

المقالات الأصولية

تقريراً لافادات الاستاذ المعظم سماحة
الشيخ مهدي شبزندهدار حفظه الله

حسين لطيفي

العام الدراسي ١٤٣٨-١٤٣٧هـ.ق.

١٣٩٦-١٣٩٥هـ.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 بقيه 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 جهرمى دام ظلّه در سال تحصیلى ۹۶-۹۵ را در بردارد. عباراتى که با تعبیر «اقول» آغاز شده اند، حاوی نظرات قاصر نگارنده می باشند. پاورقی ها گاه مطالبی از افادات استاد معظم حضرت حجه الاسلام و المسلمین شمس حفظه الله در جلسات تمهیدی موسسه ی بقیه الله عجل الله تعالى فرجه الشريف را منعکس نموده اند که در آن موارد، انتساب اقوال بین الهالین ذکر شده است. ممکن است در برخی جلساتی که پس از تاریخ جلسه واژه ی «غیاب» بین الهالین ذکر شده، نگارنده از یادداشت های دیگر فضلا استفاده کرده باشد - گرچه در همان موارد نیز اولویت در تقریر مطالب با استفاده از صوت جلسه بوده است. بدیهی است افادات علمی و تحقیقی نتیجه ی افادات اساتید معظم حفظهما الله، و اشکالات و اغلاط ناشی از خامی این خامه و مسئولیت آن ها تماما با مقرر می باشد. انشاالله 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 العالمین

حسین لطیفی

فهرست

- أ..... مقدمه
- ب..... فهرست
- جلسه‌ی اول - برائت: ادله‌ی مثبتین: روایات: ۱- حدیث رفع - تمهید..... ۱
- جلسه‌ی دوم - معانی رفع تشریحی - بیان مختار..... ۴
- بیان المختار فی الرفع التشریحی..... ۵
- جلسه سوم - تقاریب استدلال به حدیث رفع..... ۶
- تقریب شیخ اعظم قده..... ۶
- اما المناقشات فی المقدمه الثالثه:..... ۸
- جلسه چهارم - ادامه‌ی مناقشه در مقدمه‌ی سوم از تقریب شیخ اعظم قده..... ۸
- التخلص عن هذه المناقشات..... ۹
- شأن السياق..... ۹
- جلسه‌ی پنجم - مناقشه در عمومیت موصول..... ۱۰
- تممه البحث عن السياق..... ۱۱
- ما هو شأن السياق؟..... ۱۱
- شأن السياق: اتحاد المستعمل فيه..... ۱۲
- شأن السياق: الاتحاد فی المراد الجدی..... ۱۲
- جلسه‌ی ششم - مدى دلالة السياق..... ۱۳
- مختار القول فی شأن السياق..... ۱۳

- مناقشات در این که مراد از موصول، خصوص فعل باشد..... ۱۴
- جلسه‌ی هفتم - مناقشه در عموم موصول..... ۱۵
- بیان صاحب منتقی در نفی سیاق..... ۱۶
- و فیه..... ۱۶
- اشکال محقق عراقی به اراده‌ی خصوص فعل از موصول..... ۱۷
- جلسه‌ی هشتم - بیان آقا ضیاء برای عمومیت موصول..... ۱۸
- المناقشه الاولى در کلام محقق عراقی..... ۱۹
- المناقشه الثانيه..... ۱۹
- المناقشه الثالثه..... ۱۹
- جلسه‌ی نهم - تقریب عمومیت حدیث للشبهات الحکمیة و لوکان الموصول
خاصا بالافعال..... ۲۰
- ما افاده المحقق الاصفهانی..... ۲۰
- ما افاده الميرزا الشيرازی قده..... ۲۱
- بیان آخر..... ۲۳
- جلسه‌ی دهم - مناقشه در عمومیت ما و جواب آن..... ۲۳
- تقاریب دیگر بر اختصاص موصول به فعل..... ۲۳
- التقريب الاول..... ۲۳
- و فیه اولاً..... ۲۳
- و ثانياً..... ۲۴

- ٢٤..... التقريب الثاني
- ٢٤..... التقريب الثالث
- ٢٥..... الجواب عن التقريبين الاخيرين
- ٢٦..... جلسة يازدهم - ادامه‌ی مناقشه در عمومیت موصول و راه‌های تخلص از آن
- جواب محقق خویی به اشکال جمع اسناد مجازی و حقیقی در یک اسناد
- ٢٦.....
- ٢٧..... اشکال شهید صدر به بیان محقق خویی
- ٢٨..... جواب دیگر از محقق خویی
- ٢٨..... و فیه
- ٢٨..... بیان شمول الحدیث للشبهات الحکمیة
- ٢٩..... بیان آخر فی شمول الحدیث للشبهات الحکمیة
- ٢٩..... اشکال به این بیان
- ٣٠..... بیان آخر للشیخ فی خصوصیه المراد من الموصول
- ٣٠..... جلسه‌ی دوازدهم تتمه‌ی مراد از موصول
- ٣٠..... تقدیر المواخذة
- ٣١..... التخلص عن بیان الشیخ
- ٣١..... بقى نکتتان؛ الاول
- ٣٢..... الثاني
- ٣٣..... جلسه‌ی سیزدهم

- ۳۳..... تتمه للتقريب الاخير
- ۳۴..... روايت طلاق و عتاق اكراهى
- ۳۵..... نكته رجاليه
- ۳۶..... دلالة هذه الاحاديث للشمول للشبهات الحكميه
- ۳۶..... جلسه چهاردهم تقريب مرحوم آخوند از حديث رفع
- ۳۷..... مراحل الحكم
- ۳۸..... جلسه پانزدهم حاشيهى مرحوم اصفهانى بر تقريب آخوند
- ۳۸..... ابداء الاحتمالين فى تقريب الآخوند
- ۳۹..... المناقشه فى الاحتمال الاول من التقريب
- ۴۰..... يمكن التخلص عن هذه المناقشه
- ۴۰..... جلسه شانزدهم حاشيهى محقق اصفهانى بر تقريب آخوند
- ۴۱..... الوجه الثانى للتخلص عن مناقشه المحقق الاصفهانى
- ۴۱..... الوجه الثالث للتخلص عن مناقشه المحقق الاصفهانى
- ۴۲..... و فيه
- ۴۲..... الاحتمال الثالث فى عبارته الكفايه
- جلسه هفدهم سومين محمل محقق اصفهانى بر كلام آخوند - حاشيهى محقق
عراقى..... ۴۲
- ۴۳..... ما افاده المحقق العراقى فى المرفوع
- ۴۶..... جلسهى هجدهم حاشيهى محقق عراقى بر تقريب آخوند از حديث رفع

- ٤٦..... المناقشه فيما افاده المحقق العراقي
- ٤٨..... جلسهى نوزدهم تقاريب شهيد صدر
- ٤٨..... التمهيدات
- ٤٩..... تقاريب شهيد صدر از استدلال به حديث رفع:
- ٤٩..... تقريب اول
- ٥٠..... تقريب دوم شهيد صدر
- ٥١..... تقريب سوم
- ٥١..... جلسه بيستم - تقريب سوم شهيد صدر از حديث رفع
- ٥١..... تقريب سوم شهيد صدر
- ٥٣..... اما المناقشه در تقريب اول شهيد صدر
- ٥٣..... جلسه بيست و يكم - تتمه تقاريب شهيد الصدر
- ٥٤..... مناقشات در تقريب دوم شهيد صدر
- ٥٥..... تكملة
- ٥٦..... جلسهى بيست و دوم - تكميل تقريب دوم شهيد صدر
- ٥٩..... جلسهى بيست و سوم - حديث سعه
- ٥٩..... الاحتمالات فى ما
- ٦١..... هنا تعاليق: الاول تحليل المتون
- ٦١..... الثانى
- ٦٣..... جلسهى بيست و چهارم - حديث سعه، متن اول

- ۶۳..... متون مختلفیهی حدیث سعه
- ۶۵..... اما القول الاول، الشیخ الاعظم
- ۶۶..... جلسهی بیست و پنجم - حدیث سعه مناقشهی شیخ اعظم قده
- ۶۶..... المناقشه فی احد تقریبی الشیخ
- ۶۸..... جلسهی بیست و ششم
- ۶۸..... متن سوم روایت سعه
- ۶۸..... متن چهارم
- ۶۸..... متن پنجم:
- ۶۹..... اشکال اول در استدلال به متن پنجم:
- ۷۰..... اشکال دوم
- ۷۰..... اشکال سوم
- ۷۰..... جلسهی بیست و هفتم - تتمه الکلام فی حدیث السعه
- ۷۳..... جلسهی بیست و هشتم - حدیث حجب
- ۷۳..... المتن و السند
- ۷۴..... تقریب الاستدلال
- ۷۵..... الاشکال الاول: تمسک به عام در شبههی مصداقیه خود عام
- ۷۶..... جلسهی بیست و نهم - حدیث السعه، المناقشات فی الاستدلال
- ۷۶..... المناقشه الثانیه
- ۷۶..... التخلص

- ٧٨..... المناقشه الثالثه
- ٧٩..... التخلص
- ٧٩..... المناقشه الرابعه
- ٨٠..... التخلص
- ٨٠..... المناقشه الخامسه
- ٨١..... التخلص
- ٨١..... جلسه سى ام - روايات الحل
- ٨١..... المتون المختلفه للروايه
- ٨٣..... شمول الروايه للشبهات الوجوبيه
- ٨٤..... جلسه سى و يكم - احاديث الحل، شمولها للشبهات الحكميه
- ٨٦..... جلسه سى و دوم - احاديث الحل، شمولها للشبهات الحكميه، المناقشات
- ٨٨..... جلسه سى و سوم - تتمه المناقشات فى شمول احاديث الحل
- ٩٠..... جلسه سى و چهارم - تتمه المناقشات و بيان الاستدلال
- ٩١..... ملخص الاقوال فى الاستدلال باحاديث الحل على البرائه
- ٩١..... الاشكالات فى الاستدلال: اما الاول
- ٩٢..... التخلص عن الاشكال الاول
- ٩٣..... جلسه سى و پنجم - مصاديق ذيل حديث مسعده
- ٩٣..... المناقشه فيما افاده المحقق الآخوند فى وجه التخلص
- ٩٣..... المناقشه فيما افاده المحقق العراقى فى وجه التخلص

- جلسه‌ی سی و ششم - القرائن الثمانیه المستمسکه بها لاختصاص الروایه
بالشبهات الموضوعیه ۹۶
- اما الجواب عن هذه القرائن ۹۸
- اما عن القرینہ الاولی: ۹۸
- جلسه‌ی سی و هفتم - قرائن اختصاص بالشبهات الموضوعیه فی احادیث الحل ۹۹
- المناقشه فی القرینہ الثانیه لاختصاص الحدیث بالشبهات الموضوعیه .. ۱۰۰
- جلسه‌ی سی و هشتم - تتمه المناقشات، فی معنی البینه ۱۰۲
- المناقشه فیما افاده السید الخوی ۱۰۲
- وجه آخر للتخلص ۱۰۳
- جلسه‌ی سی و نهم - فی القرائن، لفظه بعینه ۱۰۴
- قرینہ‌ی سوم بر اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه: لفظ «بعینه» ۱۰۴
- بیان اول در قرینیت «بعینه» در اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه ۱۰۴
- جلسه‌ی چهلم: قرینیت «بعینه» برای اختصاص روایت به شبهات موضوعیه .. ۱۰۶
- اشکال دوم بر تقریب محقق خوبی برای قرینیت قرینہ‌ی سوم «بعینه»
..... ۱۰۶
- جلسه‌ی چهل و یکم - قرینیت «بعینه» برای اختصاص روایت به شبهات
موضوعیه ۱۰۸
- بیان دوم در قرینیت «بعینه» بر اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه ۱۰۸
- مناقشه در بیان سوم ۱۰۹
- بیان سوم در قرینیت «بعینه»: ۱۰۹

- ۱۱۰..... مناقشه در بیان سوم
- ۱۱۰..... فتحصل
- جلسه‌ی چهل و دوم - تتمه القرائن لاختصاص احادیث الحل بالشبهات
الموضوعیه..... ۱۱۱
- ۱۱۱..... مناقشه در قرینه‌ی پنجم (چهارم)
- ۱۱۲..... جواب به این مناقشه
- ۱۱۳..... مناقشه در قرینه‌ی ششم
- ۱۱۳..... فتحصل
- الاشکال الثالث فی الاستدلال بحديث الحل: حديث در مقام بیان اصل نیست
..... ۱۱۴
- ۱۱۴..... جلسه‌ی چهل و سوم - الاشکال الثالث فی مفاد احادیث الحل
- ۱۱۴..... نظریه‌ی اول
- ۱۱۵..... نظریه‌ی دوم
- ۱۱۵..... نظریه‌ی سوم: مرحوم امام
- ۱۱۸..... جلسه‌ی چهل و چهارم - حديث الحل، الاستظهار الثالث
- ۱۱۸..... الاشکال الثاني
- ۱۱۸..... التخلص عن الاشکال الثاني
- ۱۱۹..... الاشکال الثالث
- ۱۱۹..... التخلص عنه

- الاستظهار الرابع، ما افاده الشهيد الصدر ۱۱۹
- الاحتمالات الثلاث فى كلامه ۱۱۹
- جلسه‌ى چهل و پنجم - حديث الحل، الاستظهار الخامس و السادس ۱۲۱
- نظريه‌ى پنجم ۱۲۲
- المناقشه فى الاستظهار الخامس ۱۲۲
- نظريه‌ى ششم ۱۲۳
- جلسه چهل و ششم - حديث الحل، تتمه الاستظهار السادس ۱۲۵
- و كيف كان ۱۲۶
- و لا يمكن التفكيك فى الحجيه ۱۲۶
- الاشكال الرابع فى موثقه مسعده: السند ۱۲۶
- و يمكن التخلص ۱۲۶
- طايفه‌ى دوم از اخبار حل: كل شىء فيه حلال و حرام ۱۲۷
- تقريب اول: ما افاده النائينى ۱۲۸
- و فيه ۱۲۸
- اولا ۱۲۸
- ثانيا ۱۲۹
- جلسه چهل و هفتم - حديث الحل، فيه حلال و حرام ۱۲۹
- تقريب مرحوم شهيد صدر ۱۳۰
- جلسه‌ى چهل و هشتم - تتمه المناقشات فى فيه حلال و حرام ۱۳۰

- وجه ثالث در فيه حلال و حرام..... ١٣١
- و فيه ١٣١
- وجه رابع در فيه حلال و حرام..... ١٣٢
- المناقشه فيما افاده ١٣٤
- جلسه چهل و نهم - القرائن الداخليه في الاحاديث فيه حلال و حرام
للاختصاص بالشبهات الموضوعيه ١٣٥
- قرينه اول: مادهى عرف..... ١٣٥
- قرينه دوم: قيد بعينه ١٣٦
- قرينه سوم: الحرام (ذات به علاوهى وصف) ١٣٦
- قرينه چهارم: الف و لام در الحرام ١٣٦
- فتحصل ١٣٧
- جلسهى پنجاهم - حديث اطلاق ١٣٧
- متون حديث اطلاق ١٣٧
- تقريب الاستدلال ١٤٠
- جلسهى پنجاه و يكم - حديث الاطلاق: المراد من يرد ١٤١
- ما افاده المحقق الاصفهانى ١٤١
- بيان اول ١٤١
- بيان دوم ١٤٢
- تقول ١٤٣

- بیان سوم ۱۴۳
- جلسه پنجاه و دوم - تتمه ما افاده المحقق الاصفهانی فی معنی الورد ۱۴۴
- يمكن ان يناقش فيما افاده ۱۴۷
- جلسه پنجاه و سوم - تتمه المناقشه فيما افاده المحقق الاصفهانی ۱۴۷
- مناقشه اخرى ۱۴۷
- ما افاده الامام فی المقام ۱۴۹
- انتصار للمحقق الاصفهانی ۱۴۹
- المناقشه الثالثه ۱۵۰
- جلسه پنجاه و چهارم - تتمه المناقشه فيما افاده المحقق الاصفهانی ۱۵۰
- ما اورده الامام على المحقق الاصفهانی اخيرا ۱۵۱
- ما افاده المحقق الخوئی فی المقام ۱۵۲
- جلسه پنجاه و پنجم - مناقشه الشهيد الصدر فيما افاده المحقق الخوئی ۱۵۴
- الاقسام الثالثه للاباحه فی كلام الشهيد الصدر ۱۵۶
- جلسه پنجاه و ششم - المناقشه فيما افاده الشهيد الصدر ۱۵۷
- المناقشه الاولى ۱۵۷
- المناقشه الثانيه ۱۵۸
- مدى التدريج فی التشريع ۱۵۸
- متحصل القول فی استدامه تدريج التشريع ۱۶۰
- جلسه پنجاه و هفتم - تتمه المناقشه فيما افاده الشهيد الصدر ۱۶۰

- ١٦١.....الجواب الثانى من الشهيد الصدر
- ١٦١.....المناقشه فى جوابه الاخير
- ١٦٢.....و كيف كان لا يختلف الامر فيما هو المهم فى المقام
- ١٦٢.....ما اورد محقق الآخوند بالاستدلال
- ١٦٤.....جلسه ى پنجاه و هشتم - الاشكالات فى جريان الاستصحاب
- ١٦٤.....الاشكال الاول
- ١٦٤.....جواب الاشكال
- ١٦٥.....الاشكال الثانى
- ١٦٥.....التخلص منه بوجهين
- ١٦٥.....الاول
- ١٦٦.....الوجه الثانى
- ١٦٦.....الاشكال الثالث
- ١٦٧.....التخلص عنه
- ١٦٧.....جلسه ى پنجاه و نهم - تتمه الاشكالات فى جريان الاستصحاب لتتقيح عدم الورد
- ١٦٧.....الاشكال الرابع
- ١٦٨.....التخلص عنه
- ١٦٨.....الاشكال الخامس
- ١٦٨.....التخلص عنه

- الاشكال السادس ۱۶۹
- التخلص عنه ۱۶۹
- الاشكال فى الحاق موارد تعاقب الحالتين ۱۶۹
- ما افاده المحقق الاصفهاني ۱۷۰
- المناقشة التقضية ۱۷۱
- و نحن نقول ۱۷۱
- توجيه محقق اصفهاني از كلام آخوند ۱۷۲
- جلسه‌ى شصتم: روايت ابن طيار ۱۷۲
- تتمه‌ى بحث قبل: توجيه مرحوم تبريزى ۱۷۲
- المناقشة فيما افاده ۱۷۳
- روايت ابن طيار ۱۷۳
- الاشكال الاول ۱۷۴
- اشكال ثانى ۱۷۵
- جلسه‌ى شصت و يكم - تتمه‌ى المناقشة فى الاستدلال بحديث ابن طيار ۱۷۶
- بيان دوم براى اشكال دوم ۱۷۶
- بيان سوم براى اشكال دوم ۱۷۷
- تخلص از اشكال دوم ۱۷۷
- الاول: ضعف سندى در روايت دوم ۱۷۷
- التخلص الثانى: القرينه لعدم التقطيع ۱۸۰

- التخلص الثالث: دلالة الحديث الثاني أيضا على البرائه ١٨٠
- المناقشه فيما افاده: مخالفته للظهور ١٨١
- اشكال سوم: دلالت بر براءة در امم ماضيه ١٨١
- و الجواب عنه ١٨١
- جلسه‌ی شصت و دوم - حديث الركوب بالجهاله ١٨٢
- روایت هفتم: حديث ابن بشير ١٨٢
- بيان استدلال: ١٨٣
- توجيهات شمول روايت بر شبهه‌ی وجوبه ١٨٣
- المناقشه الاولى ما افاده الشيخ الاعظم ره: اين روايت ربطی به براءة ندارد ١٨٤
- المناقشه الثانيه ١٨٥
- التخلص عن هذه المناقشات ١٨٦
- جلسه‌ی شصت و سوم - حديث الركوب بالجهاله ١٨٦
- انتصار برای شيخ در مقابل مرحوم امام ١٨٧
- ما افاده الشهيد الصدر ١٨٨
- جلسه‌ی شصت و چهارم - حديث الركوب بالجهاله ١٨٩
- تمه‌ی بحث در قرينيت ذيل ١٨٩
- جلسه‌ی شصت و پنجم - حديث ابن بشير ١٩٢
- ظهور الباء في السببيه ١٩٢

- الاول: ما افاده المحقق العراقي ١٩٢
- ما اورد عليه صاحب المنتقى ١٩٣
- تخلص از ایراد صاحب منتقى ١٩٣
- جواب الثانى: ما افاده الامام ١٩٤
- الاشكال الثانى فى الاستدلال بالروايه، تخصيصه بادلہ الاحتياط ١٩٥
- الاشكال الثالث: الورود ١٩٥
- جلسه‌ى شصت و ششم - ورود ادله الاحتياط على حديث الركوب ١٩٦
- وجه التخلص عن الورود فى كلام محقق النائنى ١٩٧
- المناقشه فيما افاده ١٩٧
- اشكال آخر فى الاستدلال بالروايه ١٩٧
- جلسه‌ى شصت و هفتم - حديث عبدالرحمن بن حجاج ١٩٨
- المناقشه فى الاستدلال ١٩٩
- اما المناقشه الصدوريه ١٩٩
- التخلص عنه ٢٠٠
- اما المناقشه الثانى، الدلالیه ٢٠٠
- جلسه‌ى شصت و هشتم: حديث ابن ابى نصر ٢٠١
- تقريب استدلال ٢٠٢
- المناقشات فى الاستدلال ٢٠٢
- المناقشه الاولى: ظهور باء در سببیت ٢٠٢

- ٢٠٣..... المناقشه الثانيه
- ٢٠٣..... التخلص عن المناقشه الاخيره
- ٢٠٤..... المناقشه الثالثه
- ٢٠٥..... جلسهى شصت و نهم - تتمه الكلام فى حديث ابن ابى نصر
- ٢٠٦..... حديث ابى عمروالزبيرى
- ٢٠٧..... تقريب استدلال
- ٢٠٧..... اما المناقشات
- ٢٠٧..... اما سندا
- ٢٠٨..... اما المناقشات الدلالى
- ٢٠٨..... روايت عبدالاعلى بن اعين
- ٢٠٩..... جلسهى هفتادم - روايه عبدالاعلى بن اعين
- ٢٠٩..... الاحتمالات فى الصدر
- ٢١٠..... الاحتمالات فى الذيل
- ٢١٢..... جلسهى هفتاد و يكم - تتمه روايه عبدالاعلى الاعين
- ٢١٣..... الصور المختلفه المنتجه من ضرب بعض الاحتمالات فى الاخر
- ٢١٣..... الصوره الاولى
- ٢١٣..... الصوره الثانيه
- ٢١٤..... الصوره الثالثه
- ٢١٥..... الصوره الرابعه

- جلسه‌ی هفتاد و دوم - روایت حفص بن غیاث ۲۱۷
- الدلیل الثانی علی البرائه: سیره المشرعه ۲۲۰
- جلسه‌ی هفتاد و سوم: دلالت سیره مشرعه و عقلا بر براءت ۲۲۱
- اشکال دوم به دلالت سیره مشرعه ۲۲۱
- دلالت سیره‌ی عقلا بر براءت ۲۲۲
- مناقشه در این بیان ۲۲۲
- دلالت عقل بر براءت ۲۲۲
- جلسه‌ی هفتاد و چهارم: دلالت عقل بر براءت ۲۲۳
- دلالت اجماع بر براءت ۲۲۵
- معقد اول اجماع ۲۲۵
- معقد دوم اجماع ۲۲۶
- معقد ثالث اجماع ۲۲۷
- جلسه‌ی هفتاد و پنجم: طرق تحصیل اجماع بمعقده الاخير ۲۲۷
- الطریق الاول ۲۲۸
- الطریق الثانی ۲۲۹
- الطریق الثالث ۲۳۰
- جلسه‌ی هفتاد و ششم - الدلیل الخامس علی البرائه: الاستصحاب ۲۳۰
- شقوق مختلف در حالت سابقه ۲۳۱
- جلسه‌ی هفتاد و هفتم - الاستدلال علی البرائه بالاستصحاب ۲۳۳

- ٢٣٥..... الاشكال الثانى: امتناع جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه
- ٢٣٥..... التخلص عنه
- ٢٣٥..... دلالات عدم جريان الاستصحاب الحكمى
- ٢٣٥..... الاول ما افاده الفاضل النراقى
- ٢٣٥..... نقول
- ٢٣٦..... الدليل الثانى للامتناع
- ٢٣٦..... نقول
- ٢٣٦.. جلسه ى هفتاد و هشتم - تتمه ادله عدم جريان الاستصحاب فى الحكميات
- ٢٣٧..... الدليل الثالث
- ٢٣٧..... و الجواب
- ٢٣٧..... فتحصل
- ٢٣٧..... الاشكال الآخر فى الاستصحاب الحكمى
- ٢٣٨..... دلالات عدم جريان اصل در اطراف علم اجمالى: المسلك الاول
- ٢٣٨..... المسلك الثانى
- ٢٣٨..... المسلك الثالث: المحقق الخوئى
- ٢٣٩..... برداشت از كلام مرحوم شيخ در تنبيه هشتم استصحاب
- ٢٣٩..... جلسه ى هفتاد و نهم: ما افاده الشيخ فى تنبيهات الاستصحاب
- ٢٣٩..... برداشت آخوند از كلام شيخ در تنبيهات استصحاب
- ٢٤١..... اشكال محقق خوئى به برداشت آخوند

- اشکال مرحوم شهید صدر به اشکال محقق خوئی ۲۴۲
- نقول ۲۴۳
- استظهار محقق خوئی از کلام شیخ ۲۴۳
- جلسه‌ی هشتاد و یکم - کلام مرحوم شیخ در تنبیهات استصحاب ۲۴۴
- اما تحقیق القول فی المقام ۲۴۶
- تتمه ۲۴۷
- جلسه‌ی هشتاد و یکم: اشکال محقق نائینی به اثبات برائت با استصحاب ۲۴۸
- و فیما افاده وجوه من المناقشه: ۲۴۸
- جلسه‌ی هشتاد و دوم: اشکال در بقای موضوع این استصحاب ۲۵۰
- مناقشه در فرمایش محقق خوئی ۲۵۱
- مناقشه الثانیه: ما افاده الشهید الصدر ۲۵۲
- جلسه‌ی هشتاد و سوم: تتمه‌ی بحث در مورد موضوع استصحاب ۲۵۲
- فتحصل ۲۵۳
- اشکال دیگر به این استصحاب: کلی قسم ثالث ۲۵۳
- اشکال دیگر به دلالت استصحاب بر برائت: لغویت ادله‌ی لفظیه ۲۵۵
- جلسه‌ی هشتاد و چهارم: اشکال لغویت ادله‌ی لفظیه برائت در فرض جریان استصحاب ۲۵۶
- انتصار للسید الخوئی ۲۵۷

- جلسه‌ی هشتاد و پنجم: لغویت جعل برائت در فرض جریان استصحاب عدم تکلیف ٢٦١
- ٢٦٣ فتحصل
- ٢٦٣ جلسه‌ی هشتاد و ششم - استدلال به عقل بر برائت
- ٢٦٤ الدلیل الرابع، العقل
- ٢٦٥ مناقشات در فرمایش شیخ
- ٢٦٦ الاولى
- ٢٦٦ الثانيه
- ٢٦٦ الثالثه
- ٢٦٧ مناقشه‌ی رابعه
- ٢٦٧ مناقشه‌ی خامسه
- ٢٦٧ جلسه‌ی هشتاد و هفتم
- ٢٦٨ مناقشه‌ی سادسه
- ٢٦٨ اما البحث فی المناقشه الاولى
- ٢٦٩ البحث فی المناقشه الثانيه
- ٢٧٠ جلسه‌ی هشتاد و هشتم: تتمه سرد المناقشات الثالثه
- ٢٧١ البحث فی المناقشه الثالثه
- ٢٧٢ جلسه‌ی هشتاد و نهم: المناقشه فی المناقشات الثالثه
- ٢٧٥ جلسه‌ی نودم: تتمه‌ی مناقشه در مسلک حق الطاعه

فهرست ث

جلسه‌ی نود و یکم: مناقشه در حق الطاعه در موارد دوران بین محذورین ۲۷۸

جواب به این مناقشه ۲۸۰

جلسه‌ی نود و دوم: مناقشه در حق الطاعه در موارد دوران بین محذورین ۲۸۱

جلسه اول - برائت: ادله‌ی مثبتین: روایات: ۱ - حدیث رفع - تمهید

۹۵/۶/۱۴ یکشنبه ۲ ذی‌الحجه

در بحث اصول عملیه و بحث از ادله‌ی برائت، پس از بررسی آیات مبارکات، به این نتیجه رسیدیم که در آیات شریفه دالی بر برائت شرعیه نداریم. بعد از کتاب، وارد سنت شدیم، به روایات متعدده‌ای هم برای اثبات برائت شرعیه استدلال شده که اولین روایت حدیث معروف به حدیث رفع است. در نه منبع روایی این روایت ذکر شده است، در کافی شریف^۱، الفقیه^۲، توحید^۳، خصال^۴، اختصاص^۵، در نوادر^۶ منسوب به احمد بن محمد بن عیسی در تحف العقول^۷ و در فقه‌الرضاع^۸ - که ظاهراً این کتاب همان کتاب التکلیف شلمغانی است - این روایت هست. بحث سندی این روایت در سال گذشته گذشت و گفتیم طبق مبانی‌ای که عرض کردیم، این روایت معتبر است.

در کافی شریف:

عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ التُّهْدِيِّ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعُ خِصَالٍ ...

۱- کافی ۲:۴۶۳

۲- الفقیه ۱:۵۹

۳- التوحید ۳۵۳

۴- الخصال ۴۱۷

۵- الاختصاص ۳۱

۶- النوادر للاشعری ۷۴

۷- تحف العقول ۵۰

۸- الفقه المنسوب الی الامام الرضا ع ۳۸۶

در این جا وضع هست در بعض متون رفع هست که به این نام هم مشهور شده و وضع وقتی با عن متعدی بشود همان معنای رفع را می‌هد و در این جهت مشکلی نیست.

الْخَطَأُ وَالنَّسْبَانِ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا لَا يُطِيقُونَ وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ
وَالطَّيْرَةَ وَالْوَسْوَاسَةَ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ وَالْحَسَدُ مَا لَمْ يُظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ.^۹

محل استدلال ما لایعلمون است و بزرگان گفته‌اند^{۱۰} ظاهر بدوی که رفع تکوینی باشد قابل تمسک نیست که چطور می‌شود خطا مرفوع باشد و دلالت اقتضا باید داشته باشد. دلالت اقتضا یعنی اگر قرار باشد ظاهر مراد باشد کذب و اشتباه این‌ها لازم می‌آید که از حکیم قبیح است یا محال، فلذا از دلالت اقتضاء می‌فهمیم این ظاهر بدوی مراد نیست و در این‌که مراد چه باشد مبانی مختلفی پیش آمده است. در رفع عن امتی تسعه سه امر داریم:

۱- رفع

۲- مرفوع که آن تسعه باشند

۳- اسناد رفع به آن تسعه

بزرگان هر کدام قائل به تصرف در یکی از این امور شده‌اند و بعضی قائل شدند بدون تصرف می‌توان مطلب را درست کرد.

اما تصرف در رفع: این مبنای مرحوم امام است^{۱۱} که رفع ادعایی است به وزان همان مبنایی که ایشان در مجاز قائلند و سکاکی در مجاز عقلی قائل است.

۹- کافی ۴۶۳:۲

۱۰ - انظر: الحاشیه علی کفایه الاصول للبروجردی ۲۰۷:۲ و انوار الهدایه ۲:۳۴ و اجود التقریرات

۲:۱۷۰

۱۱- راجع تهذیب الاصول ۳:۳۱

جلسه اول - برائت: ادله‌ی مثبتین: روایات: ۱- حدیث رفع - تمهید ۳

اما تصرف در مرفوع که مراد از ما اخطأوا و این‌ها، خود خطا و خود نسیان نیست، بلکه آثار است. حال یا مجازا در آثار استفاده شده، یا کنایه از آثار است و اینها.^{۱۲}

مسلك سوم: تصرف در اسناد است، یعنی این‌که اسناد مجازی باشد، که این کلام مرحوم آخوند در کفایه است.^{۱۳} مثل جری المیزاب. جری همان است و میزاب همان است، لکن در اسناد مجاز شده است. قرینه‌ی حال و محل مصحح اسناد جری به میزاب است، و در این جا هم قرینه‌ای اثر و ذوالاثر مصحح اسناد رفع به خود خطا و اینهاست.

مسلك رابع: اینست که در هیچ کدام تصرف نمی‌کنیم و می‌گوییم در این جا مضافی در تقدیر است، کما مال الیه الشیخ الاعظم.^{۱۴} حال قائلین به مقدر بودن یک مضاف خودشان سه دسته‌اند:

۱- مضاف مقدر مواخذه است

۲- جمیع الآثار مقدر است. که این اقرب است به رفع حقیقی و اقرب

المجازات است

۳- الاثر المناسب

مسلك پنجم این است که ما اصلاً تصرف نمی‌کنیم نه مجاز و نه تقدیر و هیچ، بلکه این حدیث، رفعش تشریحی است و چون رفع رفع تشریحی است مشکلی پیش نمی‌آید. و مؤسس این کلام به حسب ظاهر مرحوم نائینی است.^{۱۵} حال این رفع تشریحی چیست، خودش چهار مسلك دارد:

۱۲- انظر فرائد الاصول ۱:۳۲۰

۱۳- کفایه الاصول، ۳۴۰

۱۴- فرائد الاصول ۱:۳۲۱

۱۵- فوائد الاصول ۳:۳۴۲

١- فرمایش خود نائینی در فوائد الاصول که این جمله‌ی رفع عن امتی تسعه را باید انشائی معنا کرد، نه اخباری. همان‌طور که جعل انشائی داریم حرام نجس ملک و این‌ها، رفع انشائی هم داریم.

جلسه‌ی دوم - معانی رفع تشریحی - بیان مختار

٩٥/٦/١٥ دوشنبه، ---- ٣ ذی‌الحجه، حدیث رفع

در حدیث رفع از آن‌جا که نمی‌توانیم به رفع مستقیم موارد مذکوره قائل شویم، یا باید در رفع، مرفوع، یا اسناد تصرف می‌کردیم. راه حل دیگر اینست که بگوییم کما قال النائینی این رفع، اصلاً رفع تشریحی است و رفع ما لا یعلمون در مقام اخبار نیست بلکه در مقام انشاء است.

٢- تفسیر دوم برای رفع تشریحی بیان مرحوم خوبی است:

(بعبارة أخرى) الرفع التشریحی عبارة عن عدم اعتبار الشارع شيئاً من مصادیق ما هو من مصادیقہ تکویناً، کما فی جملة من موارد الحكومة، كقوله عليه السلام: (لا ربا بین الوالد و الولد) فکان إسناد الرفع إلى الفعل الخارجی أيضاً حقیقیاً، فیکون إسناد الرفع إلى التسعة حقیقیاً، بلا فرق بین أن یراد من الموصول فی (ما لا یعلمون) الحكم أو الفعل الخارجی.^{١٦}

یعنی یک موجودی که تکویناً مصداق یک چیزی است، مثلاً زیاده در قرض تکویناً مصداق ربا است، لکن شارع آن‌را میان پدر و فرزند مصداق نمی‌داند. فرقی با مجاز در این است که مجاز ادعا بود و این اعتبار است. محقق خوبی نظرش این است که انشاء یعنی اعتبار و ابراز. و از این جهت کلام ایشان مخالف با کلام استادش نائینی نیست، بلکه بسط همان انشائی است که مرحوم نائینی می‌فرمود.

تفسیر سوم برای رفع تشریحی این است که موجودات دو نحو وجود دارند، یکی تکوینی خارجی و دیگری وجود در وعاء اعتبار و تشریح. مثلاً گفته می‌شود در اسلام جهاد هست، نماز هست، دزدی نیست، غیبت نیست، رهبانیت نیست، حرج نیست، اضطرار نیست، مدلول التزامی این است که مجوزی برای این‌ها نیست و یا قانون الزامی نیست. بعض تلامذه‌ی مکتب مرحوم نائینی رفع تشریحی را این‌چنین تفسیر کردند.^{۱۷} یعنی رفع حقیقی است و اسناد هم همین‌طور ولی چون نگاه به وعاء اعتبار شده است، از آن وعاء نفی شده است حقیقتاً، چون در آن وعاء حقیقتاً نیست.

تفسیر چهارم برای رفع تشریحی: گاهی به ذات صلاه نگاه می‌شه، گاهی بما انها موصوفه بالوجوب لحاظ می‌شود. آنچه که مورد نفی است، این لحاظ اخیر است، یعنی آن فعلی که بخواهد مقید به قید وجوب یا حرمت یا هر اثر شرعی دیگر باشد، این مرفوع است. این رفع هم حقیقی است لکن دارد اخبار می‌کند از مرفوع بودن اثر شرعی، دیگر انشاء نیست. قال شهید الصدر:

الثانی - ان یکون الرفع مسندا حقیقة إلى الفعل بلا تقدیر و لکنه بما هو موجود فی عالم التشریع موضوع للأحكام الشرعیة فیکون نظیر (لا رهبانیه فی الإسلام) الذی هو نفی لوجودها فی عالم التشریع.^{۱۸}

بیان المختار فی الرفع التشریحی

و یمکن الایراد علی کل به این‌که ظاهراً آنچه اعلام مد نظر نگرفتند این بوده که در حدیث شریف می‌فرماید رفع عن امتی این امور تسعه، یعنی مستقیماً نفرموده رفع، بلکه فرموده رفع عن امتی. این‌که فرموده «عن امتی» مرفوع است، خودش روشن می‌کند که یعنی مسئولیت مرفوع است در این موارد. هذا مختار فی

۱۷- انظر نتائج الافکار ۵:۳۰۲

۱۸- بحوث فی علم الاصول ۵:۲۵

تسبب الاصول^{١٩} و لعل بعض بزرگان در حواشی بحوث فی علم الاصول^{٢٠} همین رو می‌خواهند بفرمایند.^{٢١}

جلسه سوم - تقاریب استدلال به حدیث رفع

٩٥/٦/١٦ سه شنبه، --- ٤ ذی الحججه،

برای استدلال برای برائت به حدیث رفع چهار تقریب ذکر شده.

تقریب شیخ اعظم قده

مرحوم شیخ^{٢٢} تقریبشان چهار مقدمه دارد:

- ١- مقدمه‌ی اولی: به دلالت اقتضاء می‌دانیم که مقدری در مقام هست.
- ٢- مقدمه‌ی ثانی: به سه بیان اثبات می‌شود که آن مقدر، خصوص مواخذه است:

اولین بیان: این جمله هنگامی که القا به عرف می‌شود، آن چه متبادر به ذهن عرف می‌شود، همین است، درست است که با بررسی عقلی احتمالاتی مطرح می‌شود، لکن به ذهن عرف غیر از مواخذه نمی‌آید. گرچه مثلا کل الاثار اقرب است به معنای حقیقی که ممتنع است اراده‌اش، لکن این استحسان و دقت عقلی است و ملاک در استفاده از خطابات معنای عرفی است چون شارع القای به عرف فرموده خطابات را.

دومین بیان: ظاهر امر اینست که مقدر در تمام این تسعه علی نسق واحد است. یعنی وحدت سیاق. از این سه احتمال ١- کل الاثار، ٢- الاثر المناسب و ٣-

١٩- لم اعثر علیه

٢٠- انظر حاشیه المقرر فی بحوث فی علم الاصول ٥:٤٥ و ٥:٤٦

٢١ - نعم هذا قد یكون منافیا مع ظهور الغایة فی المولیة إذ فیہ نحو إرشاد إلی ما هو ثابت واقعا فیکون خلاف الظاهر.

٢٢- فرائد الاصول ١:٣٢٠

خصوص المواخذه، کدام یک را اگر اخذ کنیم وحدت سیاق حفظ می‌شود؟ خب اگر کل الآثار بگیریم، کل الآثار هر کدام با دیگری متفاوت است و اگر الاثر المناسب باشد به قول مرحوم آخوند در حاشیه رسائل، نسبت به حسد اثر مناسب حرمت است، اثر مناسب برای طبری اثر وضعی است یا مجموع اثر وضعی و تکلیف است مثل خطا و نسیان. بنابر این اگر مواخذه بگیریم وحدت سیاق حفظ می‌شود. و لعل سر آن انفهام عرفی که در بیان اول گفتیم همین باشد.

سومین بیان: اطلاعات ادله‌ی آثار این امور تسعه، دلیل می‌شود که در این جا خصوص مواخذه باشد. یعنی مراعاة لجانب اصاله العموم در آن عموماتی که آثار اثبات می‌کنند (و منفصل هم هستند و عمومشان منعقد شده) برای این امور تسعه، می‌گوییم اینجا حدیث رفع فقط مواخذه را مرفوع می‌کند. کانه اجمال مخصص را رفع می‌کنیم با اصاله العموم عام. (البته ایشان فتامل فرمودند و آخوند هم بیان کرده اشکال در این مبنا را.) ان قلت: با قائل شدن به تقدیر اثر مناسب هم می‌توان از تخصیص بیشتر آن عمومات رهایی جست. قلت: اثر مناسب در اکثر این تسعه، بیشتر از یک مورد است. اما مواخذه تنها یک مورد است.

مقدمه‌ی ثالثه: مای موصول در ما لایعلمون، شامل الحکم المشکوک یا المجهول للمکلف می‌شود.

فالتیجه: پس اقامه‌ی حجت می‌شود بر این که آن حکم مشکوک را شارع مواخذه‌اش را برداشته است.

این استدلال مناقشات عدیده دارد هم در مقدمه‌ی اولی، هم در ثانیه هم در ثالثه و شیخ هم به این مناقشات توجه دارد. ایشان مناقشه در مقدمه‌ی ثالثه را قبول دارد و به خاطر مناقشه در همین مقدمه است که ایشان استدلال به حدیث رفع برای براءت را کافی نمی‌داند.

اما المناقشات في المقدمة الثالثة:

۱- بسیاری از موارد تسعه، مراد از شان خود فعل است. نسیان، خطا، اضطراب در این‌ها مسلم است که مراد از ما در همه‌ی اینها فعل خارجی است. تحفظاً لوحده السیاق، مراد از ما در مالا یعلمون هم می‌شود فعل. و این مختص می‌کند حدیث را به شبهات موضوعیه.

۲- همین که اثبات کردیم که مواخذه در تقدیر است، معلوم می‌کند که مراد از ما، فعل است، نه حکم. چون مواخذه بر حکم نیست، بر فعل است. اگر مقدر اثر بود، می‌شد گفت یکی از آثار حکم، مواخذه بر فعل است.

۳- در باقی امور تسعه، مواخذه بر نفس مذکورات است، فلذا اینجا هم باید مواخذه بر نفس ما لایعلمون باشد و هذا یمنع ارادة الحکم من ما.

مناقشاتی در مقدمات دیگر هم هست. مثلاً در مقدمه‌ی اولی کسی مناقشه کنه که در این‌جا دلالت اقتضایی نیست و می‌شود بدون تقدیر حدیث را معنا کرد. مرحوم شیخ اصلاً این مناقشه را مطرح نکرده. مقدمه‌ی ثانیه هم یمكن المناقشه فیه به این‌که اگر مواخذه در تقدیر باشد، خیلی با مقام منت نمی‌سازد رفع مواخذه از لا یعلمون و ماضطروا و البته این مناقشه را شیخ جواب داده. مناقشه‌ی دیگر اینست که حدیث رفع چیزی را رفع می‌کند که وضع و رفعش بید شارع باشد، لکن مواخذه اثر عقلی است.

جلسه چهارم - ادامه‌ی مناقشه در مقدمه‌ی سوم از تقریب شیخ اعظم

قده

۹۵/۶/۲۰ ۸ ذی الحجه، شنبه

ادامه‌ی مناقشه در مقدمه‌ی ثلثه:

۴- ممکن ان نرید الی ما جعله الشیخ قرینه علی کون المراد من «ما» خصوص الفعل و لا الحکم، بان این‌که ما محفوف است بما یحتمل القرینیه و این ما دیگر اطلاقش قابل تمسک نیست. یعنی چون در بعض اخواتش یقین داریم که مراد خصوص فعل است، در این جا (ما لا یعلمون) دیگر نمی‌توانیم بگوییم مطلق است، چون محفوف بما یحتمل القرینیه است.

۵- و بیان دیگر این‌که لو سلم که سیاق اقتضای خصوص فعل در تمام موارد نمی‌کند، لکن آن‌چه که یقتضیه السیاق در بعض موارد فعل است و این قدر متیقن است و هر معنایی بخواهیم در تقدیر بگیریم باید شامل فعل بشود، چون نمی‌شود قدر متیقن خارج بشود و این خروج قدر متیقن مثل خروج مورد قبیح است. اسناد الی الفعل و الحکم که یجب استعمال اللفظ در اکثر از یک معنا و لا یصار الیه، جامع میان فعل و حکم هم وجود ندارد، جامع مفهومی شاید وجود داشته باشد، لکن استعمال لفظ که ناظر به مفهوم صرف که فقط نیست، بلکه ناظر به واقع است.

حال آیا ممکن التخلص عن هذه المناقشات ام لا؟

التخلص عن هذه المناقشات

شان السیاق

- ۱- اول این‌که آیا سیاق له شان ام لا؟ مشهور بین اصحاب که بله له شان، لکن بعض الاعلام^{۲۳} اعتقاد دارند که سیاق هیچ ظهور آفرینی ندارد و هیچ شانی ندارد.
- ۲- لو سلم که سیاق شان دارد و کاری ازش می‌آید، خب این شان چی است؟

۲۳- لم اعثر علی من ینکر السیاق بالمره.

اولین مقتضی سیاق: اتحاد سیاق یقتضی التصرف فی المستعمل فيه صرفا و لا المصداق الخارجی (فی مانحن فيه، ما موصول استعمال شده در شیء و حال این شیء مصادیقش متفاوت می شود).

دوم از ما یقتضیه السیاق، اتحاد در خصوص مراد جدی هست، و نه مراد استعمالی. یعنی آنچه سیاق اقتضا می کند این نیست که مستعمل فيه یکی باشد، بلکه مراد را روشن می کند که یکی است. مشی فقهی فقها در مورد بعض روایات که فرموده اغسل للجمعه و للجنبه و للمس و ...، در این جا وقتی که قرینه داریم که بعض موارد مستحب است، فقها می گویند در مراد جدی تصرف شده است. نه این که امر مستعمل فيه اش تغییر کرده باشد. بلکه مستعمل فيه همان طلب یا نسبت بعثیه است، لکن مراد جدی در بعض موارد استحباب است. یعنی فقها نمی گویند این روایت قرینه است برای این که مستعمل فيه امر متعدد است.

سوم از ما یقتضیه السیاق، اتحاد در مصداق است. چون همه ی این ها قنطره است. مراد استعمالی قنطره است الی المراد الجدی و المراد الجدی قنطره الی الخارج و المصداق. البته بعضی از همین تعبیر کرده اند به مراد جدی. چهارم از ما یقتضیه السیاق اتحاد در کل ذلک است. یعنی هم مراد استعمالی، هم مراد جدی، هم مصادیق باید واحد باشند به خاطر سیاق و هذا ما مال الیه الشیخ الاعظم.

قول پنجم توقف. یعنی اصل شانیت سیاق را قبول داریم، لکن بالتفصیل نمی دانیم.

جلسه پنجم - مناقشه در عمومیت موصول

۹۵/۶/۲۱ --- ۹ ذی الحججه یکشنبه

تمه البحث عن السياق

مناقشه در مقدمه‌ی ثالثه مبتنی بر این است که آیا سیاق می‌تواند ظن بر خلاف

برای ما بسازد تا مانع از تمسک به ظهور در عموم یا مانع چنین ظهوری بشود؟
نقول به این‌که این بیان یجدی در جایی که تنها مانع از ظهور، ظن به خلاف
باشد؛ اما اگر یکی از موانع ظهور مخالفت با سیاق باشد، یعنی عقلا هنگامی به
اصاله الحقیقه و اصاله التطابق تمسک می‌کنند که مخالفت با سیاق در کار نباشد.
یعنی باید برای این دلیل اقامه بشود که آیا مخالفت با سیاق مانع از تمسک به
اصول عقلایی باب الفاظ نمی‌شود؟

ثانیا، ما باید دوباره به مقام مقتضی برویم، این بیان که گفته شد، برای مانع
است. ظهور یعنی ماینسبک الی نوع المستمعین. اگر کلامی این انسباق نوعی را
ایجاد نمی‌کند، اصلا برایش ظهور منعقد نمی‌شود. اگرچه انسباق شخصی ایجاد
کند. حال آیا وقتی که کلامی در سیاقی ذکر شده که آن‌ها وزانشان با این متفاوت
است، آیا باز هم ظن نوعی ایجاد می‌شود یا اجمال دارد یا این‌که اصلا نوعا همان
وزان سیاق را در نظر می‌گیرند. بنا بر این اصاله الحقیقه و اصاله التطابق یک امر
تبعیدی نیست و باید در مواردش به همان چیزی که مرجع است یعنی بنای عقلا
رجوع کنیم. این اصول برای این‌که طریق هستند به ظن نوعی مستمسک هستند، نه
این‌که موضوعیت داشته باشند.

ما هو شأن السياق؟

پس حق این است که للسیاق شأن و یک کاری می‌کند، اما این‌که کارش
چیست و اقتضایش کدام است؟ اتحاد در مراد استعمالی، جدی، مصداقی یا همه‌ی
موارد، محل اختلاف است کما سبق.

شأن السياق: اتحاد المستعمل فيه

مثل موسس حائری و فرزندش و امام^{۲۴} و محقق خوئی و غیر واحدی از اعلام^{۲۵} قائل به این هستند که سیاق یقتضی اتحاد در مستعمل فيه و نه مازاد بر آن. فلذا در ما نحن فيه که خواستند جواب مرحوم شیخ را بدهند، گفته‌اند بله وحدت سیاق اقتضا می‌کند که کلمه‌ی ما موصوله در تمام فقرات حدیث رفع در یک چیز استعمال شده است. کما این که شأن صله این نیست که بخواهد استعمال در مصداق شود، بلکه مستعمل فيه‌اش همان معنای مبهم است مثل شیء. در ادبیات هم گفته‌اند که الصلات معانی مبهمات که یعینه المصداق.

شأن السياق: الاتحاد فی المراد الجدی

استاد دام‌طله در همین جا با قوم مخالفت دارد، ایشان می‌فرماید که سیاق اقتضای اتحاد در مراد جدی را دارد. و شاهد حرف خود را این می‌گیرد که خود قوم به سیاق تمسک می‌کنند برای تعیین مراد جدی مثلاً روایتی پنج امر دارد که چهارتایش استحباب است، آقایان می‌آیند پنجمی را هم حمل بر استحباب می‌کنند وقتی می‌پرسیم چرا می‌گویند بخاطر سیاق. خب اگر مقتضی سیاق صرفاً وحدت در مستعمل فيه باشد، دیگر نمی‌توان در این مورد به وحدت سیاق تمسک کرد، چون مستعمل فيه امر در همه‌ی موارد طلب و نسبت بعثیه است، این مراد جدی است که در امر استحبابی و امر وجوبی متفاوت است. و فيه به این که برخی از این بزرگان که ایشان گفت این چنین استدلال می‌کنند، بلکه استدلال‌شان در این موارد که چند مورد امر یکجا ذکر شده، مدلول امر چیزی نیست مگر بعث و طلب، اگر ما از خارج ترخیص فهمیدیم، این می‌شود استحباب اگر نه ترخیص نفهمیدیم، این

۲۴- تهذیب الاصول ۳:۳۰

۲۵- بحوث فی علم الاصول ۷:۳۵۷

می‌شود وجوب. یعنی امر و بعث حجت عقلائی است علی قول امام^{۲۶} و حجت عقلی است علی قول نائینی^{۲۷} و محقق خوبی^{۲۸}، و استحباب و ترخیص در ترک را باید از خارج استفاده کنیم.

جلسه‌ی ششم - مدى دلالة السياق

۹۵/۶/۲۲ --- ۱۰ ذی‌الحجه دوشنبه

علی القول به این که سياق شأنیت داشته باشد، قدر متیقن اقتضای سياق، اتحاد در مستعمل فيه است. در مصادیق که اصلاً اقتضایی ندارد. و می‌ماند مراد جدی. برخی تصور کرده‌اند مراد جدی همان مصادیق است، که این تصور اشتباه است.

مختار القول فی شأن السياق

به هرحال محقق خوبی و محقق امام و بزرگان دیگر نظرشان این است سياق در مورد مراد جدی هم شأنیت ندارد و اقتصار کرده‌اند بر مراد استعمالی. لکن به نظر ما نمی‌توان در مراد جدی سياق را نادیده گرفت. مثلاً گفته شود زید کثیر الرماد، عمرو کثیر الرماد، بکر کثیر الرماد، آن وقت بگوییم مراد جدی در اولی سخاوت است ولی در دو دیگر کثرت رماد است؟! اینجا گفته می‌شود با سياق نمی‌سازد و این همان است که برای فهم مراد جدی به سياق تمسک می‌کنند یا حداقل این است که سياق باعث می‌شود دیگر عرف ظهوری نمی‌فهمد از دیگری و دیگر نمی‌تواند به اصالة التطابق تمسک کند و کلام مجمل می‌شود.

نظر ما هم همین است که ما نمی‌دانیم و دیگر نمی‌توانیم تمسک کنیم.

۲۶- تهذیب الاصول ۱:۱۸۹ أن الأمر یوجب المشقة و الکلفة، و هذا یساق الوجوب دون

الاستحباب.

۲۷ -- فوائد الاصول ۱:۱۲۹ : الوجوب و الاستحباب خارجان عن مفاد الأمر بحسب وضعه.

۲۸ -محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات الفیاض) ۱:۳۵۱ أن مادة الأمر وضعت للدلالة علی إبراز

الأمر الاعتراری النفسانی فی الخارج، فلا تدل علی الوجوب لا وضعاً ولا إطلافاً.

و کیف کان مرحوم شیخ فرموده حدیث رفع مختص به شبهات موضوعیه است چون مراد از ما در اخوات ما لایعلمون خود فعل است، در این جا هم مراد از ما فعل است یعنی فعلی که نمی دانیم حکمش چیست. و فیه وجوه من المناقشه:

مناقشات در این که مراد از موصول، خصوص فعل باشد

۱- جوابی که مرحوم استاد داده بود، این بود که سیاق این جا لا شأن له.
 ۲- جواب دیگر این است مای موصوله در شیء استفاده شده است، یعنی مستعمل فیه واحد است و وحدت سیاق محفوظ است. بله مصداق در هر مورد متفاوت است، مصداق شی که مورد اکراه است، فقط فعل است ولی مصداق شیء که مورد جهل واقع می شود، اعم از فعل و حکم است. هذا جواب حسن و اول شخصی که صدر منه هذا الجواب محقق حائری در درر الفوائد^{۲۹} است و بعدا بقیه^{۳۰} هم همین را گفته اند.

۳- اشکال دیگر فرمایش محقق عراقی است.^{۳۱} ایشان می گوید ما یقین داریم که در این کلام سیاق واحد مد نظر نیست یعنی اصلا گویند در نظر نداشته وحدت سیاق را. آن قرینه این است که سه مورد از این موارد اصلا موصول و این ها نیست و در آن ها فعل اراده نشده و آن ها: حسد، و طیره و الوسوسة فی الخلق است. و اجیب از این این فرمایش به وجوهی:

a. مرحوم امام می فرمایند^{۳۲} که این سه مورد هم فعل است، حسد فعل جوانحی است و تمنی زوال نعمت غیر است. طیره و وسوسة هم فعل جوانحی

۲۹- درر الفوائد ۱۰۲:۲

۳۰- بحوث فی علم الاصول ۵:۴۵

۳۱- نهاية الافکار ۲۱۱:۳

۳۲- تهذیب الاصول ۳۳۳:۳

هستند. (هذا جواب حسن مگر این که کسی بگوید وحدت سیاق اقتضاء می‌کند سنخ افعال هم یکی باشد و همه مثلا جوارحی باشند.)

b. جواب دیگر به اشکال محقق عراقی این است که مدعا این نبود که تمام فقرات به یک معنا باشد، بلکه مدعا این بود که آن فقراتی که ما موصول دارند، معنایشان یکی باشد.

c. جواب دیگر به اشکال محقق عراقی این است، کلام شیخ این بود که مراد متکلم از فعل آن چیزی بود که موضوع حکم باشد و حتی همین موارد حسد و وسوسه و طیره موضوع حکم شرع هستند، یعنی همین‌ها موضوع حکم شرع هستند لکن اگر ما اعم از فعل و حکم باشد، حکم که دیگر موضوع حکم شرع نیست. هذا جواب مرحوم استاد. لکن الذی یبدوا فی الذهن این است که مراد متکلم نمی‌تواند ما یصلح لان یکون موضوعا للحکم باشد. بلکه همان موضوع باید باشد که فعل است.

جلسه‌ی هفتم - مناقشه در عموم موصول

شنبه ۹۵/۶/۲۷ ۱۵ ذی‌الحجه میلاد امام هادی علیه‌السلام --- اشکال شیخ اعظم به استدلال به حدیث رفع

شیخ اعظم اشکالشان این بود که همان‌طور که در اخوات مالایعلمون، مراد از موصول فعل هست، باید صونا لوحده السیاق مراد از موصول در مالایعلمون هم فعل باشد و این می‌شود شبهات مصداقیه. جواب هم این بود که اگر اصل سیاق را بپذیریم که شأن دارد، مراد استعمالی از ما همان شیء است و آن فعل یا حکم مصداق است و آن در حوزه‌ی وحدت سیاق نیست.

بیان صاحب منتقی در نفی سیاق

صاحب منتقی یک بیانی دارند^{۳۳} و آن اینست که در حدیث رفع مساله اختلاف منطبق علیه نیست، مساله این است که حتی مستعمل فیه هم مختلف می‌شوند و وحدت سیاق را به هیچ‌وجه نمی‌توان صیانت کرد. توضیح ذلک: اگر در فقرات این حدیث، قرینه منفصل بود از موصول، می‌شد بگوییم مستعمل فیه واحد است و این قرائن برای ما روشن می‌کند مراد جدی را. لکن چون قرائن متصل است و همه چسبیده به موصول هستند، اصلا اجازه نمی‌دهند برای مای موصول معنای عام منعقد بشود، یعنی اصلا اجازه نمی‌دهند مراد استعمالی هم واحد باشند. چون قرائن مختلف هستند و متصله هستند، دیگر وحدت سیاقی در کار نیست. در ما لایعلمون مراد از موصول یا خصوص حکم است یا اعم از حکم و فعل، لکن در فقرات دیگر خصوص فعل است و این دو مراد قابل جمع با همدیگر نیستند. انتهی کلام منتقی

و فیه

نقول به این‌که آن‌چه میان محققین اصولی متاخر متسالم علیه است، سازگار با فرمایش ایشان نیست. چنین گفته می‌شود در اصول که جمله‌ای مثل اکرم العالم العادل، عادل قرینه است که روشن می‌کند مراد جدی از عالم را. خب در این‌جا چنین نیست که عالم در یک حصه‌ی خاص از عالم استفاده شده باشد، یعنی مراد استعمالی اخص نیست از مفهوم کلمه، والا مرتکب مجازیت شده‌ایم در صورتی که هیچ‌کس نمی‌گوید این‌جا مجاز است. بلکه عالم در معنای عام خودش استعمال شده، لکن به خاطر تعدد دال و مدلول قید خورده و مراد جدی از آن، عالم عادل است. ثانیاً، در مثل مقام گفته می‌شود عادل تقیید می‌زند عالم را، حال اگر شما بگویید اصلا این عالم در معنای خصوص عادل استعمال شده، این دیگر احتیاج

ندارد قید لفظی عادل بیاید چون المقید لا یقید. فالتحقیق این‌که اراده‌ی استعمالی از مای موصول در فقرات واحد است و قرائن متصله در این مراد استعمالی تصرف نمی‌کنند و در مراد جدی تصرف می‌کنند.

اقول (کما اشار الیه بعض الافاضل فی الجلسه): که موصول از سنخ وضع عام موضوع له خاص است و اصلا موصول بدون صله اطلاقی برایش منعقد نمی‌شود و مراد استعمالی از آن (موصول بلاصله) متمشی نمی‌شود که بگوییم صله آمده و مراد جدی را روشن می‌کند. حتی آن‌هایی (مثل مرحوم امام) که قائل هستند بعض موصولات (مثل من و ما) موضوع له عام دارند، نمی‌گویند موضوع له عام است، بلکه می‌گویند موضوع له شیء مبهم است و لایخفی که شیء مبهم اصلا برایش ظهور و عمومی منعقد نمی‌شود.

اشکال: ما موصول با عالم فرق می‌کند، چون در عالم وضع عام موضوع له عام است، لکن ما موصول وضع عام موضوع له خاص است. یعنی اصلا ما بدون موصول معنا ندارد و معنای آن با توجه به همان صله‌اش منعقد می‌شود.

جواب: اولاً در مورد وضع عام موضوع له عام، این مبنا اختلافی است و علی التحقیق این مبنا درست نیست و موضوع له الفاظ مفهوم لابشرط مقسمی هست، یعنی اطلاق در مقابل تقييد نیست، بلکه اطلاق قبل الاطلاق و التقييد است.

اشکال محقق عراقی به اراده‌ی خصوص فعل از موصول

فرمایش محقق عراقی این است^{۳۴} که سلمنا وحدت سیاق اقتضاء کند وحدت مراد استعمالی را و مراد از ما موصول در ما لایعلمون خصوص فعل باشد، اشکال در این است که نحوه‌ی اسناد و تعلق ماده‌ی هرکدام از فقرات به این موصول متفاوت است. در فقراتی مثل نسیان و خطا و این‌ها خود مرجع ضمیر صله، خود ما هست، یعنی ما اضطرروا الیه، این هاء بر می‌گردد به ما و یعنی خود فعل مورد

۳۴- نهاییه الافکار ۲۱۶:۳

اضطرار. لکن در ما لایعلمون اگر مراد فعل باشد، خب خود فعل که مجهول نیست، بلکه انطباق عنوان و انطباق حکم برش مجهول است. یعنی مثل زید قائم ابوه که وصف به حال متعلق موصوف باشد نیست، بلکه باید مستقیم نسبت به خودش باشد و این در نظر عرف اقدم است. تحفظاً لنظر عرف، باید بگوییم مراد از موصول خصوص حکم است تا نحوه‌ی اسناد جهل به آن، مثل نحوه اسناد اضطرار به فعل یا نسیان به فعل باشد. یعنی این وحدت سیاق تحفظش واجب‌تر است تا وحدت سیاقی که شما نگرانش بودید. البته باید بگوییم حکم اعم است از حکم کلی یا حکم جزئی.

جلسه هشتم - بیان آقا ضیاء برای عمومیت موصول

۹۵/۶/۲۸ یکشنبه، ۱۶ ذی‌الحجه

شیخ می‌فرمود ما شامل حکم نمی‌شود و از ما خصوص فعل مراد است، آقا ضیا در جواب می‌فرماید:

۱- وقتی گفته می‌شود رفع ما لایعلمون ظاهرش این است که ضمیر مفعولی که محذوف است در یعلمون، راجع است به خود ما، یعنی همان چیزی که نمی‌دانید مرفوع است، نه آن چیزی که وصفش را نمی‌دانید، ما لا یعلمون وصفه، تا استخدام پیش بیاید و وصف به حال متعلق موصوف باشد.

۲- این استظهار با سیاق هم سازگار است چون در باقی فقرات، اسناد به خود موصول شده است، نه وصف آن‌ها. و این سیاق عند العرف اظهر و اقوی است از آن سیاقی که شیخ ذکر می‌کرد.

اعلام نسبت به این بیان و جوهری از مناقشات وارد کردند.

المناقشه الاولى در کلام محقق عراقی

یکی این‌که این صرفا ادعای مرحوم عراقی است که این سیاق اظهر و اقوی است از سیاق شیخ، از کجا معلوم؟ غایه الامر این‌که تردید و اجمال پیش می‌آید در معنای روایت و حرف شیخ که لا یمکن الاستدلال به این روایت، تمام است. و الانصاف این‌که اظهاریتی که آقا ضیاء ادعا می‌کند درست است چون استخدام خیلی خلاف ظاهر است و این اظهاریت آقا ضیاء نزدیک به نص است.

المناقشه الثانيه

مناقشه‌ی دیگر در کلام آقا ضیاء (کما اشار الیه الشهید الصدر^{۳۵}) این است که همیشه این‌طور نیست که در شبهات موضوعیه وصف فعل مجهول باشد، بسیاری از شبهات موضوعیه هستند که خود فعل مجهول هست یعنی در ذات فعل شک هست به خاطر اشتباه امور خارجیه مثلا در این شک می‌کند آیا در نماز حرف زده یا یعنی، یعنی در اصل وجود شک دارد (اشکال: اینجا فعل مجهول نیست، تکلم روشن است، آن‌چه مجهول است، صدور این فعل است)

برخی جواب‌های دیگر هم داده شده، که مثلا جهل به عنوان باعث می‌شود که نسبت به اصل فعل جهل داشته باشیم یعنی این جهل به عنوان واسطه در اثبات می‌شود که بگوییم ما نسبت به خود فعل جهل داشته باشیم.

و لا یخفی ما فیه که این خلاف وجدان است و ما می‌دانیم که نسبت به ذات فعل جهل نداریم و تسری جهل به ذات فعل، واسطه‌ی در عروض است که همان مجاز و اسناد الی غیرما هو له است.

المناقشه الثالثه

یک جواب دیگر به آقا ضیاء این است که این حدیث در مقام بیان قوانین و قواعد کلی است و ما لایطیقون و ما اضطروا این‌ها در مقام بیان کلی مطلب است و

۳۵- بحوث فی علم الاصول ۵:۴۵

تطبیق بر موارد با مکلف است. حال در مورد مالایعلمون، اگر مقصود این باشد که شرب الخمری که نمی‌دانی، مواخذه ندارد، این نسبت به همین فعل جهل دارد ولی این جهلش ناشی از جهلش نسبت به خمیریت این مایع است. یعنی فرد نمی‌داند این فعلی که انجام می‌دهد شرب الماء است یا شرب الخمر، پس خود فعل را نمی‌داند، نه این‌که وصفش را ندارد.

جلسه‌ی نهم - تقریب عمومیت حدیث للشبهات الحکمیة و لوکان الموصول خاصا بالافعال

۹۵/۶/۲۹ -- ۱۷ ذی‌الحجه دوشنبه

جواب دیگر به نتیجه‌ی مناقشه‌ی مرحوم شیخ در مقدمه‌ی سوم این است که سلمنا که مراد از موصول خصوص فعل باشد، لکن می‌تواند شامل شبهات حکمیة و موضوعیة باشد، به چند بیان:

ما افاده المحقق الاصفهانی

۱- درست از مراد از موصول خصوص فعل است، لکن این اطلاق دارد، اعم از این‌که عنوان منطبق بر آن را نمی‌دانید یعنی شبهات موضوعیة، یا این‌که حکمش را نمی‌دانید که یعنی شبهات حکمیة. هذا ما مال الیه المحقق الاصفهانی فی نهایه‌الدرایه^{۳۶} و خود ایشان در این بیان مناقشه کرده که: ظاهر مالایعلمون این است که لایعلمون یعنی لایعلمونه، همان شی را نمی‌دانید و اگر شما بنخواهید بگویید شامل دو امر می‌شود ۱- خودش را نمی‌دانید ۲- وصفش را نمی‌دانید؛ این از باب

جلسه‌ی نهم - تقریب عمومیت حدیث‌ها للشیبهات الحکمیه و لوکان الموصول خاصا بالافعال

۲۱

شمول اطلاق نیست، چون هیچ جامعی میان ایندو نیست، بلکه از باب استعمال لفظ در اکثر از معناست.^{۳۷}

a. البته طبق فرمایش محقق عراقی ما در هرکدام از شبهه‌ی موضوعیه یا حکمیه خود فعل را می‌دانیم، لکن وصف یا حکم آنرا نمی‌دانیم. یعنی لابد هستیم از ارتکاب اسناد الی غیر ما هو له، چه در حکمیه چه در موضوعیه. و یمكن توجیه به این که یکی در مقام تحلیل عقلی است و یکی در مقام اسناد لفظی است (اقول لم اعرف وجهه، همان تحلیل عقلی باعث می‌شود که ما مرتکب اسناد الی غیر ما هو له بشویم).

ما افاده المیرزا الشیرازی قده

۲- ما قاله المیرزا الشیرازی^{۳۸} من این که مراد از موصول فعل است لکن فعل یعنی الفعل الواجب یا الفعل الحرام. یعنی الفعل الواجب یا الفعل الحرامی که نمی‌دانی، مواخذه‌اش برداشته شده. و منشاء این جهل هم یا اشکال در ادله و این هاست (شبهه‌ی حکمیه) یا اشتباه امور خارجیه (شبهه موضوعیه) یعنی ما نمی‌دانیم این فعل الان الفعل الحرام هست یا نیست، پس مواخذه‌اش رفع شده.

۳۷- لم اعثر علی ما نقله الاستاذ منه رحمه و ما عثرت علیه یختلف مع ما افاده. فانه (المحقق العراقی قده) یقول: و لکن لا یخفی علیک أن اتصاف الاسناد الواحد بوصفین، و إن كان معقولا، إلا أن مخالفته للظاهر - لعدم تمحضه فی الاسناد الی ما هو له - باقیه علی حالها، و سیأتی ۳۷ إن شاء الله دفعها. انتهى کلامه. مرحوم اصفهانی بیانی دارند که این اسناد را از استعمال در اکثر از معنا بودن درمی‌آورد و تصحیح می‌کند جمع میان اسناد مجازی و اسناد حقیقی را.

۳۸- تقریرات روزدری ۴:۳۰

a. مرحوم آخوند می‌فرماید^{۳۹} این کلام خوب است اگر نبود سیاق در اخوات دیگر. در فقرات دیگر ما اضطررا یعنی خود فعل بدون تعنون به حرام و واجب و همچنین دیگر فقرات که مراد از موصول خود فعل بدون موصوف شدن به واجب یا حرام است، اگر شما در این یک فقره بخواهید بگویید مراد فعل موصوف به حکم است، این خلاف سیاق است.

b. ممکن ان یجاب عن اشکال مرحوم آخوند که

i. اولاً: این مقدار از تفاوت‌هایی که در مورد اوصاف و حالات است، سیاق را مخدوش نمی‌کند. یعنی وحدت سیاق دیگر نمی‌گوید من کل الجهات و الحالات همه چیز محفوظ باشد.

ii. ثانیاً: همیشه این‌طور نیست که اضطرار همیشه متعلق بشود به فعل بما هو، بلکه گاهی اوقات اضطرار متعلق به فعل می‌شود بما هو حرام. یعنی یکی در مقام تقیه برای این‌که به کسی بفهماند مثلاً متدین نیست، یک فعل بما انه حرام را مرتکب می‌شود برای این‌که از ظلم او آسوده شود. یعنی مضطر شده است به فعل بما انه حرام.

۱. این جواب اخیر اشکال دارد، اولاً این‌که این موارد نادر هستند و نمی‌شود ما برای این‌که سیاق را درست کنیم، بیاییم این فقره حمل کنیم بر این فرد نادر. اگر هم بگویید مثلاً اضطرار متعلق می‌شود به مجموعی از خود فعل و فعل به وصف حرام و حلال (یعنی فرد نادر) که همان اشکال جمع اسناد الی ما هو له و اسناد الی غیرماهو له در یک اسناد واحد پیش می‌آید و هذا لا یمکن ان یصار الیه.

بیان آخر

۳- بیان دیگر این است بله مراد از موصول خصوص فعل است، لکن اعم از فعل مکلف یا فعل شارع. یعنی نمی‌دانیم آیا شارع تحریم کرده یک فعل را یا نه؟ یعنی نسبت به تحریم و ایجاب شارع جهل داریم. و این برای ملکف منشاء اثر هست.

جلسه‌ی دهم - مناقشه در عمومیت ما و جواب آن

۹۵/۷/۳ شنبه ۲۲ ذوالحجه

مرحوم شیخ با تمسک به سیاق می‌فرماید که مراد از موصول خصوص فعل است. بیانات دیگری هم می‌توان در همین راستا داشت که همان نتیجه خصوصیت را می‌دهد، لکن بیان و مسیر آن با بیان مرحوم شیخ متفاوت است.

تقاریب دیگر بر اختصاص موصول به فعل

التقریب الاول

یک تقریب این است که حتی اگر برای سیاق ظهور سازی نیز قائل نباشیم، باز هم از باب این که کلام محفوف است بما یحتمل للقرینه، دیگر نمی‌توانیم از آن اطلاق استفاده کنیم. و یتحصل که مراد از موصول یا فعل است، یا حکم است یا مجموع، و علی هذا لا یمكن التمسک بالقدر المتیقن لانه مجمل مردد بین متباینین.

و فیه اولاً

جوابی که می‌توان بر این تقریب مطرح کرد این است که این تنها در مبنایی است که موصولات را مطلقاً بدانند، اما اگر موصولات را ما الفاظ عموم دانستیم، دیگر لازم نیست برای انعقاد عموم آن‌ها به دنبال عدم وجود ما یصلح للقرینه باشیم. مگر این که کسی بگوید حتی در باب عمومات هم احتفاف بما یصلح للقرینه مضر است، چرا؟ چون باید ببینیم قرینه در کدام بخش از ذوالقرینه تصرف می‌کند، در استعمال یا مراد؟ یعنی درست است که قرینه (مثلاً مخصص) در مراد

استعمالی تصرف نمی‌کند، لکن مانع از انعقاد مراد جدی می‌شود و دیگر ما نمی‌توانیم اصله التطابق را جاری کنیم و ظهوری استفاده کنیم. لکن در بحث اطلاق، قرینه مانع از انعقاد مراد استعمالی می‌شود.

و ثانيا

جواب و راه تخلص دوم اینست که امر از سه حال خارج نیست، یا فعل مراد است، یا حکم یا جامع. اگر مراد از موصول حکم یا جامع باشد، استدلال تمام است. اگر مراد خصوص فعل باشد هم طبق بیاناتی که برخی مطرح کرده بودند، می‌توان آن را شامل حکم هم گرفت.

التقريب الثاني

تقريب ديگر برای خصوصیت موصول للفعل این است که برای موصول این جا اطلاقی منعقد نمی‌شود چون قدر متیقن در مقام تخاطب داریم. بنابر مسلک بزرگانی مثل محقق خراسانی^۴، انعقاد اطلاق متوقف است بر عدم وجود قدر متیقن در مقام تخاطب. البته این مبنا را ما قبول نداریم و اکثر محققین این مبنا را نپذیرفتند و قدر متیقن در مقام تخاطب را مانع اطلاق نمی‌دانند. ثانيا این که موصول از ادات عموم است، نه اطلاق.

التقريب الثالث

تقريب و بيان سوم این است که اخراج و عدم اراده‌ی ما یقتضیه السياق مستهجن است، مثل اخراج مورد. پس نباید ما یقتضیه السياق را که فعل باشد، حذف کنیم، حال اگر بخواهیم حکم را هم اضافه کنیم، این استعمال در اکثر از معنا پیش می‌آید، چون اسناد الی الفعل و اسناد الی الحكم دو سنخ متباین از اسناد هستند، اولی الی ما لیس له است و دومی (اسناد الی الحكم) اسناد الی ما هو له

است. نمی‌توان دو اسناد را با یک اسناد (که مدلول هیئت است) بیان کرد. همه‌ی این بیانات به نحوی به وحدت سیاق که شیخ فرمود بازمی‌گردد.

الجواب عن التقريبين الاخيرين

حال آیا ممکن التخلص از این اشکال با بیانات مختلفه‌اش؟ راه‌هایی برای تخلص مطرح شده است:

۱- ما نمی‌گوییم حکم مراد باشد، نه، می‌گوییم همان فعل مراد است از موصول، لکن می‌توان بیانی داشت که شامل حکم هم بشود. مثل همان بیان میرزای شیرازی که حلال و حرامی که نمی‌دانی، حال منشاء این جهل شما یا ندانستن ادله است یا ندانستن امور خارجیه است. البته باید تخلص جست از اشکالات محقق اصفهانی و محقق خراسانی از این مقاله. و ما تقویت کردیم که این می‌شود.

۲- در این جا اسناد رفع به مجموع داده شده، و کلمه‌ی رفع تکرار نشده، در صدر حدیث فرموده رفع عن امتی تسعه، بعد برای این تسعه بدل تفصیل و تفسیر آورده است. خب مواردی از این‌ها اسناد الی غیرماهو له، وقتی شما جمع کردی بین متعلقاتی که بعض آن‌ها غیر ماهو له هستند با یک اسناد، نتیجه تابع اخس مقدمات می‌شود و نسبت می‌شود الی غیر ما هو له. یعنی اسناد به تسعه است و بعض این تسعه یقیناً غیرماهو له هستند، پس اسناد لا محاله می‌شود الی غیر ما هو له.

اشکال: مرحوم شیخ می‌فرماید و القول به این که یک نسبت است به مجموع تسعه، شطط من الکلام. و بدل در حکم سقوط است، و اصل کاری مبدل منه است.

جواب: نسبت بین رفع و تسعه واحد است، لکن نسبت میان تسعه و هرکدام از این فقرات نسبت بدلیه هست. آنچه مد نظر ماست، نسبت بین رفع و تسعه است که نسبت واحد اسنادی است.

جلسه یازدهم - ادامه‌ی مناقشه در عمومیت موصول و راه‌های تخلص از

آن

۲۳ ذوالحجه - یکشنبه ۹۵/۷/۴

سخن در این بود که اسناد رفع به فعل، اسناد الی غیر ما هو له است و اسناد به حکم، اسناد الی ما هو له است و لا یمكن جمع هذین الاسنادین فی اسناد واحد، پس نتیجه می‌گیریم که مراد از موصول باید یکی از این دو باشد، و نمی‌تواند هر دو باشد.

یک راه تخلص از این بیان این است که مراد فعل باشد، لکن ما طوری فعل را بگوییم که شامل شبهات حکمیه هم بشود.

جواب محقق خوبی به اشکال جمع اسناد مجازی و حقیقی در یک اسناد

بیان دیگر برای تخلص، برای مرحوم خوبی است، که شبیه به قاعده‌ی التبیحه تابعه لآخر المقدمات هست. ایشان می‌فرماید در تمام فقرات دیگر مراد از ما فعل است، پس لابد هستیم از این که بگوییم مراد از ما فعل هست، حال که اسناد رفع به ما، اسناد الی غیر ما هو له و مجازی شد، اگر حکم هم قاطی بشود، این اسناد مجازی باقی می‌ماند، چون اسناد به جامع میان حقیقی و مجازی، مجازی خواهد بود. اگر حکم تنها بود، بله، اسناد حقیقی می‌شد، ولی حال که جامع هست، اسناد مجازی خواهد بود. مثل الماء و المیزاب جاریان، اگر می‌گفتیم الماء جار، این می‌شد حقیقی، اگر می‌گفتیم المیزاب جار این می‌شد مجازی، حال که گفتیم الماء و المیزاب جار، این حتماً مجازی است. چون به جامع یا مجموع نسبت داده‌ایم، و به تک تک نسبت نداده‌ایم، دیگر محذور جمع اسنادین در اسناد واحد پیش نمی‌آید.

اشکال شهید صدر به بیان محقق خوئی

مرحوم شهید صدر^{۴۱} به این بیان اشکال کردند که این مشکل را حل نمی‌کند، مشکل این است که نسبتی که میان رفع و حکم است با نسبتی که میان رفع و فعل هست، دو سنخ متفاوت از نسبت هستند. مثلاً حرف «فی» برای ظرفیت است، شاید در بعض موارد برای ابتدائیت (تعلیل) هم باشد، حال نمی‌شود در یک مورد هر دو باشد، با هم جمع نمی‌شوند چون از دو سنخ متباین هستند. جامع ندارند مگر عنوان نسبت که این هم یک مفهوم اسمی است و نمی‌تواند التیام ایجاد کند.

یمكن الجواب به این اشکال شهید صدر به این‌که، وقتی فعل مقصود باشد، دیگر چنین نیست که تغایر ماهوی داشته باشند نسبت‌ها، مثل ظرفیت و ابتدائیت نیستند. خب در فقرات غیر از مالایعلمون رفع نسبت داده شده به فعل به قرینه‌ی مواخذه، این لطافت ادبی است مثل جری المیزاب. حرف مرحوم آقای خوئی این است که بالاخره به یک لحاظ - حال یا مواخذه که شیخ می‌فرماید، یا جمیع الاثار، یا الاثر المناسب - این رفع اسناد داده شده به فعل، با عنایت، خب این در یک مجموعه است مجموعه‌ی تسعه برخی فقراتش عنایت دارد پس این عنایت مصحح اسناد واحد است به مجموعی که برخی بلا عنایت است و برخی با عنایت.

فتحصل که این فرمایش محقق خوئی فرمایش متینی است.^{۴۲}

۴۱- بحوث ۵:۴۳

۴۲- اقول: ظاهراً بخش دوم اشکال شهید را که عام مجموعی و مرکب را مطرح می‌کنند، استاد مطرح نفرمودند. انظر الی بحوث ۵:۴۳: حیث یقول: و ثانیاً- ان الصیغه المذكوره غیر سلیمه، لأن المركب مما یقبل الرفع و ما لا یقبل لو أريد به العام المجموعی - كما هو ظاهر كلمه المركب- قابل للرفع حقیقه برفع الجزء القابل منه فان المركب یتنفی حقیقه بانتفاء جزئه و لهذا لا بد من تعدیله و التعبير عنه بالجامع بین ما یقبل و ما لا یقبل فانه لا یقبل الرفع حقیقه لأن رفع الجامع لا یكون إلا برفع تمام مصادیقه فإذا كان فیها ما لا یقبل الرفع فالجامع أيضاً لا یقبله.

جواب دیگر از محقق خویی

جواب دیگری که ایشان داده‌اند این است که ما رفع را تشریحی می‌گیریم و وقتی چنان شد، همه‌ی اقسامش حقیقی است، چه اسناد به فعل داده شده باشد، چه به حکم. آن‌وقتی مشکل اسنادین مختلفین داشتیم که رفع ما تکوینی بود و نمی‌شد به فعل نسبت داد، اما اگر بگوییم رفع تشریحی است این محذور را نداریم.^{۴۳}

و فیه

نقول به این که اگر از این هم صرف نظر بکنیم (که البته این هم بیان متینی است) اصلاً اگر اسناد به حکم هم باشد مجازی است، اسناد الی غیر ما هو له است، چون رفع حقیقی حکم در فرض جهل که ینجر الی التصویب و هو باطل عندنا. پس چنین نیست که اگر مراد حکم باشد اسناد حقیقی است اگر مراد فعل باشد اسناد مجازی است، خیر، در هر دو صورت مجاز است و عنایت در کار است. به هر حال فرمایش مرحوم شیخ این است که به لحاظ سیاق، وحدت مراد است و مراد از موصول فعل است و فلذا مختص می‌شود به شبهات موضوعیه.

بیان شمول الحدیث للشبهات الحکمیة

یک بیان سومی قبلاً اشاره کرده بودیم که حدیث شریف ممکن باشد که شامل شبهات حکمیة بشود، حال تفصیلش چنین است: مقدمتاً برمی‌گردیم به کلام میرزا. میرزا می‌فرمود موصول یعنی واجب یعنی حرام (که فعل باشند)، نه وجوب و حرمت (که صرف حکم هستند)، یعنی واجبی که نمی‌دانی، مرفوع است، حرامی که

۴۳ - مصباح الاصول (طبع قدیم) ۱:۲۶۱ و (بعبارة أخرى) الرفع التشریحی عبارة عن عدم اعتبار الشارع شيئاً من مصادیق ما هو من مصادیقه تکویناً... فكان إسناد الرفع إلى الفعل الخارجی أيضاً حقیقیاً، فیکون إسناد الرفع إلى التسعة حقیقیاً، بلا فرق بین أن یراد من الموصول فی (ما لا یعلمون) الحکم أو الفعل الخارجی.

نمی‌دانی، مرفوع است. خب این وحدت سیاق را هم حفظ می‌کند. این واجب و حرام را چرا نمی‌دانی؟ یا به خاطر اشتباه امور خارجیه است، یا به خاطر فقدان و تعارض و اجمال نص. مرحوم آخوند و محقق اصفهانی به این اشکال کردند و ما جواب دادیم.^{۴۴}

بیان آخر فی شمول الحدیث للشبهات الحکمیة

یک بیان دیگر که بگوییم مراد فعل باشد و در عین حال شامل شبهات حکمیة هم بشود این است که بگوییم مراد از ما فعل است، لکن اعم از فعل مستقیم مکلف یا فعلی از غیر مکلف که در فعل مکلف تاثیر دارد. مثلاً ایجاب پدر، شک می‌کنیم که آیا پدر به ما امری داشت و چیزی را بر ما واجب کرد یا نه، رفع می‌گوید چون به این فعل (جعل الایجاب) از جانب پدر شک داری، این مرفوع است. همچنین جعل و ایجاب و تحریم از ناحیه شارع مقدس. پس مراد از ما فعل است، لکن نه فقط فعل خودم، بلکه فعل شارع که تحریم یا ایجاب باشد را هم شامل می‌شود.

اشکال به این بیان

اشکالی که در این جا وجود دارد این است که فعل شارع موضوع حکم عقل نیست. یعنی عقل می‌گوید اطاعت کن، این حکم عقلی است که لازم الاتباع است. آنچه موضوع این حکم عقلی است، نفس وجوب است، نه فعل ایجاب و عملیه الجعل. یعنی حیث اسم مصدری و وجودی، نه حیث مصدری و ایجاد. آن ایجاد و عملیه الجعل برای ما تکلیف نمی‌آورد. آن سبب چیزی می‌شود تکوینا که آن چیز موضوع اطاعت است. دستور دادن موضوع حکم عقل نیست، خود دستور موضوع حکم عقل است. پس بنابر این، اگر مراد از موصول فعل باشد، این نمی‌تواند تعمیم پیدا کند که فعل شارع را هم بگیرد، چون آن موضوع حکم عقل نیست که قابل

وضع یا رفع باشد. شارع می‌تواند برای حکم عقل یا موضوع جعل کند یا رفع کند، اما خود فعل و نفس عمل ایجاب قابلیت جعل یا رفع ندارد.

بیان آخر للشيخ في خصوصيه المراد من الموصول

یک بیان دیگر که شیخ دارد برای خصوصیت اراده‌ی فعل از موصول^۵ این است که چون ما استظهار کردیم که این‌جا عرفاً مقدر مواخذه است، حتماً باید فعل مراد باشد. چون در آن فقرات دیگر، رفع مواخذه شده از فعل اکراهی و لا یطاق و این‌ها، رفع مواخذه از فعل است. یعنی دیگر چیزی واسطه نیست، مواخذه از خود ما موصول رفع شد، که این می‌شود فعل باشد فقط. چون حکم بر خودش مواخذه‌ای ندارد و عنایت در عنایت لازم می‌آید. یعنی اول باید بگوییم یک مواخذه در تقدیر است، بعد هم بگوییم باز هم یک چیزی در تقدیر است تا اسناد مواخذه به حکم درست بشود. این هم باز البته به برکت وحدت سیاق است.

جلسه‌ی دوازدهم تتمه‌ی مراد از موصول

۹۵/۷/۵ ۲۴ ذوالحجه دوشنبه

تقدیر المواخذه

مرحوم شیخ فرمود که اگر مواخذه در تقدیر باشد، چون مواخذه بر حکم معنا ندارد، باید بگوییم مقصود از موصول فعل است، یعنی مواخذه‌ی فعل مرفوع شده است و این یعنی شبهه‌ی موضوعیه.

علاوه بر این‌که سیاق هم همین را اقتضاء می‌کند. چون در فقرات دیگر مواخذه بر خود آن‌ها رفع شده، مواخذه بر خود ما اضطرراً بر خود ما اکرهوا و ...

۵۰ - فرائد الاصول ۱:۳۲۰ مع أن تقدیر المؤاخذه فی الروایة لا یلائم عموم الموصول للموضوع و

التخلص عن بیان الشیخ

یمكن التخلص عن هذا الاشكال به این که ممکن است فعل را یک جور معنا کنیم که شامل شبهات حکمیہ نیز بشود طبق همان بیاناتی که از مرحوم میرزا گذشت.

جواب دیگر که می‌توان داد این است که مواخذه بر عنوان معصیت است، یعنی بر خود فعل خالی هم نیست، بلکه بر فعلی است که متعنون شده به عنوان معصیت. خب تحقق معصیت مسبب از دو امر می‌تواند باشد، یکی خود فعل، یکی حکم، یعنی در تحقق معصیت که آن هم در استتباع مواخذه نقش دارد، دو چیز نقش دارند. یعنی مواخذه مسبب عن الفعل و مواخذه‌ی مسبب عن الحكم مرفوع است.

بقی نکتان؛ الاول

بقی نکتان که مرحوم شیخ نفرموده لکن برای نصرت ایشان خوب است. راه دیگری که بعض بزرگان^{۴۶} مطرح کرده‌اند استفاده از همین کلمه‌ی رفع است. گفته‌اند این کلمه‌ی رفع یقتضی که مراد از موصول فعل باشد.

و بیانش این است که در کلام عرب رفع در جایی ذکر می‌شود که ثقل و سنگینی در کار باشد. خب حکم که ثقالت و سنگینی برای عبد ندارد، حکم کار مولی است، آن چیزی که ثقالت دارد و سنگینی دارد برای عبد، همان فعل است. ان قلت که اگر حکم سنگینی ندارد چرا اسمش را گذاشته‌اند تکلیف؟ جواب: این که

۴۶ - المحقق الاصفهانی فی نہایہ الدرایہ ۴:۳۰ لا یخفی علیک أن المناسب للرفع عن الأمة تعلقه بأمر ثقیل علیهم، ... و بالجمله؛ المحمول علی المكلف هو الثقیل علیه، و الفعل هو المحمول، و التکلیف تحمیلہ علیہ، فالفعل هو الثقیل، و التکلیف تثقیله، و جعله ثقیلاً، فالایجاب تثقیل، و الوجوب ثقل، و الفعل ثقیل، فما یعلق به الرفع إذا کان هو الثقیل، فالفعل هو المرفوع.

اسمش را گذاشته‌اند تکلیف از این باب است که یسبب الکلفه یعنی باعث سنگینی و کلفت می‌شود. (فی مصباح الاصول^{۴۷})

جواب اول همان است که گفتیم که اگر مراد از موصول فعل هم باشد، می‌توان طوری بیانش کرد که شامل شبهات حکمیه هم بشود.

جواب دوم اگر رفع را به خود تکلیف هم نسبت بدهیم، مشکلی از جهت اسناد رفع نیست. یعنی عرب می‌گوید الحمد لله رفع عنی الوجوب یا رفع عنی التکلیف. پس صحت این اسناد برای ما اثبات می‌کند که یا آن ادعا که رفع فقط برای امر ثقیل است اشتباه است، یا این که خود تکلیف و حکم هم ثقیل است، یا این که چون حکم سبب و دلیل برای ایجاد ثقالت است، اسناد رفع به آن صحیح است. یعنی حکم واسطه‌ی در ثبوت ثقالت است و از این جهت اسناد رفع به آن صحیح است.

الثانی

تقریب دیگر که می‌تواند برای انتصار مرحوم شیخ بیان شود باز با استفاده از همین واژه‌ی رفع هست، با چند مقدمه:

۱- رفع در مقابل وضع است، یعنی جایی استعمال رفع صحیح است که وضع صحیح باشد

۲- عن امتی یعنی از ذمه‌ی امت، پس ظرف وضع و رفع ذمه‌ی مکلفین است

۳- آن چیزی که بر ذمه‌ی مکلفین گذاشته می‌شود، حکم است یا فعل است؟ فعل است، یعنی با حکم وجوب صلاه چه چیزی بر ذمه‌ی مکلفین گذاشته شده؟ حکم یا فعل؟ خب معلوم است که فعل صلاه گذاشته شده بر ذمه‌ی مکلفین، نه

۴۷ - مصباح الاصول طبع قدیم ۲۶۲:۱. و من الظاهر أن الثقیل هو الفعل لا الحكم، إذ الحكم فعل صادر من المولی فلا یعقل کونه ثقیلاً علی المكلف، و انما سمي بالتکلیف باعتبار جعل المكلف فی کلفه الفعل أو الترك.

حکم آن. خب به حکم مقدمه‌ی اولی که گفتیم رفع در جایی است که وضع درست باشد، این جا هم همان چیزی که وضع شده یعنی فعل، باید مرفوع باشد. به وجوهی می‌توان از این بیان جواب داد که جواب اول همان جوابی است که در قبلی‌ها گذشت که اگر مراد فعل هم باشد، می‌توان بیانی داشت که شامل شبهات حکمی هم بشود.

جلسه‌ی سیزدهم

۹۵/۷/۶ ۲۵ ذی الحجّه سه شنبه

تتمه للتقریب الاخیر

تقریب دومی که در آخر جلسه‌ی پیش ذکر کردیم که طبق آن، مراد از ما خصوص فعل می‌شد به این بیان که آنچه برداشته می‌شود، از ذمه‌ی مکلفین است و آنچه بر ذمه‌ی مکلفین است، فعل است، نه حکم.

محقق خوئی در مقام جواب به این تقریب فرموده‌اند^{۴۸} که به قرینه‌ی «عن امتی» می‌فهمیم که ظرف وضع و رفع، دین خاتم است در مقابل دیگر ادیان، نه ذمه مکلفین، خب در دین چه چیزی رفع و وضع می‌شود؟ احکام و قوانین هست، افعال که نیست مقررات، بلکه احکام است. به این بیان دیگر مراد از موصول خصوص احکام خواهد بود.

اشکال: اتفاقاً این عن امتی قرینه می‌شود که ظرف وضع ذمه‌ی امت، یعنی مکلفین بوده است.

۴۸ - و فيه انه انما يتم فيما إذا كان ظرف الرفع أو الوضع ذمه المكلف. و اما إذا كان ظرفهما الشرع كان متعلقهما هو الحكم، و ظاهر الحديث الشريف ان ظرف الرفع هو الإسلام بقرينه قوله صلى الله عليه و آله: (رفع عن امتي) فانه قرينه على انه رفع التسعة في الشريعة الإسلامية. مصباح الاصول ۱:۲۶۲

جواب: بله مرحوم مقرر (مقرر مصباح الاصول آسید محمد سرور که ظاهراً به شکل مظلومانه در شوروی سابق به شهادت رساندند) همین مطلب را در حاشیه مرقوم فرموده است.^{۴۹} که بله، اگر در جایی فرموده بود لا رهبانیه فی الاسلام این معلوم بود ظرف اسلام است. لکن این جا دارد می فرماید رفع عن امتی، یعنی درست است ظرف این تشریح اسلام است، چون این روایت دارد یک حکمی را بیان می کند، لکن ظرف رفع، ذمه‌ی امت است و به نظر ما، نظر مقرر محترم درست است. و عجب این است که یک عبارت واحده را محقق خوئی و مقرر ایشان هر دو استشهاد کرده اند برای دو مطلب متغایر.

روایت طلاق و عتاق اکراهی

بقی فی المقام روایتی که مرحوم شیخ نسبت به آن توجه داشتند و آن روایتی است که صاحب وسائل از دو کتاب نقل می کند:

۲۹۴۳۶-۱۲- وَ عَنْ أَبِيهِ^{۵۰} عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ جَمِيعاً عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع فِي الرَّجُلِ يُسْتَكْرَهُ عَلَى الْيَمِينِ فَيُخْلَفُ بِالطَّلَاقِ وَ الْعَتَاقِ وَ صَدَقَهُ مَا يَمْلِكُ أَوْ يَلْزَمُهُ ذَلِكَ فَقَالَ لَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أَخْطَأُوا.^{۵۱}

در جای دیگر از نوادر احمد بن محمد بن عیسی نقل کرده است:

۲۹۴۶۶-۳- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى فِي نَوَادِرِهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ ...

۴۹ - هكذا ذكر سيدنا الأستاذ العلامة دام ظلّه. و في ذهني القاصر أنه يمكن أن يدعى ان قوله صلى الله عليه و آله (عن امتی) قرینة على ان ظرف الرفع ذمه الأمة قبلاً للأمة السابقة، لا الدين الإسلامی فی مقابل الأديان السابقة فلاحظ. مصباح الاصول ۱:۲۶۲

۵۰ - ای احمد بن ابی عبدالله البرقی عن ابیه

۵۱ - وسائل الشیعه، ۲۳:۲۲۶

۲۹۴۶۹-۶- وَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُسْتَكْرَهُ عَلَى الْبَيْمَنِ فَيَخْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَ صَدَقَهُ مَا يَمْلِكُ أَوْ يَلْزَمُهُ ذَلِكَ فَقَالَ لَا تُمْ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أَخْطَأُوا.^{۵۲}
نکته رجالية

آن روایت اول، خیلی سند معتبر و نورانی هست. صفوان بن یحیی، احمد بن محمد بن ابی نصر این‌ها از اجلای اصحاب هستند. خود احمد بن محمد بن خالد هم که معلوم است. البته در مورد پدرش خیال شده هم توثیق دارد و هم تضعیف - چون نجاشی درباره‌اش فرموده ضعیف - فلذا تساقط می‌کنند و حالش مجهول می‌ماند. درحالی که این توهم مندفع است با رجوع به خود عبارت نجاشی. ایشان می‌فرماید « و كان محمد ضعيفا في الحديث، و كان أدبياً حسن المعرفة بالأخبار و علوم العرب»^{۵۳} این ضعیف فی الحديث به قرینه‌ی ما بعدش که حذاقت ایشان در ادبیات و این‌ها را می‌گوید، منظور این است که در علم حدیث ضعف داشته، نه این‌که وثاقت نداشت، یعنی آن مهارت و قوتی که در علوم دیگر داشت، در علم حدیث نداشت. اصلاً دأب این نیست که بگویند ضعیف فی الحديث یا ثقه فی الحديث، اگر بخواهند ضعف در مقابل وثاقت را بگویند، مطلق می‌گویند، این‌که اضافه ذکر شده در آن سیاق، دیگر قابل تمسک برای عدم وثاقت نیست. خصوصاً با توجه به این‌که یک تعارض است، شیخ الطائفه توثیق صریح کرده محمد بن خالد را^{۵۴}، و این تضعیف که محتمل‌الامرین است، توان تعارض با آن تصریح را ندارد.

۵۲- وسائل الشیعه ۲۳:۲۳۷

۵۳ - رجال النجاشی ص ۳۳۵

۵۴ - رجال الطوسی ۳۶۳

دلالت هذه الاحاديث للشمول للشبهات الحكميه

خب در این روایات امام علیه السلام استشهاد می‌فرمایند به حدیث رفع برای شبهه‌ی حکمیه، سائل در اثر اشتباه امور خارجیه برایش سوال پیش نیامده، بلکه حکم را نمی‌داند.

اشکال: شبهه‌ی حکمیه در فقره مالا یعلمون بود. این روایات درباره‌ی ما اضطرروا و ما اکرهوا هستند.

جواب: به هر حال سیاق دیگر قابل تمسک نیست.

اشکال: سیاق در مراد از موصول به درد ما می‌خورد، نه هر سوالی در مورد هر فقره.

جواب: حال در حال تقریر هستیم، به اشکالات می‌رسیم.

به هر حال، در این فقرات حضرت استشهاد کرده‌اند برای شبهه‌ی حکمیه، و این نشان می‌دهد آن قرائنی که بیان کردیم برای اختصاص به موضوعات درست نیست، بلکه شامل شبهات حکمیه هم می‌شود.

مرحوم شیخ در مقام جواب می‌فرمایند^{۵۵}: این روایت شامل تنها سه مورد است و ممکن است که دو روایت باشد، در یکی تسعه باشد و در یکی مثلاً ثلاثه یا اربعه. در این صورت دیگر نمی‌توان برای فهم روایت تسعه از روایت ثلاثه استفاده کرد. بعد ایشان فرموده فتأمل، که ظاهراً تدقیقی نیست، بلکه تمریضی است و بیانگر این است که تفکیک این‌ها از همدیگر و گفتن این‌که چند روایت هست غیر محتمل است.

جلسه چهاردهم تقریب مرحوم آخوند از حدیث رفع

۱۴ محرم الحرام یکشنبه، پس از تعطیلات تبلیغ محرم ۹۵/۷/۲۵

۵۵ - لکن النبوی المحکی فی کلام الإمام علیه السلام مختص بثلاثه من التسعه فلعل نفی جمیع الآثار

مختص بها فتأمل. فرائد الاصول ۱:۳۲۱

مراحل حکم

در مراحل حکم مرحوم آخوند قائل به ۴ مرحله است.^{۵۶} در مقابل مثل مرحوم نائینی^{۵۷} که مصلحت و مفسده و تنجز را جزء مراحل حکم نمی داند، بلکه قائل است که حکم دو مرحله دارد، جعل و فعلیت.

مرحوم آخوند قائل است که رفع ما لایعلمون مرحله‌ی فعلیت، یعنی مرحله‌ی سوم را رفع می‌کند^{۵۸}، به مصلحت و مفسده یا جعل کار ندارد. خب وقتی فعلیت مرفوع شد، دیگر مواخذه‌ای نیست.

مرحوم آخوند خودشان اشکال می‌کنند به این مطلب، به این‌که مواخذه از آثار شرعیه نیست که بخواهد رفع و وضعش چه مستقیماً چه بالتبع بید شارع باشد. و در جواب می‌فرماید:

مواخذه درست است که اثر بلاواسطه نیست. بلکه اثر مع الواسطه است، و وقتی آن واسطه مرفوع شد، دیگر این مواخذه هم مرفوع است. خب آن واسطه چیست؟ ایجاب الاحتیاط. ایجاب الاحتیاط خودش اثر آن وجوب اولیه نفسی است. یعنی عقاب بر آن تکلیف اولی ممکن است با ایجاب الاحتیاط. هنگامی که شارع این اثر را مرفوع کرد به لسان رفع خود موثر، یعنی رفع خود تکلیف (چون معنی ندارد شارع بفرماید من تکلیف را برداشتم، ولی احتیاط جعل می‌کنم، به طریق اولی احتیاط مستتبع از آن تکلیف هم مرفوع می‌شود) خب وقتی چنین رفعی شد، دیگر مقتضی برای مواخذه باقی نمی‌ماند. نه این‌که فعلیت مواخذه رفع شده

۵۶ - درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد: ص ۷۰: فاعلم ان الحكم بعد ما لم یکن شیئاً مذکوراً یکون له مراتب من الوجود: (أولها) ان یکون له شأنه ...

۵۷ - اجود التقريرات ۱:۱۴۱ و ایضاً تلمیذه فی مصباح الاصول ۲:۵۴۷ و ایضاً ۲:۴۶ فتحقق الأحكام الشرعیة الادی نعبه عنه بالفعلیة یتوقف علی أمرین: الجعل و تحقق الموضوع. انتهى و ایضاً فی المحاضرات فی اصول الفقه (تقریرات الفیاض) ۵:۳۲۸

۵۸ - کفایه الاصول ص ۳۳۹

باشد، که کسی بگوید ممکن است استحقاق عقاب باقی باشد. نه، اصلا حکمی که فعلیت ندارد با این بیان، استحقاق عقاب را هم در پی ندارد. بله اگر نفی فعلیت به دلیل وجود مانعی بود، آن ملازمه نداشت با نفی استحقاق، لکن در مقام فرق می‌کند.

یک اشکال هم ایشان در حاشیه مطرح می‌فرماید که: این عقاب که مرفوع است، عقاب ناشی از وجوب احتیاط است، آن عقابی که ما می‌خواستیم مرفوع باشد، عقاب خود آن تکلیف است.

جواب: این حرف در صورتی درست می‌شد که این وجوب احتیاط وجوب نفسی بود، لکن وقتی این احتیاط وجوبش وجوب طریقی است، دیگر این اشکال وارد نیست.

جلسه پانزدهم حاشیه‌ی مرحوم اصفهانی بر تقریب آخوند

۱۵ محرم الحرام، ۹۵/۷/۲۶ دوشنبه

بحث در تقاریب مرحوم آخوند از حدیث رفع بود

ابداء الاحتمالین فی تقریب الآخوند

ایشان می‌فرماید: فالإلزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلا

این قید فعلا یا

۱- ناظر است به مراتب حکم، که یعنی در مرحله‌ی تنجز مرفوع است و منجز

نیست.

۲- یا این که منظور ظاهر باشد، یعنی ظاهرا مرفوع است، رفع ظاهری یعنی

چه؟ یعنی رفع ایجاب احتیاط.

محقق اصفهانی تقریب اول را استظهار را نموده از عبارت مرحوم آخوند^{۵۹}. ولی معمولا باقی محققین تقریب دوم، یعنی رفع ظاهری را برداشت کرده‌اند^{۶۰}. بحث در این است که کدام الصق است به عبارات مرحوم آخوند و بعد در این که مناقشات در این تقاریب چیست.

خب در مقام اول، ظاهر از قید فعلا، همین است که این منظور مرحله‌ی فعلیت است، و نه مساله‌ی رفع ظاهری، و همین است که باعث شده محقق اصفهانی مایل به آن بشود. لکن قرائنی در کلام مرحوم آخوند هست که می‌شود گفت منظور ایشان از فعلا، ظاهرا بوده است. یک قرینه، آن چیزی است که ایشان در ذیل فرموده:

لا يقال ليست المؤاخذه من الآثار الشرعية كي ترتفع بارتفاع التكليف المجهول
ظاهرا فلا دلالة له على ارتفاعها.

فإنه يقال إنها وإن لم تكن بنفسها أثرا شرعيا إلا أنها مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره و باقتضائه من إيجاب الاحتياط شرعا فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته.

این عبارت نص است در رفع ظاهری، و آن قید «فعلا» ظاهر، ما باید نص را مقدم کنیم. اگر هم تسلیم نمی‌شوید، لا اقل از این است که اظهر از آن است.

المناقشه في الاحتمال الاول من التقريب

یک اشکال به تقریب اول هست که مرحوم محقق اصفهانی وارد نموده^{۶۱} و آن این است که: اصلا در جایی که حکم واقعی مجهول است، و در ستار است، دیگر

۵۹ - نهاییه الدراییه فی شرح الکفایه ۴:۳۴: حیث یقول: هذا بناء على ما سلكه (قدس سره) فی تعلیقه المبارکة ۵۹ من مراتب الحكم، و أن الحكم الواقعی حکم إنشائی، لا فعلی.
۶۰ - كما فی حقائق الاصول ۲:۲۲۵ و کفایه الاصول فی اسلوبها الثانی ۴:۳۴۱ و منتهی الدراییه

۶۱ = نهاییه الدراییه ۴:۳۶: لما عرفت أن عدم فعلیة التكليف بعدم الوصول عقلي لا جعلی.

فعلیت خود به خود معدوم است، نه این که باشد و حالا باید رفع شود، خیر اصلا نیست عقلا. یعنی حکمی که شارع مقدس جعل کرده، تا وقتی ایصال نشود، اصلا بعث نیست، در چنین حالی که آن واقع ایصال نشده و مکلف جاهل است، چه چیزی را شارع باید رفع کند، هنوز بعث فعلیت ندارد که بخواهد فعلیتش رفع شود.
 يمكن التخلص عن هذه المناقشه

برای داوری در مورد اشکال ایشان، باید مقدماتی عرض شود. دو جور می شود کلام مرحوم آخوند در مورد مرحله ی سوم را فهمید، یکی این است که شارع داعی بعث دارد تا قبل از ایصال، لکن مانع ایجاد شده و جهل مکلف باعث شده این بعث فعلیت پیدا نکند؛ فرض دیگر این است که شارع تا قبل از ایصال اصلا داعی بعث ندارد، بلکه صرف کالبد حکم را جعل نموده، تا این که بعدا آن را اراده کند و فعلی کند. خب ممکن است مرحوم آخوند بفرمایند منظور من از رفع فعلی این بیان دوم است، یعنی شارع بفرماید آن حکمی را که نمی دانی، من اصلا اراده ندارم نسبت بهش، یعنی داعی هم ندارم و بهذا یصح اسناد الرفع الیه، ای مرحله الفعلیه. این معنای دوم از مرحله ی فعلیت، در کلمات مرحوم آخوند شاهد دارد^{٦٢} و فی سالف الازمان هم ما این را از اساتید می شنیدیم که این معنای درست عدم الفعلیه است.

جلسه شانزدهم حاشیه ی محقق اصفهانی بر تقریب آخوند

١٦ ٩٥/٧/٢٧ محرم الحرام سه شنبه

سخن در برداشت های متفاوت از کلام محقق خراسانی بود و مناقشات در هر کدام.

دو برداشت از سخن ایشان ممکن بود، یا رفع فعلیت منظور ایشان است یا رفع در مرحله ی ظاهر به عدم ایجاب احتیاط.

مرحوم اصفهانی بر اساس این که مراد مرحوم آخوند رفع فعلیت باشد، اشکال می‌کند به مرحوم آخوند که در فرض جهل، اصلا فعلیتی در کار نیست تا بخواهد رفع بشود. و قد مر الجواب عنه که دو تفسیر از تقسیم مراحل حکم وجود دارد و طبق یک تفسیر که ظاهرا همان تفسیر درست هم هست، رفع فعلیت در فرض جهل هم ممکن است. یعنی در فرض جهل، مقتضی برای داعویت وجود دارد، و شارع مقدس همان مقتضی داعویت را رفع می‌فرماید.

الوجه الثانی للتخلص عن مناقشه المحقق الاصفهانی

جواب دیگر به محقق اصفهانی این است که طبق مبنای شما، ممکن است شارع یک انشاء داشته باشد، ولی به قصد عدم فعلیت. مثلا می‌فرماید لا یجب یا لا یحرم، در ظرفی که تکوینا وجوب یا حرمتی در کار نیست، آنچه حاصل است، عدم تکوینی است یعنی در لوح محفوظ هیچ وجوب و حرمتی نیست، حال در مرحله‌ی اثبات و اعتبار هم می‌فرماید وجوبی نیست، حرمتی نیست. این برای این است که در مرحله‌ی فعلیت آن را نفی می‌کند. در مرحله‌ی لوح محفوظ که چیزی نبود که رفع شود، این انشاء دارد نفی فعلیت می‌کند. این یک انشاء است که عقلایی است. البته لا یجب اخباری هم داریم، اینجا منظورمان لایجب انشائی است. این در کلمات مرحوم اصفهانی هست و خود ایشان تقریب روایت شریفه بر برائت را از همین طریق قرار می‌دهد که روایت شریفه دارد انشاء می‌کند عدم فعلیت احکام را.^{۶۳} در ما نحن فیه هم شاید منظور مرحوم آخوند همین بوده که انشاء عدم فعلیت است که این که یحتمله ظاهر کلامه.

الوجه الثالث للتخلص عن مناقشه المحقق الاصفهانی

جواب سوم این است که رفع را اعم از دفع می‌گیریم که شامل دفع در مرحله‌ی فعلیت هم بشود که فی المقام.

^{۶۳} - نه‌یاه الدرابه ۴:۴۴ فایجاب الاحتیاط ایجاب حقیقی نفسی بعنوان آخر غیر نفس عنوان الفعل.

و فيه

اشکال این جواب این است که مرحوم اصفهانی نظرش این بود که اصلاً مرحله‌ی فعلیت مربوط به شارع بما هو شارع نمی‌شود که چه رفع یا چه دفعش بخواید با شارع باشد.

الاحتمال الثالث فی عبارة الكفاية

برداشت سوم از عبارت کفایه احتیاج به یک مقدمه دارد. ایشان (مرحوم آخوند) در باب طرق و جمع میان حکم ظاهری و واقعی،^{۶۴} می‌گوید حکم واقعی که به آن طریق معتبر علمی داشته باشیم، فعلی من وجه است. ما یک فعلیت تام داریم و یک فعلیت من وجه.

برداشت سوم که محقق اصفهانی احتمال داده است، این است که ممکن است منظور مرحوم آخوند رفع فعلیت مطلقه باشد یعنی مرفوع فعلاً بالفعلیه المطلقه لا المطلق الفعلیه. یعنی منظور همان فعلیت است (نه در مرحله‌ی ظاهر) لکن برای این که اشکال پیشین مطرح نشود، بگوییم منظور فعلیت مطلقه است. آن چه رفع شده فعلیت مطلقه است و آن چه باقی مانده فعلیت من وجه است. این بر اساس همان چیزی است که مرحوم آخوند در باب طرق و امارات فرموده. و للكلام تتمه.

جلسه هفدهم سومین محفل محقق اصفهانی بر کلام آخوند - حاشیه‌ی

محقق عراقی

۲۱ محرم الحرام یکشنبه ۹۵/۸/۲

سخن در برداشت سوم محقق اصفهانی از کلام مرحوم آخوند بود که مبنی بر مبنای خود آخوند در طرق و امارات است که ایشان در آن جا می‌گوید بعث به علاوه‌ی ابلاغ می‌شود فعلیت من وجه ولی بعث به علاوه‌ی ایصال و اراده‌ی امتثال در عبد، می‌شود فعلیت تامه. در مانحن فیه آن چه مرفوع است، فعلیت من جمیع

الجهات است، لكن فعلیت من وجه باقی است. یعنی وقتی مکلف جاهل است، مصداق بعث در کار نیست، لكن از جانب مولی، بعث فعلیت پیدا کرده.

مرحوم اصفهانی می‌فرماید این برداشت خلاف ظاهر متن کفایه در این بخش است، چون ایشان می‌گویند: فهو مرفوع فعلا و ان كان ثابتا واقعا. یعنی رفع فعلیت را در مقابل ثبوت واقعی قرار داده. درحالی که رفع فعلیت من جمیع الجهات در مقابل ثبوت واقعی نیست.

و الانسب از میان این اقوال همان است که بگوییم منظور آخوند از فعلا یعنی ظاهرا. حال این درست است یا نه، یک بحث دیگر است.

ما افاده المحقق العراقي فی المرفوع

محقق عراقی می‌فرماید آنچه مرفوع است، وجوب الاحتیاط است، آنچه مقدر است، وجوب الاحتیاط است (نه مثلا مواخذه) و آن وجوب الاحتیاط است که مرفوع است:

و الظاهر انحصار المرفوع فيه بإيجاب الاحتیاط (لأنه الذی) یکون امر رفعه و وضعه بید الشارع و هو الذی یکون المكلف من قبل وضعه فی الضیق و يقتضی الامتنان رفعه فیکون هو المرفوع حقيقة من بین الآثار، دون المؤاخذه و استحقاق العقوبة، و دون الحكم الواقعی و لو بمرتبه الفعلية (إذ) المؤاخذه و الاستحقاق انما هی من المدركات العقلية التي لا تنالها يد الجعل التشريعی بلا توسط منشئها الذی هو إيجاب الاحتیاط (و اما العقوبة) الفعلية فرفعها و ان كان بید الشارع حيث كان له العفو تفضلا مع ثبوت الاستحقاق (إلا) ان رفعها لیس من تمام المنة علی المكلف، فان تمام المنة انما هو رفع أصل الاستحقاق بحيث یرى المكلف نفسه غیر مستوجب لشيء (مضافا) إلى انه لا یجدی فیما هو المهم فی المقام من نفی استحقاق العقوبة علی ارتکاب المشتبه (و اما الحكم الواقعی) فهو و ان كان مجعولا شرعیا، إلا انه لا یمکن ان یتعلق به الرفع الحقيقي لوجوه (منها) ما عرفت فی الأمر الرابع من ان حدیث الرفع ناظر إلى رفع الآثار التي وضعها خلاف الامتنان بحيث لو

لا الرفع كان المكلف من قبل وضعها في الضيق، فان من الواضح ان ذلك لا يتصور في التكليف الواقعي و لو بمرتبة فعليته، إذ لا يكون المكلف من جهة مجرد ثبوته في الواقع و نفس الأمر في الكلفة و الضيق حتى يجرى فيه دليل الرفع فيكون هو المرفوع حقيقة (و هذا) بخلاف إيجاب الاحتياط فانه لو لا الرفع كان المكلف من قبله في الكلفة، فيتعين كونه هو المرفوع حقيقة.^{٦٥}

حاصل كلام ایشان این است که در مقام ٥ احتمال هست ١- عقوبت فعلیه، ٢- استحقاق العقوبه ٣- خود حکم واقعی ٤- حکم واقعی به مرتبه (فعلیتش) رفع شده ٥- وجوب احتیاط رفع شده تمام احتمالات غیر از اخیر باطل است.

اما بطلان الاول، درست است که فعلیت عقوبت رفع و وضعش به ید شارع است، لکن بقاء استحقاق با امتنان نمی سازد. روایت شریفه در مقام امتنان نسبت به این امت در مقابل امم دیگر است. ثانیاً آن چیزی ما دنبالش هستیم این است که استحقاق هم نداشته باشیم، یعنی هتک مولا و این ها پیش نیاید.

یمكن المناقشه در این وجه اخیر ایشان که این چه قرینه‌ای برای فهم روایت می‌شود، که بگوییم ما دنبال چه هستیم و آن را حمل کنیم بر روایت؟ ما باید ببینیم که روایت چه چیزی را بیان می‌فرماید که حال آن چیز به کار استدلال ما می‌آید یا نه، نه برعکس. و بهتر این است که بگوییم همان بیاناتی که در مورد تقدیر مواخذه گفتیم باید اینجا بگوییم و آن‌ها بهتر است.

اما بطلان تقدیر استحقاق عقوبت، به این دلیل است که استحقاق عقوبت مجعول شارع نیست، بلکه لازم عقلی است. یا برای خود تکلیف واقعی یا برای ایجاب احتیاطی که طریق به تحرز همان واقع باشد. یعنی جعل و رفع استحقاق

عقوبت بلا واسطه به دست شارع نیست، شارع نمی‌تواند بفرماید تو مستحق عقوبت هستی یا تو نیستی، بلکه به تبع جعل و رفع تکلیف است.

اما بطلان تقدیر حکم واقعی. محقق عراقی می‌گوید به سه دلیل نمی‌شود حکم واقعی مرفوع باشد

۱- گفته شد که این روایت در مقام امتنان است، حال رفع حکم واقعی به ما هو واقعی در ظرف شک یا جهل ما نسبت به آن چه متنی دارد؟ در ظرف جهل و شک، این حکم فعلیت ندارد، حال رفع واقعی آن چه متنی است چون اصلاً ضیق و ثقلی برای ما ندارد حکم واقعی در این فرض. اگر منظور مرحله‌ی فعلیتش هم باشد باز وقتی من نسبت به آن جهل داشته باشم، چه ضیقی دارد که بخواهد رفع شود. چون من قبح عقاب بلا بیان دارم و از آن جهت در آسایش هستم و نیازی به دلیل رفع ندارم. این هم دلیل برای بطلان تقدیر حکم واقعی است و هم بطلان حکم فعلی.

۲- در فقرات دیگر حدیث، حکم واقعی مرفوع نبوده و وحدت سیاق اقتضاء می‌کند اینجا هم این چنین نباشد. رفع حکم واقعی بلا عنایه است ولی رفع حکم ظاهری با عنایت است و اسنادین متخالفین در یک اسناد ممکن نیست.

۳- ظاهر حدیث شریف این است که جهل و عدم العلم علت برای رفع است. خب جهل به چی؟ جهل به حکم، این جهل که علت رفع است، متاخر از حکم است، حکم = جهل به آن = رفع حکم. این جا رفع حکم نقیض حکم است، ولی از نظر مرتبه با آن تغایر دارد، و این نمی‌شود، در تناقض باید وحدت مرتبه باشد.

پس بنابر این، چهار احتمال برای تقدیر باطل است. پس باقی می‌ماند احتمال پنجم که رفع ایجاب احتیاط است و این رفع واقعی هم هست و خوب احتیاط واقعا

رفع شده است. این باعث می‌شود که عقاب اقیح بشود، چون عقاب بلا بیان قبیح است ولی عقاب مع بیان عدم الاستحقاق برفع الاحتیاط، این عقاب اقیح است. فثبت مدعای اصولی در مقابل اخباری.

ایشان می‌فرماید با این بیانی که کردیم، می‌توانیم مصالحه‌ای میان بیانات بزرگان که هرکدام می‌گویند یک چیز رفع شده ایجاد کنیم و بگوییم نزاع آن‌ها لفظی بوده.

جلسه هجدهم حاشیه‌ی محقق عراقی بر تقریب آخوند از حدیث رفع

۲۲ محرم الحرام ۹۵/۸/۳

طبق مختار محقق عراقی که مقدر مرفوع، ایجاب احتیاط باشد، کما سبق، این حدیث رفع معارض می‌شود با آن روایاتی که ایجاب احتیاط را ثابت می‌کنند. خب محقق عراقی فرمود با بیان ما، می‌توان مصالحه ایجاد کرد بین کلمات بزرگان. مثلاً آن کسی که گفته مواخذه مرفوع است، منظورش این نیست که مواخذه بلاواسطه بخواهد رفع شود، حاشا و کلا چون آن اثر عقلی است، بلکه منظورش این بوده که بواسطه‌ی عدم جعل احتیاط مرفوع شده. استاد (مرحوم آخوند) هم که فرموده حکم فعلا رفع شده، منظورش همان عدم جعل احتیاط است.

المناقشه فیما افاده المحقق العراقي

اما ما فی کلام المحقق العراقي من المناقشه، این که مقدر عقوبت فعلیه یا استحقاق نیست را قبول داریم. لکن در مورد آن استدلال سه‌گانه‌ای که ایشان در مورد بطلان تقدیر حکم واقعی.

۱- این استدلال ایشان می‌گویند حکم واقعی در فرض جهل ثقلی ندارد تا

بخواهد رفعش منت باشد،

a. ما عرض می‌کنیم آیا وجوب احتیاط در فرض جهل ما به وجوب احتیاط، ثقلی دارد؟ یعنی ایجاب احتیاط فی حد نفسه که ثقل ندارد، ایصالش ثقل دارد، دقیقاً همان کلامی است که در مورد حکم واقعی هم می‌شود گفت حکم واقعی و حکم احتیاطی از این جهت فرقی با هم ندارند که فی حد نفسه ثقل ندارند، بلکه ایصالشان ایجاد ثقل می‌کند. خب اگر شما می‌گویید عدم ایجاب احتیاط منت است، خب این را در مورد حکم واقعی هم بگویید که رفعش موجب منت است حتی در فرض عدم ایصال، و همین امتنانی بودن مصحح رفع خواهد بود.

b. ثانیاً این مقاله که شاید عند الاعلام مرسوم باشد، که رفع در جایی است که باید ثقل داشته باشد مرفوع، ما این را قبول داریم ولی انحصار را قبول نمی‌کنیم. ممکن است وضع چیزی موجب ثقلت نباشد، لکن رفعش موجب توسعه‌ی بیشتری می‌شود. مثلاً حکم واقعی هیچ ثقلت و ضیق بر ما ندارد، لکن رفعش برای ما ایجاد توسعه‌ی بیشتری می‌کند و همین مصحح متی بودن آن است. یعنی همین که مقتضی را هم رفع کند، برای ما خیال جمعی بیشتری می‌آورد.

۲- دلیل دومی که ایشان آوردند، وحدت سیاق بود، همان‌طور که قبلاً گذشت گفتیم که وحدت سیاق معلوم نیست دیگر در مورد این خصوصیات اقتضاء داشته باشد، یعنی بگوییم چون در فقرات دیگر با عنایت اسناد دادیم رفع را، در مالایعلمون هم باید به عنایت باشد.

۳- دلیل سومی که ایشان آورد، تغایر رتبی در نقیضین بود. فیه به این‌که، این جا ما از نقیض منطقی و تکوینی صحبت نمی‌کنیم، که بخواهد مراتب حفظ شود، بلکه این نقیض مجعول شارع است، شارع این شیء موجود در عالم تشریح را برداشته و در چنین چیزی شرایط نقیض تکوینی ماخوذ نیست.

اشکال دیگر این است که آیا جهل تاخر رتبی از مجهول بالذات دارد یا مجهول بالعرض؟ مجهول بالعرض یعنی آن چیزی که خداوند در لوح محفوظ جعل کرده است، مجهول بالذات آن صورت ذهنی من است. آنچه متاخر است از خارج، مجهول بالذات یعنی صورت ذهنی من است. لکن شارع آنچه رفع می‌کند، مجهول بالعرض است، یعنی همان چیزی که در لوح محفوظ است را می‌خواهد رفع کند. این همان راه‌حلی است که مرحوم اصفهانی در اخذ علم در حکم بیان کرده‌اند با بیان تفکیک میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض.

فتحصل که این بیانی که محقق عراقی در ۵ شق تفصیلاً بیان فرمود، نمی‌توان به عنوان مثبت مقدر در حدیث رفع ازش استفاده کرد و گفت به این بیان چه چیزی در تقدیر است به خاطر اشکالاتی که عرض شد.

جلسه‌ی نوزدهم تقاریب شهید صدر

۲۳ ۹۵/۸/۴ محرم الحرام سه‌شنبه

از مجموع تحقیقات شهید صدر در بحوث و حلقات سه چهار تقریب یا وجه برای استدلال ایشان می‌توان استفاده کرد.

التمهیدات

و ینبغی تقدیم امور:

- ۱- مسلم است از موصول، فعل اراده شده. یعنی قدر متیقن فعل است
- ۲- رفع وقتی به چیزی نسبت داده می‌شود، از دو حال خارج نیست. یا رفع واقعی است، یا رفع عنایی. رفع عنایی یعنی واقع محفوظ است ولی آنچه واقعا مرفوع است، بعض آثار یا وجوب احتیاط و اینهاست.
- ۳- اگر مقصود از رفع در این حدیث شریف رفع واقعی باشد، این لا ینفع للاستدلال. و لو این که برخی تصور کردند ینفعنا. آنها می‌گویند ما بالاخره به دنبال

امنیت هستیم، اگر رفع ظاهری باشد، در امانیم، اگر واقعی باشد هم در امان هستیم و علی‌ای حال ما نسبت به عقاب در امنیت هستیم. این مطلب باطل است. چون ما در معمول شبهات حکمیه این‌را می‌دانیم که اگر حکمی باشد، هم برای عالم است هم برای جاهل. یعنی فقیه علم دارد که اگر در واقع حکمی باشد، مقید به عالمین نشده.

تقاریب شهید صدر از استدلال به حدیث رفع:

تقریب اول

حسب ما فی البحوث: ما در این رفع ما لا یعلمون، امرمان دائر است بین این است که از دو خلاف ظاهری یکی را باید قبول کنیم. اگر مراد از رفع، رفع حقیقی باشد، یعنی حکم واقعی‌ای که شما آن‌را نمی‌دانید. اگر این احتمال باشد، قهراً، مرفوع ما با مجهول ما یکی می‌شود. یعنی مصب رفع بر همان چیزی است که مصب جهل بر آن است. یک راه دیگر این است که بگوییم رفع آن حکم واقعی که جعلش را نمی‌دانی. یعنی آن‌چه رفع شده حکم مجعول است، لکن آن‌چه نمی‌دانیم جعل است. و مصب رفع و جهل متفاوت می‌شود. طبق اول الاحتمالین مشکل بزرگی در حدیث پیش می‌آید و شبیه همان تصویب است که در احکام علم به موضوع حکم اخذ شده باشد. این مستحیل است. اگر معنای دوم را بگوییم، لا باس به و استحاله ندارد. ولی خیلی خلاف ظاهر است، چون ظاهر حدیث این است که مصب رفع با مصب جهل یکی است. ولی در احتمال اخیر استخدام لازم می‌آید. انقلت: چرا مراد از ما را همان جعل نمی‌گیرید که مصب واحد بشود. یعنی آن‌چه مرفوع است، جعل باشد.

قلت: آن‌چه اثر دارد مجعول است، نه جعل. جعل با واسطه‌ی مجعول اثر پیدا می‌کند و رفع بلاواسطه‌اش سودی ندارد.

اگر هم مراد رفع ظاهری باشد، آن‌هم عنایت می‌خواهد، چون اسناد داده شده این رفع به خود حکم واقعی. پس یا باید تصرف در ماده‌ی رفع صورت بگیرد، یا عنایتی در اسناد به کار بگیریم. حال که مجبوریم در هر حال یک عنایتی داشته باشیم، باید ببینیم کدام عنایت اخف است و اولی است.

شهید صدر می‌فرماید این عنایت اخیر یعنی عنایت در رفع ظاهری اولی است. چرا؟ چون در موضوع رفع، شک و عدم العلم اخذ شده، خب این شک و عدم العلم معمولا برای احکام ظاهری است، احکام واقعی می‌روند روی خود موضوعات بدون اخذ شک و علم. البته احکام واقعی هم داریم که رفته باشد روی شک مثل ادا شککت بین الثلاث و الاربع، فابن علی الاربع. ولی متداول و معمول چنین نیست که شک در موضوع حکم واقعی اخذ شده باشد. همین که این حدیث برای بیان حکم ظاهری است، دلیل می‌شود که این حدیث با ادله‌ی احتیاط بتواند تعارض کند. چون هر دو در رتبه‌ی حکم ظاهری هستند. اقول این فقره‌ی اخیر ظاهرا برای تقریب بعدی است.

تقریب دوم شهید صدر

حسب ما فی الحلقات: رفع واقعی آن‌قدر خلاف ظاهر حدیث است که نمی‌شود به آن ملتزم شد. چون فقط در صورتی دچار دور نمی‌شویم که مصب رفع و جهل دوتا باشد، و این تفکیک خلاف ظاهر است. عرف نمی‌فهمد که جعلی که نمی‌دانی، مجعولش مرفوع است. عرف این را خیلی مستبعد می‌داند. خب وقتی این متعذر شد، دیگر متعین می‌شود رفع ظاهری.

علاوه بر این‌که، رفع یعنی اگر رفع نبود، آن مرفوع باقی بود. این در معنای رفع مرتکز است. خب آن‌چیزی که اگر شارع بر ندارد باز هم باقی است و خوب احتیاط است نه حکم واقعی. یعنی مواردی پیش می‌آید که اصلا حکم واقعی نیست، آن وقت شارع مقدس چه چیزی را بردارد؟ ولی در همان موارد که در واقع

تکلیفی نیست لکن ما احتمال می‌دهیم، وجوب احتیاط هست طبق حق الطاعه یا قائلین به احتیاط شرعی، در این جاست که رفع این احتیاط معنا پیدا می‌کند، چه در واقع حکم باشد چه نباشد.

ان قلت: شارع می‌فرماید در مواردی که حکم واقعی باشد من برمی‌دارم، دیگر وقتی خودش نیست نیست دیگر.

قلت: ظاهر از حدیث این است که آنچه نمی‌دانی مرفوع است و روشن است که آنچه نمی‌دانی اعم از موجودات حقیقی و فرضی است. و در چنین فرضی وجوب احتیاط باقی است طبق مسلک حق الطاعه مثلاً.

تقریب سوم

فرض کنیم این مجمل باشد یعنی نفهمیدیم که بالاخره رفع واقعی است یا ظاهری. در همین جا هم یصح الاستدلال یعنی این جا از مواردی است که با اجمال و تردید هم استدلال خراب نمی‌شود.

جلسه بیستم - تقریب سوم شهید صدر از حدیث رفع

۲۸ محرم الحرام یکشنبه (شنبه به علت فوت مرحوم آسید تقی قمی

تعطیل بود)

تقریب سوم شهید صدر

حاصل تقریب سوم ایشان علی ضوء ایضاح بعض الاجله من تلامذته، این است که رفع ولو این که قائل به اجمالش بشویم که رفع ظاهری است یا واقعی، قابل تمسک است در شبهات موضوعیه و حکمی و بیان ذلک:

حتی اگر این رفع مجمل باشد، در اصل رفع که شک نداریم. یعنی قدر متیقن‌اش معلوم است که رفع دارد. مثل اجمال بین استحباب و وجوب که اصل جواز و رجحان را اثبات می‌کند. این از ناحیه حدیث رفع.

از ناحیه اطلاقات ادله، بلا اشکال می‌دانیم که اطلاقات و عمومات ادله احکام واقعیه شامل ظرف علم و جهل علی السواء می‌شوند. خب این عمومات باعث می‌شود که رفع را حمل بر رفع ظاهری کنیم. یعنی آن قدر متیقن در این موارد باید حمل بر رفع ظاهری بشود تا تهافت و تعارض و استحاله‌ی عقلی پیش نیاید. بنابر این کأن این اجمال در معنای رفع را ما به قرینه‌ی اطلاقات و عمومات ادله برطرف می‌کنیم.^{۶۶}

اما ما فیه: سوال این است که به کدام اطلاقات می‌خواهید تمسک کنید؟ آیا در مقام شک می‌خواهید به اطلاقات تمسک کنید. بحث در برائت اصلا همین است که ما یا دچار به فقدان نص هستیم یا تعارض یا اجمال و این‌ها، یعنی فرض بحث ما این است که اطلاقاتی نداریم در مقام اثبات. اگر می‌خواهید بگویید در مقام ثبوت و واقع اطلاقاتی باشد، خب ما که از آن‌ها خبر نداریم شاید آن‌ها مقید به علم باشند. اگر می‌خواهید بگویید آن اطلاقات واقعیه حتما مقید نیست چون رفعش استحاله دارد، خب دیگر لازم نیست بگویید ما به اطلاقات تمسک می‌کنیم، بلکه بگویید اختصاص و تقید احکام واقعیه به علم مستحیل است، فلذا رفع حتما رفع ظاهری است یعنی همان مطلبی که در دلیل اول گفتید. اما اگر می‌خواهید بگویید منظورتان موارد شک نیست، بلکه مواردی که ما اطلاقات داریم و علم داریم، خب آن‌ها بمعزل هستند از ما نحن فیه، ممکن است آن‌ها مطلق باشد، مواردی که ما شک داریم مقید باشند. و اگر می‌خواهید بگویید این‌ها به دلالت التزام می‌گویند در موارد دیگر هم مطلق هست حکم، ما می‌گوییم چه بسا کسی ادعا کند حدیث رفع دارد این قاعده‌ی کلی را تخصیص می‌زند، یعنی بله همیشه اطلاقات شامل علم و جهل می‌شود لکن حدیث رفع دارد تقیید می‌زند موارد شک و جهل را و می‌گوید این‌جا مرفوع است واقعا. یعنی دلیلی برای تقدیم آن مدلول التزامی نسبت به حدیث رفع

نداریم، بلکه حدیث رفع مقدم است، مگر این که ادعا کنید تخصیص اکثر پیش بیاید. بله اگر توارد هر دو دلیل بر یک مورد بود، می دانستیم که یک جایی هست که هم اطلاق باشد و هم دلیل رفع شامل بشود، مجبور بودیم که حمل کنیم حدیث رفع را بر رفع ظاهری.

اما المناقشه در تقریب اول شهید صدر

مختصر تقریب این بود که ما به هر حال لابد هستیم از ارتکاب عنایت و مجازیت. از بین دو تا خلاف ظاهر، تناسب حکم و موضوع اقتضاء می کند که بگوییم رفع ظاهری مراد باشد.

و فیه به این که: آن چه ما از ادله سراغ داریم که شک درش اخذ شده یعنی شک در خود حکم اخذ شده باشد، اصلاً شک در عملیه الجعل نیست، همیشه در خود مجعول شک و جهل است؛ و گرنه خود حکم مجعول که دیگر متعلق حکم ندارد که بخواهیم در آن شک کنیم.

تقریب دوم این بود که رفع ما لایعلمون، یعنی رفع ما لایعلمون جعلش را. این بسیار خلاف ظاهر است، و اصلاً عرف این طور نمی فهمد. پس این که این جا مراد رفع واقعی باشد خلاف ظاهری است که لا یصار الیه. همین که این شق باطل شد، یتبث شقه المقابل که رفع ظاهری باشد. دیگر ما لازم نداریم قرینه بیاوریم برای حکم ظاهری، همین که آن طرف باطل شد این طرف که حکم ظاهری باشد. این بیان دوم خوب است و ما آن را تقویت خواهیم کرد ان شاء الله.

جلسه بیست و یکم - تتمه تقاریر شهید الصدر

۲۹ ۹۵/۸/۱۰ محرم الحرام دوشنبه

قرینه حکم و موضوع که شهید صدر می فرماید این است که به قرینه رفع، یعنی آن چیزی که اگر رفع نبود، آن مرفوع باقی بود. خب این با رفع ظاهری

سازگار است. چون گاهی ممکن است چیزی در واقع نباشد که بخواهد رفع شود، لکن ایجاب الاحتیاط هست در فرض احتمال، پس این قرینه باعث می‌شود که بگوییم مراد از رفع، رفع ظاهری است.

خب این کلام که چرا اگر بر ندارد احتیاط باقی است، خب طبق مسلک حق الطاعه این می‌شود. یک طرز دیگر بیان هم می‌شود این باشد که خب اگر شارع برائت جعل نفرماید، چی بجایش خواهد بود؟ خب احتیاط است دیگر، اگر برائت نباشد احتیاط است.

در این بیان که تقریب دوم شهید صدر است، وجوهی از مناقشات است.

مناقشات در تقریب دوم شهید صدر

المناقشة الأولى: لا اشکال که کما سبق فی المنطق و اصول، قضایای سالبه، ظاهر در سالبه‌ی به انتفاء محمول هستند، نه سالبه‌ی به انتفاء موضوع. رفع ما لایعلمون انصراف دارد به مواردی که هست ولی ما جهل داریم، نه این که عموم داشته باشد برای موارد واقعی و موارد فرضی. ظهور این جمله همین است که می‌فرماید آن مواردی که شما جهل داری ولی در واقع هست، ما آنرا برداشتیم، این طوری رفع واقعی هم درست می‌شود. این شمول مطلق که شامل موارد واقعی و فرضی بشود و لو این که لغتا درست است، مثل استفاده از سالبه در مورد سالبه به انتفاء موضوع که از نظر لغوی درست است، لکن انصراف دارد از این مورد، ظهور در سالبه‌ی به انتفاء محمول است.

المناقشة الثانية: این که می‌فرمایید اگر احتیاط برداشته نشود وجود دارد، منظورتان کدام احتیاط است. احتیاط عقلی؟ خب آیا منظور طبق مسلک حق الطاعه است؟ این که قاطبه‌ی قوم این را قبول ندارد. در ثانی، احتیاط امر عقلی است و بلاواسطه قابل رفع و جعل شرعی نیست، بلکه موضوع آنرا شارع رفع و جعل می‌فرماید. از این جهت وجوب احتیاط عقلی هم مثل استحقاق عقاب است،

موضوعش را شارع می‌تواند تصرف کند، نه خودش را. علاوه بر این، از کجا می‌گویید شارع در مقام بیان احتیاط عقلی است؟ خب بگوییم شارع در مقام جعل احتیاط شرعی است، فایده‌اش هم این است که برائتی‌ها را ملتزم کند به احتیاط. خب وقتی مقام بیان احتیاط شرعی باشد، احتیاط شرعی این‌طور نیست که اگر احتیاط شرعی رفع نشود، موجود باشد، یعنی می‌شود که موردی نه احتیاط شرعی داشته باشد نه برائت شرعی. یعنی باز هم اطلاق رفع این‌جا درست نمی‌شود که اگر رفع نبود، مرفوع باقی بود، نه شاید اصلا احتیاط شرعی در کار نباشد.

تکملة

می‌توان تکمله‌ای بر بیان شهید صدر داشت: رفع در حدیث رفع دوران دارد بین این‌که رفع واقعی باشد یا ظاهری. وجوهی وجود دارد که می‌توان گفت رفع ظاهری است، من جمله:

۱- ما می‌دانیم که احکام واقعیه تقیید به علم نشده، اغلب قریب به اتفاق. خب با توجه به این کثرت، اگر بخواهیم بگوییم حدیث رفع دارد تخصیص می‌زند، این موجب تخصیص اکثر می‌شود. همین باعث می‌شود که بگوییم رفع واقعی مراد نیست.

۲- تصویب یا خلاف اجماع است یا محال. اگر حدیث رفع بخواهد رفع احکام واقعیه کند احد المحذورین خلاف اجماع یا محال پیش می‌آید.

۳- رفع مالایعلمون، ظاهر از این است که آنچه شما نمی‌دانید، در ارتکاز متشرعی و معمولی، همان‌طور که مصالح و مفاسد امور ارتباطی با علم و جهل ندارد، بدانی یا ندانی این غذا مفید است؛ خب وقتی مصالح و مفاسد متوقف بر علم و جهل نیست، قهرا احکامی که ناشی از آن مصالح و مفاسد باشد، متوقف به علم و جهل نیست.

۴- همان مطالبی که ایشان (مرحوم شهید صدر) قبلا ذکر کردند که اگر بگوییم در مجعول علم به جعل اخذ شده باشد این یا مستحیل است (للزوم دور) یا خلاف ظاهر و موجب استخدام است.

حال دو سوال مطرح است ۱- آیا مجرد اثبات رفع ظاهری اثبات می‌کند تمام مطلوب اصولی را؟ ۲- آیا واقعا دوران بین دو امر است، رفع واقعی یا رفع ظاهری؟ یا شق سومی هم هست؟

جلسه‌ی بیست و دوم - تکمیل تقریب دوم شهید صدر

۹۵/۸/۱۱ ۱ صفر الخیر سه شنبه

سخن در این بود که مجرد اثبات این‌که رفع ظاهری باشد، تمام مطلوب اصولی ثابت نمی‌شود، چون رفع ظاهری می‌تواند رفع عقاب باشد، درحالی‌که اصولی به دنبال رفع استحقاق است.

بلکه می‌توان می‌گفت به حدیث رفع، احتیاط رفع نمی‌شود، توضیح ذلک این‌که کما قال به جمع من الاصحاب، با حدیث رفع آثار خود عناوین رفع نمی‌شود، مثلا در دلیلی یک اثر بار شده بر خود نسیان بر خود سهو اذا سهوت فاسجد یا اگر قتل خطایی بود آثاری دارد، خب حدیث رفع این آثار که برای خصوص این عناوین است را بر نمی‌دارد چون یک عنوان که نمی‌شود هم مقتضی وضع باشد هم رفع. پس حدیث رفع آثار عناوین اولیه در ظرف عناوین ثانویه را برمی‌دارد.

خب احتیاط اثر لا یعلمون و جهل است، حدیث رفع که اثر همین عنوان جهل را بر نمی‌دارد، بلکه اثر عنوان اولی در ظرف جهل را برمی‌دارد، اثر عنوان اولی بدون عنوان جهل، عقاب است، وقتی عنوان جهل طاری می‌شود، این اثر یعنی عقاب برداشته می‌شود، لکن احتیاط که اثر جهل است مرفوع نمی‌شود و استحقاق عقاب تابع همین وجوب احتیاط است. اگر قرار باشد احتیاطی باشد، اثر جهل خواهد بود،

پس نمی‌توان به حدیث رفع تمسک کرد برای دفع این احتمال. مثل این که کسی بگوید من شک دارم در صورت نسیان قنوت مثلاً صدقه بر من واجب است یا نه، رفع النسیان نمی‌تواند این اثر را رفع کند یا این احتمال را دفع کند.
 یمکن التخلّص عن هذا الاشکال بوجه:

منها: ما از استشهد امام علیه السلام به حدیث رفع می‌توان چنین استنباط کنیم که آن چیزی که حدیث رفع انجام می‌دهد، رفع جمیع آثار است. و این همان حدیث حلف به طلاق و عتاق است:

وَعَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ جَمِيعاً عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع فِي الرَّجُلِ يُسْتَكْرَهُ عَلَى الْيَمِينِ فَيَخْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَ صَدَقَهُ مَا يَمْلِكُ أ يَلْزَمُهُ ذَلِكَ فَقَالَ لَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أُكْرَهُوا عَلَيْهِ.^{٦٧}

حلف به طلاق و عتاق و صدقه می‌شود به این نحو باشد که به شکل قهری این طلاق و عتاق باشد، یا این که قسم می‌خورد که طلاق بدهد یا عتق کند، فرقی در مقام ندارد. خب با این حدیث می‌توان استدلال کرد که خصوص مواخذه برداشته نشده فقط، بلکه جمیع الاثار برداشته شده.

شبهه این روایت با متن دیگر و از منبع دیگر نقل شده است:

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُسْتَكْرَهُ عَلَى الْيَمِينِ فَيَخْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَ صَدَقَهُ مَا يَمْلِكُ أ يَلْزَمُهُ ذَلِكَ فَقَالَ لَا ثُمَّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أُكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أُخْطُوا.^{٦٨}

مرحوم شیخ می‌فرماید ممکن است این مختص به همین سه مورد باشد ما چه می‌دانیم در مورد لایعلمون هم این جاری باشد، بعد می‌فرمایند فتامل که ظاهرش این است که فتامل تمریضی است، یعنی این جمله‌ی رفع ما استکروهوا یا ما اضطروا

٦٧ - وسائل ٢٢٦:٢٣

٦٨ - نوادر ٧٥ و وسائل ٢٣٧:٢٣

مفاد عرفی اش رفع جمیع آثار است، در این جا لازم هم نیست مدعی وحدت سیاق هم بشویم، مثلا حضرت می فرماید نماز واجب است چون خداوند می فرماید صل، از این می فهمیم که امر دلالت بر وجوب دارد.

جواب دیگر جوابی است که قبلا از محقق عراقی داشتیم. ایشان فرموده بالاخره این حدیث در مقام امتنان است، در مقام امتنان دیگر استثنای بعضی آثار مناسب نیست. این منقول است از محقق عراقی در نهاییه الافکار.

البته فیه به این که همان طور که قبلا هم عرض کردیم، این دلیل امتنانی هست، لکن دلیل نمی شود کمال الامتنان باشد، شاید مصالحی باشد که اقتضا کند برخی حدود امتنان را. یعنی شارع ملاحظه فرموده که حتی بدون تحفظ هم بسیاری از مصالح استیفا می شود، لکن نه دیگر همه ی موارد ترک تحفظ.

جواب دیگر این است که این حرف که شما می گوئید احتیاط از آثار خود جهل است، مرحوم آخوند در کفایه جواب دادند که نه، احتیاط اثر جهل نیست، بلکه احتیاط اثر اهتمام شارع به همان واقع است، لکن ظرفش جهل است. خطا و نسیان و اینها خودشان مقتضی یک آثاری بودند و آن وقت نمی شود هم مقتضی وضع باشند هم رفع، لکن جهل مقتضی احتیاط نیست، بلکه ظرف احتیاط است. بنابراین در این اشکال بین ظرف و موضوع یا بین ظرف و مقتضی خلط شده است.

جواب اثباتی: و اما از نظر اثباتی و جوابی که بتوانیم از ظاهر دلیل استفاده کنیم. می فرماید رفع عن امتی، خب تعرف الاشیاء باضدادها، اگر می فرمود این دستور بر ذمه و عهده ی شماس است یعنی چی؟ یعنی این تکلیف شماس است، خب همان طور که وضع شی علی فرد یعنی تکلیف، رفع شی عن فرد هم یعنی دیگر تکلیف نداری و لازم نیست کاری انجام بدهی. وقتی لازم نیست کاری انجام بدهی، یعنی دیگر استحقاق نداری. یعنی همین که خود مولا می فرماید نمی خواهد

کاری انجام بدهی، این به قول مرحوم آخوند تمام الموضوع است برای عدم الاستحقاق، یعنی عقل قبیح می‌داند استحقاق را این‌جا، فضلا عن عقاب. پس تقریب این‌شد که ظاهر حدیث رفع ظاهری است، و این رفع ظاهری به معنای رفع استحقاق و رفع جمیع آثار است. و هذا حاصل الاستدلال به این حدیث شریف.

و للعلماء فی الفقرات الاخر من الحدیث کلمات قد ذکرها استطرادا، فهی مطلوبه فی حد نفسها لکن لا ربط لها بالبراءة و ما نحن فیه.

جلسه‌ی بیست و سوم - حدیث سعه

۹۵/۸/۱۵ ۵ صفرالخیر شنبه

مما استدل به علی البرائه حدیث السعه:

الناس فی سعه ما لا یعلمون

اصل دلالت این جمله بر براءت لا ریب فیه. یعنی در فرض جهل، در گشایش هستند مردم. انما الکلام در این است که براءت مستفاده از این روایت، براءتی است که توان معارضه با ادله‌ی احتیاط را دارد یا این‌که محکوم است به ادله‌ی احتیاط مثلا قبح عقاب بلا بیان که محکوم ادله‌ی احتیاط است که خودشان بیان حساب می‌شوند.

الاحتمالات فی ما

مرحوم شهید صدر می‌فرماید: اصولیون گفته‌اند این ما، امرش دائر است بین ۱- ما ی موصوله: الناس فی سعه الذی لا یعلمون. اگر چنین باشد، این براءت توان معارضه با ادله‌ی احتیاط ندارد، چون منافاتی ندارد که به خاطر حکم به احتیاط، در سعه نباشند. یعنی از ناحیه‌ی آن حکم واقعی در سعه هستیم، لکن از ناحیه‌ی ادله‌ی احتیاط ملکف هستیم. در روز قیامت به آن حکم واقعی مجهول مواخذه نمی‌شویم، بلکه به خاطر مخالفت با ادله‌ی احتیاط مواخذه می‌شویم.

۲- مای مصدریه‌ی زمانیه. در این صورت توان معارضه با ادله‌ی احتیاط دارد، چون ادله‌ی احتیاط کاشفیت از واقع ندارد و ظرف جهل باقی است. ولی مشکل این شق این است که ما مصدریه‌ی زمانیه معمولاً بر سر مضارع وارد نمی‌شود و اگر بخواهد چنین شود قرینه می‌خواهد و بلاقرینه لا یصار الیه. ما مصدریه خالی غیرزمانی بر مضارع وارد می‌شود، ولی مای مصدریه‌ی زمانیه بر سر مضارع نمی‌آید بلا قرینه و در این جا هم ما قرینه نداریم. این را ایشان به اصولیون نسبت می‌دهند.

بعد می‌فرمایند لنا تعلیقتان: ۱- نتیجه‌ی کلام شما این نیست که ما مصدریه نباشد، چون غلط که نیست، تمام ثقل استدلال شما در این بود که این قرینه ندارد مای مصدریه زمانیه باشد، می‌توان قرینه برای آن پیدا کرد، اگر سعه تنوین داشته باشد همین می‌توان قرینه بشود که ما مصدریه زمانی باشد، و چون ما الان فقط مکتوب داریم نمی‌دانیم، شاید در قرائت آن تنوین بوده ولی در کتابت مکتوب نشده، و همان قرینه کافی بوده برای این که ما مصدریه زمانی باشد. پس امر مردد می‌شود بین ما یصح الاستدلال و ما لا یصح الاستدلال و مجمل می‌شود.

تعلیق‌ه‌ی ۲- این حرف که اگر ما موصوله باشد استدلال ناتمام باشد، درست نیست. چون اگر ما موصوله باشد باز هم دو احتمال هست. ۱- یک این که اضافه‌ی سعه به ما، اضافه‌ی نشوئیه باشد، یعنی مضاف الیه نشأت از مضاف گرفته باشد. یعنی در سعه هستند از ناحیه‌ی آن ضیقی که نشأت می‌گیرد از حکم واقعی. خب اگر این طور باشد بله، ادله‌ی احتیاط مقدم می‌شود این جا چون این روایت می‌فرماید از ناحیه‌ی حکم واقعی در امان هستی، نسبت به ادله‌ی احتیاط و ضیقی که از آن‌ها نشأت می‌گیرد ساکت است. ۲- احتمال دیگر این است که اضافه‌ی موردی باشد. یعنی مردم در مورد حکمی که نمی‌دانند دیگر گرفتاری ندارند. نه از ناحیه‌ی آن

حکم و نه از ناحیه‌ی چیز دیگر، کلاً مرتبط با آن حکم دیگر گرفتاری ندارند. پس این بیان که اگر ما موصول باشد استدلال درست نیست و ادله‌ی احتیاط مقدم هستند درست نیست باطلاقه، بلکه باید ببینیم این اضافه از چه نوعی است.

البته ایشان اشکال آخری که می‌فرمایند این است که این عبارت به این شکل در کتب حدیث و روایت ما نداریم. بله متن دیگری داریم که آن مسند هم هست و حتی یعلموا هست ولی قابل اخذ نیست چون در مورد شبهات موضوعیه است. نقول به این که هنا تعالیق وجود دارد:

هنا تعالیق: الاول تحلیل المتون

ما باید متون مختلف را از هم جدا کنیم.

۱- الناس فی سعه ما لا یعلمون

۲- الناس فی سعه ما لم یعلموا

۳- الناس فی سعه حتی یعلموا

این‌ها را نباید با هم قاطی کنیم و ممکن است هر کدام مستقلاً روایتی باشند.

الثانی

فرمایشات شهید صدر ناظر است به فرمایشات محقق خوئی در مصباح الاصول هست. البته دأب شهید صدر این است که از نظرات محقق خوئی به عنوان نظر مشهور یاد می‌کند، ولی مساله این است که در ما نحن فیه می‌فرمایند اصولیون چنین گفته‌اند و اشکال وارد می‌کنند، درحالی که این تفکیک‌ها و بیاناتی که در

تعالیق ایشان بود، در کلام صاحب کفایه وجود دارد و ایشان به این‌ها اشاره داشته است. و می‌فرماید علی کلی‌ترین استدلالات تمام است.^{۶۹}

اما اگر محقق خوئی را در نظر بگیریم، ایشان درست است تفصیل داده‌اند، ولی تفصیل ایشان برعکس آن چیزی است که شهید صدر از ایشان نقل کرده است. قال فی المصباح:

(الناس فی سعة ما لا يعلمون) و الاستدلال به مبنی علی ان کلمة ما موصولة، و قد اُضيفت إليها کلمة سعة، فيكون المعنى ان الناس فی سعة من الحكم المجهول، فمفاده هو مفاد حدیث الرفع، و يكون حينئذ معارضا لأدلة وجوب الاحتياط علی تقدير تماميتها. و اما إن كانت کلمة ما مصدرية زمانية، فلا يصح الاستدلال به علی المقام، إذ المعنى حينئذ ان الناس فی سعة ما داموا لم يعلموا، فمفاد الحدیث هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بیان، و تكون أدلة وجوب الاحتياط حاکمة علیه^{۷۰}، لأنها بیان. و الظاهر هو الاحتمال الأول (یعنی موصولة) ... فالصحيح دلالة الحدیث علی البراءة. و بإطلاقه يشمل الشبهات الحکمیة و الموضوعية.^{۷۱}

اما گزارش شهید صدر چنین است:

إلا ان الكلام يقع حينئذ فی ان الاستفادة منها براءة محکومة لدلیل الاحتياط أم معارضة. و قد بنيت المسألة عند الأصوليين علی تحديد ان (ما) موصولة أو مصدرية فإن كانت موصولة فغاية ما تدل علیه عندئذ انهم فی سعة من ناحية ما لا يعلمونه و هذا لا ينافي ان لا يكونوا فی سعة من ناحية حکم آخر و هو إيجاب الاحتياط. و ان

۶۹ - و منها (قوله علیه السلام: ۶۹: الناس فی سعة ما لا يعلمون) فهم فی سعة ما لم يعلم أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمة و من الواضح أنه لو كان الاحتياط واجبا لما كانوا فی سعة أصلا فيعارض به ما دل علی وجوبه كما لا يخفى. کفایه ۳۴۲

۷۰ - حالا در این بحث باید بشود که آیا کلمه‌ی حاکمه درست است یا درستش این بود که گفته می‌شود وارده.

كانت مصدریه بمعنی ما داموا لا یعلمون بالواقع فهم فی سعه فهذا ینافی جعل وجوب الاحتیاط لأنه لا یرفع عدم العلم بالواقع.^{۷۲}

خب عرض می‌کنیم به شهید صدر که نظرتان به کدام اصولی است، آیا منظورتان مرحوم آخوند است، که گذشت که تفکیک را نافی استدلال نمی‌داند، محقق خویی هم که فرمایش‌شان برعکس گزارش شماست.

جلسه‌ی بیست و چهارم - حدیث سعه، متن اول

۹۵/۸/۱۶ ۶ صفر الخیر - یکشنبه

متون مختلفه‌ی حدیث سعه

گذشت که پنج روایت یا متن در مقام داریم

۱- الناس فی سعه ما لا یعلمون کما فی ضوابط الاصول (خود مولف این کتاب را مختصر کرده و اسمش را نتایج گذاشته) خود ایشان فرموده فی بعض النسخ او فی بعض الطرق این چنین آمده. چاپ رحلی رسائل با حاشیه‌ی ملا رحمه هم همین متن نقل شده است.

۲- الناس فی سعه مما لا یعلمون. مقدس اردبیلی در مجمع ۳:۴۳۰ فرموده ولی به معصوم نسبت نداده است. محقق عراقی در مقالات الاصول ۲:۶۱ به شکل مضمرة - قوله - نقل فرموده.

۳- الناس فی سعه ما لم یعلموا. یا در برخی نسخ ان الناس ... هست. مروی از نبی مکرم ص در عوالی الثالی عن بعض مصنفات الشهد بطرقه الیه. الشهاب فی الحکم و الآداب للبحرانی، بعض بزرگان در انوار الاصول از تحف و اعیان الشیعه نقل کردند که این دو منبع اشتباه هستند برای این متن و هذا ینظر بالمراجعه؛ و عن الصادق ع فی ضوابط الاصول؛ و عن النبی و اهل بیته ع سید نعمه الله جزائری در

شرحش بر عوالی الثالی كما نقل عنه المحدث بحرانی در کتاب الدرر النجفیه؛ و مضمرة محقق در معتبر، علامه در تذکر و منتهی، محقق قمی در قوانین و دیگر بزرگان.

۴- الناس فی سعة ما لم يعلموا حتی يعلموا. عن النبی ص و عنهم ع. عن النبی ص فاضل نراقی در مناهج الاصول؛ عنهم علیهم السلام ملای دربندی در خزائن الاصول منقولاً از بعض کتب.

۵- الناس فی سعة حتی يعلموا. المروی فی الکافی و المحاسن در حدیث سفره.

كما سبق فی الجلسة الماضيه، ما در مالایعلمون مردد است بین مای موصوله یا مای مصدریه و برای اتمام استدلال باید استدلال علی کلا التقدیرین را تمام کنیم. در این خصوص ۴ نظریه از اعلام وجود دارد

۱- شیخ اعظم قده: لا دلالة علی کلا التقدیرین. یعنی یک برائتی که مورود و محکوم ادله‌ی احتیاط نباشد از این حدیث استفاده نمی‌شود.

۲- له دلالة علی کلا التقدیرین، محقق خراسانی فی احد قولیه در کفایه

۳- التفصیل بین موصوله که یصح و مصدریه زمانیه که لا یصح ذهب الیه المحقق الخراسانی فی حاشیته علی الفرائد و محقق نائنی و خوبی و شیخنا الاستاذ.

۴- عکس قول سوم، مصدریه‌ی زمانیه یصح الاستدلال، موصوله لا یصح. كما نقل الشهدید الصدر عن الاصولیون

۵- علی کلا التقدیرین دلالت می‌کند بر موردیه (یعنی بگوئیم سعه داریم «در مورد» ما لا یعلمون) و علی کلا التقدیرین دلالت نمی‌کند علی المنشأیه (یعنی بگوئیم جهل منشاء سعه شده است، ادله‌ی احتیاط این منشاء را رفع می‌کنند).

اما القول الاول، الشيخ الاعظم

تقریرش به دو نحو است، تارةً بالنظر الی خود این حدیث شریف هست و تاره
بالنظر الی ادله‌ی احتیاط
اما بالنظر الی خود حدیث سعه:

مفاد حدیث این است که مردم در سعه‌ی حکمی هستند که آن حکم را
نمی‌دانند، این فقط حکم واقعی نیست، بلکه حکم واقعی و هرآنچه مرتبط به آن
می‌شود، خب ادله‌ی احتیاط مرتبط به آن حکم واقعی است. یعنی حدیث می
فرماید حکمی که هیچ از آن نمی‌دانی در سعه هستی، ولی اگر به نحوی - مثل
ادله‌ی احتیاط - آن حکم منجز شده باشد، دیگر در سعه نیستی. در این فرض ادله‌ی
احتیاط وارد می‌شوند و موضوع عدم العلم را از بین می‌برند.

یمكن الاشکال در این که حدیث سعه فقط نظرش به خود حکم واقعی است،
نه هر چیزی که مرتبط به آن است، پس ادله‌ی احتیاط بمعزل هستند از مقام
جواب این است که در ادله‌ی احتیاط سه نظر هست

۱- ادله‌ی احتیاط حکم طریقی است و از خودش چیزی ندارد و برای تنجیز
واقع آمده است

۲- ادله‌ی احتیاط مصلحت نفسی دارد، مثلاً تقویت اراده یا هر چیز دیگر.

۳- وجوب در ادله‌ی احتیاط نفسی است، لکن ملاک و مصلحتی بیشتر از
واقع ندارد، یک وقت می‌گوید اکرم زیدا یک وقت می‌گوید اکرم هذا الجالس،
همان شخص است با یک عنوان دیگر، ادله‌ی احتیاط هم همین است، همان واقع
است لکن با عنوان مشته‌الحکم. پس وقتی ادله‌ی احتیاط به ما واصل می‌شود، مثل
این است که خود حکم به ما واصل شده، فقط عنوانش عنوان عام‌تری است.

طبق نظر اول و سوم، ادله‌ی احتیاط وارد می‌شوند بر حدیث سعه.

جلسه‌ی بیست و پنجم - حدیث سعه مناقشه‌ی شیخ اعظم قده

۹۵/۸/۱۸ ۸ صفر الخیر - سه شنبه

سه نظر در مورد ادله‌ی احتیاط بیان شد. خب بیان سوم تصورا مشکلی ندارد که «ادله‌ی احتیاط همان بیان واقع باشد ولی به یک بیان دیگر - مثلا مشتبه‌الحکم» این را تصور می‌شود کرد ولی ظاهرا در واقع و تصدیقا چنین چیزی نیست.

المناقشه فی احد تقریبی الشیخ

اشکال به تقریب شیخ این است که ندانستن حکم و تمام آنچه به آن مرتبط می‌شود موضوع حدیث سعه نیست. در این صورت ادله‌ی احتیاط چیزی است که مرتبط به آن حکم واقعی می‌شود، پس وارد است بر دلیل سعه. این را قبول نداریم که موضوع حدیث سعه اعم از خود حکم و مایرتبط به باشد. فلذا اشکال شیخ را ما وارد نمی‌دانیم.

نظر دوم نظر مرحوم آخوند هست که تقریب به حدیث چنین است: ادله‌ی احتیاط با حدیث سعه در تعارض هستند، حدیث سعه می‌فرماید از ناحیه‌ی آن احکام که نمی‌دانی، در گشایش هستید، ادله‌ی احتیاط - از آن نظر که طریقی هستند - می‌گویند از ناحیه‌ی احکامی که نمی‌دانی در گشایش نیستی. و در این بیان فرقی نیست که ما موصول باشد یا مصدریه.

مرحوم شهید صدر اشکال دارند به این که مای موصوله و مصدریه را یک کاسه کنیم در استدلال، بلکه فرق می‌کند. اگر موصوله باشد، این عائد می‌خواد که به خود ما برمی‌گردد، ولی اگر مصدریه باشد چنین عائدی نمی‌خواهد. البته شهید صدر در مباحث یک بیانی دارند که فرقی بین مصدریه و موصوله نمی‌کند و در هر دو حال استدلال تمام است.

مرحوم محقق عراقی و محقق همدانی متذکر این نکته شدند که موضوع در حدیث سعه آیا جهل به واقع است یا جهل به وظیفه‌ی عملیه اعم از واقعه یا

ظاهریه؟ یعنی مردم تا وقتی نمی‌دانند، در سعه هستند، خب چه چیزی را نمی‌دانند؟ حکم واقعی را نمی‌دانند یا وظیفه‌شان - اعم از وظیفه‌ی واقعی و ظاهری - را نمی‌دانند؟ که ادله‌ی احتیاط وارد می‌شود طبق این بیان اخیر.

تقریب ثالث برای مرحوم آخوند است در حاشیه‌ی فرائد و تبعه محقق نائینی، که اگر موصوله باشد، یدل، اگر مصدریه باشد لا یدل علی البراءه. به همان بیان که ممکن است در این اخیر، موضوع اعم از جهل به واقع یا جهل به وظیفه باشد. قول چهارم عکس قول سوم بود که البته گفتیم این نسبت به اصولیون ظاهرا صحیح نیست.

قول پنجم برای شهید صدر مبتنی بر تفکیک میان موردی و نشوی است. ایشان می‌گوید گاهی شارع می‌فرماید: در این مورد خیالت راحت، در سعه هستی. خب این یعنی از هر نظر راحت هستی، دیگر ما چه مصدریه باشد یا موصوله فرقی نمی‌کند، می‌گوید در مورد مثلا شرب تنن تا وقتی جهل داری، در سعه هستی. اما اگر شارع بفرماید به شکل نشویه، از ناحیه‌ی ضیق ناشی شده از حکم مجهول در سعه هستی، خب در این صورت درست است ما از ناحیه‌ی خود حکم مجهول در ضیق نیستیم به واسطه‌ی این حدیث، لکن از باب ادله‌ی احتیاط در ضیق هستیم و ادله‌ی احتیاط مقدم می‌شوند چون دو موضوع متفاوت هست در این جا.

اگر موردی باشد، هر نوع جعل حکمی که ادله‌ی احتیاط بخواهند انجام بدهند، چه طریقی چه نفسی چون در مورد این حکم هست، معارض می‌شد با این حدیث و این حدیث می‌فرماید در تمام اموری که مرتبط با این مورد می‌شود شما گرفتاری نداری.

اما اگر نشویه باشد، یعنی مولا نظر می‌کند به احکام واقعه که ینشأ منه الضیق، حالا با حدیث سعه می‌فرماید از ناحیه‌ی ان ضیق در گشایش هستی، نه این که از ناحیه‌ی امر دیگری مثل احتیاط در ضیق نباشی.

نقول به این که اصولیون مرادشان این بوده که مفاد حدیث این است حکم واقعی نمی تواند منشاء ضیق باشد در فرض جهل، یعنی اصلا حکم واقعی ضیق آفرین نیست نه خودش نه به کمک ادله ی احتیاط - چون ادله ی احتیاط هم طریقی است - پس فرقی نیست فی الواقع بیان اضافی موردیه یا نشویه، و در هر دو صورت تعارض و سقوط ادله ی احتیاط پیش می آید.

فتحصل که اگر ما موصوله باشد، این دلالت درست است و لازم نیست که موردیه یا نشویه را تفکیک کنیم.

جلسه ی بیست و ششم

۹۵/۸/۲۲ ۱۲ صفر الخیر شنبه

متن سوم روایت سعه

الناس فی سعه ما لم يعلموا بود. در این جا احتمال مصدریه ی بودن ما بیشتر است چون مدخولش در معنا ماضی است، و آن مشکل که گفتیم ما مصدریه بر سر مضارع نمی آید، این جا وارد نیست. فلذا استدلال به این متن تمام نیست، چون استدلال وقتی تمام است که ما موصوله باشد.

متن چهارم:

الناس فی سعه ما لم يعلموا حتی يعلموا. هر دو احتمال در ما هست که مصدریه باشد یا موصوله. و از آن جا که حتی يعلموا حتی قرینیتی بر هیچ کدام از اطراف ندارد، یعنی همان چیزی که در متون قبلی مفهوم بود، در این متن منطوق است و چیزی را عوض نمی کند. از نظر سند بعدا بحث خواهیم کرد و بعید نیست که این روایت ماخوذ باشد از روایت سفره ی مطروحه.

متن پنجم:

الناس فی سعه حتی يعلموا

این متن در کتاب شریف کافی و محاسن برقی آمده است و در فقه معروف است به روایت سفره‌ی مطروحه فی الفلاة. و هی:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَ سُئِلَ عَنْ سَفْرَةٍ وَجُدَتْ فِي الطَّرِيقِ مَطْرُوحَةً كَثِيرَ لَحْمِهَا وَ خُبْزُهَا وَ بَيْضُهَا وَ جُبْنُهَا وَ فِيهَا سِكِّينٌ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَ يَوْمَ مَا فِيهَا ثُمَّ يُؤْكَلُ لِأَنَّهُ يَفْسُدُ وَ لَيْسَ لَهُ بَقَاءٌ فَإِنْ جَاءَ طَالِبُهَا غَرِمُوا لَهُ التَّمَنُّ قِيلَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَا يُدْرَى سَفْرَةٌ مُسْلِمٍ أَوْ سَفْرَةٌ مَجُوسِيٌّ فَقَالَ هُمْ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَعْلَمُوا.^{۷۳}

و فی الاستدلال بهذه الروایه وجوه من المناقشه:

اشکال اول در استدلال به متن پنجم:

مورد، موردی است که اماره وجود دارد، ولی سائل احتمال خلاف می‌دهد و از این جهت سوال می‌پرسد، و حضرت سلام الله علیه است می‌فرماید به احتمال خلاف اعتنا نکنید. خب اماره چیست؟ اماره این است که این سفره در ارض مسلمین است. قال المحقق الخوئی:

و مورد هذه الروایة خصوص اللحم، و حکمه علیه السلام بالإباحة انما هو من جهة كونه فی أرض المسلمین فهی أمانة علی التذکية، و إلا كان مقتضى أصالة عدم التذکية حرمة أكله.^{۷۴}

البته این اشکال محقق خوئی در جایی وارد است که بگوییم مشکل سائلین فقط لحم بوده باشد، اما اگر مشکل آن‌ها نجاست هم باشد یا مجموع امرین حرمت لحم و نجاست، دیگر اشکال محقق خوئی وارد نیست و دیگر اماره وجود ندارد، بلکه حضرت دارند اصل جاری می‌کنند.

۷۳ - کافی ۶:۲۹۷ و

۷۴ - مصباح الاصول ۱:۲۷۹

اشکال دوم

این شبهه، شبهه‌ی موضوعیه است، نه شبهه‌ی حکمیه. یعنی احکام برای سائل روشن است، لکن او احتمال می‌دهد این مورد مصداق یک حکم حرمت باشد. پس این حدیث برای شبهات موضوعیه خوب است نه حکمیه و نمی‌توانیم تعدی کنیم به شبهات حکمیه.

اشکال سوم

حتی به تمام شبهات موضوعیه هم نمی‌توان این را تسری داد، بلکه فقط در مورد همین سنخ شبهات در مورد لحم می‌توان این حکم را تسری داد. پس نمی‌توان به تمام شبهات موضوعیه تسری داد، فضلا عن این‌که بخواهیم به شبهات حکمیه تسری بدهیم. قاله فی انوار الاصول.^{۷۵}

فتحصل مما ذکرنا که این متون نقل شده یکی‌اش قابل استدلال بود که الناس فی سعة من ما لا یعلمون (چون ما متعین است در موصوله بودن) و باقی‌اش یا به خاطر تردید بین ما یصلح للاستدلال و مالا یصلح للاستدلال، یا بخاطر تعین در ما لا یصلح للاستدلال، قابل تمسک نبود.

جلسه‌ی بیست و هفتم - تمه الكلام فی حدیث السعه

۱۳ صفرالخیر یکشنبه ۹۵/۸/۲۳

یک متن ششم هم اخیرا پیدا شده که الناس فی سعه مما لم یعلموا در ذکری و جامع المقاصد.

۷۵ - الوارد فی هذا الحدیث قضیة شخصیة خارجیه وردت فی سفره مطروحہ فی الطریق، والمشکوک فیها للسائل إنما هو طهارة السفره أو حلیة لحمها فلا یمکن التعدی عنها إلى سائر الشبهات الموضوعیة فضلا عن الشبهات الحکمیة. انوار الاصول ۳:۴۱

مرحوم شیخ یوسف بحرانی که تضرع در اخبار دارد، می‌فرماید این روایت مرسل است و لم نقف علیه بهذا اللفظ مستندا فی شی من الاخبار و الذی وقفت علیه روایه السکونی. انتهى کلامه. بله روایت سکونی هم همان روایت سفره‌ی مطروحه است.

ما یزید در وهن و ضعف متون دیگر، ما افاده‌ی العلامه فی التذکره در بحث نمازی که اشتباه خوانده شده آیا اعاده لازم است یا نه، می‌فرماید: لقوله علیه السلام الناس فی سعه ما لم یعلموا و من طریق خاصه قوله علیه السلام. همین‌که ایشان تقابل ایجاد کرده و فرموده طریق خاصه، معلوم می‌شود قبلی‌اش از طریق عامه است.

آیا راه هست برای تقویت این متون یا نه؟

ما افاده محقق شهید صدر در المباحث که این متون مختلفه همه متخذ است از همان روایت سفره است:

و كأنَّ أحدا من العلماء نقل حدیث (الناس فی سعة ما لا یعلمون) ناظرا إلى ذیل هذا

الحدیث من باب النقل بالمعنی أو نحو ذلك، ثمَّ تبعه الآخرون من دون مراجعة المصدر.^{۷۶}

پس مردد می‌شود نزد ایشان که این روایت یا مرسله باشد یا همان روایت نوفلی باشد، که از نظر ایشان نوفلی قابل اعتماد نیست، پس علی کلا التقدیرین این حدیث قابل تمسک نیست.

البته طبق نظر ما همین وجود در کافی کافی است و همچنین نوفلی قابل اعتماد است به دلائلی منها وجود در تفسیر قمی و وجود در اسناد کامل الزیارات که توضیحه فی محله. طبق مبنای ما در مورد شهادت ابن قولویه، این شهادت باعث توثیق من فی السند میان خود او تا صاحب کتاب از میان سلسله‌ی رجال سند

۷۶ - مباحث الأصول - قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۲۶۶

می‌شود. و در این جا که احتمالاً صاحب کتاب خود نوفلی است، از ابن قولویه تا نوفلی توثیق می‌شود.

علی ای حال، لا یتیم ما افاده المحقق الشهید من کون المتون المتعدده ماخوذه من روایه واحده. چرا که ما می‌بینیم که این متون اسناد به امام صادق ع یا رسول الله صلوات الله علیه و آله داده شده‌اند درحالی که روایت سکونی در مورد جریان است از امیرالمومنین ع است.

ثانیا این که علما متفطن بوده‌اند به این که حدیث سفره هم وجود دارد، در عین حال این حدیث را نقل می‌کردند. قال فی الدرر النجفیه:

و أيضا فإنه عليه السلام قال: «هم» أي أولئك الآكلون «في سعة»، باعتبار أصالة الطهارة، وليس فيه مثل الحديث المنقول: «الناس في سعة».^{۷۷}

راه دیگر برای تخلص از این اشکال - که متون متعدد متخذ از متن واحد باشند - این است که غیر واحدی از بزرگان این روایت را اسناد جزمی داده‌اند به معصوم علیه السلام

تذکره ۴:۴۰۷ و المتعبّر ۲:۴۷۸ و نهاییه الاحکام ۲:۱۸۴ غایه المراد ۱:۱۱۵ و فوائد القواعد ۲۹۴ و نضد القواعد الفقہیہ ۲۴۰ و ذکرى ۳:۱۸۱ و الرسائل العشر ۳۴۵ و زاد فیه: و الحدیث مشهور، و جامع المقاصد ۱:۳۳۰ و ۲:۱۱۷ و ۱۳:۱۰۶ (در عوالی اللثالی اسناد جزمی خودش نمی‌دهد، بلکه اسناد جزمی شهید را دارد نقل می‌کند)

در مورد این اسنادهای جزمی دو راه داریم:

۱- فرمایش امام قده که این اسنادهای جزمی حجت است چون ناشی از جزم

و قطع آن فرد مسند است

a. فیه به این که قطع او که برای ما حجت نیست

- b. و این که ممکن است آن شخص قطع به حجیت داشته، نه قطع به صدور. یعنی آنچه مفاد اسناد جزمی است این است که آن آقا جازم است در مورد این حدیث، حال یا جازم به صدور است یا جازم به حجیت
- ۲- راه دیگر این است که بگوییم چون این خبر محتمل الحس و الحدس است، این اسناد او را حمل می‌کنیم بر این که شهادت است و شهادت محتمل الحس و الحدس را حمل می‌کنیم بر حسی. و لو این که شهادت قریب بالحس باشد.
- ۳- یقوی این مطالب پیش گفته را که گاهی یک نفر نسبت جزمی می‌دهد و این حرف‌ها را مطرح می‌کنیم در تقویتش، ولی وقتی این اسنادهای جزمی متراکم شد، این یوجب الاطمینان شخصی.
- ۴- راه دیگر که سیدنعمت الله جزائری در شرح عوالی اللثالی فرموده این است که ینجبره ضعفه بعمل الاصحاب. این را هم صغرویا هم کبرویا باید قبول داشته باشیم تا به کار ما بیاید.

جلسه‌ی بیست و هشتم - حدیث حجب

۹۵/۸/۲۴ ۱۴ صفر الخیر دوشنبه

روایت دیگری که برای اثبات برائت شرعی به آن تمسک شده است، حدیث حجب هست. این روایت هم در توحید صدوق روایت شده و هم در کافی شریف.

المتن و السند

متن متداول در استدلال، همین متن توحید صدوق است:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ 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 قَالَ: مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ.^{۷۸}

و فی الکافی^{۷۹} عن محمد بن یحیی العطار عن ابیه ... ما حجب الله عن العباد

در نقل صدوق زیاده وجود دارد که لفظ «علمه» باشد، ولی در کافی چنین لفظی نیست.

از نظر سندی، سند کافی از جهت عدم اشتغال بر احمد بن محمد بهتر است، چون وضع او روشن نیست.

اگر در دوران بین زیاده و نقیصه قائل شدیم به عدم زیاده، یعنی راوی از پیش خودش اضافه نکرده، چون آنچه معمول است این است که فراموش می‌شود الفاظ، نه این که اضافه کند. پس معلوم می‌کند آن کسی که حذف کرده فراموش کرده، و درستش همان روایتی است که زیاده داشته باشد. حال می‌توان برای این تمسک کرد به الظن يلحق الشی بالاعم الاغلب که البته دلیلی بر حجیت این ظن نداریم. یا این که بگوییم سیره‌ی عقلا بر این استوار است که نقل دارای زیاده را می‌پذیرند. و کما ناقش فی هذه القاعدة مرحوم امام، ما هم مناقشه داریم که معلوم نیست این موارد برای انسان ظن حجت درست کند.

تقریب الاستدلال

تقریب استدلال به حدیث شریف همان تقریب استدلال به حدیث رفع است. یعنی نسبت به امر محجوب - مجهول - مسئولیتی ندارید، از شما وضع شده است. قضیه‌ی منفصله‌ای تشکیل می‌شود که یا در این مورد وجوب و حرمتی نیست، یا اگر هست مسئولیتی ندارد.

۷۸ - التوحید للصدوق ۴۱۳

۷۹ - الکافی ۱:۱۶۴

حدود ده اشکال در استدلال به این حدیث شریف وجود دارد که باید مورد بررسی قرار بگیرد.

الاشکال الاول: تمسک به عام در شبهه‌ی مصداقیه خود عام

گفته شده که در این حدیث شریف ذکر شده که «ما حجب الله» و تمسک به این دلیل برای برائت در شبهات حکمیه، تمسک به دلیل است در شبهه‌ی مصداقیه‌ی خود دلیل که این اجماعاً مردود است. (در شبهه‌ی مصداقیه‌ی منحصص مشهور اجازه دادند که تمسک کنیم به عام، لکن در مقام شبهه‌ی مصداقیه‌ی خود دلیل عام است.) خب ما نمی‌دانیم که شبهات حکمیه ما حجب الله هست یا نیست. توضیح مطلب این که امور محجوبه سه نوع هست:

۱- اسرار مکنونه که حتی به پیامبر ص هم وحی نشده است، مثل علم الساعة. در این جا اسناد حجب الی الله تعالی بلا اشکال درست است.

۲- مواردی که جعل شده، وحی به رسول ص یا الهام به وصی ع هم شده است، ولی لم یامر بابلاغه الی الناس، مستودع عند الاولیاء علیهم السلام هست. اولیاء تا به حال ابلاغ نفرمودند لمصالح او موانع. در این جا هم درست است که بگوییم حجب الله علمه عن العباد.

۳- مواردی که هم جعل شد، هم وحی شده، هم ابلاغ شده، ولی ایصال نشده. حال این عدم ایصال می‌تواند

a. به خاطر حوادث طبیعی باشد،

b. یا ظلم ظلمه،

c. یا سهو و نسیان روات، یا تعارض و این‌ها. در این موارد دیگر مما حجب الله نیست. چون درست است که به حیث آن دقت عقلی کل من عند الله است، ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی، که مبانی توحید افعالی باشد. لکن ادب قرآنی و

ادب دینی این است که سیئات به خداوند اسناد داده نمی‌شود. ما کان من حسنه فمن الله و ما کان من سیئه فمن نفسک. پس و لو برهان می‌گوید عله العلل خداوند است و مبانی توحید افعالی هم چنین است، لکن ادب قرآنی این نیست که کار ظالمین و خلاف را به خداوند اسناد داده بشود.

جلسه بیست و نهم - حدیث السعه، المناقشات فی الاستدلال

۹۵/۸/۲۵ ۱۵ صفر الخیر سه‌شنبه

المناقشه الثانيه

و لو این که عقلا و در بعض نصوص شرعیه، تمام امور منسوب به خداوند متعال هست، و ما رمیت اذ رمیت و لکن رمی، این دلیل نمی‌شود که این جمله «ما حجب الله» مفاد عرفی‌اش این باشد که آن‌جایی که ظالمین مانع شده‌اند هم، به خداوند منسوب شده است. عرف می‌گوید خداوند بیان کرده است، این ظالمین هستند که مانع شده است. بله اگر به واسطه‌ی امور طبیعی باشد نرسیدن آثار و روایات، عرف می‌تواند اسناد بدهد حجب را به خداوند متعال. اگر هم قبول نکنید، لا اقل شک داریم و احراز صدق عرفی نداریم و وقتی این احراز را نداشتیم، این می‌شود تمسک به عام در شبهه‌ی مصداقیه. مسائل عقلی را نمی‌توان در این موارد دخیل کرد، ما الان ظهور عرفی را می‌خواهیم و این ظهور عرفی یا محرز العدم هست، معدوم الاحراز.

التخلص

قد يتخلص عن هذه المناقشه که ظاهراً اصلش از محقق ابروانی است. ایشان می‌فرماید، بله این کلام درست است که تمسک به عام در شبهه‌ی مصداقیه درست نیست، لکن در جایی که اصل منقح موضوع داشته باشیم، می‌توان به عام تمسک

کنیم. به این بیان که مثلاً می‌فرماید اکرم کل عالم، زید را شک داریم عالم هست یا نه این می‌شود تمسک به عام در شبهه‌ی مصداقیه، لکن وقتی این زید حالت سابقه‌ی علم داشت و ما استصحاب کردیم که او عالم است، این دیگر مشکل ندارد.

حال در مقام هم، می‌گوییم این احکام که بالاخره از ازل بیان نشده بود، حالا شک می‌کنیم بیان شده یا نه، استصحاب می‌کنیم عدم البیان را و این اثبات می‌کند که حجب شده است.

و فیه به این که این اصل مثبت است. آنچه ما استصحاب کرده‌ایم یک عنوان عدمی است که عدم البیان باشد، آنچه ما لازم داریم، حجب است که یک عنوان وجودی است.

خب برای این که دچار اصل مثبت نشویم، خود حجب را استصحاب می‌کنیم، یعنی یک زمانی بود که خداوند متعال یک حکم را جعل کرده بود ولی بیان نفرموده بود، الان شک می‌کنیم، استصحاب می‌کنیم حجب را.

فیه به این که، حجب در آن زمان صادق نیست، یعنی در فاصله میان جعل و ابلاغ، حجب صدق نمی‌کند. حجب یعنی عمدا و قصدا بپوشاند مطلبی را. لا اقل این که مشکوک است که عرف چنین فاصله‌ی زمانی را حجب بداند. مشکل دیگر این است که برای ما روشن نیست که حتماً میان جعل و ابلاغ فاصله بوده باشد، شاید همان وحی جعل بوده است، نفس ابلاغ، جعل و تشریح هم بوده است.

یک بیان دیگری است برای تخلص، از بعض بزرگان مثل شهید صدر و مرحوم امام، که می‌فرمایند این جا دو قرینه است که از آن‌ها می‌فهمیم قسم سومی مقصود هست، یعنی نه آنچه خداوند اصلاً جعل نفرموده و نه آنچه اصلاً ابلاغ نفرموده نیست، بلکه قسم سومی مقصود هست.

۱- قرینه‌ی اول این است که آنچه خداوند متعال اصلا جعل نفرموده یا اصلا ابلاغ نفرموده، توهمی نمی‌رود که ما مسئول باشیم نسبت به آن، لکن آنچه چیزی که جعل شده و ابلاغ شده، ولی به ما ایصال نشده، این احتمال می‌رود که ما مسئول باشیم، فلذاست که کلام در این زمینه گفتن معنا ندارد. در مورد دو قسم اول اصلا گفتن ندارد که موضوع عن العباد. این قرینه می‌شود که ما حجب در مورد آن احکامی است که جعل شده و ابلاغ هم شده، لکن ایصال نشده. حال این عدم ایصال یا به خاطر موانع طبیعی است یا ظلم ظالمین.

۲- قرینه‌ی دوم این است که این ما حجب الله علمه عن العباد، هر سه مورد را شامل می‌شود، یعنی هم آنچه راسا جعل نشده، هم آنچه ابلاغ نشده و هم آنچه ایصال نشده. لکن مساله در این است که در این جا از عنوان الله استفاده شده است، فرق الله و مولی و شارع و این‌ها این است که الله جامع جمیع حیثیات است و خصوصا حیث خالقیت و مبدائیت للکون و آن توحید افعالی درش ملحوظ است. مشکل این قرینه‌ی چهارم این است که در موارد بسیار حیث شارعیت و تشریح به همین اسم جلاله اسناد داده شده است و این لفظ مستجمع لجمیع صفات و کمالات هست و لذا نمی‌توان ازش یک حیث دون یک حیث حساب کرد. اما آن قرینه‌ی اول را ما قبول داریم.

المناقشه الثالثه

عباد جمع عبد است و جمع محلی باللام یدل علی العموم. مفاد ما حجب الله علمه عن العباد، یعنی آنچه خداوند علمش را از تمام بندگان، منعم انبیاء و اوصیاء علیهم السلام، محجوب کرده است، چنین چیزی که از همه محجوب شده، موضوع عنهم است. خب این از بحث ما خارج است و بحث ما در برائت شرعیه که این جا نیست.

در ثانی، ما از کجا بدانیم یک چیز به همه‌ی عباد گفته نشده، شاید به پیامبر اکرم ص گفته شده باشد و به ما ایصال نشده باشد. تنها اگر خود معصوم ع بفرماید این محجوب عن العباد است می‌توانیم احراز کنیم که از جمیع محجوب است.

التخلص

این مطلب توضیح واضح است، یعنی این که چیزی که از همه‌گان محجوب است، مسئولیتی نسبت به آن نیست، لازم نبود روایت شریف بیان بفرماید. پس معلوم می‌شود این عام انحلالی است، یعنی آن چیزی که بندگان نمی‌دانند، از کسانی که نمی‌دانند موضوع است، چون در این فرض است که احتمال می‌رفت که تکلیف و اهتمام با ایجاب احتیاط در کار باشد.

المناقشه الرابعه

از این روایت شریف دو نسخه هست، نقل صدوق قده حجب الله علمه عن العباد بود، نقل کافی علم ندارد، ما حجب الله عن العباد.

اگر گفتیم نقل کافی معتبر است، و نقل صدوق را به خاطر اشمال بر احمد معتبر ندانستیم، یا گفتیم نه، هر دو معتبر هستند لکن نقل کافی اضبط هست، فقط در جایی می‌گوییم در دوران بین زیاده و نقیصه، اصل عدم زیاده است، که نقل نقیصه اضبط از نقل زیاده نباشد، در این جا نقل کافی که نقل نقیصه هست اضبط است و دیگر نمی‌توان به اصل عدم زیاده تمسک کرد و نقل صدوق را مقدم کرد، منحصر همان نقل کافی است. یا این که اصلاً نتوانستیم به یک طرف متمایل شویم و مردد ماندیم.

خب ما حجب الله عن العباد، ظاهرش این است که هر چیزی که خدواند قدرتش را به عباد نداده است، مثل ما غلب الله علی العباد، ما حجب هم همین است، ما یعنی هر کاری که حجب الله یعنی منع الله. و قرینه‌ی بر این مساله این است که وضع برای کار است. کار را بر دوش انسان می‌گذارند، نه خود حکم را

که. پس موضوع عنهم یعنی از دوششان برداشته شده است و آنچه وضع و رفع می‌شود، فعل است. به قرینه‌ی این که گفته شده ما موصول، این از تناسب حکم و موضوع و استعمال واژه‌ی موضوع عنهم، انساب این است که مراد از موصول فعل باشد. حجب هم یعنی منع.

خب اگر گفتیم تنها نقل کافی معتبر است، که این بیان برائت در شبهات حکمیة و موضوعیه نیست، اگر هم مردد باشد، می‌شود تردید بین ما یصلح للاستدلال و ما لا یصلح للاستدلال، و نمی‌شود به آن استدلال کرد.

التخلص

استعمال حجب در مطلق منع، باید در موردش تحقیق بشود در لغت.

یک نکته‌ی فقه الحدیثی هم در این جا هست که ظاهر حجب این است که یک چیزی هست و پرده می‌اندازند رویش، علم را حجب کردن یک جوری است معنایش مگر این که مجاز قائل بشویم. اگر بگوییم اصلا باعث شده علم ایجاد نشده است، خب این حجب نیست یا حتی منع هم نیست، باید ممنوعی باشد که منع بشود، لکن وقتی اصلا علم نیست، چطور حجب علم صدق می‌کند. یا باید بگوییم، منظور معلوم است یا حجب معنایش چیز دیگری است و به هر حال باید توجیه و عنایت به کار ببریم. هذا ما تفتن به المحقق الاصفهانی.

اما اگر علم را مفتوح العین و اللام خواندیم، یعنی علامت، این دیگر عنایت نمی‌خواهد. لعل همین طور باشد چون بالاخره ما که قرائت و سماع نداریم این موارد را. (اقول هذا بعید)

المناقشه الخامسة

راوی مباشر از امام علیه السلام در این روایت، زکریابن یحیی است. یک زکریا بن یحیی الواسطی داریم که ثقة لکن آیا این زکریا که در این جا داریم همان الواسطی است؟ خب آن الواسطی را کسی گفته کنیه اش ابویحیی است، لکن این که

اینجاست کنیه‌اش ابوالحسن هست، همین باعث می‌شود که احتمال بدهیم ما دو تا زکریا بن یحیی داشته باشیم که ابوالحسن مهمل یا مجهول است، لکن ابویحیی ثقه است. در این جا مردد است و از اعتبار ساقط می‌شود.

التخلص

البته راه التخلص ما این است که این روایت در کافی شریف ذکر شده است. کسی که این مبنا در مورد کتاب کافی را قبول نداشته باشد، این اشکال وارد است. به هرحال مرحوم شهید صدر در بحوث فرموده این روایت خیر دلیل بر براءت است، لکن این اشکالات را دارد.

جلسه‌ی سی‌ام - روایات الحل

۹۵/۹/۱۳ ۴ ربیع المولود شنبه

روایات دیگری که به آن‌ها تمسک شده برای اثبات براءت شرعیه، روایات حل هستند.

المتون المختلفه للروایه

در یک تقسیم‌بندی این روایات به چند دسته تقسیم می‌شوند

- ۱- روایاتی که موضوع آن‌ها ما لا یعلم حرمته هست
- ۲- روایاتی که موضوع آن‌ها فیه حلال و حرام یا منه حلال و حرام هست
فعلا کلام ما در طائفه‌ی اولی است. خود این طایفه دارای لسان و سیاق مختلفی هستند. بحسب تتبع ۶ لسان هست:
- ۱- کل شی لک حلال حتی تعلم انه حرام. این غایت که حتی تعلم باشد، عنوان می‌دهد به صدر و می‌شود که کل شی که لا تعلم انه حرام لک حلال. مرحوم شیخ این صیاحت را ذکر کرده است.

۲- کل شی لک حلال حتی تعرف انه حرام. فرقی با قبلی در این است که آنجا تعلم هست و اینجا تعرف هست. این را هم شیخ اعظم در دو موضع از فرمایشاتشان دارند.

۳- کل شی هو لک حلال حتی تعلم انه حرام. از دیدگاه بعض بزرگان مثل مرحوم امام، این هو در نتیجه‌ی حدیث تأثیر دارد و شمولش نسبت به شبهات موضوعیه و حکمیه. این صیاحت را مرحوم خواجه‌بوی در الرسائل الفقیه نقل کرده است.

۴- کل شی هو لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه فتدعه. از این صیاحت به بعد، همه قید «بعینه» دارند.

۵- ما نقله المحقق الخراسانی فی الکفایه: کل شی لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه. وقع الکلام بین الاعلام که آیا این کلامی که محقق خراسانی آورده، همان روایت مسعده بن صدقه است لکن چون مرحوم آخوند از حافظه استفاده کرده این‌گونه شده است؟ یا این‌که این یک روایت دیگری است؟ محقق اصفهانی و مرحوم امام استظهار کرده‌اند که این یک روایت دیگر است، مثل مرحوم خویی هم می‌فرمایند همان روایت مسعده است. دلیل مرحوم امام و محقق اصفهانی این است که روایت مسعده واضح است که مختص شبهات موضوعیه است، و این بعید است که مرحوم آخوند با آن دقت، همان روایت را برای براءت در شبهات حکمیه با نقل اشتباه، نقل کند. دلیل دوم این است که روایت مسعده مشتمل بر مثال‌های موضوعیه‌ی متعدد است، و آن‌ها قرینه هستند که این روایت برای شبهات موضوعیه است، و اصلاً برای براءت نیست همان شبهات موضوعیه که در کلام امام علیه السلام هست، و حتماً کسی که می‌خواهد تمسک کند به روایت، باید آن‌ها را

جواب بدهد، و از مرحوم آخوند بعید است که این روایت را نقل کنند و اصلاً اشاره‌ای نکنند.

جواب مخالفین این است که ما در جوامع حدیثی روایتی غیر از روایت مسعده نداریم که نزدیک به این متن باشد. اما این که چرا مرحوم آخوند از آن مثال‌های جزئی و موضوعیه جواب نداده، به خاطر این است که ایشان آن‌ها را در حاشیه‌ی رسائل جواب داده و در کفایه که دأبش بر اختصار بوده، دیگر متعرض آن‌ها نشده.

۶- کل شی لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه. تقریرات اصول مرحوم نائینی این متن را نقل کرده است.

ظاهر مطلب این است که این یک روایت است و این تعدد نقل، ناشی از این است که اتکا به حافظه شده است. و درست، همان صیانت چهارم است که همان روایت مسعده بن صدقه است.

اما بالنسبه الی الاستدلال، آن سیاق اول، احسن الصیغات هست برای برائت شرعیه در شبهات حکمیه چون از بیشتر اشکالات وارد به این استدلال به این روایت خالی است. لکن چه کنیم که مرسلی است که مطمئنیم ناشی از ضعف نقل است.

آن متن مسندی هم که داریم، از نظر استدلال، مشکل‌ترین متن هست.

شمول الروایه للشبهات الوجوبیه

سوال در این است که آیا از این روایت فقط برائت در شبهات تحریمیه استفاده می‌شود، یا علاوه بر آن برائت در شبهات وجوبیه هم استفاده می‌شود؟ برای شمول الاستدلال للشبهات الوجوبیه، وجوهی ذکر شده است:

- ۱- تمسک به اجماع مرکب: اصولیون قائلند به براءت در شبهات وجوبیه و تحریمیه، اخباریین قائلند به احتیاط در شبهات وجوبیه و تحریمیه، لکن اخباریین اگر قائل بشوند به براءت، در هردو شبهات تحریمیه و وجوبیه قائل هستند.
- ۲- ضم عدم قول به فصل. (اقول: ظاهراً فرقی با قبلی مثل فرق میان اجماع و عدم الخلاف است)
- ۳- ضم قول به عدم فصل مرحوم آخوند عبارتی در کفایه دارند که برخی از آن عدم قول به فصل فهمیدند و برخی قول به عدم فصل. که درست و ظاهر هم همین اخیر است. یعنی ما می‌دانیم بین شبهات وجوبیه و تحریمیه فرق فصلی نیست.

جلسه سی و یکم - احادیث الحل، شمولها للشبهات الحکمیة

۵ ربیع المولود یکشنبه ۹۵/۹/۱۴

بیان چهارم برای شمول روایت حل بر شبهات وجوبیه این بیان را مرحوم آخوند در کفایه دارند و مبتنی بر این است که احادیث حل را تطبیق بر ترک واجب کنیم. هر جا شک در وجوب چیزی داشتیم، می‌گوییم نمی‌دانیم ترکش حرام است یا نه و به این شکل مشمول احادیث حل می‌شود.

بیان پنجم

باین بیان مانند بیان قبلی است فقط با این فرق که برخی اشکال کرده‌اند که «شیء» شامل ترک نمی‌شود چون امر عدمی است، پس بر «کف نفس» که امر وجودی است تطبیق کنیم و از این را احادیث حل شامل شبهات وجوبیه می‌شود.

بیان ششم

کما افاد شیخنا الاستاذ محقق حائری^{۸۰}، همان‌طور که امر به شی مقتضی نهی از ضدش است، نهی از چیزی نیست مقتضی امر به ضد عامش است. وقتی مولی فرمود «صل» یعنی ترک نماز حرام است به نهی واقعی. در ما نحن فیه نیز اگر شارع بفرماید در شبهات وجوبیه احتیاط کن (فعل را اتیان کن) این امر ظاهری به احتیاط مستلزم این است که ترک اتیان این فعل (عدم احتیاط در شبهه‌ی وجوبیه) حرام است به نهی ظاهری. خب ادله‌ی حل می‌فرماید ترک اتیان در این موارد حلال است، و این مستلزم این است که روی فعل، وجوب ظاهری نرفته است.

لا یقال که این اصل مثبت است و مثبتات اصول حجت نیست.

لانا نقول: در این‌جا از مثبتات اصول استفاده نمی‌شود، بلکه از خود ادله‌ی حکم ظاهری (حلیت اتیان) استفاده می‌شود که حکم ظاهری مخالف (حرمت) در طرف فعل وجود ندارد.

بیان هفتم: فهم و انفهام عرفی

عرف نمی‌فهمد که کاری واجب باشد، ولی ضد عامش حلال باشد. وقتی ضد عام حلال اعلام می‌شود، عرف منتقل می‌شود که آن فعل واجب نیست.

بیان هشتم: تلازم بین رفع حرمت و رفع وجوب در جایی که تلازم هست. مثلاً در جایی که شک دارم در مالی که در دستم هست، آیا به ملک من درآمده یا در ملک قبلی باقی مانده، خب دو تا عنوان الان دارم، یکی حرمت تصرف است و یکی وجوب رد مال به صاحبش، اگر در آن شبهه‌ی تحریمی‌ی شارع مقدس ترخیص بدهد، تلازم دارد با این‌که در شبهه‌ی وجوبیه (وجوب رد) نیز ترخیص داشته باشم.^{۸۱}

^{۸۰} - مبانی الاحکام فی اصول شرایع الاسلام ۲:۳۳۹

^{۸۱} - مبانی الاحکام فی اصول شرایع الاسلام ۲:۳۳۹

جلسه‌ی سی و دوم - احادیث الحل، شمولها للشبهات الحکمیة، المناقشات

۹۵/۹/۱۵ ربیع المولود دوشنبه

مقام اول: مناقشه در وجوه ثمانیه مذکوره برای شمول احادیث حل للشبهات

الوجوبیه

وجه اول اجماع مرکب

این وجه تمام نیست، زیرا اولاً: این اجماع برای ما محصل نیست، بلکه منقول است (بنا بر یک احتمال که محشین در کلام مرحوم آخوند زده‌اند.) و تحصیل چنین اجماعی در زماننا هذا ممکن نیست الا بالحدس. علاوه بر این که آنچه ما سراغ داریم از علما این است که شمول اصله البرائة للشبهات الوجوبیه را، علما از اطلاق مثل حدیث رفع و سعه و اطلاق و اینها استفاده می‌کنند، نه ملازمه‌ی میان شبهات تحریمیة و شبهات وجوبیه. لو فرض که اخباریان قائل به فصل نباشند و ملازمه ببینند، اینها که تمام علمای امامیه نیستند.

علاوه بر تمام اینها و سلمنا که همه‌ی اصولی‌ها و اخباری‌ها ادعای ملازمه بکنند، خب این چون محتمل المدرک است، برای ما قابل تمسک نیست.

وجه ثانی: قول به عدم الفصل

مرحوم آخوند فرمودند قطعاً فصل نیست بین شبهات تحریمیة و شبهات وجوبیه. انتهى. لکن برای ما این لا بین و لا مبین، بلکه می‌توان برهان اقامه کرد برای فصل بین شبهات وجوبیه و تحریمیة. به این بیان که مثل آن تراحم ملاکی که مرحوم شهید صدر می‌فرمود، در فرض اختلاط بعض احکام برای بعض مکلفین، شارع مقدس مجموع شرایط را نظر فرموده و در بعض موقعیت‌ها مصالح ترخیصی را مهمتر دیده، پس برائت جعل کرده و در بعض موقعیت‌ها مفاسد را مهمتر دیده، احتیاط جعل کرده است. انتهى تصویر تراحم ملاکی شهید صدرا ملخصاً. خب

ممکن است در مقام هم چنین تفکیکی باشد، مثلا در شبهات تحریمیه، شارع مقدس با نظر به مرحله‌ی ملاکات و مصالح و مفاسد، مصلحت ترخیص را مقدم دانسته باشد، و در شبهات وجوبیه برعکسش باشد.

علاوه بر این که خب اگر در مقام اثبات روایاتی داشتیم که دال بر فصل بودند، خب قائل به فصل می‌شویم. چنان نیست که این عدم الفصل آن قدر مهم باشد که روایات اثباتی را هم بخواهیم حمل کنیم با تکلف.

مقام ثانی: اصل دلالت این احادیث بر اصالة الحل در شبهات حکمیة وجوبیه تمام هست یا نه؟

وجه سوم: ضم عدم قول به فصل

اولا: این صغرا ثابت نیست، مرحوم شیخ از محقق در معارج قول به فصل را نقل می‌کند.

ثانیا عدم القول بالفصل به درد ما نمی‌خورد، اگر قول به عدم الفصل داشتیم، یعنی می‌رفتیم می‌گشتیم و می‌یافتیم همه قائل به عدم فصل هستند، این به درد ما می‌خورد مثل اجماع. لکن تا این جایش که مثل عدم الخلاف است، که ناشی از این است که متعرض نشده‌اند و این نمی‌تواند دلیل باشد.

وجه چهارم: ادله‌ی حل را در شبهات وجوبیه بر ترک واجب تطبیق می‌کنیم، و این چنین منقلب به شبهات تحریمیه می‌شود.

خود ایشان فرموده‌اند فتامل. این که فتامل به همین اخیر می‌خورد یا به مجموع این اخیر و ماقبلش، و جهان.

به هر حال بر این کلام مرحوم آخوند اشکال شده است، که ما در شبهات وجوبیه یقین داریم که ترک حکم ندارم، بلکه شک ما در این است که بر فعل حکم رفته یا نه، می‌دانیم ترک حکم ندارد، چرا؟ چون در جایی که هم فعل حکم داشته

باشد، هم ترک حکم داشته باشد، در صورت عصیان باید دو تا عقاب داشته باشد، در حالی که بالضروره می‌دانیم دو تا عقاب نداریم.

یمكن ان يجيب عن هذا الاشكال به این که روی مسلک معروف (غیر از مرحوم اصفهانی) می‌شود قانونی باشد که عقاب نداشته باشد. مثل لعان که برای همین مثال می‌زنند. در مقام هم از آن موارد است، یعنی درست است دو تا عقاب نداریم، لکن این دلیل نمی‌شود که دو تا حکم هم نداشته باشیم، ممکن است یکی از این دو حکم، از آن حکم‌هایی باشد که عقاب ندارد.

دلیل دیگر بر اشکال داشتن کلام مرحوم آخوند این است که بین عرف و عقلا دو تا قانون جعل نمی‌شود در چنین مواردی و چنین چیزی عرفی و عقلایی نیست. چون کالغو است.

جلسه سی و سوم - تنمه المناقشات فی شمول احادیث الحل

۷ ربیع الاول سه‌شنبه ۹۵/۹/۱۶

وجه چهارم برای شمول احادیث حل للشبهات الوجوبیه آن بود که مرحوم آخوند فرموده بودند که احادیث حل را تطبیق می‌کنیم بر ترک واجب.

اشکالی که دیروز بود این بود که ما در احکام واجب دو تا حکم نداریم. اشکال دیگر این است که شیء اطلاق نمی‌شود به ترک، ترک یک امر عدمی است، و شیء به امور وجودی اطلاق می‌شود.

قد يجاب عن الاشكال الاخير که بله، درست است بالدقة العقلیه به ترک، شیء اطلاق نمی‌شود، لکن عرف اطلاق می‌کند. و حتی اگر این را قبول نکنید، عنوان را می‌بریم روی کف نفس (وجه پنجم که سیاتی) که مطمئناً یک عنوان وجودی است و شیء به آن اطلاق می‌شود.

وجه پنجم این است که ما در مواردی که شبهات وجوبیه داریم نمی‌دانیم سجده‌ی سهو واجب است یا نه - عنوان را می‌بریم روی کف النفس، ما شک

می‌کنیم که کف النفس که یک عنوان وجودی است حرام است یا نه، حدیث حل می‌گوید کف حرام نیست، پس ثابت می‌شود که تکلیفی نداریم.

خب در این‌ها دیگر اشکال دومی وارد نیست چون کف عنوان وجودی است، لکن آن اشکال اول باقی است که ما در احکام چه وجوبی چه تحریمی یک حکم داریم، نه دو حکم.

وجه ششم از قاعده‌ی «امر به شی مقتضی نهی از ضد» استفاده می‌کند. آیا معقول است که شارع و قانون‌گذار نسبت به ضد عام (یعنی مقتضا) بگوید امنیت داری، لکن نسبت به خود شیء که واجب است (یعنی مقتضی) امنیت نباشد؟ آیا این معقول است؟ خیر، پس امنیت در ضد عام یدل بالدلاله التزامیه که در خود شیء هم امنیت هست.

خب اشکال اول که وارد نیست، چون کسی ادعا نکرده که ترک خودش حکم داشته باشد.

لکن اشکال دوم باقی است که ترک عنوان عدمی است و شیء به آن اطلاق نمی‌شود.

اشکال دیگر این است که ما مبنای الامر بالشیء یقتضی النهی عن الضد را قبول نداریم.

وجه هفتم این است که همان‌طور که امر به شیء در احکام واقعی مقتضی نهی از ضد است، در احکام ظاهری نیز همین‌طور است. اگر قرار بود ادله‌ی احتیاط شامل شبهات وجوبیه بشود، دیگر نباید در مورد ترکش بگوید کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام، یعنی لا بأس بالترک.

اشکال در این هم مبنایی است، چون امر به شیء مقتضی نهی از ضد باشد را ما قبول نداریم.

وجه هشتم

در شبهات تحریمیه خیلی از موارد ملازمه هست با وجوبیه، مثلا شما یک مالی که هدیه گرفتی، شک می‌کنی مسروقه هست یا نه، اگر مسروقه باشد وجوب الرد الی المالك بر گردن من می‌آید. ادله‌ی حل به شما می‌گوید خیالت راحت، یعنی امنیت مطلق، و این امنیت مطلقه نمی‌سازد مگر تمام شبهات وجوبیه که ملازم با شبهات تحریمیه هست هم امنیت داشته باشیم. آن وقت عدم الفصل را حد وسط قرار می‌دهیم، یعنی می‌دانیم میان شبهات وجوبیه ملازم با شبهات تحریمیه، فرقی نیست با شبهات وجوبیه غیر ملازم با شبهات تحریمیه.

اشکال به این وجه این است که این موارد شبهات وجوبیه موضوعیه است، لکن مساله این است که شما باید مواردی بیاورید که شبهات حکمیه وجوبیه ملازمه داشته باشد با شبهات حکمیه. و این دقت و استقراء می‌خواهد و فعلا به نحر تردید ما بیان می‌کنیم، نمی‌دانیم هست یا نه.

جلسه‌ی سی و چهارم - تمه المناقشات و بیان الاستدلال

۱۰ ربيع الاول شنبه ۹۵/۹/۲۰

وجوه ثمانیه برای شمول روایت للشبهات الوجوبیه بیان شد ولی یک وجه باقی ماند که استدراک می‌نماییم:

به حسب نقل، در ذیل روایت حضرت می‌فرمایند ... الاشیاء کلها علی ذلک حتی یستبین لک ... این اشیاء جمع محلی به لام است و خودش مجموع و عموم را می‌رساند، بعد با کل هم تاکید شده است و این تاکیدش را بیشتر می‌کند. این بیان بیان خوبی است ولی اشکال دارد. اولاً این که می‌فرماید علی ذلک، این مشار الیه چیست؟ خوب شبهات تحریمیه است، یعنی حلیت مغیا به حرمت است. خب وقتی مشارالیه ذلک مقید شود دیگر کل و اشیاء هم مقید خواهند بود.

ثانیا این یستبین که در ذیل ذکر شده خودش قرینه می‌شود که عموم ندارد، چون از این یستبین استفاده می‌کنند، تا بگویند این روایت مختص به شبهات موضوعیه، فضلا از حکمیه و وجوبیه.

ملخص الاقوال فی الاستدلال باحدیث الحل علی البرائه

مقام دوم این است که دلالت خود حدیث را ببینیم که تمام هست یا نه. در این مقام مناقشات فراوانی فقها و اصولا و حدیثا شده است و مآل بعضی از این مناقشات به این است که

۱- ادله‌ی حجیت خبر واحد این روایت را نمی‌گیرند چون اشکال دارد این روایت.

۲- این روایت مختص به شبهات تحریمیه است

۳- این روایت مختص به شبهات تحریمیه‌ی موضوعیه است

۴- اصلا این روایت دلالتی بر اصالت الحل ندارد

۵- این روایت امرش مجمل است و دلالتش برای ما مشخص نیست

۶- به خاطر اشتمال سند بر مسعده، این روایت معتبر نیست.

الاشکالات فی الاستدلال: اما الاول

حضرت علیه‌السلام بعد از این که کبری را ذکر می‌کنند در صدر روایت، در شش مثال مصادیقی ذکر می‌کنند در ذیل. خب اعلام هم شیخ هم من بعده گفته‌اند که این صغریات اصلا مثال برای آن کبرا نیست. ما این جا علم اجمالی برایمان پیش می‌آید که راوی یا در نقل کبری اشتباه کرده یا در نقل صغریات و مثال‌ها و تا وقتی که این علم اجمالی برای ما هست، ما نمی‌توانیم نه به کبری تمسک کنیم نه به صغری.

برای چه صغریات برای کبری نیست؟ خب مثال اول که ذلک مثل الثوب بیشتری باشد، در این جا ما اماره‌ی ید داریم، یا اصاله الصحه داریم. (که البته در

مورد این اخیر اشکالاتی هست، که اصاله الصحه در فعل غیر است، لکن معامله از طرف من هم بوده و جریان اصاله الصحه در فعل خودم خیلی سلیم از اشکال نیست)

مثال دوم در مورد مملوکی که الان ما خریدیم و شاید خودش را فروخته باشد. این جا قاعده‌ی اقرار العقلا علی انفسهم داریم، یا این که از مالک خریدیم این هم اماره‌ی ید و سوق داریم.

مثال امرأه تحتک و یمکن ان تکون اختک، این جا اصل موضوعی عدم ازلی داریم که عدم اختیت باشد.

اگر این‌ها هم نباشد، یعنی این موارد ید و سوق و استصحاب و این‌ها هم نداشتیم، مجرای اصاله الحرمة است، نه اصاله الحل. به هر حال این جا قواعد مختص به خودشان را دارند هر مورد و مصداق آن کبری نمی‌شوند.

التخلص عن الاشكال الاول

دو جواب عمده به این اشکال از طرف محققین بیان شده است:

۱- ما افاده المحقق الآخوند و تبعه بعض الاساتید در دروس فی مسائل علم الاصول و آن جواب این است که این موارد تطبیق نیست، بلکه تنظیر است. یعنی این کل شی لک حلال حتی تعرف ... این یک کبرایی است که در شریعت مقدسه نظیر دارد و آن‌ها هر کدام دلیل و کبرای خودشان را دارند. این برای رفع استغراب است.

۲- ما افاده المحقق العراقي به این که صدر حدیث، حکایت و اخبار است، نه انشاء. یعنی می‌خواهد بفرماید هر جایی که شما علم نداشتی به حکمش یا حرمتش، این را بدان که هر کدامش یک قاعده‌ای دارد که تحیر شما را رفع می‌کند و حلیت را اثبات می‌کند. یعنی می‌فرماید همه‌ی جاها که علم به حرمت نداری،

حلیت برقرار است، حال این حلیت یا بر اساس قاعده‌ی ید است، یا استصحاب است، یا قاعده‌ی حل و

جلسه‌ی سی و پنجم - مصادیق ذیل حدیث مسعده

۹۵/۹/۲۱ ۱۱ ربیع المولود یکشنبه - غیاب

سخن در این بود که صدر و ذیل حدیث سعه، به نظر با هم نمی‌سازند و توجیهاتی که بیان شده بود. مناقشات در دو توجیه باقی ماند.

المناقشه فیما افاده المحقق الآخوند فی وجه التخلص

مناقشه در بیان اول (توجیه مرحوم آخوند)

یک اشکال این است که ظهور کلام این است که این مصادیق برای تطبیق کبری آمده است، نه تنظیر. ذکر موارد مصداقی بعد از ذکر یک کبری، ظهور در این دارد که برای تطبیق همان کبری هست.

اشکال دوم که مرحوم شهید صدر در این است که ظهور کلام این نیست که تنظیر باشد به این بیان که وقتی یک کبری ذکر می‌شود، بعد برای تنظیر باید یک کبری ذکر شود و بعد مصادیق هر کدام از این دو کبری. ولی وقتی یک کبری ذکر بشود بعد یکسری مصادیق از یک کبری دیگر (که ذکر نشده آن کبری) در پی‌اش بیاید، این خلاف ظاهر است.

المناقشه فیما افاده المحقق العراقي فی وجه التخلص

مرحوم عراقی می‌فرمود صدر حدیث در مقام انشاء و جعل یک قاعده نیست، بلکه در مقام اخبار از وجود یک قاعده‌ی حلیت در برخی موارد است.

خب اشکال اول در این بیان این است که علی‌هذا، از این روایت دیگر نمی‌توان یک قاعده‌ی ضابطه‌مند استفاده کرد. زیرا دیگر حدود یا عمومیت این

قاعده بیان نشده است. بلکه فقط بالاجمال بیان شده که در برخی موارد اصله الحل جعل شده است.

مناقشه‌ی دوم استعمال لفظ در اکثر از معنا

در برخی مصادیق که در ذیل روایت ذکر شده است، حلیت واقعی است مثل قاعده‌ی ید و اقرار، و در برخی موارد حلیت ظاهری است. بنابر این لازم می‌آید «حلال» در صدر روایت در اکثر از یک معنا استعمال شده باشد.

یمكن التخلّص از این مناقشه‌ی اخیر با این بیان که ممکن است «حلال» در یک معنای جامعی استعمال شده باشد که همان معنای لغوی است، همان‌گونه که محقق خوئی در مصباح الاصول چنین احتمالی داده است.

مناقشه‌ی سوم ظهور عبارات صادره از شارع در انشائیت

شهید صدر فرموده است که ظاهر کل شیء لک حلال این است که انشائی باشد، چون شان شارعیت اقتضاء می‌کند که عبارات شرعیّه انشاء باشند.

یمكن الجواب به این اشکال مرحوم شهید صدر به این که اولاً: درست است ظهور بدوی در انشائیت است، لکن در این جا قرینه داریم که شارع مقدس در مقام اخبار باشد، و آن قرینه، همان مصادیقی است که در ذیل بیان شده است، و چون نمی‌توانیم صدر را انشاء و آن موارد را تطبیقی بدانیم، حمل می‌کنیم بر این که صدر اخبار است و آن مصادیق از باب نمونه هستند.

ثانیا یک مطلبی است که برخی تلامذه‌ی مرحوم بروجردی - مثل آیه الله زنجانی دام ظلّه - از ایشان نقل می‌کنند و آن این است که کلمات ائمه‌ی معصومین علیهم السلام و حتی رسول خدا ص مثل کلمات مجتهدین است و همان‌طور که مجتهدین انشاء وجوب نمی‌کنند، بلکه اخبار عن الوجوب الشرعی می‌کنند، معصومین علیهم السلام نیز اخبار از مجعولات الهیه می‌کنند. حتی اوامر و نواهی صریح آن‌ها نیز به داعی ارشاد به واجبات و محرمات شرعیّه است. البته اگر قائل

شویم به این‌که حق تشریح عندالله فقط هست و تفویض نشده به معصومین ع که این مطلب تمام است. می‌ماند اگر قائل به تفویض حق تشریح به معصومین بشویم که در آن صورت هم مطلب تمام است با توجه به این‌که ائمه ع فرمودند از این حق استفاده نکرده‌اند. البته به غیر از رسول‌خدا ص که ادله‌ای هست که ایشان استفاده کرده‌اند از این حق.

نکته:

این‌که ائمه علیهم‌السلام حق تشریح ندارند یا این حق را دارند ولی از آن استفاده نمی‌کنند، به این معنا نیست که مطلق امر مولوی نداشته باشند. بلکه ممکن است برخی موارد به لحاظ مقام ولایتی که دارند، اوامر و نواهی ولایی مولوی داشته باشند. فقط از حیث شارعیت امر و نهی ندارند.

مناقشه‌ی چهارم در توجیه مرحوم عراقی از آن شهید صدر است، ایشان می‌فرماید ظهور کلام این است که حکم به حلیت مناطش واحد است و این با انشاء می‌سازد و نه اخبار از امور متفرقه که هیچ مناط و نکته‌ی واحدی نداشته باشند. در ثانی، ظاهر کلام و سوال و جواب در حدیث این است که امام علیه‌السلام در مقام بیان یک ضابطه و قاعده‌ای هستند که مکلف بتواند در موقعی که احتیاج دارد به این قاعده تمسک کند، اگر قرار باشد این یک اخبار از امور متفرقه باشد، دیگر برای مخاطب این فایده را نخواهد داشت.

یمكن الجواب از این بیان شهید صدر به این‌که این ادعا که امام علیه‌السلام در مقام بیان قاعده‌ی کلیه با مناط مشخص هستند دلیلی برایش اقامه نشده. مثلاً این‌که حضرت بفرمایند کل مسکر حرام، آیا این به ما یک قاعده‌ی کلیه می‌دهد مناط حرمت همه‌ی مسکرات یک چیز است؟ بلکه چه بسا مناط‌های متعددی برای موارد مختلف وجود داشته باشد. بله، چنین احتمالی وجود دارد که مقام بیان مناط واحد باشد، لکن به حد ظهور نمی‌رسد. به خصوص در جایی که مثل مقام، قرینه داریم

بر تعدد مناط. در ما نحن فيه همین که این مصادیق برای کبریات مختلف هستند، می‌تواند قرینه باشد که مناط‌ها نیز متعدد باشند و امام علیه‌السلام در مقام بیان یک مناط نباشند.

و این که شارع مقدس ضابطه‌ای بدهد که مکلفین بتوانند در تمام موارد تطبیق کنند عالما، این هم لازم نیست، بلکه دادن یک قاعده برای این که از حیرت و شک خارج شوند - اگر مناط حکم را نیز ندانند - برای مکلفین کافی است، لازم نیست مناط تطبیق بالعلم اعطا شود. در ما نحن فيه هم همین است، حضرت می‌فرمایند در جایی که شک داری، حلیت هست، ولی هر مورد مناطش فرق می‌کند، یکی ید است، یکی استصحاب است و این‌ها.

(اقول بالآخر همان کلام شهید صدر درست شد، چون الان هم درست است ثبوتا مناط‌ها فرق می‌کند، لکن اثباتا مکلف یک مناط واحد دارد و آن مشتبه الحکم است، «هر جا حکم را نمی‌دانست»، این یک مناط واحد است و تطبیقش به دست مکلف است، اگرچه نداند ثبوتا مناط حلیت در هر کدام از موارد چه چیزی باشد.)
یک مبانی دیگر که در مقام توجیه روایت کمک می‌کند، مبنایی است که خود مرحوم شهید صدر در بحوث و مرحوم خوانساری در جامع المدارک گفته‌اند به این که اصول متوافق مانع اجرای همدیگر نمی‌شوند و در روایت شریف هم ممکن است که اصاله الحل همراه با اصول دیگری که جاری شده است، مثل استصحاب و ید و این‌ها، چون متوافق بودند، اصاله الحل هم جاری شده است و این مشکلی ایجاد نمی‌کند.

جلسه سی و ششم - القرائن الثمانية المستمسکه بها لاختصاص الروایه

بالشبهات الموضوعیه

دوشنبه ۹۵/۹/۲۲

قرائنی ذکر شده برای این‌که این روایت (حدیث حل) اختصاص به شبهات موضوعیه دارد.

قرینه‌ی اول این است که مثال‌هایی که در ذیل روایت ذکر شده، همه شبهات مصداقیه هستند.

قرینه‌ی دوم این است که حضرت فرموده‌اند حتی یستیین او تقوم به البینه. خب فقط در شبهات موضوعیه است که بینه لازم است و نمی‌توان به خبر عدل واحد اکتفاء کرد.

قرینه‌ی سوم این است که در ذیل روایت حضرت فرموده‌اند «بعینه» این یعنی بشخصه و این فقط در شبهات موضوعیه درست است گفتنش.

قرینه‌ی چهارم این است که حضرت می‌فرمایند «لک حلال» این یعنی مخاطب حضرت فردی است که معاصر امام است، خب برای معاصرین امام معصوم حاضر ظاهر، باید بروی سوال بررسی از امام در مورد شبهات حکمیه، فقط در شبهات موضوعیه است که می‌توانی به حلیت اخذ کنی، تا معلوم شود. اما شبهات حکمیه را باید از امام علیه السلام پرسید. بله اگر مفروض این بود که دستتان به حجت نمی‌رسد، آن درست می‌شد. ولی وقتی نشسته نزد امام، دیگر نمی‌شود بگویند در شبهات حکمیه به امام مراجعه نمی‌کنم.

قرینه‌ی پنجم این هست که فرموده «حتی تعلم انه حرام» فرموده «حتی تعلم حرمته». در شبهات حکمیه تعبیر مناسب، دومین تعبیر است. مثلاً می‌فرماید شرب

تنن حلال حتی تعلم حرمته. در شبهات موضوعیه تعبیر مناسب «حتی تعلم انه حرام» هست. هذا ما افاده فی المنتقی.^{۸۲}

قرینه‌ی ششم این هست که قدر متیقن در مقام تخاطب موجود است، قطعا شبهات موضوعیه مقصود هستند، با توجه به امثله و تعبیرات و قرائن، قدر متیقن را می‌رساند که شبهات موضوعیه هستند. و قدر متیقن در مقام تخاطب یمنع عن العموم و الاطلاق. حتی مانع عموم هم می‌شود چون عمومات هم لازم دارند که مسبقا اطلاق در ناحیه‌ی مدخول ادات عموم ثابت باشد.

قرینه‌ی هفتم همین اجتماع این قرائن و وجود عدیده است، یعنی اگر تک تک این قرائن را هم قبول نمی‌کنید، وقتی همه‌ی این وجود جمع می‌شوند، دیگر برای آدم اطمینان حاصل می‌شود که این حدیث مختص به شبهات موضوعیه است.

قرینه‌ی هشتم کما اشار الیه بعض الافاضل فی الجلسه این هست که شیء اطلاق بر جمادات و اشیاء خارجی می‌شود نه امور و مفاهیم انتزاعی و علی هذا این کل شیئی در این حدیث ناظر به شبهات موضوعیه است.

اما الجواب عن هذه القرائن

اما عن القرينه الاولى:

مثال باعث نمی‌شود که عموم از عمومیت بیافتد. یعنی اصلا قرینیت ندارد، نه به نحو این که مختص کند به شبهات موضوعیه، نه این که احتفاف بما يصلح للقرینه باشد. ذکر مثال از این جهت اصلا صلاحیت بر قرینیت ندارد. خصوصا در جایی که در کبری دو بار، هم در صدر هم در ذیل، لفظ عموم کل ذکر شده است.

^{۸۲} - ... لكن قوله: «حتى تعلم أنه حرام» يوجب الظهور في الاختصاص، إذ لا يعبر في موارد الشبهة الحكمية بهذا التعبير، بل يقال: «حتى تعرف حرمته»، فمثل التعبير ظاهر في العلم بمصادقته للحرام و انطباق الحرام عليه، و هو ظاهر في موارد الشبهة الموضوعية. منتقى الاصول ۵:۸

اما عن القرینه الثانیه: این قرینه قوی است. محقق خوی می‌فرماید (و تبعه بعض تلامذته) بینه الان در فقه مصطلح شده است که به معنای دو شاهد عادل است، لکن در صدر اول به همان معنای لغوی و به معنای مطلق ما یبین بوده است. حتی تاتیهم البینه که در قرآن کریم ذکر شده، خب در این فرض، وقتی برای خبر ثقه یا عدل واحد دلیل برای حجیتش پیدا کردیم، این می‌شود مصداق ما یبین. در پاسخ به ایشان وجوهی هست. الاول این است که در روایت ذکر شده است «حتی یستبین او تقوم به البینه» این معنایی که شما از بینه کردید، می‌شود همان یستبین و قبل و بعد «او» به یک معنا می‌شود و این خلاف ظاهر است. از این اشکال تخلص جسته‌اند که فرق یستبین با تقوم به البینه این است که یستبین یعنی خود به خود روشن شود، تقوم به البینه یعنی خودت بروی دنبال تبیین شیء.

جواب دوم این است که تتبع در روایات نشان می‌دهد که کلمه‌ی «بینه» یک حقیقت متشرعیه پیدا کرده است از زمان پیامبر اکرم ص و خصوصا در زمان امام صادق علیه السلام. ۵۰ روایت من زمن الرسول ص الی زمان امام صادق ع ما پیدا کردیم که بینه به معنای دو شاهد عادل است، نه مطلق ما یبین.

جلسه سی و هفتم - قرائن اختصاص بالشبهات الموضوعیه فی احادیث

الحل

۹۵/۹/۲۳ سه‌شنبه

بحث در مناقشه در قرینه‌ی دوم بر اختصاص حدیث مسعده به شبهات موضوعیه بود، قرینه‌ی دوم «حتی یستبین او تقوم به البینه» است که فقط شبهه‌ی موضوعیه است که برای اثباتش به خصوص بینه احتیاج هست و نمی‌توان به خبر واحد اکتفاء کرد.

المناقشه في القرينه الثانيه لاختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيه

محقق خوبی در دوره‌های قبل از مصباح الاصول این بیان را قبول داشتند، لکن در مصباح الاصول در این قرینه مناقشه کرده‌اند به این بیان که بینه معنای اصطلاحی اش دو شاهد عادل است، اما در این جا معنای لغوی اش یعنی مطلق ما بین الشی مراد است.

این کلام مرحوم خوبی مورد مناقشه‌ی عده‌ای از اعلام واقع شده است. به این بیان که این جور که شما می‌فرمایید، «حتی یستبین» و «بینه» یکی می‌شوند و تردید بین آن‌ها با «او» صحیح نخواهد بود.

از این اشکال می‌توان تخلص جست کما افاد الشهید فی البحوث به این که یستبین یعنی خودش معلوم شود، یا دلیل اقامه شود.

جواب دوم به مرحوم خوبی این هست که ما تتبع کردیم و استقراء کردیم و برای ما ثابت شده است که حتما حتما در زمان صادقین علیهما السلام این کلمه‌ی «بینه» همان معنای اصطلاحی اش - یعنی شاهدین عدلین - به عنوان یک حقیقت متشرعیه^{۸۳} جا افتاده بوده. بلکه به حسب تتبعات در خود زمان پیامبر اعظم ص این معنای اصطلاحی رایج بوده است که حضرت ص فرمودند انما اقضی بینکم بالبینه و ... هم چنین امیرالمومنین علیه السلام.

و اگر این را قبول نمی‌کند، بالاخره این مقابله و تردید بین یستبین او تقوم بینه، برای ما ایجاد شک می‌کند چون کلام محفوف بما یحتمل القرینیه می‌شود. و معنای کلام مردد و محتمل الامرین است که آیا مراد از بینه معنای لغوی است یا معنای اصطلاحی و همین تردد باعث می‌شود که نشود به این قرینه تمسک کرد.

۸۳ - حقیقت متشرعیه تعینیه است، حقیقت شرعیه تعینیه است، یعنی شارع مقدس یا باید بفرماید وضعت هذا اللفظ لهذا المعنی یا این که کما افاده الآخوند، استعمال بفرماید یک کلمه را به داعی این که این معنای خاص جا بیفتد.

یمكن الجواب عن هذا البيان که ما در مقام شک بین معنای لغوی و معنای اصطلاحی، به اصاله عدم النقل تمسک می‌کنیم. یعنی تردید اگر پیش آمد، استدلال مخدوش نمی‌شود چون اصاله عدم النقل داریم و آن تردید ما را رفع می‌کند. و فیه به این که اگر ما اصل نقل را بدانیم لکن تاریخش را ندانیم که اصاله عدم النقل جاری نمی‌شود. یعنی در این موارد که اصل نقل ثابت باشد ولی تاریخش نا معلوم باشد، اصل عقلایی عدم نقل بین عقلا یا اصلا نداریم، یا ثبوتش مشکوک است.

جواب: بله آن اصل عقلایی نیست، ولی ما استصحاب می‌کنیم معنای لغوی را. اشکال: این اصل مثبت است، چه بخواهید معنای لغوی را استصحاب کنید و چه بخواهید عدم معنای اصطلاحی را استصحاب کنید. عدم معنای اصطلاحی اگر بخواهد ثابت کند معنای لغوی را، این می‌شود اصل مثبت. استصحاب معنای لغوی هم چون مبتنی بر اتحاد مدلول تصویری و مدلول تصدیقی است، مثبت می‌شود. یعنی استصحاب فقط برای ما مدلول تصویری را درست می‌کند و اثبات مدلول تصدیقی با آن می‌شود اصل مثبت (۴). اشکالات دیگر هم هست چون تعاقب حالتین هست، تعارض دو استصحاب هست و این‌ها که متعرض نمی‌شویم.

تقریب دیگر جواب این است که تقابل میان یستبین و بینه نشان می‌دهد که مراد از بینه معنای لغوی نیست، بلکه معنای اصطلاحی است لکن نه فقط خصوص عدلین، بلکه مطلق حجج تعبیه شرعیه. یعنی می‌فرماید یا علم پیدا کنی «یستبین» یا علمی «بینه». یعنی معنای بینه مردد است بین شاهدین عدلین و سائر حجج تعبیه، ولی قدر مسلم شاهدین عدلین هست، ولی در این صورت هم قدر مسلم شبهات موضوعیه است و ما نسبت به شبهات حکمیة شمول نداریم، چون قدر مسلم همان شاهدین عدلین هست.

فیه به این که این معنا برای بینه جدید است. یعنی معنایی که شامل تمام حجج تعدیه بشود.

جلسه سی و هشتم - تتمه المناقشات، فی معنی البینه

۱۸ ربيع المولود یکشنبه ۹۵/۹/۲۸

المناقشه فیما افاده السيد الخویی

در طی جواب به تقریب مرحوم خوئی که گفته بودند بینه به معنای شاهدین عدلین از معانی متاخر برای بینه است. ما عرض کردیم که روایات زیادی هست که نشان می‌دهد بینه به معنای شاهدین عدلین یک حقیقت متشرعیه بوده است در زمان ائمه علیهم السلام و حتی خود رسول اکرم صلی الله علیه وآله، منها:

عَنْهُ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَقِيلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عِذَا رَأَيْتُمُ الْهَلَالَ فَأَفْطِرُوا أَوْ شَهَدَ عَلَيْهِ بَيْنَهُ عَدْلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ.^{۸۴}

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ نَصْرِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْوَاسِطِيِّ قَالَ: أَتَيْنَا أَبَا جَعْفَرٍ فِي يَوْمٍ يُشَكُّ فِيهِ مِنْ رَمَضَانَ - فَإِذَا مَانِدَتْهُ مَوْضُوعَةٌ وَهُوَ يَأْكُلُ وَنَحْنُ نُرِيدُ أَنْ نَسْأَلَهُ فَقَالَ ادْتُوا لِلْعَدَاءِ إِذَا كَانَ مِثْلُ هَذَا الْيَوْمِ وَ لَمْ تَجِئْكُمْ فِيهِ بَيْنَةٌ رُوِيَهُ فَلَا تَصُومُوا.^{۸۵}

أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَرْبَعَةٌ لَا تُسْتَجَابُ لَهُمْ دَعْوَةٌ ... وَ رَجُلٌ كَانَ لَهُ مَالٌ فَأَدَانَهُ بِغَيْرِ بَيْنَةٍ فَيُقَالُ لَهُ أَلَمْ أَمُرْكَ بِالشَّهَادَةِ.^{۸۶}

لِلَّأَنْ إِفْرَارَهَا عَلَى نَفْسِهَا بِمَنْزِلَةِ الْبَيْنَةِ.^{۸۷}

^{۸۴} - وسائل ۱۰:۲۸۸

^{۸۵} - وسائل ۱۰:۲۹۸

^{۸۶} - الكافي ۲:۵۱۱

^{۸۷} - تهذيب ۹:۱۷۰

رَوَى أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ أَوْ غَيْرِهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ
مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّمَا جُعِلَتِ الْبَيِّنَةُ فِي
النِّكَاحِ مِنْ أَجْلِ الْمَوَارِيثِ.^{۸۸}

أُرِيتَ إِنْ أَقَامَتْ بَيِّنَةٌ إِلَى كَمْ كَانَتْ تَحْتَاجُ فُقُلْتُ شَاهِدِينَ^{۸۹}
ثُمَّ قَالَ لِلرَّجُلِ أَنْتَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَ وَ أَذْهَبَ بِنَا إِلَيْهِ فَأَتَوْا عَلِيًّا عَ وَ قَصُّوا
عَلَيْهِ الْقِصَّةَ فَقَالَ لَامْرَأَةَ الرَّجُلِ أَلْكَ بَيِّنَةٌ أَوْ بُرْهَانٌ.^{۹۰}

در تمام این موارد بینه در مواردی استفاده شده که یک کمیت عددی حالا یا
دو یا بیشتر، در آن دخالت دارد.

وجه آخر للتخلص

قدیقال که سلمنا که این بینه یعنی شاهدین عدلین، ولی مساله این است که
شبهات موضوعیه که فقط با شاهدین عدلین ثابت نمی‌شود، گاهی با ید، گاهی با
استصحاب گاهی با سوق و ... پس معلوم می‌شود در غایت همه چیز ذکر نشده،
بلکه از باب مثال یکی دو مورد ذکر شده. یعنی حضرت علیه‌السلام در مقام بیان و
استیفاء موارد نبوده‌اند. وقتی در مقام استیفاء نبوده‌اند، دیگر آن عموم کل شی و
الاشیاء کلها مخدوش نمی‌شود به این دو مورد مذکور (بینه و یستبین).

یک راه تخلص دیگر اینست که یستبین عام است و منظور این است که
استبانه کل شی بحسبه. اگر موضوعات بود، ید و استصحاب و ... اگر احکام بود
خبر واحد و ...

^{۸۸} - تهذیب ۷:۲۴۸

^{۸۹} - الکافی ۷:۱۳۱

^{۹۰} - الکافی ۷:۴۲۶

جلسه‌ی سی و نهم - فی القرائن، لفظه بعینه

۱۹ ربيع‌المولود دوشنبه ۹۵/۹/۲۹

قرینه‌ی سوم بر اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه: لفظ «بعینه»

سخن به قرینه‌ی سوم رسید. قرینه‌ی سوم کلمه‌ی «بعینه» بود.

بیان اول در قرینیت «بعینه» در اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه

بیان اول برای قرینیت «بعینه» بر اختصاص به شبهات موضوعیه، از مصباح

الاصول است. این بیان مقدماتی دارد:

۱- ظاهر «بعینه» این است که یک قید احترازی است، نه توضیحی. علاوه بر

این که قاعده داریم که اولی تاسیسیه است، خصوصیت مقام هم همین است که این

قید احترازی باشد، زیرا اگر بخواهیم قید را تأکید بگیریم، ضمیر «هاء» در «بعینه»

باید به مصدری که از «یعلم» اصطیاد می‌شود برگردد، و چنین ارجاع ضمیری

قرینه‌ی جلیه می‌خواهد.

۲- آن چیزی که می‌خواهند با این قرینه از آن احتراز کنند، حرام لا بعینه است.

یعنی غایت حکم، حرام بعینه است، نه حرام لا بعینه.

۳- آن محترزعه که در مقدمه‌ی دوم ذکر شد، در شبهات حکمیه، تصویر درستی

ندارد، و در شبهات موضوعیه است که علم به حرمتی است، لکن علم به حرام بعینه

نیست. همیشه در شبهات موضوعیه شک ما همیشه همراه با علم به حرام لا بعینه

هست، و حدیث می‌خواهد بفرماید علم به حرام لا بعینه برای تو مشکل ایجاد

نمی‌کند، تا وقتی علم به حرام بعینه پیدا نکردی، آزاد هستی و برائت داری. پس در

شبهات موضوعیه همیشه علم به حرام لا بعینه وجود دارد، منتهی جایی که علم

اجمالی در اطراف محصور هست، صلاحیت برای برائت ندارد، لکن در شبهات

غیر محصوره برائت جاری می‌شود (علم منجز تکلیف نیست) با همین روایت.

اما در شبهات حکمیه که در نظر می‌گیریم، معمولاً علم اجمالی این‌چنینی اصلاً وجود ندارد. چون حرام‌هایی که می‌دانم خودشان عنوان خودشان را دارند، و حرام لا بعینه وجود ندارد. شک در خود حرمت هست، نه بعینه بودن آن. گاهی اوقات می‌شود علم اجمالی تصور کرد، مثلاً علم پیدا می‌کنیم یا غنا حرام است یا رقص. ولی خیلی نادر است. در عین حال این‌جا هم اگر شبهه‌ی محصوره باشد که گفتیم قابل احتراز نیست با آوردن یک قید احترازی. یعنی عرفیت ندارد که برای یک موارد نادر که به خودی خود محترز عنه هستند، متکلم یک قید ذکر کند.

علی‌هذا، در شبهات حکمیه ما یحترز عنہی که بخواهیم برایش یک قید در کلام ذکر کنیم، نداریم، در شبهات موضوعیه داریم و اصلاً شبهات موضوعیه هستند که حرام لا بعینه هستند. ما من شبهه موضوعیه الا و این‌که علم به حرام لا بعینه در آن هست، شارع می‌فرماید علم به حرام لا بعینه مضر به اصاله الحل نیست، بلکه باید علم به حرام بعینه پیدا بشود.

هذا بیان محقق الخویی در بیان قرینیت قید «بعینه» بر اختصاص حدیث شریف به شبهات موضوعیه.

و قد اجیب عن هذا البیان بوجوه

الاول: آنچه که این بیان شما اثبات می‌کند، این است که خصوص شبهات حکمیه بشرط لا، محل کلام شارع مقدس نبوده است، لکن اگر بگوییم محل کلام مجموع شبهات حکمیه و موضوعیه باشد و این قید برای خصوص شبهات موضوعیه باشد، این اشکالی ندارد. مثلاً می‌گوید اکرم کل انسان الا کسانی که لحيه‌ی بلند دارند. آیا این قید یعنی کل انسان فقط مردان است؟ نه، عمومیت به جای خودش باقی است، لکن متکلم خواسته در یک صنف (مردان) یک قیدی بزند، این قید برای همان صنف است و باعث نمی‌شود دیگر اصناف از عموم خارج بشوند.

اشکال: غایت به مغیا لون می دهد. می گوید انسان ها را اکرام کن تا وقتی که بفهمی آن ها ریش شان بلند است. خب این جا این غایت اگر نگوییم مراد از انسان را محدود می کند به مردان، لا اقل این است که اطلاق آن را مشکل می کند. جواب: در مثال های عرفی فراوان که ذکر می شود مقصود همین هست که از یک صنف برخی افراد خارج بشوند، این باعث نمی شود اصناف دیگر از عموم خارج شوند. لعل هذا الاشکال من شهید صدر. فعلی هذا این تقریب برای قرینیت «بعینه» بر اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه تمام نیست.

جلسه ی چهارم: قرینیت «بعینه» برای اختصاص روایت به شبهات

موضوعیه

۲۰ ربیع المولود سه شنبه ۹۵/۹/۳۰

اشکال دوم بر تقریب محقق خوبی برای قرینیت قرینه ی سوم «بعینه» مقدمه ی اول: آن چیزی که خیلی نادر است، این است که شبهه ی حکمیه در اطراف غیرمحصور پیش بیاید. لکن در موارد محصوره پیش می آید و نادر نیست. مقدمه ی ثانیه: حرام لا بعینه یعنی چه؟ آیا یک شیء می تواند در آن واحد هم حرام لا بعینه هم حلال بعینه باشد؟ یعنی الان مفاد روایت همین می شود که «یک شی که حرام لا بعینه است، حلال بعینه» است. ولی مساله این است که این طور نمی فرماید. یعنی نمی فرماید یک شیء که حرام لا بعینه است، حلال بعینه است. این استعمال درست نیست. وقتی ما علم اجمالی به حرمت احد الانائین داریم، نمی شود دست بگذاریم روی یک اناء و بگوییم هذا حرام لا بعینه، این استعمال برای حرام لا بعینه درست نیست. بلکه درستش این است که بگوییم بین این انائین، یک حرام لا بعینه داریم.

بنابر این درست نیست که گفته شود احتراز کن از حرام لا بعینه، چون اصلا حرام لا بعینه به یک شیء بهیوته الشخصیه اطلاق نمی‌شود. بلکه گفته می‌شود محتمل الحرمه مثلا. هیچ وقت گفته نمی‌شود این شیء حرام لا بعینه است. پس برای ما معقول نیست با قید «حرام بعینه» احتراز شود از «حرام لا بعینه» چون اصلا متصور نیست شیئی متصف شود به «حرام لا بعینه» تا حالا شارع مقدر بخواهد از آن احتراز کند.

بلکه آن‌چه معقول است احتراز از اش این است جایی باشد یک شیء مشابه داشته باشد، ملازماتی داشته باشد، بعد عرف می‌گوید زید را دیدی بعینه؟ یعنی مشابه‌اش را نبود، خودش بود؟ در حرام بعینه هم، شارع می‌فرماید اگر توانستی اشاره کنی به شیء و بگویی «این به نفسه» حرام است، این حرام است. نه مشابه‌اش، نه ملازماتش، نه ملزوماتش و ... این‌ها حرام باشد، بعد تو بگویی شیء لازم و مشابه هم حرام است. مانند غنا که برخی قائل شدند که حرمت اصلی برای ملازمات غنا هست، مثل جلسه و ملازمات و مضامین و ... نه باید به نفسه و به عینه همین کیفیت صوت باید حرام باشد تا بگویی حرام است.

پس ما به محقق خوئی عرض می‌کنیم بله، ما هم قبول داریم که «بعینه» قید احترازی باشد، لکن قبول نمی‌کنیم که محترز عنه «لا بعینه» باشد، چون معقول نیست و عرفیت ندارد. بلکه محترز عنه مشابهات و ملازمات و اینهاست. و علی‌هذا در شبهات حکمیه نیز بسیار تصور می‌شود.

مرحوم خوئی می‌فرمود محترز عنه از «حرام بعینه» «حرام لا بعینه» است و طبق این تفسیر، بعینه قرینه می‌شود که ناظر به علم اجمالی است، جایی که حرمت مردد بین برخی افراد است و این همیشه در شبهات موضوعیه است و در شبهات حکمیه نادرا واقع می‌شود.

ما عرض می‌کنیم محترز عنه از «حرام بعینه» نمی‌تواند «حرام لا بعینه» باشد. بلکه محترز عنه «حرام بالملازمه» یا «حرام بالمشابهه» و اینهاست. این‌ها شامل شبهات حکمیه می‌شوند.

فعلی هذا این بیان ایشان که احسن البیانات برای اختصاص این روایت و روایات دیگر که سیاق مشابه دارند- بر شبهات موضوعیه و علم اجمالی بود، این اشکال بهش وارد است و تمام نیست.

جلسه‌ی چهل و یکم - قرینیت «بعینه» برای اختصاص روایت به شبهات

موضوعیه

شنبه ۹۵/۱۰/۴

یکی از قرائنی که برای اختصاص حدیث حل به شبهات موضوعیه بیان شد، واژه‌ی «بعینه» بود. یک بیان برای قرینیت، بیان مرحوم خوئی بود که مناقشات در آن گذشت.

بیان دوم در قرینیت «بعینه» بر اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه

بیان دوم برای قرینیت «بعینه» برای اختصاص حدیث حل به شبهات موضوعیه، این است که احکام کلیه عینیت ندارند. اصل این بیان از محقق نائینی در فوائد الاصول هست. ایشان می‌فرماید «بعینه» یعنی بذاته و بشخصه و این در احکام کلیه تطبیق نمی‌شود. معنا ندارد گفته شود تعرف الحرمة بعینها یا تعرف الوجوب بعینه، چون کلیات تشخص یا عینیت ندارند، لکن مصادیق و موضوعات تشخص و عینیت دارند. قال فی الفوائد:

کلمة «بعینه» فان معرفة الشيء بعینه إنما یكون فی الموضوعات الخارجیة و لا

معنی لأن یقال: حتی تعرف الحکم بعینه.

و من ذلك یظهر: اختصاص قوله علیه السلام «کل شیء لک حلال حتی تعرف

الحرام بعینه» بالشبهات الموضوعیة، فأنه لو لا کلمة «بعینه» کان الخبر عامًا

للشبهات الحكمية و الموضوعية، كقوله عليه السلام «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قدر» و لكن لفظه «بعينه» توجب ظهور الخبر في الشبهات الموضوعية.^{۹۱}

مناقشه در بیان سوم

بعض الاعلام دام ظلّه در بیان فوق مناقشه کردند به این‌که بعینه در مقابل ابهام است یعنی تعین و تمایز و این در مورد کلیات قابل تطبیق است.^{۹۲} مثلاً به نحو شبهه‌ی حکمیه نمی‌دانی یا کف زدن در مسجد حرام است و یا خوابیدن، این حدیث می‌فرماید تا ندانستی کدام فعل کلی بعینه حرمت دارد، براءت داری. به هر حال اگرچه این قید «بعینه» غالباً در مورد موضوعات استفاده می‌شود، ولی استعمال آن برای احکام کلیه اشتباه نیست.

بیان سوم در قرینیت «بعینه»:

این بیان نیز از محقق نائینی است. ایشان می‌فرماید کلمه‌ی «بعینه» ظهور دارد در مواردی که دو قسم در آن‌ها وجود دارد. و تنها در شبهات موضوعیه هست که می‌توان وجود دو قسم حلال و حرام را تصور کرد. در شبهات حکمیه، دو قسم حلال و حرام نیست، یک کلی یا حرام است و یا حرام همه‌اش، نه این‌که تقسیم به حلال و حرام بشود. قال فی فوائد الاصول:

و لا یخفی: ظهور کلمة «فیه» و «منه» و «بعینه» فی الاتقسام و التبعض الفعلى -
أی کون الشیء بالفعل منقسماً إلى الحلال و الحرام - بمعنی أن یکون قسم منه
حلالاً و قسم منه حراماً و اشتبه الحلال منه بالحرام و لم یعلم أن المشکوک من
القسم الحلال أو الحرام، کاللحم المطروح المشکوک کونه من المیتة أو المدکّی، أو

^{۹۱} - فوائد الاصول ۳:۳۶۴

^{۹۲} - ممکن ان یشیر الاستاذ الی ما افاده بعض المعاصرین فی کتابه «تسدید الاصول» حیث قال: و أمّا لفظه «البیّنة» فلا دلالة فیها علی أزید من أن یکون العلم بحرمه الشیء فی قالب التعیین، لا الإبهام و عدم التعیین فی قبال ما إذا علم بحرمه «شیء ما» علماً إجمالیا ینخرج أطرافه عن الحصر، أو عن الابتلاء به فی خصوص الشبهات الموضوعیه، و لا اختصاص لها بالامور الجزئیة أصلاً هذا. تسدید الاصول، ج ۲، ص: ۱۴۸

المائع المشكوك كونه من الخل أو الخمر، فإن اللحم أو المائع بالفعل منقسم إلى ما يكون حلالاً و إلى ما يكون حراماً، و ذلك لا يتصور إلا في الشبهات الموضوعية. و أما الشبهات الحكمية: فليس القسمة فيها فعلية و إنما تكون القسمة فيها فرضية، - أى ليس فيها إلا احتمال الحل و الحرمة - فإن شرب التتن الذى فرض الشك فى كونه حلالاً أو حراماً ليس له قسمان: قسم حلال و قسم حرام، بل هو إما أن يكون حراماً و إما أن يكون حلالاً، فلا يصح أن يقال: إن شرب التتن فيه حلال و حرام، إلا بضرب من التأويل و العناية التى لا يساعد عليها ظاهر اللفظ.^{۹۳}

مناقشه در بیان سوم

بله درست است که کلمه‌ی «بعینه» نشان می‌دهد که باید دو امر در بین باشند، لکن حتماً لازم نیست این دو امر به نحو تقسیم فعلی باشند، بلکه به نحو تردید احتمالی هم که باشند، کلمه‌ی «بعینه» می‌تواند برای احتراز از چنان تردید یا احتمالی ذکر شود. تردید و احتمال در شبهات حکمیه وجود دارد، کلی شرب تتن محتمل الحرمة و الحلیه هست، اما در شبهات موضوعیه تقسیم بالفعل میان حرام و حلال است و چنین تقسیم بالفعلی در شبهات حکمیه راه ندارد و ما در این جا لازم نیست حتماً محترزعه بعینه را تقسیم بالفعل میان دو چیز بدانیم.

فتحصل

هیچ‌کدام از سه بیانی که گذشت، برای تکیه به «بعینه» به عنوان قرینه بر اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه تمام نیستند. مویدی که برای عدم قرینیت «بعینه» داریم این است که امام علیه‌السلام در ذیل حدیث می‌فرماید: «الاشیاء کلها علی ذلک» و کلمه‌ی «بعینه» را تکرار نکرده‌اند و مطلق فرموده‌اند و همین که تکرار نکرده‌اند، نشان می‌دهد که معنای حدیث بدون قید «بعینه» هم تمام است.

جلسه‌ی چهل و دوم – تتمه القرائن لاختصاص احادیث الحل بالشبهات الموضوعیه ۱۱۱

اقول: همین که اسم اشاره ذکر شده است «علی ذلک» برای تقیید ذیل بما تقیید به الصدر کافی است.

مناقشه در قرینه‌ی چهارم (پنجم)

قرینه‌ی پنجم که از منتقی ذکر شد این بود که امام علیه‌السلام در این حدیث فرموده‌اند «حتی تعلم انه حرام» و فرموده‌اند «حتی تعلم حرمة» در حالی که مناسب برای شبهه‌ی حکمیه همین تعبیر اخیر است.

اشکال در این قرینه این است که می‌توان طوری تصویر کرد که محتمل الحرام شامل شبهات حکمیه هم بشود. وقتی این ظرف که جلو من است، من در خل بودنش شک ندارم، لکن در حرمت خل شک دارم، نمی‌دانم انه حرام ام حلال. پس درست است که گفته شود این شی حلال است تا وقتی که علم به حرام بودن آن پیدا کنی.

جلسه‌ی چهل و دوم – تتمه القرائن لاختصاص احادیث الحل بالشبهات

الموضوعیه

یکشنبه ۹۵/۱۰/۵

مناقشه در قرینه‌ی پنجم (چهارم)

این قرینه از محقق استاذ، شیخنا الحائری بود که فرمودند ضمیر مفرد مخاطب در «لک حلال» قرینه است بر این که مفاد حدیث اصاله الحل در شبهات حکمیه نیست به این بیان که مخاطب حدیث مسعده است و او معاصر امام حاضر و ظاهر است و برای چنین شخصی در شبهه‌ی حکمیه، رجوع به امام ظاهر علیه‌السلام لازم است، تنها در شبهات موضوعیه است که می‌تواند خودش اصاله الحل را جاری کند، پس به این قرینه معلوم می‌شود که مفاد حدیث، درباره‌ی شبهات موضوعیه است. این برخلاف مثل حدیث حجب یا رفع است که در تمام ازمنه و امکانه جاری هستند.

ی‌مکن الجواب به این بیان قرینیت که بله، درست است که معاصرین امام ظاهر باید به ایشان رجوع کنند در شبهات حکمیه، لکن امام علیه السلام در این حدیث در مقام بیان یک قاعده‌ی کلی هستند که در تمام مواردی که برای شما شبهه پیش می‌آید، چه حکمیه و چه موضوعیه، برای شما برائت و حلیت ثابت است تا وقتی که علم پیدا کنید. لکن با تمسک به ادله‌ی وجوب تعلم و ادله‌ای که در مقام بیان شرائط اصول بیان می‌شود -منها ما ذکره المحقق الخویی به این که ادله‌ی اصول به دلیل لبی متصل مقید می‌شوند به مواردی که فحص صورت گرفته باشد، چون عقل به شکل بدیهی درک می‌کند که عبد باید به دنبال استیفای غرض مولا تا حد ممکن باشد خصوصا بعد از علم اجمالی به تکلیف الی آخر ما ذکره- خب با این مقیدات، این اطلاق تقیید زده می‌شود به مواردی که فحص صورت گرفته باشد، حال این فحص در زمان حضور امام معصوم به شکلی است و در زمان غیبت به شکل دیگر، آن بحث دیگری است که مصداق تمام الفحص در ازمه و امکانه‌ی مختلفه چیست، لکن اصل وجوب فحص اختصاصی به زمان حضور یا غیبت ندارد.

جواب به این مناقشه

ممکن است شیخنا الاستاذ به مناقشه‌ی فوق این جواب را بدهند که بله درست است که حکم می‌تواند مختص به مسعده نباشد و شامل همه بشود، ولی باید طوری باشد که حداقل شامل خود مخاطب اولی و اصلی کلام باشد. در این صورتی که شما معنا کردید، خود مسعده این روایت به دردش نمی‌خورد در شبهات حکمیه، بلکه نسبت به حصه‌ی شبهات حکمیه، خود مخاطب حدیث تبدیل به فرد نادر می‌شود (یعنی کسی که معاصر با امام ظاهر است و در مدینه زندگی می‌کند و دسترسی آسان به امام دارد، نباید به این روایت تمسک کند) و این در کلام مستهجن است که قاعده‌ای کلی به کسی بگوییم، ولی خود آن فرد مشمول آن قاعده نشود، در عین حال به خودش هم التفات ندهیم شما استثنا هستی.

مناقشه در قرینه‌ی ششم

قرینه‌ی ششم، وجود قدر متیقن در مقام تخاطب است و بر اساس مبنای محقق آخوند، این قدر متیقن باعث می‌شود که اطلاق منعقد نشود. وجود این قدر متیقن در مقام تخاطب را با قرائن مختلفی می‌توان بیان کرد، یکی همین امثله‌ای است که در ذیل بیان شده، دیگری همین بیانی است که از محقق حائری گذشت، که حدیث را مختص به شبهات موضوعیه می‌کند.

جواب این است که اولاً این اشکال مبنایی است و فقط طبق مبنایی که قدر متیقن در مقام تخاطب را مانع اطلاق می‌داند قابل تمسک است.

ثانیاً ما در این حدیث نمی‌خواهیم به اطلاق تمسک کنیم، بلکه عموم صریح در این حدیث هست و ما را از اطلاق مستغنی می‌کند. در صدر حدیث «کل شیء» آمده و در ذیل «الاشیاء کلها» بیان شده که از الفاظ عموم هستند، و قدر متیقن مانع انعقاد عموم نمی‌باشد. بله طبق مبنایی که ممکن است از برخی کلمات خود محقق خراسانی استفاده شود یا مثلاً نظر محقق نائینی، که می‌فرمایند عمومیت الفاظ عموم متوقف بر این است که اطلاق برای مدخول آن‌ها منعقد شود، ممکن است عموم این حدیث مورد خدشه قرار بگیرد، لکن این مبنا تمام نیست کما قرر فی محله و برای عموم، نیازی به انعقاد اطلاق در ناحیه‌ی مدخول الفاظ عموم نداریم بلکه الفاظ عموم وضع شده‌اند برای دلالت بر استعیاب مدخول‌شان.

ف‌ت‌ح‌ص‌ل

نتیجه: قول به عمومیت حدیث حل نسبت به شبهات حکمیه و موضوعیه غیرممکن نیست، ولی به خاطر وجود قرائن مذکور، به خصوص قرینه‌ی اصطلاحی بودن معنای بینه (که تنها در شبهات موضوعیه استفاده می‌شود) و بیانی که مرحوم محقق حائری داشتند، نمی‌توان به این تعمیم جزم پیدا کرد.

الاشکال الثالث فی الاستدلال بحديث الحل: حديث در مقام بیان اصل نیست گروهی از بزرگان گفته‌اند که این حدیث در مقام بیان اصل برائت نیست و مفاد دیگری دارد. حال خود این بزرگان به دو طایفه قابل تقسیم هستند، طایفه‌ای مانند محقق خراسانی^{۹۴} قائل هستند که مفاد حدیث، استصحاب است و نه برائت یا حل. طایفه‌ی دوم قائل هستند که اصلاً این روایت در مقام بیان اصل نیست و مفاد دیگری دارد. و للکلام تتمه.

جلسه‌ی چهل و سوم - الاشکال الثالث فی مفاد احادیث الحل

دوشنبه ۹۵/۱۰/۶

سخن در اشکال سوم به حدیث حل بود و مفاد این اشکال این بود که حدیث شریف مفادش اصله الحل نیست، نه در شبهات حکمیة و نه موضوعیه، بلکه مطلب دیگری را می‌فرماید. بزرگانی که قائل به چنین مطلبی هستند، خود چهار طایفه هستند.

نظریه‌ی اول

طایفه‌ی اول قائل‌اند که مفاد این روایات حلیت واقعیه است برای اشیاء است، به عنوان اولیه‌شان، و وقتی در شریعت حرمت جعل شود، دیگر این حلیت واقعیه نیست.^{۹۵}

^{۹۴} - کفایه ۳۹۸

^{۹۵} - كما ذهب اليه المحقق الخراساني في حاشيته على استصحاب الفرائد. درر الفوائد ص ۳۱۵ انظر حقایق الاصول ۲:۴۲۷. قال المحقق الآملي في حاشيته على الكفایه: و لم ار من ذهب الي اختصاصها بالدليل الاجتهادي فقط. منتهی الوصول ص ۵۷.

نظریه‌ی دوم

نظریه‌ی دوم برای محقق خراسانی بود در مبحث استصحاب کفایه.^{۹۶} ایشان می‌فرمود صدر روایت مفادش حلیت واقعیه است لکن ذیل روایت مفادش استصحاب آن حلیت واقعیه است.

نظریه‌ی سوم: مرحوم امام

نظر سوم برای مرحوم امام است و ایشان در طهارت، بیع و اصول خودشان^{۹۷} این مطلب را فرموده‌اند و قبل از دیدن مطلب ایشان، این نظر به ذهن ما هم رسیده بود. طبق این نظر، مفاد حدیث این است که چیزهایی که به حسب قواعد شرعی، مثل ید، تحت تسلط شماسست، از آن‌ها دست برندارید، مگر با قیام بینة یا علم بر خلاف. یعنی اصلاً موضوع صحبت، اموری است که تحت تسلط انسان است. از این‌رو، در عبارت «کل شیء هو لک حلال»، قید «هو لک» صفت است برای «کل شیء» و «حلال» خبر «کل شیء» است. یعنی هر چیزی که تحت تسلط توست، حلال است، تا اماره و علم به خلاف قائم شود. نه این‌که «کل شیء» مبتدا باشد و مجموع «هو لک حلال» خبر باشد، چون باید مثال با ممثل تطبیق داشته باشد و مواردی که در حدیث شریف ذکر شده با این ممثل نمی‌سازد.

به هر حال ایشان می‌فرمایند ممکن است این استظهار ثقیل بر اسماع باشد، لکن با تمسک به قرائنی می‌توان آن‌را تقریب کرد. یک قرینه همان بود که ذکر شد، یعنی امثله‌ی مذکور در روایت که با صدر نمی‌سازد.

قرینه‌ی دیگر همین ضمیر فصل «هو» هست. فرموده «کل شیء هو لک حلال» و الاحتمال الثانی الذی یمکن أن یکون ثقیلاً علی الأسماع ابتداءً، و لیس بعیداً بعد التنبه لخصوصیات الروایة: هو أن المراد بقوله (عليه السلام): «كل شیء هو لک

^{۹۶} - کفایه الاصول ص ۳۹۸

^{۹۷} - لم اعثر علیه.

حلال» أن ما هو لك بحسب ظاهر الشرع حلال، فيكون قوله (عليه السلام): «هو لك» من قيود الشيء «و حلال» خبره، و تشهد لهذا أمور:
 منها: ذكر «هو» في خلال الكلام، و هو غير مناسب لبيان حلية المجهول، كما هو غير مذكور في الروايات التي سبقت لبيان حليته، فنكتة ذكر الضمير لعلها لإفادة خصوصية زائدة؛ هي تقييد الشيء بكونه لك.
 و منها: قوله: «و ذلك مثل ..» كذا و كذا، فإن الظاهر منه أن له عناية خاصة بالأمثلة التي ذكرها، و لها نحو اختصاص بالحكم.
 و منها ...^{٩٨}

در کتاب البيع به شکل ديگري همين مطلب را فرموده اند:

قوله (عليه السلام) كل شيء هو لك حلال يراد به أن كل شيء يختص بك؛ بأن كان تحت يدك أو تحتك، فهو حلال، و لا سيما مع ذكر ضمير الفصل فيها من غير تصديره بـ «الفاء».
 و حينئذٍ تدرج الأمثلة المذكورة تحت الكلية، و يندفع الإشكال عن الرواية؛ فإن من الواضح فيما إذا قامت الحجة العقلية و الشرعية على شيء أنه لا ترفع اليد عنها إلا بحجة أقوى، و هي العلم الوجداني و البينة الشرعية، و عليه فتكون الرواية أجنبية عن أصل الحل و عن المقام.^{٩٩}

اين استظهار را برخی از محدثين نیز داشته اند، قال السيد الجزائري:

و يتحصل من هذا الحديث معنى آخر له و لما بمعناه من قوله (ع) كل شيء لك مطلق و يخرج به عن الاستدلال بحجته الأصل و هو ان يكون قوله هو لك صفة شيء لا خبر للمبتدئ بل يكون الخبر هو قوله حلال و حاصل المعنى ان كل شيء موصوف بأنه لك و منسوب إليك بالملكية و نحوها فهو مستمر على الحلية حتى

^{٩٨} - كتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط - الحديث)، ج ٤، ص: ٢٦٥

^{٩٩} - كتاب البيع (للإمام الخميني)، ج ٥، ص: ٢١٣

یرد علیک فیہ نص یحرمه أو ینجسه أو یکرهه أو نحو ذلك و بالجمله فالممارس لفن الحدیث یعرف ان قواعد الشرع جزئیاتها و کلیاتها مخصوصات و لیس الوجه فیہ ظاهرا سوى سد طریق العقل حتی لا یدخل فی موارد الشرع فالبراءة الأصلية دلیل فی بعض الموارد لا كما ذهب الیه المجتهدون قدس الله أرواحهم.^{۱۰۰}

البته تفسیر ایشان از غایت خصوص «نص» هست. که البته ظاهرا اخص از ما ذکر فی الروایه است. چون در روایت مغیا به خصوص نص نشده، بلکه مطلق بینه و علم غایت قرار داده شده است.

و هم چنین سیدنا الاستاذ زنجانی، فرموده‌اند:

پس ظاهر کالصریح روایت مسعدة این است که شاهد واحد کفایت نمی‌کند. اما از مثال‌هایی که زده شده و سپس قانون کلی «الاشیاء کلها علی ذلك» آمده است، معلوم می‌شود که موضوع روایت فقط ذو الید است یعنی تصرفات ذو الید بر چیزی که تحت ید اوست مادامی که یقین یا دو شاهد عادل یا اقرار و امثال آن بر خلافش نباشد، محکوم به صحت است و اعتبار ذو الید بر قوت خود باقی است ... این معنایی است که از خود روایت استفاده می‌شود. بنابراین معنایی که اصولیین برای روایت گفته‌اند و روایت را بیانگر اصالة الاباحه می‌دانند و آن را روایتی در مقابل اخباری‌ها قرار داده‌اند معنای صحیحی نیست.^{۱۰۱}

به هر حال مرحوم امام در ادامه می‌فرمایند اگر این معنا را استظهار هم نتوانید بکنید، غایه الامر این است که احتمال این معنا هم باقی است و معنای روایت محتمل الوجهین و مردد می‌شود و از این جهت دیگر قابل تمسک نیست. ایشان تا آخر هم به همین اجمال در معنای روایت را قبول داشتند و استدلال به روایت را تمام نمی‌دانستند.

^{۱۰۰} - منبع الحیاء و حجیة قول المجتهد من الأموات، ص: ۶۴

^{۱۰۱} - کتاب النکاح (زنجانی) ۱۱: ۳۷۸۹

البته بعض تلامذهی مرحوم امام در این مطلب اشکال کرده‌اند^{۱۲} که این حرف فی نفسه بعید است و لا ینساق الی الذهن. خب این در همین حد را که مرحوم امام فرموده بود بر اسماع ثقیل است، بلکه با تمسک به قرائن این بیان را می‌فرمود.

جلسه‌ی چهل و چهارم - حدیث الحل، الاستظهار الثالث

۹۵/۱۰/۷ سه شنبه

سخن در معنای سومی بود که بزرگانی مانند مرحوم امام سید نعمت الله جزائری و مرحوم آقای حجت، بیان کرده بودند. این معنا این بود که کل شی هو لک، هر چیزی که برای توست، این حلال است، تا وقتی که بینة خلاف قائم بشود. بر این سخن ایراداتی گرفته شده بود، مثل این که این معنا بعید است، که عرض شد این‌ها خودشان قبول دارند که این معنا از ظهور اولیه بعید است، لکن به اعتبار قرائن چنین استظهاری می‌کنند.

الاشکال الثانی

این است که ذیل روایت عام است. در ذیل فرموده است و الاشیاء کلها علی ذلک، یعنی می‌فرماید همه‌ی اشیاء و دیگر قید هی لک بیان نشده، و این ذیل نشان می‌دهد که این بیان عام است و فقط در مورد اشیاء «لک» نیست، اشیایی که در تملک تو باشد نیست، بلکه همه‌ی اشیاء است.

التخلص عن الاشکال الثانی

جواب می‌تواند این باشد که این بیان درست بود اگر در ذیل هم کلمه‌ی حلال تکرار می‌شد بدون مسبوقیت به «هو لک». یعنی می‌فرمود «و الاشیاء کلها حلال» این می‌شد عامی که قرینه بشود برای صدر، لکن چون در ذیل اسم اشاره ذکر شده «و الاشیاء کلها علی ذلک» یعنی مفادش همانی است که در صدر بیان شده است.

^{۱۲} - لم اعثر علیه.

این دیگر قرینه برای تغییر صدر نمی‌تواند باشد بلکه اشاره به همان مطلب صدر است.

الاشکال الثالث

گفته شده اگر معنای بهتری پیدا کردیم، آن را اخذ کنیم بهتر است تا این معنای خلاف ظاهر.

التخلص عنه

جواب هم این است که ما معنای بهتری که خالی از اشکال نباشد پیدا نکردیم. در عین حال یک معنایی در تسدید الاصول بیان شده که مدعا این است که این اشکالات برش وارد نیست و سیاتی ان شاء الله.

الاستظهار الرابع، ما افاده الشهيد الصدر

از مرحوم شهید صدر است و کلمات مقررین در تادیبه‌ی معنای ایشان کمی متفاوت است. و مجموعاً سه احتمال می‌شود که ما بیان می‌کنیم:

الاحتمالات الثلاث فی کلامه

۱- هر چیزی که به قاعده من القواعد الشرعیه برای شما حلال بوده، اما حالا در مقام بقاء، برای شما تردید پیدا شد که این بقاء برای شما حلال هست یا نه، یعنی در حدوث یقین دارم و شک من به حدوث سرایت نمی‌کند، خب در چنین مقامی که شک در بقاء هست، حدیث می‌فرماید به شک در بقاء اعتنا نکن در جایی که به استناد قواعد و اصولی یک چیزی قبلاً برای تو حلال بوده. ظاهراً مقرر معظم در بحوث همین را فهمیده و به همین بیان اشکال کرده است. که ظهور در این است که شک به حدوث سرایت می‌کند، یعنی هر چیزی که در حدوثش شک داری.

قال فی البحوث:

و الذي يقوى في النفس إذا صحت الرواية ان المقصود النظر إلى مرحلة البقاء و ان ما أخذه المكلف و كان حلالاً له على أساس قاعدة شرعية يبقى حلالاً و لا ينبغي

ان يوسوس فيه و في مناشئ حصوله حتى يستبين خلافه أو تقوم به البينة و بهذا تكون أجنبية عن البراءة. كما انه على فهم المحقق العراقي (قده) أيضا لا يمكن ان يستفاد منها البراءة إذ ليست في مقام جعل البراءة كما ان في الأمثلة المذكورة لا يوجد ما يكون موردا لها.

و قال السيد المقرر ذيل هذا البيان:

هذا أيضا خلاف ظاهر الصدر (كل شيء هو لك حلال حتى تعرف انه حرام). خصوصا مع كلمة (بعينه) الظاهر في ان الشك في أصل حرمة شيء لا في بقائها.^{١٠٣}

طبق اين بيان، مفاد فرمايش شهيد صدر همان سخن مرحوم عراقى است.
٢- احتمال دوم در بيان شهيد صدر تقريبا همان بيان قبلى است، لكن فرقى اين است كه ايشان مرادش همان بيان مرحوم عراقى نيست.

قال في المباحث:

الوجه الثالث: هو الذى يقوى في نفسى من احتمال أن هذه الرواية ليست في مقام بيان قانون ابتدائي، بل في مقام التصريح بإطلاق قوانين الحليّة من قبيل الاستصحاب و اليد بالنسبة لمرحلة البقاء، بمعنى أنه إذا ثبتت لك حليّة شيء بأمثال هذه القوانين فلا ترفع اليد عن الحليّة بوسوسة، و طرّو منشأ جديد للشك، و حصول الظنّ بالخلاف و نحو ذلك، بل ابق على تلك القواعد المفروغ عنها حتى يستبين لك غير هذا، أو تقوم به البينة و هذا المطلب تطبيقه على الرواية لا يقتضى في المقام عدا الالتزام بتقييد واحد مستساغ عرفا، و لا ينافيه إلّا الإطلاق، و لا يخرج الحديث عن كونه بيانا عرفيا، و ذلك بأن يقال: (كل شيء ثبتت حليّته

^{١٠٣} - بحوث في علم الاصول (تقريرات الشاهرودى) ٥:٦٧

بقاعدة من القواعد فهو لك حلال و يبقى حلالا حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه)،

فنظر الحديث إلى مرحلة البقاء لا مرحلة الحدوث.^{۱۰۴}

این حرف غیر از حرف آقا ضیاء است، طبق این حرف دیگر قاعده‌ی حلیت و این‌ها اثبات نمی‌شود.

اشکال: این همان استصحاب حکم ظاهری است.

جواب: شما به آن تطبیق کنید، ولی فرقی این است که استصحاب به خاطر یقین سابق است که به شک اعتنا نمی‌شود، در این‌جا ممکن است یک تعبد جدید باشد، نه این‌که به خاطر یقین سابق باشد.

۳- احتمال سوم در بیان شهید صدر این است که شک، شک ساری باشد. یعنی شک ناظر به بقاء است لکن شک در اصل و حدوث مطلب است؛ در ظرف بقاء، شک در اصل مطلب می‌کنی، متعلق شک، اصل حدوث باشد. این مطلب را می‌توان از بخشی از کلمات ایشان در مباحث استفاده کرد:

أنه إذا ثبت لك حلیة شيء بأمثال هذه القوانين فلا ترفع اليد عن الحلیة بوسوسة،

و طرؤ منشأ جدید للشك، و حصول الظن بالخلاف و نحو ذلك، بل ابق علی تلك

القواعد المفروغ عنها حتى یستبین لك غیر هذا، أو تقوم به البینة.^{۱۰۵}

این می‌تواند ظهور داشته باشد در این‌که شک در همان اصل منشاء حلیت است.

۴- احتمال چهارم در بیان شهید صدر این است که ایشان کل این صور را ملحوظ نظر داشته و مرادش همه‌ی این صور بوده است.

جلسه‌ی چهل و پنجم - حدیث‌ال‌حل، الاستظهار الخامس و السادس

شنبه ۹۵/۱۰/۱۱

^{۱۰۴} - مباحث الاصول ۳:۲۸۶

^{۱۰۵} - مباحث الاصول ۳:۲۸۶

سخن در مورد معانی حدیث حل بود که دیگر طبق آن معانی مفاد حدیث، اصاله الحل و البرائه نیست.

نظریه‌ی پنجم

ما ذکره المقرر فی هامش البحوث به این که در تمام مصادیق احکام یک شبهه‌ای وجود دارد، ولو به این که یک علم اجمالی غیر محصوره‌ای وجود دارد به این که بالاخره در میان تمام اشیاء عالم، یک اشیائی هستند که دزدی هستند، در تمام زنانی که در عالم هستند، برخی شاید محرم انسان باشد و آدم نداند و خب این علم اجمالی غیرمحصوره شاید برای کسی شک ایجاد کند، قلق ایجاد کند، این حدیث می‌فرماید به آن شک اعتنا نکن. این ظهورش بیشتر می‌شود با توجه به قید «بعینه» یعنی آن علم اجمالی کثیرالاطراف که بعینه نیست، وقتی بعینه علم پیدا کردی، آن وقت تکلیف می‌آید.

و هنا احتمال آخر و هو ان يكون نظر الرواية إلى ان العلم الإجمالي بوقوع المحرمات و ثبوتها في الجملة لا يكون مانعا عن ثبوت الحلية الثابتة في كل مورد مورد بدليلها فالحدیث متجه إلى هذه الناحية لا إلى جعل أصالة الحل. و يشهد له كلمة (بعينه) فيكون النظر إلى عدم مانعية العلم الإجمالي في مجموع الشبهات - و هو علم إجمالی غیر محصور - في رفع القواعد المؤمنة الظاهرية.^{۱۰۶}

و هذا يشابه ما افاده المحقق العراقي.

المناقشة في الاستظهار الخامس

يمكن المناقشة في هذا الاستظهار که به، درست است که علم اجمالی غیر محصوره لعل مانع باشد از ارتکاب برخی امور، لکن چه اشاره و قرینه‌ای هست که کلام حضرت را حمل کنیم بر چنین علم اجمالی غیرمحصوره‌ای، خصوصا مع این که توجه و التفات به چنین علم اجمالی غیرمحصوره‌ای از اذهان عرفیه خیلی

^{۱۰۶} - بحوث فی علم الاصول (تقریرات الشاهرودی) ۵:۶۷

بعید است و غالب در اذهان عرفیه همان شک بدوی است. علاوه بر این‌که این موارد کثیره اصلاً جزء اطراف علم اجمالی نیست طبق مبنای شهید صدر. شهید صدر می‌فرماید آن چیزی طرف علم اجمالی حساب می‌شود که اگر حذف شود یا به آن علم پیدا کنی، علم اجمالی شما منحل شود، اما فی‌مقامنا هذا، اگر به آن موارد علم هم پیدا کنی، علم اجمالی منحل نمی‌شود، چون هنوز اطراف بسیار دیگری هست.

نظریه‌ی ششم

فرمایش تسدید الاصول است و فهم ما از عبارات ایشان چنین است - اگرچه خیلی جزم نداریم -

مقدماتی لازم دارد این بیان. می‌دانیم که گاهی اوقات شارع اصولی به ما می‌دهد که به کمک آن اصول می‌توانیم صغرا درست کنیم برای کبریاتی که در شرع بیان شده است. مثلاً به صورت کبری می‌دانیم که خمر در شرع نجس است، در مورد ماء مشکوک خمریته، مثلاً استصحاب می‌گوید این مصداق آن کبری نیست. یا مثلاً نسائی هستند که حلال هستند برای عقد، اگر در یک مرأه شک کردیم، اصل حل می‌گوید بگو حلال است، تا مصداق درست شود برای کبرای حلیت نساء غیر محرم. یعنی همین اصل حل به ما کمک کرد تا این راه را ببریم ذیل عمومات حلیت‌العقد.

خب این روایت حل هم دارد بیان می‌کند که حل ما لم یعلم را. یعنی این متاع را شک داری دزدی باشد یا نه، این حدیث می‌فرماید تا وقتی علم نداری به حرمتش، حلال است و مشمول احل الله بیع می‌شود. همین حدیث دارد اشیاء مشکوک را ابتدا موضوع معرفی می‌کند و بعد قهراً آن کبریات جاری می‌شود. اگر بگویند حکمش این است، این موضوع سازی نیست، بلکه الحاق حکمی است. ولی اگر در مورد موضوعیت موضوع لسان داشته باشد، مثلاً بیع ملک حلال است نه غیر ملک،

شک می‌کنیم در ملک بودن یک چیزی، این حدیث می‌فرماید این ملک است فیشمله ادله الحلیه للبیع. عقد مرأه محلله حلال است، شک می‌کنیم در محرمه بودن این مرأه، این حدیث می‌فرماید این مرأه محلل است فتشملها ادله حلیه العقد. ممکن الاشکال به این بیان، که در مصادیقی که ذکر شده در حدیث شریف، ما لم یعلم حرمته نیست، بلکه بالید و السوق و الاستصحاب و دیگر قواعد ما می‌دانیم حلّیت را.

جواب ایشان این است که ظهور قوی که روایت دارد در این‌که این امثله را مصادیق آن کبری معرفی می‌کند، ما را هدایت می‌کند به این‌که قائل شویم که مراد از علم، در این روایت خصوص علم وجدانی است، نه علمی که ناشی از ید و سوق و این‌ها باشد.

و الحقّ فی الجواب عن هذه الشبهة أن یقال: إنّ مفاد الحدیث المبارک، هو الحكم بحلیة کلّ شیء ما لم یقطع بالحرمة، و لم یقم علیها طریق معتبر کالبینة، و أنّ العلم المذكور فیه لا یعمّ العلم التبعیدی الموجود فی مورد الاستصحاب و الید؛ و ذلك أنّ الحدیث قد حکم بحلیة کلّ شیء اذا لم یعلم حرمته، و مثل له بالأمثلة المذكورة، ثمّ أكدّ هذا العموم ثانيا بقوله: «و الأشياء کلّها علی هذا»، و ظاهره الذی لا یمكن إنکاره أنّ جمیع الموارد المذكورة من مصادیق و صغریات الکبری المذكورة فیه صدرا و ذیلا فلا محالة یكون تطبیق الإمام علیه السلام لکبری المذكورة علی هذه الصغریات تصریحا بأنّ الحلیة الثابتة فی جمیع هذه الموارد من مصادیق حلّ ما لم یعلم حرمته، فهو قرینة علی إرادة معنی من العلم المذكور فیه لا یعمّ ما فی مورد قاعدة الید و الاستصحاب، و لا بأس بالقول بإرادة هذا المعنی منه بعد قیام الدلالة علیه.

ثمّ إنّ الحدیث المبارک یدلّ علی أنّ الامرأة المذكورة فیه محکوم علیها بالحلیة، و أنّها حلال، و الظاهر أنّ عنوان «الحلال» هنا فی مقابل المحرّمات المذكورة فی

تحريم المحرمات، كما في قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ^{١٠٧}، فالحدیث يدلّ على أنّ كلّ امرأة مشكوكة الحلّ و الحرمة فهي محكومة بأنّها حلال، و هذه الحلیّة على رغم ذكرها في القرآن و الحدیث حلیّة شأنيّة تصير فعلیّة بعد إجراء العقد عليها فهي كإطلاق الحلال على الحيوان المأكول اللحم فإنّه يصير حلالا فعليا بإجراء التذكية عليه.

و الحاصل: أنّ الحدیث يدلّ على أنّ كلّ مشكوك الحلّ و الحرمة حلال، و الحلال المذكور فيه هو بعينه الحلال المذكور في سائر الأدلّة من الكتاب أو الحدیث، فقد يكون حلالا فعليا كما لو شكّ في خمريّة شيء و مائيّته، و قد يكون غير فعليّ كما لو شكّ في مأكوليّة حيوان و عدم مأكوليّته، أو في حرمة امرأة عليه أبدا و حليّتها ففي جميع الصور يحكم الحدیث بأنّ المشكوك حلال، و يكون لازمه في مشكوك المأكوليّة أو الحرمة الأبديّة أن يثبت بالحدیث مصداق للأدلة الدالّة على أنّ تذكية حلال اللحم تؤثر في جواز أكله فعلا، أو على أنّ إيقاع عقد الزواج على ما أحلّ من النساء يؤثر في جواز الاستمتاع بها فعلا، فكما أنّ «كلّ شيء طاهر» يثبت مصداقا لما دلّ على أنّ كلّ ماء طاهر يطهر ما يغسل به، و لذا يكون عموم هذا الدليل ببركة أصالة الطهارة حاكما على استصحاب نجاسة المغسول به فهكذا عموم الدليل الدالّ على حصول الجواز الفعليّ في الموردين بالتذكية و العقد يكون ببركة أصالة الحلّ حاكما على حرمة الاستمتاع أو أكل غير المذكويّ.^{١٠٨}

جلسه چهل و ششم - حدیث الحل، تتمه الاستظهار السادس

۹۵/۱۰/۱۲ یکشنبه

سخن در فرمایش تسدید الاصول بود.

^{١٠٧} (١) النساء: ٢٣.

^{١٠٨} - تسدید الاصول ٢:١٤٩

عرض کردیم که ما دقیقاً فرمایش را نفهمیدیم. ولی ظاهراً این مطلب محل اشکال است به این بیان که استصحابی که ایشان مثال می‌زنند، مفادی مخالف مفاد اصاله الطهاره دارد. اما در مثال‌هایی که در حدیث ذکر شده است، استصحاب عدم اختیت، مفادش صحت عقد است، کما این‌که اصاله الحل هم مفادش صحت عقد است. کما این‌که مفاد ید هم در روایت شریفه، موافق با اصاله الصحه هست.

و کیف کان

بنا بر تمام این قرائنی که برشمرده شد، فهم دلالت این روایت برای ما مشکل است و اگر چه احتمال مرحوم امام و شهید صدر را نسبتاً وارد می‌دانیم (گرچه فرمایش شهید صدر را بعیدتر می‌دانیم) ولی به حد ظهور برای ما نمی‌رسد و به همین جهت، تمسک به این روایت شریفه برای برائت در شبهات حکمیه تمام نیست.

و لا یمکن التفکیک فی الحجیه

در این جا تفکیک حجیت ممکن نیست، چون تفکیک حجیت در جایی است که دو بخش از هم منفک باشند و اجمال از یکی به دیگری سرایت نکند، ولی در مقامنا هذا چون این مثال‌های مذکور در ذیل برای توضیح کبرای صدر بیان شده‌اند، صدر روایت محفوف بما یحتمل القرینیه می‌شود و قابل تمسک نیست.

الاشکال الرابع فی موثقه مسعده: السند

سند این روایت به خاطر اشتغال بر مسعده که مجهول است، ضعیف است.

و یمکن التلخیص

کما ذکرنا سابقاً در وجوه تقویت مسعده، وقوع ایشان در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم برای توثیق ایشان کافی است. علاوه بر این‌که این حدیث در کافی شریف نیز وارد شده است.

طایفه‌ی دوم از اخبار حل: کل شیء فیہ حلال و حرام

در این طایفه سه روایت هست:

۱- روایت عبدالله بن سنان: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعًا، عَنْ ابْنِ مَجْشُوبٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ، فَهُوَ حَلَالٌ لَكَ أَبَدًا حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ، فَتَدَعَهُ»^{۱۰۹}.

این روایت را مرحوم شیخ در تهذیب و مرحوم صدوق در الفقیه ذکر کرده‌اند.

۲- روایت عبدالله بن سلیمان

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى، عَنْ ابْنِ مَجْشُوبٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْجُبْنِ؟ فَقَالَ لِي: لَقَدْ سَأَلْتَنِي عَنْ طَعَامٍ يُعْجِبُنِي ثُمَّ أُعْطِيَ الْغُلَامَ دِرْهَمًا، فَقَالَ: يَا غُلَامُ، ائْتِعْ لَنَا جُبْنًا وَ دَعَا بِالْغَدَاءِ، فَتَغَدَيْتَنَا مَعَهُ، وَ أَتَى بِالْجُبْنِ، فَأَكَلْ وَ أَكَلْنَا فَلَمَّا فَرَعْنَا مِنَ الْغَدَاءِ، قُلْتُ لَهُ: مَا تَقُولُ فِي الْجُبْنِ؟ فَقَالَ لِي: أَوْ لَمْ تَرِنِي أُكَلْتَهُ؟ قُلْتُ: بَلَى، وَ لَكِنِّي أَحِبُّ أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْكَ. فَقَالَ: سَأَخْبِرُكَ عَنِ الْجُبْنِ وَ غَيْرِهِ: كُلُّ مَا كَانَ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ، فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَيْنِهِ، فَتَدَعَهُ»^{۱۱۰}.

۳- روایت یقطنی (یا روایت معاویه بن عمار) وَ عَنِ الْيَقْطِينِيِّ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ فَسَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ الْجُبْنِ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ إِنَّهُ لَطَعَامٌ يُعْجِبُنِي فَسَأَخْبِرُكَ عَنِ الْجُبْنِ وَ غَيْرِهِ كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ الْحَلَالُ وَ الْحَرَامُ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ فَتَدَعَهُ بِعَيْنِهِ»^{۱۱۱}.

^{۱۰۹} - الكافي (دارالحدیث) ۱۰:۵۴۱

^{۱۱۰} - الكافي (دارالحدیث) ۱۲:۵۰۸

^{۱۱۱} - وسائل الشیعه ۲۵:۱۱۹

برخی این احتمال را داده‌اند که این «رجل من اصحابنا» که معاویه بن عمار از او نقل می‌کند همان عبدالله بن سلیمان باشد و از این جهت روایت سوم مورد اشکال واقع شده است.

تقاریب استدلال به روایات فیه حلال و حرام:

تقریب اول: ما افاده النائینی

این تقریب از محقق نائینی است^{۱۱۲} و احسن التقاریب است. ایشان می‌فرماید شیء مساوق وجود خارجی است، «کل شیء فیه حلال و حرام» یعنی هر شیء خارجی. وقتی منحصر به شیء خارجی باشد، دیگر نمی‌توان یک شیء خارجی را تقسیم کرد به حلال و حرام، بلکه همین قرینه می‌شود بر این که منظور «فیه احتمال الحلیه و الحرمة» است. هر شیء خارجی، که در آن احتمال حلیت و حرمت است. حال منشاء این احتمال حرمت می‌تواند این باشد که ما جهل داریم نسبت به تطبیق یک عنوان معلوم الحرمة بر آن، کما یتفق هذا در شبهات موضوعیه، یا این که منشاء احتمال حرمت در یک شیء خارجی این باشد که حکم کلی منطبق برش را نمی‌دانیم، مثل شرب تنن.

و فیه

تلمیذ مرحوم نائینی، یعنی محقق خوئی، اشکال کرده‌اند^{۱۱۳} بر این فرمایش استاد به دو وجه:

اولاً

ما قبول نداریم شیئیت مساوق خصوص وجود خارجی باشد، بلکه شیء یک مفهوم مبهم است که بر هر چیزی اطلاق می‌شود، جزئیات، کلیات، موجودات و معدومات و حتی محالات. می‌گوییم هذا شیء مستحیل.

^{۱۱۲} - اجود التقريرات ۲:۱۸۵

^{۱۱۳} - مصباح الاصول ۱:۲۷۷

ثانیا

سلمنا که شیء مساوق موجود خارجی باشد، باز هم انحصار با آن بیان شما نیست. بلکه دوران بین دو امر است:

۱- استخدام مرتکب شویم: کل شیء فیه حلال و حرام، هر شیء خارجی که در کلی آن، در نوع آن، حرام و حلال باشد، حلال است. در ارجاع ضمیر «فیه» استخدام مرتکب می شویم.

۲- یک کلمه‌ی «احتمال» در تقدیر بگیریم و حلال و حرام را هم حلیت و حرمت بگیریم، که بگوییم فیه حلال و حرام یعنی فیه احتمال الحرمة و الحلیه. خب ما (محقق خوئی) عرض می‌کنیم در چنین دورانی همان عنایت اول، یعنی استخدام اخف العنایتین هست و در کلام نیز شیوع بیشتری دارد.

جلسه چهل و هفتم - حدیث الحل، فیه حلال و حرام

۹۵/۱۰/۱۳ دوشنبه

سخن در کل شیء فی حلال و حرام بود. اگر مراد از شیء خصوص اشیاء خارجی باشد و این قید فیه حلال و حرام، منظور ازش تقسیم بالفعل باشد، شامل شبهات حکمیه نمی‌شود، اگر تردید و احتمال الحلیه و الحرمة باشد، شامل شبهات حکمیه می‌شود.

ان قلت اولاً: اگر ما فیه حلال و حرام را به نحو تقسیم بگیریم و ضمیر فیه را استخداًما گرفتیم، این تقسیم و تصنیف در شبهات حکمیه هم قابل تطبیق است. فقط باید در کلی فوقانی اعم - مثلاً جنس) اجرا کنیم مثلاً می‌گوییم کلی شرب فیه حلال که شرب الماء باشد و فیه حرام که شرب الخمر باشد، حال در مورد شرب التتن شک داریم، این حدیث می‌فرماید حلال است. اگر هم جایی پیدا کردید که عام فوقانی ندارد که خیلی نادر باید باشد جایی که عام فوقانی نباشد، اگر هم بود، با قول به عدم فصل ملحق می‌شود به حکم همین موارد که عالم فوقانی هست.

قلت: فيه حلال و حرام ظاهر در این است که این تقسیم به حلال و حرام منشاء شک و شبهه شده است. یعنی نه هر موضوعی که درش حلال و حرام باشد، بلکه موضوعی که اختلاط حرام و حلال باعث شک و شبهه برای ما شده باشد. در شبهات حکمیه این قابل تطبیق نیست، شک ما در حرمت شرب تتن، به خاطر این نیست که خل حلال است یا خمر حرام است، بلکه منشاءش اجمال و فقدان و تعارض نص هست در مورد خود تتن.

تقریب مرحوم شهید صدر

ان قلت ثانيا: ما می‌توانیم قائل بشویم به تقسیم فعلی و این‌که فيه حلال و حرام منشاء شبه باشد، و در عین حال حدیث شامل شبهات حکمیه هم بشود. در جایی که شبهه‌ی مفهومی داریم در موردی مثلا آب مضاف، شک داریم که این آب روبروی ماست، مطلق است یا مضاف، و منشاء شک هم فيه مطلق و مضاف است، هم این‌که ما نمی‌دانیم، یعنی دو منشاء شک داریم، فيه مطلق و مضاف و جهل ما. هذا ما افاده شهید صدر.^{۱۱۴}

و قد اجاب عنه بنفسه: غایتی که در حدیث شریف ذکر شده حتی تعرف الحرام بعینه فتدعه ظاهرش این است که آن شیء خارجی را بشناسی، لکن در ما نحن فيه، معرفت به مفهوم آب مضاف لازم است در حل مشکل، و معرفت شیء خارجی کافی نیست، آن چیزی که رافع شک ماست، علم به مفهوم آب مضاف است که دیگر غایت ذکر نشده است.

جلسه‌ی چهل و هشتم - تمه المناقشات فی حلال و حرام

شنبه ۹۵/۱۰/۱۸

سخن در احادیث حل بود. موضوع در بعض این احادیث، «فیه حلال و حرام» بود. گذشت که برخی این قید را حمل بر تردید کرده بودند و برخی بر تقسیم فعلی.

وجه ثالث در فیه حلال و حرام

قد یقال که «فیه حلال و حرام» لا للتردید است و لا للتقسیم، بلکه صرفاً برای بیان صلاحیت است. یعنی آن چیزی که متصف به حل و حرمت می‌شود به این معنا که فعل اختیاری انسان باشد. پس این قید برای احتراز از افعال غیراختیاریه هست که صلاحیت برای تکلیف ندارند. این قول برای حاج آقا رضای همدانی است، قال فی فوائده:

الثالث ما قد یتراءى من بعض عبارات الوافیة و هو أن یراد بالحلال و الحرام الحلال و الحرام الشّائنی و توضیح هذا المعنی أنّه كما یمکن إرادة ما ینقسم فعلاً إلى الحلال و الحرام من الشّیء كذلك یمکن إرادة ما یتّصف بهما شأنًا فیکون سوق الروایة مساق قولک فعل الإنسان العاقل البالغ فیه حلال و حرام لا فعل البهائم و المجانین فیکون ذکر الوصف کنایة عن کون الشّیء صالحاً لأن یتعلّق به حکم شرعی بأن یمکن فعلًا اختیاریاً فیکون ذکره للاحتراز عمّا لا یصلح لذلك کالأفعال الاضطراریة.^{۱۱۵}

و فیه

انصاف این است که این فرمایش خلاف ظاهر است، ظاهر این است که حلال و حرام فعلی است، نه شائنی. این که محط کلام شارع افعال اختیاریه است، خودش مفروغ عنه است و احتراز از افعال غیر اختیاری بالعقل هست، آن وقت برای احتراز از چیزی که خودش محترز هست بالعقل، یک عبارتی بیاید که حمال ذووجه است، و هم چنین خلاف سیاق پیش بیاید، که حلال و حرام در این جا به معنای

^{۱۱۵} - الفوائد الرضویة علی الفوائد المرتضویة ۲:۳۴

شانیت اتصاف باشد، تعلم الحرام که در ادامه‌ی روایت آمده، به معنای فعلیت اتصاف باشد.

وجه رابع در فیه حلال و حرام

وجه دیگری که برای «فیه حلال و حرام» گفته‌اند، این است که این حدیث شریف ناظر به علم اجمالی باشد. و این حدیث حتی در علم اجمالی که اطرافش محصور باشد، ترخیص می‌دهد. سید یزدی که می‌فرماید ترخیص در علم اجمالی محصور اشکال ندارد،^{۱۱۶} مرحوم امام هم می‌فرماید عقلاً اشکال ندارد شارع در اطراف علم اجمالی غیرمحصور ترخیص بدهد.^{۱۱۷}

لا یقال که در این صورت، دیگر احادیث حل شامل محل کلام در برائت، یعنی شبهات بدویه نمی‌شود.

لانا نقول: به قیاس اولویت می‌شود. یعنی وقتی در علم اجمالی که حکم شارع فعلی و منجز شده است، شارع ترخیص داده باشد، لکن در جایی که اصلاً معلوم نیست حکمی در کار باشد، ترخیص نباشد. عرف می‌گوید این جا اولویت هست. به هر حال چه فرمایش محقق همدانی که از وافیہ نقل کردند، و چه این فرمایش اخیر، اشکال به استدلال به حدیث حل برای برائت حساب نمی‌شود.

مرحوم امام در فقه الحدیث این روایت شریفه می‌فرمایند چهار احتمال وجود دارد:

^{۱۱۶} - فقد تقدّم جواز ترخیص الشارع مخالفه المعلوم التفصیلی و منع العمل به بیان مستوفی، فالمعلوم بالاجمال أولى بذلك لأنه مشوب بالجهل، فیجوز أن یکون شوبه بالجهل حکمه للإذن بالمخالفة. حاشیه فراند الاصول للیزدی ۱:۱۸۸

^{۱۱۷} - فلا مانع من أن یقال: إن العلم الإجمالی علیه تامه لحرمة المخالفة القطعیة فی نظر العقلاء؛ بحیث یری العقلاء الإذن فی الأطراف ترخیصاً فی المعصیة. لکنه مقتض لوجوب الموافقة- أی یحکم بلزومها مع عدم ورود رخصة من المولی- و لا یستنکر ورودها، كما لا یستنکر ورودها فی بعض موارد الاشتغال مع العلم التفصیلی، كالشک بعد الفراغ و مضی الوقت. تهذیب الاصول طبع حدیثه ۳:۲۰۳

۱- منظور از شیء شیء واحد حقیقی عرفی باشد و یعنی مثلاً ظرف آبی که خل و خمر درش مخلوط شده. این درست است خیلی عرفی است به حسب ظاهر لفظ، اما از نظر معنا بسیار مستبعد است. غایتی هم که بیان شده است مناسب این نیست.

۲- منظور از شیء، شیء خارجی است لکن ضمیر به نحو استخدام برگردد. اشکال عقلی ندارد ولی چون استخدام خلاف ظاهر است، قرینه می‌خواهد.

۳- شیء مراد ازش یک کلی و طبیعت باشد. در کلی مایع، هم حلال هست هم حرام

۴- هر جا یک واحد اعتباری وجود داشته باشد، مثل اموال بانک که هرکس هرطور درآمد حلال و حرامی دارد می‌ریزد آن‌جا. این مشکل عقلی ندارد ولی اشکال عرفی دارد اگر اطرافش محصور باشد، چون ترخیص در اطراف محصور علم اجمالی مستبعد می‌شمارد. عقلاً هم می‌گویند اگر این مفسده دارد، دیگر تخلیط که مفسده را رفع نمی‌کند، چون عرف و عقلاً این ارتکاز را دارند، این معنای چهارم را نمی‌فهمند. پس معنای سوم اظہر است. قال فی المکاسب المحرمه:
أنّ فی الصحیحۃ احتمالات:

أحدها: أنّ المراد بالشیء هو الموجود المتشخص كما هو ظاهره، و الضمائر راجعة إليه. فیکون المعنی: کلّ موجود شخصی فی الخارج فیہ حلال و حرام فهو لک حلال حتّی یتمیّز الحلال و الحرام و یعرف الحرام بعینه. فیختصّ بمورد اختلاط الحلال و الحرام و حصول موجود شخصی عرفی، کاختلاط الخلّ و الخمر. و هذا بعید جداً سیّما مع عدم تحقّق الغایة مطلقاً أو نوعاً.

ثانیها: هذا الاحتمال، لکن مع إرجاع ضمیر فیہ إلی جنس الشیء المتشخص استخداماً. فالمعنی: کلّ متشخص فی جنسه نوع حلال و نوع حرام مع الجهل

بانطباق أحد العنوانين عليه فهو حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه باندرجه تحت النوع الحرام. فيختص بالشبهة البدوية، أو يعم أطراف العلم الإجمالي بإطلاقه. ثالثها: أن يراد بالشيء الطبيعية، فالمعنى: كل طبيعة قسم منها حلال و قسم حرام فهي حلال حتى تعرف القسم الحرام فتدعه. و هذا كالثاني في الاختصاص بالشبهة البدوية أو الإطلاق.

رابعها: أن يراد بالشيء مجموع شيئين فصاعداً مع اعتبار الوحدة. فيراد: كل مجموع فيه حلال و حرام أى بعضه حلال و بعضه حرام فذلك المجموع حلال أبداً حتى تعرف الحرام فتدعه.

و أما احتمال أن يكون المراد من قوله: «فيه حلال و حرام» احتمالهما: فبعيد غايته. فعلى الاحتمال الأول و الرابع تكون واردة فى خصوص المعلوم بالإجمال أو المختلط بنحو ما مر، لكن الاحتمالين ضعيفان مخالفان لفهم العرف، أما الأول فظاهر. و أما الرابع فلأن حمل كل شيء على كل مجموع واحد بالاعتبار فى غاية البعد.

فالأظهر هو الاحتمال الثالث.^{۱۱۸}

المناقشه فيما افاده

خب اين فرمايش يرد عليه كه غايت در اين جا درست نمى شود. اگر بگويم طبيعى كه درش حلال و حرام است مثلاً مطلق شرب، حلال است تا وقتى حرام (شرب خمر) را بدانى، اين دانستن حرمت شرب خمر، چه مشكلى از ما حل مى كند دربارهى حكم كلى مشتبه (شرب تنن)؟

اقول: چه مشكلى دارد كه ما ملتزم شويم كه حديث شريف در مقام جعل حليت براى مطلق شرب است، و مى فرمايد هر كدام از اصناف حرام از اين شرب با ادلهى خودشان خارج شده اند از اين حليت مطلقه، در مواردى كه شك داريم، مثل شرب

جلسه چهل و نهم - القرائن الداخليه في الاحاديث فيه حلال و حرام للاختصاص بالشبهات
الموضوعيه ۱۳۵

تتن، حديث می فرماید این را ملحق کنید به موارد حلال. اشکالی که استاد وارد می کند به این بیان این است که این با عبارت «تعرف الحرام منه» نمی سازد، اگر فرموده بود «تعرف انه حرام» می شد بگوییم که این غایت برای خود صدر است، لکن وقتی می فرماید تعرف الحرام منه، این معرفت به بعض، غایت شده برای حلیت کل، و این نمی سازد. خب اقول که این اشکال در شبهات موضوعیه هم وارد است، یعنی بفرماید کل إناء حلال حتی تعرف الحرام منه، من بفهمم صد تا اناء خمر در جهان هست که حرام است، چطور شبهه در اناهی که در مقابل من هست را رفع می کند؟ یعنی این حدیث می فرماید حلیت مطلقه هست، لکن در مواردی که معرفت پیدا کردی خودت تقیید بز ن همان موارد را (فتدعه). مثل این که مولی بفرماید: اکرم جیرانی حتی تعرف العدو منهم فتدعه. این هیچ مشکل ظهوری ندارد.

جلسه چهل و نهم - القرائن الداخليه في الاحاديث فيه حلال و حرام للاختصاص بالشبهات الموضوعيه

یکشنبه ۹۵/۱۰/۱۹

چند قرینه ی داخلی در روایات حل هست که اختصاص آن روایات به شبهات موضوعیه را نشان می دهد
قرینه ی اول: ماده ی عرف
گفته می شود ماده ی عرف، همواره درباره ی علم به جزئیات استفاده می شود، هیچگاه گفته نمی شود علمت زیدا، بلکه گفته می شود معرفت زیدا. حال در غایت احادیث هم که فرموده شده حتی تعرف الحرام یا حتی تعرف انه حرام، این ماده ی عرف قرینه است برای این که مراد، علم به جزئیات باشد.^{۱۱۹}

^{۱۱۹} - و مادة العرفان المستعملة في الامور الجزئية. تهذيب الاصول طبع حدیثه ۳:۸۵

قرینه‌ی دوم: قید بعینه

گرچه بعینه در موارد دیگر هم استعمال می‌شود، لکن ظاهر از آن وجود خارجی متشخص است، که این با کلی نمی‌سازد.^{۱۲۰}

قرینه‌ی سوم: الحرام (ذات به علاوه‌ی وصف)

چون نفرموده حتی تعرف الحرمة، بلکه فرموده تعرف الحرام، این قرینه می‌شود که مراد شبهات موضوعیه باشد، چون معرفت به ذات به علاوه‌ی وصف که برای شبهات حکمیه لازم نیست، بلکه برای شبهات موضوعیه لازم است.^{۱۲۱}

قرینه‌ی چهارم: الف و لام در الحرام

در حتی تعرف الحرام بعینه، کأن این الف و لام، الف و لام عهد است، یعنی همان حرامی که در فیه حلال و حرام گفته شد، آن را بدانی. خب این در شبهات حکمیه نیست، چون بسیار پیش می‌آید که رأساً شک می‌کنیم در حل یا حرمت یک کلی، لکن در تمام شبهات موضوعیه چنین است که یک حرام و حلالی هست.^{۱۲۲}

این قرائن داخلی اگر ظهور قطعی درست نکند برای اختصاص روایت به شبهات موضوعیه، حداقلش این است که بیان می‌کند قدر متیقن از این روایت شبهات موضوعیه است، و ظهور این کلام نسبت به شبهات حکمیه ناتمام است.

این مطلب مطلب قوی‌ای هست، و لو این‌که در بعض فرمایش‌هایی که گذشت، مثلاً در مورد ماده‌ی عرفان، ما قبول نمی‌کنیم چون تتبع در استعمالات شارع و آیات و روایات نشان می‌دهد عرف در علم به کلیات استعمال شده است، مثل

^{۱۲۰} - نهاییه الافکار فی مباحث الالفاظ ۲:۲۳۳ و تهذیب الاصول ۳:۸۵ اجود التقریرات ۲:۱۸۵

^{۱۲۱} - الفوائد الرضویه ۲:۴۳

^{۱۲۲} - قال فی هامش بحوث فی علم الاصول ۵:۶۵ و یمكن ان یقال ان نفس التعبير بقوله حتى تعرف الحرام ظاهر فی ان المجهول هو الحرام لا الحرمة و هذا انما یكون فی الشبهة الموضوعية لا الحكمية و إلا كان الأنسب ان یقال حتى تعرف انه حرام.

عرف احكامنا^{۱۲۳}، أ تعرفون شرايع الاسلام؟^{۱۲۴} یا علم در جزئیات استفاده شده است مثل حتی تعلم انه قدر.^{۱۲۵}

اشکال: شاید کثرت استعمال ماده‌ی عرف در جزئیات، باعث انصراف بشود؟
جواب: به آن مقدار نمی‌رسد.

فتحصل

نه به طایفه‌ی اولی و نه به طایفه‌ی ثانیه از احادیث حل نمی‌توان استدلال کرد برای برائت در شبهات حکمیه.

جلسه‌ی پنجاهم - حدیث اطلاق

شنبه ۹۵/۱۰/۲۵

حدیث اطلاق را شیخ فرموده ادل دلیل هست بر مدعا یعنی برائت در شبهات حکمیه.^{۱۲۶}

متون حدیث اطلاق

این حدیث به چهار صياغت مختلف نقل شده است:

۱- كل شیئ مطلق حتی یرد فیه نهی، عن الصدوق فی الفقیه.^{۱۲۷} سخن در این است که آیا این از مرسلات جزمیه است یا مرسلات غیر جزمیه. صاحب وسائل در دو موضع همین حدیث را به نحو ارسال جزمی نقل کرده است از مرحوم صدوق.

^{۱۲۳} - الکافی ۱: ۶۷ ... یَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرِضُوا بِهِ حَكْمًا ...

^{۱۲۴} - وسائل الشیعه ۱: ۴۰۰ وَ عَنْهُ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ ع أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ لِلْمِقْدَادِ وَ سَلْمَانَ وَ أَبِي ذَرٍّ - أ تَعْرِفُونَ شَرَائِعَ الْإِسْلَامِ - قَالُوا نَعْرِفُ مَا عَرَفْنَا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ ...
^{۱۲۵} - الکافی ۳: ۱ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع الْمَاءُ كُلُّهُ طَاهِرٌ حَتَّى يُعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ.

^{۱۲۶} - و دلالت‌ه علی‌ المطلب أوضح من الكل. فرائد الاصول ج ۱ ص ۳۲۷

^{۱۲۷} - الفقیه ۱: ۳۱۷

(اگر کسی قائل شد که مرحوم شیخ حر طریق معنعن داشته با نسخ کتب اربعه، می‌تواند این متن را مقدم کند بر متن این نسخه‌هایی از الفقیه که ما داریم) لکن در خود الفقیه نسخه‌ی آخوندی، ارسال مستقیم نیست، بلکه فرموده «روی عن الصادق علیه السلام» گرچه ایشان به این حدیث فتوا داده است، لکن ارسال جزمی نیست. مرحوم امام در حاشیه‌ای که در انوار الهدایه دارند، می‌فرمایند اسناد جزمی صدوق به این شکل، موجب قوت روایت است.^{۱۲۸} طبق مسلک مشهور نمی‌توانیم به این روایت اعتماد کنیم چون مرسله است و ارسالش جزمی نیست.

^{۱۲۸} - انوار الهدایه ۲:۷۸ و لا یخفی أنّ مثل هذا الإرسال و النسبة إلى المعصوم بنحو الجزم من مثل الصدوق لا یمكن إلّا مع إحرازه صدور الروایة، فهي روايةٌ محرزةٌ لديه و لو بالقرائن القائمةً لديه، و رفع اليد عن مثلها في غاية الإشكال في موارد إثبات حكم إلزامی، بل لا یبعد صحته الاحتجاج بمثلها. انتهى كلامه. البتة شاید قرائن مرحوم صدوق اجتهادی باشند و از این جهت برای ما حجت نباشند، لکن اگر برای کسی اطمینان و جزم حاصل بشود، آن کافی است. این بیان برخی است. لکن بیان معتمد ما این است که اخبار و شهادت این بزرگان، محتمل الحس و الحدس است و وقتی احتمال حسی بودن معنی به باشد، ما این شهادات را حمل می‌کنیم بر حسی بودن. انتهى کلام استاد. اقول كما بحثنا عنه في الجلسة التمهيديه (استاد شمس) الامام یحیل الاعتماد على الصدوق الى عدم اجتهاده و اخباره عن حس (لا محتمل الحس و الحدس، بل الجزم بعدم الحدس): و لا تقصر عنها مرسله الصدوق، قال: قال الصادق علیه السلام المرأة إذا بلغت خمسين ... فإنّ هذا النحو من الإرسال و النسبة إلى الصادق علیه السلام على نحو الجزم من مثل الصدوق لا یصحّ إلّا مع علمه بصدور الروایة، و معلوم من طریقته أنّ النسبة ليس من الاجتهاد. فهو إمّا أنّك على مرسله ابن أبي عمير، فحكمه على نحو الجزم یوجب الوثوق بها، و إمّا جزم بصدورها مستقلاً، و هو لا یقصر عن توثيق الوسائط بالنظر إلى طریقته. كتاب الطهارة (للإمام الخمينی، ط - القديمه)، ج ۱، ص: ۴۸. و قال في موضع آخر من افاداته: بل الظاهر أنّ إرسال المفید جزماً غير إرسال الصدوق كذلك - حيث لا نستبعد الاعتماد على مرسلاته - لأنّ المفید كان من أهل النظر و الاجتهاد، و لعلّ انتسابه جزماً مبني على اجتهاده، بخلاف طریقته الصدوق و أبيه. المكاسب المحرمة ۱: ۴۴۳. فتبين ان المناط في كلام الامام ليس اصاله الحس الجاری في موارد احتمال الحس و الحدس، بل الاعتبار بكون الصدوق ممن لا یدخل الحدس في توثيقاته. اقول هناك حدسان، حدس في مقام الفتوى و حدس في مقام الاعتماد على رجال الحديث، كلاجتهاد في تعريف الغلو فهو حدس دخيل في الاعتماد و التوثيق، و ما لا یحتمل في حق الصدوق هو الاول، اما الاخير فهو مشهود في مبانيه و لا یمكن الجزم بعدم اعتنائه بهذه القرائن الحدسيه.

۲- کل شیء مطلق حتی یرد فیہ امر او نهی. خوبی این متن این است که شامل شبهات وجوبیه و تحریمیہ می‌شود. این را مرحوم شیخ در رسائل نقل فرموده و نسبت داده این متن را به روایت شیخ الطائفه.^{۱۲۹} در بعض کتب اصولیه دیگر مثل جامعه الاصول همین نسبت داده شده به شیخ طوسی ولی در کتب حدیث هرچه ما گشتیم پیدا نکردیم و ظاهراً فقط در کتب اصولی است.

۳- ما، الأمالی للشیخ الطوسی الحسین بن ابراهیم القزوینی عن مُحَمَّدِ بْنِ وَهْبَانَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ حَبَشَىٍّ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي غَنْدَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْأَشْيَاءُ مُطْلَقَةٌ مَا لَمْ يَرِدْ عَلَيْكَ أَمْرٌ وَ نَهْيٌ وَ كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَدًا مَا لَمْ تَعْرِفِ الْحَرَامَ مِنْهُ فَتَدَعَهُ.^{۱۳۰}

این نقلی است که مرحوم شیخ طوسی در امالی نقل فرموده. که البته امالی هم برای پسر شیخ طوسی است که از پدرش نقل می‌کند. شاید این نقل باعث شده که صیاحت دوم را شیخ انصاری و دیگر اصولیون به شیخ طوسی اسناد دهند، نه این یکی را. این روایت مشککش در سند هست. در مورد حسین بن ابراهیم القزوینی ترجمه ندارد در کتب رجالی،^{۱۳۱} محمد بن وهبان را نجاشی در موردش گفته ثقہ من اصحابنا و گفته که واضح الروایه قلیل التخلیط است.^{۱۳۲} این وصف قلیل التخلیط نشان‌گر این است که وثاقت غیر از عدالت است و ممکن است کسی در غایت عدالت باشد، لکن مورد وثاقت نباشد و سهوا اشتباه کند و تخلیط داشته

^{۱۲۹} - فرائد الاصول: ۱:۳۹۵. حیث قال: (قوله عليه السلام: كل شيء مطلق حتى یرد فیہ امر او نهی) علی

روایة الشیخ رحمه الله

^{۱۳۰} - بحار ۲:۲۷۴

^{۱۳۱} - خود پسر شیخ طوسی را شیخ منتجب الدین توثیق کرده است (استاذ شمس) اقول شاید لازم نباشد

برای مشاهیر این‌چنینی به دنبال وثاقت رجالی تصریحی باشیم.

^{۱۳۲} - ساکن البصره ثقہ من اصحابنا واضح الروایه قلیل التخلیط. رجال نجاشی ص ۳۹۷

باشد. همان طور علی حبشی^{۱۳۳}، عباس بن محمد بن الحسین و پدرش را نمی‌شناسیم و مجهول هستند. پدر ابی غندر را هم نمی‌شناسیم. خود ابی غندر چون مروی عنه صفار هست، ممکن است اعتماد کنیم ولی پدرش مجهول است.

۴- کل شیء مطلق حتی یرد فیہ نص. مرحوم احسائی در عوالی الثالی از فاضل مقداد نقل می‌کند.^{۱۳۴} نمی‌دانیم ارسال فاضل مقداد جزمی بوده یا روی بوده.

تک تک این نقل‌ها را وقتی ملاحظه می‌کنیم، خالی از اشکال نیستند، اگر کسی از تراکم این سه نقل برایش جزم پیدا بشود که این روایت موضوع و مجعول نیست، می‌تواند تمسک کند، وگرنه مشکل است.

تقریب الاستدلال

تقریب استدلال به این روایت چنین است که کل شیء شامل تمام امور خارجی در شبهات موضوعیه یا کلیات در شبهات حکمیه می‌شود. مطلق دو احتمال دارد:

- ۱- یعنی مباح، یعنی آزاد از حکم
 - ۲- یعنی مواخذه ندارد، یعنی آزاد از تبعه است.
- اگر دومی باشد، دوباره آن بحث‌ها پیش می‌آید که ما در برائت به دنبال نفی فعلیت عقاب هستیم یا نفی استحقاق عقاب، که این روایت اولی را نفی می‌کند.

^{۱۳۳} - قال عنه شیخ الطائفة فی رجاله ص ۴۳۲: الکاتب خاصی روی عنه التلعکبری و سمع منه سنه اثنتین و ثلاثین ثلاثمائة و إلى وقت وفاته و له منه إجازة.

^{۱۳۴} - عوالی الثالی ۲:۴۴ حیث قال: المسلك الرابع فی أحادیث رواها الشيخ العلامة الفهامة خاتمة المجتهدین شرف الملة و الحق و الدین أبی [أبو] عبد الله المقداد بن عبد الله السیوری الأسدی تغمدہ الله برضوانه ... ثم سرد بعض الروایات منها ما فی المقام و لیس هو من سنخ الاسناد الجزمی. و علی مبنی الاستاذ من الاعتماد علی المرسلات الجزمیه ممن یحتمل فی حقه الحس و الحدس، یمکن الاعتماد علی المرسلات الجزمیه لفاضل المقداد، اذا ثبت وثائق الاحسائی و صحه نقله هنا عنه.

جلسه‌ی پنجاه و یکم - حدیث الاطلاق: المراد من یرد ۱۴۱

اشار شیخ الانصاری الی نکتہ به این‌که یرد فیہ نہی، آیا یعنی خصوص نہی به عنوانه، یا این‌که شامل نہی به عنوان مشتبه الحکم هم می‌شود؟ اگر اخیری باشد، این روایت مورد ادله‌ی احتیاط می‌شود.^{۱۳۵}

جلسه‌ی پنجاه و یکم - حدیث الاطلاق: المراد من یرد

یکشنبه ۹۵/۱۰/۲۶

اشکال عمدہ در مورد حدیث اطلاق، غایت آن است که فرموده حتی یرد فیہ نہی. این یرد دو احتمال درش هست، اگر به معنای صدر باشد، تمسک به این حدیث در شبهات حکمیہ وجوبیہ یا تحریمیہ، تمسک به حکم در شبه‌ی مصداقیہ خود حکم می‌شود. اما اگر به معنای وصل باشد، تمسک به حدیث برای برائت در شبهات حکمیہ تمام می‌شود.

ما افاده المحقق الاصفهانی

بیان اول

مرحوم اصفهانی می‌فرماید چون صدر لازم است ولی ورد متعدی بنفسه است (گاهی موارد با فی استعمال می‌شود ولی این فی برای تعدیه نیست، بلکه برای بیان محل است. اقول گاهی اوقات نیز با علی استفاده می‌شود که معلوم نیست برای تعدیه باشد، بلکه ممکن است برای نشان دادن اشراف باشد. علی‌ای حال، ورد متعدی بنفسه هست) و همین نشان می‌دهد که ورد در این‌جا به معنای صدر

^{۱۳۵} - و ظاهره عدم وجوب الاحتیاط لأن الظاهر إرادة ورود النهی فی الشیء من حیث هو لا من حیث کونه مجهول الحکم فإن تم ما سیأتی من أدلۃ الاحتیاط دلالة و سندا وجب ملاحظۃ التعارض بینها و بین هذه الروایة و أمثالها مما يدل علی عدم وجوب الاحتیاط ثم الرجوع إلی ما یقتضیه قاعدة التعارض. فرائد الاصول

نیست.^{۱۳۶} ورد همیشه یک طرف تضایف می‌خواهد، ورد نمی‌تواند به معنای صدر یکطرفه باشد.^{۱۳۷}

مرحوم آخوند اشکالی دارند^{۱۳۸} در این‌جا که حاصلش این است که ورد حتی اگر به معنای وصل هم باشد، باز دو حالت متصور است، یکی این‌که به تمام مکلفین واصل بشود، یکی این‌که به برخی مکلفین برسد. خب در جایی که فی الجمله به عده‌ای رسیده باشد، صدق می‌کند که بگوییم ورد. خطابات قانونی این‌طور است که مکلف شأنی را در نظر می‌گیرد. این نکته در تحلیل محقق اصفهانی مغفول مانده، که بله ورود به معنای صدور نیست به خاطر لزوم طرف تضایف، اما اگر طرف تضایف ما شأنی باشد چه؟ یا طرف تضایف ما عده‌ای بودند که الان نیستند، ولی وجود همان‌ها برای صدق ورد کافی است.

بیان دوم

بیان دوم محقق اصفهانی این است که سلمنا، ورد مشترک لفظی باشد، هم به معنای وصل باشد هم به معنای صدر، یعنی در استعمالات تتبع کردیم فهمیدیم علی السویه استعمال می‌شود، لکن عند الاطلاق آن چیزی که به ذهن عرف منسب می‌شود، معنای وصل هست. مثلا معنای عین هفتاداست، ولی آن چیزی که منسب است به ذهن عرف یکی دوتا معناست.^{۱۳۹}

^{۱۳۶} - الظاهر كما يساعده تتبع موارد الاستعمالات أن الورد ليس بمعنى الصدور أو ما يساوقه، بل هو معنى متعد بنفسه، فهناك بلحاظه وارد و مورود. نه‌ایه الدرایه ۷۶:۴

^{۱۳۷} - و بالجملة: نفس معنى الورد متعد بنفسه إلى المورد، و لمكان التضایف لا يعقل الوارد إلا بلحاظ المورد، و ليس المورد هنا إلا المكلف دون محل الوارد، و لذا لو لم يكن الوارد محتاجا إلى المحل لا يتعدى إلا بنفسه، أو بحرف الاستعلاء. نفس المصدر

^{۱۳۸} - و دلالتة يتوقف علی عدم صدق الورد إلا بعد العلم أو ما بحكمه بالنهي عنه و إن صدر عن الشارع و وصل إلى غير واحد مع أنه ممنوع لوضوح صدقه علی صدوره عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد و قد خفی علی من لم يعلم بصدوره. كفايه الاصول ص ۳۴۲

^{۱۳۹} - و التعبير عن الوصول بالورد تعبیر شایع لا ينسب إلى أذهان أهل العرف غيره. نه‌ایه الدرایه ۷۶:۴

تقول

این مطلب احتیاج دارد به تصدیق اهل لسان، و از دست ما کوتاه است. اگر اهل لسان تصدیق کردند چنین چیزی را، با اصاله عدم النقل و یا اصاله الثبات فی اللغه بگوییم تا زمان صدور هم همین بوده. یا این که از باب شهادت بپذیریم از ایشان که مشروط به این که است شهادت مخالف ایشان نداشته باشیم و بعد اصاله عدم النقل را منضم کنیم.

بیان سوم

بیان سوم محقق اصفهانی این است که سلمنا، ورود همه به معنای صدور باشد هم وصول، لکن ما این جا قرینه داریم که مراد از ورد، وصل است. و آن قرینه در این مقام، غایت است، غایت در این حدیث به شکلی است که نمی شود مغیای آن صدر باشد، بلکه وصل است. بیان ذلک این که ما دو جور اباحه داریم، یک اباحه‌ی قبل الشرع هست که لا حرجیه عقلیه است و قول مقابلش قول به حظر است و قبلا بحثش را کرده‌ایم، این اباحه‌ی قبل الشرع اصلا مجعول نیست، این لا حرجیه عقلی می شود مغیا شود به صدور، یعنی تا وقتی شارع بیانی نداشته، اباحه‌ی قبل الشرع باقی است.

بعد الشرع، دو جور اباحه داریم، اباحه‌ی شرعیه واقعیه و اباحه‌ی شرعیه ظاهریه. اباحه‌ی شرعیه واقعیه در مقابل حرام و واجب واقعیه هست، یعنی جایی که نه مفسده‌ی ملزمه دارد نه مصلحت ملزمه، لا اقتضائیه است، منشاء این اباحه لا اقتضائیت است. اباحه‌ی ظاهریه جمع می شود با حرام یا واجب واقعی و منشاءش تسهیل علی العباد است. پس سه تا اباحه داریم، قبل الشرع، بعد الشرع، بعد الشرع واقعیه. اگر بگوییم صدور غایت است برای اباحه‌ی قبل الشرع، و این خیلی بعید است که امام صادق علیه السلام در مورد اباحه‌ی قبل الشرع بخواهند مطلبی بفرمایند، پس منظور این نیست.

اما اگر منظور اباحه‌ی واقعیه بعدالشرع باشد، و صدور را هم غایت بگیریم، مفاد کلام این می‌شود که هر شیئی مطلق است تا این‌که نهی درمورد آن صادر شود. خب اشکالش این است که فرض ما این است که اباحه‌ی واقعیه منشأش لا اقتضائیت است، خب در مورد چنین چیزی که نهی متصور نیست، نهی یعنی خلف فرض که این لا اقتضاء دیگر نیست.

ان قلت: بله، بحسب ذاتش لا اقتضاء است، اما بحسب عناوین طاریه دیگر لا اقتضاء نیست و مفسده دارد.

قلت: این خلاف ظاهر است، ظاهر این است که به عنوان همان فعل نهی وارد شود، نه این‌که یک عنوان دیگر غایت یک عنوان دیگر واقع شود.

جلسه‌ی پنجاه و دوم - تمه ما افاده المحقق الاصفهانی فی معنی

الورود

دوشنبه ۹۵/۱۰/۲۷

سخن در بیان سوم مرحوم اصفهانی بود. ایشان فرموده بودند که مطلق در صدر حدیث سه احتمال دارد،

۱- اباحه‌ی مالکیه، غایت آن صدور حکم است، لکن بعید است منظور حضرت این نوع از اباحه باشد، لعدم الابتلاء بمورده.

۲- اباحه‌ی شرعیه واقعیه: غایت آن صدور است، لکن خلف فرض است، چون اباحه منشأش لا اقتضائیت است، نهی که صادر می‌شود، کشف می‌کند که لا اقتضاء نبوده است.

اگر به نحو غایت باشد، که ان قلت و قلت در جلسه‌ی قبلی گذشت.

اگر هم صیاحت کلام را عوض کنیم و به شکل غایت نباشد، بلکه به عنوان وصف موضوع باشد، یعنی «چیزی که نهی ندارد، مباح است» این وصف دو حال دارد،

۱- یا صرف عنوان مشیر است، (برای تسهیل شناخت مخاطب است و دخالتی در حکم ندارد)

۲- یا دخالت دارد در حکم و قید حکم است.

اگر صرف عنوان مشیر باشد، این کلام لغو می‌شود توضیح واضح‌تر است، چیزی که حرام نیست، مباح است.^{۱۴۰} اگر هم به نحو قید باشد، موجب محال است، چون عدم هیچ ضدی در وجود ضد دیگر اخذ نشده است (به توقف شی بر نفس و دور منتهی می‌شود)

خب تا این جا مطلق را به دو معنا گرفتیم، اباحه‌ی مالکیه قبل الشرع، اباحه‌ی واقعیه بعد الشرع، احتمال دیگر باقی می‌ماند:

۳- اباحه‌ی ظاهریه: این احتمال اگر باشد، دیگر غایت اباحه‌ی ظاهریه صدور نیست. به سه بیان:

۱- اباحه‌ی ظاهریه نمی‌شود غایتش امری باشد که مجامع باشد با موضوع واقعی اباحه‌ی ظاهریه. موضوع اباحه‌ی ظاهریه، مشکوک و مشتبه است، شارع بفرماید این حلال است تا وقتی که من در واقع حرمت برای آن جعل کنم، خب آن جعل واقعی که شک مرا از بین نمی‌برد، شک من که موضوع تام برای حلیت ظاهریه است باقی است، لکن شارع می‌فرماید دیگر حلیت ظاهریه نداری، چون غایتش که جعل واقعی باشد، محقق شده است.

۲- اگر مراد از مطلق اباحه‌ی ظاهریه باشد و مراد از ورود هم صدور باشد، این به درد ما نمی‌خورد مگر این که همیشه یک استصحاب در کنار آن باشد. چون همیشه شک ما در احکام ناشی از این است که نمی‌دانیم شارع مقدس قانونی جعل کرده

^{۱۴۰} - ممکن است بگوییم این بیان موجب لغویت نیست، مقنن و شارع با همین بیان خواسته است دفع توهم حذر بکنند برای مکلفین در جمیع مواردی که نهی وارد نشده است. البته اشکال خلاف ظاهر در این جا هست که وصف مشیر خلاف ظاهر است. (استاذ شمس)

است یا نه، استصحاب باید بگوید جعل نکرده تا موضوع بشود برای این حتی یرد فیه نهی، یعنی لم یرد فیه نهی بشود. خب این استصحاب کافی است برای اثبات اباحه، دیگر احتیاجی نداریم به این حدیث. یا این که در بعض صور استصحاب مثبت است که سیاتی البحث عنه.

اشکال: این حدیث برای مقاومت در برابر ادله‌ی احتیاط خوب است. اگر این حدیث را نداشتیم، فقط استصحاب بود، و آن چون اصل است نمی‌تواند در مقابل ادله‌ی احتیاط مقاومت کند و مورود می‌شود. لکن این حدیث چون اماره است، می‌تواند مقاومت کند، فقط این است که برای تنقیح موضوعش به استصحاب تمسک می‌کنیم.

جواب: ادله‌ی احتیاط هم جعل اصل عملی می‌کنند و نسبت‌شان با استصحاب که آن‌هم مفادشان اصل عملی است، در یک سطح است و وارد بر ادله‌ی استصحاب نیستند.

۳- غایت اگر صدور نهی باشد، یعنی باید احراز کنی که لم یرد فیه نهی تا این که بتوانی بگویی یک چیزی مطلق است، تا وقتی احراز نکنی، نمی‌توانی تمسک کنی به این دلیل برای اباحه‌ی ظاهریه چون از سنخ تمسک به عام در شبهه‌ی مصداقیه می‌شود. خب وقتی احراز کردی نهی نیست، دیگر شکی در کار نیست، شک که نباشد، دیگر حکم ظاهری نیست. فرض این بود که مطلق برای بیان حکم ظاهری است باشد در فرض تحقق غایت، عرض می‌کنیم در فرض تحقق غایت یعنی احراز عدم صدور، دیگر شکی در کار نیست که حکم ظاهری لازم داشته باشیم. انتهی کلام محقق اصفهانی.^{۱۴۱}

یمكن ان یناقش فیما افاده

نقول به این که نختار به این که مطلق به معنای حلیت واقعیه باشد، همان فرض دوم ایشان، حال سوال ما این است که چه برهانی وجود دارد که هر شیئی که لا اقتضاء باشد، باید تا آخر لا اقتضاء باقی بماند؟ ممکن است در یک برهه‌ای از زمان، لا اقتضاء باشد، لکن در برهه‌ای دیگر، اقتضاء پیدا کند. فرمایش محقق اصفهانی در جایی تمام است که لا اقتضائیت دائمی باشد برای یک شیئی، اما اگر مقطعی باشد چنان که در بسیاری از موارد چنین است مثل موارد نسخ، خب حکم عوض می‌شود.

جلسه‌ی پنجاه و سوم - تتمه المناقشه فیما افاده المحقق الاصفهانی

۹۵/۱۰/۲۸ سه‌شنبه

سخن در فرمایش محقق اصفهانی بود که ایشان فرموده بودند ولو قبول کنیم ورود مشترک لفظی باشد میان صدور و وصول، ما قرینه داریم که در مقامنا هذا، استعمال شده است در صدور.

اشکالاتی به نظر ما می‌رسد که یکی‌اش را بیان کردیم.

مناقشه‌ی آخری

اشکال دیگر، اشکالی است که خود ایشان مطرح کرده‌اند^{۱۴۲} و جواب داده‌اند. اشکال این است که بیان سوم برای این که صدور نمی‌تواند غایت باشد برای اباحه‌ی ظاهریه، این بود که مع احراز غایت، دیگری شکی در کار نیست و شک موضوع است برای حکم ظاهری. ایشان می‌فرماید این بیان مبتنی بر این است که مراد از ورود، صدور از خداوند متعال باشد، لکن اگر مراد از آن ابلاغ النبی او

^{۱۴۲} نهایه‌ی الدراییه فی شرح الکفایه ۴:۷۵ فان قلت: هذا إذا كان المراد صدور النهی منه تعالی شأنه. و أما إذا أريد صدور من النبی صلی الله علیه و آله، أو الوسی علیه السلام علی طبق ما أوحی به أو ما لهم به، فیندفع هذا المحذور.

الوصی باشد، دیگر بیان سوم تمام نمی‌شود. یعنی احراز عدم ابلاغ النبی و الوصی، ملازم نیست با رفع شک من نسبت به حکم الله، ممکن است حکمی باشد که خداوند جعل فرموده، لکن نبی و وصی ابلاغ نفرموده‌اند لمصالحی. خود محقق اصفهانی جواب داده است^{۱۴۳} به این که حکمی که لم يبلغه النبی و الوصی، اصلاً گردن‌گیری ندارد که بخواهند برایش برائت جعل کنند، ما اگر یقین هم داشته باشیم که چنین حکمی هست ولی ابلاغ نشده، مکلف نیستیم به آن، خب جعل برائت در چنین مواردی لغو او کالغو است.

اشکال: آیا حرمت و حلیت متوقف بر ابلاغ است؟

جواب: این مبتنی بر همان تصویر مرحوم آخوند است، حکمی که انشاء شده است ولی ابلاغ نشده، مصداق ما حجب الله است و ما مسئولیتی نداریم. البته بله، طبق مسلک حق الطاعة چنین نیست، یعنی حق الاطاعة عن الشارع دامنه‌اش وسیع است و در چنین مواردی برائت عقلی نداریم چون همین احتمال، بیان است. چنین مواردی است که برائت شرعیه در آن‌ها خیلی به درد می‌خورد و دیگر لغو نیست. حتی اگر ما مبنای حق الطاعة را قبول نکنیم و قائل به مبنای مشهور باشیم، باز این هم این روایات لغو نمی‌شود، بلکه رفع تنگنا می‌کند از کسانی که شاید چنین فکری داشته باشند که مثلاً نکند من مکلف باشم به واقع.

البته مشکل این اشکال این است که یرد فیه نهی، ظاهرش این است که یرد من الله سبحانه، نه یرد من النبی او الوصی، کار نبی و وصی که ایراد امر و نهی نیست، بلکه

^{۱۴۳} - نفس المصدر: قلت: مضافاً إلى بقاء المحذورين الأولين على حالهما، أن الحكم الذي لم يتم النبي صلى الله عليه وآله أو الوصي عليه السلام بصدد تبليغه لا أثر لمقطوعه حتى يحتاج إلى جعل الإباحة الظاهرية في مشكوكه. انتهى كلامه. و صدر كلامه «بقاء المحذورين الأولين» يدل على أن هذا الاشكال إنما یرد على البيان/المحذور الثالث.

صرف ابلاغ است. یعنی بعید است که یرد فيه نهی را حمل کنیم بر یبلغ فيه نهی عن الله.

ما افاده الامام فی المقام

مرحوم امام هم فرمایشاتی دارند در مقام، ایشان می‌فرمایند: اگر مراد اباحه‌ی واقعیه باشد، این معقول نیست مگیا باشد به ورود نهی، چون اباحه‌ی واقعیه ناشی از لاقتضائیت است و این مگیا نمی‌شود به ورود نهی، چون خلف فرض است. یک جوابی ما دیروز مطرح کردیم، ولی مرحوم امام جواب دیگری دادند.

بیان ذلک این‌که اگر حرمت و وجوب صرفاً به خاطر مصلحت و مفسده واقعیه بود، این کلام درست بود، لکن در برخی موارد ما می‌بینیم که مصلحت و مفسده در خود موضوع حکم نیست، بلکه جهات خارجی هست و مصلحت و مفسده در جای دیگر است، ولی حکم بر این موضوع رفته است. طبق این بیان، دیگر معلوم نیست همیشه اباحه ناشی از لا اقتضاء باشد، بلکه خود شیئی مثل خمر اقتضاء حرمت داشته است، لکن موانعی بوده برای اعلام آن. اباحه‌ی خمر در ابتدای امر، ناشی از لا اقتضاء نیست، بلکه لمانع خارجی هست. قال فی تهذیب الاصول:

أَنَّ اللّاقْتِضَاءَ وَ اللّاقْتِضَاءَ لَوْ كَانَا رَاجِعِينَ إِلَى نَفْسِ الْمَوْضُوعِ لَكَانَ لَمَّا ذَكَرَهُ وَجْهٌ،
إِلَّا أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ وَ إِن كَانَتْ مَجْعُولَةً عَنِ مَصَالِحٍ وَ مَفَاسِدٍ لَكِنْ لَا يُلْزَمُ أَنَّ
يَكُونُ تِلْكَ الْمَصَالِحَ أَوْ الْمَفَاسِدَ فِي نَفْسِ الْمَوْضُوعَاتِ حَتَّى يَكُونَ اللّاقْتِضَاءُ وَ
اللّاقْتِضَاءَ رَاجِعاً إِلَيْهِ، بَلِ الْجِهَاتُ الْخَارِجِيَّةُ مُؤَثَّرَةٌ فِي جَعْلِ الْأَحْكَامِ بِلَا رَيْبٍ.^{۱۴۴}

انتصار للمحقق الاصفهانی

للمحقق الاصفهانی ان یجیب به این‌که مراد من از اقتضاء و لا اقتضاء مجموع امور است، نه فقط خصوص موضوع، یعنی هر چیزی که ممکن است اقتضاء و لا اقتضاء از آن ناشی بشود چه جهات خارجی باشد، چه خود موضوع باشد. وقتی

^{۱۴۴} - تهذیب الاصول ۳:۷۶

فرض کردیم یک امری به تمام لحاظها لا اقتضاء است، چطور جعل حرمت و صدور نهی، این شیئی یا جهات خارجی آن را مقتضی می‌کند. پس این جواب به محقق اصفهانی نیست، جواب همانی است که در جلسه‌ی گذشته عرض کردیم.

المناقشه الثالثه

اشکال دیگر این است که شما فرمودید اگر این غایت را محدد موضوع گرفتیم، یعنی کل شیء لم یرد فیه نهی، مطلق. دو احتمال دارد که یا عنوان مشیر باشد، که گفتید چنین چیزی موجب توضیح و اضحات می‌شود، اگر هم به نحو قیدیت باشد، این موجب محال می‌شود چون نمی‌شود عدم ضد در وجود ضد مقابل ماخوذ باشد.

قلنا به این‌که در صورتی که عنوان مشیر باشد، لغو نیست، چون شارع مقدس می‌خواهد از جعل برائت و اباحه‌ی شرعیه خبر بدهد. ما وقتی برائت عقلی داشته باشیم، جعل برائت شرعیه لغو است؟ آن در جای خودش هست، آن در مقام خودش. چه بسا اصلا چون شارع فرموده این‌ها شده و اضحات و اگر فرموده بود این چنین روشن نبود. پس ممکن به این‌که نختار مراد از مطلق اباحه‌ی واقعیه باشد، و حتی یرد فیه نهی هم عنوان مشیر می‌شود برای موضوع. بله شما می‌توانید این اشکال را کنید که خلاف ظاهر است که غایت را قید موضوع کنیم، ولی لغویت و این‌ها نیست.

اما اشکال این‌که عدم ضد در وجود ضد آخر مأخوذ نیست، این برای امور تکوینیه است، در امور اعتباریه استحاله‌ای ندارد که عدم ضد را معتبر در وجود ضد قید و شرط کند، این‌ها دست خود معتبر و اعتبارکننده است.

اشکال دیگری که مرحوم امام فرمودند ... بماند برای جلسه‌ی بعد.

جلسه‌ی پنجاه و چهارم - تمه المناقشه فیما افاده المحقق الاصفهانی

شنبه ۹۵/۱۱/۲

حاصل کلام محقق اصفہانی این بود کہ مراد از ورد باید وصل باشد.

ما اورده الامام علی المحقق الاصفہانی اخیرا

قرار بود کہ اشکال اخیر مرحوم امام بہ افادات محقق اصفہانی در بیان کنیم. ایشان می‌فرماید^{۱۴۵}: محقق اصفہانی در فرض این کہ مراد از اطلاق اباحہ باشد و مراد از یرد صدور باشد، فرمود سه محذور پیش می‌آید کہ محذور اول، تخلف حکم از موضوع بود. مرحوم امام می‌فرماید اگر موضوع اباحہ‌ی ظاہریہ مشکوک بما هو هو باشد، این محذوری کہ محقق اصفہانی می‌گویند وارد است، لکن بنا بر تحدید موضوع اباحہ‌ی ظاہریہ بہ عدم ورود نہی (یعنی ہمین فرضی کہ مرحوم اصفہانی گفتند لم یرد را بہ شکل وصف قیدی بگیریم برای موضوع، نہ غایت) در این صورت موضوع اباحہ‌ی ظاہریہ می‌شود «مشکوکی کہ لم یرد فیہ نہی» و در این صورت، هنگامی کہ ورد نہی، جزء الموضوع - یعنی عدم ورود نہی - مخدوش

^{۱۴۵} - تہذیب الاصول ۳:۷۸ و منها: ما افادہ من امتناع إرادة الإباحة الظاہریة من المطلق مع كون الورود الواقعی غایةً أو تحدیداً للموضوع لأجل تخلف الحكم من موضوعه التام، ففیہ: أن الموضوع علی التحدید هو المشكوك الذی لم یرد فیہ نہی واقعاً، و هو غیر المشكوك الذی ورد فیہ نہی. و بالجملہ: لو كان الموضوع للإباحة الظاہریة هو المشكوك بما هو هو، المجامع مع ورود النهی واقعاً، یلزم تخلف الحكم - الإباحة الظاہریة - عن موضوعه المشكوك. فمع كون الموضوع - و هو المشكوك - موجوداً لیس معه الحكم - أعنی الإباحة - لأجل ورود النهی واقعاً. و أمّا لو كان الموضوع هو المشكوك الذی لم یرد فیہ نہی واقعاً، فلو ورد هنا نہی لانتفی ما هو موضوع الإباحة بانتفاء أحد جزأیه، فلیس هنا موضوع حتی یلزم انفکاک الحكم عن موضوعه. نعم، لو كان غایةً فالموضوع و إن كان هو المشكوك بما هو هو - و هو محفوظ مع ورود النهی - لکن لا مانع من تخلف الحكم عن موضوعه إذا اقتضت المصالح الخارجیة لذلك. و ما ذکر من الامتناع ناش من قیاس التشريع علی التكوين، بتخیل أن الموضوعات علل تامّة للأحكام - كما هو المعروف - و هو غیر تام. انتهى کلامه قدس سره. قال الاستاذ شمس، در این فرض اخیر ہم کہ گفتند (لو كان غایه ...) همان اشکال ایشان بہ فرض وصف تقيیدی، جاری است. چون در فرض غایت، حکم معلق است بہ غایت کہ شرط باشد و قبل از حصول شرط، تمام الموضوع حاصل نشده است.

می‌شود و تخلف حکم از موضوع نیست، بلکه همین است که موضوع منتفی می‌شود بانتفاء جزئه.

در نهایت اشکال مرحوم امام این است که کلام محقق اصفهانی وقتی تمام آن فروضی که محقق اصفهانی گفت دارای محذور باشد، لکن اگر یکی از آن فروض امکان ثبوتی داشته باشد، دیگر چنین نیست که چاره نداشته باشیم و حتما یرد را حمل بر وصل کنیم، بلکه امر مردد می‌شود بین وصل و ورد.

ما افاده المحقق الخوئی فی المقام

محقق خوبی یک بیانی دارند که یا توارد فکر است یا اصلش را از استادشان گرفته‌اند. ایشان می‌فرمایند که درست از که مورد استعمال ورود یا در صدور است یا وصول، لکن در این جا باید مراد را وصول بگیریم. به این بیان که اگر این کل شی مطلق به معنای حکم ظاهری باشد، معنا ندارد معنی بشود به عدم صدور. (ایشان به همین مقدار اکتفاء کرده این واضح است که نمی‌شود غایت احکام

ظاهریه صدور باشد. و بیانش معلوم است چون موضوع احکام ظاهریه است) شق دوم این است که مراد از مطلق، اباحه‌ی واقعیه باشد و غایت هم صدور باشد. این هم نمی‌شود چون یا مراد از مطلق مطلق در جمیع ازمینه است، یا در زمان تشریح و حیات مبارک پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، خب اگر این اخیر مراد باشد، یعنی هرچیزی مطلق است تا این که نهی صادر بشود، و تا وقتی که نهی صادر نشده است این مباح است و لازم نیست بروید سوال پرسید. ولی این شق اخیر خلاف ظاهر حدیث است که در زمان امام صادق علیه السلام در مورد زمان پیامبر اکرم ص مطلقیه بیان شود. اما اگر مراد مطلق فی جمیع الازمنه باشد، این لغو یا کالغو می‌شود چون معنایش این می‌شود: هرچیزی در تمام ازمینه، مباح واقعی است تا این که نهی در موردش وارد شود. این از تغیی شیئ است به ضد خودش که همه می‌دانند. قال فی مصباح الاصول:

و فيه ان الورود و ان صح استعماله في الصدور، إلا ان المراد به في الرواية هو الوصول، إذ على تقدير ان يكون المراد منه الصدور لا مناص من ان يكون المراد من الإطلاق في قوله عليه السلام كل شيء مطلق هو الإباحة الواقعية فيكون المعنى ان كل شيء مباح واقعا ما لم يصدر النهي عنه من المولى، و لا يصح ان يكون المراد من الإطلاق هي الإباحة الظاهرية، إذ لا يصح جعل صدور النهي من الشارع غاية للإباحة الظاهرية، فان موضوع الحكم الظاهري هو الشك و عدم وصول الحكم الواقعي إلى المكلف، فلا تكون الإباحة الظاهرية مرتفعة بمجرد صدور النهي من الشارع و لو مع عدم الوصول إلى المكلف، بل هي مرتفعة بوصوله إلى المكلف، فلا مناص من أن يكون المراد هي الإباحة الواقعية و حينئذ فاما أن يراد من الإطلاق الإباحة في جميع الأزمنة أو الإباحة في خصوص عصر النبي صلى الله عليه و آله. لا سبيل إلى الأول، إذ مفاد الرواية على هذا أن كل شيء مباح واقعا حتى يصدر النهي عنه من الشارع. و هذا المعنى من الوضوح بمكان كان بيانه لغوا لا يصدر من الإمام عليه السلام فانه من جعل أحد الضدين غاية للآخر، و يكون من قبيل ان يقال كل جسم ساكن حتى يتحرك و كذا المعنى الثاني، فانه و ان كان صحيحا في نفسه، إذ مفاد الرواية حينئذ ان الناس غير مكلفين بالسؤال عن حرمة شيء و وجوبه في زمانه صلى الله عليه و آله بل هو صلى الله عليه و آله يبين الحرام و الواجب لهم.^{۱۴۶}

خب مرحوم امام اشكال كردند و اشكال واردى هم بود به كلام محقق اصفهانی اين بود كه لغويت لازم نمی آید اگر مراد از اطلاق اباحه‌ی واقعیه باشد و غایت هم صدور باشد؛ چون آن چه لغو است تکرار کردن اباحه‌ی عقليه است، لكن اباحه‌ی شرعيه با همين بيان دارد جعل می شود و اين لغو نيست و مر كلامه رحمه الله.

لکن آن اشکال دیگر این جا دیگر نمی آید چون مرحوم خوئی نمی فرماید این جا لم یرد قید و وصف باشد، بلکه کلامش در جایی است که لم یرد غایت باشد. در جایی که لم یرد غایت باشد، محقق اصفهانی اشکالش این بود که خلف فرض لا اقتضائیت پیش می آمد، لکن آقای خوئی می فرمایند که اصلاً ثبوتاً هم مشکل نداشته باشد و لا اقتضائیت تبدیل شود به اقتضاء بلا اشکال، لکن اشکال اثباتی است که لم یرد که لم یصدر باشد نمی تواند غایت اباحه ی واقعیه باشد در مقام بیان لفظی، چون لغو است در عرف که بگویی این دیوار سفید است تا سیاه شود. لغو است که شارع بفرماید این فعل مباح است تا وقتی حرمتش را اعلام کنم، این معلوم است و دیگر آن پاسخ امام اینجا نمی آید که این عبارت برای جعل اباحه ی شرعیه در فرض عدم ورود باشد چون این عبارت به شکل غایت است، نه تقید.

جلسه پنجاه و پنجم - مناقشه الشهد الصدر فيما افاده المحقق

الخوئی

۹۵/۱۱/۹ شنبه

قد مر ما افاده المحقق الخوئی در جلسه ی گذشته، که اگر معنای اطلاق، اباحه ی واقعیه باشد و یرد یصل/با یصدر باشد، این توضیح واضحات می شود. اشکالی دارند مرحوم شهید صدر به بیان ایشان و توضیح ذلک: ملاکات احکام شرعیه دو قسم هستند:

۱- ملاکات نفس الامریه محض که کیفیت تبلیغ و بیان هیچ دخالتی در آن ملاکات ندارند

۲- ملاکات نفس الامریه که نحوه ی تبلیغ و کیفیت بیان در آن ملاکات دخل دارند. آن بزرگانی از اخباریین که می گفتند قطع حاصل از مقدمات عقلیه حجت نیست، منظورشان این بود که ملاکاتی که برای احکام لزومی هستند، بیان و تبلیغ شرعی در آن ها دخالت دارند، و حتی نحوه ی وصول به آن ابلاغ هم دخالت دارد، مثلاً اگر از

راه رمل و جفر و این‌ها بهش رسیدی به درد نمی‌خورد. این توجیه مرحوم شیخ بود مر کلام اخباریین^{۱۴۷}، یعنی شما نمی‌توانی بررسی به ملاک مگر از طریق شرعی. کلام مرحوم شهید صدر^{۱۴۸} هم شبیه به این است که شارع در برخی موارد فرموده قبل از وصول و تبلیغ احکام از جانب من، ملاکات تام نیست و این مطلب همان مفاد حدیث شریف است، که می‌فرماید تا قبل از این که مطبی را من نگفته باشم یا به شما از طرقی که معهود هست ایصال نشده باشد، این مباح است و اعتنائی نیست به امور دیگر. پس لزوم لغویت یا توضیح و اضحات در کار نیست. ان قلت: اگر این‌طور باشد، یعنی لا یتیم الملائک الا بامر و نهیه و تبلیغه، دیگر هیچ وقت شارع امر و نهی نباید بکند، چون خود شیئی که فی حد نفسه چیزی ندارد از مصلحت یا مفسده، همین بیان شارع دارد ملاک می‌سازد، خود شارع چه داعی دارد که این را بیان کند و به اصطلاح ملاک سازی کند؟ قلت: شارع مقدس لحاظ می‌کند حالت بعد از امر و نهی را. مثلاً ملاحظه می‌کند یک شیء ۸۰ درصد مصلحت دارد تتمیم مصلحت می‌کند با همین امر و نهی و عباد را دعوت می‌کند به یک مصلحت ۱۰۰ درصدی.

^{۱۴۷} - فرائد الاصول طبع انتشارات اسلامی، ۱:۱۵

^{۱۴۸} - فلعلّ هذه الروایة تكون بصدد بیان أنّ الملائکات الواقعیة للحرمة لا تؤثر فی الحرمة ما لم یتصدّ الشارع للتبلیغ من قبله و يجعل الخطاب علی طبقها- أی أنّ صدور التبلیغ من قبل الحجج قید فی تمامیة ملاک التحریم-. و فائدة ذلك أنّنا لو اطلعنا عن طریق العقل علی ملاک للحرمة من دون صدور الخطاب من الشارع، لم نحکم بقاعدة الملازمة بالحرمة شرعا. و هذا سنخ ما ذكره الشيخ الأعظم (قدس سره) فی توجیه کلام الأخباریین الذین ذکروا: أنّ القطع المستند إلى الدلیل العقلي ليس حجة، من أنه لعلّ مرادهم أنّ توسیط الحجج له دخل فی تمامیة موضوع الحكم- أی أنّ الملائکات اللزومیة الواقعیة لا تتمّ إلا إذا فرض وقوع التبلیغ علی طبقها-، و هذا مطلب مفید لیس من باب توضیح الواضحات، و لیس أمرا غیر معقول. ۳:۱۲۹

اشکال: این در طرف مصلحت شاید درست باشد، لکن در طرف مفسده درست نیست و با حکمت موافق نیست، که مولی یک مفسده در یک شیء ایجاد کند و به عباد بفرماید به سمت آن نروید، خب شما از اول مفسده ایجاد نکنید که بهتر است.

الاقسام الثلاثة للاباحه فی کلام الشهيد الصدر

مطلب دومی که ایشان می فرماید این است که ما سه مدل اباحه داریم^{۱۴۹}

۱- اباحه‌ی واقعیه

۲- اباحه‌ی ظاهریه متعارفه: بعد ما جعل الاحکام الواقعيه، شارع می بیند که بعض احکام برای مواردی که حکم به دست عباد نمی رسد،

۳- اباحه‌ی ظاهریه متوسطه: مثلا در موالی عرفیه، یک مواردی قانون جعل شده است، یک مواردی قانون جعل نشده، مقنن ملاحظه می کند این موارد را و می بیند این مواردی که فعلا قانون جعل نشده یا در مجموع عباد احتیاط کنند بهتر است یا این که برائت جاری کنند و هر کدام از این ها به عباد می گوید که در این مواردی که قانون جعل نشده، فعلا برائت دارید یا فعلا احتیاط کنید. حال این عدم جعل قوانین در بعض موارد یا می تواند به خاطر فرصت نشدن باشد یا به خاطر مصلحت تدریج باشد. این می شود اباحه‌ی متوسطه.

^{۱۴۹} - و توضیح ذلك: أن المولى تارة يفرض أنه اطلع على المفسدة في أمور، و عدم المفسدة في أمور، فحرّم القسم الأول، و أحلّ القسم الثاني، فهذه حرمة واقعيّة حقيقيّة مع ما يقابلها من حليّة واقعيّة حقيقيّة، و أخرى يفرض أنه بعد أن شرّع التحريمات و الإباحات رأى أنه قد يختفى على العبد ما شرّعه مولاه و يشكّ في ذلك، ففي ظرف الشكّ في ذلك إما أن يوجب عليه الاحتياط، أو يرخصه في الترك، و هذه هي الحرمة الظاهريّة مع ما يقابلها من الحليّة الظاهريّة، و ثالثه يفرض أنه لم يشرّع بعد تمام أحكامه إمّا لأنه لم يتأمل بعد في تمام الأمور حتى يقف على ما يشتمل على المفسدة و ما لا يشتمل عليها، أو أنه و إن تأمل في تمامها- أو لا يحتاج أصلا إلى التأمل كما في مولانا (سبحانه و تعالی)- إلّا أنّ هناك مصلحة في التدرج في تشريع الأحكام مثلا كما هو الواقع في أحكام شريعتنا، فعندئذ- قبل أن يتمّ تشريعاته- قد يفرض أنه يحرم على العبد كلّما لم يصدر بعد حكمه احتیاطا منه و حفظا لعبده عن ارتكاب ما فيه المفسدة قبل تماميّة التشريع. مباحث

خب مرحوم شهید صدر می‌فرماید این حدیث شریف مفادش همین اباحه‌ی متوسطه است، یعنی اباحه‌ای است که قبل اتمام الجعل است. و به خاطر همین برای ما قابل تمسک نیست چون ما می‌دانیم جعل تمام شده و تشریح تمام شده. البته در زمان ادامه‌ی تشریح چنین کلامی درست است و معنا دارد.

جلسه پنجاه و ششم - المناقشه فيما افاده الشهيد الصدر

۹۵/۱۱/۱۰ یکشنبه

سخن در فرمایش شهید صدر بود،

دو مناقشه در فرمایش ایشان به نظر می‌رسد

المناقشه الاولى

اول: سلمنا که خطاب شرع یعنی یک امر اعتباری در امور واقعه و ایجاد مصلحت و مفسده بکند در امور تکوینیه، بر فرض که چنین چیزی امکان فی حد نفسه داشته باشد، یک امر بسیار مستبعدی است که به ذهن عرف نمی‌آید، عرف این‌طور می‌فهمد جعل‌های اعتباری طریق هستند به مناطات واقعه و خطابات برای استیفای آن مناطات هست. بنابر این با توجه به این امر ارتکازی عرفی، چنین ظهوری برای این کلام منعقد نمی‌شود.

در ثانی قاعده‌ی ملازمه میان حکم عقل و شرع، در سلسله‌ی علل هست، نه در سلسله‌ی معالیل، و اجرایش در سلسله‌ی معالیل موجب تسلسل می‌شود. یعنی این که کسی بگوید وقتی شارع امر کرد، یک مصلحتی ایجاد می‌شود که عقل حکم می‌کند به استیفایش آن وقت اگر این‌جا هم ملازمه را اجرا کنیم باید شرع هم حکم به وجوب استیفا کند و بعد حکم عقل و بعد حکم شرع و هلم جرا متسلسلا، این ملازمه در سلسله‌ی معالیل است و حسن و قبح هم در حقیقت برای حسن اطاعت و قبح معصیت هست، ملازمه‌ی حکم شرع با این حسن و قبح عقلی ملازمه در مرحله‌ی معالیل نام دارد و باطل است. (اقول ظاهرا این را مقدمتا فرمودند)

در این صورت هم یعنی در فرض این که ملازمه را صرفاً در همان سلسله‌ی علل قبول کنیم کما هو الحق، این مطلب که ما بخواهیم بگوییم مصالح و مفاسدی نیست مگر این که شارع خطاب بفرماید. یعنی مثلاً ظلم قبیح نباشد تا شارع بگوید، این بالضرورة باطل است به همان ادله‌ای که بیان شده است. بله در برخی موارد مثل نماز صبح و این‌ها که عقل ما نمی‌رسد، ممکن است کسی بگوید همین خطاب شرعی باعث ایجاد مصلحت می‌شود، لکن در مواردی که عقل کاشف یا حاکم است به مصلحت یا مفاسد قطعی، شارع بفرماید این مطلق است، چون من نهی ایراد نکرده‌ام.

المناقشه الثانية

اما مناقشه ثانیه در کلام شهید صدر مناقشه‌ای است که خود ایشان به بخش دوم کلامشان ایراد کرده است. ایشان می‌فرمود این روایت دارد اباحه‌ی متوسطه را بیان می‌کند یعنی چون هنوز بخشی از احکام جعل نشده، برای این که عباد متحیر نباشند و تسهیل باشد برای عباد، یک برائت جعل می‌کند، این برائت قبل الجعل است. خود ایشان یک ان قلتی به خودشان وارد کرده است که این کلام در زمان امام صادق علیه السلام صادر شده است طبق نقل و در چنان زمانی دیگر تشریح تمام شده بوده و دیگر جایی برای برائت متوسطه و برائت قبل الجعل نیست.

مدی التدریج فی التشریح

ایشان جواب می‌دهد: خیر تدریج زمانی برای تشریح در زمان ائمه علیهم السلام هم ادامه داشته است و حتی برخی از این احکام و تشریحات باقی مانده برای دوران ظهور. نقل عنه فی المباحث:

آن تشريع الأحكام - على ما يشهد له بعض الأخبار - كان متدرجا حتى بلحاظ زمان الأئمة المعصومين عليهم السلام، حتى أن بعض الأحكام استبقى لزمان ظهور الحجة عجل الله تعالى فرجه. ۱۵۰

يك بابی هم هست در کافی شریف باب التفویض که ممکن است به روایاتش استدلال شود برای این مطلبی که ایشان فرموده. منها:

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ ذُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ص دِيَةَ الْعَيْنِ وَ دِيَةَ النَّفْسِ وَ حَرَّمَ التَّبِيدَ وَ كُلَّ مُسْكِرٍ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ص مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ جَاءَ فِيهِ شَيْءٌ قَالَ نَعَمْ لِيَعْلَمَ مَنْ يُطِيعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يُعْصِيهِ.

مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ قَالَ وَجَدْتُ فِي نَوَادِرِ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا وَاللَّهِ مَا فَوَّضَ اللَّهُ إِلَيَّ أَحَدًا مِنْ خَلْقِهِ إِلَّا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص وَ إِلَى الْأَئِمَّةِ قَالَ عَزَّ وَجَلَّ - إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَ هِيَ جَارِيَةٌ فِي الْأَوْصِيَاءِ ع. ۱۵۱

در مورد باقی ماندن برخی احکام برای دوران ظهور هم می توان به این روایت تمسک کرد:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَزَةُ بْنُ الْقَاسِمِ الْعَلَوِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عِمْرَانَ الْبَرْقِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْهَمْدَانِيُّ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَا لَوْ قَدْ قَامَ الْقَائِمُ لَحَكَمَ بِنِثْلَاتٍ لَمْ يَحْكَمْ بِهَا أَحَدٌ قَبْلَهُ يَقْتُلُ الشَّيْخَ الزَّائِيَّ وَ يَقْتُلُ مَانِعَ الزَّكَاةِ وَ يُوَرِّثُ الْأَخَّ أَخَاهُ فِي الْأَظْلَمَةِ. ۱۵۲

۱۵۰ - مباحث الأصول - قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۱۲۸

۱۵۱ - الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص: ۲۶۸

۱۵۲ - خصال ۱: ۱۶۹

عالم اظهله یعنی عالم ارواح و عالم ذر، یعنی بین کسانی که در عالم ذر با همدیگر برادر بودند ثوارث برقرار می‌کنند. یا روایتی که در کافی شریف هست که حضرت جاء بامر غیر الذی کان یا یقضی بغیر البینات و الایمان. لا یسنل بینه.

متحصل القول فی استدامة تدریج التشریح

نقول به این که این احادیث که مورد تمسک واقع می‌شوند بعضا متعارض هستند، مثلا با روایاتی که حضرت رسول سلام الله علیه و آله، فرمودند هر چیزی شما را به بهشت نزدیک می‌کرد و از جهنم دور می‌کرد به شما گفتم و یا ادله‌ی دیگر که اکمال دین و تمام شریعت را می‌رساند. بله استبدال هست، یعنی بعضی احکام خاص در شریعت هست که در ازمه‌ی مختلف یا در شرایط خاص، جایگزین می‌شود به جای احکام دیگر. حتی می‌توان گفت این موارد تخصصا خارج است، یعنی مثلا حضرت حجت سلام الله علیه که در دوران ظهور بغیر الایمان و البینات قضاء و حکومت می‌فرمایند، از اول قرار بوده چنین کنند و آن روایت شریف که انما افضی بینکم بالایمان و البینات از ابتدا شامل ایشان نمی‌شده است. به هر حال، این جوابی که مرحوم شهید صدر داده‌اند یک جواب مبنایی است که ممکن است کسی قبول نداشته باشد و روایات را طور دیگری حمل کند.

جلسه‌ی پنجاه و هفتم - تمه المناقشه فیما افاده الشهد الصدر

۹۵/۱۱/۱۱ دوشنبه

سخن در فرمایش شهید صدر بود، ایشان می‌فرمایند ممکن است این حدیث برای بیان اباحه‌ی متوسطه باشد، اباحه‌ی متوسطه یعنی شارع مقدس هنوز حکمی جعل نکرده است، بعد برای رفع تحیر یا تسهیل یا هر چیز دیگر، یک اباحه و برائتی جعل می‌کند برای عباد. ان قلت کردند که این بیان برای زمان امام صادق علیه السلام درست نمی‌شود چون تشریح تمام شده. در جواب ایشان گفتند تشریح احکام هنوز باقی است، ما عرض کردیم این مبنایی است و از روایات چنین چیزی

تصریحا استفاده نمی‌شود و ممکن است آن اموری که باقیمانده احکام سلطانیه باشد، نه احکام شرعیه.

الجواب الثانی من الشهيد الصدر

جواب دیگری که خود ایشان مطرح کرده است و این اشکال مبنایی بهش وارد نیست، این است که سلمنا که تدریج در احکام تمام شده باشد، لکن این روایت دارد یک مسأله‌ی شأنی را بیان می‌کند، یعنی می‌فرماید دین اسلام شأنی دارد که در دوران تشریحش، تا قبل از ورود نهی، اباحه هست. و این مشکلی ایجاد نمی‌کند که فعلا در حال حاضر، این مسأله موضوع نداشته باشد چون دیگر تشریح تمام شده است.

المناقشه فی جوابه الاخیر

اشکالی که به این بیان به نظر ما می‌رسد این است که ظهور روایت در فعلی بودن است، نه شأنیست.

اشکال دیگری که به ذهن ما می‌رسد این است که ایشان فرمودند اباحه‌ی متوسطیه هست گاهی اوقات قبل از تشریح احکام، بعد این احکام توسطیه را تعمیم می‌دهند به حرمت و وجوب هم، یعنی می‌فرمایند حرمت و وجوب توسطیه هم هست.^{۱۵۳} خب این محال نیست لکن اشکالش این است که خیلی نیش‌غولی است. این بیان این است که اگر شارع در مورد یک چیز به خاطر ملاک واقعی‌اش بگوید حرام،

^{۱۵۳} - و بکلمه‌ی آخری: أن هذا تحريم أنشأه المولى احتياطاً منه، لا أمر باحتياط العبد في مقام التحذر عما حرمه المولى حتى يكون حكماً ظاهرياً، و كم فرق بين تكليف المولى احتياطاً منه و بين التكليف بالاحتياط، فهذه حرمة احتياطية متوسطة بين الحكم الواقعي و الظاهري أنشئت تحفظاً على ملاكات الترك، و إن شئنا عبرنا عن ذلك بالحكم الواقعي الطريقي في قبال الأحكام الواقعية المتعارفة الحقيقية. و في قبال هذه الحرمة حليّة من سنخها، و هي ترخيص المولى و عدم تحفظه على تلك الملاكات قبل إصدار الحكم، فهذه حليّة موضوعها عدم ورود النهي بمعنى الصدور لا بمعنى الوصول يحتمل أن تكون هي المقصود من هذا الحديث.

این موجب محاذیر است، لکن اگر به خاطر ملاکات دیگر بگوئید حرام، این موجب محاذیر نیست، بالاخره برای عباد که این فرقی نمی‌کند، آن‌ها حرام می‌شنوند از شارع دیگر کاری ندارند به خاطر ملاک واقعی باشد یا مفاسد دیگری که شارع در نظر دارد. فلذا این بیان به نظر ما کمی مستبعد می‌آید.

اقول: معلوم نیست همه‌ی موارد این‌ها متفق باشند، شاید به خاطر ملاک واقعی‌اش یک شیئی مباح باشد، لکن شارع برای آن حرمت توسطیه جعل کند لمصالحی.

و كيف كان لا يختلف الامر فيما هو المهم في المقام

قد يقال که برای ما مهم نیست این یرد یصدر باشد یا یصل؛ اگر یصل باشد که همین دلیل به تنهایی برای براءت کافی است، اگر یصدر باشد به انضمام استصحاب عدم صدور تمسک به این روایت برای براءت تمام می‌شود.

ما اورد محقق الآخوند بالاستدلال

مرحوم آخوند فرموده است این بیان فی حد نفسه اشکال ندارد، لکن در مواردی که تعاقب حالتین هست، دیگر نمی‌توان به این روایت تمسک کرد. چرا؟ سه بیان ارائه شده برای عدم امکان تمسک به روایت در فرض تعاقب حالتین:

۱- خب بالاخره می‌دانم که یرد نهی و این غایت روایت تحصیل شده چه در زمان الف چه در زمان ب و در هر صورت دیگر نمی‌توان استصحاب کرد چون می‌دانیم ورد نهی چطور می‌خواهیم عدم ورود نهی را استصحاب کنیم.^{۱۵۴}

۲- مرحوم اصفهانی فرموده عدم امکان تمسک به روایت به خاطر این است که شرط جریان استصحاب در این جا موفر نیست، و آن شرط اینست که زمان یقین و

^{۱۵۴} - ففی هذا الفرض (تعاقب الحالین) یصدق انه مجهول الحرمه و لا یمكن إحراز انه مما لم یرد فیه نهی بالأصل لامتناع جریان أصالة العدم فی المقام للعلم بارتفاع العدم و انتقاضه بالوجود. حقایق الاصول

شک باید به هم متصل باشند. در فرض تعاقب حالتین نمی‌دانیم زمان شک حتما متصل به زمان یقین باشد.^{۱۵۵}

۳- در فرض تعاقب حالتین دو استصحاب متعارض داریم، و در فرض تعارض دیگر تنقیح موضوع نمی‌توانیم بکنیم^{۱۵۶}

مرحوم آخوند جوابی طرح می‌کنند به اشکال در فرض تعاقب حالتین به این بیان که بله، درست است که استصحاب جاری نمی‌شود لکن این موارد را با عدم فصل منضم می‌کنیم به مواردی که استصحاب جاری است.

بعد می‌فرمایند این انضمام اگر در جایی باشد که دلیل داشته باشیم اشکال ندارد، لکن در جایی که دلیل نداریم، این انضمام مشکل است.^{۱۵۷}

اعلام در فهم عبارت ایشان اختلاف دارند و ان شاء الله بیان می‌کنیم.

خب یک جواب این است که باشد اصلا استصحاب جاری نشود در تعاقب حالتین، این اصلا چه اهمیتی دارد؟ کجای فقه چنین موردی داریم که یک ناسخی باشد یک منسوخی باشد و بعد برای ما معلوم نباشد یا نقل نشده باشد، حالا یکی دو مورد هم پیدا بشود، باشد در آن موارد استصحاب جاری نکنیم و به این روایت

^{۱۵۵} - اما لعدم جریان الأصل فیهما فی نفسه، لعدم إحراز اتصال زمان الشک بزمان یقین، أو لجریانهما و تساقطهما للمعارضه. نهاییه الدراییه ۴:۸۰

^{۱۵۶} - نهاییه الدراییه ۴:۸۰

^{۱۵۷} - لا یقال نعم و لکن بضمیمه أصله العدم صح الاستدلال به و تم. فإنه یقال و إن تم الاستدلال به بضمیمتها و یحکم بإباحه مجهول الحرمة و إطلاقه إلا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا بل بعنوان أنه مما لم یرد عنه النهی واقعا. لا یقال نعم و لکنه لا یتفاوت فیما هو المهم من الحكم بالإباحه فی مجهول الحرمة کان بهذا العنوان أو بذاک العنوان. فإنه یقال حیث إنه بذاک العنوان لاخصص بما لم یعلم ورود النهی عنه أصلا و لا یکاد یعم ما إذا ورد النهی عنه فی زمان و إباحته^{۱۵۷} فی آخر و اشتبها من حیث التقدم و التأخر. لا یقال هذا لو لا عدم الفصل بین أفراد ما اشتبعت حرمته. فإنه یقال و إن لم یکن بینها الفصل إلا أنه إنما یجدی فیما کان المثبت للحکم بالإباحه فی بعضها الدلیل لا الأصل فافهم. کفایه الأصول، ص: ۳۴۳

تمسک نکنیم، چه مشکلی پیش می‌آید، این همه موارد باقی می‌ماند که می‌توان به ضمیمه‌ی استصحاب به این روایت تمسک کرد. فلذا به نظر ما گرچه برخی اعلام خیلی قلم فرسایی کردند در مقام دفع این اشکالات و مطالب قابل استفاده و دقیقی هم گفتند، لکن یکی دو مورد تعاقب حالتین - اگر باشد اصلا- ضرری به این روایت نمی‌زند به نظر ما.

جلسه‌ی پنجاه و هشتم - الاشکالات فی جریان الاستصحاب

شنبه ۹۵/۱۱/۱۶

الاشکال الاول

استصحاب در این‌جا استصحاب در شبهه‌ی حکمیه است، و در استصحاب در شبهه‌ی حکمیه را قبول نداریم.

جواب الاشکال

اولا ما در این‌جا استصحاب حکمی نمی‌کنیم و استصحاب موضوع خارجی که عدم ورود باشد می‌کنیم.

ثانیا علت عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه کما اشاره الیه محقق نراقی و قواه محقق خوبی این است که تعارض می‌شود بین استصحاب وجود جعل و استصحاب عدم مجعول؛ لکن در مقام حالت سابقه‌ی وجود جعل نداریم، یعنی ورود نداریم، بلکه اصل استصحاب در همان عدم ورود است و دیگر با استصحاب دیگری معارضه نمی‌کند. مرحوم محقق خوبی هم در دورات دیگر اصول‌شان تفصیل داده‌اند و دیگر قائل نیستند که استصحاب حکمی بالمره جریان نداشته باشد، بلکه هر جا آن محذور تناقض پیش بیاید، دیگر جاری نمی‌شود.

اما اگر کسی قائل باشد که ادله‌ی استصحاب از شبهات حکمیه انصراف دارد و وجه عدم جریان استصحاب حکمی را این انصراف بداند، دیگر این جواب دوم وارد نیست، و همان جواب اول را باید گفت. البته این انصراف را ما قبول نداریم

چون تعلیل مذکور در روایات شامل شبهات حکمیة هم می‌شود «فان یقین لا ینقض بالشک».

الاشکال الثانی

اشکال دوم این است که استصحاب در این جا مثبت است، چون شما استصحاب می‌کنید عدم وقوع غایت را و در نتیجه مغیا مترتب می‌شود بر این عدم. این ترتب یک امر عقلی و تلازم عقلی است.

ان قلت: شک ما در بقاء مغیا (یعنی مطلق) مسبب است از شک ما در حصول یا عدم حصول غایت (ورود نهی) وقتی چنین شد، اصل جاری در سبب مقدم و حاکم است بر اصل جاری در مسبب و جریان پیدا می‌کند.

قلنا: ترتب و سبب و مسبب در جایی بهش اعتنا می‌شود که ترتب شرعی باشد، در این جا ترتب و تسبب عقلی است. یعنی خود سبب هم باید موضوع حکم شرعی باشد. قال فی تهذیب الاصول:

آنّه (ای هذا الاستصحاب) من الاصول المثبتة لأنّ تحقق ذی الغایة مع عدم حصول غایتة من الأحکام العقلیة، و الشکّ فی تحقق ذیها و إن کان مسبباً عن تحقق نفس الغایة و عدمها، إلّا أنّه لیس مطلق السببیة مناطاً لحکومة السببی علی المسببی ما لم یکن الترتب شرعیاً.^{۱۵۸}

التخلص منه بوجهین

الاول

یمكن التخلص عن هذا الاشکال به این نحو که در مواردی که شارع یک موضوع ذکر می‌فرماید برای یک حکم و یک غایت هم ذکر می‌کند، عرف این طور می‌فهمد که موضوع مقید شده است به آن غایت. حال این قید اگر صفت باشد، یعنی موضوع بشود الشی المعدوم فیهِ ورود النهی، یعنی وصف به شکل امر وجودی

^{۱۵۸} - تهذیب الاصول ۳:۷۹

لحاظ شود در موضوع، در این جا استصحاب مثبت است. لکن اگر بگوییم موضوع باشد و این غایت به شکل یک وصف عدمی باشد، یعنی شیء باشد و این نباشد، شرب تن باشد و ورود نهی نباشد، وقتی چنین تصویر کنیم جزء اول که شرب تن باشد که وجدانا احراز می‌کنیم، لم یرد را هم وصف موضوع نمی‌گیریم، بلکه مستقلا می‌نگریم و جریان استصحاب در آن مثبت نیست. در اصول این بحث را کرده‌اند که آیا مخصص عنوان می‌دهد به عام، اگر بگوییم عنوان می‌دهد دیگر در موارد شک نمی‌توانیم به عام تمسک کنیم، لکن اگر بگوییم مخصص فقط می‌گوید این وصف نباشد یعنی صفت فسق نباشد، نه این که العالم الغیر الفاسق بکند اکرم العالم را، فقط می‌گوید عالم باشد، فسق نباشد. در ما نحن فیه هم اگر بگوییم غایت صفت می‌دهد به موضوع، آن بحث‌های مثبتیت پیش می‌آید، لکن اگر بگوییم صرف این است که موضوع باشد، ورود نباشد، این جا اجرای استصحاب عدم در ورود مثبت نیست. (اقول ظاهرا سرش این است که در فرض اخیر خود عدم ورود اثر شرعی دارد مستقیما)

الوجه الثانی

جواب دوم این است که اگر شارع مقدس یک امری را غایت قرار داد، فرمود مطلق حتی یرد فیه نهی. یعنی شارع اباحه را معلق کرده است بر عدم ورود نهی، یعنی درست است که این شاید یک مطلب عقلی باشد، لکن با این بیان شارع همین مطلب را به نحو قانون اعتبار شرعی کرده است. وقتی چنین تصویر کردیم، دیگر ترتب اطلاق بر عدم ورود نهی، ترتب عقلی صرف نیست، بلکه ترتب شرعی هم هست و از همین جهت است که استصحاب می‌تواند در آن جاری شود.

الاشکال الثالث

اشکال سوم در مقام این است که با استصحاب عدم ورود نهی، کار تمام است و دیگر نیازی به این روایت نداریم. یعنی این طور باید گفت که یا ورود در این روایت به معنای وصول است که خودش به تنهایی کافی است یا این که به معنای

جلسه پنجاه و نهم - تتمه الاشکالات فی جریان الاستصحاب لتقیح عدم الورد ۱۶۷

صدور است که دیگر برای براءت به کار نمی آید، باید استصحاب کنیم. هذا ما افاده المحقق الحائری فی درره^{۱۵۹} و تبعه ولده.

التخلص عنه

جواب این است که آن چیزی که به دنبالش هستیم، عدم الحرمة است، آن چیزی که استصحاب ثابت می کند عدم الورد است و ترتب عدم الحرمة بر عدم الورد ترتب عقلی است و استصحاب مثبت می شود. لکن این روایت به ما می فرماید این ترتب شرعی است و دیگر استصحاب مثبت نیست و می توانیم بلا اشکال از عدم ورود، عدم حرمت و اطلاق استفاده کنیم.

جلسه پنجاه و نهم - تتمه الاشکالات فی جریان الاستصحاب لتقیح

عدم الورد

یکشنبه ۹۵/۱۱/۱۷

سخن در جریان استصحاب برای تنقیح موضوع یا غایت این روایت، یعنی عدم ورود، بود.

الاشکال الرابع

اشکال چهارم در جریان استصحاب این است که استصحاب بر براءت مقدم است، و این تقدم یعنی وقتی استصحاب هست، دیگر براءت نیست، حال چطور شما می خواهید بگویید این جا براءت هست به برکت استصحاب؟ مثل تناقض است که

^{۱۵۹} - فما شك في تعلق النهی به و عدمه من الشبهات لا يجوز لنا التمسك بالعام فيها، إلاً ان يتمسك باستصحاب عدم النهی لاحراز الموضوع، و على هذا لا يحتاج الى الرواية فی الحكم بالاطلاق، لانه لو صح الاستصحاب لثبت به ذلك فافهم. (درر الفوائد طبع جدید ص ۴۵۱)

آن چیزی که باعث عدم شیئی می شود، این جا باعث وجودش شده. هذا ما افاده فی الدراسات فی الاصول (سید الخوئی)^{۱۶۰} و تلمیذ ایشان در المباحث الاصولیه.

التخلص عنه

جواب این است که آن استصحابی که مناقض برائت است، استصحابی است که در همان حکمی که قرار است برائت در آن جاری شود، جاری می شود؛ یعنی وقتی که استصحاب و برائت مورد و موضوعشان واحد باشد، لکن این جا از نظر رتبی فرق می کنند و با همدیگر مناقض نیستند.^{۱۶۱}

الاشکال الخامس

اشکال دیگر این است که همان طور که استصحاب عدم ورود نهی داریم، استصحاب عدم ورود کراهت داریم، استصحاب عدم ورود استحباب داریم، استصحاب عدم ورود وجوب داریم، خب همه ی این ها امکان جریان دارند و با هم معارضه می کنند و لذا هیچ کدام قابل تمسک نیستند. معارضه شان به این خاطر است که دلالت التزامی هر کدام نافی دلالت مطابقی دیگری است.

التخلص عنه

جواب این است که ورود نهی اثر شرعی برایش ذکر شده طبق این روایت، لکن ورود استحباب یا کراهت اثر شرعی ندارد و به این لحاظ (عدم اثر شرعی) جاری نمی شود.

^{۱۶۰} - ثم لا يخفى ان في جريان أصالة عدم صدور النهي التي تمسك بها صاحب الكفاية^{۱۶۰} في المقام بيانا سيأتي، و سيظهر لك أنه على تقدير جريانها لا تصل النوبة إلى جريان أدلة البراءة أصلاً. (دراسات في علم الاصول ۲۵۷:۳)

^{۱۶۱} - علاوه بر این که مانند مرحوم شهید صدر اجرای اصلین متوافقین را ممکن می داند.

الاشکال السادس

اشکال دیگر اشکالی است که محقق اصفهانی ذکر کرده است. ایشان می‌فرماید اگر مراد از اطلاق، اباحه‌ی واقعیه باشد، و مراد از ورود صدور باشد، این امتناع دارد چون انقلاب شیء عما هو علیه پیش می‌آید و لا اقتضائیت تبدیل به اقتضائیت می‌شود به بیاناتی که گذشت. اگر مراد از اطلاق اباحه‌ی ظاهریه باشد که گفتیم اصلا محذور دارد که مراد از اطلاق اباحه‌ی واقعیه باشد و ورود را هم به معنای صدور بگیریم. اگر هم مراد از اطلاق لاجرحیه عقلیه باشد، این هم با استصحاب نمی‌شود موضوعش را تنقیح کرد، چون لا حرجیه عقلیه برای قبل الشرع است. علاوه بر این که ما در بحث برائت که به دنبال لا حرجیه عقلیه نیستیم. پس لا بد هستیم که بگوییم ورود به معنای وصول است و دیگر استصحاب لازم نداریم و با استصحاب هم کار درست نمی‌شود.

التخلص عنه

جواب به این فرمایش ایشان کما سبق این است که اباحه‌ی واقعیه ممکن است مغبیا بشود به ورود صدور نهی به خاطر ملابسات و ملازمات و این‌ها. فتحصل تا الان که جریان استصحاب برای تنقیح موضوع این روایت اشکال ندارد.

الاشکال فی الحاق موارد تعاقب الحالین

لکن اشکالی که خود مرحوم آخوند ایراد فرموده‌اند این است که در فرض تعاقب حالتین، نمی‌توانیم به استصحاب تمسک کنیم برای تنقیح موضوع. که گفتیم برای این عدم ورود سه وجه بیان شده است.

بعد خود ایشان فرموده که با قول به عدم فصل می‌توانیم الحاق کنیم این موارد را به مواردی که تعاقب حالتین نیست.

باز خود ایشان اشکال فرموده که این مدل الحاق کردن، در جایی است که مثبت حکم دلیل باشد، نه اصل. که این فرمایش این چند جور معنا شده است.

یک احتمال این است که ایشان می‌خواهند فرق بگذارند میان دلیل و اصل بر اساس همان تفاوت مشهور که دلیل مثبتاتش حجت است و اصل مثبتاتش حجت نیست. در فرض عدم تعاقب حالتین، برائت را کی برای ما درست می‌کرد؟ استصحاب؛ حال این برائتی که به مدد استصحاب درست شده است (موضوعش تنقیح شده است) را ما تسری بدهیم به فرض تعاقب حالتین، این می‌شود تمسک به اصل در لوازمش که مثبت است و درست نیست.

ما افاده المحقق الاصفهانی

مرحوم محقق اصفهانی این معنا و توجیه عبارت آخوند را نمی‌پسندد و دو مناقشه دارد حلی و نقضی

مناقشه حلی ایشان این است که وقتی ملازمه بین دو چیز ثابت شود، وقتی یک طرف اثبات می‌شود طرف دیگر هم اثبات می‌شود؛ دو جور تصویر دارد، یکی این که همان دلیل یک طرف، همان دلیل، دلیل طرف دیگر هم هست. مثلا همان دلیلی که می‌گوید نماز در مسافت چهار فرسخ قصر است، همان دلیل می‌گوید صوم هم باطل است. محقق اصفهانی نظرش مبناء این است که دلیل قصر صلات دلیل بطلان صوم نیست، بلکه آن دلیلی که ملازمه بین این دو را اثبات کرده، دلیل بطلان صوم است.^{۱۶۲}

^{۱۶۲} - أنه لو ثبت الملازمة بين حكمين واقعيين أو ظاهريين، فالدليل على ثبوت أحد المتلازمين دليل على ثبوت الآخر، كما يراه شيخنا الأستاذ (قدس سره) أو دليل الملازمة عند وضع أحد المتلازمين دليل على ثبوت الآخر، كما اخترناه سابقاً (در بحث مقدمه‌ی واجب). و هذا في الأحكام الواقعية ظاهر. و في الأحكام الظاهرية ما تقدم منه في قوله: (كل شيء لك حلال) حيث إن مورده الشبهة التحريمية، و بعدم القول بالفصل حكم (قدس سره) بالبراءة في الشبهة الوجوبية؛ نظراً إلى ثبوت الاتفاق على اتحاد حكم الشبهة فيهما نفياً و إثباتاً، فاذا ثبتت البراءة بقوله عليه السلام: (كل شيء لك حلال) في الشبهة التحريمية، ثبتت البراءة في الشبهة الوجوبية لأحد الوجهين المتقدمين. (نهاية الدراية ۸۱: ۴)

حال ایشان بر اساس مبنای آخوند دارد اشکال می‌کند که چون آخوند قائل است که خود دلیل حکم در اصل، دلیل است برای حکم در طرف ملازم، یعنی تلازم هست بین دو حکم ظاهری، نه لوازم مفاد اصل، حال که تلازم بین دو حکم ظاهری هست و این حکم ظاهری از ادله استفاده شده و طبق مبنای آخوند اخذ به این تلازم اشکال ندارد، نمی‌شود کلامش را در مقام این‌طور حمل کنیم که منظورش مثبتیت اصل باشد. چون آخوند می‌گوید این دلیل کأن تعدد مدلول دارد، یک مدلولش برائت در موارد تعاقب حالتین است، چون این دو برائت تلازم دارند. تلازم بین الاستصحابین ممکن است، آن چیزی که مشکل است تلازم بین المستصحبین است.

المناقشة النقضیة

مناقشه‌ی نقضی ایشان این است که شما چطور این‌جا تعمیم نمی‌دهید چون مثبت حکم اصل است، لکن در تعمیم شبهات به شبهات وجوبیه یا شبهات حکمیه در بعض موارد ما سبق، این اشکال را وارد نمی‌کردید و تعمیم می‌دادید با همین قول به عدم فصل.

و نحن نقول

البته این فرمایش اخیر ایشان را می‌توانیم جواب بدهیم به این‌که در آن موارد که تعمیم می‌دادیم مثبت حکم در یک طرف مثلا در طرف شبهات موضوعیه یا شبهات تحریمی، خود مفاد آن روایات و امارات بوده، خود رفع مالا یعلمون دلالت می‌کرد بر برائت در شبهات موضوعیه و ما آن مفاد اماره را تعمیم می‌دادیم، نه مفاد اصل را.

اما آن اشکال اول و حلی ایشان اشکال قوی‌تری است.

توجیه محقق اصفهانی از کلام آخوند

محقق اصفهانی می‌فرماید فرق است بین ما نحن فیه و تلازم میان قصر صلوات و بطلان صوم در سفر. آن‌جا هر دو حکم به یک مناط واحد جاری می‌شد، لکن در ما نحن فیه، چه دلیلی داریم که جریان استصحاب در این فرض (عدم تعاقب حالتین) تلازم داشته باشد با برائت در فرض تعاقب؟ (چون داشتیم از آن استصحاب به این برائت حرکت می‌کردیم، در حالی که تلازمی بین این دو نیست) تلازم نیست چون مناط جریان برائت صرف مشکوک الحکم است، ولی مناط استصحاب لحاظ حالت سابقه‌ی شک است و این کاملاً تفاوت می‌کند.

یعنی آخوند که می‌فرماید اذا كان المثبت الدليل لا الاصل؛ برای این است که اگر دلیل برای ما برائت را اثبات می‌کرد، نشان می‌داد که به همان ملاک جاری است و آن ملاک را جاری می‌کردیم در موارد ملازم. لکن وقتی اصل استصحاب باعث اثبات باشد، ما نمی‌دانیم که این مناط (لحاظ حالت سابقه) در جاهای دیگر هم جاری باشد و نمی‌توانیم تسری بدهیم.

جلسه‌ی شصتم: روایت ابن طیار

۹۵/۱۱/۱۸ دوشنبه

تتمه‌ی بحث قبل: توجیه مرحوم تبریزی

بیان دیگری که برای فرمایش مرحوم آخوند می‌تواند ذکر کرد این است که عدم الفصل به درد می‌خورد، جایی است که حکم به واسطه‌ی یک دلیل می‌آید بر روی یک کلی. مثلاً حکم برائت می‌رود بر کلی مشکوک الحرمه، این کلی را با تمسک به عدم الفصل تسری می‌دهیم به مشکوک الوجوب.

لکن اگر در یک جایی موضوع محقق شده و حکم شامل شده، و در جای دیگر اصلاً موضوع محقق نشده، بگوییم با عدم الفصل حکم شامل این‌جا هم می‌شود. و ما نحن فیه از این قبیل است، چون در فرض تعاقب حالتین اصلاً اشکال ما این

است که نمی‌توانیم عدم ورود نهی را با استصحاب احراز کنیم و وقتی موضوع نداریم، چطور می‌توانیم با تمسک به عدم الفصل، حکم را تسری بدهیم. هذا ما افاده المحقق التبریزی.^{۱۶۳}

المنافسه فيما افاده

نقول به این که ما باید ملازمه را ملاحظه کنیم، اگر طرفین ملازمه به نحوی باشند که حتی شامل مواردی که موضوع نیست هم بشود، در این جا به عدم فصل می‌توان تمسک کرد. اگر موضوع بنفسه موجود بود که دیگر عدم الفصل لازم نداشتیم، اگر ملازمه‌ای به قوت ادعایی وجود داشته باشد، می‌توان حکم را تسری داد حتی در فرضی که موضوع احراز نشده باشد، پس آنچه مهم است، ملازمه و قوت آن است.

فتحصل که این روایت را نمی‌توانیم به شکل شش میخه و محکم دلالتش بر براءت را اثبات کنیم.

روایت ابن طیار

و من الروایات التي تمسک بها لاثبات البرائه، ما رواه محمد بن يعقوب الكليني رضوان الله عليه:

^{۱۶۳} - فإن الاستصحاب لا يجري فيما إذا ورد النهي عن الشيء في زمان و تحليله في زمان آخر، و شك في المتقدم و المتأخر منهما، حيث إنه إما لا يجري الاستصحاب في شيء منهما أو يسقطان بالمعارضة على ما هو المقرر في بحث حدوث الحادثين و الشك في المتقدم و المتأخر منهما، و دعوى إتمام الحلية فيها بعدم القول بالفصل كما ترى، فإنه إنما يفيد ضميمه عدم القول بالفصل فيما إذا كان المثبت للحكم الظاهري الدليل حيث يتعدى إلى ما لا يحتمل الفرق كالتعدى من الشبهة التحريمية إلى الوجوبية، و أما إذا كان الحكم الظاهري في مورد لحصول الموضوع فيه كحصول الموضوع للحكم الواقعي فلا يتعدى إلى ما لا موضوع له فيه، فإن الفصل لعدم الموضوع لا لاختصاص الحكم و الفصل فيه. (دروس في مسائل علم الاصول ۴:۲۷۸)

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى وَغَيْرُهُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ جَمِيلِ بْنِ ذَرَّاجٍ، عَنْ ابْنِ الطَّيَّارِ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ احْتَجَجَ عَلَى النَّاسِ بِمَا آتَاهُمْ وَعَرَّفَهُمْ».^{۱۶۴}

تقریب استدلال به این شکل است که روایت شریف در مقام تحدید است و به همین خاطر دارای مفهوم است که خداوند متعال هر جایی که اتیان کرده باشد قدرت را و معرفت را، آنجا احتجاج می‌فرماید، در باقی موارد مثل ناتوانی و جهل، احتجاج نمی‌فرماید.

یمكن این یقال: شاید این اتیان معرفت می‌تواند مجموعی حساب شود، یعنی همین قدر که به برخی معرفت عنایت کرده باشد، کافی است برای احتجاج جمیع. این کلام هم اشکالش واضح است، چون اولاً مخالف وحدت سیاق است، مطمئناً می‌دانیم که فرد ناتوان را به خاطر قدرتی که یک فرد دیگر داشته توبیخ نمی‌کنند. ثانیاً تناسبی ندارد، مناسبت حکم و موضوع می‌رساند که عدم توبیخ برای این است که معرفت نداشته، و این منحل به تمام افراد می‌شود.

الاشکال الاول

اشکال دیگر در این استدلال این است که این روایت مورد ادله‌ی احتیاط می‌شود چون ادله‌ی احتیاط ما عرفهم حساب می‌شوند.

مرحوم آخوند^{۱۶۵} و امام^{۱۶۶} رهما جواب داده‌اند از این اشکال به این که ادله‌ی احتیاط وجوب طریقی احتیاط را می‌رسانند، یعنی وقتی می‌فرماید احتیاط کنید،

^{۱۶۴} - کافی دارالحدیث ۱:۳۹۴

^{۱۶۵} - انّ إيجاب الاحتیاط ان كان لنفسه بحيث كان الثواب والعقاب على إطاعة و مخالفة، كان مدلول الرواية غير منكر لأحد، و أما يدعى الأخباری تعريف إيجابه بالأخبار الدالة على وجوب التوقف و لزوم الاحتیاط. و أما إذا كان إيجابه لتنجيز الأحكام الواقعية و تصحيح المؤاخذه على مخالفتها، كما عرفت في بعض الحواشی على حديث الرّف، فمدلولها ینافی ما ذهب إليه الأخباريون من وجوب الاحتیاط، فإنّ المؤاخذه على الحرمة المجهولة احتجاج بما لم یؤت و لم یعرف و لو بعد إيجاب الاحتیاط، لوضوح انّ

برای تحفظ بر همان مفاسد و مصالح واقعیه است که در فرض جهل حکم ممکن است ضایع بشوند. خب ادله‌ی احتیاط که تعریف آن شیء را ارائه نمی‌کند، هیچ حکمی ثابت نمی‌کند برای شیء بما هو هو، لکن بله بما هو مشکوک حکمی برای آن ارائه می‌کند که تعریف شیء حساب نمی‌شود. و هذا جواب متین.

اشکال ثانی

اشکال دیگر این است که این روایت (احتمالاً یا قطعاً) قطعه‌ای است از روایتی که ابن طیار نقل کرده است و چون آن متن کامل و اصلی مشکلی دارد که نمی‌تواند مورد تمسک برای براءت واقع شود، فلذا نمی‌توانیم به این بخشش هم تمسک کنیم برای براءت. آن روایت کامل چنین است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانَ الْأَحْمَرِ عَنْ حَمْرَةَ بْنِ الطَّيَّارِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لِي أَكْتُبُ فَأَمَلَى عَلَيَّ إِنَّ مِنْ قَوْلِنَا إِنَّ اللَّهَ يَحْتِجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَعَرَفَهُمْ ثُمَّ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ رَسُولًا وَ أَنْزَلَ عَلَيْهِمُ الْكِتَابَ فَأَمَرَ فِيهِ وَ نَهَى أَمْرًا فِيهِ بِالصَّلَاةِ وَ الصِّيَامِ فَتَنَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ص عَنِ الصَّلَاةِ فَقَالَ أَنَا أُنِيمُكَ وَ أَنَا أَوْقِظُكَ فَإِذَا قُمْتَ فَصَلِّ لِيَعْلَمُوا إِذَا أَصَابَهُمْ ذَلِكَ كَيْفَ يَصْنَعُونَ لَيْسَ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا نَامَ عَنْهَا هَلَكَ وَ كَذَلِكَ الصِّيَامُ أَنَا أَمْرِيكَ وَ أَنَا أَصِحُّكَ فَإِذَا شَفَيْتُكَ فَأَقْضِهِ - ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ كَذَلِكَ إِذَا نَظَرْتَ فِي جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ لَمْ تَجِدْ أَحَدًا فِي

إيجابه لا يكون تفریعاً لها (اقول کذا فی المتن و الظاهر ان الصحیح: تعریفاً لها)، كما لا یخفی. (درر الفوائد

فی الحاشیة علی الفرائد، الحاشیة الجدیة، ص: ۱۹۹)

۱۶۶ - قلت: لو لم نقل بحکومتها علی أخبار الاحتیاط فلا أقلّ بینهما التعارض؛ فإن مفاد الروایة: أن الاحتجاج لا یتتم إلّا ببيان نفس الأحكام و تعریفها، فلو تمّ الاحتجاج بیایجاب الاحتیاط مع أنه لیس بواجب نفسی، و لا طریق إلى الواقع لزم إتمام الحجّة بلا تعریف، و هو يناقض الروایة... و لزوم الاحتیاط لا یوجب المعرفة بالأحكام؛ ضرورة عدم طریقته للواقع؛ لا حکماً و لا موضوعاً، فلو احتج بالاحتیاط لزم الاحتجاج بلا تعریف. بل لا یبعد حکومتها علی أدلّة الاحتیاط؛ لتعرضها لما لم یتعرض به أدلّة الاحتیاط؛ لتعرضها لنفی الاحتجاج ما لم یعرف و لم یبین، كما لا یخفی. (تهذیب طبع حدیث ۳: ۷۲)

ضيقٍ وَ لَمْ تَجِدْ أَحَدًا إِلَّا وَ لِلَّهِ عَلَيْهِ الْحُجَّةُ وَ لِلَّهِ فِيهِ الْمَشِيئَةُ وَ لَا أَقُولُ إِنَّهُمْ مَا شَاءُوا وَ صَنَعُوا ثُمَّ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَهْدِي وَ يُضِلُّ وَ قَالَ وَ مَا أَمُرُوا إِلَّا بِدُونِ سَعَتِهِمْ وَ كُلُّ شَيْءٍ أَمَرَ النَّاسُ بِهِ فَهُمْ يَسْعُونَ لَهُ وَ كُلُّ شَيْءٍ لَا يَسْعُونَ لَهُ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ وَ لَكِنَّ النَّاسَ لَا خَيْرَ فِيهِمْ ثُمَّ تَلَا عَ لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَ لَا عَلَى الْمَرَضَى وَ لَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ فَوَضِعَ عَنْهُمْ- مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ- وَ لَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا اتَّوَكَّ لِتَحْمِلَهُمْ قَالَ فَوَضِعَ عَنْهُمْ لِأَنَّهُمْ لَا يَجِدُونَ.^{۱۶۷}

جلسه‌ی شصت و یکم - تمهی المناقشه فی الاستدلال بحديث ابن طيار

۹۵/۱۱/۱۹ سه شنبه

در جلسه‌ی پیش گذشت که روایت حمزه بن طيار متن کاملش به شکلی است که قرینه می‌شود بر این که نمی‌توان از آن استفاده کرد برای استدلال به براءت بعد الشرع.

پس به قرینه‌ی «ثم ارسل اليهم رسولا» معلوم می‌شود که مراد از «ما اتاهم و عرفهم» آن مقدار معرفت فطری است که مرتبط با کلیات و خالقیت و ربوبیت خداوند متعال است، آن زمینه‌ای که باعث قبول شرایع و پیامبران می‌شود.

یک تقریب دیگر هم این است که «ثم» را به فتح بخوانیم و قبلش هم «من» بگذاریم، یعنی «و من ثم» و معنایش این می‌شود که «از آنجایی که یک مقدمات فطری برای آن‌ها قرار داده بود، ارسال رسل کرد...» لکن مشکل این تقریب این است که مفتوح بودن «ثم» می‌طلبد که بعد از من جاره ذکر شود، در حالی که در روایت چنین چیزی نیست.

بیان دوم برای اشکال دوم

بیان دومی که در حاشیه‌ی مباحث الاصول برای اشکال دوم ذکر شده این است که روایت دوم (یعنی آن متنی که مفصل است و با سندی شبیه به سند روایت مختصر

^{۱۶۷} - الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص: ۱۶۵

روایت شده)، فقره‌ای دارد که نشان می‌دهد روایت دوم در مقام تفسیر روایت اول است. آن فقره این است «ان من قولنا...» این نشان می‌دهد که روایت دوم ناظر است به روایت اول (حالا نه این که روایت اول تقطیع شده از روایت دوم، لکن روایت دوم توضیح است برای روایت اول) و از این جهت دیگر نمی‌توانیم به روایت اول تمسک کنیم برای براءت.^{۱۶۸}

بیان سوم برای اشکال دوم

بیان دیگر از اشکال دوم این است که بالاخره معنای روایت ابن طیار مردد است بین دو مفاد:

۱- سنت الهی مبتنی بر عدم مواخذه و احتجاج قبل از بیان و ارسال رسل (مفید برای استدلال براءت)

۲- این مطلب که خداوند متعال بر اساس فطرت و عقل ارسال رسل می‌فرماید بیان سوم اشکال این است که بالاخره خود روایت ابن طیار مردد است بین این دو معنا و با این احتمال نمی‌توان استدلال بر براءت را تکمیل کرد.

تخلص از اشکال دوم

يمكن التخلص عن هذا الاشكال بطرق:

الاول: ضعف سندی در روایت دوم

جواب اول این است که روایت دوم که مفصل است و قرینه‌ی بر معنای غیر ممکن برای استدلال در آن بیشتر است، از نظر سندی ضعیف است، لکن روایت اول که

^{۱۶۸} - و أما الحديث بسنده الأول فإن جزمنا بوحده مع الحديث الثاني و أنّ المقصود بابن الطيار فيه هو حمزة فقد خرج أيضا عن محل البحث، و إن احتملنا أنّ ابن الطيار فيه هو محمد و هو أبو حمزة، أو احتملنا تعدد الرواية رغم وحدة الراوى فأیضا يمكن أن يقال: إنّ الحديث الثاني مفسر للحديث الأول و ناظر إليه لما ورد فيه من قوله: (إن من قولنا إنّ الله یحتج علی العباد).، أى أنّ هذا الكلام الذى یصدر منّا أحيانا المقصود به هذا المعنى المفهوم من هذا الشرح، فیصبح الحديث أيضا أجنبًا عن المقام. مباحث الاصول ۳:۳۱۳

مختصر است و قرینه‌ی بر معنای لا یصح الاستدلال به ندارد، سندش حجت است و به آن اخذ می‌کنیم.

توضیح ذلک این که در رجال سه نفر لقب طیار دارند

۱- حمزه بن طیار، که به او طیار هم گفته شده

۲- محمد پدر حمزه

۳- عبدالله، پدر محمد

از روایات استفاده می‌شود که وقتی ابن طیار مطلق گفته می‌شود، منظور فرد دوم، یعنی محمد است و از همان روایات حسن و وثاقت و علو مقام او نیز استفاده می‌شود. این مطلب (انصراف عنوان مطلق به محمد بن عبدالله الطیار) مورد تأیید مرحوم تستری و محقق خوبی نیز هست. آن روایات در کتاب کشی نقل شده و آن دو بزرگوار هم آن‌ها را نقل کرده‌اند:

حَمْدَوِيَّهِ وَ إِبْرَاهِيمُ، قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ، قَالَ، قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) مَا فَعَلَ ابْنُ الطَّيَّارِ قَالَ، قُلْتُ مَاتَ، قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَ لَقَاهُ نَضْرَةَ وَ سُورًا فَقَدْ كَانَ شَدِيدَ الْخُصُومَةِ عَنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ.

حَمْدَوِيَّهِ وَ إِبْرَاهِيمُ، قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى، عَنِ يُونُسَ، عَنِ أَبِي جَعْفَرِ الْأَحْوَلِ، عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَقَالَ: مَا فَعَلَ ابْنُ الطَّيَّارِ فَقُلْتُ تُوَفِّي، فَقَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَدْخَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ الرَّحْمَةَ وَ نَضْرَةَ، فَإِنَّهُ كَانَ يُخَاصِمُ عَنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ. ۱۶۹

در این روایات قرینه هست که مراد از ابن طیار، محمد بن عبدالله است.

قرینه‌ی اول این است که حضرت می‌فرمایند او اهل مناظره در دفاع از اهل بیت ع بوده است، و ما می‌دانیم آن که اهل مناظره بوده است، محمد بن عبدالله بوده است. و همین که حضرت دیگر اسم کوچکش را نمی‌گویند و می‌فرمایند ابن طیار بدون

مقیدی، و دو شنونده هم بدون سوال و استفسال، جواب می‌دهند معلوم می‌شود که ابن طیار مشهور بوده برای آن فرد که محمد باشد.^{۱۷۰}

قرینه‌ی دوم این که محمد در زمان امام صادق علیه‌السلام از دنیا رفته ولی حمزه از امام کاظم علیه‌السلام هم روایت دارد و بعد از امام صادق علیه‌السلام زنده بوده است. محمد بن سنان که امام صادق علیه‌السلام را درک نکرده از حمزه روایت نقل می‌کند.

مؤید این مطلب این است که حمزه عالم نبوده است، لکن پدرش محمد عالم بوده است به دلیل این روایت:

قال محمد بن مسعود: حدثني محمد بن نصير، قال: حدثني محمد ابن الحسين، عن جعفر بن بشير، عن ابن بكير، عن حمزة الطيار. قال، سألتني أبو عبد الله عليه السلام عن قراءة القرآن؟ فقلت: ما أنا بذلك، قال: لكن أبوك، قال، فسألتني عن الفرائض؟ فقلت: أنا و ما أنا بذلك، فقال: لكن أبوك قال: ثم قال: إن رجلا من قريش كان لي صديقا و كان عالما قارئا، فاجتمع هو و أبوك عند أبي جعفر ع، و قال: ليقبل كل واحد منكما على صاحبه و يسأل كل واحد منكما صاحبه ففعلا، فقال القرشي لأبي جعفر ع: قد علمت ما أردت، أردت أن تعلمني أن في أصحابك مثل هذا، قال: هو ذاك فكيف رأيت ذلك؟^{۱۷۱}

با استفاده از این قرائن محقق تستری و محقق خوئی استفاده کرده‌اند که مراد از ابن طیار در اطلاق، انصراف دارد به محمد بن عبدالله.

^{۱۷۰} - كما ذكر بعض الأفاضل في الصف التمهیدی في الموسسه بقیه الله عج، این ترک استفسال لزوما به معنای شهرت نیست، بلکه ممکن است بین آن چند نفر، (ابن هشام و مومن طاق و ابن طیار، که هر سه اهل کلام هم بودند) ابن طیار همین یک نفر بوده است و این شهرت نسبی و انصراف بین چند نفر است.

^{۱۷۱} - رجال کشی، ۳۴۷ و معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، ج ۷، ص ۲۹۳

خب هنگامی که حمزه بن طیار مجهول باشد، و ابن طیار هم انصراف داشته باشد به محمد بن عبدالله که علو مقام و وثاقت داشته، روایت اول که به شکل مطلق ذکر شده انصراف دارد به محمد و سندش صحیح می‌شود لکن روایت دوم که تصریح شده به حمزه دیگر کنار گذاشته می‌شود و اشکال تقطیع مرتفع می‌شود.

التخلص الثاني: القرينه لعدم التقطيع

راه دیگر این است که بگوییم اختلاف دو صیغه ماضی و مضارع در فعل احتجاج، که در یک روایت احتجاج بیان شده و دیگری یحتج، باعث می‌شود بگوییم این دو روایت تقطیع نیستند.

و فیه به این که این از موارد نقل به معنا است و برای خداوند متعال استفاده از ماضی و مضارع علی السویه هست.

التخلص الثالث: دلالة الحديث الثاني ايضا على البرائه

ملخص بیان مرحوم امام در جواب به این مناقشه این است که روایت دوم هم به معنای سنت الهی در عدم احتجاج قبل ارسال الرسل هست فلذا از آن متن هم براءت استفاده می‌شود. به این توضیح که نمی‌توان معنای ظاهری روایت را اخذ کرد چون می‌فرماید خداوند اول احتجاج می‌کند بعد ارسال رسل می‌کند، پس می‌فهمیم که منظور از این «ثم» ترتیب و تراخی نیست، بلکه برای بیان سنت الهی است برای احتجاج، ارسال رسل می‌فرماید.^{۱۷۲}

^{۱۷۲} - فإن قلت: قد رواه ثقة الإسلام أيضاً في باب حجج الله - عزّ وجلّ - على خلقه، وهو مذبذب بجمله ربهما توهم خلاف ما ذكرنا، وإليك الرواية: علة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن أبان الأحمر عن حمزة بن الطيار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: اكتب فأملئ علي: «أن من قولنا: إن الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم، ثم أرسل إليهم رسواً و أنزل عليهم الكتاب فأمر فيه و نهى ...» إلى آخره. فإن ظاهر الرواية: أن التعريف و الإتياء كانا قبل إرسال الرسل و إنزال الكتب. و من المعلوم أن المراد من هذا التعريف - عندئذٍ - هو التوحيد الفطري بالله و صفاته، لا المعرفة بأحكامه، فيكون أجنبياً عن المقام، و حينئذٍ فالتقطيع من ناحية الراوي. قلت: ما ذكر من الدليل لا يضر بما نحن بصدده؛ فإن ما

المناقشه فيما افاده: مخالفته للظهور

این معنا معلوم نیست ظاهر باشد، بلکه صرفاً می‌تواند به عنوان یک احتمال مطرح شود، احتمال دیگر که مناسب ظاهر روایت باشد می‌تواند این باشد که خداوند متعال به خاطر زمینه‌های عقلی و فطری احتجاج می‌کند و با استناد به همان‌ها ارسال رسل می‌فرماید.^{۱۷۳}

اشکال سوم: دلالت بر برائت در امم ماضیه

این اشکال شبیه به اشکالاتی است که در مورد آیه‌ی شریفه‌ی «و ما كنا معذبین حتی نبعث رسولا» بیان شد که چون صیغه‌ی ماضی استعمال شده است، احتمال دارد که این حکایت از حال امم ماضیه و احکام آن‌ها باشد و نمی‌توان برای امت آخر الزمان از آن چیزی استفاده نمود.

و الجواب عنه

همان جواب‌هایی که آن‌جا دادیم مثل این‌که افعال خداوند متعال منسلخ از زمان هستند. و البته مناقشه کردیم که به شکل کلی چنین نیست و گاهی اوقات افعال الهی محدود به زمان خاص هستند.

بعده شاهد علی أن المقصود هو التكليف بالأحكام الفرعية، فاليك الذيل: «أمر فيه بالصلاة و الصوم، فنام رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عن الصلاة، فقال: أنا انيمك و أنا اوقظك، فإذا قمت فصلّ ليعلموا إذا أصابهم ذلك كيف يصنعون، ليس كما يقولون إذا نام عنها هلك و كذلك الصيام أنا امرضك و أنا اصحك فإذا شفيتك فاقضه». فعلى هذا فلا يمكن الأخذ بظاهر الرواية؛ لأنّ ظاهرها: أن إرسال الرسل و إنزال الكتب بعد الاحتجاج بما آتاهم و عرفهم، فلا بدّ أن يقال: إن المقصود منه أن سنّه الله تعالى هو الاحتجاج على العباد بما آتاهم و عرفهم، و هي منشأ لإرسال الرسل و التعريف، و لأجل ذلك تخلّل لفظه «ثم» بين الأمرين. (تهذيب الأصول، ج ۳، ص: ۷۲)

^{۱۷۳} - اقول يمكن الانتصار للامام بلحاظ ما افاده في ما تقرر من كلامه، فانه قوى هذا الاحتمال بقريته المثال و المورد المذكور في الحديث و هو حول الاحكام الفرعية.

یا جوابی که مطرح شد با تمسک به برخی روایات تمام چیزهایی که در امم سابقه اتفاق افتاده در این امت هم اتفاق خواهد افتاد که عرض کردیم آن روایات چنین اطلاقی ندارند که شامل تمام این موارد جزئی هم بشود.
فتحصل:

مما ذکرنا که تمسک به این روایت و روایت ابن طیار برای برائت خالی از اشکال نیست و نمی‌توان به این دو روایت برای برائت استدلال نمود.

جلسه‌ی شصت و دوم – حدیث الرکوب بالجهال

۹۵/۱۲/۱ شنبه غیاب

مناقشاتی در استدلال به این روایت برای برائت ذکر شده است.
مناقشه‌ی اول این است که مراد از جهالت در صدر روایت غفلت بالمره است
مناقشه‌ی دوم این است که قدر متیقن در مقام تخاطب هست، و آن مانع انعقاد اطلاق است.

روایت هفتم: حدیث ابن بشیر

حدیث دیگری که تمسک شده است به آن برای برائت در شبهات حکمیه، روایتی است از عبدالصمد بن بشیر که مرحوم شیخ در تهذیب نقل فرموده است و خلاصه‌ی آن چنین است که مردی بلند شده به حج رفته بدون این‌که از کسی چیزی پرسد و چیزی بداند، با همان لباس خودش به مسجد الحرام رفته (محرم نشده) در آن‌جا برخی اتباع ابوحنیفه به او گفتند که باید حج تو باطل است و باید سال بعد بیایی و الان هم لباس را از سر دربیآوری، طرف در همان حال ناراحتی به امام صادق علیه السلام رجوع می‌کند و حضرت می‌فرمایند:

وَ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّ
رَجُلًا أُعْجِمِيًّا دَخَلَ الْمَسْجِدَ يُلْبِي وَ عَلَيْهِ قَمِيصُهُ فَوَثَبَ إِلَيْهِ أَنَسٌ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي

حَنِيفَةً فَقَالُوا شُقَّ قَمِيصَكَ وَ أَخْرِجْهُ مِنْ رَجْلَيْكَ فَإِنَّ عَلَيْكَ بَدَنَةً وَ عَلَيْكَ الْحَجَّ مِنْ قَابِلٍ وَ حَجَّكَ فَاسِدٌ فَطَلَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ فَقَامَ عَلَى بَابِ الْمَسْجِدِ فَكَبَّرَ وَ اسْتَقْبَلَ الْكَعْبَةَ فَدَنَا الرَّجُلُ مِنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ هُوَ يَنْتِفُ شَعْرَهُ وَ يَضْرِبُ وَجْهَهُ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ اسْكُنْ يَا عَبْدَ اللَّهِ فَلَمَّا كَلَّمَهُ وَ كَانَ الرَّجُلُ أَعْجَمِيًّا فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا تَقُولُ. فَقَالَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنِّي كُنْتُ رَجُلًا أَعْمَلُ بِيَدِي وَ اجْتَمَعَتْ لِي نَفَقَةٌ فَجِئْتُ أَحْبُّ لَمْ أَسْأَلْ أَحَدًا عَنْ شَيْءٍ وَ أَفْتَوْنِي هُوَ لَاءَ أَنْ أَشُقَّ قَمِيصِي وَ أَنْزِعَهُ مِنْ قَبْلِ رَجْلِي وَ أَنْ حَجَّي فَاسِدٌ وَ أَنْ عَلَى بَدَنَةٍ فَقَالَ لَهُ مَتَى لَبِسْتَ قَمِيصَكَ أَوْ بَعْدَ مَا لَبَيْتَ أَمْ قَبْلَ قَالَ قَبْلَ أَنْ أَلْبِي قَالَ فَأَخْرِجْهُ مِنْ رَأْسِكَ فَإِنَّهُ لَيْسَ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ أَيْ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْرًا بَجْهَالَةٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ طُفَّ بِالْبَيْتِ سَبْعًا وَ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ عَ - وَ اسْعَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ - وَ قَصَّرَ مِنْ شَعْرِكَ فَإِذَا كَانَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ فَاعْتَسِلْ وَ أَهْلًا بِالْحَجِّ وَ اصْنَعْ كَمَا يَصْنَعُ النَّاسُ.^{۱۷۴}

بیان استدلال:

در ذیل روایت شریفه حضرت می‌فرمایند «ای رجل ركب امر بجهاله فلا شی علیه» این اطلاق دارد در موضوع و شامل جهل مرکب، غفلت، شک بدوی می‌شود و در محمول همه چیز مرفوع شده است به خاطر نکره در سیاق نفی، اعم از تبعات دنیوی و اخروی؛ فلذا ثابت می‌شود برائت.

مساله‌ای که در این روایت هست این است که «ركب امر» اختصاص به شبهات تحریمیه دارد و دیگر شامل شبهات وجوبیه نمی‌شود چون نمی‌شود گفت ركب امر و منظوران مثلا ترك صلاه باشد. از این جهت است که باید برای شمول روایت للشبهات الوجوبیه توجیهاتی مطرح کنیم.

توجیهات شمول روایت بر شبهه‌ی وجوبیه

الاول

^{۱۷۴} - تهذیب الاحکام ۵: ۷۲

عرفا به امور عدمی هم «امر» گفته می‌شود.

الثانی:

عرف در این موارد الغاء خصوصیت می‌کند در شبهات تحریمی، و شامل شبهات وجوبیه می‌داند.

الثالث:

به انضمام اجماع مرکب ملحق کنیم شبهات وجوبیه را. محقق نائینی این روایت را اقوی ما فی الباب در دلالت بر برائت می‌داند. اما ما نوقش فیه فبامور:

المناقشه الاولى ما افاده الشيخ الاعظم ره: این روایت ربطی به برائت ندارد به این خاطر که ظاهر روایت این است که در مورد فرد جاهل مرکب و غافل بیان شده است، نه در مورد شاک مردد که محل بحث در برائت است. قرینه‌ی این استظهار هم این است که «رکب بجهاله» وقتی بعدش می‌آید که «لا شی علیه» این یعنی کسی که غافل باشد یا جاهل مرکب باشد، اگر هم این را قبول نکنید فلا اقل از این که احتمال مساوی است و با وجود این احتمال دیگر جایی برای استدلال نمی‌ماند. قال الشيخ:

و فيه أن الظاهر من الرواية و نظائرها من قولك فلان عمل هكذا بجهالة هو اعتقاد

الصواب أو الغفلة عن الواقع فلا يعم صورة التردد في كون فعله صواباً أو خطأ.

قرینه‌ی دومی که شیخ ذکر می‌کنند این است که اگر بگوییم این در مورد شاک است، مجبور می‌شویم ذیل «لا شی علیه» را تخصیص بزنییم به موارد جهل قصوری، چون یقین داریم که شاک مقصر مواخذ هست، درحالی که این ذیل آبی از تخصیص هست چون این یک ملاک عقلی و فطری در اذهان مرکوز دارد که علی السویه در همه جا جاری است و قابل تخصیص نیست، پس باید از ابتدا

بگویم این صدر منظور ازش غافل و جاهل مرکب است. بعد شیخ می‌فرماید فتامل.

و یؤیده أن تعمیم الجهالة بصورة التردد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاك الغير المقصر و سیاقه یأبی عن التخصيص فتأمل.

قرینه‌ی سوم برای این استظهار این است که بآء در «رکب امر بجهاله» برای سببیت است و آن جهلی که سبب می‌شود برای انجام کاری جهل مرکب و غفلت است، شک سبب برای انجام کار نیست.

(و آورد) علیه الشیخ قده بان الباء فی قوله علیه السلام بجهالة ظاهر فی السببیه للارتکاب فیختص بالغافل و الجاهل المركب و لا یشمل الجاهل البسیط المحتمل لكون فعله صوابا أو خطأ.^{۱۷۵}

المناقشه الثانية

ای از ادات اطلاق است و از ادات عموم نیست، اطلاق برای انعقاد احتیاج دارد به اكمال مقدمات حکمت و یکی از مقدمات حکمت نبودن قدر متیقن در مقام تخاطب است^{۱۷۶}، در مقام قدر متیقن در مقام تخاطب هست که این در مورد فردی بوده که ابتدا غافل بوده است و بعد که به او توجه داده می‌شود، دچار حیرت و تاسف می‌شود، پس این دیگر اطلاق ندارد که شامل مورد براءت یعنی شک بشود.

^{۱۷۵} - نهایه الافکار ۳:۲۹۹

^{۱۷۶} - در این بیان صغرویا و کبرویا سخن هست، اولاً این‌که «ای» از ادات عموم نباشد، مورد اشکال است و ظاهر این است که ای از ادات عموم هست. اشکال دیگر این است که قدر متیقن در مقام تخاطب فرد شک است و این در کلام مرحوم شهید صدر خواهد آمد. بیان بهتر که دچار به اشکال در همان ای و این‌ها نشود این است که بگویم مراد از عموم هم همان مراد از مدخول ادات عموم هست، برای انعقاد عموم باید اطلاق در مدخول «ای» منعقد بشود و این انعقاد اطلاق متوقف بر نبودن قدر متیقن در مقام تخاطب هست. (استاذ شمس)

التخلص عن هذه المناقشات

اما عن المناقشه الاولى و هي اختصاص هذا التعبير بمورد الغفله و الجهل المركب مرحوم امام می فرماید این که این تعبیر عمل و رکب بجهاله مختص باشد به غفلت و جهل مرکب ادعایی است بلا دلیل، کما این که آیهی شریفه ان تصیبوا قوما بجهاله عام است و شامل شک و غفلت و جهل مرکب است. زیرا یکی از مخاطبین این آیهی شریفه خود حضرت رسول ص هستند که ایشان مطمئنا دچار غفلت و جهل مرکب نمی شوند.^{۱۷۷}

هم چنین در آیهی شریفه که می فرماید «انما التوبه علی الله للذین يعملون سوء بجهاله ثم یتوبون من قریب» قطعاً شامل موارد شک هم می شود و این طور نیست که فقط شامل غفلت و جهل مرکب بشود. قال فی تهذیب الاصول:

أقول: قد أمر الشيخ فی آخر کلامه بالتأمل، و هو دلیل علی عدم ارتضائه لما ذکر؛ فإنّ أمثال هذه التراكيب كثير فی الكتاب و السنّة؛ فانظر إلى قوله تعالى: «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ» و قوله تعالى: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» فهل ترى اختصاصهما بالجاهل الغافل؟

و مجرد کون مورد الروایة من هذا القبیل لا یوجب التخصیص؛ لا سیما فی أمثال المقام الذی یتراءى أنّ الإمام بصدد إلقاء القواعد الکلیّة العالمیة.^{۱۷۸}

جلسه‌ی شصت و سوم – حدیث الرکوب بالجهاله

۹۵/۱۲/۲ دوشنبه

^{۱۷۷} - چه فرقی هست بین شک و غفلت در موضوعات که یکی را باید از پیامبر اکرم ص نفی کنیم و دیگری اسنادش اشکال ندارد؟ اتفاقاً در مورد آیهی شریفه اسناد شک بدتر از غفلت هست. البته ما قرینه داریم که یکی از مخاطبین آیهی شریفه پیامبر اکرم ص نبوده‌اند و آن حضرت مخالفت با اقدام بودند قبل از تبیین یا نزول وحی. (استاذ شمس)

^{۱۷۸} - تهذیب الاصول، ج ۳، ص: ۶۹

انتصار برای شیخ در مقابل مرحوم امام

مرحوم امام گفتند که اختصاص روایت به غفلت و جهل مرکب لا بین و لا مبین، می‌توان برای شیخ چنین انتصار کرد که مرحوم شیخ در مورد خصوص بجهاله چیزی نمی‌فرمایند، بلکه در مورد این ترکیب و مجموع ركب بجهاله و لا شی علیه می‌فرماید.

مرحوم شیخ می‌فرماید در ذیل روایت شریفه که می‌فرماید «لا شی علیه» یعنی همه چیز را نفی می‌کند، این تناسب حکم و موضوع باعث می‌شود که بگوییم مراد از صدر روایت هم غفلت بالمره باشد.

اشکال: مرحوم شیخ از تناسب حکم و موضوع استفاده نمی‌کند این مطلب را، بلکه از ظاهر ركب امرا بجهاله استفاده می‌کند.

جواب: ممکن است که این ظهور بآء در سببیت ریشه‌ی فهم عرفی‌ای باشد که ما گفتیم با تناسب حکم و موضوع است.

در آن آیه‌ی شریفه توبه هم که مرحوم امام عام است و شامل شک و غفلت و این‌ها می‌شود، می‌توان این‌طور جواب داد که یعملون السوء بجهاله یعنی عمل سفیهانه و در این جا جهل در مقابل علم نیست، بلکه در مقابل عقل است.

مرحوم صاحب وسیله، آسید ابولحسن فرموده که انکار الظهور فیه مشکل کما یؤیده تعلیل صحیحۃ عبد الرحمن^{۱۷۹} بعدم القدرة علی الاحتیاط^{۱۸۰}.

^{۱۷۹} (۴) الکافی: باب المرأة التي تحرم علی الرجل فلا تحل له أبدا ج ۵ ص ۴۲۷ ح ۳.

^{۱۸۰} - أن الظاهر من الروایة و نظائرها من قولک: «فلان عمل بكذا لجهالة» هو اعتقاد الصواب و الغفلة عن الواقع، فلا یعم صورة التردد فی کون فعله صوابا أو خطأ. و یؤیده أن تعمیم الجهالة لصورة التردد یحوج الكلام الی التخصیص بالشاک الغیر المقصر، و سیاقه یأبی عن التخصیص. هذا ما أفاده الشیخ قدس سره فی رد الاستدلال بهذه الروایة، ثم أشار الی ما فیه بقوله: فتأمل و لعل وجه أن موارد استعمال الجهالة مختلفة، ففی بعض المقامات یشمل الشاک أيضا کما فی المحکی عن تحف العقول: «کلما أتى المحرم بجهالة أو خطأ فلا شیء علیه إلا الصید، فإن علیه الفداء بجهالة کان أم یعلم، بخطأ کان أم یعمد» لکن انکار الظهور فیه مشکل

چرا ایشان می‌فرماید «یویده»؟ چون این که در آن روایت ما از قرینه می‌فهمیم که منظور غفلت بوده، حضرت می‌فرمایند جهلی که احتیاط با آن ممکن نیست، و ما در آن روایت از قرینه فهمیدیم که این غفلت است ولی در این روایت که آن قرینه. ما افاده الشهدی الصدر

مرحوم شهید صدر می‌فرماید این جا قرینه‌ای وجود دارد به ما نشان می‌دهد این آقا جاهل غافل نبوده. روایت را به تمامه که نگاه می‌کنیم می‌بینیم این آقا حج آمده تا خود مسجد الحرام، در هیچ مرحله‌ای از هیچ کس هیچ چیزی نپرسیده، با همان لباس خودش آمده، معلوم می‌شود که این فرد برایش سوال و شک پیش می‌آمده عادتاً حتماً، لکن بی‌اعتنا بوده و لا ابالی بوده. حال اگر شما بخواهید بگویید این «لا شیء علیه» اطلاق داشته باشد که شامل تمام تبعات و آثار بشود، باعث می‌شود این مورد را اخراج کنید چون مقصر است و می‌دانیم چنین نیست که هیچ چیز بر عهده‌اش نباشد؛ و خروج مورد از اطلاق «فلا شیء علیه» قبیح است. پس از ابتدا باید «لا شیء علیه» لا از ابتدا محدود بگیریم، یعنی بگوییم منظور کفاره و این هاست، چون تبعات اخروی را می‌دانیم که در فرض تقصیر ساقط نمی‌شود.^{۱۸۱} ما می‌توانیم جواب بدهیم به این شبهه‌ی شهید صدر به این صورت که کبرای مذکور کلام حضرت «لا شیء علیه» اطلاق دارد و این اطلاق مشکلی ندارد فی حد

كما يؤيده تعليل صحيحه عبد الرحمن^{۱۸۱} بعدم القدرة على الاحتياط. وسيله الوصول الى حقائق الاصول

۱:۵۸۸

^{۱۸۱} - فيكلمه مختصره: أننا نطمئن بأن هذا الشخص كان مقصراً و الشبهه شبهه حكميه قبل الفحص، و صاحبها يستحق العقاب على المخالفه جزماً، فإن فرضنا أن قوله: (لا شيء عليه) شامل للعقاب الأخرى لزم كون المورد خارجاً عن إطلاق الوارد، و لا يحتمل عقاباً أن هذا الشخص لم يكن يعلم أن مشرع هذه الشريعه بما له من الاهتمام بشريعه لا يرضى بترك السؤال عن أحكام شريعه و فوت أغراضه بهذا السبب، و من هنا يشكل الأمر من حيث إنه هل خروج المورد عن إطلاق الوارد يكون من قبيل خروج المورد عن أصل الكلام الذي لا يساعد عليه العرف، بحيث لو ورد ما يخصص المورد يجعل معارضا للعام رأساً أو لا؟ (مباحث الاصول ۳:۳۲۵)

نفسه، فقط ما می‌دانیم که در خصوص این روایت، مقدار مرتبط با تبعات اخروی تقیید خورده. یعنی در صدر روایت منظور همان عامی است که شامل غافل و جاهل مرکب و شاک است، لکن در مورد شاک ما می‌گوییم منظور از این لا شی علیه تبعات دنیوی و کفاره است.^{۱۸۲}

اقول: لم اتحصل وجهه، بالآخره اطلاق دارد نسبت به تبعات اخروی یا نه، اگر در مقام بیان نباشد نسبت به تبعات اخروی، یعنی اطلاق ندارد.

جلسه‌ی شصت و چهارم - حدیث الرکوب بالجهاله

۹۵/۱۲/۳ سه‌شنبه

تمه‌ی بحث در قرینیت ذیل

بحث در قرآنی بود که اقامه شده برای این که مراد از جهالت در حدیث، جهالت مرکب یا غفلت محض هست. قرینه‌ی اولی که بحث شد. قرینه‌ی ثانیه در کلمات شیخ این بود که ذیل روایت ابای از تخصیص دارد، در حالی که اگر ما بگوییم مراد از جهالت شاک و متردد است، لازم است که ذیل را تخصیص بزیم و محدودش کنیم به فرد قاصر؛ قال فی الفرائد:

«أنَّ تعمیم الجهالة لصوره التردد يحوج الكلام إلى التخصیص بالشاک الغیر المقصر، و سیاقه یأبی عن التخصیص، فتأمل.»^{۱۸۳}

اشکالی که به بیان ایشان شده است و ظاهراً ایشان با فتامل به همان اشاره داشتند، این است که در مورد غافل هم باید مقصرین را اخراج کنیم از ذیل، غافل مقصر چنین نیست که مطلقاً لا شیء علیه.

^{۱۸۲} - این دیگر دفاع از شیخ نیست و حرف سومی است، چون شیخ می‌فرمود مراد از صدر روایت

خصوص جاهل و غافل است. (استاذ شمس)

^{۱۸۳} - فرائد الاصول (طبع مجمع الفکر) ۲:۴۲

ثانیا حتی برخی آثار هست که از جاهل غافل قاصر مرفوع نیست، مثلاً ضمانات، یا کفاره صید در حج. پس علی ای حال ما در ناحیهی «لا شیء علیه» باید تخصیص را مرتکب شویم.

اشکال سوم این است که چه چیزی باعث شده که بفرمایید ذیل روایت ابای از تخصیص دارد؟ ابای از تخصیص باید یک وجهی داشته باشد، یک قاعدهی عقلی باشد، مقام امتنانی باشد، قاعدهای باشد که علت و منطوق روشن باشد، مثلاً حضرت فرموده‌اند «ما خالف قول ربنا لم نقله»، بعد معقول نیست استثنا شود «الا این یک حرف!» این استثنا یعنی مخالفت با قول رب عز و جل شده؟ خب این‌ها مصادیق ابای از تخصیص هستند. (این اشکالی است که مرحوم امام^{۱۸۴} و مرحوم نائینی^{۱۸۵} مطرح کرده‌اند) در ما نحن فیه ما نکته‌ای پیدا نمی‌کنیم که وجه ابای از تخصیص باشد.

قد یجاب عنه به مطلبی که برخی بزرگان قبل از این بزرگواران در وجه ابای از تخصیص بیان کرده‌اند که از تقریرات بیانات میرازی شیرازی این‌طور استفاده می‌شود، ما ملخصه: تعلیق حکم بر صفت، اگر صفت تناسب با حکم داشته باشد، ظهور در این دارد که این صفت علت حکم بوده است. در ما نحن فیه ظهور در این است که جهالت علت حکم باشد، این جهالت همان‌طور که در غافل و جاهل مرکب مقصر هست، در غافل و جاهل مرکب قاصر هم هست و این را نمی‌توان تخصیص زد به قصور.^{۱۸۶} (البته در شاک هم هست، لکن به خاطر همین محذور

^{۱۸۴} - و أمّا ما ذكره أخيراً من أنّ التعميم يحتاج إلى التخصيص و لسانه آب عنه فيرد عليه - مضافاً إلى أنّ التخصيص لازم على أي وجه؛ فإنّ الجاهل الغافل المقصر خارج عن مصبّ الرواية - أنّ ذلك دعوى مجردة؛ فإنّ لسانه ليس على وجه يستهجن في نظر العرف ورود التخصيص به، كما لا يخفى. (تهذيب الاصول ۳:۷۰)

^{۱۸۵} - و لا شيء في الرواية يوجب إباءها للتخصيص. اجودالتقريرات ۲:۱۸۲

^{۱۸۶} - قال فيما حكى عنه: فإن قوله: عليه السلام: «أیما امرئ ارتكب أمراً بجهالة فلا شيء عليه» باعتبار تعلیق الحكم فيه على الوصف المناسب - و هو الجهل - يفيد عليته لرفع المؤاخذه، و كونه علة له منافی

انجرار به تخصیص، باید از ابتدا بگوییم منظور از جهالت، جهل مرکب بوده است، یعنی ضیق فم الرکیه است تا نخواهیم بعداً دچار تخصیص شویم) در اوثق^{۱۸۷} ابای از تخصیص با یک بیان دیگری گفته است، و آن این‌که: وقتی یک کبرای کلی بیان می‌کنیم برای حکم خودمان، وقتی دلگرمی می‌دهد به سامع که کبرای واقعا کلی باشد، خصوصا اگر ضابطه عقلیه باشد. مثلا اگر بگوییم کل حادث مخلوق الا فی موارد، دیگر استدلال محکم نمی‌شود.

نحن نقول به این‌که اولاً در مورد فرمایش منقول از میرزا، اگر بخواهیم کلام ایشان را قبول کنیم، باید مفهوم وصف را قبول کنیم که ثبت فی محله که چنین چیزی نمی‌شود. در باب مفهوم وصف باید وصف دلالت داشته باشد نسبت به حکم، اگر اشعار باشد، نمی‌شود. در ما نحن فیه وصف فقط اشعار دارد.^{۱۸۸} فرمایش اوثق نیز با بسیاری از تعلیلات مذکور در روایات نمی‌سازد، و تعلیلاتی که در روایات ذکر شده نخواهد هیچ استثنایی نخورد، در صورتی که بسیار دیدیم که استثنا شده است. در ثانی این معلوم نیست یک ضابطه‌ی عقلی باشد.

لتخصیصه بالشاک الغیر المقصر، لوجوده فی غیره ایضا بمثل وجوده فیه. (تقریرات آیة‌الله المجدد الشیرازی (۴:۳۹)

^{۱۸۷} - قال فی ذیل هذا الحدیث (ای الركوب بالجهاله) فی وجه الابهاء عن التخصیص، ما لفظه: لأنّ ظاهر الروایة لأجل بیان منشأ العذر إعطاء قاعدة عقلیة مطرّدة فی جمیع مواردھا. (فراند الاصول مع حواشی الاوثق، (۳:۷۹)

^{۱۸۸} - این فرمایش درباب مفهوم وصف درست است که اگر علیت منحصره را احراز کردیم، این می‌شود مفهوم وصف، لکن همین معیار علیت منحصره در بحث ابای از تخصیص وارد نمی‌شود، یعنی حتی اگر ما از ظاهر وصف به خاطر اطلاق مقامی و غیره استفاده کردیم که علت تامه منحصره هست، باز هم امکان تخصیص هست. بیان ذلک: مولی می‌فرماید لا تشرب الخمر لانه مسکر، اسکار علیت تامه‌ی منحصره دارد در حرمت به خاطر اطلاق مقامی. حال اگر مولا بگوید: لا تشرب الخمر لانه مسکر الا ان تضطر. این استثنا، از اسکار ممکن است، چون وصف «ظهور» دارد در علیت، لکن استثنا نص است و نص مقدم می‌شود و جمعش این می‌شود که علت حرمت اسکار است به علاوه‌ی عدم اضطرار. بله، اگر وصف نص در علیت بود، آن وقت ابای از تخصیص را می‌توان در آن داشت. (استاذ شمس)

آخرین مطلب در مورد این قرینه اینست که این ذیل لا شی علیه نیازی به تخصیص ندارد، چون از ابتدا این «رکب امرا بجهاله» انصراف دارد از موارد تقصیر، یعنی از ابتدا عرف این طور می فهمد «رکب امرا بجهاله قصوری» این ضیق فم الرکیه است، مثل لا تعاد که از ابتدا عرف می فهمد که تروک و خلل سهوی بخشیده شد، نه عمدی. ارتکازی که وجود دارد در مورد جهل های تقصیری و معذور نبودن جاهل تقصیری، باعث انصراف در این عبارت می شود.

جلسه شصت و پنجم - حدیث ابن بشیر

۹۵/۱۲/۷ شنبه غیاب

ظهور الباء فی السبیه

سخن در قرینه‌ی سومی بود که برای اختصاص حدیث ابن بشیر به موارد جهل مرکب و غفلت مطرح شده بود. قرینه در باء بجهاله که معنایش سببیت است و سببیت تنها در مورد غفلت و جهل مرکب ممکن است، شک و تردید نمی تواند سبب اقدام باشد، بلکه همان مبادی که باعث علاقه و شوق به انجام فعل بودند سبب اقدام هستند.

به چند وجه می توان به این قرینه جواب داد:

الاول: ما افاده المحقق العراقي

بیان ایشان دو مقدمه دارد:

۱- درست است که باء برای افاده‌ی معنای سببیت است، لکن این سببیت اعم است از سببیت بی واسطه و با واسطه.

۲- در جایی که شک و تردید هست، همین شک و تردید باعث می شود که عقلا قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان اجرا کنند و اقدام کنند. یعنی همین تردید و شک

موضوع‌سازی می‌کند برای قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان و از این جهت سببیت غیرمستقیم در ایجاد فعل دارد.^{۱۸۹}

ما اورد علیه صاحب المنتقی

صاحب منتقی گفته شده است که بله، این‌که تردید موضوع‌سازی می‌کند درست است، لکن آن چیزی که بالمآل سبب اقدام است، علم به امنیت است، نه جهالت، درحالی‌که در حدیث شریف باء سببیت بر سر جهالت آمده است.^{۱۹۰} بنابر این فرمایش محقق عراقی نمی‌تواند اشکال به شیخ اعظم باشد.

تخلص از ایراد صاحب منتقی

اولاً: همین مقدار که شک و تردید در سلسله‌ی علل فعل واقع شده‌اند، انتساب فعل به شک و تردید صحیح است. یعنی همین مقدار که شک و تردید موضوع‌سازی می‌کنند برای قاعده‌ی قبح عقاب، این کافی است برای این‌که فعل را مسبب از شک و تردید بدانیم. مانند و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی. رامی مباشر که خداوند متعال نبوده است، لکن به خاطر جایگاه مسبب‌الاسبابی، اسناد مستقیم داده شده است به خداوند متعال.

^{۱۸۹} - (و اما ما أفاده) فی وجه التخصیص بالجاهل المركب و الغافل بكونه مقتضى ظهور الباء فی السببیه (فیه) انه كذلك فی الجهل البسیط أيضا لكونه هو السبب فی الارتكاب بمقتضى حکم عقله بقبح العقاب بلا بیان (و دعوی) ان الباء ظاهر فی السببیه بلا واسطه فلا يشمل الجهل البسیط (لأن) سببیهته للارتكاب انما هو بتوسیط حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان كما ترى. (نهایه الافکار ۳:۲۲۹)

^{۱۹۰} - و فیه: ان الاستناد إلى قاعدة قبح العقاب بلا بیان فی ارتكاب المجهول بالجهل البسیط یستلزم ان یكون ارتكاب الحرام - لو صادف كونه حراما - عن عمل و جزم لا عن جهل، لعلمه بعدم المؤاخذه، فهو یقدم علی ارتكاب المجهول و لو صادف كونه حراما لأمانه من العقاب بتوسیط القاعدة، فلا یعد ارتكابه بسبب الجهل. و هذا بخلاف الجاهل المركب، فان سبب ارتكابه الحرام هو جهل المركب به و غفلته عنه و تخيله بأنه لیس بحرام، إذ لو التفت لم یرتكبه. فلاحظ. (منتقی الاصول ۴:۴۳۴)

ثانیا: نقض وارد می‌شود به همان موارد جهل مرکب. در آنها هم صحیح نیست که گفته شود ركب بجهاله، چون به خاطر جهالت نیست که عمل انجام می‌دهد، بلکه چون اعتقاد به صحت دارد انجام می‌دهد و سبب اقدام، علم است، لکن این علم اشتباه است. این اعتقاد خطا ملازمه دارد با جهل و به خاطر این ملازمه است که اسناد فعل به جهل صحیح است. پس از این جهت یعنی با واسطه بودن شبیه به شک است.

جواب الثانی: ما افاده الامام

اصل این جواب از مرحوم امام است لکن ما بیان اصلاح شده را تقریر می‌کنیم. توضیح ذلک این که جهل یک امر عدمی است و امر عدمی به دقت عقلی نمی‌شود سبب باشد برای امر دیگر. حال چه جهل بسیط باشد چه مرکب. فتبیین که اگر مراد از سببیت سببیت واقعیه است، در هیچکدام از جهل بسیط یا مرکب تصویر ندارد. اما اگر مراد سببیت به نظر مسامحی عرفی باشد، یعنی عرف برای این جهل در انجام و اقدام دخالت می‌بیند، چنین سببیت بالسویه وجود دارد هم در جهل مرکب هم در جهل بسیط. از این جهت نکته‌ی خاصی در سببیت بقاء وجود ندارد که باعث افتراق میان جهل بسیط و مرکب شود و قرینیتی که مرحوم شیخ ادعا فرمودند در محلش نیست.

نقول به این که مشکلی که این توجیه و توجیه قبلی دارند این است که مستوای حدیث شریف می‌شود همان مستوای قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان که مورد ادله‌ی احتیاط هست. چون طبق دو بیان فوق، یکی از مقدمات و وسائط در سببیت جهل للفعل، قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان هست، و اگر ادله‌ی احتیاط تمام شوند، وارد بر این قاعده خواهند بود و دیگر جهالت نمی‌تواند سبب اقدام باشد و این روایت بلا موضوع خواهد بود.

بنابر این، طبق این قرائن، یک نحوه برائتی از حدیث استفاده می‌شود اما این‌که این برائت توان مقاومت در برابر ادله‌ی احتیاط را داشته باشد، دیگر اثبات نمی‌شود.

الاشکال الثانی فی الاستدلال بالروایه، تخصیصه بادلہ الاحتیاط

اشکال دیگر به استدلال به این روایت این است که نسبت میان این حدیث با ادله‌ی احتیاط، عام و خاص مطلق است و ادله‌ی احتیاط بر این حدیث مقدم می‌شوند تقدیم الخاص علی العام. بیان ذلک این‌که «فلا شیء علیه» نکره در سیاق نفی است و تمام اقسام تبعه چه دنیوی چه اخروی را نفی می‌کند، لکن ادله‌ی احتیاط فقط عقوبت اخروی را ثابت می‌کند، فلذا مقدم می‌شود. و محصل این جمع این می‌شود که این حدیث فقط عقوبات دنیوی را نفی می‌کند. این اشکال به ذهن می‌آید و فعلا جوابی برایش نداریم.

الاشکال الثالث: الورود

این اشکال اشکال مهمی است که از سابق مطرح بوده و آن این‌که این حدیث مورود یا محکوم ادله احتیاط است. توضیح این ورود در بیان شهید صدر این است که ظاهر روایت این است که وجه لا شیء علیه، جهالت در رکوب است، یعنی اگر می‌رسید بهش و می‌دانست و باز هم رکوب کرد، دیگر لا شیء علیه نیست بلکه شیء علیه. خود ایشان چنین توضیح می‌دهد این وجه سببیت را:

«الثالثة: أنَّ المستفاد من قوله: (ركب أمرا بجهالة) هو فرض كون الجهالة سببا لركوب الأمر، و ذلك لمكان باء السببية و سببية الجهالة التصديقية - أعنى الشكّ و التردد لركوب الأمر - تكون لأحد وجهين:

الأوّل مركزية قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الأذهان و لو بلحاظ الموالى العرفية. و الثاني: أنَّ محركية العلم للامتنال أشدّ و أقوى من محركية الاحتمال للامتنال، و محركية الاحتمال أضعف درجة من محركية العلم، فمن لا تكفيه تلك الدرجة من

المحرکية تكون الجهالة سببا لركوب الأمر من باب مساوقتها لفقدان الدرجة الأعلى من التحريك»

بعد ايشان می فرماید که سبب جهالت برای بخشش، در فرض وجود ادلهی احتیاط از بین می رود چون هیچ کدام از این دو بیان در آن فرض دیگر قابل اجرا نیست:

و شیء من هذين الوجهين لا يأتيان في فرض وصول إيجاب الاحتياط. أمّا الأوّل فواضح، إذ لا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان مع العلم بإيجاب الاحتياط. و أمّا الثاني، فلأنّه إن كان هناك فرق بحسب التفكير الأصولي بين العلم بالخطاب الواقعي و العلم بالخطاب الظاهري في المحرکية فلا فرق بينهما من هذه الناحية بحسب التفكير العرفي، فمن لم يعلم بالخطاب الواقعي بترك شرب التتن و علم بالخطاب الظاهري بتركه و مع ذلك خالف الخطاب و ركب شرهه لا يقال عنه: إنّه ركب أمرا بجهالة، بل يقال عنه: إنّه ركبه بعصيانه و تمرّده، و بهذا ظهر أن الموضوع لنفي الشيء عليه الشامل للعقاب الأخرى في هذا الحديث هو الجهل بالحكم مع عدم وصول إيجاب الاحتياط.^{۱۹۱}

جلسه‌ی شصت و ششم – ورود ادله احتیاط علی حدیث الرکوب

۹۵/۱۲/۸ یکشنبه

سخن در این بود که روایت شریفه مورود ادلهی احتیاط است و این ورود دو بیان داشت. یکی این که این باء در بجهاله بجهت تطبیق قاعدهی قبح عقاب بیان باعث لا شی علیه شده است، وقتی ادلهی احتیاط وارد بر قبح عقاب بلا بیان شد، دیگر این هم مورود است. بیان دوم این بود که وقتی کسی ادلهی احتیاط را دیده باشد، دیگر عرفا نمی گویند ركب بجهاله، بلکه ركب بتمرد و عصیان و ...

^{۱۹۱} - مباحث الأصول - قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۳۲۴

وجه التخلص عن الورد فی کلام محقق النائینی

محقق نائینی در اجود از این مورودیت جواب داده است به این‌که این لا شیء علیه گرچه ظاهرش نفی است، لکن مجموع روایت یک معنای اثباتی دارد و آن ترخیص در فرض جهل است، وقتی مفاد این روایت شد ترخیص در فرض جهل به واقع، این می‌شود معارض با ادله‌ی احتیاط. توهم مورودیت ناشی از این بود که مستشکل فکر می‌کرد این روایت دارد می‌فرماید تو عقاب نداری، در حالی‌که روایت نمی‌فرماید عقاب نداری، بلکه می‌فرماید ترخیص داری.^{۱۹۲}

المناقشه فیما افاده

نقول به این‌که ظاهراً این فرمایش تمام نیست و مفاد روایت نمی‌تواند این باشد با توجه به موردش، چون مورد روایت در شبهات حکمیه قبل الفحص هست و در چنین موردی ترخیص نیست، بلکه در روایت می‌فرماید تبعه نداری و فرق دارد با ترخیص.

اشکال آخر فی الاستدلال بالروایه

اشکال آخر این است که قرینه‌ای داریم که این لا شیء علیه نفی عقاب اخروی نمی‌کند و فقط نفی تبعات دنیوی و تکلیفی مثل کفاره و این‌ها را می‌کند. آن قرینه

^{۱۹۲} - فظهر ان دلالة الرواية على البراءة و ان ارتكاب الشيء مع عدم العلم لا يوجب شيئاً، في غاية الظهور فلا محالة يعارض بها اخبار الاحتياط الدالة على ثبوت شيء في صورة الارتكاب مع الجهالة بل دلالة هذه الرواية أظهر من دلالة قوله عليه السلام الناس في سعة ما لا يعلمون فانها كانت متوقفة على كون ما موصولة لا زمانية و الظاهر منها الزمانية و كون لفظ السعة منونة لا مضافة و بالجملة مفاد الرواية ليس اخباراً عن عدم العقاب عند ارتكاب الشيء بجهالة حتى يقال ان أدلة وجوب الاحتياط على تقدير تماميتها تكون و إرادة عليها كما تكون واردة على حكم العقل بيقبح العقاب بلا بيان؛ بل مفاده هو الترخيص الشرعي بلسان نفی العقاب فهي تدل على البراءة الشرعية اما بالمطابقة أو بالالتزام فيعارض بها اخبار الاحتياط في الشبهة التحريمية من جهة ان مورد هذه الرواية هو خصوص الشبهة التحريمية أيضاً فان ظاهر الارتكاب هو إيجاد الفعل لا تركه فينحصر مورد الشبهة التحريمية فقط فيعارض بها تلك الأخبار الدالة على وجوب الاحتياط فتكون هذه الرواية أقوى الروايات في الباب. اجود التقريرات ۲:۱۸۲

این است که ما مطمئنیم این شخص جاهل مقصر است، شخصی است که وجوب حج و استطاعت را می دانسته و خودش گفته چند سال کسب کردم و پس انداز کردم، و می داند که این عمل احکامی دارد ولی فحص نکرده است، بعد تنهایی که نیامده، با یک جماعتی آمده یا در میقات که مردم مجتمع بوده اند هیچ توجه نکرده و سوال نکرده، در مسجد هم هیچ توجه نکرده و سوال نکرده. با تمام اینها ما مطمئن می شویم این آدم جاهل مقصر است و جاهل مقصر استحقاق اخروی دارد و اگر بخواهد این «لا شی علیه» شامل هم عقاب اخروی بشود هم عقاب دنیوی، این لازم می آید خروج مورد از اطلاق و این مستهجن است. پس معلوم می شود که این روایت اصلاً ناظر به عذاب اخروی نیست، یا لا اقل از این که نسبت به اطلاق آن شک می کنیم و دیگر قابل تمسک نیست.

قلت: قبلاً که این اشکال را از مرحوم شهید صدر نقل کردید، از این اشکال جواب دادید.

قال الاستاذ: شك داريم در آن جواب.

فتحصل مما ذكرنا که این روایت قابل تمسک نیست برای برائت و رفع عقاب اخروی در فرض شک در حکم. روایت دیگری که به آن تمسک شده است برای برائت، روایت عبدالرحمن بن حجاج هست که ان شاء الله فردا.

جلسه‌ی شصت و هفتم - حدیث عبدالرحمن بن حجاج

۹۵/۱۲/۹ دوشنبه

این حدیث در کافی، استبصار و نوادر احمد بن محمد بن عیسی روایت شده است:

وَعَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ فِي عِدَّتِهَا بِجَهَالَةٍ - أ هِيَ مِمَّنْ لَا تَحِلُّ لَهُ أَبَدًا

فَقَالَ لَا - أَمَا إِذَا كَانَ بِجَهَالَةٍ فَلْيَتَزَوَّجْهَا بَعْدَ مَا تَنْقُضِي عِدَّتْهَا - وَقَدْ يُعْذَرُ النَّاسُ فِي
 الْجَهَالَةِ - بِمَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ ذَلِكَ فَقُلْتُ - يَا أَيُّ الْجَهَالَتَيْنِ يُعْذَرُ بِجَهَالَتِهِ - أَنْ ذَلِكَ
 مُحَرَّمٌ عَلَيْهِ أَمْ بِجَهَالَتِهِ أَنَّهُ فِي عِدَّةٍ - فَقَالَ إِحْدَى الْجَهَالَتَيْنِ أَهْوَنُ مِنَ الْأُخْرَى -
 الْجَهَالَةُ بِأَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ ذَلِكَ عَلَيْهِ - وَذَلِكَ بِأَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْإِحْتِيَاظِ مَعَهَا - فَقُلْتُ وَ
 هُوَ فِي الْأُخْرَى مَعْدُورٌ - قَالَ نَعَمْ إِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا - فَهُوَ مَعْدُورٌ فِي أَنْ يَتَزَوَّجَهَا
 فَقُلْتُ - فَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مُتَعَمِّدًا وَ الْأُخْرَى بِجَهْلٍ - فَقَالَ الَّذِي تَعَمَّدَ لَا يَجِلُّ لَهُ أَنْ
 يَرْجِعَ إِلَى صَاحِبِهِ أَبْدًا

دو مقطع از این روایت می‌توان مورد استفاده واقع شود برای برائت در شبهات حکمی، اول در صدر حدیث که فرمود «و قد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من هذا» و دیگر در بخشی که فرمود جهالت به حکم از جهالت به موضوع اهون است، چون احتیاط ممکن نیست. این دلالت می‌کند در شبهات حکمی احتیاط ثابت نیست.

المناقشه في الاستدلال

دو اشکال به این استدلال شده است، یکی صدوری و یکی دلالی

اما المناقشه الصدوريه

علیرغم این که سند روایت تمام است و صحیحه است، لکن تشویش‌هایی در متن آن وجود دارد که موجب علم اجمالی می‌شود که یکی از راویان دچار اشتباه شده است.

بیان ذلک این که جهالتی که با آن احتیاط ممکن نیست، غفلت و جهل مرکب است، لکن در بحث برائت، محل بحث ما جهل بسیط است که در آن احتیاط ممکن است. از این جهت فرقی میان شبهه‌ی حکمی و موضوعیه نیست و آن چیزی که احتیاط را ممکن یا ناممکن می‌کند، التفات و عدم التفات است که در هر دو جهل تصور می‌شود. لذاست که یا اطمینان یا قطع یا ظن به عدم صدور این روایت

از امام معصوم علیه السلام داریم و طبق آن مبنایی که حجیت امارات را متوقف بر عدم ظن خلاف می‌دانست، نمی‌توانیم این روایت را حجت بشمریم.

التخلص عنه

نقول اولاً این اشکال به قسمت ذیل حدیث وارد است لکن صدر حدیث که می‌فرماید قد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك سليم از این اشکال است؛ و تفکیک حجیت در مثل این روایات که جملات مستقل هستند ممکن است.

جواب دومی که اعلام داده‌اند به این اشکال این است که این کلام ناظر به موارد غالبی است، یعنی غالباً جهل حکمی از نوع غفلت و جهل مرکب هست و جهل موضوعی از نوع جهل بسیط. این دیگر باعث تشویش در حدیث نمی‌شود، بلکه حدیث ناظر به موارد غالبیه است.

اما المناقشه الثانية، الدلالية

قد يقال که قرآنی در روایت وجود دارد که مانع از ظهور آن در شبهات حکمیه می‌شوند یا حداقل مانع از جزم به شمول می‌شوند.

منها در عبارت «قد يعذر» دخول قد بر سر فعل مضارع به معنای تقلیل است، این نشان می‌دهد که همیشه در موارد جهالت معذور نیستند مردم، در قلیلی از موارد معذور هستند.

ثانیا در ذیل حدیث حضرت می‌فرماید یکی از جهالت‌ها اهون است، این وجه و تعلیلی که برای این اهونیت بیان شده است به ما می‌فهماند که این روایت اجنبی از بحث براءت است. به همان بیان که عدم امکان احتیاط در غفلت و جهل مرکب است، لکن در بحث براءت فرض این است که احتیاط ممکن است چون موردش شک و جهل بسیط است.

حتی اگر با صرف نظر از تعلیل ذکر شود، باز هم تمسک به این که جهل حکمی اهون است برای تمام موارد برائت درست نیست مگر با الغای خصوصیت از باب نکاح یا قول به عدم فصل باشد که قبلاً گفتیم چنین دلیلی ما بر الغای خصوصیت نداریم و عدم الفصلی که بزرگان ادعا می‌کنند هم به خاطر ارتکازات و اطلاعاتی است که از دیگر ادله استفاده می‌کنند در حالی که صحبت در این است که آن اطلاعات را کنار بگذاریم و ما باشیم و این روایت، نمی‌توان ازش عدم الفصل فهمید.

وجه دیگر اشکال در استدلال به این روایت این است که ظاهراً سوال سائل ناظر به حکم وضعی و صحت و بطلان این ازدواج است، در حالی که در برائت ما به دنبال نفی تبعات اخروی هستیم. این که حضرت می‌فرمایند معذور است، ناظر به سوالی است که آن شخص پرسیده و کأن این معذور بودن باعث می‌شود که ازدواج باطل نباشد.

فتحصل که تمسک به این روایت برای اثبات برائت در شبهات حکمیه تمام نیست. فرمایشاتی فقها و اصولیین در فقه الحدیث این روایت ذکر کرده‌اند که چون دخالتی در مقام ندارد، از ذکر آن‌ها صرف نظر می‌کنیم.

جلسه‌ی شصت و هشتم: حدیث ابن‌ابی‌نصر

شنبه ۹۵/۱۲/۱۴

از دیگر روایاتی که می‌تواند مورد تمسک واقع شود برای اثبات برائت در شبهات حکمیه، روایتی است که مرحوم کلینی نقل فرموده است:

عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُحْرِمِ يَصِيدُ الصَّيْدَ بِجَهَالَةٍ قَالَ عَلَيْهِ كَفَّارَةٌ قُلْتُ فَإِنَّهُ أَصَابَهُ خَطَأٌ قَالَ وَ أَى شَيْءٍ الْخَطَأُ عِنْدَكَ قُلْتُ يَرْمِي هَذِهِ النَّخْلَةَ فَيُصِيبُ نَخْلَةً أُخْرَى قَالَ نَعَمْ هَذَا الْخَطَأُ وَ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ قُلْتُ فَإِنَّهُ أَخَذَ طَائِرًا مُتَعَمِّدًا فَذَبَحَهُ وَ هُوَ مُحْرِمٌ قَالَ عَلَيْهِ

الْكَفَّارَةُ قُلْتُ أَلَسْتُ قُلْتُ إِنَّ الْخَطَأَ وَالْجَهَالَهَ وَالْعَمْدَ لَيْسُوا بِسَوَاءٍ فَلَيْ شَيْءٌ يَفْضَلُ
الْمُتَعَمِّدُ الْجَاهِلَ وَالْخَاطِئُ قَالَ إِنَّهُ أَيْمٌ وَلَعِبٌ بِدِينِهِ.^{۱۹۳}

تقریب استدلال

از جوابی که امام علیه السلام در ذیل روایت فرموده‌اند استفاده می‌شود که شخص جاهل و خاطی با دین بازی نکرده است و گناه ندارد. پس معلوم می‌شود جهل عذر است. این روایت هم جهل قصوری را شامل می‌شود، هم جهل تقصیری و هم جهل قبل الفحص هم جهل بعدالفحص، لکن جهل تقصیری و قبل الفحص با استفاده از ادله‌ی وجوب تعلم تخصیص می‌خورد، و جهل قصوری یا بعد الفحص ذیل روایت باقی می‌مانند و استدلال به این روایت برای براءت تمام می‌شود.

المناقشات فی الاستدلال

مناقشاتی در این روایت هست که باید بررسی کنیم

المناقشه الاولى: ظهور باء در سببیت

شبهه به مناقشاتی است که در روایت ای امرؤ ركب امر بجهاله داشتیم. که مرحوم شیخ فرمود ترکیب «ركب بجهاله» در زبان عربی جایی استفاده می‌شود که کسی از روی نادانی، یعنی جهل مرکب و غفلت کاری را انجام بدهد. در ما نحن فیه هم که گفته است یصید الصيد بجهاله، این یعنی کسی که جاهل مرکب یا غافل باشد و بله، چنین شخصی گناه نکرده است. هم‌چنین آن قرینه‌ای که گذشت در بجهاله باء ظهور در سببیت دارد و شک و تردید نمی‌تواند سبب باشد. قرینه‌ی سومی هم در آن جا بود که این جا جاری

نیست و آن این است که در آن‌جا لسان ذیل آبی از تخصیص بود، اما در این‌جا چنین چیزی نیست. علی‌ای حال در آن‌جا ما پذیرفتیم که این جهالت لعل به معنای جهل مرکب باشد و این‌جا چنین مطلبی هست.

المناقشه الثانیه

مسأله‌ی دیگری که در ما نحن فیه هست این است که ابن‌ابی‌نصر می‌پرسد از حضرت سلام الله علیه که «الیس قلت ان الخطا و الجهالة و العمد لیسوا بسواء» و این ظاهرش این است که قبلا حضرت فرمایشی داشتند و ابن‌ابی‌نصر دارد به آن اشاره می‌کند، خب ما خبر نداریم که در آن کلام حضرت منظور از جهالت چه بوده است و بنابر این ما مردد می‌شویم، این تردید ما ناشی از قرینه‌ی داخلی و این اشاره‌ی ابن‌ابی‌نصر به کلام دیگری که ما از آن خبر نداریم.

التخلص عن المناقشه الاخیره

یمكن التخلص عن هذه المناقشه به این صورت که این روایت را مرحوم شیخ الطائفه در تهذیب به سند آخری از ابن‌ابی‌نصر نقل فرموده است و در آن روایت آن کلام مشار الیه آمده است:

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنِ الْمُحْرَمِ يُصِيبُ الصَّيْدَ بِجَهَالَةٍ أَوْ خَطَأٍ أَوْ عَمْدٍ أَوْ هُمْ فِيهِ سَوَاءٌ قَالَ لَا قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ أَصَابَ صَيْدًا بِجَهَالَةٍ وَ هُوَ مُحْرَمٌ قَالَ عَلَيْهِ الْكُفَّارَةُ قُلْتُ فَإِنْ أَصَابَهُ خَطَأً قَالَ وَ أَى شَيْءٍ الْخَطَأُ عِنْدَكَ قُلْتُ يَرْمِي هَذِهِ النَّخْلَةَ فَيُصِيبُ نَخْلَةَ أُخْرَى فَقَالَ نَعَمْ هَذَا الْخَطَأُ وَ عَلَيْهِ الْكُفَّارَةُ قُلْتُ فَإِنَّهُ أَخَذَ ظَبْيًا مُتَعَمِّدًا فَذَبَحَهُ وَ هُوَ مُحْرَمٌ قَالَ عَلَيْهِ

الْكَفَّارَةُ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أ لَسْتُ قُلْتُ إِنَّ الْخَطَأَ وَالْجَهَالََةَ وَالْعَمْدَ لَيْسَ بِسَوَاءٍ
فَبَأَى شَيْءٍ يُفْضَلُ الْمُتَعَمَّدُ مِنَ الْخَاطِئِ قَالَ بَأْنُهُ أَثِمٌ وَلَعِبَ بِدِينِهِ.^{۱۹۴}

در صدر این روایت همان کلامی که در کافی شریف نقل نشده است، آمده و معلوم شده است که سوال ابن ابی نصر راجع به چه کلامی است. سند این روایت هم بسیار خوب است و حسین بن سعید هم از اجلای اصحاب است. بنا بر این اطمینان حاصل است نسبت به معنای جهل.

المناقشه الثالثة

اشکال سوم این است که در تهذیب، قسمت آخر این طور ذکر شده است «فبأى شى يفصل المتعمد من الخاطى» یعنی دیگر تمییز میان جهل و خطا و تعمد ذکر نشده است، بلکه فقط تمییز میان خاطی و عامد ذکر شده است و جواب حضرت علیه السلام ناظر به سوالی که فقط در آن خطا و عمد مذکور است، نه جهل.

قد يقال در جواب این اشکال که کافی اضبط است و در موارد اختلاف میان نقل کافی و دیگر کتب، کافی مقدم است. هم خود کتاب کافی اضبط است و زحمت کشیده شده است، و هم خود مصنف رحمه الله بسیار اضبط بوده و سرش هم شاید این باشد که مرحوم کلینی متمحض بوده است در روایات و آثار بر خلاف شیخ الطائفة که ذوفنون بوده است و مشاغل فراوان داشته است.

جواب این مساله این است که این برای ما ثابت و مسلم نیست، بلکه گفته می شود و شاید مظنون هم باشد. اگر اختلاف ناشی از مرحوم کلینی و مرحوم

^{۱۹۴} - تهذیب الأحكام، ج ۵، ص: ۳۶۱

شیخ باشد، شاید می‌توانستیم قبول کنیم، لکن چه بسا این اختلافات ناشی از وسائلی باشد که قبل از این بزرگواران باشد. پس در این جا ربطی ندارد اضطبیت خود این دو فرد، چون نقل واسطه‌های دیگری هم دارد. آن دلیلی هم که ثقه الاسلام متمحض بوده است و شیخ ذوفنون بوده، خیلی دلالت ندارد، بلکه ممکن است شیخ الطائفه مراجعات بعدی بیشتری داشته و بازبینی کرده باشد.

جواب دیگری که می‌توان مطرح شود این است که در دوران بین زیاده و نقیصه، اصل بر عدم زیاده است، یعنی اصل این است که اگر اتفاقی افتاده باشد در نقل، در حذف اشتباهی است، نه زیاده‌ی اشتباهی یا متعمدا. پس نقلی که زیاده است درست است و آن که ناقص است دچار حذف شده است. علی‌این‌که در همان نقل تهذیب که ذیل ناقص است، در صدر و متن روایت، جهالت ذکر شده است و این معقول نیست که صدر و متن محل بحث جهالت باشد، لکن در ذیل جهل ذکر نشود.

البته این قاعده اصاله عدم زیاده درش سخن هست (مرحوم شیخ الطائفه قبول دارد و در ثنایای کلماتش در فقه به آن تمسک می‌کند) لکن مثل مرحوم امام قبول ندارند این را و می‌فرمایند کجا بنای عقلا بر این است که به قول دارای زیاده تمسک کنند؟ مظنون هست لکن مقدم نیست.

لکن آن قرینه‌ی دوم که ذکر شده و آن توازن میان متن و ذیل در روایت تهذیب باشد، این اطمینان ایجاد می‌کند و البته این اطمینان شخصی است. یک مناقشه‌ی دیگری هم مانده است که برای جلسه‌ی بعد ان شا الله.

جلسه‌ی شصت و نهم - تتمه الکلام فی حدیث ابن‌ابی‌نصر

یکشنبه ۹۵/۱۲/۱۵

سخن در حدیث ابن ابی نصر بود. اشکال این است که نفی مجموع اثم و لعب بالدین از جاهل و غافل دلیل نمی‌شود که تک تک آن‌ها نیز در جاهل نباشد، شاید اثم باشد در جاهل، لکن مجموع اثم و لعب بالدین نیست.

جواب از این اشکال هم روشن است که ظاهر این است که این نفی بر سر هرکدام از این دو تا می‌آید اگر اصلاً دو تا چیز جداگانه بگیریم اثم و لعب بالدین را؛ لکن اگر گفتیم که این عطف بین این دو، عطف تفسیری است، دیگر اصلاً لازم به این توجیه هم نیست، بلکه اثم یعنی همان لعب بالدین. فتحصل و لو این که بعضی اشکالات به این روایت مندرج هست، لکن برخی اشکالات وارد بود و تمسک به این روایت برای استدلال برائت تمام نیست.

حدیث ابی عمرو الزبیری

روایت دیگری که مورد تمسک واقع شده است برای برائت روایتی از ابی عمرو الزبیری است که بسیار طولانی است، فقره‌ای از روایت شاید مناسب برای برائت باشد:

عَلَىٰ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي عَمْرٍو الزُّبَيْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنِ الدُّعَاءِ إِلَى اللَّهِ وَالْجِهَادِ فِي سَبِيلِهِ أَمْ هُوَ لِقَوْمٍ لَا يَحِلُّ إِلَّا لَهُمْ وَلَا يَقُومُ بِهِ إِلَّا مَنْ كَانَ مِنْهُمْ أَمْ هُوَ مُبَاحٌ لِكُلِّ مَنْ وَحَدَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَآمَنَ بِرَسُولِهِ صَ وَمَنْ كَانَ كَذَا فَلَهُ أَنْ يَدْعُوَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ إِلَى طَاعَتِهِ وَأَنْ يُجَاهِدَ فِي سَبِيلِهِ فَقَالَ ذَلِكَ لِقَوْمٍ لَا يَحِلُّ إِلَّا لَهُمْ وَلَا يَقُومُ بِذَلِكَ إِلَّا مَنْ كَانَ مِنْهُمْ قُلْتُ مَنْ أَوْلَيْكَ قَالَ مَنْ قَامَ بِشَرَايِطِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْقِتَالِ وَالْجِهَادِ عَلَى الْمُجَاهِدِينَ (بعد حضرت علیه السلام شروع می‌فرمایند به شمارش شرایط تا آن جا که) ... وَ لَسْنَا نَقُولُ لِمَنْ أَرَادَ الْجِهَادَ وَ هُوَ عَلَى خِلَافِ مَا وَصَّفْنَا مِنْ شَرَايِطِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُجَاهِدِينَ لَا تُجَاهِدُوا وَ لَكِنْ

تَقُولُ قَدْ عَلَّمْنَاكُمْ مَا شَرَطَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى أَهْلِ الْجِهَادِ الَّذِينَ بَايَعَهُمْ وَ اشْتَرَى مِنْهُمْ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِالْجِنَانِ فَلْيُصْلِحْ أَمْرُهُ مَا عَلِمَ مِنْ نَفْسِهِ مِنْ تَقْصِيرٍ عَنْ ذَلِكَ وَ لِيُعْرِضَهَا عَلَى شَرَايِطِ اللَّهِ فَإِنْ رَأَى أَنَّهُ قَدْ وَفَى بِهَا وَ تَكَامَلَتْ فِيهِ فَإِنَّهُ مِمَّنْ أَدَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ فِي الْجِهَادِ فَإِنْ أَبَى أَنْ لَا يَكُونَ مُجَاهِدًا عَلَى مَا فِيهِ مِنَ الْإِصْرَارِ عَلَى الْمَعَاصِي وَ الْمَحَارِمِ وَ الْإِقْدَامِ عَلَى الْجِهَادِ بِالتَّخْبِيْطِ وَ الْعَمَى وَ الْقُدُومِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِالْجَهْلِ وَ الرِّوَايَاتِ الْكَاذِبَةِ فَلَقَدْ لَعَمْرِي جَاءَ الْأَثَرُ فِيمَنْ فَعَلَ هَذَا الْفِعْلَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَنْصُرُ هَذَا الدِّينَ بِأَقْوَامٍ لَا خَلْقَ لَهُمْ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَمْرُهُ وَ لِيُخْذَرْ أَنْ يَكُونَ مِنْهُمْ فَقَدْ بَيَّنَّ لَكُمْ وَ لَا عُدْرَ لَكُمْ بَعْدَ الْبَيَانِ فِي الْجَهْلِ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ وَ حَسْبُنَا اللَّهُ عَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ.^{۱۹۵}

تقریب استدلال

جمله‌ای که محل استدلال برای برائت هست، همین جمله‌ای است که در ذیل روایت شریفه فرموده است که فقد بین لكم، و لا عذر لكم بعد البيان في الجهل؛ این جمله به خصوص با توجه به این که قبح عقاب بلا بیان یک امر مرتکز در عقلا هست، اشاره به همان امر ارتكازی دارد. این نشان می‌دهد که شارع مقدس همان مرتکز عقلا را پذیرفته است و بیان می‌فرماید و برائت شرعی هم اثبات می‌شود.

اما المناقشات

در این استدلال و جوهی از مناقشات دلالی و سندی هست.

اما سندا

بکر بن صالح را نجاشی تضعیف کرده است، ابن‌غضائری گفته است ضعیف جدا و کثیر التفرّد بالغرائب، لکن در تفسیر علی بن ابراهیم وجود دارد، بکر بن صالح رازی است که ابراهیم بن هاشم راوی کتاب اوست. بین آن تضعیفات خاص و این

توثیق عام تعارض می‌شود و تساقط می‌شود و بکر بن صالح مجهول الحال می‌شود. اگر هم کسی مبنای آن توثیق عام را قبول نکند که ضعف بکر ثابت می‌شود. قاسم بن برید ثقه، علی ما قاله النجاشی و علی ما نقله التفرشی من الشیخ و لیس فیما بایدینا من کتب الشیخ. البته ما برای توثیق یک شهادت برای مان کافی است برخلاف تفرشی که دو شهادت را لازم می‌داند. ابی عمرو الزبیری خیلی برای ما معلوم نیست، بعض مهره‌ی فن مثل غفاری در حاشیه‌ی تهذیب گفته‌اند که او ... است و توثیق صریح ندارد لکن تعریف هست مثلاً نجاشی گفته است متکلم حاذق من اصحابنا. این‌ها هیچ‌کدام دلالت و ملازمه با وثاقت ندارد. اگر کسی همین مقدار را کافی بداند بله اعتماد به خبر بله، لکن وثاقت ندارد. به هر حال مشکل همان بکر بن صالح است.

لکن علی مسلکنا که وجود روایت در کافی را کافی بر حجیت می‌دانیم، این ضعف سند منافاتی با حجیت ندارد.

اما المناقشات الدلالی

اگر ما به دنبال ادله‌ای هستیم که توان مقابله با ادله‌ی احتیاط باشد، این روایت توان مقابله ندارد و مورد ادله‌ی احتیاط است چون در مستوای همان قبح عقاب بلا بیان هست. اما اگر بخواهیم بگوییم در ظرفی که ادله‌ی احتیاط سندا یا دلالة مشکل داشته باشد، شارع برائت جعل کرده است، بله این دلیل خوب هست.

روایت عبدالاعلی بن اعین

حدیث دیگر که مورد تمسک واقع شده است برای برائت، این است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ شَيْئًا - هَلْ عَلَيْهِ شَيْءٌ قَالَ لَا.^{۱۹۶}

هشت نه جور تقریب استدلال شده است به این روایت، تقریب ساده‌اش این است که کسی که حکمی را نمی‌داند، مثلاً نمی‌داند حرف زدن نماز را باطل می‌کند، در نماز حرف زده است، آیا گناه کرده است؟ حضرت می‌فرمایند خیر. این تقریب ساده است، تقریب عمیقش ان شا الله فردا.

جلسه‌ی هفتم - روایه عبدالاعلی بن اعین

۹۵/۱۲/۱۶ دوشنبه

در جلسه‌ی پیش روایت عبدالاعلی بن اعین مطرح شد. و الاستدلال به يتم فی طی امور:

الاحتمالات فی الصدر

این «من لم يعرف شیئا» چند احتمال درش وجود دارد:

۱- انسانی که سفیه است و نمی‌تواند چیزی بفهمد. اگر این باشد دیگر ربطی به بحث ما ندارد.

۲- انسانی که از روی غفلت چیزی را نمی‌داند. سفیه نیست، لکن الان غافل است. این هم ربطی به بحث ما ندارد.

۳- کسی که نه غافل است و نه سفیه، لکن یک چیزی را نمی‌داند، کسی که حکم یک چیز مثلاً سجده‌ی سهو را نمی‌داند

^{۱۹۶} - کافی ۱:۱۶۴

۴- کسی که نه غافل است نه سفیه، لکن هیچ حکمی را نمی‌داند، مثلا تازمه مسلمان است. یا از اهل مناطق دور افتاده است.

الاحتمالات فی الذیل

عبارت «هل علیه شیء» هم سه احتمال درش هست:

۱- وظیفه‌ای بر گردنش هست در این صورت؟ یعنی کسی که چیزی را نمی‌داند یا هیچ چیزی نمی‌داند آیا باید مثلا احتیاط کند؟ بالاخره سوال از وظیفه است.

۲- سوال از تبعات باشد، آیا چنین کسی دچار عقاب و این‌ها می‌شود؟

۳- هر دو، هم سوال از وظیفه است هم سوال از تبعات هست.

مطلب سوم این است که آیا این ندانستن کنایه از عمل نکردن است، یا صرف ندانستن.

مطلب دیگر این است که حضرت می‌فرمایند «لا» یک امر تشریحی را بیان می‌فرمایند، یا ارشاد به همان ارتکاز عقلاست.

مرحوم شیخ اعظم فرموده است این‌که «من لم يعرف شیئا» اشاره به همان قاصر و سفیه باشد، خلاف ظاهر است، همچنین خلاف ظاهر است که اشاره باشد به کسی که هیچ نداند، بلکه ظاهر این است که همان احتمال سوم است، یعنی کسی که یک چیز نمی‌داند، سوال «هل علیه شیء» هم سوال از تبعه است، نه وظیفه.

نقول به این‌که مرحوم شیخ مجرد اقامه‌ی چند ادعا فرموده است و قرینه‌ای ارائه نفرموده است که چرا چنین حمل‌هایی انجام داده‌اند. بلکه مرحوم امام اصلا فرموده‌اند ظاهر من لم يعرف کسی است که هیچ نمی‌داند و کسی که هیچ نداند یعنی سفیه است. و چه بسا باید بالتشدید بخوانیم لم يعرف را،

یعنی کسی که چیزی به او تعلیم نشده است. انتهی کلام امام. شاید منظور ایشان از ترجیح قرائت با تشدید این باشد که چون آن سوال اول خیلی واضح است که کسی بخواهد از امام بپرسد سفیه حکم دارد یا نه، بلکه سوال از کسی که یک مورد به او نرسیده و تعلیم نشده.^{۱۹۷}

مرحوم عراقی^{۱۹۸} هم احتمال سفیه و غافل را طرح فرموده و لعل وجهش این باشد که فرد غافل و سفیه که دیگر سوال ندارد، بلکه مراد همان شخصی است چیزی را بلد نیست. حضرت هم که می‌فرمایند لا، چون از شارع صادر شده است، این دلالت می‌کند بر این که این حکم شرعی است و اشاره به ارتکاز عقلایی صرف نیست. اگر هم بگوییم این روایت درباره‌ی کسی است که هیچ نداند، با قول به عدم فصل ملحق می‌کنیم کسانی که بعضی چیزها را نمی‌داند.

^{۱۹۷} - و دلالتها علی المطلوب تتوقف علی قراءة «لم یُعرّف» بصیغة المجهول من باب التفعیل، كما یناسبه عنوان الباب و الروایات المذكورة فیہ، كما احتمل ذلك، فإنّ الظاهر أنّه لیس المراد عدم إعلامه و تعریفه شیئاً من الأشياء أصلاً، كما یقتضیه وقوع النكرة فی سیاق النفی، و لیس المراد السؤال عن الأعجمی الذی لم یقرع سمعهُ شیء من المعارف و الأحكام، کبعض أهل البادية، بل الظاهر أنّ المراد السؤال عن الذی لم یعرّف بعض الأحكام. تنقیح الاصول ۳:۲۵۷

^{۱۹۸} - أنّ مورد السؤال فرض کل شیء لا يعرفه. و أنّ المراد من قوله «لا»: عدم عقوبة علیه، و لا کلفه، بجعل الشیء الثانی فی کلام السائل عبارة عن العقوبة أو الكلفة، و أنّ الغرض من نفی العقوبة [نفیها] تشریعا، و لو بنفی [منشئها] من إيجاب احتیاط علیه، فیصح مثله - ایضا - ردّاً علی الأخباری. نعم لو أريد من قوله: «لم يعرف شیئاً» غفلته عن جمیع أحكامه - كما قد یتفق فی أهل البوادی - أو أريد من قوله: «لا» نفیه إرشادا إلى قبحه بلا بیان فلا یصلح - حیثند - ردّاً علی الأخباری، إذ الأوّل واضح، و هكذا الأخير، لأنّه - حیثند - عبارة عن الكبرى المسلمة عند الطرفين. و لكن الإنصاف [أنّ] حمل عدم المعرفة علی فرض الغفلة بعيد جدا. غایة الأمر اختصاص مورد به بصورة عدم معرفة الأحكام بأجمعها، مع التفاته إليها. مقالات الاصول ۲:۱۷۲

یمكن ان یرد علیه اخیرا که این عدم الفصل که ادعا شده است ممکن است به خاطر اطلاقاتی باشد که در ادله‌ی دیگر مثل حدیث رفع و این‌ها وارد شده است، اگر آن ادله را لحاظ نکنیم، آیا باز هم می‌توانیم بگوییم میان کسی که هیچ نمی‌داند و کسی که بعضی چیزها را می‌داند فصلی نیست؟

تقریب دیگر که از هم‌هی تقاریب ادق است، برای مرحوم شهید صدر است. ایشان می‌فرماید این‌که سوال از سفیه یا غافل بالمره باشد که ظاهر نیست، بلکه ظاهر این است که مورد سوال کسی است که یا هیچ نمی‌داند یا چیزی نمی‌داند. و کلا الشقین ثابت می‌کند برائت را و ما احتیاجی به انضمام قول به عدم فصل نداریم.

نکته‌ی دیگر این است که وقتی می‌پرسد من لم یعرف شیئا، یعنی و لم یعمل شیئا، یعنی به خاطر عمل است که سوال می‌پرسد.

مطلب دوم این است که سوال «هل علیه شیء» از چیست؟ اگر سوال از وظیفه باشد، دیگر فرقی نمی‌کند که لم یعرف جمیع احکام را یا لم یعرف بعض الاحکام را.

اما اگر سوال از تبعه و مجازات باشد، حضرت می‌فرمایند مجازاتی نیست، اگر این احتمال باشد، دیگر این روایت می‌شود در مستوای قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان و مورد ادله‌ی احتیاط می‌شود.

جلسه‌ی هفتاد و یکم - تمه روایه عبدالاعلی‌ الاعین

۹۵/۱۲/۱۷ سه‌شنبه

الصور المختلفه المتجه من ضرب بعض الاحتمالات فی الاخر

سخن در حدیث عبدالاعلی بن اعین بود. گفتیم که احتمالاتی در من لم یعرف شیئا و هل علیه شیء بود را مطرح کردیم. این احتمالات را باید در هم ضرب کنیم و ببینیم کدام صور برای استدلال برائت به درد می‌خورند و کدام نه.

الصورة الاولى

صورت اول این است که بگوییم صدر یعنی یک چیزی (یک چیز) نداند، ذیل هم سوال از وظیفه‌ی عملیه و احتیاط باشد، در این صورت روایت دلالت بر برائت می‌کند و با ادله‌ی احتیاط معارضه می‌کند.

الصورة الثانية

صورت دوم این است که صدر یعنی هیچ چیزی نمی‌داند، ذیل هم سوال از وظیفه‌ی عملی و احتیاط است، در این صورت هم برائت را اثبات می‌کند و معارضه می‌کند با ادله‌ی احتیاط اگر ادله‌ی احتیاط را بپذیریم.

قال شهید صدر:

فعلى الاحتمال الأول يكون الحديث دالاً على البراءة بالدرجة النافية لإيجاب الاحتياط، لأنّ المفروض هو السؤال عن إيجاب الاحتياط، و قد جاء الجواب بالنفى، فهذا دليل على نفى إيجاب الاحتياط حتى إذا حملنا قوله: (شيئا) على الإطلاق الاستغراقى، فإنّ إيجاب الاحتياط خارج عن هذا الاستغراق بقريته أنّ السؤال إنّما هو عن إيجاب الاحتياط.^{۱۹۹}

^{۱۹۹} - مباحث الأصول - قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۳۱۶

مرحوم آقا ضیاء می‌فرماید در این صورت باز این دلیل کافی نیست برای اثبات برائتی که ما می‌خواهیم و لازم داریم قول به عدم فصل را، چون کسی که هیچ چیز نداند فرق می‌کند با محل بحث ما که یک چیز نداند. انتهی فرمایش محقق عراقی. البته گفتیم که این عدم الفصل را ما اشکال داریم به همین دلیل که بین این دو صورت فصل هست.

الصورة الثالثة

صورت دیگر این است که صدر روایت یعنی یک چیز را نمی‌دانسته، لکن ذیل روایت سوال از تبعه باشد، در این صورت دلالت بر برائت می‌کند که در صورت جهل به یک حکم عقاب ندارد، لکن مساله‌اش این است که در مستوای قبح عقاب بلا بیان است و مورد ادله‌ی احتیاط است.

قال شهيد صدر:

و على الاحتمال الثاني (مراد از ذیل نفی تبعه باشد) يكون الحديث دالاً على المقصود من البراءة في مرتبة قاعدة قبح العقاب بلا بيان حتى إذا حملنا قوله: (شيئا) على الإطلاق البدلي. أما على الإطلاق الاستغراقي فالأمر واضح لشمول الإطلاق لنفس إيجاب الاحتياط.^{۲۰۰}

شهید صدر می‌فرماید نکته‌ی ظریفش هم در این است که ما گفتیم منظور آن ندانستنی است که به عمل نکردن منتج می‌شود، خب آن ندانستنی که به عمل نکردن منتج می‌شود، ندانستی است که وجوب احتیاط هم نمی‌دانسته. یعنی مفروض این سوال کسی است که ادله‌ی احکام واقعی بهش نرسیده، ادله‌ی احتیاط هم بهش نرسیده است. این مفادش می‌شود همان مفاد قبح

عقاب بلا بیان، فقط فرقی این است که قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان مورد ادله‌ی احتیاط است، لکن این روایت اصلاً فرضش فردی است که ادله‌ی احتیاط بهش نرسیده است.

الصورة الرابعة

صورت دیگر این است که بگوییم لم يعرف شيئاً عام استغراقی باشد، هیچ چیز نداند، در این جا هم مثل صورت قبل است و حدیث می‌شود در مستوای قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان.

حال مرحوم شهید صدر می‌فرماید ما از بین این چهار صورت، کدام یک را می‌توانیم از حدیث استظهار کنیم. ایشان می‌فرماید ظاهر از سوال در ذیل، سوال از مرحله‌ی تبعه است:

و الظاهر من الحدیث هو الاحتمال الثانی، فإنَّ کلمةً (علی) فی قوله: (هل علیه شیء) ظاهرةً فی المقام فی إرادةً معنی التبعه و المسئولیه دون السؤال عن مرحله العمل.^{۲۰۱}

ظاهراً ایشان می‌خواهند از حرف «علی» استفاده کنند یعنی چیزی بر ضرر شخص که تبعه باشد. به این وجه اشکال هست که «علی» به معنای بر عهده و تکلیف هم هست و شاید ظهورش در این قوی‌تر باشد.

مقرر کلام ایشان در پاورقی گفته‌اند که در جلسه‌ی بعد مرحوم شهید صدر برای این استظهار به تنکیر کلمه‌ی «شی» تمسک کردند:

هذا ما أفاده فی البحث. أمّا ما أفاده فی خارج البحث فی یوم آخر کشاهد علی المعنی الثانی فهو تنکیر کلمةً (شیء) فی قوله: (هل علیه شیء)، فإنه

^{۲۰۱} - مباحث الأصول - قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۳۱۷

یناسب فرض تصوّر اشیاء عدیده فی المقام لا تصوّر شیء واحد فقط، و لا يتصور فی مقام الوظيفة العمليّة أن يكون عليه شیء إلّا شیء واحد و هو الاحتياط. أمّا التبعه فتتصور فیها أمور كثيرة، كالکفارة، و الإعادة، و التوبة، و العقاب و نحو ذلك.^{۲۰۲}

این قرینه‌ی دوم هم انصافاً چیزی نیست که ظهور ساز باشد. کلمه‌ی شیء کلمه‌ی جامع است، با واحد می‌سازد با متعدد هم می‌سازد، درش نیست که حتماً باید متعدد و زیاد باشد. تنکیر موجب این نمی‌شود که زیاد باشد. و جاء رجل من اقصی المدینه، در نکره تعدد و کثرت نیست.

بنا بر این، این هل علی شیء که در این جا هست را می‌توان به این قرینه حمل کرد بر معنای تبعه، که: وقتی می‌پرسد چیزی را نمی‌دانسته در گذشته، ندانستی که منجر به عمل نکردن شده است، حال دیگر کار از کار گذشته است، دیگر سوال از تکلیف معنا ندارد، بلکه سوال از تبعه است. پس وجه ظهور این است که سوال از یک امر ماضی و گذشته است، عمن لم يعرف (صیغه‌ی ماضی) است.

فتحصل که این روایت نمی‌تواند برائتی را اثبات کند که معارضه کند با ادله‌ی احتیاط.

اما سند این روایت عبدالاعلی بن اعین درش مجهول و توثیق و تضعیف ندارد، اما روایت ابن ابی عمیر از او موجب توثیق اوست.

اما کلام مرحوم شیخ مفید در رساله‌ی عددیه، قبلاً گذشت که نمی‌توان از آن وثاقت استفاده کرد.

جلسه‌ی هفتاد و دوم - روایت حفص بن غیاث

شنبه ۹۵/۱۲/۲۱

حدیث دیگری که برای برائت در شبهه‌ی حکمیه به آن استدلال شده است، حدیث حفص بن غیاث قاضی است که مرحوم شیخ صدوق در توحید نقل کرده است.

حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَصْبَهَانِيِّ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمُنْقَرِيِّ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثِ النَّخَعِيِّ الْقَاضِي قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ كُفِيَ مَا لَمْ يَعْلَمْ.^{۲۰۳}

شهید صدر فرموده است این بهترین ادله است بر برائت. تقریب استدلال به این است که کسی که به آن احکامی که می‌داند عمل کند، نسبت به آن احکامی که نمی‌داند، حرجی بر او نیست، تبعه‌ای بر او نیست.

اشکالات عدیده‌ای هست که باید بررسی شود

الاول

این روایت دلالت بر برائت می‌کند، لکن نه برائتی که در مقابل ادله‌ی احتیاط مقاومت کند. کسی که ادله‌ی احتیاط را بداند باید به آن عمل کند تا کفی ما لم يعلم بشود. اگر کسی سندا و دلالة مناقشه کرد در ادله‌ی احتیاط، می‌تواند به این روایت تمسک کند.

الثانی

این عمل بما يعلم به چه معناست؟ یا به دلالت وضعی مای موصول یا اطلاق، یعنی کسی که به تمام چیزهایی که می‌داند عمل کرده باشد، این یک

^{۲۰۳} - توحید ۴۱۶

امتیازی دارد و آن این است که خداوند عالم يعلم او را می‌بخشد. خب این مختص است به کسی که تمام محرمات و واجبات را رعایت کند، خصوصا اگر این را شامل تمام مستحبات و مکروهات بدانیم یعنی دیگر اوحدی از مردم می‌شود.

جوابی که به این اشکال داده شده است این است که به تناسب حکم و موضوع، غیر فرائض مراد نیست، بلکه مراد حکم الزامی و اموری است که مترقب است عقاب و تبعه‌ی ملزومه داشته باشد. پس اولاً دایره مضیق است. جوابی که مرحوم شهید صدر می‌دهند این است که ظاهر حدیث شریف این است که نمی‌خواهد مشروط کند کفایت را به انجام تمام محرمات و واجبات:

و الظاهر من الحديث أنّ المقصود هو أنّ الله (تعالی) یکتفی من عبده بالعمل بما علمه، و أنه لا تبعه عليه من ناحية ما لا یعلمه، لا بیان أنّ کفایه ما لم یعلم متفرعة علی العمل بما علم، بحيث لو أتى ببعض المحرمات لم یکف المحرم الآخر الذی لا یعلمه و لا یعلم إيجاب الاحتیاط بشأنه.^{۲۰۴}

خب ایشان دلیل ارائه نمی‌دهند چرا ظاهر از حدیث این است. نقول به این که شاید وجه‌اش این باشد که مغروس در اذهان این است که کسی که احتمال تبعه در کاری نمی‌دهد، اگر او را عقاب کنیم این قبیح است این حالا یا عقلی است یا لا اقل عقلایی است و ارتکاز عقلایی چنین است. از طرف دیگر این مساله را هم مستبعد می‌دانند جدا که این عدم عقاب مشروط باشد به عمل به تمام امور دیگر، چون این حدیث در مقام تشویق و ترغیب هست

و مشروط کردن به چیزی که مختص به اوحدی از مردم هست مخالف است با این تشویق و ترغیب. پس مفاد این می‌شود که خداوند از شما عمل به معلومات می‌خواهد نه بیشتر. حال این می‌دانید یا به این معناست که صرفاً شامل علم به عنوان اولی می‌شود یعنی امارات و قطع، یا شامل عناوین ثانویه مثل ادله‌ی احتیاط هم می‌شود.

اشکال دیگر این است که این روایت برای قائلین به حق الطاعه به کار نمی‌آید چون حق الطاعه جزء ما علم است.

مرحوم شهید صدر از این اشکال جواب می‌دهند که این خلاف متفاهم عرفی است:

و إدخال حکم العقل بأصالة الاحتیاط فی ما قصد به من عنوان (ما علم) فی هذا الحدیث أيضا خلاف المتفاهم العرفی.^{۲۰۰}

چرا خلاف متفاهم عرفی است، چون حق الطاعه در ارتکاز عرف نیست، خود شهید صدر هم برائت عقلایی را قبول دارد و آن چیزی که ایشان خدشه می‌کند، برائت عقلی است.

اشکال چهارم که در مقام هست این است که این روایت از نظر سند محل کلام هست و آن وقوع قاسم بن محمد اصفهانی معروف به کاسولا هست. در مورد او نجاشی گفته است که غیر مرضی که اگر منظور تمام جوانب او باشد، بله تضعیف است، لکن اگر غیر مرضی یعنی فقط عقاید باشد دیگر تضعیف ندارد. لکن چون برای او هیچ توثیق خاص و عام نیست، دوران امر بین این است که او یا جرح شده است یا هیچ.

^{۲۰۰} - نفس المصدر

فتحصل که از این روایت نمی‌توان برائت را استفاده کرد. بحث از نصوص کتابا و سنتا درباره‌ی برائت تمام شد. و ثبت که تنها حدیث مورد استناد حدیث رفع هست و دیگر روایات می‌توانند موید آن باشند.

الدلیل الثانی علی البرائه: سیره المتشرعه

دلیل دیگری که برای برائت می‌تواند استفاده شود، سیره‌ی متشرعه است. مرحوم شیخ رضوان الله علیه ادعا می‌فرمایند که سیره متشرعه از زمان معصومین علیهم السلام بر همین بوده است که اگر چیزی بعد الفحص به دستش نمی‌رسید، خودشان را ملزم به احتیاط نمی‌دیدند یا اگر کسی در چنین فرضی احتیاط نمی‌کرد او را نهی از منکر نمی‌کردند. این به ما نشان می‌دهد که این سیره را از معصومین علیهم السلام تلقی کرده‌اند. بلکه نه تنها این سیره در این دین وجود دارد، بلکه در تمام شرایع دیگر هم وجود دارد. قال فی الفرائد:

الثالث الإجماع العملي الكاشف عن رضا المعصوم فإن سيرة المسلمين من أول الشريعة بل في كل شريعة على عدم الالتزام و الإلزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان و أن طريقة الشارع كانت تبليغ المحرمات دون المباحات و ليس ذلك إلا لعدم احتياج الرخصة في الفعل إلى البيان و كفاية عدم النهي فيها.^{۲۰۶}

ایشان البته تعبیر به اجماع کرده‌اند، لکن ذیلاً فرموده‌اند سیره و بیان‌شان هم همان سیره است.

اشکالی که ما داریم این است که سلمنا در ادیان دیگر هم باشد، لکن بما انهم تلقوه من الشارع چنین سیره‌ای دارند؟ چون این مطلب یک ارتکاز عقلایی یا عقلی است، احتمال هست که این سیره ناشی از آن باشد نه این که یک مطلب شرعی باشد. آن چیزی که ما از شیخ می‌پذیریم این است که متشرعه این سیره را دارند، لکن این که این سیره متخذ از شرع باشد. اگر بنای عقلا باشد باید عدم الردع ثابت شود و فرق می‌کند با سیره‌ی متشرعه.

جلسه‌ی هفتاد و سوم: دلالت سیره متشرعه و عقلا بر برائت

۹۵/۱۲/۲۲ یکشنبه

سخن در دلیل دیگر بر برائت بود که سیره متشرعه باشد. عرض کردیم که با توجه به این که حکم عقل یا عقلا در فرض عدم وجدان دلیل بعد الفحص بر ترخیص است، احراز این که این سیره‌ی آن‌ها ناشی از یک امر شرعی باشد مشکل است.

اشکال دوم به دلالت سیره متشرعه

اشکال دیگر این است که این سیره در حکم اجماع هست و اجماع در صورتی می‌تواند کاشف از قول معصوم باشد که محتمل المدرک نباشد، اما فی المقام آیات و روایاتی است که ما احتمال می‌دهیم مستندا به همین ادله سیره شکل گرفته است. بله، اگر آن آیات و روایات پیش ما مناقشه دارد استدلال بهش، لکن وقتی می‌بینیم که همه قبل از ما به این ادله عمل می‌کردند، این شاهد می‌شود که خطا از ناحیه‌ی ماست. چون این‌ها امور عقلیه دقیق نیست، بلکه از امور حسی و قریب به حس هست و خطای همه به حسب احتمالات تحقق پیدا نمی‌کند.

دلالت سیره‌ی عقلا بر برائت

بیان دیگر برای برائت، استفاده از سیره‌ی عقلاست. بنای عقلا این است که اگر مولی چیزی گفت اما به عبد نرسید، اگر عبد انجام ندهند مورد مواخذه نیست. هرچند این بنا عقلی نباشد و عقلایی باشد. این در مرئی و منظر معصوم بوده است و او ردع نفرموده.

مناقشه در این بیان

این هم بیان خوبی است لکن دو اشکال دارد

الاول

آن سیره‌ای که در بنای عقلاست آن است که اگر مولی خودش نه تکلیفش برسد و نه راه حلی برای فرض جهل ارائه کرده باشد، بله مواخذه نمی‌کند، لکن اگر مولی یک راه حل برای فرض جهل گفته باشد، مثل ادله‌ی احتیاط، دیگر عقلا بنا ندارند بر عدم مواخذه.

الثانی

اشکال دوم این است که این سیره مردوع است به واسطه‌ی ادله‌ی احتیاط. پس اگر ادله‌ی احتیاط را قبول کنیم دلاله یا سندا، دیگر این سیره قابل تمسک نیست. حتی اگر سند روایات احتیاط هم ضعیف باشد، باز کافی است برای ردع از سیره‌ی عقلا. چون باید احراز کنیم امضا شارع را.

دلالت عقل بر برائت

عقل یحکم به عدم مواخذه‌ی جاهل. کل ما حکم به العقل حکم به الشرع. بنا بر این شارع نیز همان حکم عقل که قبح عقاب بلا بیان باشد را می‌گوید. این استدلال هم در ناحیه صغری مناقشه دارد و هم در ناحیه کبری.

اما در ناحیه صغری همان است که آیا عقل یدرک ذلک؟ مثل شهید صدر و محقق داماد که مخالف هستند.

اما کبرویا، این کبری ثابت نیست و دلیل ندارد. البته ما به غلظت مرحوم اصفهانی نیستیم که بگوییم كلما حکم به العقل لم یحکم به الشرع، لکن سخن این است که دلیل چیست بر این قاعده؟ وقتی یک امری حکم عقل باشد، چه دلیلی دارد که شارع باید بما هو شارع در احکامش بیاورد؟ بله بما انه عاقل و رئیس العقلا شارع هم حکم دارد، لکن چه دلیل دارد که بما انه شارع هم فرموده باشد؟ به قول شهید صدر شارع تارة اهتمامی بیشتر از همان حکم عقل ندارد. همان قدر که عقل می‌گوید مقدمه‌ی واجب واجب است، کافی است که دیگر شارع مقدمه‌ی واجب را شرعا واجب نکند.

نکته‌ی دیگر این است که آن‌هایی هم که قائل به ملازمه هستند، مصب قاعده را سلسله‌ی علل می‌دانند، نه سلسله‌ی معالیل. مثلا قبح ظلم در سلسله‌ی علل هست، وقتی عقل قبح آن را کشف کرد، حکم به الشرع طبق آن مینا.

لکن در سلسله‌ی معالیل یعنی وقتی فهمیدیم نماز واجب است، عقل یک احکامی دارد که مثلا باید انجام بدهی یا مقدماتش را فراهم کنی، دیگر در این جا ملازمه نیست که بگوییم حکم شرعی این جا هم بیاید، چون این لزوم تسلسل دارد. مشکل دیگر لغویت است، یعنی هرچیزی باعث امتثال همان حکم عقلی می‌شود همان کافی است.

جلسه‌ی هفتاد و چهارم: دلالت عقل بر برائت

۹۵/۱۲/۲۳ دوشنبه

بحث در دلیل سوم بعد از نصوص بود. و آن این که عقل در موارد شک
یدرک البرائه و با ضم قاعده‌ی تلازم، اثبات می‌شود که حکم شرع هم برائت
است. اشکالاتی هم گذشت صغریا و کبریا.

نقول به این که اگر ضم کنیم روایات و ادله‌ای که می‌فرماید ما من واقعه الا
و فیه حکم شرعی، یعنی در این موردی که عقل حکم به قبح می‌کند، حتما
حکم شرعی وجود دارد، خب آیا ممکن است حکم شارع در این مورد
خلاف حکم عقل باشد؟! یعنی مثلا عقل می‌گوید ظلم قبیح است، می‌شود
حکم شرعی این باشد که ظلم حسن است؟ مطمئنا این طور نیست. طبق این
تقریب، در تمام مواردی که عقل حکم قطعی دارد شرع هم حکم دارد به
موافقت شرع. البته برخی در دلالت آن ادله تشکیک کرده‌اند که ما من واقعه
و الا و فیه حکم شرعی، آن را قبول ندارند، ولی اگر قبول کنیم مناصی نیست
مگر این که به ملازمه حکم عقل و شرع حکم کنیم.

پس این که قاعده‌ی ملازمه را انکار کردیم، من حیث هی هی بود، لکن با
توجه به آن روایات و ادله، حکم شرع هم طبق عقل است. این می‌شود عقل
غیرمستقل، چون در مسیر استدلال از آن روایات نقلی استفاده کردیم. اگر آن
روایات نبود عقل ما نمی‌رسید که حتما باید در تمام موارد حکم شرعی باشد.
اشکال سوم به قاعده‌ی ملازمه همان بود که مصب قاعده در سلسله‌ی علل
هست نه معالیل. خب در ما نحن فیه در سلسله‌ی معالیل هستیم، یعنی بعد
الفرغ از حکم و فحص هستیم. عقل می‌گوید عند العلم به حکم وظیفه‌ات
اطاعت است و عند الشک و الجهل وظیفه‌ای نداری، این‌ها هم بعد الحکم و
می‌شود سلسله‌ی معالیل پس دیگر جایی برای تمسک به قاعده‌ی ملازمه
نیست.

اما آیا این کلام درست است که هر جا سلسله‌ی معالیل بود دیگر قاعده‌ی ملازمه نیست؟

این کلام برای کلیتش برهانی وجود ندارد، بله هر محذور بود می‌گوییم قاعده‌ی ملازمه نیست، مثل همان مواردی که تسلسل پیش می‌آمد، لکن اگر تسلسل یا محذور دیگر پیش نیاید چه داعی داریم بگوییم قاعده‌ی ملازمه جاری نیست. شاهدش هم این است که وجوب مقدمه‌ی واجب در سلسله‌ی معالیل است و هیچ‌کس نگفته اجرای قاعده‌ی ملازمه در این جا مشکلی دارد و ممتنع است.

دلالت اجماع بر برائت

آخرین دلیل برای برائت اجماع هست
شیخ اعظم فرموده این اجماع دو معقد می‌تواند داشته باشد. ولی راه‌های تحصیلش سه تاست.

محقق خوئی فرموده است که این اجماع سه معقد دارد.

ابتدا به معاهد اجماع در کلمات این بزرگان می‌پردازیم:

معقد اول اجماع

یک: همه‌ی علما من الاصولیین و الاخباریین اتفاق دارند که هر جا حکم شارع نه بنفسه و نه بطریق دیگر برای ما معلوم نشد، استحقاق عقاب وجود ندارد و عقاب قبیح است.

این تقریر اشکال اولش این است که این حرف درست است و اخباری و اصولی قبولش دارند، مگر قائلین به حق الطاعه که عده‌ی کمی هستند. لکن اشکالش این است که هذمه مساله عقلیه و مساله‌ی عقلیه نمی‌تواند کاشف از حکم شرع باشد.

اشکال دیگر این است که صغری را اخباری قبول ندارد، چون ادله‌ی احتیاط طریق هستند برای حکم شیء به عنوان مشتبه.

قال الشيخ الاعظم:

الأول دعوى إجماع العلماء كلهم من المجتهدين و الأخباريين على أن الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلى أو نقلى على تحريمه من حيث هو و لا على تحريمه من حيث إنه مجهول الحكم هى البراءة و عدم العقاب على الفعل. و هذا الوجه لا ينفع إلا بعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقلى و النقلى للحظر و الاحتياط فهو نظير حكم العقل الآتى.^{۲۰۷}

قال المحقق الخوئى:

دعوى اتفاق الأصوليين و الأخباريين على قبح العقاب على مخالفة التكليف غير الواصل إلى المكلف بنفسه و لا بطريقه. و فيه (أولاً) - ان هذا الاتفاق و ان كان ثابتاً، إلا أنه على أمر عقلى لا على أمر شرعى فرعى، كى يكون إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام. و (ثانياً) - أن هذا الاتفاق إنما هو على الكبرى، و لا تترتب عليه ثمرة مع عدم ثبوت الصغرى، و لا اتفاق عليها، فان الأخباريين يدعون عدم تحققها و أن الأحكام المجهولة واصله إلى المكلفين بطريقها.^{۲۰۸}

بیان محقق خوئی بهتر است چون ادله‌ی احتیاط تحریم نمی‌کنند یک شیء را بلکه طریق هستند برای حرمت واقعی اگر باشد.

معقد دوم اجماع

بیان دوم برای اجماع این است که بگوییم که هر چیزی که علم به آن ندارید و طریقی هم به آن ندارید، این حلال واقعی است.

^{۲۰۷} - فرائد الاصول ۱:۳۳۲

^{۲۰۸} - مصباح الاصول ۱:۲۸۲

این هم اشکالش همان است که در قبلی گذشت و اخباری ادعایش این است که ادله‌ی احتیاط طریق هستند. این تقریبی است که فقط محقق خوئی ذکر کردند و شیخ این تقریب را نگفته است. قال فی مصباح الاصول:

دعوی الاتفاق علی أن الحكم الشرعی المجمعول فی موارد الجهل بالأحكام الواقعیة و عدم وصولها بنفسها و لا بطریقها هو الإباحة و الترخيص و فیه ما ذکرناه فی سابقه ثانیاً من أن الاتفاق علی الكبرى لا یفید، مع عدم إحراز الصغری، و لا اتفاق علیها علی ما سیجیء و تقدمت الإشارة إلیه.

نزید علی ذلك که این کبری هم مسلم نیست، کجا مسلم است که در فرض شک حکم واقعی ترخیص هست. و ما فکر می‌کنیم چون این ادعا خیلی موهون است مرحوم شیخ اعظم اصلاً متعرض این نشده‌اند.

معقد ثالث اجماع

تقریب ثالث این است که اجماع داریم بر این که در شبهات حکمیة، حکم براءت است. این اجماعی است که مقاومت می‌کند در مقابل ادله‌ی احتیاط. قال فی مصباح الاصول:

دعوی الاتفاق علی أن الحكم الظاهری المجمعول فی موارد الجهل بالأحكام الواقعیة و عدم وصولها بنفسها هو الإباحة و الترخيص. و هذا الاتفاق لو ثبت لأفاد، و لکنه غیر ثابت، کیف و قد ذهب الأخباریون و هم الأجلاء من العلماء إلی أن الحكم الظاهری هو وجوب الاحتیاط.

فرمایشی که شیخ دارند در راه‌های اثبات و تحصیل این اجماع، سه تاست.

جلسه‌ی هفتاد و پنجم: طرق تحصیل اجماع بمعقده الاخير

۹۵/۱۲/۲۴ سه شنبه

سخن در این بود که مرحوم شیخ گفتند سه راه برای اثبات این اجماع هست.

الطريق الاول

راه اولی که ایشان پیشنهاد می‌دهند این است که برویم ببینیم در مسائلی که فقدان نص هست، قدما چگونه فتوا داده‌اند. وقتی بررسی می‌کنیم می‌بینیم در قدما چه در قم یا در بغداد و نجف و حله، این طور نبوده است که در فرض عدم نص، به استناد اصل احتیاط فتوا به توقف و حرمت داده باشند.

مرحوم شیخ از مرحوم کلینی چنین نقل می‌کند:

(فمنهم ثقة الإسلام الكلینی رحمه الله حيث صرح فی دیباجة الکافی بأن الحكم فیما اختلف فيه الأخبار التخییر).

و لم یلزم الاحتیاط مع ورود الأخبار بوجوب الاحتیاط فیما تعارض فيه النصان و ما لم یرد فيه نص بوجوبه فی خصوص ما لا نص فيه فالظاهر أن کل من قال بعدم وجوب الاحتیاط هنا قال به هنا.^{۲۰۹}

استناد به این کلام مرحوم کلینی برای مدعا مشکل است، چون این که مرحوم کلینی در فرض تعارض ادله به تخییر قائل شده است، به خاطر وجود روایاتی است که تخییر را می‌رساند، روایات تخییر می‌فرماید که به یکی از همین ادله‌ای که داری تمسک کن، یعنی تا وقتی حجت داری لازم نیست به مرحله‌ی اصل عملی بروی. اما ما نحن فيه جایی است که اصلا حجت فی البین نداریم چه تفصیلا چه مرددا، و این با تعارض ادله و تخییر احدهما لا بعینه فرق می‌کند.

بعد مرحوم شیخ به کلام مرحوم صدوق استناد کرده‌اند:

(و منهم الصدوق رحمه الله فإنه قال اعتقادنا أن الأشياء علی الإباحة حتی یرد النهی).

و يظهر من هذا موافقة والده و مشايخه لأنه لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم بل ربما يقول الذي اعتقده و أفتى به و استظهر من عبارته هذه أنه من دين الإمامية.^{۲۱۰}

از مرحوم سید مرتضی در الذریعه و مرحوم ابن زهره نیز شیخ نقل فرموده که: (و أما السيدان فقد صرحا باستقلال العقل بإباحة ما لا طريق إلى كونه مفسدة و صرحا أيضا في مسألة العمل بخبر الواحد أنه متى فرضنا عدم الدليل على حكم الواقعة رجعنا فيها إلى حكم العقل. از مرحوم شیخ الطائفة هم نقل کرده است که الذی نذهب الیه این است که در مواردی که دلیل نداریم قائل به اباحه بشویم.

سوال: این اجماع بر برائت عقلی است یا برائت شرعی؟

جواب: خب دیدید که کلمات مختلف است، برخی فرموده‌اند که مرجع عقل است، از برخی شان شاید استفاده شود که منظورشان این بوده که مجعول شرعی در این فرض برائت باشد.

از مرحوم محقق هم نسبت احتیاط به جماعت نامعلومی نقل می‌فرماید از معارج. و تفصیلی که ایشان در معتبر داده است، بین ما یمع الابتلاء و ما لا یمع الابتلاء. همین تفصیل ایشان نشان می‌دهد که آن دو قولی که در معارج نقل فرموده، اجماع نبوده هیچ‌کدام، چون ایشان احداث قول ثالث فرموده و کار خود را خرق اجماع مرکب نمی‌داند.

الطریق الثانی

راه بعدی که شیخ می‌پیماید برای اثبات اجماع این است که بالاخره شهرت را که نمی‌توانید نفی کنید، این از یک طرف؛ از طرف دیگر می‌بینیم که غیرواحدی از بزرگان ادعای اجماع کرده‌اند این یعنی اجماع منقول؛ خب با ضم این اجماعات

^{۲۱۰} - نفس المصدر ص ۳۳۳:۱

منقول به آن شهرت محققه، برای ما اطمینان حاصل می‌شود که این اجماع بوده است. یعنی هشتاد درصد مطلب را خودمان تحصیل کرده‌ایم که شده است شهرت، آن بیست درصد باقیمانده را نیز از اجتماعات منقوله استفاده می‌کنیم. مرحوم شیخ می‌فرماید این انضمام قد تفید الاطمینان، یعنی نسبت به کسانی که وسواس نباشند یا بسته به این که چه کسانی ادعای اجماع کرده باشند.

الطریق الثالث

راه سومی که مرحوم شیخ برای اثبات اجماع رفته‌اند همان مطلبی است که ما در جلسات گذشته ذیل عنوان دلیل سیره مطرح کردیم. و این عجیب است که مرحوم شیخ این دلیل که خودش سیره است و دلیل محکمی است لو ثبت، می‌خواهند اجماع را دوباره واسطه کند، دیگر اگر سیره ثابت شد دیگر ما احتیاجی نداریم این را یک شق اجماع قرار دهیم یا بخواهیم به این تمسک کنیم برای اثبات یک اجماعی، بلکه همین را تمسک می‌کنیم برای مطلوب خودمان.

جلسه‌ی هفتاد و ششم - الدلیل الخامس علی البرائة: الاستصحاب

۹۶/۱/۱۴ دوشنبه

روشن است که اگر دلایل قبلی کافی باشد نوبت به استصحاب نمی‌رسد، لکن چون اعلام متعرض این دلیل شده‌اند و معرکه آراء شکل گرفته است، به آن می‌پردازیم.

تقریب استدلال به استصحاب به این شکل است که هنگامی که فقیه التفات پیدا می‌کند به شبهه‌ی حکمیه یا وجوبیه، وقتی نگاه به ما سبق می‌کند، چند حالت می‌یابد. البته فقها هر کدام عددی که می‌شمرند برای این حالات سابقه متفاوت است. و لنسردها:

شقوق مختلف در حالت سابقه

۱- حالت سابقه عدم الوجوب و عدم الحرمة است. به این گفته می‌شود استصحاب عدم مجعول. یعنی در ظرف عدم جعل وقتی هنوز چیزی جعل نشده بود، مجعولی هم نبود، الان هم که شک می‌کنیم، می‌گوییم مجعولی نیست.

۲- حالت سابقه فی حد نفسه جعل و وجود مجعول است، یعنی فرض می‌کنیم با شریعت همه چیز جعل شده است و لو به دست ما نرسیده باشد، لکن برای ما وقتی که سن بلوغ نرسیده بودیم، جعلی نبود، الان شک می‌کنیم جعلی هست یا نه، استصحاب می‌کنیم. اما این که قبل از بلوغ جعلی نبوده است، یا با استناد به شرایط عامه‌ی تکلیف است یا رفع القلم عن الصبی. همین‌طور اگر برویم عقب‌تر یعنی خیلی قبل از صباوت یعنی وقتی که قابلیت جعل اصلاً نیست.

۳- حالت سابقه عدم الوجوب و الحرمة است، بعد الجعل فی حد نفسه و بعد البلوغ، لکن قبل از تحقق موضوع، یعنی فرض می‌گیریم شارع فرموده لا تشرب التتن، و بعد از بلوغ هم این حکم برای ما بود، لکن وقتی هنوز تننی در کار نیست، این حکم فعلی نبود، حال شک می‌کنیم الان آیا فعلی شده است یا نه، استصحاب می‌گوید بگو نشده. برخی گفته‌اند این مورد و مورد قبلی استصحاب حال عقل باشد.

۴- اصلاً یک زمانی جعل نبود، یعنی یک مرحله از مجعول بالاتر می‌رویم، یک زمانی بود که اصلاً جعلی نبود، الان شک می‌کنیم، می‌گوییم هنوز جعلی نیست. پس این که گفته شده در بحوث که سه صورت هست، یا در کلام محقق خوئی این است که دو صورت هست، این‌ها خالی از اشکال نیست و به نظر می‌رسد چهار صورت متصور باشد.

مرحوم شیخ اعظم سه تا متیقن سابق در کلامشان می‌شمرند:

و المستصحب هنا ليس إلا براءة الذمة من التكليف و عدم المنع من الفعل و عدم استحقاق العقاب عليه^{۲۱۱}

این سه مورد اضافه می شود به چهار صورت بالا، مجموعاً می شود هفت تا. و این که چرا ایشان ذهنشان به آن صور اربعه نرفته است، نمی دانیم. محقق عراقی در کلام منقول از ایشان در المقالات^{۲۱۲} دو صورت برای حالت ذکر کرده اند:

۱- عدم استحقاق عقاب

۲- عدم وجوب احتیاط

و آخر القول فی الباب که من قائلینه محقق الخوئی،^{۲۱۳} این است که تمام محرمات فعلی در شریعت، مرخص فیه بوده است، این از عمل اصحاب فهمیده می شود که آن ها همه چیز را مباح می شمردند و به ایشان گفته می شده است که سوال نکنید و فحص هم نکنید و ادله ی وجوب تعلم در نسل های بعدی مطرح شده است. این قول قول مهمی است و ثمرات دارد که اگر بگوییم در اول شریعت همه چیز مباح بوده است، به هر حال. طبق این قول حالت سابقه همان اباحه ی اولیه ای است که در اول شریعت بوده است. هذا تمام الکلام فی صور المتصوره فی الحاله السابقه.

^{۲۱۱} - فرائد ۱:۳۳۷

^{۲۱۲} - مقالات الاصول ۲:۱۷۷ و تقریب هذا الاستصحاب بوجه: فتاوة: يراد منه استصحاب نفس براءة ذمة المكلف، و هو المسمی عندهم باستصحاب حال العقل. و أخرى: يراد استصحاب عدم اللزوم فی مرتبة الجهل بتكليفه الواقعي. و ثالثة: يراد استصحاب عدم اللزوم واقعا.

^{۲۱۳} - مصباح الاصول ۱:۲۹۰ و ۲۹۱ لاحتتمال ان يكون الترخيص الشرعي ثابتا بعنوان عام لكل مورد لم يجعل الإلزام فيه بخصوصه، كما كان عمل الأصحاب على ذلك في صدر الإسلام، و يستفاد أيضا من ردعه صلى الله عليه و آله أصحابه عن كثرة السؤال على ما في روايات كثيرة. و عليه فيكون استصحاب عدم جعل الإلزام مثبتا لموضوع الترخيص، فيكون حاكما على استصحاب عدم جعل الترخيص.

آنچه که مهم این است که یقین به امنیت از عقاب تحصیل شود، اگر استصحاب اماره باشد، این اماره مثل امارات دیگر است و مثلاً مثل روایتی است که می‌فرماید این کار حرام نیست، مثبتاتش هم که حجت است، وقتی گفته می‌شود حرام نیست یعنی عقاب هم ندارد این دلالت التزامی‌اش هست. لکن اگر اصل عملی شرعی باشد، اثبات عدم حرمت آن ملازمه دارد با عدم استحقاق عقاب و این لازمه را اگر بخواهیم اثبات کنیم، این می‌شود اصل مثبت. تنها چیزی که استصحاب اثبات می‌کند عدم حرمت است و برای نفی عقاب باید قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان و این‌ها را تمسک کنیم و در این فرض دیگر ما استصحاب لازم نداشتیم و همان قبح عقاب را باید در موردش صحبت کنیم.

خب مرحوم شیخ می‌فرماید استصحاب اماره باشد را که ما قبول نداریم، اگر اصل هم باشد که لغو است، چون بالاخره محتاج به قبح عقاب بلا بیان هستیم. جوابی که می‌توان در مقابل فرمایش شیخ اعظم داد این است که موضوع اطاعت عقلی که وجوب دارد، اعم است از نفس واقع یا واقع تعبدی، یعنی لازمه‌ی واقع نیست تا بگوییم فقط بر واقع بار می‌شود، بلکه لازمه‌ی واقع و تعبد به واقع است. در مورد استحقاق هم همین است، استحقاق اثری است که هم بر مستصحب بار می‌شود هم بر خود استصحاب. چطور ممکن است شارع مرا متعبد بکند به این که بگو این حرام نیست، بعد در قیامت عقاب کند بر آن.

جلسه‌ی هفتاد و هفتم - الاستدلال علی البرائه بالاستصحاب

۹۶/۱/۱۵

گفته شد که در تقاریب استصحاب، تفاوت ناشی از حالت سابقه است. یک تقریر از بیان مرحوم شیخ بیان شد، این جلسه می‌خواهیم تقریر دیگری از بیان ایشان بیان کنیم.

ایشان می‌فرماید آنچه ما لازم داریم عدم عقاب است، اگر استصحاب اماره باشد، عدم حرمت ثابت می‌کند عدم العقاب را و مشکلی نیست. لکن ما که قائل هستیم به اصل بودن استصحاب، اگر بخواهیم عدم العقاب را استفاده کنیم از استصحاب عدم حرمت، این می‌شود مثبت. تا این‌جا همان تقریر قبلی است، مرحوم محقق خوئی از شق اخیر یک تقریر دیگر دارند، ایشان می‌فرماید منظور شیخ این است که عدم الحرمة باید اثبات کند ترخیص را و ترخیص ملازمه دارد با عدم عقاب. یعنی یک واسطه‌ی اضافی است نسبت به تقریر قبلی، عدم حرمت به واسطه‌ی ترخیص، بعد عدم عقاب.

خود ایشان جواب داده‌اند که ما به واسطه نیاز نداریم، بلکه عدم العقاب همان عدم الحرمة است. یعنی عدم العقاب مترتب می‌شود بر عدم حکم واقعی و تعبدی، یعنی عدم عقاب لازم واقع به معنای اخص نیست، بلکه لازم به معنای اعم از تعبد است. اگر قرار باشد عقاب لازمه‌ی واقع بالمعنی الخاص باشد، لازم می‌آید که در موارد تجری عقاب نباشد.

یمكن الايراد به این محذور آخر که بله، ما ملتزم می‌شویم که در موارد تجری عقاب بر واقع نیست، بلکه عقاب بر همان صفت تجری و هتک مولا است. اما در مورد تقریر ایشان از کلام شیخ که یک واسطه‌ی ترخیص اضافه کردند، نقول به این‌که به این واسطه (یعنی ترخیص) نیازی نیست، اگر مولا بنده را متعبد کند به عدم الحرمة، دیگر لازم نیست ترخیص این وسط ثابت بشود، بلکه عدم جعل الحرمة علت تامه و موضوع تام هست برای عدم عقاب. به هم‌چنین، تعبد به عدم الحرمة کافی است برای قبح عقاب، یعنی موضوع قبح عقاب، اعم از واقع و تعبد است، یا اعم از واقع و حجت بر واقع است که این حجت می‌تواند اماری باشد یا تعبدی و اصلی باشد.

الاشکال الثانی: امتناع جریان الاستصحاب فی الشبهات الحکمیة

اشکال دیگری که در این استصحاب ممکن است بشود، اشکال مبنایی است، به این که این استصحاب در شبهه‌ی حکمیة است، و ما استصحاب در شبهات حکمیة را قبول نداریم.

التخلص عنه

در مقام جواب نقول به این که، سه بیان برای امتناع استصحاب در شبهات حکمیة وجود دارد:

دلایل عدم جریان الاستصحاب الحکمی

الاول ما افاده الفاضل التراقی

۱- ما افاده الفاضل التراقی و تبعه و حرر ما افاده جماعه منهم المحقق الخوئی به این که استصحاب در شبهات حکمیة موجب تعارض استصحابین می‌شود، تعارض میان عدم جعل و وجود مجعول. ... هذا اقوی البیانات در امتناع استصحاب در شبهات حکمیة.

نقول

به این که خود مرحوم خوئی که این مطلب را تنقیح کرده‌اند در مطاوی ابحات فقهی‌شان متفطن این مطلب شده‌اند که این استدلال کلیت ندارد نسبت به تمام موارد شبهات حکمیة، بلکه تنها در جایی که این تعارض پیش بیاید استصحاب در شبهات حکمیة جاری نمی‌شود. کجا تعارض پیش می‌آید؟ جایی که مستصحب یک مجعول و امر وجودی باشد، حرمتی باشد، وجوبی باشد؛ اما اگر شبهه‌ی حکمیة، ناشی از شک در صرف عدم الجعل باشد این دیگر تعارضی پیش نمی‌آید، و منها مقامنا هذا که محقق خوئی در این جا اصلا اشکال عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیة را مطرح نفرموده‌اند.

الدليل الثانی للامتناع

۲- دلیل دیگر برای امتناع استصحاب در شبهات حکمیه ما افاده بعض المعاصرین به این که اولاً: ادله‌ی استصحاب در زمانی القا شده است که انفتاح باب علم بوده است، بعید است که این روایات بخواهند بفرمایند دیگر فحص نکنید در احکام و استصحاب کنید، همین دلیل می‌شود که این ادله‌ی لا تنقض در موضوعات بوده است و در شبهات حکمیه نبوده است. علاوه بر این که اصحاب تا زمان شیخ بهایی این عمومیت و شمول را برای ادله‌ی لا تنقض نمی‌فهمیدند که بخواهند در شبهات حکمیه جاری بدانند.

نقول

به این که اولاً آن اشکالی که در مورد اطلاق ادله‌ی استصحاب کردند و زمان القای آن‌ها؛ این اشکال در مورد تمام ادله‌ی دیگر مثل برائت هم شبیه‌اش وارد است، مثلاً چرا رفع ما لا يعلمون مقید نشده به بعد الفحص در همان روایت. بلکه قید وجوب فحص را ما از ادله‌ی دیگر ما استفاده می‌کنیم. ثانیاً این که اصحاب تا یک زمانی یک مطلب را از روایات نمی‌فهمیدند و بعداً یک قول و استنادش به روایات رواج پیدا کرده است، کم له من نظیر و فی حدنفسه ضعف محسوب نمی‌شود.

جلسه‌ی هفتاد و هشتم - تمه ادله عدم جریان الاستصحاب فی

الحکمیات

۹۵/۱/۱۹ شنبه

سخن در ادله‌ی ثلاثه‌ای بود که اقامه شده بود برای امتناع استصحاب در شبهات حکمیه.

الدلیل الثالث

۳- دلیل سومی که برای امتناع جریان استصحاب در شبهات حکمیه گفته می‌شود این است که مورد این روایات همه شبهات موضوعیه است. الف و لام در یقین و الشک هم ممکن است عهد باشد.

و الجواب

این اشکال هم جواب داده شده است که اولاً لا عبره بخصوصیه المورد مع عمومیه الوارد و همچنین این روایات معلل است به قاعده‌ی عام که فرمودند: فان یقین لا ینقض بالشک. این علت و قاعده عام است و شامل همه‌ی موارد می‌شود. علی این که روایاتی داریم که از مورد خاصی سوال نشده است و بلکه بدوا فرموده شده است که یقین لا ینقض بالشک.

فتحصّل

که این بیانات کافی نیست برای امتناع استصحاب حکمی.

نعم، اگر کسی مثل شیخنا الاستاذ تبریزی قائل باشد به این که استصحاب عدم جعل حاکم باشد بر عدم مجعول، چون شک ما در ناحیه‌ی مجعول مسبب است از شک ما در ناحیه‌ی جعل، و اصل سببی بر اصل مسببی حاکم است. اگر کسی این مبنا را قائل باشد در این جا - یعنی استدلال بر براءت با استصحاب - نمی‌تواند به استصحاب عدم مجعول تمسک کند، بلکه باید به استصحاب عدم جعل تمسک کند.

الاشکال الآخر فی الاستصحاب الحکمی

و اما اشکال دیگری که در مقام وجود دارد و مطرح شده است این است که فرضاً استصحاب مجعول در مقام داشته باشیم، لکن این استصحاب عدم مجعول با یک استصحاب عدم مجعول دیگری تعارض می‌کند. توضیح ذلک این است که ما علم اجمالی داریم بر این که در این واقعه یا حکم الزامی جعل شده است یا حکم

ترخیصی، در هر دو طرف می‌توان استصحاب جاری نمود. یعنی هم عدم جعل حکم الزامی هم استصحاب عدم جعل حکم ترخیصی. این تعارض باعث می‌شود که بگوییم در شبهات حکمیه نتوانیم به استصحاب تمسک کنیم.

دلایل عدم جریان اصل در اطراف علم اجمالی: المسلك الاول

حال این که در اطراف علم اجمالی اصل جاری نمی‌شود، چرا جاری نمی‌شود، خودش مسالکی دارد. مرحوم شیخ در بحث استصحاب رسائل می‌فرماید چون در علم اجمالی غایت استصحاب وجود دارد یعنی فرموده است لا تنقض یقین بالشک، بل انقضه بیقین آخر. در علم اجمالی ما یقین آخر داریم و دیگر استصحاب وجهی نداریم. جواب داده‌اند به شیخ که این انقضه بیقین آخر یعنی یقین آخر متعلق به همانی که شک داشتی، یعنی علم تفصیلی. و ظاهر این است که این اشکال به شیخ وارد است.

المسلك الثانى

وجه دومی که در امتناع جریان اصل در اطراف علم اجمالی مطرح شده است این است که علم اجمالی داریم که یا این طرف خلاف واقع است یا آن طرف، و تعبد به جایی که منجر به خلاف قطعی می‌شود درست نیست، اگر ادله‌ی استصحاب بخواهند هر دورا بگیرند، خلاف واقع قطعی پیش می‌آید، اگر احدهما لا علی التعین را بگیرند، که چنین چیزی (احدهما لا بعینه) وجود ندارد و فرضی است.

این جواب داده شده است به این که تعبد به خلاف واقع در جایی محال است که هیچ آثاری نداشته باشد و مستقیماً مخالف واقع باشد مثل مخالفت با علم تفصیلی، لکن اگر ثمری دارد، تعبد اشکالی ایجاد نمی‌کند.

المسلك الثالث: المحقق الخوئی

اشکال دیگری که به جریان اصل در اطراف علم اجمالی مطرح شده است این است که جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی ینجر الی المخالفه القطعیه. پس اگر در موردی بود که جریان اصل لا ینجر الی المخالفه القطعیه این جریان اصل در

دو طرف اشکالی ندارد. مثل این‌که دو ظرف نجس بوده‌اند یکی را آب کشیده‌ام ولی الان یادم نیست، جریان استصحاب نجاست در هر دو طرف، منجر به مخالفت قطعی نمی‌شود و هر دو استصحاب بلا اشکال جاری می‌شوند.

در ما نحن فیه نیز همین است، استصحاب جاری در دو طرف علم اجمالی لا ینجر الی المخالفه القطعیه. یک استصحاب عدم حرمت داریم یک استصحاب عدم اباحه، تعارضاً تساقطاً، رجوع می‌کنیم به برائت عقلی یا هر اصل دیگر بعد از استصحاب.

این مسلک اخیر مختار محقق خوئی است.

برداشت از کلام مرحوم شیخ در تنبیه هشتم استصحاب

مرحوم آخوند در تنبیه هشتم بحث استصحاب مطلبی را در مورد استصحاب شبهات حکمیه به شیخ نسبت داده‌اند، و آن مطلب ایشان این‌که مرحوم شیخ قائل شده‌اند به عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه به خاطر این‌که استصحاب در چیزی که یا حکم شرعی باشد یا اثر شرعی داشته باشد، جاری می‌شود و عدم حکم شرعی، عدم که معقول نیست و اثر عدم عقابی که می‌خواهید استفاده کنید، این اصل مثبت است.

مرحوم محقق خوئی قائل شده‌اند که این اسناد به شیخ غریب است.

جلسه‌ی هفتاد و نهم: ما افاده الشیخ فی تنبیہات الاستصحاب

یکشنبه ۹۵/۱/۲۰

سخن در اشکالی بود که مرحوم آخوند در مورد فرمایش شیخ اعظم ایراده کرده بودند.

برداشت آخوند از کلام شیخ در تنبیہات استصحاب

حاصل فرمایش مرحوم آخوند این بود که چون شیخ قائل است به این‌که استصحاب در امور عدمی جاری نمی‌شود، -چون شرط جریان استصحاب این

است که مستصحب یا خودش مجعول شرعی باشد یا دارای اثر مجعول شرعی باشد- در ما نحن فيه عدم الجعل که مجعول شرعی نیست، اعدام که مورد جعل واقع نمی‌شوند. این عدم الوجوب و عدم الحرمة اثر مجعول را هم ندارد، چون درست است که اثر عدم حرمت، عدم استحقاق عقاب هست، لکن مساله این است که عدم استحقاق عقاب که اثر شرعی نیست، بلکه اثر قهری و تکوینی عدم جعل هست.

بعد ایشان به این تقریر از بیان شیخ اشکال می‌کنند که: لا وجه برای این اشکال، چرا که شرط استصحاب این نیست که خودش حکم شرعی باشد یا اثر داشته باشد، بلکه مهم این است که رفع و وضعش بید شارع باشد. یعنی ما دلیل صریحی نداریم که بفرماید لا یصح الاستصحاب الا فیما کان حکما شرعیا او اثرا لحکم شرعی، بلکه مساله این است که شارع بما هو شارع در مواردی می‌تواند متعبد کند بنده را که حیظه‌ی وضع و رفع شارعیت باشد، در این جا هم عدم الحرمة درست است که از ازل بوده است، لکن رفعش یعنی جعل حرمة بید شارع است، و همین مقدار کافی است برای تصحیح استصحاب. قال فی الثامن من تنبیهات الاستصحاب الکفایه:

و کذا لا تفاوت فی المستصحب أو المترتب بین أن یکون ثبوت الأثر و وجوده أو نفيه و عدمه ضرورة أن أمر نفيه بید الشارع ک ثبوته و عدم إطلاق حکم علی عدمه غیر ضائر إذ لیس هناك ما دل علی اعتباره بعد صدق نقض یقین بالشک برفع الید عنه کصدقه برفعها من طرف ثبوته کما هو واضح فلا وجه للإشکال فی الاستدلال علی البراءة باستصحاب البراءة من التکلیف و عدم المنع عن الفعل بما فی الرسالة^{٢١٤} من أن عدم استحقاق العقاب فی الآخرة لیس من اللوازم المجعولة الشرعية فإن عدم استحقاق العقوبة و إن کان غیر مجعول إلا أنه لا حاجة إلى

^{٢١٤} - هذا مفاد کلام الشیخ فی التمسک باستصحاب البراءة فی ادلة اصل البراءة، فرائد الاصول / ٢٠٤.

ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع و ترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقليا على استصحابه (عدم منع از فعل) إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع و لو في الظاهر فتأمل.^{٢١٥}

اشكال محقق خوئی به برداشت آخوند

محقق خوئی در دو جا، یعنی هم در بحث براءة و هم در تنبيه هشتم براءة، متعرض این مطلب شده‌اند و به مرحوم آخوند اشكال کرده‌اند که مرحوم شيخ درست است که قائل به عدم جریان استصحاب برای اثبات براءة هست، لكن وجهش این نیست که شما می‌فرمایید، قال في مصباح الاصول:

(الوجه الأول) - انه يعتبر في الاستصحاب ان يكون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولا شرعيا، و يكون وضعه و رفعه بيد الشارع، و عدم التكليف أزلي غير قابل للجعل، و ليس له أثر شرعى فان عدم العقاب من لوازمه العقلية، فلا يجرى فيه الاستصحاب. و نسب صاحب الكفاية (ره) في التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب هذا الإيراد إلى الشيخ (ره).

أقول اما نسبة هذا الإيراد إلى الشيخ (ره) فالظاهر انها غير مطابقة للواقع، لأن الشيخ (ره) قائل بجريان الاستصحاب في الاعدام الأزلية، كما صرح بذلك في عدة موارد من الرسائل و المكاسب، و ذكر أيضا - في جملة التفصيلات في جريان الاستصحاب - التفصيل بين الوجود و عدم، و ردّه بأنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين الوجود و عدم و (بالجملة) الشيخ و ان كان قائلا بعدم صحة الاستدلال على البراءة بالاستصحاب، إلا أنه ليس لأجل هذا الإيراد الذي ذكره

صاحب الكفاية (ره) و نسبه إليه. و سيجيء بيان إيراد الشيخ (رحمه الله) على الاستصحاب المذكور قريبا إن شاء الله تعالى.^{٢١٦}

در استصحاب هم فرموده است:

و أما ما ذكره من الإشكال على الشيخ (ره) فغير وارد، لأن منع الشيخ (ره) عن الاستدلال بالاستصحاب للبراءة ليس مبنياً على عدم جريان الاستصحاب في العدمي، كيف؟ و قد ذكر في أوائل الاستصحاب في جملة الأقوال القول بالتفصيل بين الوجوديّ و العدمي، و رده بعدم الفرق بينهما من حيث شمول أدلة الاستصحاب لهما. بل منعه (ره) عن استصحاب البراءة مبنى على ما ذكره هناك من أنه بعد جريان الاستصحاب إما أن يحتمل العقاب، و إما أن لا يحتمل، لكون الاستصحاب موجباً للقطع بعدم استحقاقه. و على الأول فلا بد في الحكم بالبراءة من الرجوع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ...^{٢١٧}

اشكال مرحوم شهيد صدر به اشكال محقق خوئی

مرحوم شهيد صدر می فرماید این استغراب محقق خوئی، غریب است خودش!
قال في البحوث:

و قد نقل الخراسانيّ (قده) هذا الاعتراض عن الشيخ و استغرب من هذه النسبة السيد الأستاذ بدعوى: ان الشيخ قائل بجريان الاستصحاب حتى في الاعدام الأزلية فكيف في المقام.

^{٢١٦} - و اما أصل الإيراد المذكور، فيرده ان اعتبار كون المستصحب امرا مجعولا بنفسه أو بأثره مما لم يدل عليه دليل من آية و لا رواية، انما المعتبر في الاستصحاب ان يكون المستصحب قابلا للتعبد الشرعي. و لا خفاء في ان عدم التكليف كوجوده قابل للتعبد، و توهم- انه لا بد من ان يكون المستصحب قابلا للتعبد حدوثا و العدم الأزلي لا يكون حادثا- مدفوع بأن المعتبر كونه قابلا للتعبد عند جريان الاستصحاب و في ظرف الشك، فيكفي كون المستصحب قابلا للتعبد بقاء، و ان لم يكن قابلا له حدوثا. و سيأتي الكلام في ذلك مفصلا في بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى. مصباح الأصول، ج ١، ص: ٢٩٢

إلّا ان هذا الاستغراب غریب إذ العدم الأزلی لیس مختصا بالحکم بل یتصور فی موضوع الحکم الشرعی کاستصحاب عدم القرشیة فالقول بجریان الاستصحاب فی الاعدام الأزلیة لا یعنی الالتزام بجریان الاستصحاب فی عدم الجعل.^{۲۱۸}

ایشان می‌فرماید این‌که شیخ استصحاب عدم ازلی را قبول دارد دلیل نمی‌شود که استصحاب در مطلق عدمیات را قبول داشته باشد، چون استصحاب عدم ازلی اثر مجعول شرعی دارد، یعنی آن شرط ابتدایی که می‌گفت مستصحب یا خودش باید مجعول شرعی باشد، یا اثر مجعول شرعی داشته باشد، خب عدم ازلی از این شق اخیر است.

تقول

یک مقام این است که ما ببینیم آیا عبارت شیخ با کدام یک از این استظهارات سازگار است.

استظهار محقق خوئی از کلام شیخ

استظهار آخوند که گذشت، استظهار محقق خوئی این است:

مرحوم شیخ می‌فرماید ما به دنبال عدم استحقاق عقاب هستیم، این وقتی تامین می‌شود که یا استصحاب اماره باشد یا قائل به حجیت مثبتات اصول بشویم، و بما این‌که هر دوی این مبانی باطل هستند، استصحاب در این‌جا جاری نمی‌شود. توضیح ذلک این‌که اگر استصحاب اماره باشد، مثبتات امارات هم حجت هست، وقتی ما استصحاب عدم حکم می‌کنیم، ثابت می‌شود که استحقاقی هم نیست. الکلام الکلام اگر مثبتات اصول حجت باشد. یعنی وقتی حرمت نبود، یعنی مباح است چون وقایع خالی از احکام خمسه نیستند، و این یعنی عقاب نیست. اما اگر هیچ‌کدام از این دو مبنا را نپذیرفتیم که نمی‌پذیریم، تمسک به استصحاب لغو محض است، چون شما به دنبال عدم العقاب هستی، با این استصحاب که

^{۲۱۸} - بحوث فی علم الاصول: ۵:۶۸

نمی توانی عدم استحقاق العقاب را ثابت کنی، بلکه باید به آن ضم کنی قبح عقاب بلا بیان را، و قبح عقاب بلا بیان که اصلا به استصحاب احتیاجی ندارد، همین که شک در حکم بکنی، قبح عقاب بلا بیان موضوع پیدا می کند و جاری می شود.^{٢١٩} حال باید ببینیم از متن رسائل چه بر می آید اولاً و ثانیاً این که آیا استغراب مرحوم خوئی و شهید صدر در محل شان هست یا خیر.

جلسه هشتادم - کلام مرحوم شیخ در تنبیهات استصحاب

٩٥/١/٢١ دوشنبه ١٢ رجب الاصب ١٤٣٨

سخن در این بود که مراد شیخ اعظم در مقام چیست و استظهار صحیح کدام است. ابتداء عبارت رسائل را ملاحظه می کنیم:

و قد يستدل على البراءة بوجه غير ناهضة

منها استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر و الجنون.

و فيه أن الاستدلال به مبنى على اعتبار الاستصحاب من باب الظن فيدخل أصل

البراءة بذلك في الأمارات الدالة على الحكم الواقعي دون الأصول المثبتة للأحكام

الظاهرية و سيجيء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن إن شاء الله.

و أما لو قلنا باعتبارها من باب الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك فلا ينفع في

المقام لأن الثابت بها ترتب للوالم المفعولة الشرعية على المستصحب و

المستصحب هنا ليس إلا براءة الذمة من التكليف و عدم المنع من الفعل و عدم

استحقاق العقاب عليه و المطلوب في الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب

^{٢١٩} - ما أفاده شيخنا الأنصاري (ره) و ملخصه ان استصحاب البراءة لو كان موجبا للقطع بعدم العقاب صح التمسك به، و إلا فلا، إذ مع بقاء احتمال العقاب بعد جريان الاستصحاب لا مناص من الرجوع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لسد باب هذا الاحتمال، و معه كان التمسك بالاستصحاب لغوا محضاً، لأن التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان كاف في سد باب احتمال العقاب من أول الأمر، بلا حاجة إلى التمسك بالاستصحاب.

على الفعل أو ما يستلزم ذلك (آثار سوء دیگر) إذ لو لم يقطع بالعدم و احتمال العقاب احتاج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إليه حتى يأمن العقل عن العقاب و معه لا حاجة إلى الاستصحاب و ملاحظة الحالة السابقة و من المعلوم أن المطلوب المذكور لا يترتب على المستصحابات المذكورة لأن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة حتى يحكم به الشارع في الظاهر.

و أما الإذن و الترخيص في الفعل فهو و إن كان أمرا قابلا للجعل و يستلزم انتفاء العقاب واقعا إلا أن الإذن الشرعي ليس لازما للمستصحابات المذكورة بل هو من المقارنات حيث إن عدم المنع عن الفعل بعد العلم إجمالا بعدم خلو فعل المكلف عن أحد الأحكام الخمسة لا ينفك عن كونه مرخصا فيه فهو نظير إثبات وجود أحد الضدين بنفي الآخر بأصالة العدم.^{۲۲۰}

مرحوم آخوند استظهارشان این بود که فرقی میان استصحاب وجودی و عدمی نیست از این جهت که استصحاب مثبتاتش حجت نیست. یعنی اشکالی که مرحوم آقای خویی به آخوند می‌کنند، وارد نیست، اصلا آخوند نخواستہ بگوید چون شیخ اعتقاد به عدم جریان استصحاب عدمیات دارد، در این جا مخالفت کرده است، بلکه مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید از کلام شیخ در این جا استفاده می‌شود که باید استصحاب در عدمیات ممتنع باشد. یعنی اشکال آخوند به شیخ این است که این طور که شما دارید استدلال می‌کنید، یعنی استصحاب در عدمیات را ممتنع می‌دانید، اگر استصحاب در عدمیات را ممکن می‌دانید دیگر نباید این طور استدلال کنید. قال فی الکفایه:

^{۲۲۰} - فرائد الاصول طبع انتشارات اسلامی ۱:۳۳۷

فإن عدم استحقاق العقوبة و إن كان غير مجعول إلا أنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع و ترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقليا على استصحابه إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع و لو في الظاهر، فتأمل.^{۲۱}

بنابر این اسنادی که آخوند می دهد به شیخ درست است، لکن ایراد ایشان به شیخ این است که شما که قائل به جریان استصحاب در عدمیات هستید، لازم نبود آن طور استدلال کنید. فتأمل ایشان هم می تواند به این معنا باشد که کلام شیخ در این جا با جاهای دیگر تهافتی دارد چون در جاهای دیگر قائل به جریان استصحاب در عدمیات شده است.

در مورد کلام شهید صدر در بحوث، بله درست است، جریان استصحاب در عدم ازلی ربطی به جریان استصحاب در مطلق عدمیات ندارد و اولویت در کار نیست، لکن ایشان می فرماید استغراب غریب است، این درست نیست، بلکه استدلال غریب است. فرق است بین این که مدعا غریب باشد یا دلیل بر این مدعا غریب باشد.

هذا تمام الكلام في عبارة الشيخ و الاستظهار الصحيح منها.

اما تحقيق القول في المقام

که بالاخره آیا این استدلال درست است که بگوییم استصحاب عدم المنع اثر

شرعی ندارد؟

نقول به این که در مورد این که فائده‌ی استصحاب چه باید باشد، سه قول داریم:

۱- مستصحب باید خودش مجعول شرعی باشد یا اثر شرعی بر آن بار شود. هذا

منسوب الی شیخ الاعظم

۲- لازم نیست که حکم شرعی یا اثر شرعی باشد، بلکه همین که رفع و وضعش

بید شارع باشد ولو این که حکم شرعی هم نباشد، هذا ما اختاره الاخوند، و علی

هذا در اعدام ازلیه استصحاب جاری می‌شود چون بقاءش بید شارع است رفعا و وضعاً. در ما نحن فیه هم سخن همین است.

۳- استصحاب باید یک اثر عملی داشته باشد تا لغو نباشد، تعذیر و تنجیزی بر استصحاب مترتب باشد، ولو این‌که نه مستصحب مجعول شرعی باشد نه اثر شرعی داشته باشد، نه وضع و رفعش بید شارع باشد. مثلاً ما در مورد نماز ما شرایطی داریم مثل ستر بدن، کسی در میانه نماز شک کرد که آیا هنوز ستر باقی است یا نه، خب در این‌جا ستر البدن خودش که امر شرعی نیست، خودش هم که موضوع حکم شرعی نیست، بلکه جزء مامور به است که در مقام امثال به آن احتیاج داریم، رفع و وضع ستر البدن هم بید شارع نیست، لکن اگر الان شارع بنده را متعبد کند به این‌که بگو ستر باقی است، این اثر عملی دارد و اثر عملی‌اش این است که تعذیر ایجاد می‌کند. فلذا استصحاب آن چیزی که درش لازم است این است که لغو نباشد و در محیط شرعی کارآیی داشته باشد چه در مرحله‌ی مجعول شرعی و آثار آن، چه در مرحله‌ی امثال. و هذا هو الصحيح.

بنا بر این‌که این مبنای سوم قول صحیح است، تبیین که استدلال‌هایی که بالا مطرح شده تمام نبوده‌اند.

تتمه

مرحوم شیخ می‌فرماید: و المستصحب هنا ليس إلا براءة الذمة من التكليف و عدم

المنع من الفعل و عدم استحقاق العقاب عليه.^{۲۲۲}

براه الذمه که وجودی است.

عدم استحقاق العقاب هم که دیگر لازمه‌اش عدم استحقاق العقاب نیست، بلکه نفس مستصحب مطلوب ماست.

^{۲۲۲} - فرائد طبع انتشارات اسلامی ۱:۳۳۷

احتمال دارد منظور مرحوم آخوند در فتامل این باشد که این اختلال وجود دارد در کلام شیخ و شاید حلش به این باشد که اشکالات شیخ را حمل کنیم بر یکی از این موارد یعنی عدم المنع.

جلسه هشتاد و یکم: اشکال محقق نائینی به اثبات برائت با استصحاب

۹۶/۱/۲۶ شنبه ۱۷ رجب الاصب

اشکال دیگری که به استصحاب برای برائت می شود اشکالی است که محقق نائینی وارد فرموده اند و محصله این که وقتی ما وجدانا علم داریم به چیزی دوباره بخواهند همان علم را برای ما ایجاد کنند، این می شود تحصیل حاصل لکن اردد انواع آن نیست، اما وقتی من علم وجدانی دارم، کسی بخواهد من را متعبد کند به همان چیزی که علم دارم، این اردد انواع تحصیل حاصل هست. در ما نحن فیه هم شک در حکم تمام العله هم برای شک در عقاب و نفی آن، این را وجدانا انسان درک می کند، آن وقت شارع بفرماید همین چیزی که الان وجدانا می دانی را با استصحاب برای تو جعل کرده ام. هذا فرمایش محقق نائینی علی من نسب الیه در اجود التقريرات.

و فیما افاده وجوه من المناقشه:

اولا این که این مثالی که زدید و گفتید این اقسام تحصیل باشد ما قبول نداریم، بلکه وقتی استصحاب جاری شود این می شود اثر واقعی و حقیقی. یعنی درست است که خود مستصحب تعبدی است، لکن اثر آن واقعی است و از نظر رتبه با آن اثری که خود ما وجدانا داشتیم پائین تر نیست. متعبد هستیم بر عدم جعل، لکن یقین داریم به قبح عقاب در این فرض. عقل می گوید اگر خود مولی تو را متعبد کرد بر چیزی، این تمام موضوع است برای حکم العقل به قبح عقاب بلکه اقبح است عقاب در این فرض، بخلاف صرف شک در حکم بدون تعبد شرعی بر

چیزی. درست است پای استصحاب در میان است، لکن دلیل نمی‌شود تمام آثار آن اردء باشد نسبت به کل آثار لولا الاستصحاب. قبح عقاب نتیجه‌ی خود استصحاب است که حقیقی است، نه مستصحب که مجعول تعبدی است. هذا ما افاده‌ی المحقق الخوئی

ثانیا این که سلمنا که این مطلب را بپذیریم، لکن ما تاره می‌خواهیم تمسک کنیم به استصحاب در قبال کسی که قبح عقاب را قبول دارد، خب اشکال ایشان وارد است. لکن وقتی می‌خواهیم تمسک کنیم به استصحاب در مقابل کسی که حق الطاعة‌ای هست، خب در این جا دیگر مساله‌ی تحصیل حاصل نیست.

ثالثا: حال آیا اشکال محقق نائینی وارد است؟ محقق خوئی فرموده است که با جریان استصحاب موضوع قبح عقاب بلا بیان از بین می‌رود و دیگر تحصیل حاصلی در کار نیست. اگر چیزی اثر اعم از واقع و تعبد باشد، مثلا عدم العقاب اثر عدم الحکم واقعی و تعبدی است، در این جا دیگر تحصیل حاصل نیست، بلکه یکی از این دو شق نافی موضوع دیگری است و با همدیگر جریان ندارند که بخواهد تحصیل حاصل باشد.

آیا این جواب به محقق نائینی درست است؟ قد یقال که استصحاب عدم حرمت موضوع قبح عقاب بلا بیان را از بین نمی‌برد، چرا؟ چون قبح عقاب بلا بیان علی الحرمة او الوجوب است، نه قبح عقاب بلا بیان علی عدم الحرمة. بدون بیان بر وجوب یا بدون بیان بر حرمت، عقاب قبیح است. لکن استصحاب که بیان درست نمی‌کند بر وجوب یا حرمة. پس لا بیان یک چیزی است تعبد به عدم حکم یک چیز دیگر است.

جواب دیگری که می‌توان داد این است که ما هو حاصل غیر ما يوجد و يحصل است و ما يحصل غیر ما هو حاصل هست. ما یک قبح عقاب بلا بیان داریم، یک قبح عقاب مع بیان العدم داریم، این دومی ملاکش نزد عقل متفاوت است و خلف

وعدده است و قبضش بیشتر است و اصلا کسی قبضش مناقشه ندارد، چه این که حق الطاعه‌ای در اولی مناقشه می‌کند. بله، جامع بینهما که مطلق الامن باشد حاصل بوده لکن مناط عقلی اش تفاوت می‌کند.

جلسه هشتاد و دوم: اشکال در بقای موضوع این استصحاب

۹۶/۲/۹ ۲ شعبان المعظم شنبه

شرط جریان استصحاب بقاء موضوع است یا به عبارت دیگر اتحاد قضیه‌ی متیقنه و مشکوکه هست. به تعبیر شیخ اعظم آن اباحه و آن عدم حلیتی که ما به آن یقین داریم، برای زمانی است که شخص اصلا قابلیت تکلیف نداشته است چون صغیر و غیربالغ بوده است، دیگر این را نمی‌توان برای الان که طرف بالغ شده است استصحاب کرد. قال فی الفرائد:

مع أنه يمكن النظر فيه بناء على ما سيحيء من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب و موضوع البراءة في السابق و مناطها هو الصغير الغير القابل للتكليف

فانصحابها في القابل أشبه بالقياس من الاستصحاب فتأمل

مرحوم خوئی بیان‌شان این است که آن حلیت سابقه را از کجا استفاده کردیم، از رفع القلم عن الصبی، الان دیگر آن دلیل را نداریم، چون دیگر صبی نیست. لا تنقض هم وقتی نقض صدق می‌کند که در همان یک موضوع نقض کنیم، اگر بفرماید یجب اکرام زید، ما عمرو را اکرام نکنیم، این نقض نیست. بعد ایشان می‌فرماید عناوینی که در احکام اخذ می‌شود سه جور است

۱- مقوم است، به نحوی که اگر از بین برود، حکم از بین می‌رود، مثل قلد العالم. حکم وجوب تقلید است، لکن موضوعش عالم است، اگر عالم فراموشی گرفت

دیگر نمی‌توان حکم وجوب تقلید را استصحاب کرد. چون این علم مقوم است برای حکم و این حیث علم لازم است برای حکم وجوب تقلید.

۲- از حالات است، مثلاً عالمی نشسته است، می‌گوییم اکرم هذا الجالس، جالس عنوان مشیر است، اگر باشد ایستاد باز هم اکرام واجب است.

۳- مردد است، آیا مقوم است یا مشیر و از حالات است؟ مثلاً فرموده است الماء اذا تغير احواله الثلاثه يتنجس، حال این تغیر از سنخ اول است یا دوم، اگر از سنخ اول باشد، یعنی بعد زوال التغير آب پاک است، لکن اگر از سنخ دوم باشد، ماء بعد از زوال تغیر هم باز نجس است.

در ما نحن فيه اگر عنوان از قسم اول باشد، استصحاب جاری نمی‌شود، اگر از قسم دوم باشد استصحاب جاری می‌شود، اگر از قسم سوم باشد، تمسک به استصحاب، می‌شود تمسک به عام در شبهه‌ی مصداقيه.

در مورد صبی هم همین است، ظاهر ادله این است که این عنوان مقوم حکم است، حتی اگر شک هم بکنیم، نمی‌توانیم استصحاب را جاری کنیم. چون تمسک به دلیل هست در شبهه‌ی مصداقيه‌اش. این توضیح و تکمیل محقق خوئی است مر کلام شیخ اعظم.

مناقشه در فرمایش محقق خوئی

مناقشاتی در این کلام و توضیحش به نظر می‌رسد

مناقشه الاولی

این‌که علمین موضوع را صبی قرار دادند، تمام نیست، بله درست است که برخی ادله صبی را عنوان عدم تکلیف قرار دادند، یا صغیری که قابلیت تکلیف ندارد را موضوع عدم حکم قرار دادند. درحالی که به ضرورت فقه پسر تا قبل از اتمام پانزده سال قمری، تکلیف ندارد اگرچه صبی نباشد بلکه قریب البلوغ است که صبی عرفاً صدق نمی‌کند، صبی غیرقابل للتکلیف هم نیست، بله، برخی تکالیف را

حتما دارد. مثلا اگر ببیند هدم اسلام دارد می شود باید اقدام کند، یعنی وظایفی که لا یرضی الشارع بترکه، ولی تا قبل از بلوغ تکلیف ندارد اگرچه صبی هم نیست. همین به ما نشان می دهد که صبی عنوان مشیر است به فرد زیر پانزده سال. اگر هم منظورشان از صبی، صبی در مقابل بالغ است، دیگر عدم بلوغ و بلوغ می شود جزء حالات موضوع است. موضوع اصلی انسان است و حالاتی دارد یکی بلوغ و یکی عدم بلوغ و این ها عنوان مقوم نیستند. اقول: لم اعرف وجهه.

مناقشه الثانية: ما افاده الشهيد الصدر

ما وقتی به وجدان عرفی مان مراجعه می کنیم، می بینیم یک قضیه را وجدان ما می پذیرد، یعنی می بینیم شرب تننی که قبل بلوغ حلال بوده است، الان هم حلال هست، آب خوردنی که قبل از بلوغ حلال بوده الان هم حلال هست. این را ما می فهمیم وجدانا اگرچه وجه اش را نفهمیم.

اشکال: وجدان خیلی اوقات به خاطر قیاس یک مطلب را پسندیده می شمرد به خاطر خفاء تفاوت ها.

جواب: همین خفاء تفاوت ها یعنی وحدت موضوع که برای استصحاب کافی است.

جلسه هشتاد و سوم: تمهه‌ی بحث در مورد موضوع استصحاب

۹۶/۲/۱۱ دوشنبه

سخن در جواب شهید صدر بود.

به جواب ایشان می توان اشکال کرد که این جواب منقوض هست به موارد استحاله. در موارد استحاله صورت نوعیه که یک چیز جدید است و آن چیزی که مقوم ماهیت است عوض شده است. فلذاست که در معقول هیولای اولای اثبات

کرده‌اند تا وحدت حفظ شود. خب در موارد استحاله شما می‌گویید تبدل موضوع است، با این‌که هیولا ثابت است، لکن چون مقوم متبدل شده است، دیگر صدق نقض نمی‌کنید اگر حکم را در حالت ثانیه جاری نکنیم.

فتحصل

که در تصحیح استصحاب در این فرض، همان جواب اول درست است. علاوه بر این، چرا باید صورت استصحاب را طوری طرح کنیم تا با مشکل تبدل مواجه شویم، بلکه اگر بیاییم استصحاب را به شکل استصحاب عدم ازلی را جاری کنیم - که می‌تواند مجامع باشد با عدم وصفی، لکن ما به عدم وصفی کاری نداریم، محط نظرمان همان عدم ازلی است -، دیگر این اشکال پیش نمی‌آید. یعنی بگوییم این فرد بالغ هنگامی که نبود، اعم از این‌که اصلا نبود یا این‌که به وصف بلوغ نبود، حکم نداشت، الان شک می‌کنیم حکم دارد یا نه، می‌گوییم ندارد. این جواب اخیری است که مرحوم شهید صدر مطرح فرموده و درست است.

اشکال دیگر به این استصحاب: کلی قسم ثالث

اشکال دیگری که در این‌جا مطرح می‌شود این است که این استصحاب، استصحاب کلی قسم ثالث است.

استصحاب کلی قسم اول: نمی‌دانیم آن یک فرد که کلی در ضمنش وجود داشت، الان هم هست یا رفته.

استصحاب کلی قسم دوم: فرد محدث است، وضو گرفته، نمی‌داند حدثش اصغر بوده یا اکبر، یعنی اصل وجود کلی را قبول داریم، لکن نمی‌دانیم این کلی در ضمن فرد قصیر بود یا فرد طویل

قسم ثالث: می‌دانیم فرد موجود بوده است و کلی در ضمن آن موجود بوده است، در زمان لاحق می‌دانیم که آن فرد معلوم الوجود حتما از بین رفته است، لکن در

زمان لاحق احتمال می‌دهیم که یک فرد دیگر به همراه آن فرد بوده یا مقارن با زوال فرد اول، احداث شده است تا الان هم کلی در ضمن آن موجود باشد. معروف این است که این قسم ثالث جاری نیست. مرحوم آشیخ مرتضی حائری از والد معظمشان نقل کردند که ظاهراً نظر شیخ این بوده که در این قسم ثالث هم استصحاب جاری است لکن به خاطر اشکالی که از فاضل اردکانی برای ایشان نقل شد، دیگر جاری ندانست.

تطبیق قسم ثالث بر ما نحن فیه: یک اباحه‌ی اقتضائیه داریم که برای طفل است، یعنی طفل مصلحتش این است که حکمی برایش نباشد، یک اباحه‌ی لا اقتضائیه هم داریم که این فعل اصلاً اقتضائی برای حکم و جوب یا حرمت چه طفل چه بالغ ندارد. حال نمی‌دانیم مقارن با آن اباحه‌ی اول، اباحه‌ی ثانیه بوده، یا در هنگام زوال اباحه‌ی اول، اباحه‌ی ثانیه حادث شده است یا نه؟ این می‌شود استصحاب قسم سوم. استصحاب قسم سوم هم که جاری نیست.

جواب این مطلب روشن است. از کجا شما می‌دانید حتماً در دوران صباوت اباحه‌ی اقتضائیه بوده است، ما نمی‌دانیم، بلکه تنها چیزی که مطمئن هستیم، این است که در زمان صباوت یک اباحه‌ای بوده است ولی نمی‌دانیم این اباحه‌ی قصیر بود یعنی اباحه‌ی اقتضائیه، یا یک اباحه‌ی طویل بود، یعنی اباحه‌ی لا اقتضائیه. این می‌شود استصحاب قسم ثانی. استصحاب قسم ثالث این است که در یک فرد یقین داشته باشی و در دیگری شک داشته باشی، لکن اگر در هر دو مردد باشی، این می‌شود قسم ثانی.

اشکال: ما در مورد صبی و رفع القلم عن الصبی می‌دانیم که اباحه‌ی اقتضائیه هست، حتی در مواردی که مقطوح الحرمه هست، می‌دانیم که اباحه‌ی اقتضائی هست، یعنی اباحه برای صبی مصلحت دارد.

جواب: از ادله چنین چیزی بر نمی‌آید، بلکه مطلقاً اباحه استفاده می‌شود.

اقول: لم اعرف وجه الجواب.

اشکال دیگر به دلالت استصحاب بر برائت: لغویت ادله‌ی لفظیه

اشکال دیگری که مطرح شده است این است که اگر بنا باشد در شبهات حکمیه استصحاب جاری باشد، لغویت ادله‌ی لفظیه‌ی برائت لازم می‌آید. چون استصحاب اصل محرز هست و اصل محرز حاکم یا وارد است بر ادله‌ی برائت. اگر موضوع ادله‌ی برائت عدم الحجه باشد، ادله‌ی استصحاب وارد می‌شود، اگر موضوع برائت شک باشد، استصحاب حاکم می‌شود. پس بنابراین، ما به قرینه‌ی جعل برائت شرعیه، می‌فهمیم که ادله‌ی استصحاب چنین اطلاقی ندارد که شامل آن‌جا هم بشود، و می‌فهمیم که استصحاب عدم حکم وجود ندارد، بخلاف استصحاب وجود حکم که مشکلی از جهت ادله‌ی برائت ایجاد نمی‌کند و بلااشکال جاری است. گذشته از این، یک بیان دیگر هم این است که آیا در عین جریان برائت، می‌توان استصحاب عدم الحکم را هم جاری دانست؟

در جواب به این شبهه، وجوهی می‌توان گفت. منها ما افاده المحقق الخوئی به این‌که این‌ها با هم تنافی ندارند، چون این ادله نمی‌گویند بر اساس چه ملاکی حکم به برائت می‌کنند، کسی از شما می‌پرسد شک داشتم لباس نجس است، شما می‌گویید اشکال ندارد، ممکن است از باب برائت باشد، از باب اصاله الطهاره باشد و تنافی هم نیست. هذا ما افاده فی الدراسات.^{۲۳۳}

این جواب مورد اعتراض غیرواحدی از محققین قرار گرفته منم شهید صدر که اتفاقاً از ادله‌ی برائت استفاده می‌شود که چون نمی‌دانی، یعنی ملاک حکم به برائت جهل است و این مذکور است در ادله، لکن در مورد استصحاب صریح ادله‌ی

^{۲۳۳} - فان قلت: علی هذا لا یبقی مورد للروایات الدالّة علی البراءة کحدیث الرفع و غیره. قلت: أولاً: لیس لأدلة البراءة عنوان یوجب اختصاصها بغير موارد الاستصحاب، و یمکن أن تكون الحکمة فی ثبوت الترخیص فی جملة من موارد عدم جواز نقض الحالة السابقة.. دراسات ۳:۲۷۲

استصحاب این است که چون نمی‌دانی الان و حالت سابقه را می‌دانی، حکم به بقاء بکن، لذاست که نمی‌توان گفت این دو طائفه از ادله با هم تنافی ندارند چون ملاک در آن‌ها مذکور نیست.^{۲۲۴}

جلسه‌ی هشتاد و چهارم: اشکال لغویت ادله‌ی لفظیه برائت در فرض

جریان استصحاب

۹۶/۲/۱۲ سه‌شنبه

سخن در این بود که اگر ادله‌ی استصحاب را جاری کنیم، دیگر مصداقی برای ادله‌ی برائت باقی نمی‌ماند و موجب لغویت ادله‌ی برائت است، لذا باید ادله‌ی برائت را مقدم کنیم.

جواب مرحوم خوئی این بود که ما چون ملاکات این ادله را نمی‌دانیم، ممکن است همان ملاکی که به آن ملاک ادله‌ی برائت اباحه را ثابت می‌کنند، به همان ملاک ادله‌ی استصحاب اباحه را ثابت کنند.

اشکال شهید صدر به این بیان این بود که این خلاف ظاهر ادله‌ی شرعیه است، چون در ادله‌ی استصحاب می‌دانیم که ملاک حکم به اباحه، علم سابق و عدم نقض یقین سابق است، و ملاک ادله‌ی برائت هم جهل بدوی و عدم العلم است بدون داشتن حالت سابق.

^{۲۲۴} - و فيه: ان هذا خلاف ظاهر أدلة البراءة فانها قویة الدلالة علی ان التأمین المجعول فیها انما هو بملاک الشک و عدم العلم بالتکلیف لا بملاک سبق عدم الحکم كما هو واضح و مقتضى التطابق بین مرحلة الإثبات و الثبوت ان الحکم المراد بیانه أو جعله بهذه الأدلة هو قاعدة التأمین لمجرد الشک لا لسبق عدم التکلیف.

انتصار للسید الخوئی

ممکن است کسی به این اشکال شهید صدر جواب بدهد که مرحوم خوئی منظورشان این نبود که این ادله ظهور بدوی در تفاوت ملاکات ندارند، بلکه ظهور بدوی در این که ملاکشان متمایز است، مسلم است، لکن مساله این است که حالا که این‌ها اجتماع کرده‌اند در یک مورد و لغویت پیش می‌آید، از آن ظهور بدوی دست می‌کشیم و حمل می‌کنیم ادله‌ی براءت را بر ادله‌ی استصحاب چون اظهر هستند و تعلیل درشان ذکر شده و تعلیل به یک امر ارتکازی شده است.

جواب دیگر به اشکال لغویت این است که ظاهر در دلالت هر کدام از ادله براءت شرعیه این است که اگر تمام ادله‌ی دیگر براءت شرعیه مورد مناقشه قرار گرفتند نیز، باز هم دلالت خصوص این دلیل برای اثبات براءت کافی است. یعنی این که دو تا دلیل داریم در مقام استدلال مشکلی ایجاد نمی‌کند بلکه خیلی هم خوب است، لکن پس از مقام استدلال و در مقام سرد ادله، این سوال برای اعلام پیش آمده که چطور این‌ها را جمع کنند و در مورد کیفیت توفیق مطالبی فرمودند. بنابر این در مقام استدلال لا شبهه و لا اشکال، لکن در مقام جمع نهایی ادله، باید کیفیت جمع را توضیح دهیم.

جواب سوم به اشکال لغویت از محقق خوئی است^{۲۲۵} و ایشان فرموده است که لغویتی لازم نمی‌آید. چون مواردی هست که در آن موارد نمی‌توانیم استصحاب

^{۲۲۵} - و ثانیاً: یکفیی فی ثبوت المورد لها فرض معارضه الاستصحابین، و موارد الشک فی الأقل و الأكثر الارتباطین، فان التکلیف بالأقل و ان کان معلوما علی کل تقدیر إلیا ان أمره مردد بین أن یکون مطلقاً بالاضافه إلی الزائد أو مقیداً به، بعد ما علم إجمالاً بثبوت أحدهما و عدم الإهمال فی الواقع، و استصحاب عدم التقیید معارض باستصحاب عدم الإطلاق، و من الواضح ان جواز الاكتفاء بالأقل لا بد فیه من الترخیص، فلا مناص فیه من الرجوع إلی البراءة علی ما سیجیء الکلام فیه عن قریب إن شاء الله. ثم انه إذا فرض مورد کان الأثر

جاری کنیم، خب در آنجا نیاز داریم به ادله‌ی برائت. بله، در جمیع مواردی که استصحاب جاری می‌شود، دیگر برائت جاری نمی‌شود چون استصحاب مقدم است، لکن در مواردی که استصحاب جاری نمی‌شود، ادله‌ی برائت برای آنجاست. از مواردی که استصحاب جاری نمی‌شود دوران بین اقل و اکثر ارتباطی است، نمی‌دانیم قنوت جزء نماز هست یا نه؟ اینجا با استصحاب نمی‌توان کاری کرد، با استصحاب عدم تقیید نماز به قنوت نمی‌توان پیشرفت، چون این معارض است با استصحاب عدم اطلاق. هر کدام از تقیید و اطلاق حالت سابقه دارند و شرایط جریان استصحاب را دارند و معارض هستند. در اینجا ادله‌ی برائت جاری می‌شوند و رفع مالا یعلمون شامل می‌شود.

مورد دومی که ایشان مثال می‌زنند این است که در مواردی که خود اباحه اثر شرعی دارد، یعنی عدم التکلیف اثر ندارد، بلکه اباحه یعنی یک عنوان وجودی، اثر دارد. مثل این‌که در باب نجاست، نجاست را برده است روی عنوان میته، نه غیرمذکی، روی عنوان غیر مذکی حکم حرمت اکل برده است. استصحاب عدم تذکیه ثابت می‌کند حرمت را، نه نجاست را، چون استصحاب عدم تذکیه ثابت نمی‌کند میته بودن را که میته موضوع نجاست است. خب در ما نحن فیه استصحاب عدم الحکم را ثابت می‌کند ولی اباحه را ثابت نمی‌کند و این ادله‌ی برائت هستند که اباحه را ثابت می‌کنند و آثار شرعی اباحه از این طریق می‌شود بار شود.

مورد سومی که ایشان مثال می‌زنند، در جایی است که استصحاب معارض دارد به یک استصحاب دیگر مثل توارد حالتین، و به همین خاطر استصحاب جاری

نمی‌شود، در چنین مواردی، برائت جاری می‌شود و همین مثال‌ها کافی است که ادله‌ی برائت از لغویت خارج شوند.

محقق شهید صدر قده در این موارد و مثال‌ها مناقشه فرموده است. اما در اقل و اکثر ارتباطی که گفتید استصحاب عدم تقیید با استصحاب عدم اطلاق تعارض و تساقط می‌کنند، این اشتباه است، چون اصلا عدم اطلاق اثر شرعی ندارد که بخواهد جاری بشود، چرا؟ چون با استصحاب عدم اطلاق شما می‌خواهید چی را اثبات کنید؟ تقیید را و بعد وجوب قنوت را؟ این مثبت می‌شود. پس این استصحاب اصلا جاری نمی‌شود.^{۲۲۶}

مورد دوم که شما گفتید گاهی اوقات اثر شرعی رفته است روی عنوان وجودی اباحه و حلیت و استصحاب عدم الحکم این عنوان وجودی را نمی‌تواند ثابت کند، بله درست است، لکن ما که همیشه استصحاب عدم الحکم نمی‌کنیم، اصلا استصحاب حلیت و اباحه در صدر شریعت می‌کنیم و مستغنی می‌شویم از اجرای ادله‌ی برائت. ثانیا، در مقام اجرای ادله‌ی برائت هم مفید نخواهد بود، چون آثاری که بر حلیت بار شده، بر حلیت واقعیه بار شده است نه حلیتی که از برائت استفاده کردیم، برائت فقط به ما امنیت می‌دهد، نه اباحه با تمام آثاری که بر برائت واقعیه بار می‌شود.^{۲۲۷} البته این اشکال اخیر ایشان مبتنی بر مبنای شهید صدر است.

^{۲۲۶} - فیه: ان استصحاب عدم الإطلاق لا یجری لأنه لو أريد إثبات التقیید به فهو مثبت و لو أريد إثبات أثر التقیید و هو لزوم الإتيان بالزائد فموضوعه التقیید لا عدم الإطلاق. هذا لو افترض ان الإطلاق أمر وجودی أو مطعم به و ان فرض انه مجرد عدم التقیید فلا موضوع لاستصحاب عدم الإطلاق بل المستصحب عدم التقیید و لو بنحو العدم الأزلی علی ما يأتي فی بحث الدوران بین الأقل و الأكثر. بحوث ۵:۷۲

^{۲۲۷} - فیه: ان الاستصحاب یمكن إجراؤه فی الإباحة الثابته قبل الشرع أو قبل البلوغ أو قبل تحقق قید التکلیف المشکوک مع وجود الموضوع، بل ان هذا هو الطريق الوحید لترتيب أثر الإباحة الواقعيه لأن أصالة الحل بناء علی المشهور أصل غير تنزیلی فلا یثبت به الإباحة الواقعيه و آثارها. بحوث ۵:۷۲

اما مثالی سومی که محقق خوئی زدند، بله درست است، لکن آیا ما باید بگوییم تمام اطلاقات براءت برای همین مواردی است که استصحاب دچار توارد حالتین شده است؟ این خیلی بعید است.^{۲۲۸}

نقول به این که این کلام ایشان در مورد مثال دوم هم جاری می شود، یعنی ما چند مورد داریم در کل فقه که اثر رفته باشد روی خصوص عنوان وجودی اباحه؟ آن وقت این همه ادله ی براءت آمده باشد فقط برای این موارد؟

نقول به این که یمكن التخلّص از این اشکال به این بیان که مشهور هم هست بین محققین، و آن این که از اطلاق لغویت لازم نمی آید، چون اطلاق و مطلق بیان کردن، معونه زائده ای ندارد. براءت را جعل فرموده و مراد جدی اش همان موارد تعاقب حالتین - که استصحاب جاری نمی شود - لکن بیان را مطلق فرموده و این چون معونه ای ندارد، لغویتی لازم نمی آید. نهایی الامر این که این اطلاق شامل موارد استصحاب هم شده است که در آن جا می گوییم استصحاب مقدم است. حال اگر اشکال شد که چرا برای چند مورد تعاقب حالتین آن همه اطلاقات براءت ذکر شد، می گوییم موارد شبهات موضوعیه هم هستند و مطلق گفتن از این جهت استبعادی ندارد. به هر حال، این اطلاق لغو نیست، بلکه برخی مواردش تداخل دارد با موارد استصحاب. یعنی این توارد با برخی موارد استصحاب، دلیل نمی شود که اصل اطلاق لغو باشد.

جواب دیگر به این اشکال لغویت این است که لغویت وقتی پیش می آید که بگوییم استصحاب مقدم است حال یا حاکم است یا وارد است. این تقدیم مبتنی بر این است که مدت ها در حوزه های علمیه گفته می شود که امارات مقدم هستند بر اصول و استصحاب مقدم هست بر باقی اصول. لکن تحقیقات اخیر نشان داده است

^{۲۲۸} - و فیه: ان هذا و أمثاله لو سلم وجوده صغرویا بحیث لم یجر شیء من الصیغ الثلاث للاستصحاب فیه، فمن الواضح انه لا یمكن تنزيل أدلة البراءة و حملها علیه. بحوث ۵:۷۳

جلسه‌ی هشتاد و پنجم: لغویت جعل برائت در فرض جریان استصحاب عدم تکلیف ۲۶۱

که وقتی وحدت مفاد باشد، دیگر تقدیم به این شکل نیست که مرحله‌ی پائین‌تر اجرا نشود. یعنی این یک بازگشت به حرف‌های متقدمین هست، متقدمین همه امارات و اصول را در آن واحد اجرا می‌کردند، مرحوم شیخ فرمود نمی‌شود تا وقتی اماره است مثلاً اصل جاری شود، الان باز بازگشت شده است به همان ماقبل شیخ که خیلی هم اشتباه نبود آن مبانی، بلکه فقط در موارد مخالفت مفاد نباید اجرا شود.

جلسه‌ی هشتاد و پنجم: لغویت جعل برائت در فرض جریان استصحاب

عدم تکلیف

۹۶/۲/۱۶ شنبه، ۹ شعبان المعظم

سخن در این اشکال بود که با توجه به این‌که استصحاب مقدم بر اصول دیگر است، جعل برائت برای شبهات حکمی، لغو خواهد بود، و بنا بر این قرینه معلوم می‌شود استصحاب برای اثبات برائت جاری نمی‌شود تا لغویت لازم نیاید.

جوابی که مطرح شد و توضیحش ماند این است که در جایی که مضمون امارات و اصول هماهنگ هستند و متحد هستند، امارات بر اصول مقدم نیستند و این‌ها هردو در عرض هم جاری هستند و احتجاج به هردو درست است. در ما نحن فیه هم همین‌طور هست، استصحاب عدم تکلیف با برائت یک مضمون را دارند و هر دو در عرض هم جاری می‌شوند و به هردو می‌توان استناد نمود. مثل این‌که یک موثقه داشتید که می‌گفت یک شی حلال است، یک صحیحه هم داشتید که می‌گفت آن شی حلال است، هر دو حجت هستند و قابل احتجاج هستند. در این‌جا هم همان است، عبدی مرتکب شرب تنن می‌شود، می‌پرسند چرا انجام دادی؟ می‌گوید: چون عدم حکم را استصحاب کردم. یا بگوید رفع ما لایعلمون داشتم، هر دو جواب درست است و کامل است.

ان قلت: اگر ما بگوییم امارات مقدم هستند، دیگر جایی برای احتجاج به اصل معنایی ندارد.

قلت: مرحوم شهید صدر می‌فرماید که ما وجه تقدیم استصحاب بر دیگر اصول را حکومت نمی‌دانیم، چون نظارت و تفسیری که در دلیل حاکم لازم است، در ادله‌ی استصحاب وجود ندارد که در محلس گذشته است. خب وقتی حکومت نشد، ما اعتقاد داریم که این تقدیم از باب تقدیم اظهر بر ظاهر و به اصطلاح یک جمع عرفی است. خب جمع عرفی کجا جاری می‌شود؟ وقتی که بین دو دلیل تعارض باشد، تعارض هم وقتی است که مضمون‌ها با هم ناسازگار باشند، ولی وقتی در مضمون سازگار هستند و یک حرف را دارند می‌زنند، دیگر وجهی برای جمع کردن باقی نمی‌ماند. تنها می‌ماند برای وقتی که بین دو مضمون تهاافت و تعارض باشد، آن‌جا جای جمع عرفی است و این جمع به تقدیم استصحاب خواهد بود. بنابر این در جایی که متحد المضمون هستند، جایی بر تقدیم یکی بر دیگری نیست، چون اصلا نیازی به چنین تقدیمی نیست، ملاک تقدیم تنافی است که در مقام وجود ندارد.

حرف حرف قوی‌ای است که این محقق متفکر، که اساس کار در تحصیل تفکر است، بیان فرموده است.

آن مطلبی که گفته شده است در مورد تقدیم بعضی اصول بر دیگری، این‌کأن همیشه مفروض تعارض و تهاافت بوده است و گرنه چه وجهی دارد تقدیم در جایی که متحد المضمون هستند دو دلیل؟ البته با تاکید بر این که حکومت را در این‌جا را قبول نداشته باشیم، و راه ما جمع عرفی باشد. ما هم قبول نداریم حکومت را در این‌جا قبول نداریم چون شرح و تفسیر لازم را ندارد دلیل استصحاب.

بیان دوم این است که قبول، نسبت بین ادله‌ی استصحاب و ادله‌ی برائت حکومت باشد، ولی چون مرجع و مآل حکومت به همان تخصیص است، منتها با ادبیات دیگر، یعنی روح و جان حکومت همان تخصیص است، لکن زبان گفتاری‌اش با

اخراج موضوعی است. یکبار می‌گوید اکرم العلما الا الفساق منهم، یکجا می‌گوید اکرم العلما و العالم الفاسق لیس بعالم.

این فرمایش دوم محل تأمل هست، اگر هم این فرمایش را قبول کنیم، مواردی از حکومت بازگشت به تخصیص می‌کند، نه همه‌ی موارد، مثلاً موارد حکومت تزییقی یا حکومتی که نه توسعه است و نه تزییق به تخصیص بازگشت می‌کند. دلیل دیگری که می‌توان برای عدم لغویت ادله‌ی براءت در عین وجود ادله‌ی استصحاب کرد این است که اگر یک قانون‌گذار قانونی بگذارد، بعد برای کسانی که این قانون به دستشان نرسیده است، یک قانون دیگر بگذارد، آیا این لغو است؟ این چه لغویتی لازم می‌آید، یک قانون برای کسانی که است به دستشان رسیده باشد، قانون برای کسی است که آن قانون قبلی به دستشان نرسیده است.

فتحصل

که اشکالی نیست در تمسک به ادله‌ی استصحاب برای اثبات براءت، چه وصل الیه ادله‌ی براءت چه نه، البته این دلیل اخیر برای خصوص کسی است که لم یصل الیه ادله‌ی براءت.

جلسه‌ی هشتاد و ششم - استدلال به عقل بر براءت

۹۶/۲/۱۷ یکشنبه، ۱۰ شعبان المعظم

تتمه از بحث گذشته: استصحابی که برای براءت جاری می‌شود چند نوع است، یا استصحاب عدم حکم است، یا استصحاب بقاء حال صغر هست، یا استصحاب اباحه‌ی قبل الشرع هست. بخشی از مناقشاتی که در مورد استصحاب شد، مشترک است بین جمیع انواع استصحاب، بخشی مختص به استصحاب عدم حکم هست و در مقام تطبیق باید توجه به این مطلب شود.

الدليل الرابع، العقل

شیخ می‌فرماید احتج للقول الاول (اباحه الفعل شرعا و عدم وجوب الاحتياط بالترك) بالادلة الاربعه الكتاب و السنه و الاجماع و العقل.
طبق ترتیبی که شیخ اعظم بیان فرموده، ایشان می‌خواهد با تمسک به دلیل عقلی اباحه الفعل شرعا را اثبات کند.

مرحوم آخوند چنین فرموده‌اند: لو شك فی وجوب شیء أو حرمة و لم تنهض علیه حجة جاز شرعا و عقلا ترك الأول و فعل الثانی و كان مأمونا من عقوبه مخالفته ... و قد استدل على ذلك بالأدلة الأربعة

این ذلک اگر مرجعش کل آن چیزی باشد که در قبل ذکر شد، ترتیب درست نمی‌شود، چون کتاب که حکم عقلی را بیان نمی‌فرماید، شاید بتوان به یک شکل حکم شرع را از عقل استفاده کنیم ولی برعکسش توجیهی ندارد.

اگر مشارالیه ذلک را جمله‌ی «و كان مأمونا من عقوبه مخالفته» بگیریم، این سرد ادله درست می‌شود، هم کتاب دلالت بر امنیت می‌کند، هم عقل هم روایت.

یک راه دیگر هم این است که لف و نشر مرتب باشد، آیات و روایات برای جواز شرعی باشد، عقل برای جواز عقلی باشد.

به نظر می‌آید که بهتر این است که همان‌طور که بعضی المتأخرین انجام داده‌اند این مدعاها را از هم جدا کنیم، یعنی بگوییم در شبهات حکمیه ما سه جور برائت داریم و برای هرکدام از این‌ها باید دلیل اقامه شود.

۱- برائت شرعیه که از آیات و روایات و اجماع و سیره استفاده می‌شود

۲- برائت عقلیه، از دیدگاه عقل در مواردی که ما دلیل بر حکم شرعی نداشتیم،

لوکنا نحن و عقلنا، درک و حکم عقل در این باب چیست؟

۳- برائت عقلائیة، که البته در نهایت به شرع بازمی‌گردد چون به امضای شرع نیاز دارد برای حجیت، ولی فرقی این است که این برائت شرعیة امضائیة است، نه تاسیسیه.

هذا تمام الکلام فی المنهج و بیان مسأله.

ما تقدم، ادله‌ی برائت شرعیة بود، و اما برائت عقلیه، باید ببینیم بعد از این‌که تقریر و تنقیح شد باید ببینیم می‌توان از برائت عقلیه برائت شرعیة هم استفاده کنیم یا نه.

در مورد برائت عقلیه سوال این است که لو کنا نحن و عقلنا، در جایی که حکمی نداشتیم، عقل ما چه حکمی می‌کرد.

مشهور علما بل کاد ان یکون متفقا و مجمعا علیه، قائل هستند که حکم عقل قبح عقاب بر ارتکاب در چنین فرضی است. این یک درک مستقل عقل است مثل باقی مدرکات مثل الكل اعظم من الجزء و استحاله‌ی اجتماع نقیضین و شیخ اعظم یک شاهد هم برای عقلانی بودن این درک می‌آورد:

و یشهد له حکم العقلاء كافة بقبح مؤاخذه المولى عبده علی فعل ما يعترف بعدم
إعلامه أصلا بتحريمه.

این‌که همه‌ی عقلا بر این اتفاق دارند، نشان می‌دهد که یک مطلب عقلی پشت مسأله هست. یعنی این مطلب عقلائیة کشف می‌کند که این حکم عقلی که ما ادعا می‌کنیم درست است.

بیان مرحوم صاحب کفایه مشتمل بر وجدان و رجوع به وجدان هست.

مناقشات در فرمایش شیخ

در مقابل فرمایش شیخ پنج مناقشه وجود دارد.

الاولی

مناقشه‌ی اول از سید یزدی است که ایشان می‌فرماید ما اصل این قاعده را قبول داریم فی الجملة لکن دارای یک قیودی است که آن قیود مانع تطبیق این قاعده در شبهات تحریمیه و وجوبیه حکمیه می‌شود. آن قیود این است که واقعا مولی حکمی ازش صادر نشده باشد، و یا اگر صادر شده، هیچ مانعی سر بیان او نباشد من الخوف و التقیه و اخفاء الظالمین. یعنی آنجایی که هیچ مانعی نبوده بعد به ما هم نرسیده، عقل می‌تواند حکم کند به قبح عقاب. لکن در جایی که جعل فرموده و بیان فرموده، لکن موانعی بوده است بر سر راه، دیگر عقل حکم به قبح عقاب نمی‌کند. قهرا در شبهات حکمیه که ما داریم همین است، احتمال هست که مولی گفته باشد لکن ظالمین اخفاء کردند یا تقیه باعث شده باشد که به پنهان شود، همین قید باعث می‌شود که در ما نحن فیه جاری نشود. انتهی کلامه.

الثانیه

مناقشه‌ی دوم این است که عقل چنین حکمی ندارد چون اغراض مولی در نظر عبید یا اهم از اغراض خودشان هست، یا مساوی است. و عقلاء در اغراض لزومیه‌شان که محتمله باشد، توقف می‌کنند و احتیاط می‌کنند. بنابر این وقتی عقلا در اغراض شخصیه‌ی خودشان که لزومیه هست احتیاط می‌کنند، به طریق اولی در اغراض مولی احتیاط می‌کنند، اگر هم مساوی بدانند هم به طریق مساوی احتیاط می‌کنند و تفرقه معنی ندارد. هذا ما افاده المحقق الداماد.

الثالثه

مناقشه‌ی سوم این است که قبح عقاب بلا بیان را قبول داریم لکن در موالی عرفیه، اما در مولای حقیقی مطلب چنین نیست و عقل یحکم بالاحتیاط. از نظر عقل خواسته‌های احتمالی مولای حقیقی هم لازم المراعات هستند. این همان مسلک حق الطاعه‌ی شهید صدر است. برخی گفته‌اند که چون تقریرات محقق داماد به

دست ایشان رسیده است ایشان قائل به حق الطاعه شده و این همان فرمایش محقق داماد است. لکن دانستیم که این همان نیست، بلکه ممکن است فرمایش محقق داماد به ایشان جرأت داده باشد یا جرقه ایجاد کرده باشد.

مناقشه‌ی رابعه

این است که درست است ما قبح عقاب بلا بیان داریم، لکن یک قاعده‌ی دیگر داریم که وجوب شکر منعم است. یعنی قبح عقاب می‌گوید عقابی نیست، لکن عقل می‌گوید منعم است و باید احتیاط کنی. هذا ما افاده‌ی المحقق الايروانی. ایشان می‌گوید قبح عقاب را طبق مسلک قوم قبول داریم، لکن لا ینفع.

مناقشه‌ی خامسه

این است که قاعده‌ی قبح درست است، لکن در ما نحن فیه، موضوع یعنی لا بیان محقق نیست، چون قاعده‌ی دفع ضرر محتمل بیان هست.

جلسه‌ی هشتاد و هفتم

۹۶/۲/۱۸ دوشنبه، ۱۱ شعبان المعظم

سخن در این بود که در شبهات حکمیه بعد الفحص و الیقین بعدم البیان و الیاس من الظفر بالبیان ما ذا یدرکه العقل در قبال وظایف محتمله، اولین مبنا هم این بود که عقل یدرک قبح عقاب در فرض ارتکاب در این صورت را و این احاله به وجدان شد، و شاهدش هم این است که حکم عقلا در این زمینه بلا اختلاف هست، این که همه‌ی عقلا چنین می‌گویند، نشان می‌دهد که عقلشان هم همین را می‌گوید.

در مقابل این نظریه وجوه سته بر مناقشه وجود دارد و پنج‌تایش دیروز گفتیم، یک مناقشه‌ی دیگر باقی مانده و

مناقشه‌ی سادسه

آن فرمایش منتقی است، که عقاب اخروی حدود و ثغورش از درک عقل خارج است، وقتی از درک عقل خارج است، چطور می‌شود عقل حکم کند به حسن یا قبح آن؟ سیاتی البحث عنه ان شاء الله.

اما البحث فی المناقشه الاولي

مناقشه‌ی اولی برای محقق یزدی قده بود، که هنگامی که ما و هر انسان مستقیم الذهنی به عقلش مراجعه می‌کند، درمی‌یابیم که این حکم عقل به قبح مواخذه اطلاق ندارد، بلکه قیودی دارد. در کجا حکم می‌کند عقل به قبح مواخذه؟ در جایی که عقل بدانند مولی واقعا بیانی نداشته است، لکن اگر عقل احتمال بدهد که بیانی بوده لکن موانعی باعث شده این به ما نرسد، در این جا عقل عقاب را قبیح نمی‌شمرد. پس دو تا امر عدمی اگر ضمیمه شد، عقل حکم به قبح مواخذه می‌کند: یکی عدم صدور بیان، و دیگری عدم مانع بر سر راه این بیان. وجهش هم این است که عدم بیان در ظرف عدم مانع یعنی مولا خواسته‌ای ندارد، یا به هر حال این فوات مصلحت مستند به مولی است، نه به بنده.

اما اگر یکی از این شروط نبود، یعنی عدم بیان بود، لکن عدم المانع نبود، مثلاً عبد احتمال می‌داد مولی تشنه است، لکن عبد می‌داند مانعی وجود دارد و مولی نمی‌تواند تشنگی‌اش را ابراز کند، در این جا مولی می‌تواند مواخذه کند، بگوید تو که می‌دانستی مانع دارم و نمی‌توانم تشنگی‌ام را ابراز کنم، چرا اقدام نکردی به رفع حاجت من؟ این مواخذه را عقل قبیح نمی‌شمرد.

یا اگر شک داشته باشیم در عدم بیان، یعنی بیانی بوده است، لکن به دست ما نرسیده است، کتاب مدینه العلم صدوق که تا زمان والد شیخ بهایی بوده است و یکی از کتب اربعه - یعنی خمس - بوده است؛ الان ما نمی‌دانیم کجاست. (یکبار

مرحوم صدوق را در خواب دیدم و گفتم آقا این کتاب مدینه‌العلم شما کجاست؟ پاسخ ایشان را فراموش کردم!

اما در مورد استشهاد مرحوم شیخ به حکم کافه‌ی عقلا، يقول السيد اليزدی قده: و ما استشهد فی المتن به من حکم العقلاء بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما اعترف بعدم إعلامه أصلا بتحريمه مسلّم فيما إذا علم العبد عدم الإعلام باليقين مع علمه بأنّه لم يكن مانع للمولى بالإعلام من تقية و نحوها و إلّا نمنع قبح المؤاخذه كما إذا احتمل العبد أنّ عدم البيان من المولى لعله من خوفه من عدوّه الفلانی الحاضر عنده، و كما لو فرض أنّ المولى كتب طومارا مشتملا على جميع ما يريد من العبد فعلا و تركا ثم ضاع بعض أوراق ذلك الطومار بسبب من الأسباب و لو بغير تقصير العبد، فلو عاقب المولى عبده في الفرضين على ما لم يصل إلى العبد من حكمه لم تقطع بقبحه كما يشهد به وجدان أصحاب الأذهان المستقيمة.^{۲۲۹}

هذا تمام كلام سيد اليزدی قدس سره.

البته ایشان دلیلی اقامه نکرده است و این را مانند مشهور احاله به وجدان کرده است.

البحث فی المناقشه الثانيه

مناقشه‌ی دوم در قبح عقاب بلا بیان، فرمایش محقق داماد قدس سره هست. ایشان می‌فرماید ما یک مطلب را در عقلا بالوجدان می‌بینیم و آن این‌که هر وقت یک مصلحت مهم الزامیه در کار باشد، مثلا این آدم تشنه است و اگر آب نخورد از بین می‌رود، حال چنین شخصی اگر احتمال بدهد در یک جایی آب هست، آیا توقف می‌کند و نمی‌رود؟ یا می‌رود انجام می‌دهد؟ یا مثلا احتمال مضرت بدهد، مثلا احتمال بدهد یک مار در این جا باشد، آیا می‌گوید شبهه‌ی موضوعیه است فحوص نکنیم؟! بلکه حتی بدون فحوص احتیاط می‌کنند عقلا در اغراض شخصیه خودشان.

^{۲۲۹} - حاشیه فراند الاصول ۲:۱۱۳

حال اغراض مولای واقعی برای ما بندگان، کمتر از اغراض شخصیه مان؟ این اغراض، یعنی اغراض مولا، یا مساوی یا بالاتر است. پس یا به طریق اولی، یا به همان مناط باید در مورد اغراض مولی هم احتیاط بشود.

جلسه هشتاد و هشتم: تمه سرد المناقشات الثلاثة

۹۶/۲/۱۹ سه شنبه، ۱۲ شعبان المعظم

سخن در مناقشه‌ی دوم در کلام مرحوم شیخ و مشهور بود که این مناقشه از مرحوم محقق داماد نقل شده است، نقل عنه فی المحاضرات مباحث اصول الفقه: لا اشکال فی ان العقلاء بما هم كذلك لا يتوقفون فی محتمل المطلوبة 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 الى موالیهم، لانهم یرون العبد فانیا فی مقاصد المولی و بمنزلة اعضائه و جوارحه، بحيث یجب ان یكون مطلوبه مطلوب المولی و غرضه غرضه لا غرض نفسه و مطلوبه، فاذا كان العبد فی اموره بحيث ینبعث او یرتدع باحتمال النفع او الضرر فیجب علیه بطریق اولی ان یرتدع بمجرد احتمال كون هذا مطلوباً للمولی او كون ذاك مبعوضاً له، و اذا كان هذا حکم العقلاء بما هم فكیف یحکم العقل بقبح العقاب من غیر بیان.

نعم لما یؤدی الاعتناء بمجرد الاحتمال فی الموارد التي عرفت الى اختلال النظام و عدم نظم المعاش بنوا علی الحكم بالعدم فیما لم یکن للمولی مانع لا عقلی و لا عادی عن اعلام مقاصده و لم یکن مانع ایضا عن وصوله الى العبد بعد صدوره عنه، و حیث لم یردعهم المولی عن هذا البناء یحتجون علیه فیما اراد المولی ان یعاقبهم علی ترک محتمل المطلوبة أو فعل محتمل المبعوضیة بانک لو اردت لکان علیک الاظهار و إلّا علام، و هذا البناء کبنائهم علی حجیة الظواهر لتنظیم امور المعاش

فانه لولاه لكان الامر مؤدّيا الى الاختلال و الاغتشاش، فتدبر في هذا كله و اغتنم.^{۲۳۰}

فرق ایشان با سید یزدی در این است که سید یزدی از باب حکم عقل ترخیص در بعض موارد را ثابت می‌کند، لکن ایشان کلا حکم عقل را کلا احتیاط می‌داند ولی به خاطر تراحم با بنای عقلا و لزوم اختلال نظام حکم به ترخیص می‌کند. در نتیجه موارد ترخیصشان هم متفاوت است.

البحث فی المناقشه الثالثه

مناقشه‌ی سوم از مرحوم شهید صدر هست. توضیح ذلک یعنی این‌که بدیهیات عقلی برهان پذیر نیستند و وجدانی هستند. عقل بدیهی انسان درک می‌کند که از مولای حقیقی باید اطاعت کنی، اما حدود و ثغورش دیگر بدیهی نیست، حد این اطاعت را مشهور در جایی می‌داند که علم وجدانی یا تعبدی داشته باشی. اما حدود این اطاعت را ما صرف کشف واقعی یا تعبدی نمی‌دانیم، بلکه حتی اگر یک کشف احتمالی هم پیش آمد، باید اطاعت کنی. وقتی معذوری که یا اصلا ندانی یا اصلا نتوانی. این مطلب، یعنی لزوم اطاعت مولی حقیقی تا می‌توانی، یک مطلب وجدانی و بدیهی است و دلیل و استدلال نمی‌شود برایش کرد. بنابر این، قبح عقاب بلا بیان هم درست نیست اجرایش در ما نحن فیه یعنی مولی حقیقی، چرا که اصل این قاعده قبح عقاب فی غیر حق الطاعه هست، در ما نحن فیه حق الطاعه هست.

البته حق الطاعه در موارد غفلت بالمره یا قطع بالعدم دیگر وجود ندارد و قبح عقاب بلا بیان جاری می‌شود. اما صرف احتمال خودش بیان حساب می‌شود، البته درجات حق الطاعه فرق می‌کند در احتمال و اماره و علم، ولی اصل مطلب یعنی وجوب طاعت فرقی نمی‌کند.

^{۲۳۰} - المحاضرات: مباحث اصول الفقه، تقریرات سید جلال الدین طاهری اصفهانی ۲:۲۳۷

بنابر این بزرگان ثلاثه قائل به عدم جریان قبح عقاب در ما نحن فیه هستند، لکن به مناطات و بیانات مختلفه.

البته واقعیتی وجود دارد و آن این است که این مدرک عقل عملی معلق است به جایی که خود مولی ترخیص نداده باشد. یعنی اگر مولی خودش ترخیص داد، دیگر ما کاسه‌ی داغتر از آتش نیستیم.

مناقشات بعدی را جدا می‌کنیم از این مناقشات ثلاثه چون مسلک و راه چیز دیگری است. آیا این مناقشات ثلاثه تمام هست یا نیست؟ ان‌شا الله شنبه.

جلسه هشتاد و نهم: المناقشه فی المناقشات الثلاثه

۹۶/۲/۲۳ شنبه، ۱۶ شعبان المعظم

قبل از معالجه‌ی مناقشات ثلاثه، یک مناقشه‌ی دیگر در قبح عقاب بلا بیان هست از مرحوم ایروانی که نقل می‌کنیم.

محقق ایروانی هم در حاشیه‌ی مکاسب و هم در کتاب اصول که جداگانه تالیف کرده‌اند می‌فرمایند که فرضاً ما قبول کنیم قبح عقاب بلا بیان را، باز هم به کار ما نمی‌آید. به این بیان که عقل حکم می‌کند به دفع ضرر محتمل، این هم حکم فطرت هست و قبل الشرع است و به واسطه‌ی همین است که تحقیق در دین واجب می‌شود به علاوه‌ی شکر منعم، ولو آن منعم تضمین کرده باشد که من عقاب نخواهم کرد، لکن باز هم عقل حکم می‌کند که از باب شکر باید امتثال کنی. بنابر این، قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان تنها یک راه را سد می‌کند، لکن راه‌های عقلی دیگر برای وجوب امتثال باقی است که دفع ضرر محتمل و شکر منعم باشد. نسبت به این کلام مناقشاتی هست.

اولاً این که آیا قبح عقاب می‌گوید عقاب نیست یا استحقاق عقاب نیست؟ شبیه به همان حرفی است که در فقه زده می‌شود در مورد لعان که حرام است، لکن عقاب ندارد. در مورد قبح عقاب که می‌گویند عقاب قبیح است یعنی استحقاق وجود

ندارد. استحقاق وجود ندارد یعنی هیچ راهی برای استحقاق مثل دفع ضرر یا شکر منعم هم در کار نیست. مناقشه‌ی مرحوم ایروانی ناشی از جمود بر لفظ قبح عقاب بلا بیان است، در صورتی که منظور از این عبارت عدم استحقاق است. اما المناقشات فی المناقشات الثالثة.

اما در مورد مناقشه‌ی سید یزدی و شهید صدر، در کتاب درسی مبسوط (الوسیط؟) بعض المعاصرین این‌طور به کلام سید یزدی و شهید صدر اشکال کرده‌اند که این تفکیک میان احکام مجعول غیر موصول و احکام غیر مجعول که در کلام سید یزدی بود و حق الطاعه که در کلام شهید صدر بود، لا یدرکه الا الاوحدی من العقلاء، دلیلش هم این‌که ما می‌بینیم در طول تاریخ اکثر قریب به اتفاق علما که با عقلای عادی فرق می‌کنند، قائل به قبح عقاب بلا بیان و تفکیک نکرده‌اند میان این دو سنخ احکام. آیا خداوند در روز قیامت این‌همه افراد را مواخذه می‌کند به خاطر مطلبی که صرفاً برخی افراد متوجه می‌شدند؟ اشکال: خب برای کسی که متوجه شده که تنجز می‌آورد؟ جواب: ادعای آن‌ها این بود که این برای همه تنجز بیاورد، سخنی از تفکیک میان مکلفین نزده‌اند.

قال فی الوسیط:

یلاحظ علیه أولاً: أنّ القول بأنّ احتمال التکلیف منجّز للواقع عند العقل وإن لم یستوف المولی البیان الممكن غیر تام، وذلك لأنّ الاعتماد فی التعذیب والمؤاخذه علی مثل هذا الحکم العقلی، إنّما یصحّ إذا کان ذلك الحکم من الأحکام العقلیة الواضحة لدى العقلاء حتی یعتمد علیه المولی سبحانه فی التنجیز والتعذیب ولكن المعلوم خلافها إذ لو کان حکماً واضحاً لما أنکره العلماء من غیر فرق بین الأصولی والأخباری لما ستعرف من أنّ الأخباری لا ینکر الکبری وإنما ینکر الصغری آی

عدم البيان ويقول بورود البيان بالعنوان الثانوی كوجوب الاحتياط والتوقف في الشبهات. ۲۳۱

اما مناقشه‌ی دوم در کلام سید یزدی و شهید صدر این است که حتی عقل هم چنین حکمی ندارد، نه این که عقل حکم دارد ولی مختص به اوحدی است که در جواب گذشته بود، نه، در این جواب می‌گوییم این کلام مخالف قرآن است و عقل چنین حکمی ندارد.

یکی از مواردی که مخالفت با قرآن دارد این کلام، آیه‌ی شریفه‌ی و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا هست.

دیگری: و لو انا اهلکناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الینا رسولا فنتبع آیاتک من قبل ان نذل و نخزی. و نقل الهی هم طوری است که کأن این احتجاج این افراد درست است، می‌فرماید ما رسول فرستادیم که دیگر زبانشان بسته شود و چنین استدلالی نکنند، اگر این استدلال از بیخ اشتباه بود، نباید ارسال رسل می‌شد، بلکه باید گفته می‌شد که مثلا این احتجاج شما اشتباه است.

جواب به این فرمایش این است که کما سبق در مورد آیه‌ی شریفه‌ی و ما كنا معذبين احتمالات متعددی مطرح شده است. یک احتمال این بود این افراد استحقاق عقاب داشتند لکن از فضل و کرم ما بود که عقاب نکردیم و باز هم ارسال رسل کردیم. اگر اخبار از ماضی باشد که یعنی رویه‌ی ما با امم سابقه این بوده است. اگر هم منسلخ باشد، باز به معنای لزوم نیست، مثل کتب علی نفسه الرحمه است، ضرورت عقلی نداشت، خود حضرت باری تعالی چنین مطلبی را اراده فرموده، نه این که خلافت قبیح عقلی داشته باشد. بنابر این این آیه‌ی شریفه نمی‌تواند دلیل بر رد حق الطاعه باشد، اتفاقا اگر حق الطاعه ثابت باشد این آیه

لطافت بیشتری پیدا می‌کند و معنای امتنانی‌اش روشن‌تر می‌شود و می‌شود برائت شرعیه.

اما آیه‌ی و لو انا اهلکناهم بعذاب من قبله... می‌تواند از زبان عموم مردم باشد، اما اوحدی از ناس که حق الطاعه را می‌فهمیدند دیگر نمی‌توانند این مطلب را بگویند.

ثانیا، همان اوحدی از ناس هم باز می‌توانند این را بگویند از باب این‌که خداوندان تو که این قدر رحمت و لطف و عنایت داشتی، چرا این لطف و عنایت را نداشتی. از باب ان اخذتني بجرمي اخذتک بعفوک. این اخذ بالعفو به چه معناست، یعنی همین، یعنی احتجاج به لطف و رحمت پروردگار، نه این‌که حسن و قبح ضروری عقلی مطرح باشد.

جلسه‌ی نودم: تتمه‌ی مناقشه در مسلک حق الطاعه

۹۶/۲/۲۴ یکشنبه، ۱۷ شعبان المعظم

اشکال دیگری که شده است به مسلک حق الطاعه این است که همه معترف هستند به این‌که دیدن عقلا و بنا عقلا بر این است که اگر علم و علمی نداشته باشند، لازم نیست تکلیف محتمل را اتیان کنند. خب این منشأش چیست؟ نمی‌شود چیزی غیر از حکم عقل باعث شود چنین اتفاقی شکل بگیرد، اگر امور دیگر باعث چنین ارتکازی و بنایی شده بود، چنین اتفاقی نبود و با اختلاف شرایط و این‌ها مختلف می‌شد.

وثانیا: أن اتفاق العقلاء علی قبح العقاب بلا بیان نابع عن حکم العقل بأن العبد إذا قام بوظیفته فی الوقوف علی مقاصد المولی ولم یجد بیانا بأحد العوانین، یعدُّ

العقاب بحکم وحی الفطرة أمراً قبيحاً وإلّا يعود بناء العقلاء إلى أمر تعبدی وهو كما ترى. ۲۳۲

يمكن المناقشه در این بیان به این که دیگر سیر عقلائییه را ما ملاحظه می‌کنیم، مثلاً حجیت خبر ثقه، خب این اتفاقی بین عقلای عالم هست، آیا این حتماً باید حکم عقل باشد تا اتفاقی باشد؟ یا این که نه، ما می‌فهمیم که این حکم عقل نیست و وجدانا چنین حکمی را از عقل خود نمی‌فهمیم.

اما حلاً، جواب چنین است که نه خیر، این سیره ممکن است اتفاقی باشد، لکن منبعش حکم عقل نباشد. بیان ذلك این که مولویت موالی عرفیه مجعوله و اعتباریه هست، برای حفظ نظام آمده‌اند بین خودشان برای کسانی مولویت جعل کرده‌اند. وقتی این مولویت مجعول خود مردم شد، حق مواخذه‌ای هم که او دارد، در همان دایره‌ای است که برای او مشخص شده است، چون مازاد بر این لزوم ندارد که افراد در مشقت بیفتند و همچنین برای سامان گرفتن امور لازم نیز این مقدار حق مواخذه برای او ثابت باشد. چنین حرف‌هایی و محدوده‌ای برای مولویت موالی حقیقی قابل تصور نیست. این که عقلاً اتفاق دارند بر محدودیت مولویت موالی عرفیه مجعوله، به خاطر آن قرار و اعتباری است که از ابتدا محدود انجام داده‌اند برای آن موالی، این اتفاق ناشی از آن است و لازم نیست حتماً منتهی بشود به حکم عقل.

هذا اولاً، ثانياً بگوئیم که باشد قبح عقاب بلا بیان نابع از عقل باشد، لکن نه این که همه جا به یک مقدار باشد، بلکه در موارد مولویت متفاوت است و درجات مولویت فرق می‌کند خصوصاً مولویت مجعوله و مولویت حقیقه.

علاوه بر این، این حرف که چون یک بنای عقلائییه منشاءش تعبدی نیست، پس منشاءش حکم عقل است، اگر چنین حرفی بخواهیم بزنیم، لازم می‌آید که دیگر

بنائات عقلانیه احتیاج به امضا نداشته باشند، چون همه منتهی می‌شوند به حکم عقل و هذکما تری.

اشکال چهارم به حق الطاعه این است که این حق الطاعه‌ی شما تقسیم می‌شود به شبهات وجوبیه و شبهات تحریمی، خب در شبهات وجوبیه که احدی نگفته است وجوب امتثال هست به اجماع اخباری و اصولی برائت هست، ولی شما می‌گویید واجب است؛ در شبهات موضوعیه هم همه قائل به برائت هستند. به هر حال شما باید ملتزم شوید در شبهات حکمیه وجوبیه و شبهات موضوعیه باید قائل شوید به وجوب چون از نظر حق الطاعه فرقی نیست.

نقول به این که از استاد صاحب و سیط، یعنی مرحوم آقای بروجردی چنین نقل شده است که قبح عقاب بلا بیان در مورد شبهات موضوعیه جاری نمی‌شود، چون در موضوعات بیان و کشف واقع به عهده‌ی بنده هست. قبح عقاب بلا بیان برای جایی است که مولی بیان باید بکند. اگر در موضوعات برائت شرعیه نبود، باید احتیاط می‌کردیم چون قبح عقاب بلا بیان آنجا جاری نمی‌شود.

اشکال: بیان که لازم نیست به معنای متعدی باشد، بیان به معنای تبیین و لازم هست، یعنی بدون روشن شدن موضوع عقاب قبیح است. و این شامل مواردی می‌شود که شأن مولی بیان نباشد، مثل موضوعات.

جواب: فعلا در مقام می‌خواهیم بگوییم که این طور هم نیست کسی نگفته باشد لزوم احتیاط در شبهات موضوعیه را، استاد خود ایشان گفته است.

علاوه بر این، سید یزدی و محقق داماد و شهید صدر ملتزم شده‌اند به این که تفکیکی بین شبهات وجوبیه و شبهات تحریمی و موضوعیه علی فرض این که قائل به حق الطاعه بشویم، نیست؛ یعنی ملتزم هستند به لوازم حرفشان.

مناقشه‌ی دیگر در مورد حق الطاعة که به ذهن می‌آید، مستلزم مقدماتی است: اولاً: همان‌طور که احکام واقعیه را باید اطاعت کنیم، احکام ظاهریه در ظرف شک را هم باید اطاعت کنیم.

موارد بسیاری هست از مستحبات و مکروهات که می‌شود برای کسی احتمال وجوب و حرمت باشد، لا تعد و لا تحصی.

در موارد دوران بین محذورین، مثلاً روزهی چهارشنبه ممکن است هم حرام باشد هم واجب.

حالا سوال این است، در این مورد اخیر، یعنی دوران بین محذورین حق الطاعة چه می‌کند؟ خب احتیاط ممکن نیست، پس می‌شود تخییر. وقتی این‌طور شد، ما در تمام وقایعی که داریم و نمی‌دانیم حکم را، احتمال می‌دهیم شارع احتیاط را در مقام ظاهر تحریم کرده باشد، یعنی حق الطاعة می‌گوید باید احتیاط کنی، لکن یک حکم محتمل ظاهری هم داریم و آن تحریم احتیاط است (مثل حرفی که در مورد ادله‌ی انسداد گفته‌اند که احتیاط در جمیع این موارد، مبعوض شارع هست) خب این‌جا دوران بین محذورین می‌شود، محذور اول: وجوب احتیاط بر مبنای حق الطاعة، محذور دوم: حرمت احتمالی احتیاط؛ در این‌جا دیگر تخییر می‌شود و نتیجه همان می‌شود که مخالفین حق الطاعة می‌گویند.

جلسه‌ی نود و یکم: مناقشه در حق الطاعة در موارد دوران بین

محذورین

۹۶/۲/۲۵ دوشنبه، ۱۸ شعبان المعظم

مناقشه‌ی دیگری که در اخذ به حق الطاعة شده است، این است که در هر واقعه‌ای که در شبهات حکمیه هست، در کنار این که احتمال یک حکم الزامی می‌دهیم، احتمال اباحه‌ی اقتضائی هم می‌دهیم و همان‌طور که مولی اگر حق طاعت

در وجوب و تحریم دارد، در اباحه‌ی اقتضائی هم حق اطاعت دارد. پس در تمام موارد شبهات حکمیة هر دوی این احتمال‌ها وجود دارد و در چنین فرضی چه ترجیحی وجود دارد که ما همیشه طرف حکم الزامی را بگیریم؟ چطور می‌توانیم بگوییم عقل حکم می‌کند یا درک می‌کند احتیاط به اخذ طرف الزامی را؟ بله، لا نتحاشی از این که اگر معصوم علیه السلام به ما خبر داد که در مواردی اباحه‌ی اقتضائی وجود ندارد و چنین احتمالی دفع شود، عقل حکم به الزام کند، لکن فرض این است که چنین اخباری نشده است.

اشکال: اباحه چه حقی می‌آورد؟

جواب: للكلام تتمه. در مورد اباحه چند فرضیه مطرح است.

تاره‌ی مولی یک فعل را لحاظ می‌کند و در می‌یابد که نه مصلحت انجام دارد و نه مفسده‌ی ترک و بالعکس، نه مفسده‌ی انجام دارد و نه مصلحت ترک، خب این را مولا رها می‌کند و هیچ حکمی در موردش جعل نمی‌کند. این اباحه‌ی و حلّیت عقلیه هست به تعبیر مرحوم امام.

تاره این‌طور هست که مفسده و مصلحتی در فعل وجود دارد، که لو خلی الشارع و آن فعل، یک حکمی جعل می‌کرد، یا الزامی یا کمتر، لکن در کنار آن، مصلحت مرخص بودن و مرخی العنان بودن وجود دارد و آن می‌چربد، مثلاً در زندگانی عرفی این‌طور است مولی می‌بیند اگر بچه با این لباس برود بیرون سرما می‌خورد و چند روز می‌افتد، خب این مفسده دارد، اما در عین حال می‌بیند در این مورد این‌که این بچه خودش آزاد باشد و خودش تصمیم بگیرد بهتر است و مصلحت اقوی دارد. در این‌جا در مقام کسر و انکسار، مولی می‌گوید آزادی و این‌را ابراز می‌کند. یعنی خود جعل و ابراز آن یک حکمتی دارد. به این می‌گوییم اباحه‌ی اقتضائیه.

تاره این‌طور هست که مصلحت و مفسده‌ای وجود ندارد، لکن این‌که قانوناً به شخص بگویند تو آزاد هستی، این مصلحت دارد، یعنی ابراز و اعلام آزادی به

شخص، خود این مصلحت دارد نه این که تزامنی در کار باشد و این‌ها، نه خود آزادی قانونی بعنوانه الاولی مصلحت دارد. این هم اباحه‌ی اقتضائیه است از نوع دوم.

تاره این است که گاهی اوقات شارع می‌گوید من قانون جعل می‌کنم برای این که برای عبد استناد درست کنم، یعنی عبد بگوید چون مولی حلال کرده است انجام می‌دهد. در بعض روایات هم این مضمون هست که ان الله كما يحب ان يوحذ بعزائم، يحب ان يوحذ برخصه. در بعض روایات تقصیر صلاه این مطلب هست که در اوائل که رسول الله ص با اصحاب می‌رفتند مسافرت، بعض اصحاب می‌گفتند ما دلمان نمی‌آید کم بخوانیم، حضرت ص فرمودند این هدیه‌ی خداوند و در بعض تعابیر هست که سماهم عصاة. فرقی با قبلی در حیثیت استناد است، در قبلی ممکن است انجام دهد، لکن در این جا عبد می‌خواهد مستند کند به مولی.

تاره این است که هیچ مفسده و مصلحتی در کار نیست، لکن مصلحت در این است که بالاخره واقعه‌ای بدون حکم نباشد. به هرحال نمی‌توان به حق الطاعه تمسک کرد، چون احتمال اباحه‌ی اقتضائیه هست در شبهات.

جواب به این مناقشه

از این اشکال، جواب داده شده است به وجوهی بعض فضلاى معاصر^{۲۳۳} جواب داده‌اند این مطلب منقوض است به این که خیلی از موارد احتیاط چنین است. یعنی یک مجتهد هنوز در یک مورد فحص نکرده است، تا وقتی فحص تمام شود همه قائل هستند که باید احتیاط کند و حق الطاعه هست، الان باید بگویید این فرد هم چون احتمال می‌دهد اباحه‌ی اقتضائیه باشد، دیگر نمی‌تواند احتیاط جاری کند. یعنی همان محذوری که شما گفتید بعد

^{۲۳۳} - آیه‌الله آملی لاریجانی

الفحص و الیاس هست، قبل الفحص هم هست، احتمال اباحه‌ی اقتضائیه در هر دو فرض هست.

مورد دوم نقض اطراف علم اجمالی است، می‌دانیم یکی از دو کار واجب است، یا روزه‌ی شنبه یا یکشنبه، خب حکم احتیاط هست، لکن همین اشکال آن جا هم هست در هر طرف، یعنی روز شنبه که می‌خواهم احتیاطا روزه بگیرم، احتمال این هست که اباحه‌ی اقتضائیه باشد. درحالی که در اطراف علم اجمالی همه می‌گویند احتیاط واجب است و اعتنا نمی‌کنند به احتمال اباحه‌ی اقتضائیه.

نقض‌های دیگر هم وجود دارد، مثل این که همه می‌گویند، حتی قائلین به براءت، احتیاط حسن است. خب چطور ممکن است که احتیاط حسن باشد اگر همواره احتمال اباحه‌ی اقتضائیه باشد؟

این نقوض به ما می‌فهماند که آن سخن یک مشکلی دارد و باید بگردیم و اشکال آن سخن را پیدا کنیم.

جلسه‌ی نود و دوم: مناقشه در حق الطاعه در موارد دوران بین

محذورین

۹۶/۲/۲۶ سه‌شنبه، ۱۹ شعبان المعظم

ان قلتی هست که خود مستشکل عنوان کرده و جواب داده است، به این بیان که ما در موارد اباحه‌ی اقتضائیه دو تفسیر یا احتمال داریم، ۱- غرض مولی از جعل اباحه این است که از ناحیه‌ی او ضیقی و تحمیلی بر عبد نباشد، کاری به جهات دیگر ندارد، بلکه می‌خواهد از ناحیه‌ی او ضیقی مطرح نباشد. ۲- غرض مولی این است که بالمره، نه من ناحیته و نه از باب جهات اخر، مثلا عقل خود عبد، هیچ تحمیلی بر بنده نباشد.

خب روشن هست که احتمال اول منافات با حق الطاعه ندارد. چون مولی صرفاً می‌خواهد از ناحیه‌ی او گرفتاری نباشد، لکن نسبت به الزامی که از ناحیه‌ی عقل باشد ممانعتی ندارد. تنها صورت دوم هست که با حق الطاعه نمی‌سازد. در عین حال ما احتمال می‌دهیم فرض اول باشد فلذا با حق الطاعه ناسازگار نیست و حق الطاعه جاری می‌شود.

جواب خود مستشکل به این ان قلت این است که این ضرری به ما نمی‌زند، چون همین‌که ما احتمال می‌دهیم اباحه به تفسیر ثانی باشد، دیگر نمی‌توانیم حق الطاعه را به شکل بتی و همیشگی اجرا کنیم.

مجیب که دیروز جواب اولش را به مستشکل گفتیم، از همین ان قلت و قلت مستشکل یک استفاده‌ای کرده است و می‌خواهد جواب دومش را بدهد. جواب اولش نقضی بود، این جواب حلی است. مجیب می‌خواهد بگوید من اقامه‌ی برهان می‌کنم که تفسیر دوم نیست و اگر اباحه‌ای در کار باشد، صرفاً از همان نوع اول است. به این بیان که شارع اگر می‌خواست جمیع اقسام اباحه را جلویش را بگیرد، باید یک بیانی ارائه می‌کرد و وقتی بیانی ارائه نکرده، یعنی نمی‌خواهد از جمیع جهات اباحه باشد، بلکه صرفاً می‌خواهد از جانب خودش عبد در اباحه باشد. چون شارع می‌داند اگر بیانی برای براءت نیاورد، عقل حکم به لزوم احتیاط می‌کند، و شارع هم جلوی این حکم عقل را نگرفته است، همین که جلوی حکم الزامی عقل را نگرفته است (طبق فرض که ادله‌ی براءت تمام نباشد) یعنی راضی بوده است به این‌که از جهات دیگر غیر از جهت مولی، عبد به الزام رویاورد.

(بسیاری از وقت به اشکال و پاسخ به این مطلب گذشت. اشکال: چطور ممکن است مولی اباحه‌ی اقتضائیه جعل کرده باشد، بعد عقل حکم کند به لزوم احتیاط؟) ممکن المناقشه فی هذا الجواب: به این‌که شما دو جور اباحه تصور کردید، یکی آن‌که مولی بخواهد فقط از ناحیه‌ی خودش مشکلی نباشد، دوم آن‌که مولی بخواهد

من جمیع الجهات حکمی نباشد، ولی سومی هم دارد، و آن این است که این عبد از ناحیه‌ی اباحه‌ی اقتضائیه‌ای که به طرق عادیّه بهش برسد در تکلیف نباشد، خوب اگر در این فرض سوم باشد، دیگر احتمال نقض غرض نمی‌دهی و عقل نمی‌تواند حکم به التزام به اباحه کند، چون عقل احتمال می‌دهد مولی جعل کرده است یک اباحه‌ای، لکن به ما نرسیده است از این طرق عادیّه‌ای که الان داریم. برهان نقض غرض در این جا شبهه‌ی مصداقیه است، چون ممکن است غرض مولی همین بوده است که یک اباحه جعل کند و به طرق عادیّه به ما برسد، شما چون دو تا غرض بیشتر فرض نکردید، این طور دچار نقض غرض شدید، لکن ممکن غرض مولی امر دیگری باشد.

فتحصل که این جواب جواب کاملی نیست. و نظر ما این است که ما نمی‌خواهیم قبح عقاب بلا بیان را بالمره رد کنیم، کما این که نمی‌خواهیم حق الطاعه را بالمره نفی کنیم. هر دو درست هستند، لکن این حق الطاعه در موارد متعارفه ما - که معصومین ع نگفتند که اباحه‌ی اقتضائیه نیست - الان دچار دوران بین محذورین هست، چون هم احتمال الزام هست هم احتمال اباحه‌ی اقتضائیه، و در چنین مواردی حق الطاعه‌ای جاری نمی‌شود. اللهم الا این که اباحه‌ی اقتضائیه‌ها چنین اقتضائی ندارد، وجوب و حرمت هست که اقتضاء دارد، اباحه‌ی اقتضائیه صرفاً این است که از طرف مولی آزادی باشد و این جمع می‌شود با این که از طرف عقل الزام باشد. از این جهت هست که این مساله لا یخلوا من خفاء.