که دیگر هیچ.

یعنی باید این را بحث کنیم که عقوبت کردن مولی ظلم هست یا نه، نباید این را خلط کنیم با این که فعل فی حدنفسه چه فعلی است و چه نتایجی و لوازمی دارد. اشکال: مستشکل اصلاً حرفش همین بود که اسناد عقوبت به خداوند مجازی است و اصل کار همان فعل است.

جواب: ما در اصول درباره‌ی نسبت میان مولی و عبد صحبت می‌کنیم. سخن از حق مولویت و حق اطاعت.

یک نکته‌ی دیگر هم که ایشان فرمود تادیب و عبرت ممکن نیست چون آخرت دار عمل نیست، خوب چه مانعی دارد که این عقوبت اخروی تادیب و عبرت برای دنیا باشد.

## جلسه‌ی بیست و دوم، تمهه‌ی حقیقت عقاب

۹۶/۸/۶ شنبه

استدراکی از سخن مرحوم اصفهانی مانده بود که باید پس از اتمام کلام صاحب منتقی به آن بازگردیم.

اما ملخص سخن صاحب منتقی این بود که ما درکی از ملاک واقعی عقوبت نداریم، وقتی ملاک عقوبت را نمی‌دانیم، دیگر عقل ما نمی‌تواند این عقوبت را نفی کند یا حکم کند به قبح آن در فرض عدم البیان مثلا. ایشان شش وجه مطرح کرد که امکان دارد ملاک عقوبت باشد: تادیب، تشفی، تجسم اعمال، آثار لزومی‌های اعمال، تکامل انسان‌ها، مصلحت نوعیه‌ی دار آخرت ایجاب کند عقاب را.

نقول به این که عقوبتی که در این جا بحث می‌کنیم را باید اول توضیح دهیم. گاهی اوقات ما نگاه می‌کنیم به نار بما انها نار، این می‌شود ضرر. ما در ابتدای بحث گفتیم ضرر در دفع ضرر محتمل سه احتمال دارد، ضرر، عقوبت، مفسده و بین این‌ها تفکیک کردیم. ضرر و مفسده تکوینی هستند و جای اراده در آن‌ها نیست، لکن عقوبت به معنای مواخذه اراده درش دخیل هست. در مورد ضرر و مفسده اصلا اتمام حجت مطرح نیست و چه حجت تمام باشد چه نباشد، ضرر و مفسده در کار است. لکن عقوبتی که منوط به اتمام حجت است، این همان مواخذه‌ای است که مولی متصدی بشود که این عبد را کیفر بدهد، نه این که تکوینا یک اثری باشد که قهرا بار شود. خب قوم منظورشان از قبح عقاب بلابیان همین عقوبت و مواخذه‌ی مولی بوده است.

مساله‌ی دیگر این است که این حصر شما حاصر نیست، چون درست است که عقوبت اخروی برای تادیب نیست و آن‌جا دیگر تادیب راه ندارد، لکن جعل این عقوبات در آخرت تضمین انجام تکالیف در همین دنیا است. خب اگر بگوییم خداوند متعال از باب تضمین انجام تکالیف جعل عقاب فرموده نه تشفیا یا تادیبا، البته این‌ها

مانعه الجمع هم نیست، یعنی ممکن است در اصل جعل عقاب برای تضمین باشد ولی برای کسانی که باز هم تمرد می‌کنند، وجود عقاب برای پاک کردن آنهاست. اصلا برخی از محققین مثل محقق اصفهانی عقاب را مقوم حکم می‌دانند، اصلا برای این که دعویّت در حکم تمام شود، لازم است که در کنار حکم عقاب هم جعل شود.

ان قلت: اگر جعل عقاب برای تضمین است، دیگر چه داعی وجود دارد در قیامت هم عقاب انجام شود، چون دیگر کار از کار گذشته. یعنی این مبنا می‌سازد با این که خداوند صرفا وعید بدهد.

قلت: اگر قرار باشد ما چنین احتمالی بدهیم که همان خاصیت تضمینی عقاب هم از بین می‌رود. بلکه عقاب واقعا موجود است. البته راهایی قرار داده است برای مغفرت و شفاعت و ...، لکن برای هیچ کس قطعا معلوم نمی‌فرماید که بخشیده شده یا نه.

### **جلسه بیست و سوم، دفع ضرر محتمل، ضرر دنیوی**

۹۶/۸/۷ یکشنبه

سخن در نسبت میان قبح عقاب و دفع ضرر بود و گفتیم نسبتشان چیست اگر مراد از ضرر عقوبت اخروی باشد. اما اگر مراد از ضرر، ضرر دنیوی باشد، نسبت میان قبح عقاب و دفع ضرر چیست؟

#### **نظریه‌ی اول برای ضرر دنیوی**

یمکن ان یقال به این که تمام موارد محرّمات محتمله همیشه احتمال می‌دهیم سر حرمت و تکلیف به اجتناب، وجود ضرر یعنی نقص در مال و نفس و عرض باشد، و همچنین در مورد واجبات احتمال می‌دهیم مصالح ملزمه‌ای در کار باشد که ترک



واجبات موجب از دادن آن مصالح باشد، مثل آب و غذا خوردن که مصلحت ملزمه دارند. در چنین مواردی عقلا حکم به قبح انجام مفاسد یا ترک مصالح می‌کنند، یعنی ذم می‌کنند، این ذم عقلا در مورد شارع یعنی عقوبت، همان چیزی که عقلا ذم می‌کنند، شارع عقاب می‌فرماید. پس در مورد محتمل التکلیف با این بیان عقاب درست می‌شود و قبح عقاب نمی‌تواند وارد باشد بر دفع ضرر طبق این بیان، چرا که ضرر یک امر تکوینی است و دیگر نمی‌تواند منوط به بیان و لابیان باشد.

این بیان اول است که از راه تحسین و تقبیح عقلی و عقلایی پیش رفتیم تا عقاب شارع را توجیه کنیم.

### نظریه‌ی دوم برای ضرر دنیوی

راه دوم این است که بعد از این که عقل قبح را درک کرد، این می‌شود صغری برای ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع. این ملازمه بلا اشکال هست چرا که در سلسله‌ی علل هست. یعنی عقل فی الافعال بما هی هی و بدون این که حکم شارع در این‌ها چیست، حکم به قبح می‌کند. در چنین موارد ملازمه‌ی میان حکم عقل و حکم شرع وجود دارد. وقتی عقل در مورد محتمل الضرر گفت این قبیح است، شارع نیز طبق این حکم عقلی حکم دارد بر حرمت. پس تمام محتملات التکلیف ولو بدوا ما شک داریم که حکم داریم یا نه، لکن یک تأمل کوتاه که می‌کنیم، درمی‌یابیم که حکم دارد و حکم مطابق دفع ضرر محتمل هست. کل محتمل الضرر قبیح و کلما حکم به العقل حکم به الشرع.

این بیان دوم است و فرق بیان دوم با بیان اول این است که در بیان اول نمی‌گوییم حکم شرعی برای ما روشن شده است، بلکه صرفا استحقاق عقوبت را ثابت می‌کنیم بر

مبنای این که قبیح عند العقلاء یعنی مذمت و قبیح عند الشارع یعنی عقوبت. لکن در بیان دوم حکم شارع را استفاده می‌کنیم با قاعده‌ی ملازمه.

### بیان سوم برای ضرر دنیوی

بیان سوم این است که دفع ضرر محتمل مما تقتضیه فطرۃ الانسان یا جبلۃ الانسان بلا توجه الی این که این قبیح دارد یا نه یا شرع می‌فرماید یا نه. این حالتی است که در حیوانات هم هست و متوقف به حکم عقلی به قبیح و حکم شرع و این‌ها نیست. این به خاطر حب نفس هست. در چنین حالتی دیگر قبیح عقاب بلا بیان به کار نمی‌آید و به من امنیت نمی‌دهد.

نقول به این که باید در دو مرحله این‌جا بحث کنیم، یکی در مرحله‌ی صغری و دیگری در مرحله‌ی کبری، در مرحله‌ی سوم هم همان مطلبی است که مرحوم شیخ اعظم فرموده است.

### اما الکلام فی الصغری

اما مرحله‌ی اول، بحث در صغری: آیا انجام محرمات و ترک واجبات موجب ضرر یعنی نقص در مال و نفس و عرض می‌شود؟

مجموعاً چهار نظریه در جواب به این پرسش مطرح شده است:

۱- اصلاً هیچ ضرری نیست. و این مبنی بر یک برهان انی است. از ترخیص شارع در شبهات موضوعیه می‌فهمیم که این‌جا اقتحام در ضرر دنیوی نیست، چون برای ما مسلم است که اقتحام در ضرر یا محتمل الضرر دنیوی قبیح است، پس تنها یک راه می‌ماند و آن این است که بگوییم در این موارد اصلاً ضرر دنیوی وجود ندارد.

اگر ما در کبری تصرف نکنیم، دیگر به این بیان هیچ جوابی نمی‌شود دارد و این جواب درست است. مگر این که بگوییم شارع در شبهات موضوعیه ترخیص نداده

است. مگر این‌که در کبری تصرف کنیم مثل مرحوم آخوند در حاشیه‌ی فرائد که فرموده اولاً: عقل وقتی حکم می‌کند به قبح اقتحام در ضرر دنیوی در جایی است که متدارک نباشد. اما اگر ضرر تدارک می‌شود، عقل حکم به قبح اقتحام در ضرر نمی‌کند. یعنی اگر می‌دانی به محض این‌که یک میلیون بدهی، این تدارک می‌شود و یک نفر دیگر جایش را می‌دهد. خب وقتی شارع ترخیص می‌فرماید در شبهات موضوعیه از همین قاعده‌ی عقلی می‌فهمیم که این را شارع تدارک فرموده. مانند این‌که فرموده جهاد کنید لکن به بهترین وجه آنرا تدارک کرده است.

ثانیا اقتحام در ضرر وقتی قبیح است که مزاحم اقوی نداشته باشد. یعنی شاید تدارک نشود این ضرر، لکن به خاطر یک مصلحت اقوی که در مقام هست، باید این ضرر را تحمل کرد. مثل برخی مریضی‌ها که می‌گویند باید فرد عضو را قطع کند تا جان سالم بماند. این قطع عضو ضرر است، لکن مزاحم اقوی دارد که همان حفظ جان باشد. در ما نحن فیه هم عدم ترخیص در شبهات موضوعیه باعث می‌شود که مردم در سختی بیفتند و اصلاً کل دین را رها کنند یا حرج عظیم پیش بیاید. به هر حال ضرر هست، لکن اقتحام در آن قبیح نیست چون یا متدارک هست یا مزاحم اقوی دارد.

۲- جواب دوم به این پرسش این است که همه‌جا احتمال ضرر وجود دارد، زیرا علی‌مذهب‌العقلیه احکام تابع مفسد و مصالح هست و مفسد بازگشتش به مضار هست و مصالح بازگشتش به منافع هست. مرحوم آخوند متعرض این شده‌اند و این را نفی کرده‌اند.

۳- احتمال ضرر وجود دارد ولی این احتمال ضعیف است که بهش اعتنا نمی‌شود. که مرحوم آخوند در بحث ادله‌ی احتیاط این را فرموده.

## جلسه بیست و چهارم، صغرای دفع ضرر دنیوی محتمل

دوشنبه ٩٦/٨/٨

٢- نظریه‌ی دوم این بود که احتمال ضرر در تمام موارد احتمال حرمت وجود دارد به خاطر این که طبق مسلک عدلیه احکام تابع مصالح و مفاسد هستند. انما الکلام در این که آیا در تمام این موارد مفسده و مصلحه در فعل و متعلق حکم است، یا این که در برخی موارد مصلحت و مفسده در خود حکم و جعل حکم هست مثل اوامر امتحانیه، کما مال الیه محقق آخوند. بناء علی هذا این احتمال وجود دارد که در این مورد محتمل التکلیف، ضرر در خود حکم باشد، یا در متعلق حکم، یا در مجموع حکم و متعلق. وقتی این احتمال را بالضروره دادیم، در تمام موارد شبهات حکمیه صغرای دفع ضرر محتمل مسلم هست.

بیان دومی برای این نظریه وجود دارد، که لو فرضنا که مصالح و مفاسد به منافع و مضار برنگردد، لکن لا اشکال در این که گاهی می شود خود مضرت دنیوی یا مصلحت دنیوی مناط احکام واقع شود. یعنی شارع می تواند گاهی یک چیز را حرام بفرماید چون این مضرت دنیوی دارد این محال نیست.

مرحوم آخوند می فرمایند که این مطلب درست نیست و ما قبول نداریم که مصالح برگردد به منافع و مفاسد برگردد به مضار، چون مواردی هست که ما یقین داریم مضاری نیست، لکن حرمت هست. مثلا در مورد ربای معاملی که یک کیلو برنج جید بدهند دو کیلو برنج غیرجید بگیرد، این هیچ ضرری درش نیست نه برای مشتری نه برای بایع؛ این مقطوع الامنیه للضرر هست. یا مثلا مکث الجنب فی المسجد، مکث الحائض فی المسجد و موارد این چنینی که ما اصلا احتمال ضرر نمی دهیم، بله مفسده

متصور است، اما موضوع دفع ضرر، ضرر محتمله هست، نه مفسده. مرحوم آخوند در دو موضع این مساله را فرموده‌اند.

إنه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسألة للقول بالاحتياط في هذه المسألة لاحتمال أن يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان و ما قيل<sup>۲۸</sup> من أن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسدة ممنوع و لو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل فإن المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالبا ضرورة أن المصالح و المفاصد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعة إلى المنافع و المضار بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر و المفسدة فيما فيه المنفعة و احتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا مع أن الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه عقلا بل يجب ارتكابه أحيانا فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره مع القطع به فضلا عن احتمال.

#### دفع مناقشه‌ی مرحوم آخوند

نقول به این که این بیان، نظریه‌ی اول را رد می‌کند (که تمام مصالح به منافع بازگردد و ...) لکن بیان دوم را خراب نمی‌کند، یعنی این که بله تمام مصالح به منافع باز نمی‌گردد، لکن ما نمی‌دانیم این موردی که الان داریم مفسده‌ی راجعه به مضرت درش هست یا مفسده‌ی خالی. یعنی مفسده ممکن الرجوع الی المضرت هست و همین برای تمام شدن موضوع دفع ضرر محتمل کافی است. بله اگر مرحوم آخوند بخواهند بفرمایند که این دلیل «دفع ضرر محتمل» اخص از مدعاست، بله این کلام و

---

<sup>۲۸</sup> (۱) القائل هو شيخ الطائفة، عدة الأصول/ ۱۷۷.

بیان ایشان درست است. یعنی اگر کسی بخواهد با تمسک به دفع ضرر محتمل بگوید تمام موارد محتمل التکلیف باید اجتناب شود، این درست نیست، چون مواردی هست که ما یقین داریم که ضرر در کار نیست و این دلیل بالضروره شامل آن موارد نمی‌شود. تلمیذ مرحوم آخوند یعنی مرحوم محقق اصفهانی فرموده است در تمام این موارد می‌توانیم بگوییم ضرر وجود دارد به معنایی که ما از ضرر بیان می‌کنیم.

### جلسه بیست و پنجم، صغرای قاعده‌ی دفع ضرر

۹۶/۸/۹ سه‌شنبه

#### مناقشه‌ی محقق اصفهانی در کلام محقق خراسانی در مراد از ضرر

محقق اصفهانی در جواب به بیانات مرحوم آخوند می‌فرماید که گاهی ما می‌گوییم ضرر و منظورمان از ضرر، معنای اخص آن است یعنی نقص در بدن، مال و عرض. لکن گاهی می‌گوییم ضرر و مرادمان هر نقصی است که از عمل انسان ناشی شود، چه این که این نقص به خود عامل بازگردد، یا به دیگری بازگردد یا به نوع. چنین معنایی اگر مرادمان باشد از ضرر، دیگر در تمام موارد احتمال حرمت، احتمال ضرر به این معنا هست. این که مرحوم آخوند احتمال ضرر را نفی کردند، به خاطر این بود که ضرر به معنای مضیق را مراد کرده بودند. قال فی نهایه الدراییه:

و لا یخفی أنه لو عمّنا الضرر إلى کل نقص ینبعث من الفعل إما فی نفسه أو بدنه  
 أو ماله أو أحد تلك الأمور بالاضافة إلى غیره، و لو إلى النوع، فلا محالة لا یخلو  
 الحرام عن أحد تلك الأمور، و إلا لم یکن هناك تأثیر واقعی للفعل. (در حالی که  
 شما در مسلک عدلیه می‌گویید هر فعلی یک اثری دارد، یعنی اثر برای فعل  
 است)

كما أن المصلحة إذا كانت أعم من أثر كمالیّ راجع الى نفسه أو بدنه أو ماله أو بالاضافة إلى غيره، و لو إلى نوعه، فلا محالة لا يخلو الواجب عن أحد تلك الأمور، و الله العالم.

### تعلیقه بر فرمایش محقق اصفهانی

نقول به این که ما الان که بحث لفظی نمی‌خواهیم بکنیم. یعنی این‌طور نیست که مثل روایت لا ضرر، کلمه‌ی ضرر در یک بیان شرعی وارد شده باشد و ما حالا بخواهیم موضوع له و مراد استعمالی آنرا کشف کنیم، بلکه می‌خواهیم ببینیم آیا عقل حکم می‌کند به وجوب دفع ضرر به معنای عام یا نه؟ یعنی عقل حکم می‌کند به وجوب دفع ضرر به غیر یا دفع ضرر به نوع؟ حال این‌که این ضرر به نوع اسمش مفسده است یا ضرر بالمعنی الاعم هست، بحث دیگری است و خیلی در این مقام محط نظر ما نیست.

۳- نظریه‌ی سوم این است که بله، احتمال ضرر در محتمل التکلیف وجود دارد، لکن این احتمال این‌قدر ضعیف هست که مورد اعتنا نیست. هذا قول مرحوم آخوند در بحث ادله‌ی احتیاط.

نقول به این‌که این‌جوری نیست. اگر قول مرحوم اصفهانی را بگوییم که یقیناً این‌طور نیست، اگر قائل به قول محقق اصفهانی هم نشویم، باز این‌طور نیست چون ما نمی‌دانیم درصد احتمال را که چقدر است؟ ما از کجا می‌دانیم این احتمال ضعیف است؟ برخی امور هست که در زمان تشریح اصلاً تصور نداشته و الان برای ما پیش آمده است مثل برخی عناصر و فلزاتی که اخیراً کشف شده است یا مثلاً محصولات تراریخته.

۴- نظریه‌ی اخیر که حق هم همین نظریه‌ی اخیر هست، تفصیل در مقام است. نه این که بگوییم حتما همه جا هست، نه این که بگوییم حتما هیچ موردی ضرر محتمل نیست، نه این که بگوییم حتما همه جا این قدر این احتمال ضعیف است که قابل اعتنا نیست. بلکه بگوییم مورد تا مورد احتمالا و محتملا فرق می‌کند. هذا تمام البحث فی الصغری.

### اما الکلام فی الکبری

اما الکبری، آیا دفع ضرر دنیوی لازم است و اقدام بر ضرر دنیوی قبیح است؟ در این جا نیز چند نظریه وجود دارد.

۱- مرحوم آخوند: قبیح نیست و جایز است اقدام عقلا و شرعا

۲- اقدام بر ضرر دنیوی قبیح است و جایز نیست

۳- باید تفصیل داد، اگر این ضرر خیانت و جنایت به نفس است، اقدام به چنین ضرری قبیح است و شرعا هم جایز نیست. مثل این که کسی خودش را کور کند. اما اگر ضرر در این حد جنایت بر نفس نیست، مثل این که کسی پرخوری می‌کند یا مثلا عاداتی مثل چای خوردن که مثلا می‌گویند مضر است، دارد. این‌ها جنایت نیست و اقدام بر چنین ضررهایی قبیح نیست. هذا ما مال الیه شیخنا الاستاذ تبریزی.

۴- ضرر دنیوی هم مثل کذب و صدق است که قبحشان اقتضائی است. یعنی اگر عناوین دیگری طاری بشود، این قبح دیگر نیست.

### الاول: ما افاده المحقق الخراسانی

اما نظریه‌ی اول که از محقق آخوند بود. مجموعا برای نظریه‌ی ایشان پنج بیان وجود دارد که برخی‌شان را از کلمات ایشان استفاده می‌کنیم و برخی را محقق اصفهانی فرموده است.



## بیان اول برای این نظریه

اما ما استفاده از کفایه:

الاول: قطعا مواردی هست که می‌بینیم اقدام به ضرر مقطوع دنیوی قبیح نیست. مثلا برای این که ضرر بالاتر دامنگیرش نشود، می‌رود یک ضرر کمتری را تحمل می‌کند، مانند مثال جراحی و قطع عضو برای حفظ جان. یا این که یک ضرری را تحمل کند تا بعدا یک منفعت زیادی را ببرد، به هر حال این موارد را عقل هیچکس نمی‌گوید که قبیح است. همین که در این موارد می‌بینیم ضرر نیست، یعنی اقدام علی الضرر قبیح نیست:

و أما ضرر غیر العقوبه فهو و إن كان محتملا إلا أن المتیقن منه فضلا عن محتمله لیس بواجب الدفع شرعا و لا عقلا ضروره عدم التبیح فی تحمل بعض المضار ببعض الدواعی عقلا و جوازه شرعا.

## مناقشه‌ی محقق اصفهانی در این بیان

اشکال به حقی محقق اصفهانی کرده‌اند به این بیان مرحوم آخوند که این مثال شما را ما قبول داریم قبیح نیست، لکن مدعای شما را اثبات نمی‌کند که اقدام بر ضرر قبیح نباشد اصلا، بلکه از این مثال‌ها استفاده می‌شود که قبح اقدام بر ضرر اقتضائی است مثل صدق و کذب باشد، یعنی فی حد نفسه قبح دارد، لکن با عناوین طاری این قبح عوض شود.

## مناقشه اخری

اشکال دیگری که به ذهن می‌آید این است که این استقرای ناقص است، حالا دیدیم این جا ندارد و آن جا ندارد، دلیل می‌شود که بگوییم اصلا قبح ندارد؟

### جلسه‌ی بیست و ششم، مناقشه در لزوم دفع ضرر دنیوی

۹۶/۸/۱۳ شنبه (غیاب)

سخن در کبرای قاعده‌ی وجوب دفع ضرر محتمل و اشکال مرحوم آخوند به آن بود. دو اشکال به بیان مرحوم آخوند در جلسه‌ی پیش مطرح شد که اولی از مرحوم اصفهانی بود که می‌فرمود ممکن است وزان دفع ضرر، وزان صدق باشد که حسنش اقتضایی است، اشکال دوم به بیان محقق خراسانی این بود که این استقراء ناقص است.

#### اشکال سوم به بیان اول (مرحوم آخوند) از کبری

این اشکال هم از محقق اصفهانی است و ایشان می‌فرماید گاهی ممکن است عقلای عالم کارهایی کنند که از دواعی عقلانیه ناشی نمی‌شود، بلکه ناشی از شهوت و غضب و تساهل و این‌هاست. یعنی این افراد بما هم عقلا چنین نمی‌کنند. در حالی که در مساله‌ی حسن و قبح عقلی آنچه ملاک است این است که عقلا بما هم عقلا کاری را نکنند یا ترک کنند. قال فی نهایه الدرایه:

و أما الدواعی العقلانیة بما هی دواع حیوانیة موافقة لقوتی الشهویة و الغضبیة، فاقدام العقلاء حیثئذ لا یکشف عن عدم القبح، کیف؟ و أفراد العقلاء بما هم ذوو طباع بشریة یقدمون علی ما هو مذموم عقلا، و معاقب علیه شرعا.

البته ایشان تساهل را به عنوان یک داعی نفرموده، لکن ممکن است و ذیل بیان ایشان می‌آید.

#### انتصار برای مرحوم آخوند

نقول به این‌که ممکن است مرحوم آخوند بفرمایند من دقت کرده‌ام و دیده‌ام عقلا این مورد را بما هم عقلا انجام می‌دهند و این از مواردی نیست که داعی دیگری در

کار باشد. در عین حال این نکته در فقه مهم است که نباید بی دقت اغترار پیدا کنیم به بنائات عقلائیه و باید دواعی آن‌ها را هم در نظر بگیریم، لکن ما نحن فیه از آن مواردی نیست که دواعی دیگر در کار باشد.

### بیان دوم از نظریه‌ی اول

احتراز عقلا از ضرر برای احتراز از همان ضرر هست، نه احتراز از مذمت محقق اصفهانی می‌فرمایند اگر داعی عقلا از دفع ضرر محتمل، احتراز از همان ضرر باشد، این دیگر در حسن و قبح عقلی نیست، بلکه یک موضوع مستقلی است. اگر می‌خواهیم این را ذیل حسن و قبح بحث کنید، باید این را برگردانید به مذمت و مدح عقلا، یعنی باید بگویید عقلا از ضرر احتراز می‌کنند برای این که مورد مدح واقع شوند یا مورد مذمت واقع نشوند. آنچه ما در این جا می‌خواهیم حسن و قبح عقلی است که ملاکش مدح و ذم عقلائی است.

و ثانيهما- أن المشاهد من العقلاء ليس إلا الفرار عن الضرر الدنيوي لئلا يقعوا فيه، لا لئلا يقعوا في ذمه.

فليس هذا الفرار منهم بما هم عقلاء بملاك رعايته المدح و الذم العقلاني حتى يجدي هنا، بل بما هم ذوو شعور يحبون أنفسهم و يبغضون ما يؤذيهم على حد فرار سائر أنواع الحيوانات من المؤذيات.

و ليس ذمهم على من لا يفر من الضرر البحث إلا من باب الذم على عدم شعوره، لا الذم على الفعل بما هو.

### بیان سوم نظریه‌ی اول

بیان سوم از محقق اصفهانی است، ایشان می‌فرماید اصلا حسن و قبح عقلی که طبق مبنای ایشان همان مدح و ذم عقلایی هست، در جایی وجود دارد که داعی و دافع

طبعی وجود نداشته باشد، لکن وقتی انگیزه‌ی طبیعی برای یک کار وجود داشته باشد، دیگر موضوع حسن و قبح نیست. توضیح ذلک این‌که عقلاً مشاهده می‌کنند اگر برای برخی کارها مدح و ذم نکنند، ضمانت اجرایی ندارد، فلذا اقدام به تحسین و تقبیح می‌کنند، لکن اموری که بدون این تحسین و تقبیح هم انجام می‌شود، مانند غذا خوردن و نیازهای طبیعی دیگر، عقلاً داعی ندارند که علاوه بر این دافع طبیعی بیابند و یک مدح و ذمی هم بکنند.

و التحقيق: أن بناء المدح والذم - الذي هو ملاك التحسين والتقيح العقلانيين كما مرّ مرارا - على كون الفعل ذا مصلحة عامة و ذا مفسدة عامة، بحيث لو لا هذا المدح و الذم الذي هو أول موجبات انحفاظ النظام و أول موانع اختلاله لكانت الطباع البشرية مقتضيةً للأقدام عليه، كما في الأضرار بالغير بالأقدام على قتاله، أو التعرض لعياله، أو سلب ماله، لا الأضرار بالنفس بلا فائدة عائدة إليه، فان الزاجر الطبيعي، و هو كونه منافرا له في حد ذاته كاف في الزجر عنه، فان ما يلحقه منه أعظم مما يلحقه من ذم العقلاء.

فالبناء العقلائي على المدح و الذم إنما هو فيما لم يكن هناك باعث طبيعي أو زاجر طبيعي، و هو في الاحسان بالغير و الاساءة إليه، لا في الاحسان الى نفسه بجلب منفعة أو الاساءة إليه بالأقدام على مضرة.

و يشهد لما ذكرنا من عدم قبح الأضرار بالنفس أنه لو كان كالأضرار بالغير ظلما قبيحا لو خلى و نفسه لما ارتفع قبحه بمجرد عود منفعة إليه، كما لا يرتفع قبح الكذب بمجرد جلب منفعة الى نفسه أو الى غيره.

مع أن تحمل المضار لجلب المنافع التي لا يتضرر بعدم تحصيلها مما عليه مدار عمل العقلاء من دون شبهة في عدم قبحه.

و ليس كذلك الأضرار بالغير، فانه قبيح و لو مع عود نفع إليه.

فیعلم أن عدم الاقدام علی الضرر المحض لكونه سفهائیا، لا لكونه قبیحا بملاك قبح الظلم. و علیک بارجاع ما أفاده شیخنا العلامة رفع الله مقامه الیه»  
البته در جایی که دافع طبیعی وجود دارد لکن کسی انجام ندهد، عقلا آن عمل را سفهی می‌دانند، نه قبیح. تفاوت عمل سفهی با قبیح در این است که برای قبح استحقاق مذمت هست.

### مناقشه در بیان سوم

نقول به این که اولاً این فرمایش مبتنی هست بر مبنای ایشان در حسن و قبح که ایشان حسن و قبح را راجع به آرای محموده و مدح و ذم عقلایی می‌دانند. لکن طبق مبنای دیگر که حسن و قبح را اموری در عرض وجود عقلا می‌داند و مستقل از عقلا می‌داند، این بیان تمام نمی‌شود.

## جلسه‌ی بیست و هفتم، تتمه‌ی مناقشه در لزوم دفع ضرر دنیوی

۹۶/۸/۱۴ یکشنبه

### حاصل بیان محقق اصفهانی

حاصل بیان محقق اصفهانی این شد که قاعده‌ی دفع ضرر دنیوی تمام نیست. ایشان فرمودند که بنای عقلا بر این است که در اموری که برای انجام یا ترک آنها دافع و انگیزه‌ی نفسانی وجود ندارد، لکن مفسده یا مصلحت اجتماعی دارد، عقلا می‌آیند فاعل را مدح می‌کنند و تارک را ذم می‌کنند. این عمل عقلا منحصر است به مواردی که دافع و داعی نفسانی وجود نداشته باشد، لکن در مواردی که داعی نفسانی وجود دارد، عقلا چنین بنایی ندارند، مثلاً در موارد منافع و مضار شخصی عقلا بنای بر

مدح و ذم ندارند و بلکه در مضار و منافع عمومی و اجتماعی مثل غضب و اینها عقلا بنای مدح و ذم دارند.  
و فيه وجوه من المناقشه.

### المناقشه الاولى فيما افاده: هذا المبني غير مقبول

این نظریه مبتنی است بر نظریه‌ی برخی فلاسفه مثل ابن‌سینا مبنی بر این که حسن و قبح چیزی نیست مگر آرای محموده، البته این آرا میان تمام ابنای بشر واحد است، لکن حکم است که در طول انسان هست، یعنی اگر انسان نبود، حسن و قبحی هم نبود.

بحث درباره‌ی این مبنا زیاد است لکن حق این است که این مبنا درست نیست. مثلاً اگر خداوند متعال فقط یک نفر را خلق کند، مثلاً حضرت آدم علیه السلام، خب این یک فرد تنها آیا درک نمی‌کند که شکر منعم واجب است، دفع ضرر واجب است؟ معلوم می‌شود که حسن و قبح یک مسائلی نیست که ما بسازیم به خاطر یک مصالح و مفاسدی، بلکه اموری است که ما کشف می‌کنیم که در نفس الامر و واقع موجود هستند. حتی این امور مانند بدیهیات عقلیه مخلوق هم نیستند، یعنی علیت و دودوتا چهارتا امور واقعیه هستند که قابلیت جعل چه مستقل چه ضمنی ندارند، همان‌طور که شهید صدر فرموده است، لوح واقع اعم از لوح وجود است.

اشکال: یعنی اینها مصداق عدم هستند؟ چون مصداق وجود که نیستند.

جواب: بله مصداق عدم هستند.

اشکال: یعنی چه؟

جواب: یعنی همین! بحثش در محلش هست.

### المناقشه الثانیة: وجود الدواعی غیر النفسانیة

اگر این کلام را بگویید که در مضار نفسانی چون داعی نفسانی وجود دارد با قوت، دیگر جایی ندارد که عقلا بیابند حسن و قبح و مدح و ذم درست کنند. نحن نقول به این که انسان همان‌طور که خودش را دوست دارد، عواطفی دارد نسبت به دیگران، یعنی داعی فقط نسبت به نفس نیست، بلکه دواعی دیگر هم متصور و متحقق است، مانند احسان و جود و بخشش و ... .

اقول: کما حقق فی محله، فاعل علمی کاری نمی‌کند که سودی برایش نداشته باشد، احسان و جود و بخشش، همه غرضی ازشان حاصل است که به نفس بازمی‌گردد، و اقلها احساس رضایت باطنی و ... .

### المناقشه الثالثة: بنای عقلا گاهی برای تاکید دواعی نفسانی است

این برهان نمی‌تواند اثبات کند در مواردی که داعی نفسانی وجود دارد، بنای عقلایی وجود نداشته باشد. برای این که ممکن است که عقلا برای تاکید همان داعی نفسانی، بیابند یک بنایی جعل کنند تا آن داعی نفسانی را تاکید و تشویق کنند. این غیر عقلایی نیست. به چه دلیل شما می‌گویید تاکید مدنظر عقلا نیست و عقلا صرفا اکتفا می‌کنند به خود ضرورت‌ها.

### بیان چهارم برای نظریه‌ی اول، از محقق اصفهانی

ایشان یک مطلبی را به عنوان شاهد ذکر کرده‌اند که ما این را به عنوان یک بیان از ایشان حساب می‌کنیم.

و یشهد لما ذكرنا من عدم قبح الاضرار بالنفس أنه لو كان كالاضرار بالغير ظلما قبيحا لو خلی و نفسه لما ارتفع قبحه بمجرد عود منفعة إليه. كما لا يرتفع قبح الكذب بمجرد جلب منفعة الى نفسه أو الى غيره.<sup>۲۹</sup>

ایشان می فرماید اگر اضرار به نفس ذاتا قبیح بود، نباید به مجرد طرو عنوان دیگر از این قبچ خالی بشود. در حالی که دیگر امور قبیحه چنین نیستند، مثلا دروغ گفتن این طور نیست که به سادگی قبحش برطرف بشود، صرفا طرو برخی عناوین خاص قبچ کذب را برطرف می کند نه مطلق منفعت، اما در مورد اضرار به نفس می بینیم که خیلی ساده و با طرو عناوین گوناگون قبحش برطرف می شود مانند این که فروش کلیه ضرر به نفس است، لکن به ادنی مناسبت مثل پرداخت دیون و این ها، قبحش برطرف می شود.

#### المناقشه فی البیان الرابع

نقول به این که اگر حسن و قبح جعلی باشد و همه اش به همان بنای عقلا بازمی گردد، استحاله ای ندارد که در مورد کذب و دیگر امور قبیحه نیز این عناوین باعث ارتفاع قبچ بشوند. اگر قرار بود قبچ ذاتی و عقلی نباشد، بلکه یک امر عقلایی و مجعول باشد، دیگر استحاله ای ندارد که خودشان با خودشان طوری جعل کنند که یک کار به سادگی قبحش برطرف شود و دیگری به سختی. شما می خواستید استدلال کنید که چنین چیزی نمی شود، ما عرض می کنیم استحاله ای ندارد.



### البيان الخامس للمحقق للاصفهاني، توقف حسن و قبح بر علم و عمد

ایشان می‌فرماید حسن و قبح امری است که دائر مدار علم و عمد است. نمی‌شود گفت یک چیزی قبیح است و استحقاق ذم می‌آورد، مگر این که تحقق آن از فاعل عالما عامدا باشد، کما این که حسن هم همین‌طور هست.

ثم إنه لو سلمنا كون الاقدام على الضرر ظلما على النفس، لكنه لا يجدي لما نحن فيه، فإن الحسن و القبح بمعنى كون الفعل ممدوحا عليه، و كونه مذموما عليه من صفات الأفعال الاختيارية الصادرة عن علم و عمد. فلا يصدر ضرب اليتيم حسنا إلا إذا صدر بعنوان التأديب اختيارا، و لا يكفي صيرورته مصداقا للتأديب واقعا. كما أن الصدق لا يصدر قبيحا إلا- إذا صدر بعنوان كونه مهلكا للمؤمن عن علم و عمد، و لا يكفي كونه واقعا كذلك. و عليه، فقبح الفعل بما هو إضرار لا يجدي، إلا إذا صدر بعنوانه عن علم و عمد. فوجوب دفع الضرر المحتمل يحتاج إلى بناء آخر من العقلاء دون ذلك البناء.<sup>۳۰</sup>

چون در موارد دفع ضرر محتمل، ما علم و عمد نداریم، دیگر نمی‌توانیم بگوییم حسن او قبیح. بنابر این اگر بخواهید بگویید بنای عقلا بر دفع و عدم اقدام است، باید وجهی غیر از وجه حسن و قبح داشته باشد. البته چنین بنائاتی در عقلا هست، مثل عمل به خبر ثقه، که حسن و قبح ندارد، بلکه مبتنی بر تسهیل است.

### المناقشه فی بیان الخامس منه: بنا عقلایی غیر از حسن و قبح احراز نکردیم

خب مشکل این مساله در ما نحن فيه این است که ما دلیلی بر تبنی چنین بنایی از طرف عقلا در ما نحن فيه نداریم، یعنی در مورد خبر ثقه و این‌ها دلیل داریم، لکن

برای چنین بنایی در این جا دلیل نداریم. فتحصل که حسن و قبح که نداریم در ما نحن فیه، بنای دیگر هم که بخواهید تصور کنید مثبتی نداریم برایش.

### جلسه ییست و هشتم، تمهه‌ی بیان پنجم (للمحقق الاصفهانی) برای مناقشه در

#### دفع ضرر محتمل

۹۶/۹/۴ ۶ ربیع‌المولود ۱۴۳۹ شنبه

#### سیری بر مباحث گذشته

از آن جایی که تعطیلات طولانی و ممتد ذهن انسان را خالی می‌کند، بهتر است که یک دوره‌ای داشته باشیم. در تمسک به دلیل عقل برای اثبات برائت در شبهات حکمیه، قوم تمسک کرده‌اند به قبح عقاب بلایان، این قاعده با اشکالاتی مواجه شد، یکی از آن‌ها این بود که قاعده‌ی قبح عقاب بلایان در مقابلش پنج قاعده ذکر می‌شود که باعث می‌شود نتوانیم به قبح عقاب تمسک کنیم. یکی وجوب دفع عقوبت اخروی بود، این را تفصیلاً بحث کردیم و معلوم شد این قاعده درست است، لکن جلوی قبح عقاب را نمی‌گیرد. قاعده‌ی دوم وجوب دفع ضرر دنیوی محتمل بود. برخی جوابهایی که در مورد قاعده‌ی قبلی گفته می‌شد، در این جا وارد نمی‌شود چون عقاب اخروی بدون بیان قبیح است، لکن ضرر متوقف بر بیان نیست، فلذا امر این قاعده کمی مشکل می‌شود. به سه بیان این قاعده را می‌توانیم بیان کنیم، یکی این که وجوب دفع ضرر عقلی باشد، یکی این که با قاعده‌ی ملازمه بگوییم این مساله‌ای شرعی است و دیگر این که بگوییم این مساله نه عقلی است و نه شرعی، بلکه یک امر جبلی (غریزی) است.

جلسه‌ی بیست و هشتم، تتمه‌ی بیان پنجم (للمحقق الاصفهانی) برای مناقشه

در دفع ضرر محتمل ۸۳

قاعده‌ی سومی که مقابل قبح عقاب می‌ایستد، وجوب دفع مفسده‌ی اخرویه است. مفسده اعم از عقاب و ضرر هست. قاعده‌ی چهارم وجوب دفع مفسده‌ی دنیویه است. قاعده‌ی پنجم هم همین احساس جلی دوری از بدی است.

نرجع الی القاعده الثانیه. در مورد این قاعده ابیحاتی هست. یک بحث بحث صغروی است که آیا واقعا در موارد شبهات حکمیه احتمال ضرر وجود دارد؟ سه قول بود یکی وجود یکی عدم و یکی تفصیل.

یک بحث صغروی داشتیم که آیا چنین کبرایی داریم که دفع ضرر دنیوی لازم و ضروری باشد؟ سه نظریه در این جا عنوان شد، نظریه‌ی اول برای مرحوم آخوند بود که عقل چنین حکمی ندارد در مقطوع الضرر چه رسد به محتملش. نظر دوم این بود که بله چنین قاعده‌ای وجود دارد. نظر سوم تفصیل بود، یکی این بود که وزان ضرر دنیوی وزان کذب و صدق است که قبح و حسنشان اقتضائی است و ذاتی نیست. تفصیل دیگر این است که هر جا آن ضرر عنوان خیانت بر نفس برش صادق باشد (مثل قطع عضو)، بله این واجب الدفع است، لکن در جایی که خیانت به نفس صادق نباشد (مثل خوردن غذاهای چرب و سیگار کشیدن) این واجب الدفع نیست. مرحوم شیخنا الاستاذ تبریزی مایل به این تفصیل اخیر هستند و البته آخرش هم می‌فرمایند لعل این را هم نتوانیم قائل شویم.

پنج برهان از مرحوم آخوند بیان کردیم که مقطوع الضرر واجب الدفع نیست، فکیف به محتمل الضرر.

آخرین دلیل از مرحوم محقق اصفهانی برای عدم وجوب دفع ضرر دنیوی محتمل، محتاج به سرد مقدمات است. ایشان می‌فرماید گاهی اوقات بنای عقلا بر یک کار و رفتاری ناشی از حسن و قبح است، مانند شکر منعم و اطاعت مولی؛ ولی گاهی اوقات

رفتار عقلا ناشی از حسن و قبح نیست، بلکه بر اساس مصلحت و مفسده است، مثلا عمل به خبر ثقه مبتنی بر حسن و قبح نیست، بلکه مبتنی بر مصلحت تسهیل و این هاست.

مقدمه‌ی دوم این است که حسن و قبح همیشه دائر مدار علم و عمد است، چیزی متصف می‌شود به حسن یا قبح که عالما عامدا واقع شود، لکن اگر کاری به اشتباه و خطا واقع شد، این دیگر متصف به حسن و قبح نمی‌شود.

دفع ضرر محتمل یا باید از باب حسن و قبح باشد، یا از باب مفسده و مصلحت، از باب حسن و قبح نمی‌تواند باشد چون این فرد عالم نیست و صرفا احتمال ضرر را می‌دهد و چون علم و عمدی در کار نیست، دیگر متصف به حسن و قبح نمی‌شود، از باب مصالح و مفاسد هم نیست، چون دلیلی نداریم که عقلا مصلحت دیگری غیر از تحرز از همان ضرر، و مفسده‌ای غیر از همان ضرری که باید دفعش کند، در این موارد بیابند. فتحصل که اصلا این قاعده‌ی دفع ضرر محتمل را باید کلا حذف کرد.

### جلسه‌ی بیست و نهم، مناقشه در بیان اخیر محقق اصفهانی

۹۶/۹/۵ یکشنبه ۷ ربیع المولود

سخن در بیان پنجم از محقق اصفهانی بود. حاصل بیان ایشان این شد که قبح و حسن در موارد علم و عمد تصویر دارد، در مانحن فیه چون ضرر معلوم نیست، علم و عمدی در کار نیست. پس رفتار عقلا نمی‌تواند مستند به حسن و قبح باشد در این مساله، البته گاهی اوقات رفتار عقلا مستند به مصالح و مفاسد هست، ولی در مقام مصلحت و مفسده‌ای غیر از اجتناب از همان ضرر و اقتحام در آن وجود ندارد.

نقول به این که کما این که بزرگان فرموده‌اند، مدعا این هست که اقدام بما فیہ الضرر المحتمل یک اقدام عامدانه و عالمانه است و قبح رفته است روی همین عنوان، یعنی همین عنوان است که مدعا برای قبح عقلی است. عقل حکم می‌کند که اقدام بر محتمل الضرر قبیح است، این اقدام علم و عمد دارد.

اشکال: عنوان دفع که موضوعیتی ندارد، بلکه طریق است به تحرز از همان ضرر. جواب: ما داریم مدعای آن‌ها را می‌گوییم. آن‌ها می‌گویند دو تا عنوان داریم، اقدام به مقطوع الضرر، اقدام به محتمل الضرر؛ هر کدام از این‌ها جداگانه قبح دارد. این که شما می‌فرمایید یک دلیل دیگر است که بله، اقدام بما یحتمل فیہ الضرر موضوعیتی ندارد. یعنی همان جوابی که مرحوم آخوند داده است. سخن در این است که اشکالی که مرحوم اصفهانی می‌کنند مبنی بر نبودن علم و عمد در مقام، یک جواب دیگر است و ما اشکال مان به این بیان ایشان است.

### بیان ششم برای نظریه‌ی اول (نفی دفع ضرر محتمل دنیوی) از صاحب منتقی

حاصل بیان دوم ایشان این است که اگر عقل بخواهد حکم کند به قبح اقدام بما فیہ الضرر المحتمل، این از دو حال خارج نیست. یا اقدام علت تامه است برای قبح، یعنی قبحش ذاتی است مثل ظلم، یا این که این اقدام قبحش اقتضائی است مانند حسن و قبح صدق و کذب. و کلاهما غیر معقول فیما نحن فیہ. اما این که بگوییم اقدام بر محتمل الضرر ذاتا قبیح باشد، این خلاف ما ندرکه بالوجدان هست. کثیرا ما می‌بینیم که در جایی که مقطوع الضرر یا محتمل الضرر یک انگیزه‌ی عقلایی پشتش هست، عقلا اقدام می‌کنند. هذا يدل علی این که اقدام بما فیہ الضرر المسلم علت تامه برای قبح نیست، فکیف بالضرر المحتمل.

اما این که قبح و حسنش اقتضائی باشد، این هم نمی‌شود. چون چیزهایی که اقتضاء دارند برای قبح مثل کذب، چیزی می‌تواند جلوی این اقتضاء را بگیرد که خودش لازم باشد، مثلا یک کاسب بیاید بگوید برای منفعت بیشتر دروغ بگویم، و این مانع قبح اقتضائی کذب می‌شود، این درست نیست چون منفعت بیشتر بردن خودش یک امر لازمی نیست، مثل حفظ نفس و این‌ها نیست. ملاک جلوگیری از اقتضاء در قبايح اقتضائیه است. خب در مواردی ما می‌بینیم که با دواعی غیر لازمه افراد اقدام بر ضرر می‌کنند ولی قبیح نیست. مثلا من پول زیادی می‌دهم به کسی چون خوشم آمده از رفتارش با خانواده‌اش و این هیچ ربطی به من ندارد، عقلا نمی‌گویند این رفتار قبیح است.

قال فی المتقی:

انه یمكننا ان نلتزم بأن دفع الضرر لیس بملاک حکم العقل بوجوبه، و ذلك لأن الإقدام علی ما فيه الضرر اما ان یكون علة تامة للقیح کاظلم. أو مقتضیا له - و نعی به ما كان بطبعه قبیحا لو لا عروض صفة علیه مانعة کالكذب القبیح فی نفسه المرتفع قبحه فیما إذا كان مقدمة لواجب أهم كحفظ نفس المؤمن -.

و الأول باطل جزما، لأن الإقدام علی ما فيه الضرر لا یكون قبیحا إذا كان بداع عقلائی یخرجه عن كونه سفیها و تهوِّرا، كهبة المال للأجنبی إذا كانت مقدمة لدفع الضرر عنه أو جلب منفعة كبیرة إلیه.

و الثانی ممنوع أيضا، لأنه لو كان قبیحا لو خلی و نفسه لم یرتفع قبحه بلا عروض صفة لازمة علیه تخرجه عن كونه قبیحا. و من الواضح ان الإقدام علی الضرر لا یكون قبیحا إذا كان بداع عقلائی، و لو لم یكن لازما کالتحرز عن ضرر أهم أو

لجلب منفعة لازمة، كما لو وهب المال لأجنبي لمجرد كسبه محبته و صداقته أو

تقدیرا لعلمه و كرمه، بلا ان يخاف من ضرره أو یرجو نفعه. فلاحظ و تدبر.<sup>۳۱</sup>

نقول به این‌که ما برخی فرمایشات مرحوم آخوند یا محقق اصفهانی را جواب دادیم، لکن برای ما هم روشن نیست که اقدام بر محتمل الضرر قبیح باشد، بلکه سفیهانه است و این‌که ملازمه باشد و در تمام مواردش قبیح هم باشد و ما بخواهیم با ملازمه حرمت شرعی را استخراج کنیم، این برای ما روشن نیست.

### نظریه‌ی سوم: التفصیل

الاول: قبح اقدام بر ضرر، اقتضایی است

تفصیل اول: وزان اقدام بر ضرر محتمل، وزان کذب است که قبض اقتضایی است. حال هذا ینکشف عما قاله المحقق صاحب منتقی که جواب ایشان به این مساله را ما قبول داریم که نمی‌توان قائل شد که اقدام بر ضرر محتمل قبیح باشد اقتضاء، بلکه غایه الامر این است که سفیهانه است.

الثانی: قبح اقدام بر جنایت و خیانت به نفس

تفصیل دوم: در مواردی که ضرر جنایت و خیانت بر نفس باشد، اقدام بر آن قبیح است و در غیر آن قبیح نیست. كما مر نقله مرددا عن الشيخ الاستاذ تبریزی ره

الثالث: قبح اقدام بر ضرر محتمل قویا

تفصیل سوم: فرق است بین مواردی که محتمل مهم باشد یا این‌که احتمال قوی باشد. در مواردی که محتمل قوی باشد اقدام بر ضرر قبیح است. این هم قولی است

که برخی دارند و این بحث طوری نیست که دلیل تام برای یک طرف بتوان درست کرد.

### فتحصل من جميع ما ذكرنا

فتحصل که ما دلیل عقلی تام و بی نقصی نداریم برای قبح اقدام بر ضرر مقطوع یا محتمل، وقتی که چنین قبحی نبود دیگر با ملازمه نمی‌توانیم حرمت شرعی را هم اثبات کنیم.

بقی نکته که مرحوم شیخ در رسائل فرموده است. شبهات حکمیة، شبهه‌ی موضوعیه احتمال الضرر هستند. یعنی محتمل الحرمة شبهه‌ی موضوعیه‌ی محتمل الضرر است که یاتی الکلام فیہ ان شاء الله.

### جلسه‌ی سی‌ام، فی ما افاده الشيخ الاعظم فی المقام

۹۶/۹۷ سه‌شنبه ۹ ربیع‌المولود (غیاب)

مرحوم شیخ فرمودند که موارد احتمال ضرر، شبهه‌ی موضوعیه هستند و اخباریین قبول دارند که در شبهات موضوعیه احتیاط لازم نیست. قال فی الرسائل:

هذا كله إن أريد بالضرر العقاب، و إن أريد به مضرّة اخرى غير العقاب- التي لا يتوقف ترتبها على العلم-، فهو و إن كان محتملا لا يرتفع احتمالها بقبح العقاب من غير بيان، إلا أن الشبهة من هذه الجهة موضوعيّة لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباریین، فلو ثبت وجوب دفع المضرّة المحتملة لكان هذا مشترك الوجود؛ فلا بدّ على كلا القولین إمّا من منع وجوب الدفع، و إمّا من دعوى ترخيص الشارع و إذنه فيما شكّ في كونه من مصاديق الضرر، و سيجيء توضيحه في الشبهة الموضوعيّة إن شاء الله.



مضره‌ی آخری غیر‌العقاب شامل تمام مضرات و مفسدی که متوقف بر علم نیستند، می‌شود.

## و فی‌ما‌افاده‌ی تأملان

دو تأمل در عبارت ایشان وجود دارد:

اول، ابتداء عبارت ایشان نامناسب به ذهن می‌آید، ایشان می‌فرماید ضرر محتمل شبهه‌ی موضوعیه است، در حالی که مصب قاعده همان ضرر محتمل و احتمال است، یعنی در این احتمال که دیگر ما شبهه و شکی نداریم، احتمال می‌دهیم، این حالت وجدانی را داریم قطعاً، پس شبهه‌ی موضوعیه‌ای از این ناحیه نداریم. ضرر محتمل قطعاً مصداق قاعده‌ی دفع ضرر محتمل هست.

ثانیاً، از آن جا که می‌فرمایند فلو ثبت ... اما من دعوی ترخیص الشارع و اذنه فیما شک فی کونه من مصادیق الضرر، این به نظر می‌آید خروج از فرض باشد، چون ابتدا فرض را بر ثبوت وجوب دفع ضرر می‌گیرند، لکن در مقام جواب از فرض خارج می‌شوند و می‌فرمایند اگر شارع ترخیص داده باشد، و این دو با هم سازگار نیستند.

## ی‌مکن دفعهما

لکن عبارت بزرگانی مانند مرحوم شیخ را باید درست فهمید، ایشان می‌خواهند بفرمایند که یک بار از باب دفع ضررهای شخصی پیش می‌رویم و یک بار از باب حکم عقل درمورد ضررهای محتمل. اگر از باب اول برویم یعنی مناط حکم عقل ضرر قطعی باشد، مشکل شبهه‌ی مصداقیه پیش می‌آید، یعنی در شبهات حکمیه علم به ضرر واقعی نداریم و فقط احتمال می‌دهیم و به همین جهت می‌شود شبهه‌ی حکمیه؛ اگر هم از راه دفع ضرر محتمل رفتیم، یعنی مناط حکم عقل، دفع ضرر محتمل بود، باید اصولی و اخباری مشکل ترخیص شارع در شبهات موضوعیه را حل کنند. و مثلاً

حلش به این است که در شبهات موضوعیه ضرر نیست، یا متدارک است، یا مزاحم است و مثل این‌ها.

### مناقشه در فرمایش شیخ اعظم: مناط حکمیه یا موضوعیه بودن شبهه

مرحوم محقق خراسانی و یزدی اشکال کرده‌اند در این فرمایش شیخ به این که مناط حکمیه یا موضوعیه بودن یک شبهه به این است که اگر رفع شبهه به ید شارع بود، این می‌شود حکمیه و اگر با توجه به امور خارجیه شبهه از بین می‌رفت، این می‌شود شبهه‌ی موضوعیه. حال در ما نحن فیه این موردی که شما می‌فرماید شبهه‌ی موضوعیه، این در حقیقت شبهه‌ی حکمیه هست، چون رفع و وضعش به ید شارع هست، چون مرجع شارع هست، این شبهه می‌شود شبهه‌ی حکمیه. قال فی درر الفوائد:

فيه منع كون الشبهة من مثل هذه الجهة موضوعية، إذ الملاك فيها ما كان المرجع فيها غير الشارع من المميزات الخارجية. و من المعلوم أنه لا طريق إلى المصالح و المفاسد التي تكون مناطات للأحكام الشرعية في غير ما استقل به العقل إلا البيان الشرعي لها أي الأحكام، فإنه بيان لمناطاتها على نحو الإن أيضا.

### انتصار للشيخ الاعظم: شارع بما هو مقنن او خبير؟

نقول به این که گاهی بحث در اصطلاحات هست و گاهی در حقیقت مطلب. الان ما در مقام دوم هستیم. مرحوم شیخ که می‌فرمایند این شبهه‌ی موضوعیه هست، ممکن است توجیه‌اش به این باشد که رجوع به شارع به ما انه عالم و خبير منافاتی ندارد با موضوعیه بودن شبهه، بله اگر رجوع به شارع از باب مقنن و شارع بودن باشد، این شبهه حکمیه هست، لکن رجوع به شارع برای کشف واقع و بما انه عالم الغيب و الشهاده، منافاتی ندارد با شبهه‌ی موضوعیه بودن.

### مناقشه ثانيه فيما افاده الشيخ الاعظم: انحصار جريان البرائته الموضوعيه

اشكال دومى كه علمين دارند بر فرمايش شيخ اين است كه درست است اخبارى و اصولى اتفاق دارند بر جريان براءت در شبهات موضوعيه، لكن اين مورد از شبهات موضوعيه‌اى است كه براءت در آنها جارى نمى‌شود. توضيح ذلك اين كه وقتى به ادله‌ى براءت در شبهات موضوعيه مراجعه مى‌كنيم، اهم ادله، همان روايت معتبره‌ى كل شى فيه حلال و حرام بود. خود مرحوم شيخ فرمودند كه مفاد اين روايت اين است كه هر جايى كه حلالى بود و حرامى و نمى‌دانيم موضوع خارجى مصداق حرام است يا حلال، اينجا براءت هست. يعنى منشأ شك، وجود دو عنوان كلّى حلال و حرام بود. پس جريان براءت مختص شبهاتى است كه منشأ شك در آنها وجود دو كلّى حلال و حرام هست. اما در غير اين شبهات و جاهايى كه منشأ شك چنين نيست، براءت جارى نيست. مثلاً در حليت استفاده از موبایل اگر شك كنيم، منشأ شك ما وجود دو عنوان كلّى حلال و حرام نيست، فلذا ادله‌ى شبهات موضوعيه در اين جا وارد نمى‌شود. قال فى الدرر:

سَلْمَنَا، لَكِنْ لَا وَجْهَ لِلْاعْتِرَافِ بِعَدَمِ وَجُوبِ الْاِحْتِيَاظِ فِيهَا بِمَجْرَدِ تَسْمِيَّتِهَا شَبْهَةً مَوْضُوعِيَّةً بِحَسَبِ الْاِصْطِلَاحِ لَا مِنَ الْاَصُولِيِّينَ وَ لَا مِنَ الْاَخْبَارِيِّينَ، وَ ذَلِكَ لِعَدَمِ مَا هُوَ مَنشَأُ الْاعْتِرَافِ بِهِ فِي غَيْرِهَا مِنَ الشَّبْهَاتِ الْمَوْضُوعِيَّةِ هَاهُنَا.

أَمَّا الْعَقْلُ فَالْمَفْرُوضُ حُكْمُهُ بِوَجُوبِ دَفْعِ الضَّرَرِ الْمَحْتَمَلِ. وَ أَمَّا النُّقْلُ فَمِثْلُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ «كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ» فَسِيَّجِيءُ مِنْهُ (قَدَه) أَنَّهُ مَخْتَصٌّ بِمَا إِذَا كَانَ مَنشَأُ الْاِشْتِبَاهِ فِيهِ هُوَ وَجُودُ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ فِعْلًا تَحْتَ الشَّيْءِ، وَ عَدَمُ مَا يَمَيِّزُ أَنَّهُ مِنْ أَىِّ مِنْهُمَا؛ وَ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّهُ لَيْسَ مَنشَأُ الْاِشْتِبَاهِ فِي الْمَقَامِ هُوَ وَجُودُ الْقَسْمَيْنِ؛ كَيْفَ، وَ لَوْ كَانَ جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ غَيْرَهُ مَعْلُومِ الضَّرَرِ أَوْ النَّفْعِ، لَكَانَ هُوَ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ مِنَ اِحْتِمَالِ الضَّرَرِ.

محصل فرمایش کاظمین رهما در مقام چیزی است که شاید تا به حال در اصول نشنیده باشید و آن انحصار جریان برائت در شبهات موضوعیه به مواردی است که منشأ شک تردید در اندراج تحت دو عنوان حلال و حرام باشد، اما اگر چنین منشا شکی نبود، برائت موضوعی جاری نیست.

### جلسه سی و یکم

۹۶/۹/۱۱ شنبه ۱۳ ربيع المولود (غیاب)

سخن در فرمایش شیخ اعظم بود که ایشان می فرمود موارد شک در ضرر، مساله رجوع به شبهه‌ی موضوعیه می کند و در شبهات موضوعیه به اتفاق اخباریین و اصولیین برائت جاری می شود.

علمین یزدی و خراسانی اشکال کردند که این شبهه‌ی موضوعیه نیست، چون رفعش به دست شارع است. و ما چنین جواب دادیم که اگر رجوع به شارع بما هو شارع و مقنن باشد، بله شبهه موضوعیه نیست، لکن اگر رجوع به شارع بما هو خبیر و عالم بکل شی باشد، شبهه می تواند موضوعیه باشد.

اشکال دوم علمین این بود که طبق مبنای شیخ، تنها در شبهات موضوعیه‌ای که فیه حلال و حرام هست، برائت جاری می شود و ما نحن فیه از آن نوع نیست.

### جواب اشکال اخیر: عدم انحصار جریان البرائه الموضوعیه

نقول به این که اگر واقعا مرحوم شیخ دلیل برائت در شبهات موضوعیه را منحصر در این روایت بدانند، اشکال وارد است، لکن بعدها ان شا الله سیاتی که دلیل برائت در شبهات موضوعیه تنها این روایت نیست و برای مثال اطلاق حدیث رفع هم قابل تمسک هست.

### قاعده‌ی سوم: دفع ضرر محتمل اخروی غیر از عقاب

قاعده‌ی دیگری که ممکن است در مقابل قبح عقاب بلا بیان مطرح شود، وجوب دفع ضرر محتمل اخروی غیر از عقاب هست، یعنی آثاری که افعال ممکن است داشته باشند در آخرت، که البته از سنخ عقاب نباشند.

و الکلام فیه کالکلام فی سابقه، یعنی دفع ضرر محتمل دنیوی، و چه بسا با اولویت، یعنی هر کسی دفع ضرر دنیوی را لازم می‌شمرد، به طریق اولی دفع ضرر اخروی را لازم می‌داند حداقل از باب دوام ضرر اخروی و انقطاع ضرر دنیوی. و اگر قائل شدیم که عقل حاکم به دفع ضرر دنیوی نیست، به طریق اولی در مورد آخرت که از کیفیت آن کاملاً بی‌اطلاع است، حکمی به لزوم ندارد. خصوصاً اگر مبنای محقق اصفهانی را قبول کنیم که حسن و قبح به مدح و ذم عقلاً در مواردی که دافع وجود ندارد بازگشت می‌کند را اختیار کنیم، چون دلیلی نداریم که ضررهای اخروی به نوع انسان بازگشت می‌کنند.

### چهارم: قاعده‌ی دفع مفسده‌ی محتمله‌ی دنیویه

این بنا بر مسلک عدلیه هست که احکام را تابع مفاسد و مصالح ذاتی می‌دانند و از آن‌جایی که در شبهات حکمیة احتمال مفسده‌ی دنیویه وجود دارد، عقل حکم می‌کند به وجوب دفع این مفسده و عدم انجام آن فعل.

هنا بحثان

اولاً این‌که آیا واقعا ملازمه هست میان احتمال حرمت و احتمال وجوب و احتمال مفسده‌ی ملزمه و احتمال مصلحت ملزمه؟

ثانیاً لو سلم که چنین ملازمه‌ای باشد، آیا عقل حکم به وجوب دفع مفسده محتمله می‌کند یا نه.

### اما الاول في بيان الملازمة: تبعيت احكام از مصالح و مفسد

ممکن است طبق مسلک عدلیه گفته شود که احکام از مصالح و مفسد واقعیه تبعیت می‌کنند و خداوند حکم گزاف جعل نمی‌فرماید و تمام احکام کاشف از مصالح و مفسد هستند و رجوع این مصالح و مفسد نیز به مضار نیست.

یمكن المناقشه در این بیان طبق مبنای محقق آخوند و صاحب فصول به این که بله، احکام گزاف جعل نشده‌اند، لکن همیشه مصالح و مفسد در متعلقات احکام نیستند و بلکه در گاهی در خود جعل و خود حکم مصالحی وجود دارد. لکن این مطلب مشکل را حل نمی‌کند، چون اول انحصار مصلحت در خود جعل نادر است و ثانیاً، بالاخره احتمال وجود مفسده و مصلحت در خود فعل باقی است. این شرب تن را الان شک داریم از آن تکالیفی است که مصلحتش در خود جعل بوده یا در متعلق تکلیف، پس احتمال فوت مصلحت ملزومه وجود دارد.

### وجود احتمال مفسده در شبهات وجوبیه

لکن الکلام در این که چطور می‌توانیم احتمال مفسده را در شبهات وجوبیه تصویر کنیم. معمول بزرگان گفته‌اند که در واجبات تنها مصلحت ملزومه وجود دارد. لکن یمكن ان يقال که مصالح ملزومه دو نوع هستند، نوع اول مصالح ملزومه‌ای هستند که ترکشان ملازم با مفسده نیست، در فرض ترک فقط یک مصلحت ملزومه‌ای ترک شده است؛ نوع دوم مصالح ملزومه‌ای هستند که در فرض ترک نه تنها مصلحت ملزومه‌ای از دست رفته، بلکه یک مفسده‌ای هم دامنگیر شده است. وقتی چنین شد، در فرض شک در وجوب، ما نمی‌دانیم این مصلحت ملزومه از کدام سنخ است و فلذا احتمال مفسده باقی است.

### اما الثانی: فی حکم العقل بلزوم دفع المفسده المحتملہ الدنیویہ

بعد از اثبات این که صغری در مقام وجود دارد، یعنی احتمال مفسده هست، باید بحث کنیم که آیا کبری عقلی منقح هست یا نه، یعنی آیا عقل حکم می‌کند به لزوم دفع مفسده‌ی دنیویہ؟

### هناک ثلاث آراء

الاول: لزوم دفع مفسده

مرحوم صاحب کفایه به مرحوم شیخ الطائفه نسبت داده است که عقل حکم می‌کند یا درک می‌کند به لزوم دفع مفسده‌ی دنیویہ و از همین جهت هست که ایشان در مسالہ‌ی حضر و اباحه، قائل به حضر شده است.

الثانی: لیس للعقل حکم فی هذا المجال

معمول محققین، من الآخوند تا محقق خویی در مصباح و محقق امام در تهذیب و قاطبہ‌ی محققین از معاصرین، نظرشان این است که عقل در مورد مفسده‌ی دنیویہ‌ی محتمله نظر و حکمی ندارد.

الثالث: التفصیل

تفصیل بین موارد محتمل، اگر مثلاً دولت می‌خواهد غذایی توزیع کند که باعث عقیم شدن مردم می‌شود، این مفسده‌ی بزرگی است و عقل حکم به احتیاط می‌کند، لکن اگر چنین ابعادی نداشته باشد، عقل حکم به احتیاط نمی‌کند. هذا ما مال الیه المحقق النائینی فی فوائده.

اما القول فی الاول:

برای این قول برهانی اقامه نشده است و کأن قائلین احاله به وجدان داده‌اند مسالہ را، که حکم عقل به وجوب دفع مفسده‌ی دنیویہ یک حکم وجدانی است. فلذا بررسی

ادله‌ی نظر دوم مفیدتر است، چون در حقیقت آن ادله جواب به این ادعای وجدانی است.

### اما ادله قول دوم

مجموع ادله‌ی اقامه شده برای این قول، پنج وجه است

### الاول: وجدان

مرحوم آخوند در کفایه شهادت وجدان را دلیل این نظریه دانسته‌اند. توضیح ذلک این‌که هر عاقلی به وجدان خودش مراجعه کند، چنین نمی‌یابد که در موارد احتمال مفسده، عقلش حکم به لزوم دفع داشته باشد.

### المناقشه: وجدان تفکیک دارد

نقول به این‌که از نظر وجدان، فرمایش محقق نائینی به شهادت وجدان نزدیک‌تر است که یک مفسده‌ی مهمی باشد، عقل حتما حکم به احتیاط می‌کند.

## جلسه‌ی سی و دوم، دفع مفسده‌ی دنیویه، مناقشه در ادله‌ی قول به عدم لزوم

۹۶/۹/۱۲ یکشنبه ۱۴ ربیع‌المولود

### دلیل دوم برای قول دوم (عدم لزوم عقلی دفع مفسده‌ی دنیویه)

مرحوم آخوند می‌فرمایند در مواردی که حکمی از شارع به شما نرسیده باشد، عقل لا یحکم بوجوب الاحتیاط، به شهادت این‌که اهل ملل و ادیان در چنین مواردی و شبهات، براءت جاری می‌کنند.



جلسه‌ی سی و دوم، دفع مفسده‌ی دنیویه، مناقشه در ادله‌ی قول به عدم لزوم

۹۷

### المناقشه فیه

نقول به این‌که اولاً ما در مورد ادیان تحقیق نکردیم ولی خوب، از ایشان قبول می‌کنیم، لکن این باز ثابت نمی‌کند که این برائت ناشی از حکم عقل باشد، چه بسا این برائت در مرحله‌ی عمل، ناشی از برائتی باشد که شارع آن‌ها در شریعت‌شان برایشان جعل کرده باشد.

اما اهل غیر ادیان از ملل دیگر نیز، اقدام آن‌ها در این موارد منتسب به برائت عقلی نیست، بلکه بیشتر ناشی از غفلت است.

مرحوم اصفهانی هم در اشکال به مرحوم آخوند می‌فرماید اگر ضرر قابل توجه باشد، دیدن عقلا بر این است که احتیاط می‌کنند و کسی که اقدام می‌کند را تقبیح می‌کنند. بنابر این، این‌که شما مطلقاً می‌فرمایید عقلا احتیاط را واجب نمی‌دانند درست نیست. البته این احتراز را ما (محقق اصفهانی) از باب تحسین و تقبیح عقلی نمی‌دانیم، بلکه از باب جبلت است. انتهی کلام محقق اصفهانی

نقول به این‌که این احتراز از باب تحسین و تقبیح عقلی است و لذاست کسی که چنین کاری بکند، مثلاً جایی که ضرر معتنی بهی برای نوع داشته است، احتیاط نکرده، این شخص را دادگاهی می‌کنند و محکوم می‌کنند، این‌ها دلیل است که این مساله ناشی از تحسین و تقبیح عقلی است.

### دلیل سوم برای عدم لزوم عقلی دفع مفسده‌ی دنیویه

این بیان را عده‌ای دارند منہم محقق خوئی. و حاصله: اجماع العلماء من الاصولیین و الاخباریین بر این است که در شبهات موضوعیه برائت جاری است. این اتفاق کشف

می‌کند که حکم عقل جزمی این نیست که اقدام بما یحتمل فی المفسده الدنیویه قبیح باشد.

و یظهر ما فیہ مما ذکرنا فی قبله. ممکن هست این اتفاق اخباریین و اصولیین مستندا الی الشرع باشد، یعنی عقل ما حکم به احتیاط کرده لکن شارع ترخیص فرموده است.

لا یقال مگر می‌شود عقل یک مطلبی را بگوید ولی شرع خلافش را حکم بفرماید؟ لانا نقول که در بحث بعدی روشن می‌شود که کیفیت نسبت میان حکم عقل و حکم شرع در این مساله چگونه است.

### دلیل چهارم برای عدم لزوم عقلی دفع مفسده‌ی دنیویه

ثبوت و اتفاق بر برائت در شبهات موضوعیه کشف می‌کند بر این که اقدام بما لا یومن مفسدته اشکال ندارد، چرا که معنا ندارد شارع ترخیص اقدام در قبیح بفرماید. اگر این کار قبیح بود، لما رخص الشارع فی القبیح. این دلیلی است که خیلی‌ها بهش تمسک کرده‌اند منهم محقق آخوند و محقق خوئی.

اقول فرق این بیان با قبلی در این است که در قبلی با تمسک به اجماع علما می‌خواستیم به شکل مستقیم اثبات کنیم که این قبیح عقلی ندارد، در این بیان چهارم می‌خواهیم با تمسک به ترخیص شارع در مقام، استکشاف کنیم که این کار قبیح نبوده است.

نقول به این که این بیان هم محل اشکال است. اگر ادعای ما این بود که اقدام بما لا یومن مفسدته مثل ظلم قبحش ذاتی است، این ادعا می‌توانست ادعای ما را باطل کند، لکن ما که ادعا نکردیم اقدام بما لا یومن مفسده ذاتا و مطلقا قبیح باشد، بلکه گفتیم این قبحش اقتضائی است، یعنی وقتی قبیح است که مزاحم اقوی نداشته باشد. برای

مثال لولا ان اشد علی امتی لامرتهم بالسواک. عدم مسواک ممکن است یک مفسده‌ای داشته باشد، لکن مشقت نداشتن در دین، مصلحتی اولی است.

ثانیا ممکن است این ترخیص شارع ناشی از این باشد که این مفسد را شارع تدارک می‌فرماید به نحوی.

ثالثا ممکن است که ترخیص شارع دلالت کند بر این که اصلا مفسده‌ای در کار نبوده است و ما توهم وجود مفسده داشتیم، نه این که اقدام بر مفسده قبیح نیست.

علی ای حال، از ترخیص شارع استفاده نمی‌شود که اقدام بر ما یحتمل مفسده‌ی غیر مزاحمه غیر متدارکه، مجاز باشد. چرا که محتمل است این مفسده مزاحم داشته باشد، یا متدارک باشد، یا اصلا احتمال بی‌جا بوده باشد. فتحصل که این بیان هم تمام نیست.

### **جلسه‌ی سی و سوم، تتمه و تتمیم بحث قاعده‌ی دفع ضرر محتمل**

۹۶/۹/۱۳ دوشنبه، ۱۵ ربیع المولود

#### **دلیل پنجم بر عدم وجوب دفع مفسده‌ی محتمله دنیویه**

این دلیل شبیه به دلیل آخر مرحوم محقق اصفهانی در قاعده‌ی دفع ضرر دنیوی است و حاصل بیان شیخنا الاستاذ «دام‌ظله» در این دلیل، متوقف بر دو مقدمه است:

مقدمه‌ی اول این است که حسن و قبح همواره وصف کارهای ارادی است و اگر کسی عن غیر علم او عمد کاری را انجام دهد، متصف به حسن یا قبح نمی‌شود، اگر ضمان و حکم وضعی در جای خود باقی است.

مقدمه‌ی دوم این است که اگر شخص علم به وجود مفسده‌ی غیرمزاحمه یا غیرمتدارکه داشت، اقدام او بر فعل قبیح بود، لکن الان که علم ندارد و صرفا احتمال

می‌دهد، دیگر کار و اقدامش ناشی از علم و عمد نیست و از این جهت، متصف به حسن و قبح نمی‌شود.

در نتیجه در موارد احتمال مفسده در شبهات وجوبیه یا تحریمی، انصاف به حسن و قبح نمی‌آید چون مجرد احتمال منشا برای حسن و قبح نمی‌شود. اگر هم چیزی باشد، جبلت و فطرت است، نه حکم عقل به حسن یا قبح.

### المناقشه فيه

نقول به این که همان اشکالی که به بیان محقق اصفهانی بیان کردیم، در این جا هم وارد می‌شود و آن این که «ارتکاب ما یحتمل المفسده» یک امر یقینی است و عن عمد انجام می‌شود و همین فعل متصف می‌شود به قبح، حتی اگر در واقع مفسده‌ای نباشد.

### فتحصل من جمیع ما ذکرنا

در مورد معنای چهارم از قاعده‌ی دفع ضرر محتمل این که، پنج استدلال برای عدم وجوب دفع مفسده‌ی محتمله تمام شد و نتیجه این شد که دفع مفسده‌ی محتمله واجب نیست.

لکن همان‌طور که مرحوم نائینی در فوائد الاصول می‌فرماید اگر احتمال قوی باشد و این مفسده و ضرر مزاحم یا متدراک نباشد، عقل حکم می‌کند به قبح اقدام. این قبح یک قبح مستقل است و صرفاً در رابطه با مولی نیست، بلکه هر آدم دهری و کافری نیز درک می‌کند که به هموعانش ضرر و مفسده نباید برساند. اگر شارع مقدس هم بخواهد با شخصی که اقدام بر چنین ضرر نوعی کرده، احتجاج کند، باید من حیث انه احد العقلاء چنین کند نه من حیث انه شارع و مولی.

اگر بخواهیم منع شرعی در مورد اقدام بر این قبیل مفاسد محتمله را اثبات کنیم یا باید از حق الطاعه استفاده کنیم یا این که از راه ملازمه میان قبح عقلی و حرمت

جلسه‌ی سی و سوم، تتمه و تتمیم بحث قاعده‌ی دفع ضرر محتمل ۱۰۱

شرعی، حرمت شرعی را اثبات کنیم. یعنی بگوییم اقدام بر ما لایومن مفسدته قبیح است و چون این در سلسله‌ی علل احکام و قبل الشرع است، مورد قاعده‌ی ملازمه واقع می‌شود، برای کسی که این قاعده را قبول داشته باشد.

### معنای پنجم قاعده‌ی دفع ضرر: دفع مفسده‌ی اخرویه‌ی محتمله

توضیح ذلک این که ما در تمام شبهات حکمیه احتمال این را می‌دهیم که مفسده‌ی اخرویه در پی داشته باشد مثل این که در روایات وارد شده است اگر فلان کار انجام شود، در عرصات قیامت تعفنی از شخص منتشر می‌شود که تمام اهل محشر تا فاصله‌ی ۵۰۰ سال حرکت از آن متاثر می‌شوند. البته این احتمال ضعیفی است چون همه‌ی عقلا این را درک نمی‌کنند و اخبار صادق مصدق لازم دارد برای یقینی بودنش.

مساله در این است که آیا احتراز از چنین مفسده‌ی محتمله‌ای واجب است ام لا؟

نظریه‌هایی در جواب وجود دارد

نظریه‌ی اول این است که مفسده واجب‌الدفع نیست، دنیویه باشد یا اخرویه

نظریه‌ی دوم این است که مفسده‌ی محتمله‌ی اخرویه واجب‌الدفع است

طبق این نظر، دیگر اگر براءت شرعیه نبود، کار مشکل می‌شد، مثل حق الطاعه. لکن

آنچه کار را آسان می‌کند، وجود براءت شرعیه هست.

فتحصل من جمیع ما ذکرنا که قاعده‌ی دفع ضرر محتمل با همه‌ی فروزش

نمی‌تواند با قاعده‌ی قبیح عقاب بلا بیان تعارض و تقابل کند.

### موقفنا فی البحث

خب بحث درباره‌ی موقف و حکم عقل در مورد شبهات حکمیه بود. تا کنون

چنین بیان شد که سه نظر درباره‌ی حکم عقل در این زمینه وجود دارد:

۱. عبد مسئولیتی در شبهات ندارد (براءت) به ۵ یا ۶ دلیل، که

a. دلیل اول، قبح عقاب بلا بیان بود. هفت یا هشت اشکال به این دلیل بررسی شد، آخرین اشکال، تعارض قاعده‌ی قبح با قاعده‌ی دفع ضرر محتمل بود. خود قاعده‌ی دفع ضرر محتمل فروضی داشت و همه بررسی شد با استدلال‌ها و جواب‌ها. و معلوم شد که قاعده‌ی دفع ضرر نمی‌تواند اشکالی وارد کند بر قبح عقاب بلا بیان، لکن برخی اشکالات قبح عقاب بلا بیان را پذیرفتیم و مثلاً در مسأله‌ی حق الطاعه از متوقفین هستیم. به غیر از قبح عقاب بلا بیان، چهار دلیل دیگر برای موقف عقلی براءت در شبهات حکمیه وجود دارد که ان شا الله در جلسات آینده مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

۲. عبد مسئول است (حق الطاعه)

۳. تفصیل (محقق یزدی و محقق داماد)

### **جلسه‌ی سی و چهارم، تمهه‌ی ادله‌ی عقلی بر براءت**

۹۶/۹/۱۴ سه شنبه، ۱۶ ربیع المولود

برهان اول برای براءت عقلی در شبهات حکمیه مبتنی بر قبح عقاب بلا بیان بود.

#### **الدلیل العقلی الثانی للبراءة، ما افاده المحقق الايروانی**

برهان دوم برای براءت عقلی از محقق ایلروانی است و حاصلش این است که در فرض احتمال، حق طاعت از مولی وجود ندارد که حالا بخواهد عقاب عبد قبیح باشد. یعنی ایشان می‌فرماید لازم نیست بحث را ببریم روی عقاب مولی در فرض احتمال

تکلیف از جانب مکلف، بلکه سخن را می‌بریم روی همان طاعت و عدم طاعت که خواستگاه عقاب است، می‌بینیم که در فرض احتمال، اصلا حق طاعتی برای مولی متصور نیست تا عدم رعایت آن بخواهد عقاب در پی داشته باشد و اصلا سر قبح عقاب هم در همین است.

### المناقشه فیه

نقول به این‌که این مساله همان سخن‌هایی که در مورد قبح عقاب مطرح کردیم درش می‌آید و تفاوتش فقط در همین است که محط نظر را برده است روی اصل و منشأ قبح عقاب، اما تمام اشکالات و براهین همانجا در این جا وارد می‌شود. و گفتیم که ما در این مساله و مساله‌ی قبح عقاب از متوقفین هستیم و نتوانستیم قائل بشویم به یک طرف. از یک طرف می‌بینیم که مولای حقیقی با موالی عرفیه تفاوت می‌کند و حتی در مورد موالی عرفیه می‌بینیم که در اموری حق الطاعه وجود دارد. از طرف دیگر می‌بینیم که در فرض جهل عقاب نمی‌شود کرد بنده را.

اقول: اولاً مولای حقیقی با مولای عرفی فرق می‌کند، لکن خودش جل و علا بر اساس قواعد عقلایی با بندگان مشی می‌کند. اگر بگویید نه، این خلط میان عرفان و فقه و ... و مقامات مختلف شارع می‌شود.

ثانیاً، در مواردی که در موالی عرفیه حق طاعت حتی در فرض احتمال وجود دارد، این به خاطر خصوصیت موارد است که چون آن موارد مهم هستند، حق طاعت در فرض احتمال هم جاری است، و لا باس بالقول به فی حق مولی الحقیقی ایضاً، یعنی بگوییم در امور مهمه مطلقاً احتیاط واجب است.

### الدليل العقلي الثالث للبراهن، ما افاده المحقق الايرواني ثانيا

برهان سوم برای برائت عقلی در شبهات حکمیة از مرحوم ايروانی است ایشان می‌فرماید ما اصلا فرض شبهه نداریم، یا قطع به حکم داریم یا قطع به عدم حکم، چرا؟ چون حقیقه التکلیف و الحکم متقوم بالعلم است، یعنی در جایی که فحص کردیم ولی به نتیجه نرسیدیم، قطع پیدا می‌کنیم که اصلا حکمی نیست. ایشان می‌فرماید این حرف ناروایی است که در اصول می‌گویند حکم تنها تنجزش متوقف بر علم است، بلکه اصل خود تکلیف وجودش متوقف بر علم است نه صرف تنجزش.

اشکال: یعنی تا وقتی من علم نداشته باشم حکمی در لوح محفوظ نیست؟

جواب: خیر. ایشان متوجه تمام این مسائل و تصویب و این‌ها هست و خودش فرموده اصلا تصویب پیش نمی‌آید. این حرف را در دو جا تنقیح کرده است یکی در بحث امکان تعبد به ظن:

و لازدیداد توضیح المقام نشرح لك الطلب و كیفیة إناطته بالعلم لتكون علی بصیرة من جعل كیفیة الأمارات و الأصول، و أنّ إناطة التکلیف بأداء الأمانة و الأصل هو بعینه إناطته بالعلم. الاصول فی علم الاصول ۲:۲۴۴

یکی هم در بحث اصول عملیه:

فإذا استحضرت هذا، علمت ألا جهل يتصور في التکلیف؛ فإن حقیقه لما كانت منوطة بالإعلام- إذ كانت عبارة عن الإرادة من مسلك الإعلام- فإن كان إعلام الذي يلزمه أن يكون علم كان التکلیف فعلیًا بالقطع، و إن لم يكن كان غیر فعلیًا بالقطع، فلا شكّ يتصور بالنسبة إلى التکلیف. الاصول ۲:۲۹۰



### جلسه‌ی سی و پنجم، تتمه‌ی دلیل عقلی سوم (فرمایش محقق ابروانی)

۱۳۹۶/۹/۱۸ شنبه، ۲۰ ربیع‌المولود

محقق ابروانی فرمود ما یا قطع به وجود حکم داریم یا قطع به عدم حکم و دیگر حد وسط و شک و شبهه در کار نیست

بیان ذلک به این‌که حکم یعنی اراده، اما چه جور اراده‌ای؟ گاهی اراده متعلق است به فعل خود، گاهی متعلق است به فعل غیر

وقتی متعلق است به فعل غیر، گاهی متعلق به فعل غیر ارادی غیر است، یعنی این‌که من می‌خواهم کرها فلانی را بکشم بیرون از خانه، به شکل قسری و اکراهی. چنین اراده‌ای نسبت به فعل او دارم ولی فعل اکراهی و اضطراری او. (اضطرار به معنای سلب الاختیار، نه آن‌که از باب بیچارگی برود خانه‌اش را به ارزان‌تر بفروشد، نه این‌جا باز هم اختیار دارد، لکن طیب نفس ندارد، اما مراد ما سلب الاختیار و فعل کاملاً قسری است)

گاهی هم متعلق است به فعل ارادی غیر، یعنی من می‌خواهم فلانی به شکل ارادی یک کار را انجام دهد. این صور مختلفی دارد، گاهی به شکل ترغیب و تشویق است گاهی به شکل ترهیب و تخویف است و گاهی در صورت معامله‌ی تجاری و اجاره و جعاله است. به هر حال آنچه متعلق اراده‌ی من است، فعل غیر است، لکن به شکل ارادی واقع شود. در چنین صورتی، یعنی جایی که اراده‌ی من متعلق به فعل ارادی غیر باشد، اگر باعث انجام این فعل اختیاری غیر، اعلام اراده از جانب مولی باشد، این می‌شود حکم. حقیقت تکلیف همین است.

بناء علی هذا مکلف به‌هایی که در شریعت هستند، یعنی افعال صادره‌ی از عبید که به بعث مولی (اعلام اراده‌ی مولی) انجام می‌شود. یعنی وقتی اعلام مولی به ما نرسد، ما

اصلا قدرت بر انجام آن فعل هم ندارد. تفسیر کلام مرحوم ابن زهره همین است. مرحوم ابن زهره کما سیاتی ان شالله در برهان بعدی، می فرماید که بنده نمی تواند در فرض جهل امثال کند، قدرت بر امثال ندارد.

فثبت مما ذكرنا دو مطلب

١- حقیقت تکلیف متقوم به علم است. (نه فقط تنجزش)

قال فی الاصول فی علم الاصول:

توضیح ذلك موقوف علی بیان حقیقه الحکم. فاعلم أنّ الحکم هو إرادة خاصّة من المولى خصوصيتها هو تعلقها بفعل العبد من طریق مخصوص و مقدّمة مخصوصة، و هو طریق البعث أعنى الإعلام بالإرادة بداعی حركة العبد نحو المراد و إتيانه بالمراد.

فالإرادة جنس عامّ يشمل كلّ إرادة حتّى المتعلّقة منها بفعل النفس، و قد خرجت هذه بقید التعلّق بفعل العبد، کما خرج بقید أن يكون ذلك من طریق البعث ما كان من سائر الطرق، و هذا متّسع الذیل یندرج فيه الإرادة المتعلّقة بالفعل الاضطراری للغير کسحب زید و إدخاله الدار، و إلقاء عمرو من شاهق، و هكذا. کما یندرج فيه الإرادة المتعلّقة بالفعل الاختیاری للغير لکن من غیر طریق البعث، فمنه ما كان من طریق بذل الأجرة و غيرها من المرغبات، و منه ما كان من طریق الإيهاب و التخويف و غيره من المکاره، و منه ما كان بطریق الحیل و اللطائف و هكذا، و كلّ هذا خارج من التکلیف.

نعم، ما كان البعث فيه بالتخويف بالعقاب یشارك فی إزام العقل بالفعل دفعا للضرر المتوعّد علیه.

جلسه‌ی سی و پنجم، تتمه‌ی دلیل عقلی سوم (فرمایش محقق ایروانی)

۱۰۷

فإذا استحضرت هذا، علمت ألا جهل يتصور في التكليف؛ فإنَّ حقيقته لما كانت منوطة بالإعلام - إذ كانت عبارة عن الإرادة من مسلك الإعلام - فإن كان إعلام الذي يلزمه أن يكون علم كان التكليف فعليًا بالقطع، و إن لم يكن كان غير فعليًا بالقطع، فلا شكَّ يتصور بالنسبة إلى التكليف.<sup>۳۲</sup>

اشکال: آیا قبل الفحص هم می‌شود بگوئیم دیگر شک نداریم و چون علم نداریم تکلیف هم نیست؟

جواب: اشکالی خوبی است، ایشان خودش جواب فرموده از این به این که ما دو شکل تکلیف داریم، در مورد برخی امور مستقیماً فرموده است صل، صم، لا تکذب و این‌ها، گاهی هم فرموده احتط، تحفظ، تفحص و این دسته تکالیفی که برای حفظ و حمایت از آن تکالیف دسته‌ی اول است. این مواردی که شما اسمش را می‌گذارید شبهات حکمییه قبل الفحص، ما چون امر به فحص داریم، در مورد این‌ها ما تکلیف داریم، تکلیف ما فحص است. این وجوب فحص یک وجوب نفسی است به نسبت به خودش، اگر به چیزی نرسیدیم همین تکلیف در حد نفسیت باقی می‌ماند، اگر به تکلیفی رسیدیم، تکلیف ما می‌شود همانی که بهش رسیدیم.<sup>۳۳</sup> قال فی الاصول:

و لا یشکل علی ما ذکرناه بآنه مستلزم لعدم وجوب الفحص عن التكليف؛ إذ المكلف قبل الفحص و فی ظرف عدم العلم قاطع بعدم التكليف فمن أيّ شیء

---

۳۲ - الاصول فی علم الاصول ۲:۲۸۹

۳۳ - لا یخفی که خود مولف لزوماً قائل به نفسیت نیستند کما یاتی فی کلامه فی المتن.

یتفحصُ إلّا أن يكون الفحص و إدخال النفس فی موضوع التکلیف واجبا نفسیاً،  
 كما ذهب إليه بعض.

و ذلك لأننا إنّما نقول بالفحص من أجل قیام الدلیل علی وجوب الاحتیاط قبل  
 الفحص، و هذا بعث طریقى لأجل حفظ التکالیف الواقعیة. و الإعلام و البعث الذی  
 نعتبره فی موضوع التکالیف الواقعیة هو ما یعمّ مثل هذا البعث؛ فإنّه لا یقصر عن  
 سائر أفراد البعث؛ فإنّه بعث حقیقی إلى مراد تبعی منبعث من مراد اصلی صیانة  
 علیه و حفظاً له، فأمر «احفظ» لا یقصر و لا یفتر عن أمر «صل» و «صم» لا  
 بمقام واقعه و لا بمقام بعثه، و المکلف لمكان هذا البعث ألزم بالفعل إلّا أن یتفحص  
 و یرخرج نفسه عن موضوع «احفظ»، و أمّا قبله فلا محیص له من الاحتیاط.<sup>۳۴</sup>

یک اشکال دیگر این است که شما می فرمایید حقیقت تکلیف متقوم به علم است،  
 آیا چنین چیزی مستلزم دور نیست؟ علم من به تکلیف متوقف به وجود تکلیف است،  
 وجود تکلیف متقوم به علم است.

جوابی که ایشان می فرماید آن چه برای تکلیف لازم است، علم به تکلیف نیست،  
 علم به بعث است، وقتی علم به بعث پیدا کردی، آن وقت تکلیف به وجود می آید.  
 اشکال دیگر این است که آیا چنین چیزی موجب تصویب نمی شود؟ ایشان  
 می فرماید آن تصویبی که باطل است این است که حکم مولی متوقف بر علم عباد  
 باشد، لکن ما می گوئیم حکم دائر مدار مصالح و مفساد واقعیه است، لکن علم به بعث  
 از جانب عباد باید باشد تا تکلیف برای عباد شکل بگیرد.

### **جلسه‌ی سی و ششم، مناقشه در دلیل سوم عقلی (فرمایش محقق ایروانی)**

۹۶/۹/۱۹ یکشنبه، ۲۱ ربیع‌المولود

هناک ملاحظات در کلام مرحوم ایروانی

#### **اولاً: ادعای بدون دلیل**

این‌که ایشان برای ادعای خودشان دلیل اقامه نکردند؛ این مجرد ادعا است که حکم عبارت است از اراده‌ی مولی که به فعل اختیاری عبد تعلق گرفته و مولی این اراده را از طریق بعث به عبد اعلام کرده باشد. اشکال این است ممکن است شخصی در مقابل ایشان بگوید اگر مولی اراده کرده باشد و بعث خود را از طرق متعارفی که غالباً به عباد می‌رساند، ابلاغ کرده است، لکن به شخصی به دلیل خاصی نرسیده است، خب این را شما می‌خواهید بگویید از نظر لغوی اسم این حکم نیست، این غلط است چون عرف به این حکم و بعث می‌گوید، اگر هم منظورتان این است که بعث واقعی فقط بعد از اعلام اتفاق می‌افتد. طرف مقابل می‌گوید لازم نیست حتماً بیان و اعلام باشد، بلکه ممکن است کسی مثل شهید صدر قائل شود به این‌که صرف دانستن محبوب بودن یک چیزی برای مولی اگرچه اعلام و ابلاغ نشده باشد، یا اصلاً احتمال آن را بدهد، کافی است برای وجوب امتثال و اتیان.

#### **ثانیاً: خلط میان اراده‌ی تشریحی و تکوینی**

این‌که ایشان حکم را همان اراده می‌داند، یعنی همان اراده‌ای که به فعل نفس متعلق می‌شود، همان سنخ اراده متعلق می‌شود به فعل غیر. مشکل این مبنا این است که دیگر تحقق معصیت باید ممتنع باشد. توضیح ذلک این‌که کما این‌که در محلش گذشته است، اراده مرحله‌ی نهایی است، یعنی اول تصور است و بعد شوق است و

این‌ها، در مرحله‌ی آخر که دیگر می‌خواهد به جوارح منتقل بشود، این مرحله‌ی آخر اراده است که واسطه‌ای بین آن و عمل نیست. خب در مورد خداوند متعال اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون، لکن در ما نحن فيه اراده‌ی الهی متعلق شده است به صدور اختیاری یک فعل از عبد، خب خداوند می‌تواند کاری کند که شخص عن اختیار نماز بخواند، این محقق می‌شود و قابل تخلف نیست، در صورتی که می‌بینیم در خارج این اتفاق نیافتاده.

اشکال: این که خلط میان اراده‌ی تشریحی و تکوینی است.

جواب: اشکال همین است که ایشان همان اراده‌ای که متعلق به فعل نفس است را متعلق به فعل غیر می‌داند، در حالی که این درست نیست.

ثالثاً: لزوم انحصار تحقق حکم از خداوند

اگر حکم همان اراده باشد، صدور حکم از غیر خداوند ناممکن خواهد بود؛ زیرا این قدرت در مورد خداوند متصور است که اراده کند که فلان بنده، مع الاختیار، فلان کار را انجام دهد. یعنی یک فعل با خصوصیت خاصی از یک بنده صادر شود. این تنها در حیظه‌ی قدرت خداوند است. دیگران نمی‌توانند چنین اراده‌ای داشته باشند، خب اگر معنای حکم چنین اراده‌ای باشد، لازم می‌آید که تنها خداوند بتواند حکم کند، در حالی که بالضروره موالی عرفیه نسبت به موالی خود حکم دارند الی ما شاء الله.

اقول: لم افهم وجهه، منظور محقق ایروانی که این نبود که اراده‌ی تکوینی تخلف ناپذیر به فعل غیر تعلق بگیرد، بلکه منظور ایشان همان اراده‌ی تشریحی تخلف پذیر بود که در مورد موالی عرفیه هم قابل تصور است.

#### رابعاً: لزوم امتناع تحصیل علم به احکام

ملاحظه‌ی دیگر که بر کلام ایشان هست این است که اگر چنین باشد و حکم متوقف بر علم باشد، یمتنع تحصیل العلم بالاحکام. به این بیان که تا وقتی که من علم پیدا نکرده باشم، حکمی در کار نیست، وقتی هم علم پیدا کردم به احکام، دیگر امر به این که احکام را یادبگیر این می‌شود امر به تحصیل حاصل، و هر دو فرض ناممکن است. خود ایشان در ادله‌ی وجوب فحوص به ادله‌ی وجوب تعلم احکام تمسک فرموده است. اشکال این است که اگر حکم لا یتحقق الا بالعلم، دیگر امر به تعلم احکام غلط است.

#### خامساً: عدم سازگاری با وجوب فحوص

ملاحظه‌ی پنجم این است که خود ایشان یک اشکالی مطرح کرده‌اند و جواب داده‌اند، لکن به نظر ما اشکال وارد است و جواب ایشان کافی نیست. ایشان می‌فرماید تقوم حکم به علم با وجوب فحوص نمی‌سازد و همچنین با این حالت وجدانی که ما قبل الفحوص داریم، یعنی در حالی که علم به حکم نداریم، داریم دنبال حکم می‌گردیم و احتمال می‌دهیم حکمی بدون علم ما موجود باشد.

خود ایشان چنین جواب داد که ادله‌ی وجوب فحوص کافی هستند برای این که آن اراده را تبدیل کنند به یک حکم برای ما. یعنی ما لازم داشتیم علم را در حکمیت حکم، حالا هم علم داریم، وجوب تفحص، تعلم و این‌ها، همان کاری را می‌کنند که دلیل صل و صم و لا تکذب و ... انجام می‌دهد، یعنی واقع را تنجیز می‌کند. این علم به وجوب فحوص کافی است برای این که ما حکم داشته باشیم.

نقول به این که این فرمایش مشکله را حل نمی کند. عبارت خود ایشان را در شرایط اجرای اصول عملیه بنیم:

اعلم أنّ الأصول الثلاثة العقلية لا شرط لها وراء تحقق مجاريها، و مجرى أصالة البراءة و التخيير العقليين هو الجهل بالتكليف (شما که می گفتید جهل به تکلیف اصلا تصور ندارد؟ ممکن ان نقول به این که ایشان مماشاة للقوم دارد سخن می فرماید) مع عدم إيداع المولى له فى الطرق المعتادة بين الموالى و العبيد، أو فى طرق هو اعتادها، فإذا كان معتاد الشارع إيداع التكاليف فى الكتاب و السنّة فبمجرد الجهل بها لا يمكن إجراء الأصل؛ إذ لعلها مودعه فى الكتاب و السنّة، فأحراز المجرى يحتاج إلى الفحص عن الكتاب و السنّة، و معرفه أنّ التكليف ليس فيهما، فإذا تفحصنا و لم نجد التكليف فيهما علمنا تحقق مجرى الأصل من أول الأمر، لا أنّ مجراه فعلا تحقق.

... و أمّا الأصول النقلية فإطلاق أدلتها و إن كان شاملا لما قبل الفحص إلّا أنّ العمل بالعموم قبل الفحص عن المعارض غير جائز، فيندرج الفحص عن أدلة الأحكام فى الفحص عن الدليل الحاكم، مضافا إلى أنّ ما دلّ على وجوب تحصيل العلم بالأحكام و لو وجوبا نفسيا- كما ذهب إليه بعض، و هو ظاهر تلك الأخبار- حجة قاطعة للأصول و حاكمه حكومه إجمالية على أدلتها فى موارد بين حكمها فى خلال الكتاب و السنّة بحيث لو تفحصنا لظفرنا به؛ فإنّ هذا حجة على ذلك البيان الحاكم على أدلة الأصول، و الحجّة على الحاكم حاكم.<sup>۳۵</sup>

ایشان می فرماید مجرای اصاله الاحتیاط علم اجمالی به تکلیف است، لکن مجرای برائت جهل به تکلیف است. حالا اشکال ما این است که ایشان در مورد وجوب فحص، دلیلی که ذکر می کنند همین دلیل وجوب تعلم احکام است. این هم که



می‌فرماید يجب تعلم الاحكام. این چطور ممکن است که حکم نباشد و تحصیل علم به آن واجب باشد؟

### **جلسه‌ی سی و هفتم، تتمه‌ی مناقشات در فرمایش محقق ابروانی**

۹۶/۹/۲۰ دوشنبه ۲۲ ربیع‌المولود (غیاب)

سخن در فرمایش محقق ابروانی به عنوان سومین دلیل عقلی بر برائت در شبهات حکمیه بود و ملاحظاتی در این فرمایش مطرح کردیم و به مناقشه‌ی پنجم رسیدیم. حاصل مناقشه این بود که برای وجوب فحص، ایشان مهمترین دلیل نقلی را ادله‌ی وجوب تعلم احکام برشمردند، در حالی که وجوب تعلم احکام با مبنای ایشان سازگار نیست، زیرا طبق مبنای ایشان علم مقوم حکم هست و قبل از تعلم و علم، حکمی در کار نیست. یعنی وجوب تعلم احکام دلالت دارند بر این که حتی وقتی علم نیست، حکم وجود دارد.

#### **سادسا: منافات با قاعده‌ی اشتراک**

اشکال ششم به فرمایش ایشان این است که این مطلب منافات دارد با قاعده‌ی اشتراک میان عالم و جاهل که تقریباً مورد اتفاق تمام اصولیون و فقها هست. یعنی طبق مبنای ایشان اصلاً جهل تکلیفی صورت ندارد، برای جاهل تکلیف قابل تصور نیست که بخواهد در آن مشترک باشد با عالم. فلذا اثبات قاعده‌ی اشتراک این مبنا را نفی می‌کند؛ حتی آنهایی که گفته‌اند قاعده‌ی اشتراک نیست، نگفته‌اند محال است، بلکه گفته‌اند دلیل اثباتی ندارد، لکن این فرمایش محقق ابروانی به استحاله‌ی قاعده‌ی اشتراک می‌انجامد و از این جهت، این مطلب خلاف ارتکاز عقلایی، عقلی و متشرعه است و روشن می‌شود یک جای کار مغالطه‌ای نهفته است.

سابعاً: مخالفت با ارتکاز و وجدان عقلی، عقلایی و عرفی

این همان ذیل مناقشه‌ی ششم است و بیان ذلک این‌که وجدان عرفی، عقلی و متشرعی انسان شاهد است بر این‌که قانون متقوم به علم نیست و در صورت جهل مکلفین نیز قانون بما هو قانون وجود دارد. سر این‌که هیچ‌کس غیر از ایشان در اصول قائل به چنین مبنایی نشده، همین ارتکاز هست.

بله، علم و آگاهی در تنجیز (یا فعلیت طبق برخی مبانی دخالت دارد) لکن اصل حکم متوقف بر علم نیست. موبد این مطلب هم وجود برائت شرعیه است، اگر قرار بود وجود حکم در فرض جهل محال باشد، دیگر برائت لازم نبود جعل شود. اصلاً رفع معنا ندارد، خصوصاً این‌که ظاهر ما لا یعلمون، سالبه‌ی به انتفاء محمول است، و نه موضوع.

فتحصّل من جمیع هذه المناقشات که فرمایش دوم محقق ابروانی به عنوان دلیل سوم بر برائت عقلیه نیز مقبول نیست.

#### الدلیل العقلی الرابع للبرائه من السید ابوالمکارم

اصل این دلیل منقول از سید ابوالمکارم ابن زهره در غنیه هست و برخی دیگر از بزرگان نیز تبعیت فرموده‌اند و ظاهر کلمات شیخ اعظم و صاحب کفایه این است که این دلیل مورد پسندشان واقع شده (البته تقریری که آن‌ها داشتند) محصل کلام ایشان این است که در موارد جهل به تکلیف، تکلیف کردن و توقع اتیان تکلیف داشتن از عبد، تکلیف بما لا یطاق هست. و تکلیف بما لا یطاق هم که قبیح است، پس چنین چیزی نیست. مثل محقق ابروانی این کلام را به مبنای خودش در تقوم تکلیف به علم بازگردانده لکن همان‌طور که روشن است مناط نفی تکلیف در کلام ابن زهره متفاوت است. عبارت رسائل در این قسمت کمی ثقیل هست و بهترین کسی که مطلب را

فهمیده، محقق خراسانی در درر هست و ما چنین تقریر می‌کنیم استدلال سید را که مشتمل بر مقدماتی است:

اول این که کما حقیق فی محله، تمام افعال فاعل مختار غرض دارد و فلذا وضع تکالیف توسط مولی تابع غرض است؛

ثانیا، سه نظریه در مورد غرض مولی از جعل تکالیف وجود دارد:

الاول: امتثال و اطاعت توسط عبد به عنوان امتثال از مولی، یعنی مولی می‌خواهد بندگان این کارها را انجام دهند بما این که تکلیف اوست. طبق این نظریه، در فرض جهل امکان امتثال وجود ندارد، چون عبد نمی‌تواند قصد امتثال کند. فلذا معلوم می‌شود مولی برای حالت جهل و شک تکلیف وضع نکرده است و طبق نظر ایشان، همین مبنا در مورد غرض مولی از تکلیف درست است.

الثانی: مبنای دوم در باب غرض مولی از جعل تکالیف این است که مولی می‌خواسته که فعل از فاعل گاه گاهی و احیانا صادر شود نه به داعی تکلیف. مثلا غرض مولی از ایجاب صلاه این بوده که مردم تصادفا نماز بخوانند. روشن است که چنین غرضی عقلایی نیست و از مولای حکیم به دور است.

الثالث: نظریه‌ی سوم این است که مولی دو داعی داشته باشد، یکی برای ظرف علم مکلف و دیگری برای ظرف جهل و شک مکلف. یعنی شارع تکلیف را جعل می‌کند با این داعی که کسانی که به آن تکلیف علم دارند، آن را امتثال کنند و کسانی که علم ندارد، به داعی انقیاد آن تکلیف را اتیان کنند. داعی انقیاد یعنی بگوید اگر چیزی در واقع بود ما انجام داده باشیم.

مرحوم سید ابن زهره می‌فرمایند این غرض هم عقلایی نیست، چون در فرض شک حال مکلف از دو صورت خارج نیست، یا دلیلی بر این که در ظرف شک باید تکلیف انجام داد، وجود دارد، یا ندارد. اگر دلیل وجود دارد، همان دلیل برای داعویت مکلف

کفایت می‌کند و لازم نیست مولی تکلیف جعل کند برای فرض شک؛ اگر هم فارغ از این تکلیف دلیل دیگری برای مکلف وجود ندارد که داعی بشود برای انجام تکلیف، هزار تکلیف هم مولی جعل کند، تا وقتی مکلف نسبت به آن علم ندارد، هیچ داعویت نمی‌تواند بسازد. نفس تکلیف که داعویت نمی‌سازد، تکلیف معلوم است که داعویت دارد. قال فی الرسائل:

ثم إنه ذكر السيد أبو المكارم قدس سره في الغنية أن التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق و تبعه بعض من تأخر عنه فاستدل به في مسألة البراءة و الظاهر أن المراد به ما لا يطاق الامتثال به و إتيانه بقصد الطاعة كما صرح به جماعة من الخاصة و العامة في دليل اشتراط التكليف بالعلم و إلا ف نفس الفعل لا يصير مما لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به و احتمال كون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل و لو مع عدم قصد الإطاعة أو يكون الغرض من التكليف مع الشك فيه إتيان الفعل لداعي حصول الانقياد بقصد الإتيان بمجرد احتمال كونه مطلوباً للأمر و هذا ممكن من الشاك و إن لم يمكن من الغافل مدفوع بأنه إن قام دليل على وجوب إتيان الشاك في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبية أغنى ذلك عن التكليف بنفس الفعل و إلا لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور. و الحاصل أن التكليف المجهول لا يصح لكون الغرض منه الحمل على الفعل مطلقاً و صدور الفعل من الفاعل أحياناً لا لداعي التكليف لا يمكن أن يكون غرضاً للتكليف.

فتحصل که تکلیف چون فعل مولی است، حتماً غرض دارد و این غرض حتماً امتثال عباد است و نه دو احتمال دیگر، وقتی غرض امتثال باشد، توقع انجام تکلیف از عبد در فرض جهل، تکلیف بما لا یطاق است و هذا ممنوع من المولی الحکیم.

مرحوم شیخ اعظم و محقق خراسانی این مطلب را درست می‌دانند، لکن اشکالاتی در این هست که ان شا الله سیاتی.

### **جلسه‌ی سی و هشتم، تمه‌ی دلیل چهارم بر برائت عقلیه، مناقشات**

۹۶/۹/۲۱ سه‌شنبه ۲۳ ربیع المولود

سخن در کلام مرحوم ابن‌زهره بود در نفی تکلیف در فرض جهل. ایشان فرموده بود تکلیف در فرض جهل، تکلیف بما لایطاق است. توضیح مرحوم شیخ در مورد کلام ایشان این بود که تکلیف مولی حتما باید به یک غرض باشد، حال این غرض یا امتثال است، یا انقیاد است و غیر این‌دو. اگر غرض مولی امتثال باشد، در فرض جهل عبد نمی‌تواند این تکلیف را اتیان کند، چون علم ندارد، قصد امتثال نمی‌تواند بکند، به اصل فعل طاقت و قوت دارد، لکن به وصفش که امتثال باشد توان ندارد. اگر غرض از تکلیف انقیاد باشد که یعنی در فرض جهل نیز عبد برود و این کار را انجام دهد. این نمی‌شود چون یا بدون جعل این تکلیف این فرد جاهل داعی دارد که برود احتمالات را انجام دهد که می‌رود و انجام می‌دهد، یا چنین داعی‌ای ندارد، و در چنین فرضی دیگر جعل این تکلیف فی نفس الامر.

### **المناقشه الاولى: استلزام عدم اشتراک میان عالم و جاهل**

نقول به این‌که نتیجه‌ی کلام ابن‌زهره این است که احکام میان عالم و جاهل مشترک نیست. یعنی همان اشکالی که به مرحوم ایروانی کردیم. یعنی حتی اگر جواب تفصیلی را الان ندانیم، در همین مقدار می‌دانیم که یک جای این مطلب اشکال دارد.

## الثانية: مخالفت با ارتكاز

ثانيا این که شما می فرمایید در فرض جهل، فرد حکم ندارد، این مخالف ارتكاز ماست. یعنی می دانیم که فرد جاهل حکم دارد.

## المناقشه الثالثة للمحقق العراقي: عدم انحصار اغراض

جواب سوم را محقق عراقی در نهاییه الافکار فرموده است و آن این است که اغراض منحصر در این مواردی که شما شمردید نیست، غرض دیگری متصور است که طبق آن می توان برای جاهل حکم فرض کرد. توضیح ذلک این که ما دو غرض امثالی داریم، یکی غرض امثالی فعلی، دیگری غرض امثالی شأنی. غرض امثالی شأنی این است که مولی تکلیفی می کند که اگر زمینه ایجاد شد، در ما نحن فیه در عبد علم حاصل شد، عبد برود و امثال کند. خب چنین غرضی که شأنی است، برای ایجاد تکلیف در فرض جهل مکلف، کافی است، یک غرض شأنی است که با شرایطش به فعلیت می رسد. مثل کسی که در خانه اش ظرفی آماده می کند که اگر مهمان آمد استفاده کند. ایشان می فرماید ما با همین وجه تصویر کردیم اشتراک احکام بین عالم و جاهل را.

## يلاحظ على ما افاده المحقق العراقي

نقول به این که این فرمایش دقیق است، لکن یلاحظ علیه به این که این اغراض شأنی در جایی ممکن است داعی بشود برای ایجاد تکلیف که ترقب حصول باشد، یکی می گوید رفته ام کفن نو خریده ایم که اگر یک شب فلان میت از قبر بیرون آمد، این کفن را به او بدهم! (مثال از مقرر است) این مساله اصلا ترقب حصول ندارد فلذا غرض شأنی اصلا متصور نیست. خب در ما نحن فیه فقیهی آمده است فحشش را کرده و به یأس رسیده است و دیگر ترقب برای حصول علم برایش نیست، خب برای

تکلیف این فرد چه غرضی متصور است؟ همان اقسام ثلاثه در این جا هم می‌آید و غیر از امتثال غرضی متصور نخواهد بود.

اشکال: مگر مولی برای تک تک افراد حکم جعل می‌کند؟ مولی یک حکم کلی جعل می‌کند که شامل همه می‌شود

جواب: مساله همین است که چرا کسی که مصلحت نداشته، یا توان نداشته، یا غرض از حکم برایش متصور نبوده، از ابتدا درون حکم قرار داده. البته می‌توان این سخن شما را به بیان بهتری بیان کرد که همان خطابات قانونیه بشود که جواب بعدی است.

#### المناقشه الرابعه

اطلاق چون مؤنه‌ی زائدی ندارد و کار زائدی ندارد، لغو نیست اطلاق داشتن یک حکم نسبت به تمام افراد (عالم و جاهل)، اگر مولی بخواهد یک عده را نگیرد، باید بیاید و قید بزند، چون اطلاق عدم کار است، عدم قید است، نفس الطبیعه را می‌گوید، اشکال: حتی اطلاق لحاظی؟

جواب: حتی اطلاق لحاظی. این از برکت سلطان العلما است که فرمود اطلاق اخذ القیود نیست و رفض القیود نیست، بلکه نفس الطبیعه است. اگر اخذ القیود و رفض القیود بود، استعمال ماء در یک صنف آب، می‌شد مجاز، لکن وقتی گفتیم اطلاق همان طبیعت است، دیگر استعمال یک لفظ مطلق در یک حصه، مجاز نخواهد بود. بعد از روشن شدن این مقدمه باید بگوییم شارع می‌فرماید صلوا که هم شامل عالمین می‌شود هم جهال، در این حکم شارع غرض دارد به امتثال، خب اطلاقش شامل جهال هم می‌شود و لغو هم نیست. اگر کار اضافه‌ای می‌خواست بکند، این لغو می‌شد، لکن چون اطلاق امر زائدی را طلب نمی‌کند، اصل اطلاق لغو نیست، این که بخواهد مراد

جدی‌اش را برساند خب آن را با مقید منفصل یا متصلی می‌رساند. بعدا می‌فرماید جاهل قصوری معذور است.

و لعل در سویدای مرحوم امام قدس سره که فرموده در خطابات قانونیه حکم شامل همه می‌شود، همین باشد. و علی هذا البیان دیگر اشکالی به این مبنا نیست. اما بقی اشکال که موردی که مصلحت نداشته باشد، (نه کسی که مصلحت دارد ولی نمی‌تواند استیفا کند و معذور است؛ نه، کسی که اصلا مصلحت نداشته باشد) خب این مشمول اطلاق بشود، مشکل است.

### **جلسه‌ی سی و نهم، دلیل عقلی پنجم بر براءت**

۹۶/۹/۲۵ شنبه، ۲۷ ربیع المولود

#### **بیان اول دلیل پنجم: یزید بکم الیسر**

دلیل عقلی دیگری که برای براءت بیان شده است احتیاج به دو مقدمه دارد اول این که شارع غرض خود از تشریح را اعلام فرموده و فرموده یزید بکم الیسر و لا یزید بکم العسر دوم این که عدم جعل براءت در موارد محتمل موجب عسر شدید می‌شود چون موارد احتمال خیلی زیاد است.

با جمع میان این دو مقدمه به این نتیجه می‌رسیم که شارع مقدس براءت جعل فرموده است. تفاوت این بیان عقلی با بیان‌های گذشته در این است که اولاً تمام مقدمات این دلیل عقلی نیست و اولین مقدمه را از بیان خود شارع استفاده کردیم. تفاوت دوم در این است که در دلیل استکشاف می‌کنیم براءت شرعی را، یعنی عقل به



ما کمک می‌کند که حکم شرعی مجعول من قبل شارع را کشف کنیم، نه این‌که عقل حکم کند به براءت.

### بیان دوم دلیل پنجم

بیان دوم برای این دلیل عقلی این است که عقاب بر ارتکاب محتمل الحرمه، یوجب العسر الشدید، و از آن جایی که شارع فرموده است یرید الیسر، پس معلوم می‌شود که عقاب نداریم در فرض ارتکاب محتمل الحرمه. تفاوت این بیان با بیان قبلی این است که در بیان اول کشف می‌کردیم حکم شرعی براءت را، لکن در این بیان دوم کشف براءت شرعی نمی‌کنیم، لکن عقل ما حکم می‌کند عقاب نداریم و براءت عقلی می‌شود.

این مطلبی است که بالجمله‌اش را در کلمات اصحاب پیدا نکردیم، لکن ملامحش را در کلام منقول از سید مجاهد در مفاتیح توسط شیخ دیده‌ایم که فرموده است «ان الاحتیاط عسر منفی وجوبه» که البته این بیان با قاعده‌ی نفی عسر استفاده کرده است ولی ما یک بیان این‌طوری ارائه کردیم برایش.

مرحوم شیخ اعظم در مورد همین دلیلی که نقل فرموده‌اند، بعضی مناقشات ایراد فرمودند که ممکن است برخی از آن‌ها در مورد تقریب ما نیز وارد شود.

### المناقشه الاولى: الحرج ینشا من کثره الموارد

اولین مناقشه این است که لزوم حرج به خاطر وجود کثرت موارد است، اگر موارد کثیر نبود، دیگر حرج لازم نمی‌آمد، یعنی اصل احتیاط حرج آور نیست، لکن کثرت موارد است که حرج آور است. مرحوم شیخ می‌فرمایند که کثرت موارد نیست، اما علی مسلك اخباریین کثرت موارد نیست چون آن‌ها قبول دارند که در شبهات موضوعیه احتیاط نیست، و احتیاط فقط در مورد شبهات حکمیه است آن‌هم فقط در موارد فقدان

نص و تعارض نصینی که ترجیح نداشته باشند. همه‌ی ابواب فقه که مبتلابه همه‌ی افراد نیست، بلکه اگر احکام مبتلا به هر فرد را تفکیک کنیم، این موارد احتیاط که کثیر نمی‌شود.

اما علی مسلک مجتهدین که فرقی میان شبهات حکمیة و وجوبیه نمی‌گذارند و در همه قائل به براءة هستند، آن‌ها هم چون استناد به ظنون خاصه می‌دهند، همین مقدار ظنون خاصه کفاف فقه را می‌دهند و می‌ماند یکسری مواردی که ظن خاص نداریم ولی اطلاق مقامی و شهرت و این‌ها هست، این‌ها را هم حل می‌کنیم، می‌ماند مواردی که هیچ چیز در دست نیست، این مواردی که هیچ چیز نیست، احتیاط در آن‌ها موجب عسر و حرج نمی‌شود چون همه‌ی مردم در همه‌ی ازمه و به تمام ابواب فقه که مبتلا نمی‌شوند، بلکه این‌ها توزیع می‌شود بر افراد مختلف در ازمان مختلف و این باعث می‌شود که موارد احتیاط کم شود و دیگر حرجی نباشد.

برخی از مجتهدین مثل میرزای قمی هم که قائل هستند به این‌که وثاقت رجال حدیث باید به بینه یعنی شهادت دو عادل اثبات شود، پس بسیاری از مواردی که ما روایت صحیح می‌دانیم و حجت و ظن خاص می‌دانیم، چنین کسی ظن خاص نمی‌داند، شیخ می‌فرماید اگر کسی هم این‌چنین شد، می‌شود انسدادی، وقتی انسدادی شد به ظن عام عمل می‌کند، یا کشف یا حکما باید مراتب الامتثال را رعایت کند که یعنی امتثال ظنی بالظن العام را رعایت کند. خب چنین کسی کارش نهایتاً از کسی که صرفاً به ظن خاص عمل می‌کند راحت‌تر می‌شود و مواردی که برای خالی از ظن عام باشد بسیار کم خواهد بود.

قال فی الرسائل:

و منها أن الاحتیاط عسر منفی وجوبه.

و فيه أن تعسره ليس إلا من حيث كثرة موارد فهمي ممنوعة لأن مجراها عند الأخباريين موارد فقد النص على الحرمة و تعارض النصوص من غير مرجح منصوص و هي ليست بحيث يفضى الاحتياط فيها إلى الحرج و عند المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصة و هي عند الأكثر ليست بحيث تؤدي الاقتصار عليها و العمل فيما عداها على الاحتياط إلى الحرج و لو فرض لبعضهم قلة الظنون الخاصة ف لا بد من العلم بالظن الغير المنصوص على حجيته حذرا عن لزوم محذور الحرج و يتضح ذلك بما ذكروه في دليل الانسداد الذي أقاموه على وجوب التعدي عن الظنون المخصوصة المنصوصة فراجع.<sup>۳۶</sup>

#### المناقشه الثانيه: الضرورات تقدر بقدرها

مناقشه ی دیگر در این استدلال عقلی این است که استدلال شما يدور مدار العسر، هر وقت عسر پیش آمد احتیاط نکن، اما نه این که بیاید حکم کلی کنید که احتیاط نباید باشد، بلکه درستش این است که بگویید در موارد عسر و حرج احتیاط نکنید کما این که در دیگر تکلیف هم چنین است. در موارد عسر و حرج است عسر ملاکش شخصی است.

#### فالتیجه

فحصل که این بیان خامس به کلا تقریبه قابل تمسک نیست، جواب اولش همان جواب شیخ است که جواب متینی است، و جواب دوم نیز جواب درست و به خاطر این دو دلیل نمی توان با این بیان براهت شرعی را کشف کرد یا براهت عقلی را اثبات کرد. علاوه بر این که در بیان دوم هم استحقاق عقاب نفی نمی شود، بلکه اصل عقاب

نفی می‌شود که آن‌هم محل بحث است که اگر شارع عقاب نکرد، ما باید کاری کنیم که مستحق بشویم؟

تم مطالب مرتبط با ادله‌ی عقلی براءت و باید داخل شویم در ادله‌ی اقامه شده بر احتیاط ان شاءالله در جلسه‌ی بعد.

از باب ختامه‌ی مسک برای ادله‌ی براءت عقلیه، استاد خاطره‌ی از مرحوم محمدتقی آملی در تشریفشان در مسجد سهله درباره‌ی مطلوبیت عمل به اصول عملیه و اخبار ذکر فرمودند.

### **جلسه‌ی چهارم، رأی نهایی در براءت عقلیه و شروع بررسی ادله‌ی اخباریین بر**

#### **احتیاط**

۹۶/۹/۲۶ یکشنبه،

فتحصل من جمیع ما ذکرنا در ادله‌ی براءت عقلیه که ما از متوقفین هستیم و نه حکم به براءت عقلی و نه حکم به احتیاط عقلی برای ما ثابت نیست.

اشکال: بالاخره اگر حکمی پیدا نکردیم و براءت شرعیه نداشتیم، تکلیف چیست؟  
جواب: قهراً احتیاط است، چون با احتیاط است که به قطع به تأمین می‌رسیم، لکن این دیگر آن احتیاطی که مستقیماً عقل به آن می‌رسد نیست.

اشکال: ظاهراً قاعده‌ی دفع مفسده‌ی محتمل دنیویه و اخرویه را پذیرفتید.

جواب: الان خاطریم نیست، اگر پذیرفتیم که پس احتیاط عقلی هم داریم.

یک متمیم هم باید بیان کنیم و آن این است که سیره‌ی مستقره‌ی عقلائیه در مرأ و منظر شارع بوده است که موالی عرفیه مواخذه نمی‌کنند عبید خودشان را در فرض ارتکاب تکلیف احتمالی، خب رادعی هم برای این سیره در کلمات شارع نیافتیم،

جلسه‌ی چهارم، رأی نهایی در براءت عقلیه و شروع بررسی ادله‌ی اخباریین بر

احتیاط ۱۲۵

امضاء شارع مر سیره یعنی این حکم مماثل دارد، پس می‌توانیم به این سیره تمسک کنیم. البته این بیان متوقف هست بر این که ادله‌ی احتیاط شرعی تمام نشود، اگر ادله‌ی احتیاط تمام بشود، هم بر براءت عقلی وارد می‌شود و هم بر این سیره‌ای که ذکر شد. از این جهت بحث از دلیل مقابل، یعنی ادله‌ی احتیاط اهمیت ویژه‌ای دارد.

اخباریین قائل به احتیاط در شبهات تحریمیه هستند. ادله‌ی قول به احتیاط مطلقا در شبهات حکمیه تحریمیه، وجوه ثلاثه هست، کتاب و سنت و عقل.

### اما الكتاب

فبآیات عدیده.

### الاولی: ما دل علی حرمة اسناد ما لا یعلم الی الله

ما دل علی حرمة اسناد ما لا یعلم الی الله. «قل انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم و البغی بغیر الحق و ان تشرکوا بالله ما لم ينزل به سلطانا و ان تقولوا علی الله ما لا تعلمون.»

تقریب استدلال: براءتی که قائل به جعل اباحه در فرض جهل به حکم است، دارد به خداوند متعال حکمی را نسبت می‌دهد که علم به آن ندارد.

ان قلت: شما اخباری هم که به خدا حکم احتیاط نسبت می‌دهید؟

قلت: ما نمی‌گوییم چیزی و به خدا نسبت نمی‌دهیم، بلکه عملا ترک می‌کنیم برای این که در دام حرام واقعی نیفتیم. اما شما اصولیون برای این که مرتکب بشوید، ناچار هستند که قائل به جعل مرخص بشوید.

### المناقشه فیہ: الاصولی لا یستند بالحکم الا ولی الی الله تعالی

نقول به این که نمی‌توان این دلیل را بپذیریم. توضیح ذلک این که، تاره ما می‌خواهیم درباره‌ی حکم واقعی سخن بگوییم، بله در آن جا اصلا نمی‌توانیم نه اباحه و نه تکلیف

قائل شویم، اما وقتی محط سخن حکم ظاهری است، یعنی اصلا نمی‌خواهیم به شارع چیزی نسبت بدهیم و اگر هم نسبتی در کار باشد، این نسبت مستند به آیات و روایات مبارکات مثل حدیث رفع و حجب و این‌هاست. فلذا این آیه معارضه نمی‌کند با ادله‌ی برائت.

### الآیه الثانية

اذ تلقونه بالستکم و تقولون بافواکم ما لیس لکم به علم و تحسبونه هینا و هو عند الله عظیم.

اطلاق این آیه شامل تمام موارد قول به غیر علم می‌شود، همین‌طور بگویی ارتفاع اورست این قدر است، بدون علم، این مشمول آیه است. یعنی اصلا لازم نیست اسناد الی الله باشد، همین که به غیر علم باشد. التقریب التقریب، الجواب الجواب.

### الآیه الثالثة

و لا تقف ما لیس لک به علم ان السمع و البصر و الفؤاد کل اولئک کان عنه مسؤلا لا تقف یعنی برنگزین، انتخاب نکن. تقریب و جواب نیز کما سبق هست.

### الآیه الرابعة: القاء فی التهلکة

«و انفقوا فی سبیل الله و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة و احسنوا ان الله یحب المحسنین»

دو تقریب برای این آیه وجود دارد

### التقريب الاول

ما در مورد شبهات تحریمیة احتمال می‌دهیم که هلکه وجود داشته باشد و ای هلکه اشد من الهلکه الابدیه.

جلسه‌ی چهلم، رأی نهایی در براءت عقلیه و شروع بررسی ادله‌ی اخباریین بر احتیاط ۱۲۷

### التقريب الثاني

ما در مورد شبهات حکمیة تحریمیة، از آن باب که احکام دائر مدار مفساد و مصالح واقعیه هست، احتمال مصلحت و مفسده ملزومه‌ی در این شبهات وجود دارد، و حتی اگر از عقاب غمض عین کنیم، این مفساد و مضار وجود دارد.

### اما المناقشات

چند جواب از این استدلال داده شده است.

### الاولی: تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی خود دلیل

این که آیه‌ی شریفه می‌فرماید لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه، ما در موارد شبهات تحریمیة که علم به تهلکه نداریم، شک داریم، تمسک به این دلیل برای موارد مشتبه، تمسک به عام در شبهه‌ی مصداقیه خود عام است.

مضافاً الی این که ما اصل منقح عدم تهلکه داریم. استصحاب عدم تهلکه داریم. پس اگر به استصحاب توجه نکنیم، می‌شود تمسک به عام در شبهه‌ی مصداقیه، اگر استصحاب جاری کنیم، اصلاً شک نداریم در تهلکه نبودن.

اشکال: متقین سابق داریم؟

جواب: قبل از این که خداوند این حکم را بفرماید، یا قبل از این که فرد به تکلیف برسد، یقین داشتیم که این تهلکه نبود، الان شک می‌کنیم و استصحاب می‌گوید تهلکه نیست.

به همین بیان اگر مفساد را تابع وجود بدانیم و نه ماهیت، استصحاب عدم ازلی هم می‌توانیم جاری کنیم برای عدم تهلکه و عدم مفسده.

## جلسه‌ی چهل و یکم، استدلال به آیه‌ی القاء در تهلکه برای احتیاط

۹۶/۹/۲۷ دوشنبه (غیاب)

سخن در استدلال به آیه‌ی شریفه‌ی تهلکه بود برای احتیاط و دو تقریب برای این استدلال ذکر شد و به همراه یک مناقشه در این استدلال. مناقشه این بود که استدلال به این آیه برای اثبات تهلکه در شبهات حکمیه، از باب تمسک به دلیل شبهه‌ی مصداقیه‌ی خود دلیل هست که بالاتفاق مردود و باطل هست. تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی مخصص قائل دارد، لکن تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی خود دلیل هیچ قائلی ندارد.

### دفع مناقشه‌ی اول: شمول تهلکه بر محتمل التهله

محقق اصفهانی فرموده است که تهله صرفاً به معنای تهله‌ی واقعیه نیست، بلکه شامل تهله‌ی محتمله هم می‌شود، بنابر این تهله یعنی عقاب یا مفسده‌ای که متیقن یا محتمل است. پس اشکال تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه‌ی خود دلیل پیش نمی‌آید.

### اما الجواب

خود ایشان در این دفع مناقشه می‌کنند به این که این ادعای بلا دلیل است که بگوییم تهله برای اعم از متیقن و محتمله وضع شده باشد. تهله نیز مانند دیگر واژه‌ها، برای واقع معنای خود وضع شده است بدون اخذ یقین یا احتمال در آن، هیچ لغوی و مفسری هم این چنین تفسیر نکرده است که تهله یعنی اعم از تهله‌ی یقینی و احتمالی. قال فی نهایه الدرایه:



و لا وجه لدعوى صدق التَّهْلُكَةُ عرفاً على الأعمّ من التَّهْلُكَةُ المتيقنَةُ و المحتملة،  
فإنَّها كسائر الألفاظ الموضوعه لذوات المعانى.

دفع دوم

ایشان می‌فرماید شاید کسی ادعا کند که بله، موضوع له هلکه همان معنای واقعی است، لکن در این جا مراد از هلکه، مظنه الهلکه هست و از این طریق، تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه پیش نمی‌آید.

جواب به دفع دوم

خود ایشان جواب می‌دهند به این ادعا که این خلاف ظاهر است. کسی که چنین ادعایی کرده تصور کرده تهلکه اسم مکان است و از آن جایی که در مکان سجده مثلاً مظنه‌ی وقوع سجده است، وقوع در مکان سجده مظنه وقوع خود سجده است، در حالی که در تهلکه اسم مکان نیست و این قرینه در موردش جاری نمی‌شود، تهلکه یک مصدر هست.

و كذلك الحكم مرتب على واقعها و فعليته بفعليتها و ليست التَّهْلُكَةُ بمعنى مظنة الهلاكه فإنَّها مصدر المزيده كالتوسعه و التوصيه و أشباههما، و اسم المكان هي المهلكه فلا موجب للتعميم بوجه من الوجوه.

الملاحظه فيما افاده

ملاحظه‌ای ادبیاتی در مورد فرمایش ایشان وجود دارد و آن این است که تهلکه مصدر مزید مثل توسعه و توصیه نیست، بلکه تهلکه مصدر مجرد است و شاهدش هم این است که عین الفعل مضموم هست، اما توسعه و توصیه عین الفعلشان مکسور است.

### المناقشه الثانيه: جزم به عدم هلاکت

مرحوم شیخ فرمودند که در شبهات حکمیه هم به استناد ادله نقلیه و هم به استناد به قبح عقاب بلا بیان، جزم داریم نسبت به عدم عقاب، یعنی تهلکه نداریم و فلذا آیهی تهلکه در این جا قابل تطبیق نیست. باقی می ماند مضرات غیر از عقاب که آن ها هم شبهه‌ی موضوعیه هستند در آن ها براءت جاری می شود؛ حتی اگر هم آیهی شریفه شامل آن موارد بشود، باز هم باید آن را تخصیص بزیم چون اخباری و اصولی قائل به براءت در شبهات موضوعیه هستند.

و أما عن آیه التهلکه فبأن الهلاک بمعنی العقاب معلوم العدم و بمعنی غیره یکون الشبهه موضوعیه لا یجب فیها الاجتناب بالانفاق.

### اشکال در مناقشه‌ی ثانیه

نسبت به بخش اول مناقشه‌ی ایشان، سخنی نیست و این کلام مقبول غالب بزرگان اصول منهم محقق خراسانی واقع شده است که عقاب مقطوع العدم هست؛ لکن نسبت به بخش دوم مناقشه که تهلکه‌ی غیر عقابی شبهه‌ی موضوعیه می شود، چنان که گذشت این مورد پذیرش برخی مانند سید یزدی و محقق خراسانی واقع نشده به این دلیل که مرجع رفع این شبهه شارع هست و کلام در این مطالب گذشت که مرجعیت شارع به دو شکل است، گاهی بما هو مقنن و گاهی بما هو عالم، مرجعیت از قسم اخیر، منافاتی با موضوعی بودن شبهه ندارد.

### المناقشه الثالثه: فرق میان هلاکت و مطلق ضرر

این مناقشه تتمیم همان مناقشه‌ی شیخ است. بزرگانی مانند سید یزدی و مرحوم آخوند که نپسندیدند قسمت آخر فرمایش شیخ را، به جای آن قسمت این چنین گفتند که در موارد غیر از عقاب هم صرفاً تهلکه وجوب عدم القا دارد و تهلکه فرق می کند با

هر ضرری، تهلکه یعنی ضرری که هلاکت، مردن یا شبیه به آن باشد. در شبهات حکمیه احتمال ضرر این‌چنینی نیست و مقطوع العدم هست.

#### المناقشه الرابعه: كشف عدم تهلكه

از عبارت مرحوم آخوند استفاده می‌شود که ایشان می‌خواهند بفرمایند با توجه به وجود دلیل عقلی و نقلی بر برائت، یقین پیدا می‌کنیم که در ارتکاب شبهه هیچ مهلکه‌ای وجود ندارد، نه عقاب و نه مفسده و ضرر دنیوی. اگر در شبهات حکمیه چنین هلاکتی در کار بود، شارع مقدس برائت جعل نمی‌فرمود و این برای ما کشف می‌کند یا اصلاً چنین مفسده و ضرری نیست، یا اگر هست متدراک یا مزاحم با مصلحت اقوایی هست و در نهایت قطع به عدم هلکه داریم.

و معهما (دلیل عقلی و نقلی بر برائت) لا مهلكة فی اقتحام الشبهة أصلاً

تفاوت این بیان با قبلی‌ها در این است که این بیان مستند به جعل شرعی می‌گوییم عدم مهلکه هست و در قبلی‌ها می‌گفتیم با مراجعه و استناد به وجدان چنین درکی می‌کنیم. علاوه بر این که دلیل موضوع ساز نیست و این آیه‌ی شریفه نمی‌فرماید کجا تهلکه هست یا کجا تهلکه نیست. ما خودمان باید تهلکه را احراز کنیم و با توجه به ادله‌ی برائت احراز عدم تهلکه کرده‌ایم و از این جهت، ادله‌ی برائت وارد هستند بر این آیه‌ی شریفه.

البته باید یک نکته بیان کنیم و آن این است که مرحوم آخوند عقیده داشتند که عقل نسبت به دفع مضار محتمله حکمی ندارد، لکن این‌جا بیانشان طوری است که انگار می‌فرمایند دلیل عقلی داریم بر عدم لزوم دفع مضار. این را باید توجیه کنیم که منظور ایشان، از مجموع ادله‌ی نقلی و عقلی است، نه هر کدام بالاستقلال.

### المناقشه الخامسة: دليل موضوع ساز نیست

یک نکته‌ی تفسیری ینبغی ان یذکر و آن این که بآء در بایدیکم در این آیه‌ی شریفه، یا زائده هست و یا سببیه. اگر زائده باشد یعنی دستانتان را که کنایه از خودتان است، به تهلکه نیفکنید. اگر هم بآء سببیه باشد، مفعول محذوف است یعنی لا تلقوا بسبب ایدیکم، انفسکم فی التهلکه.

محصل اشکال پنجم این است که در این آیه‌ی شریفه، تهلکه مفروض گرفته شده و نهی از القا در آن شده است، یعنی در رتبه‌ی قبل باید تکلیفی باشد، علم اجمالی یا تفصیلی به آن وجود داشته باشد تا منجز شده باشد، یا این که تنجز از راه قبل الفحص بوده باشد، لکن در ما نحن فیه که تکلیف مشکوک هست و فحوص و یاس هم شده است، دیگر تهلکه موضوع ندارد. بنا بر این، استدلال به این آیه‌ی شریفه تنها در موارد تنجز تکلیف یعنی شبهات علم اجمالی یا قبل الفحص ممکن است.

### المناقشه السادسة: نهی ارشادی تابع مرشد الیه است

به همان بیان که در مناقشه‌ی پنجم گذشت روشن می‌شود که نهی لا تلقوا یک نهی ارشادی است، چرا که در جایی که تهلکه وجود دارد، عقل مستقل است به لزوم عدم القاء، و همچنین در چنین مواردی اگر کسی خود را به هلاکت انداخت، دیگر دو تا عقاب ندارد و عقاب همان هلاکتی است که دچارش شده. وقتی ارشادی شد، از نظر لزوم یا استحباب، یا اصل وجود تهلکه یا نه، تابع مرشد الیه است و باید حال مرشد الیه ملاحظه شود.

محقق اصفهانی در این جا مطالب خوبی دارند. ایشان می‌فرماید لا تلقوا نهی مولوی نفسی و نه مولوی طریقی است. مولوی نفسی که روشن است. مولوی طریقی یعنی امر و نهی‌ای که شارع می‌خواهد از راه آن‌ها یک چیز دیگر را منجز کند، مثلاً در

جلسه‌ی چهل و یکم، استدلال به آیه‌ی القاء در تهلکه برای احتیاط ۱۳۳

«احتط» شارع احکام واقعی را منجز می‌کند به یک عنوان عامی که مشکوک باشد مثلاً. پس امر طریقی یعنی امری که قرار است ذوالطریق را منجز کند. این لا تلقوا طریقی نیست، چون مفروض گرفته است که تهلکه‌ای وجود دارد، قبل از بیان لا تلقوا تهلکه وجود دارد و معنا ندارد لا تلقوا تازه بخواهد واقع را تنجیز کند و بیان کند، از طرف دیگر مولوی نفسی هم نمی‌شود باشد چون واضح است تنها یک عقاب هست که همان وقوع در تهلکه هست، فیقی انحصاراً که این نهی ارشادی باشد.

### المناقشه السابعة: احتمالات مختلف در تفسیر آیه‌ی شریفه

بزرگانی از میان فقها اصولیین و مفسرین قائل هستند که اگر به تفسیر آیه‌ی شریفه دقت شود، معلوم می‌شود که این آیه اصلاً قابل تمسک برای مراد اخباری نیست. بعض تلامذ مرحوم امام در المبسوط تبعاً لسیده الاستاذ گفتند که سیاق آیات دلالت می‌کند که مراد از تهلکه یک مفسده‌ی دنیایی است و آن شورش فقرا بر اغنیاست. یعنی آیه‌ی شریفه می‌فرماید انفاق کنید و خود را به تهلکه نیندازید. یعنی انفاق کنید که اگر نکنید، دچار تهلکه می‌شوید و آن تهلکه این است که فقرا علیه شما شورش می‌کنند.

شهید صدر می‌فرمایند که در آیه‌ی شریفه سه احتمال هست، اول همین که اخباری ادعا می‌کند.

احتمال دوم این است لا تلقوا در مقام تحدید مقدار انفاق است، می‌فرماید انفاق کنید لکن آن قدر زیاده روی نکنید که دست خودتان خالی بماند و هلاک شوید، و لا تبسطها کل البسط. بعض روایات نیز موید این احتمال وجود دارد:

و فی الکافی: عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد و سهل بن زیاد، عن ابن محبوب، عن یونس بن یعقوب، عن حماد اللّحّام، عن أبی عبد الله - علیه السلام - قال:

لو أن رجلا أنفق ما في يديه في سبيل من سبيل الله، ما كان أحسن ولا أوفق. أليس يقول الله - عز وجل: وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ؟ یعنی:المقتصدین.

احتمال سوم هم این است که اگر انفاق نکنید دچار هلاکت می‌شود و مراد از هلاکت، بی‌برکت شدن مال است. انتهی کلام شهید صدر ملخصا.

به این احتمالات ثلاثه احتمال مرحوم امام را هم که اضافه کنیم، می‌شود چهار احتمال. و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

شاهد اجمال در آیهی شریفه هم در این است که در موارد متعدد و برای معانی مختلف این آیهی شریفه مورد تمسک واقع شده است. مثلا وقتی مامون حضرت امام رضا سلام الله علیه را مجبور به قبول ولایتعهدی کرد و تهدید به قتل کرد آن حضرت را، حضرت فرمودند نهانی الله عزوجل ان القی بیدی الی التهلکه. یعنی حضرت سلام الله علیه برای تقیه به این آیه استشهد نمودند و تقیه ربطی به دیگر احتمالات ندارد، در نتیجه تردید داریم میان این احتمالات و نمی‌توانیم استدلال کنیم، مگر این‌که جامعی برای تمام این احتمالات پیدا کنیم که سیاتی ان شا الله.

### جلسه‌ی چهل و دوم، تنمهی استدلال به آیه تهلکه، آیات آمره به تقوی

۹۶/۹/۲۸ سه‌شنبه

#### ما افاده المحقق الموسس فی الجامع بین الاحتمالات

سخن در استدلال به آیهی شریفه‌ی و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه بود، اشکال هفتم این بود که احتمالات مختلفی در معنای آیهی شریفه هست که از استدلال اخباری ساقط می‌شود، مناقشه‌ای که در این مطلب می‌توان کرد این است که ممکن است

جلسه‌ی چهل و دوم، تتمه‌ی استدلال به آیه تهلكه، آیات امره به تقوی

۱۳۵

معنای جامعی برای تهلكه در نظر بگیریم که بر تمام مواردی که ذکر شد بسازد، آن معانی مختلفی که در روایات و شأن نزول آیه ذکر شده است مصادیق مختلف همان معنای جامع هستند.

مرحوم محقق حائری در درر، دو احتمال داده‌اند و مرحوم اصفهانی دفع دخل‌هایی گفته‌اند که ظاهراً ناظر به همان فرمایش محقق حائری در درر است.

برای فرمایش محقق حائری می‌توان شواهدی یافت. برای یکی از این احتمالات، می‌توان شاهد لغوی پیدا کرد، و آن این‌که بعضی اهل لغت معنا کرده‌اند تهلكه را به این‌که انسان خودش را قرار بدهد در مسیری که نمی‌داند انتهایش چه می‌شود. طبق این معنای لغوی، استدلال اخباری به این آیه تمام می‌شود، چون ارتکاب مشتبه، گام گذاشتن در مسیری که انتهایش معلوم نیست.

ولی باز طبق این معنا نیز، جواب اصولی به این استدلال تمام است، و آن این است که ما با توجه به ادله‌ی برائت، در مسیری که انتهایش معلوم نیست پا نمی‌گذاریم و ادله‌ی ترخیصیه انتهای این کار را برای ما روشن کرده است، علاوه بر این‌که روایاتی داریم که ان الله یحب ان یوخذ برخصه کما یحب ان یوخذ بعزائم.

### **الطائفه الاخری للآیات المستدل بها: الأمره بالتقوی**

طایفه‌ی دیگری از آیات که به آن‌ها استدلال شده است برای احتیاط، آیات تقوی است. برخی از این آیات مطلق است و می‌فرماید یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله، دسته‌ی دیگر آیاتی است که درجات بالای تقوا را می‌فرماید که اتقوا الله حق تقاته، و اتقوا الله ما استطعتم. هم شهید اول در ذکری برای بعضی مسائل به این آیات تمسک فرموده است و هم مرحوم شیخ این را اضافه کرده است به استدلال اخباریین.

## اما الجواب عن الاستدلال

وجوهی از اجوبه مطرح شده است

### الاول: منع منافاة ارتكاب المجهول للتقوى

توضیح ذلك این که تقوی یعنی مراعات خواسته‌های خداوند را کردن، اگر ما رفتیم و ادله‌ی ترخیصیه در شریعت را پیدا کردیم، خداوند فرموده سبب حلال است به حکم واقعی، سبب خوردن خلاف تقوی است؟ حال گیوی در روایات نیامده، ما باعنوان کل شی لک حلال این را درست کردیم، این خلاف تقوی است؟ معلوم است که چنین نیست.

قلت فی الجلسة: گیوی به حکم ظاهری حلال است؟

قال الاستاذ: ما که روایتی ندیدیم که بفرماید گیوی حلال است.

قلت: اگر روایتی باشد که نباتات حلال هستند، این می‌شود حکم اولی، نه ثانوی.

قال: اگر باشد، بله، می‌شود حکم اولی.

### الثانی: اولویت تصرف در هیئت

جواب دومی هم که مرحوم شیخ اعظم در رسائل فرموده است، این است که مع ان غایتها الرجحان؛ که توضیحش می‌تواند مطلبی باشد که مرحوم حائری در درر فرموده است.

### بیان محقق حائری از جواب دوم شیخ

محقق حائری فرموده است که اتقوا الله هم شامل واجبات می‌شود، هم محرّمات هم مستحبات هم ترک مکروهات، یعنی وقتی کسی مستحبات را انجام می‌دهد، می‌گوییم تقوایش بالاتر است. چون چنین شمولی داریم، لابد هستیم از این که امر



جلسه‌ی چهل و دوم، تمهه‌ی استدلال به آیه تهلکه، آیات آمره به تقوی

۱۳۷

«اتقوا الله» را یا در هیئتش تصرف کنیم و بگوییم امر دال بر وجوب نیست، یا این که در ماده تصرف کنیم و بگوییم مراد از تقوا این جا تقوا در امور واجب است. خود ایشان می‌فرماید تصرف در هیئت این جا اولی است چرا که این تصرف این قدر در شریعت واقع شده است که این شبیه به مجاز راجح شده است. پس می‌گوییم اتقوا الله یک امر استحبابی است و وجوبی نیست. حال اگر این را هم قبول نکنید که امر مجاز راجح بشود، برمی‌گردیم به همان دوران اول بین وجوبی بودن امر یا تقیید ماده، این اجمال درست می‌شود و نمی‌توان به این امر تمسک کرد برای احتیاط.

#### مناقشه مرحوم امام فیما افاده استاده

تلمیذ ایشان، مرحوم امام، دو اشکال به استادشان کرده‌اند، اشکال اول این است که این که شما می‌فرمایید تقوا شامل مندوبات هم می‌شود، این مقبول نیست. فی العرف و اللغه و بنا بر آنچه در نصوص شرعیه کتابا و سنه هست، این مستفاد که تقوا یعنی پرهیز از مضرات و عقوبات، پس لغه تقوا شامل محرمات نمی‌شود مگر به این اساس که مضرت و عقوبتی در انجام آن‌ها و ترک واجبات هست، و چون در مندوبات اصلا مضرت و عقوبتی در کار نیست، تقوا شامل مندوبات نمی‌شود. در حاشیه‌ی محقق یزدی یک کسی در حاشیه نوشته بود که ان اکرمکم عند الله اتقاکم، کسی گفته بود که اتقی یعنی کسی که مندوبات را هم رعایت کند و این را کسی آدرس داده بود به تفسیر برهان، ما که یک نظر خیلی سریع داشتیم و چنین چیزی در تفسیر برهان پیدا نکردیم. پس تقوا من اول الامر شامل مندوبات نمی‌شود و غایه الامر شامل رعایت مشتبهات و این‌ها می‌شود، نه مندوبات و مکروهات.

سوال: طبق معنای مد نظر مرحوم امام اتقی یعنی چه؟

جواب: یعنی کسی که تمام احکام الزامیه را رعایت کند، در مقابل کسی که برخی احکام الزامیه را رعایت نمی‌کند. متقی که به معنای معصوم نیست، بالاخره مرتکب می‌شود، اتقی کمتر مرتکب می‌شود و متقی آن مقدار نیست.

اشکال دوم مرحوم امام این است که این که تصرف در هیئت مقدم بر تصرف در ماده باشد، با این که ایشان این را هم مکرر در درس می‌گفتند، این مشکل است و اتفاقاً برعکسش در کلمات شارع بسیار است، لا یکاد جایی را پیدا کنید که تقیید و تخصیصی آمده و ماده را تقیید زده، لکن خیلی کم پیدا می‌شود که هیئت در موضوع لهش استعمال نشده باشد، اگر بخواهیم چنین ترجیحی را که استاد می‌فرمایند قبول کنیم، لازم می‌آید که فقه جدید تاسیس کنیم.

### **جلسه‌ی چهل و سوم، مناقشه در استدلال به آیات آمره به تقوا برای وجوب**

#### **احتیاط**

شنبه ۹۶/۱۰/۲

خلاصه‌ی بحث

سخن در آیات آمره به تقوی بود. مرحوم شیخ فرمود این آیات مفادشان مطلق رجحان است و وجوب از آن‌ها قابل استفاده نیست. ایشان البته بیانی نداشتند که چرا استفاده‌ی وجوب نمی‌شود کرد. از جمله بیاناتی که برای این مطلب ارائه شده بود، از مرحوم حائری در درر بود که چون تقوای برای اعم از مندوب و واجب استعمال می‌شود، دائر می‌شود در امر اتقوا الله بگوییم یا امر ظهور در وجوب ندارد یا مراد از تقوا فقط واجبات است، در دوران بین تصرف در ماده یا هیئت، تصرف در هیئت که

جلسه‌ی چهل و سوم، مناقشه در استدلال به آیات آمره به تقوا برای وجوب

احتیاط ۱۳۹

وجوب صیغه‌ی امر باشد مقدم است، علاوه بر این که استعمال صیغه‌ی امر در مطلق رجحان کثیرا اتفاق افتاده در لسان شرع.

تلمیذ مرحوم حائری، یعنی مرحوم امام اشکال کردند به این بیان که اصلا تقوا شامل مندوبات نمی‌شود چون تقوی برای احتراز از ضرر است و در ترک مندوبات ضرری نیست. علاوه بر این که اگر بخواهیم همه جا تصرف در هیئت را مقدم کنیم بر تصرف در ماده، لازم می‌آید تاسیس فقه جدید.

### انتصار برای نظر مرحوم امام

بعض دوستان در جلسه مشکلشان بود این مطلب را از مرحوم امام بپذیرند که تقوا برای مندوبات نباشد، چون برای مکروهات ضرر متصور است. در مقام دفاع از مرحوم امام باید گفت مراد ایشان از ضرر، ضرر مهم واجب الدفع است، در مورد مندوبات هم چنین ضرری در کار نیست.

می‌توان برای عدم شمول تقوا مر مندوبات بیان دیگری داشت و آن این است که ما در مجموع کلمات شارع که ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم ترک مستحب به معنای بی‌تقوایی نیست یا انجام مکروه نیز به همچنین. البته بله، اگر کسی بخواهد تمام مستحبات را ترک کند، یا تمام مکروهات را انجام دهد، این فرق می‌کند و مرحوم مجلسی فتوا داده است که چنین چیزی حرام است و یک عنوان مجزایی است. اما نه، همین مستحبات را کسی ملتزم نباشد به ترک لکن ملتزم به انجام هم نیست، آیا می‌گوییم بی‌تقواست؟ در ارتکاز متشرعه این لا یوصف به بی‌تقوا.

اشکال: مقابلش، یعنی کسی که این مستحبات را انجام می‌دهد می‌گویند اتقی.

جواب: آن طرف را باشد بگویند اتقی، لکن ترک مستحبات را اصلا نمی‌گویند بی‌تقوا. پس حتی اگر بیان مرحوم امام را هم قبول نکنیم که تقوا در لغت یعنی احتراز از ضرر و این‌ها، بلکه به ارتکاز متشرعه رجوع کنیم، می‌یابیم که تقوا برای مندوبات استعمال نشده است.

### بیان دوم برای جواب دوم شیخ، ما افاده المحقق الامام

بیان دوم برای کلام مرحوم شیخ - که امر را حمل بر مطلق رجحان می‌کنیم - از خود مرحوم امام است. این بیان متوقف بر دو مقدمه است:

۱- این آیات یک وزانی دارد که که اباء از تخصیص دارد.

۲- قطعا شبهات موضوعیه احتیاط ندارد.

حال اگر بخواهیم شبهات موضوعیه را تخصیص بزنیم، این اباء از تخصیص دارد، اگر بخواهیم بگوییم داخل این امر است، باید بگوییم مراد از اتقوا الله مطلق الرجحان است که بله، ما رجحان احتیاط در شبهات موضوعیه را قبول داریم.<sup>۳۷</sup>

### مناقشه حاج آقا مصطفی در کلام والده المعظم

این کلام مرحوم امام از طرف ولد محقق ایشان، مرحوم آقا مصطفی مورد اشکال واقع شده است. ایشان می‌فرماید ما اگر به ادله‌ی براءت در شبهات موضوعیه مراجعه کنیم، می‌بینیم که آن ادله مثلا فرموده لک حلال، این ادله حاکم هستند بر این آیات آمره به تقوا، نه این‌که مقید یا مخصص باشد. و اما شبهات حکمیة وجوبیه که ممکن

جلسه‌ی چهل و سوم، مناقشه در استدلال به آیات امره به تقوا برای وجوب احتیاط ۱۴۱

است اخباری ملتزم به احتیاط در آن بشود کما علیه استر آبادی، پس تحت شمول آیه شریفه می‌مانند و احتیاط در آن‌ها واجب می‌شود و حرف اخباری محکم می‌شود.<sup>۳۸</sup>

### دفع مناقشه

نقول به این‌که حق این است که اشکال حاج آقا مصطفی وارد نیست به فرمایش والد معظمشان و چنان‌که در مباحث حکومت و ورود گذشت، هر کلامی که نمی‌تواند تفسیر هر کلامی باشد و ادعای حکومت بعض الادله نسبت به بعض اخر، باید با لسان آن دلیل سازگار باشد. خیلی اوقات هم حکومت‌های تضییعی بازگشت‌شان به تخصیص است و فقط لسان‌اش فرق می‌کند، و این محذور اباء از تخصیص را حل نمی‌کند، یک وقت بگویند ظلم نکن مگر دزدیدن مال مردم، این محذور دارد؛ یک وقت می‌فرماید ظلم نکن، دزدیدن مال مردم ظلم نیست، این هم همان محذور را دارد و عوض شدن لسان محذور را از بین نمی‌برد.

تمام هذا مبنی علی این‌که بگوییم این اتقوا الله مولوی باشد، در حالی که سیاتی ان شا الله که چنین اوامری اصلا حمل بر مولویت نمی‌شوند و همه ارشادی هستند، به دو بیان. یک بیان از مرحوم امام است که امر به تقوا وزانش وزان امر به اطاعت است و امر به اطاعت نمی‌شود مولوی باشد و این ممتنع است.<sup>۳۹</sup>

یک بیان دومی برای ارشادیت ممکن است گفته شود و مرحوم آقا مصطفی فرموده و آن این است که مولویت در این اوامر لازم می‌آید از آن‌جا که در فرض عیصان دو عقاب وجود داشته باشد، و از آن‌جا که تعدد عقاب مسلم است وجود ندارد، کشف

---

<sup>۳۸</sup> - تحریرات فی الاصول ۱۵۱:۷

<sup>۳۹</sup> - تهذیب الاصول ۹۶:۳ و ۹۷

می‌کنیم که این بیان‌ها مولوی نیست.<sup>۴۰</sup> یعنی ایشان نمی‌گویند ممتنع است، لکن چون مسلم است دو عقاب نیست، معلوم می‌شود این امر مولوی نیست.

### جلسه‌ی چهل و چهارم، آیات آمره به تقوا، ارشادیت امر

یکشنبه ۹۶/۱۰/۳

خلاصه و تتمه‌ی بحث مولویت امر

سخن در آیات آمره به تقوا بود و گفتیم که بر اساس مولویت امر باید جمع کنیم امر به مندوبات و واجبات را.

#### بیان آخر لحل مشکله المولویه

یک بیان برای حل این مشکل این است که این اتقوا در مطلق بعث استعمال شده است، لکن در موارد مستحب و مکروه، ما ترخیص داریم فلذا عقل و عقلا از این مطلق البعث وجوب استفاده نمی‌کند، در غیر مستحبات و مکروهات، این بعث بلا ترخیص است و استفاده‌ی وجوب عقلا و عقلائاً ممکن است. این بیانی است که مرحوم امام در مورد وجوب دارند که می‌فرمایند وجوب از ظهور لفظی استفاده نمی‌شود، بلکه حکم عقل یا عقلا است.<sup>۴۱</sup> اغسل للجمعه و للجنبه استعمال لفظ در اکثر از معنا نیست، بلکه در مطلق بعث استعمال شده است، لکن چیزی که هست این است که ما در مورد جمعه ترخیص داریم و عقل حکم به وجوب نمی‌کند. الکلام الکلام در مورد اتقوا الله که شامل واجبات و مندوبات علی السواء می‌شود. البته ایشان این مطلب را در این مقام بیان نکرده‌اند و ممکن است دلیلش این باشد که این مبنا را

<sup>۴۰</sup> - تحریرات فی الاصول ۱۵۱:۷

<sup>۴۱</sup> - تهذیب الاصول طبع جدید ۱:۱۹۷

جلسه‌ی چهل و چهارم، آیات آمره به تقوا، ارشادیت امر ۱۴۳

بعدا اتخاذ کرده‌اند، یا این‌که در این‌جا مماشاة للقوم خواستند جواب بدهند، نه بر اساس مبنای خودشان.

اشکال: طبق این مبنا وجوب و استحباب خارج از مستعمل فیه امر است.

جواب: بله، تصریح کرده‌اند که وجوب و استحباب و کراهت و این‌ها به خصوصهم خارج از استعمال لفظی هستند، آنچه درون حریم استعمال لفظی است، صرفا بعث است، قصد الزام هم دارد، یا قصد استحباب هم دارد، لکن این قصد خود را با صیغه‌ی امر نمی‌رساند، بلکه با ارائه‌ی ترخیص یا عدم آن این مراد خود را می‌رساند. یعنی می‌خواهد شما را وادار کند، الزام کند، اما آیا این راهش این است که امر را در وجوب استفاده کند؟ نه، بلکه امر را در همان بعث استعمال می‌کند و اعتماد می‌کند به فهم عقل شما از بعثی که در امر وجود دارد بلا ترخیص.

هذا تتمه‌ی مولویت امر به تقوا.

### ارشادیت اوامر به تقوا

لکن جواب اخیری که مطرح کردیم این بود که اوامر آمره به تقوا مولوی نیستند و ارشادی هستند. برای این ارشادیت دو بیان هست.

### ما افاده المحقق الامام فی ارشادية الاوامر: لزوم التسلسل

مرحوم امام می‌فرمایند معقول نیست و ممتنع است که امر به امر سابق مولوی باشد. اتقوا الله هم چون تمام واجبات و محرمات پیش از این اتقوا الله خودشان امر دارند، محال است که مولوی باشد و حتما ارشادی است. امر به اطاعت هم اگر مولوی باشد تسلسل لازم می‌آید.<sup>۴۲</sup>

---

<sup>۴۲</sup> - تهذیب الاصول ۹۶:۳ و ۹۷

## المناقشه فيما افاده

نقول به این که آن چیزی که ممتنع است این است که این تسلسل الی ما لانهايه باشد، لکن اگر متوقف شود، چه استحاله ای دارد. می فرماید صل، بعد می فرماید اطع امری بالطلاه، عقل من می گوید امر به صلاه را امتثال کند، امر به اطاعت امر صلاه را هم امتثال کن. مثل این که می فرماید اکرم العالم، اکرم الهاشمی، می رویم یک نفر را پیدا می کنیم که هم عالم باشد، هم هاشمی و با یک امتثال قصد می کنیم هر دو امر را امتثال کنیم. این که مشکلی ندارد. آن چیزی که استحاله دارد این است که گفته شود عقل در مقابل اوامر مولی حکمی ندارد و چیزی را درک نمی کند، وقتی اطاعت صل لازم می شود که مولی بگوید اطاعت صل را انجام بده، خب اطاعت این از کجا لازم باشد؟ با یک امر دیگر و هكذا يتسلسل. این استحاله دارد، یعنی شما تا در یک نقطه لزوم عقلی را درست نکنید، و همه اش بخواهید به لزوم مولی اعتماد کنید، هیچ گاه متوقف نمی شود و هذ مستحیل. و این هذ من این که دو امر مولی داشته باشیم که توارد داشته باشند بر یک امر واحد طولاً (مثل صل و اطع امری بالصلاه) یا عرضاً (مثل اکرم الهاشمی و اکرم العلما) و هر کدام را عقل لزومشان را درک کند استقلالاً و بلا اشکال در مقام امتثال قصد هر دو امر را بکند. یعنی شارع ده امر هم بفرماید که عقل لزوم هر کدام را بفهمد مستقلاً، موجب استحاله و تسلسل نمی شود.

اشکال: لغو نیست؟

جواب: اولاً لغویت مستحیل نیست، بلکه قبیح است و صدورش از فاعل حکیم مستحیل است و هذ یختلف مع استحاله العقلی که اصلاً تصور نمی شود؛ ثانیاً این که همیشه لغو نیست و ممکن است فرضی تصور کنیم که فایده ای داشته باشد.



فتحصل که این‌جا اگر بخواهیم از این‌راه بیاییم جلو و ارشادیت را با این بیان مرحوم امام درست کنیم که امر به اطاعت موجب تسلسل می‌شود، در ما نحن فیه تسلسل پیش نمی‌آید چون ما قبول داریم که ملزم از ناحیه‌ی عقل می‌آید و با انحفاظ این مطلب که ما ملزم عقلی داشته باشیم تسلسل پیش نمی‌آید.

### **جلسه‌ی چهل و پنجم، ارشادیت اوامر به طاعت و تقوا**

۹۶/۱۰/۴ دوشنبه

خلاصه بحث

سخن در این بود که اوامر مولوی متکرر و تاکیدی ممکن است و مستحیل نیست و آنچه مستحیل است، این است که عقل لزوم را نفهمد و لزوم را بخواهیم از خود امر مولوی استفاده کنیم که بحثش گذشت. و ملخص کلام این شد که امر مولوی تاکیدی عقاب جدید تاسیس نمی‌کند، و تاکید بعث هست.

قلت فی جلسه الدرس: درست است که عقاب جدید تاسیس نمی‌کند، لکن همان عقاب قبلی تاکید نمی‌کند؟ یعنی عصیان یک امر واحد با چند امر مولی تفاوتی نمی‌کند از نظر عقاب؟

قال الاستاذ: خیر، در عقاب تأثیری ندارد و تنها حجت را بالغه می‌کند و تاکید می‌کند.

### **ما افاده‌ی الشهدید الصدر فی ارشادیه الامر بالتقوی**

راه دیگری که برای بیان ارشادیت بیان شده است، برای مرحوم شهید صدر است. البته این راه در کلمات دیگران هم وجود دارد ولی شاید ایشان بهتر بیان کرده‌اند. ایشان می‌فرماید هر جا که تحذیر می‌دهند و امر به پرهیز می‌دهند، این ناشی از این

است که مسبقاً یک ما يتحذر منه وجود داشته باشد، اتق الله اصلاً برای جایی است که یک ما يتحذر منه وجود داشته باشد، یعنی یک اوامر و نواهی منجزی وجود داشته باشد، تا امر به پرهیز معنا داشته باشد. اصلاً اتق شامل جایی که چیزی برای تحرز نباشد وجود ندارد، چه معنی دارد وقتی خطری نیست، من به شما بگویم مواظب باش. فتحصل که امر به «اتق الله» همیشه مسبق به وجود ما يتحذر منه است. قال فی البحوث ان التقوى لا تصدق الا بعد فرض ما يتقى منه و يتحذر فی المرتبة السابقة فلا بد من افتراض تنجز التكليف و العقوبة فی المرتبة السابقة على الأمر بالتقوى فيكون مثل هذا الأمر إرشادياً لا محالاً و لا يمكن ان ينقح بنفسه موضوع التقوى كما لا يخفى.<sup>۴۳</sup>

#### المناقشه فيما افاده

نقول به این که برای اثبات ارشادیت، علاوه بر این بیان، باید این را هم اثبات کنید که ممکن است این امر اتق الله مولوی تأکیدی باشد، همین که احتمال دارد مولوی تأکیدی باشد، دیگر چاره‌ی کار منحصر در این نیست که بگوئیم ارشادی است، ممکن است مولوی تأکیدی باشد.

ثانیاً این که همان جایی که عقل حکم بتی و جزمی دارد مثل قبح ظلم، آیا اوامر شرعی در باب ظلم را حتماً حمل کنیم بر ارشادیت؟ یعنی ممکن نیست که شارع بما هو قانون‌گذار بخواهد یک مطلب را فارغ از درک عقل و این‌ها، بخواهد جعل برایش انجام دهد؟ این مستحیل نیست. پس این قاعده که هر جا حکم عقل بود حکم شرعی نداریم و حتماً حکم ارشادی است، قاعده‌ی درستی نیست و بلکه به لسان ادله بستگی دارد، اگر سوال پرسیده بود، مثلاً فرموده بود هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا

یعلمون، این معلوم است ارشادی است، لکن اگر مطلق فرمود ظلم نکن، از کجا حتما باید بگوییم ارشادی است؟ محال است برای این ظلم که قبیح عقلی است، مولی یک جعل شرعی هم داشته باشد؟ محال نیست و محتمل است و متعلق غرض واقع می‌شود. همه‌ی علما هم می‌گویند ظلم حرام بالادلّه الاربعه، یعنی جعل شرعی دارد، وگرنه باید می‌گفتند ظلم حرام بالعقل فقط و باقی ارشاد است، در حالی که ضروری اسلام این است که ظلم حرام شرعی است.

اشکال: استاد شما خودتان می‌فرمودید که تنجیز حکم با عقل است، وقتی عقل در مورد یک مساله‌ای مثل ظلم خودش حکم منجز دارد، دیگر ممکن است بخواهد به قول شارع منجر کند این حکم را المتنجز لا یتنجز. و اگر کسی هم به حرف عقل خودش ظلم را رها نمی‌کند، مطمئنا به حرف شارع رها نمی‌کند. یعنی اگر از نظر عقلی برایش تنجیز درست نشده، شرع نمی‌تواند این را برایش منجز کند.

جواب: مطالب با هم خلط نشود. شاید در مرحله‌ی تنجیز آن‌طور باشد، لکن اصل جعل شرعی ممکن و بلکه در برخی موارد مطلوب است و آثاری دارد.

### جلسه‌ی چهل و ششم، فی ارشادیه الامر بالتقوی

۹۶/۱۰/۵ سه‌شنبه

خلاصه‌ی بحث

سخن در بیان مرحوم شهید صدر بود بر ارشادیت امر اتقوا الله بود، ایشان فرمود اتقوا یعنی قبلش یا ضرر یا احتمال ضرر باید باشد، و اگر اصلا نه ضرر باشد نه احتمال ضرر، دیگر امر به اتقوا درست نیست. اگر هم ضرر باشد قطعا یا احتمالا، عقل خودش امر به تقوا دارد و این امر اتقوا می‌شود ارشادی. دیروز بیان کردیم که ممکن است امر اتقوا مولوی تاکید می‌کند و این محذوری ندارد و حتی در بعضی فروع

ممکن است غرض خاصی بر آن مترتب باشد. لازم نیست هر جا عقل حرفی داشته باشد، بگویم امر شارع ارشادی باشد، مانند ظلم که هم عقل حکم دارد به قبضش هم شارع حکم دارد به حرمتش.

### ما افاده المحقق الخویی فی ارشادیه الامر بالتقوی

بیان آخر برای ارشادیت از محقق خوئی است و تبعه شهید صدر در حلقات. اوامری مثل اتقوا الله و این‌ها، یا مراد ازشان پرهیز از عقاب است، یا پرهیز از مضار و مفسد. اگر مراد پرهیز از عقاب باشد، ما قطع داریم که در شبهات حکمیه عقاب نیست بالادله الماضیه. اگر هم مراد پرهیز از مضار و مفسد باشد، بالاجماع الاخباری و الاصولی پرهیز از مفسد واجب نیست، کما این‌که اجماع هست بر عدم وجوب احتیاط در شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه. حال که چنین است، در این صورت یعنی هنگامی مضار و مفسد ضرورت ندارد اجتناب ازشان، لکن رجحان دارد، خب امر به اتقوا ارشاد به همین حکم و رجحانی است که عقل می‌فهمد. قال فی مصباح الاصول:

الأمرة بالتقوی، فلان ارتکاب الشبهه استنادا إلى ما يدل علی الترخیص شرعا و عقلا لیس منافیا للتقوی. هذا ان كان المراد بالتقوی هو التحفظ عن ارتکاب ما یوجب استحقاق العقاب. و اما لو كان المراد بها التحفظ عن الوقوع فی المفسد الواقعیه فهو غیر واجب قطعاً و لذا اتفق الأخباریون و الأصولیون علی جواز الرجوع إلى البراءة فی الشبهات الموضوعیه، بل و فی الحکمیه أيضا ان كانت وجوبیه، فكانت الآیه الشریفه محموله علی الإرشاد لا محاله.<sup>۴۴</sup>

### المناقشه فیما افاده

نقول به این که اگر به خاطر اجماع می‌فرماید تحرز از مفاسد محتمله واجب نیست، این اجماع مجدی نیست، چون مدرکی است، وقتی به کتبشان مراجعه می‌کنیم می‌بینیم دارند استدلال می‌کنند و چنین اجماعی کاشف از قول معصوم نیست. دارند استدلال می‌کنند به همین ادله عقل و آیات و روایات و باید این آیه را نسبتش را با آن‌ها بسنجیم اگر تعارض است یا چیز دیگر.

نقول ثانیاً به این که باز هم قاعده‌ی کلی نداریم که هر جا عقل حکم داشت، تمام اوامر مولی حمل به ارشادیت باید بشوند. بلکه می‌توانند مولوی تأکیدی باشند. در مقام نیز این چنین است و احتمال دارد این امر مولوی تأکیدی باشد و حتمال لازم نیست حمل کنیم بر ارشادیت.

### ما افاده الحاج آقا مصطفی فی المقام

آقا سیدمصطفی خمینی فرموده است همان طور که در دیگر اوامر شارع با انجام یک فعل و صرف الوجود، طبیعت حاصل می‌شود، یک بار می‌گویی سلام، امر به رد تحیت را امتثال کردی و دیگر لازم نیست هر تکرار کنی. در مورد امر به تقوا هم یک بار از یک گناه اجتناب می‌کنی، یک واجب را اتیان می‌کنی، دیگر امر به تقوا را امتثال کرده‌ای و این امر چیز بیشتری نمی‌خواهد.

أن مقتضى ما تحرر في المجلد الأول: أن في موارد تعلق الأمر بالطبيعة، يكفي الامتثال مرة واحدة؛ لما لا أمر بعد ذلك، فلو ورد «أكرم العالم حق إكرامه» لا يلزم إكرام

جميع العلماء، و فيما نحن فيه أيضا كذلك، فلو اتقى الله في مورد حق التقوى و حق الجهاد، فلا أمر بعد ذلك، فاغتنم.<sup>٤٥</sup>

### المناقشه فيما افاده

نقول به این که اگر ما درست فهمیده باشیم فرمایش ایشان، این فرمایش امر غربی است. همه‌ی این‌ها بستگی به این دارد که متعلق امر و ماده یعنی چه؟ اگر ماده محقق می‌شود با انجام یک باره، بله طبیعت محقق می‌شود، لکن اگر ماده خاصیت‌اش این است که لا یتحقق الا به این که تمام افرادش متحقق بشوند. مثل مواردی که در نهی می‌گویند که لا تدخل البیت، این عدم دخول محقق نمی‌شود مگر این که تمام موارد دخول را اجتناب کنی. می‌فرماید احفظ نفسک من النار، این حفظ محقق نمی‌شود مگر این که تمام موارد مهلك و منجر الی النار را ترک کنم، این امر دلالت بر تکرار ندارد، لکن ماده که تقوا باشد، دلالت بر این که باید تمام جنبه‌ها را رعایت کند. گاهی ماده‌ای متعلق هیئت واقع می‌شود، طوری است که باید تمام موارد را رعایت کنی.

### جلسه‌ی چهل و هفتم،

۹۶/۱۰/۹ شنبه

### منسوخیت آیات آمره به تقوا

استدلال به آیات آمره به تقوا گذشت و بقی در مقام این اشکالی که برخی ذکر کرده‌اند و نقل کرده‌اند از برخی که آیه‌ی اتقوا الله حق تقاته منسوخ است به آیات اتقوا الله ما استطعتم.

<sup>٤٥</sup> - تحریرات فی الاصول ۷:۱۵۱

نقول به این‌که اولاً استدلال منحصر به آیه‌ی حق تقاته نیست، آیاتی دیگری هم بود؛ ثانیاً اصل این نسخ ثابت نیست و بعضی روایاتی که این نسخ را بیان می‌کنند سند خوبی ندارند مثل روایتی که از تفسیر عیاشی نقل شده است و درحالی که روایات این تفسیر مرسل هستند.

مطلب دیگر این است که بعضی روایات در ذیل این آیات می‌فرماید که تقوا یعنی خداوند اطاعت شود و عصیان نشود، خب در موارد مشتبه عصیانی درکار نیست. و با توجه به این‌که اخباری ظواهر آیات را حجت نمی‌داند مگر این‌که روایتی در ذیل آمده باشد، در این‌جا این روایات به نفع استدلال اخباری نیست.

### استدلال به آیات جهاد برای وجوب احتیاط

آیات دیگری که مورد تمسک واقع شده‌اند، آیاتی هستند که امره به جهاد هستند. و جاهدوا فی الله حق جهاده. خود جهاد به معنای استفراغ وسع هست، حال که موکد شده است به حق جهاده، دیگر تاکید بیشتری دارد و به این معناست که بسنده نشود به موارد علم و علمی و مقتضای جهاد این است که موارد مشتبه را هم رعایت کنیم.

### جواب به استدلال

#### الاول: وجود ترخیص

از این استدلال جواب‌های مختلفی داده شده است. جواب اول همانی است که در مورد آیات امره به تقوا گفتیم، یعنی خداوند متعال ترخیص داده است در انجام مشتبهات حکمیه، دیگر وجهی ندارد که بگوییم چنین کاری جهاد واجب است. لولا این‌که ادله‌ی ترخیصیه و برائت را نداشتیم، ممکن بود اگر جواب‌های دیگر را قبول نکردیم، استدلال اخباری به این آیات تمام باشد، لکن مساله این است که ما برائت داریم.

### الثانی: احتمالات مختلف در تفسیر آیه‌ی شریفه

جواب دوم جوابی است که شهید صدر فرموده و آن این‌که این آیه یا مجمل یا مردد است معنایش بین ما یصح و مالا یصح الاستدلال به، یا این‌که ظهور دارد در ما لایصح الاستدلال به. توضیح ذلك به این‌که اسناد جهاد به خداوند متعال بدون تقدیر معقول نیست. این‌که بفرماید در خداوند جهاد کنید معنا ندارد، به دلالت اقتضاء می‌فهمیم یک چیزی در تقدیر است، جاهدوا فی طاعه الله، فی نصره دین الله، فی معرفه الله (اقول فی سبیل الله که شامل همه‌ی این موارد بشود) خب اگر جاهدوا فی نصره الله یا معرفه الله باشد، ربطی ندارد به استدلال اخباری؛ بله اگر جاهدوا فی طاعه الله باشد، متناسب است با استدلال اخباری. لکن چون معینی در مقام وجود ندارد که بگوییم مراد کدامیک از این ثلاثه است، معنا مجمل یا مردد می‌شود.

اشکال: نمی‌توانیم معنای جامع بگیریم، مثلا جاهدوا فی سبیل الله که شامل تمام این امور بشود؟

جواب: الکلام الکلام در مورد معنای مراد از همان سبیل، سبیل یعنی چه؟ دلالت اقتضاء که نمی‌گوید حتما معنای جامع، بلکه باز آن‌هم می‌شود یک طرف اجمال و تردید.

### اشکال: آیا نباید اقرب المجازات را بگیریم؟

جواب: انما الکلام در این‌که اقرب المجازات این‌جا چیست، عرف که می‌گوید جهاد یعنی جنگ، لکن ما با استحسان نمی‌توانیم ظهور درست کنیم.

علاوه بر این‌که مرحوم شهید صدر می‌فرمایند اصلا ظهور دارد در مالا یصح الاستدلال، و آن این‌که بگوییم این آیه دلالت دارد بر جهاد در راه معرفت خداوند، مثل و الذین جاهدوا فینا، و این معنا به معنای حقیقی نزدیک‌تر است چون معرفت الشیء



نزدیک‌ترین است به خود شی. یعنی وقتی می‌فرماید جاهدوا فی الله، همان است که جاهدوا فی معرفه الله. یا با توجه به سیاق آیات است که در مقام تحریک و بعث به دفاع عن الدین و جهاد مع الاعداء هستند آیات قبلی و بعدی، و معلوم می‌شود مراد از جهاد در این آیات، جهاد در این مسیر هست.<sup>۴۶</sup>

### المناقشه فيه

نقول به این که برخی مفسرین از ادبا مثل زمخشری<sup>۴۷</sup> و زجاج<sup>۴۸</sup> گفته‌اند این فی الله چیزی در تقدیر نیست، بلکه معنای «فی» در این جا «لام» هست، یعنی برای خداوند جهاد کنید و خالص باشید. حرف فی در این معنا هم استعمال شده است و برای آن شاهد وجود دارد، مانند آن روایت معروف که دخلت امره النار فی هره حبستها. هذا اولاً، نکته‌ی دوم این است که سلمنا که جاهدوا فی الله، یعنی جاهدوا فی طاعه الله، باز همان جواب اول می‌آید که وقتی ترخیص داریم از جانب خداوند متعال، دیگر طاعت واجب نیست. حتی اگر سبیل الله و معنای جامع مراد باشد، باز هم وقتی ترخیص هست، دیگر سبیل الله نیست. ادله‌ی برائت شرعیه یا حاکم می‌شود یا وارد. جواب اخیر هم این است که مرحوم شهید صدر می‌فرماید همان حرف سابق را در این جا تکرار می‌کنیم و آن این که این اوامر ارشادی است. البته حرف‌هایی که آنجا زدیم این جا هم می‌آید و آن هم این که ممکن است این‌ها مولوی تأکیدی باشند، علاوه بر این که مراجعه کننده به قرآن اولاً چنین می‌فهمد که این‌ها مولوی باشد.

---

<sup>۴۶</sup> - بحوث فی علم الاصول ۵:۸۴ و ۸۵

<sup>۴۷</sup> - الکشاف ۳:۱۷۳

<sup>۴۸</sup> - و الذی حصلت علیه من کلام الزجاج خلافة: جاهدوا فی دین الله مله ابيکم، اعراب القرآن ۳:۸۵۵

فتحصل که استدلال به آیات جهاد هم تمام نیست. بقی الکلام در برخی آیات دیگر مثل ان تنازعتم فی شی فردوه الی الله و الرسول.

### جلسه‌ی چهل و هشتم، استدلال به آیه‌ی رد الی الله برای احتیاط

یکشنبه ۹۶/۱۰/۱۰

#### تقریب اول استدلال

آیه‌ی شریفه‌ی دیگری که مرحوم شیخ<sup>۴۹</sup> برای استدلال اخباریون ذکر کرده است، آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی مبارکه‌ی نساء هست، فان تنازعتم فی شی فردوه الی الله و رسوله. تقریب استدلال چنین است که آیه می‌فرماید در مواردی که تنازع دارید، یکی می‌گوید حرام است، یکی می‌گوید مباح است و مثل ذلک، باید رد کنید الی الله و رسوله، رد الی الله و الرسول هم یعنی توقف کنید، هم در فتوا و هم در عمل.

#### تقریب دوم استدلال

تقریب دوم این است که رد الی الله و الرسول مقتضی نهی از ضد عام است به حسب نظر معمول فقهاء، (در ضد خاص صحبت‌هایی هست، لکن در ضد عام معمولاً قبول دارند) می‌فرماید با رد الی الله کنی، فتوا به برائت ندهی یا خود را آزاد نبینی.

#### و ناقش فيه المحقق العراقي بافتراض امکان الرد فی الآیه

مرحوم عراقی فرموده است هم در مقالات<sup>۵۰</sup> و هم در نهایه الافکار<sup>۵۱</sup> به این که این آیه برای جایی است که ازاله‌ی شبهه ممکن باشد به رد الی الله و الرسول. لکن فرض

<sup>۴۹</sup> - فراند الاصول ۱:۳۳۹

<sup>۵۰</sup> - مقالات الاصول ۲:۱۸۳

<sup>۵۱</sup> - نهایه الافکار ۳:۲۴۲

ما در جایی است که رد الی الله و الرسول ممکن نیست، فحص کردیم و مایوس شده‌ایم. در چنین فرضی چطور رد الی الله و الرسول کنیم؟ پس این آیه‌ی شریفه مخصوص است به مواردی که رد الی الله ممکن باشد یا در زمان حضور باشد یا این‌که برای شبهات حکمیه قبل الفحص است که امید می‌رود با فحص ما به نتیجه برسیم. قال فی نهایه الافکار:

انها محموله علی صورة التمکن من إزالة الشبهة بالرد إليهم صلوات الله عليهم، فلا تعم الشبهات البدویة بعد الفحص و الیأس عن الظفر بما یوجب إزالة الشبهة.<sup>۵۲</sup>

#### و حاول دفعه المحقق الشهيد خمینی بالتعمیم فی معنی الرد

مرحوم آقا سیدمصطفی خمینی فرموده است که این اشکال آقا ضیاء وارد نیست چون مراد از رد که فقط مراجعه‌ی حضوری به رسول و ائمه ع نیست، بلکه مراد مراجعه به قرآن و سنت است.<sup>۵۳</sup>

#### و قد یناقش فیما افاده

نقول به این‌که ظاهراً عبارت آقا ضیاء را ایشان طور دیگری فهمیدند، این‌طوری که ما می‌فهمیم مرحوم عراقی نمی‌گویند صرفاً مراجعه‌ی حضوری، بلکه می‌فرمایند مطلق مواردی که امکان ازاله‌ی شبهه وجود داشته باشد، چه با مراجعه‌ی حضوری چه با مراجعه به قرآن و سنت.

---

<sup>۵۲</sup> - نهایه الافکار ۳:۲۴۲

<sup>۵۳</sup> - تحریرات فی الاصول ۷:۱۵۲ و أما ما فی کلام العلامه الأراکئی قدس سره: «من اختصاص الآیه بعصر الرسول» فهو فی غیر محلّه؛ لأنّ الردّ إلى السنّة و الكتاب ردّ إلى الله و رسوله؛ بقرینه الأمر بالردّ إلى الله، فالفاصل بینهم هی السنّة، دون هذه الآیه كما ترى.

### المناقشه الثانيه للمحقق العراقي: مراد عدم حكم واقعي است

جواب دومی که محقق عراقی داده‌اند این است که این آیه ظهور دارد که اگر درباره‌ی حکم واقعی اشیاء نزاع وجود دارد، رد الی الله کنید و در مورد واقع حرف نزنید، لکن درجایی که حکم ظاهری را می‌دانید را دیگر آیه شامل نمی‌شود. ایشان می‌فرمایند بعید نیست مراد آیه‌ی شریفه این باشد که قول به ترخیص واقعی بدون مراجعه به ادله حرام است. قال فی نهایه الافکار

فبعد الغض عن دعوی ظهورها فی عدم الحكم بالترخیص الواقعی عند الشک<sup>۵۴</sup>

### يمكن دفع مناقشته

نقول به این که آیه‌ی شریفه اطلاق دارد در تمام مواردی که نزاع هست و این شامل موارد واقعی و ظاهری می‌شود، یعنی الان که ما و اخباری‌ها نزاع داریم، در حکم ظاهری نزاع داریم و آیه شامل می‌شود. من العجب این که شیخ اعظم که خودشان این آیه را طرح کردند و اضافه کردند، لکن در مقام جواب به این آیه وارد نشدند.

### الجواب الثالث عن الاستدلال

جواب سومی که در مقام هست این است که خب اصولی و اخباری نزاع دارند درباره‌ی وظیفه در شبهات حکمیه تحریمیه، آیه فرموده است در جایی که نزاع دارید رد الی الله و الرسول کنید، هم اصولی و هم اخباری می‌گویند بیاید رد الی الله کنیم و مراجعه کنیم به قرآن و سنت، بعد المراجعه الی القرآن و السنه، اخباری می‌گوید این‌ها ادله‌ی قول به احتیاط هستند، اصولی می‌گوید این‌ها ادله‌ی قول به براءت هستند. یعنی

<sup>۵۴</sup> - نهایه الافکار ۳:۲۴۲

رد الی الله انجام شده است، توقف هم شده است، چون توقف یعنی از پیش خودت نگو، بلکه مستندا الی الكتاب و السنه بگو، که الان این محقق شده است.

### الجواب الرابع، ما افاده الشهيد الصدر

شهید صدر می‌فرماید این آیه‌ی شریفه موضوعا و محمولاً اجنبی از بحث ماست.<sup>۵۵</sup> اما موضوعاً به این خاطر که موضوع آیه‌ی شریفه تنازع است، و این فرق می‌کند با شک، ممکن است یک فقیه در یک مطلب شک کنید و با هیچ‌کس هم نزاعی نداشته باشد. مانند مقبوله که موضوعش تنازع است، این‌جا هم موضوعش تنازع است. قبلش هم که فرموده اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم، سوال این است که چرا در مقام رفع تنازع ارجاع به اولی الامر نداده است و جواب این است که چون اولی الامر بما هم اولی الامر مرجعیت تبیین دین ندارند، برای اجرای دین هستند، البته مصداقاً و خارجاً این مقام تبیین را اولی الامر دارند به ادله‌ی دیگر، لکن این‌جا چون عنوان اولی الامر به کار رفته، از این حیث (اولی الامر بودن) برای رفع تنازع مورد مراجعه نیستند. جواب دیگر این است که تنازع میان مردم و اولی الامر باشد، در چنین جایی نمی‌شود ارجاع داد به اولی الامر، چون خود اولی الامر یک طرف تنازع هستند.

### البحث حول ما افاده الشهيد الصدر

نقول به این‌که این مطلب مهم است و مورد خلاف در اهل تفسیر واقع شده است و بزرگانی مثل علامه طباطبایی این تفسیر شهید صدر را قبول ندارند.<sup>۵۶</sup> خود آیه فرموده است اطاعت کنید از اولی الامر، دیگر چطور می‌شود فرض کرد نزاع کنند مردم

<sup>۵۵</sup> -بحوث فی علم الاصول ۱۱:۲۶۵

<sup>۵۶</sup> - المیزان فی تفسیر القرآن ۴:۳۸۹ و لا يجوز أن يفرض تنازعهم مع أولی الأمر مع افتراض طاعتهم بل هذا التنازع هو ما يقع بین المؤمنین أنفسهم،

با اولی الامر، یعنی وقتی می فرماید اطاعت کنید از اولی الامر یعنی دیگر نزاع نکنید و دیگر لازم نیست باز بفرماید اگر نزاع کردید با اولی الامر، نزاع با اولی الامر معنا ندارد بعد الامر بطاعتهم. اما این که چرا اولی الامر مرجع قرار نگرفتند در رفع نزاع، برای این است که اولی الامر بما هم اولی الامر برای حل خصومت نیستند.

### جلسه‌ی چهل و نهم، استدلال بر احتیاط به آیه‌ی سلام

دوشنبه ۹۶/۱۰/۱۱

خلاصه‌ی بحث

سخن در اشکال شهید صدر به آیه‌ی رد الی الله بود و ایشان فرمودند که آیه‌ی شریفه موضوعا و محمولا اجنبی از محل کلام است. در مورد اجنبی بودن موضوعی مناقشاتی بیان کردیم.

#### تمه ما افاده الشهيد الصدر، الاجنبیه المحمولیه

اجنبی بودن محمولی آیه‌ی شریفه از محل بحث به این است که اخباری می گفت رد الی الله در آیه به معنای وقوف است و از این جهت، وزان این آیه‌ی شریفه همان وزان اخبار وقوف است؛ لکن شهید صدر می فرمایند که مفاد این آیه توقف نیست، بلکه مراد این است که در شریعت منبع دیگری برای احکام نیست مگر قرآن و سنت، حدسیات و مظنات مثل قیاس و این‌ها نمی توانند منبع شریعت باشند. این مساله‌ای است که همه، اصولی و اخباری قبول دارند، و از این جهت، آیه‌ی شریفه ربطی به شبهات حکمیه بعد الفحص ندارد. قال فی البحوث:

و اما محمولا فلان الرد إلى الله و الرسول ليس إلا بمعنى الأمر بتحکيم الله و الشریعة فی شئون الحیاء و عدم الاحتکام إلى أهواء الناس و عدم جواز تصدی أمور

الناس الا من قبل من يعينه الله أو الرسول أمر مفروغ عنه و أجنبي عن محل الكلام و لا نزاع فيه.<sup>۵۷</sup>

### استدلال به آیه‌ی عمل سوء بجهاله

آخرین آیه‌ای که برای احتیاط به آن تمسک شده است، آیه‌ی ۵۴ سوره‌ی مبارکه‌ی انعام هست. البته کسی حتی خود اخباری‌ها هم متفطن استدلال به این آیه نشده‌اند تا این که مرحوم حاج آقا مصطفی تفتن پیدا کرده است و فرموده است که اقوی آیات دلاله علی الاحتیاط در مقام همین آیه هست و اگر دلالتش تمام باشد می‌تواند با ادله‌ی براءت تعارض کند.

وَ إِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ  
مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِن بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

تقریب استدلال چنین است که اگر مومنی عمل سوء به جهالت کند، اگر توبه کند خداوند می‌بخشد، یعنی فرض بر این گرفته شده است که عمل به جهالت توبه لازم دارد، یعنی عمل قبیحی است که اگر توبه نباشد، استحقاق عقاب دارد. پس در فرض جهل احکام منجز هستند و براءت ثابت نیست بالالتزام. این تعارض می‌کند با ادله‌ی براءت، اگر ادله‌ی براءت از روایات بودند که به خاطر مخالفت با آیات کنار گذاشته می‌شوند و اگر از آیات بودند مشکله‌ی بزرگی درست می‌شود که بالاخره کدام یک از آیات را اخذ کنیم.

همچنین از آن جایی که در این آیه‌ی شریفه عنوان جهالت هم اخذ شده است، پاسخ به آن دشوارتر از موارد قبلی است. قال فی تحریرات فی الاصول:

و هذه الآية و إن لم يستدلّ بها للأخباري، إلّا أنّها أظهر الآيات في المسألة على تنجز التكليف عند الجهل؛ ضرورة أنّه لا معنى لاعتبار التوبة و لزوم الإصلاح؛ لانتفاء السوء بعد قيام الأدلّة على البراءات الثلاث: الشرعيّة، و العقلائيّة، و العقليّة، و أنّه يدلّ قوله تعالى: فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ على أنّ ذلك السوء المرتكب عن الجهالة البسيطة و المركّبة، ممنوع واقعا، و لازم أن يتوب العبد عنه؛ حتّى يشمل الغفران و الرحمة الإلهيّة. و كأنّ الآية تدلّ على أنّ مصبّ التوبة، هو السوء المرتكب عن الجهالة، و إلّا فلو كان عن عمد فلا، و لا منع؛ لدلالة الآيات الاخر على عموم مغفرته تعالى عند التوبة.<sup>۵۸</sup>

يمكن المناقشه فيما الاستدلال

#### الاول: معنای جهالت

خود ایشان اولین اشکالی که مطرح فرموده و جواب داده با توجه به معنای جهالت است. جهل دو معنا دارد یکی عدم العلم است و دیگری عدم العقل که یعنی سفاهت. جهالت یعنی کار غیر عاقلانه کردن، مانند آنجا که خداوند متعال به حضرت نوح فرمود انی اعظک ان تكون من الجاهلین. در این جا نیز خداوند می فرماید من عمل سوءا بجهاله، معمولا منشا انجام عمل سوء، سفاهت و نابخردی است، چون هم انسان حریم مولا را هتک می کند، خودش را گرفتار عقوبت و بدبختی می کند، پس بجهاله در آیهی شریفه، قید احترازی نیست و برای توضیح عمل سوء است. اگر استظهار کردیم این معنا را از آیهی شریفه که هیچ، اگر هم استظهار ما این نباشد، باز هم استدلال به آیه ممکن نیست چون این احتمال وجود دارد و معنای آیه را مجمل می کند.



### المناقشه فی الجواب الاول

خود مرحوم حاج آقا مصطفی در این جا جواب دادند به همان جوابی که عده‌ای در آیه‌ی نبأ گفته‌اند و آن این‌که جهالت در لغت یک معنا دارد و آن عدم العلم است. سفاهت و این‌ها معنای جهالت نیست. همان‌طور که شهید صدر که خود عرب هست در مورد آیه‌ی نبأ چنین فرموده. قال فی تحریرات فی الاصول:

و حمل «الجهالة» علی السفاهة، مما لا وجه له بعد قصور اللغة، فإن فی اللغة «الجهل و الجهالة» ضدّ العلم، و ما اشتهر: «من أنّ الجهالة هی السفاهة؛ بمعنى عدم ملاحظة عواقب الأفعال و الأعمال فی الدنيا و الآخرة» بلا دلیل إلاً بالعناية و قیام بعض القرائن أحيانا، و ما فی «مفردات الراغب» أيضا لا یخلو من غرابه، فراجع. فبالجملة: إن انكشف الخلاف بعد ارتكاب السوء بجهالة، فتاب و أصلح أمره؛ بإصلاح تبعات ذلك السوء من الوضعیات و الکفارات فهو، و إلاً إذا لم ینکشف له السوء، فإن ارتكب عن جهالة مرکبة عن قصور، فهو معذور.<sup>۵۹</sup>

### دفع هذه المناقشه

انصاف این است که استعمالات متعددی در کتاب و سنت برای جهالت آمده که با معنای عدم العلم نمی‌سازد و این استعمالات شاهد هستند بر این‌که جهالت به معنای سفاهت هم استعمال می‌شود و این احتمال در ما نحن فیه هم هست.

### المناقشه الثانية فی الاستدلال: مراد جهل غیر عذری است

اشکال دوم به استدلال به آیه‌ی سلام این است که به قرینه‌ی عقلیه باید بگوییم مراد از این جهل، جهل غیر عذری است، یعنی من عمل سوءا بجهاله غیر معذره. اگر

چنین نگوئیم، اگر کسی جاهل مرکب بود، فقیهی که استفراغ وسع کرده، لکن به نتیجه‌ی اشتباه رسیده است، باید بگوئیم باید توبه کند به خاطر آیه‌ی شریفه در حالی که عقلا می‌دانیم چنین شخصی معذور است. این حتی نزد قائل به حق الطاعه هم مقبول است، چون حق الطاعه مبتنی بر احتمال تکلیف بود، در فرض جهل مرکب اصلاً احتمال تکلیف در کار نیست. وقتی چنین قیدی زدیم به جهالت، یعنی گفتیم مراد جهالت غیر معذر است، ادله‌ی برائت وارد هستند به این آیه، چرا که آن‌ها جهالت معذر ایجاد می‌کنند، می‌گویند در این جهالت معذور هستید، حال گاهی اوقات این عذر عقلی است مانند آنچه در مثال آمد، گاهی اوقات این عذر شرعی است مانند ادله‌ی برائت.

پس اشکال به استدلال به این آیه شریفه ممکن است از این راه بشود. همان‌طور که از فرمایش شیخ الطائفه در تبیان این‌طور استفاده می‌شود، ایشان پس از بیان احتمالات متعدد در معنای آیه می‌فرمایند آنچه نزد من محتمل است این است که این آیه درباره‌ی کسی است که جهل داشته، لکن راه فحص و علم هم داشته است هم فحص نکرده است، چنین کسی جهل معذر ندارد و این شاهد است بر این‌که ایشان معنای جهل را عدم العلم گرفته‌اند. قال فی التبیان:

و یحتمل عندی أن یکون أراد «مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ» بمعنی أنه لا یعرفها سوءاً، لکن لما کان له طریق الی معرفته وجب علیه التوبه منه، فإذا تاب قبل الله توبته.<sup>۶۰</sup>  
اشکال سوم به استدلال به این آیه برای احتیاط، تخصیص این آیه است به بیانی که سیاتی ان شا الله.

## جلسه‌ی پنجاهم، تمهه‌ی مناقشه در استدلال به آیه‌ی عمل سوء بجهاله

۹۶/۱۰/۱۲ سه‌شنبه

خلاصه‌ی بحث

سخن در استدلال به آیه‌ی شریفه‌ی عمل سوء بجهاله بود که مرحوم حاج آقا سیدمصطفی خمینی فرموده بود این آیه از آیات دیگر دلالتش بر وجوب احتیاط در شبهات اوضح و اصرح هست. تقریب استدلال هم به این است که اگر در فرض جهل احکام منجر نبود، دیگر توبه لازم نبود. دو جواب عرض شد، اول این که جهالت به معنای سفاهت و در مقابل عقل است، نه جهالت در مقابل علم. جواب دوم این بود که مقید لبی وجود دارد اینجا برای جهالت، از نظر عقلی برخی فروض جهل قطعاً عذر هستند مانند جهل مرکبی که تقصیر در مقدمات نکرده باشد، یکی هم آن مواردی است که خود شارع جهل را عذر قرار داده باشد. پس وقتی می‌فرماید عمل السوء بجهاله یعنی بجهاله غیرعذری.

### المناقشه الثالثه: سوء و معصیت با ترخیص حاصل نمی‌شود

جواب سوم از استدلال به این آیه‌ی شریفه این است که کلمه‌ی سوء که سیئه هم از همین کلمه مشتق هست، به معنای گناه، نافرمانی و عصیان است حال یا ادعای ظهور داریم یا این که بگوییم به قرینه‌ی ثم تاب من بعده، بگوییم توبه از عصیان معنا دارد. گناهی را به به جهالت انجام داده یعنی مثلاً فحص کامل نکرده در ادله‌ی این گناه، یا نسبت به عواقب این کار جاهل بوده است. می‌فرماید کسی که معصیت کند و بعد توبه و اصلاح کند، خداوند می‌بخشد. این قضیه مصادیق خودش را مشخص نمی‌کند، یعنی این جمله‌ی شرطی بیان نمی‌کند در چه مواردی مقدم محقق شده است، صرفاً یک رابطه‌ی التزامی را بیان می‌کند، اما احراز موارد تحققش به عهده‌ی خود

ماست. خود مرحوم حاج آقا مصطفی به این جواب اشاره کرده‌اند البته اجمالا «لما لا سوء بعد ترخیص الشرع»<sup>۶۱</sup>

### المناقشه الرابعه: تخصيص آیهی شریفه

این جوابی است که خود حاج آقا مصطفی داده‌اند و بیان ذلك این‌که این آیه ابای از تقیید ندارد، کما این‌که به اتفاق اصولی و اخباری در شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه وجوبیه این آیه تقیید خورده است. ان قلت این‌همه تقیید بزینم تخصیص کثیر پیش می‌آید و مستهجن است. قلت: این عنوانش قلیل است گرچه معنوش کثیر است. و هذا بحث اصولی که ما به عنوان عطف نظر می‌کنیم و کثرت معنوش ضار نیست. البته با توضیح این‌که مثل محقق نائینی فرمودند برخی موضوعات که معمولا محتاج فحص هستند مثل مازاد بر معونه، این‌جا هم براءت جاری نمی‌شود. یا در موضوعاتی که مورد اهتمام شرع هست، باید در شبهات موضوعیه هم فحص کند.<sup>۶۲</sup> به هر حال در مطلق شبهات موضوعیه غیر این دو مورد، براءت جاری می‌شود و این آیه تخصیص خورده است وقتی چنین شد، با ادله‌ی براءت در شبهات حکمیه این آیه را تقیید می‌زینم مانند تخصیص‌هایی که ادله‌ی دیگر زده‌اند. در انتها البته ایشان فرموده فتامل که باید ببینیم تدقیقی است یا تمریضی.<sup>۶۳</sup>

<sup>۶۱</sup> - تحریرات فی الاصول ۷:۱۵۵

<sup>۶۲</sup> - اجود التقريرات ۲:۳۲۶ و ۳۲۷

<sup>۶۳</sup> - أقول أولا: لنا تقیید الآیه بالشبهات التحريمیه بعد الفحص؛ لقيام أدلة البراءة بإخراج كافة الشبهات، إلاً ما قبل الفحص و لو كان كثيرا، إلاً أنه ليس من التخصیص الكثير، بل أفراد الخاص كثيرة، و لا و هن فيه كما تحرر، و لا سيما بعد بقاء جملة من الشبهات. بل كافة الشبهات قبل الفحص مشموله الآیه أولا، ثم تخرج عنها بالفحص، فتدبر. تحریرات فی الاصول ۷:۱۵۵

### و قد يستشكل علی ما افاده

نقول به این که باید در این بیان دقتی بکنیم. محصل بیان ایشان این شد که آیه‌ی شریفه می‌فرماید من عمل منکم سوءاً بجهاله فی غیر الشبهات الموضوعیه و الشبهات الحکمیه الوجوبیه، ثم تاب ان الله غفور. یعنی کسی که در شبهات موضوعیه و وجوبیه عمل سوء کند، خداوند نمی‌بخشد! اگر ما سوء را نگیریم عصیان، و بلکه بگیریم حرام واقعی، مفهوم آیه این می‌شود کسی که حرام واقعی را به جهالت، البته غیر از جهالت موضوعی و وجوبیه، انجام دهد و سپس توبه کند، خداوند می‌بخشد، مفهومش این است اگر حرام واقعی را در موارد جهالت موضوعی و وجوبیه انجام دهد، خداوند نمی‌بخشد.

اشکال: نه آیه می‌فرماید ارتکاب سوء بجهاله در شبهات موضوعیه اصلاً توبه نمی‌خواهد.

جواب: ظهور در این نیست، ظهور در این است که اگر در جمله‌ی شرطیه مقدم را مقید کنید، تالی فقط در فرض همان تقیید می‌آید. نتیجه‌ی تقیید مقدم این می‌شود. مثلاً اگر فرموده بود من عمل منکم سوء غیر العلماء، فانه یتوب علیه، لکن اگر علما عمل سوء لایتوب علیه.

البته این مشکل مبنایی است اگر کسی قائل شود که ما می‌توانیم در ناحیه‌ی مفهوم تخصیص بزنیم، در این جا می‌توان از این اشکال تخلص جست.

### المناقشه الخامسة: اختصاص النزول بصدر الاسلام

جواب آخری که ایشان داده‌اند این است که این آیه شأن نزولش در اوائل اسلام هست و درباره کسانی است که در دوران جاهلیت گناهان مختلفی کرده بودند، آیه می‌فرماید آن اعمال سوئی که در جاهلیت انجام دادید چون برخی از آن کارها مثل

زنده به گور کردن و اینها قبايح عقلی هستند، اینها مانع نشود از این که الان مسلمان بشوید. یعنی وزان این آیهی شریفه وزان الاسلام یجب ما قبله هست. فتحصل من جمیع ما ذکرنا که فعلا برای وجوب احتیاط از آیات مبارکات دلیل نداریم.

### جلسه پنجاه و یکم، ادله احتیاط، سنت

۹۶/۱۰/۱۶ شنبه

بیان شد که آیه‌ای که بتوان برای قول اخباری به آن تمسک کرد، در قرآن کریم پیدا نشد. به استدلال به روایات می‌رسیم.

به روایات مختلفی برای این قول تمسک شده است، یکی از قائلین به این مساله مرحوم صاحب وسائل است و در باب دوازدهم کتاب القضاء چنین عنوانی دارند «باب وجوب التوقف و الاحتیاط فی القضاء و الفتوی و العمل فی کل مساله نظریه لم یعلم حکمها بنص منهم علیهم السلام» که در ذیل این عنوان روایاتی را نقل فرموده. البته ذیل عنوان ایشان «فی کل مساله نظریه لم یعلم...» شامل تمام شبهات وجوبیه و حکمیه می‌شود، درحالی که اخباریین بر برائت در شبهات وجوبیه اتفاق دارند.

مرحوم شیخ حر ۶۸ حدیث در این باب ذکر فرموده که اصحاب آنها را تصنیف به طوایفی کردند، مرحوم شیخ به ۴ طایفه<sup>۶۴</sup>، مرحوم امام ۶<sup>۶۵</sup>، مرحوم آخوند به دو<sup>۶۶</sup>، مرحوم شهید صدر به ۱۱ طایفه<sup>۶۷</sup> تقسیم می‌کنند، البته ایشان ابتدا هشت طایفه را ذکر

<sup>۶۴</sup> - فرائد الاصول طبع انتشارات اسلامی ۱:۳۴۰

<sup>۶۵</sup> - تهذیب الاصول طبع جدید ۳:۹۷

<sup>۶۶</sup> - کفایه ۳۴۵

<sup>۶۷</sup> - بحوث ۵:۸۷

می‌کند و می‌فرماید این‌ها دلالتشان تمام نیست و سپس سه طایفه از اقوی دلالت‌ها را بیان می‌فرماید.

البته به نظر می‌رسد تصنیف به طوایف خیلی درست نباشد چون باعث نادیده انگاشته شدن برخی روایات یا برخی جزئیات در آن‌ها می‌شود، فلذا ما تمام این روایات را به شکل مستقل مطرح خواهیم کرد. در جامع احادیث شیعه در مقدمه هفتاد و چند (تردید از مقرر) روایت ذکر کرده که وجهش این است که تمام روایات مرتبط با شبهه‌ی حکمیه، یعنی روایات برایت و احتیاط را با هم ذکر فرموده است.

### روایت اول: صحیح‌ی عبدالرحمن بن حجاج

این روایت صحیح‌ی السنند و معتبر است و از آن‌جایی که چندی سند دارد، شاید بتوان ادعای جزم به صدور از معصوم ع در مورد آن کرد.

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلَيْنِ أَصَابَا صَيْدًا وَ هُمَا مُحْرِمَانِ الْجَزَاءِ بَيْنَهُمَا أَوْ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا جَزَاءٌ قَالَ لَا بَلْ عَلَيْهِمَا أَنْ يَجْزِيَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الصَّيْدَ، قُلْتُ إِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَنِي عَنْ ذَلِكَ فَلَمْ أَدْرِ مَا عَلَيْهِ فَقَالَ إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالْاِحْتِيَاظِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا».

در این سند، غیر از محمد بن اسماعیل که ناشناخته است، باقی‌ی ثقه هستند. ناشناخته بودن محمد بن اسماعیل از این جهت است که این عنوان مشترک است بین ابن بزیع و برمکی و نیشابوری بندقی، البته بنا بر تحقیق، در این سند، محمد بن اسماعیل بندقی است. در مورد وثاقت بندقی سخن زیاد است، و البته از آن مستغنی

هستیم، چون سند دیگری این روایت دارد از علی بن ابراهیم. در وسائل دو سند دیگر برای این روایت ذکر فرموده:

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ مِثْلَهُ

وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ السُّنْدِيِّ عَنْ صَفْوَانَ مِثْلَهُ

یکی از این سندها (اولی) بلا اشکال مورد اعتماد است.

#### تنبيه فقه الحديثى

نکته‌ای در مورد این روایت وجود دارد که تقاریب روایت را تحت تاثیر قرار می‌دهد. آن نکته، مراد و مشار الیه «مثل» و «هذا» در عبارت «اذا اصبتم مثل هذا» هست. در هر کدام از این دو «مثل و هذا» دو احتمال وجود دارد.

#### دو احتمال در مشارالیه «هذا»

احتمال اول در مشار الیه هذا، همان مورد مسئول عنه است، یعنی اگر در حج جایی کفاره به گردن شما آمد و جزئیاتش را ندانستید، احتیاط کنید تا حکم واقعی را سوال کنید.

احتمال دوم، مورد فرد مسئول است، یعنی وقتی سوالی از شما پرسیده شد ولی جوابش را بلد نبودید، احتیاط کنید تا حکم واقعی را بپرسید.

#### دو احتمال در مراد از فعلیکم بالاحتیاط

احتمال اول این است که مراد این باشد که در فتوا توقف کنید و فتوا ندهید تا یاد بگیرید.

احتمال دوم این است که فتوا به احتیاط بدهید.



### دو احتمال در مراد از «مثل»

در صورتی که مراد از «هذا» کفاره‌ی صید در حال احرام باشد، احتمال دارد مراد از مثل یعنی هر مساله‌ای که مماثلت دارد با کفاره‌ی صید، یعنی مجهول الحکم است. البته اگر وجه مماثلت در وجوبیه بودن شبهه باشد، شامل شبهات وجوبیه فقط می‌شود. احتمال دوم در مراد از «مثل» این است که وجه مماثلت در مطلق شبهه‌ی وجوبیه نیست، بلکه به خاطر خصوصیتی است که در این شبهه‌ی وجوبیه است یعنی اقل و اکثر است، البته امر این شبهه دائر است بین اقل و اکثر ارتباطی و استقلال‌ی. به هر حال شک در مکلف به است و می‌فرماید در مثل این موارد، احتیاط کنید.

### تقریب استدلال

چند تقریب برای استدلال به این حدیث شریف وجود دارد:

### التقریب الاول

این تقریب متوقف بر این است که مراد از هذا، فرع فقهی در احکام صید محرم باشد و وجه مماثلت، مجهول الحکم بودن باشد، در نتیجه حضرت می‌فرمایند در جایی که حکم را نمی‌دانید، احتیاط کنید و این همان حرف اخباری است و معارض با ادله‌ی احتیاط است.

### التقریب الثانی

تقریب دوم متوقف بر این است که مراد از هذا هر چیزی باشد که مجهول الحکم است و معنای فعلیکم بالاحتیاط نیز فتوای به احتیاط باشد. در چنین فرضی حدیث می‌فرماید در جایی که جهل به حکم دارید، لازم است که فتوا به احتیاط دهید. در حالی که اگر برائت جاری بود در شبهات حکمیه، معنا نداشت فتوا به احتیاط لازم

باشد، پس به دلالت التزام معلوم می‌شود حکم مجعول در فرض جهل به حکم واقعی، احتیاط است و نه براءت.

### التقريب الثالث

در این تقریب متوقف بر جزم به هیچ یک از معانی هذا نیست. یعنی حتی اگر مردد شدیم بین دو معنای اول و دوم در هذا، باز هم اخباری می‌تواند برای مطلوب خود به این روایت تمسک کند.

سند این روایت محکم است، راوی مباشر عبدالرحمن بن حجاج است که از اجلاء اصحاب است و همچنین معاضد است این سند به سندهای دیگر.

### جلسه پنجاه و دوم صحیحہی عبدالرحمن بن حجاج

یکشنبه ۹۶/۱۰/۱۷

خلاصه‌ی بحث

سخن در استدلال به صحیحہی عبدالرحمن بن حجاج بود. سه تقریب برای این استدلال به این روایت برای احتیاط ذکر شد. در تقریب اول بیان شد که در مورد مشار الیه هذا در «اذا اصبتم مثل هذا فعليكم بالاحتياط» مراد همان مسالہی کفارہی صید در حال احرام باشد، یعنی حضرت می‌فرمایند اگر در مورد کفارہی حج ندانستید چه کنید، احتیاط کنید. مراد از مماثلت نیز، صرف مجهول الحکم بودن است.

## اشکالات تقریب اول

### اشکال اول: حمل بر استحباب احتیاط

مرحوم شیخ فرموده‌اند<sup>۶۸</sup> در مورد این روایت وجود دارد. اگر تقسیم این کفاره میان دو نفر، از قیمت باشد، این رجوعش به اقل و اکثر استقلالی است، اگر این‌طور معنا کنیم و فرض بگیریم، باید بگوییم حضرت در شبهه‌ی بدویه و جوبیه در اصل تکلیف، فرمودند احتیاط، چون در قسمت اکثر و در حصه‌ی زیاده، به اتفاق اخباری و اصولی در اصل تکلیف و جوبی شک داریم. و به اتفاق اخباری و اصولی در شبهات و جوبیه احتیاط نداریم.

اللهم الا ان يقال که شبهات و جوبیه دو قسم هستند، یکی آن‌جایی که اصلا در کنارش تکلیفی نیست مانند دعا عند رویه الهلال، یک نوع دیگر شبهات و جوبیه آن است که در کنارش یک تکلیفی وجود دارد ولی وقتی دقت می‌کند، منحل می‌شود، مثل همین ما نحن فیه که اقل و اکثر استقلالی باشد، ابتدا به نظر می‌رسد تکلیفی وجود دارد ولی با دقت این تکلیف منحل می‌شود و در یک بخش دیگر اصلا تکلیفی نیست. شاید کسی این‌طور بگوید و بگوید اخباری در قسم دوم قائل می‌شود به وجوب احتیاط. و چون حضرت فرمودند اذا اصبتم مثل هذا، در این‌جا مماثلت بین شبهه‌ی جوبیه منضم الی التکلیف و شبهه‌ی جوبیه غیرمنضم الی التکلیف نیست.

اقول: همین مقدار انتصار برای اخباری و استدلال به این روایت هم کافی نیست، چراکه حضرت فرموده‌اند اذا اصبتم مثل هذا، یعنی همین مقدار که مثل این مورد باشد،

---

<sup>۶۸</sup> - فرائد الاصول طبع مجمع الفکر ۲:۷۸

احتیاط است و مثلث بین شبهه‌ی وجوبیه غیرمنضم به تکلیف و شبهه‌ی وجوبیه منضم به تکلیف وجود دارد، آن چیزی که وجود ندارد، عینیت است.

اما اگر گفتیم کفاره یک گوسفند واحد عینی است و به قیمت منتقل نشویم. در این صورت می‌شود اقل و اکثر ارتباطی. حق در مقام چنین است و مشهور اصولیین در اقل و اکثر ارتباطی قائل به براءت هستند. پس باز نمی‌توانیم به حدیث شریف اخذ کنیم در مورد خودش. گرچه خلاف اتفاق و اجماع نیست، لکن به خاطر ادله‌ای دیگری که داریم که می‌فرماید در شبهات وجوبیه اقل و اکثر ارتباطی براءت است، قائل به براءت هستیم و نمی‌توانیم مورد این روایت را از ذیل این روایت خارج کنیم.

### اشکال دوم: قبل الفحص بودن مورد روایت

راهی که می‌ماند برای فهم روایت این است که تمام موارد فوق الذکر، اجرای براءت بعد الفحص جایز است. اما در شبهات وجوبیه قبل الفحص نمی‌تواند براءت جاری کند. یک بچه‌ی غیر ممیز به انسان سلام کند، اگر حکمش را نداند الان وظیفه‌اش این است که احتیاط کند جواب سلام را بدهد تا بعد فحوص کند. اگر در نماز در وجوب چیزی شک کند، اگر فحوص نکرده وظیفه‌اش این است که احتیاط کند و انجام بدهد، تا بعد فحوص کند و بعد از آن می‌تواند براءت جاری کند. فرض روایت هم در جایی است که راه تحصیل علم باز است، حضرت هم فرمودند اذا اصبتم مثل هذا علیکم بالاحتیاط حتی تسألوا فتعلموا، یعنی تا وقتی که فحوص نکردید، باید احتیاط کنید و این هم اصولی هم اخباری برایشان مسلم است و قبول دارند.

کل هذا بناء علی این که هذا اشاره باشد به کفاره‌ی حج. اما اگر هذا راجع باشد به قضیه‌ای که برای مسئل پیش آمده، یعنی سوالی از تو پرسیدند که بلد نبودی، فعلیکم بالاحتیاط، احتیاط کن، حالا یا ساکت باشی و اصلا جواب ندهی، یا این که جوابی

بدهی که موافق احتیاط باشد. در چنین فرضی این روایت هم می‌شود مثل دیگر ادله‌ای است که می‌فرمایند قول به غیر علم حرام است.

معنای دوم این است که فعلیکم بالاحتیاط یعنی فتوای به احتیاط بدهید.

### مناقشه در اشکال اول به تقریب اول: اجماع و اتفاق مدرکی است

نقول به این که در آن احتمال اول که فرمودند اجماع و اتفاق میان اخباری و اصولی است که در اقل و اکثر استقلالی در شبهه‌ی وجوبیه برائت هست، این اتفاق و اجماع چه ارزشی دارد وقتی مدرکی است و مدرک همین روایات است. و ما هم داریم روایات را بررسی می‌کنیم.

### مناقشه دوم: عدم فرق میان دو نوع شبهات وجوبیه

در مورد آن تفکیکی که مرحوم شیخ میان شبهه‌ی بدویه منضم به علم و غیر آن ایجاد کردند، بزرگان اشکال کردند و گفتند چه تفاوتی هست؟ بالاخره در اقل و اکثر استقلالی بعد التوجه شبهه منحل می‌شود به یقین و شک بدوی وجدانا. ثانیا این که اگر قرار باشد با این انضمام سرنوشت شبهه عوض شود، می‌شود کسی بگوید من خود این انضمام را می‌سازم و شبهات خودم را منضم می‌کنم به مواردی که علم دارم و احتیاط جاری می‌کنم در شبهات، در حالی که این در غایت وهن است.

بله، آن بخش آخری که فرمودند امر به احتیاط از جانب حضرت به خاطر قبل الفحص بودن شبهه است، این کلام درست و دقیقی است.

### جلسه‌ی پنجاه و سوم، صحیح‌هی عبدالرحمن

۹۶/۱۰/۱۸ دوشنبه،

خلاصه‌ی بحث

سخن در مناقشات به تقریب اول از استدلال به صحیح‌هی عبدالرحمن بود. مرحوم شیخ اشکالاتی به این تقریب وارد کرده بودند که مناقشه‌ی اخیر ایشان وارد بود.

### اشکال سوم به تقریب اول

حتی اگر قبول کنیم که مورد روایت جایی است که حکم واقعه چه وجوبیه و چه تحریمیه معلوم نیست، باز هم این حکم توقف مغیا شده است به سوال، حتی تسالوا و تعلموا، و از این جهت از فرض بحث ما که زمان غیبت است، خارج است. این اشکال را برخی از اعظم<sup>۶۹</sup> فرمودند که این روایت برای دوران حضور است و از محل بحث ما اجنبی است.

### دفع اشکال

این غایت بیان می‌کند وقتی حکم بر شما معلوم شد، دیگر احتیاط لازم نیست، این اعم است از این که تحصیل علم امکان داشته باشد یا نداشته باشد، در عصر حضور هم گاهی اوقات تحصیل علم در همان لحظه ممکن نبوده است، پس غایت قرار دادن فقط مربوط به زمان حضور نیست، بلکه کنایه از این است که تا وقتی که علم ندارید، احتیاط کنید. شبیه به این بحث در باب تعادل و تراجیح هست که حتی تلقی امامک آیا موضوعیت دارد یا کنایه از علم است، بعید نیست که گفته شود فهم عرفی همان تحصیل علم است و ملاقات حضوری خصوصیتی ندارد. تفاوت این اشکال با ما قبل در این است که در اشکال قبلی حتی تسالوا را کنایه از تحصیل علم می‌گرفتیم و روایت را مختص به قبل الفحص می‌دانستیم، در این جا می‌گوییم اصلاً تسألوا ظهور دارد به زمان حضور و نه غیبت.

<sup>۶۹</sup> - منهم العلامة الانصاری فی فرائد الاصول طبع مجمع الفکر ۲:۷۹

### اشکال چهارم به تقریب اول

این اشکال می‌گوید به دلیل مورد سوال باید بگوییم این روایت مربوط به شبهات حکمیه‌ی قبل الفحص است و ارتباطی با ما نحن فیه ندارد.

#### دفع اشکال

العبره بعمومیه الوارد، نه خصوصیت مورد. درست است که مورد سوال برای قبل الفحص است، لکن حضرت یک ضابطه‌ی عام بیان می‌فرمایند که هر جا ندانستید، احتیاط کنید تا بدانید. این مطلق است، بله در جایی که موردی به شکلی باشد که مانده قرینه‌ی حافه به کلام باشد از انعقاد اطلاق جلوگیری می‌کند، لکن در مقام چنین نیست و اطلاق منعقد می‌شود.

### اشکال پنجم به تقریب اول

اشکال این است که تقریب اول متوقف است بر این که مشار الیه هذا، احتمال اول یعنی مساله‌ی فقهی مورد سوال باشد، نه خود سوال، که یعنی احتمال دوم. یعنی روایت می‌فرماید اگر گیر افتادید و ندانستید احتیاط کنید، نه این که از شما پرسیدند و ندانستید احتیاط کنید یا فتوا به احتیاط بدهید، اگر معنای روایت این اخیر باشد اجنبی از مقام است. از آنجایی که قرینه‌ی معینه‌ای برای این معنای اخیر نداریم، همین احتمال باعث می‌شود که استدلال به این روایت تمام نباشد.

محتمل است از کلام مرحوم شیخ نیز همین اشکال استفاده شود، چون ایشان ابتدا می‌فرمایند دو احتمال در مشار الیه هذا هست و بعد می‌فرمایند که طبق احتمال دوم استدلال درست نخواهد بود، قال فی الرسائل:

و منه يظهر: أنه إن كان المشار إليه ب «هذا» هو السؤال عن حكم الواقعة، كما هو الثاني من شقّي الترديد: فإن ارید بالاحتياط فيه الإفتاء بالاحتياط لم ينفع فيما نحن فيه، و إن ارید من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيها أصلاً حتى بالاحتياط، فكذلك.<sup>۷۰</sup>

### اشکالات تقریب دوم

تقریب دوم این است که اگر دچار واقعه‌ای شدید که بلد نبودید، یا سکوت کنید یا فتوای به احتیاط بدهید، اگر این احتمال اخیر باشد بالملازمه دلالت می‌کند که در این موارد برائت ثابت نیست.

### اشکال اول به تقریب دوم

همان اشکال آخر در تقریب اول نیز اینجا هست که معینی برای این احتمال از معنای فعلیکم بالاحتياط وجود ندارد. همان‌طور که ممکن است معنای عبارت فعلیکم بالاحتياط فتوا به احتیاط باشد، ممکن است مراد از آن توقف و سکوت باشد. همان‌طور که محقق حائری در درر فرموده است، خیلی بعید است که مراد از فعلیکم بالاحتياط، فتوا دادن به احتیاط باشد.<sup>۷۱</sup> اگر این استظهار را هم قبول نکنید، همیان اجمال برای نفی استدلال کافی است.

### اشکال دوم عدم وجود قرینه بر احتمال دوم از هذا

قرینه‌ی معینه‌ای برای احتمال دوم برای مشارالیه هذا نداریم. تقریب دوم متوقف بر این بود که مراد از هذا در اصبتم مثل هذا، مورد پرسش واقع شدن باشد، در حالی که معینی برای این احتمال نداریم.

<sup>۷۰</sup> - فرائد الاصول ۲:۷۹

<sup>۷۱</sup> - درر الفوائد ۲:۹۵ و ان یكون المراد إيجاب الإفتاء بالاحتياط والأخیر بعید جداً



### اشکال سوم: وجود قرینه‌ی معینه بر خلاف

بعض بزرگان در تعلیقه‌شان بر کتاب شهید صدر - که ایشان هر دو احتمال را در مشارالیه هذا مطرح کرده است - گفته‌اند که ما قرینه‌ی معین داریم که مراد از هذا همان احتمال اول است. ایشان دو قرینه اقامه کرده است.

قرینه‌ی اول این است که وقتی انسان پاسخ سوال را نمی‌داند، حرام قطعی است که پاسخ بدهد چون قول به غیر علم است، در جایی که حرام قطعی و مسلم است، تعبیر از احتیاط درست نیست، مثلاً در شرب خمر که حرمتش مقطوع است، بفرماید حالا احتیاط کنید. فعلیکم بالاحتیاط با حرام قطعی نمی‌سازد. پس این که حضرت می‌فرمایند علیکم بالاحتیاط معنا ندارد مشارالیه هذا احتمال دوم باشد، اگر مشار الیه احتمال دوم بود، باید می‌فرمودند اسکت یحرم علیک الافتاء. پس به این قرینه می‌فهمیم مراد از هذا، یعنی وقایعی که حکمش را نمی‌دانی، سکوت در مقام جهل به جواب را که حکمش را می‌دانی و احتیاط معنا ندارد.

قرینه‌ی دوم این است که سائل نپرسید وظیفه‌ی من که جاهل هستم در مقابل چنین پرسشی که جوابش را بلد نیستم چیست، چرا که شاید می‌دانسته در مقام جهل باید سکوت کند، بلکه سوالش از این است که بالاخره حکم این واقعه چیست. حضرت علیه السلام هم دارند به سوال او پاسخ می‌دهند که از واقعه است، نه از وظیفه‌ی خودش در چنین مواردی.

در مورد استفاده‌ی «فتوای به احتیاط» از «فعلیکم بالاحتیاط» هم باید گفت که این احتمال خلاف ظاهر است چون نیاز به تقدیر دارد. قال فی اضواء و آراء:

قوله: (وفیه أولاً: قوّة احتمال رجوع الإشاره...).

لا يخلو من اشكال لوضوح ان النظر لو كان إلى حرمة الاسناد بلا علم لكان الأنسب الإشارة إلى ذلك وأنه لا ينبغي أن يفتى بلا علم مع أنه لم يذكر شيء من ذلك لا السائل ولا الإمام وإنما فرض مجرد عدم العلم والتوقف، على ان الافتاء بلا علم حرام قطعي لا أنه يجب التوقف للاحتياط فلا محالة يكون المراد بالاحتياط الاحتياط في العمل لا في الفتوى.<sup>۷۲</sup>

### جواب به اشكال سوم: وجود قرائن برای احتمال دوم

برخی برای احتمال دوم در مشار الیه هذا قرائنی اقامه کرده‌اند که لا اقل در مشارالیه تردید ایجاد می‌کند؛

قرینه‌ی اول قاعده‌ی الاقرب یمنع الابدع است، به این بیان که وقتی در کلام ضمیر یا اسم اشاره‌ای وجود داشته باشد، مرجع و مشارالیه اقرب مانع می‌شود که مرجع یا مشارالیه ابعد را مراد از آن ضمیر و اسم اشاره بدانیم. در ما نحن فیه هم آن چه نزدیک‌تر است حالت همین شخص سائل است نه آن واقعه‌ی مذکور در روایت.

قرینه‌ی دوم که احتمالا بتوان آن را از کلمات حاج آقا مصطفی استفاده کرد این است که عبارت جواب حضرت ع مشابه با عبارتی است که سائل در مورد خودش به کار می‌برد، سائل می‌گوید فلم ادر ما علیه، حضرت ع می‌فرمایند فلم تدرؤا ما فعلیکم بالاحتیاط. به هرحال قرائنی برای هر دو احتمال وجود دارند و تردید در مشارالیه هذا باقی می‌ماند. قال فی تحریرات فی الاصول:

أقول: كأن المفروض إصابة الرجلین صیدا، و فی الجواب: «إذا أصبتم» و معناه إذا أصبتم بمثل هذا فلم تدرؤا ما علیکم، فی قبال قوله: «فلم أدر ما علیه» أو إذا أصبتم

صیدا فلم تدرؤا ما علیکم عملا، فعلیکم بالاحتیاط. و تصیر نتیجۀ بعد ذلک هو الاحتیاط العملی. و أما الاحتیاط فی الإفتاء، فقد صنعہ عبد الرحمن العالم الفقیه لما لم یفت بشیء، و احتمال لزوم الإفتاء بالاحتیاط بعید، كما صرّحوا به.<sup>۷۳</sup>

لکن الانصاف این است که قرائن بر احتمال اول قوی‌تر است، یعنی این‌که درباره‌ی معلوم الحرمة تعبیر به احتیاط مناسب نیست و هم این‌که سوال عبدالرحمن از مورد خودش نبوده چون خودش سکوت کرده و وظیفه‌اش را انجام داده، بلکه سوالش از همان واقعه بوده است.

فتحصل که استدلال به این روایت و لو به بعض جواب‌ها و اشکال‌هایی که گذشت تمام نیست، گرچه خالی از قوت هم نیست مخصوصا بلحاظ سند قوی‌ای که دارد.

### جلسه‌ی پنجاه و چهارم، حدیث وقوف عند الشبهه

شنبه ۹۶/۱۰/۲۳

#### طرق و متون مختلف روایات وقوف

یک روایت هست که به طرق مختلف نقل شده است، هم در تفسیر عیاشی هست، هم مرحوم شیخ مفید در رساله‌ی مهر نقل فرموده، (در مستدرک آدرس این‌ها هست)

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي سَعِيدِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ وَ تَرُكُكَ حَدِيثًا لَمْ تُرَوْهُ خَيْرٌ مِنْ رِوَايَتِكَ حَدِيثًا لَمْ تُحْصِهِ.

وَ رَوَاهُ الْبُرْقُوقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ مِنْ ثَلَاثٍ.

<sup>۷۳</sup> - تحریرات فی الأصول، ج ۷، ص: ۱۶۷ و ۱۶۸.

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي شَيْبَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ فِي حَدِيثِ الْوُقُوفِ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ.

وَ حَدِيثُ مَسْعُودَةَ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ ع عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ: لَا تُجَامِعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشُّبْهَةِ وَ قَفُوا عِنْدَ الشُّبْهَةِ إِلَى أَنْ قَالَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ.

لا تجامعوا فی النکاح یعنی همقصد نشوید، تمام اهل خانواده عالما عامدا همقصد می شوند که یک ازدواج مشتبه انجام بشود در خانه شان، بچه شان با کسی که شبهه‌ی اخوت رضاعی دارد، ازدواج کند، می فرماید سر این مطلب هم قصد نشوید.

۲۳- قَالَ وَ قَالَ ع لَا وَرَعَ كَالْوُقُوفِ عِنْدَ الشُّبْهَةِ.

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ مَا جِيلَوِيَّهِ عَنْ عَمِّهِ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ أَبِي شُعَيْبٍ يَرْفَعُهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَوْرَعَ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ الْحَدِيثَ. وَ فِي الْخِصَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ مَا جِيلَوِيَّهِ عَنْ عَمِّهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ أَبِي شُعَيْبٍ يَرْفَعُهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَوْرَعَ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ وَ أَعْبَدَ النَّاسِ مَنْ أَقَامَ الْفَرَائِضَ وَ أَزْهَدَ النَّاسِ مَنْ تَرَكَ الْحَرَامَ وَ أَشَدُّ النَّاسِ اجْتِهَادًا مَنْ تَرَكَ الذُّنُوبَ.

این ها همه در وسائل در همان باب احتیاط قاضی است.

در مستدرک هم روایات متعددی با این مضمون نقل فرموده است.

در وسائل در باب وجوه الجمع بین الروایات

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي

الْهَلَكَةُ إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً وَ عَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُدُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ.

این روایت سندش علی تمام المبانی درست و قابل اعتماد است.

در مقبوله‌ی عمر بن حنظله هم می‌فرماید فَأَرَجِهِ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ.

عمر بن حنظله را که ما توثیق کرده‌ایم، راه دیگر هم وجود این روایت در کافی شریف است. راه دیگر این است که مفاد این مقبوله این است که اگر قاضی جور حتی به نفع ما حکم کند، ما نمی‌توانیم این حق را بگیریم، می‌بینیم که تمام اصحاب در این مساله اختلافی ندارد، و این مساله هم هیچ مستند دیگری غیر از این مقبوله ندارد و این روشن می‌کند که اصحاب تلقی به قبول کردند این روایت را که طبق بلا اختلاف فتوا داده‌اند.

به هر حال این روایات وقوف عند الشبهه را محقق نائینی در فوائد الاصول<sup>۷۴</sup> فرموده است مستفیض یا متواتر است که قهرا مراد ایشان تواتر اجمالی بوده است. فلذا خیلی بحث سندی این‌جا نداریم.

### اما تقریب الاستدلال

تقریب الاستدلال به این روایات هم به این شکل است: الشبهه شامل تمام اقسام شبهه می‌شود، یعنی شبهات حکمیه موضوعیه و جوبیه و تحریمیه، هذا اولاً.

---

<sup>۷۴</sup> - منها: أخبار التوقف كقوله عليه السلام «الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه» «۱» و هي كثيره مستفیضه، بل تبلغ حد التواتر. فوائد الاصول ۳:۳۷۲

ثانیا این که اگر در مورد شبهات احتمال هلکه نبود، معنا داشت بفرماید وقوف عند الشبهه بهتر از اقتحام فی الهلکه است. مثلاً می گوید اگر امروز مسافرت نروی، بهتر از این است که تصادف کنی. یعنی در فرض رفتن احتمال تصادف هست.

فتحصل که در شبهات حکمیه احتمال هلکه هست و این هلکه منجز است. قهراً این معارض می شود با ادله ی برائت.

علاوه بر این که باید توجه داشته باشیم که لسان این روایات ظاهراً شامل شبهات وجوبیه نمیشود، چون وقوف عند الشبهه است. در این صورت کار سخت تر می شود، چون اخباری می گوید ادله ی برائت عام است و دلالت می کند بر ترخیص در تمام موارد جهل به حکم و این روایات وقوف عند الشبهه فقط شامل شبهات تحریمیه می شود و اخص است از آن ادله و بر آن مقدم می شود و نتیجه اش می شود همان کاری که اخباری می کند، یعنی در شبهات حکمیه وجوبیه برائت دارد و در شبهات تحریمیه احتیاط.

فلذاست که این روایات بسیار مهم هستند و مرحوم آخوند<sup>۷۵</sup> روایات احتیاط را دو طایفه کرده اند، یکی این روایات و دیگر روایات داله بر احتیاط.

یک تقریب دیگر برای این روایات هست برای محقق اصفهانی در نهاییه الدرایه که مفصل است که انشا الله بعداً بیان می کنیم.

### اما الجواب عن هذا الاستدلال

نزدیک به ده جواب به این استدلال داده شده . اصولیون که به استدلال جواب داده اند، هرکدام به یک واژه در این روایت توجه کرده اند و جواب به این استدلال داده اند. برخی مثلاً به واژه ی وقوف تمسک کرده اند مانند محقق نراقی، برخی به شبهه

<sup>۷۵</sup> - کفایه الاصول ۳۴۵

توجه داده‌اند و گفته‌اند شبهه شامل ما نحن فیه نمی‌شود (عجیب است که هر دو طرف به همین یک کلمه استناد می‌کنند) برخی به واژه‌ی «خیر» تمسک کرده‌اند که خیر وجوب را نمی‌رساند، مثل شهید صدر به «اقتحام» استناد کرده است که در مانحن فیه (برائت در شبهه‌ی تحریمیه‌ی حکمیه بعد الفحص) اقتحام نیست. یا به هلکه استناد کرده‌اند در رد تقریب اخباری.

راه ششم از این باب است که لسان این روایات اباء از تخصیص دارد در حالی که می‌دانیم در شبهات وجوبیه و موضوعیه احتیاط واجب نیست، در حالی که اطلاق این روایت شاملش می‌شود، پس باید معنای حدیث چیزی باشد که لازم به تخصیص نباشد.

راه هفتم از این راه است که این روایت شریفه هم‌سیاق است یا عینیت دارد با روایاتی که از آن‌ها استفاده می‌شود که تحرز از شبهات امر بسیار مستحب و خوبی است. اورع الناس من وقف عند الشبهات. یعنی این روایات قرینه می‌شود که بفهمیم روایات وقوف عند الشبهه در مقام بیان استحباب هستند، چون برعکسش نمی‌شود، یعنی نمی‌شود روایات وقوف قرینه بشود برای وجوب اورعیت چون بالضروره می‌دانیم اورعیت واجب نیست.

راه هشتم این است که برخی از این خود این روایات تطبیق شده است بر مواردی که ما یقین داریم واجب نیست احتیاط در آن‌ها، همین برای ما قرینه می‌شود که بفهمیم خیر در روایات، مراد ازش وجوب نیست و بلکه مطلق الرجحان است.

## جواب اول: با تمسک به واژه‌ی وقوف

یکی از پاسخ‌هایی که دیروز ذکر کردیم در جواب به استدلال به روایات وقوف عند الشبهه، با تمسک به همین کلمه‌ی وقوف بود. مرحوم فاضل نراقی در مناہج<sup>۷۶</sup> اشاره کردند به این مطلب که وقوف در مقام عمل که ممکن نیست، چون بالاخره یا آدم تارک است یا عامل، لکن در آن‌جایی که وقوف ممکن است، در مقام افتا هست، یعنی در مقام افتا آدم می‌تواند وقوف کند نه فتوا به ترک می‌دهد نه به انجام، پس این روایات می‌خواهند وقوف در مقام فتوا را بفرمایند. خب در مورد حکم واقعی که ما واقفیم و به این روایات عمل می‌کنیم، لکن در مقام حکم ظاهری که خود اخباری هم وقوف نکرده است و فتوا به احتیاط داده است.

شیخ اعظم در رسائل<sup>۷۷</sup> کآن ناظر به این تقریر از جواب، فرموده است (یعنی مناقشه کرده است در جواب مرحوم نراقی در مناہج) به این بیان که وقوف را باید دید به چی نسبت می‌دهند، اگر در مقامی مثلا کسی دارد با شما مشورت می‌کند یک محتمل الضرر را ترک کند یا نه، شما به او می‌گویید توقف کن، خب این یعنی طرف محتمل الضرر را ترک کن. توقف کن در این مقام به معنای انجام هیچ‌کدام از اطراف نیست، بلکه اتفاقا به معنای ترک طرف محتمل الضرر است. چون عدم انجام را که همه می‌دانند سوال شخص نیست، بلکه سوال او از انجام است و شکش ناشی از این است که انجام بدهد یا نه. خب در ما نحن فیه یعنی شبهات تحریمیه هم همین است، یعنی

<sup>۷۶</sup> - مناہج الاحکام چاپ سنگی ص ۲۱۷ من حیث یقول قدس سره: و الجواب اما عن القسم الاول فیوجوه اربعة، الاولى ان هذه الاخبار لو كانت دالة لكان ورودها علينا وعليهم على السواء، لان الطائفتين متفقان في التوقف في الحكم الواقعي ... و بالجمله لا ادري ما وجه تسميه الاخبارى بنفسه بالمتوقف دون المجتهد

<sup>۷۷</sup> - فراند الاصول ۲:۷۳ و فیه: أن المراد بالتوقف - كما يشهد سياق تلك الأخبار و موارد أكثرها - هو التوقف في العمل في مقابل المضي فيه على حسب الإرادة الذي هو الاقتحام في الهلكة.



ما ترک را که می‌دانیم مساله‌ای ندارد، بلکه سوال ما و شک ما در طرف ارتکاب است، در چنین جایی وقتی می‌فرماید توقف کن، یعنی انجام نده و مرتکب نشو. فتحصل که تخلص مرحوم نراقی از استدلال اخباری تمام نیست.

### جواب دوم

این جوابی است که بسیاری از محققین منهم محقق ایروانی در الاصول فی علم الاصول، مرحوم محقق خوئی در مصباح الاصول، شیخنا الاستاذ در مبانی الاصول و شهید صدر، مطرح کرده‌اند (البته تقاریب متفاوت است لکن اصل و محور جواب یک چیز است) و آن با توجه به کلمه‌ی «شبهه» هست.

### تقریر اول از جواب دوم

شبهه گاهی اوقات اضافه می‌شود به یک چیزی، شبهه در حکم، شبهه در موضوع، و ...، ولی گاهی اوقات بالقول المطلق گفته می‌شود «الشبهه» یعنی ما لا یعلم من کل الجهات، نه می‌دانم حکم واقعی اش چیست، نه می‌دانم حکم ظاهری اش چیست، نه می‌دانم حکم اولی اش چیست، نه جهات دیگر، تمام این‌ها در ذیل شمول و اطلاق «الشبهه» وارد می‌شود. خب روایت می‌فرماید جایی که یک چیزی من کل الجهات برای شما مجهول بود، توقف کن. قهرا ادله‌ی براءت در چنین فرضی وارد هستند بر ادله‌ی وقوف عند الشبهه، چون الشبهه اعم از شبهه در حکم ظاهری و واقعی است، و ادله‌ی براءت می‌فرماید حکم ظاهری ترخیص است. قال فی الاصول فی علم الاصول: إن أخبار البراءة واردة على أخبار الاحتياط مزيلة لموضوعها؛ إذ موضوعها هو الشبهة - و هی ما لم یعلم حکمه بوجه من الوجوه - و هذه لا تبقى بعد أخبار البراءة. و تبين أن الحكم فی الواقعة و لو بعنوان مشتبه الحكم هو البراءة، فالمعلوم حکمه الواقعی الأولی، و المعلوم حکمه الثانوی الاضطراری أو غیر الاضطراری - و المعلوم حکمه

الظاهرى- أصلًا كان أو أماريًا- كلاً خارج عن عنوان المشتبه بنسق واحد داخل فى الحلال و الحرام البين، فإذا شمل دليل أصالة البراءة موضوعاً أخرجه عن عنوان المشتبه، و إن هو ورد على عنوان المشتبه. و بإخراجه ذلك قطع سبيل أخبار الاحتياط كما فى شمول أدلة الأحكام الواقعية، فكل الأدلة على حد سواء فى قطع لسان أخبار الاحتياط.<sup>۷۸</sup>

ملخص كلام اين كه بعد بيان سه مقدمه ورود ادلهى برائت تحكيم مى شود ۱- شبهه مطلق استعمال شده است و به چیزی اضافه نشده است. ۲- قرينه‌ای كه شيخنا الاستاذ محقق حائرى اضافه کرده‌اند، ما در مقبوله‌ی عمر بن حنظله مى‌بینیم كه امام عليه السلام يكبار از كلمه‌ی شبهه استفاده مى‌فرمایند و يكبار از كلمه‌ی مشكل، اين نشان مى‌دهند كه معنای شبهه همان مشكل است. مشكل يعنى آن چیزی كه هیچ راه حلی برایش وجود ندارد. القرعه لكل امر مشكل هم يعنى همین. وقتی شبهه يعنى مشكل يعنى از همه‌ی جهات چه واقعی چه ظاهری راه حل ندارد. مرحوم محقق خوئی هم مى‌فرماید مشكل آن چیزی است كه يكون الامر فيه ملتبساً بقول مطلق. خب در شبهات وجوبیه و موضوعیه كه هم اصولی هم اخباری قائل هستیم به عدم وجوب احتياط، اين قرينه مى‌شود كه روایت را طوری معنا كنیم كه تخصیص نزنیم و اباء از تخصیص در روایت را ملحوظ بداریم، پس من ناحیه لسان آبی از تخصیص است و من ناحیه لا مناص از برائت در شبهات موضوعیه و وجوبیه، نهایتاً باید طوری معنا كنیم روایت را كه تخصیص نزنیم، و چنین معنایی همین شبهه بالمعنى العام الشامل لشبهات در حكم واقعی و ظاهری هست. قال فى مصباح الاصول:

لا إشكال ولا خلاف فى عدم وجوب التوقف فى شبهات الموضوعية، بل فى شبهة الحكمية الوجوبية بعد الفحص، فلولا أن أدلة الترخيص أخرجتها عن عنوان

الشبهه، لزم التخصیص فی أخبار التوقف، ولسانها آب عن التخصیص وکیف یمکن الالتزام بالتخصیص فی مثل قوله (علیه السلام): «الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکة».<sup>۷۹</sup>

### مناقشه در تقریر اول از جواب دوم

نقول به این که همان طور که قبلاً هم گفتیم، اگر یک اجماع قطعی مسلم داشتیم که اگر این روایات را نداشتیم، آن اجماع قابل تمسک بود و خودش به شکل مستقل یک دلیل حساب می‌شد، این کلام جا داشت که بخواهیم روایت را حمل کنیم بر آن اجماع، لکن انما الکلام در این است که ما این اجماع را می‌دانیم از همان اخبار درآمده است، نمی‌شود اجماعی که متخذ است از همین روایت هست را در مقابل این روایت قرار دهیم. خلاصه المساله مساله اجتهادیه و اجماع فارغ و با قطع نظر از اجتهاد نداریم و اجماع در مساله‌ی اجتهادیه که متبع نیست. علاوه بر آن، مگر ما می‌توانیم با اجماع معنای لغوی را کشف کنیم؟ چون اجماع داریم باید یک معنای دیگری بکنیم روایت را؟ اجماع که نمی‌تواند لغت را عوض کند، فوqش این است که اگر اجماع قطعی و مسلم بود، بگوییم اجماع مخالف این روایت داریم.

اشکال: خب می‌خواهیم حمل کنیم و جمع کنیم

جواب: چرا؟ مجبور نیستیم که همیشه حمل و جمع کنیم.

به هر حال این کلام ایشان را به عنوان موید اشکال ندارد، لکن به عنوان دلیل اشکال

دارد.

## جلسه‌ی پنجاه و ششم، اجوبه الاستدلال بروایات الوقوف

۹۶/۱۰/۲۵ دوشنبه

خلاصه‌ی بحث

سخن در جواب دوم به روایات وقوف عند الشبه بود، این پاسخ مبتنی بر این بود که شبهه معنایش اعم از شبهه در حکم ظاهری و حکم واقعی باشد و در این فرض ادله‌ی برائت حکم ظاهری را بیان می‌کنند و رفع شبهه می‌کنند به اصطلاح وارد هستند بر این ادله.

### تتمه المناقشه فی الجواب الثانی

نقول به این که مشکل این پاسخ این است که در برخی روایات این عنوان شبهه بر موردی اطلاق شده است که حکم ظاهری اش معلوم است، پس نمی‌توانیم بگوییم مراد از شبهه اعم از ظاهری و واقعی است. منها همان روایتی که در مورد نکاح محتمل الرضاع وجود دارد و درحالی که حکم ظاهری وجود دارد، امام علیه السلام فرمودند «شبهه» است.<sup>۸۰</sup> اگر قرار بود شبهه معنای ملتبس من کل الجهات باشد، نباید در این جا استعمال می‌شد. یک روایت دیگر هم که در آن حکم ظاهری معلوم است لکن حضرت با عنوان اشتبه از آن یاد می‌کنند، روایت معروف عثمان بن حنیف است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الرَّضِيُّ فِي نَهْجِ الْبَلَاغَةِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي كِتَابِهِ إِلَى عُثْمَانَ بْنِ حُنَيْفٍ غَامِلِهِ عَلَى الْبَصْرَةِ أَمَا بَعْدُ يَا ابْنَ حُنَيْفٍ فَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ رَجُلًا مِنْ فِتْيَةِ أَهْلِ الْبَصْرَةِ دَعَاكَ إِلَى مَادِبِهِ فَأَسْرَعْتَ إِلَيْهَا تُسْتَطَابُ عَلَيْكَ «٤» الْأَلْوَانُ وَتُنْقَلُ عَلَيْكَ الْجِفَانُ

<sup>۸۰</sup> - کافی ۵:۳۱۴

وَمَا ظَنَنْتُ أَنْكَ تُجِيبُ إِلَى طَعَامِ قَوْمٍ غَائِلُهُمْ مَجْفُوفٌ وَعَيْبُهُمْ مَدْعُوفٌ فَاَنْظُرْ إِلَى مَا تَقْضَمُهُ مِنْ هَذَا الْمَقْضَمِ فَمَا اشْتَبَهَ عَلَيْكَ عِلْمُهُ فَالْفِظَةُ وَمَا أُيْقِنْتَ بِطَيْبِ وُجُوهِهِ فَانَلْ مِنْهُ.

اگرچه تفاوت در این جا این است که مضاف اشتباه ذکر شده است «اشتبهه عليك علمه» لکن علم این جا طریقت دارد.

### تقریب دوم از جواب دوم

بیان و تقریر دیگری از جواب با تاکید بر کلمه‌ی شبهه داده شده از شیخنا الاستاذ محقق حائری است. در تمام مواردی که ما حکم واقعی را نمی‌دانیم، یک اصل موضوعی داریم که مشکل ما را حل می‌کند و حکم ظاهری را برای روشن می‌کند، استصحاب حکمی داریم در تمام این موارد، این استصحاب حاکم است، چون این استصحاب برای ما علم نمی‌آورد، بلکه فقط می‌گوید این واجب نیست، یا تکلیف به ترک نیست. تفاوت کلام ایشان با تقریر قبلی این است که در آن جا نسبت ورود بود ولی در این جا نسبت حکومت است.<sup>۸۱</sup>

### المناقشه فی التقریب الثانی من الجواب الثانی

نقول به این که این حرف مبتنی بر این است که ما استصحاب حکمی را قبول کنیم. خود مرحوم استاذ حائری استصحاب حکمی را قبول ندارند چون ما اصلاً به حالت سابقه علم نداریم. می‌گوییم استصحاب عدم وجوب می‌کنیم، حالت سابقه‌ی ما چیست؟ قبل از بعثت که حکم نبود، الان هم نیست. ایشان می‌گویند ما که علم نداریم این احکام چگونه جعل شده‌اند، شاید این‌ها حدوث ذاتی داشته باشند نه زمانی، به هر حال ما یقین نداریم که یک زمانی بوده که حکم نبوده، البته وحی و ابلاغش را می‌دانیم

<sup>۸۱</sup> - مبانی الاحکام ج ۲

یک زمانی نبوده است، لکن اصل جعلش را نمی‌دانیم که نبوده، ممکن است از ازل مجعول باشد.

به هر حال در ما نحن فیه استاذ برخلاف میناشون صحبت فرمودند. علاوه بر این که مبنای دیگری وجود دارد که حقیقت الحکم چیست؟ آیا حقیقت حکم اراده‌ی مولی است؟ که آقا ضیاء هم همین را می‌گوید،<sup>۸۲</sup> طبق این مبنا دیگر حکم حادث نیست، چون اراده‌ی مولی ازلی است.

### تقریر سوم از جواب دوم

این بیان هم از شیخنا الاستاذ هست و لا یخلوا عن دقه. بیان ذلک این که وقتی می‌فرماید قف شبهه یعنی وقتی که حکم فعلی داری و به حکم فعلی یقین داری، لکن در خصوص مکلف به شک داری مثل موارد علم اجمالی محصوره. دلیل این حرف و حمل هم این است که چون حکم تا وقتی که فعلی نشده باشد، حتی اگر علم هم داشته باشی واجب المراعات نیست، چه برسد به این که شک داشته باشی در اصل وجودش. مثل آن چه که مرحوم آخوند در مورد نجاست حدید فرمود که یک حکم واقعی هست، لکن فعلی نشده است و از این جهت وجوب متابعت ندارد. چون فعلیت از نظر آخوند این است که اراده‌ی اجرا داشته باشد و در مورد حدید این اراده‌ی اجرا وجود ندارد. (فرق دارد با مسلک مثل محقق نائینی که فعلیت را به وجود موضوع می‌داند)

حال قف عند الشبهه دارد مواردی را می‌گوید که حکمی در کار باشد که اگر می‌دانستی فعلی بود و باید متابعت می‌کردی، خب در شبهات حکمیة تحریمیة که ما

<sup>۸۲</sup> - نهاییه الافکار: ۳:۱۸ و ۴:۱۶۷ و ۴:۱۷۵

یقین نداریم که حکمی که درش شک داریم اگر وجود داشت فعلی بود، شاید از مواردی باشد که اگر هم می‌بود فعلی نبود. پس تمسک به قف عند الشبهه در موارد شبهه‌ی حکمیة تحریمیة می‌شود تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیة خود دلیل، چون شک داریم که اصلا حکم فعلی باشد این چیزی که درش شک داریم.

### جلسه‌ی پنجاه و هفتم، اجوبه الاستدلال بروایه الوقوف

۹۶/۱۰/۲۶ سه‌شنبه

خلاصه‌ی بحث

سخن در فرمایش شیخنا الاستاذ محقق حائری بود در مورد جواب از ادله‌ی قف عند الشبهه، محصل فرمایش ایشان این شد که قف عند الشبهه یعنی شک در حکمی که اگر می‌دانستیم، فعلی بود، اما اگر در فعلیت آن شک داشته باشیم دیگر می‌شود شک در شبهه‌ی مصداقیة، چون نمی‌دانیم این حکم مجهول از آن‌هایی است که در فرض معلوم بودن فعلی است یا خیر.

### المناقشه فیما افاده المحقق الحائری

نقول به این که بعید است مقصود ایشان این باشد که شبهه فقط در مورد مجهولاتی است که اگر معلوم باشند حتما فعلی هستند، چون چنین چیزی در مفهوم و معنای شبهه اخذ نشده است. بنابر این مقصود ایشان باید این باشد که با تناسب حکم و موضوع متفاهم عرفی این است که حکم واقعی‌ای که لولا الجهل کان فعلیا. ما قبول نداریم که لفظ و مفهوم شبهه مختص باشد به موارد این‌چنینی (یعنی مواردی که لولا الجهل لکان فعلیا) بلکه شبهه شامل تمام اقسام جهل می‌شود هم جهل در اصل وجود

حکم هم جهل در فعلیت حکم معلوم هم مجموع دو جهل، جهل به وجود و جهل به فعلیت.

ثانیا در غالب مواردی که ما شک می‌کنیم، می‌دانیم که اگر بود فعلی بود، این مساله که یک حکمی باشد که مجعول باشد و فعلی به این معنا نباشد، فقط یک مثال برایش پیدا شده است که همان نجاست حدید باشد و به حسب حساب احتمالات در میان تمام تکالیف که ملاحظه می‌کنیم، احتمال این که این یک تکلیفی باشد که صرفا مجعول است و فعلی نیست، خیلی ضعیف است.

### تقریر چهارم از جواب دوم

بیان چهارم از جواب دوم یعنی جواب‌هایی که مبتنی بر واژه‌ی شبهه هست.

این بیان را شهید صدر فرموده و این بیان دو مقدمه دارد.

الاول: کلمه‌ی شبهه در لغت و عرف عرب به معنای شک نیست، بلکه به معنای مثل، تماثل و تشابه است. و اگر در مورد شک هم ما از لفظ شبهه استفاده می‌کنیم، به این خاطر است که طرفین احتمال شبیه به یکدیگر هستند.

الثانی: تتبع در روایات ائمه علیهم السلام نشان می‌دهد که این واژه استعمالش در موارد مختلف به لحاظ این است که میان حق و باطل، بدعت و شریعت اختلاط حاصل شده است و این‌ها شبیه هم شده‌اند، یک امری که ظاهرش شبیه حق است، در باطن خدعه و نیرنگ و فریب هست. شبهه دارد یعنی ظاهرش خوب است ولی باطنش خراب است. این با تتبع در کلمات ائمه علیهم السلام روشن می‌شود.

فتحصل که در روایات قف عند الشبهه، می‌فرماید که در مواردی که ظاهر مطلب خوب بود اما باطنش خراب یا نامعلوم بود، شما توقف کنید. و این ربطی به ما نحن فیه که شک در حکم باشد ندارد. ائمه علیهم السلام نیز در همان معنای لغوی استعمال



کرده‌اند لکن چون این معنای لغوی در موارد شک هم صدق می‌کند، در مورد شک هم استفاده می‌شود، قال فی البحوث:

و ثانیاً- کلمة الشبهة لا ینبغی ان تحمل علی مصطلحات الأصولیین للشبهة أی الشک، بل معناها اللغوی المثل و المماثلة و باعتبار تماثل الطرفين فی مورد الشک سمی بالشبهة، و من یتتبع موارد استعمال کلمة الشبهة فی الروایات ینتجج انها كانت تستعمل بالمعنی اللغوی أی التشابه و التماثل فی مورد یراد فیه بیان ان هذا المطلب بظاهره یشبه الحق و لکنه فی باطنه ضلال و انحراف. و قد ورد فی خطبة للإمام علیه السلام (و انما سمیت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق، فاما أولیاء الله فضیأؤهم فیهما یقین، و دلیلهم سمت الهدی، و اما أعداء الله فدعاؤهم فیهما الضلال، و دلیلهم العمی)<sup>۸۳، ۸۴</sup>.

### جلسه‌ی پنجاه و هشتم، جواب استدلال به روایات وقوف

۹۶/۱۰/۳۰ شنبه (غیاب)

سخن در جوابی بود که مرحوم شهید صدر داده بودند به استدلال اخباریین با روایت وقوف، محصل جواب ایشان این بود که شبهه در لسان روایات به معنای شک بدوی در حکم نیست، بلکه به معنای امری است که ظاهر خوب و باطن باطلی دارد، در چنین مواردی امر به وقوف شده است.

### مناقشه در فرمایش شهید صدر، اولاً

نقول به این‌که این معنا تناسب با عبارت «الوقوف خیر من الاقتحام» ندارد. اگر شبهه یعنی چیزی که شما می‌دانی باطنش خراب است لکن ظاهرش درست است،

---

<sup>۸۳</sup> - نهج البلاغه، ص ۸۱

<sup>۸۴</sup> - بحوث ۵:۹۱

وقوف در مواجهه با چنین امری بهتر از وقوع بلکه نیست، بلکه چنین امری واجب الاجتناب است و وقوع در بلکه حتمی است اگر اجتناب نشود. فرموده است در مقابل شبهه توقف کن، و شبهه یعنی آن چیزی که شما احراز کردی ظاهرش خوب است و باطنش بد، در چنین مقامی حتما باید اجتناب کنی، نه این که وقوف بهتر باشد. پس سیاق روایت با معنایی که شهید صدر برای شبهه می‌فرمایند تناسب ندارد.

ثانیا این که ایشان می‌فرمایند در آیات و روایات شبهه فقط در این معنا استعمال شده است باید اثبات شود. نمی‌شود با برشمردن چند مورد بگوییم که حقیقت شرعیه درست شده است و در لسان شارع، یک معنایی اخص از معنای لغوی برای شبهه وجود دارد. طبق مبنای خود ایشان، مادامی که حقیقت شرعیه ثابت نشده باشد یا قرینه بر خلاف نباشد، الفاظ در همان معنای عرفی و لغوی خودشان استعمال می‌شوند و نمی‌شود از آن رفع ید کرد. در ما نحن فیه هم شبهه در عرف به معنای مشابهت و مماثلت است و این معنا قابل تطبیق بر موارد شک هم می‌شود همان‌طور که شامل فتنه و آن معنایی که ایشان فرمودند می‌شود.

علی الخصوص فرمایش امیرالمومنین ع که مورد استشهاد ایشان قرار گرفته، «انما سمیت الشبهه شبهه لانها تشبه الحق» مرسل است و در هیچ جا به شکل مسند نقل نشده و طبق مبنای ایشان که اخبار مرسله را حجت نمی‌دانند، قابل تمسک نیست، البته بنا بر نظر مختار چون اسناد جزمی است برای ما حجت است.

ثالثا این که تتبع در برخی از همین روایات وقوف به ما اثبات می‌کند که در برخی از آن‌ها شبهه نمی‌تواند به معنایی باشد که ایشان می‌فرماید. مثلا روایت فرموده است «اورع الناس من اجتنب الشبهات» اگر قرار باشد شبهه به معنای باطن باطل و ظاهر خوب باشد، اجتناب از آن مصداق اورعیت نیست، بلکه اصل و کف عدالت است.

یا روایت مسعده بن زیاد که حضرت می‌فرمایند «لا تجامعوا فی النکاح علی الشبهه» یعنی اگر احتمال محرمیت می‌دهید ازدواج نکنید که در چنین مواردی بلا اشکال استصحاب عدم محرمیت یا حتی اصل برائت وجود دارد و این اصل برائت در آن روایت مسعده بن صدقه در مورد خصوص خود همین مساله، یعنی احتمال محرمیت رضاعی، اجرا شده است. حضرت فرمودند ممکن است احتمال رضاعی تو باشد، برائت داری و ازدواج مشکلی ندارد. خب چنین موردی که هم استصحاب مجوز می‌دهد، هم برائت مجوز می‌دهد، می‌فرماید شبهه است، این مطمئنا شبهه به معنای باطن خراب و خدعه و فتنه نیست، بلکه شبهه به معنای شک است که در ما نحن فیه یعنی برائت نیز موضوع شک است.

#### تنبیه

شبهه فرمایش مرحوم شهید صدر معنایی است که امروز در طی مراجعه به برخی کتب حاشیه بر کافی پیدا کردیم. این رساله مولفش معلوم نیست و اخیرا به همراه چند رساله‌ی دیگر که در شرح برخی احادیث کافی هستند به چاپ رسیده است. مولف این رساله نوشته است که شبهه در جایی اطلاق می‌شود که دلیلی وجود داشته باشد که انسان را به گمراهی سوق بدهد، یعنی حتما باید یک مقتضی برای ایجاد یک عقیده‌ی غلط وجود داشته باشد تا بگوییم شبهه است، و گرنه مثل مقام که شک بدوی است اگر صرف ما لا نص فیه باشد یا اجمال نص، نمی‌توانیم آن را شبهه بنامیم. بله در موارد تعارض نصین می‌توان گفت شبهه چون یکی از ادله لا محاله ما را دارد به باطل سوق می‌دهد. ایشان از برخی روایات دیگر، خصوصا مقبوله‌ی ابن حنظله هم شاهد می‌آورد. اگر این چنین شد، این روایت می‌شود اخص مطلق نسبت به روایات برائت در شبهات

حكميه بعد الفحص و در موارد شبهات حكميه اى كه ناشى از تعارض نص هستند، وجوب وقوف ثابت مى شود. قال فى رسالته فى شرح حديث المذكور:

«تحقيق المقام وتنقيح المرام: أنا امرنا بالوقوف عند الشبهات، فمع قطع [النظر] عن حمل الأمر هذا على الوجوب أو الاستحباب علينا أن نبحث أولاً أن الشبهة ما هي، وعلى أي شيء تصدق، وهل لها حقيقة شرعية حتى نتبعها ونتمسك بها دون أختيها؟ فإذا نظرنا وتتبعنا بل علمنا أن لها حقيقة شرعية لا تخالف أختيها، وهي ما كان يشبهها لدليل يشبه بالحق وهي حقيقة عند تعارض الأدلة وتشابه الدليل، كما يستفاد من قول الإمام عليه السلام المطلق: «إنما سُميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق» فهو بمفهومه يدل على أن الشبهة ما كان فى معرض الدليل يشبه بالحق، بل يدل على أن كل ما سكت الله عنه، وكل ما لا نص فيه لا يكون شبهة، وعليه لا يطلق ولا يتحقق، فضلاً عن أن يصدق أن كل مجهول وما لا نص فيه يشبه بالحق حتى يقال: إنه شبهة، ولا تساوى بينهما بل بينهما عموم مطلق.

ومما يدل على أنه عند تعارض الأدلة وتشابه الدليل بتحقيق قوله عليه السلام فى جواب السؤال عند تعارض الأدلة: «حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك».

ومعلوم أن هذا الكلام صدر عنه باعتبار وجود الدليل وشبهة [...] إذ البيان فيه والقرينة تكفيه، فقوله عليه السلام: «حلال بين» يعنى بحسب إحكام الدليل وعدمه المعارض وعدم الترجيح أو تشابه الدليل وعدمه وبين ما قلنا، فإن لفظة «بين» باعتبار أحكام الدليل وغيره [...] وتعارضه.

قوله عليه السلام: «إنما الامور ثلاثة: أمرٌ بيّن رشده فيتّبع، وأمرٌ بيّن غيّه فيُجتنب، وأمرٌ مشكل يردّ حكمه إلى الله وإلى رسوله صلى الله عليه وآله».

فقوله: «أمرٌ مشكل» صريح في أنّه باعتبار تعارض الدليل، لا باعتبار أنّه ممّا لا نصّ فيه وممّا سكت الله عنه؛ إذ بسبب التعارض وعدم الترجيح يقال: إنّ مشكل لا بدونه، ولا يطلق على كلّ مجهول وما لا نصّ فيه: إنّ أمر مشكل، كما يشهد بذلك العرف والذوق السليم، والطبع المستقيم.

واستدلّاه عليه السلام في حديث عمر بن حنظلة في بيان حصر هذا التثليث [...] المشتمل على ذكر الشبهات يدلّ على أنّ المراد بالشبهة الأمر المشكل المزبور في هذا الحديث، وهو كما لا يصدق على كلّ مجهول وما لا نصّ فيه فهي أيضاً كذلك، والحصر بالتثليث [...] وشبهه وتعارضه بمثله في هذا الحديث لا غير، وكفانا شاهداً مقتضى المقام ومورد الكلام؛ إذ لا سؤال فيه عن كلّ مجهول وما لا نصّ فيه، بل السؤال عن تعارض الدليلين، وتخالف الحديثين، وهكذا صدر عنهم عليهم السلام لفظ الشبهة والشبهات في الجواب عن سؤال التعارض في عدّة روايات [...] الصادق، والفكر الفائق لا يخفى الحقّ على من قلع أصل الشبهة وقطع فروعها [...] الآراء الغير المنصوصة وفروعها، وفقنا الله وإياكم للاهتمام بأدلة [...] الأخبار.

والحاصل أنّ الشبهة - كما استفدنا من هذه الأخبار وغيرها من الأدلّة القطعيّة، وفهمنا من العرف واللغة العربيّة - ما استعملت حقيقة إلّا في ما كان شبهة دليل وتعارض الأدلّة في المنقول والمعقول، ولم نجدها في الأخبار والعرف أن اطلقت على كلّ ما لا نصّ فيه

جعلنا مصداق الشبهة بيقين، وأدخلناه في سعة على الوجه المستبين، كما عليه علماؤنا المتقدمون، وفقهاؤنا المتأخرون وهم عشرة آلاف أو يزيدون»

نقول به این که از جواب‌هایی که به فرمایش شهید صدر داده شد، وجه اشکال در این فرمایش هم ظاهر خواهد گشت. مضافاً الی جواب چهارم که شواهد لغویه است.

نقول رابعا به این که با مراجعه به کتب لغت روشن می‌شود که شبهه در معنای مطلق التباس و اشتباه استعمال می‌شود و اختصاصی به آن معنایی که شهید صدر می‌فرماید ندارد.

الصحيح: «الشبهة: الالتباس»،

مفردات راغب: «الشبهة هو ان لا يتميز احد الشيئين من الآخر لما بينهما من التشابه عينا كان او معنى»،

شمس العلوم: «الشبهة من الامر ما لم يتيقن فيه الخطأ و الصواب»،

لسان العرب: «الشبهة: الالتباس»،

قاموس المحيط می‌گوید: «الالتباس و المثل» که در این کتاب به معنای مماثلت هم اشاره شده است، در کتب دیگر کمتر این مماثلت مورد اشاره واقع شده است،

در کتاب کشف اصطلاح الفنون آمده: «فی جامع الرموز: الشبهة اسم من الاشتباه»، در معجم مقاییس اللغة: «شبه: الشين و الباء و الهاء أصلٌ واحدٌ يدلُّ على تشابه الشيء و تشاكله لونا و وصفا».

اقرب الموارد از کتب متأخر: «الشبهة الالتباس و المثل قيل الشبهة اسم من الاشتباه و هي ما يلتبس حلّه بحرمته و صحته بفساده و حقه بباطله».

معجم الوسیط که کتاب لغوی خوبی است: «الشبهه الالتباس و فی الشرع ما التبس امره فلا یدری أحلال هو ام حرام أحق هو ام باطل» و المنجد نیز می گوید: «الشبهه الالتباس ما یتبس الحق بالباطل و الحلال بالحرام».

بنابراین آنچه که در عرف و لغت است یک معنای عام و جامع است و آن التباس و اشتباه و عدم تمیّز می باشد و هیچ دلیلی نیز بر نقل وجود ندارد بلکه برخی جاها قرینه وجود دارد بر اینکه معنای دیگری اراده شده است.

پس باید معنای شبهه را حمل بر معنای اشتباه و عدم تمیز کرد البته این به معنای حمل بر معنای شک نمی باشد بلکه به این معناست که معنای عدم تمیز صادق بر موارد شک و غیر موارد شک می باشد.

### **جلسه‌ی پنجاه و نهم، تمهه‌ی اجوبه به روایات وقوف**

یکشنبه ۹۶/۱۱/۱

طایفه‌ی سوم از اجوبه: جواب به روایات وقوف عند الشبهه با تاکید بر لفظ خیر افعال تفضیل گاهی اوقات برای تفضیل است، یعنی دو طرف اشتمال دارند بر ماده و یک طرف زیادتی دارد بر دیگری، در این جا از افعال تفضیل استفاده می‌کنیم.

گاهی اوقات نیز معنای تفضیل ندارد و صرفاً دلالت دارد بر اشتمال بر ماده.

در عبارت الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات، اگر خیر معنای تفضیل داشته باشد یعنی این که هر دو طرف خوب هستند ولی وقوف بهتر است، طبق این معنا بلکه دیگر به معنای عقوبت نیست. چون بالاخره انجام مشتبه هم یک لذتی دارد.

اگر خیر به معنای دوم یعنی صرفاً اشتغال بر ماده باشد، خیر یعنی این کار خوب است، کاری به تفضیل و مقایسه با دیگری ندارد، همان‌طور که گاهی گفته می‌شود نماز شب خیر است و گاهی گفته می‌شود نماز صبح خیر است در حالی که یکی واجب است و دیگری مستحب. طبق این معنا «خیر» فقط معنای مطلق رجحان دارد.

وقتی این روایت را این‌طور معنا کردیم، روایات دیگر را هم باید حمل می‌کنیم بر همین معنای استحبابی، روایاتی که فرموده قف عند الشبهه هم معنایش استحباب می‌شود. این‌طور معنا کردن این روایت باعث می‌شود که این روایت حکومت تفسیری پیدا کند بر دیگر روایات.

این را دقیقاً پیدا نکردیم که کدام یک از اصولیون فرموده باشند، لکن اشاراتی به آن در کلمات شیخنا الاستاذ حائری یافت می‌شود.

خود ایشان فرمودند به این‌که این جواب تمام نیست با توجه به کلمه‌ی هلکه که در روایت هست. هلکه در لغت به معنای فنا به سبب سوء هست. کسی با آتش از بین برود، با سم از دنیا برود می‌گویند هلاک شد. هذا بحسب اللغة، اما به لحاظ استعمال شارع، ما وقتی تتبع می‌کنیم درمی‌یابیم که شارع هلکه را به معنای عقوبت استعمال فرموده، وقتی چنین بود دیگر معنا ندارد که گفته شود وقوف خوب است، هلکه هم خوب است، لکن وقوف بهتر است، خیر این افعال تعیینی است، یعنی این وقوف متعیناً واجد مصلحت است و این همان حرف اخباری است.

اشکال: در قرآن کریم هست «ان امرؤ هلک» که ظاهراً به معنای مطلق مرگ است.

اشکال: در مورد حضرت یوسف ع هم هست که حتی اذا هلک



جواب: فرق هست میان فعل و اسم مصدر، ممکن است ایشان بفرمایند که استعمال فعلی آن مطلق است، لکن این اسم مصدر، خصوصا در سیاقی مثل اقتحام در هلکه، به معنای عقاب است.

یمكن ان يقال که مراد از هلکه در این روایت مفسده باشد و معنای تفضیل در افعال هم محفوظ است.

لکن یجاب عنہ به این که اگر ثابت شود که هلکه یعنی عقوبت در استعمال شارع، دیگر نمی‌توانیم بدون قرینه بگوییم معنای دیگری می‌دهد، حتی لو سلم که قبول کنیم معنای مفسده باشد، باید مفسده‌ی عظیمه‌ای باشد، یعنی یک سردرد را کسی نمی‌گوید هلکه، لکن از دست رفتن مال معتنی به و آبرو را می‌گوید هلکه. به هر حال این هلکه در این جا قرینه‌ی قوی‌ای است تا ما دست برداریم از معنای تفضیلی در افعال که ظهور اولیه‌ی افعال در آن است.

یک قرینه‌ی دیگر این است که این عبارت «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» در برخی روایات تطبیق شده است بر موارد وجوب، مثل مقبوله‌ی عمر بن حنظله.

نقول به این که این قرینه‌ی اخیره خیلی قوی نیست چون همان‌طور که تطبیق بر موارد وجوب شده است، تطبیق بر موارد استحباب هم شده است مثل آن روایتی که درباره‌ی نکاح و شبهه‌ی رضاعیت بود.

### الطائفه الرابعه من الاجوبه: جواب با استفاده از واژه‌ی اقتحام

دو نفر تکیه کرده‌اند بر واژه‌ی اقتحام و جواب داده‌اند. یکی مرحوم ملاصدرا و دیگری مرحوم شهید صدر. حاصل فرمایش این بزرگواران این است که اقتحام یعنی بی‌گدار به آب زدن، یعنی کاری را بدون مطالعه در اطرافش انجام دادن. خب در ما

نحن فيه ما اگر در شبهات حکمیة وارد می‌شویم، اقتحام نمی‌کنیم، بلکه با استناد و اعتماد بر اخبار برائت مرتکب می‌شویم شبهات را، با تامل و تروی و این‌ها هستیم، نه بی‌گدار. قال فی شرح اصول کافی:

اقتحم الانسان الامر العظيم و تقحمه إذا رمى نفسه فيه من غير روية و تثبت،<sup>۸۵</sup>

و قال فی بحوث:

لأن الاقتحام عبارة عن الإقدام بلا تريث و بلا روية و فجأة فالنهي عن الاقتحام في الشبهة يكون بمعنى النهي عن الدخول بلا تريث و مبالاة فيكون الحديث من قبيل سائر ما دل على انه لا بد من مستند و مدرک للاقتحام و من الواضح ان الأصولی يستند في ارتكابه للشبهة إلى مدرک شرعی أو عقلي و ليس مقتحما للشبهة.<sup>۸۶</sup>

### المناقشه فيه

نقول به این‌که اگر عبارت روایت این بود «لا تقتحم فی الشبهة» این استدلال و طرز جواب خوب بود. که اصولی اقتحام ندارد، لکن در عبارت موجود می‌فرماید اقتحام فی الهلکه یعنی هلکه را موجود می‌گیرد، وارد شدن به هلکه چه با تريث باشد، چه با پرش و اقتحام باشد، هر دو بد است. در شبهه‌ای که خود متکلم دارد هلکه را فرض می‌گیرد، دیگر اقتحام و غیراقتحام فرقی ندارد، هر طوری مبتلا بشوی به آن هلکه بد است، در این‌جا می‌توان گفت اقتحام در معنای جامع استعمال شده است و نه خصوص اقدام بلا تريث. فلذا در این‌جا هم مثل مورد قبلی با توجه به لفظ هلکه و معنای آن، نمی‌توانیم این جواب بر اساس اقتحام را قبول کنیم.

<sup>۸۵</sup> - شرح اصول کافی (ملاصدرا) ۲:۲۵۸

<sup>۸۶</sup> - بحوث (لشاهرودی) ۵:۹۱

اللهم الا این که انتصار کنیم برای شهید صدر به این بیان که شبهات مختلف هستند، برخی شبهات مثل علم اجمالی و قبل الفحص هستند که همراه با هلکه هستند، ولی برخی این طور نیستند، این روایت شریفه می‌فرماید وقتی یک شبهه بود، همین طور به سمتش نرو و مرتکب نشو، تامل کن و فکر کن، اگر علم اجمالی است، انجام نده، اگر قبل الفحص است انجام نده، پس این که می‌فرماید اقتحام در هلکه نکن، چون شبهه بما هی شبهه یک عنوان عامی است که شامل موارد هلکه دار و غیر آن می‌شود و می‌فرماید اگر در مطلق شبهه تروی نکنی، به اقتحام در هلکه دچار می‌شوی. ملخصاً، چون این عبارت «الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه» شامل تمام اقسام شبهات می‌شود، ذکر هلکه به خاطر وجود هلکه در برخی اقسام شبهه هست، اگر تامل بشود، تفکیک میان شبهات می‌شود و دیگر اقتحام در هلکه نخواهد بود. فتحصل که با این تذییل می‌توان جواب علمین را تکمیل کرد.

### جلسه‌ی شصتم، تمهه‌ی اجوبه به روایات وقوف

۹۶/۱۱/۲ دوشنبه

طایفه‌ی پنجم از اجوبه: جواب به اخبار وقوف با تاکید بر «هلکه»

#### بیان اول

برای مقدمه باید مطالبی عرض شود.

مساله‌ی اول این که مراد از هلکه چیست؟ در پاسخ به این سوال سه پاسخ کلی

وجود دارد:

هلکه یعنی خصوص عقوبت، هذا ما مال الیه الآخوند

هلکه یعنی قدر جامع میان عقوبت و مفسده، كما علیه الشيخ

قدر متیقن از هلکه یا خصوص مفسده‌ی دنیوی است یا خصوص مفسده‌ی اخروی، هذا ما مال الیه شیخنا الاستاذ دام ظلّه (آقای وحید)

استدلال که می‌آید مبتنی بر این است که مراد از هلکه عقوبت باشد.

مساله‌ی ثانیه این است که هلکه یعنی استحقاق هلکه، یعنی همان‌جایی هم که حرام قطعی مرتکب می‌شود، نمی‌شود قطع به هلکه داشت، چراکه شاید بخشیده شود، فلذا از باب تناسب حکم و موضوع می‌دانیم مراد از اقتحام در هلکه، اقتحام در استحقاق الهلکه هست. یعنی ما باید از استحقاق العقوبه یا احتمال العقوبه تحرز کنیم.

فلندخل فی تقریب الاستدلال:

مقدمتا باید بیان شود که علت باعث می‌شود که معلل رنگ‌بگیرد، یا این‌که معلل معنون به یک عنوان می‌شود، می‌گوید انار نخور چون ترشی برای تو بد است. پس این می‌شود انار ترش نخور. قف عند الشبهه فان الوقوف خیر من الهلکه، یعنی قف عند الشبهه التي فيها احتمال الهلکه. اگر هم عنوان ندهد، می‌فهمیم که مراد جدی از این عبارت همین مقید است.

ثانیا، علت همان‌طور که به معلل مذکور در کلام عنوان می‌دهد و تفسیرش می‌کند، موارد دیگر که در روایات دیگر ذکر شده است را نیز تفسیر می‌کند. اگر پزشک یک بار گفت انار نخور چون ترشی برای تو ضرر دارد، این تفسیر آن مواردی می‌شود که به شکل مطلق هم گفته بود انار نخور. قف عند الشبهه فان الوقوف خیر من الاقتحام، این تعلیل مذکور تفسیر مواردی هم می‌شود که منفصلا از این بیان و در یک بیان مستقلی فرموده قف عند الشبهه.

ثالثا، هیچ وقت کبری صغرای خودش را مشخص نمی‌کند، حکم موضوع‌ساز نیست. می‌فرماید در مواجهه با هلکه توقف کن، اما نمی‌گوید کجا هلکه هست. قف

عند الشبهه که با تعلیل شد قف عند الشبهه التی فیها احتمال الهلکه، دیگر نمی‌فرماید کجا این احتمال هست کجا نیست.

رابعاً، پس از توجه به مقدمات ماضیه، اگر ما از ادله‌ی برائت<sup>۸۷</sup> در شبهه‌ی حکمیه بعدالفحص غمض عین کنیم، تمسک به این دلیل مذکور هنا می‌شود تمسک به عام در شبهه‌ی مصداقیه خود دلیل، یعنی می‌خواهیم بگوییم در شبهه‌ی حکمیه بعد الفحص احتمال هلکه هست و هو اول الکلام، یعنی اثبات احتمال هلکه به دلیل همین تقریب می‌شود تمسک به عام در شبهه‌ی مصداقیه خود دلیل و هذا مردود.

اگر هم توجه کنیم به ادله‌ی برائت در شبهه‌ی حکمیه بعدالفحص که دیگر می‌دانیم در این شبهات احتمال هلکه‌ای نیست. حال اگر دلیل عقلی برائت باشد می‌شود ورود (مشهور) یا تخصص (نظر مختار) اگر هم دلیل برائت شرعی باشد می‌شود حکومت.<sup>۸۸</sup> قهراً این تقریب و روایت قف عند الشبهه مختص می‌شوند به شبهات مقرون به علم اجمالی منجز یا شبهات حکمیه‌ی قبل الفحص. یا مثلاً کما این که مرحوم شیخ فرمودند، در مورد عقاید، که نباید با شبهه انسان عقایدش را بنا بگذارد.

هذا بیان اول از جواب به روایات قف با تاکید بر هلکه

نقول به این که این بیان خوبی است لکن بنا بر مسلک حق الطاعه این بیان تمام نیست. در مسلک حق الطاعه، احتمال تکلیف منجز تکلیف است و اگر کسی برائت

---

<sup>۸۷</sup> - باید این را قید بزنیم به ادله‌ی برائت شرعی، چون اگر برائت عقلی یعنی قبح عقاب را هم کنار بگذاریم دیگر احتمال عقوبت قطعاً هست. استاذ شمس

<sup>۸۸</sup> - نسبت به عنوان شبهه بله حکومت است چون وجدانا شبهه باقی است، لکن مساله این است که در ما نحن فیه موضوع ما مقید است، الشبهه التی فیها احتمال الهلکه، ادله‌ی برائت شرعی وجدانا این قید احتمال الهلکه را رفع می‌کند.

شرعیه را قبول نداشته باشد و حق الطاعه‌ای باشد، این جواب به این استدلال برایش کافی نیست.

اقول: حق الطاعه‌ای که براءت شرعی را قبول نداشته باشد، دیگر برای احتیاط به این روایت احتیاج ندارد، حتی این روایت نمی‌تواند برای چنین کسی براءت شرعی درست کند، چون لسان روایت ارشاد به همان حکم عقل است.

### جلسه‌ی شصت و یکم، تمهه‌ی اجوبه به روایات وقوف

۹۶/۱۱/۳ سه‌شنبه

طایفه‌ی پنجم از اجوبه: جواب به اخبار وقوف با تاکید بر «هلکه»

بیان دوم جواب با تکیه بر «هلکه»

مقدمه‌ی اول: هر گاه حکم می‌رود روی چیزی که معلل است، می‌فرماید انار نخور چون ترشی برای تو بد است، این یعنی متکلم حال موضوع را بدون این حکم لحاظ کرده و دیده است که این موضوع، انار، لو خلی و طبعه ترشی دارد و به لحاظ اتصافش به این وصف حکم را برده رویش. حال در ما نحن فیه نیز مولی لحاظ کرده شبهات را و دیده که در شبهات هلکه هست و بعد فرموده است، در شبهات توقف کن، چون توقف بهتر از وقع در هلکه است.

مقدمه‌ی ثانیه: کجا احتمال هلکه و عقاب هست؟ صرفاً در شبهات مقرون به علم اجمالی و شبهات حکمیه قبل الفحص، اما در شبهات حکمیه بعد الفحص چون اصلاً بیانی نیست، هلکه و احتمال هلکه‌ای نیست.

نتیجه: امر به توقف فقط در مورد شبهات مقرون به علم اجمالی و شبهات حکمیه قبل الفحص است.

ان قلت: این «الشبهه» اطلاق دارد، شامل تمام شبهات می‌شود، همین شمول برای ما کشف می‌کند که در شبهات حکمیه بعد الفحص نیز هلکه ثابت بوده است به واسطه‌ی یک وجوب احتیاطی که شارع آن را جعل فرموده و اطلاق شبهه در این روایت کشف می‌کند از آن. با توجه به این که ما قبح عقاب بلابیانی شده‌ایم، حتما باید یک بیانی مسبوق باشد تا تعلیل درست باشد.

قلت: این وجوب احتیاط اگر واصل نبوده که به درد نمی‌خورد، چون تا واصل نشود منجز نمی‌کند، یعنی اصلا بیان نبوده است تا بخواهد جلوی قبح عقاب بلابیان را بگیرد؛ اگر هم واصل بوده خلاف فرض است، چون می‌خواهیم با همین روایت اثبات کنیم احتیاط را نه با دلیل دیگر.

اشکال: خود همین دلیل قف، بیان است و کشف می‌کند از تکلیف سابق.

جواب: این کلام که در روایت هست به صورت تعلیل است، تعلیل یعنی یک چیزی از قبل وجود دارد و این تعلیل بر آن مبتنی می‌شود. خودش نمی‌تواند بیان منجز باشد و برای ما به شکل انی کشف کند تکلیف را.

ان قلت: ما به شکل انی برای خودمان کشف نمی‌کنیم و در ابتدا به دنبال کشف تنجز برای خودمان نیستیم، بلکه ابتدا تنجز این حکم در حکم مخاطبین آن زمان را کشف می‌کنیم، بعد با قاعده‌ی اشتراک در حق خودمان تنجز را اثبات می‌کنیم. توضیح ذلک این که تاره شارع می‌فرماید یجب علی المکلف الاحتیاط که قضیه‌ی حقیقه باشد، این متکفل بیان موضوع نیست، لکن تاره به یک شخص می‌فرماید احتط، که قضیه‌ی خارجی است. در قضیه‌ی خارجی متکلم خودش متکفل بیان و احراز موضوع است. یعنی معلوم می‌شود که مخاطبین در حق‌شان یک هلکه و عقابی در شبهات ثابت بوده است به واسطه‌ی وجوب احتیاطی که داشتند، حال این وجوب احتیاط ۱- یا برای آن‌ها در مورد شبهات حکمیه جعل شده بوده و به آن‌ها واصل شده بوده، ۲- یا این که

چون در حال ظهور امام ع زندگی می کردند، امکان فحص برایشان وجود داشته است. این امکان فحص هم نسبت به حکم ظاهری است، یعنی می توانستند بروند بپرسند آیا وظیفه‌ی ما در مجهول الحکم احتیاط است یا نه؛ و همچنین نسبت به حکم واقعی هم امکان فحص داشته‌اند، و از این جهت احکام واقعیه‌ای که در مشتبهات وجود داشته برایشان منجز بوده است. این با ضمیمه‌ی قاعده‌ی اشتراک تنجز احکام واقعیه برای ما نیز ثابت می شود.

اشکال: شرایط ما که یکسان نیست، آن‌ها امکان فحص داشتند ما نداشتیم، فلذا قاعده‌ی اشتراک نمی تواند جاری باشد.

جواب: حالا ببینیم.

قلت: ظاهر خطابات احکام حتی اگر به شکل امر به فرد باشد، قضیه‌ی حقیقیه است، نه قضیه‌ی خارجیه. حتی وقتی می فرماید به زید، اعد صلاتک، این درست است که از نظر لغوی یعنی اعد انت صلاتک، لکن ظهورش این است که مثل تویی باید اعاده کند نماز را، یعنی قضیه‌ی حقیقیه است و لازم نیست شما به قاعده‌ی اشتراک تمسک کنید.

اقول: این حملی که عرف می کند بر حقیقیه بودن همان قاعده‌ی اشتراک است به شکل ارتکازی در ذهن عرف هست، و گرنه چه محملی هست برای این که عرف بگوید اعد صلاتک به زراره یک قضیه‌ی خارجیه نیست و حقیقیه است؟ اگر عرف می گوید این قضیه‌ی حقیقیه هست این همان ارتکازی است که عرف از قاعده‌ی اشتراک دارد اگرچه التفات نداشته باشد.

ثانیا اگر واقعا این قضیه‌ی خارجیه هم باشد، باز هم برای کافی نیست، چون قاعده‌ی اشتراک که نمی گوید هر حکمی که برای دیگری منجز بود برای تو هم منجز



است، قاعده‌ی اشتراک می‌گوید حکم وجود دارد، لکن تنجزش ممکن است مانع داشته باشد، برای یکی امکان فحص وجود دارد و منجز است و برای دیگری امکان فحص نیست و از این جهت منجز نیست و به هر حال، قاعده‌ی اشتراک جریان‌ش اثبات تنجز نمی‌کند. منجز بودن این حکم در حق آن‌ها ممکن است از باب امکان فحص آن‌ها باشد، که این برای ما موضوع ندارد چون برای ما امکان فحص بیشتر نیست. ممکن هم هست منجز بودن در حق آن‌ها ناشی از امر احتط باشد، لکن یقینی نیست و با اطلاق و عموم نمی‌شود اثباتش کرد.

ان قلت: ما کشف می‌کنیم که آن افراد یک امر «احتط» قبلا داشته‌اند.

قلت: کما اجاب عنه آقا ضیاء، این تمسک به عام در شبهه‌ی موضوعیه است، از کجا بدانیم چنین چیزی برای آن‌ها وجود داشته است؟ شاید خطاب قف برای آن‌ها هم فقط مختص به شبهات مقرون به علم اجمالی و قبل الفحص بوده است، ما یقین نداریم که برای آن‌ها هم نسبت به تمام شبهات اطلاق داشته است یا نه. تمسک به عام برای اثبات این مطلب می‌شود تمسک به عام در شبهه‌ی مصداقیه.

نکته‌ی دیگر این‌که، این مطلب که گفته می‌شود اگر تعلیل باشد حتما باید علت در رتبه‌ی قبلی وجود داشته باشد، تا تعلیل بر آن سوار شود، این مطلب درستی نیست. مثلا می‌گوید حکم باید مبتنی بر مصلحت باشد، اگر خود حکم مصلحت ایجاد کند هیچ محذوری ندارد. می‌فرماید صل فان الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر، و این خصوصیت با همین امر در صلاه ایجاد شده است. در ما نحن فیه هم می‌فرماید قف عند الشبهه، که وقوف بهتر از هلکه است. این خودش بیان است، مانند جایی که می‌فرماید مویت را بپوشان چراکه در جهنم بی‌حجاب را از مویش آویزان می‌کنند و الی ما شاء الله از این شکل بیانات داریم که با ذکر همان عقاب‌ها و مفاسد، بیان حکم

شده است. این قبلیت و بعدیت در مرحله‌ی رتبه است و ممکن است از نظر زمانی معیت باشد.

اشکال: یعنی استدلال اخباریون تا الان درست شد؟

جواب: بله، لولا جواب دیروز که جواب خوبی بود و قبول داریم، استدلال اخباریون بلاجواب می‌ماند.

عده‌ای از بزرگان خواستند با استفاده از تهلکه بفرمایند که وجوب احتیاط یک وجوب ارشادی است، بیانش بماند برای شنبه ان‌شالله.

### **جلسه‌ی شصت و دوم، تتمه‌ی اجوبه به روایات وقوف**

شنبه ۹۶/۱۱/۷

طایفه‌ی ششم از اجوبه: جواب با تاکید بر تعلیل ذیل روایات

بیان اول: ما افاده المحقق الآخوند

اوامر ارشادی تابع مرشد الیه هستند، اگر مرشد الیه واجب باشد، امر ارشادی هم امر به واجب است و اگر مرشد الیه مستحب باشد، امر ارشادی هم استحبابی است. برخی از اعلام خواستند بگویند با توجه به این‌که تعلیل در روایات وقوف ذکر شده است، «فان الوقوف خیر من الاقتحام» این تعلیل قرینه می‌شود که ما بفهمیم این امر ارشادی است. در جایی که احتیاط واجب باشد، این امر ارشاد می‌کند به آن واجب، اگر مستحب بود، مستحب.

اما بیان این‌که چطور تعلیل قرینه می‌شود بر ارشادیت، مرحوم آخوند می‌فرمایند تعلیل یعنی یک مطلبی قبل از بیان حکم وجود داشته باشد و این حکم تعلیل مبتنی بر آن باشد، نه این‌که تعلیل مبتنی بر همین حکمی باشد که الان دارد جعل می‌شود. خب

وقتی چنین شد، تعلیل ناظر است به تنجزی که قبل از بیان این «قف» وجود داشته، وقتی این تنجز قبل از بیان این حکم و قوف وجود داشته، دیگر این قف نمی‌تواند منجز کند آن حکم قبلی را. در کجا تنجز ثابت است؟ در شبهات مقرون به علم اجمالی و قبل الفحص

اشکال: آیا این قاعده‌ی المنجز لا یتنجز ثانیاً هست؟

جواب: نه این کاری به آن ندارد، این بیان می‌گوید تناسب ندارد، جایی نیست برای امر مولوی، وقتی یک امر مولوی منجز وجود دارد، لا محاله در چنین مواردی امر ثانیه حمل می‌شود بر ارشادیت. قال فی الکفایه:  
مع أن هناك قرائن دالة على أنه للإرشاد فيختلف إيجاباً و استحباباً حسب اختلاف ما يرشد إليه.

و یؤیده أنه لو لم یکن للإرشاد لوجب [یوجب] تخصیصه لا محالة ببعض الشبهات إجماعاً مع أنه أب عن التخصیص قطعاً کیف لا یكون (قوله: قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلكة) للإرشاد مع أن المهلكة ظاهرة فی العقوبة و لا عقوبة فی الشبهة البدویة قبل إيجاب الوقوف و الاحتیاط فكیف یعلل إيجابه بأنه خیر من الاقتحام فی الهلكة.

پس قهراً می‌شود مختص به شبهات مقرون به علم اجمالی و قبل الفحص.

اشکال: مرحوم آخوند که از ابتدا فرمودند تابع مرشد الیه است که گاهی لزومی است گاهی استحبابی، الان دیگر استحباب خارج شد، یعنی شد فقط الزامی.

جواب: بله این‌جا در کلام مرحوم آخوند تشویش به نظر می‌رسد.<sup>۸۹</sup>

---

<sup>۸۹</sup> - این اشکال به مرحوم آخوند وارد نیست چون ایشان تمام روایات را با هم بحث می‌کند یعنی اخوک دینک و .... این‌ها را می‌فرماید و می‌فرماید این‌ها را حمل بر ارشاد می‌کنیم، و این قف عند الشبهة را به عنوان

## مناقشه در این بیان از جواب ششم

نقول به این که این راهی که ایشان رفته‌اند و خواسته‌اند از راه ارشادیت جواب بدهند، در حقیقت قبل از این که به مرحله‌ی ارشادیت برسیم، اخباری جوابش را گرفته است. به این بیان که ایشان می‌فرماید قبل از این که این حکم بیان شود، باید عقوبت منجز باشد تا تعلیل درست شود، وقتی چنین شد یعنی این امر محدود شد به شبهات مقرون به علم اجمالی و قبل الفحص، دیگر محل بحث که شبهه‌ی حکمیه بعد الفحص باشد، چون تنجیزی ندارد، دیگر نمی‌تواند تعلیل نسبت به آن درست باشد، دیگر چه این امر ارشادی باشد، چه مولوی باشد (بر فرض که مولویت ممکن باشد) دیگر فرقی نمی‌کند. یعنی ارشادیت و مولویت ضرورتی در جواب ندارد و بلکه صرفاً یک واقعیت هست که ثمرات دیگر دارد. در مسیر رسیدن به این نتیجه‌ای مقدمه‌ای گفتید که همان جواب اخباری است.<sup>۹۰</sup>

## بیان ثانی از جواب ششم، ما افاده المحقق الحائری فی مبانی الاحکام

بیان دوم برای ارشادیت از مرحوم شیخنا الاستاذ در مبانی الاحکام هست. ایشان می‌فرماید درست است که اوامر و نواهی شارع ظهور اولی‌شان در مولویت است، مگر

یک قرینه نقل می‌کنند که از قضا این ارشاد به لزوم است. اگر از ابتدا کلام آخوند درست تقریر می‌شد، این اشکال وارد نمی‌شد. ایشان نفرموده ارشاد در خصوص روایت وقوف اعم از وجوب و استحباب است، بلکه این اعمیت للوجوب و استحباب را ایشان در مورد کل ادله‌ی امره به احتیاط و وقوف، یعنی طوایف مختلف روایات کل به حسبه، می‌فرماید. این که ایشان می‌فرماید انه للارشاد یعنی هم اخبار توقف هم اخبار احتیاط، و طبق این بیان دیگر بیان مرحوم ایروانی که قد خلط المصنف حل می‌شود. (استاذ شمس)

<sup>۹۰</sup> - این اشکال زمانی به آخوند وارد بود که ایشان بخواهد بفرماید جواب اخباری را بدهد با ارشادیت در این روایت، لکن آخوند ادعا می‌کند که اوامر احتیاط و وقوف حمل بر ارشادیت می‌شوند، یک قرینه که اقامه می‌کند این تعلیل در روایت وقوف است، یعنی ایشان در مقام بیان ارشادیت است نه صرف جواب به اخباری بای نحو کان. (استاذ شمس)

این‌که قرینه بر خلاف باشد. البته این ظهور اولیه در جایی است که تعلیل وجود نداشته باشد، وقتی که تعلیل باشد، ظهور تعلیل در این‌که تمام مقصد گوینده در همین تعلیل است، و وقتی معلل هم یک امر عقلی است، اجتناب از وقوع در هلکه یک چیزی است که عقل می‌فهمد، این اظهر است از این‌که یک مولویت دیگری نیز وجود داشته باشد، قوت ظهور تعلیل در بیان تمام مناط حکم، باعث می‌شود که آن ظهور اولیه در مولویت قابل تمسک نباشد. خب در اوامر قف که تعلیل در آن‌ها ذکر شده است، و این اوامر قرینه می‌شوند برای موارد دیگر که تعلیل در آن‌ها ذکر نشده و آن‌ها را نیز معلل و مقید می‌کند، ظهورشان در ارشادیت بیشتر است از ظهورشان در مولویت. قال فی مبانی الاحکام:

لان التعلیل بالامر العقلی موجب لحمله علی الارشادیه. فان ظهور التعلیل فی کونه تمام المراد للمتکلم مقدم علی ظهور المتکلم له فی المولویه.

اشکال: تفاوتش با بیان مرحوم آخوند چیست؟

جواب: مرحوم آخوند از تعلیل استفاده می‌کردند برای ثبوت در مرحله‌ی قبل، ایشان چنین استفاده‌ای نمی‌خواهند بکنند، بلکه می‌فرمایند این‌که متکلم یک علتی بیان می‌کند و آن علت یک امر عقلی است، علاوه بر این‌که تعلیل ظهور در این دارد که تمام مقصد متکلم همین است، خب این علتی که ذکر شده و اجتناب از اقتحام در هلکه مولویت بر نمی‌تابد، وقتی مولویت بر نمی‌تابد، این می‌شود ارشادی.

مرحوم شیخ هم در رسائل تصریح فرموده که این قف عند الشبهه مثل اوامر طبیب می‌ماند، این یعنی ارشادی است.

مرحوم شیخنا الاستاذ با این‌که این ارشادیت را تقریب می‌کنند و بیان جدیدی برایش می‌آورند، باز می‌فرمایند که این با این‌که ارشاد است، لکن متضمن اخبار هم هست، اخبار این است که بدان در شبهات هلکه هست، یعنی به شکل مطلق اخبار

می‌فرماید که در شبهه، تمام شبهات، هلکه وجود دارد. بنابر این، راه جواب از راه ارشادیت نیست، با ارشادی بودن نمی‌توانیم جواب اخباری را بدهیم، یعنی درست است که این ارشاد است، لکن این ارشاد متضمن یک اخبار است که مشکل ایجاد می‌کند. فلذاست که ایشان الحق فی الجواب را چیز دیگری می‌دانند که استصحاب باشد، و این ارشادیت را کافی نمی‌دانند برای جواب به اخباری.

اشکال: ارشاد باشد، ادله‌ی براءت مقدم می‌شود، همیشه اخبار نیست. می‌فرماید انار نخور چون ترش است، این اخبار نیست از این‌که هر اناری ترش است بلکه ما از خارج می‌دانیم که انار شیرین هم هست. در این جا ما می‌دانیم شبهاتی هست که هلکه ندارد.

جواب: از کجا می‌دانیم؟

مستشکل: از ادله‌ی براءت

جواب: ادله‌ی براءت طرف معارضه هستند این‌جا، یعنی شبهه را ادله‌ی براءت می‌گویند عقاب ندارد، این روایت باطله می‌فرماید هلکه وجود دارد. نسبت به قبح عقاب که نسبت بدتر است، چون این روایت بیان است و وارد است بر قبح عقاب. معارضه می‌شود میان این روایات و روایات براءت و روایات براءت اخص هستند، چون این روایت شامل تمام شبهات می‌شود، رفع ما لا یعلمون مختص به غیر شبهات قبل الفحص و مقرون به علم اجمالی است. این اختصاص هم از ناحیه‌ی علم اجمالی به این خاطر است که علم اجمالی علم است و اصلا ما لا یعلمون بر آن صدق نمی‌کند، شبهات قبل الفحص هم قرینه‌ی لبیه حافه بالکلام داریم که رفع ما لا یعلمون شامل قبل الفحص نمی‌شود چون موجب تناقض است که مولا بگوید من تکالیفی دارم لکن هرکس آزاد است که بدون فحص از این تکالیف هر کاری می‌خواهد بکند. این نقض

غرض اولیه از جعل احکام هست. وقتی رفع ما لایعلمون مختص شد، مقدم می‌شود بر این روایات وقوف که عام هستند.

یمكن البيان به نحوی که درست بشود جواب به اخباری، ان شاء الله فردا.

### **جلسه‌ی شصت و سوم، تتمه‌ی اجوبه روایات وقوف، ارشادیت امر**

یکشنبه ۹۶/۱۱/۸

#### **مناقشه در فرمایش مرحوم حائری**

سخن در جوابی بود که با ارشادیت داده بودند برخی بزرگان، عرض کردیم که در خلال این استدلال بزرگان مقدماتی مطرح می‌شود که همان مقدمات کافی است برای جواب به اخباری و دیگری لازم نیست بگوییم ارشادی باشد. همین که می‌فرمایند تعلیل مبتنی بر وجود عقاب منجز پیش از بیان این حکم است و در شبهات بدویه چنین تنجیزی نیست، همین برای جواب اخباری کافی است. کان لفظاً فرموده قف عند الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي و الشبهات قبل الفحص. طبق این بیان دیگر اشکال مرحوم حائری به این بزرگان وارد نیست، چون این بزرگان تعلیل را مانند تقیید لحاظ کرده‌اند و اگر هم ارشاد بخواند متضمن اخبار باشد، متضمن اخبار در مورد همان موضوع مقید است. به هر حال با اخبار یا ارشاد بودن نمی‌شود مطلب را حل کرد، بلکه باید موضوع مطلق باشد، در حالی که آن بزرگان یعنی مرحوم شیخ، آخوند و محقق خوئی موضوع را مقید می‌گرفتند.

#### **اشکال به تقیید موضوع با تمسک به تعلیل**

تا به حال مطالبی که بیان شد، بر اساس این بود که تهلکه و هلکه و این‌ها که در روایات که هست را به معنای عقاب بگیریم. این فرضیه که ما تهلکه را به معنای

خصوص عقوبت بگیرییم و نه جامع میان عقوبت و مفسده، این اختصاص اشکال دارد؛ لکن ولو این که قبول کنیم تهلکه انصراف دارد به عقوبت که مرحوم خوئی فرموده است، در مواردی می بینیم که شارع مقدس تهلکه و این سیاق الوقوف خیر من الاقتحام فی الهلکه را در این معنای خاص استفاده فرموده است. مثل آن روایت که لا تجامعوا فی النکاح علی الشبهه، و قفوا عند الشبهه، فان الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه.

هلکه ای که در این مورد هست مطمئناً عقوبت نیست، چون هم استصحاب می گوید ازدواج حلال است و هم روایت داریم که برائت هست در مثل این مورد، پس یقیناً عقوبت نیست و قدر مسلم از این هلکه مفسده است. اگر نگوییم جامع میان مفسده و عقوبت باشد.

حال اگر بگوییم مراد جامع میان هلکه و مفسده است، دیگر می توانیم آن حرف قبلی را بزنیم؟ یعنی بگوییم اختصاص دارد به شبهات علم اجمالی و قبل الفحص؟ خیر نمی شود، چون در علم اجمالی و قبل الفحص جامع وجود دارد به لحاظ آن حصه ی عقوبتش، در غیر آن موارد که شبهات بدویه باشد، جامع وجود دارد به لحاظ حصه ی دیگرش که مفسده باشد، پس شارع فرموده است قف عند الشبهه که در شبهه همیشه هلکه هست، در برخی موارد این هلکه به شکل عقوبت است و در برخی موارد این هلکه به شکل مفسده است، چه مفسده ای بالاتر از این که شخص با مادر و خواهر رضاعی خودش ازدواج کند.

اشکال: پس آن روایت مسعده که در چنین مواردی ازدواج اشکال ندارد چه می-

شود؟



جواب: ممکن است به قرینه‌ی همان روایت مرخصه قائل شویم که امر قف در این روایات یا برای استحباب است یا مطلق رجحان که با وجوب و استحباب جمع می‌شود.

### بیان ثالث بر ارشادیت، من محقق الوحید

اگر معنای جامع گرفتیم برای هلکه، شیخنا الاستاذ دام ظلّه فرموده است که این حتما ارشاد است. چون بین ارشادیت و مولویت تقابل هست، نمی‌شود یک چیز هم مولوی باشد هم ارشادی، این دو قابل جمع نیستند، نمی‌شود متکلم هم در مقام اعمال مولویت باشد هم در مقام ارشاد باشد.

مقدمه‌ی ثانیه این است که مدلول هیئت امر که بعث و وجوب باشد، یک مدلول وحدانی بسیط است.

البسیط لا یتعدد که بشود دو تا، و لا یتبعض که یک جزئش بشود مولوی و یک جزئش بشود ارشادی.

خب در ما نحن فیه امر باید یا مولوی باشد، یا ارشادی، و در این جا قرینه داریم که نمی‌شود مولوی باشد، امر مولوی با ذکر تعلیل به عقوبت معنا ندارد (به خاطر اشکال دور، عقوبت باید باشد که امر بشود، نه این که با این امر عقوبت درست شود)، لکن امر ارشادی با ذکر تعلیل و عقوبت معنا دارد.

پس وقتی این امر ارشادی شد، در مورد وجوب و مستحب و این ها تابع مرشد الیه است. می‌گوید اعمل بالرساله العملیه، نه این که با این امر آن جایی که در رساله مستحب است با این امر بشود واجب، نه یعنی هرچه در آنجا بود را انجام بوده، اگر مستحب بود مستحب و اگر واجب بود واجب. در مانحن فیه نیز همین است. در

برخی شبهات وجوب اجتناب هست و در برخی نیست، این امر همه را واجب نمی کند.

### مناقشه فیما افاده المحقق الوحيد

نقول به این که گاهی شما می فرمایید استعمال لفظ در اکثر از معنا ممتنع است و نمی شود با یک لفظ دو مستعمل فیه داشته باشیم، یک هیئت امر داشته باشیم که دو مستعمل فیه داشته باشیم، بله این کلام درست است. یعنی طبق مبنای مرحوم آخوند که استعمال را افناء می داند، این استحاله جا دارد، لکن طبق نظر تحقیقی که این استحاله ندارد و استعمال افناء نیست، این مطلب ناممکن نیست و صرفاً خلاف ظاهر است.

لکن بحث ما اصلاً در تعدد مستعمل فیه نیست، در مورد امر مولوی و ارشادی همان طور که در محلش منقح شده است این است که این ها مستعمل فیه شان یکی است، همه شان مستعمل فیه شان یکی است که بعث باشد، لکن دواعی فرق می کند، اوامر همه مستعمل فیه شان یکی است لکن دواعی مختلف است گاهی تعجیز است گاهی تحریض است و ... مواردی که فرمودند و مثال زدند در محلش. وقتی ما تفاوت و اختلاف را بردیم در داعی، آیا ممکن نیست که متکلم به دو یا چند داعی یک بعث انجام دهد؟ استحاله ای ندارد، قاعده ی الواحد هم این جا جاری نیست و برای محل خاصی است. در این جا ممکن است که متکلم با دواعی مختلف یک بعث انجام دهد، در یک حصه داعی اش مولویت بوده و در برخی حصص دیگر داعی اش ارشادیت بوده است. ممکن است شما بگویید این خلاف ظاهر است، بله لکن دیگر استحاله و برهان بر خلافش نیست. چون استعمال هم افناء نیست و جعل علامیت است و از این

جهت هیچ استحالہ ای در کار نیست. ولی به ہر حال این چنین استعمالی کہ مستعمل فیہ دو تا باشد، یا نہ، داعی درش دو تا باشد، خلاف ظاهر است.

پس نہایتا آن چہ می گوئیم این است کہ نہ بہ خاطر استحالہ، بلکہ بہ خاطر این کہ امر واحد بہ چند داعی خلاف ظاهر است و در ما نحن فیہ موارد متفاوت است، این امر برای بیان امر جامعی است کہ شامل ہمہ ی موار بشود. فتحصل کہ یا داعی از این بعث بیان مطلق رجحان است کہ جامع میان وجوب و استحباب است یا ارشاد است، کہ البتہ دومی بہتر است.

اشکال: چرا ارشاد بہتر است؟

جواب: چون لسان آبی از تخصیص است حتی بالنسبہ الی استحباب مولوی محقق ہمدانی در حاشیہ فرائد یک بیان جدیدی دارند و می فرمایند کہ ہلکہ نہ بہ معنای عقوبت است و نہ بہ معنای مفسدہ است بلکہ بہ معنای حرام است کہ ان شاللہ باید بیان ایشان را بررسی کنیم.

### جلسه‌ی شصت و چہارم، تمه اجوبه‌ی روایات وقوف

۹۶/۱۱/۹ دوشنبہ

سخن در جواب‌هایی بود کہ با تاکید بر واژہ‌های مختلف در روایات وقوف دادہ شدہ است. و سخن در واژہی ہلکہ بود.

ما افادہ المحقق الہمدانی فی معنی الہلکہ

مرحوم محقق ہمدانی می فرماید کہ مراد از ہلکہ حرام است، چون کسی کہ در عقوبت یا مفسدہ اقتحام نمی کند، بلکہ در حرام اقتحام می کند، لکن چون این اقتحام است در سبب ہلاکت، بہ قرینہی سبب و مسبب آنرا ہلکت می نامیم. خب آن چہ

مسبب است از محرمات، اعم از مفسده و عقوبت است. و از آن جا که می دانیم مفسده سببی نیست که باعث وجوب احتیاط شود، چون اگر وجود مفسده کافی بود برای حکم به وجوب احتیاط، باید در شبهات موضوعیه یا شبهات حکمیّه و جوبیه - اگر قائل شویم که ترک مصحلت ملزمه خودش یک مفسده است - احتیاط واجب می بود در حالی که چنین نیست. به هرحال می فرماید برای این که در دام حرام نیفتید، اجتناب کنید، و حرام هم اعم است از عقوبت یا مفسده، فلذا وجوب احتیاط استفاده نمی شود. قال فی ذیل عبارت الشیخ:

أقول: ليس المراد بالهلكة في هذه الأخبار، نفس المضرّة و المفسدة كى يدعى انصرافها إلى الآخر منه، إذ لا معنى للاقتحام في الضرر أو العقاب إلّا بلحاظ سببه، أى الفعل الذى يترتب عليه الضرر أو العقوبة، فقولہ عليه السلام «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» معناه أن الوقوف عند ما يحتمل كونه حراما، خير من الاقتحام في الحرام، و إنّما أطلق اسم الهلكة على الحرام بلحاظ كونه مضرّاً بحال المكلف، و موجبا لاستحقاق العقاب على تقدير عدم معذوريته في الارتكاب، فيكفى علاقة لصحة إطلاق اسم الهلكة على ارتكاب فعل الحرام، كونه مشتتملا على المفسدة المقتضية للنهي عنه، و استحقاق العقوبة على ارتكابه بلا عذر، فلا يفهم من هذا الاستعمال كونه سببا تامّا للمضرّة الخاصّة التى هي العقوبة، فليتأمل.<sup>۹۱</sup>

### المناقشه فيما افاده

نقول به این که افعال تولیدی که اسبابش در اختیار انسان هست، بلا اشکال به انسان اسناد می شوند. یعنی می گوئیم درخت را زید قطع کرد. درحالی که اره درخت را

<sup>۹۱</sup> - حاشیة فرائد الأصول ( الفوائد الرضویة على الفرائد المرتضویة )، ص: ۱۶۷

قطع کرده است. الی ما شا الله از امور تولیدی که مع الواسطه خصوصا واسطه‌ی قلبیه، به انسان اسناد مستقیم داده می‌شود. این ان شا الله در امر به محصل خواهد آمد. که امر به محصل باز می‌گردد به امر به محصل. محصل بالکسر اجزاء دارد شستن وجه است، شستن ید است، اگر امر به محصل یعنی امر طهارت رجوع نکند به امر به محصل یعنی وضو، دیگر شک در اجزاء و اقل و اکثر مجرای برائت نخواهد بود، چون تکلیف یقینی داریم و باید اتیان یقینی کنیم. اما اگر امر به محصل همان امر به محصل باشد کما مال الیه صاحب فصول، می‌توان در اجزاء و شرایط محصل برائت جاری کرد. به هر حال آن جا شبیه اینجاست از این جهت که در مواردی که مقدمات در اختیار ماست، ممکن است اسناد مستقیم داده شود آن مساله به انسان و به همین جهت تکلیف شود به همان محصل. هیچ کس اختیارا مقتحم در عقوبت نمی‌شود، لکن مقدمات اختیاری‌اش را انجام می‌دهد و همین مقدار کافی است برای اسناد اقتحام در عقوبت به شخص و تکلیف او به عدم اقتحام.

خود حاج آقا رضا می‌فرمایند فلیتامل که اشاره دارد به این که بالاخره ما یک مطلبی گفتیم و شایسته است تامل شود در مورد آن. (اقول: از این کلام استاد برمی‌آید که هر جا به صیغه‌ی غایب فلیتامل ذکر شده بود، اشاره به تمریض است و هر جا به صیغه‌ی امر مخاطب بود - فتامل - تدقیقی است، فتامل او فلیتامل!)

تا به حال تمام جواب‌هایی که داده شد با تاکید و تکیه بر برخی واژگان در این روایات وقوف بود، بقی چهار راه دیگر برای جواب به اخباری که با تکیه بر کلمه‌ی خاصی نیست.

### الاول من الاجوبه العامه بروایات الوقوف

مسلم است بین اخباری و اصولی که در شبهات موضوعیه و وجوبیه حکمیه احتیاط واجب نیست.

از طرف دیگر روشن است که این روایت لسانش آبی از تخصیص است. چرا؟ چون تعلیل شده است و وقتی یک امری علتش ذکر می‌شود آن قدر قوت پیدا می‌کند که دیگر نمی‌توان آنرا تخصیص زد. آن‌هم علتی که در این حد از اهمیت است و هلکت و این‌هاست.

حال که لسان آبی از تخصیص است، و شبهات موضوعیه و وجوبیه هم احتیاط الزامی نیست، می‌فهمیم که لسان این روایات وقوف الزامی نیست، می‌فرماید رجحان دارد. در برخی موارد قرینه داریم که این رجحان الزامی است مثل این که می‌فرماید حتی تلقی امامک. به هر حال الزام در آن نیست، یا ارشاد است یا مطلق رجحان، آن برای ما الان مهم نیست که استحباب باشد، مطلق رجحان باشد، ارشاد باشد، در همین حدش برای جواب به اخباری کافی است که این روایات در مقام بیان الزام نیستند.

### الثانی من الاجوبه العامه بروایات الوقوف

ما می‌بینیم که این تعلیل هم واقع شده برای اموری که واجب نیست و مستحب است، هم تعلیل واقع شده برای واجبات. پس معلوم می‌شود که این تعلیل یک معنای جامعی است که هم می‌تواند برای واجبات باشد، هم برای مستحبات. در همان روایت مسعده بن زیاد احتیاط در ازدواج مستحب است، لکن همین تعلیل را حضرت ذکر فرموده‌اند. به هر حال این یک تعلیلی است که به هر دو حصه‌ی وجوب و استحباب سازگار است. هنگامی که در یک کلام این تعلیل استفاده می‌شود این برای ما روشن نمی‌کند که حتماً الزامی باشد، شاید از موارد استحبابی باشد. چون تعلیل با هر دو سازگاری دارد، ظهور قف در وجوب را از بین می‌برد.

اشکال: در آن موردی که استحبابی است، قرینه وجود دارد که مستحب است. یک جایی تطبیق شده است بر مستحب با قرینه، این دلیل نمی‌شود که این تعلیل معنایش عوض بشود و بشود اعم از وجوب و استحباب.

جواب: همین مقدار که در لسان شریعت این تعلیل واقع شده است برای امر مستحب، برای ما کشف می‌کند که این امری است که ممکن ان یكون تعلیلا للاستحباب و همین کافی است که دیگر برای ما ظهوری در الزام نداشته باشد.<sup>۹۲</sup>

### الثالث من الاجوبه العامه بروایات الوقوف

محقق نائینی قده فرموده‌اند که ما مرادی داریم که مسلما وجوب نیست، اورع الناس من وقف عند الشبهه، لا ورع كالوقوف عند الشبهه، مسلم است که این‌ها وجوب ندارد که آدم اورع باشد<sup>۹۳</sup>، همین استعمال در موارد مستحب برای ما کشف می‌کند که این کلام ظهور در وجوب و الزام ندارد. همین سیاق واحد در موارد مستحب و واجب برای ما کشف می‌کند که ظهور در خصوص الزام ندارد.

اشکال: فرقی با قبلی چی شد؟

جواب: در قبلی در مورد تعلیل سخن می‌گفتیم، در این جا سخن از همین عبارت قف و وقوف عند الشبهه است.

البته این برای تایید خوب است، چون اوامر و نواهی خیلی جاها در مورد استحباب استعمال شده است، لکن این دلیل نمی‌شود که دیگر امر و نهی ظهور در وجوب و

---

<sup>۹۲</sup> - ما يصلح للقرینه چیزی است که اقتضاء داشته باشد برای قرینیت، لکن این‌جا فرض این است که تعلیل اقتضائی ندارد و لا اقتضاء است نسبت به استحباب و لزوم، لکن امر ظهور در وجوب دارد و اقتضاء دارد بر یک طرف. این‌جا ذو الاقتضاء را قرینه می‌کنیم برای فهم لا اقتضاء. (استاد شمس)

<sup>۹۳</sup> - این سخن شاید در مورد اورع درست باشد که اورعیت مستحب است، لکن در مورد خود ورع، در معنای اصطلاحی تفاوت میان تقوا و ورع گفته می‌شود، لکن در لغت چنین تمایزی مشاهده نشد. (استاد شمس)

حرمت نداشته باشند. این می‌شود همان کلام صاحب فصول که ایشان می‌گویند آنقدر امر و نهی در استحباب استعمال شده است که دیگر مجمل شده و نمی‌توان از امر و نهی الزام فهمید یا حتی استحباب فهمید و برای هر طرف قرینه می‌خواهیم. که در همان جا به ایشان جواب داده شده که انصاف مطلب این‌طور نیست و ظهور امر در وجوب باقی است.<sup>۹۴</sup>

### جلسه‌ی شصت و پنجم، تنمهی اجوبه به روایات وقوف

۹۶/۱۱/۱۰ سه شنبه

#### الرابع من الاجوبه العامه (من دون التمسك بلفظ خاص) بروایات الوقوف

محقق نائینی در جواب به استدلال اخباریین به روایات وجوب وقوف عند الشبهه این‌طور جواب دادند که محذور اصلی دچار شدن به حرمت واقعیه است. چون کسی که در مقابل شبهات توقف نکند یک عادت پیدا می‌کند و آن این است که حتی وقتی حرام قطعی را هم می‌بیند، توقف نمی‌کند. این روایات می‌فرمایند اگر در مقابل شبهات توقف کنید بهتر از این است که نفس شما یک حالتی پیدا کند که در مقابل حرام هم نتواند تحمل کند. به هر حال این روایات نمی‌خواهد بفرماید اگر در آن شبهات حرام وجود داشته باشد دامنگیر می‌شود، خیر، می‌فرماید هلاکات واقعیه و معلومه را هم بعداً نمی‌توانید مقاومت کنید در مقابلشان. برخی از السنه‌ی روایات هم به خوبی این استظهار ایشان را تأیید می‌کند، مانند آن روایت که می‌فرماید و المعاصی حمی الله،

---

<sup>۹۴</sup> - مرحوم نائینی می‌توانند بگویند ما نمی‌خواهیم در مورد ظهور عبارت «وقوف عند الشبهه» در الزام یا عدم الزام بحث کنیم مثل صیغه‌ی امر، بلکه در مورد خصوص همین عنوان «وقوف عند الشبهه» داریم بحث می‌کنیم، یک دلیل می‌فرماید اکرم العلماء، یک دلیل دیگر می‌فرماید اکرام علما مستحب است، نتیجه چه می‌شود؟ این که از ظهور امر در وجوب اکرم العلماء رفع ید کنیم، الکلام الکلام فیما نحن فیه. (استاد شمس)



فمن یرتع حولها یوشک ان یقع فیه. یعنی کسی که عادت داد خودش را به راه رفتن در کنار قرقگاه، یک وقتی اگر فرصت شد وارد قرق هم می‌شود. قال فی فوائد الاصول: و یحتمل قریبا أن تكون روایات التوقف لإفادة معنی آخر، و هو أن الاقتحام فی الشبهات یوجب وقوع المكلف فی المحرمات، لا أن نفس الاقتحام فی الشبهه حرام إذا صادف الحرام المعلوم بالإجمال- كما هو مفاد الوجه الأول- بل ترك الوقوف عندها و الاقتحام فیها مظنه الوقوع فی المحرمات، فان الشخص إذا لم یجتنب عن الشبهات و عود نفسه علی الاقتحام فیها هانت علیه المعصیه و كان ذلك موجبا لجرأته علی فعل المحرمات، و قد ورد نظیر ذلك فی باب المكروهات فانه لو لم یعنى المكلف بالمكروهات و أكب علی فعلها أدی ذلك إلى الجرأه علی فعل المحرمات، كما أن الشخص لو لم یعنى بالمعصیه الصغیره هانت علیه الكبیره (أعاذنا الله من ذلك) و أما إذا لم یعود الشخص نفسه علی الاقتحام فی الشبهات بل عود نفسه علی التجنب عنها و الوقوف عندها حصلت ملكة التجنب عن المعاصی، و إلى ذلك یشیر قوله علیه السلام «و المعاصی حمی الله فمن یرتع حولها یوشک أن یدخلها».

و علی هذا فالأمر بالوقوف عند الشبهه یكون استجابیا، كما هو الظاهر من قوله علیه السلام فی بعض أخبار التوقف «أورع الناس من وقف عند الشبهه» و قوله علیه السلام «لا ورع كالوقوف عند الشبهه» و علی كل حال: من راجع أخبار التوقف و تأمل فیها یقطع بأن الأمر فیها لیس أمرا مولویا بنفسه یشتبع الثواب و العقاب، فلا یصلح للأخباری الاستدلال بها علی مدعاه.<sup>۹۵</sup>

نقول به این که این فرمایش خوب است لکن هم فی نفسه خلاف ظاهر امر در وجوب است<sup>۹۶</sup> و همچنین برای این مخالفت با این خلاف ظاهر قرینه داریم، در برخی از روایات نمی‌توانیم امر به وقوف را حمل کنیم بر این معنای اخلاقی، در آن مقبوله‌ی عمر بن حنظله وقوف واجب است و امر اخلاقی نیست.

### تقریب محقق اصفهانی از استدلال به روایات وقوف برای احتیاط

این بحث تمام شد. گفتیم استدلال به روایات وقوف دو تقریب دارد و تقریب محقق اصفهانی را گفتیم که بعدا بیان خواهیم کرد. به خاطر تفصیل زیاد خواستیم تقریب ایشان را دیگر بیان نکنیم لکن چون خلف وعد نشود ملخصی از بیان ایشان را عرض می‌کنیم.

ایشان می‌فرماید این امر به وقوف بدوا سه احتمال دارد

۱- امر نفسی باشد، مثل امر به صلاه و صوم، خود احتیاط کردن یک مصلحت ملزمه دارد.

۲- این امر مولوی طریقی باشد. یعنی خودش مصلحت ندارد لکن به داعی تنجیز واقع این امر بیان می‌شود. (در این فرض دیگر قبح عقاب بلا بیان جاری نمی‌شود چون شارع اهتمام خودش را بیان کرده است.)

۳- امر ارشادی باشد، یعنی تنبه می‌دهد که شاید عقابی وجود داشته باشد.

اما در مورد احتمال اول -نفسی بودن امر- دو قرینه وجود دارد که ممتنع است این احتمال.

---

<sup>۹۶</sup> - ظهور امر چون م علق شده است بر تعلیل، باید به تعلیل رجوع کنیم و چون ظاهر از تعلیل این است که هلاکات همانهایی است که در شبهات است، نه یک هلاکاتی که ناشی از صفت نفسانی حاصل از ارتکاب شبهات باشد، نه ظاهر تعلیل این است که هلاکات همانی است که در میان شبهات هست. (استاذ شمس)

الاول: لازم می‌آید که حال شبهه اسوء باشد از معصیت قطعیه. چون کسی که معصیت قطعیه می‌کند یک عقاب دارد لکن کسی که شبهه انجام بدهد اگر مصادفت با واقع شد دو معصیت و دو عقاب می‌شود، یکی به خاطر مخالفت با واقع یکی به خاطر مخالفت با امر نفسی احتیاط.

اشکال: آن واقع که مجهول است، چطور عقاب بر آن می‌شود.

جواب: بله این اشکالی هست که به فرمایش ایشان هست و شیخنا الاستاذ هم این اشکال را کرده‌اند که شما که امر را نفسی گرفتید و بیان واقع نگرفتید، چطور برای واقع مجهول عقاب قائل می‌شوید؟

الثانی: اصلا واژه‌ی احتیاط و واژه‌ی وقوف درشان هست که نفیست ندارند و برای تحفظ بر واقع هستند. ظهور عنوان توقف در این است که نفیست ندارد و برای احتیاط است.

اما احتمال دوم که طریقی باشد در گرو این است که این فاء در فان الوقوف خیر، این فاء تفریع باشد. اگر این فاء تفریع باشد یعنی در اثر این امر من به وقوف یک تهلکه درست می‌شود و دیگر نباید خودت را در این تهلکه بیندازی. یعنی بیان تکلیف به واسطه‌ی همین قف انجام شده است و این فقط در شبهات بعد الفحص می‌شود، چون شبهات قبل الفحص و مقرون به علم اجمالی که خودشان منجز بودند و دیگر بیان قف لازم نداشتند و اصلا لغو است که بیان تهلکه را متفرع بر این امر کند.<sup>۹۷</sup>

---

<sup>۹۷</sup> - خود مرحوم اصفهانی به لغویت و تحصیل حاصل تصریح نکرده‌اند، ایشان فرموده است تفریع در این حالت بی‌معناست، از لا معنی للتفریع، وقتی یک امری منتسب است به علتی اسبق، تفریع آن به علت لاحق بی‌معناست. (استاذ شمس)

در ثانی، در صورت تفریع بودن فاء، مراد از هلکه حتما باید عقوبت باشد، چون آن چیزی که متفرع بر امر است عقوبت است، مفسد که متفرع بر خود آن کار است، لکن این عقوبت است که متفرع بر امر است. پس اگر فاء تفریع باشد، حتما مراد از هلکه می شود عقوبت، چون آن چیزی که متفرع بر امر می شود عقوبت است نه مفسده. چون عقوبت است که متوقف بر تنجیز است و این امر تنجیز درست کرده است، لکن مفسده تنجیز نمی خواهد و تفریع بر امر و این ها نیست، بلکه چه امر باشد چه نباشد مفسده هست.

البته خود محقق اصفهانی در ذیل سخنانش می فرماید که این تفریع گرفتن فاء خلاف ظاهر است و به همین خاطر است که شیخنا یعنی شیخ اعظم و من قبله چنین احتمالی ندادند و این طور نفهمیدند. پس این تفریعی بودن و طریقی بودن منتفی است. اما احتمال سوم یعنی ارشادی بود. ارشاد به چیست؟ در برخی روایات فرموده است قف عند الشبهه و برخی فرموده قف عند الشبهات یعنی جمع محلی به الف و لام یعنی تمام شبهات، قف عند کل شبهه. پس می خواهد ارشاد کند به این که در هر شبهه ای احتمال رمی فی الهلکه وجود دارد.

ان قلت: پس مفسده چی، شاید مراد مفسده باشد.

قلت: ظاهر لفظ هلکه در عقوبت است.

خب ارشاد می فرماید به این که در همه ی شبهات هلکه وجود دارد. این اشکال پیش می آید که چطور می شود در همه ی شبهات عقاب هست حال این که این فاء اگر تعلیل باشد یعنی قبل از بیان این روایات یک تکلیف منجزی داشتند در حالی که ما می دانیم در محل کلام تکلیف منجز نداشتیم. ایشان جواب می دهند به این که این برای ما این چنین است، یعنی ما چون خبر نداریم از تمام اخبار فکر می کنیم تکلیف منجزی

نداریم، لکن برای مخاطبین این روایات یک تکلیف منجزی وجود داشته و این روایات ناظر به آن است. به ضمیمه‌ی قاعده‌ی اشتراک هم این تکلیف و وجوب احتیاط برای ما ثابت می‌شود. یعنی این وجوب احتیاط تا به حال به دست ما نرسیده بوده، لکن این روایات وجوب توقف برای ما کشف می‌کند که یک تکلیف احتیاطی وجود دارد برای ما. و بهذا يدفع الاشکال که ما در اصل احکام مشترک هستیم نه در تنجیز احکام. ایشان می‌فرماید ما هم نخواستیم در تنجیز اشتراک درست کنیم، بلکه در حکم ظاهری احتیاط اشتراک هست و این حکم به احتیاط هم برای آن‌ها و هم برای ما ثابت است. قال فی نهاییه الدراییه:

فهذا الأمر المعلل لا بد من أن يكون كاشفا عن أمر طريقي واصل، مع أنه لم يصل إلا هذا الأمر في الشبهة البدوية، لأن الكلام في الاستدلال به لوجوب التوقف المنجز للواقع لا بغيره، إلا بدعوى أن أمر المخاطب بالتوقف المعلل بهذه العلة كاشف عن وصول الأمر بالاحتياط إليه.

و احتمالاً فی حق المخاطب بلا مانع، و بضمیمه قاعده اشتراک یکون واصلاً إلینا، لا بهذا الأمر الارشادی لیكون مستحیلاً.

و حینئذ یکون الأمر بالتوقف - بضمیمه قاعده اشتراک مع المخاطب - کاشفا عن ایجاب الاحتیاط طریقاً فی الشبهة البدویة.

فتلخص مما ذكرنا صحة الاستدلال على تنجز الواقع المشتبه، بناء على التفریع و التعلیل معاً.

اشکال: جواب آقا ضیاء در این جا وارد نمی‌شود که این شبهه‌ی مصداقیه باشد؟ جواب: باید به مقدمات ایشان توجه کرد. چون فرموده است کل شبهه، شامل تمام شبهات می‌شود و چنین بیانی ممکن نیست مگر این که تمام شبهات منجز باشند. از یک طرف مسلم است که این عموم دارد (البته ممکن است شما مناقشه کنید در این

عموم)، از طرف دیگر تعلیل می‌گوید که این برای آن‌ها قبل از این برای منجز بوده است. فرقی این است که آن‌ها به امر مستقیم به این تنجز پی برده بودند، لکن ما با واسطه‌ی کشف این روایت و ضم قاعده‌ی اشتراک این تنجز را فهمیدیم.

### **جلسه‌ی شصت و ششم، جواب محقق اصفهانی به تقریب خودشان از روایات**

#### **وقوف**

۹۶/۱۱/۱۴ شنبه

سخن در جواب مرحوم اصفهانی به استدلال اخباری به روایات وقوف عند الشبهة بود. ایشان اقوی التقاریب را ارائه می‌کند برای استدلال به این روایت لکن جواب می‌دهد به این تقریب.

#### **ما افاده المحقق الاصفهانی فی مقام الجواب**

ملخص جواب ایشان این است که اگرچه بدوا ظاهر از هلکه عقوبت است، لکن با توجه به تطبیقات هلکه در روایات وقوف می‌فهمیم که مراد از هلکه اعم از عقوبت و مفسده است. وقتی مراد اعم شد، دیگر از این روایت کشف نمی‌شود که یک تکلیف منجزی قبل از این بیان وجود داشته است که بخواهیم با قاعده‌ی اشتراک آن تکلیف را اثبات کنیم، بلکه این هلکه اشاره به مفسد دارد و مفسده هم که احتیاجی به تنجز ندارد.

فتحصل که نظر ایشان هم همین شد که ما از روایات وقوف استفاده‌ی احتیاط نمی‌کنیم، لکن بعد التذقیق و تحقیق شایسته‌ای.

جلسه‌ی شصت و ششم، جواب محقق اصفهانی به تقریب خودشان از

روایات وقوف ۲۳۱

### باقی الروایات المستدل بها للاحتیاط

پس از روایات وقوف عند الشبهه می‌رسیم به دیگر روایات که مرحوم شیخ حر در ابواب صفات قاضی نقل کرده‌اند.

#### روایت سوم: کف و سکوت

خبر حمزه بن طیار أنه عرض على أبي عبد الله «عليه السلام» بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعا منها قال له: «كف و اسكت».

ثم قال: «لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه و التثبت و الرد إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على الحق، و يجلو عنكم فيه العمى، و يعرفوكم فيه الحق. قال الله تعالى: فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»

این روایت شریف هم در کافی هست هم در محاسن برقی.

تقریب به روایت هم واضح است، می‌فرماید در ما لا یعلمون وظیفه‌ی شما کف و تثبت است و نمی‌توانید همین‌طور وارد شوید، اخباری هم به این روایت تمسک می‌کند برای وجوب احتیاط هم در قضاء هم در فتوا و هم در عمل.

#### مناقشه در استدلال

مرحوم حاج آقا مصطفی چهار صفحه در مقام جواب به استدلال به این روایت قلم زدند که البته ما همه‌ی آن‌را لازم نیست نقل کنیم. آن‌چه می‌گوییم برخی امور هست.

#### اولا

این‌که اصولی هم این روایت را قبول کرده است، لکن در هر حکمی چه واقعی چه ظاهری. یعنی استناد به برائت شرعی و ادله‌ی آن همان رد الی الائمہ ع است. ما

رجوع کرده‌ایم به ائمه و سخنان آن بزرگواران و به برائت رسیده‌ایم، ادله‌ی برائت می‌شود وارد بر این دلیل.

اشکال: اگر قرار بود در مقام جهل رفع حکم باشد و برائت باشد، چرا حضرت فرمودند تثبت و رد کنید، اگر مجعول در مجهول الحکم برائت بود، باید این‌جا حضرت برائت را می‌گفتند. چرا می‌فرماید لا يجوز العمل.

جواب: این‌ها اسناد بالادستی و کلی است. می‌فرماید وقتی نمی‌دانید رجوع کنید، در مقام بیان این است که حالا مجعول چیست، بلکه می‌فرماید در مقام جهل پرسید، حال کسی رفته پرسیده و حضرت فرموده‌اند برائت مجعول است.<sup>۹۸</sup>

اشکال: چرا حضرت احاله به جای دیگری بدهند، اگر مجعول برائت است، چرا همین‌جا نمی‌فرمایند که وقتی نمی‌دانید برائت جاری کنید. عرفی نیست که اگر پیغمبر ص فرموده رفع عن امتی ما لا يعلمون، حضرت بفرمایند از ما پرسید، بلکه باید بفرمایند رفع عن امتی داری و همان برائت است.

جواب: امام می‌فرمایند مثل عامه نباشید که وقتی چیزی نمی‌دانند قیاس می‌کنند و استحسان می‌کنند و این‌ها، بلکه بیایید پرسید. بیایید پرسید ما یا حکم ظاهری یا واقعی را به شما می‌گوییم.

اشکال: اگر شنبه امام بفرمایند رفع ما لا يعلمون، یکشنبه عرف قبول می‌کند که بفرمایند لا يجوز العمل الا بعد الرد؟

---

<sup>۹۸</sup> - این اشکال وقتی وارد بود که فرض حضرت صرفا مواردی باشد که حکم ظاهری را ندانید، بله اگر منظور حضرت این باشد ای کسی که حکم ظاهری را نمی‌دانی، بدان که حکم ظاهری برائت است، لکن حضرت منظور و فرضشان اعم است، یعنی وقتی حکم ظاهری و واقعی را نمی‌دانی، رجوع کن به ما، ما هم یا حکم ظاهری یا واقعی را به تو می‌گوییم. منظور حضرت این نیست که وقتی حکم واقعی را تمکن از یادگرفتن هم داری، برائت جاری کن. (استاذ شمس)



جلسه‌ی شصت و ششم، جواب محقق اصفهانی به تقریب خودشان از

روایات وقوف ۲۳۳

جواب: این لا یسعکم العمل الا بعد الرد و التثبت اعم از حکم ظاهری و واقعی است، رفع ما لایعلمون برای خصوص واقعی است.

### جواب دوم

جواب دومی که می‌شود به استدلال اخباری به این روایت داد این است که این روایت برای زمانی است که رجوع به ائمه ع ممکن باشد، تثبت و رد ممکن است مانند مقبوله‌ی عمر بن حنظله. در زمان ما که امکان لقاء امام علیه السلام نیست، تمسک به این روایت در محلش نیست.

### مناقشه در جواب دوم

با توجه به مطالبی که در جواب اول گفته شد، مناقشه در این جواب دوم هم معلوم می‌شود، چراکه مراد از رد در این جا اعم از مراجعه‌ی حضوری است و شامل مراجعه به روایات و معالم و آثار آن حضرات هم می‌شود.<sup>۹۹</sup>

### جواب سوم

این روایات نهی از افتاء می‌کنند، یعنی می‌فرمایند الکف عنه یعنی کف عن الفتوی. اشکال: نتیجه‌اش که یکی است.

جواب: خیر، اصولی می‌گوید ما در مقام عمل مرخص هستیم و در مقام فتوا، فتوا به تریخیص نمی‌دهیم. پس این روایت معارض با قول اصولی نمی‌شود.

---

<sup>۹۹</sup> - طبق این بیان (یعنی این که لقاء امام ع موضوعیت نداشته باشد و صرفاً طریق باشد و شامل مراجعه به کتب هم بشود)، این روایت مفادش می‌شود وجوب فحص، یعنی می‌فرماید وقتی نمی‌دانید فحص کنید، اما در مورد ما نحن فیه که فحص کردیم و مایوس شدیم، این روایت دیگر ساکت است. (استاد شمس)

## مناقشه در جواب سوم

نقول به این که اگر ما بخواهیم در مقام عمل ترخیص داشته باشیم و عمل کنیم، باید با استناد به چی عمل کنیم؟ بالاخره باید یا براءت باشد یا حکم واقعی باشد. اگر در مقام عمل می‌خواهیم به چیزی عمل کنیم باید مستند به چیزی باشد. پس این برای عمل شخصی است. اگر کسی حرفی بزند برای این که دیگران عمل کنند، این می‌شود فتوا، اگر کسی شرایط فتوا را ندارد بینة و بین الله می‌داند که عادل نیست، حلال‌زاده نیست، ... حق ندارد فتوا بدهد. کسی از آیه الله تبریزی استفتا کرده بود از اروپایی‌هایی که تازه مسلمان و طلبه شده بود، پرسیده بود که من می‌دانم حلال‌زاده نیستم، می‌توانم امام جماعت شوم؟ فرموده بودند خیر، خدمات دیگر انجام دهید. به هر حال اگر این روایت بخواهد بفرماید حتی اگر برای شما ثابت شد که مجعول در شبهات حکمیه براءت است و تمام شرایط فتوا را هم دارید، نباید فتوا دهید، یعنی آنچه مشکل دارد خصوص فتوا دادن است. این مستحیل نیست و ممکن است، لکن خیلی بعید است و از ظاهر روایت دور است.

## جواب چهارم

اشکال سندی. حمزه الطیار توثیق ندارد مگر نقل برخی اصحاب اجماع از او. ما هم ثابت نمی‌دانیم که هر کس از اصحاب اجماع از کسی نقل کردند باعث توثیق آن شخص بشود، صرفاً همان سه نفر که لا یروون و لا یرسلون عن ثقه هستند که چنین خصوصیتی دارند که آنها نیز از حمزه الطیار نقل نکرده‌اند. بله اگر کسی وجود در کتاب شریف کافی را کافی بداند، از نظر سندی نمی‌تواند ایراد بگیرد.

## جلسه‌ی شصت و هفتم، الروایات المستدل بها علی الاحتیاط

یکشنبه ۹۶/۱۱/۱۵

### جواب پنجم به استدلال به روایت کف و سکوت

این جواب شبیه همان جوابی است که در مورد وقوف عند الشبهه بود، لا یسعکم فیما لا تعلمون یعنی چیزهایی که نه حکم ظاهری اش را می‌دانید و نه حکم واقعی، همان‌طور که در شبهه می‌گفتیم عند الاطلاق شبهه یعنی چیزی که هیچ چیز از آن نمی‌دانی.<sup>۱۰۰</sup>

اشکال: دلیل این چیست؟

جواب: مطلب ظاهر که دلیل نمی‌خواهد!

اگر گفتیم این ظهور در این دارد که مطلب تمام است، اگر هم ظهور را قبول نکنید، احتمال باقی است و همین احتمال باعث می‌شود دیگر اخباری نتواند به این روایت تمسک کند.

### روایت چهارم: حق الله علی خلقه

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

---

<sup>۱۰۰</sup> - تفاوت این جواب چهارم با جواب اول در این است که در جواب اول عطف با او هست، لا یعلمون حکمه الظاهری او واقعی، در این جا عطف با او هست، لا یعلمون حکمه الظاهری و الواقعی؛ یعنی در آن جا می‌خواستیم از اطلاق ناشی از حذف متعلق استفاده کنیم، در این جا ادعا این هست که خود مفهوم لا یعلمون مقید به دو قید لا ظاهری و لا واقعی است.

در این روایت حوزه‌ی حق الله معلوم نشده و مطلق پرسیده، اما از جواب حضرت ع معلوم می‌شود مراد سائل در امور گفتاری و فتوا مثلاً بوده است. چون حق الله خیلی عام است و شامل امثال اوامر و نواهی و این‌ها هم می‌شود. چطور می‌شود که با صرف قول بما یعلم و کف عما لا یعلم فقد ادوا الی الله حقه؟ همین کافی است؟ فلذا اگر بخواهیم به ظاهر این روایت اکتفا کنیم، مطمئن هستیم که این راوی یک اشتباهی کرده است. مگر این‌که به همین دلالت اقتضاء که این مطلب باطل است، می‌فهمیم مورد سوال در باب اسناد مطالب به خداوند متعال هست، یعنی اصلاً محل بحث اسناد امور به خداوند است که حضرت می‌فرمایند آن‌چه می‌دانید اسناد دهید و آن‌چه نمی‌دانید کف کنید و کسی که همین رفتار را کند، حق را تادیه کرده است.

### جواب به استدلال

اصولی می‌گوید من که برائت را نسبت می‌دهم، برایم ثابت شده است که خداوند این مطلب را فرموده و اسناد من الی الله این مطلب را مستند به ادله است و از این جهت این دلیلی علیه اصولی نیست.

### روایت پنجم: هجوم بغير علم يساوي جحد الانف

بَعْضُ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يَا مُفَضَّلُ لَا يُفْلِحُ مَنْ لَا يَعْقِلُ وَلَا يَقُولُ مَنْ لَا يَعْلَمُ وَلَا سَوْفَ يَنْجِبُ مَنْ يَفْهَمُ وَيُظْفِرُ مَنْ يَحْلُمُ وَالْعِلْمُ جُنَّةٌ وَالصَّدَقُ عِزٌّ وَالْجَهْلُ ذُلٌّ وَالْفَهْمُ مَجْدٌ وَالْجُودُ نُجْحٌ وَحُسْنُ الْخُلُقِ مَجْلِبَةٌ لِلْمَوَدَّةِ وَالْعَالِمُ بِزَمَانِهِ لَا تَهْجُمُ عَلَيْهِ اللَّوَابِسُ وَالْحَزْمُ مَسَاءَةُ الظَّنِّ وَبَيْنَ الْمَرْءِ وَالْحِكْمَةِ نِعْمَةٌ وَالْجَاهِلُ خْتَوْرٌ وَإِنْ شِئْتَ أَنْ تُكْرَمَ فَلَنْ وَإِنْ شِئْتَ أَنْ تُهَانَ فَاخْشِنُ وَمَنْ كَرَّمَ أَصْلَهُ لَانَ قَلْبُهُ وَمَنْ خَشِنَ عُصْرَهُ غَلَطَ كِبْدُهُ وَمَنْ فَرَطَ تَوَرَّطَ وَمَنْ خَافَ الْعَاقِبَةَ تَنَبَّتْ عَنْ

التَّوَعَّلُ فِيمَا لَا يَعْلَمُ وَ مَنْ هَجَمَ عَلَيَّ أَمْرٍ بَغَيْرِ عِلْمٍ جَدَعَ أَنْفَ نَفْسِهِ وَ مَنْ لَمْ يَعْلَمْ لَمْ يَفْهَمْ وَ مَنْ لَمْ يَفْهَمْ لَمْ يَسْلَمْ وَ مَنْ لَمْ يَسْلَمْ لَمْ يُكْرَمْ وَ مَنْ لَمْ يُكْرَمْ لَمْ يُهْضَمْ وَ مَنْ يُهْضَمْ كَانَ الْوَمَّ وَ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ كَانَ أُخْرَى أَنْ يَنْدَمَ.

برخی اخباریین استدلال کرده‌اند به این دو فقره - من خاف العاقبه تثبت عن التوغل ... و من هجم على امر بغير علم ...- برای احتیاط.

### جواب به استدلال

نقول به این که این حدیث دارای ارسال مضاعف است، بعضی اصحاب که معلوم نیست کی هست و او هم رفته، مع الغض از این که در مفضل بن عمر هم سخن هست. اما علی مبنای وجود در کافی می‌توان گفت این حدیث معتبر است. اما از جهت دلالت، خاف العاقبه تثبت مطلب درستی است و اصولی هم قبول دارد، اصولی هم به خاطر خوف از عاقبت است که رفته است دنبال ادله‌ی برائت شرعیه گشته و برائت شرعیه را پیدا کرده است. این که اصولی ما لا یعلم را مرتکب می‌شود منافات با خوف عاقبت ندارد، اصولی هم خوف عاقبت دارد لکن رفته و تحصیل امنیت کرده است. این روایت برای کسی خوب است که ندانسته و قبل الفحص و بدون دانستن حکم ظاهری و واقعی بی‌گدار به آب می‌زند، این روایت می‌فرماید بترس از عاقبت.

### روایت ششم: کل شبهه باطل

وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ مُرْسَلًا قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ لَأَ تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيجَةً فَلَا تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ - فَإِنَّ كُلَّ سَبَبٍ وَ نَسَبٍ - وَ قَرَابَةٍ وَ وَلِيجَةٍ وَ بَدْعَةٍ - وَ شُبُهَةٍ (باطلٌ مُضْمَحِلٌّ) إِلَّا مَا أَثْبَتَهُ الْقُرْآنُ.

### جواب: اجمال معنا

نقول اولاً به این که ما مراد از باطل بودن شبهه را نمی‌فهمیم، که یعنی چه یک شبهه باطل باشد. من شبهه دارم در این که امروز شبهه است یا یکشنبه، بفرمایند این باطل است، معنای این را ما نمی‌فهمیم. مگر این که بگوییم این شبهه در این جا همان معنایی است که شهید صدر می‌فرمود یعنی فتنه‌ها و شبهه‌های دینی سیاسی اجتماعی، که در این صورت هم به محل بحث ما مرتبط نمی‌شود.

### حدیث هفتم: من اقام علی الشک فقد حبط عمله

وَعَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ قَالَ فِي وَصِيَّةِ الْمُفْضَلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْ شَكَأَ أَوْ ظَنَّ فَأَقَامَ عَلَى أَحَدِهِمَا - فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ - إِنَّ حُجَّةَ اللَّهِ هِيَ الْحُجَّةُ الْوَاضِحَةُ.

کسی که شک می‌کند و همین طوری به یکی از اطراف شک پافشاری کند، عملش حبط می‌شود. حجت خداوند این طور دل به خواهی نیست، بلکه حتماً مستند به دلیل باید متمایل شود به یک دلیل.

### جواب: اصولی حجت دارد

باز هم اصولی می‌گوید من همین طوری قائم به یک طرف نشدم و حجت واضحه دارم برای تمایلم به یک طرف و آن هم ادله‌ی برائت شرعیه است. اگر هم اشکال سندی باشد هم به خاطر وجود در کافی اشکال نمی‌کنیم.

### حدیث هشتم: لا یحل مال

نمی‌دانیم مرحوم شیخ حر این روایت را چرا این جا ذکر فرموده است.

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ وَ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ سَهْلِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْمُثَنَّى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدِ الطَّبْرِيِّ عَنْ الرِّضَاعِ فِي حَدِيثِ الْخُمْسِ قَالَ - لَا يَحِلُّ مَالٌ إِلَّا مِنْ وَجْهِ أَحَلَّهُ اللَّهُ.

### جواب: وجه استدلال روشن نیست

ما نمی‌دانیم وجه استدلال به این مطلب علیه براءت چیست؟

- ممکن است برای این باشد که با براءت بگوییم یک معامله درست است و مالک شده‌ایم
- در معاملات براءت نداریم و اصل در معاملات فساد است، استصحاب عدم ملک داریم. بله مگر این‌که بگوییم اگر در اصل حلیت یک معامله شک کردیم مثل بیع وقت النداء، باز هم این روایت ناظر به حکم وضعی است و ما در براءت به دنبال حکم تکلیفی هستیم.

### حدیث نهم: مقبوله‌ی عمر بن حنظله

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: ... الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَاؤُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْزَعُهُمَا وَ لَا يَلْتَفِتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخِرُ قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخِرِ قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَ بِهِ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكَ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيُتَّبَعُ - وَ أَمْرٌ بَيْنَ عَيْبِهِ فَيُجْتَنَبُ - وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يَرُدُّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ (وَ إِلَى رَسُولِهِ) - قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيْنَ وَ حَرَامٌ بَيْنَ - وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ - فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحْرَمَاتِ - وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحْرَمَاتِ - وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ ثُمَّ قَالَ فِي آخِرِ الْحَدِيثِ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ. وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ

بِإِسْنَادِهِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى مِثْلَهُ.

ذیل این روایت که همان روایت وقوف عند الشبهه هست که سخن درش گذشت. در صدر روایت تثلیث فرمودند امام صادق ع و برای تثلیث خودشان استشهاد می-فرمایند به کلام رسول خدا ص، که حلال بین و حرام بین. بعد فرمودند من ترک الشبهات نجی من المحرمات، این دو جور می شود معنا شود، یکی این که نجی از محرمات واقعه ای که در این شبهات هست. معنای دیگر همانی است که مرحوم نائینی فرمودند، یعنی این که اگر ملکه ی ترک شبهات داشته باشد، ملکه ی تقوا برایش حاصل می شود و دیگر محرمات مسلم و منجز را نیز ترک خواهد کرد.

### تقریب استدلال

امر مشکل یعنی همان شبهه، و از این روایت استفاده می شود که محرمات واقعه ای که در میان شبهات وجود دارد منجز هستند و باید ازشان اجتناب شود. یعنی از این که می فرمایند باید اجتناب شود کشف می کنیم به دلالت التزامی که یعنی منجز هستند و منجز بودن یعنی این که ترخیص نداریم.

### جلسه ی شصت و هشتم، استدلال به مقبوله ی عمر بن حنظله برای احتیاط

۹۶/۱۱/۱۶ دوشنبه

سخن به مقبوله ی عمر بن حنظله رسیده بود. ابن حنظله خدمت امام عرض می کند که گروهی در میراث یا دین نزاع داشتند و مراجعه به حکام و قضات کرده اند و آن ها در حکم اختلاف داشتند. حضرت صفاتی مثل اورعیت و عدلیت و ... می فرمایند، عمر می گوید این ها مساوی هستند. حضرت می فرمایند به مستند حکم این ها نگاه شود. هر



جلسه‌ی شصت و هشتم، استدلال به مقبوله‌ی عمر بن حنظله برای احتیاط

۲۴۱

کدام مجمع علیه است به آن تمسک می‌شود و هرکدام شاذ غیرمشهور ترک می‌شود چراکه مجمع علیه لا ریب فیه. این یک مقطع است برای استدلال اخباری. که چون لا ریب فیه هست مورد تمسک واقع می‌شود.

بعد حضرت می‌فرمایند انما الامور ثلاثه، امر بین رشده فیتبع، امر بین غیه فیجتنب و امر مشکل یرد علمه الی الله و رسوله. این هم مقطع دومی است برای استدلال اخباری. بعد استشهاد می‌فرمایند به کلام رسول الله ص: قال رسول الله ص حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک، فمن ترک الشبهات نجی من المحرمات و من اخذ بالشبهات ... هلک من حیث لا یعلم.

عمر بن حنظله ادامه می‌دهد و می‌پرسد اگر هر دو خبر مشهور بودند و راویان هر دو ثقات بودند. حضرت می‌فرمایند موافقت کتاب و مخالفت عامه الی آخر حدیث که فعلا مورد نیاز در این بحث نیست.

در تقریب استدلال به این حدیث، به هر سه مقطع استدلال شده است. هم فان المجمع علیه لا ریب فیه، هم تثلیث خود حضرت و هم تثلیثی منقول از رسول الله ص.

اشکال: سند رو بحث نمی‌کنید؟

جواب: در محله‌ی بحث کردیم و به وجوهی قابل اعتماد می‌دانیم که یکی اش واقع شدن در کافی شریف است.

اشکال: خود عمر بن حنظله را موثق می‌دانید؟

جواب: بله.

## تقریب استدلال به فقره‌ی اول

حضرت می‌فرمایند اخذ کن مجمع علیه را و ترک کند شاذ را چون مجمع علیه ریب ندارد. این تعلیل مصرح است که برای اولی است، لکن برای ترک شاذ علت چیست؟ مستدل می‌گوید ما از تعلیل اولی می‌فهمیم که تعلیل دومی چه می‌تواند باشد، دومی را می‌فرماید بگذار کنار چون فیه ریب. اولی را اخذ کن چون لا ریب فیه و دومی را ترک کن چون فیه ریب. خب این تعلیل در شبهات حکمیه قابل تطبیق است. شرب تتن فیه ریب که آیا عقاب دارد یا نه، حضرت فرموده‌اند هرچه فیه ریب است را ترک کن. آن طرفی که لا ریب فیه است ترک شرب تتن است. در تمام شبهات حکمیه یک طرف لا ریب فیه است، یک طرف فیه ریب. دعا عند رویه الهلال که انجامش فیه ریب نیست، مطمئنا می‌دانم حرام نیست، خب این طرفی که لا ریب فیه هست را انجام می‌دهم و آن طرفی که فیه ریب است را ترک می‌کنم. هذا ما افاده المحقق الحائری در درر.

ان قلت: چرا مقابل لا ریب فیه را فیه ریب می‌گیرید؟ این طور بگیرید که مقابل لا ریب فیه، لا ریب فیه صحته باشد. مجمع علیه لا ریب فی صحته و در مقابل شاذ لا ریب فی بطلانه. در چنین فرضی دیگر تطبیق بر مانحن فیه یعنی شبهات حکمیه نمی‌شود چون در شبهات حکمیه ما لا ریب فی بطلان یک طرف نیست.

قلت: مرحوم شیخ سه قرینه اقامه کرده‌اند بر این که در مقابل لا ریب فیه، فیه ریب است نه لا ریب فیه بطلانه.

قرینه‌ی اول: حضرت پس از بیان این که عدل باشد اورع باشد و این‌ها رسیدند به مجمع علیه، خب اگر قرار بود شاذ لا ریب فی بطلانه باشد، این باید مقدم می‌شد بر عدلیت و اقلیت و این‌ها. همین نشان می‌دهد این لا ریب فی بطلانه نیست، و گرنه

جلسه‌ی شصت و هشتم، استدلال به مقبوله‌ی عمر بن حنظله برای احتیاط

۲۴۳

نباید موخر می‌شد تا اینجای حدیث. و المراد ان الشاذ فیه ریب و الا لم یکن معنی لتاخیر الترجیح بالشهره عن الترجیح بالاعدلیه و الافقیه و ... .

اشکال: در آن موارد حضرت داشتند از حیث افراد و خصوصیات افراد معیارهایی می‌فرمودند، لکن وقتی سخن به محتوای روایت رسید، اولین معیاری که فرمودند همین بود.

جواب: حرفی بدی نیست، لکن باز هم مستبعد است که وقتی معیاری به این اهمیت در مورد محتوای روایت وجود دارد، بروند سراغ معیارهایی که در شخصیت قاضی باشد.<sup>۱۰۱</sup>

قرینه‌ی دوم: اگر واقعا این‌طور باشد که شهرت در یک طرف باعث بشود که دیگری بشود لا ریب فی بطلانه، دیگر نمی‌شود بعد از این عمر بن حنظله بعدش فرض کند که هر دو مشهور باشد و حضرت هم هیچ اشکالی نکردند. در حالی که طبق معنای شما، این مآلش به اجتماع ضدین یا نقیضین است. اگر الف شهرت داشته باشد ب هم شهرت داشته باشد، یعنی الف لا ریب فی صحته و مقابلش لا ریب فی بطلانه و کذا الکلام فی ب و این همان اجتماع ضدین است که لا یعقل.

قرینه‌ی سوم: اگر قرار باشد شهرت در الف باعث شود که ب لا ریب فی بطلانه بکند، دیگر جایی برای تثلیث باقی نمی‌ماند، یعنی می‌شود بین الرشید و بین الغی و

---

<sup>۱۰۱</sup> - این ممکن است که بنابر مصالحو و حکمی، حضرت ابتدا به صفات قاضی ارجاع داده باشند، چون این افراد که مجتهد نبودند تشخیص بدهند مجمع علیه کدام است و شاذ نادر کدام است. فلذا این اشکال خیلی بد نیست. (استاد شمس)

دیگر بحث تمام می‌شود. بین الرشد مشهور است و بین الغی طرف مقابلش است که لا ریب فی بطلانه.

قال فی الفرائد: وجه الدلالة: أن الإمام عليه السلام أوجب طرح الشاذّ معللاً: بأنّ المجمع عليه لا ریب فيه، و المراد أنّ الشاذّ فيه ریب، لا أنّ الشهرة تجعل الشاذّ ممّا لا ریب فی بطلانه؛ و إلّا لم يكن معنى لتأخیر الترجیح بالشهرة عن الترجیح بالأعدلیة و الأصدقیة و الأورعیة، و لا لفرض الراوی الشهرة فی كلا الخبرین، و لا لتثلیث الامور ثمّ الاستشهاد بتثلیث النبی صلی الله علیه و آله.

یک قرینه‌ی دیگر هم هست و آن این است که لا ریب فيه سالبه‌ی کلیه است، هیچ ریبی درش نیست، ولی در مقابلش باید ترک کنی چون این دلیل سالبه‌ی کلیه در آنجا نیست، نقیض سالبه‌ی کلیه می‌شود موجه‌ی جزئیه است، یعنی فيه ریب.

استدلال به این مقطع اول به شکل مستقلاً در کلام شیخ اعظم نیست. محقق حائری در درر الاصول این تقریب را بیان فرمودند که از لا ریب فيه و تطبیق آن در ما نحن فيه استفاده کرده‌اند احتیاط را. مرحوم شیخ این قرائن را اقامه کردند برای استفاده از تثلیث در تقریب استدلال به همان فقره‌ی تثلیث، نه استدلال به این فقره‌ی لا ریب فيه.

### **جلسه‌ی شصت و نهم، تنمهی استدلال به مقبوله‌ی عمر بن حنظله برای احتیاط**

۹۶/۱۱/۱۷ سه‌شنبه

سخن در استدلال به مقبوله عمر بن حنظله برای اثبات احتیاط بود. به سه فقره در این مقبوله استدلال شده است، اول به فقره‌ی ترک شاذ نادر به خاطر وجود ریب که این تعلیل معمم است و شامل تمام مواردی که ریب در آنها وجود دارد - از جمله جانب ارتکاب شبهه‌ی حکمیه - نیز می‌شود. در فقه الحدیث این روایت بحث زیاد

جلسه‌ی شصت و نهم، تتمه‌ی استدلال به مقبوله‌ی عمر بن حنظله برای

احتیاط ۲۴۵

است، مثلاً این که آیا مراد از شهرت در مقبوله شهرت روایی است یا شهرت فتوایی، بزرگانی مثل مرحوم شیخ قائل هستند که مراد شهرت روایی است و بزرگانی مثل مرحوم امام و مرحوم بروجردی قائل هستند که مراد شهرت فتوایی است. البته به نظر ما مراد شهرت روایی است و قائل شدن به شهرت فتوایی مجاز لازم می‌آورد، چراکه ظاهر این است که همان روایت مجمع علیه باشد، شهرت فتوایی یعنی یک فتوا باید در تقدیر بگیریم.

### مناقشه الاولی فی استدلال الاخباری

محقق حائری و تلمیذ محقق ایشان، مرحوم داماد، به این استدلال این‌طور اشکال می‌کنند که این تعلیل در مقام اخذ به حجت است، یعنی حضرت می‌فرمایند که در مقامی که می‌خواهید به حجت اخذ کنید، به ما لاریب فیه اخذ کنید، نه فیه ریب. یعنی این روایت همان مطلبی را می‌فرماید که در ابتدای بحث حجیت امارات ثابت می‌کنیم که شک در حجیت مساوق است با عدم حجیت. از این جهت این روایت ربطی به شبهات حکمیة ندارد، چون در شبهات حکمیة سخن سر این است که وظیفه‌ی عملی روشن شود.

و الجواب اما عن الأول فبان السؤال انما يكون عن الخبرين المتعارضين و انه بأيهما يجب الأخذ على انه طريق و حجة فيستفاد من الجواب بملاحظة عموم التعليل ان الأخذ بكل ما فيه الريب بعنوان انه حجة بينه و بين الله غير جائز و لا شك في ذلك و لا دخل له بما نحن بصدد من لزوم الاحتياط في مقام العمل و عدمه»<sup>۱۰۲</sup>

فرمایش محقق داماد البته از جهتی از این فرمایش استادشان دقیق‌تر است. چون محقق حائری گفتند که سوال از خبرین متعارضین هست، درحالی که در روایت، سوال از خبرین متعارضین نیست، سوال این است که دو قاضی اختلاف کرده‌اند، امام ع در مقام راه چاره می‌فرمایند اگر از همه جهت مساوی بودند، به مستند آن‌ها نگاه می‌شود و مجمع علیه اخذ می‌شود، بعد که راوی فرض مشهور بودن هر دو خبر را مطرح می‌کند، در آن جاست که بحث خبرین متعارضین پیش می‌آید. پس این‌طور نیست که سوال از خبرین متعارضین باشد، کما این که محقق حائری نقل کردند. قال محقق داماد: اوجب الامام الاخذ بالخبر المشهور و طرح الشاذ، و علل ذلك بان المجمع عليه لا ريب فيه، فيستفاد منه ان كل ما لا ريب فيه يجب اخذه بعنوان الحجّة، و كل ما فيه ريب يحرم التمسك به بهذا العنوان و نحن لا ننكر هذا المعنى. و من ذلك يعرف ان الاخذ بالمشكل الذي اوجب رده الى الله و رسوله مما لا ينبغي الشك في حرمة و عدم معذورية الفاعل لانه مما قامت الحجّة على خلافه، و الاخذ بما يكون كذلك مما لا ننكر حرمة و ان كان مشکوكا حيث ان الجاهل حينئذ يكون مقصرا و قد قلنا بوجوب الاحتياط في حقه، و عليه يحمل كلام النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله و قد عرفت بما لا مزيد عليه ان اخبار الاحتياط ناظرة بنفسها مع قطع النظر عن القرائن ايضا الى غالب الجهال الذين كانوا كذلك عن تقصير من انفسهم، كما ان اخبار البراءة ناظرة الى غيرهم، فلا تعارض بينهما اصلا.<sup>۱۰۳</sup>

جلسه‌ی شصت و نهم، تتمه‌ی استدلال به مقبوله‌ی عمر بن حنظله برای

احتیاط ۲۴۷

### المناقشه فی هذه المناقشه

اشکال این فرمایش این است که عبرت به عموم علت است، نه خصوص معلل و مورد. بلکه مورد روایت این است که این روایت با آن روایت تعارض دارند و کدام یک باید حجت باشند، لکن تعلیل عام است و می‌فرماید هر جا فیه ریب بود، توقف کنید و امرش را رد کنید به خداوند و رسول ص. به بیان دیگر تقریب استدلال به فقره‌ی فان المجمع علیه لا ریب فیه چنین است که این جمله بیانگر صغری است و کبری مطوی است، کبرای مطوی این است که کل ما لا ریب فیه یجب الاخذ به.

اشکال: پس استدلال به روایت نیست، بلکه به یک حکم عقلی است.

جواب: عقلی که امام قبول داشتند و آن را مقدمه‌ی مطوی استدلال خویش قرار

دادند.

### المناقشه الثانیه

حق الجواب به استدلال اخباری به فقره‌ی ان المجمع علیه لا ریب فیه، به نظر ما

این است:

اصولی وقتی ادله‌ی براءت برایش قائم شد، اخذ به براءت می‌شود اخذ بما لا ریب فیه. چه نظرا چه عملا، لا ریب فیه است. این روایت هم که صغری را مشخص نمی‌کند که کجا فیه ریب است و کجا لا ریب فیه است، صرفا می‌فرماید لا ریب فیه را اخذ کن و فیه ریب را ترک کن، وقتی اصولی راویات معتبره‌ی قائمه بر براءت دارد، اخذ به آن روایات اخذ بما لا ریب فیه است. چه به عنوان موقف عملی و چه به عنوان حجت نظری، این‌ها لا ریب فیه است.

در این جا یک بحث های فقه الحدیثی هست در مورد نقطه ی مقابل لا ریب فیه که آیا فیه ریب یا لا ریب فی بطلانه، مرحوم شیخ قرائنی اقامه کردند که در مقابل لا ریب فیه، فیه ریب است، لکن مرحوم امام فرمودند در مقابل لا ریب فیه، لا ریب فیه بطلانه هست لکن چون به استدلال ما در این جا ارتباطی ندارد<sup>۱۰۴</sup> ذکر نمی کنیم ولی شما مراجعه کنید.

اشکال: نظر شما در این جا همان نظر امام است؟

جواب: خیر!

### استدلال اخباری به فقره ی تثلیث

فقره ی دیگری که مورد استدلال اخباری واقع شده است این تثلیثی است که حضرت در ذیل روایت فرمودند. امر بین ریشه فیتبع، امر بین غیه فیجتنب، و امر مشکل یرد علمه الی الله و رسوله.

قیاس این طور می شود:

مجمع علیه لا ریب فیه

و کل ما لا ریب فیه بین الرشد

و کل بین الرشد یجب اتباعه.

اما در مورد امر مشکل، قیاس برعکس است یعنی مشکل غیر بین الرشد است و باید توقف کرد. این مشکل در مورد شبهات حکمیه قابل تطبیق است. مشکل در این جا به معنای دشوار نیست، بلکه به معنای چیزی است که امرش مردد است. می فرماید امری که مردد است باید توقف شود درش.

---

<sup>۱۰۴</sup> - البته ارتباط که دارد، لکن با توجه به این جوابی که گفتیم دیگر فرقی ندارد و اهمیت ندارد. (استاد



### جواب

جواب به این استدلال يظهر عما اجبنا فی الاستدلالات الماضیه. در شبهات حکمیه اگر از اصولی بپرسند واقع چیست می‌گوید نمی‌دانم، بعد رجوع می‌کند الی الله و الرسول ص، یعنی رد الی الله و الرسول ص کرده، دیده که حضرت فرمودند رفع ما لایعلمون، و این اشکال را حل کرده‌اند، پس ادله‌ی براءت ورود دارند بر این ادله، بعد از رجوع الی الله و الرسول ص دیگر مشکل حل شده است و دیگر این ادله موضوع ندارد.

اشکال: این اشکال به اخباری هم وارد است، چون اگر در مشکل به معنای شبهات وجوبیه و شبهات مصداقیه، لازم است که رد الی الله و الرسول ص کنید، چرا خود شما اخباری‌ها براءت جاری می‌کنید؟

جواب: بله این اشکالی است که مرحوم محقق بروجردی وارد کرده‌اند به اخباریین و البته یک بیانات دیگری هم هست.  
اما الاستدلال به فقرات اخر لیوم آخر.

### جلسه‌ی هفتادم، استدلال به مقبوله‌ی عمر بن حنظله

۹۶/۱۱/۲۱ شنبه

سخن در مقبوله‌ی ابن حنظله بود. به سه مقطع از این روایت استدلال شده است. در مورد دو مقطع سخن گفتیم و نتیجه این شده که دلالتی بر احتیاط ندارند. ماند مقطع آخر.

### استدلال به مقطع آخر از مقبوله

مقطع آخر همان مطلبی است که امام ع از حضرت رسول ص نقل می‌فرمایند و استشهاد می‌فرمایند. حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلك، فمن ترك الشبهات نجی من المحرمات و من اخذ بالشبهات ... و هلك من حيث لا يعلم. مرحوم شیخ سه بیان برای استدلال به این فقره بیان کرده اند و ما به ترتیب ایشان ذکر نمی‌کنیم، بلکه آن چه قوی تر است را مقدم می‌کنیم.

### تقریب اول

واژه‌ی هلکه انصراف دارد به عقوبت یا ظهور دارد در عقوبت. پس دلالت می‌کند که در شبهات اگر حرام واقعی در ضمنش باشد و کسی انجام دهد، عقوبت دامنگیرش می‌شود. یعنی محرماتی که در ضمن شبهات هست فعلی و منجز هستند و خداوند رفع ید نکرده است از آنها، این یعنی همان احتیاط و در مقابل براءت است. براءت یعنی خداوند رفع ید فرموده از محرماتی که در مشتبهات هستند. هذا تقریب الاستدلال در کلام شیخ.

برای تقویت این استدلال این نکته را هم باید عرض کنیم که قبل از شنیدن این روایت که بیانی برای آن محرمات وجود ندارد، بنا بر مسلک قائلین قبح عقاب بلا بیان، قبل از این که این روایت به گوش ما بخورد ما بیانی نداریم و عقاب و هلکه‌ای در کار نیست. مرحوم آیه الله بروجردی می‌فرمایند که چون قبح عقاب بلا بیان وجود دارد، به دلالت اقتضاء می‌فهمیم که یک وجوب احتیاط در این جا در مورد مشتبهات وجود دارد. یا همان‌طور که قبلا بیان شد، برای مخاطبین این روایت یک وجوب احتیاطی وجود داشته که این روایت دلالت بر آن می‌کند.

### تقریب ثانی

تقریب دیگر این است که نجی من المحرمات معلق شده است بر ترک مشتبهات. نقول این که مگر نجات از محرمات واجب است، این تقریب مبنی است بر وجوب دفع مفسد. به این بیان که اولاً از نظر مفسده‌ی ملزومه که شبهه‌ی مصداقیه است، نمی‌دانیم این حرام است یا نیست تا مفسده‌ی ملزومه‌ای باشد یا نباشد، یعنی لولا العقاب و التنجیز، آن چیزی که در محرمات برای ما باقی می‌ماند، همان مفسد است و آن هم در مشتبهات محتمل است چنانچه قبلاً بحث شد، برخی قائل به وجوب دفع شده بودند و برخی قائل به عدم وجوب دفع مفسد شده بودند

اقول: و نظر استاد این بود که در غیر مفسد مهمه این عدم دفع سفهی است و قبح عقلی ندارد.

### تقریب سوم

مرحوم شیخ می‌فرماید از استشهاد امام ع به کلام رسول الله ص می‌فهمیم که وجوب ترک مشتبهات هست. به این بیان که حضرت قبل از این استشهاد می‌فرمایند که روایت شاذ نادر را ترک کن، و مجمع علیه را بگیر چون ربیبی نیست. حضرت مشکل یرد علمه الی اهله و این حکم را معلل فرمودند به کلام پیامبر ص، که الشبهات را باید ترک کرد. پس معلوم می‌شود که مراد رسول الله ص هم وجوب ترک مشتبهات بوده است.

### قال فی الرسائل

و الحاصل إن الناظر فی الروایة یقطع بأن الشاذ مما فیہ الریب فیجب طرحه و هو الأمر المشکل الذی أوجب الإمام علیه السلام رده إلى الله و رسوله فیعلم من ذلك کله أن الاستشهاد بقول رسول الله صلی الله علیه و آله فی التثلیث لا یتقیم إلا مع وجوب

الاحتياط و الاجتناب عن الشبهات مضافا إلى دلاله قوله نجى من المحرمات بناء على أن تخلص النفس من المحرمات واجب و قوله وقع فى المحرمات و هلک من حيث لا يعلم.

### مناقشات در این تقاریب

#### اما المناقشه فى التقريب الاول

قد یجاب عن این قسمت اخیر که هلک من حيث لا يعلم، ظاهرش این است که می‌خواهد بفرماید که قبل از این که من سخن بگویم یک حلال بین و فعلی وجود دارد و یک حرام بین و فعلی وجود دارد و شبهاتی هم هست (قبل از این که من این کلام را بگویم) که مردد است بین حلال فعلی و حرام فعلی، شما اگر ترک کنید این شبهات را ترک کنید، دچار حرام فعلی نمی‌شوید. نه این که حرامی هست که دارد با این بیان من فعلی می‌شود، خیر، ظهور روایت این است که قبل از بیان من نیز فعلیت آن حرمت بوده است. خب قهرا این کجاست؟ کجا جایی است که قبل از بیان فعلیت حرمت وجود داشته است؟ شبهات مقرون به علم اجمالی و قبل الفحص. این روایت دارد ارشاد می‌کند و التفات می‌دهد به آن فعلیتی که در حرام واقع در شبهات بوده است.

اشکال: بیان آقا ضیاء چه می‌شود؟

جواب: خیلی بعید است که در آن ازمنه که اوائل تشریح بوده است، یک احتیاطی قبلا جعل شده باشد، هنوز واجبات و محرمات تحکیم نشده بوده، بعد بفرماید حکم ظاهری و ثانوی شما احتیاط است.

اشکال: این روایت ایجاد داعی می‌کند که بروند بپرسند و حکم واقعی‌اش را بدانند.

جلسه‌ی هفتاد و یکم، مناقشه در تقاریب استدلال به فقره‌ی اخیر مقبوله

۲۵۳

جواب: نه، این فقره که استشهاد از کلام پیامبر ص است که نمی‌فرماید رد الی الله و الرسول ص، می‌فرماید اصلا پرداختن به این شبهات اشکال دارد. خب این یعنی آن شبهاتی که قبل الفحص است و مقرون به علم اجمالی دارید. و این مطلبی که شما می‌فرمایید هم می‌توان قبول کرد به این معنا که این تنجز برای آن افراد از این جهت بوده است که آن‌ها امکان فحص داشتند. لکن در زمان ما این موضوع ندارد. برای آن‌ها این سه قسم بوده، حلال بین، حرام بین، و شبهاتی که برای آن‌ها منجز بوده است.

### **جلسه‌ی هفتاد و یکم، مناقشه در تقاریب استدلال به فقره‌ی اخیر مقبوله**

۹۶/۱۱/۲۳ دوشنبه

سخن در اجوبه‌ای بود که مرحوم شیخ در مقابل استدلال به فقره‌ی اخیر از روایت تثلیث داده بودند. گذشت که به سه فقره از روایات تثلیث استدلال کرده است اخباری و به دو فقره از آن جواب دادیم، برای استدلال به فقره‌ی اخیر سه بیان ذکر شد.

### **جواب شیخ اعظم**

جوابی که شیخ اعظم بیان می‌کنند یک جوابی است که جواب به هر سه تقریب می‌تواند باشد. حاصل فرمایش ایشان شبیه همان جوابی است که به روایات وقوف داده‌اند. ایشان می‌فرمایند که این روایات در مقام ایجاب احتیاط در جمیع شبهات نیست، بلکه در مقام ارشاد است، یعنی روایت می‌فرماید شما از شبهات اجتناب کنید، چون در میان شبهات مواردی هست که تکالیف منجز است، یا اگر هم تنجیزی در کار نباشد مفسد یا از دست رفتن مصالحی هست، شما خوب است که اجتناب کنید، اگر موردی بود که تکلیف منجز بود، از آن‌ها بی‌جستید و اگر مورد منجز هم نبود، به

خاطر احتراز از مفسد، کار خوبی کرده‌اید و بالاخره این روایات مفادشان مطلق رجحان است.

شاهد این امر هم این است که شبهه قهرا شامل شبهات وجوبیه و موضوعیه می‌شود و اگر بخواهیم این روایت را حمل بر لزوم کنیم، لازم می‌آید که این دو مورد را یعنی تمام شبهات موضوعیه و شبهات حکمیه را تخصیص بزنیم، این تخصیص هم از دو جهت مشکل است، یکی این است که این شبهه تخصیص اکثر می‌شود چون شبهات موضوعیه الی ما شا الله هستند؛ و ثانیاً این که ظهور این کلام در این است که تمامی امور محصور در ثلاثه هستند، لکن این تخصیص باعث می‌شود که شما یک قسم چهارمی درست کنید، شبهات موضوعیه که حلال بین نیست، حرام بین هم نیست، شبهاتی که واجب‌الرد باشند هم نیست، پس می‌شود یک قسم چهارمی.

ان قلت: شبهات موضوعیه از نظر موضوعی داخل شبهات هستند، لکن با تمسک به ادله‌ی براءت ما حکما آنها را ملحق می‌کنیم به حلال بین.

قلت: همین سخن را اصولی در مورد شبهات حکمیه تحریمیه می‌زند.

### قرینه‌ی دیگر برای حمل بر ارشاد

قرینه‌ی دیگر بر حمل بر رجحان ارشادی این است که اگر بخواهیم این امر را حمل کنیم بر الزام، محذور پیش می‌آید. آن محذور این است که یک کبرایی در این روایت مطوی است که قبلاً بیان نشده است و واضح نیست، در حالی که کبرایی مطوی باید امر واضحی باشد و اگر واضح نیست باید ذکر شود. حکم تعلیل شده است به امری که نه ارتکازی عقلی و عقلایی است و نه قبلاً بیان شده و به هرحال احاله شده است به یک امر مبهم. توضیح ذلک این که فرموده است که کسی که ارتکاب شبهات کند هلک من حیث لا یعلم و وقع فی المحرمات مقصود چیست؟ آیا یعنی

کسی که تمام اطراف شبهه را انجام دهد در تمام شبهات، وقع فی الهلاک؟ این که معلوم است یعنی کسی که مخالفت تفصیلی که حتما حرام فی البین را انجام داده است. یا کسی که تمام شبهات بدویه را انجام دهد بالاخره علم پیدا می‌کند که یک حرامی انجام داده است. لکن می‌دانیم چنین نیست، چون چنین فرضی ممکن نیست یا نادر است که یک شخص تمام شبهات تحریمیه را انجام دهد. پس لا محاله منظور از ترک شبهه، ترک جنس شبهه است، که محقق می‌شود با ترک یک شبهه و ترک تمام شبهات، و اقدام بر شبهه هم همین است که مراد اقدام بر جنس شبهه است. حالا آیا کسی که یک شبهه انجام می‌دهد واقع شده است در هلاکت؟ خیر، بلکه به این معناست، به علاقه‌ی اول و مشارفه، که در معرض هلاکت واقع می‌شود. وقع فی الهلکه یعنی در معرض هلاکت واقع می‌شود. خب آیا این کبرا کبرایی است که لازم الاجتناب است؟ ما می‌دانیم وقوع در هلکه لازم الاجتناب است، عقلا و نقلا، لکن حکم اجتناب از در معرض هلکه واقع شدن را نمی‌دانیم و امر مبهمی است و قبلا بیانی برایش نداشته‌ایم.

قال فی الرسائل:

الثانی أنه صلی اللہ علیہ و آلہ رتب علی ارتکاب الشبهة الوقوع فی المحرمات و الهلاک من حیث لا یعلم و المراد جنس الشبهة لأنه فی مقام بیان ما تردد بین الحرام و الحلال لا فی مقام التحذیر عن ارتکاب المجموع مع أنه ینافی استشهاد الإمام علیہ السلام و من المعلوم أن ارتکاب جنس الشبهة لا یوجب الوقوع فی الحرام و لا الهلاک من حیث لا یعلم إلا علی مجاز المشارفه كما یدل علیہ بعض ما مضی و ما یأتی من الأخبار فالاستدلال موقوف علی إثبات کبری و هی أن الإشراف علی الوقوع فی الحرام و الهلاک من حیث لا یعلم محرم من دون سبق علم به أصلا. انتهى کلامه قدہ

این بخش منافات با استشهاد امام را هم ما فراموش کردیم در تقریب بگوییم، یعنی اگر مراد حضرت ع ارتکاب جمیع شبهات باشد، استشهاد حضرت به این عبارت درست نمی‌شود چون مورد روایت که انجام جمیع شبهات نیست، بلکه انجام یک شبهه است. فتحصل که مراد حضرت ع در این روایت ارشاد است، و الزام یا استحبابش به لحاظ مرشد الیه تفاوت می‌کند.

اشکال: مراد می‌تواند این باشد کسی که در مواجهه با شبهات رعایت نمی‌کند، بالاخره دچار حرام می‌شود.

جواب: می‌فرماید من ترک الشبهات که بنا بر قولی عموم وضعی دارد و بنا بر قولی اطلاق دارد و شامل همه‌ی افراد می‌شود، کسی که یک بار مرتکب شود و کسی که عادت دارد به ارتکاب شبهات، شما از کجا می‌فرمایید خصوص کسی که عادت دارد را می‌فرماید؟ ثانیاً شبیه به این فرمایش شیخ در کلمات دیگر بزرگان بود، که گفتند ما می‌دانیم ارتکاب شبهه مساوق با ارتکاب حرام و هلکه نیست، پس مراد منجر شدن به هلکه است.

#### قرینه‌ی سوم مرحوم شیخ بر ارشادیت

قرینه‌ی سومی که شیخ بیان می‌کنند این است که این عبارت در مواضع دیگری بیان شده است که در آن موارد مستحب است، از این کشف می‌کنیم که این عبارت به خودی خود وجوب را نمی‌رساند. قال فی الرسائل:

الثالث الأخبار الكثيرة المساوقة لهذا الخبر الشريف الظاهرة في الاستحباب بقرائن مذكورة فيها:

منها قول النبي صلى الله عليه و آله في رواية النعمان و قد تقدم في أخبار التوقف.



(و منها قول أمير المؤمنين عليه السلام في مرسله الصدوق أنه خطب و قال: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتهه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك و المعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها)  
همچنین ایشان روایات دیگری نیز ذکر می‌کنند که مفادشان استحباب است. بقی نکته که مرحوم شیخ می‌فرماید امام ع استدلال نمی‌فرماید به کلام رسول الله ص، بلکه استیناس و استشهاد است، یعنی نه که حضرت رسول ص عینا همین مطلب که در روایت محل بحث ماست فرمودند، بلکه استیناس می‌فرمایند به کلام پیامبر ص برای مورد خودشان.

### **جلسه‌ی هفتاد و دوم، تمهه‌ی مناقشات در استدلال به ذیل مقبوله**

۹۶/۱۱/۲۴ سه‌شنبه

#### **قرینه برای عدم استفاده‌ی وجوب از ذیل**

سوال این است که چطور برای ترک شاذ نادر، حضرت استشهاد می‌کنند به فرمایش رسول الله ص که مرحوم شیخ فرموده این فرمایش لزوم ترک ندارد، بلکه رجحان و ارشاد است.

جواب شیخ این است که این یک استدلال و استشهاد نیست، بلکه استیناس است. چطور در تثلیث مصلحت ترک وجود دارد به شکل مستحبی، در ما نحن فیه که خبر شاذ باشد هم این مصلحت وجود دارد آکدا و لزوما. همان‌طور که ارتکاب شبهات ممکن است ما را به بیراهه ببرد، در ما نحن فیه هم وجود دارد و ممکن است خبر شاذ و نادر ما را به بیراهه ببرد، پس نظیر آنچه حضرت رسول ص فرمودند، در مورد کلام

امام ع هم وجود دارد، اگرچه آن چه در کلام رسول ص هست، ارشاد است لکن آن چه در کلام امام ع هست لزوم است.

### ما افاده المحقق الخوئی

طبق توضیح برخی بزرگان مثل مرحوم محقق خوئی، شاذ نادر داخل در شبهه نیست، بلکه داخل در بین الغی هست. توضیح ذلک این که فرموده است یتراک الشاذ الذی لیس بمشهور، مشهور به معنای مشهور اصولی نیست، شهر یعنی وضح، مشهور یعنی خبری است که معلوم است صادر شده است، خبری که مقابل آن باشد اصلا شرایط حجیت را ندارد، پس باید کنار گذاشته شود.<sup>۱۰۵</sup> این معنا هم منافات ندارد با فرض راوی که هر دو خبر مشهور باشند، ممکن است دو خبر واضح الصدور باشند لکن با هم نسازند به خاطر تقیه. در جایی که یک خبر مخالف سنت قطعی باشد، اصلا از حجیت ساقط می شود، وقتی از حجیت ساقط شد، می شود بین الغی.

### ما افاده المحقق الامام

برخی دیگر (مرحوم امام) گفته اند این شهرت یعنی شهرت عملی و این شهرت عملی اقوی دلیل است که در مقابل این، امر مشکل داری بوده است. همان قاعده که کما ازداد صحه ازداد بعدا، در این روایت شاذ یعنی روایتی که شهرت عملی ندارد. اما روایتی که شهرت عملی دارد، اگر سندش صحیح باشد که خیلی عالی است، حتی اگر سندش هم درست نباشد، همین شهرت عملی باعث تقویت آن می شود.

اشکال: شهرت روایی همین کار را نمی کند؟

جواب: خیر، شهرت روایی اگر شهرت روایی نداشته باشد کار را بدتر می کند.

---

<sup>۱۰۵</sup> - یعنی روایت در مقام بیان این است که سنت قطعی الصدور یعنی سنت قطعی السند را کنار نگذارید یا دخالت و تصرف در دلالتش نکنید به خاطر روایت که ظنی الصدور. (استاذ شمس)

به هرحال فرق ایشان با آقای خوبی در این است که آقای خوبی معنای لغوی شهرت را می‌گیرند، لکن ایشان معنای اصطلاحی شهرت را منظور داشته‌اند. اشکال: طبق این معنای شهرت عملی، فرض راوی که می‌گوید هر دو مشهور هستند چطور می‌شود؟

جواب: سوال خوبی است، خود ایشان گفته‌اند این ممکن است، چون منظور از مشهور این نیست که اکثر عمل کنند، بلکه به معنای این است که مقدار زیادی به آن عمل کرده باشند، یعنی پنجاه درصد به این عمل کردند و پنجاه درصد به آن عمل کرده باشند.

اشکال: در مقابل شهر مشهور هست، لکن در مقابل مشهور شاذ است. جواب: بالاخره باید این تجاوز را مرتکب شویم و همان فرمایش محقق خوبی هم بدون تجاوز نبود و می‌گفتیم یکی از خبران تقیه هست.

### ان قلت در ما افاده العلمین

قرینه‌ای که در مقابل این بزرگان وجود دارد این است که اگر شاذ نادر شبهه باشد و فیه ریب باشد، چرا حضرت تثلیث فرموده‌اند که یک شبهه هم ذکر کردند، اگر شاذ بین الغی می‌بود، حضرت می‌فرمودند انما الامور اثنان بین الغی و بین الرشده، همین ادخال شبهات در میان این‌ها مشعر است به این که شاذ از این موارد است.

### وجه تخلص علمین از اشکال

جواب این بزرگان هم این است که این که حضرت تثلیث فرمودند به این خاطر است که در واقع سه قسم هست، نه این که این مورد ما هم حتماً شبهه باشد. تثلیث به لحاظ واقع است و حضرت دارند تمام امور واقعیه را می‌فرمایند.

## نتیجه

فتحصل که روایت مقبوله به جمیع تقاریبه برای استدلال کافی نیست.

## دیگر روایات تثلیث

یک روایت دیگر برای احتیاط از باب ۱۲ ابواب صفات قاضی مانده بود، لکن قبل

از آن، دو روایت که شبیه همین روایات تثلیث هست را بیان می‌کنیم:

روایت ۲۷: مُحَمَّدٌ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ فِي كَلَامٍ ذَكَرَهُ حَلَالَ بَيْنٌ وَ حَرَامٌ بَيْنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ - فَمَنْ تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنْ أَلِئِمٍ - فَهُوَ لِمَا اسْتَبَانَ لَهُ أَتَرَكَ - وَ الْمَعَاصِي حِمَى اللَّهِ - فَمَنْ يَرْتَعِ حَوْلَهَا يُوشِكُ أَنْ يَدْخُلَهَا.

پس این تثلیث هم نبوی است، هم علوی است و هم صادقی صلوات الله علیهم. این از ارسالات جزمی صدوق علیه الرحمه و الرضوان هست، اگر کسی این را قبول کند کما علیه الامام قده و ما هم تقویت کردیم، این روایت معتبر است.

در این روایت می‌فرماید کسی که شبهات را ترک کند، یک حالت روانی و تربیت درش ایجاد می‌شود که از محرّمات بین دوری کند.

قلت فی جلسه الدرس (نقلا عن السيد العلوی): این سخن در مورد مقبوله درست نیست، چون همیشه احتیاط موافق مشهور نیست، گاهی احتیاط موافق همان شاذ نادر است، پس این کلیت ندارد که هر وقت شاذ نادر را ترک کنی، یک حالت تربیتی در شما به وجود می‌آید.

جواب: این ناظر به عدالت در فتواست، خود استنباط و افتا هم یک عمل است و این روایت برای بیان حالت تربیتی در مجتهد است.

روایت ۲۸: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ «۲» عَنِ الْخَارِثِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ الْأَحْوَلِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الصَّادِقِ ع عَنْ أَبِيهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص فِي كَلَامٍ طَوِيلٍ الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ تَبَيَّنَ لَكَ رِشْدُهُ فَاتَّبِعْهُ - وَ أَمْرٌ تَبَيَّنَ لَكَ عَيْهٌ فَاجْتَنِبْهُ - وَ أَمْرٌ اخْتَلَفَ فِيهِ فَرُدَّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ رَوَاهُ فِي الْخِصَالِ عَنْ أَبِيهِ ع عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ إِسْحَاقَ التَّاجِرِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَّارَ مِثْلَهُ «۳» وَ فِي الْمَجَالِسِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَهْزِيَّارَ عَنْ أَخِيهِ عَلِيِّ مِثْلَهُ

### جلسه‌ی هفتاد و سوم، باقی روایات مورد استدلال اخباریین

شنبه (بعد از تعطیلات فاطمیه دوم) ۹۶/۱۲/۵

سخن در روایات داله - به حسب زعم اخباریون- بر احتیاط بود. روایت نهم

مقبوله بود و رسیدیم به

روایت دهم:

الكافی - محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن الحسين بن جارود عن موسى بن بكر بن داب عن حدثه عن أبي جعفر عليه السلام في حديث أنه قال لزيد بن علي: إن الله أحل حلالا و حرم حراما و فرض فرائض و ضرب أمثالا و سن سننا إلى أن قال: فإن كنت على بينة من ربك و يقين من أمرك و تبيان عن شأنك فشانك و إلا فلا ترومن امرا و أنت منه في شك أو شبهة.

لا ترومن یعنی لا تقصدن.

قاعدتا شان نزول این روایت مسائل مربوط به زید است.

تقریب استدلال به این است که ما در مورد شبهات در شک و شبهه هستیم، این

روایت هم می‌فرماید که آن چه درش شک داری قصدش نکن و انجامش نده.

جواب به این استدلال هم يظهر عما سبق في مثله، که اصولی می گوید انا علی بینه من امری من ادله ی برائت را دارم، پس ادله ی برائت وارد است بر این روایت.

حدیث یازدهم

الكافی - و عنه عن أحمد عن محمد بن سنان عن ابن بكر عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا. مرحوم صاحب وسائل این روایت را در باب وجوب احتیاط ذکر کرده لكن اشکالش این است که این روایت ظاهرش برای اصول دین هست، به قرینه ی ذکر یجحدوا و لم یکفروا، و در اصول دین اصولی هم این را قبول دارد. ان قلت کفر به معنای کفران نعمت هم در روایات استعمال شده است قلت: ظهوری در آن معنا ندارد.

حدیث دوازدهم

الكافی - و عنه عن أحمد عن ابن فضال عن ابن بكير عن أناس من أصحابنا حجوا بامرأة معهم فقدموا إلى أول المواقيت و هي لا تصلی فجهلوا أن مثلها ينبغي أن تحرم فمضوا بها كما هي حتى قدموا مكة و هي طامث حلال فسألوا الناس عن هذا فقالوا: تخرج إلى بعض المواقيت فتحرم منه و كانت إذا فعلت ذلك لم يدرکوا الحج فسألوا أبا جعفر عليه السلام فقال: تحرم من مكانها فقد علم الله نيتها. قال في الوسائل: فهذه تركت واجبا في الواقع بجهلها بحكمه و لاحتمال التحريم فلم ينكر عليها الإمام بل استحسنت فعلها و استصوب احتياطها و قال: قد علم الله نيتها.

أقول: فهذه تركت واجبا في الواقع لجهلها بحكمه و لاحتمال التحريم فلم ينكر عليها الإمام بل استحسنت فعلها و استصوب احتياطها و قال قد علم الله نيتها.

معمولا ناس در روایات مخالفین و عامه هستند.

جواب به این استدلال این است که اولاً این غیر از محل کلام ما در شبهات تحریمی‌ی محضه است، چون این دوران امر است بین وجوب و حرمت و این خانم احتمال می‌داده احرام در هنگام حیض حرام باشد.

ثانیاً معلوم نیست که این خانم خودش احتمال حرمت می‌داده باشد، ظاهر روایت این است که ایشان امرش را موکول کرده بوده است به اهل کاروان، یعنی از آن جایی که ایشان طبق حجتش عمل کرده است، حضرت استحسَن فعلها. هم قدیم هم اکنون این طور است که اهل کاروان به دیگران که با تجربه‌تر هستند اعتماد می‌کنند. شاید به این جهت باشد که این خانم معذور باشد، یعنی به جهت اعتماد به حجتی که برای او در آن شرایط حجت بوده است.

روایت سیزدهم

وقوف عند الشبهه هست که بحثش قبلاً گذشت

روایت چهاردم

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ شُعَيْبِ الْحَدَّادِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ مِنْ مَوَالِيكَ يُفْرِكُكَ السَّلَامَ وَ قَدْ أَرَادَ أَنْ يَتَزَوَّجَ امْرَأَةً قَدْ وَافَقَتْهُ وَ أَعْجَبَهُ بَعْضُ شَأْنِهَا وَ قَدْ كَانَ لَهَا زَوْجٌ فَطَلَّقَهَا ثَلَاثًا عَلَى غَيْرِ السُّنَّةِ وَ قَدْ كَرِهَ أَنْ يُقَدِّمَ عَلَيَّ تَزْوِيجَهَا حَتَّى يَسْتَأْمَرَكَ فَتَكُونِ أَنْتَ تَأْمَرُ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع هُوَ الْفَرْجُ وَ أَمْرُ الْفَرْجِ شَدِيدٌ وَ مِنْهُ يَكُونُ الْوَلَدُ وَ نَحْنُ نَحْتَاطُ فَلَا يَتَزَوَّجُهَا.

در خصوص فرج است که اصولی هم قبول دارد احتیاط در بعضی موضوعات خاص را.<sup>۱۰۶</sup>

روایت پانزدهم و شانزدهم

قبلا بحث این دو روایت شده است. پانزدهم برای وقوف است و شانزدهم برای باب نکاح است.

روایت هفدهم

النهج - مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الرَّضِيِّ فِي نَهْجِ الْبَلَاغَةِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي كِتَابِهِ إِلَى عُثْمَانَ بْنِ حُنَيْنٍ عَامِلِهِ عَلَى الْبَصْرَةِ أَمَا بَعْدُ يَا ابْنَ حُنَيْنٍ فَقَدْ بَلَغَنِي - أَنَّ رَجُلًا مِنْ فَتِيئَةِ أَهْلِ الْبَصْرَةِ دَعَاكَ إِلَى مَادِيئِهِ - فَاسْرَعْتَ إِلَيْهَا تُسْتَطَابُ عَلَيْكَ الْأَلْوَانُ - وَ تُنْقَلُ عَلَيْكَ الْجِفَانُ - وَ مَا ظَنَنْتُ أَنَّكَ تُجِيبُ إِلَى طَعَامِ قَوْمٍ - عَائِلُهُمْ مَجْفُوءٌ وَ غَنِيَّتُهُمْ مَدْعُوءٌ - فَانْظُرْ إِلَى مَا تَقْضُمُهُ مِنْ هَذَا الْمَقْضَمِ - فَمَا اشْتَبَهَ عَلَيْكَ عِلْمُهُ فَالْفِطْهُ - وَ مَا أُيْقِنْتَ بِطِيبِ وَجُوهِهِ فَلَنْ مِنْهُ.

حضرت قانون کلی می‌فرمایند که نگاه کن به این مأكولات، هر کدام مشته بود بنداز بیرون و هر کدام یقین داشتی به طیبش، بخور.

جواب این است که این روایت درباره ی شبهات موضوعیه است و در شبهات موضوعیه احتیاط واجب نیست.

اگر هم کسی بگوید ما قبول نداریم در تمام شبهات موضوعیه برائت جاری باشد، می‌گوییم در خصوص این مورد حتما برائت جاری است. وقتی انسان به جایی می‌رود

<sup>۱۰۶</sup> - مورد روایت ممکن است از تقیه بوده باشد چون حضرت می‌فرمایند ما احتیاط می‌کنیم، حضرت که نباید بفرمایند ما احتیاط می‌کنیم مگر این که فضا تقیه باشد، و این طلاق اگر توسط سنی جاری شده باشد، با قاعده‌ی الزام می‌توانستیم طلاق را درست کنیم لکن ظاهرا آن مطلق اول هم شیعه بوده و حکم بلد نبوده و از اینرو قاعده‌ی الزام در مورد او جاری نمی‌شود. (استاذ شمس)



که مشتبه است، می‌تواند حمل به صحت کند و تناول کند، اصله الصحه داریم، پس می‌فهمیم این روایت در مقام بیان امر استحبابی است.

مسأله‌ی دیگر این است که ممکن است که این روایت برای خصوص ولأه بوده باشد، یعنی والیان و افراد حکومتی باید لحاظ اموری را کنند که بر دیگران واجب نیست.

روایت هجدهم

النَّهْجُ - وَ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي كِتَابِهِ إِلَى مَالِكِ الْأَشْتَرِ اخْتَرْتُ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعَيْتَكَ فِي نَفْسِكَ - مِمَّنْ لَا تَضِيقُ بِهِ الْأُمُورُ إِلَى أَنْ قَالَ - أَوْقَفَهُمْ فِي الشُّبُهَاتِ - وَ أَخَذَهُمْ بِالْحُجَجِ - وَ أَقْلَهُمْ تَبَرُّماً بِمُرَاجَعَةِ الْخَصْمِ - وَ أَصْبَرَهُمْ عَلَى تَكْشُفِ الْأُمُورِ - وَ أَصْرَمَهُمْ عِنْدَ اتِّضَاحِ الْحُكْمِ.

از این روایت وجوب استفاده نمی‌شود، بلکه حضرت می‌فرمایند برای کسانی که می‌خواهی نصب کنی، این صفات باشد، حد اعلی را می‌فرمایند. یعنی در همان ولات هم واجب نیست، بهتر است.

روایت نوزدهم

نهج البلاغه - فی خطبه له علیه السلام فلا تقولوا ما لا تعرفون فإن أكثر الحق فيما تنكرون إلى أن قال فلا تستعملوا الرأي فيما لا يدرك قعره البصر و لا يتغلغل إليه الفكر. می‌فرماید اموری که نمی‌توانید به آن احاطه پیدا کنید الکی بحث نکنید، مثل بحث درباره‌ی کنه ذات خداوند و مثل ذلک در علوم عقلی.

کأن تقریب استدلال به این شکل است که فلا تقولوا ما لا تعرفون. در شبهات حکمیه ما لا نعرف پس باید ساکت باشیم.

جواب هم يظهر عما سبق که ما در شبهات حکمیه به برکت ادله‌ی برائت واقف هستیم و می‌دانیم، فلذاست که تنافی بین این روایت با آن‌ها نیست.

روایت بیستم

نهج البلاغة- فیا عجباً و ما لی لا أعجب من خطی هذه الفرق علی اختلاف حججها فی دینها لا یقتفون أثر نبی و لا یقتدون بعمل وصی و یعملون فی الشبهات و یسیرون فی الشهوات المعروف فیهم ما عرفوا و المنکر عندهم ما أنکروا و مفرعهم فی المعضلات إلى أنفسهم و تعویلهم فی المهمات علی آرائهم كأن کل امرئ منهم إمام نفسه و قد أخذ منها فیما یری بعری وثیقات و أسباب محکمات.

این روایت ناظر است به کسانی که از طریقهی اهل بیت ع جدا شدند و به آرا و قیاسات خودشان تمسک کردند.

جواب هم همین است که ادلهی براءت برای ما رفع شبهه کرده اند. نسبت به واقع که حرفی نمی زنیم و نسبت به ظاهر هم دلیل داریم. یعنی حتی اگر نسبت به واقع هنوز شبهه داشته باشیم، دیگر این اتباع شبهه ای که بدون اقتفای اثر نبی و وصی نیست، بلکه با ترخیص ادلهی براءت است.

روایت بیست و یکم

نهج البلاغة- فی وصیته لولده الحسن علیه السلام یا بنی دع القول فیما لا تعرف و الخطاب فیما لا تکلف و أمسک عن طریق إذا خفت ضلاله فإن الکف عند حیره الضلال خیر من رکوب الأهوال إلى أن قال: و ابدأ قبل ذلك بالاستعانة بالهک و الرغبة إليه فی توفیقک و ترک کل شائبة أولجتک فی شبهة أو أسلمتک إلى ضلاله.

محل تمسک هم همان دع القول فیما لا تعرف و ترک کل شائبة ... هست.

جواب هم معلوم می شود از اجوبه ی گذشته، اصولی با ادلهی براءت سخن می گوید.

بیست و دوم و بیست و سوم

نهج البلاغة- من ترک قول لا أدری أحببت مقاتله (أو أصیبت مقاتله).

خودش به دست خودش به سمت قتلگاهش می‌رود.<sup>۱۰۷</sup>

اصولی هم می‌گوید بل ندری.

نهج البلاغه - لا ورع كالوقوف عند الشبهة.

بحثش شده و دلالتی ندارد.

بیست و چهارم و بیست و پنجم

قَالَ وَقَالَ عَ وَإِنَّمَا سُمِّيَتِ الشُّبُهَةُ شُبُهَةً لِأَنَّهَا تُشْبِهُ الْحَقَّ فَأَمَّا أُوْلِيَاءُ اللَّهِ فَضِيَاؤُهُمْ فِيهَا الْيَقِينُ وَدَلِيلُهُمْ سَمْتُ الْهُدَى وَأَمَّا أَعْدَاءُ اللَّهِ فَدَعَاؤُهُمْ فِيهَا الضَّلَالُ وَدَلِيلُهُمُ الْعَمَى.

که در مورد وجه تسمیه‌ی شبهه است و ربطی به این استدلال ندارد.<sup>۱۰۸</sup>

۳۳۴۸۸ - ۲۵ - قَالَ وَقَالَ عَ إِنَّ مَنْ صَرَّحَتْ لَهُ الْعَبْرُ عَمَّا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْمُثَلَّاتِ حَجْرَةَ

التَّقْوَى عَنْ تَقَحُّمِ الشُّبُهَاتِ.

تقریب این است که تقوا اقتضایش این است که از شبهات هم اجتناب کند.

این روایت هم در عداد ادله‌ی وقوف است که بحثش گذشت و معلوم شد دلالتی

بر وجوب ندارد و حسن را می‌رساند.

بیست و ششم

وعن محمد بن عبد الجبار عن ابن أبي عمير عن إبراهيم بن الفضيل عن عمر بن

يزيد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام يختلف أصحابنا فأقول: قولي هذا قول جعفر

بن محمد قال:

بهذا نزل جبرئيل.

---

<sup>۱۰۷</sup> - ممکن است مقاتل جمع مقتل از بدن باشد. یعنی مواضع حساسی از بدن که مورد قتل واقع می‌شود

شخص در صورت اصابه‌ی آن‌ها. یعنی مواضع حساسش مورد اصابه واقع می‌شود.

<sup>۱۰۸</sup> - شاید اخباری بگوید این تفسیر شبهه است، نه صرف بیان تعریف شبهه. شاید جواب شهید صدر به

استدلال به این روایت بهتر باشد.

اصولی هم يقول به این که قولى قول ابى جعفر ع که همان ادله‌ی براءت باشد. اخباریین خیلی تلاش کردند و حوزه‌ها را پر کرده بودند از این ادله که البته دلالتی ندارند.

بیست و هفتم

الفقیه - إن أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس فقال فى كلام ذكره:  
 حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلك فمن ترك ما اشبهه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك و للمعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها  
 این روایت را ذکر کردیم برای تقریب معنای دوم در مقبوله که طبق آن معنا احتیاط در شبهات مستحب می‌شدند. همان احتمال مرحوم نائینی که این برای ایجاد یک حالت نفسانی تحرز از واقع باشد، نه این که محرمات در ضمن مشتبهات منجز باشند.  
 اگر این روایت بخواهد دلالت بر وجوب کند، باید در شبهات وجوبیه هم اخباری قائل به وجوب احتیاط شود که قائل نمی‌شود و هر جوابی که آن جا اخباری داد ما هم در مورد شبهات تحریمیه می‌دهیم.

این از جواب نقضی، جواب اساسی و اصلی این است که این روایت شریفه می‌فرماید اگر شبهات را ترک کنید، به حرام‌های بین و مسلم دچار نمی‌شوید، یعنی نمی‌فرماید که محرمات در ضمن شبهات منجز هستند.

ثانیا ادله‌ی براءت می‌فرمایند که شارع ترخیص فرموده است، آن ترخیص نص است، لکن این روایت ظاهر است و به خاطر نص از این ظاهر رفع ید می‌کنیم.

**جلسه‌ی هفتاد و چهارم، باقی روایات مورد استدلال اخباریین بر براءت**

۹۶/۱۲/۷ دوشنبه (یکشنبه تعطیل)

جلسه‌ی هفتاد و چهارم، باقی روایات مورد استدلال اخباریین بر براءت

۲۶۹

روایت بیست و هشتم

روایت بیست و هشتم از ابواب صفات القاضی همان تثلیث در کلام رسول الله ص در مقبوله است، البته با اختلاف در عبارت که در این نقل فرموده امر مختلف فیه فرده الی الله و الرسول

جواب به این هم گذشت، شبهه‌ی حکمیه یا داخل در تبیین لک ر شده است به برکت ادله‌ی براءت؛ یا این که اصلاً روایت می‌فرماید در امر مختلف فیه رد الی الله کنید، نمی‌فرماید که توقف کنید یا احتیاط کنید، که می‌شود و جوب فحوص در شبهات. (کذا قررت، لکن الصحیح ان الاستاذ قال: در حکم واقعی قضاوت نکن، بلکه حکم واقعی را واگذار کن به خداوند، که اصولی هم چنین چیزی را قبول دارد.)

روایت بیست و نهم

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ مَا جِيلَوِيهِ عَنْ عَمِّهِ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ أَبِي شُعَيْبٍ يَرْفَعُهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: أَوْرَعُ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبُهَةِ الْحَدِيثِ. که جوابش در روایات هم سیاق با آن گذشت.

روایت سی ام

وَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمُنْقَرِيِّ عَنْ فَضِيلِ بْنِ عِيَاضٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لَهُ مِنَ الْوَرَعِ مِنَ النَّاسِ - قَالَ الَّذِي يَتَوَرَّعُ عَنْ مَحَارِمِ اللَّهِ وَ يَجْتَنِبُ هَؤُلَاءِ - فَإِذَا لَمْ يَتَّقِ الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ وَ هُوَ لَا يَعْرِفُهُ الْحَدِيثِ.

در این روایت دو احتمال هست، یکی این که همان محرّماتی که در ذیل این شبهات هست دامنگیرش می‌شود، یعنی آن محرّمات منجز است؛ یا این که طبق همان احتمالی که دادیم، اجتناب از شبهات یک ملکه‌ای در شخص ایجاد می‌کند که باعث می‌شود از محرّمات واقعی و معلومه اجتناب کند، و برعکس، ارتکاب شبهات باعث

ایجاد یک ملکه‌ای می‌شود که شخص در همان محرمات معلومه وارد شود و انجام دهد.

اما علی الاحتمال الاول، باز هم تنجز محرمات در ضمن شبهات را نمی‌فرماید، یعنی می‌فرماید دچار آن مفاسد واقعی‌ای می‌شود که در آن محرمات واقعی وجود دارد، و بله این مطلب را اصولی قبول دارد.

مضافاً بر این‌که این دلالت بر حکم الزامی نمی‌کند، چون سوال است از «من الورع من الناس» مسلم است از روایات که ورع داشتن واجب نیست، بلکه عدالت داشتن واجب است. همین هم البته اختلافی است، اگر گفتیم عدالت یعنی ملکه، خب از کجا کسب ملکه‌ی عدالت واجب است؟ کسی محرمات را ترک می‌کند واجبات را انجام می‌دهد همین کافی است و اهل نجات است دیگر لازم نیست یک ملکه‌ای هم کسب کند علاوه بر این. اگر هم کسی گفت که عدالت ملکه نیست و صرف همان ترک محرمات و انجام واجبات است، بله کسب عدالت واجب است. به هر حال ورع واجب نیست.

اشکال دیگر این است که این روایت باطلاقه شامل شبهات مقرون به علم اجمالی و شبهات قبل الفحص می‌شود، در حالی که آن شبهات خود به خود منجز هستند و المنتجز لا یتنجز ثانیاً، پس این روایت نمی‌تواند در مقام تنجیز آن شبهات باشد، بلکه ارشاد است و تابع مرشد الیه است. همچنین است که روایت باطلاقه شامل شبهات موضوعیه هم می‌شود در حالی که در شبهات موضوعیه احتیاط واجب نیست.<sup>۱۰۹</sup>

---

<sup>۱۰۹</sup> - اقول: در تاریخ ۹۶/۱۲/۱۳ استاد فرمودند که مسبوق بودن امری به حکم عقل، منافاتی ندارد با این که امر شرعی بعدی مولوی باشد. هذا اولاً. ثانیاً ما که نمی‌خواهیم بگوییم المنتجز تنجز ثانیاً، بلکه می‌گوییم ممکن است تنجز را استناد بدهیم به دلیل لاحق.

روایت سی و یکم

عَبْدُ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَزْدِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع إِنَّ الشُّكَّ وَالْمَعْصِيَةَ فِي النَّارِ لَيْسَا مِنَّا وَلَا إِلَيْنَا.

صاحب وسائل این روایت را در عداد روایات وجوب احتیاط در شبهات حکمیه ذکر فرموده است.

نقول به این که معنا ندارد که شک در آتش باشد، قطعاً یک صنعت ادبی به کار رفته است، کأن شک و شاک یکی شمرده شده است، یا بنا بر برخی امور در علوم عقلی که اتحاد عاقل و معقول باشد، نسبت شک به شاک درست است، به هر حال یا مجاز به حذف یا اتحاد عاقل و معقول، یعنی فرد شاک در آتش است.

لکن مساله این است که به تناسب حکم و موضوع می‌فهمیم مراد جایی است که شک بر نمی‌تابد، و الا ما چه گناهی کردیم که در شرب تنن شک کردیم که حالا عقوبتش بخواهد آتش باشد؟! این شک در جایی است که شک بر نمی‌تابد که در اصول عقاید باشد، لکن شبهه‌ی تحریمیه‌ی عملی که شک درش تناسب ندارد عقوبت به آتش داشته باشد.

اشکال: آیا شک در اصول عقاید عقوبتش آتش است؟

جواب: مستضعف نباشد، بله. مراتب و جزئیات تفاوت می‌کند، اصل مبدأ را کسی معذور نیست، لکن جزئیات را شاید نتوانیم بگوییم به صرف شک مستحق آتش می‌شود فرد مستضعف.

روایت سی و دوم

وَ فِي كِتَابِ التَّوْحِيدِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أُسْبَاطٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ

عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَ مَا حُجَّتْهُ اللَّهُ (در بعض نقلها حق الله هست) عَلَى الْعِبَادِ - قَالَ أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَ يَقْفُوا عِنْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ.

این روایت هم از روایات توقف هست. جواب اصولی این است که اما بالنسبه الى الحكم الواقعی که لا نعلم و لا نقول شیئا، اما بالنسبه الى الحكم الظاهری نعلم ببرکه ادله البرائه. پس ادلهی برائت وارد هستند بر این روایت.

روایت سی و سوم

مرحوم صاحب وسائل عنوان باب را موافق با فتوای خودش می‌گذارد و در باب روایات معارض را هم ایراد می‌فرماید، حال در این روایت سی و سوم یک روایت معارض ایراد می‌کند و جواب می‌دهد:

وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ. وَ رَوَاهُ الْكَلْبِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى وَ الَّذِي قَبْلَهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ

أقول: هذا مخصوص بالوجوب و أنه لا يجب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب بخلاف الشك في التحريم فيجب الاحتياط ولو وجب الاحتياط في المقام لزم تكليف ما لا يطاق إذ كثير من الأشياء يحتمل الوجوب و التحريم و لا خلاف في نفي الوجوب في مقام الشك في الوجوب إلا إذا علمنا اشتغال ذمتنا بعبادة معينة و حصل الشك بين فردين كالقصر و التمام و الظهر و الجمعة و جزاء واحد للصيد أو اثنين و نحو ذلك فيجب الجمع بين العبادتين لتحريم تركهما معاً قطعاً للنص و تحريم الجزم بوجوب أحدهما بعينه عملاً بأحاديث الاحتياط و يستثنى من ذلك ما لو وجب وطء الزوجه و اشتبهت بأجنبيه أو قتل شخص حداً أو قصاصاً و اشتبهت بأخر محترماً للقطع بتحريم وطء



جلسه‌ی هفتاد و چهارم، باقی روایات مورد استدلال اخباریین بر برائت

۲۷۳

الْأَجْنَبِيَّةِ مَعَ الْإِشْتِبَاهِ وَ عَدَمِهِ وَ كَذَا قَتْلُ الْمُسْلِمِ بِخِلَافِ تَحْرِيمِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْعِبَادَتَيْنِ فَإِنَّهُ مَخْصُوصٌ بِغَيْرِ صُورَةِ الْإِشْتِبَاهِ فَإِنَّ النُّصُوصَ عَلَى أَمْثَالِهَا كَثِيرَةٌ كَإِشْتِبَاهِ الْقِبْلَةِ وَ الْقَائِتَةِ وَ الثَّوْبَيْنِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ وَ لَيْسَ بِقِيَاسٍ بَلْ عَمَلٌ بِعُمُومِ أَحَادِيثِ الْإِحْتِيَاظِ عَلَى أَنْ هَذَا الْحَدِيثَ لَا يُنَافِي وَجُوبَ الْإِحْتِيَاظِ وَ التَّوَقُّفَ لِحُصُولِ الْعِلْمِ بِهِمَا بِالنَّصِّ الْمُتَوَاتِرِ كَمَا مَضَى «١» وَ يَأْتِي «٢» وَ قَوْلُهُ مَوْضُوعٌ قَرِينَةٌ ظَاهِرَةٌ عَلَى إِرَادَةِ الشُّكِّ فِي وَجُوبِ فِعْلِ وَجُودِيٍّ لَا فِي تَحْرِيمِهِ مُضَافًا إِلَى النَّصِّ فِي الْمَقَامَيْنِ.

ایشان می‌گویند درست است که ابتداء این روایت هم شبهات تحریمی را می‌گیرد هم شبهات وجوبیه را؛ لکن چون در غالب موارد احتمال وجوب همراه است با احتمال حرمت، و احتیاط در هر دو تکلیف بما لا یطاق است، وقتی احتیاط در هر دو ممکن نیست، باید یک احتیاط ناقص از ما بخواهد، یا در جانب تحریم یا در جانب وجوب، و علی کلا التقدیرین در مقابلش برائت خواهد بود. به برکت روایات کثیره‌ای که احتیاط را در شبهات تحریمی ثابت می‌کند، می‌فهمیم روایت در مقام بیان برائت در شبهات وجوبیه است.

نقول اولاً به این‌که شما به قرینه‌ی آن روایات این حمل را انجام می‌دهید در حالی که ما در استدلال به همه‌ی آن روایات خدشه کردیم و قبول نداریم. اجماع بر برائت در شبهات وجوبیه هم یک اجماع مدرکی است (یا نقلی یا ادله‌ی عقلی) و برای ما حجت نیست.

ثانیاً این مطلبی که می‌فرماید در غالب موارد احتمال وجوب همراه با احتمال حرمت است، این را هم ما قبول نداریم، بسیاری از موارد هست که ما فقط احتمال یک طرف را می‌دهیم، دعاء عند رویه الهلال را فقط احتمال وجوب می‌دهیم آن چیزی که حرمتش را می‌دانیم تشریح است که یک عنوان دیگری است و اصلاً محتمل نیست

بلکه معلوم است، لکن این فعل را فقط احتمال وجوبش را می دهیم، اما بسیاری از موارد مثل احتمال وجوب دعا عند الرویه و ... لکن یک مورد خیلی نادری پیش می-آید که دوران بین محذورین باشد مثل نماز جمعه مثلا طبق برخی اقوال. پس ادله‌ی احتیاط این موارد دوران را نمی‌گیرد به همین قرینه‌ی لبیه که تکلیف بما لا یطاق است در دوران بین محذورین و این موارد تخصصا از تحت ادله‌ی احتیاط خارج هستند.

تقریب دوم ایشان این است که موضوع عنهم، یعنی یک چیزی وجود داشته است که خداوند برداشته است البته در مرحله‌ی ظاهر تا تصویب پیش نیاید. برداشتن امر وجودی معنا دارد، لکن امر عدمی که برداشتن برای آن صدق نمی‌کند، وجوب است که امر وجودی است، اما تحریم امر عدمی است و برداشتن آن معنا ندارد.

نقول به این که این خیلی عجیب است برای ما و ظاهرا عبارت ایشان را طور دیگری نمی‌توان خواند. ایشان رفته‌اند بر سر فعل محرم و فعل واجب، در حالی که مصب کلام در حکم است، یعنی حرمت و وجوب، آن چیزی که قرار است رفع شود، حکم است، نه آن چیزی که مطلوب مولی است که فعل باشد یا ترک باشد، بلکه حکم است که این حکم هم در وجوب هم در حرمت یک امر وجودی اعتباری است. علاوه بر این، اگر این رفع خورد باشد به آن چیزی که مطلوب مولی است، یعنی آن فعل یا ترک، خب قبل از امتثال عبد که چیزی نیست رفع یا وضع شود، بعد از امتثال هم که دیگر کار از کار گذشته. پس مطمئنا نمی‌شود گفت این رفع می‌خورد به فعل خارجی.

### جلسه‌ی هفتاد و پنجم، باقی روایات، روایت تواری قرص

۹۶/۱۲/۸ سه‌شنبه

روایت سی و چهارم

وَ يَأْتِي فِي حَدِيثِ التَّزْوِيجِ فِي الْعِدَّةِ قَالَ: إِذَا عَلِمْتَ أَنَّ عَلَيْهَا الْعِدَّةَ وَ لَمْ تَعْلَمْ كَمْ هِيَ - فَقَدْ ثَبَتَتْ عَلَيْهَا الْحُجَّةُ - فَتَسْأَلُ حَتَّى تَعْلَمْ.

این روایت هم به ما نحن فيه مرتبط نمی‌شود.

روایت سی و پنجم

۳۳۴۹۸ - ۳۵ - وَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمُقَرَّبِيِّ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ كُفِيَ مَا لَمْ يَعْلَمْ. وَ فِي ثَوَابِ الْأَعْمَالِ بِالْإِسْنَادِ مِثْلُهُ

وَ يُمَكِّنُ حَمَلُ الْحَدِيثَيْنِ (حدیث سی و پنجم و سی و دو) عَلَى أَنْ لَمْ يُعْلَمْ حُكْمُهُ لَمْ يَجِبْ بَلْ لَمْ يَجْزِ الْحُكْمُ فِيهِ وَ الْجِزْمُ بِأَحَدِ الطَّرَفَيْنِ بَلْ يَكْفِي التَّوَقُّفُ وَ الْإِحْتِيَاظُ وَ إِلَّا فَقَدْ تَقَدَّمَ مَا هُوَ صَرِيحٌ فِي مُعَارَضَتِهِ وَ هُوَ قَوْلُهُمْ ع الْقُضَاءُ أَرْبَعَةٌ إِلَى أَنْ قَالَ وَ قَاضٍ قَضَى بِالْحَقِّ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ وَ قَاضٍ قَضَى بِجَوْرِ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ وَ غَيْرُ ذَلِكَ وَ يُمَكِّنُ حَمَلُهُمَا عَلَى الْعَافِلِ الَّذِي لَمْ يَحْصُلْ عِنْدَهُ شَكٌّ وَ لَا شُبْهَةٌ وَ لَا بَلَعَةٌ نَصُّ الْإِحْتِيَاظِ فَإِنَّهُ مَعْدُورٌ غَيْرٌ مُكَلَّفٍ مَا دَامَ كَذَلِكَ بِالنَّصِّ الْمُتَوَاتِرِ.

ظاهر روایت سی و پنجم از ادله‌ی برائت است، می‌فرماید کسی که به همان معلوماتش عمل کند، دیگر لازم نیست که مشتبهات را هم احتیاط کند و همان عمل به معلومات کافی است. صاحب وسائل این روایت را به عنوان معارض ذکر کرده و از آن جواب داده است.

اولین جوابی که صاحب وسائل می‌دهند این است که این روایت ممکن است درباره‌ی غافل بالمره باشد، نه ما نحن فيه که شاک ملتفت باشد.

نقول به این که این حمل خلاف ظاهر است، ظاهر روایت اعم است و شامل شاک ملتفت هم می‌شود. من عمل بما علم بر اساس اختلاف مبانی یا عموم دارد یا اطلاق، بما علم در این روایت به قرینه‌ی موارد دیگر مراد ازش بما قامت علیه الحجة است،

یعنی هر کس بر اساس حجت قائمه نزدش عمل کند، امور دیگرش کفایت شده است و دیگر تکلیفی ندارد و این همان برائتی است که اصولی به آن قائل است. بله، اگر ادله‌ی احتیاط شرعی تام و تمام بود، ممکن بود کسی بگوید آن ادله اخص مطلق هستند نسبت به این روایت و مقدم می‌شوند، آن ادله می‌گویند شاک ملتفت باید احتیاط کند و این روایت صرفاً شامل غافل خواهد بود بعد تقدیم آن ادله، لکن ادله‌ی احتیاط شرعی برای ما تمام نیست.

مسأله‌ی دیگر این است که اصولی اصلاً عمل بما علم کرده است با استفاده و تمسک به ادله‌ی برائت شرعی. مگر این که شما بگویید ادله‌ی احتیاط تعارض می‌کنند با آن ادله‌ی برائت و دیگر ما علم شما برائت نیست، بلکه هنوز ما لم یعلم است.

روایت سی و ششم

وَ فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ الْمُسَمَعِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِيثَمِيِّ  
عَنِ الرَّضَاعِ فِي حَدِيثِ اخْتِلَافِ الْأَحَادِيثِ قَالَ - وَ مَا لَمْ تَجِدُوهُ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ  
الْوُجُوهِ - فَرُدُّوا إِلَيْنَا عِلْمَهُ فَنَحْنُ أَوْلَىٰ بِذَلِكَ - وَ لَا تَقُولُوا فِيهِ بِأَرَائِكُمْ - وَ عَلَيْكُمْ بِالْكَفِّ  
وَ التَّنَبُّهِ وَ الْوُقُوفِ - وَ أَنْتُمْ طَالِبُونَ بَاحِثُونَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكُمُ الْبَيَانُ مِنْ عِنْدِنَا.

این روایت مفصلی است که قبلاً در تعادل و تراجیح بحث کرده‌ایم.

تقریب استدلال این است که در مواردی که اختلافی است نباید سخنی گفته شود و باید رد به ائمه ع بشود.

اصولی هم در مورد حکم واقعی ساکت است و در مورد حکم ظاهری هم پس از رد به ائمه ع است که قائل به برائت شده است، یعنی ادله‌ی برائت وارد هستند بر این روایت.

روایت سی و هفتم

وَ فِي مَعَانِي الْأَخْبَارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ حَمَزَةَ بْنِ حُمْرَانَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ مَنْ أَجَابَ فِي كُلِّ مَا يُسْأَلُ عَنْهُ فَهُوَ الْمَجْنُونُ.

مجنون بودن بالاخره مورد امضای شارع نیست.

عجیب است که مرحوم شیخ حر این روایت را در عداد ادله‌ی وجوب احتیاط ذکر کرده‌اند. این روایت ربطی به این باب ندارد بلکه می‌فرماید کسی که بدون دلیل حرف بزند، یا در هر موردی حرف بزند، مشمول روایت است. اما اصولی که دارد با دلیل حرف می‌زند و اگر قرار باشد اصولی مشمول این روایت باشد، اخباری هم باید مشمول باشد چون آن‌ها هم در مورد جهل دارند حرف می‌زنند. به هر حال روایت غیرمرتبط به مقام است و می‌فرماید در حیطة‌ای که علم دارید سخن بگویید.

روایت سی و هشت

از روایات وقوف است که قبلاً بحث شد.

روایت سی و نهم

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْأِسْنَادِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ ظَرِيفٍ عَنْ مَعْمَرِ عَنِ الرَّضَاعِ عَنْ أَبِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ فِي حَدِيثِ طَوِيلٍ فِي مُعْجَزَاتِ النَّبِيِّ ص قَالَ وَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ وَابِصَةَ بْنَ مَعْبُدِ الْأَسَدِيِّ أَتَاهُ فَقَالَ لَا أَدْعُ مِنَ الْبِرِّ وَ الْإِثْمِ شَيْئاً إِلَّا سَأَلْتُهُ عَنْهُ فَلَمَّا أَتَاهُ قَالَ لَهُ النَّبِيُّ ص أ تَسْأَلُ عَمَّا جِئْتَ لَهُ أَوْ أَخْبِرُكَ قَالَ أَخْبِرْنِي قَالَ جِئْتَ تَسْأَلُنِي عَنِ الْبِرِّ وَ الْإِثْمِ قَالَ نَعَمْ فَضَرَبَ بِيَدِهِ عَلَى صَدْرِهِ ثُمَّ قَالَ يَا وَابِصَةُ الْبِرُّ مَا أَطْمَأْنَنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَ الْبِرُّ مَا أَطْمَأَنَّ بِهِ الصَّدْرُ وَ الْإِثْمُ مَا تَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ وَ جَالَ فِي الْقَلْبِ وَ إِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَ أَفْتَوَكَ

حضرت با دست به سینه‌ی مبارک زدند شاید اشاره به این دارد که حضرت می -

خواستند بفرمایند من از همه‌ی این اسرار اطلاع دارم.

اقول: با توجه به ادامه‌ی روایت معنای دست به سینه زدن معلوم می‌شود، حضرت ص ظاهرا می‌فرماید خلجان صدر اگر نبود خوب است، اگر این سینه خلجان داشت یعنی خوب نیست و وجه اشاره به سینه نیز ظاهرا همین مطلب است که حضرت ص فرموده‌اند.

تقریب استدلال هم این است که در شبهات حکمیه تحریمیه نمی‌دانیم تکلیف وجود دارد یا نه، و تردید وجود دارد، اگر توقف نکنیم همین عدم توقف اثم است. جواب به استدلال به این روایت هم این است که به برکت ادله‌ی برائت دیگر برای ما تحیر و تردیدی وجود ندارد. ادله‌ی برائت وارد هستند بر این روایت.

#### روایت چهارم

سَلِمٌ بْنُ قَيْسٍ الْهَلَالِيُّ فِي كِتَابِهِ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ ع قَالَ لِأَبَانِ بْنِ أَبِي عِيَّاشٍ يَا أَخَا عَبْدِ قَيْسٍ إِنَّ وَضَحَ لَكَ أَمْرٌ فَأَقْبِلْهُ وَإِلَّا فَاسْكُتْ تَسْلَمٌ وَرَدَّ عَلَيْهِ إِلَى اللَّهِ فَإِنَّا أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ.<sup>۱۱۰</sup>

تقریب استدلال هم این است که در شبهات حکمیه که حکم برای ما واضح نیست باید ساکت باشیم و قائل به برائت نشویم.

این روایت هم منافاتی ندارد با برائت شرعیه، وضح لنا برائت شرعیه و آنرا قبول کردیم. اشکال کار در این است که این بزرگواران نظر کردند به حکم واقعی، در حالی که ما در این بحث نظرماتن به حکم ظاهری است.

#### روایت چهارم و یکم

مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ الْمُفِيدِ فِي الْمَجَالِسِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ مُوسَى بْنِ

<sup>۱۱۰</sup> - در نسخه‌ی فعلی کتاب سلیم این چنین است: فانك في اوسع مما؛ که ظاهرا درست همین باشد.

بَكَرٍ عَمَّنْ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ الْعَامِلُ عَلَى غَيْرِ بَصِيرَةٍ كَالسَّائِرِ عَلَى سَرَابٍ بَقِيَعَهُ لَا يَزِيدُهُ سُرْعَةُ السَّيْرِ إِلَّا بُعْدًا.

تقریبش هم همین است که شما که در شبهات حکمیه انجام می‌دهید، عامل علی غیر بصیره هستید، جواب هم این است که ادله‌ی برائت به ما بصیرت داده‌اند.

روایت چهل و دوم

وَ عَنْهُ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَصَّاحٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الْعَبْدِ الصَّالِحِ ع يَتَوَارَى الْقُرْصُ - وَ يُقْبَلُ اللَّيْلُ ثُمَّ يَزِيدُ اللَّيْلُ ارْتِفَاعًا - وَ تَسْتَبِرُ عَنَّا الشَّمْسُ وَ تَرْتَفِعُ فَوْقَ اللَّيْلِ حُمْرَةً - وَ يُؤَدِّنُ عِنْدَنَا الْمُؤَدِّنُونَ أَ فَصَلَّى حِينِيذٍ - وَ أَفْطَرُ إِنْ كُنْتُ صَائِمًا - أَوْ أَنْتَظِرُ حَتَّى تَذَهَبَ الْحُمْرَةُ الَّتِي فَوْقَ اللَّيْلِ - فَكَتَبَ إِلَيَّ أَرَى لَكَ أَنْ تَنْتَظِرَ حَتَّى تَذَهَبَ الْحُمْرَةُ - وَ تَأْخُذَ بِالْحَائِطَةِ لِدِينِكَ.

تقریب استدلال به این است که اشاره‌ی الیه‌ الشیخ که این تاخذ بالحائطه برای بیان مناط حکمی است که قبلاً ذکر کرده است. یعنی فرموده است اری لک که صبر کنی تا حمره زائل شود، این حکم به خاطر این است که احتیاط کنی. اری لک ان تودی دینک و تخلص نفسک. بنابر این روایت برای یک مورد خاص نیست و این مناط در همه جا جاری است و عام است. از این روایت یک قاعده‌ی عام و کلیه استفاده می‌شود.

سند هم که موثق است و این روایت سندا و دلالة قابل استدلال برای احتیاط هست.

خود مرحوم شیخ پس از جواب دادن به دیگر روایات، مجموع فرمایشات ایشان و دیگر بزرگان در این روایت این است که این روایت چهار احتمال درش هست:

الاول: مفاد روایت این است که ذهاب حمره‌ی مغریه شرط است برای خواندن نماز مغرب و افطار، طبق این احتمال یرد علم این روایت الی اهله چون این برخلاف

مسلم فقه است که ذهاب حمراه مغریه شرط نیست در نماز و افطار، تنها خطایه که منحرف بودند قائل به چیزی بودند. احتمال تقیه در مکاتبات اینقدر زیاد است که اصلا اصل عدم التقیه در آنها جاری نمی‌شود و اصلا حجت نیست مکاتبات، البته این کلام افراطی است و ما قبول نداریم، به هرحال این احتمال را شهید صدر داده‌اند و به نظر ما احتمال درستی نیست.

الثانی: مراد حمراه مغریه است، لکن به این بیان که وقتی خورشید هنوز مستتر نشده است، یک سرخی در طرف مغرب دیده می‌شود، خصوصا در مناطق کوهستانی، خورشید در پشت کوه است لکن هنوز سقوط از افق نکرده است، آن وقت یک حمراه-ای در طرف مغرب آسمان می‌بینم و شک می‌کنیم که این حمراه ناشی از سقوط قرص از افق است، یا به خاطر استتار پشت کوه است، یرتفع اللیل هم یعنی تاریکی فضا را فراگرفته است. به هرحال در چنین شرایطی که من شک دارم در غروب خورشید، حضرت می‌فرماید احتیاط کنید که این هم موافق احتیاط و اشتغال و استصحاب هم هست. ظاهر روایت هم همین است.

الاحتمال الثالث و الرابع مفصل است که انشا الله جلسه‌ی آینده.

### جلسه‌ی هفتاد و ششم، روایت تواری قرص

۹۶/۱۲/۱۲ شنبه

سخن در این روایت بود

وَ عَنْهُ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَصَّاحٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الْعَبْدِ الصَّالِحِ ع  
بِتَوَارِي الْقُرْصِ - وَ يُقْبَلُ اللَّيْلُ ثُمَّ يَزِيدُ اللَّيْلُ ارْتِفَاعاً - وَ تَسْتَبِرُ عَنَّا الشَّمْسُ وَ تَرْتَفِعُ فَوْقَ  
اللَّيْلِ حُمْرَةً - وَ يُؤَدَّنُ عِنْدَنَا الْمُؤَدَّنُونَ أَ فَاصَلِّي حِينَئذٍ - وَ أَفْطِرُ إِنْ كُنْتُ صَائِمًا - أَوْ أَنْتَظِرُ



حَتَّى تَذَهَبَ الْحُمْرَةُ الَّتِي فَوْقَ اللَّيْلِ - فَكَتَبَ إِلَيَّ أَرَى لَكَ أَنْ تَنْتَظِرَ حَتَّى تَذَهَبَ  
الْحُمْرَةُ - وَ تَأْخُذَ بِالْحَائِطَةِ لِذِيْنِكَ.

مرحوم شیخ فرموده این تاخذ بالحائطه تعلیل است برای حکم و وقتی تعلیل شد  
کبرایی است که به درد همه جا می خورد.

شهید صدر از بین تمام روایات احتیاط، یکی روایت اول و یکی همین روایت را  
انتخاب کرده است، چون به نظر ایشان هم سنداً هم دلالت اینها اقوی هستند.

### جواب به استدلال به روایت تواری قرص

اما در جواب استدلال گفتیم که مجموعاً چهار احتمال در معنای این روایت وجود  
دارد.

۱- محتمل است که در نظر این ابن وضاح، ذهاب حمره‌ی مغربیه واجب  
باشد برای نماز مغرب، چون گفته فوق جبل یعنی طرف مغرب است این  
حمره. این قول را کسی قائل نیست مگر خطاییه که در نماز و افطار،  
شرط باشد ذهاب حمره‌ی مغربیه. شهید صدر این احتمال را ابداع کرده  
است، طبق این احتمال حتماً روایت را باید حمل بر تقیه کنیم و این  
یسقط عن الاستدلال. این احتمال با اری لک، یعنی ضمیر مفرد هم می-  
سازد که این به نفع توست.

a. تعلیق‌های که وجود دارد این است که معلل تقیه‌ای است، آیا  
تعلیل هم تقیه‌ای است؟ در مواردی در استصحاب و اینها  
هست که ما می‌گوییم نسبت میان تعلیل و معلل را نمی‌فهمیم،  
(؟) در این جا هم با تفکیک حجیت بگوییم تعلیل بدون تقیه  
است و این تعلیل عام قابل تمسک است بلا اشکال.

۲- این حمره نه حمره‌ی مشرقیه معهود است و نه حمره‌ی مغربیه معهود. بلکه از استتار قرص است، یعنی سائل می‌پرسد اطراف ما کوه است و تاریکی هوا را می‌گیرد، من شک دارم اصلا قرص سقوط کرده است یا این که فقط رفته است پشت کوه مستتر شده است. سوالش این است که در اثر دیدن این قرمزی من شک می‌کنم که این قرص شاید سقوط نکرده و پشت کوه است، در این جا حضرت می‌فرمایند که احتیاط کن و این احتیاط موافق با استصحاب و اشتغال است. به هر حال طبق این احتمال این روایت ربطی به ما نحن فیه ندارد، بلکه در موارد شبهه‌ی موضوعیه است. این احتمال احتمال قوی‌ای است و اگر متعین هم نباشد و صرفا محتمل باشد، باز حدیث را از استدلال ساقط می‌کند.

a. اشکال: چرا به عموم تعلیل تمسک نمی‌کنیم؟ جواب: این اری لک هست در یک شبهه‌ی موضوعیه، در این فرض دیگر تعلیل نیست و عمومیت ندارد.

۳- سوال این بوده است که آیا علاوه بر استتار قرص چیز دیگری هم شرط است که ذهاب حمره باشد یا نه، صرف سقوط کافی است برای نماز و افطار؟ در جواب به این سوال حضرت می‌فرمایند که ذهاب حمره شرط است. این آن وقت می‌شود همان اختلافی که در میان فقهای شیعه هست که مشهور می‌گویند ذهاب حمره شرط است لکن برخی هم هستند که می‌گویند استتار قرص کافی است. البته یک نکته‌ای اینجا هست که تعبیر از احتیاط مناسب منصب امام ع نیست، امام باید قاعدتا حکم واقعی را

بفرمایند، همین باعث می‌شود بگوییم احتمال دوم انبساط است به مقام امام با توجه به تعبیر احتیاط.

۴- سائل سوالش این است که آیا همین استتار قرص کفایت می‌کند یا چیز دیگری شرط است؟ لکن مساله در واقع این است که صرف استتار کافی نیست، بلکه یک درجه‌ی خاصی از سقوط شمس تحت الافق لازم است، اماره‌ی غالبیه برای کشف چنین درجه‌ای از سقوط قرص تحت الافق، ذهاب حمره‌ی مشرقیه، یعنی ذهاب حمره‌ی مشرقیه موضوعیت ندارد، بلکه طریقت نوعیه غالبیه دارد برای کشف آن درجه‌ی خاص از سقوط قرص. طبق این احتمال، تعبیر احتیاط هم مناسب می‌شود و دیگر مجبور نمی‌شویم آن احتمال دوم را قوی‌تر بدانیم تا تعبیر احتیاط از جانب امام توجیه شود، خیر، ما این احتمال را اخذ می‌کنیم که شهید صدر هم البته می‌فرمایند روایات باب مغرب را کسی نگاه کند همین مطلب را می‌فهمد، وقتی این‌طور گفتیم، تعبیر به احتیاط از جانب امام درست است.

قال فی بحوث:

هذا و لكن الصحيح إمكان حمل الروایة علی الجدیة حتی من ناحیة الاحتیاط و ذلك بدعوى: ان ذهاب الحمرة المشرقیة لیس مأخوذاً فی الحکم الواقعی بنحو الموضوعیة و الشرطیة بل بنحو المعرفیة و الطریقیة إلى مرتبة من غیاب الشمس فی الأفق لا یمکن إعطاء ضابطها الموضوعی الدقیق فجعل ذهاب الحمرة المشرقیة قرینة و کاشفاً عنها باعتبار انه كلما تحقق ذهاب الحمرة تحققت تلك المرتبة من استتار الشمس و ان كان قد تتحقق تلك المرتبة- و لو فی بعض البلدان- قبل ذهاب الحمرة المشرقیة کامله فالكاشف أخص من المنكشف لا مساو معه، و من هنا صح التعبير عنه بالاحتیاط لأنه حکم ظاهری طریقی فی واقعه، و هذا الاحتمال علیه بعض الشواهد من سائر

روایات الباب نترک بحثها إلى محله فی الفقه، إلاً انه بناء على هذا أيضا لا تدل الروایة على وجوب الاحتیاط بل على احتیاط و طریقۀ لكاشف خاص فی مورد مخصوص يكون الشك فيه فی الامتثال فلا يمكن التعدی منه و اقتناص قاعدة کلیة. فتحصل که یا امر دائر است بین ما یصح و ما لا یصح الاستدلال که نمی شود استدلال کرد، یا طبق تمام احتمالات نمی شود استدلال کرد كما مال الیه شهید الصدر (البته ما مناقشه کردیم و برای احتمال اول تعلیقه ای گفتیم که استدلال را تمام می کرد) به هر حال این روایت قابل استدلال نیست.

روایت چهل و سوم

دع ما یریبک الی ما لا یریبک

برو به سمت چیزی که شک نیست در آن، یعنی احتیاط، لکن براءت همیشه آدم در شک است که نکند امر چنین نباشد و این جا تکلیف باشد.

جواب: این مطلب درست است و ارشاد صحیحی است، لکن اصولی می گوید من ریبی ندارم در شبهات حکمیة چون ادله ی براءت ریب من را برطرف کرده است.

روایات چهل و چهار و پنج و شش

همان روایات حمی است که کسی که نزدیک قرق گاه شود، گوسفندش می رود داخل قرق

یعنی کسی که اطراف محرّمات بچرخد، جرأت و حالت نفسانی برایش حاصل می - شود که محرّمات واقعیه معلومه را مرتکب می شود پس روایات نمی فرمایند که محرّمات در ضمن شبهات منجز هستند که اخباری بتواند به این روایت تمسک کند.

روایت چهل و هفتم

که روایات آمره به احتیاط هستند که باید بحث کنیم ان شا الله.

## جلسه‌ی هفتاد و هفتم، باقی روایات، روایات آمره به احتیاط

یکشنبه ۹۶/۱۲/۱۳

روایت چهل و هشتم

سخن در مورد روایات آمره به احتیاط بود.

قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْكَاتِبُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْقَاسِمِ يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا الْكُتَنَجِيُّ [الْكُتَنَجِيُّ] قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو هَاشِمٍ دَاوُدُ بْنُ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ سَمِعْتُ الرَّضَا عَلِيَّ بْنَ مُوسَى ع يَقُولُ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ص قَالَ لِكُمَيْلِ بْنِ زِيَادٍ فِيمَا قَالَ يَا كُمَيْلُ أَخُوكَ دِينَكَ فَاحْتِطْ لِدِينِكَ بِمَا شِئْتَ.

بحث سندی

مرحوم شیخ که بحث سندی غالباً نمی‌کنند، در مورد این روایت می‌فرمایند کالصحیح، همه‌ی افراد این سند ثقه هستند، مگر علی بن محمد بن کاتب استاذ شیخ مفید، که نقل شیخ مفید از ایشان کاشف از وثاقت ایشان است. این نکته از مبنای شیخ اعظم استفاده می‌شود که ایشان قائل به این بوده است که شیخ مفید آن‌قدر مقامش بالاست که یک بار نقل از یک نفر باعث وثاقت آن شخص است.

تعبیر از کالصحیح را هم ایشان برای این گفته‌اند که تفاوت میان صحیح بلا توجیه و صحیح مع التوجیه باقی بماند، یعنی این صحیحی است که توجیه لازم دارد، مثل آن- که در مورد روایات علی بن ابراهیم گفته می‌شود که چون توثیق صریح ندارند، گفته می‌شود مصححه یا کالصحیح، چون جلالت و وثاقت آن‌ها روشن است. البته برخی می‌گویند توثیق این بزرگان جسارت به آن‌هاست که این را ما قبول نداریم و افراطی می‌دانیم، اگر توثیق جسارت بود، نباید صدوق و دیگر بزرگان را توثیق می‌کردند.

نقول به این که این مبنا را ما واضح نمی دانیم که قل بزرگان از یک نفر باعث وثاقت او باشد، زیرا بسیاری از بزرگان از غیرثقات نقل کرده اند، فلذا مجرد نقل اجلاء را نمی توان دلیل بر وثاقت دانست.

قال امیرالمومنین لکمیل بن زیاد: اخوک دینک فاحتط لدینک.

### جواب مرحوم شیخ به استدلال

شیخ اعظم قده از این روایت این طور جواب داده اند که این روایت را نمی شود حمل کرد بر وجوب تکلیفی مولوی و همینطور نمی شود حمل کرد بر وجوب تکلیفی استحبابی.

اما اولی نمی شود، چون این مستلزم تخصیص اکثر یا مستهجن است، چون لازم می آید تمام موارد شبهات موضوعیه و شبهات وجوبیه را از ذیل آن خارج کنی. این اگر تخصیص اکثر نباشد، تخصیص کثیری است که به استهجان کلام می انجامد.

اما دومی یعنی حمل بر وجوب مولوی استحبابی هم نمی شود، چون لازم می آید تخصیص بزینم موارد وجوبی احتیاط را که شبهات مقرون به علم اجمالی باشد و شبهات قبل الفحص، پس نمی شود مراد از این احتط خصوص مستحبی باشد.

پس امر دائر می شود بین این که حمل کنیم بر جامع بین وجوب و استحباب، یعنی مطلق رجحان و جنس بعث را مستفاد از این روایت بدانیم؛ یا این که حمل کنیم بر امر ارشادی، یعنی می فرماید این امر مستحسنی است، شما این کار را انجام دهید.

هرکدام از این دو احتمال باشد، استدلال اخباری به روایت ناتمام می شود.

این مطلبی است که شیخ ابتداء فرموده، بعد می فرمایند و الذی یقتضیه دقیق النظر این است که این برای خصوص بعث استحبابی است، چون وقتی لسان روایت را نگاه می کنیم فرموده است فاحتط لدینک بما شئت. این بما شئت یعنی چه؟ آیا واگذار می -

کند به اختیار مکلف که هر جا خواستی احتیاط کن، هر جا خواستی نکن؛ یا این که نه مرادش این است که هر جا در دین احتیاط کنی، این در محلش هست و بی جا نیست، وزان دین وزان برادر است که هر چقدر نسبت به آن توجه کنی، راه دوری نمی‌رود، بعضی امور هست که احتیاط زیادی در موردش بیجاست مثلاً مال و منال نمی‌شود گفت هر چقدر احتیاط کنی جا دارد، خیر حدی دارد، و بیش از آن حد دیگر بیجا است. اما در مورد دین این طور نیست، هر چقدر احتیاط باشد به جاست. یعنی این بما شئت تفویض به مشیت ما نکرده است، بلکه می‌فرماید هر مقدار احتیاط کنی فی محله هست، مانند فاتقوا الله ما استطعتم، که این تفویض به ما نیست، بلکه بیان این است که همه‌ی مراتبش خوب است.

### مناقشه در ما افاده الشيخ الاعظم

مناقشاتی درباره‌ی این فرمایش شیخ اعظم هست

#### الاولی

ایشان فرمودند که اگر حمل بر مولوی بخواهیم بکنیم، اگر خصوص و جویی یا استحبابی باشد، تخصیص اکثر یا مستهجن پیش می‌آید.

قد یستشکل به کلام ایشان مبناء که شما در بحث قاعده‌ی لا ضرر فرمودید که اگر کثیر به عنوان واحد خارج شوند، اشکالی ندارد و تخصیص مستهجن نیست. مثلاً بگوید اکرم الناس الا غیرالعلماء، این مستهجن نیست. در ما نحن فیه نیز تخصیص‌هایی که داریم به عنوان واحد است و درست است که معنویین متعدد هستند، لکن عناوین محدود هستند و طبق مبنای شما این نباید مستهجن باشد.

این مناقشه مبنایی است و قبلاً بیان شده است که چهار پنج مبنا در این جا هست که آیا عنوان واحد مشکل را حل می‌کند یا نمی‌کند یا باید قائل به تفصیل شد که مولی

نظرش به افراد بوده است یا به اصناف در لسان عام، یعنی بفرماید همه‌ی انسان‌ها را اکرام کن یا هر انسانی را و بحثش موکول به محلش هست و کل علی مسلکه.

الثانیه

اما این‌که ایشان فرموده است که ما حمل کنیم بر مطلق طلب و جامع بین مولوی وجوبی و استحبابی، به این اشکال شده است که جامع که وجود خارجی ندارد، بالاخره این جامع یا در ذیل وجوب است یا در ذیل استحباب. این مناقشه را برخی بزرگان کرده‌اند.

نقول به این‌که این کلام کلام درستی نیست و نظر صحیح عند جل الاعظم این است که مستعمل فیه صیغه‌ی افعال اصل بعث است، اگر ترخیص نرسید، عقل حکم می‌کند به وجوب، اگر ترخیص رسید عقل حکم به استحباب می‌کند. امر به احتیاط رسیده است، در مورد شبهات موضوعیه و حکمیه ترخیص رسیده است، این می‌شود مستحبی، در مقرون به علم اجمالی و قبل الفحص ترخیص نرسیده، عقل از این امر به احتیاط الزام می‌فهمد.

ان قلت: دیگر موردی برای مولویت این امر باقی نمی‌ماند، چون شبهات علم اجمالی و قبل الفحص که عقل می‌فهمد الزام به احتیاط را در آن و دیگر امر شارع نیاز نداشت.

قلت: قابل جمع است امر مولوی شرعی در برخی موارد با امر مستقل عقلی، منافاتی ندارد، برخی مراتب ظلم هست که هم عقلا قبیح است و هم شرعا حکم مولوی برای حرمتش داریم.



جلسه‌ی هفتاد و هشتم، تمهه‌ی جواب به روایات آمره به احتیاط ۲۸۹

به هر حال دیگر این‌طور موارد تخصیص و این‌ها نیست، بلکه یک بعث است که همه‌ی موارد را می‌گیرد که در برخی موارد ترخیص دارد و در برخی موارد ترخیص ندارد.

اشکال: منظور از مولوی، مولوی نفسی است؟

جواب: بله

اشکال: این که مدعای اخباری نیست، اخباری می‌خواهد واقع را تنجیز کند.

جواب: فعلا با آن جهت کاری نداریم که نهایتا استظهار ما از این روایت چیست، بلکه از این جهت تخصیص اکثر شیخ دارند می‌فرمایند.

### **جلسه‌ی هفتاد و هشتم، تمهه‌ی جواب به روایات آمره به احتیاط**

دوشنبه ۹۶/۱۲/۱۴

در مقام مناقشه به جواب شیخ اعظم به روایات آمره به احتیاط بیان کردیم که ما این امر را حمل می‌کنیم بر مطلق بعث مولوی، در مواردی که ترخیص هست می‌گوییم این بعث استحبابی است، اگر ترخیص نبود این بعث می‌شود الزامی. یعنی فقط موارد مقرون به علم اجمالی و قبل الفحص بعث الزامی مولوی دارند و هذا لا ینجر الی ارشادیت این امر. به دو دلیل:

اولا این منقوض است به مواردی که هم عقل حکم دارد به قبح یک چیز مانند ظلم و در عین حال حکم شرعی هم برای آن وضع شده است.

و ثانيا چه اشکالی دارد هنگامی که عقل درک می‌کند قبح یا حسن یک مطلبی را، شارع هم بیان مضاعفی داشته باشد و امر مولوی بفرماید و فایده‌اش هم این است که انسان می‌تواند قصد امتثال امر مولوی کند.

اشکال: شما قبول ندارید که عقل از ادله‌ی احکام باشد؟

جواب: عقل حکم ندارد

اشکال: کاشف که هست، اگر عقل کشف کرد حکم لزومی مولا را، مخالفت با آن

عقاب دارد درست است؟

ج: بله

اشکال: دیگر امر مولوی این جا چه سودی دارد، عقل حکم را منجز کرده است.

جواب: برای تاکید، برای این که در مقام مواخذه به همان امر خودش مواخذه کند.

اشکال: یعنی شما می فرمایید در فقه امر ارشادی نداریم؟

ج: خیر، ولی این قاعده درست نیست که هر جا عقل حکم داشت، امر می شود

ارشادی، چنین چیزی نیست و خود صاحب مصباح الاصول هم این قاعده را قبول

ندارد. بالاخره امر مولی که گزاف نیست و حتما پشتوانه‌ی عقلی دارد، این پشتوانه‌ی

عقلی داشتن دلیل نمی شود که امر ارشادی بشود.

**جواب محقق خویی به روایات آمره به احتیاط**

مناقشه دیگر در استدلال اخباری به روایات آمره به احتیاط از صاحب مصباح

الاصول است. ایشان می فرماید ما اگر بخواهیم حمل کنیم بر مولوی، مستلزم تخصیص

است. اگر مولوی وجوبی باشد، شبهات موضوعیه را باید خارج کنیم، اگر مولوی

استحبابی بگیریم، شبهات مقرون به علم اجمالی و قبل الفحص را باید اخراج کنیم، در

هر دو حال این نمی شود چون این لسان لسان آبی از تخصیص است. اخوک دینک

فاحتط لدینک ما شئت. چون اینچنین است حمل بر مولوی یستلزم التخصیص، پس

باید حمل بر ارشاد کنیم.

اشکال: شاید مراد شیخ انصاری هم همین باشد.

جواب: مرحوم شیخ از اباء از تخصیص سخنی نفرمودند. فاحتط لدینک، برای دینت احتیاط کن، وقتی یک چیزی از دین باشد بر نمی‌دارد که تبعیض بردارد، دین دین است و اگر قرار است احتیاط باشد باید در تمام اجزایش احتیاط باشد. اشکال: آقای خوبی این مطلب را گفتند که حمل کنند بر استحباب جواب: پس اشکال به ایشان مضاعف می‌شود.

### مناقشه در کلام محقق خوبی

اولا از کجا می‌فرمایید این روایت آبی از تخصیص است؟ می‌فرماید برای دینت احتیاط کن، مرادش این است که در این موارد احتیاط کن، کجایش ابای از تخصیص دارد، دیگران هم هیچکدام ابا از تخصیص نفهمیدند از لسان این روایت. ثانيا اگر ایشان حمل بر استحباب بکنند، باز هم باید تخصیص بزنند، فلذاست که ما بعید می‌دانیم مراد ایشان از مطرح کردن اباء از تخصیص حمل بر استحباب باشد، چون متن رسائل هست که اگر استحباب باشد لازم می‌آید تخصیص ... (استاد بعد از دیدن متن عبارت مصباح<sup>۱۱۱</sup> فرمودند بله، ظاهرا ایشان مرادشان حمل بر استحباب بوده است و طبق این فرض اشکال بر ایشان اقوی می‌شود)

ثالثا احتمالات منحصر نیست در این که مولوی باشد یا ارشادی، بلکه ممکن است طریقی باشد، مقدمی باشد، همانی که مرحوم آخوند در کفایه فرموده است که به داعی

---

<sup>۱۱۱</sup> - (الوجه الثانی) - ان هذه الاخبار بإطلاقها تعم الشبهة الموضوعية و الشبهة الحكمية الوجوبية، مع ان الاحتیاط فیها غیر واجب قطعا، فلا بد حیثنذ من رفع الید عن ظهورها فی الوجوب أو الالتزام فیها بالتخصیص، و حیث ان لسانها آب عن التخصیص كما ترى، فتعین حملها علی الاستحباب أو علی مطلق الرجحان الجامع بینه و بین الوجوب، فلا یستفاد منها وجوب الاحتیاط فی الشبهة البدویة بعد الفحص، و هی محل الکلام. مصباح الاصول طبع قدیم ۱:۳۰۲

تنجيز واقع يك مطلب را فرموده مولی، یعنی اگر شما بخواهید بگوئید استحباب و ارشاد، باید سد ثغور کنید و آن احتمالات را هم منتفی کنید، در حالی که این احتمالات را منتفی نکردید و ما ان شا الله باید این کار را بکنیم.<sup>۱۱۲</sup>

جواب دیگر به استدلال اخباری به این روایات آمره به احتیاط از محقق بروجردی است. ایشان می فرماید احتط لدینک یعنی احفظ دینک، یعنی همان مواردی که دین تو گفته است برو عمل کن. ان احتیاط فی الدین بمعنی الاحتفاظ، فالمراد ان الدین امر مهم بمنزله الاخ فیجب تحفظه.

به بیان ما، یعنی تحفظ بر دینت بکن به هر روشی که می خواهی، تقلید باشد، اجتهاد باشد، احتیاط باشد، به هر حال بما شئت، تحفظ کن.

نقول به این که ما فرصت نکردیم و به لغت مراجعه نکردیم که ببینیم احتیاط به این معنای احتفاظ می آید یا نه، همین طور از روی ارتکاز این معنا به ذهن می آید. البته محقق بروجردی در ادبیات صاحب امتیاز هستند، لکن باید مراجعه شود.

جواب دیگر اصلش از کلمات شیخ اعظم استفاده می شود لکن مرحوم آخوند به آن جواب داده است و درستش کرده است. حاصل فرمایش شیخ این که اگر اخباری بخواهد با تمسک به این اخبار بگوید حرام فی بین المشتبهات منجز هست، این لا یمکن. چون اخبار احتیاط که بیان بر واقع نیست، آن وقت عقاب کردن بر واقع مجهول می شود عقاب قبیح، پس باید عقاب بشود بر خود این احتیاط که می شود وجوب نفسی.

---

<sup>۱۱۲</sup> - مرحوم آقای خوئی وقتی می فرمایند مولوی اصلا منظورشان مولوی طریقی است و فلذا این اشکال وارد نیست. (استاذ شمس)

مرحوم آخوند فرموده است که این درست نیست و می‌توان از ادله‌ی احتیاط تنجز واقع را استفاده کرد، چون تنجز به واقع که فقط دائر مدار طریق به واقع داشتن نیست، بلکه همان طور که طریق علم و علمی به واقع موجب تنجز واقع می‌شود، همین مقدار که شارع بفرماید من اهتمام دارم به واقع، اگر باشد عقوبت می‌کنم، کافی است برای تنجز واقع، ادله‌ی احتیاط هم مفادش همین است که شارع می‌فرماید من اهتمام دارم به واقع و رفع ید نکردم از واقع در ظرف شک، این واقع بر ما منجز خواهد شد و این مدرک عقل است، همان طور که تنجز بالطریق را عقل درک می‌کند، تنجز این چنینی را هم عقل درک می‌کند. یعنی بیان مرحوم آخوند همین کلامی است که اخیراً گفتیم، ایشان می‌فرماید منحصر نیست احتمال در مولویت یا ارشادیت، بلکه احتمال طریقت باقی است و اتفاقاً مفاد ادله‌ی احتیاط همین است. یعنی دیگران که جواب فرمودند سد ثغور نکردند و این احتمال هنوز هم هست و همین احتمال طریقی بودن درست است.

### **جلسه‌ی هفتاد و نهم، تتمه‌ی اجوبه به روایات آمره به احتیاط**

۹۶/۱۲/۱۵ سه شنبه

#### **جواب هفتم به ادله‌ی احتیاط، ما افاده المحقق الموسس**

این جواب از مرحوم محقق حائری است که طبق بیان مرحوم امام، ایشان این بیان را غیرمره تکرار کرده‌اند و آن این است که اوامر آمره به احتیاط دوران امر هست بین تصرف در ماده و هیئت، و تصرف در هیئت متعین است یا راجح است، به خاطر این- که این تصرف زیاد واقع شده است. اگر هم این تعین یا ترجیح را قبول نکنید، اجمال واقع می‌شود در معنای روایت و دیگر قابل تمسک برای اخباری نیست.

### و قد ناقش فيما افاده تلميذه المحقق

مرحوم امام به این بیان استادشان دو اشکال وارد می‌کنند، اول این که حرف شما معارض دارد، این که شما می‌فرمایید هیئت تصرف درش شده خیلی زیاد، در ماده هم تصرف زیاد شده است تا جایی که گفته شده ما من عام الا و قد خص و ما من مطلق الا و قد قيد، اتفاقا جایی که بدون قرینه بخواهیم در هیئت تصرف کنیم این خیلی نادر و کم است، تمام مواردی که تصرف در هیئت می‌شود با قرینه است.

اشکال دوم این است که التزام به این فرمایش شما، باعث تولید فقه جدید می‌شود، یعنی هرچه امر دیدیم که تخصیص خورده یعنی دوران دارد بین تصرف در ماده یا هیئت و طبق بیان شما باید در هیئت تصرف کنیم، پس بین وجوب مقید و استحباب مطلق، استحباب مطلق مقدم است، پس آنرا حمل کنیم بر استحباب یا مطلق رجحان یا هر چیز دیگری که وجوب مقید نباشد. چون موارد تخصیص و تقیید در ادله‌ی وجوب خیلی است و اصلا این مبنا قابل التزام نیست.

مناقشه‌ی سوم در کلام ایشان این است که این کلام در صورتی درست است که شما بگویید وجوب و استحباب مدلول صیغه‌ی امر باشند، در حالی که طبق مبنای حق کما ذهب الیه النائینی و مرحوم امام، مدلول صیغه‌ی امر لیس الا بعث، اگر این بعث ترخیص داشت می‌شود استحباب و اگر نداشت می‌شود الزام، یعنی عقل این طور می‌فهمد. احتط لدینک را اخباری می‌گوید ما مرخص پیدا نکردیم پس عقل ما ازش الزام می‌فهمد، اصولی می‌گوید ما مرخص پیدا کردیم برای این بعث و عقل ما استحباب می‌فهمد. البته در مورد شبهات حکمیة قبل الفحص و مقرون به علم اجمالی، اصولی هم مرخص پیدا نکرده است و الزام می‌فهمد از این ادله در این دو مورد. این جواب

اخیر را مرحوم امام نفرمودند لکن کان ینبغی که مرحوم امام هم طبق این مبنای خودشان به مرحوم حائری جواب بدهند.

### جواب هشتم به ادله‌ی آمره به احتیاط، ما افاده بعض الاعلام

این روایات یک یا دو قرینه‌ی داخلیه دارد که از آن‌ها فهمیده می‌شود که احتیاط واجب نیست. می‌فرماید که اخوک دینک، فاحتط لدینک بما شئت، این بما شئت قرینه می‌شود که این وجوبی نیست، امر واجب را که معلق به مشیت نمی‌کند.

قرینه‌ی دیگر کلمه‌ی اخوک است، مگر برادر واجب الاطاعه و واجب الرعایه است؟ خیر این احسان است و حسنش هم بالاست، اگر فرموده بود ابوک دینک مثلاً، خب آن‌جا وجوب بود، لکن در مورد برادر این نیست و در ارتکاز هم نیست. به حرف پدر گوش نکنند عقلاً مذمت می‌کنند، لکن اگر به حرف برادر گوش نکنند فوqش می‌گویند وصف خاصی از مدارا و وفا ندارد، نه این‌که مذمت کنند.

هر کدام از این دو قرینه دلالت دارند بر عدم استفاده‌ی وجوب، چه رسد به ضم هر دو.

خیلی از بزرگان مثل آقا ضیا و محقق نائینی همین جواب را به نحو ارسال مسلمات گرفته‌اند و دیگر وارد دیگر اجوبه نشدند.

کل واحد از این قرائن صلاحیت دارد برای این‌که دیگر از امر استفاده وجوب نمی‌شود.

قد یقال به این‌که مرحوم شیخ می‌فرمایند که این بما شئت تعلیق به مشیت نشده است، بلکه وزانش همان ما استطعتم است، یعنی هر چقدر می‌توانی و ازت میاد، احتیاط کن و این‌جا دارد. این جواب را منتقی هم نقل کرده از شیخ و ظاهراً پذیرفته.

### مناقشه در این جواب

نقول به این که این معنا کردن با لغت سازگار نیست، مشیت را معنا کنیم به استطاعت مساعد لغت نیست، این معنا که فرمودند به ذهن نمیاد. البته ممکن است که چون حسن احتیاط عقلی و مسلم است، حمل کردند این روایت را به این معنا که هر مقدار که می توانی چون حسن است. باز هم عرض می کنیم باز هم دلیل بر چنین معنا کردن نیست، می فرماید این کار کار خوبی است، هر مقدار که اراده کنی انجام بدهی خوب است، یعنی حسن احتیاط قرینه نمی شود که مشیت را به استطاعت معنا کنیم و باز هم می توان با همان معنای مشیت روایت را معنا کرد.

### جواب نهم

جوابی که به ذهن می رسد این است که بگوییم این بما شئت مردد است بین آنچه شیخ می فرماید، آنچه آقا ضیا و محقق نائینی فرمودند، یا آن معنایی که محقق بروجردی گفته اند (که احتفاظ کن بر دین با همان ادله ای که در دست داری و منها ادله ی برائت) بالاخره این روایت مردد است بین این معانی و استدلال به این روایت از نظر اخباری تمام نخواهد بود.

اشکال: این معنای آخر باز هم با بما شئت نمی سازد

جواب: بما شئت یعنی آن راهی که خودت اراده می کنی من التقلید او الاحتیاط او

الاجتهاد

بقی بیان آخر به نحو سبر و تقسیم که شیخنا الاستاذ دام ظلّه فرمودند.

**جلسه هشتادم، اجوبه به روایات احتیاط، ما افاده المحقق الوحيد**

شنبه ۹۶/۱۲/۱۹



سخن در اخبار احتیاط بود، اخوک دینک فاحتط لدینک بما شئت و سایر روایاتی که در همین مضامین امر به احتیاط فرمودند. تا به حال شش جواب در استدلال به این روایات بیان شده است.

### جواب هفتم<sup>۱۱۳</sup>

این جواب از شیخنا الاستاذ دام ظلّه است از دو برهان و دو قیاس تشکیل می‌شود، قیاس اول اثبات می‌کند که این امر احتیاط ارشادی و مولوی است، قیاس دوم می‌گوید اگر ارشادی شد دیگر دلالتی بر وجوب احتیاط ندارد.

اما اثبات المولویه

قیاس اول این است که این احتط درین روایات مردد است بین مولوی و ارشادی اما المولویه باطل، فیثبت الارشادیه، اما چرا مولوی بودن باطل است؟ در مولوی بودن چهار احتمال هست:

احتمال اول این است که این اوامر مولوی نفسی باشد، یعنی خود احتیاط کردن یک مصلحتی داشته باشد، مانند امر به صلاه و صوم، مصلحت احتیاط هم می‌تواند تربیت نفس باشد. این مولوی نفسی بودن به دو دلیل باطل است، اولاً این که ماده‌ی احتیاط مثل ماده‌ی توقف ظهورش در این است که طریق است و برای تحفظ یک چیز دیگر است. دلیل دوم برای امتناع چنین احتمالی این است که در فرض مخالفت باید دو تا عقاب شود، یکی به خاطر ترک احتیاط و دیگری به خاطر ترک آن تکلیف واقعی، و چنین چیزی خلاف مسلم فقه است. پس احتمال مولوی نفسی به کنار می‌رود.

اشکال: این بیان اخیر را قبول دارید؟

ج: فعلاً تقریر بیان استاد دام ظلّه را می‌کنیم.

---

<sup>۱۱۳</sup> - در جلسه‌ی قبل تا جواب نهم هم بیان شد، لکن الان استاد عدد را هفتم بیان فرمودند.

احتمال دوم این است که مولوی غیرى باشد، مثل امر به وضو و غسل برای نماز و واجب نفسی. در این جا هم احتط مولوی مقدمی و غیرى است. این احتمال هم باطل است، چون احتیاط مقدمه‌ی انجام واجب نیست. البته احتیاط مقدمه‌ی واجب نیست، بلکه مقدمه‌ی یک امر نفسانی است که احراز است، یعنی برای حصول این امر نفسانی - احراز این که حرام انجام ندادم - لازم است که احتیاط کنیم. پس مقدمه‌ی واجب نیست باز هم و مقدمه‌ی حالت نفسانی است.

احتمال سوم این است که مولوی طریقی باشد، یعنی بخواهد ما را به واقع واصل کند، مانند خبر ثقه. چنین احتمالی باطل است چون احتیاط هیچ واقع‌نمایی ندارد، احتیاط نمی‌گوید واقع چیست، فقط یک وظیفه را بیان می‌کند بدون این که در باره‌ی واقع مطلبی را بگوید.

احتمال چهارم این است که امر به احتیاط مولوی باشد به داعی تنجیز واقع. این احتمال هم نمی‌شود چون مسلم است که این ادله‌ی احتیاط شامل اطراف علم اجمالی می‌شود، شامل شبهات حکمیه قبل الفحص هم می‌شود. یقیناً اوامر احتیاط شامل این موارد می‌شود لولا نقول که این‌ها قدر متیقن باشد. خب در این موارد نمی‌شود مولوی به داعی تنجیز این موارد امر فرموده باشد، المتنجز لا یتنجز ثانیاً، در موارد علم اجمالی به علم منجز است، در موارد قبل الفحص به حکم عقل منجز است، تنجیز در این موارد متوقف نیست به امر مولی به احتیاط، بلکه از قبل وجود دارد و همین مسبقیت به تنجیز باعث می‌شود که امر لاحق حمل شود بر ارشادیت.

ان قلت: ما می‌گوییم این احتط به دو داعی باشد، در مواردی که مسبق بالتنجیز هستند به داعی ارشاد باشد، در مواردی که مسبق بالتنجیز نیستند، به داعی مولویت و تنجیز باشند.

قلت: هیئت امر بسیط است، تعدد بردار نیست، نمی‌شود تفکیک شود به دو حصه که یک حصه‌اش بشود مولوی و یک حصه‌اش بشود ارشادی.

فتحصل که نحن لا نتعلل للامر المولوی الا چهار صورت، که همه‌ی این چهار صورت امر مولوی ثبت بطلانه، و چون دیگر حالت دیگری متصور نیست، لابد از این- که امر ارشادی باشد.

#### قیاس دوم

حال که اثبات شد این امر یک امر ارشادی است، و امر ارشادی یک نوع اخبار است، احتط لدینک یعنی دینت را حفظ کن و این نسبت به مرشد الیه متفاوت است. فتحصل که ما موافق فرمایش شیخ هستیم که فرمود امر ارشادی است اما با دلایلی که ایشان فرمودند موافق نیستیم و به این بیان هست که قائل به ارشادیت هستیم.

#### مناقشه در جواب هفتم

نقول به این که این فرمایش علی دقته باز هم تمام نیست. اولاً به این خاطر که این حصر حاصر نیست، امر مولوی حتماً این چهار مورد نیست و مورد پنجمش همانی است که مرحوم آخوند در کفایه فرموده‌اند. یعنی مولی امر می‌کند امر مولوی به داعی اهتمام به واقع و در صورت ارتکاب عفو نمی‌کنیم، نمی‌خواهد جعل تنجیز کند، که بشود مورد چهارم، نه صرفاً می‌فرماید من اهتمام دارم و عفو در کار نیست، آن عقل ماست که از این بیان تنجیز می‌فهمد، یعنی خود مولی بیان تنجیز نمی‌کند که شما بگویید المتنجز لا یتنجز ثانیاً، بلکه نه می‌فرماید من نمی‌بخشم، یعنی اهتمام دارد، یعنی امر مولی به داعی تنجیز نیست، بلکه به داعی اهتمام به واقع است، و هذا یجتمع مع مسبوق التنجیز. حالا اگر مرحوم آخوند هم این مطلب را

نفرموده باشند، این یک احتمالی هست که وجود دارد، که امر مولی برای تنجیز نباشد و بلکه برای تاکید باشد.

ثانیا، در فرض مولوی نفسی بودن، شما دو اشکال بیان کردید، اشکال اول شما بعید نیست و قریب است. لکن اشکال دوم که شما فرمودید دو عقاب لازم می آید، سوال این است که چرا دو عقاب می آید؟ واقع که بیان ندارد و عقاب برش قبیح است، ادله‌ی احتیاط که واقع را نشان نمی دهند، پس عقاب بر واقع نیست و تنها یک عقاب هست و آن عقاب بر ترک واجب نفسی است که همان احتیاط باشد.

ثالثا، مولوی نفسی و مقدمی را می فهمیم، لکن مولوی به داعی تنجیز را ما نمی - فهمیم که چیست، البته لا مشاحه فی الاصطلاح اگر می خواهید جعل اصطلاح کنید، لکن این به داعی تنجیز را ما نمی فهمیم. همچنین در مورد امر طریقی هم ما نمی فهمیم مولوی طریقی را.

رابعا در مورد بسیط بودن هیئت امر که دو داعی بر نمی دارد، آیا این قابل دفاع و جواب است؟ نقول به این که اگر ارشاد تابع مرشد الیه باشد، یعنی چی؟ یعنی وقتی مرشد الیه تنجیز کرده و الزامی است، این امر می شود تاکید. مثلا می فرماید اطیعوا الله و الرسول، یک صیغه بیشتر نیست، نسبت به الله که نمی شود مولوی باشد و حتما ارشادی است، لکن در مورد رسول می شود مولوی باشد، اگر خلافتش را بفرمایید حتما باید بگویید امر مولوی به اطاعت از رسول نداریم و اگر مرشد الیه یعنی عقل ما فهمید این اطاعت را، لازم است، اگر نه می شود مستحب.

اشکال: باشد، ملتزم می شویم به این که اطاعت از رسول هم عقلا واجب است  
جواب: عده‌ی قلیلی آن را می فهمند، که بیان عقلی خالص برای وجوب اطاعت باشد، به درد همه‌ی مردم نمی خورد.

باید ببینیم این تفکیک را در مانحن فیه هم می‌توان قائل شد یا خیر ان شا الله  
سیاتی.

### **جلسه‌ی هشتاد و یکم، تتمه‌ی مناقشه در فرمایش محقق وحید**

یکشنبه ۹۶/۱۲/۲۰

اشکال چهارم به فرمایش شیخنا الاستاذ دو بخش داشت، یکی بخش نقضی که  
عرض کردیم دیروز، بخش حلی این است که باید به این نکته توجه شود که داعی  
همیشه منطبق با مستعمل فیه نیست، بلکه گاهی داعی اضیق از مستعمل فیه است، می  
فرماید اکرم العلماء، مستعمل فیه شامل همه می‌شود لکن به داعی اکرام علمای عدول  
است. یعنی مراد جدی اکرام علمای عدول بوده است لکن این مراد جدی را متکلم با  
تعدد دال بیان می‌دارد یعنی قرینه و بیان جداگانه‌ای برای آن می‌آورد.

این اشکال عقلی ندارد، یک آئینه برداشته است که زید را نشان دهد، قهرا این آئینه  
عمر و خالدی که کنار زید ایستاده‌اند را نیز نشان می‌دهد، حال در ما نحن فیه فرموده  
است احتط، ممکن است به این داعی باشد که در مواردی که بیان نیست این امر تنجیز  
بیاورد، لکن قهرا در مواردی که از قبل منجز بوده است، این امر ارشادی می‌شود، این  
مراد جدی مولی نیست، لکن این اتفاق قهرا می‌افتد و این استحاله‌ی عقلی ندارد، یا  
حتی بگوییم مراد مولی هم بوده است، به قرینه تناسب حکم و موضوع، از این هیئت

عام احتط در مواردی که قبلا منجز بوده است اهتمام را می‌فهمیم و در مواردی که منجز نبوده است اصل تنجیز را می‌فهمیم.<sup>۱۱۴</sup>

این که ظهور چیست یک مرحله‌ی دیگر است و قرائن می‌خواهد، الان در این جا در مقام بیان این هستیم که بگوییم استحاله‌ی عقلی ندارد.

اشکال: امثله‌ای که زدید داعی یک چیز بود، یعنی آینه را بلند می‌کند فقط داعی‌اش نشان دادن زید است، در مانحن فیه سخن در تعدد داعی است

جواب: وجه شبه از این جهت است که این دو کارکرد در بلند کردن آئینه وجود دارد بدون استحاله‌ی عقلی، اگرچه ما با قرائن می‌فهمیم یکی‌اش مراد نیست.

#### نتیجه

فتحصل که این بیان برای ارشادیت کافی نیست، گرچه به خاطر اجوبه‌ای که گذشت، استدلال اخباری به روایات آمره به احتیاط تمام نیست.

#### باقی روایات

روایت چهل و هفتم

وَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْمُفِيدِ عَنِ (مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ هَمَّامٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ سَلَامَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الْعَامِرِيِّ عَنْ أَبِي مَعْمَرٍ عَنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَيَّاشٍ عَنِ الْفُجَيْعِ الْعُقَيْلِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع قَالَ: لَمَّا حَضَرَتْ وَالِدِي الْوَفَاءُ أَقْبَلَ يُوصِي - فَقَالَ أَوْصِيكَ يَا بُنَيَّ بِالصَّلَاةِ عِنْدَ وَقْتِهَا - وَالزَّكَاةِ فِي

<sup>۱۱۴</sup> - الان این مثال برای تنظیر اوسعیت مستعمل فیه از داعی است و برای این مثال درست است، لکن این مثال تنظیر برای تعدد داعی نیست. اصل مطلب درست است که این استحاله ندارد لکن مثال برای تعدد داعی نشده. (استاذ شمس)

أَهْلِيهَا عِنْدَ مَحَلِّهَا - وَ الصَّمْتِ عِنْدَ الشُّبْهَةِ - وَ أَنَهَاكَ عَنِ التَّسْرِعِ بِالْقَوْلِ وَ الْفِعْلِ - وَ الزَّمِ الصَّمْتِ تَسْلَمَ الْحَدِيثَ.

تقریب این است که در مورد آنچه نمی‌دانی و منها شبهه‌ی حکمی، ساکت باش و قائل به برائت نشو، تا سالم بمانی.

جواب هم همان‌طور که در مثل این روایت گذشت این است که ما نسبت به حکم واقعی ساکت هستیم، نسبت به حکم ظاهری هم که در جهل نیستیم و ادله‌ی برائت برای ما علم ایجاد کرده‌اند نسبت به حکم ظاهری

روایت چهل و هشتم

وَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْمُفَيْدِ عَنِ ابْنِ قُؤْلُوبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى الْيَقْطِينِيِّ عَنْ يُونُسَ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي وَصِيَّتِهِ لَهُ لِأَصْحَابِهِ قَالَ: إِذَا اشْتَبَهَ الْأَمْرُ عَلَيْكُمْ فَفَقِّهُوا عِنْدَهُ - وَ رُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى نَشْرَحَ لَكُمْ مِنْ ذَلِكَ مَا شَرَحْنَا لَنَا - فَإِذَا كُنْتُمْ كَمَا أَوْصَيْنَاكُمْ لَمْ تَعُدُّوهُ إِلَى غَيْرِهِ - فَمَاتَ مِنْكُمْ مَيِّتٌ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَخْرُجَ قَائِمًا كَانَ شَهِيدًا - وَ مَنْ أَدْرَكَ قَائِمًا فَفَتَلَ مَعَهُ كَانَ لَهُ أَجْرُ شَهِيدَيْنِ - وَ مَنْ قَتَلَ بَيْنَ يَدَيْهِ عَدُوًّا لَنَا كَانَ لَهُ أَجْرُ عَشْرِينَ شَهِيدًا.

به برکت ادله‌ی برائت ما از اشتباه بیرون آمده‌ایم.

روایت چهل و نهم

أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ دُرُسْتَ عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَيَّ خَلْقِهِ - قَالَ حَقُّ اللَّهِ عَلَيَّ خَلْقِهِ أَنْ يَقُولُوا بِمَا يَعْلَمُونَ - وَ يَكْفُوا عَمَّا لَا يَعْلَمُونَ - فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ وَ اللَّهُ أَدْوًا إِلَيْهِ حَقَّةً.

این روایت مطلب درستی است لکن ربطی به ما نحن فيه ندارد، چون اصولی در مورد حکم واقعی که لا يعلم است کف دارد و در مورد حکم ظاهری که می‌داند و ادله‌ی براءت برایش علم درست کرده‌اند، سخن می‌گوید.

روایت پنجاهم

وَعَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيْعٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ بَزْرَجٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّمَا أَهْلَكَ النَّاسَ الْعَجَلَةُ - وَ لَوْ أَنَّ النَّاسَ تَلَبُّتُوا لَمْ يَهْلِكُوا أَحَدًا.

این روایت می‌فرماید شتاب‌زدگی باعث هلاکت می‌شود، اگر صبر کنند هلاک نمی‌شوند، اخباری هم می‌گوید اصولی عجله کرده است، باید صبر کند تا لقاء امام یا ظهور امام علیه السلام بشود تا حکم را بپرسد و هلاک نشود.

اصولی هم می‌گوید ما عجله نمی‌کنیم، ما الان چند ماه است داریم ادله را بررسی می‌کنیم! نسبت به حکم واقعی که اصلاً عجله‌ای نداریم و منتظریم تا حضرت تشریف بیاورند و ما را از جهل دربیارند. لکن نسبت به حکم ظاهری که ادله‌ی براءت به ما یاد داده‌اند.

روایت پنجاه و یک

وَعَنْ أَبِيهِ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَيَّابَةَ عَنْ أَبِي الثُّعْمَانَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْأَنَاةُ مِنَ اللَّهِ وَالْعَجَلَةُ مِنَ الشَّيْطَانِ.

همان سخنانی که در روایت قبلی گذشت.

روایت پنجاه و دو

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ عُثْمَانَ الْكَرَّاجِيُّ فِي كِتَابِ كَنْزِ الْفَوَائِدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ طَالِبِ الْبَلَدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ جَعْفَرِ النُّعْمَانِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ



بْنِ عُقْدَةَ عَنْ شَيْخِهِ الْأَرْبَعَةَ عَشَرَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ الْأَخْوَلِ عَنْ سَلَامِ بْنِ الْمُسْتَنَبِيرِ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ الْبَاقِرِ ع قَالَ: قَالَ جَدِّي رَسُولُ اللَّهِ ص أَيُّهَا النَّاسُ حَلَالِي حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ - وَ حَرَامِي حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ - أَلَا وَ قَدْ بَيَّنَّهَمَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي الْكِتَابِ - وَ بَيَّنَّتُهُمَا لَكُمْ فِي سُنَّتِي وَ سِيرَتِي وَ بَيْنَهُمَا شُبُهَاتٌ مِنَ الشَّيْطَانِ وَ بَدَعٌ بَعْدِي مَنْ تَرَكَهَا صَالِحَ لَهُ أَمْرٌ دِينِهِ وَ صَلَحَتْ لَهُ مُرُوتُهُ وَ عَرَضُهُ وَ مَنْ تَلَبَّسَ بِهَا وَقَعَ فِيهَا وَ اتَّبَعَهَا كَانَ كَمَنْ رَعَى غَنَمَهُ قُرْبَ الْحِمَى وَ مَنْ رَعَى مَا شِيبَتْهُ قُرْبَ الْحِمَى نَازَعَتْهُ نَفْسُهُ إِلَى أَنْ يَرَعَاها فِي الْحِمَى أَلَا وَ إِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَى أَلَا وَ إِنَّ حِمَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَحَارِمُهُ فَتَوَقَّوْا حِمَى اللَّهِ وَ مَحَارِمَهُ الْحَدِيثَ.

این روایت شریف که در عداد روایات حمی هست و سخن در آن‌ها گذشت، حتی این نکته در این روایت هست که می‌فرماید آن محرمات معلومه منجز هستند، نه شبهات، یعنی خلاف مدعای اخباری است.

روایت پنجاه و سه

قَالَ وَ جَاءَ فِي الْحَدِيثِ عَنِ الرَّسُولِ ص أَنَّهُ قَالَ: مَنْ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ أَعَزَّ النَّاسِ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ.

این شبیه به آیات امره به تقواست، حتی آن آیات از یک جهت بهتر بودند که حق تقاته بود که شاید مراتب بالای تقوا شامل ترک شبهات می‌شد مثلا، لکن این روایت شریف که امر به تقواست، کجای انجام چیزی که شارع ترخیص داده است خلاف تقواست؟

روایت پنجاه و چهار

وَ قَالَ: مَنْ خَافَ اللَّهَ سَخَتْ نَفْسُهُ عَنِ الدُّنْيَا وَ قَالَ دَعُ مَا يُرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يُرِيْبُكَ فَإِنَّكَ لَنْ تَجِدَ فَقْدَ شَيْءٍ تَرَكْتَهُ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.

سخن در این روایت گذشت

روایت پنجاه و پنجم

عَلِيُّ بْنُ مُوسَى بْنِ طَاوُسٍ فِي كِتَابِ كَشْفِ الْمَحْجَةِ لِثَمَرَةَ الْمُهْجَةِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ الرَّسَائِلِ لِمُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكَلِينِيِّ بِإِسْنَادِهِ إِلَى (جَعْفَرِ بْنِ عَنَسَةَ) عَنْ عَبْدِ بْنِ زِيَادِ الْأَسَدِيِّ عَنْ (عَمْرِو بْنِ أَبِي الْمُقْدَامِ) عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي وَصِيَّتِهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ لَوْلَاكَ الْحَسَنُ ع مِنَ الْوَالِدِ الْفَانِ الْمُقَرُّ لِلزَّمَانِ - إِلَى أَنْ قَالَ وَ اعْلَمْ يَا بَنِيَّ - إِنَّ أَحَبَّ مَا أَنْتَ آخِذٌ بِهِ مِنْ وَصِيَّتِي إِلَيْكَ تَقْوَى اللَّهِ - وَ الْإِفْتِصَارُ عَلَيَّ مَا افْتَرَضَ عَلَيْكَ - وَ الْأَخْذُ بِمَا مَضَى عَلَيْهِ سَلْفُكَ - مِنْ آبَائِكَ وَ الصَّالِحُونَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِكَ - فَإِنَّهُمْ لَنْ يَدْعُوا أَنْ نَنْظُرُوا لِأَنْفُسِهِمْ كَمَا أَنْتَ نَاطِرٌ - وَ فَكَّرُوا كَمَا أَنْتَ مُفَكِّرٌ - ثُمَّ رَدَّهُمْ آخِرُ ذَلِكَ إِلَى الْأَخْذِ بِمَا عَرَفُوا - وَ الْإِمْسَاكِ عَمَّا لَمْ يُكَلِّفُوا - فَلْيَكُنْ طَلْبُكَ لِذَلِكَ بِنَفْسِهِمْ وَ تَعَلُّمٌ - لَا بَتَوَرُّدِ الشُّبُهَاتِ وَ غُلُوِّ الْخُصُومَاتِ - وَ ابْتِدَاءِ قَبْلَ نَظَرِكَ فِي ذَلِكَ بِالْإِسْتِعَانَةِ بِاللَّهِكَ - وَ الرَّعْبَةِ إِلَيْهِ فِي التَّوْفِيقِ - وَ نَبْذِ كُلِّ شَائِبَةٍ (أَدْخَلْتَ عَلَيْكَ) شُبُهَةً - أَوْ أَسْلَمْتَكَ إِلَى ضَلَالَةِ الْحَدِيثِ.

روایتی است که کشف المحججه از کتاب رسائل مرحوم کلینی نقل کرده است. این

وصیت در نهج البلاغه هم آمده است.

تقریب استدلال به این است که می فرماید تورد در شبهات نکند.

جواب از استدلال هم به این است که به برکت ادلهی برائت نسبت به حکم ظاهری

شبهه نداریم و در مورد حکم واقعی هم که شبهه داریم متوقف هستیم و تورد نکرده-

ایم.

اشکال (قلت فی جلسه الدرس): دیروز در جلسهی فقه فرمودید که وصیت ائمه به

اهل دلالتی بر وجوب ندارد، این روایت هم وصیت حضرت به امام حسن علیه السلام

هست، دیگر از آن نمی توان استفادهی وجوب کرد، آیا این سخن دیروز در کلاس فقه

در مورد این نامه هم وارد است؟

جواب: خیر آن اشکال این‌جا وارد نیست، این نامه‌ی حضرت به امام حسن فقط برای فرزندشان نیست، بلکه برای همگان است.

روایت پنجاه و ششم

مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعِيَّاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُنْدَبٍ عَنِ الرَّضَاعِ فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِنَّ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ سَخَّ لَهُمْ شَيْطَانٌ اغْتَرَّهُمْ بِالشُّبُهَةِ - وَ لَبَسَ عَلَيْهِمْ أَمْرَ دِينِهِمْ - وَ أَرَادُوا الْهَيْدَى مِنْ تَلْقَاءِ أَنْفُسِهِمْ - فَقَالُوا لِمَ وَ مَتَى وَ كَيْفَ - فَأَتَاهُمْ الْهَلْكَ مِنْ مَأْمَنِ اخْتِيَاطِهِمْ - وَ ذَلِكَ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيهِمْ - وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ - وَ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ لَهُمْ وَ لَا عَلَيْهِمْ - بَلْ كَانَ الْفَرَضُ عَلَيْهِمْ وَ الْوَاجِبُ لَهُمْ - مِنْ ذَلِكَ الْوُقُوفَ عِنْدَ التَّحْيِيرِ - وَ رَدَّ مَا جَهَلُوهُ مِنْ ذَلِكَ إِلَى عَالَمِهِ وَ مُسْتَنْبِطِهِ - لِأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ - لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ يَعْنِي آلَ مُحَمَّدٍ - وَ هُمُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَ مِنْهُمْ الْقُرْآنَ - وَ يَعْرِفُونَ الْحَلَالَ وَ الْحَرَامَ - وَ هُمُ الْحُجَّةُ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ.

اخباری می‌گوید در شبهات حکمی خبر ندارید و باید رد کنید تا معلوم شود، شما

تحریر دارید، چرا قائل به ترخیص می‌شوید

اصولی می‌گوید ما رد به ائمه ع کرده‌ایم در مورد حکم ظاهری جواب گرفتیم که ترخیص است و در مورد حکم واقعی هم که منتظر ظهور حضرت علیه السلام هستیم. باقی روایات هم در همین وزن هستند، و اجوبه به آن‌ها تکرار همین مطالبی است که تا کنون گفتیم اگر خواستید می‌خوانیم و اگر نه، می‌رویم به تنبیهات (اقول ادله‌ی عقلی احتیاط چه؟)

**جلسه‌ی هشتاد و دوم، باقی روایات مورد تمسک اخباری**

دوشنبه ۹۶/۱۲/۲۱

چند روایت دیگر باقی مانده است از روایاتی که مرحوم صاحب وسائل آورده‌اند که برای تتمیم می‌خوانیم

روایت پنجاه و هفت

وَ عَنْ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي التَّهْلُكَةِ - وَ تَرَكْتُكَ حَدِيثًا لَمْ تُرَوْهُ خَيْرٌ مِنْ رِوَايَتِكَ حَدِيثًا لَمْ تُحْصِهِ.

در مورد این حدیث بحث کردیم

روایت پنجاه و هشت

وَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ مَا مِنْ أَحَدٍ أُغْيِرَ مِنَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - وَ مَنْ أُغْيِرَ مِمَّنْ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ.

تقریب استدلال به این روایت این است که در شبهات حکمیه تحریمیه ممکن است فواحش ما بطن باشد، برای ما پوشیده است، لکن در واقع فواحش ما بطن هست.

جواب به این استدلال این است که اصولی که تصویری نیست، او قائل است که واقع وجود دارد و حرمت واقعی در محلش هست حتی در فرض جهل، سخن در این است که این حرمت مشکوک‌ه یا غیرمعلومه آیا برای ما مسئولیتی ایجاد می‌کند یا نه، ما دیدیم که خود شارع مقدس که اغیر هست، خودش فرموده است که در فرض جهل من از عباد چیزی نخواستم و وظیفه مرفوع است.

اشکال: استدلال می‌خواست بگوید غیرت خداوند باعث می‌شود که ما بطن منجز

باشد، اگر در ما بطن بخواهد منجز نباشد، این چه غیرتی است؟

جواب: غیرت به همین است که احتیاط مستحب است، علاوه بر این که ما بطن مراد از این باشد که مفاسدی که عقل شما نمی‌فهمد، ما ظاهر یعنی فواحشی که عقل شما هم می‌فهمد، ما بطن یعنی اموری که شما مفاسدش را نمی‌فهمید.

اشکال: اگر بگوییم ما بطن منظور ازش شبهات حکمیه باشد، این جواب (جواب قبلی) کامل نیست، چون می‌فرماید نزدیک شبهات حکمیه که حکمش بر شما معلوم نیست نشوید، شما می‌فرمایید اگر نزدیک شوید معذور هستید، این مناسبت ندارد، بفرماید نزدیک به ما بطن نشوید، لکن ما بگوییم فاحشه هست، لکن چون ما بطن هست ما معذوریم

اشکال: جواب همان است، خود خداوند که با غیرت برای ما بطن حکم جعل فرموده، رفع فرموده مسئولیت را در فرض ما بطن.

اشکال: تعلیل مذکور در روایت ابای از تخصیص دارد، می‌فرماید به خاطر غیرت خداوند ما بطن را تحریم فرموده، نمی‌توانیم بگوییم این جا غیرت نیست.

جواب: غیرت سرجای خودش باقی است و حرمت واقعیه درجای خودش باقی است، لکن در مرحله‌ی ظاهری مسئولیت ما بطن رفع شده است.

و الذی یسهل خطبکم نه خطبنا، این است که این روایت سندش ضعیف است.

اقول با آیه‌ی شریفه چه کنیم؟ لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن.

روایت پنجاه و نه

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ - جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا - وَ تَرَهُّقُهُمْ ذَلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ - قَالَ هُوَ لَاءِ أَهْلِ الْبِدْعِ وَالشُّبُهَاتِ وَالشَّهَوَاتِ - يُسَوِّدُ اللَّهُ وُجُوهُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ.

همین که کسبوا السیئات را تطبیق فرموده به اهل شبهه نشان می‌دهد که ارتکاب شبهه سیئه هست و احتیاط واجب است.

جواب این است که مراد از شبهه معلوم نیست، چه مراد جایی باشد که به خاطر سلیقه و بدون تحقیق و فحص چیزی را به دین نسبت می‌دهد، به خاطر سیاق عطف به بدعت و ...

اشکال: از عطف شبهه به بدعت می فهمیم که شبهات اعتقادی مراد است. جواب: خیر، شہوات هم عطف شده است در حالی که شہوات بیشتر عملی هستند. اگر هم شبهات را اعم بگیریم، ادله‌ی برائتی که داریم اخص مطلق هستند و این را تخصیص می‌زنند.

اشکال: یعنی مراد از شبهه همان معنایی است که شهید صدر می‌فرمود؟ جواب: خیر، نه خصوص آن، بلکه کسی که با سلیقه و بدون تحقیق نسبت به دین بدهد.

این روایت از علی بن ابراهیم از ابی الجارود است، گفته شده است که مواردی که در کتاب منسوب به علی بن ابراهیم از ابی الجارود هست، در کتاب اصلی علی بن ابراهیم نیست بلکه برای آن مولفی است که این نسخه‌ی فعلی را تلفیق کرده است. ما این اشکال را قبول نداریم و ثابت کردیم که ممکن است علی بن ابراهیم از ابی الجارود در تفسیر خودش نقل کند.

اشکال دیگر سند این است که علی بن ابراهیم سندش مرسل هست، به نظر ما اخبار علی بن ابراهیم محتمل الحس و الحدس است و شهادت او قابل قبول است.

روایت شصتم

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي قَوْلِهِ تَعَالَى هَلْ نُبِتِكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا- الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا- وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا- قَالَ هُمْ النَّصَارَى وَ الْقَيْسِيُّونَ وَ الرَّهْبَانُ- وَ أَهْلُ الشُّبُهَاتِ وَ الْأَهْوَاءِ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ- وَ الْحَرُورِيَّةُ وَ أَهْلُ الْبِدْعِ.

جواب این است که مراد از شبهه در این جا کسانی هستند که به خاطر اهو و آرا به دین نسبت می‌دهند اموری که شبهه‌ناک هست بدون تحقیق و تفحص

روایت شصت و یکم

وَ وَجَدْتُ بِحِطِّ الشَّهِيدِ مُحَمَّدِ بْنِ مَكِّيٍّ قُدَّسَ سِرُّهُ حَدِيثًا طَوِيلًا عَنْ عُثْوَانَ الْبَصْرِيِّ  
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع يَقُولُ فِيهِ سَلِ الْعُلَمَاءَ مَا جَهَلْتَ - وَإِيَّاكَ أَنْ تَسْأَلَهُمْ  
تَعْتَنًا وَ تَجَرِبَةً - وَإِيَّاكَ أَنْ تَعْمَلَ بِرَأْيِكَ شَيْئًا - وَ خُذْ بِالِاخْتِيَاظِ فِي جَمِيعِ أُمُورِكَ مَا  
تَجِدُ إِلَيْهِ سَبِيلًا - وَ اهْرُبْ مِنَ الْفِتْيَا هَرَبَكَ مِنَ الْأَسَدِ - وَ لَا تَجْعَلْ رَقَبَتَكَ عَتَبَةً لِلنَّاسِ

هرجا راه برای احتیاط هست، دوران بین محذورین نیست، احتیاط کن. این محل استدلال است. این امر به احتیاط مطلق است.

جواب به این روایت همان اجوبه‌ای است که در ادله‌ی آمره به احتیاط بیان کردیم.

روایت شصت و دوم

وَ قَدْ تَقَدَّمَ فِي حَدِيثِ مِيرَاثِ الْخُنْتَى الْمُشْكِلِ أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع - قَالَ لِرِزْوَجِهَا لَأَنْتِ  
أَجْرًا مِنْ خَاصِي الْأَسَدِ.

استدلال به این روایت تمام نیست، اولاً این در باب خاصی است و در باب فروج است. ثانیاً این که این شخص امکان فحص داشته است و احتیاط قبل الفحص بر او واجب بوده این را اصولی قبول دارد.

روایت شصت و سه

قبلاً داشتیم و سخن گفتیم

روایت شصت و چهارم

من اتقی الشبهات فقد استبرأ لدينه

یعنی برای دین خودش از عقاب و تبعات برائت جسته است.

ادله‌ی برائت وارد هستند بر این روایت. دیگر شبهه نیست با تمسک به ادله‌ی

برائت.

روایت شصت و پنج

لك ان تنظر الحزم و تاخذ بالحائطه لدينك

حزم یعنی دورانديشی، اصولی هم فحص کرده و حزم و دورانديشی کرده و بعد فحص الاكيد به ادله ای دست یافته که ترخیص فرموده است در شبهات حکمیه.

وَ قَدْ تَقَدَّمَ بَعْدَهُ أَسَانِيدٌ عَنِ الصَّادِقِ ع قَالَ: الْقُضَاءُ أَرْبَعَةٌ ثَلَاثَةٌ فِي النَّارِ وَ وَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ - رَجُلٌ قَضَى بِجَوْرٍ وَ هُوَ يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ - وَ رَجُلٌ قَضَى بِجَوْرٍ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ - وَ رَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ - وَ رَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَ هُوَ يَعْلَمُ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ. أَقُولُ: وَ تَقَدَّمَ مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ

استدلال به این روایت هم این است که حتی اگر مصادفت با واقع شود و حلال باشد، ولی چون نمی دانید اهل جهنم هست مرتکب، یعنی اصلاً در مورد جهل نباید اقدام کرد. اگر در واقع حلال باشد در آتش است، اگر نباشد در آتش است.

جواب این است که این روایت مختص به قضا و فصل خصومت است علی فرض این که روایت برای مقام هم اطلاق داشته باشد، اصولی با توجه به ادله ای برائت دیگر لا يعلم نیست، بلکه از گروه قضی بالحق و هو يعلم است و ان شا الله فی الجنة هست.

شصت و هفتم

كل شی مطلق حتی یرد فیه نهی

که از ادله ای برائت است.

شصت و هشتم

قَالَ الصَّادِقُ وَ خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ حَدَّ حُدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا - وَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تَنْقُصُوهَا - وَ سَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ لَمْ يَسْكُتْ عَنْهَا نِسْبَاناً - فَلَا تَكْلَفُوهَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَكُمْ فَأَقْبَلُوهَا - ثُمَّ قَالَ ع حَلَالٌ بَيْنٌ وَ حَرَامٌ بَيْنٌ - وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ -



فَمَنْ تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ - فَهُوَ لِمَا اسْتَبَانَ لَهُ أَتَرَكَ وَ الْمَعَاصِيَ حِمَى اللَّهِ - فَمَنْ يَرْتَعِ حَوْلَهَا يُوشِكُ أَنْ يَدْخُلَهَا. أَقُولُ: الْوُجُوهُ السَّابِقَةُ آتِيَةٌ هُنَا وَ أَوْضَحَهَا التَّقِيَّةُ وَ التَّخْصِصُ بِمَقَامِ الْوُجُوبِ بِقَرِينِهِ ذِكْرُ السُّكُوتِ وَ الرَّحْمَةُ بَعْدَ الْفَرَائِضِ بِغَيْرِ فَصْلِ وَ بِقَرِينِهِ ذِكْرُ الشُّبُهَاتِ بَعْدَ ذَلِكَ بِغَيْرِ فَصْلِ وَ الْأَمْرُ بِاجْتِنَابِهَا وَ تَقْيِيدِ الشُّبُهَاتِ بِأَنَّهَا بَيْنَ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ لَا بَيْنَ الْوَاجِبِ وَ الْحَلَالِ وَ هُوَ ظَاهِرٌ وَاضِحٌ جَدًّا (وَ اللَّهُ الْمَوْفِقُ لِلصَّوَابِ)

این روایت فرازهای متفاوتی داشت که در مورد هر کدام به خصوصه سخن گفته شد.

مرحوم صاحب مستدرک روایاتی ذکر کرده است که اجوبه از آن‌ها همین مواردی است که ذکر شد و مطلب جدید ندارد.

فتحصل که ناخذ بادلّه البرائه و این ادله تمام نیست.

### جلسه‌ی هشتاد و سوم، تعارض میان ادله‌ی براءت و احتیاط

۹۶/۱۲/۲۲ سه شنبه

#### ما افاده المحقق البروجردی فی جواب الروایات

فتحصل که ادله‌ی احتیاط تمام نیست، بر فرض که دلالت ادله‌ی احتیاط تمام باشد، باید از این ادله دست برداریم، چون لو کان لبان، اگر احتیاط واجب بود باید در اعصار گذشته و قرون اولیه ما اثری از این احتیاط می‌دیدیم، قال السید البروجردی:

و الَّذی یسهل الخطب، هو عدم وجود أثر من وجوب الاحتیاط فی الشبهات التحريمیة فی عصر الأئمة علیهم السلام و کذا من بعدهم من الأصولیین و المحدثین مثل الكلینی و الصدوق و غیرهما، مع انه لو کان واجبا لصار من الضروریات فی جمیع

الأعصار لكثرة الابتلاء بها إذ كل فرد من افراد الإنسان يحتمل في جميع أيام عمره حرمة أشياء كثيرة، فلو كان يجب من الشرع، الاحتياط في جميع ما احتل حرمة لصار ذلك من الضروريات في جميع الأعصار، و هل يمكن ان يختفى مثل هذا الحكم الذي يتلى به كل أحد في كل يوم مرات عديدة إلى زمن الأخباريين المتأخرين في القرن الحادى عشر و ما يقرب به.

فهذا بنفسه من أقوى الأدلة على عدم وجوب الاحتياط في مورد الكلام، و يجب التصرف في هذه الاخبار لو فرض دلالتها، و عمدة ما ألجأ الأخباريين المتأخرين إلى القول بلزوم الاحتياط في الشبهات التحريمية، ما رواه من شيوع الدخانيات بين الناس و كونها بنظرهم امرا عجيبا فشاعت بينهم زمزمة حرمتها ثم تفحصوا فوجدوا روايات يمكن بنظرهم استفادة وجوب الاحتياط فيها و لم يقولوا بالحرمة في الشبهات الوجوبية لما رأوا من ان القول بوجوب كل ما احتل به وجوبه، يوجب اختلاف النظام و اشتغال الناس بسبب إتيانها عن إمرار المعاش و هذا بخلاف موارد الشبهة التحريمية.

و بالجملة، فالقول بالاحتياط في الشبهات التحريمية قول مستحدث في الأعصار المتأخرة و منشأ حدوث مثل التباك و نحوه و قد حكى ان أحدا من علماء قزوین حررّ رسالته في حرمة الغليان و أرسلها إلى المجلسى عليه الرحمة فأرسل المجلسى له سفرة مملوءة من التباك لكونه خير عوض للرسالة بنظره.

و قد عرفت ان الاحتياط لو كان واجبا لما خفى إلى الأعصار المتأخرة و البتة شرط لو كان لبان اين است كه موردش بايد كثير الابتلاء باشد در همان اعصار. پس نه عملا و نه فتوى برای احتياط چیزی مشاهده نمی کنیم در اعصار اوليه

اشكال: در مورد براءت وجود دارد؟

جواب: بله، عملاً وجود داشته که برائت جاری می‌کردند در جایی که دلیل بر حرمت نبوده.

البته باید این صغرا را احراز کنیم با اطلاعات میدانی و فعلاً فقط اعتماد داریم بر اخبار مرحوم بروجردی از اعصار اولیه در این زمینه که ایشان هم خبیر به این مسائل بودند.

### تعارض میان ادله‌ی برائت و ادله‌ی احتیاط

نکته‌ی دوم این است که اگر دلالت دو طایفه را قبول کردیم باید چه کنیم، یعنی هم ادله‌ی برائت را قبول کردیم هم روایات احتیاط را، راه حل مساله چیست؟ چند راهکار مطرح است

### هناک وجوه للتخلص

#### الاول: اخصیت مطلق ادله‌ی برائت، به مخصص متصل لبی

بگوییم نسبت میان ادله‌ی برائت و ادله‌ی احتیاط عموم و خصوص مطلق است، ادله‌ی برائت خاص مطلق است و تخصیص می‌زند ادله‌ی احتیاط را. چون ادله‌ی برائت یک قرینه‌ی لبیه و حافه به همراه خود دارد که مانع می‌شود شامل موارد علم اجمالی و قبل الفحص بشود. معنا ندارد برائت برای شبهات قبل الفحص چون کاللغو می‌شود جعل احکام. به همین دلیل ادله‌ی احتیاط شامل شبهات قبل الفحص نمی‌شود ولی ادله‌ی احتیاط از این جهت شمول دارند و نسبت شان می‌شود اعم مطلق و نتیجه این می‌شود که ادله‌ی برائت مقدم می‌شوند. این راهکار اول و البته سخن در این زیاد است و ما فعلاً فقط فهرست بیان می‌کنیم، محقق خوبی این راهکار را قبول دارند و در مصباح الاصول فرمودند این که درست است یا نه بحثش مفصل است.

**الثانی: اخصیت مطلق ادله‌ی براءت به مخصص منفصل خارجی، انقلاب نسبت**

راهکار دوم این است که ما از بیرون دلیل داریم که شبهات مقرون به علم اجمالی و قبل الفحص مشمول براءت نیستند، نه مثل قبلی که قرینه‌ی حاف به کلام باشد، بلکه از قرینه‌ی منفصل خارجی می‌فهمیم این راه، بعد از این تخصیص، ادله‌ی براءت می‌شود خاص مطلق، ابتدا ادله‌ی براءت و احتیاط تباین کلی داشتند، لکن با تخصیص زدن ادله‌ی براءت به این مخصص خارجی، انقلاب نسبت پیش آمد و این تباین به عموم و خصوص مطلق تبدیل شد. این بحث انقلاب نسبت است و شقوقی دارد که این یک شقش هست، محقق خوبی انقلاب نسبت را قبول دارند. شهید صدر انقلاب نسبت را قبول ندارد. حال اگر کبرا را قبول کنیم، در مورد صغرا هم بحث است که آیا این از موارد انقلاب هست یا نه که بحثش مفصل است و نکله‌الی اهله، چون فهرست بیان می‌کنیم.

### **الثالث: نصوصیت ادله‌ی براءت**

مرحوم آخوند این راهکار را بیان فرموده اند که محصلش این است که تقدیم می‌کنیم ادله‌ی براءت را بر ادله‌ی احتیاط تقدیماً للنص علی الظاهر، ادله‌ی براءت نص در ترخیص هستند و ادله‌ی احتیاط ظاهر در تکلیف، نص بر ظاهر مقدم می‌شود.

### **جلسه هشتاد و چهارم**

شنبه ۹۶/۱۲/۲۶

سخن در اخصیت مطلق ادله‌ی براءت نسبت به ادله‌ی احتیاط بود، این اخصیت مطلق یا بقرینه‌ی داخلی‌ی حافه به کلام در ادله‌ی براءت است یا به خاطر قرینه‌ی

منفصله‌ی و انقلاب نسبت، اخص می‌شوند ادله‌ی براءت و مقدم می‌شوند بر ادله‌ی ادله‌ی احتیاط. این دو راه گذشت و مرحوم خوئی در مصباح این دو راه را فرموده‌اند. راه دیگری که مرحوم آخوند در کفایه فرمودند و حاصلش این است که ادله‌ی براءت اظهر یا نص هستند و اظهر و نص قرینه‌ی عرفیه هستند برای تصرف در ظاهر که ادله‌ی احتیاط باشد. البته این راه غربالگری می‌خواهد که باید تک تک نصوص را بررسی کنیم که آیا در ادله‌ی احتیاط نص پیدا نمی‌شود؟ البته ما چون لیستی بیان می‌کنیم و بنا بر اختصار داریم، و همچنین نیازی به این مطلب نداریم و وقت هم نداریم به این نمی‌پردازیم.

#### الرابع: وجود اصل منقح موضوع

راه چهارم این است که به خاطر اصل منقح موضوع، دیگر جایی برای تطبیق ادله‌ی احتیاط نمی‌ماند، یعنی استصحاب عدم الوجوب و استصحاب عدم الحرمة داریم، بعد از جریان چنین استصحابی دیگر شبهه باقی نمی‌ماند و موضوع ادله‌ی احتیاط از میان می‌رود.

این اصل عدم الحکم در این جا آن اشکال ایشان (محقق خوئی) در استصحاب حکمی را ندارد. اشکال ایشان در استصحاب حکمی این است که استصحاب بقای مجعول معارض است با استصحاب عدم جعل، این اشکال هم اصلش برای فاضل نراقی است. محقق خوئی در برهه‌ای از زمان این مطلب را بیان کردند ولی در طول زمان دیدند که در برخی موارد استصحاب حکمی جاری می‌شود و چنین تعارضی واقع نمی‌شود و قائل به تفصیل شدند. مثلاً در مورد شرب تنن دیگر ما فقط استصحاب عدم جعل داریم و بلا معارض این جاری است. مگر این که در مورد امتناع جریان استصحاب حکمی کسی بگوید اشکالش ناشی از انصراف ادله به شبهات

موضوعی است که یعنی چون ادله‌ی استصحاب تمام مواردش شبهات موضوعیه است، دیگر انصراف دارد از جریان در شبهات حکمیه. این البته دلیل تامی نیست و اگر قرار باشد دلیلی باشد برای امتناع جریان استصحاب در شبهات حکمیه، همان تعارض است که البته بیان شد کلیت ندارد.

#### الخامس: موافقت کتاب

راه پنجم برای تقدیم ادله‌ی برائت این است که ادله‌ی برائت موافق کتاب هستند و چون یکی از مرجحات را دارند، مقدم می‌شوند بر ادله‌ی احتیاط. لا اشکال در این که برائت اوفق با کتاب است، یرید بکم الیسر و لا یرید بکم العسر، اگر احتیاط در تمام موارد واجب باشد، عسر هست حتماً اگر حرجی نباشد. بنابر این اگر برای احتیاط دلیل کتابی نداشته باشیم و آن ادله‌ی اخباری از کتاب را پاسخ داده باشیم، و ادله‌ی احتیاط فقط منحصر در روایات باشند، در چنین حالتی می‌شود ادله‌ی برائت را مقدم کرد به خاطر اوفقیّت با کتاب.

#### السادس: مخالفت سنت قطعیّه

راه ششم، این راه برای تقدیم ادله‌ی برائت این است که گفته شود ادله‌ی احتیاط مخالف سنت قطعیّه است و چون چنین چیزی هست ما شک می‌کنیم در مفاد آنها. و ماکنّا معذبین حتی نبعث رسولاً. لا یکلف الله نفساً الا ما آتاها و هكذا آیات متعددی که دلالت بر برائت داشتند، پس برائت به کتاب ثابت است و وقتی به کتاب ثابت شد، می‌شود سنت قطعیّه، بالاخره می‌شود قطعی الصدور، وقتی قطعی الصدور شد، گفته می‌شود خبر واحد وقتی حجت است که مخالف دلیل قطعی الصدور دیگری نباشد، الان اخبار احتیاط چون مخالف هستند با قطعی الصدور دیگر قابل تمسک نیستند. البته ما چون دلالت آیات بر برائت را قبول نکردیم، این جواب برای ما سالبه‌ی به انتفاء

موضوع است. این راه برای کسی که استدلال به آیات را برای براءت کامل بداند و ادله‌ی احتیاط را بر آن وارد نداند.

### نتیجه

فتحصل من جمیع ما ذکرنا که براءت شرعیه ثابت است در کنار براءت عقلائیّه و در مورد براءت عقلیه گفتیم که نحن من المتوقّین.

### ادله‌ی عقلی احتیاط

اما برای احتیاط چند دلیل عقلی نیز بیان شده است که برخی از آن‌ها را قبلاً اشاره داشته‌ایم.

### یک: حق الطاعه

عقل انسان حاکم است به این که در مورد مولای حقیقی اگر احتمال تکلیف هم می‌دهی باید اطاعت کنی و حق اطاعت او در مورد احتمالات نیز وجود دارد. این راه را قبلاً بحثش را کردیم و اشکالاتش را و در نهایت برای چنین حکم عقلی‌ای واضح نشد، کما این که دفعش را هم برای ما واضح نشده است.

### دو: دفع ضرر محتمل

در مورد شبهات تحریمیه ما احتمال ضرر می‌دهیم، حتی در شبهات وجوبیه احتمال وجود مصالح ملزمه‌ای هست که احتمال می‌رود از دست دادنشان ضرر داشته باشد. در مورد این هم بحث مفصل کردیم و نتیجه این شد که این قاعده نمی‌تواند احتیاط را ثابت کند و خلاصه‌ی دفعش هم این شد که کبرا نمی‌تواند صغرای خودش را بسازد، یجب دفع الضرر نمی‌گوید کجا ضرر هست کجا نیست، ادله‌ی براءت می‌گویند در این موارد ضرر نیست و وارد هستند بر این دلیل.

### سه: اصاله الحظر

که در کلمات شیخ طوسی و من تقدم علیه مثل سید مرتضی مطرح است و بحثش گذشت. دلیل اصلی اصاله الحظر این بود که کل ما فی السماوات و الارض ملک الله و تصرف در ملک غیر بلا اذن قبیح است. یا به بیان محقق اصفهانی ما همه عبد خداییم و عبد باید حرکت و سکونش به امر مولایش باشد.

اشکال: این به حق الطاعه باز نمی‌گردد؟

جواب: خیر، این می‌فرماید فعل و ترک عبد باید طبق امر مولی باشد.

به هر حال در مورد این آن جا هم مفصلاً بحث کردیم و نهایتاً این سخن قبول نشد، به این بیان که اذن در تصرف در ما نحن فیه حاصل است به اذن فحوی. مثل کسی که دعوت می‌کند و سفره پهن می‌کند. غیر از اذن فحوی ادله‌ی مصرحه به اذن هم داریم مثل آیات تسخیر و ادله‌ی برائت. یک بیان دیگر هم این است که بحث اصاله الحظر اجنبی از مقام هست، چون آن در مورد قبل الشرع است، بحث ما درباره‌ی برائت بعد الشرع هست. فلذا بحث قبل الشرع از این جهت لا فائده تحته است. آن چه که بحث دارد و اهمیتش بیشتر است دلیل بعدی است که علم اجمالی باشد که انشا الله سیاتی.

### جلسه‌ی هشتاد و پنجم، دلیل چهارم عقلی برای احتیاط، علم اجمالی

یکشنبه ۹۶/۱۲/۲۷

#### علم اجمالی

این دلیل زیربنای تمام تقاریریش آن، علم اجمالی به وجود محرّمات در شریعت مقدسه هست. این که گفته می‌شود محرّمات برای این است که این دلیل برای اثبات



و جوب احتیاط در شبهات تحریمیه بیان شده و گرنه خصوصیتی به محرّمات ندارد و شامل واجبات هم می‌شود.

حاصل بیان شیخ اعظم این است که هر فقیهی قبل از رجوع به ادله علم اجمالی برایش پیدا می‌شود که این دین تکالیفی دارد، دین مسلما واجد یک چنین اموری هست.

مقدمه‌ی ثانیه این هست که بعد از حصول چنین علمی، هم به حسب حکم عقل و هم به حسب حکم شرع بر او لازم است که از عهده‌ی آن محرّمات واقعه برآید. اما شرعا آیه‌ی شریفه و ما نهاکم عنه فانتھوا، بنا بر این آیه، ولو این که در علم اجمالی قائل به تنجیز نشویم، یا مثلا بگوییم مقتضی هست و صرف وجود مقتضی کافی نیست و لو این که این مبانی اشتباه است لکن حتی اگر قائل به این چیزها باشد، لکن آیه‌ی شریفه می‌فرماید هر چه خداوند نهی فرموده باید اجتناب کنی، صغری که وجدانی است و می‌دانیم که اموری در این دین هست که خداوند نهی فرموده، کبرا هم که آیه‌ی شریفه بیان می‌فرماید.

راه دوم برای اثبات مقدمه‌ی ثانیه این است که اشتغال یقینی یقتضی البرائه‌ی یقینیه، این حکم عقلی واضح و بدیهی است. عقل می‌گوید باید یقین پیدا کنی به برائت، تا فراغ پیدا نکنی عقل اجازه نمی‌دهد که آرام بنشینی.

مقدمه‌ی سوم این است که بر اساس ضم این دو مقدمه، یعنی وجود علم اجمالی و لزوم برآمدن از عهده‌ی آن، به این نتیجه می‌رسیم که باید احتیاط کنیم تا از عهده‌ی آن وقایع بریباییم.

تا این جا بیان واضح است و شیخ در این جا ان قلتی را از بیان مخالفین بیان می‌-

فرمایند:

ان قلت: بله، قبل از مراجعه به شرع ما علم اجمالی داریم، لکن بعد از این که مجتهد به ادله مراجعه کرد یا مقلد به رساله مجتهد مراجعه کرد، نسبت به یکسری تکالیف علم پیدا می‌کند، اگر این به تکالیف عمل کند، دیگر در دایره‌ی باقیمانده علم برایش باقی نمی‌ماند و در آن‌ها صرفاً احتمال تکلیف می‌دهد. به عبارت دیگر که در السنه‌ی بعدی‌ها آمده است، این علم اجمالی منحل می‌شود پس از مراجعه به ادله، منحل می‌شود به علم تفصیلی در آن مواردی که علم به تکالیف دارد و شک بدوی در دیگر موارد. در این حصه‌ی مازاد اگر بخواهی به آیه تمسک کنی، می‌شود تمسک به عام در شبهه‌ی مصداقیه، به اشتغال بخواهی تمسک کنی، اصلاً اشتغال یقینی در کار نیست.

قلت: اگر ما بعد از مراجعه به ادله واقعا علم تفصیلی پیدا می‌کردیم به محرمات، این کلام شما تمام بود، یعنی اگر واقعا واقع را کشف می‌کردیم و ادله برای قطع می‌ساختند نسبت به واقع، لکن هرکسی که به فقه مراجعه کند می‌داند که نادر است که انسان به واقع علم پیدا کند، چون مدارک فقهی ما یا هم سند و دلالتش ظنی است و یا یکی از این دو ظنی است در اغلب موارد، نادرا هست که هر دو قطعی باشند هم نص باشد هم متواتر باشد. پس شما فوقش فوقش این است که مظنه پیدا می‌کنید، نه این که علم پیدا کنید به این که آن مواردی که معلوم بالاجمال شما بود، همین مواردی است که الان مودای طرق و امارات باشد، چون این طرق و امارات اصلاً علم درست نمی‌کنند برای شما. بله یک مطلب هست و آن این است که اگر شما روایاتی پیدا کردید برای این که فلان چیز حلال است، ولی احتمال می‌دهید در واقع حرام باشد، این‌جا مسلماً عقاب نمی‌شوید (یعنی تعذیر) لکن این عقاب نشدن به این معنا نیست که علم اجمالی شما منحل شده باشد. و ان شئت قلت در قالب یک مثال که صد تا کاسه هست که پنج تایش سمی است، برای پنجاه تا از اینها عدول شش آتشفشان آمده گفته

سمی اینها هستند، آیا شما دلت می‌آید در پنجاه تای باقی مانده استفاده کنی؟ عادل هستند ولی ممکن است اشتباه کنند، اما اگر به علم قطعی بفهمی که پنج تایش سمی هاست، باقی را می‌توانی مصرف کنی به طیب خاطر.

اشکال: اخبار عادل که علمی هست اگر علم نباشد

جواب: این کاری از دستش نمی‌آید، صرفاً می‌گوید عقاب نمی‌شود در این موارد، اما واقع را به شما نشان نمی‌دهد.

این که عادل می‌گوید این حرام است این حرام است، یک تکلیفی می‌گذارد در کنار همان تکلیفی که از قبل علم اجمالی برای من درست کرده بوده است. از قبل علم اجمالی به من گفته است باید اجتناب کنی، در برخی مواردش عادل هم می‌گوید در این موارد باید اجتناب کنی. این یقین نمی‌سازد برای ما که آن علم اجمالی را ازش خلاص شدیم. قال فی الفرائد:

و هذا المعنى لا يوجب انحصار المحرمات الواقعية فى مضامين تلك الأدلة حتى يحصل العلم بالبراءة ب موافقتها بل و لا يحصل الظن بالبراءة عن جميع المحرمات المعلومة إجمالاً.

و ليس الظن التفصيلى بحرمه جملة من الأفعال كالعلم التفصيلى بها لأن العلم التفصيلى بنفسه مناف لذلک العلم الإجمالى و الظن غير مناف له لا بنفسه و لا بملاحظة اعتباره شرعاً على الوجه المذكور.

بالاخره ظن چه غیرمعتبر چه معتبر منافات با علم ندارد، اگر معتبر باشد یعنی یک حرام دیگر می‌شود در کنار همان تکلیفی که عقل شما از قبل می‌گفت. در صد کاسه پنج تایش سمی است، عقل می‌گوید از همه اش اجتناب کن، مولی هم می‌گوید از این ده تا اجتناب کن، این می‌شود یک تکلیف است در کنار همان تکلیفی که عقل می‌فهمید از قبل.

بله یک راه شما دارید و آن این است که بگویید محرمات واقعی وقتی حرام است که یک بیانی برایش باشد، یعنی آن چیزی که مولی از ما خواسته است محرماتی است که اماره معتبره بر آن‌ها قائم شده باشد، وقتی چنین شد، دیگر نفس الواقع به عهده‌ی ما نیست، بلکه واقع به قید مودای اماره بودن است، دیگر انحلال واقعی می شود پس از مراجعه به ادله، وقتی برای پنجاه تایی آن‌ها اماره پیدا کردیم، برای مقدار باقی مانده دیگر اصلا اماره قائم نشده است و اصلا مولی از ما این را نمی‌خواهد یعنی تکلیف واقعی را نمی‌خواهد. قال فی الفرائد:

نعم لو اعتبر الشارع هذه الأدلة بحيث انقلب التكليف إلى العمل بمؤداها بحيث يكون هو المكلف به كان ما عدا ما تضمنه الأدلة من محتملات التحريم خارجا عن المكلف به فلا يجب الاحتياط فيها.

و بالجمله فما نحن فيه بمنزلة قطع غنم إجمالا بوجود محرمات فيها  
تا اینجا وظیفه‌ی ما اجتناب از کل قطع هست.

ثم قامت البيئـة على تحريم جملة منها و تحليل جملة و بقى الشك فى جملة ثالثة  
فإن مجرد قيام البيئـة على تحريم البعض لا يوجب العلم و لا الظن بالبراءة من جميع  
المحرمات

یعنی باز هم اشتغال باقی است و باید از کل اجتناب کنی به مقتضای همان علم  
اجمالی اولیه.

نعم لو اعتبر الشارع البيئـة فى المقام بمعنى أنه أمر بتشخيص المحرمات المعلومـة  
وجودا و عدما بهذا الطريق رجع التكليف إلى وجوب اجتناب ما قامت عليه البيئـة لا  
الحرام الواقعى.

الی هنا شیخ یک بیان قوی از طرف اخباریون اقامه فرمود، بعد وارد جواب می‌شوند. که برخی از اجوبه‌ی حاله به ما بعد است در بحث.

### جلسه‌ی هشتاد و ششم، ادله‌ی عقلیه بر احتیاط، علم اجمالی

۹۷/۱/۱۸ ۲۰ رجب الاصب ۱۴۳۹ شنبه

تقریب سوم برای ادله‌ی عقلیه بر وجوب احتیاط، علم اجمالی است.<sup>۱۱۵</sup> برای خود این دلیل، سه تقریب وجود دارد. یکی این که از کبریات علم اجمالی استفاده کنیم، دوم این است که از صغرا استفاده کنیم و کبرا را از شرع بگیریم. مرحوم شیخ این مسیر را رفته است. ایشان می‌فرماید خداوند متعال فرموده است که و ما نهاکم عنه فانتهوا، این کبرایی است که از شرع گرفتیم، از طرف دیگر هر کس قبل از مراجعه به ادله به محض این که التفات پیدا می‌کند به این که دین و اسلامی در کار هست، می‌فهمد که حتما قوانینی در کار هست، یک صغرا تشکیل می‌شود که انا اعلم که دین اسلام و پیامبر اکرم ص نهی‌هایی دارد و واجباتی دارد، علم پیدا می‌شود به این که حتما شارع مقدس نهی‌هایی دارند، کبری هم که می‌فرماید و ما نهاکم عنه فانتهوا، نتیجه این می‌شود که قبل از مراجعه به ادله لازم است که فقیه و غیر فقیه اجتناب کند. در این جا عقل ما را ملزم می‌کند به احد الامرین، یا کاری کن که تمام آن محتمل الوجوب‌ها و محتمل التحريم‌ها را امثال کنی، چون اشتغال یقینی یقتضی البراهه الیقینیه، یا این که یک امنیتی برای خودت از عقاب پیدا کنی، مثلا در یک موردی بروی یک روایتی پیدا کنی که می‌فرماید این جا تکلیف نیست، ولو این که در واقع محتمل

---

<sup>۱۱۵</sup> - اقول قد عد دام ظلّه فیما قبل العلم الاجمالی بالدلیل الرابع، و لکن الان عدّه ثالثا، و الظاهر حذف اصاله الحظر من الادله العقلیه.

است تکلیف باشد، لکن این روایت برای شما حجت است و امنیت شرعی درست می کند که این یک مورد را مرتکب بشوی. هذا حاصل استدلالی که در این جا شد.

بعد مرحوم شیخ وارد ان قلت و قلت شدند، اولین ان قلت این بود که این علم اجمالی درست است، لکن قبل از مراجعه به ادله است، بعد المراجعة به ادله، این علم اجمالی منحل می شود. چه به شکل کلی در کل فقه، یا به شکل جزیره ای در ابواب مختلف، این علم از بین می رود. صغرای ما نهاکم عنه به شکل اجمالی نداریم، بلکه به شکل تفصیلی داریم که امتثال می کنیم.

جواب مرحوم شیخ به این ان قلت این است که اینجا حتی بعد المراجعة علم اجمالی شما از میان نمی رود، چون این ادله ای که ما داریم قل که واقع را به ما نشان دهند، این ادله برای ما علم درست نمی کنند. وقتی علم درست نشد، وجدانا علم اجمالی ما باقی است. مظنه نمی تواند با علم در بیفتد، آن چیزی که علم اجمالی را از میان می برد، علم تفصیلی است، نه مظنه. بله، اگر حاصل مفاد ادله ی حجیت ظنون این بود که تکلیف ما آن چیزی است که مودای این ظنون باشد، علم اجمالی منحل می شد، یعنی واقع بما انه مودای ظنون تکلیف است، نه واقع بما هو واقع. در حالی که کلا و حاشا که مفاد ادله این باشد.

این از ان قلت و قلت. بعد ایشان وارد جواب به استدلال به علم اجمالی می شوند.

### دو نکته قبل از جواب به این استدلال

ما قبل از این که وارد جواب ایشان شویم دو مطلب عرض می کنیم.

اولا این که این چه جور تقریب دلیل عقلی است، ایشان به آیه ی شریفه ی ما نهاکم عنه به عنوان کبرای تمسک کرد، صغرای اشتغال یقینی هم که مختص به این باب نیست، در همه ی ابواب وارد است. دلیل عقلی آن است که کبرا را از عقل

استفاده کنیم، این کبرایی که این جا داریم شرعی است، عقل هم که می گوید اشتغال یقینی داری به این تکلیف و باید برائت یقینی حاصل کنی، این مانند حکم عقل در تمام ابواب صوم و صلاه و است که عقل می گوید امر مولی به وجوب صلاه را امتثال کن. آیا می شود بگوییم وجوب صلاه عقلی است؟

اشکال: ما نهاکم عنه فانتهوا ارشادی است

جواب: آن سخن دیگری است همان تقریب اول است که کبرای ما هم همان کبرای باب علم اجمالی باشد، ارشادی بودن اشکالات خودش را دارد که مرحوم آخوند فرموده است آن اشکالات را. لکن این تقریب مرحوم شیخ می فرماید به مقتضای ما نهاکم عنه حکم به وجوب امتثال می کنیم. مرحوم سید یزدی فرموده است که شیخ چون متوجه بوده برخی علم اجمالی را منجز نمی دانند، می خواسته بیانی بیاورد که آن عده هم قبول کنند.

### جواب اول به استدلال علم اجمالی

مطلب دومی که باید به آن توجه کنیم، این است که شیخ می فرماید بعد از مراجعه به ادله علم اجمالی باقی است، چون ادله علم آور نیست. خب ما به شکل تک تک که به روایات نگاه می کنیم همین طور است و علم آور نیست، لکن وقتی به شکل مجموعی به این ظنون و مودیات آن ها نگاه می کنیم، آیا احتمال می دهیم که همه ی اینها خلاف واقع باشد؟ عقلا عقلا و وجدانا چنین احتمالی وجود دارد که همه ی این ها خلاف واقع باشد و آن تکالیفی که معلوم بالاجمال ما بود، یک تکالیفی غیر از اینهاست؟ تکالیفی هست که هیچ اماره ای برش نیست؟ بنابر این یقین داریم که مفاد تمام این ظنون یا بسیاری از این ها مطابق واقع است، مثلا اگر هزارتا هستند، هشتصدتایشان مطابق واقع هستند، آیا آن معلوم اجمالی که از ابتدا داشتیم بیش از

هشتصدتاست؟ یعنی آن علم اجمالی که داشتیم که دین تکلیف دارد، یا همین مقدار بود، یا اگر کمی بیشتر بود، دیگر در آن مقدار زاید تبدیل به احتمال بدوی می شود. این جواب است که مرحوم آخوند داده است و مرحوم آقای خوئی هم داده اند. ما بعد از مراجعه به ادله و دیدن ادله ی محرمانت و واجبات، در وجدان ما بیش از مودیات این ها علم باقی نمی ماند. پس آن ان قلت که بعد المراجعة علم باقی نمی ماند، حرف حقی است، اگر به شکل مجموعی نگاه شود.

بنا بر این استدلال خیلی استدلال مهمی نیست، چون جواب واضح و درستی در همین اول دارد، علما وارد بحث های عریض و طویل شده اند که جایگاه اصلی اش مبحث اشتغال است و در این جا نمی شود حقیقت ادا شود، ولی چون شیخ اجوبه ی دیگری داده اند همان ها را بررسی می کنیم و وارد تنبیهات می شویم و بحث های طویل و عریض را محول می کنیم به مباحث اشتغال ان شا الله.

### جلسه هشتاد و هفتم: دلیل علم اجمالی، اجوبه

یکشنبه ۹۷/۱/۱۹

سخن در جواب به تقریب مرحوم شیخ از دلیل علم اجمالی بر وجوب احتیاط بود که ایشان تمسک می کردند به آیه ی شریفه و ما نهاکم عنه فاتتهوا از ناحیه ی کبری و از ناحیه ی صغری هم علم وجدانی اجمالی به وجود تکالیف.

جواب دوم (جواب اول مرحوم شیخ)

گذشت که ما همان ان قلت مرحوم شیخ را با تعدیل و تصحیح به عنوان جواب درست و مقبول قبول داریم، لکن خود مرحوم شیخ دو جواب که به نظر شریفشان جواب درست است به این استدلال می دهند.



جواب اولی که مرحوم شیخ به این استدلال می دهند این است که جمع بین دو مطلب ما را رهنمون می شود به این که آن تکالیف واقعیه بر کسی که قدرت تحصیل علم به آن ندارد، آن تکالیف واقعیه ای بر گردن او هست که طریق داشته باشند، لکن کسی که قدرت تحصیل علم ندارد، آن تکالیف واقعیه از او خواسته نشده است. واقع بما هو واقع مراد نیست از کسی، و لو این که مجعول هم باشند، لکن واقع بما هو مجعول مراد است از مکلفین. مفاد امارات هم من حیث انه مفاد اماره مراد نیست از ما، چون اگر چنین بگوییم در فرض عدم اصابت به تصویب می انجامد، بلکه واقعی که مورد علم یا علمی واقع می شود، این مورد تکلیف است و مراد است از ما. یعنی هم باید واقع باشد و هم این که مودای اماره باشد یا مورد علم باشد. فعلیها در مواردی که رفتیم فحص کردیم و به نتیجه نرسیدیم، اصلا تکلیف نداریم، یعنی و ما نهاکم عنه فانتها یعنی و ما نهاکم و کان علیه طریق، این قید را از کجا به دست آوردیم؟ از جمع بین دو دلیل یکی این که خداوند جعل تکالیف فرموده در واقع که مشترک است میان عالم و جاهل، و همچنین از ما خواسته است که به امارات عمل کنیم، جمع بین این دو می شود که واقع بما هو مودای اماره مقصود هست. مرحوم شیخ هم فرموده اند که توضیح فی محله.

نتیجه‌ی این کلام هم این می شود که قبل از مراجعه به ادله ما علم اجمالی به وجود تکالیف داریم، لکن وقتی به ادله مراجعه کردیم، برای ما روشن می شود که خداوند متعال اراده جدی و حقیقی اش در مواردی است که راه به سوی آن ها باشد، اگر راهی نبود و طریق و اماره ای نبود، یعنی خداوند اراده ی جدی و قصد الزامی به تکلیف ندارد. شاید والله العالم، همین مطلب شیخ در این جا پشتوانه و زیربنای بحث محقق ایروانی شد که ایشان فرمود وقتی علم نداریم اصلا تکلیف نداریم و ما این را در ادله ی عقلی برائت بحث کردیم. البته شیخ نمی فرماید تکلیف متقوم به علم است،

لکن می فرماید جمع بین ادله این را نتیجه می دهد که واقع در هنگامی که رخ نشان نداده باشد، اصلا اراده ی تکلیفیه از جانب خداوند متعال نیست. این شبیه فرمایش مرحوم آخوند است که ایشان چهار مرحله قائل است برای تکالیف. مصالح و مفاسد، انشاء، ابلاغ و تنجز. مرحله ی انشاء را آخوند مثال زده است به نجاست حدید که وجوب اجتناب از حدید انشاء شده، ابلاغ هم شده، لکن زمان اراده ی جدی برای عمل بعد از ظهور خواهد بود.

فتحصل که برای ما نهاکم عنه فانتھوا، صغرا نداریم بعد الفحص، بعد الفحص احراز می کنیم که دیگر تکلیفی نیست، چون تکلیف یعنی واقع به علاوه ی طریق و ما طریق را احراز عدم کردیم.

### مناقشه ی محقق آخوند در فرمایش شیخ اعظم

مرحوم آخوند در تعلیقه شان که احسن التعلیق هست، اشکال فرموده اند که خود شما در بحث انسداد این را قبول نکردید که احکام منحصر باشد بما قام علیه الطريق و آن جا تفصیل این را جواب دادید و حالا چطور با یک مبنایی که مردود است نزد خودتان، می خواهید جواب اخباری را بدهید.

ثانیا مفاد این مطلبی که این جا فرمودید که لازمه ی جمع بین ادله این است که واقع بما هو واقع مراد نباشد، این چه ملازمه ای دارد؟ ما می گوئیم خیر واقع بما هو واقع مراد شارع هست، لکن چون امارات مصادفت غالبیه دارند با واقع، و از راه های دیگر بهتر است، یا مثلا تسهیل دارد، بالاخره به هر دلیلی، جعل حجیت فرموده است برای امارات.

اشکال: تتمیم می کنیم فرمایش شیخ را به این که چون در غیر امارات احتیاط واجب نکرده است مولی، می فهمیم که از ما واقع را نخواسته است

جواب: خواسته است، لکن معذور هستید در ترک در مواردی که اماره نیست.

### جواب سوم (جواب دوم مرحوم شیخ) تقریر اول

جواب دومی که شیخ اعظم قده می فرمایند این است که ما قانونی داریم در علم اجمالی که آن قانون این است که اگر برخی از اطراف علم اجمالی ما به جهات دیگری وجوب اجتناب داشت، آن جهت دیگر چه قبل از این علم اجمالی باشد چه بعد از آن، در این صورت آن معلوم بالاجمال تنجز پیدا نمی کند. یعنی اگر یکی از اطراف علم اجمالی قبل العلم یا بعد العلم منجز باشد به یک سبب دیگری، دیگر علم اجمالی تنجز ایجاد نمی کند در همان طرف آخر، چون در این طرف آخر اصل بلا معارض جاری می شود. بعد العلم به این شکل که بینه قائم شود اثناء الف نجس است، اصل بلا معارض در طرف آخر جاری می شود.

این فرمایش شیخ اعظم کأن مبنی بر همان چیزی است که بعدها محقق خوئی شیده و قواه، که علت تنجز در علم اجمالی، تعارض اصول است.

در ما نحن فیه این چنین است که قبل المراجعة به ادله علم اجمالی داشتیم به وجود تکالیف در تمام وقایع، بعد المراجعة به ادله می فهمیم که واقعه الف و ب و د اینها حرام است، دیگر در این ها اصل جاری نمی شود، اصل در طرف مقابل بلا معارض جاری می شود.

### جلسه‌ی هشتاد و هشتم، علم اجمالی، اجوبه

دوشنبه ۹۷/۱/۲۰

## ادامه جواب سوم (جواب دوم شیخ)

جواب دوم در کلام شیخ به استدلال علم اجمالی، دارای دو تقریر هست، که تقریر اول را دیروز عرض کردیم. مقدمتا برای تقریر دوم دو مطلب باید بیان شود. اول این که خود علم اجمالی مانند علم تفصیلی نیست که باعث تنجیز معلوم بالاجمال شود، بلکه علم اجمالی مانع جریان اصول مومنه می شود و چون جریان اصول با تعارض واقع می شود، ساقط می شوند. پس علم اجمالی خودش تنجیز نمی کند، لکن به کمک تعارض و تساقط اصول هست که تنجیز برای علم اجمالی حاصل می شود. این مبنای مهمی است که برخی بزرگان اصول و فقه مانند محقق خوئی قائل به این مبنا هستند. تقریر اولی که دیروز برای جواب دوم شیخ ذکر کردیم، بر اساس این مبنا بود، که اوائل عبارت شیخ به این مبنا و تقریر مناسبتر بود. فاصله الحل فی البعض الآخر غیر معارضه بالمثل. این عبارت ایشان مشعر هست به این که این مبنا را ایشان قبول دارند که تنجیز علم اجمالی به تساقط اصول است. هذا من التقرير الاول.

## تقریر دوم از جواب دوم شیخ

مبنای دیگر در مورد علم اجمالی این است که خودش تنجیز آور است و علت تامه است برای تنجیز مانند علم تفصیلی؛ اما این تنجیزآوری دایر مدار وجود علم اجمالی است، ما دامی که علم اجمالی وجود دارد، آثارش هم که تنجیز باشد وجود دارد و وقتی از بین رفت، دیگر آثار آن که تنجیز باشد هم نیست. در ما نحن فیه وقتی فقیه مراجعه کرد به ادله و پانصد تا حکم مثلا پیدا کرد، علم اجمالی که او داشت قبل از مراجعه به ادله دیگر وجود ندارد و از بین می رود. چرا؟ چون قوام علم اجمالی به ایراد یک قضیه ی منفصله است، باید انسان بتواند بگوید اما و اما، اگر نتواند اما و اما بگوید معلوم است که علم اجمالی ندارد. در ما نحن فیه بعد المراجعة و کشف

تکالیف، دیگر فقیه نمی‌تواند بگوید اما وظیفه‌ی من این پانصد تکلیف است یا آن‌هایی که تکلیف درشان کشف نکردم، چون در همین پانصد تا یقین دارد تکلیف دارد و قضیه‌ی منفصله نمی‌تواند تشکیل بدهد، یعنی علم اجمالی ندارد و وقتی علم اجمالی نداشت دیگر تنجیز هم ندارد. این همان عبارت ایشان می‌شود که این علم اجمالی منحل شده است به علم تفصیلی (با مسامحه، یعنی علم به حجت و تکلیف) و شک بدوی.

با توجه به ذیل عبارت شیخ، احتمال می‌رود که منظور ایشان همین تقریر باشد، ایشان می‌فرماید فان العلم الاجمالی غیر ثابت.

مرحوم آخوند به خاطر این عبارت اخیر، استظهار کردند از بیان شیخ که مراد شیخ همین تقریر ثانی است. اولاً آخوند است و فحل در اصول است، ثانیاً شاگرد شیخ است و چنین تلقی کرده است، فلذاست که تقریر ثانی باید قابل قبول تر باشد انتسابش به شیخ. مرحوم آخوند بر اساس تقریر ثانی اشکال مبنایی می‌کنند به شیخ

### اشکال محقق آخوند به تقریر ثانی

اشکال مرحوم آخوند به این تقریر ثانی این است که این که شما می‌فرمایید آثار علم اجمالی وابسته به خود علم اجمالی هستند بقاء، این مطلب تمامی نیست. مثال‌های زیادی هست، مثلاً علم اجمالی حاصل می‌شود و بعد از این حصول یکی از اطراف از ابتلاء خارج می‌شود یا اختیاراً یا تصادفاً، بالاخره دیگر طرف هیچ تکلیفی نخواهد بود، اگر این حرف شما اینجا درست باشد، باید بگویید آثار علم اجمالی که تنجیز باشد از بین می‌رود و در طرف دیگر برائت جاری می‌شود، خیر خود شما و دیگران می‌گویند تنجیز باقی است، حتی اگر یک طرف خارج شود. بله اگر سابق از علم اجمالی، یک طرف خارج بشود از ابتلاء، دیگر علم اجمالی تنجیز نمی‌آورد، لکن

اگر لاحق باشد، تنجیز علم اجمالی سر جای خودش باقی است. این مبنای خود شیخ است و مرحوم آخوند هم می فرماید خلاف ما هو التحقيق عند المصنف است این جواب.

### جواب چهارم از مرحوم آخوند در درر

مرحوم آخوند می فرمایند که حق در جواب این است که چنین بگوییم که اگر دقت کنیم در می یابیم که این علم طاری قبل از علم اجمالی وجود داشته است. یعنی اینجا از مواردی است که یک طرف از تکلیف خارج بوده سابقا، نه لاحقا. به این بیان که مثلا شما شنبه می دانید کاس الف نجس است، یکشنبه شک می کنید که قطره دم یا افتاد در الف یا در ب، در این جا اجتناب از ب لازم نیست. در ما نحن فیه هم همین است، تمام این مواردی که اماره بر حرمت وجود دارد، همه ی این موارد این حرمت ها را منجز کرده است و نتیجه این شده که وظیفه ی من اجتناب باشد، چون اینها قبل الفحص است، وقتی این امارات در معرض وصول باشد، باعث می شود احکامی که مودیاتی آن ها هستند منجز باشد، برخی گفتند که وجود دلیل تا واصل نشود که منجز نیست، جوابش این است که خیر، در معرض وصول است و منجز است چون قبل الفحص هست. قبل الفحص با این که علم ندارم، بر من منجز است، همان موقع می دانیم که این ها منجز هستند و دیگر نمی توانم بگویم اما و اما، یعنی یک طرف علم اجمالی قبل از حصول علم اجمالی منجز است.

اینجا حرف مرحوم آخوند دقیق است، قبل المراجعة که این ها بر من منجز بود، علم اجمالی من بر چیزی وارد شده است که یک طرفش از قبل منجز بوده است، تنجیزش هم به وجود دلیل در معرض وصول بوده، علم اجمالی که وارد شود بر یک طرف منجز بنفسه، دیگر منجز در طرف آخر نیست.

## جلسه‌ی هشتاد و نهم، التقرير الثانى للعلم الاجمالى

۹۷/۱/۲۱ سه شنبه

از تقرير اول علم اجمالى براى احتياط به بيان شيخ اعظم فارغ شدیم.

### تقرير دوم از استدلال به علم اجمالى براى احتياط

همان طور که با علم تفصیلى براى ما اشتغال یقینى ایجاد می شود، با علم اجمالى هم احراز می کنیم که ذمه ی ما به احد الامرین مشغول است، در چنین حالتی عقل می گوید اشتغال یقینى یقتضى البرائه الیقینیه. وقتى آرامش و امنیت پیدا می کند که یقین و احراز کند که استحقاق ندارد یا وجدانا یا تعبداً به بیان شارع در برخی موارد فراغ و تجاوز، بیان تعبدى براى ما امنیت می سازد. این تقریب ثانى است که دیگر از بیان شرع استفاده نمی کنیم، در آن تقریب اول شیخ به ما نهاکم عنه تمسک کردند، لکن در این بیان دیگر به مقدمه ی شرعى تمسک نمی کنیم و تمام مقدماتش از مقدمات عقلیه هست. این تقریب ثانى است که مشهور است در السنه ی اصولیون و مرحوم آخوند هم همین تقریب را ذکر کردند. سه جواب از کلمات آخوند به این تقریب استفاده می شود.

اما الاجوبه: الاول: انحلال حقیقی به علم اجمالى صغیر در مودیات طرق و

### امارات

این جوابی است که آخوند در آخر ذکر کردند، لکن ما اول ذکر می کنیم. ایشان می فرماید که علم اجمالى درست است و قبول داریم، لکن این علم اجمالى حیاتش کوتاه است، به سرعت منحل می شود و از بین می رود. وقتى فقیه به امارات و اصول مراجعه می کند چند حالت ممکن است براى او پیش بیاید، اول این که یقین کند تمام این امارات و اصول خلاف واقع هستند، این فرضیه که قطعی البطلان است که وجدانا

به قطع به خلاف این ها برسد. علاوه بر این که این خلف فرض است، اگر یقین دارد به بطلان اینها که دیگر حجت نمی شوند.

فرض دوم این است که بعد از مراجعه یقین پیدا می کند که تمام این ها مطابق با واقع است، مثل غیرواحدی از اخباریین که می گویند تمام روایات کتب اربعه قطعی الصدور هستند، طبق این فرض انحلال وجدانی پیش می آید و دیگر علم اجمالی نیست به توضیحی که بعدا می گوئیم. لکن این فرضیه وجدانا ممکن نیست، چون وجدانا احتمال خطا و دروغ و تقیه و ... اینها می دهیم در این ادله فلذا علم به مطابقت با واقع حاصل نمی شود در تمام ادله.

احتمال سوم این است که بعد المراجعة به ادله دو احتمال در ذهنش نقش می بندد، یا همه شان مطابق با واقع است، یا همه مخالف با واقع است، مردد هست. این احتمال بطلانش به اندازه احتمال اول و دوم نیست، لکن بعد المراجعة به وجدان می بینیم که این هم احتمال باطلی است که احتمال بدهم همه شان مخالف باشد، یا همه شان مطابق باشد، نمی دهم. پس این احتمال هم باطل است.

فرضیه ی چهارم این است که وقتی مراجعه کرد به ادله، قطع پیدا می کند به این برخی از این ها مطابق با واقع هست. یعنی یک علم اجمالی لاحقی برایش درست می شود که بالاخره برخی از این ها قطعی هستند. خود این چند حالت دارد، یکی این می داند این بعض مطابق لا علی التبعین، که به آن می گوئیم معلوم بالاجمال لاحق، ازید است از معلوم بالاجمال سابق. یعنی اول علم اجمالی اش این بود که در این شریعت صدا تا تکلیف دارد، وقتی به ادله مراجعه کرد، با خودش می گوید حتما از این مقدار روایات، چهارصد تایش درست است. پس معلوم بالاجمال لاحق، ازید است از معلوم بالاجمال سابق.



جلسه‌ی نودم، جواب دوم به تقریر دوم از دلیل علم اجمالی ۳۳۷

تاره آن علمی که برایش بعد المراجعة پیدا می شود، کمتر است از معلوم بالاجمالش، معلوم بالاجمالش صدتا تکلیف است، بعد المراجعة فقط به مطابقت ۵۰ روایت با واقع قطع پیدا می کند.

تاره معلوم بالاجمال لاحق مساوی است با معلوم بالاجمال اول.

در فرض اول و اخیر انحلال پیش می آید. یعنی بر ما زاد از معلوم بالاجمال لاحق دیگر علم اجمالی سابق نداریم و فقط شک بدوی است یا این عمل اجمالی لاحق است، یعنی فقط در مودیات طرق و امارات علم اجمالی لاحق هست، نه تمام واقعیات. این بیان یکی از راههای اثبات حجیت خبر واحد است، چون می دانیم مقداری از این اخبار آحاد مطابق واقع است، این علم اجمالی منجز است در تمام مودیات اخبار آحاد.

اما اگر فرض دوم باشد، یعنی معلوم بالاجمال لاحق کمتر باشد، دیگر انحلال نمی شود.

اما ما جزم داریم که همان فرض اول یا ثالث هست، یعنی معلوم بالاجمال ما بیشتر از موارد قطعی در مودیات طرق و امارات نیست و فلذا حتما این علم اجمالی اولی منحل است.

این جواب سوم مرحوم آخوند است که طبق تمام مبانی درست است و کامل است. ایشان دو جواب دیگر هم دارند که انحلال کشفی و حکمی اسمش را می گذاریم، یعنی اعتقاد داریم انحلال واقعی است و نه صرفا وجدانی که سیاتی ان شا الله.

**جلسه‌ی نودم، جواب دوم به تقریر دوم از دلیل علم اجمالی**

یکشنبه ۹۷/۱/۲۶

سخن در طرق رد استدلال علم اجمالی بود. بیان شد که مرحو آخوند در کفایه سه راه از عباراتشان ممکن است برداشت شود. علاوه بر آن که شیخ اعظم فرمودند و از تعلیقات مرحوم آخوند استفاده می شود.

راه اول انحلال حقیقی بود و این راه راه درستی است و مورد قبول است بلاشکال.

### جواب دوم: انحلال کشفی

راه دوم که ممکن است از کفایه برداشت بشود، گفتیم اسمش را می گذاریم انحلال کشفی. توضیح ذلک این که:

مقدمه ی اولی: یکی از شرایط تنجیز علم اجمالی این است که معلوم بالاجمال علی ای التقادیر، منجز باشد. یعنی این معلوم بالاجمال در هر طرف که باشد، برای من تنجیز داشته باشد، مثل این که من شک کنم یا من جنب شدم یا زید، این جا علم اجمالی تنجیز نمی آورد چون طبق یک فرض این تکلیف برای من نیست. این مقدمه واضح است و در علم اجمالی مفروغ عنه است.

مقدمه ثانیه: در معنا و مراد از حجیت امارات اختلاف هست. یک مبنا که مرضی است و مبنای بزرگان اصول هم هست، طریقت است، حال آیا جعل طریقت است، یا مانند کلام مرحوم نائینی تتمیم کشف است، به هر حال چیزی حکمی جعل نمی شود. مبنای دیگر این است که مجعول در باب حجیت، معذرت و منجزیت است، وقتی می فرماید خیر الواحد حجه یعنی جعلت الخیر الواحد معذرا لو صادف او منجزا ان لم یصادف (در محرمات) این مبنای مرحوم آخوند است. مبنای سوم عامل معامله الواقع است، یعنی تنزیل. در این جا هم چیزی جعل نمی شود، بلکه دستور داده است که این طور معامله کن. یک مبنا هم جعل حکم مماثل است، یعنی هرچی مفاد این اماره است، شارع فرموده است که طبق و مانند و مماثل با آن مفاد، حکم جعل می کنم. اگر خبر

واحد گفت شرب تتن حرام، شارع جعل حرمت می کند برای شرب تتن اگرچه در واقع شرب تتن حرام نباشد. نه این که قیام اماره باعث می شود که یک مصلحت واقعیه تولید بشود که این می شود تصویب، خیر این حکم مماثل است. این همانی است که مرحوم محقق و علامه می فرمایند ظنیه الطریق لا ینافی قطعیه الحکم، حجت هست یعنی طبق آن حکم جعل کرده است قطعا، این به معنای تصویب هم نیست چون در واقع تغییری ایجاد نمی شود، لکن فقط حکم مماثل جعل می شود. من الاساطین که این مبنا را پذیرفته اند مرحوم محقق اصفهانی است. علی کل این مبانی، ثمرات و جواب ها در مقامنا هذا تفاوت می کند.

مقدمه ثالثه: لا یجتمع حکمان فعلیان علی موضوع واحد. چه از باب امتناع اجتماع مضادین باشد، چه امتناع اجتماع مثلین باشد، به هر حال اجتماع دو حکم ناممکن است. مقدمه ی رابعه هم این است که امارات یا در معرض وصول هستند، که طبق این فرض بر من حجت هستند، اگر اماره ای در معرض وصول نیست به هر دلیلی، این دیگر حجت نیست. به هر حال اماراتی که در معرض وصول هستند، حجت هستند و علم به آن ها برای حجیت شان لازم نیست.

بنا علی هذه المقدمات باید ببینیم چطور می توانیم انحلال را درست کنیم.

طبق مبنای جعل حکم مماثل، بعد از این که مکلف به کتاب و سنت مراجعه کرد و دید که کتاب و سنت پر است از ادله ی داله بر احکام، این مودیات ادله یا بیشتر هستند از معلوم بالاجمال او، یا کمتر. بعد المراجعة به کتاب و سنت قطع پیدا می کند به احکام مماثلی که در این مودیات جعل شده است. از آن جایی که اجتماع دو حکم فعلی در یک مورد ممکن نیست، اگر این مودیات در همان موارد علم اجمالی باشند، دیگر علم اجمالی نمی تواند فعلی باشد، یعنی آن شرط اول را ندارد، شرط اول این بود که علی کل التقادیر حکم در علم اجمالی فعلی باشد، لکن در ما نحن فیه اگر

معلوم بالاجمال ما مصادفت کند با همین مواردی که مودیات طرق و امارات باشند، دیگر این علم اجمالی نمی تواند حکم فعلی درست کند، چون اینها خودشان حکم فعلی دارند که مجعولات باب طرق و امارات باشند، و اجتماع ضدین یا مثلین پیش می آید. پس دیگر علم اجمالی منجز نیست، چون دیگر نمی توانم بگویم علم اجمالی دارم که سواء در این طرف باشد سواء در آن طرف، حکم فعلی است؛ بلکه اگر در یک طرف باشد (یعنی مودیات طرق و امارات) دیگر فعلی نیست. قال فی الکفایه:

إذا كان قضیه قیام الطریق علی التکلیف موجبا لثبوتہ فعلا، و اما بناء علی قضیه حجیته ... تعذیر و تنجیز، فلا انحلال.

ما اسم این را گذاشتیم انحلال کشفی، چون بعد المراجعة کشف می کنیم که از اول اصلا یک علم اجمالی دارای شرایط نبوده است، علی کل التقادیر منجز نبوده است آن علم اجمالی، این را بعد از مراجعه کشف می کنیم و لذا این کشف باعث می شود که بفهمیم این علم اجمالی منجز نیست. مثل این که کسی خیال می کرد تمام اطراف علم اجمالی محل ابتلاش است، لکن کشف می کند که نه از اول تمام اطراف مورد ابتلاش نبوده، این یعنی کشف این که علم اجمالی منجز نبوده است.

### مناقشه در جواب دوم

مرحوم آخوند از این جواب می دهند مبناء به این کل این حرف طبق مبنای جعل حکم مماثل درست است، اما طبق دیگر مبانی مثل طریقت یعنی شارع وقتی می گوید این حکم درست است یعنی آینه دارد واقع را نشان می دهد، یا آن چه مختار خود ایشان است، تعذیر و تنجیز، طبق این مبانی دیگر حکم مماثلی درست نشده که بخواهد مزاحم آن حکم واقعی بشود. هذا اشکال مبنایی

### مناقشه‌ی دوم در جواب دوم

اشکال دوم که باز از عبارت کفایه استفاده می شود که البته اینجا نیست و جلوتر است، این است که علم اجمالی در جایی منحل می شود که بسبب حادث نباشد. اگر علم اجمالی دارم به سقوط قطره دم در یکی از این دو اناء، بعد یک بچه دست نجس زد به اناء الف، این جا انحلال علم اجمالی نیست، چون این بچه که دست نجس می زند سبب حادث هست، آن سبب قبلی که علم اجمالی من از آن ناشی می شد، باقی است و سابق است. در ما نحن فیه هم همین است، من اول علم اجمالی پیدا کردم به وجود تکالیف در وقایع، بعد با مراجعه به ادله علم تفصیلی پیدا کردم به وجود حکم مماثل در این مودیات، این متاخر است و سبب حادث است و این نمی تواند منحل کند آن علم اجمالی را.

لما یجدی القول بان قضیه ... هی کون ضروره انها تکون کذلک بسبب حادث

### دفع مناقشه‌ی دوم

نقول به این که این ها سبب حادث نیست، چون این ادله در معرض وصول بودند و حجیت داشته اند بر من، بله علم من به مودیات اینها متاخر و حادث است، لکن حجیت این ها از همان زمانی بر من آمده که علم به وجود دین پیدا کردیم. به محض این که این ها در معرض وصول من بودند، مودیاتشان بر من حجت بوده و لذا مانند این است که بفهمم همان زمانی که علم اجمالی به وقوع یک قطره دم در یکی از انائین پیدا کردم، در همان زمان علم پیدا کردم یک بچه دست نجس زده است به اناء الف، این جا دیگر علم اجمالی منجز نیست.

**جلسه‌ی نود و یکم، جواب سوم به تقریر دوم علم اجمالی**

۹۷/۱/۲۷ دوشنبه

راه دومی که ممکن است از بعض عبارات کفایه استفاده شود، همانی بود که دیروز عرض شد و مبتنی بود بر قانون و شرطی در باب تنجیز علم اجمالی. و آن این که علم اجمالی به شرطی منجز است که تکلیف علی ای التقادیر فعلی باشد، در حالی که در ما نحن فیه یک طرف از همان زمان ایجاد علم اجمالی منجز و فعلی است به خاطر این که مودیات امارات به محض اینکه امارات در معرض وصول باشند، حجت خواهند بود. در صورتی که علم اجمالی منطبق بشود بر همین مودیات طرق و امارات دیگر نمی تواند منجز و فعلی باشد، چون یک تکلیف دو بار فعلی نمی شود. این از باب مسلک جعل مماثل.

یک مسلک دیگری هست مهجور است و برخی مثل آخوند از آن به مسلک سببیت تعبیر می کنند، ما از آن سببیت نمی فهمیم، به هر حال طبق این مسلک هم این انحلال کشفی پیش می آید، یکی از اطراف علم اجمالی به خاطر این که این امارات در معرض بوده اند، سبب برایشان حاصل شده بوده و حکم برایشان بوده فلذا شرط لازم برای تنجیز علم اجمالی را ندارند.

**جواب سوم: انحلال حکمی**

این راه هم از عبارات کفایه برداشت می شود و بیان ذلک این که در این جا و لو انحلال حقیقی رخ نمی دهد، انحلال کشفی هم رخ ندهد، لکن انحلال حکمی می شود. یعنی واقعا انحلال در کار نیست، اشتباه هم نمی شود، علم اجمالی در وجدان و نفس ما باقی است، لکن اثر ندارد. مرحوم آخوند این راه را خیلی می پسندد. ایشان می فرماید اگر علم اجمالی داشتیم و بر یک طرف قیام اماره شد بر تکلیف، اینجا عقلا به

حکم این است که انحلال پیدا کرده است، و لو این که واقعا انحلال پیدا نشده است. در نفس من هنوز قضیه‌ی منفصله باقی است، لکن دلیل حجیت اماره به من می‌گوید اگر مودای اماره منطبق باشد همان مورد علم اجمالی تو، که تکلیف داری، لکن اگر منطبق نباشد، همین قیام اماره باعث می‌شود تو در ارتکاب غیر مودای اماره معذور باشی، یعنی تکلیف منصرف می‌شد به همان مودای اماره و در تکلیف منجز و فعلی نداری.

خب دلیل این چیست؟ علم که وجدانا باقی است شما چطور می‌گویید اثرش که تنجیز باشد از بین رفته است. دو یا سه دلیل می‌شود در این جا گفت که دو تایش از عبارت کفایه استفاده می‌شود.

دلیل اول: قلت قضیه الاعتبار شرعا... و ان كان ذلك على ما قويناه في البحث الا ان نهوض الحجه بعد مثال می‌زنند، یقین پیدا کردیم اناء زید حرام است بین الانائین، و قامت البینه که اناء زید این سمت راستی است، در این جا لا ینبغی الشک که این قیام اماره مانند همان علم تفصیلی است که بدان اناء زید این سمت راستی است. با این که علم اجمالی وجدانا باقی است، لکن شکی نیست که تکلیف تو فقط در مورد مودای اماره است. مرحوم آخوند فرموده است مقتضای حجیت شرعی امارات این است، برخی گفتند که مرحوم آخوند به ادعا برگزار کرده است، لکن می‌شود گفت این دلیل دارد بیان ذلک این که حجیت امارات برای کیست؟ مخاطب خبر الواحد حجه کیست؟ همین کسانی هستند که علم اجمالی به وجود تکالیف دارند، یعنی اصلی این ظنون حجت شدند برای کسانی که قبل از حجیت این ظنون علم اجمالی داشتند به وجود تکالیف در شریعت. در ثانی، مفاد ادله‌ی حجیت امارات این است که احتیاط لازم نیست بکنی و تکلیف تو همین است و غیر از این نیست، لازم نیست جمع بین اطراف و احتمالات بکنی، و این نافی اثر علم اجمالی است. این ریشه‌ی همان بحثی است که

در مورد علم تفصیلی هم می‌گوییم حکم عقل در مورد وجوب عمل مطابق علم تفصیلی حکم تعلیقی است، یعنی می‌گوید اگر خود مولی ترخیص نداد، واجب است عمل مطابق علم تفصیلی. علم اجمالی هم حکم عقل تعلیقی است و در این جا شارع ترخیص داده است به مقتضای ادله ی حجیت همین امارات.

راه دیگر این است که بگوییم مولی عمل بر طبق اماره را بدل واقع قرار داده است، مانند آن چه در قاعده ی فراغ گفته شده است، که شارع جعل بدل فرموده است. یا مباحث اجزاء،

اشکال: امارات در موارد خودشان نفی نقیض می‌کنند، لکن نسبت به موارد دیگر که لسان نفی و اثبات ندارد، شرب تنن حرام کاری ندارد که دعای عند الرویه حلال یا حرام.

جواب: مساله همین است که وقتی علم اجمالی به صد تا تکلیف داشتی، اماره هم صدتا تکلیف درست کرد، دیگر تکلیف به علم اجمالی نداری.

اشکال: این که مقتضای حجیت امارات نیست، این جواب دیگری است، قرار شد با تمسک به مقتضای حجیت امارات جواب دهیم، نه قضیه ی انطباق تعداد مودیات بر معلوم بالاجمال

جواب: عبارت مرحوم آخوند را دقت کنید، ایشان تصریح می‌کند بر ما ینطبق علیه، و انحلال حکمی هم همین است، در وجدان علم باقی است، لکن نسبت به اناء آخر، نه نقیض حکم در همان اناء، نه، اماره دارد می‌گوید اناء الف نجس است و اناء باء تکلیف ندارد، در مورد دیگر دارد حکم می‌دهد در مثال آخوند. بحث های انحلال حکمی در اشتغال می‌آید و آن جا باید بحث شود و صحت و سقمش را باید بحث کنیم تفصیلاً.



دلیل دوم هم برای این ادعای آخوند، همین مثال ایشان است، هیچ شکی نیست که هیچ فقیه اخباری و اصولی و خلف و سلف، در مثال ایشان قائل نشده که احتیاط لازم هست و علم اجمالی منجز هست در این مثال، نه، همه می گویند این منحل می شود، این برای ما کشف می کند یک جوابی دارد گرچه ما نفهمیم.

لکن یورد علی هذا البیان این که این مثال مرحوم آخوند فرق می کند با ما نحن فیه، در مثال مرحوم آخوند ما یک علم خارجی داریم که می دانیم فقط یک لیوان حرام است، به ضم به اماره، لسان نفی پیدا می کنیم برای مورد دیگر، لکن در ما نحن فیه ما چنین علمی نداریم و نمی توانیم لسان نفی داشته باشیم، شرب تن حرام، به حکم زالزالک ربطی ندارد.

دلیل سوم برای فرمایش مرحوم آخوند با تمسک به همان قاعده ی علم اجمالی است، قاعده این است که علم اجمالی به شرطی منجز است که علی کل تقدیر منجز و فعلی باشد تکلیف، لکن در ما نحن فیه این نیست، چرا؟ توضیحش فردا انشا الله.

### جلسه‌ی نود و دوم، بیان دوم برای انحلال حکمی

۹۷/۱/۲۸ سه شنبه

بیان دیگری که برای انحلال حکمی در مقام گفته می شود و در کفایه مذکور نیست این مطلب است که در باب علم اجمالی گفته می شود که وقتی علم اجمالی منجز است که علی جمیع التقادیر بتواند فعلی و منجز باشد. تطبیق این قاعده بر مقام این هست که از نظر عقلی مسلم است که المتنجز لا یتنجز ثانیاً، چون تحصیل حاصل است، موجود دیگر معنا ندارد دو مرتبه موجود شود. حال در ما نحن فیه می گوئیم که درست است که مکلف قبل از مراجعه ی به ادله علم اجمالی دارد به وجود تکالیف در دین، اما همان وقت که این علم را پیدا کرد و حتی قبل از این علم اجمالی، یکسری از

وقایع و احکام به خاطر این که اماراتشان در معرض وصول بود، منجز شده بودند بر او. به هر حال قبل از این که علم اجمالی پیدا کند، این احکام بر او منجز بودند، وقتی چنین شد، دیگر این علم اجمالی متاخر نمی تواند تنجیز آور باشد در جمیع اطرافش، چون المتنجز لا یتنجز ثانيا. پس این علم اجمالی که اخباری می خواهد به آن تمسک کند، لا اثر له، چون علم اجمالی شرط تنجیز را ندارد، شرط تنجیز این است که علی جمیع التقادیر علم اجمالی منجز باشد، لکن در ما نحن فیه اگر معلوم بالاجمال منطبق باشد بر مودیات امارات، دیگر علم اجمالی تنجیز نمی کند. این بیان نمی گوید که علم اجمالی منحل می شود، بلکه قضیه ی تفصیلی باقی است، لکن انحلال حکمی است، یعنی حکم انحلال که عدم تنجیز باشد، در این جا جاری است.

#### مناقشه در این بیان

لا یخلوا هذا البیان من بعض المناقشات. نقول به این که اگر بخواهیم بگوییم المتنجز یتنجز ثانيا، این ممتنع است، لکن فرق است بین این که بگوییم المتنجز یتنجز ثانيا یا بگوییم این تنجز در بقا مستند به یک امر دیگری هم هست. مانند این که شما یک خیمه بر پا می کنید، یک ستون دارد، بعد در همان حال که خیمه بر پاست، شما ستون را عوض می کنید، این جا یک برپایی جدید حاصل نشده است، نمی گوییم دو بار برپا شده این خیمه، بلکه همان یک برپایی است که در حدوث مستند به ستون الف بود و در بقا مستند به ستون ب است. در ما نحن فیه هم چنین است، یک امری منجز است به خاطر علم اجمالی، بعد شخص می رود یک علم تفصیلی نص پیدا کرد بر این حکم، اگر بخواهیم مثل شما بگوییم، باید بگوییم این علم تفصیلی اینجا هیچ سودی ندارد، چون این حکم قبلا به علم اجمالی منجز شده بوده و دیگر نمی شود با علم

تفصیلی متاخر منجز شود، در حالی که این قابل التزام نیست. تنجز در ابتدا مستند به در معرضیت امارات بود، در بقاء مستند است به علم اجمالی.

اشکال: در ما نحن فیه، در رتبه ی متاخر استناد تنجز به امارات هنوز باقی است، چون در معرضیت امارات هنوز هست، پس هم حدوثا هم بقاء تنجیز مستند است به اماراتی که در معرض هستند.

جواب: حجیت امارات مشروط به عدم علم است، وقتی علم اجمالی آمد دیگر تنجز برای علم اجمالی است.

### **جلسه‌ی نود و سوم، تنبیهاات برائت، تنبیهاات مذکوره در رسائیل**

شنبه ۹۷/۲/۱

مرحوم شیخ در انتهای بحث برائت تنبیهااتی را ذکر کردند که برخی‌هایش را دیگران دیگر متعرض نشدند و ما به شکل خلاصه به آن می‌پردازیم و بعد متعرض همان اصلی‌ها می‌شویم که مرحوم آخوند و دیگران هم متعرض شدند.

#### **الاول: استدلال بعض الاخباریین**

برخی اخباریین خواستند چنین استدلال کنند که آیا وجدان و عقل شما راضی می‌شود که کسی که یک عمر احتیاط کرده باشد، یزل قدمه عن الصراط فیومر به الی النار؟ هیهاات! آن وقت اهل تسامح در دین (یعنی اصولیین و قائلین به برائت) بروند به بهشت و اینها بروند به جهنم؟ کسی وجدانش، عقلش راضی می‌شود به چنین مطلبی؟

اشکال: مگر کسی گفته اخباریون به جهنم می‌روند؟

جواب: باید از مستدل پرسید!

نقول به این که این مطلب یک مقدار فرافکنی است. مرحوم شیخ هم در جواب می‌فرمایند که کی گفته احتیاط حرام است. عوام این را می‌دانند فضلا عن العلما که

کسی نگفته احتیاط بد است. حرف سر این است که فتوا دادن هم محل احتیاط است، شما برای چی فتوا می‌دهید به حرمت شرب تنن مثلا. احتمال نمی‌دهید اینطور فتوا دادن و نسبت دادن به شارع حرام باشد؟ اینهمه ادله‌ی برائت ما بحث کردیم، برای شما ابداء احتمال نشد که شاید فتوای به حرمت، حرام باشد و این هم بشود یک مصداق برای احتیاط شما؟ وقتی هم که فتوا ندادید، دیگر کار با مکلف است که عقلش قبح عقاب می‌فهمد یا نه، ولی در عین حال، بحث اخباری و اصولی به کار نمی‌آید، چون خود عامی هست و کلاه خودش:

و علی کلّ تقدیر فلا ینفع قول الأخباریین له إنّ العقل یحکم بوجوب الاحتیاط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، و لا قول الاصولی له إنّ العقل یحکم بنفی البأس مع الاشتباه

### الثانی: جریان البرائه فی موارد اجمال المتعلق

نکته‌ای است که مرحوم شیخ اعظم از صاحب وسائل نقل می‌کند. ایشان فرموده است که موارد اجمال در متعلق حکم از بحث ما که برائت و احتیاط باشد خارج است. مثلا می‌دانیم غنا حرام شده ولی نمی‌دانیم غنا چیست. این جا مورد اختلاف نیست بین اخباری و اصولی، احتیاط لازم است، چون علم به تکلیف هست و شک در مکلف به هست.

مرحوم شیخ می‌فرماید این کلام فاسد و نادرست است، وقتی متعلق را دقیق نمی‌دانیم و حدودش روشن نیست، یعنی حکم را نمی‌دانیم و حدود حکم روشن نیست، حکم بدون متعلق معنا ندارد و فلذا شک در اصل حکم داریم در موارد مبهم. قدر متقین را علم به تکلیف داریم لکن در مقدار مازاد شک در اصل تکلیف داریم.

البته تمام این‌ها برای جایی است که تباین در کار نباشد میان دو مفهوم مردد در متعلق یک تکلیف.

### الثالث: فی التفصیل بین ما یعم به البلوی و غیره

مرحوم شیخ می‌فرماید که نسبت داده شده است که مرحوم محقق این مطلب که برائت در جایی است که مطلبی عام البلوی بوده باشد و ما در حکمش شک کنیم، لکن وقتی یک مساله‌ای عام البلوی نیست ما در حکم شک کردیم نمی‌توانیم برائت جاری کنیم. این مطلب خیلی مهمی است و قابلیت طرح مستقل به عنوان یک تنبیه دارد.

مرحوم شیخ در دو مقام وارد بحث می‌شوند اول این‌که آیا این نسبت صحیح هست یا نه و دوم این‌که آیا این مطلب فی حد نفسه صحت دارد یا نه. ما بخش اول را چون مهم نیست وارد نمی‌شویم لکن بخش دوم مهم است و متعرض می‌شویم.

مرحوم استرآبادی مجموعاً شاید سه مقدمه را به هم ضم کرده و خواسته چنین استدلالی کند برای کلام منسوب به محقق. ملخص مقدمات این است که اولاً متبوع هر گاه به روایات و تاریخ مراجعه می‌کند دو مطلب می‌فهمد، اول این‌که ائمه ع همه‌ی تلاششان این بوده است که احکام و معارف را برای مردم تبیین کنند تا شیعه محتاج عامه نباشند. دوم این‌که در ناحیه‌ی روایت می‌بینیم که روایت و شاگردان زیادی داشتند ائمه و امام صادق علیه السلام چهارهزار روایت داشتند. و این‌ها هم اهل کتابت بودند و اهتمام داشتند. پس هم خود ائمه صلوات الله علیهم اهتمام داشتند هم روایت. خوب در چنین فرضی اگر یک مطلبی مورد ابتلای عامه باشد و حکمی داشته باشد، آیا می‌شود این ائمه ع و این روایت با این مقدار اهتمام بلیغ، آن حکم را نگفته باشند؟ اگر یک مطلب غیرمبتلا به باشد، بلکه ممکن است مغفول باشد، لکن با این اوصاف حداقل در موارد مبتلا به برای ما قطع حاصل می‌شود اگر حکمی ذکر نشده، یعنی حکمی نیست.

البته این برای موارد عام البلوی در همان عصر هست و در موارد مبتلا به مستحدث این استدلال وارد نمی‌شود.

نقول به این‌که با این توضیحات ایشان، این خروج از بحث است، چون اینجا دیگر شک در تکلیف نداریم و قطع به عدم تکلیف داریم و این همان دلیل لو کان لبان هست.

### **جلسه‌ی نود و چهارم، تنبیهات برائت، تنمهی تنبیه سوم**

۹۷/۲/۲ یکشنبه

تنمهی مناقشه در کلام استرآبادی

اشکال دیگر به فرمایش استرآبادی این است که این مقدماتی که شما ذکر کردید، موجب علم به عدم حکم نمی‌شود، موانع مختلف مانند تقیه و همچنین مصالح مختلف مانند تدریجی بودن بیان احکام وجود داشته است که باعث می‌شده است که شاید حتی در مورد موارد کثیرالابتلاء هم یک حکم بیان نشود.

دوم این‌که بله روایات اهتمام داشتند، لکن آن کتب از بین رفته است. ابن‌ابی‌عمیر اهتمام داشته است، لکن کتابش به خاطر دستگیری و این‌ها از بین رفت و موارد کثیره‌ای که در طول تاریخ اتفاق افتاده است. اهتمام داشتن روایات که موانع و مشکلات دیگر را از بین نمی‌برد.

اما در مورد اصل انتساب به محقق، بله گفته می‌شود وجهی برای تفصیل وجود ندارد و چه ظاهر ادله‌ی لفظی و چه مناط دلیل عقلی، وجهی برای تفصیل میان مبتلا به و غیر آن نمی‌بیند و در موارد متعدد می‌بینیم که مرحوم محقق به برائت تمسک کرده‌اند در حالی که از موارد مبتلا به نیست.

#### الرابع: فی التفصیل بین موارد تعارض النصین و غیره

بیان کردیم که در جریان برائت فرقی میان مناشی شک نیست، چه اجمال نص باشد، چه فقدان و چه تعارض. لکن سوال این است که در موارد تعارض چطور برائت ممکن است، چون فرض این است که دلیل وجود دارد و این مورد از موارد قاعده‌ی تخییر است، نه برائت. قال فی الرسائل:

و مما يدلّ علی الأمر بالتخییر فی خصوص ما نحن فیه من اشتباه الوجوب بغیر الحرمة: التوقیع المروی فی الاحتجاج عن الحمیری، حیث کتب إلی الصاحب عجل الله فرجه:

«یسألنی بعض الفقهاء عن المصلی إذا قام من التشهد الأول إلی الركعة الثالثة، هل یجب علیه أن یکبر؟ فإنّ بعض أصحابنا قال:

لا یجب علیه تکبیره، و یجوز أن یقول بحول الله و قوّه أقوم و أقعد.

الجواب: فی ذلك حدیثان، أما أحدهما، فإنّه إذا انتقل عن حاله إلی اخرى فعليه التکبیر، و أما الحدیث الآخر، فإنّه روی: أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية و کبر ثمّ جلس ثمّ قام، فلیس علیه فی القيام بعد القعود تکبیر، و التشهد الأول یجرى هذا المجری، و بأیّهما أخذت من باب التسلیم کان صوابا ... الخیر»

سخن در این حدیث شریف مفصل است و برخی موارد را قبلا در بحث تعادل و تراجیح متعرض شده‌ایم. یک سوال این است که چرا حضرت در جواب سوال، حکم واقعی همان مساله را نفرمودند و به جای آن، کیفیت جمع بین ادله را بیان کردند.

ثمّ إنّ وظيفه الإمام علیه السلام و إن كانت إزالة الشبهة عن الحكم الواقعی، إلّا أنّ هذا الجواب لعلّه تعلیم طریق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التکبیر عنده فی الواقع، و لیس فیه الإغراء بالجهل من حیث قصد الوجوب فی ما لیس بواجب؛ من جهه کفایه قصد القربة فی العمل

یا از آن مهم‌تر این‌که چرا عام را به وسیله‌ی خاص تخصیص نزدند و این قاعده‌ی اصولی را جاری نکردند.

فإنّ الحديث الثاني و إن كان أخصّ من الأوّل، و كان اللازم تخصیص الأوّل به و الحكم بعدم وجوب التكبير، إلّا أنّ جوابه صلوات الله و سلامه عليه بالأخذ بأحد الحديثين من باب التسليم يدلّ على أنّ الحديث الأوّل نقله الإمام عليه السّلام بالمعنى، و أراد شموله لحالة الانتقال من القعود إلى القيام بحيث لا يمكن إرادته ما عدا هذا الفرد منه، فأجاب عليه السّلام بالتخيير

سوال دیگر این‌که با توجه به این‌که این حدیث درباره‌ی اجزای صلاه هست، آیا می‌شود از آن القای خصوصیت کرد و برای دیگر ابواب یا دو تکلیف مستقل هم استفاده کرد یا نه.

و كيف كان: فإذا ثبت التخيير بين دليلي وجوب الشيء على وجه الجزئية و عدمه، ثبت في ما نحن فيه- من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقل- بالإجماع و الأولوية القطعية

به هر حال نظر مرحوم شیخ در شبهات وجوبیه تعارض نصین، تخییر هست. البته در شبهات تحریمیّه روایت عوالی اللثالی را نقل می‌کنند که دلالت بر تخییر دارد، لکن ایشان چون سند آن را معتبر نمی‌دانند، در شبهات تحریمیّه ملتزم نمی‌شود و آن روایت را قابل تمسک نمی‌دانند.

نقول به این‌که وقتی گفته می‌شود در تعارض نصین برائت ثابت است مفروغ است که منظور جایی است که قائل به تساقط شده‌ایم و گرنه اگر راه جمع وجود داشته باشد یا قائل به تخییر شده باشیم معلوم است که برائت دیگر ثابت نیست.



### الخامس: اختصاص جریان البرائه بالتكليف العيني التعيينی دون غيره

از برخی عبارات مرحوم شیخ استفاده می‌شود که برائت اختصاص دارد به واجبات عینی تعیینی و در شبهات تکالیف کفائی و تخییری، برائت جاری نمی‌شود. قال فی الرسائل

أَنَّ الظاهر: اختصاص أدلة البراءة بصورة الشكّ في الوجوب التعيينی، سواء كان أصليًا أو عرضيًا كالواجب المخير المتعين لأجل الانحصار، أمّا لو شكّ في الوجوب التخييريّ و الإباحة فلا تجرى فيه أدلة البراءة؛ لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف بحيث يلتزم به و يعاقب عليه. و الكلام فيه سيأتي ان شا الله.

### جلسه‌ی نود و پنجم، تنبیه پنجم، جریان برائت در تکالیف تخییری

۹۷/۲/۳ دوشنبه

سخن در جریان برائت در تکالیف کفایی و تخییری بود. این بحث را خیلی‌ها مطرح نکردند لکن محقق عراقی به تبع مرحوم شیخ، مناسب مطرح فرموده است.

### فروض شك در واجب تخییری

شک در واجب تخییری صور مختلفی دارد.

اول: می‌دانیم وجوب تعیینی در کار نیست و در اصل وجوب تخییری شک داریم. مثلاً شک داریم که آیا اگر صائم در ماه رمضان ارتماس کرد، کفاره‌ی تخییری بر او واجب می‌شود، یا اساساً چیزی واجب نمی‌شود.

دوم: دوران بین تعیین و تخییر، نمی‌دانیم اگر با فلان مفطر روزه‌اش را شکست،

کفاره‌ی تخییری دارد یا تعیینی

سوم: علم به وجوب تخییر دارد، لکن در یکی از خصال و اطراف این وجوب تخییری شک دارد. فرقی با اولی در این است که این جا اصل وجوب را علم دارد، لکن در عدل شک دارد. مرحوم محقق عراقی از این تعبیر کردند به ثانی در نهایه الافکار:

الثانية: الشك في كون الشيء واجبا تعيينيا أو تخييريا مع العلم بأصل وجوبه، كما لو علم بتعلق التكليف بشيء بخصوصه كالعتق مثلا (و لكنه) يشك في شيء آخر في انه هل هو واجب و عدل لذلك حتى يكون ما علم وجوبه أحد فردى الواجب المخير، أو انه ليس عدلا له حتى يكون ذاك واجبا تعيينيا.

چهارم: اصل وجوب را می داند، لکن نمی داند تعیینی است یا تخییری. قال فی نهایه الافکار:

الثالثة ما لو علم بتعلق التكليف بكل من العتق و الصوم مثلا و لكنه يشك في كونهما واجبان تعيينيان أو تخييريان.

پنجم: می داند واجبی بر عهده دارد و می داند با انجام یک کار (چه واجب و چه مستحب) آن واجب از عهده اش ساقط می شود، لکن سرش را نمی داند. البته برای سقوط واجب با انجام کار مستحب فعلا مثالی نداریم، مثلا گفته شود اگر غسل جمعه انجام داد، دیگر غسل واجب لازم نیست.

الرابعة ما لو علم بوجوب شيء بخصوصه كالقراءة في الصلاة و علم أيضا بان الآخر مسقط له كالجماعة، إلا انه يشك في ان مسقطيته له لكونه عدلا له أو لكونه مستحبا أو مباحا مسقطا للواجب من جهة مفوتيته لملاكه أو غير ذلك.

### ما افاده الشيخ الاعظم في المقام

مرحوم شیخ ظاهر کلماتش این است که مناط برائت در شک در تکالیف تخییری نیست. چون مناط برائت این است که واجبی باشد که اگر شما انجام ندهید، دچار مشکل و عقوبت شوید، لکن در واجب تخییری در مورد یک عدل آن، بدون برائت هم می‌دانیم که در مورد این عدل اگر انجام ندادیم دچار عقوبت نمی‌شویم، چون این عدل متعیناً بر ما واجب نبود از اول. قال فی الرسائل:

أنّ الظاهر: اختصاص أدلة البراءة بصورة الشكّ في الوجوب التّعينيّ، سواء كان أصلياً أو عرضياً كالواجب المخيّر المتعيّن لأجل الانحصار، أمّا لو شكّ في الوجوب التخييريّ و الإباحة فلا تجرى فيه أدلة البراءة؛ لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف بحيث يلتزم به و يعاقب عليه

نقول به این که آیا مرحوم شیخ می‌خواهند در تمام فروض مذکوره برائت را انکار کنند یا در بعض فروض؟

این که بخواهند در تمام فروض مذکوره منکر برائت شوند، این خیلی بعید است، چون در فرض اول که مسلم است برائت جاری می‌شود. به همین دلیل محقق خراسانی در حاشیه فرموده‌اند که باید حمل کنیم فرمایش شیخ را به مواردی که اصل وجوب محرز است و لکن در جایی که اصل وجوب محرز نیست، برائت جاری می‌شود. قال فی الدرر:

ظاهرة و إن كان يوهّم أنّه لا مجال لأصالة البراءة فيما لو شكّ في أصل توجّه الخطاب التخييريّ، إلّا أنّه غير مقصود جزماً، بداهة عدم التّفاوت في قاعدة قبح العقاب بلا بيان و غيرها من أدلة البراءة بين الوجوب التخييريّ و التّعينيّ، و إنّما المقصود أنّه لا

مجال لها بعد العلم بتوجه أصله لو شكّ في كیفیته، و أنه على نحو التّعیین بأن يكون متعلّقا بغير ما شكّ في وجوبه و إباحته، أو على التّخیر بأن يكون متعلّقا به أيضا.

ظاهرا دلیل محقق آخوند برای این حمل، بدیهی بودن مطلب و علو مقام شیخ از چنین اشتباهی است، لکن می توان همین تقيید و حمل را از تعلیل مذکور در کلام شیخ نیز استفاده کرد. ایشان می فرماید لظهورها فی عدم تعیین الشیء المجهول علی المکلف بحيث يلتزم به و يعاقب عليه یعنی جایی که شک در عدل است و در اصل وجوب شکی نیست، اگر شک در اصل وجوب بود، برائت جاری می شود. محقق عراقی هم به همین دلیل کلام شیخ را از فرض اول منصرف می داند:

اما الصورة الأولى فلا ينبغي الإشكال في جریان البراءة فيها مطلقا عقلياً و شرعیاً لرجوع الشك فيها إلى الشك في أصل تعلق التكليف بالنسبة إلى المشكوك، بل و يمكن دعوى انصراف كلام الشيخ قده عن هذه الصورة في منعه عن جریان البراءة. برخی مانند مرحوم سید گفته اند که این بحث همان دوران بین تعیین و تخیر است و لازم نبود این جا مطرح شود.

نقول به این که با بیان فروض در اول مساله روشن شد که بحث اعم از دوران بین تعیین و تخیر است. برخی دیگر هم این مطلب را ضمن اقل و اکثر ارتباطی مطرح کردند که چون خیلی مفصل است، در این جا به همین مقدار اکتفا می کنیم.

### جلسه‌ی نود و ششم، جریان برائت در واجبات کفائیه

۹۷/۲/۴ سه شنبه

### فروض شک در واجبات کفائیه

فروض و صور شک در واجبات کفائیه عینا مانند فروض شک در واجبات تخییری است. دیروز شاید سهوی در شمارش فروض شده بود، آنچه امروز مطرح می‌شود درست و تمام است که در مورد واجبات تخییری هم همین فروض است. الاول: شک در اصل وجوب کفائی. مثلا شک می‌کنیم تشکیل حکومت در عصر غیبت واجب هست یا نه، که اگر واجب باشد حتما کفائی است. خب در این مورد کما این که دیروز بحثش گذشت، خیلی بعید است مرحوم شیخ بخواهند جریان برائت را انکار کنند.

الثانی: دوران بین عینی و کفائی، کسی خودش را اعلم علما می‌داند و وجوب تشکیل حکومت را شک دارد عینا بر اوست یا کفائیا بر او مع الشک فی اصل الوجوب. ظاهر همین است که در این جا هم برائت جاری می‌شود لکن بحث‌هایش مفصل است چون به اقسام تصویر واجب کفایی بازگشت می‌کند.

الثالث: یقین به اصول وجود تکلیف دارد، لکن نمی‌داند کفائی است یا عینی. این همان دوران بین تعیین و تخییر است که مبانی مختلف هست و بحث‌های مفصل دارد. شاید مثل محقق خوئی قائل به برائت هستند با تفصیلی.

الرابع: اصل وجود کفایی را می‌داند مثلا تحمل و اداء شهادت، لکن شک دارد در مخاطبین به این وجوب کفایی که مثلا فقط مردان هستند، یا شامل زنان هم می‌شود. (واجب تخییری که در عدلش شک داشت)

الخامس: می‌داند وجوبی هست لکن نمی‌داند عینی یا کفایی، مثلا می‌داند رد سلام واجب است، لکن نمی‌داند بر همگان عینا واجب است، یا یک نفر هم کفایتا جواب

دهد کافی است. فرقی با دومی در این است که احتمالی نیست و قطعاً علم به تکلیف دارد.

اقول: فرقی با سوم در چی است؟

السادس: می‌داند واجبی به گردنش هست و با فعل غیر ساقط می‌شود، لکن نمی‌داند سرش چیست، از باب وجوب کفایی است یا مثل خمس است که اگر دیگری به جای من پرداخت کند، دیگر بر من واجب نیست. مانند هر دین دیگر، اگر کسی متبرع بشود به پرداخت خمس من، من دیگر وجوب پرداخت ندارم. فتحصل که تمام صور و شقوق متصور در شک در واجب تخییر در شک در واجب کفایی هم وارد می‌شود.

### جلسه‌ی نود و هفتم، تنبیه اول کفایه، عدم اصل موضوعی

۹۷/۲/۸ یکشنبه (شنبه تعطیل بود)

مرحوم آخوند می‌فرمایند بقی امور مهمه که لا باس بالاشاره الیهما. اصحاب بعد از بحث‌های براءت چند تنبیه ذکر کردند که در تعدادش اختلاف است لکن مهم‌هایش همین چهار موردی است که مرحوم آخوند ذکر فرمودند. البته در مورد جریان براءت در شبهات تخییری و تعیینی هم موضوع مهمی است که مرحوم آخوند ذکر نکردند. به هر حال اولین تنبیهی که مرحوم آخوند ذکر می‌کنند، نبودن اصل موضوعی در جریان براءت است که شیخ هم این را مطرح فرموده بودند.

مثلاً از باب مثال فقیه شک می‌کند به نحو شبهه‌ی حکمیه که آیا گوشت ارنب حلال است یا حرام، به ادله مراجعه می‌کند و دلیلی بر حرمت و جواز پیدا نمی‌کند، به نحو شبهه‌ی حکمیه شک دارد در حرمت این گوشت، براءت می‌گوید حلال است.

شیخ اعظم و مرحوم آخوند قدهما می‌فرمایند این جا چون اصل موضوعی وجود دارد که با آن موضوع حرمت تنقیح می‌شود، دیگر براءت نمی‌تواند جاری شود. آن اصل موضوعی این است که اجماع داریم که حیوانی که لم یدک، حرام است اکلش. اگر کسی ماهی زنده بخورد یا حیوان غیرمذکی بخورد، اگرچه حلال گوشت باشد، این حرام است. الا ما ذکیتم، در قرآن هست، مرحوم آخوند می‌فرمایند اجماع داریم بر لزوم تذکیه. خب غیر از شک در حرمت ارنب، شک در قابلیت تذکیه ارنب داریم، برخی حیوانات قابلیت تذکیه دارد مانند شیر و اینها، لکن برخی مانند کلب ندارد.

اشکال: از کجا می‌دانیم یک حیوان قابلیت تذکیه دارد یا نه

ج: این یک مطلب تبعدی است و برای ما راهی برای کشف بدون بیان شارع نیست.

خب در ما نحن فیه که شک در قابلیت تذکیه ارنب داریم، این جا اصل موضوعی داریم که موضوع حرمت را منقح می‌کند. یعنی می‌گوییم قبل از فری اوداج اربعه که این حیوان غیر مذکی بود، بعد از فری شک می‌کنیم که آیا تذکیه شد یا نشد، استصحاب می‌گوید تذکیه نشده است و کل ما لم یدک غیر حلال. پس جریان براءت و حل متوقف است بر نبودن این اصل موضوعی.

پس این قاعده‌ی کلیه است که اگر اصل موضوعی داریم برای حرمت یا وجوب محتمل، دیگر نوبت به اصاله البرائه و اصاله الحل نمی‌رسد. اصل موضوعی یعنی اصلی که برای ما روشن می‌کند، منقح می‌کند موضوع آن حکمی که احتمالش را می‌دهیم. یعنی احتمال حرمت اکل را می‌دهیم، موضوع این حرمت، عدم التذکیه است، حیوان غیرمذکی است، این استصحاب برای ما درست می‌کند عدم تذکیه را و حرمت به دنبال می‌آید. خب چرا اصل موضوعی مقدم می‌شود بر براءت؟ این بحث تفصیله در آخر استصحاب مطرح شده است توسط اعلام، لکن به شکل فهرست وار برخی وجوهش

را ذکر می‌کنیم. یک وجهش حکومت است، یعنی اصل منقح موضوع حاکم است بر براءت. بیان ذلک این‌که، شارع برای کسی که یقین سابق داشته است، ازاله‌ی شک کرده است تعبداً، یعنی گفته است تو شک نداری، تو عالم هستی، این را از ادله‌ی حجیت استصحاب استفاده می‌کنیم. بنابراین آثار علم باید بار شود و آثار شک اعتنا نشود، اگر گفتیم مفاد ادله‌ی استصحاب این است، قهراً اصل موضوعی استصحاب باید مقدم شود. چون موضوع براءت جهل است، عدم علم است، لکن با ادله‌ی استصحاب این موضوع دارد رفع می‌شود. حالا این درست هست یا نه؟ این بحث طویل و عریض دارد، باید ادله‌ی استصحاب ملاحظه شود و دیده شود آیا واقعا مفاد آن‌ها این است یا خیر و به همین خاطر در همان باب استصحاب این بحث شده است.

#### بیان دوم برای تقدیم اصل موضوعی بر براءت: ورود

بیان دوم برای تقدیم اصل موضوعی بر براءت، ورود است. مرحوم آخوند فرموده است که فانه معه (اصل موضوعی) لا مجال لها (براءت)، لوروده علیها. یعنی به برکت جعلی که شارع انجام داده است موضوع اصل آخر وجدانا از میان رفته است. یعنی بالواجدان دیگر موضوع باقی نیست برای براءت. فرق با حکومت در این است که حتی بعد از جعل شارع، در حکومت وجدانا موضوع باقی است، لکن در ورود وجدانا موضوع از میان می‌رود. بیان مرحوم امام از این ورود به این شکل است که ما از ادله‌ی براءت می‌فهمیم که براءت برای جایی است که حجت نداشته باشیم، لکن در ما نحن فیه وقتی می‌بینیم حجت هست که همان اصل موضوعی باشد، دیگر وجدانا موضوع براءت که لا حجت باشد، مرتفع می‌شود.



### بیان سوم برای تقدیم اصل موضوعی: ترتیب آثار

بیان سوم برای تقدیم اصل موضوعی بر برائت نه ورود است و نه حکومت، بلکه ترتیب آثار واقع بر این مشکوک است. یعنی شارع در مورد استصحاب فرموده است هرگاه یقین داشتی بعد شک کردی، آثار علم به واقع را بر این مشکوک ترتیب بده، یکی از آثار علم به واقع این است که دیگر برائت و اصاله الحل جاری نمی‌شود. اشکال: خب از چه جهت آثار واقع را بار کن، از این جهت است که دیگر علم جعل می‌کند

س: خیر، این یک دستور مستقل است، اصلا کاری ندارد که برای تو علم اعتبار کردم یا چی، خیر، فقط دستور می‌دهد که آثار واقع را ترتیب بده، حتی در عین این که اصلا برای تو علم جعل نکرده‌ام.

بیان چهارم این است که در ادله‌ی استصحاب یک ویژگی هست که به ما نشان می‌دهد که این ادله مقدم هستند بر ادله‌ی دیگر اصول. آن خصوصیت این است که می‌فرماید فان یقین لا ینقض بالشک. یعنی یعنی یقین یک ابرام و استحکامی دارد که نمی‌شود به همین سادگی از آن دست کشید، صرفا نمی‌فرماید لا تنقض، بلکه می‌فرماید یقین خصوصیت این چنین دارد. اگر بنا باشد در مقام تعارض میان استصحاب و اصاله الحل، شارع اصاله الحل را مقدم کند، معنایش این می‌شود که استصحاب مختص می‌شود به مواردی که حالت سابقه فقط یقین به برائت و عدم تکلیف باشد، این نمی‌خواند با عموم تعلیل در ادله‌ی استصحاب، از این تعلیل می‌فهمیم که استصحاب بر هر اصل دیگری مقدم است. این لسان آبی است از این که اختصاص بدهیم استصحاب را به مواردی که شک در تکلیف نباشد.

فتحصل من جميع ما ذكرنا که اگر مرحوم شیخ و تلمیذ محققش مرحوم آخوند و دیگر اعلام فرمودند که اصل موضوعی مقدم است، به خاطر یکی از این وجود اربعه است و اصل این مطلب لا محیص عنه که باید بپذیریم، انما الکلام در چند سوال که اینجا مطرح است و باید پردازیم ان شا الله.

### جلسه‌ی نود و هشتم، تقدیم اصل موضوعی، برخی نکات

۹۷/۲/۱۰ دوشنبه

اول: عدم اختصاص تقدیم به اصل موضوعی

سخن در تنبیه اول مرحوم آخوند بود که ایشان به تبع شیخ فرمودند که جریان براهت متوقف است بر عدم اصل موضوعی. تقدیم این اصل موضوعی به چهار وجه بود که در جلسه‌ی گذشته بیان شد. سوالی که در اینجا مطرح است این است که چرا شما این تقدیم را اختصاص می‌دهید به اصل موضوعی، در صورتی که در مورد اصل حکمی نیز همین استدلال و وجوه اربعه مطرح هست. برای مثال در مورد وطی حائض بعد از طهر و قبل از غسل، استصحاب می‌گوید حرمت وطی در حال حیض الان هم باقی است، این استصحاب حکمی است، و حتی بهتر است از استصحاب موضوعی، چون اصل موضوعی با یک واسطه حکم را ثابت می‌کرد، ابتدا موضوع را تنقیح می‌کرد، سپس حکم بار می‌شد، الان به شکل مستقیم حکم را دارد استصحاب برای ما ثابت می‌کند. به هر حال بهتر این بود که بگوییم اصل مقدمی نباید باشد، نه صرف اصل موضوعی.

در پاسخ به این اشکال دو منهج وجود دارد. یک منهج این است که بله این سخن درست است و این غفلتی است از جانب اعلام که این مساله را مطرح نکرده‌اند.

### توجیه محقق خوئی

منهج دیگر در کلمات مرحوم خوئی است. ایشان می‌فرماید شما اصل موضوعی را بد معنا کردید و اختصاص دادید این اصل موضوعی را به اصل جاری در موضوع حکم. لکن مرحوم شیخ مرادشان از موضوع، موضوع برائت است، یعنی اصلی که موضوع برائت را از بین می‌برد، منظور اصل نافی موضوع است، نافی موضوع برائت که موضوع برائت هم شک و جهل در حکم است، نه موضوع حکم که بشود مثبت موضوع حکم تکلیف مثلا. پس هم مراد از موضوع موضوع برائت است که جهل و شک باشد، هم مراد از اصل، اصل نافی است نه اصل مثبت. اشکال کار شما این بود که اصل موضوعی را اصل منقح موضوع تکلیف می‌گرفتید. و اشکالش هم این بود که شامل اصل حکمی نمی‌شد، لکن اگر بگوییم مراد از اصل موضوعی، موضوع برائت باشد یعنی جهل و شک، شامل اصل حکمی هم می‌شود.

### مناقشه در فرمایش محقق خوئی

نقول به این که کسی که به عبارت شیخ مراجعه کند، این معنای مرحوم خوئی خلاف ظاهر است، لکن برای توجیه کلام بزرگان این توجیه محقق خوئی خوب است که بگوییم مراد اعلام ان شا الله این بوده است. چیزی که معبد این توجیه محقق خوئی هست، این است که این مطلب که دیگر در حدی نیست که به عنوان تنبیه بخواهد مطرح شود، بله این مسلم است که برائت وقتی جاری می‌شود که موضوع داشته باشد یعنی ظرف جهل و شک باشد، این توضیح و اوضحات است و جایگاهش تنبیه نیست. لکن جریان یک اصل در موضوع که مناقض هست با جریان اصل در ناحیه‌ی حکم، به تناقض می‌کشد و این هست که مطلبی است شایسته‌ی اختصاص تنبیه.

اشکال: در بحث شبهه ی موضوعیه خود مرحوم شیخ می فرماید بل استصحاب الحرمه، یعنی خود ایشان ملتفت بوده اند که این مساله اختصاص ندارد به اصل موضوعی

جواب: همین ترقی نشان دهنده ی این است که ایشان محط کلامش اول اصل موضوعی بوده است. اتفاقا اشکال این است که چرا با این که خود شما قبول دارید که این اختصاص به اصل موضوعی ندارد، در مقام بیان مطلب از عنوان اصل موضوعی استفاده کردید که در لسان اهل فن در مقابل اصل حکمی استفاده می شود.

### دوم: اشکال منهجی

سوال دوم این است که در آخر بحث به عنوان خاتمه بزرگان خود مرحوم شیخ، صاحب کفایه و دیگر اعلام، شرایط جریان اصول را می گویند. یکی از شرایطی که آنجا ذکر می کنند، لازم نیامدن ضرر هست و به همین مقتضی وارد بحث لا ضرر هم شده اند. یکی دیگر از شرایط، فحص است. سوال این است که این چیزی که شما اینجا به عنوان تنبیه اینجا مطرح می فرمایید، یکی از شرایط جریان اصول است و جایش آن جاست. یکی از شرایط جریان اصول نبودن اصل حاکم موضوعی است، این باید در آن مبحث مطرح شود و مطرح کردن به عنوان تنبیه در این جا اشکال منهجی دارد.

کلامی در نهاییه افکار محقق عراقی هست که ایشان می فرماید اگر ما اصل منقح موضوع داشته باشیم، در حقیقت برائت جاری نمی شود، یعنی این شرط نیست، شرط یعنی یک جایی که موضوع برای یک کار باشد، لکن باید مقید باشد به چیزی که آن شرط باشد، لکن در ما نحن فیه عدم اصل منقح موضوع، شرط نیست، بلکه برای ثبوت موضوع برائت لازم است.

نقول به این که این اشکال به وجوب فحوص هم هست، طبق این بیان فحوص هم منقح موضوع است، اصل موضوع برای براءت ثابت نیست بدون فحوص، خوب چرا فحوص را در شرایط نقل می‌کنید، لکن این عدم اصل موضوعی را به عنوان تنبیه ذکر می‌کنید.

### سوم: جریان اصلین متوافقین

مساله‌ی سوم این است گاهی این اصل موضوعی که جاری می‌شود، تاره مذهب و مخالف است با براءت، مثل اصل عدم تذکيه که مخالف با حلیت است، یا استصحاب بقای حرمت وطی در حائض قبل الغسل بر خلاف براءت و اصاله الحلیه است. ولی گاهی مفاد آن اصل موضوعی موافق با براءت و اصاله الحلیه است. مثلاً می‌دانیم که گوسفند قابلیت تذکيه دارد، حال اگر جلال عارض شد بر این گوسفند، شک می‌کنیم که آیا قابلیت تذکيه باقی هست یا نه؟ استصحاب بقاء استعداد تذکيه داریم و اصل براءت و حلیت بعد الذبح، هر دو متوافق هستند. پس نتیجه‌ای که از این استصحاب موضوعی می‌گیریم، عین نتیجه‌ای هست که از اصاله البرائه و حلیه می‌گیریم. آیا در چنین مواردی اصاله البرائه جاری می‌شود یا فقط همان اصل موضوعی است.

مرحوم آخوند می‌فرماید فیما لم یکن هناك اصل موضوعی مطلقاً و لو کان موافقاً لها. چرا، چون آن ادله و وجوه اربعه‌ای که گفتیم از حکومت و ورود و ...، فرقی نمی‌کند برایشان که موافق باشد اصل موضوعی یا مخالف. فلذا فقیه متفطن نباید بگوید فرقی نمی‌کند، حالا که می‌شود به هر دو تمسک کرد، به هر کدام از اصل موضوعی یا اصل براءت تمسک کردیم کافی است، خیر، فقط به اصل موضوعی می‌تواند تمسک کند.

این بحث اینجا تمام می‌شود، البته آقایان در این جا وارد بحث های طویل و عریض شده‌اند که حقیقت تذکیر چیست یا موضوع حرمت عدم مذکیر است یا میتة و حقیقت هر کدام چیست و این بحث ها خیلی مفید هست، لکن اباحت فقهی است و محلش در فقه است و ما چون این مطالب برای اصول نیست و باید به اباحت دیگر اصولی برسیم، آن ها را این جا مطرح نمی‌کنیم و حتی همین بحث اصولی که اینجا مطرح کردیم هم معلوم شد محلش در خاتمه و شرایط اصول هست.

مرحوم آخوند می‌فرمایند و مما ذكرنا يظهر الحال در شبهات موضوعیه. باز این هم از بحث خارج است، چون هنوز شبهات موضوعیه را که بحث نکردند مرحوم آخوند، لکن چون مطلب پیش آمده ایشان این اشاره را هم می‌فرمایند.

### جلسه‌ی نود و نهم، تنبیه دوم، حسن احتیاط

۹۷/۲/۱۱ سه‌شنبه ۱۴ شعبان المعظم

محقق آخوند و به تبع برخی دیگر بزرگان مثل محقق خویی، بحث حسن احتیاط را ابتدا در تنبیه دوم و بخشی را در تنبیه چهارم ذکر کردند که ما هر دو را یکجا مطرح می‌کنیم. دو بحث اصلی داریم، یکی این که در مواردی که احتیاط ممکن است، آیا احتیاط حسن است؟ بحث دوم این است که احتیاط در کجا -تعبدیات و توصلیات- ممکن است؟ فعلا به بحث اول می‌پردازیم.

اول این که لا اشکال فی حسن الاحتیاط و احتیاط هم یعنی مکلف کاری کند که واقع را درک کند لوکان. گاهی درک واقع به فعل محتمل الوجوب است، گاهی به ترک محتمل الحرمة هست و گاهی به جمع احتمالات مثل نماز ظهر و جمعه در ظهر

جمعه. این حسن عقلی است و ادله‌ی شرعی هم دلالت بر این مقدار حسن و استحباب برای مطلق احتیاط دارند.

ثانیا این که تفاوتی میان شبهات وجوبیه و تحریمیه در این حسن نیست. قال فی کفایه:

الثانی أنه لا شبهة فی حسن الاحتیاط شرعا و عقلا فی الشبهة الوجوبیه أو التحريمیه.

ثالثا این که اگر عبد احتیاط کرد به شرط این که منتسب به مولی باشد این احتیاطش، یعنی صرفا برای مفسده و مصلحت نباشد، بلکه به خاطر احتمال امر مولی باشد، این انقیاد است و استحقاق ثواب هم دارد. قال فی الکفایه

كما لا ینبغی الارتیاب فی استحقاق الثواب فیما إذا احتاط و أتى أو ترک بداعی احتمال الأمر أو النهی.

البته لازم به تذکر هست که این استحقاق یعنی فی محله هست اگر ثوابی بهش بدهند، نه این که باید ثواب بدهند. ثواب در احتیاط تفضل محض هست. در احکام دیگر هم از باب عدم خلف وعد است و گرنه بنده استحقاقی ندارد.

اقول: این مطلب شبیه به مطالب اشعری می شود.

رابعا، محقق خراسانی در تنبیه چهارم مطالب مرتبط با حسن احتیاط را تکرار می کنند و اضافه می کنند و لا یخفی انه مطلقا کذلک. یعنی احتیاط حسن است، چه در تعبدیات باشد چه توصلیات، چه حجتی بر عدم حکم باشد یا نباشد، تا وقتی وجدانا احتمال حکم در واقع هست، احتیاط حسن هست. قال فی الکفایه:

أنه قد عرفت حسن الاحتیاط عقلا و نقلا و لا یخفی أنه مطلقا کذلک حتی فیما کان هناك حجة علی عدم الوجوب أو الحرمة أو أماره معتبره علی أنه لیس فردا

للوأجب أو الحرام ما لم يخل بالنظام فعلا فالاحتياط قبل ذلك مطلقا يقع حسنا كان في الأمور المهمة كالدماء و الفروج أو غيرها و كان احتمال التكليف قويا أو ضعيفا كانت الحجته على خلافه أو لا كما أن الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسنا كذلك و إن كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا أو محتملا فافهم

خامسا این حسن احتیاط مادامی است که منجر به اختلال نظام نشود، چه نظام فردی و چه نظام زندگی جمعی. بحث در اشتراط حسن احتیاط به عدم اختلال نظام سیاتی ان شالله.

### جلسه‌ی صدم، تنبیه چهارم، شرط عدم اختلال نظام

۹۷/۲/۱۵ شنبه

امر چهارمی که محقق خراسانی مطرح فرموده بودند و غیر واحدی از اعلام تبعیت فرمودند، این است که حسن احتیاط مشروط هست به عدم اختلال نظام، و این اختلال نظام فرقی ندارد که در زندگی فردی باشد یا اجتماعی یا به خاطر احتیاط در برخی امور باشد یا در مجموع امور. حال سخن در این است که منشا این قول چیست؟ دو منشا می‌توان برای این ذکر کرد.

اول این که اختلال نظام یک مفسده‌ای است که در نظر شارع خیلی مهم است و مفسده و مصلحتی بالاتر از این نیست. در نظر عقل هم چنین نیست.

### ما افاده المحقق الاصفهانی

محقق اصفهانی یک بیان دیگری دارند که در جایی که اختلال نظام لازم می‌آید، ما کشف می‌کنیم که داعی و حکم فعلی مولی برای درک واقع (یعنی احتیاط) ندارد. بیان



ذلک این که فعلیت حکم یعنی جعل حکم به داعی فعل در واجبات و ترک در محرمات، اگر این داعی در مولی باشد، حکم فعلی می‌شود، اگر چنین داعی نباشد اصلا حکم فعلی نیست و صرفا یک صورت و قالب ظاهری است. خب شارع چطور می‌تواند چنین بعث همراه با داعی ای بکند؟ وقتی چنین بعثی ممکن است که یک درک و فهم عقلی در نزد عبد وجود داشته باشد که او به این سمت برود و داعی در او ایجاد بشود، چون مولی می‌داند این عبد عقل دارد و عقلش او را به سمت امتثال فرا می‌خواند، مولی برای این حکم عقلی عبد موضوع درست می‌کند که حکم باشد، نمی‌خواهد که تکوینا او را مجبور به امتثال کند. پس در این جا انبعاث و انزجار مرتبط می‌شود به این حکم عقلی، حال اگر گفتیم که در فرض اختلال نظام، عقل دیگر حکم به انجام نمی‌دهد، یعنی دیگر داعی برای جعل حکم باقی نمی‌ماند، مولی می‌داند که این عقل منبعث نمی‌شود به خاطر وجود اختلال نظام. پس طبق این بیان اعمق است عدم احتیاط، چون در موارد قبلی می‌گفتیم مولی خواسته است احتیاط را، لکن عقل می‌بیند مانع وجود دارد، لکن طبق این بیان محقق اصفهانی، اصلا شارع نمی‌خواهد فعلا، چون می‌داند که این داعی ایجاد نمی‌شود در فرض اختلال و لذا اصل بعث فعلی ایجاد نمی‌کند. وقتی عقل می‌گوید امتثال لازم نیست، من را وادار به امتثال نمی‌کند، چطور ممکن است مولی که از این اطلاع دارد بخواهد تلاش کند این بعث را ایجاد کند.

### مناقشه‌ی صاحب مبانی الاحکام در فرمایش محقق آخوند

شیخنا الاستاذ حائری در مبانی الاحکام یک اعتراضی کرده‌اند به مرحوم آخوند، به این بیان که شما مقصودتان از حسن احتیاط چیست؟ آیا منظورتان این است که احتیاط بالفعل حسن است یا بالذات حسن است. اگر بالذات حسن است یعنی بدون در نظر

گرفتن توالی فاسد و موانع و اینها و دیگر جایی برای ذکر اشتراط به عدم اختلال نظام نیست. اگر هم مقصودتان حسن بالفعل است، اشکالش این است که اولاً محط کلام بر احتیاط بالذات است، و ثانیاً در این صورت فقط مسأله ی اختلال نظام نیست، هر مزاحم و مانع دیگری غیر از اختلال نظام هم باشد، جلوی حسن فعلی احتیاط گرفته می‌شود.

### يمكن الانتصار للمحقق الخراساني

نقول به این که انتصاراً للمحقق الآخوند، شاید فرق اختلال نظام با موانع دیگر در این است که اختلال نظام باعث می‌شود دیگر حتی حسن ذاتی هم برای احتیاط باقی نماند، یعنی اصلاً از موارد تزاحم نیست، با عروض اختلال نظام، دیگر یک انتخاب بیشتر نیست و آن حفظ نظام است، دیگر تزاحم میان حسن و احسن نیست، بلکه یک حسن باقی می‌ماند که حفظ نظام باشد. در احکام عقلیه اصلاً تزاحم نیست، از باب کسر و انکسار است.

اشکال: خب حرف مستشکل همین است که این انقلاب ذاتی احتیاط که منحصر به کسر و انکسار با اختلال نظام نیست، با هر مفسده ی دیگر کسر و انکسار بشود، این انقلاب ذاتی اتفاق می‌افتد.

ج: موارد مختلف است، اختلال نظام یک مفسده‌ای است که عقل می‌گوید اصلاً اینجا تزاحم نیست، در موارد و مفاصد دیگر می‌گوید تزاحم می‌شود. تا اینجا انتصار برای کلام مرحوم آخوند، و نضیف الی ذلک که اصلاً در احکام عقلیه تزاحم وجود ندارد.

مطلب دیگری که مرحوم محقق آخوند یک جمله‌ای دارند که باید فردا بحث کنیم، ان شا الله.

جلسه‌ی صد و یکم، تمهه‌ی تنبیه چهارم، اختلال نظام احتمالا و محتملا

۳۷۱

### **جلسه‌ی صد و یکم، تمهه‌ی تنبیه چهارم، اختلال نظام احتمالا و محتملا**

یکشنبه ۹۷/۲/۱۶

سوال این است که اگر احتیاط موجب اختلال شود، آیا دیگر بالکل احتیاط حسن نیست یا این که باید تبعیض در احتیاط بشود.

قهرا قسمت دوم درست است، یعنی تا آن جایی که بتوانیم جمع کنیم میان احتیاط و عدم اختلال نظام. البته در مقام تبعیض دو صورت کلی متصور است، اول این که یک واقعه‌ی ویژه و خاصی هست که احتیاط در آن موجب اختلال نظام می شود، خب این احتیاط ترک می شود، دوم این که اختلال نظام ناشی می شود از ضم احتیاط‌های متعدد به یکدیگر، ضم وقایع مختلف و احتیاط در همه ی آنها منجر می شود به اختلال نظام. در این مورد اخیر سه راه پیش رو داریم، یکی این که فقط به حساب احتمال مشی کند، یعنی هر جا احتمال بیشتری می دهد که حکم شرعی وجود داشته باشد، به آن بیشتر اعتنا کند، اگر جایی مظنونش این هست که حکم وجود دارد، احتیاط کند ولی در موارد موهوم و مشکوک احتیاط نکند. یا این که اگر انضمام احتیاط در مشکوک هم موجب اختلال نمی شود، در آن ها هم احتیاط کند.

راه دوم این است که به محتمل‌ها اعتنا کند، یعنی ببیند کجا ملاک احکام محتمله قوی تر هستند، در آن‌ها احتیاط کند، مثلا در فروج دماء، حقوق الناس اینها احتیاط کند، و در غیر اینها احتیاط نکند تا مجموع قضیه به اختلال نظام منجر نشود.

حالت سوم تلفیق است، یعنی احتمال و محتمل را با هم لحاظ کند، قدر متیقنش می شود جاهایی که هم احتمال مهم هست و هم محتمل قوی است، در این‌ها احتیاط کند.

راه چهارمی هم وجود دارد و آن این است که همینطور احتیاط کند بدون توجه به احتمال و محتمل و اینها، وقتی به مرز اختلال نظام رسید، دیگر احتیاط نکند. محقق خوبی در مصباح فرموده است که اولاً این که یک روش واحدی را انتخاب کند، یعنی یکی از سه راه اول، بهتر است از راه چهارم، چرا که در احادیث آمده است که عملی که مداومت بر آن می‌شود، بهتر است از عملی که یک روز هست و یک روز نیست. یعنی یک راهی انتخاب شود و بر آن دوام وجود داشته باشد. در مورد علوم هم همین‌طور هست، مداومت بر یک طریق هست که نتیجه می‌دهد.

### استدراک از بحث حسن احتیاط

یک استدراک از بحث اول داریم که مرحوم آخوند فرمودند که لا اشکال و لا ریب که احتیاط حسن عقلا و شرعا، شیخنا الاستاذ آقای حائری در درس استصحاب می-فرمودند و برخی از علما مانند صاحب المحکم هم این مطلب را گفته اند که ما روایاتی داریم که مفادشان این است که احتیاط در بعض موارد حسن نیست، پس حکم کلی به حسن احتیاط در جمیع موارد درست نیست. همچنین روایاتی داریم از پیامبر اکرم ص و همچنین از امام صادق ع که مضمونشان این است که ان الله یحب ان یؤخذ برخصه کما یحب ان یؤخذ بعزائمه. وقتی این چنین شد، حتی ممکن است که بگوییم حسن عقلی هم نداریم، چون حکم عقل به حسن معلق است و وقتی خود مولی بگوید حسن نیست، عقل کاسه ی داغتر از آتش نمی‌شود. این حاصل مطلبی است که برخی بزرگان فرمودند.

### روایات داله بر عدم حسن احتیاط

اما روایاتی که در این باب نقل شده است، اولین روایتی که شیخنا الاستاذ تمسک می‌کردند در این باب:

علل الشرائع؛ ج ۲؛ ص ۳۶۱

أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ  
قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ إِنَّهُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمًا مِنَ الرَّعَافِ أَوْ غَيْرِهِ أَوْ شَيْءٍ مِنْ مَنِيٍّ فَعَلِمْتُ  
أَثَرَهُ إِلَيَّ أَنْ أُصِيبَ لَهُ مَاءً فَأَصَبْتُ الْمَاءَ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَ نَسِيتُ أَنْ بَثْوِبِي شَيْئًا  
فَصَلَّيْتُ ثُمَّ إِنِّي ذَكَرْتُ بَعْدُ قَالَ تُعِيدُ الصَّلَاةَ وَ تَغْسِلُهُ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ أَكُنْ رَأَيْتُ مَوْضِعَهُ  
وَ قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ فَطَلَبْتُهُ فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَيْهِ فَلَمَّا صَلَّيْتُ وَجَدْتُهُ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ تُعِيدُ  
قَالَ قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَّقَنْ ذَلِكَ فَظَنَرْتُ فَلَمْ أَرِ شَيْئًا ثُمَّ طَلَبْتُ فَرَأَيْتُهُ  
فِيهِ بَعْدَ الصَّلَاةِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قَالَ قُلْتُ وَ لِمَ ذَاكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ  
مِنْ نَطَافَتِهِ ثُمَّ شَكَّكَتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا قُلْتُ فَإِنِّي قَدْ  
عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسَلِيهِ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ  
أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِهِ قَالَ قُلْتُ فَهَلْ عَلَى إِنْ شَكَّكَتَ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ  
شَيْءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ فَأَقْلِبُهُ قَالَ لَا وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ بِذَلِكَ أَنْ تُذْهِبَ الشَّكَّ الَّذِي وَقَعَ فِي  
نَفْسِكَ قَالَ قُلْتُ فَإِنِّي رَأَيْتُهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا  
شَكَّكَتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَيْتُهُ فِيهِ وَ إِنْ لَمْ تَشْكُ ثُمَّ رَأَيْتُهُ رَطْبًا قَطَعْتَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ  
بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ وَقَعَ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ  
بِالشَّكِّ الْيَقِينَ

این حصر فائده به این که فقط فائده‌ی این فحوص و احتیاط در این است که شک  
تو ذاهب می‌شود، این معلوم می‌شود حسن دیگری در اینجا وجود ندارد.

اشکال: خود این که شک از میان می‌رود یک حسن است

ج: این یک حالت روانی است، یک مطلب شرعی نیست.

البته این در طهارت و نجاست است.

روایت بعدی

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ الْحَمَّامُ يَغْتَسِلُ فِيهِ الْجُنُبُ وَغَيْرُهُ أُغْتَسِلُ مِنْ مَائِهِ قَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ أَنْ يَغْتَسِلَ مِنْهُ الْجُنُبُ وَ لَقَدْ اغْتَسَلْتُ فِيهِ ثُمَّ جِئْتُ فَعَسَلْتُ رِجْلِي وَمَا غَسَلْتُهِمَا إِلَّا مِمَّا لَزِقَ بِهِمَا مِنَ التُّرَابِ.

یعنی هیچ وجه دیگری برای شستن پای مبارک نبود، بلکه فقط برای خاک آلود بودن شستند.

عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَ جَائِئاً مِنَ الْحَمَّامِ وَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ دَارِهِ قَدْرٌ فَقَالَ لَوْ لَا مَا بَيْنِي وَ بَيْنَ دَارِي مَا غَسَلْتُ رِجْلِي وَ لَا نَحَيْتُ مَاءَ الْحَمَّامِ.

آن زمان شبیه بوده است که آب حمام نجس است و قلیل هم بوده است خزینه، لکن حضرت می‌فرمایند اگر این محل قاذوره نبود، من از آب حمام احتیاط نمی‌کردم و پایم را آب نمی‌کشیدم.

### جلسه‌ی صد و دوم، عدم حسن احتیاط، روایات

۹۷/۲/۱۷ دوشنبه

سخن در این بود که قد یقال که با استفاده از برخی روایات می‌فهمیم که احتیاط در همه‌ی موارد حسن نیست شرعاً، وقتی شرعاً حسن نبود، حکم عقل به حسن هم متوقف می‌شود، چون حکم عقل تعلیقی است. در جلسه‌ی قبل برخی ادله‌ی این قول مطرح شد و بقی برخی روایات

منها روایت حفص بن غیاث عن جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: مَا أَبَالِي أَوْ بُولَ أَصَابِي أَوْ مَاءٍ إِذَا لَمْ أَعْلَمْ.

اگر اجتناب از واقع حسن بود و احتیاط حسن داشت، چرا حضرت ع احتیاط نمی فرمودند و از عمد کاری می کردند که درک واقع نشود.

وَ سَأَلَ سُلَيْمَانَ بْنَ جَعْفَرٍ الْجَعْفَرِيُّ الْعَبْدَ الصَّالِحَ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي السُّوقَ فَيَشْتَرِي جُبَّةً فِرَاءً لَا يَدْرِي أَمْ ذَكِيَّةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ ذَكِيَّةٍ أَوْ يُصَلِّي فِيهَا فَقَالَ نَعَمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ الْمَسْأَلَةُ إِنَّ أَبَا جَعْفَرٍ كَانَ يَقُولُ إِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيَّقُوا عَلَيَّ أَنْفُسِهِمْ بِجَهَالَتِهِمْ إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ.

اصلا لازم نیست کاری بشود که درک واقع بشود و حتی این توضیح های برای جهالت هست.

عَلِيٌّ عَنِ سَهْلِ عَنِ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ ع أَغْتَرَضُ السُّوقَ فَأَشْتَرِي خُفًّا لَا أَذْرِي أَمْ ذَكِيٌّ هُوَ أَمْ لَا قَالَ صَلِّ فِيهِ قُلْتُ فَالْتَّغَلُّ قَالَ مِثْلُ ذَلِكَ قُلْتُ إِنِّي أَضِيقُ مِنْ هَذَا قَالَ أَوْ تَرَعَبُ عَمَّا كَانَ أَبُو الْحَسَنِ ع يَفْعَلُهُ.

ابی الحسن اول امام رضا علیه السلام هست، ابی الحسن در انتهای روایت امام کاظم علیه السلام هست.

عَنْهُ عَنِ أَبِيهِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنِ أَبِي الْجَارُودِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الْجُبْنِ وَ قُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي مَنْ رَأَى أَنَّهُ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ فَقَالَ أَمْ مِنْ أَجْلِ مَكَانٍ وَاحِدٍ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ حُرْمٌ فِي جَمِيعِ الْأَرْضِينَ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ مَيْتَةٌ فَلَا تَأْكُلْ وَ إِنْ لَمْ تَعْلَمْ فَاشْتَرِ وَ بَعْ وَ كُلْ وَ اللَّهُ إِنِّي لَأَغْتَرَضُ السُّوقَ فَأَشْتَرِي بِهَا اللَّحْمَ وَ السَّمْنَ وَ الْجُبْنَ وَ اللَّهُ مَا أَظُنُّ كُلَّهُمْ يُسْمُونَ هَذِهِ الْبَرْبُرُ وَ هَذِهِ السُّودَانُ.

یعنی حتی گمان هم ندارم که همه بخوانند تسمیه کنند و ذبح شان درست باشد، در عین حال احتیاط نمی کنم و این یعنی احتیاط در این جا حسن نیست.

از مجموع این احادیث استفاده می‌شود که احتیاط در این جا نیست، هم سیره هست هم اقوال هست، هم در باب طهارت هست هم در باب اکل و شرب هست، البته باب تذکيه شامل نجاست هم می‌شود علی‌قول. (ولی طبق قول مرحوم خوئی که موضوع نجاست را میتة می‌دانند، عدم مذکی نجس نیست، لکن حرام هست)

اما جواب از این روایات،

اما عن الاول

روایتی که می‌فرمود ان الله يحب ان يوخذ برخصة كما يحب ان يوخذ بعزائمہ، مراد از این روایت می‌تواند این باشد که از نظر قول و عقیده و فتوا اخذ بشود به رخص الله، یعنی اخذ قولی، نه اخذ عملی. شاهد بر این مساله دو چیز است، اول این که این رخصی که در این جا فرموده است یا به معنای حلیت متساوی الطرفین هست یعنی مباحات بالمعنی الاخص، یا این که به معنای مباح بمعنی الاعم است، ظاهرا مقصود همین مباح بالمعنی الاعم است که شامل مستحبات و مکروهات هم می‌شود و بما این که روشن است در مکروهات اخذ به رخصت عملا محبوب خداوند نیست و گرنه مکروه نمی‌شد، پس منظور اخذ عملی نیست، بلکه منظور اخذ قولی است، همین که شما بگویید این کار رخصت دارد از جانب خداوند اگر چه مکروه است، این قول شما محبوب خداوند است، نه این که این کار را بکنید محبوب خداوند باشد، نه چون این کار مکروه است.

قرینه ی دوم عبارت است از بعض روایاتی که این مساله را برای تفسیر می‌کنند. روایت معتبر السند می‌فرماید در کتاب الحجہ: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ عَنْ فَضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لِبَعْضِ أَصْحَابِ قَيْسِ الْمَاصِرِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَدَبَ نَبِيَّهٖ فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ قَالَ -



إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الدِّينِ وَالْأُمَّةِ لِيَسُوسَ عِبَادَةَ فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ - مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص كَانَ مُسَدِّدًا مُوَفِّقًا مُؤَيَّدًا بِرُوحِ الْقُدْسِ لَا يَزِلُّ وَلَا يُخْطِئُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَسُوسُ بِهِ الْخَلْقَ فَتَأَدَّبَ بِأَدَابِ اللَّهِ ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الصَّلَاةَ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ عَشْرَ رَكْعَاتٍ فَأَصَافَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِلَى الرَّكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ وَ إِلَى الْمَغْرَبِ رَكْعَةً فَصَارَتْ عَدِيلَ الْفَرِيضَةِ - لَا يَجُوزُ تَرْكُهُنَّ إِلَّا فِي سَفَرٍ وَ أَفْرَدَ الرَّكْعَةَ فِي الْمَغْرَبِ فَتَرَكَهَا قَائِمَةً فِي السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ فَأَجَازَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ ذَلِكَ كُلَّهُ فَصَارَتْ الْفَرِيضَةُ سَبْعَ عَشْرَةَ رَكْعَةً ثُمَّ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ص النُّوَافِلَ أَرْبَعًا وَ ثَلَاثِينَ رَكْعَةً مِثْلِي الْفَرِيضَةَ فَأَجَازَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ ذَلِكَ وَ الْفَرِيضَةَ وَ النَّافِلَةَ إِحْدَى وَ خَمْسُونَ رَكْعَةً مِنْهَا رَكْعَتَانِ بَعْدَ الْعَتَمَةِ جَالِسًا تَعَدُّ بَرَكْعَةً مَكَانَ الْوُتْرِ وَ فَرَضَ اللَّهُ فِي السَّنَةِ صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ص صَوْمَ شَعْبَانَ وَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي كُلِّ شَهْرٍ مِثْلِي الْفَرِيضَةَ فَأَجَازَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ ذَلِكَ وَ حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْخَمْرَ بَعْثِيهَا وَ حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْمُسْكِرَ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ فَأَجَازَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ كُلَّهُ وَ عَافَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَشْيَاءَ وَ كَرِهَهَا وَ لَمْ يَنْهَ عَنْهَا نَهْيَ حَرَامٍ إِنَّمَا نَهَى عَنْهَا نَهْيَ إِعَافَةٍ وَ كَرَاهَةٍ ثُمَّ رَخَّصَ فِيهَا فَصَارَ الْأَخْذُ بِرُخْصِهِ وَاجِبًا عَلَى الْعِبَادِ كَوُجُوبِ مَا يَأْخُذُونَ بِنَهْيِهِ وَ عَزَائِمِهِ وَ لَمْ يُرَخَّصْ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ص فِيمَا نَهَاهُمْ عَنْهُ نَهْيَ حَرَامٍ وَ لَا فِيمَا أَمَرَ بِهِ أَمْرَ فَرَضٍ لِأَزْمِ فَكَثِيرٌ الْمُسْكِرِ مِنَ الْأَشْرِبَةِ نَهَاهُمْ عَنْهُ نَهْيَ حَرَامٍ لَمْ يُرَخَّصْ فِيهِ لِأَحَدٍ وَ لَمْ يُرَخَّصْ رَسُولُ اللَّهِ ص لِأَحَدٍ تَقْصِيرَ الرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ ضَمَّهُمَا إِلَى مَا فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بَلْ أَلْزَمَهُمْ ذَلِكَ إِلْزَامًا وَاجِبًا لَمْ يُرَخَّصْ لِأَحَدٍ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ إِلَّا لِلْمُسَافِرِ وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُرَخَّصَ شَيْئًا مَا لَمْ يُرَخَّصْهُ رَسُولُ اللَّهِ ص فَوَافَقَ أَمْرُ رَسُولِ اللَّهِ ص أَمْرَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ نَهْيُهُ نَهْيَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ وَجِبَ عَلَى الْعِبَادِ التَّسْلِيمُ لَهُ كَالْتَسْلِيمِ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى.

با توجه به روایت شریفه روشن می‌شود که اخذ به رخص یعنی اخذ قولی و

و اما روایات باب طهارت و نجاست، اجمال جواب این است که در باب نماز و یا دیگر اموری که مشروط به طهارت هستند، اگر مثل آخوند گفتیم که این اعمال مشروط به طهارت واقعی نیستند، بلکه مشروط هستند به اعم از طهارت واقعی و ظاهری، در این صورت دیگر اصلا کشف خلاف معنا ندارد، چون طهارت ظاهریه مسلم است وجودش. پس ممکن است این روایات در مقام بیان همین مطلب باشند که طهارت لازم برای نماز، اعم از طهارت ظاهری و واقعی است، و همینطور برای مذکی، مذکی در نماز شرط است لکن اعم از مذکای واقعی و ظاهری. اینها با بحث احتیاط جداست و احتیاط یعنی یک واقع محفوظی وجود دارد ولی در این جا اصلا واقعی وجود ندارد و تمام الشرط همین طهارت ظاهریه هست که وجود دارد.

### **جلسه صد و سوم، اجوبه به روایات داله بر عدم حسن احتیاط**

۹۷/۲/۱۸ سه‌شنبه

سخن در روایاتی بود که دال بودند بر عدم حسن احتیاط و در مقام جواب عرض شد که طبق مبنای مرحوم آخوند که نماز مشروط است به اعم از طهارت واقعی و ظاهریه، و لذا اصلا احتیاط در این جا جا ندارد، وقتی با طهارت ظاهری نماز می‌خواند، دارد واقعا تکلیف واقعی خود را اتیان می‌کند، دیگر احتیاط معنا ندارد و موید این مطلب هم این است که صرفا در باب طهارت و نجاست و امور تعبدی است و در مثل حقوق الناس و غیره اصلا چنین چیزهایی نیست که ائمه ع بفرمایند ما احتیاط نمی‌کنیم، خیر فقط در همین باب طهارت و نجاست هست و چه بسا همین روایات برای ما کشف می‌کند که تکلیف واقعی مشروط است به اعم از طهارت واقعی و ظاهری.

اشکال: باز هم مصالح و مفاسد واقعیه سر جای خودش باقی است

ج: بله، لکن آن ربطی به شارع ندارد.

اشکال: مآل این قول به تصویب است

جواب: در باب طهارت و نجاست قائل می‌شویم به تصویب. در این باب اصلا

احتیاط موضوع ندارد.

جواب دوم که به این روایات می‌شود داد این است که این روایات که برای ما

قطع آور نیستند، بلکه صرفا حجت هستند، حتی اگر این روایات می‌فرمودند احتیاط

نکنید، باز هم احتمال نفسانی ما باقی است و موضوع احتیاط باقی است، وقتی احتمال

می‌دهیم که در واقع چیزی باشد، این همان موضوع احتیاط است و تا وقتی این امر

وجدانی باقی است، اگر چه صدتا دلیل حجت هم باشد، لکن تا وقتی وجدانا احتمال

حکم می‌دهم، جا برای احتیاط باقی است.

اشکال: اگر تقبیح کرده باشد چه؟

ج: باز هم تا وقتی برای ما قطع درست نکنند، موضوع احتیاط برای ما وجدانا باقی

است.

اشکال: حکم عقل به حسن احتیاط تعلیقی است، اگر احتمال بدهد مولی کراهت

دارد از احتیاط در این موضوع، دیگر احتیاط حسن نیست از نظر عقل.

جواب: حکم عقل به حسن احتیاط ما لم یصل الیه المنع هست، الان هم وصول

منع نشده است، بلکه صرفا احتمال است.

اشکال: چرا حتما باید ایصال شود؟ اگر در خود فعل احتمال وجوب و حرمت

باشد، می‌گویید دوران بین محذورین است و احتیاط ممکن است، که درست هم

هست، لکن وقتی در مورد حکم واقعی ممکن است دوران بین محذورین درست

شود، چرا در مورد خود احتیاط می‌گویید نمی‌شود دوران بین محذورین درست شود؟

یعنی احتمال دهیم که خود احتیاط در اینجا مکروه مولی است. در حالی که قبلا در جواب حق الطاعه شهید صدر گفتید که ما احتمال حرمت احتیاط را می‌دهیم و حق الطاعه دچار دوران بین محذورین می‌شد.

جواب: اگر احتمال حرمت احتیاط باشد، بله این دوران درست می‌شود، لکن در مورد کراهت چنین دورانی ایجاد نمی‌شود و موضوع احتیاط باقی است.

اشکال: چرا یک طرف را می‌گویید باید ایصال شود، اگر ایصال شود که دیگر موضوع احتیاط باقی نمی‌ماند، احتیاط می‌خواهد درک واقع بکند، چون هر دو طرف محذورین محتمل باشند، احتیاط ممکن نیست. شما می‌فرمایید باید یک طرف ایصال شود.

جواب: تصور احتیاط ملازم است با تصدیق حسن آن، اگر می‌گویید حسن نیست، یعنی احتیاط تصور نشده است.

اقول لم افهم من الاجوبه محصلا كما هو الظاهر من التقرير  
به هر حال تا احتمال حکم واقعی وجود داشته باشد، احتیاط ممکن است، حتی اگر  
اماره قائم شده باشد بر عدم حکم، مگر این که در موارد خاصی احتیاط حرام شده  
باشد.

فتحصل که این روایات دلالتشان بر عدم حسن احتیاط تمام نیست.  
سخن در حسن احتیاط در جایی که احتیاط ممکن است، تمام شد. بحث بعدی در  
اصل امکان احتیاط هست. در این بحث سه قول اصلی هست:

احتیاط در عبادات ممکن نیست مطلقا

احتیاط در عبادات ممکن است، مطلقا

قائلین به تفصیل که می‌گویند جایی که اخبار من بلغ تطبیق شود، احتیاط در عبادات ممکن است و اگر نشود، احتیاط ممکن نیست. در باب احتیاط در توصلیات نیز گرچه غالباً گفته می‌شود که احتیاط در توصلیات ممکن است، لکن حق این است که لا یخلو عن بعض المناقشات که ینبغی ان یبحث عنها فی السنه القابله ان شالله.

و الحمد لله رب العالمین