

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# متن جامع درس خارج اصول

## موضوع: برائت

حضرت استاد شب زنده دار دام ظلّه

سال تحصیلی : ۹۶-۹۷

"متن اولیه"



مؤسسه فقهی ذکر

[www.Feghahat.ir](http://www.Feghahat.ir)

@Feghhat\_ir

## فهرست جلسات

جلسه ۱.....	۶.....
جلسه ۲.....	۱۳.....
جلسه ۳.....	۲۲.....
جلسه ۴.....	۳۶.....
جلسه ۵.....	۴۷.....
جلسه ۶.....	۵۷.....
جلسه ۷.....	۶۷.....
جلسه ۸.....	۷۸.....
جلسه ۹.....	۸۷.....
جلسه ۱۰.....	۹۹.....
جلسه ۱۱.....	۱۰۸.....
جلسه ۱۲.....	۱۱۸.....
جلسه ۱۳.....	۱۳۱.....
جلسه ۱۴.....	۱۴۰.....
جلسه ۱۵.....	۱۵۲.....
جلسه ۱۶.....	۱۶۵.....
جلسه ۱۷.....	۱۷۵.....
جلسه ۱۸.....	۱۸۷.....
جلسه ۱۹.....	۱۹۸.....
جلسه ۲۰.....	۲۰۷.....
جلسه ۲۱.....	۲۱۹.....
جلسه ۲۲.....	۲۳۰.....
جلسه ۲۳.....	۲۳۹.....
جلسه ۲۴.....	۲۵۰.....
جلسه ۲۵.....	۲۵۹.....
جلسه ۲۶.....	۲۷۱.....
جلسه ۲۷.....	۲۸۳.....

۲۹۵.....	جلسه ۲۸.....
۳۰۴.....	جلسه ۲۹.....
۳۱۳.....	جلسه ۳۰.....
۳۲۲.....	جلسه ۳۱.....
۳۳۲.....	جلسه ۳۲.....
۳۴۱.....	جلسه ۳۳.....
۳۵۱.....	جلسه ۳۴.....
۳۶۵.....	جلسه ۳۵.....
۳۷۵.....	جلسه ۳۶.....
۳۸۶.....	جلسه ۳۷.....
۳۹۹.....	جلسه ۳۸.....
۴۰۸.....	جلسه ۳۹.....
۴۱۸.....	جلسه ۴۰.....
۴۳۰.....	جلسه ۴۱.....
۴۴۱.....	جلسه ۴۲.....
۴۵۲.....	جلسه ۴۳.....
۴۶۲.....	جلسه ۴۴.....
۴۷۴.....	جلسه ۴۵.....
۴۸۶.....	جلسه ۴۶.....
۴۹۸.....	جلسه ۴۷.....
۵۰۷.....	جلسه ۴۸.....
۵۱۸.....	جلسه ۴۹.....
۵۲۸.....	جلسه ۵۰.....
۵۳۷.....	جلسه ۵۱.....
۵۴۶.....	جلسه ۵۲.....
۵۵۵.....	جلسه ۵۳.....
۵۶۵.....	جلسه ۵۴.....
۵۷۵.....	جلسه ۵۵.....

۵۸۴.....	جلسه ۵۶.....
۵۹۴.....	جلسه ۵۷.....
۶۰۴.....	جلسه ۵۸.....
۶۱۴.....	جلسه ۵۹.....
۶۲۳.....	جلسه ۶۰.....
۶۳۴.....	جلسه ۶۱.....
۶۴۳.....	جلسه ۶۲.....
۶۵۴.....	جلسه ۶۳.....
۶۶۷.....	جلسه ۶۴.....
۶۷۹.....	جلسه ۶۵.....
۶۸۹.....	جلسه ۶۶.....
۷۰۲.....	جلسه ۶۷.....
۷۱۲.....	جلسه ۶۸.....
۷۲۲.....	جلسه ۶۹.....
۷۳۵.....	جلسه ۷۰.....
۷۴۷.....	جلسه ۷۱.....
۷۵۸.....	جلسه ۷۲.....
۷۶۷.....	جلسه ۷۳.....
۷۷۸.....	جلسه ۷۴.....
۷۹۰.....	جلسه ۷۵.....
۸۰۲.....	جلسه ۷۶.....
۸۱۳.....	جلسه ۷۷.....
۸۲۵.....	جلسه ۷۸.....
۸۳۸.....	جلسه ۷۹.....
۸۵۱.....	جلسه ۸۰.....
۸۶۲.....	جلسه ۸۱.....
۸۷۶.....	جلسه ۸۲.....
۸۹۱.....	جلسه ۸۳.....

جلسه ۸۴.....	۹۰۳.....
جلسه ۸۵.....	۹۱۶.....
جلسه ۸۶.....	۹۲۷.....
جلسه ۸۷.....	۹۳۹.....
جلسه ۸۸.....	۹۴۷.....
جلسه ۸۹.....	۹۵۸.....
جلسه ۹۰.....	۹۶۶.....
جلسه ۹۱.....	۹۷۶.....
جلسه ۹۲.....	۹۸۵.....
جلسه ۹۳.....	۹۹۸.....
جلسه ۹۴.....	۱۰۱۰.....
جلسه ۹۵.....	۱۰۲۲.....
جلسه ۹۶.....	۱۰۳۳.....
جلسه ۹۷.....	۱۰۴۷.....
جلسه ۹۸.....	۱۰۵۹.....
جلسه ۹۹.....	۱۰۷۲.....
جلسه ۱۰۰.....	۱۰۸۶.....
جلسه ۱۰۱.....	۱۰۹۸.....
جلسه ۱۰۲.....	۱۱۱۲.....
جلسه ۱۰۳.....	۱۱۲۵.....

## جلسه ۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

خدای متعال را شاکریم که فرصت دیگری در اختیار باز نهاد که در راه تحصیل علم و خدمت ان شاء الله به اسلام عزیز و اهل بیت محمد و آل محمد خدمت داشته باشیم.

قبل از شروع در بحث این نکته شایسته است که مورد توجه همه مان واقع بشود که به نتیجه رسیدن تلاش‌های بحثی و درسی مرهون شرایطی است و این شرایط همان است که سلف ما و بزرگان ما از دیر زمان مقید به آن بودند و به آن توصیه می‌فرمودند. چند امر را باید حتماً در منهج درسی انسان مد نظر داشته باشد و به آن متعهد باشد. اولین امر عبارت است از این که ارتجالاً وارد بحث نشویم، حتماً باید مسبوق به آمادگی باشد و این آمادگی این است که حتماً مطالعه کند، حتماً روی مباحث فکر کند و اگر می‌تواند حتی مباحثه کند. با مطالعه و تفکر و مباحثه که قهراً کسی هم که درس خارج شرکت می‌کند معنایش این است که به مرتبه‌ای است که دیگه می‌خواهد انتخاب رأی کند، ترجیح بدهد به خلاف سطح که در آن جا این هدف نیست، آن جا هدف این است که تبحر پیدا کند و یاد بگیرد که چگونه از عبارات اصحاب مطالب‌شان را استخراج کند. رسالت مهم سطح این است. بعد از این که مرتبه را گذرانند و این آمادگی را پیدا کرد که به عبارات که مراجعه می‌کند می‌تواند بفهمد مطالب چیست حالا دیگه نوبت این است که در مسائل نظر داشته باشد. حالا نظر هم دارای مراتبی است، گاهی نظر قطعی است، اطمینانی است، ظنی است، احتمالی است. باید کسی که در درس خارج می‌آید حداقل به نحو احتمال انتخاب داشته باشد، حالا کم‌کم که قدرت پیدا کرد این احتمال مظنه می‌شود، اطمینان می‌شود، ممکن است یقین بشود. اما حتماً در صدد باشد در هر مسأله‌ای یک لا و نعمی داشته باشد خودش. حالا نمی‌خواهد فتوا بدهد که بترسد از فتوا دادن، می‌تواند بگوید من این طرف به نظرم ترجیح دارد، اقوی است، احتمالاً ظناً اطمیناناً و دلیل اقامه کند برای این آن ترجیحی که دارد می‌دهد و قول مخالف خودش را تضعیف کند یعنی دلیل اقامه کند بر عدم شق دوم. اگر یک مدتی انسان این جور عمل بکند این به اذن الله تبارک و تعالی قوه رد فرع بر اصل که همان اجتهاد است ان شاء الله برای او پیدا می‌شود اگر خدای متعال این لطف را به او کرده باشد این وسیله اعدادی اوست برای این که این حالت در انسان پیدا بشود.

و مسأله بعد این است که باز در آن تأکید داشتند علما و بزرگان، مسأله تقریرنویسی است به این که وقتی مطالب را تلقی کرد حالا این مطالب را باز بازنگری می‌کند در ذهنش و آن‌ها را به قلم می‌آورد. این مکمل منهج درسی هست. برای خاطر این که انسان وقتی می‌خواهد مطلبی را بنویسد، به نگارش در بیاورد به عمق مطلب توجه بیشتر می‌کند که مدعا چه بود، دلیل چه بود، آیا این دلیل این مدعا را اثبات می‌کند یا نه، آیا مقدمات مأخوذه در این دلیل کافی است یا نه مقدمه مفقوده‌ای دارد که باید اضافه بشود، یا نه این مقدمات مأخوذه در این بیان بعدش مستدرک است، یعنی بدون آن‌ها هم نتیجه می‌توان گرفت و این اضافی است و آیا خود این مقدمات مقدمات درستی است تا نتیجه درست باشد، هم از نظر ماده و هم از نظر هیأت، این قیاس قیاس تمامی است یا قیاس تمامی نیست. بعد این را به قلم بیاورد، قهراً خوب هضم می‌کند، خوب واقف به همه ابعاد و خصوصیات دلیل و مدعا می‌شود، این است که باعث می‌شود که مطلب را خوب دریافت کند و بتواند خوب قضاوت بکند. این آن تقریراتی است که مفید هست و علماء بر آن تأکید کردند و بعضی شرط اجتهاد این توانایی را دانستند مثل محقق نائینی که بتواند تقریر بنویسد و لازم هم نیست تقریر هر روز نوشته بشود، بعضی‌ها هستند یک مبحثی که تمام شد، یک بخشی که تمام شد آن وقت تازه تقریرش را می‌نویسند، این که حالا درس در خود مجالس بحث نوشته می‌شود این تقریرات نیست، این امالی است. تقریرات آن است که فکر می‌کند بعد به قلم می‌آورد. بعد هم مباحثه بعد از درس، مباحثه بعد که حالا قبل مقدماتی را انجام داده، در درس شرکت کرده، بعد تقریرات نوشته، مباحثه کرده و حالا می‌خواهد مباحثه بکند. اگر این مجموعه را انسان چند سال اهتمام به آن داشته باشد حدس قوی این است همان طور که امام قدس سره فرمودند، بعد از هفت هشت سال که این جوری درس بخواند این ان شاء الله قوه اجتهاد بر او شکوفا می‌شود. حالا بعد البته دیگه این میدان میدانی است که مراتب دارد، اما کف آن حتماً برای او ان شاء الله معمولاً حاصل می‌شود اگر این کار را مقید باشد، چه در فقه و چه در اصول این کار را انجام بدهد.

س: حاج آقا ببخشید روش مباحثه را هم می‌فرمایید.

ج: بله آقا؟

س: ما قبلاً در سطح مباحثه که می‌کردیم اول کتاب را جلوی‌مان می‌گذاشتیم و براساس آن متن حالا از خارج یک نفر توضیح می‌داد و مباحثه این جوری شکل می‌گرفت. روش مباحثه درس خارج را هم اگر بفرمایید.

ج: بله حالا این فرمایشی که می‌فرمایید در سطح اگر به همین مقدار بسنده می‌شده کامل نبوده، یعنی علاوه بر این که مطلب گفته می‌شود باید مطلب را در سطح حتماً با عبارت تطبیق کرد تا آن مهارت استخراج مطلب از عبارت

پیدا بشود. چون ما همه عبارات و همه کتاب‌ها را که پهلوی استاد نمی‌خوانیم، ما این‌ها را به عنوان نمونه می‌خوانیم تا روش را یاد بگیریم بعد کتبی که اصلاً تدریس نمی‌شود. می‌خواهیم بعداً به جواهر مراجعه کنیم، می‌خواهیم به کتب اصحاب مراجعه کنیم، این تدریسی نیست، این توانایی باید این جا پیدا بشود که بعد این بتواند به کتب علوم، هر علمی که حالا مد نظرش هست مراجعه می‌کند بتواند مطالب آن را استخراج کند.

روش مباحثه هم در این جا همین است که مدعا را مشخص می‌کنند، اقوال مهم در بحث، نه حالا کل ما ممکن آن يقال، اقوال مهم، سرآمد آن علم که قهراً افکار مهمی در آن جا هستند، این‌ها را مد نظر قرار می‌دهند، ادله آن‌ها را بیان می‌کند، اگر مختاری هم دارند که گفتیم باید داشته باشد حالا به احتمال، مظنه، اطمینان، قطع، هر کدام برای او حاصل شده این را هم برای آن ... اقوال را ذکر می‌کند، ادله خودش را هم ذکر می‌کند، جواب استدلال‌ات قول مخالف را هم می‌دهد. بعد قهراً این‌ها را که بیان می‌کند طرف مقابل ممکن است مناقشه کند یا بگوید آقا درست بیان نکردی و... قهراً این تبادل فکر می‌شود، تبادل نظر می‌شود. و خوب است که در مباحثه‌ها بیان به نحو قرعه باشد، که این آقا خیالش راحت نباشد که امروز نوبت من نیست و حالا خودش را خوب آماده نکند، ممکن است چند روز پشت سر هم نوبتش باشد اتفاقاً. همه آمادگی کامل داشته باشند که می‌روند در مباحثه، و بهتر این است که مباحثه حداقل سه نفر باشد. حالا دیگه خیلی زیاد هم باشند طول می‌کشد و آن نتیجه... ولی دو نفر، اگر یکی‌شان چیز شد تعطیل می‌شود دیگه، ولی وقتی سه نفر باشند این... و یکی‌شان هم می‌تواند گاهی داور باشد بالاخره به یاد طرف بیاورد که این جور بود، آن جور بود، پس معمولاً مباحثه سه نفری که البته انسان باید هم مباحثه‌هایی هم انتخاب بکند که آن‌ها صادق الوعد باشند و اهل کار باشند و دقیق‌النظر باشند، این خیلی مفید است و ما از مباحثه خیلی فایده دیدیم، شاید بعضی موارد از بحث و درس هم بهتر باشد.

مطلب دیگری که باید به آن توجه بکنیم این است که درس‌ها معمولاً چون می‌خواهد جامع‌الاطراف باشد، می‌خواهد مطالب حتماً در آن بحث بشود، گفته بشود قهراً بطیء جلو می‌رود، این خاصیت ذاتی بحث‌های عمیق و بحث‌هایی است که می‌خواهد به مطالب بپردازد. قهراً ممکن است انسان ده سال، پانزده سال در یک کتاب باقی بماند، در فقه مثلاً در یک کتاب باقی بماند، در اصول ممکن است بطیء جلو برود، حالا مثلاً جلد دوم کفایه است، مباحث الفاظ تمام است، آن‌ها الان مغفولٌ عنه است. این برای این که این چنین نباشد باید یک راهی را اتخاذ کند به ماسبق مراجعه داشته باشد؛ یا به مباحثه، مباحثه دوری، یا به مطالعه، یا به تدریس. آن مباحث را هم نگاه بکند، اما لازم نیست آن‌ها را خیلی عمیق، چندین کتاب حتماً فکر کند، حتماً کذا باشد. این لازم نیست. یک کتاب مهم و



مفید آن را مطالعه کند، هر شب بخشی از آن را مطالعه کند یا مباحثه کند این تمام بشود باز تکرار همین جور برای این که آن ماسبق فراموش نشود و چون علوم هم پوشانی دارند، مباحث هم پوشانی دارند خیلی جاها، انسان وقتی از جاهای دیگر مطلع باشد آن کمک می کند در همان مباحثی که اشتغال جدی به آن دارد چون اشباه و انظارش در... مرحوم شیخ استاد قدس سره از درس مرحوم آیت الله آسید محمود شاهرودی تعریف می کردند که خصوصیت و ویژگی درس ایشان این بود که اگر طهارت درس می گفت، بالاخره آن تضلع و تبهری که داشت تا بیاید توجه داشت که نظیر این مسأله کجا کجا... ولو موضوع و محمولش فرق می کند اما نظیر این هستند جهت استنباط و می فرمود حالا این جوری بگوییم پس در کتاب مثلاً دیات هم باید این جور بگوییم، در حدود هم این جور بگوییم، در بیع هم این جور بگوییم. این یک اشرافی است که اشباه و انظار مسأله را توجه به آن داشتن تقویت می کند. حالا شما بگویید فقه دریایی است، بلکه اقیانوسی است. شما در کنارش رجال دارید، در کنارش قواعد فقهیه دارید، اصول دارید، همه این ها را دارید بنابراین برنامه ریزی بفرمایید که به این ها هم بتوانید برسید. و ببینید سال ۳۶۵ روز است، افضل ... این یک سوم آن کلاس باشد، درس باشد که نیست. حالا ما فرض می کنیم این طوری باشد. صد و بیست روز، صد و بیست و پنج روز درس باشد، دو سوم آن تعطیل است دیگه، ما می گوئیم یک سوم دیگر هم تعطیل مطلق، هیچ برنامه درسی نداشته باشیم، به اندازه یک سال تحصیلی دیگر ما می توانیم برنامه ریزی کنیم، لازم نیست که روزی که به خاطر عید یا شهادت یا کذا تعطیل است ما برنامه... آن به خاطر شعائر مذهب، به خاطر مصالحی که وجود دارد باید تعطیل باشد. اما معنایش این نیست که کارهای شخصی مان هم تعطیل باشد. تقریر نویسی مان تعطیل باشد، مباحثه مان تعطیل باشد، مطالعه مان تعطیل باشد. برای آن باید برنامه داشته باشیم.

مرحوم والد قدس سره می فرمود روزهای پنجشنبه و جمعه مرحوم آقای آسید احمد خوانساری، مرحوم آیت الله العظمی آسید احمد خوانساری قم که مشرف بودند روزهای پنجشنبه و جمعه شواهد می گفتند، شواهد کتاب کلامی مهمی است دیگه، تو خانه شان. مشغول نوشتن همین جامع المدارک شان بودند، ما طلبه ها وقتی می رفتیم او کنار اتاق مشغول نوشتن بود، وقتی که جمع می شدند آن اصحاب درس ایشان می گذاشت کنار و حالا شروع می کرد شواهد گفتن. پنجشنبه، جمعه ها را می گفتند درس های تعطیلی. این یک کار بسیار لازم است هم در ادبیات، هم در علوم دیگر، باز این دوره کار مهمی است. مرحوم آیت الله حجت قدس سره، از ایشان نقل شده در احوالات شان نوشته شده که ایشان هر سه سال یک بار من المقدمات الی آخر الکفایه را تکرار می کردند. این سه سال طول می کشید دو مرتبه از اول شروع می کردند. این باعث این می شده که استحضار داشته باشند نسبت به مطالب. ان

شاء الله با اتحاد این روش امیدواریم که حوزه مبارکه مشحون از محققین و ان شاء الله کسانی که به مراتب عالیه از علم می‌رسند، چون توقع از حوزه مبارکه این است، ان شاء الله در کنار تقوا و معنویت و خداترسی و دلدادگی به معنویت که آن رکن اصلی حوزه مبارکه است ان شاء الله این جنبه‌اش هم تقویت بشود و جووری باشد که مورد رضایت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداء که رضای او رضای خدا متعال هست ان شاء الله باشد.

بحث ما در برائت بود یعنی این که در شبهات حکمیه اعم از وجوبیه و تحریمیه عند الفقدان النص أو اجمال النص أو تعارض النص وظیفه شرعاً چیست و عقلاً چیست؟

ابتدائاً آیات مبارکه بررسی شد و نتیجه این شد که آیات نمی‌تواند مستند برای برائت باشد. روایات هم بررسی شد، بعضی روایات مثل حدیث رفع را قبول کردیم که دال هست، مسأله اجماع بررسی شد، مسأله سیره هم بررسی شد، استصحاب هم بررسی شد، ماند دلیل عقل. در دلیل عقل بخشی از مبحث را پارسال عرض کردیم ولی باید یک مرور ثانوی بر آن اباحت داشته باشیم که ان شاء الله برای ادامه راه روشن باشد و شاید آن مباحث قبلی هم باز برادرانی نبودند این یک مبحث واحد است به طور اختصار ماتقدم را اعاده می‌کنیم.

در این جا مسأله مهمی که باید به آن توجه بکنیم این است که شیخ اعظم قدس سره در رسائل مدعا را این قرار دادند که در شبهات حکمیه تحریمیه که فقدان نص باشد، این جا را مطرح کردند چون ایشان رسائل را همان طور که می‌دانید و قبلاً هم عرض کردیم، ایشان این‌ها را جدای از هم کرده خلافاً با آقای آخوند که یک کاسه فرموده. ایشان مورد فقدان نص را از اجمال نص، از تعارض نصین جدا کرده هر کدام را در مسأله جدا بحث کرده، منتها بعد فرموده همان حرف‌هایی که آن جا زدیم قسمتی از آن این جا می‌آید. آقای آخوند دیدند که این‌ها وجهی ندارد که این‌ها را جدا جدا کنیم، یک کاسه بحث کرده.

شیخ در آن مسأله اول فرموده دو قول در مسأله هست؛ یکی این که این مباح است شرعاً، دو؛ این که نه. برای این که مباح است شرعاً فرموده ادله اربعه دلالت می‌کند. ادله اربعه را بیان کردند تا می‌رسند «و أما العقل». بعد می‌فرمایند عقل حاکم است یا مدرک است قبح عقاب بلا بیان را و از این جهت یحکم بالبرائة. و برای این مسأله خودشان یک شاهد عقلایی هم بیان می‌فرمایند. می‌فرمایند شاهد این که عقل چنین درکی و چنین حکمی را دارد این است که کافه عقلای عالم می‌گویند اگر مولایی با این که دستورش و امرش و قانونش به دست عبدش نرسیده بخواهد او را مؤاخذه کند بعد از این که او فحص کرده و مأیوس از وصول به دلیل شده همه عقلای عالم می‌گویند این کار مولی قبیح است. این مسأله کاشف است از این که پس این حرف یک پشتوانه عقلی دارد. اگر حرف عقل

این نبود چرا همگان قولاً واحداً می‌گویند قبیح است. اگر به سلائق بود ما کجا می‌دانیم سلائق همه عالمیان مثل هم باشد. وقتی همه یک حرف را می‌زنند که یک منشأ واحد داشته باشد و آن عقل‌شان باشد یا فطرت‌شان باشد. اگر یک چیزی مدرک عقل عملی بود یا مدرک عقل نظری بود این می‌تواند منشأ بشود چون عقل پیش همه هست، همه عقلاً یک مطلبی را درک می‌کنند یا حکم می‌کنند، بنابراین که حالا درک و حکم هم بنابر این است که عقل مدرک است یا حاکم هم می‌تواند باشد از این جهت اختلاف تقریر گفته می‌شود. اما اگر نه، اختلاف سلیقه باشد، روی جهات دیگر باشد، روی پسند و عدم پسند باشد، سلیقه‌ها مختلف است، آن جاها نمی‌شود قولاً واحداً همه یک حرف را بزنند، مثلاً لباس پوشیدن، رنگ‌ها، نحوه غذا خوردن‌ها، این‌ها شما می‌بینید که همه افراد بشر یک جور می‌خورند، اما اگر یک جا دیدید که یک جور هستند این کاشف از این است که عقل‌شان یک چنین حکمی را دارد می‌کند. به این استشهاد می‌فرمایند بر این که این پس مدرک عقل است، عقل این جور درک می‌کند که عقاب بلایان قبیح است و ناسزا است و ظلم است. این فرمایش مرحوم شیخ اعظم.

ما ظاهر این بیان را که می‌بینیم که مدعا را چی قرار داد؟ مدعا را این قرار داد که شرعاً مباح است، پس باید این دلیل عقلی هم چه را اثبات بکند؟ همین اباحه شرعی را باید اثبات بکند و حال این که ممکن است مناقشه کنیم که چطور می‌شود ... عقل مگر اباحه شرعی را دارد. مرحوم آقای آخوند قدس سره در کفایه، ایشان فرموده است که وقتی عبد به حکمی نرسید بعد الفحص و الیاس شرعاً و عقلاً این مأمون از عقاب هست و ذلک برای ادله اربعه؛ کتاب، سنت، عقل، اجماع. مدعا را این قرار داده. این «ذلک» ایشان به کجا برمی‌گردد؟ اگر به مجموع برگردد یعنی مجموع مدعا که شرعاً و عقلاً مأمون از عقاب است به خاطر این ادله اربعه. این کلام ایشان اشکل می‌شود از فرمایش شیخ اعظم. چرا؟ برای این که معنایش این است که حتی این که عقلاً هم مأمون است آیات بر آن دلالت می‌کند، روایات دلالت می‌کند، اجماع دلالت می‌کند، عقل هم دلالت می‌کند. آیا با اجماع، آیات، روایات، این‌ها می‌گوید حتی عقلاً مأمون است یا نه، حکم شرع را دارد بیان می‌کند؟

اگر این را «ذلک» را به کل مدعا بزنیم این مشکله را پیدا می‌کند، اگر این ذلک را به این امر آخر بزنیم «کان مأموناً عن العقاب» این مأمونیت از عقاب که یک جامع است که هم شرع و هم عقل می‌گوید این بله، می‌توانیم ادله اربعه بر آن اقامه بکنیم، به این اخیر. و همین طور که پارسال هم عرض کردیم محتمل است که این «ذلک» انحلالی باشد یعنی این مدعایی که ما گفتیم این ادله اربعه مثبت آن‌ها است، کل هر جایی به حسب خودش، آن که شرعاً گفتیم،

کتاب و سنت و اجماع. عقلاً که گفتیم به خاطر مسأله عقلی و حکم عقل است. ممکن هم هست عبارت ایشان را این جوری معنا کنیم.

بنابراین هم می‌بینیم این دو کتاب درسی مهم که از دو شخصیت عظیم اصول است؛ هم شیخ اعظم، هم محقق خراسانی قدس سرهما در طرح مسأله در این جا بالاخره علی ما ینبغی نیست، بالاخره یک تشویشی و یک دغدغه‌ای در آن وجود دارد.

ما در این جا بهتر این است که مسأله را اگر می‌خواهیم عنوان کنیم همان طور که قبلاً عرض شد چند تا مدعا را جدا جدا بحث کنیم:

یک؛ این که آیا در این موارد برائت شرعی وجود دارد یا وجود ندارد؟

دو؛ این که آیا در این موارد یعنی در شبهات حکمیه ثلاثه و در بحث و الی‌أس آیا برائت عقلیه وجود دارد یا ندارد؟

و مسأله سوم این است که آیا برائت عقلائیه وجود دارد؟

برائت شرعی، برائت عقلیه، برائت عقلائیه. ما سه تا برائت جدا جدا از یکدیگر را مطرح کنیم و برای کدام اقامه دلیل مناسب با خودش انجام بدهیم و یا اگر می‌خواهیم یک مسأله عنوان بکنیم بیاییم جامع را، نگوئیم شرعاً ... برائت. جامع بین همه این‌ها را مدعا قرار بدهیم، مطلوب قرار بدهیم بگوئیم آیا این جامع وجود دارد در شبهات حکمیه که برائت است، امنیت از عقاب است، یا عدم استحقاق عقاب است، این وجود دارد یا وجود ندارد؟ آن وقت یکی می‌گوید وجود دارد بالکتاب و السنة و العقل و الاجماع. یکی می‌گوید وجود ندارد پس عنوان را عنوان جامع قرار بدهیم. یا بگوئیم از طریق عقلایی و عدم ردع شارع مثلاً اثبات بشود. پس بنابراین منهج صحیح در طرح مسأله و عنوان مسأله احدی الامرین است که یا این‌ها را جدا جدا، و یا این که به عنوان جامع مطرح کنیم دنبال دلیل بگردیم.

حالا اول که ما حالا هر کدام را شما انتخاب کردید لایأس به، رسیدیم به دلیل عقل، بینیم دلیل عقل این جامع را اثبات می‌کند یا نمی‌کند، یا برائت عقلیه را اثبات می‌کند یا نمی‌کند.

مشهور بین اصولیون بل کاد أن یكون اجماعاً این است که بله مدرک عقل عملی یا مایحکم به العقل العملی عبارت است از این که برائت وجود دارد به حسب این که عبد به وظیفه خودش که فحص بود الی أن ییأس عمل کرد. همه مواردی که توانش بود این‌ها را فحص کرد، دقت کرد، هیچ تقصیری از او سر نزد، به دلیل نرسید. در این جا

فرموده‌اند که عقل حاکم است یا مدرک این است که عقاب این شخص قبیح است از طرف مولی و این شخص استحقاق عقوبت ندارد. چون مخالفتی با ذی عبودیت و آن چه که بر عهده عید هست از او سر نزده. و این مسأله هم مؤید می‌شود به آن چه که شیخ اعظم شاهد آوردند که همه عقلای عالم این مطلب را می‌گویند، این نمی‌شود فرض این را بکنیم که همه عقلای عالم می‌گویند الا این که مدرک عقل‌شان باشد، یا فطرت‌شان باشد. این مسأله‌ای است که معمولاً ایمان به این حرف دارند اصولیون، شیخ اعظم شاهد بر آن آورده، محقق خراسانی فرموده این ما یحکم به الوجدان است، هر کی به وجدانش مراجعه کند این مسأله را دریافت خواهد نمود، بنابراین مسأله بدیهی است که نمی‌شود بر مسأله بدیهی برهان اقامه کرد، این‌ها جزو بدیهیات است.

اما در مقابل این نظریه که فرموده شده شش اشکال یا هفت اشکال مهم وجود دارد که آن‌هایی که مخالف هستند در باب اگرچه عده‌شان قلیل است ولی شش هفت اشکال این جا مطرح شده از ناحیه آن‌ها که باید این‌ها طرح بشود و بررسی بشود.

اشکال اول اشکالی است که محقق ایروانی قدس سره فرموده.... باشد برای فردا.

## جلسه ۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحثی که به حسب آن ترجیح دارد عنوان بکنیم این هست که ما هو موقف العقل فی الشبهات الحکمیة التحریمیة أو الوجوبیه بعد الفحص و الیأس عن الظفر بالدلیل. موقف عقل چیست؟ در جواب این سؤال سه نظریه وجود دارد.

نظریه اول که نظریه معروف بین اصولیین هست نظریه برائت عقلیه است، مستنداً به قاعده قبح عقاب بلا بیان یا امور دیگری که بعداً عرض خواهیم کرد. علی ای حال نظر اول این است که موقف عقل برائت و عدم مسؤولیت است در مقابل حکم واقعی‌ای که ممکن است موجود باشد. عبد در این فرض که فحص کرده و ظفر به دلیل پیدا نکرده است مسؤولیتی نسبت به آن حکم واقعی اگر وجود داشته باشد ندارد و عقاب ندارد، استحقاق عقاب هم ندارد. این نظریه

معروف و مشهور است که شیخ اعظم قدس سره مرحوم محقق خراسانی و معمول اعلام و اساطین اصول بر همین مسلک هستند.

نظریه دوم؛ نظریه ادانه و مسؤولیت است، می‌گوید در مقابل آن حکم واقعی اگر وجود داشت در این ظرف هم تو مسؤولی مگر خود مولی در مقام شک برائت جعل بکند، خودش اجازه بدهد، خودش ترخیص کند اما اگر خودش برائت شرعی جعل نکرد و تو بودی و این که احتمال حکم واقعی را می‌دهی، در این موارد باید احتیاط کنی و در مقابل او مسؤولیت داری و اگر باشد مولی می‌تواند تو را عقاب بکند حتی اگر نباشد ممکن است بگوییم باز هم می‌تواند عقاب بکند به خاطر تجری که انجام دادی. اگر باشد برای همان حکم واقعی است، اگر نباشد به خاطر تجری که انجام دادیم. این مسلک ثانی است که از این مسلک تعبیر می‌شود به مسلک حق الطاعة، یعنی مولی حق طاعت دارد حتی در این موردی که بیانی و حجتی بر آن تکلیف اقامه نشده و شما فقط احتمالش را می‌دهید.

این مسلک در این اواخر مشهور شده از شهید صدر قدس سره و لکن محقق داماد رضوان الله علیه هم، ایشان از محاضرات ایشان برمی‌آید که همین نظریه را دارند که بعد تفصیل آن را عرض خواهیم کرد.

و نظریه سوم تفصیل است به این که اگر این عدم وصول به خاطر مانعی باشد که دیگران در سر راه وصول ایجاد کرده‌اند، مولی حکمش را گفته، بیان هم کرده، اخفاء ظالمین باعث شده به ما نرسد و یا پدیده‌های ممکن است باعث شده به ما نرسد، آن کار خودش را کرده حالا آن کتابی که این روایت در آن بوده، این حدیث در آن بوده، این‌ها سیل آمده برده، موریانه خورده، حریق پیدا شده از بین رفته، یک مانع خارجی باعث شده واصل نشود و الا مولی بیان کرده، فرموده و سفرای او که رسول گرامی و ائمه هدی علیهم السلام باشند بیان کردند.

س: قابل تشخیص است آن وقت؟

ج: بله؟

س: قابل تشخیص است که مثلاً توی چه موضوعی توی چه حکمی این اتفاق افتاده؟

ج: حالا کبرایش را ببینیم، تشخیص آن با فقیه است دیگه که حالا این جا این جوری است یا این جوری نیست.

این مواردی که مانع خارجی باعث شده است، این جا نه برائت نیست، مسؤولیت وجود دارد حق الطاعة وجود دارد. و یا این که اگر مانع خارجی نیست خود مولی یک مانعی سر راه او وجود دارد از اظهار و تبیین، مثل این که تقیه بکند. ما الان احتمال می‌دهیم فلان امر واجب است یا حرام است و مولی آن را واجب کرده یا حرام کرده اما

خوفاً نتوانسته آن را تبیین کند، اظهار کند، ایصال کند. این جا هم که مولی مبتلای به چنین امری است باز برائت نیست به حکم عقل و حق الطاعه است. این ها مدعی هستند که در این صورت عقل درک نمی کند قبح عقاب را و عدم استحقاق را، می گوید تو عبد این مولی هستی، احتمال می دهی که مولی الان این مطلب را از تو واقعاً می خواهد فقط نمی تواند بگوید، مثل این که آدم احتمال می دهد مولایش تشنه شدید است اما بر اثر یک جهتی، امر خارجی نمی تواند بگوید یا لال شده خدای نکرده نمی تواند بگوید، بنشیند بگوید حالا که به ما نگفته. نه، عقل می گوید شما احتیاط کن آب ببر برای او.

پس جایی که مانع خارجی یا مانع ذاتی برای مولی وجود داشته باشد مثل این که خوف دارد، چه دارد و این ها، این جا حق الطاعه است و برائت نیست اما آن جایی که مولی خودش بیان نکرده، یک حکمی دارد هیچ مانعی؛ نه خوفی، نه تقیه ای نه چیزی وجود ندارد، مانع خارجی هم وجود ندارد، خودش بیان نکرده، امساک از بیان کرده در این موارد برائت است و حق طاعتی بر مولی نیست. پس تفصیل است؛ در بخشی حق الطاعه قبول شده و در بخشی حق الطاعه قبول نشده قاعده به برائت شدند.

این نظریه هم مرحوم سید صاحب عروه قدس سره در حاشیه رسائل که تقریرات بحث ایشان هست. این تفسیر را هم ایشان دارد.

س: در موارد قول به تفصیل که ما نمی دانیم کدام یک از این موارد سه گانه است این جا باید چه کار کرد؟

ج: هیچی دیگه، عقل این جا تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه اش می شود. عقل می گوید اگر آن جور است شما باید اطاعت بکنید، اگر این جور است بر شما چیزی لازم نیست. پس بنا بر این نمی توانید بگویید که... این را البته ایشان متعرض نشده که حالا نظر ایشان چه خواهد شد، این که حالا اگر شک کردیم باید چه بگوییم، عقل چه می گوید، مرحوم سید متعرض این شق نشده در کلام شان. ما چیزی به ایشان نمی توانیم نسبت بدهیم، ممکن است یک اصالة الاحتیاط ظاهری هم برای عقل درست بکند کأنّ، بگوید بله این جا هم باید احتیاط بکنید.

این سه نظریه مهم که در مقام وجود دارد اما نظریه اولی که ما هر سه تایی این نظریه ها را باید مورد بررسی قرار بدهیم ببینیم که ان شاء الله حق کدام است و کدام را می توانیم قائل بشویم.

اما نظریه اولی: یعنی آن‌هایی که گفتند دیدگاه عقل در شبهات حکمیه بلا تفصیل برائت است و عدم استحقاق عقوبت است و قبح عقوبت است. این‌هایی که قائل به این قول شدند به حسب استقراء پنج یا شش دلیل برای این مسأله اقامه فرموده‌اند که حالا فهرست این دلیل‌ها را می‌گوییم بعد یکی یکی این دلیل‌ها را باید مورد بحث قرار بدهیم.

دلیل اول این‌ها قاعده قبح عقاب بلایان معروف و مشهور است که می‌گویند وجدان انسان و قوه عاقله انسان حاکم است یا مدرک است که در فرضی که هیچ بیانی از طرف مولی نباشد یعنی بیانی واصل نشده باشد؛ جامعش این است، حالا به هر وجهی، یا او اصلاً نگفته نه به خاطر خوف و تقیه و امثال این‌ها، یا نگفته به خاطر خوف و تقیه، یا فرموده و دیگران جلوی آن را گرفتند، یا امور طبیعی آمده، امور طبیعی البته باید استغفار کنیم، ما امر طبیعی به این معنایی که گفته می‌شود در عالم نداریم، هر چه هست فعل خدای متعال است. این امور دیگر مانع شده. این بلا تفصیل عقل حاکم است یا مدرک است می‌گوید آن جا قبیح است، بیچاره این حرف چه بود گفت؟ یک احتمالی توی ذهنش هست، آدم هزارها احتمال می‌دهد. این جا به خواهد مؤاخذه بکند این قبیح است و آن استحقاق ندارد.

س: حتی نسبت به مولایی که حق الطاعه‌ای هم ...

ج: حق الطاعه را می‌گوید ندارد دیگه، می‌گوید حق الطاعه را خود شما درآوردید. مولای حقیقی حتی، مولای حقیقی در جایی حق اطاعت دارد که مطلبش، خواسته‌اش به شما رسیده باشد. اگر خواسته او به شما نرسیده به هر وجهی من الوجوه به شما نرسیده، شما اطلاع ندارید، آن حق اطاعت در آن جا ندارد البته خوب است اما حق نیست که اگر نکردی ظلم به او کرده باشی، از رسوم عبودیت خارج شده باشی، هتک کرده باشی، بی‌احترامی کرده باشی. نه، البته اگر به احتمال این که لعل بخواهد حتماً هست و لذا حسن احتیاط را قبول داریم عقلاً، اما این جوری نیست که حقی وجود داشته باشد که اگر این حق را انجام ندادیم ظلم کرده باشیم، بی‌احترامی کرده باشیم، این جور نیست.

این امر وجدانی. هر کسی به وجدانش مراجعه کند این آقایان می‌گویند مثل سایر بدیهیات که «الکل اعظم من الجزء» بدیهیات نظریه یا بدیهیات عملیه که در احکام عقل عملی است مثل این که ظلم قبیح است، عدل حسن است. آن‌ها برهان ندارد که، آن‌ها امور واضح بدیهیه است. این هم همین جور، که آقای آخوند فرموده، مرحوم شیخ هم نظرش همین است منتها مرحوم شیخ که دیروز عرض کردیم یک شاهی هم برای آن اقامه فرموده، یک منبه برای آن آورده که اگر کسی توجه به این مدرک عقلی خودش ندارد با توجه به آن شاهد توجه کند به مدرک عقلی خودش. آن شاهد هم این بود که همه عقلای عالم خاصه این حرف را می‌زنند، اگر عقل‌شان چنین حرفی را



نمی‌زد این اتفاق نمی‌افتاد که همه بگویند، این که همه می‌گویند معلوم می‌شود که عقل‌شان می‌گوید یا فطرت‌شان می‌گوید. این پس راه اول که از راه قاعده قبح عقاب بلا بیان است.

راه دوم از طریق موضوع اطاعت است. فرمودند که ما قبل از این که بخواهیم بررسی بکنیم که آیا استحقاق عقابی هست یا نه، عقابی هست یا نه، استحقاق عقابی هست یا نه، ما باید ببینیم قبل از آن آیا یک حق طاعتی برای مولی موجود است یا نه، حالا عقاب مستقیماً بلا واسطه، مباشرتاً بریده شده از همه چیزها... همین طور بگوییم عقاب عقاب نیست، به چه مناسبت عقاب عقاب نیست. عقاب در جایی است که شما یک وظیفه‌ای داشتی انجام ندادی، تو یک چیزی به گردنت بوده انجام ندادی، پس ما باید برویم ... قبل را محاسبه بکنیم. ببینیم عقل کجا می‌گوید از مولی باید اطاعت کنی، اگر مطلقاً می‌گوید باید اطاعت بکنی، نکردی استحقاق عقاب داری، مولی هم حق عقاب دارد و قبیح است. اما اگر عقل نمی‌گوید تو مطلقاً حق داری باید اطاعت بکنی، چنین مدرک عقلی وجود ندارد پس برهان را ببریم، دلیل را باید ببریم رتبه بالاتر ببینیم آیا موضوع اطاعت کجاست، از این راه باید بروید، و این مستدل ادعا کرده که موضوع اطاعت جایی است که علم به تکلیف داشته باشیم. اگر علم به تکلیف داریم این عقل می‌گوید این جا اطاعت بکن، اگر علم نداریم نمی‌گوید اطاعت کن. این هم می‌گوید همان جور که آن‌ها ادعا می‌کنند که قبیح است عقاب بلا بیان و استحقاق نیست بالبداهة العقلية این قائل هم همین بداهت عقلیه را، می‌گوید آقا بالبداهة العقلية ما درک می‌کنیم که اطاعت کجا باید بکنیم از مولی، کجا ملزم هستیم به اطاعت؟ آن جا که می‌دانیم، تو که نمی‌دانی نه. پس از راه موضوع اطاعت می‌گوید موقف عقل در این موارد این است که موضوع اطاعت وجود ندارد. چون موضوع اطاعت وجود ندارد پس مسؤولیتی شما نداری، مسؤولیتی نداشتی پس نه استحقاق عقاب داری، نه عقوبتی داری، نه هیچی. این هم راه دوم است، این هم راهی است که محقق شهید ایروانی قدس سره علی مسلک القوم فرموده این جور باید بگوییم نه آن فرمایشی که شیخ اعظم فرموده و دیگران فرمودند. این هم مطلب دقیقی است که ایشان فرموده و همین در حقیقت می‌شود گفت زیربنای اندیشه حق الطاعه‌ای است که شهید صدر و این‌ها هم فرمودند.

س: ...

ج: این علم توی کلام ایشان علم است ولی باید اصلاح کرد آن را، حجت باید بر او قائم بشود، البته می‌دانید حجت‌ها هم باید به چی برگردد؟ «کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات» چون این چنینی است پس می‌توانیم بگوییم

باید علم داشته باشیم. حالا علمی‌ها هم چون به علم برمی‌گردد مندرج در علم می‌شود، حالا اگر هم کسی بخواهد تعبیر را یک خرده واضح‌تر بیان کند بگوید اقامه حجت باشد، موضوع اطاعت آن وقتی است که خواسته مولی حجت بر آن قائم شده باشد.

راه سوم....

س: علم شرط وجوب است؟

ج: بله. و آن جاها هم موضوع وجوب است. علم به تکلیف، حتی شرط هم ما نمی‌خواهیم بگوییم، یعنی شرط قائل نمی‌خواهد. می‌گوید علم به تکلیف، کار ندارم این علم شما مطابق واقع هست یا نیست، همین که شما علم به تکلیف داشتی عقل می‌گوید اطع، فلذا در موارد جهل مرکب هم... و در مواردی که در واقع تکلیف هم نیست ولی شما بالاشتباه علم پیدا کردی، او می‌گوید اطع، چرا؟ برای این که می‌گوییم این جسارت به مولی است، این نامردی نسبت به مولی است. وقتی تو علم داری ولی او نگفته، بنابراین تمام الموضوع علم به تکلیف است، نه حتی جزء الموضوع، نه شرط، نه این که تکلیف واقعی باید اطاعت بشود به شرطی که علم به آن داشته باشی. ایشان فرموده علم، البته لقائل این که این جا جای این هست که حالا کسی بیاید بگوید تکلیف واقعی موضوع است به شرط العلم. یا بگوید مجموع؛ علم و تکلیف واقعی موضوع است. پس یک جا اگر علم بود تکلیف نبود، جهل مرکب بود این جا درست است این آدم نمی‌داند ولی کسی که از بیرون دارد نگاه می‌کند می‌گوید نه بر این اطاعت لازم نیست. ولی قائل گفته علم به تکلیف، این هم راه دوم.

راه سوم: از راه تقوم تکلیف به علم است. تقوم تکلیف به علم. این نظریه این را می‌گوید؛ می‌گوید آقا تا علم حاصل نشود به یک امر و نهی‌ای، اصلاً آن امر و نهی اسمش تکلیف نیست، حکم نیست. پس جایی که ما علم نداریم و حجت نداریم اصلاً حکمی وجود ندارد تا حالا بحثی هم نکنیم در قبال آن ما مسؤولیتی داریم یا نداریم، سالبه به انتفاء موضوع است. از این راه وارد می‌شود. عقل در این موارد در شبهات حکمیه قائل است به عدم مسؤولیت، به عدم ادانه، به عدم استحقاق عقاب، به عدم عقاب و قبح عقاب، چرا؟ چون تکلیفی وجود ندارد، مثل جایی است که اصلاً مولی تکلیف نکرده یا مباح کرده. این نظریه هم نظریه مختار محقق ابروانی است، آن نظریه دوم را براساس فهم مشهور، فرموده مشهور که حکم را متقوم نمی‌دانند و می‌گویند حکم موجود است، وجود دارد چه بدانی چه ندانی، آن‌ها باید آن حرف دوم را من بزنند، آن حرفی که در برهان دوم و راه دوم گفتیم بزنند اما من خودم ایمانی به آن حرف ندارم که تکلیف متقوم به علم نیست، من می‌گویم تکلیف متقوم به علم است، بنابراین براساس گفته من

باید راه سوم را پیمود برای این که بگوییم ادانه نیست، تکلیف نیست، عقاب نیست، استحقاق نیست. می‌گوییم آقا در این موارد اصلاً چیزی خبری وجود ندارد، حکمی نیست، تکلیفی نیست.

س: تفاوتش با آن قبلی که فرمودید این می‌شود که قبلی تمام موضوع علم بود این جا جزء موضوع علم است؟

ج: نه، این جا این است که اصلاً در مواردی که شما علم نداری خانه از پای‌بست ویران است، اصلاً تکلیفی وجود ندارد تا بیاییم صحبت بکنیم، من در مقابل آن تکلیف چه وظیفه‌ای دارم، مثل جایی است که یقین داری تکلیف نیست. این جا هم همین جور است. شما هم در شبهات حکمیه درست است در مرحله اول توی ذهنت می‌آید لعل وجوب باشد لعل حرمت باشد، ولی فوراً در مرتبه ثانیه یقین پیدا می‌کنی حکمی نیست، چرا؟ چون مقومش وجود ندارد. که مقوم آن چیست؟ علم است.

این نظریه محقق ایروانی است.

س: ...

ج: بله، قهراً نفی می‌شود.

س: ...

ج: چه اشکالی وارد می‌شود؟ می‌گویی آقا در مصالح آن ادله یعنی نفی می‌کند می‌گوید ما چه دلیلی بر اشتراک احکام. منتها اشتراک را می‌گوید برای کجاست؟ برای جایی است که قبل الفحص، اگر شما فحوص نکردی تقصیر کردی، آن جا بله. و این علم یا احتمال قبل الفحص مقومش است اما بعد الفحص دیگه نه. حالا این فرمایش ایشان است، شما الحمدلله باید برای تعلیقه زدن و حاشیه زدن جا باشد دیگه. حالا فعلاً ما کلمات کفر را داریم نقل می‌کنیم، حالا بگذارید کفریات نقل بشود تا بعد بنشینیم.

س: ...

ج: بله بله، ایشان ادق از این حرف‌ها است ولی به این چیزها توجه نداشتند.

یکی از کسان دیگر هم که در کلماتش قبلاً هم عرض کردیم بارها این مسلک را دارد، محقق اصفهانی است. محقق اصفهانی هم شبیه مسلک ایشان را دارد، نه عین این مسلک، شبیه مسلک ایشان را دارد، ایشان می‌گویند حکم متقوم به عقاب است. چرا؟ برای این که می‌فرماید که حکم در تعریف و جعل ما ممکن آن یکون داعیاً هست. حکم تعبیرش چیست؟ یعنی آن چیزی که می‌تواند برانگیزاننده عبد باشد به طرف عمل یا اجتناب از یک عمل. آن است که برانگیزانندگی داشته باشد. معمول نفوس ناس تا نگویند اگر نکنی عقابت می‌کنیم، ککشان نمی‌گزد. به این که افعَل، لا تفعل فقط بگویی این برانگیزانندگی ندارد، وقتی برانگیزانندگی دارد که بگوید افعَل، اگر انجام ندادی جهنم است. لا تفعل، اگر انجام دادی جهنم است. آن وقت برانگیزانندگی دارد، پس افعَل تا در کنارش عقاب قرار نگیرد تعریف حکم بر آن صادق نمی‌آید، چون برانگیزانندگی ندارد. ... بنابراین نتیجه این می‌شود که در موارد شبهات حکمیه که عقل می‌گوید عقاب است مقوم حکم باید بگوید نیست دیگه، پس این جا هم حکمی نیست. منتها فرق محقق ایروانی و اصفهانی این می‌شود که نتیجه به فرمایش محقق اصفهانی بعد البرائة می‌فهمیم حکم نیست، اما نتیجه فرمایش محقق ایروانی این است که قبل البرائة می‌فهمیم حکم نیست فنحکم به این که برائت است. آن چون صرف نظر از این حرف‌ها می‌گوید تا علم نداشته باشی حکم نیست، این جا هم فرض این است که ما علم نداریم دیگه پس حکمی نیست، حکمی نبود عقاب بر چه؟ استحقاق بر چه؟ اصلاً سالبه به انتفاء موضوع می‌شود. محقق اصفهانی بعد از این که طبق مسلک مشهور می‌فرماید برائت است، عقاب قبیح است آن وقت نتیجه می‌گیرد که پس این جا حکم هم نباید باشد. این هم راه سوم.

راه چهارم: راه چهارم این است که از طریق قبیح تکلیف به ما لایطاق پیش برویم.

س: قول محقق اصفهانی در واقع مثبت برائت نیست دیگه؟

ج: نه، فقط در این جهت شریک است که آن هم در این جا باید بگوید تکلیف نیست اما نتیجه البرائة، نه دلیلاً علی البرائة. فرمایش ایروانی می‌شود دلیلاً علی البرائة، فرمایش او می‌شود نتیجه البرائة.

راه چهارم این است که فرمودند... مرحوم شیخ در رسائل از ابوالمکارم ابن زهرة نقل می‌فرماید و تبعه بزرگان دیگری مثل علامه، مثل محقق حلی در معارج فرموده‌اند که در این موارد عقل حاکم به برائت است، چرا؟ لقبیح التکلیف بما لایطاق. اگر در ظرفی که شما عالم به تکلیف نیستی مولی سر حکمش ایستاده باشد و باز هم از شما

اطاعت بخواهد این تکلیف بما لایطاق است، تکلیف به چیزی که انسان قدرت بر آن ندارد. و تکلیف بما لایطاق واضح است که قبیح است بنابراین این جا هم باید گفت مولی اطاعتی نمی‌خواهد، استحقاقی وجود ندارد و نمی‌تواند عقاب بکند. این کلام البته بعد باید توضیح بدهیم که این یعنی چه؟ چرا ما طاقت نداریم، پس بنابراین احتیاط هم باید بگوییم نمی‌شود کرد دیگه، پس چطور می‌گویید ... از احتیاط. اگر لایطاق است، شیخ این جا فرموده لعل مراد این آقایانی که فرمودند تکلیف ما لایطاق است یعنی این جا به عنوان اطاعت و امتثال بخواهی بیاوری لایطاق است چون یا باید تشریع کنی بگویی این واجب است بعد به عنوان وجوب بیاوری که این قبیح است، «اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» (یونس/۵۹) اگر نخواهی تشریع کنی چطور به قصد امر بیاوری و ما در باب اطاعت قصد امر لازم داریم، این فرمایش باید مبتنی بر این بشود و این جور توجیه بشود. این را هم بزرگانی یعنی کسانی که از این راه رفتند از بزرگان فقه و اصول هستند مثل ابوالمکارم ابن زهره، مثل محقق حلی صاحب شرایع، مثل علامه حلی صاحب قواعد. به این بزرگان نسبت دادند، چون ما در کلام‌شان ندیدیم، شیخ اعظم از ابوالمکارم ابن زهره نقل می‌کند و می‌گوید تبعوه آخرون، بعد گفتند آخرون این‌ها هستند. این هم راه چهارم.

راه پنجم:

از راه قبح نقض غرض پیش می‌رود. گفتند که خدای متعال... قبح نقض غرض اعلامی. خدای متعال فرموده «یرید بکم الیسر و لا یرید بکم العسر» پس غرض از تشریع شریعت عسر نیست، یسر است. این غرض است. مواردی که ما اجمال نص، تعارض نص، فقدان نص داریم که این جا به خاطر آن شبهه حکمیه برای ما می‌شود یکی دو تا، ده تا صدا که نیست. احتمالات هم فراوان است، اگر بنا باشد ما در همه این موارد شارع بگوید من سر تکلیفم ایستادم، این نقض آن غرضی است که یسر را از ما خواسته، پدر همه ما درمی‌آید. مثلاً ما می‌خواهیم وضو بگیریم، ده‌ها شک در باب وضو داریم دیگه که ما به واسطه برائت هی این‌ها را کنار می‌زنیم. غسل ده‌ها شک و این‌ها در آن هست هی به واسطه برائت این‌ها را کنار می‌زنیم، نماز همین جور، روزه همین جور، زکات همین جور، خمس همین جور و .... اگر بنا باشد توی همه این‌ها چه کار بکنیم؟ بگوییم نه آقا حق الطاعة، تفصیل هم نیست و مولی سر حکمش ایستاده. اگر چنین حرفی را بزنیم این چه لازم می‌آید؟ نقض غرض او لازم می‌آید و نقض غرض قبیح است. پس از این که نقض غرض قبیح است می‌فهمیم در این موارد سر وجوب‌ها و حرمت‌های واقعی دیگه اهمتامی ندارد، اصراری ندارد. حالا اگر از این کشف کردیم که برائت هم جعل کرده برائت شرعیه هم اثبات می‌شود. اگر نه، معلوم می‌شود به همین مقدار می‌فهمیم که این جا عقاب دیگه نمی‌آید بکند، مسؤولیتی از ما

نخواسته است که این اخیری با قبلی‌ها فرقی این است که آن عقل مستقل بود، یعنی بدون این که ما چیزی از شارع دریافت بکنیم تمام مقدمات استدلال و حرف او از دیدگاه عقل بود. این اخیری یک چیزی را از شارع دریافت می‌کنیم مثل وجوب مقدمه که می‌شود عقل غیرمستقل، می‌گوییم ذی المقدمه را خودت واجب کردی حالا ما می‌فهمیم مقدمه پس واجب است. اگر درست باشد این حرف که عقل حکم بکند. اگر عقل آن جا حکم بکند می‌شود چه؟ می‌شود غیرمستقل که تعریف عقل مستقل و غیرمستقل همان طور که در محلس گفته شده این است که مستقل این است که ما هیچی از شارع نمی‌گیریم. تمام مقدماتی که ما با آن به حکم می‌رسیم، به نتیجه می‌رسیم مدرکات عقل خودمان است، در عقل غیرمستقل این است که یک چیزی را از شارع می‌گیریم آن پایه می‌شود که این حرف‌های عقلی را کنارش بگذاریم یک نتیجه بگیریم. این اخیری فرقی با قبلی‌ها این است.

این پنج راه عقلی برای اثبات قول و نظریه اولی که می‌گفت مسؤولیتی نیست، ادانه‌ای نیست و شما باید... به حسب استقراء ما مازاد بر این پنج طریقه را واقف نشدیم بر آن که ممکن است حالا در استقرایی که آقایان می‌فرمایند یک راه دیگری هم قائل دیگری داشته باشد ولی عمده غیر از آن پنجمی که باز این هم صریحاً از قائل ندیدیم ولی ملامح آن در بعضی عبارت شیخ اعظم در رسائل پیدا می‌شود گفته شده.

حالا آیا این راه‌هایی گفته شده است تمام است یا تمام نیست؟... وصلى الله على محمد و آله.

### جلسه ۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

سه نظریه در رابطه با موقف عقل در موارد شبهات حکمیه بیان شد، نظریه اول نظریه برائت بود مطلقاً، نظریه دوم احتیاط بود مطلقاً و نظریه سوم تفصیل بین موارد بود. اما نظریه اول که برائت بود به پنج برهان عقلی برای برائت گفتیم استدلال شده. برهان اول و دلیل اول قاعده قبح عقاب بلایان بود که مشهور اصولیون فرموده‌اند که عقل حاکم است به این که عقاب بلایان، بلایان علی آن حکم واقعی می‌خواهد بر تخلف از آن عقاب بشود این قبیح است و چون در موارد شبهات حکمیه بیانی از مولا فرض این است که نیست و ما فحص کردیم و به بیانی نرسیدیم پس عقاب قبیح است، نه تنها عقاب قبیح است اصلاً استحقاق العقابی وجود ندارد و براساس این که استحقاق نیست عقاب هم نیست.

این مدعا مدعایی است که گفته شده امر بدیهی و ضروری است، فقط ما می‌توانیم برای آن منبه بیاوریم و الا استدلال بر آن دیگه نمی‌شود کرد چون خودش از قضایای اولیه و بدیهیه است در عقل عملی انسان. به این استدلال وجوهی از مناقشات فرموده شده است. وجه اول فرمایش محقق ایروانی است که ایشان فرمودند، قبول ما قاعده قبح عقاب بلا بیان را فرضاً قبول می‌کنیم اما اتکاء به این قاعده به تنها نمی‌تواند مطلوب اصولی را اثبات بکند. اصولی می‌خواهد بگوید عقل در شبهات حکمیه می‌گوید تو مأمون هستی، مشکلی نداری، لازم نیست احتیاط بکنی. اصولی دنبال این مطلب است و حال این که قاعده قبح عقاب بلا بیان فقط می‌گوید تو عقاب نداری یا استحقاق العقاب نداری، اما الزام هم نداری عقلاً این کار را انجام بدهی؟ لعل من الزام داشته باشم این کار را انجام بدهم از ناحیه دیگری و آن ناحیه حکم عقل است و این که شکراً لأنعام الله و ایادیه علیک باید خواسته‌های او را به جا بیاوری ولی این خواسته‌ها برای شما یقینی نیست، احتمالی است. بنابراین اگر بگوییم عقل در کنار قبح عقاب بلا بیان چنین حکمی هم دارد بنابراین با نفی عقاب و حتی نفی استحقاق عقاب خیال عبد راحت نمی‌شود، می‌گوید من از باب شکر منعم باید در این مورد محتمل الوجوب را بیاورم، محتمل الحرمة را طرد کنم. و به عبارتی آخری ایشان می‌فرماید زیربنای الزام عقل به اطاعت دو چیز است: یک؛ دفع ضرر محتمل، دفع عقاب محتمل. وقتی انسان تکلیف را علم به آن پیدا کرد یا احتمالش را دارد قهراً احتمال عقاب می‌دهد، عقل انسان، فطرت انسان، جبلت انسان می‌گوید از عقاب آن هم عقابی که اخروی است و این قدر عظیم است یا ضرر آن هم ضرر این چنینی باید خودت را مصون بداری. این زیربنای این هست که می‌گوید برو سراغ اطاعت. دلیل دوم و زیربنای دوم عقلی که ما را وادار می‌کند و عقل ما را وادار می‌کند براساس آن به اطاعت شکر منعم است، این که او همه نعمت‌های تو وجود تو و سایر نعمت‌ها همه از اوست، پس باید اطاعت کنی حرف او را. به همین دو دلیل هم هست که ما در علم کلام می‌گوییم چی؟ ملزم هستند عباد بر این که سراغ عقاید بروند، چرا ملزم هستند مردم و ما ملزم می‌کنیم آن‌ها را که سراغ عقاید بروید و بفهمید خدای متعالی هست، قیامتی هست، دینی هست، این‌ها چرا؟ یک کسی می‌گوید من چه کار به این کارها دارم می‌خواهم زندگی‌ام را بکنم، اصلاً سراغش نمی‌روم که بفهمم دینی هست، خدایی هست، معادی هست، چه کار به این کارها دارم؟ چرا می‌گوییم باید بروید؟ در علم کلام دو تا دلیل ذکر کرده؛ یکی دفع ضرر محتمل است که جبلی و فطری هر کسی است. یکی هم شکر منعم است. حالا هم مرحوم ایروانی این جا حرفش این است، به شیخ اعظم و سایرین؛ محقق خراسانی که استاد ایشان است... این آقای ایروانی که می‌گوییم شاگرد محقق خراسانی صاحب کفایه است نه آقای ایروانی معاصر، دیدم بعضی دوستان این خیال را کرده بودند ولو

ایشان هم له الفضل ولی این که ما داریم نقل می‌کنیم مطالبش را این جا، آن محقق ایروانی است که... مرحوم محقق ایروانی شاگرد محقق خراسانی است که حاشیه بر کفایه و مکاسب هم دارند.

ایشان در این به شیخ اعظم می‌فرماید که شما می‌گویید عقاب بلایان قبیح است ما هم قبول می‌کنیم ولی این کار شما را حل نمی‌کند، ما می‌گوییم درسته یقین داریم اصلاً عقاب نمی‌شود، یقین هم داریم استحقاق عقاب نداریم، فرض کنیم. اما آیا نباید از باب شکر منعم محتمل الوجوب را بیاوریم، محتمل الرحمة را ترک کنیم؟ شما که برای این ترسی ندارید که.

س: این قاعده در واقع الزام را برمی‌دارد.

ج: چرا؟

س: می‌گویید عقاب بلایان دیگه، یعنی بیانی نیست تا الزامی باشد.

ج: نه، تا الزام نه، تا عقابی باشد، نه این که تا الزامی باشد. الزام یک دلیل دیگه هم دارد.

س: عقاب براساس الزام دیگه، اگر بیانی بود الزام می‌آمد، اگر الزامی بود عقابی می‌آمد حالا بیانی نیست در نتیجه الزامی نیست و در نتیجه عقابی نیست.

ج: چرا؟

س: ...

ج: مگر خدمت پیامبر عرض نشد که آقا شما که مأمون هستی و تضمین شده است بهشت برای شما برای چه این قدر به خودتان زحمت بدهید؟ فرمود «أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا» بله اما این الزام عقلی را من دارم که باید عبد شکور باشم. پس عبد شکور بودن ربطی ندارد به این که عقابت می‌کند، یا استحقاق عقاب، نه استحقاق عقاب هم ندارد. فرض کنیم، فرض محال بکنید که بله استحقاق عقاب هم نیست. اما این مسألة أخرى غیر آن مسألة.

س: این دیدگاه اخلاقی...

ج: اخلاقی نیست. قانونی است، اخلاقی نیست، این هم واقعیات است. اخلاقی به چه معناست که شما می‌فرمایید، اخلاقی یعنی چیزهایی که حسن است انجامش و ترک آن اشکال ندارد، نه.



س: آن ارتقاء درجه پیغمبر است بر او نماز شب هم واجب است.

ج: نه عقل دارد می گوید، عقل شان دارد می فرماید. درسته بر او واجب شده مثل نماز ظهر که بر ما واجب است بر ایشان نماز شب هم فرض کنید واجب باشد. پس همان می گوید من نماز شب را چرا باید بخوانم؟ برای این که عبد شکور باشم.

س: از این می شود ما وجوب را استفاده کنیم و...

ج: وجوب چه را؟

س: وجوب اتیان محتمل را.

ج: وجوب عقلی یعنی لابدیة عقلیه، لابدیة عقلیه را یعنی عقل انسان، انسان را مجبور می کند، مضطر می کند، لابد می کند به این که انجام بدهد چرا؟ می خواهم عبد شکور باشم.

س: اگر ترس از عقاب داشته باشد.

ج: نه عقاب ندارد.

س: وجوب یعنی چه یعنی اگر انجام ...

ج: این وجوب فقهی است که شما می گوید عقاب دارد. وجوب که ... یعنی لابدیت داری از این کار.

س: وقتی وجوب می آید یعنی اگر نکردیم حرام است دیگه،

ج: بله معمولاً این جوری است، یعنی اگر نکردیم بله ولی آیا این الا و لابد باید این جوری باشد. مثلاً در باب لعان یاظهار که فتوا دادند بعضی فقهاء، آقای نائینی هم ذکر فرموده که این حرامی است که عقاب ندارد. یعنی شارع فرموده من این را عقاب نمی کنم ولو حرام است، می گویم نکنید، اما اگر کردید عقاب نمی کنم. حالا باید انجام داد یا نه؟ می گویم عقاب نمی کند دیگه. نه آقا حرام کرده، می خواهد.

پس نفی العقاب تنها کفایت نمی کند اگر نفی عقاب باشد. حتی پا را بالاتر می گذاریم که اگر نفی الاستحقاق هم بود یعنی آدمی که مخالفت می کند استحقاق هم بگوئیم ندارد، ایشان می گوید باشد استحقاق هم ندارد این هم قبول، اما آیا الزام دیگری ندارد، عقل از یک راه دیگری به او فشار نمی آورد، وادارش نمی کند که بابا انفصال کن، آن راه

دیگر چیست؟ می‌گوید بابا همه زندگی‌ات، هم هستی‌ات از اوست، همه نعم از اوست نباید به حرفش بروی؟ پس بنابراین لائعمه و ایادیه باز عقل الزام می‌کند. بنابراین سببی که عقل الزام می‌کند دو چیز است: یکی دفع ضرر محتمل است و یکی شکر نعمت است. شما با این استدلالی که می‌کنید آن یکی را می‌زنید ولی این یکی را که نزدیک، این یکی سر جایش است، بنابراین ما در شبهات حکمیه باید بگوییم که چه؟ باید بگوییم احتیاط بکن شکر لائعمه. این اشکال اول که آقای ایروانی فرموده.

س: ثمره بیان که ...

ج: بیان؟

س: ...

ج: بیان بر خواسته‌اش.

س: اگر مطلق البیان بگوییم به فرمایش آقای ایروانی قبول می‌کنند؟؟ و آن وارد نیست می‌شود و اصلاً موضوع را منتفی می‌کند.

ج: چه وارد می‌شود؟

س: ... اگر منظور از بیان مطلق البیان است، اما اگر بیان واقعی بگوییم ... چون بیان واقعی ما نداریم؟؟ ناظر به حکم واقعی که نیست ناظر به حکم ظاهری است. اگر مطلق البیان بگوییم حرف ایشان وارد نیست.

ج: چرا؟

س: چون مطلق البیان اگر باشد....

ج: دارد فرض می‌کند، فرض کنیم بیانی نیست، می‌شود فرض کرد یا نه؟ شما می‌گویید حالا این بیان است، فرض کنید این بیان هم نباشد، فرض کنید بیان نیست بر او چون بیانی بر او نیست قبیح است عقاب، استحقاق هم نیست، چون استحقاق العقاب فرع بیان است و وجود البیان هم فرع استحقاق است، استحقاق که نیست آن هم نیست. یا این که شارع عفو خواسته بکند مثل باب لعان و ظهار، فرموده عقاب نمی‌کنم. ایشان می‌فرماید... حرف ایشان این است که فرض کنید بیانی نیست و در اثر آن استحقاق نیست، عقاب هم نیست اما ما ملاک آخری سراغ داریم که کاری به این ندارد، آن ملاک آخر چیست؟ فرض کنید آن ملاک آخر ما هم بیان نمی‌شود، به فرض محال بیان نمی‌شود اما

یک ملاک آخری برای الزام عقل داریم و آن شکر منعم است، شکر منعم به هیچی کار ندارد، خودش مستقل است. صرف نظر از این که ممکن است شما بگویید همین بیان هم می‌شود، نه این هم را غرض بصر می‌کنیم. می‌گوییم خود شکر منعم بما هو ملزم عقلی است که عقل به واسطه آن می‌گوید اطاعت بکن پس ولو این که این خودش بیان واقع نباشد، بیان بر واقع نیست، این مبرر العقاب است، بیان بر واقع هم نیست که مراد مولی چیست، ما چه می‌دانیم. هیچ نحوه‌ای بیان ندارد این. حالا فرضاً هم بیان هم بگویید هست این فرمایش ایشان این است، بیان اول ایشان.

س: ...

ج: همین آقای استوار همین را فرمودند جواب عرض کردم دیگه. تکرار فرمایش ایشان است.

س: این که احتیاط شکر منعم باشد اول الکلام است باید شکر هم آن چیزی باشد که خود منعم بگوید و الا ممکن است این خلاف شکر بشود اصلاً.

ج: خلاف شکر بشود؟ اگر او خواسته‌ای داشته باشد ما احتیاط کردیم یعنی این، این که دوران بین محذورین که نیست. احتمال وجوب می‌دهید و لاغیر، شبهه وجوبیه است یا شبهه تحریمیه است نه دوران امر بین محذورین. ما فعلاً در کجا داریم صحبت می‌کنیم؟ شبهه وجوبیه و شبهه تحریمیه نه دوران امر بین محذورین. پس شما در شبهات وجوبیه احتمال فقط این می‌دهید که خواسته او وجوب باشد. در تحریمیه هم احتمال می‌دهید خواسته او فقط حرمت باشد. همین و لاغیر. در این جا اگر شما رفتید آوردید در شبهه وجوبیه و واقعاً می‌خواست شکرش را نکردید. این اعلی مقام شکر است که به احتمال خواسته هم شما اعتنا کردی و رفتی آوردی. یا به احتمال این که مبعوض او بوده اجتناب کردی و نیاوردی. این که اعظم شکر است در مقام شکر و اظهارش بیشتر است تا آن مواردی که یقین داری، این جا هم به احتمال آمدی اهتمام کردی پس در مقام شکرگزاری بالایی برآمدی.

س: مبنای شکر منعم را جزو کلام بحث کردند...

ج: هر کسی این حرف را زده اشتباه کرده، هر کسی این حرف را زده این را به آن برگردانده اشتباه کرده.

س: و الا شکر منعم استقلالاً نمی‌تواند الزام ایجاد کند.

ج: چرا نمی‌تواند؟

س: نمی‌تواند انگیزه ایجاد کند به سمت...

ج: چرا نمی‌تواند؟

س: به خاطر این که خود ضرر محتمله... دفع ضرر محتمل واجب است این مدرک قبلی است ...

ج: یک کلمه‌ای ایشان دارد...

س: ... این شکر منعم خودش یک مناط جداگانه‌ای دارد ما این منه‌از از آن بیان کردیم، و الا مقام و مرجعش دوباره دفع ضرر محتمل است. ببینید دفع ضرر محتمل ما را الزام می‌کند به سمت خواسته‌های شارع و الا...

ج: ببینید یک کلمه‌ای ایشان در عباراتش دارد که البته این مطلب در کلام و جاهای دیگر هم بیان شده، ایشان با یک کلمه می‌فرماید دو تا منشأ دارد یکی اخس المنشأین است با سین، دفع ضرر محتمل بله انسان‌ها برمی‌انگیزانند ولی این پایین‌تر و پست‌ترین سبب است برای آدم‌هایی که فقط دنبال لذت و تحرز از عذاب و ناراحتی خودشان هستند اما انسان‌های راغی، برتر، آن‌هایی که از این جهات رفتند بالاتر او مولی را توجه می‌کند که احترام به، عدم هتک او، حرمت او را نگه داشتن، حالا من ضرر می‌کنم یا نمی‌کنم. آن راه اول خودنگری است و جهات خودش را انسان نگاه بکند که من می‌خواهم ضرر نکنم، من می‌خواهم ناراحتی نکشم، من خودم را می‌خواهم خلاص کنم از گرفتاری‌ها، پس آن یک نظر پایین و پستی است این که شکر منعم است می‌گوید من کاری به این‌ها ندارم، آن که امیرالمؤمنین فرمود که من خَوْفاً من نارک نیست، طمعاً فی جنتک نیست بل وجدتک اهلاً للعبادة فعبدتک. حالا این شکر منعم همین است، منتها افراد، انسان‌های معمولی آن که بیشتر در آن‌ها اثر می‌گذارد آن امر اول است که اخس الوجهین است ولی دومی که اعلی الوجهین است این‌ها هم وجود دارد، این هم وجود دارد.

س: الزام مراتب کمالی است.

ج: نه، برای کمال نیست برای اصل مطلب است، شکر منعم اصل مطلب است. حالا فرض کن خدای متعال فرمود من بنا ندارم عبادم را به جهنم ببرم، همان که در دعای شریف کمیل هست که «ما هکذا الظن بک» با این رحمتی که داری ببری جهنم، ولیکن علیرغم این رحمتی که دارد «اقسمت أن تملأها من...»

س: حاج آقا این مواردی که الان مطرح می‌شود ...

ج: نه، این که وجود ندارد، حالا به آن می‌خواهیم بگوییم حالا که شک کردی چه کار کن. نه این که وجود ندارد، حتی در نفس او هم هست که من باید احترام مولی را حفظ کنم، نه این که چون حفظ نکردم کتکم می‌زند، بله یکی می‌گوید چون اگر حفظ نکردم کتکم می‌زند، این داعی می‌شود که برود سراغ این کار، یکی می‌گوید من از این که

کتکم می زند نمی خواهد بیایم چون خودش اهاً للعباده است من باید شاکرِ نعم او باشم، حالا می زند یا نمی زند، من استحقاق دارم یا استحقاق ندارم. این در نهاد همه انسان ها هست.

س: این که شما می فرمایید اجتهاد ندارد.

ج: چرا، اولاً...

س: ...

ج: نه، این مال مقامات نیست این یک امری است که وجود دارد حالا برای دیگران ما توجه به آنها می دهیم می گوئیم آقای عزیز شما از آن مأمون شدی از این چه امنیتی داری، از این الزام چه جور می خواهی خودت را خارج کنی. دو؛ حالا حضرت عالی که دیگه جلوی عوام نیستید و از فضلا هستید و مجتهد هستید شما چی، می توانی عقل خودت را.... می گوید عقل من می گوید نه، حالا او توجه ندارد شما که توجه دارید چه؟ به این می توانید دلیل تمسک بکنید و بگوئید من برائت جاری می کنم، برائت عقلی. می گویی نه آقا. حالا او که توجه ندارد، غافل است.

پس بنابراین این اشکال اول ایشان است، حالا تا فرمایش دومش را هم بگوئیم چون در فهم فرمایش اول خالی از تأثیر نیست.

اشکال دومی که ایشان می کنند این هست که این استدلال و قاعده قبح عقاب بلا بیان در حقیقت استدلال به فرعی است که غمض عین از اصل آن شده، و با وجود این اصلاً نوبت به این نمی رسد. اگر ما را آن گفتیم، آن اصل را گفتیم دیگه بی نیاز از این هستیم، اگر آن اصل را نگفتیم اصلاً جای استدلال به این فرع نمی رسد.

توضیح مطلب:

توضیح مطلب این است که ایشان می فرماید صحت عقاب مال کجاست؟ یک امری بدوی و ابتدایی است؟ یا صحت عقاب و حسن عقاب مال جایی است که ما یک وظیفه ای داریم مسبقاً نسبت به آن بی اعتنایی کردیم، تخلف کردیم. اگر اصلاً ما وظیفه ای نداریم مسبقاً، مفروض این نیست که چیزی به گردن ماست، وظیفه ای به گردن ماست از ناحیه عبد، اگر نیست برای چه بیایند عقاب بکنند، همین طور دنگ شان گرفته که یکی را عقاب بکنند یکی را نکنند، بی وجه؟ عقاب مصححش این است که در رتبه قبل یک درکی عقل دارد، یک حکمی عقل دارد، یک وظیفه ای به

گردن انسان می‌گذارد، انسان نسبت به آن وظیفه وقتی بی‌اعتنائی کرد، عمل نکرد براساس آن حالا عقل می‌گوید تو استحقاق داری، چون آن وظیفه را انجام ندادی و مولی می‌تواند تو را عقاب بکند چون آن وظیفه را انجام ندادی.

پس صحبت از استحقاق عقاب و عدم استحقاق عقاب همیشه در رتبه بعد از این است که ما در رتبه قبل بگوییم وظیفه‌ای وجود دارد یا وجود ندارد. اگر در رتبه قبل گفتیم وظیفه‌ای وجود ندارد صحبت از استحقاق عقاب چه معنا دارد. مثلاً آیا معنا دارد که ما بحث کنیم آیا اگر کسی در مباحات انجام داد یا ترک کرد استحقاق عقاب دارد یا نه؟ می‌گوییم مباح یعنی چه، چیزی، وظیفه‌ای در آن جا نیست.

پس بنابراین باتوجه به این مسأله که استحقاق عقاب و قبح عقاب بلا بیان این‌ها در رتبه قبل باید محاسبه کنیم الزامی از طرف عقل هست یا نیست، باید برویم آن را محاسبه کنیم. ببینیم آیا در این موارد عقل اطع دارد یا ندارد، بیاور دارد یا ندارد. اگر بگوییم شکراً للمنع باید بیاوریم، به عقاب هنوز کاری ندارم، در رتبه قبل از استحقاق عقاب و عقاب که دیگه حرف عقاب نیست، حرف از ضرر نیست، آن جا رتبه قبلش را داریم حساب می‌کنیم. رتبه قبل را که داریم حساب می‌کنیم، قبل از عقاب و استحقاق عقاب و این حرف‌ها، آن چیزی که زمینه را برای این حرف‌ها می‌خواهد آماده کند، تشکیل بدهد. آن جا را وقتی محاسبه می‌کنیم.

س: یعنی منشأ جعل؟

ج: جعل چه؟

س: جعل حکم واقعی.

ج: نه، منشأ این که استحقاق عقاب، عبد دارد یا ندارد. یا مولی می‌تواند او را عقاب بکند یا نه. این این است که قبلش آیا عقل نسبت به مولی حرفی راجع به مولایش و اوامر و نواهی مولی دارد عقلش یا ندارد، اگر ندارد معنا ندارد که بگوید استحقاق عقاب داری یا نداری، اگر دارد بله حالا می‌تواند بگوید تو چنین چیزی را داشتی انجام ندادی پس استحقاق عقاب داری. استحقاق فرع بر این است که در رتبه قبل ما یک وظیفه عقلانی به گردن‌مان باشد. اگر وظیفه عقلانی به گردن‌مان نیست پس استحقاق دیگه معنا ندارد. حالا در رتبه قبل داریم نگاه می‌کنیم، شما باید آن جا را نگاه بکنید، ای مستدلون به قاعده قبح عقاب بلا بیان آمدید به فرع چسبیدید دارید حرف می‌زنید، شما باید بروید اصل را محاسبه بکنید ببینید آن جا آیا وجوب اطاعتی وجود دارد یا نه، یعنی بگویید آیا عقل اگر ما تکلیف را علم به آن پیدا نکردیم یا احتمالش را دادیم و فحش هم کردیم به آن نرسیدیم آیا این جا هم عقل الزامی

دارد یا ندارد. یا فقط الزامش برای آن جایی است که ما علم به تکلیف پیدا کردیم یا اصلاً فحص نکردیم. آن جا می‌گوید آقا تو الزام داری، اما اگر نه می‌گوید الزام نداری، چه جوری است. اگر به این نتیجه رسیدیم که در صورتی که عقل می‌گوید در صورتی که احتمال تکلیف مولی را دادیم وظیفه داری که اطاعت بکنی، احتیاط بکنی، بیاوری، چرا؟ شکراً لأنعمه و ایادیه. اگر عقل چنین حرفی را می‌زند پس بنابراین گرفتاری وجود دارد و دیگه راهی برای این که شما قاعده قبح عقاب را نفی بکنید بگویید که این جا قاعده قبح عقاب وجود دارد نافع نیست، وجود داشته باشد، چون ما یک ملزم دیگری داریم.

اگر می‌گویید عقل چنین حکمی را ندارد و می‌گوید شکر منعم در جایی لازم است که تکلیفش را بدانی و در موضوع وجوب اطاعت علم مأخوذ است، اگر این را می‌گویید پس ما در رتبه سابق اصلاً دیگه چیزی نداریم تا نوبت به قاعده قبح عقاب بلایان، بیان بشود. دیگه مستغنی می‌شویم از تمسک به قاعده قبح عقاب بلایان، چون خانه از پای بست ویران است، چیزی نداریم، الزامی از عقل نداریم. پس بنابراین این اشکال محقق ایروانی به قم، به مشهور اصولیون که به قاعده قبح عقاب بلایان تمسک می‌فرمایند این است که شما استدلال‌تان یک استدلال ناقص است، آمدید به یک فرع چسبیدید دارید استدلال می‌کنید، باید ذهن‌تان را ببرید و استدلال‌تان را ببرید در رتبه سابق بر این حرف. در رتبه سابق بر این حرف اگر الزام عقل به اطاعت هست آن کفایت می‌کند بر این که بگوییم احتیاط واجب است ولو قاعده قبح عقاب بلایان هم داشته باشیم و بگوییم که عقاب قبیح است و استحقاق عقاب هم داریم. باشه ولی ملزم دیگری داریم که آن وجوب اطاعت است. اگر آن وجوب اطاعت در رتبه سابق نیست اصلاً پس زمینه‌ای برای عقاب درست نمی‌شود، من کاری نکردم که بخواهند عقابم بکنند یا استحقاق عقوبت داشته باشم، مخالفتی با الزام عقلی نکردم.

س: یعنی قاعده قبح عقاب بلایان ثمره‌ای ندارد؟

ج: در این بحث ثمره‌ای ندارد.

س: در چه بحثی دارد؟

ج: فایده‌اش این است که بله شما می‌دانی از عقاب راحتی ولی عبد ناپسندی هستی اگر اطاعت نکنی.

س: مرحوم امام ... فرمود که عقاب فعلی را ...

ج: بله، اگر کسی بگوید آقا تمام همّ اصولی این است که عقاب نباشد ولی جواب داد شد خدمت ایشان که نه، اگر تمام همّ اصولی بگوییم به این است که عقاب نباشد که این حرف را در ذیل آیه شریفه و ماکنّا معذبین حتی نبعث رسولاً. که گفتند اشکال کردند، عده‌ای گفتند این آیه می‌گوید ما عذاب نمی‌کنیم اما نمی‌گوید اسّ تحقاق که نیست. عده‌ای از اصولیون هم فرمودند ما هم دنبال همین هستیم. جوابش این بود که ما فقط دنبال این نیستیم، اگر استحقاق عقاب هم داریم حق نداریم که... حالا مولی لطف کرده، پس در باب ظهار و لعان هم که فرموده من عقاب نمی‌کنم بیایم انجام بدهیم با این که دارد می‌گوید حرام است.

س: ... با حق الطاعة یکی می‌شود دیگه؟

ج: بله یکی می‌شود منتها بیان‌شان فرق می‌کند حالا می‌گوییم، این هم می‌گوید حق الطاعة وجود دارد در این جا. شما ببینید حق الطاعة هست یا نیست در رتبه قبل، اگر حق الطاعة هست حالا استحقاق عقاب هم نباشد، فلان هم نباشد شما گرفتار هستید، اگر حق الطاعة نیست پس بنابراین عقاب بر چه اساس می‌خواهد بشود، دیگه نوبت این اصلاً نمی‌رسد.

س: قبلاً گفتیم ... دنبال این که عقاب را رفع بکنند شما می‌فرمایید که استحقاق عقاب را ما رفع می‌کنیم...

ج: دنبال چه هستیم؟

س: دنبال این هستیم ببینیم تکلیفش چیست، حالا ولو استحقاق عقاب هم نداشته باشد.

ج: بله، استحقاق عقاب هم نداشته باشد.

س: یک پله آمديم بالاتر.

ج: بله، ملزم عقلی آخر باید نداشته باشد. صحبت این است که ملزم نباید داشته باشد. ما باید ببینیم عقل در این جا.... ملزمی داریم از دیدگاه عقل یا نداریم، به عقاب و این‌ها فقط کار نداریم، این فرمایش محقق ایروانی قدس سره هست.

س: جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان غافل از این نیستند که ما ...

ج: چطور نفی می‌شود، اشکال سر همین است که نفی نمی‌شود.



س: نفی می شود دیگه، چرا نفی نمی شود. اگر عقابی نباشد یعنی وظیفه ای نبوده، چون ملازمه است بین وظیفه و عقاب.

ج: چرا ملازمه است؟

س: چرا ملازمه نباشد.

ج: چرا باشد؟ شما که می گوید هست، چرا باشد؟ برای خاطر شکر نعمت است، برای خاطر شکر لائعمه. عقاب نیست چرا؟ چون این قدر لطف دارد می گوید من عقاب نمی کنم.

س: تا وظیفه ای نباشد....

ج: باشد، می گوید عقاب نمی کنم مثل باب لعان، گفته عقاب نمی کنم.

س: نه این که نمی کنم....

ج: بابا حرام کرده، آقای نائینی فرموده، در فقه فرموده اند یکی از جاهایی که حرمت هست ولی عقاب نیست باب لعان و ظهار است، گفتند حرام است انسان لعان انجام بدهد، ظهار کند بگوید مثلاً فرض کنید که به همسرش بگوید که ظهرك كظهر أُمی، این حرام است بگوید ولی اگر گفتی خدا فرموده به حسب این فتوا من عقاب نمی کنم. حرام است بگوئی، از عدالت هم می افتی، دیگه نمی شود پشت سرت نماز خواند، دیگه نمی شود شاهد طلاق باشی، دیگه نمی شود قاضی باشی، دیگه نمی شود حاکم شرع باشی، دیگه نمی شود از شما تقلید کرد، بله عادل نیستی ولی عقاب نمی کنم.

س: ...

ج: شاذ است یعنی چه، یعنی پس تصویر دارد، کسی اشکال نکرده که آقا این غیر معقول است. نگفتند این غیر معقول است، فوقش گفتند از ادله چنین چیزی استفاده نمی شود نه این که غیر معقول است.

پس بنابراین اشکال ثانی اشکال منهجی است در حقیقت، که شما باید این چنین استدلال بفرمایید و ایشان البته می فرماید که حق این است که اگر ما مثل قم فکر کنیم و علم را مقوم تکلیف ندانیم که مبنای خود ما این است، اگر براساس منهج قم بخواهیم مشی بکنیم حق این است که در موضوع الزام عقل به طاعت علم نهفته. یعنی عقل می گوید آن تکلیفی علم به آن دارید، اطاعت آن جا لازم است. بنابراین جایی که بیان نیست و در اثر لایبانی ما

علم نداریم و علمی نداریم در آن موارد الزام عقل نداریم، چون الزام عقل نداریم قهراً دیگه استحقاق هم نداریم، عقوبت هم نداریم.

س: ...

ج: دیگه قهراً آن سالبه به انتفاء موضوع می‌شود. پس حق در استدلال اینها القوم این است که شما نیاید به قاعده قبح عقاب بلایان بچسبید، حق در استدلال این است که زیربنا را و آن قضایای ماسبق بر قاعده قبح عقاب بلایان را محاسبه بکنیم و ببینید آیا عقل تا چه مقدار الزام می‌کند بر اطاعت مولی، اگر می‌بینید عقل الزام می‌کند به آن جایی که می‌دانی باید اطاعت کنی، آن جایی که می‌دانی باید اطاعت کنی، آن جا الزام داری، آن جا که نمی‌دانی الزامی ندارد. اگر این شد پس بنابراین می‌گوییم برائت است به این بیان نه به خاطر قاعده قبح عقاب بلایان، بلکه چون موضوع لزوم اطاعت و الزام عقل بر اطاعت شد علم به تکلیف که البته این علم در آن علمی هم نهفته است، چون آن مالش به چیست؟ به علم است. علم به تکلیف داشته، این موضوع الزام عقل است به اطاعت، این که نبود هم برائت ثابت می‌شود هم عدم استحقاق، هم عدم عقاب، سه تا در عرض هم، نه این که برائت مستند به آن قبح عقاب بلایان است، نه، برائت ما و آن‌ها همه‌اش در عرض هم مولود این مسأله است، مولود چه مسأله‌ای است؟ مولود مسأله که موضوع اطاعت و الزام عقل عبارت است از علم به تکلیف.

س: ...

ج: بله دیگه این احاله به وجدان است کما این که حرف‌های آن‌ها هم احاله به وجدان است. این جا ما باید وجدان‌ها را توجه به آن بکنیم، تحلیل کنیم، ببینیم که وجدان ما چه چیزی را درک می‌کند.

پس بنابراین، این فرمایش محقق ایروانی قدس سره که فی المقام تزریق نظر فرموده.

اشکالی هم مرحوم... اشکال بعدی که اشکال سوم در حقیقت می‌شود برای محقق یزدی صاحب عروه قدس سره هست، علی ما نقل عنه در تقریرات بحث‌شان. ایشان در حقیقت بیانی دارند که پشتوانه نظریه سوم است، همان بیانی که برای اثبات نظریه سوم دارند، همان بیان مناقشه‌ای است که به نظریه اولی می‌فرمایند که این که شما می‌فرمایید وجدان ما حکم می‌کند به قبح عقاب بلایان مطلقاً، ما وقتی به وجدان مراجعه می‌کنیم می‌بینیم چنین چیزی به نحو اطلاق مدرک ما نیست، ایشان می‌فرماید شما وجدان خودتان را... ایشان دو تا منبه ذکر می‌کنند می‌فرمایند ببینید اگر شما می‌بینید در کنار مولی یک کسی ایستاده که مولی خوف دارد از او، مثلاً در کنار دست امام صادق سلام الله

علیه یک ظالمی، عدوی از اعداء آنها نشسته که حضرت خوف این را دارند که اگر مطلوبشان را الان بفرمایند به شما این می‌کشد حضرت را، یا آزار شدیدی به حضرت وارد می‌کند، یا به خودشان یا به شیعیان یا به من یه‌تم به علیه السلام به. در این جا احتمال می‌دهید حضرت الان این را به شما می‌خواهند بگویند فقط این مانع است. آیا عقل شما می‌گوید اگر بعداً شما نروی انجام بدهی، امام صادق بگویند تو چه شیعه‌ای هستی، فهمیدی که من این را می‌خواهم ولی نمی‌توانم بگویم، آیا این خلاف نیست در وجدان انسان که بعد آدم حق نمی‌دهد به امام صادق که از انسان گلایه بکند که تو فهمیدی من چنین چیزی را می‌خواهم، در نفس‌ام هست، یا احتمالش را دادی، و می‌دانستی من به خاطر این ظالمی که کنارم نشسته بود نمی‌توانستم بگویم، آیا جای گلایه هست یا جای گلایه نیست؟ اگر جای گلایه نیست در وجدان شما، بگویید قاعده قبح عقاب بلایان، اما اگر این صورت وجداناً می‌گویید چرا جای گلایه است، پس معلوم می‌شود اطلاق قاعده قبح عقاب بلایان درست نیست. جایی که ما احتمال می‌دهیم مولای ما خواسته‌ای داشته باشد و این خواسته در اثر خوف از یک ظالمی و امثال این‌ها نتوانسته بیانش بکند، احتمال می‌دهیم در اثر این نتوانسته بیانش بکند، یا این که می‌فرماید... منبه دیگری که ایشان می‌فرماید، می‌فرماید اگر فرض کنید مولی یک طوماری نوشته و تمام وظایف من را در آن درج کرده، در این طومار، داده به کسی این طومار را بیاورد به دست من بدهد، اتفاقاً یک بخشی از این طومار ولو به جریان‌ات غیراختیاری پاره شد، از ذهن رفت که احتمال می‌دهی در آن جا، آن قسمت‌هایی که از بین رفته یک خواسته‌هایی از شما داشته که این خواسته‌ها را بیان کرده، در آن طومار نوشته اما الان به دست شما که نرسیده در اثر این که آنها به حریق، به شی‌ای به امری از بین رفته. آیا این جا اگر مولی بعداً آن را عمل نکنید بیاید به شما بگوید خوش انصاف و چیزهایی هم باشد که خیلی به آن اهتمام داشته، من این‌ها را نوشته بودم حالا در راه به غیر اختیار این جوری شد، شما که احتمالش را می‌دادید شایسته نبود انجام بدهید، گله بکند؟

س: این‌ها که لایبانیه نیست، این بیان کامل به ما نرسیده.

ج: حالا ببینیم بلایان هم هست یا نیست.

این جا قضاوت شما چیست؟ پس ما در کبرای قاعده قبح عقاب بلایان می‌بینیم آن جایی که احتمال خوف می‌دهیم از ناحیه مولی، یا احتمال این را می‌دهیم که در اثر امور آخر بعد البیان المولی به دست ما نرسیده، این جاها ما یا قاطع هستیم که قبیح نیست عقاب و استحقاق وجود دارد یا لااقل دست کم بگیریم شک داریم این جا قبیح است یا قبیح نیست. چون این چنینی است پس بنابراین اطلاق حرف شما... بله آن جایی که می‌دانیم هیچ

مانعی نبوده در ناحیه مولی، خوفی چیزی نداشته، هیچ چیزی هم مانع نشده و مولی نگفته، بلکه آن جا قبول داریم، حالا بیاید یقه ما را بگیرد می‌گوییم چرا نگفتی، نه خوفی داشتی، نه چیزی داشتی، نه مانع خارجی، نه مانع داخلی، هیچی نبوده، آن جا قبول داریم عقاب قبیح است، استحقاق نیست. اما آن جایی که یک مانع این چنینی برای مولی بوده یا یک حوادث این چنینی بوده آن جا قبول نداریم. یا حتماً حکم می‌کنیم به این که عقاب قبیح نیست و یا لااقل این است که شک داریم این جاها قبیح است یا قبیح نیست و این از نظر کبری. از نظر صغری هم می‌فرماید اتفاقاً فقه ما همین است. برای این که ما یقین داریم بسیاری از امور از بین رفته، مثل همان طوماری است که بخشی از آن از بین رفته، بسیاری از روایات، مطالبی که گفته شده از بین رفته، این مدینه العلم صدوق است، از بین رفته. این همه کتب اصول اربعة مأه داشتیم از بین رفته، پس این می‌شود مثل همان طومار. و می‌دانیم بسیاری از ائمه ما علیهم السلام، شخص رسول خدا(ص) در زمان ایشان تقيه نبوده، اما ائمه علیهم السلام همه گرفتار تقيه بودند، خوف داشتند. پس بنابراین فقیه وقتی در شبهه حکمیه شک می‌کند این واجب هست یا حرام هست، اینجا احتمال می‌دهد که الان این وجوب را خدا داشته باشد ولی خوفی و تقيه‌ای باعث شده گفته نشود، یا گفته شده است و در همین کتبی است که از بین رفته مثل آن طوماری است که پاره شده و ما گفتیم در این موارد یا جازم هستیم به عدم قبیح، یا شک داریم قبیح است یا قبیح نیست. پس به این دلیل نمی‌توانیم تمسک... همین می‌شود دلیل نظریه سوم که تفصیل داد. همین چیزی که مناقشه فرمایش اول است در حقیقت استدلال برای نظریه سوم است.

## جلسه ۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

میلاد مبارک امام همام علی بن محمد الهادی صلوات الله علیهما و علی آبائهما و ابنائهما الطیبین الطاهرین المعصومین. خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداء و حضرت معصومیه علیها السلام و همه شیعیان و موالیان آن بزرگواران تبریک عرض می‌کنیم و امیدواریم که خدای متعال ما را از شیعیان راستین آن‌ها قرار دهد و دست ما را از دامن مبارک‌شان در دنیا و آخرت کوتاه نفرماید. این صلوات خاصه آن وجود مبارک را خدمت‌شان تقدیم می‌کنیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ وَصِيِّ الْأَوْصِيَاءِ وَإِمَامِ الْأَتْقِيَاءِ وَخَلْفِ أُمَّةِ الدِّينِ وَالْحُجَّةِ عَلَى الْخَلَائِقِ أَجْمَعِينَ اللَّهُمَّ كَمَا جَعَلْتَهُ نُورًا يَسْتَضِيءُ بِهِ الْمُؤْمِنُونَ فَبَشِّرْ بِالْجَزِيلِ مَنْ ثَوَّابِكَ وَأَنْذِرْ بِالْأَلِيمِ مَنْ عِقَابِكَ وَحَذِّرْ بِأَسْكَ وَذَكَّرْ بِأَيَّامِكَ وَأَحَلِّ حَلَالَكَ وَحَرِّمْ حَرَامَكَ وَبَيِّنْ شَرَائِعَكَ وَفَرَائِضَكَ وَحُضِّ عَلَى عِبَادَتِكَ وَأْمُرْ بِطَاعَتِكَ وَنَهِّ عَنْ مَعْصِيَتِكَ فَضَّلْ عَلَيْهِ أَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَوْلِيَائِكَ وَذُرِّيَّةِ أَنْبِيَائِكَ يَا إِلَهَ الْعَالَمِينَ.

اشکال دوم یا سومی که بر قاعده قبح عقاب بلا بیان شده است به نحو اطلاق، فرمایش محقق یزدی بود که ایشان یک کبری و یک صغری را ادعا فرمودند، در کبری ایشان فرمود آن چه که به عقل عملی مان درک می‌کنیم این هست که عقاب بلا بیان در جایی قبیح است که هیچ مانع برای بیان وجود نداشته، نه مانعی برای خود مولى من الخوف و التقية و امثال ذلك و نه موانع خارجی مثل اخفاء ظالمین و امور آخر. هیچ کدام از این‌ها اگر نباشد مولى با این که خواسته‌ای دارد، قانونی دارد، مجعولى دارد اما در عین حال خودش بلامانع اصلاً بیان نکرده. این جا بله عقاب قبیح است، می‌گویند می‌خواستی بگویی. اما در جایی که مانعی وجود داشته باشد یا احتمال می‌دهیم وجود داشته باشد در این موارد نه، عقل ما یک چنین چیزی را درک نمی‌کند قطعاً یعنی حکم می‌کند به این که قبیح نیست یا لا اقل شک داریم، عبارات‌شان مختلف است بعضی جاها می‌فرمایند، در بعضی تعبیرات‌شان می‌فرمایند که می‌دانیم که قبیح نیست در این صورت و در بعضی جاها می‌فرمایند که لم تقطع بقبحه، ما قطع به قبح نداریم بنابراین باید تفصیل بدهیم، این کبری، اما صغری هم فرموده ما در فقه‌مان، در شریعت‌مان یقین داریم به هر دو امر، به هر دو مانع، یعنی می‌دانیم در اثر خوف و تقیه بسیاری از احکام را شارع نفرموده، و باز می‌دانیم در اثر موانع خارجی بسیاری از احکامی که حتی گفته شده به دست ما نرسیده، کتاب‌هایی از بین رفته و چه و این‌ها. «لأننا نعلم بخفاء احکام كثيرة قد بينه الشارع و لم يصل إلينا أو لم يبينها من جهة التقية فكيف تقطع حينئذ بالبرائة و قبح العقاب على الواقع المجهول».

س: ...

ج: خدای متعال که وحی به هر کسی نمی‌کند یعنی امکان شاید نداشته باشد چون خدای متعال بخواهد وحی بفرماید باید آن قابلیت دریافت وحی را داشته باشد پس تکویناً اصلاً معلوم نیست که بشود به همه وحی کرد، جبرائیل برای همه نازل بشود. ثانیاً می‌خواهد به واسطه اولیائش بفرماید دیگه، اولیاء هم که انسان‌هایی هستند «قل إنما أنا بشرٌ مثلكم» می‌کشند، مسموم می‌کنند، چه می‌کنند و این‌ها، و بنا نیست که همه جا معجزه. چون آن هم باز خلاف حکمت است معجزه باشد همه جا، چرا؟ برای این که همان چیزی که در بعضی آیات مبارکات هست که

می گفتند خدای متعال چرا ملائکه نمی فرستند، اگر می خواهد ما را هدایت بکند ملائکه بفرستند که دیگه ما شک و تردید نکنیم. خدای متعال چه جواب داده؟ فرموده اگر ملائکه هم بخواهم بفرستم به صورت آدم می فرستم، چرا؟ برای این که الجاء و اضطرار در تصدیق لازم نیاید، ایمان به غیب باشد و الا اگر غیب شهود بشود دیگه مضطر هستیم به قبول، مگر ما می توانیم الان قبول نکنیم روز است؟ آن که ایمان نیست، این که دیگه بارک الله ندارد، آن که دیگه جزای به خیر ندارد که، جزای خیر مال آن جایی است که پرده روی آن است شما با برهان و با استدلال ایمان به آن پیدا می کنی، آن ارزش دارد. برای این که ایمان به غیب باشد «یؤمنون بالغیب» باشد خدای متعال در حد الجاء نمی آورد فلذا می بینیم که بله اصل مطلب که ارتباط این بشر با خدای متعال هست به اندازه این معجزاتی هست، که این ثابت می شود. اما دیگه بقیه اش الجاء نیست با استدلال است، با بیان است، با این ها است.

این فرمایش مرحوم سید قدس سره، در این فرمایش بعضی مناقشات وجود دارد هم در صغری و هم در کبرایی که ایشان می گویند. اما صغری که حالا اشکال صغروی زیاد مهم نیست اما در عین حال این فرمایش ایشان محل اشکال است که فرموده است که «نعلم بخفاء کثیر من الاحکام» ما علم به خفای کثیری از احکام نداریم همان طور که در بحث حجیت خبر واحد آن جا بیان شده ما احتمال می دهیم، برای خاطر این که ممکن است این کتبی که از بین رفته یا همین مدینه العلم صدوق رضوان الله علیه که الان مفقود است ممکن است مشبهات او در آن روایاتی که موجود است باشد، ما علم نداریم یک حکمی در آن ها بوده که مشابه نداشته باشد، در روایات دیگر مشابه آن ذکر نشده باشد، از احکام الزامیه؛ واجبات یا محرمات، به وجدان که مراجعه می کنیم در وجدان مان چنین علمی نمی بینیم که قسم حضرت عباس بخوریم حتماً یک وجوب هایی، یا یک حرمت هایی در آن ها بوده که الان لم یصل الینا، بله آن روایت نرسیده اما مشابهش ممکن است رسیده باشد.

و یا این که به تقیه بسیاری از احکام؛ وجوب ها و محرماتی هست که به تقیه گفته نشده است، چنین چیزی را هم یقین نداریم، خب امامی تقیه کرده نفرموده، امام دیگر ممکن است تقیه نبوده در آن ظرفش فرموده. این که به خاطر تقیه مسلماً احکامی گفته نشده باشد ما چنین چیزی را علم نداریم به آن، بله احتمال می دهیم. پس بنابراین این که ایشان فرموده ما یقین داریم این چنین نیست. ولی این اشکال خیلی مهم نیست، چرا؟ برای خاطر این که وقتی احتمال هم می دهیم دیگه به آن دلیل عقلی نمی توانیم تمسک کنیم، یعنی مثل تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه اش می شود، باید کلام را این جوری تقریر کنیم در مقام که وقتی کبرایی ما این است که وقتی قبیح است که مانعی نباشد، و در این موارد؛ در شبهات حکمیه، فقیه احتمال می دهد مانع باشد یا مانعی از طرف خودش که تقیه و این ها

بوده یا موانع خارجی بوده. پس نمی‌تواند به این دلیل تمسک کند چون در تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه‌اش، نه این که بگوییم حتماً می‌دانیم این چنین بوده است.

این اشکال تصحیح می‌کند بیان را، و الا اشکالی نیست که مطلب را به طور کلی و بیان ایشان را به طور کلی بخواهد از بین ببرد. و اما اشکال کبروی که در کبرای فرمایش ایشان هست...

س: ... بعضی‌ها برعکس است یعنی مثلاً از این جهت که نباید نقض غرض مولی بشود بالاخره احکامی که مصلحت دارد باید بیان بشود ولو خوف از دشمن و ظالم و این‌ها هم باشد در جای دیگر، معصوم دیگر فرمودند و به ما رسیده، لذا این احتمال را کنار بگذاریم.

ج: شاید معصومین دیگر آن‌ها هم خوف داشتند. برای ما که ثابت نیست شاید آن‌ها هم خوف داشتند. علاوه بر این که ببینید تقیه....

س: ...

ج: تقیه فقط برای خود ائمه هم نیست، تقیه برای شیعیان‌شان هم هست. فعلاً این حکم اگر گفته بشود شیعیان در مخاطره قرار می‌گیرند، ممکن است ... یا تقیه حتی ممکن است تقیه دیگری باشد، یعنی الان ممکن است جائری، کسی این حرف را نزده که این که صاحب حدائق تصویر تقیه‌های مختلف را یکی هم این است که اصلاً برای این که شناخته نشود به عنوان یک فرقه منسجم و روی آن‌ها برنامه‌ریزی نکنند برای شیعه‌ها آن جوری گفتند که بگویند آقا این‌ها یک دسته نیستند، آن‌ها آن جوری عمل می‌کنند، آن‌ها آن جوری عمل می‌کنند و حتی ممکن است این اقوال هم توی عامه نباشد ولی برای این که این‌ها یک فرقه به هم پیوسته شناخته نشود که یک قدرت دارند، یک جماعت کثیری هستند، نه به آن‌ها می‌گویند شما آن جوری عمل کنید، آن‌ها را می‌گویند شما این جوری عمل بکنید با این که هم حرفی که به او می‌زنند، هم حرف‌هایی که به او می‌زنند هیچ کدام در عامه ممکن است نباشد. این هم یک نوع تقیه است که مرحوم صاحب حدائق ظاهراً در مقدمات حدائق می‌فرماید حمل بر تقیه کردن فقط این نیست که شما حتماً در خلفای جور یا فقهای عامه بروید پیدا بکنید که این قول باشد، نه حمل بر تقیه فرموده این تقیه گفته شد یعنی این تقیه عام، این ملاحظه شما که شما شناخته نشوید.

س: ...

ج: بله، فلذا اشکالی ندارد ما احتمال تقیه می‌دهیم، منتها احتمال تقیه اگر معارض نداشته باشد لا بأس به، چون ظاهر کلام این است که به خاطر چیز واقعی گفته شده نه تقیقه، خلاف ظاهر است اما اگر دو روایت تعارض کردند لا بأس به که بگوییم حمل بر تقیه بکنیم آن که خلاف است به خاطر این جهت است که بگوییم این تقیه شاید بوده.

و اما در کبری، کبری این است که وجه فرق چیست که شما می‌فرمایید اگر مولی خودش نگفته، هیچ مانعی هم نبوده، آن جا عقل لایحکم به برائت.... ببخشید اگر خودش نگفته یحکم بالبرائة و قبح عقاب. اما آن جایی که خوفی در کار بوده و یا مانع خارجی بوده آن جا می‌فرماید نه، این جا عقاب هست و استحقاق هست. فارق این دو تا چیست؟ یعنی آن جا تقصیر کرده مولی؟ باید می‌گفته نگفته؟ اگر اعمق از این که ایشان و مرحوم ایروانی قدس سره دیروز می‌فرمودند اگر عمیق‌تر فکر کنیم که بعدی‌ها مثل محقق شهید صدر فکر کردند که ما باید بینیم آن مولی چقدر حق مولویت دارد در رتبه قبل، آن است که مبنا می‌شود برای عقل که در مقابل آن چه چیزی را حکم کند یا درک کند. محقق ایروانی یک مقداری عمیق شدند، گفتند این که استحقاق هست یا نه، می‌شود عقوبت بشود یا نه، حق عقوبت این جا هست یا نه، این یک مسأله بدوی نیست، این باید مسبوق به سابقه باشد یعنی یک الزام من العقلی باشد، اگر الزام من العقلی بود آن وقت می‌گویند تو مخالفت با این الزام کردی پس استحقاق عقوبت داری، اما اگر الزام من العقلی نبود همین جوری عقل بیاید مستقیماً بدواً بگوید تو استحقاق داری یا استحقاق نداری، معنا ندارد. این شایسته بود از محقق ایروانی ولی حرف این است که الزام باید از کجا نشأت بگیرد. چرا الزام می‌کند؟ رتبه قبل از الزام را باید محاسبه کرد، الزام من العقل درست است، عقاب همین جور بدواً معنا ندارد بگویی استحقاق هست یا نیست، باید یک وظیفه‌ای باشد، یک تکلیفی باشد، یک چیزی باشد. ولی صحبت این است که آن الزام و آن تکلیف از کجا نشأت می‌گیرد. از این نشأت می‌گیرد او مولای بالذات تو هست و کل وجود تو از اوست، و آن این حق را دارد که اگر با این که تمام چیزهایی که تو داری منه است، حدوثاً و بقائاً این چنین است، حالا اگر او یک خواسته‌ای داشت حتماً باید به زبان بیاورد، حتماً باید بگوید، بله یک وقت تو غافل بالمره هستی، اصلاً تو ذهنت خطور نکرده. اما اگر نه، غافل نیستی، توجه کردی، احتمال دادی، از خواسته او به این اندازه پرده برداشته شده پیش تو که احتمالش را می‌دهی، آیا حتماً باید بگوید یا چنین مولایی عقل عملی درک می‌کند که این خلاف بندگی و رسوم عبودیت است نسبت به چنین مولایی که انسان با این که احتمال خواسته‌اش را می‌دهد اعتنا نکند. این جا را باید حساب کرد، اگر ما این جا را حساب بکنیم فرقی نیست گفته باشد یا نگفته باشد. ممکن است کسی این جور بگوید همان طور که حق الطاعه‌ای می‌گوید. پس بنابراین شما یک نکته‌ای این جا نگفتید، سؤال این است



که اگر آن مولی مولایی است که این چنین است، نه مولاهاى عرفی و عادى، اگر یک مولایی این چنینی است و واقعاً شما احتمالش را مى دهید که چنین تکلیفی مى خواهد و قدرت هم داری...

س: دأبش این است که خواسته هایش را مى گوید، این همه احکام و تکالیف را گفته...

ج: حالا اگر نگفت، یک جا نگفت، دأبش درسته، مگر دأب به معنای این است که تخصیص مى زند به آن، یک وقت شما از این دأب مى فهمید که پس ندارد که نگفته است، آن پس مى فهمید ندارد و احتمالش را دیگه نمى دهید، مى گوید آقا منهج ایشان این بود که هر چه مى خواهد مى گوید اگر نگفت معلوم مى شود نمى خواهد. اما یک وقت مى گویم نه ما به دست نیاوردیم که حالا هرچه مى خواهد مى گوید، بله خیلی هایش را مى گوید، این را هم چرا مى گوید؟ برای خاطر این که ما را از زحمت زیاد بیرون بیاورد چون هی نگویید احتمالات زیاد، ما به عدد احتمالات... دیگه آقا از یک طرفی مى فهمیم نماز واجب است، حالا به طرف قبله است، پشت به قبله است، این طرف است، آن طرف است، چهار طرف بخوایم نماز بخوانیم اگر نگویید، عقل مى گوید چهارتا نماز بخوان اگر نگویید بیشتر بخوان. برای این که این گرفتاری ها از ما منتۀ علینا و رحمةً علینا گفته. حالا یک جا هم نگفت، نگفت آیا عقل نمى گوید چنین مولایی را... حق الطاعه که مسلک دوم هست که مى گوید مطلقاً ما باید... مسلک دومى که حالا بعد به آن مى رسم، آن مناقشه اش نسبت به حرف ایروانى قهراً و حرف محقق یزدی این است که این تفصیلی که... این مطلبی که شماى محقق ایروانى مى فرماید آمدید محاسبه تا آخر نکردید، یک مقداری عمیق شدید اما تا آخر کار نرفتید. محقق یزدی که شما مى آید تفصیل مى دهید ما وجهی برای تفصیل نمى بینیم. اگر این مولی این چنین مولایی است در همه صور باید اطاعت کنید، اگر نه، مى گوید مولای حقیقی این چنین در جایی که بیان نکرده، نه بیان نکرده، بیانش به دست ما نرسیده حالا إما به خاطر این که بیان نکرده یا کرده و موانعی در پیش بوده. نه فقط و فقط آن جایی عقل درک مى کند که باید اطاعت کرد و این ها که بدانیم، که محقق ایروانى گفت لایبعد که مثلاً بگوییم این جورى است، موضوع وجوب اطاعت در ناحیه... در فهم عقل علم به تکلیف است، که حالا این را ما ان شاء الله در آن فرضیه محقق... فرضیه ثانیه ان شاء الله بیشتر به آن مى پردازیم.

پس این مناقشه ای که ما نسبت به فرمایش این دو بزرگوار داریم.

س: ...

ج: بله.

س: ...

ج: نه مبنایی است یعنی چه؟

س: ...

ج: نه مناقشه این شد که شما در تبیین فرمایش تان دارید تفصیل می‌دهید. می‌گوییم مبنای تفصیل چیست؟ در آن نقطه بالاتر را شما محاسبه کردید؟ شما که در کلامت نیاوردید آن نقطه بالاتر را، باید بروی سر آن مولی، چون عقل راجع به آن مولی دارد حرف می‌زند.

س: ... به خاطر حق مولویت شهید صدر بود این اشکال می‌بود که ما الفارق بین ثبوت حق المولیة در موردی که اخفاء الظالمین باشد، و عدم ثبوت حق مولویت در جایی که اخفاء الظالمین نباشد. ...

ج: پس تکرار کنم. ببینید گفتیم عقل که می‌گوید عقاب هست، عقاب نیست، جایی که می‌گوید عقاب هست استحقاق هست یک قضیه بدوی معنا ندارد باشد، تا قبلش چیزی نباشد هم بین جور بگوید عقاب هست، دنگش گرفته بگوید عقل این جا عقاب است این جا عقاب نیست، بی‌ملاک، گتره و گزاف، این که نیست. پس این که می‌گوید استحقاق هست باید مفروض باشد قبلش یک چیزی باید باشد که براساس تخلف از آن بگوید استحقاق داری. پس به سید عرض می‌کنیم که شما پس بنابراین باید محاسبه که می‌خواهید بکنید این جوری محاسبه نکنید که استحقاق و عدم استحقاق را همین جور خودش را بدوی حساب کنید بدون این که پایه را حساب کنید باید بروید پایه را حساب کنید. پایه چیست؟ پایه این است که دارد می‌گوید اطاعت مولی. پس باید ببینید آن مولی، مولویت او چه اقتضاء می‌کند، چه چیزی را یقتضی؟ یقتضی که عقل بگوید، مطلقا باید اطاعت بکنی، یا نه، علی التفصیل می‌گوید باید اطاعت بکنی. باید برویم آن جا. پس بنابراین آن چیزی که خدمت سید عرض می‌شود این است که این فرمایش شما را ما نمی‌توانیم بپذیریم، این تفصیلی که حضرتعالی دادید قانع کننده نیست چون آن با جدلی که ادعا دارید می‌فرمایید وجهی برای آن روشن نکردید. شما اگر می‌خواهید وجه روشن کنید باید چه کار کنید؟ چون بالضرورة ما می‌فهمیم که حکم به استحقاق و عدم استحقاق و حسن عقاب و عدم حسن عقاب نمی‌شود یک قضیه بدویه باشد، باید براساس چیز قبل باشد که یک الزامی، یک تکلیفی و آن الزام و تکلیف هم که عقل می‌خواهد داشته باشد براساس این که آن چقدر اقتضاء می‌کند، هر موضوعی که حکم می‌رود روی آن در اثر اقتضائات آن موضوع است دیگه. باید ببینید آن موضوع چه اقتضاء می‌کند. این جا اطاعت خدای متعال است،

اطاعت از شارع است، ما باید ببینیم شارعیت او، مولویت او چه مقدار اقتضاء دارد، آن جا را محاسبه کنیم ببینیم آن اقتضاء می‌کند اطاعت مطلقه را هم در مواردی که علم داری، هم در مواردی که احتمال می‌دهی، البته در مواردی که اصلاً غافل محض هستی روشن است که قدرت نداری بر هیچ چیز، آن جا معنا ندارد. آیا مطلقاً می‌گوید یا مطلقاً نمی‌گوید، آن جا را باید حساب بکنید و ما...

س: ... باید بگوییم مطلقاً، اما مولی ... ائمه ممکن است تقیه هم بکنند ولی دست‌شان برای رساندن احکام بسته نیست.

ج: بسته است. دست‌شان بسته نیست یعنی چه، دست‌شان بسته است، بله بگویند و کشته بشوند؟ بله یک جاهایی که ... بگویند و کشته بشوند، بگویند و مسلمان‌ها کشته بشوند، شیعه‌ها کشته بشوند. بله می‌توانند بگویند ولی همین معنایش این است که دست باز نیست دیگه، به خاطر این که این محذورات در مقابلش هست نه این که تکویناً امتناع ذاتی دارد گفتن آن. امتناع وقوعی دارد، امتناع وقوعی هم به این معنا که یک محاذیر ذامفسده‌ای دارد پیش می‌آید، و الا نه خب بگویند. نمی‌خواهیم بگوییم مثل اجتماع نقیضین است، که آن امتناع ذاتی دارد. معنایش این است که یعنی این مصالح از بین می‌رود، مفاسدی پیش می‌آید و امثال این‌ها.

س: حاج آقا ...

ج: در موانع عرفیه. نه ما چنین ادعایی نکردیم، گفتیم آن جا را باید محاسبه بکنیم. پس نسبت به بیان محقق یزدی می‌خواهیم بگوییم این بیان ایشان این مستند به یک ادعا است، مستند به یک دلیل نیست. اگر می‌خواهد ما را قانع کند، بحث علمی است دیگه که ما هم معتقد بشویم به همین. چرا، می‌گوییم شما هم باید بروید آن جا محاسبه بکنید، چه کسی آن جا را محاسبه کرده؟ شهید صدر آن جا را محاسبه کرده یا امثال ایشان آن جا را محاسبه کردند که توی فرضیه ثانی حالا باید آن جا را برویم تعمیر کنیم ببینیم که آیا حرف ایشان درست است که آن جا می‌گوید بله عقل ما درک می‌کند که چنین مولایی مطلقاً، یا این که نه این چنین نیست.

س: ...

ج: فارغ ذکر نفرموده. فارغی ذکر نکرده که ما را قانع کند چرا تفصیل می‌دهد و درستش این است که برود آن جا را محاسبه کند که ایشان آن جا را محاسبه نفرموده کما این که محقق ایروانی هم بیانش ناقص است ولو بهتر از ایشان است. چون ... ندارد ایشان. ولی باز آن تعمیقی که باید بکند وسط راه مسأله را ول کرده، همین فرموده که

استحقاق عقاب و عدم استحقاق تابع این است که عقل الزامی دارد یا ندارد، همین. می‌گوییم بالاتر باید بروی، الزام دارد و ندارد راجع به چه کسی؟ راجع به مولی، پس باید ببینیم مولی مقتضی الزام هست یا مقتضی الزام نیست، چه اقتضایی می‌کند مولویت او، آن را باید محاسبه بکنیم.

س: اشکال منهجی.

ج: نه فقط منهج نیست. اشکال این است که ادعای تفصیل بلادلیل است در این جا، بدون این که تحلیل و دلیلی ارائه داده باشد چون مسلم است خودش یک مسأله بدوی عقلی نیست، این حتماً استحقاق و عدم استحقاق در بر یک پایه‌ای باید استوار باشد، یک مسأله بدوی نیست که بگوییم آقا این استحقاق دارد آن استحقاق ندارد. دل‌مان می‌خواهد، بگوییم این استحقاق عقاب دارد آن ندارد، این که نیست، باید یک سرّ داشته باشد، یک وجهی داشته باشد، یک پایه‌ای داشته باشد، چرا این استحقاق دارد آن ندارد؟ چون تخلف کرده از یک وظیفه‌ای پس استحقاق دارد، تخلف نکرده پس استحقاق ندارد. پس باید پای این بیاید میدان.

س: ... وجهی برای آن بگوییم می‌گوییم که مرحوم شهید صدر می‌گوید با توجه به نکاتی که شارع مقدس دارد از جمله مثلاً ... اگر مانعی نبوده؛ نه خوفی برای خودش بوده نه ... اقتضاء این است که بگوید وقتی نمی‌گوید پس صغری منتفی می‌شود، یعنی....

ج: وقتی نمی‌گوید نمی‌خواهد....

س: ...

ج: اگر شما به این برسید که وقتی نمی‌گوید نمی‌خواهد، خلف فرض است. چون فرض‌مان این است که قانونی دارد، خواسته‌ای دارد نگفته، شما می‌گویید وقتی نگفت می‌فهمیم که ندارد. نه این نیست، این خلاف فرض است. فرض‌مان این است... شما این را باید جواب بدهید، به علم ایقوف فهمیدیم و احتمال دادیم که دارد با این که احتمال می‌دهیم دارد، نگفته، یا حتی می‌دانیم دارد ولی نگفته، و در اثر نگفتنش محتمل است این باشد، این‌ها یک اجمالی برای ما پیدا می‌شود. می‌دانیم این جا یک حکمی دارد، نمی‌دانیم این است یا آن است ولی نگفته. بنابراین یک جایی می‌دانیم دارد و می‌دانیم نگفته، و یا احتمال می‌دهیم داشته باشد. چرا نگفته؟ ممکن است برای این نگفته ببینید شما با این حکم عقلت چه کار می‌کنی، شما را امتحان بکند، ممکن است برای این باشد.

س: ...

ج: بله، قبول داریم اما سر جایش؛ لو کان لبان که ربطی به این ندارد. آن لو کان لبان، یعنی کجا گفتند لو کان لبان؟ مثلاً اگر احتمال می‌دهیم شاید لازم باشد بعد از اینکه ما وضو برای نماز بگیریم بگوییم لا اله الا الله که وضوی مان درست باشد. این جا می‌گویند لو کان لبان، این مسأله مبتلابه، همه احتیاج به آن دارد، اگر شرع این جوری چیزی قرار داده بود در آن لبان و ظهر. گفته بود دیگه، پس معلوم می‌شود نگفته. حالا اگر نگفته درسته، حالا احتمال را می‌دهی، اگر دلیل بتوانید اقامه بکنید برای این که سیره متشرعه برخلاف این است، کذا است و این‌ها، نفی می‌کنیم. اگر نتوانستید این حرف‌ها را بزنید حق الطاعه می‌گوید باید بگویید اتفاقاً لا اله الا الله، مگر برائت شرعیه جاری بکنیم. برائت عقلی نمی‌توانیم جاری کنیم. رفع ما لایعلمون و این‌ها هم می‌توانی جاری کنی.

س: ...

ج: بله بله. ولی اگر حق الطاعه‌ای شدید می‌گویید. منتها چیزی که شما را راحت کرده و از وحشت بیرون می‌آورد برائت شرعیه است.

س: یعنی اگر شرعی نبود...

ج: اگر شرع نگفته بود رفع ما لایعلمون، که منت هم گذاشته، اتفاقاً منت گذاشتن با همین می‌سازد که اگر من نگفته بودم باید می‌کردی، و الا چه منتهی است؟ همین رفع ما لایعلمون که لسانش لسان منت است یؤید. این که لولا این که من می‌گفتم بر گردن شما بود، من آمدم برداشتم. یا به لحاظ این، یا به لحاظ این که می‌توانستم بگویم احتیاط جعل بکنم نکردم. برائت جعل کردم باز هم منت است.

س: ...

ج: بله.

س: ...

ج: یعنی با این ادعا نمی‌شود تفصیل، باید چه کار کرد؟ باید آن جا را محاسبه کرد و ببینیم مطلق می‌گوید یا تفصیل می‌دهد.

س: ...

ج: حق الطاعه نگفت؟

س: نه.

ج: آن مشهور است دیگه، مشهور می گوید آقا به شما نرسیده، شما آن جایی باید اطاعت بکنید که تکلیف به شما رسیده، نرسید به هر وجهی می خواهد نرسیده باشد.

س: ... اتفاقاً می بینیم مولی احتمال می دهیم مانع بر سر گفته اش باشد....

ج: ولی بالاخره نگفته، تا نگوید... نگفته دیگه.

س: ...

ج: آره آن مولایی که لال است نمی تواند بگوید باید این جوری کند، اظهار باید بکند، نمی گوییم باید لفظ بگوید که، باید اظهار بکند یعنی بفهماند به عبدش. اگر نه، همین طور تشنه اش هم هست و لال هم هست و هیچی نمی گوید، می گوید آقا می خواستی بگویی.

س: ...

ج: نه، منبه بیاید. تحلیل وجدان که می توانیم بکنیم. بعضی از بدیهیات هست که قیاساتها معها، یعنی قیاس دارد ولی قیاساتها معها. مثلاً شما می گوییم الكل اعظم من الجزء، استدلال دارد این ولی استدلال آن به حدی واضح است که با آن هست. چون کل همان جزء است مع زائد پس هر دو می شود.

س: ...

ج: وجدان می کنیم دیگه.

س: ... چرا نتوانیم تفصیل بدهیم بین آن جایی که مانع...

ج: چون تا محاسبه نکنیم آن چقدر حق به گردن ما دارد. پس باید حق او را، پس حق و مولویت او را باید محاسبه بکنیم که آن چقدر حق دارد، اگر حق دارد حتی در تکالیفی که لم یبینه یا نه، این قدر حق ندارد به گردن ما؟ آن را باید محاسبه کرد و این بزرگواران آن را محاسبه نکردند، خللی که استدلال و کلمات این بزرگواران هست این است که آن را محاسبه نکردند که أم القضاء است و از آن جا باید کار نشأت بگیرد. این را محاسبه نفرمودند، مناقشه در فرمایش ایشان این است که آن جا را وقتی محاسبه کردیم حالا باید ببینیم که واقعاً چی باید گفت.

و اما فرمایش دیگر... فرمایش بعدی فرمایش محقق یزدی دیگر یعنی محقق داماد است که ایشان هم یزدی است، این کلام دو یزدی تمام بشود ان شاء الله برویم... و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

الحمد لله الذی جعلنا من المتمسکین بولایة علی بن ابیطالب الائمة المعصومین من ولده. عید مبارک غدیر خم را خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداء و حضرت معصومه علیها السلام و همه شیعیان و موالیان آن بزرگواران و شما گرامیان تبریک عرض می‌کنم و امیدوارم که همه ما جزء شیعیان و موالیان راستین مولا امیرالمؤمنین و اولاد طاهرینش مقرر شویم و دنیا و آخرت دستمان از دامان پربرکتشان محروم نماند. این صلوات خاصه مولا امیرالمؤمنین را خدمتشان تقدیم می‌کنم.

بسم الله الرحمن الرحیم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَخِي نَبِيِّكَ وَ وَصِيَّهِ وَ وَلِيِّهِ وَ صَفِيِّهِ وَ وَزِيرِهِ وَ مُسْتَوْدَعِ عِلْمِهِ وَ مَوْضِعِ سِرِّهِ وَ بَابِ حِكْمَتِهِ وَ النَّاطِقِ بِحُجَّتِهِ وَ الدَّاعِي إِلَى شَرِيعَتِهِ وَ خَلِيفَتِهِ فِي أُمَّتِهِ وَ مُفَرِّجِ الْكَرْبِ عَنْ وَجْهِهِ قَاصِمِ الْكَفَرَةِ وَ مُرْغِمِ الْفَجْرَةِ الَّذِي جَعَلْتَهُ مِنْ نَبِيِّكَ بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى اللَّهُمَّ وَالْ مَنْ وَالَاهُ وَ عَادَ مَنْ عَادَاهُ وَ أَنْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ وَ اخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ وَ الْعَنَ مَنْ نَصَبَ لَهُ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ وَ صَلِّ عَلَيْهِ أَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَوْصِيَاءِ أَنْبِيَائِكَ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ.

بحث در اشکالاتی بود که به قاعده قبح عقاب بلا بیان ایراد شده که نظریه اولی بود یعنی اولین منشأ نظریه اولی. این اشکال از محقق داماد قدس سره، محقق یزدی داماد قدس سره هست که مبتنی بر چهار مقدمه است. مقدمه اولی این هست که عقلائی عالم به حکم عقلشان در مواردی که احتمال می‌دهند یک مصلحت ملزمه‌ای را در امور خودشان، در آن موارد حتماً احتیاط می‌کنند و این جور نیست که بگویند حالا ما احتمال می‌دهیم، یقین که نداریم، اطمینان که نداریم. نه، اگر احتمال می‌دهند یک مصلحت ملزمه‌ای را حتماً اقدام می‌کنند و احتیاط می‌کنند و هم چنین اگر یک مفسده ملزمه‌ای را احتمال بدهند آن جا هم حتماً اجتناب می‌کنند مثلاً تشنه‌اش هست یک مایعی

وجود دارد احتمال می‌دهد این مسموم باشد که به مجرد خوردن او تلف خواهد شد یا یک بیماری شدیدی خواهد گرفت. در این موارد این جور نیست که بگوییم ما خبر نداریم که، نه حتماً اجتناب می‌کنند. بنابراین دیدن عقلاء به حکم عقل‌شان در تمام این موارد که مصلحت ملزمه‌ای را احتمال می‌دهند یا مفسده ملزمه‌ای را، احتیاط می‌کنند. این مقدمه اول.

مقدمه دوم این است که عقلای عالم مولایشان را... باز یعنی به حکم عقل‌شان، مولای‌شان را بر خودشان ترجیح می‌دهند و در حقیقت خودشان را ذوب در مولی می‌بینند و کأنّ جوارح آن‌ها جوارح مولی است، یدشان ید مولی است، رجل‌شان رجل مولی است و هکذا. خب وقتی که در مقاصد شخصیه خودشان در موارد احتمال مصلحت ملزمه یا مفسده ملزمه احتیاط می‌کنند به طریق اولی در مورد مولی این چنین می‌کنند. بنابراین اگر احتمال بدهند مولی یک چیزی را خواستار است و برای آن مصلحت ملزمه دارد و یا این که چیزی را نهی می‌کند و می‌خواهد انجام نشود چون مفسده ملزمه دارد همان جور که در مقاصد شخصیه احتیاط می‌کردند این جا هم به طریق اولی احتیاط می‌کنند. این هم مقدمه دوم.

مقدمه سوم این هست که این حکم عقلی که باید احتیاط بکنی چون کثیر الموارد هست این احتیاط منجر به اختلال نظام می‌شود. یک مورد، دو مورد، ده مورد، صد مورد که نیست که آدم احتمال بدهد. اگر بخواهد در تمام این موارد احتیاط کند این اختلال نظام لازم می‌آید، حتی گاهی یک تکلیف را شاید نتواند قطع پیدا کند که تمام احتمالاتش را انجام داد فکیف آن وقت بقیه امورش را چه جور می‌تواند به آن پردازد. مثلاً احتمال می‌دهد نماز می‌خواهد بخواند فرض کن، احتمال می‌دهد این واجب باشد، احتمال می‌دهد همین مانع باشد. یک دفعه باید بخواند برای این که شاید شرط باشد، یک دفعه ترک کند برای این که شاید مانع باشد. ده‌ها احتمال انسان می‌دهد. اگر برائت نباشد، اگر این چیزها نباشد آدم احتمالات را چه جور دفع کند؟ این احتمالات را می‌دهد، بخواهد همه این احتمالات را از مقدماتش گرفته تا خود نماز را بخواهد مراعات بکند قهری است که اصلاً به کارهای دیگرش نمی‌رسد، همان احتمالات هم همه‌اش فرصت نمی‌شود که بخواهد همه آن‌ها را انجام بدهد. پس عقلاء چون می‌بینند این حکم عقلی ولو وجود دارد اما مستلزم اختلال نظام و به زمین ماندن بسیاری از تکالیف و لوازمی است که باید حتماً مراعات بشود. از این جهت آمدند خودشان یک تصمیمی را گرفتند و یک برنامه‌ای را برای خودشان ریختند و آن این است که گفتند هر جا مولی بیان تکلیف نکرده بدون این که هیچ مانع ذاتی یا بیرونی برای آن وجود داشته باشد، خوفی نداشته خودش در عین حال نگفته، یا بیماری یا چیزی نداشته که نتواند تکلم بکند، حرف بزند. از آن طرف هم این



جوری نیست که گفته باشد و دیگران، ظالمین و امثال آن‌ها اخفاء کرده باشند، یا یک حوادث طبیعی و این‌ها باعث شده باشد که از بین رفته باشد آن دستوراتی که گفته. هر جا کأن خودش منشأ نگفتن است هیچ خوف و امثال ذلک یا امور بیرونی دخیل نبوده در این که این تکلیفش به ما برسد، ما آن جاها را می‌گوییم که دیگه برای این که اختلاف نظام لازم نمی‌آید چشم‌پوشی می‌کنیم. اما هر جا؟ نه، در اثر یک خوفی نگفته، تقیه‌ای بوده، دشمنی بوده و امثال ذلک یا یک کاستی‌هایی در وجود... حالا در مورد شارع مقدس بعضی از این‌ها قابل تصور نیست. حالا خوف چرا، خوب از اعداء و امثال ذلک چرا. چون بناست از روش طبیعی عمل کنند اما حالا یک مولایی است احتمال می‌دهند الان یادش برود، یا یک بیم‌اری بالایی دارد نمی‌تواند اظهار کند حرفش را. یا این که گفته، به نوکرانش گفته، به وسائط گفته، آن‌ها خیانت کردند نرساندند یا آن‌ها گفتند، ظالمین جلوی آن‌ها را گرفتند و هکذا. این جاها چرا. بنابراین برای این که اختلال نظام لازم نیاید از آن حکم عقل که می‌گفت همه جاها باید احتیاط بکنید یک بخشی را قیچی کردند، کنار گذاشتند گفتند این را می‌گذاریم کنار تا این که آن اختلال لازم نیاید ولی در بقیه باید احتیاط بکنی، نتیجه چه می‌شود؟ نتیجه همان فرمایش محقق یزدی می‌شود یعنی حاج محمد کاظم یزدی رضوان الله علیه صاحب عروه که ایشان هم همین تفصیل را داد. اما این ایشان به یک بیان آخری دارد این تفصیل را می‌دهد که بیشتر کأن تعمیق فرموده. پس ایشان هم می‌خواهد بفرماید این که شما می‌گویید قبیح است عقاب بلا بیان فی کل الموارد این مطلب ناتمام است. ما وقتی دقت می‌کنیم می‌بینیم در نهایت امر اولاً که عقل حکم می‌کند هیچ جا قبیح نیست بلکه وظیفه عبد چیست؟ احتیاط است. و لکن چون این احتیاط تراحم پیدا می‌کند با اختلال نظام، آمدند تفصیل دادند گفتند این جاها را می‌گذاریم کنار و این جاها را قبول داریم. پس نتیجه نهایی می‌شود تفصیل و باید تفصیل داد.

س: ...

ج: شاید همین طور که شما می‌فرمایید باشد.

«إذا عرفت فنقول لا إشكال فی أنَّ العقلاء بما هم كذلك (یعنی عقلاء بما هم عقلاء) لا يتوقعون فی محتمل المطلوبية و لا یقتحمون فی محتمل المبعوضة»

محتمل المطلوبیه یعنی آن جایی که احتمال مطلوبیت هم باید مطلوبیت ملزمه باشد و هم چنین مبعوضیت؛ مبعوضیت ملزمه. این‌ها این جور نیست که آن جا انجام ندهند و آن جا انجام بدهند.

«و لا يقتحمون في محتمل المبعوضة في مقاصدهم و أغراضهم في شيء من الموارد (این مقدمه اولی) و إذا كانوا كذلك في الامور الراجعة إليهم بطريق أولى في الامور الراجعة إلى مواليتهم لأنهم يرون العبد فانياً في مقاصد المولى و بمنزلة اعضائه و جوارحه بحيث يجب أن يكون مطلوبه مطلوب المولى و غرضه غرضه لا غرض نفسه و مطلوبه فاذا كان العبد في اموره بحيث ينبعث او يرتدع باحتمال النفع أو الضرر فيجب عليه بطريق أولى أن يرتدع بمجرد احتمال كون هذا مطلوباً للمولى او كون ذاك مبعوضاً له و اذا كان هذا حكم العقلاء بما هم (يعنى بما هم عقلاء) فكيف يحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.»

این چه حرفی است که شما می‌زنید که عقل می‌گوید قبیح است عقاب بلایان. بنابراین باید در تمام مواردی که احتمال مصلحت ملزمه می‌دهد، مطلوبیت می‌دهد که پیش مولى مطلوب ملزم باشد باید اقدام بکند و احتیاط بکند و در مواردی هم که احتمال حرمت و مبعوضیت می‌دهد هکذا. این هم مقدمه دوم.

مقدمه سوم:

«نعم لما يؤدى الاعتناء بمجرد الاحتمال في الموارد التي عرفت الى اختلال النظام و عدم نظم المعاش بنوا على الحكم بعدم فيما لم يكن للمولى مانعٌ لا عقلی و لا عادى عن اعلام مقاصده و لم يكن مانعٌ ايضاً عن وصوله الى العبد بعد صدوره عنه.»

این هم مقدمه سوم. یک مقدمه چهارم هم بود که یادم رفت از خارج بگویم این را هم اضافه کنم؛ مقدمه چهارم این است که عقلاء آمدند این کار را کردند یعنی دیدند آن حکم عقلی که به این محذور اختلال نظام برمی‌خورد، برای خاطر آن محذور اختلال نظام آمدند تفکیک کردند گفتند آن جاها که خود مولى باعث نرسیدن شدن آن جا می‌گوییم قبیح است عقاب بلایان، یعنی بعداً حق ندارد یقه عبدش را بگیرد بگوید چرا انجام ندادی با این که احتمال می‌دادی اما در غیر آن موارد که مانعی وجود داشته حالا یا از ناحیه خودش آن جا اشکالی ندارد، آن جا عقاب می‌تواند بکند، وظیفه عبد بوده. این بنای عقلاء بر این شکل است.

مقدمه چهارم این است که این بنا شارع از آن ردع نکرده، این بنای عقلایی، این سیره عقلایی را شارع ردع نفرموده پس معلوم می‌شود قبول دارد. بنابراین وقتی ردع نکرد و قبول کرد پس خودش دارد اجازه می‌دهد که بله همان جور که خودتان بنا گذاشتید آن جاهايي که نگفتن فقط از ناحیه من باشد من کار شما را قبول دارم، اما آن جایی که از ناحیه من نیست، خوفی در کار بوده، چه بوده، آن جا همان جور که خودتان می‌گویید، عقل‌تان می‌گوید، بنای

خودتان هم بر آن هست آن جا باید احتیاط بکنید. پس بنابراین این جا یک برائت شرعی که از رهگذر امضای بنای عقلاء پیش می‌آید، شارع در مرآ و منظرش بوده ردعی از آن نفرموده، اضافه کرده ایشان که پس بنابراین ما در آن قسمت شارع به ما اجازه داده. این، بعد می‌فرمایند که:

«و حیث لم یردعهم المولی عن هذا البناء يحتجون علیه فیما اراد المولی ان یعاقبهم علی ترک محتمل المظلومیة أو فعل محتمل المبعوضیة»

چه جور احتجاج می‌کنند؟ به این شکل:

«بأنک لو اردت لکان علیک الاظهار و الاعلام و هذا البناء کبنائهم علی حجیة الظواهر لتنظیم امور المعاش»

این بنای عقلایی نظیر بنای عقلاست بر حجیت ظواهر. چرا ظواهر را عقلاء حجت کردند؟ برای این که اگر ظواهر حجت نباشد چه جور با هم ارتباط ایجاد کنند؟ از چه راهی؟ راهی وجود ندارد. به خاطر این مصلحت آمدند گفتند ظواهر حجت است ولو احتمال خلاف هم می‌دهیم که شاید گوینده این مرادش نباشد، نص که نیست. اما در عین حال علیرغم این که احتمال خلاف می‌دهیم می‌گویند حجت است می‌توانیم. اگر خلاف درآید معذوریم. این جا هم همین جور است؛ این جا هم می‌گویند که این قسمت را انجام نمی‌دهیم ولو بعداً بان که مولی واقعاً این جا را می‌خواسته و لکن چون از ناحیه خودش بوده که نگفته عقاب نمی‌تواند بکند. این چهار مقدمه که ایشان فرمودند و فرمایش ایشان....

س: یعنی همین برائت عقلی را یک جوری می‌خواهند ثابت کنند هم برائت شرعی را؟

ج: این را هم اضافه کردند دیگه در نهایت کلام‌شان.

«فتدبر فی هذا کله و اغتنم» این فرمایش این محقق بزرگوار.

س: ...

ج: این آقا هم همین را فرمودند.

بر این فرمایش جهاتی از نظر وجود دارد که باید عرض کنیم و تأمل کنیم و ببینیم چگونه است.

قد یقال که این مطلب محقق یزدی وصل الی الشهید الصدر و ایشان قائل به مسلک حق الطاعه شده است. می‌گویند این بنای اصلی تفکر شهید صدر این فرمایشات محقق یزدی است که به واسطه این که بعضی از تلامذه ایشان

تقریراتشان را قبل از چاپ شدن خدمت آقای صدر دادند ایشان... بعضی‌ها این جور می‌گویند ولی من بعید می‌دانم که این باعث شده باشد، البته این در افواه عده‌ای هست.

حالا ببینیم این فرمایش فرمایش تمامی است یا نه. وجوهی از ایراد این جا وجود دارد. وجه اول همین است که آقایان فرمودند که اگر واقعاً این چنین است که این حجم وسیع موجب اختلال نظام می‌شود آیا فقط جدا کردن آن مواردی که فقط از ناحیه مولی بوده نرسیدن و لکن جهات دیگر مدخلیت نداشته، آیا اگر ما این را کسب کنیم آن اختلال نظام پیدا نمی‌شود؟ آن مشکله پیش نمی‌آید که شما این جور می‌خواهید تفصیل بدهید؟ یا این که نه، بسیاری از موارد شاید کلی مواردی که ما الان در فقه داریم به حسب ادله منشأش فقط همین دو امر است یعنی یا خوف و تقیه بوده، یا منشأش امور دیگری بوده که احکام به ما نرسیده، چون پیامبر عظیم الشان صلوات الله علیه در حجة الوداع فرمود... به حسب نقل معتبر ظاهراً هست این نقل که «ما من شیء یقربکم الی الله و یبعد عن الجنة الا و قد امرتکم به». و هم چنین آن طرف مسأله «ما من شیء یقربکم الی الله و یبعدکم عن الله الا و قد نهیتکم عنه» من چیزی فروگذار نکردم، یعنی خدای متعال فرونگذار نکرده و همه را وحی فرموده، من هم امرتکم، و این را مودع عند خلفاء قرار داده حالا اگر خود وجود مبارکش که قهری است یعنی تمام این احکامی که ما داریم خود پیامبر عظیم الشان نفرموده و ایداع عند الخفاءش فرموده که آن‌ها هم به حسب زمان‌های مختلفی فرمودند. آن‌ها از ناحیه خودشان معلوم است، از ناحیه خودشان مشکلی نداشتند به این معنا که نه خوفی باشد، نه امور خارجی باشد، همین جوری نگفته باشد، ما در مورد این‌ها یک چنین احتمالی نمی‌دهیم. پس بنابراین تمام این مواردی که ما در فقه احتمال می‌دهیم از قسم اولی که شما استثناء کردید و گذاشتید کنار نیست، از همین قسم دو و سه است. ما در تمام این موارد اگر الان بخواهیم یک فقهی در فقه در تمام این موارد برائت جاری نکند و احتیاط بخواهد بکند آیا این اختلال لازم نمی‌آید؟ این مثل ظرف انسداد است که خود آقایان در ظرف انسداد چی فرمودند؟ فرمودند که یکی از مقدمات مهم انسداد که به حجیت مطلق مظنه حالا کشفاً یا حکومتاً می‌انجامد همین است که اگر ما بخواهیم احتیاط بکنیم این اختلال و حرج لازم می‌آید. این اولاً.

ثانیاً حالا فرض کنیم که این جور نیست که در مورد شارع ما امر فقط در ثانی و ثالث منحصر باشد. احتمال می‌دهیم نه آن اولی هم هست، گاهی دل‌شان کشیده نکردند با این که نه محذوری از خودشان داشتند نه چیز بیرونی بوده. باز همان طور که آقایان فرمودند هر موردی که ما دست می‌گذاریم چه می‌دانیم از آن قسم است یا از آن قسم نیست. پس خوب بود که بنای عقلاء یک چیز دیگری را هم اضافه می‌کردند که هر جا هم شک دارید از کدام

هست آن جا را هم بگذارید کنار. این را هم اضافه کنید؛ هر جا که شک دارید که آیا منشأش خود مولی بوده یا منشأش خوف مولی بوده یا امور بیرونی بوده آن جا را هم ملحق کن به آن جایی که می دانی منشأش فقط خود مولی است. اگر چنین چیزی را هم عقلاء داشته باشند که شما نفرمودید، تفصیل ندادید. بگویند این جا هم لازم نیست. پس بنابراین این مناقشه اول است که ما جوابی برای این مناقشه نداریم که بخواهیم دفاع کنیم از این نظریه. این مناقشه مناقشه ای است که ظاهراً وارد به این فرمایش است.

سؤال: ...

ج: حالا عرضی که ما کردیم چه بود که ببینیم اشکال شما به آن وارد هست یا نه. اشکالی که کردیم چه بود؟

س: ...

ج: دیگه چه؟ دنباله این حرف چه بود؟

س: ...

ج: پس قسم اول راه ندارد، قسم دوم و سوم و ببینید در این موارد به حدی زیاد است که باز اختلال نظام لازم می آید. همین را گفتیم دیگه. گفتیم مگر این که....

این یک بیان، بیان بعدی هم این بود که بالاخره اگر بگوییم قسم اول هم راه دارد در شارع ما راه دارد از موارد شبهه مصداقیه است که قسم اول است یا قسم دوم است یا قسم سوم است، ما چه می دانیم کدام است. این جاها را باید احتیاط بکنیم دیگه، شما که این جا را استثناء نکردید. مگر بفرمایید بله بناء عقلاء باید این جا را هم بیانند استثناء کنند. اگر عقلاء استثناء کردند و باز در مرآی و منظر معصوم بود و فرمایشی نفرمود درست می شود و لیکن این که در بیان ایشان نیست و مفروض کلام ایشان نیست.

اشکال دوم این است که اگر واقعاً این حکم عقل است و ما داریم حکم عقل را محاسبه می کنیم، مدرک عقل عملی را داریم محاسبه می کنیم یا بنای عقلاء را داریم محاسبه می کنیم؟ احکام عقل عملی غیر از بنای عقلاء است. مدرکات عقل عملی کار ندارد که جریان عقلاء، سیره خارجی عقلاء بر چیست. سیره خارجی عقلاء مناشئ مختلف دارد بعضی وقت ها عقل شان است، بعضی وقت ها سلاقی شان هست، بعضی وقت ها باعث شده یک امری، یک دولتی، یک ظالمی، بالاخره یک چیزی یک رسمی را در بین مردم علی غیر حق حتی رایج می کند. این می شود رسم عقلاء، فرض کنید مثلاً از روی آتش پریدن در چهارشنبه سوری، یک کشور را می بینیم، یک ملت را می بینیم قرن ها

و قرن‌ها پشت سر هم یک این جور رسمی دارند، چرا؟ یک سلیقه‌ای در یک زمانی از سلاطین وقت، از هرچه بر این قرار گرفته، این کار را کردند حالا همین جور دنبالش گسترش پیدا کرده. سیره عقلاء فلذا است بما هی سیره العقلاء حجت نیست تا امضای شارع کنارش قرار نگیرد. سیره عقلاء... اگر حکم عقل بود که احتیاج به این حرف‌ها نداشت. پس سیره عقلاء با احکام عقلیه و مدرکات عقل عملی این تفاوت می‌کند، آن که آقایان می‌گفتند... چه می‌گفتند آن‌ها؟ آن‌ها می‌گفتند قبیح است عقاب بلا بیان به مدرک عقلی ما، حکم عقل این است یا مدرک عقل این است. شما این را بخواهید جواب بدهید و در آن تصرف نکنید نمی‌توانید به کار عقلاء و بنای عقلاء و این‌ها بیاورید. باید در همان ناحیه محاسبه کنید. اگر این چنینی است؛ می‌فرمایید که بله حکم عقل همین است که عقل می‌گوید هر جا مصلحت ملزمه احتمال می‌دهیم وجود دارد یا مصلحت ملزمه هست باید احتیاط کنید. و عقل هم می‌گوید مولای حقیقی اولی از خودت است، تو باید ذوب در او باشی، بنابراین مقاصد او و مطلوب او و مبغوض او در حقیقت مبغوض تو هم هست، مطلوب تو هم باید باشد، باید اجتناب بکنی باید احتیاط بکنی. اگر حکم عقل این است آیا می‌توانیم.... اگر حکم عقل این شد، عقلاء در قبال حکم عقل‌شان آمدند یک سیره‌ای را برخلاف حکم عقل‌شان درست کردند؟ گفتند جا را می‌گذاریم کنار؟ یا نه اگر حکم عقل این شد نتیجه‌اش این است که در موارد این چنینی است باید به مراتب امثال تنزل بکنیم؟ همان جوری که در باب امثال گفته شده و در ظرف انسداد گفته شده. در اصول در آن باب قطع و آن موارد یعنی در باب امثال گفته شده عبد باید امثال یقینی بکند، اگر نمی‌تواند امثال یقینی بکند تنزل پیدا می‌کند به امثال ظنی. اگر نه، به امثال احتمالی. یعنی مولی می‌داند دستوری داده، این دستور را باید چه کار بکند، این دستور را باید به احتمال قطعی عمل بکند، مثلاً گفته «صل الی القبلة» الان وقت دارد می‌تواند امثال قطعی بکند؟ به چهار طرف نماز می‌خواند، قطع یک طرفش قبله هست. اگر دست برداریم از این که یک مرتبه‌ای قبل از این هست، بعضی گفتند اگر امثال تفصیلی می‌تواند بکند حق ندارد بیاید امثال قطعی اجمالی بکند. فلذا است این که بعضی‌ها گفتند احتیاط جایز نیست در اول بحث اجتهاد و تقلید بعضی‌ها گفتند احتیاط جایز نیست مگر آن جایی که نتوانید تفصیلاً امثال کنید و الا باید تقلید کنید، یا اجتهاد کنید تکلیف را بفهمید یا تقلید کنید تکلیف را بفهمید یعنی امثال تفصیلی بکنید. بگویید نه تقلید نمی‌کنم یا اجتهاد نمی‌کنم، محتملات را انجام می‌دهم. بعضی‌ها این قدر مسأله را ضیق گرفتند از دیدگاه عقل که مرتبه اول امثال تفصیلی است. اگر آن نشد امثال تفصیلی اجمالی قطعی. حالا این مسأله مورد قبول نیست البته که ما بگوییم مرتبه اول امثال تفصیلی است، نه چنین عقلی در ناحیه عقل وجود ندارد ولی بعضی‌ها گفتند. بعضی‌ها هم تفصیل دادند در همان جا که اگر مستلزم تکرار است که کأن... به امر مولی می‌شود بله، اما اگر مستلزم تکرار نیست اشکال ندارد.

این‌ها تفصیلاتی است که در آن جا در مراتب امثال گفته شده. حالا آن قسمت اول محل ایراد است و قابل قبول نیست ولی این که اگر من می‌توانم به طور جزم بفهمم بله آن چه مولی خواسته تحویل او دادم، حالا إما بالعلم التفصیلی یا بالعلم الاجمالی، اگر این جوری نمی‌شود، وقت این قدر ندارم که به چهار طرف نماز بخوانم، این قدر وقت ندارم، رها کنم یا عقل می‌گوید این جا امثال ظنی بکن یعنی آن طرفی که بیشتر احتمال می‌دهی قبله آن ور باشد وقت را صرف بکن. اگر این را احتمالش را... یعنی این هم نه ظنی ندارید به یک طرف، همه اطراف علی السواء است، دیگه نگو رها کن؟ نه یک طرف را اقلان نماز بخوان، به یک طرف نماز بخوان، امثال احتمالی بکن. پس این که بیایم یک مقداری را حذف بکنیم نیست، اگر حکم عقل به این شد این جا باید مراتب امثال را تا مقدار تکالیفی را که می‌توانیم امثال قطعی بکنیم آن‌ها را امثال قطعی بکنیم، آن جاهایی که امثال می‌توانیم بکنیم ظناً، ظناً امثال کنیم. یعنی آن شق ظنی را، آن جاهایی که نمی‌توانیم احتمالی است، امثال احتمالی بکنیم. پس بنابراین در این صورت باید تنزل به این مراتب بکنیم اگر حکم عقل است.

س: ...

ج: بله دیگه این جا همین است. پس به این بر نمی‌گردد که بگوییم آن‌ها را بگذار کنار. درست، حالا که این چنین شد عقل می‌گوید شما در این محتملات مولی، محتمل المطلوبیه مولی مثل محتمل المطلوبیه‌های خودت هست. باید احتیاط کنی، باید یک جوری از عهده‌اش بر بیایی. حالا چه جور بر می‌آیی؟ قطعی، ظنی، احتمالی.

س: ...

ج: نه ظن چیزی نمی‌گوییم. ظنون خاصه را نمی‌گوییم که شارع حجت فرموده. نه آن جا همین است، تکلیفی می‌دانی، این جا هم همین است، این جا هم مثل آن جا شد، آن جا می‌دانیم مولی یک تکلیفی کرده گفته صل الی القبلة، این جا هم می‌دانی یعنی احتمال تکلیف می‌دهی که مطلوب مولی باشد یا مبعوض مولی باشد عقل می‌گوید باید احتیاط بکنی. شما می‌گویید من احتیاط می‌خواهم بکنم چه می‌شود؟ اختلال نظام لازم می‌آید. عقل می‌گوید حالا اگر اختلال نظام لازم می‌آید پس چه کار کن؟ مراتب امثال را مراعات کن تا اختلال نظام لازم نیاید، آن مظنون‌ها را انجام بده، محتمل‌ها را بگذار کنار، نه همه اطراف را بیاورید. مثلاً اگر می‌خواهیم به چهار طرف نماز بخوانیم اختلال نظام لازم می‌آید. می‌گوید آن طرف را که بیشتر احتمال می‌دهی قبله هست بخوان. گفته روزه بگیر، بخواهیم هم روزه بگیریم، هم بعداً قضا بکنم، قضا هم احتمالات متعدد دارد باید تمام سال را مشغول قضا کردن باشیم چون احتمال دارد آن جور باشد، احتمال دارد آن جور باشد،... وقتی که شک داریم می‌کنیم می‌گوییم شاید

ماه شوال باید قضای رمضان را کرد. نه، شاید هم ماه ربیع الاول باید کرد. ما این‌ها را الان با چی دفع می‌کنیم؟ یا با ادله دفع می‌کنیم، یا با برائت دفع می‌کنیم اما این را از دست ما بگیرند، فقط احتمال بدهیم، احتمال نمی‌دهیم که شارع می‌گوید اگر ماه رمضان شما قضا شد ماه ربیع الاول باید قضا کنید، شاید هم می‌گوید شوال باید قضا کنید، شاید هم می‌گوید رجب باید قضا کنید. شاید هم می‌گوید شعبان باید قضا کنید. ما چه می‌دانیم، این احتمالات را که می‌دهیم همه این احتمالات را باید مراعات کنیم. می‌گوید حالا نه، شما می‌گویید همه این احتمالات را بخواهیم مراعات کنیم اختلال نظام لازم می‌آید، می‌گوییم چه کار کن، آن که مظنهات هست. اگر هم آن را مظنه نداری یکی را انتخاب بکن تا اختلال نظام لازم نیاید. پس تنزل به مراتب امثال باید کرد.

یک کلمه دیگر را هم بگویم. کلمه دیگر این هست که این فرضیه، این تصور که ما بیایم بگوییم عقل چه کار می‌کند؟ می‌گوید آقا همه جا باید احتیاط بکنید، بعد می‌بیند این حکمش یا این مدرکش موجب اختلال نظام می‌شود، برای خروج از اختلال نظام یک راهکار می‌آید درست می‌کند، می‌گوید این بخش را بگذار کنار، در بقیه احتیاط بکن. این هم لاتتعقل چون عقل وقتی می‌خواهد حکم بکند همه چیزها را حساب می‌کند آن وقت حکم می‌کند. یک حکم بطی نمی‌کند بعد این مزاحم پیدا بکند. آن جا که مزاحم است از اول حکم نمی‌کند. نه این که حکم می‌کند بعد در صدد رفع آن برمی‌آید با یک راهکاری. احکام عقلیه روی موضوع فیکس می‌رود؛ نه اوسع نه اضیق. این احکام ظاهری تشریعی عقلایی یا شرعی است که ممکن است شارع موضوع را اوسع قرار می‌دهد یا اضیق قرار می‌دهد. ما بعد با ادله دیگر... و الا در احکام عقلیه این جور نیست که موضوع را اوسع قرار بدهد یا اضیق قرار بدهد. فلذا در باب استصحاب احکام عقلیه اگر آقایان یادشان باشد آن جا گفتند استصحاب در احکام عقلیه معنا ندارد. چرا؟ چون در آن جا موضوع فیکس است، اگر شک می‌کنی پس شک در بقاء موضوع داری. آن جا که دیگه موضوع را از عرف نمی‌گیرند، از دلیل نمی‌گیرند، اگر یک چیزی پیش آمده که شک می‌کنی حکم عقلی وجود دارد یا وجود ندارد پس بنابراین شک در بقاء موضوع می‌کنی، چون اگر موضوع حکم عقلی باقی است حکم عقل هم هست، اگر موضوع یک خرده از بین رفته موضوع حکم نیست، می‌خواهی استصحاب حکم بر چه موضوعی بکنی. آن جا به این بیان گفته می‌شود. این جا عقل می‌گوید مطلوب مولی را و مبعوض مولی را باید در موردش احتیاط کنی ولو اختلال نظام لازم می‌آید، چنین حرفی عقل می‌زند؟ یا می‌گوید مادامی که اختلال نظام لازم نمی‌آید باید احتیاط بکنی؟ پس بنابراین این است که ما این جوری بگوییم؛ بگوییم عقل چنین حکمی نمی‌کند أما لما رؤوا این که موجب اختلال نظام می‌شود آمدند یک راهکار برای آن درست کردند و شارع هم این راهکار را



امضاء کرده، این هم قابل تعقل برای ما نیست که این مطلب را بگوییم. و مضافاً به بعضی از ایرادات دیگر که ان شاء الله جلسه بعد و صلی الله علی محمد.

## جلسه ۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

خب امروز به حسب بعضی نقل‌ها مصادف است با سالروز ولادت مبارک امام همام موسی بن جعفر صلوات الله علیهما. این ولادت باسعادت را خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداء و فرزند بزرگواران‌شان فاطمه معصومه علیها السلام و همه شیعیان و موالیان آن بزرگوار تبریک عرض می‌کنیم و امیدواریم که همه ما جزء شیعیان و موالیان راستین آن بزرگوار و آباء طاهرین و ابناء طاهرینش بوده باشیم.

خواستیم صلوات خاصه آن وجود مبارک را تقدیم کنیم، مثل این که مفاتیح پیدا نشد.

خب بحث ما راجع به مناقشه محقق داماد قدس سره بود که حاصل فرمایش ایشان این شد که عقلای عالم در مورد مصالح محتمله خودشان و مفاسد محتمله خودشان البته مصالح و مفاسدی که ملزمه باشد. در این‌ها احتیاط می‌کنند و برائت و این که ان شاء الله مصلحتی فوت نمی‌شود یا مفسده‌ای دامنگیر ما نمی‌شود این جور بنا نمی‌گذارند بلکه احتیاط می‌کنند و چون مولی بالاتر از خودشان هست این‌ها عبد هستند و او مولی هست، قهراً مقاصد مولی را به طریق اولی مراعات می‌کنند چون این‌ها ذوب در مولی هستند و اعضاء و جوارح آن‌ها کأنّ اعضاء و جوارح مولی است و لذا است همان طور که در موارد محتمله خودشان احتیاط می‌کنند عقل‌شان حکم می‌کند بر این که در این موارد احتمال این که مولی هم خواسته‌ای داشته باشد چه الزامی چه وجوبی چه تحریمی، عقل‌شان می‌گوید باید احتیاط بکنید. منتها این احتیاط کردن چون فراگیر است و محتملاتش فراوان است مزاحم می‌شود با اختلال نظام و اختلال امر معاش و زندگی، از این جهت آمدند یک بنای دیگری گذاشتند فراراً از این اختلال نظام و آن این است که گفتند خب ما آن جاهایی که مولی خودش بدون هیچ مانع شخصی، یا مانع بیرونی نگفته، آن جاها را می‌گوییم لازم نیست احتیاط بکنی اما آن جاهایی که به خاطر مانع خود مولی مثل خوف، تقیه و امثال ذلک یا موانع بیرونی مثل اخفاء ظالمین یا جریانات طبیعی باعث شده آن جا می‌گوییم باید احتیاط بکنی. یعنی عقلاء می‌گویند آن جا را باید احتیاط بکنی. به خاطر این اختلال لازم نیاید یک چنین راهکاری را برای خودشان ترسیم کردند و پیمودند و

چون این راهکار در مرآ و منظر شارع بوده و حرفی نزده معلوم می‌شود آن را امضاء کرده بنابراین ما به امضاء شارع و به قبول خود شارع می‌گوییم در مواردی که نرسیدن احکام به ما از ناحیه خودش بوده این جا هم خودش قبول کرده ما دیگه احتیاط نکنیم. اما در غیر این موارد حکم عقلاً این است که باید احتیاط بکنی و مبنای عقلایی و عقلی این است فلذا باید تفصیل بدهیم. بنابراین این که قوم و مشهور می‌فرمایند قبیح است عقاب بلا بیان مطلقاً این مطلب نادرستی است، باید تفصیل داد؛ قبیح است عقاب بلا بیان در آن جایی که از طرف خود مولی است، خوفی نبوده، از امور خارجی هم دخالت نداشته، آن جا قبیح است ولی در غیر آن موارد قبیح نیست. این فرمایش محقق داماد بود.

خب سه اشکال ظاهراً تا به حال به این فرمایش عرض کردیم که اشکال اخیر هم این بود که این مطلب را شما می‌خواهید حکم عقلی را بگویید دارید محاسبه می‌کنید که قوم حکم عقل را دارند می‌گویند، یا عقلایی را دارد می‌گویید؟ اگر عقلی می‌فرمایید در احکام عقلیه موضوع اوسع و اضیق نمی‌تواند باشد از آن چیزی که حکم دارد بر آن می‌کند. بگوییم بله موضوع حکم عقل این بوده که عقاب همه جاها قبیح است علی الاطلاق، چه آن جایی که از ناحیه خودش بوده و چه آن جایی که به واسطه موانع بوده. بعد عقلاء دیدند این حکم عقل آن جایش دردرساز است، تزامم دارد، آمدند یک راهکار برای آن درست کردند. این در احکام عقلیه یک چنین چیزی ما نداریم. احکام عقلیه دائر مدار ملاکات واقعی است، نه کم و نه زیاد؛ بنابراین اگر آن فرضش و هر فرض دیگری حتی آن مواردی که شما قبول کردید اگر اختلال نظام از آن لازم می‌آید عقل در کسر و انکسار مصالح و مفاسد و سرجمع حکم می‌کند که باید چه کار کرد. بنابراین در کسر و انکسار این جوری می‌گوید؛ می‌گوید اگر اختلال نظام لازم نمی‌آید هر جا اختلاف نظام لازم نمی‌آید از این سه تا شق قبیح نیست عقاب. اگر اختلال نظام لازم می‌آید اصلاً من حکمی به احتیاط ندارم. آن جایی که اختلال نظام لازم می‌آید من حکمی به احتیاط ندارم، آن جایی که اختلال نظام لازم نمی‌آید در هر سه فرض، بله من می‌گویم باید احتیاط بکنید بنابراین این جوری نیست که یک راهکار دیگری درست کرده باشند برای این که از حکم عقل مشکله‌ای پیش می‌آید بخواهند فرار کنند بگوییم شارع آن را امضاء کرده، ردع نفرموده، اصلاً حکمی ندارد در آن جایی که اختلال نظام لازم می‌آید به احتیاط تا شما بگویید یک چنین چیزهایی لازم می‌آید به بنای عقلاء بخواهید درستش کنید.

س: ??? در نتیجه که فرق نمی‌کند چون ???

ج: ولی باید این جوری بگوییم، این تقریر، این منهج، این بیان بیان ناتمام و نادرستی است.

و اگر می خواهید بفرمایید که نه ما بنای عقلاء را اصلاً داریم محاسبه می کنیم نه حکم عقل را، این را می خواهید بفرمایید که خب این خروج از موضوع است و علماء و بزرگان و مشاهیر که می فرمایند حکم عقل را دارند بیان می کنند، می گویند عقل یحکم به قبح عقاب بلایان، یا عقل یدرک قبح العقاب بلایان نه بنای عقلاء، بنای عقلاء ربطی به حکم عقل ندارد البته گاهی حکم عقل منشأ بناء عقلاء می شود ولی همیشه بنای عقلاء بر اساس حکم عقل نیست مناشی دیگر هم می تواند داشته باشد و دارد فلذا است که در بحث حجیت بناء عقلاء و سیره عقلانیه آن جا می گوئیم امضای شرع را می خواهیم، ما هیچ وقت نمی گوئیم که احکام عقلیه امضای شرع را می خواهد ولی بنای عقلاء را می گوئیم امضای شرع را می خواهد به خاطر این که بنائات عقلایی این جور نیست که حتماً ناشی از عقل شان باشد، نه، اهواء هست، سلیقه ها هست و تقلید هست، چشم و هم چشمی هست، بلکه سلطات و سلطه ها گاهی یک چیزی را دأب می کنند برای مردم، این ها هست. علاوه بر این که اگر هم ملاکش عقل شان باشد خب عقل آن ها گاهی ممکن است اشتباه بکند، در فهم و شارع اعقل عقلاء هست بلکه لاعقل فوق عقله خب در آن جا ممکن است تخطئه بکند می گوید اشتباه دارید می فهمید این جا را. پس بنابراین این هم یک اشکالی بود که....

س:؟؟؟ منشأ این بنای عقلاء در مقام را همان عقل می داند فقط یعنی حالا ...

ج: داریم عرض می کنیم اگر حکم عقل می دانید اشکالش آن است که حکم عقل اوسع و اضیق نیست تا بعد بیاید با بنای عقلاء بخواهد درست بشود. اگر نه بنای عقلاء می دانید دون حکم عقل خب این خروج از بحث است.

و اما اشکال آخری که عرض می کنیم این است که آن چه ایشان در مقدمه اولی بیان فرمودند یا اولی و ثانیه بیان فرمودند این هم محل تأمل و اشکال هست. ایشان فرمودند عقلاء در امور خودشان در آن جایی که احتمال مصالح ملزمه می دهند احتیاط می کنند، آن را می آورند. آن جایی که احتمال مفاسد ملزمه می دهند احتیاط می کنند و اجتناب می کنند، لایقتحمون بلکه احتیاط می کنند و چون مقدمه ثانیه هم این است که چون خودشان این طور می کنند در مورد شارع به طریق اولی این کار را خواهند کرد. چرا؟ برای این که مولی، مقاصد مولی پیش آن ها اهم از مقاصد خودشان است و در حقیقت این ها چشم و گوش مولی هستند، ذوب در مولی هستند، خواسته های آن ها ذوب در خواسته های مولی است بنابراین در آن جا به طریق اولی این کار را خواهند کرد. در این جا هم حالا اگر ما آن حرف اول را بپذیریم یعنی بپذیریم که عقلاء در محتمل المطلوبیه ها احتیاط می کنند مطلقاً و در محتمل الفسده ها احتیاط می کنند مطلقاً. این را بپذیریم که کسی ممکن است این جا مناقشه داشته باشند بگویند نه این

اطلاق درست نیست، این دائر مدار این است که آن محتمل چقدر اهمیت داشته باشد، یا این احتمال چقدر زیاد باشد. مثلاً شما یک درصد اگر کسی احتمال می‌دهد، یک درصد، نیم درصد احتمال می‌دهد یک چیزی را که خیلی هم مهم نیست کجا این جا احتیاط می‌کند؟ یعنی خودشان را ملزوم ببینند بر احتیاط کردن. بله حسن است، خوب است اگر با چیزهای دیگر مزاحمت نداشته باشد، اما الزام کجاست؟ آن جایی است که یا احتمال خیلی بالا باشد که نزدیک اطمینان است، نزدیک یقین است یا محتمل خیلی خیلی مهم باشد ولو احتمال کم باشد، خب بله کسی مثلاً الان یک احتمال بدهد، یک درصد احتمال بدهد که معاذ الله الان یک زلزله ده ریشتری خواهد آمد، هشت ریشتری خواهد آمد. چون محتمل خیلی مهم است یک درصد هم، نیم درصد هم، کمتر از آن را هم اعتناء می‌کنند. اما اگر نه، احتمال می‌دهند شاید یک زلزله مثلاً نیم ریشتری خواهد آمد، صد درصد هم احتمال بدهند، اطمینان هم داشته باشند می‌گویند طوری نمی‌شود حالا یک ذره تکان بخورد. پس بنابراین آن جا اطلاق را ما قبول نداریم، در آن امر اول.

س: ???

ج: نه، گاهی ممکن است این جواری نباشد که محتمل ممکن است در درجه اعلی نباشد خیلی مهم نباشد اما چون احتمال خیلی زیاد است خب بله.

س: خود حضرتعالی فرمودید اگر زلزله‌ای....

ج: مثلاً فرض کنید سرماخوردگی حالا یکی دو روز زکام شدن که مهم نیست، حالا مثلاً که جلوی این باید بنشیند نود درصد احتمال می‌دهد که زکام می‌شود با این که زکام سرطان نیست، زکام که کذا نیست اما در عین حال با این که محتمل آن چنان مهم نیست چون احتمال خیلی بالا هست ولی احتیاط می‌کند.

س: حالا همین مثالی که خود حضرتعالی فرمودید ??? اگر احتمال صد درصد هم باشد باز اعتنا نمی‌کنند.

ج: اگر می‌داند که این زلزله خطری به او وارد نمی‌کند پس احتمال خطر نمی‌دهد، اصلاً محتملی وجود ندارد، یعنی زلزله را احتمال می‌دهد احتمال خطر نمی‌دهد. باید یک جواری باشد که یک خطری بالاخره توی آن باشد. اگر می‌داند که هیچ طوری نمی‌شود، حالا یک تکان بخورد ولی هیچ طوری هم نمی‌شود اگر آدم ترسوی آن جواری نباشد می‌گوید خب خطری نیست، حالا یک تکانی می‌خورد. باید احتمال خطر را بدهد.

خب حالا این را بپذیریم، این که می‌فرمایند که در مورد مولی پس به طریق اولی همین مشی را عقلاء؟؟؟ دارند این محل کلام و محل اشکال است، چرا؟ برای این که مبانی... انسان خودش با مولی آن هم این مولای حقیقی تفاوت می‌کند. در مورد خود ما چرا حتماً از محتمل المفسده یا محتمل المطلوبیه احتیاط می‌کنیم؟ برای خاطر این که احتمال ضرر می‌دهیم، و دفع ضرر محتمل از جلیات ما است که ضرر را از خودمان دفع کنیم. یا منافع مهمه را که اگر آن مهمه را به دست نیاوریم یک نقصانی در زندگی‌مان ایجاد می‌شود یا یک آسایش‌هایی به دست ما نمی‌آید. این جاها که ما نیاز داریم به آن مطلوب‌ها و متضرر می‌شویم از آن مفسده‌ها به خاطر حب نفس و به خاطر این که دفع ضرر محتمل در نهاد ما است، هم عقل ما حکم می‌کند، هم فطرت ما حکم می‌کند این جاها احتیاط می‌کنیم. اما مولی که این حرف در مورد مولای حقیقی صادق نیست، او که متضرر نمی‌شود، او که منفعتی را از دست نمی‌دهد. اصلاً ملاک این جا با ملاک آن جا متفاوت است. بله در موالیان عادی ممکن است کسی چنین حرفی را بزند ولی در موالیان عالی قبول نداریم، مردم نسبت به موالیان عالی خودشان را ذوب در او می‌دانند، خودشان را دست و پای او می‌دانند. در موالیان عادی به این حد از مطلب نیست. در مولای حقیقی آن‌هایی که عقل‌شان می‌رسد بله، آن هم عقلای الهیون می‌شوند نه همه عقلای عالم. بله عقلایی که الهی هستند قبول دارند مبدأ را و این که آن‌ها مملوک او، مخلوق او و او خالق است خب بله آن جا این جور است. ولی آن ملاکی که آن جا وادارشان می‌کند احتیاط بکنند آن ملاک در این جا وجود ندارد، بلکه اطاعت از مولی ممکن است بگوییم منشأ آخری دارد، نه این است که مصالح او و مطلوبات او که به آن نیاز دارد ما عقل‌مان می‌گوید همان جور که آن چه که خودت به آن نیاز داری باید احتیاط بکنی در مورد مولای حقیقی هم این حرف را بزنیم. این نیست، بلکه از باب احترام مولی است، چون او ولی نعمت توست باید احترام بگذاری. منشأ آن احترام مولی است، منشأ عدم هتک اوست، همین عباراتی که در کلمات بزرگان اصول آمده، چرا ما باید اطاعت از خدای متعال بکنیم؟ برای خاطر این است که... یک وجهش همین است که احترام مولی است، رسوم بندگی، زیّ بندگی اقتضاء می‌کند که انسان به حرف مولی گوش بدهد ولو آن چه که او می‌فرماید اصلاً به او بر نمی‌گردد «هو الغنی»، کارهای ما که به او بر نمی‌گردد. «هو الغنی الحمید» است. پس بنابراین منتها از باب اطاعت، از باب احترام مولی، عدم هتک مولی یا از باب شکر منعم. شکرأله، این‌ها منشأ این جاست. حالا وقتی این‌ها منشأ این جا شد نه آن مسأله دفع عقاب، نه آن مسأله دفع ضرر محتمل و یا جلب منافع مهمه، وقتی این شد باید این را محاسبه بکنیم؛ اول کلام است که حالا احترام مولی اقتضاء می‌کند حتی تکلیفی که ما علم به آن پیدا نکردیم، بیانی برای آن نداریم، این جا هم هست یا نه؟ بیان این

محقق بزرگوار وافی به این نیست که این را بخواهد اثبات بکند. از آن راهی که ایشان وارد شدند این مطلب را اثبات نمی‌کند.

س:؟؟

ج: یک وقت هست که... اولاً آن بیاناتی که آن جا می‌گفتیم آن‌ها خب بعضی‌هایش طبق مبانی قوم هست که عرض می‌کردیم. حالا این جا می‌خواهیم بگوییم آیا عقل که ما را وادار می‌کند از خدای متعال اطاعت بکنیم منشأش همان است که باعث می‌شود خود آن مصالح و مفاسد را، منشأش آن است؟ یا نه منشأ آخری دارد؟ منشأ آخری دارد که می‌گفتیم احترام مولی است، که یکی از وجوه آن که در امر به معروف و نهی از منکر هم می‌گفتیم همان احترام مولی بود که اگر ما ببینیم که کسی دارد مخالفت با مولی می‌کند و ما ساکت بنشینیم این خودش یک نحو بی‌احترامی به مولی است. انسان چه خودش بی‌ادبی بکند چه ببیند کسی بی‌ادبی می‌کند و سکوت بکند، بی‌تفاوت باشد. این جور بیان می‌کند.

س:؟؟؟

ج: چه ضرری؟ اول کلام است، خب آن اول کلام است اگر بیانی نیست خب دیگه عقابی نیست.

س:؟؟

ج: احتمال بیان که به درد نمی‌خورد که.

س:؟؟؟ ما مفهوم گرفتیم که آن‌ها به محتمل المفسده‌های خودشان اعتناء می‌کنند، این جا هم نه از باب این که مولی نیاز دارد بلکه از این باب که این خودش الان احتمال می‌دهد که مسلک خودم تفکیک می‌شود.

ج: آهان آن بیان آخری است که استدراک می‌کنیم.

س: این مقدمه را ما اضافه کنیم.

ج: ببینید حالا عرض می‌کنم.

یک بیان این است که به جای این که ایشان فرموده آن جا به طریق اولی، بگوییم نه، نباید بگوییم به طریق اولی بنابراین که اوامر و نواهی شارع همه‌اش برای مصالح و مفاسد عبد است، تابع مصالح و مفاسد و متعلق است. پس وقتی احتمال می‌دهیم شارع این را واجب کرده احتمال می‌دهیم مصلحت ملزمه دارد. وقتی احتمال می‌دهیم حرام

کرده احتمال مفسده ملزمه می‌دهیم، پس کاری به شارع نداریم بلکه در این موارد می‌گوییم حتماً باید محتمل الوجوب را بیاوری چون احتمال مصلحت ملزمه دارد برای خودت، و حتماً محتمل الرحمه را ترک کنی چون احتمال مفسده ملزمه برای خودت دارد. نه این که بالالویه، اصلاً این جا با آن فرقی نمی‌کند، همه‌اش خودت مدار هستی، آن جاهایی که خودت احتمال می‌دهی کاری به شارع ندارد مثلاً احتمال می‌دهی این ضرر داشته باشد، این آب مسموم باشد، آن کذا باشد یا بیمار است احتمال می‌دهد که این شیء مصلحت برایش باشد ولی دیگه مضرتی را احتمال نمی‌دهد، احتمال می‌دهد که شاید درمانش باشد ولی دیگر ضرری برای او ندارد. خب عقلش می‌گوید که باید این را احتیاط بکنی، این راه بروی. خب آن جایی هم که احتمال وجوب و حرمت می‌دهد خب پس بنابراین لازم نیست بگوییم که... دیگه آن حرف‌های عرفانی را این جا بیاوریم بگوئیم که این ذوب در مولی است، ید او ید مولی است، عین او عین مولی است، این را نمی‌خواهد اگر که می‌گویید دائر مدار مصالح و مفاسد است. اما اگر می‌گویید نه، بحث ما این نیست که دائر مدار... به این جهت کار نداریم. ما بحث مان اعم است از این که مبنا این باشد که اوامر و نواهی شارع دائر مدار مصالح و مفاسد در متعلقات است یا نه اصلاً دائر مدار این نیست مثل آقای آخوند که می‌فرماید گاهی در خود امر و نهی کردن مصلحت است، متعلق ممکن است مصلحتی نداشته باشد فقط برای امتحان عبد که ببیند این عبد به حرف مولی گوش می‌کند یا گوش نمی‌کند، همین. آن ولی مصلحتی ندارد فی نفسه. ولی آن ملاک دیگر که می‌گوید احترام مولی است دیگه تو کار نداشته باش، آن گفته تو باید انجام بدهی، تو عبد هستی، حالا می‌خواهد در این مصلحتی برای تو باشد یا نه، یا دفع مفسده‌ای باشد یا نه. پس بنابراین اگر بخواهیم این چنین حساب بکنیم این مطلب هم به خدمت مرحوم محقق داماد قابل عرضه هست، فتحصل که این فرمایش فرمایش تمامی نیست، بعض سخنان دیگر هم راجع به فرمایش ایشان می‌شود گفت که ما در ضمن فرمایش شهید صدر و آن مسلک حق الطاعه و آن اشکال‌هایی که بعضی‌هایش را آن جا می‌کنیم به فرمایش ایشان هم در این جا وارد می‌شود که آن را دیگه می‌گذاریم برای همان مقامی که از فرمایش شهید صدر بحث می‌کنیم.

س:؟؟؟ فرمودید که حکم عقل مطلق است یک حکم بیشتر ندارد. بحث تفصیل را نمی‌شود گفت که دو تا حکم دارد؛ آن جایی که اختلال نظام پیش می‌آید حکمش برائت است، آن جایی که اختلاف نظام پیش نمی‌آید حکم به احتیاط، بگوییم دو تا حکم دارد عبد؟

ج: چرا دیگه، پس بنابراین این جوری نیست که... آخه فرمایش ایشان بود که همه جا را دارد می‌گوید چی؟ می‌گوید احتیاط، بعد دیده این حرفش با آن.... عقلاء دیدند این حرف عقل در آن موارد مزاحمت پیدا می‌کند و

موجب اختلال نظام می شود، اختلال معاش می شود آمدند یک راهکاری برای آن تعبیه کردند. اشکال این بود که عقل هیچ وقت نمی آید یک حکم اوسعی بکند با این که بعضی از مواردش را می بیند مزاحمت دارد، عقل همیشه بعد الکسر و الانکسار موضوعش همیشه چه ه؟ یک موضوع مشخص مدقق و محدد است. اوسع و اضیق حکم نمی کند، مثل قانون گذاری های ما نیست که بگوییم اکرم کل عالم بعد بیاییم تخصیص بزنیم بگوییم الا الفساق من العلماء. آن از اول اگر درک کند می گوید «اکرم العالم العادل» موضوع را اوسع قرار نمی دهد چون عقل گتره و گزاف که نمی تواند حکم کند، طبق آن ملاکاتی است که درک می کند. نه اوسع از آن حکم می کند نه اضیق از آن حکم می کند. پس بنابراین این که این جوری ایشان بیانش آن جا... حالا شاید هم این مقرر یک وقت کم و زیاد کرده باشد، ممکن است ایشان فرموده، ما آن چه که در عبارت مقرر آمده داریم عرض می کنیم. گاهی بعضی از بزرگان هستند که آقای داماد هم از آن ها می باشد که ایشان بیانش خیلی سلیس نبود و فهم این که حالا چی می خواهد بفهماید خالی از غلق و ابهام نبود ممکن است حالا ایشان بالا و پایین که می برده مطلب را خوب تلقی نشده باشد فرمایش ایشان و الا این عرائضی که کردیم فوق شأن ایشان است که واقعاً ایشان از محققین و مدققین بزرگ حوزه بودند، رضوان الله علیه.

س: ??? یعنی این احتیاط خودش خلاف احتیاط است از این جهت لعل خدا مقاصدی داشته و ???

ج: ما چیزی را به بالا نمی خواهیم نسبت بدهیم ما الان داریم می گوییم... برائت شرعیه را نمی خواهیم اثبات کنیم، می گوییم لو کنا نحن و هیچ دلیلی بر برائت شرعی نبود عقل ما چه موقفی دارد؟ این بحث بود دیگه، ما چیزی به شارع نسبت نمی دهیم.

س: اشکال بیان ایشان یعنی این که می گویند مولی ???

ج: یعنی مولی خلاف عقل می خواهد حکم بکند؟ اگر عقل دارد درک می کند، عقل عملی شما درک می کند که در این ظرف باید احتیاط کنید مولی که نمی تواند خلاف عقل حکم بکند، بله مولی یک کار می تواند بکند، موضوع حکم را از بین ببرد، خب نکرده فرض این است که نکرده. احکام واقعی را که به ما نرسانده، برائت شرعی یا احتیاط شرعی هم که جعل نکرده، حالا در ظرفی که از او چیزی به ما نرسیده است اگر عقل دارد حکم می کند که این جا وظیفه عبد احتیاط است...



س: استدلال‌شان این است که احترام مولی موجب این می‌شود که ما قائل به احتیاط بشویم، شکر منعم موجب می‌شود؟ می‌گوییم نه، شکر معلوم نیست از این ناحیه باشد لعل؟؟؟ حکم کنیم که بروید احتیاط کنید خودشان نسبت به این مورد...

ج: نسبت به مولی نمی‌دهیم، می‌گوییم وظیفه شما است، عقل شما می‌گوید، نمی‌گوییم مولی گفته، اصلاً به مولی ربط ندارد. می‌گوییم شما عید هستی، عقل شما می‌گوید اگر مولی، احتمال می‌دهی این را خواسته است و محذور دیگری هم ندارد یعنی تراحمی نیست، دوران الامر بین المحذوری نیست، این‌ها نیست. خیلی خب احتمال وجوب می‌دهی، احتمال حرمت هم اصلاً نمی‌دهی، قطع دارد حرام نیست فقط احتمال وجوب می‌دهی، احتمال هم می‌دهید واجب نباشد. خب عقل... ایشان می‌فرماید در دو مورد عقل می‌گوید باید احتیاط بکنی، یک موردش می‌گوید نه لازم نیست احتیاط بکنی، آن را هم می‌گوید ولی عقلاء رفتند دیدند کار خراب می‌شود گفتند این جا احتیاط نمی‌خواهیم بکنیم شارع هم قبول کرده، امضاء کرده.

س: ببخشید این ظاهر کلام مرحوم محقق به نظر می‌رسد این است که ایشان هم قدم اول شروع می‌کند عقلاء با منشأ عقل‌شان یک چنین حکمی می‌کنند. نمی‌خواهد بفرماید که عقل دو مرحله‌ای کار می‌کند، اول می‌آید حکم کلی مطلق می‌کند بعداً....

ج: نه، می‌فرماید عقل را... این طور می‌خواهد بفرماید که عقل آن حکم را می‌کند بعد عقلاء می‌بینند این قسمت حکم، این حکم عقل یک محذوری دارد که اختلال نظام لازم می‌آید، آمدند یک بنای عقلایی گذاشتند. بنای عقلایی گذاشتند یعنی در مقابل عقل، دکان باز کردند عقلاء؟

س: غرض این است که ایشان این بنای عقلاء را می‌خواهد بگوید کاشف است، منشأ عقل است. کاشف از این است که عقل از همان اول در موارد اختلافی حکم نمی‌کند.

ج: اگر می‌خواستند این جوری بفرمایند لازم نبود این بنا را درست کنند، می‌گفتند از اول حکم عقل چیه؟

س: بنا کاشف از آن است.

ج: نه، این کاشف لازم نیست ما از اول سه راغ عقل می‌رویم، می‌گوییم عقل ما در این محدوده دارد حکم می‌کند. عقل ما در چه محدوده‌ای حکم می‌کند؟ می‌گوید اگر اختلال لازم نمی‌آید.

س: آخه در جواب به اشکال کسانی است که قائل به این هستند که قاعده قبیح عقاب بلا بیان مطلق است، در همه جا هست ایشان می‌آید....

ج: ایشان هم باید بگویند نه، این جور نیست مقید است. بفرمایید مقید است، حکم عقل در کجاست؟ این جور باید بفرمایند دیگه. نه این که بفرمایند عقل این جوری درک می‌کند، عقلاً این جوری می‌گویند اما این جا چون اختلال نظام لازم می‌آید یک بنای دیگر، آن وقت آن بنای دیگر را آمدند چه کار کردند؟ آن بنای دیگر را با امضای شارع درست کردند، اگر منشأ حکم عقل‌شان است که امضای شارع نمی‌خواهد.

س: این شد ادعای بلا دلیل، ادعا در مقابل ادعا.

ج: می‌گویم اگر حکم عقل‌شان است که امضای شارع نمی‌خواهد. اگر منشأ حکم عقل‌شان است که امضای شارع نمی‌خواهد کما این که در عقاب آن جا امضای شارع می‌خواهد؟ آن جاهایی که می‌گویند عقابش قبیح است امضای شارع می‌خواهد؟ نه. آن جاهایی که می‌گویند قبیح است که امضای شارع نمی‌خواهد، این جا هم همین جور است. پس بنابراین ایشان آمده بعد از این که دیده آن فرمایش حصر عقلی مشکل پیدا می‌کند کأنه آمدند به بنای عقلاء و بنای عقلاء در مرأی و منظر شارع است و شارع امضاء کرده و ردع نفرموده است. این مسیر خلط بین امور هست. اگر شما عقلی مسأله را حساب می‌کنید اصلاً به بنای عقلاء و امضای شارع نباید کاری داشته باشید. اگر به بناء عقلاء و امضای شارع دارید درست می‌کنید پس حکم عقلی دیگه نیست. مصالح عقلی که دیگه امضای شارع نمی‌خواهد، بنای عقلاء نمی‌خواهد، خودش را محاسبه می‌کنیم. العدل حسن، امضای شارع می‌خواهد؟ الظلم قبیح، امضای شارع می‌خواهد؟ نه. بلکه ما با این‌ها داریم شریعت را اثبات می‌کنیم، با همین‌ها داریم صفات خدای متعال را اثبات می‌کنیم نه این که دیگه امضای شارع می‌خواهد این‌ها و الا دور لازم می‌آید.

س: تقییدی که به حکم وارد می‌شود آن حکم عقل نیست؟ عدم اختلال نظام....

ج: نه، چرا، یعنی خودش در این موضوع دارد حکم می‌کند می‌گوید من کجا می‌فهمم که شما وظایف‌هاست

س: طبق بیان ایشان، یعنی عقل یک حکم می‌کند...

ج: نه نه، می‌گویند آن هم یک محذوری است پس عقلاء برای خروج از این محذور آمدند چنین کاری را کردند. این بنا را گذاشتند. یک راهکاری، عقل‌شان گفته حالا ما این جا چه کار کنیم؟ به عنوان راهکار.

س: یعنی عقل... بالاخره الان حکم عقل است یا حکم عقلاء است؟

ج: حکم عقلاء است فلذا می گوید امضای شارع می خواهد. عقل یک چیز دیگر هم می گوید کأن عقل از یک طرف می گوید تو باید احتیاط کنی، از یک طرف عقل می گوید اختلال نظام هم درست نیست، این را هم می فهمد.

س: مثل یک قرینه حافه عامه؟

ج: نه آن را تقیید نمی کند. این هم یک مدرک عقلی دیگری است. آن وقت عقلا این جا دیدند آن یک حکم عقل شان است، این هم که حکم عقل شان است، بیایم چه کار کنیم که این دو تا حکم عقل ها با هم تلائم پیدا بکنند، بیایم این جوری بگوییم؛ بگوییم آن حکم عقلی که می گفت باید احتیاط بکنی یک قسمتش را کنار بگذاریم، آن جایی که منشأش خود مولی است، خوفی نبوده، عوامل خارجی هم نبوده خودش نگفته، این جا را بگوییم احتیاط نمی خواهد بکنی تا اختلال نظام لازم نیاید. این بنا را بر این می گذارند، می گوییم این جا را نگوییم، بنای ما در عمل خارجی مان این نباشد. این هم در مرأی و منظر شارع بوده حرفی نزده پس این را قبول کرده شارع.

س: خب این همان کسر و انکساری است که...

ج: این کسر و انکسار نیست. کسر و انکسار اصلاً از اول چنین مزاحمتی درست نمی شود، اگر کسر و انکسار باشد عقل از اول می گوید آقا بلافارق بین الصور الثلاث تا اختلال نظام نیست باید احتیاط بکنید، اختلال نظام پیش آمد بگذار کنار. مثل حرج، تا حرج نیست این کار را انجام بده، حرجی شد بگذار کنار دیگه حکم ندارد. دائر مدار اختلاف نظام هست، یکی دو مورد بخواهی احتیاط بکنی اختلال نظام پیش نمی آید. همه جا را بخواهی احتیاط بکنی اختلال نظام لازم می آید. اگر عقل را بخواهیم حساب بکنیم این جوری حکم می کنیم.

خب فرمایش بعد فرمایش شهید صدر قدس سره است که اصلش را عرض بکنیم حالا نمی دانیم می رسم. پنج دقیقه مثل این که گذشته. خیلی خب همه اش را می گذاریم برای فردا و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله فرجه الشریف.

برادری فرمودند که پدر یکی از دوستان تصادف کردند، برای شفای ایشان سوره مبارکه حمد را قرائت بفرماید.

مناقشه سوم که بر قاعده قبح عقاب بلا بیان شده فرمایش شهید صدر قدس سره هست. فرمایش این بزرگوار مشتمل بر دو عقد هست: عقد سلبی و عقد ایجابی. در عقد سلبی ایشان عمده ادله کسانی که قائل به قبح عقاب بلا بیان هستند را طرح می‌فرمایند و می‌فرمایند این بیانات و این استدلال‌ها قانع کننده نیست که ما بتوانیم ایمان بیاوریم به قاعده عقاب بلا بیان. و در عقد ایجابی مسلک حق الطاعه که نطقه مقابل قاعده قبح عقاب بلا بیان هست را تقریر می‌فرمایند.

اما عقد سلبی:

عقد سلبی را ایشان مجموعاً می‌فرمایند که چهار دلیل قائلین به قاعده قبح عقاب بلا بیان اقامه کردند. البته حقش بود که حالا پنج تا می‌فرمودند ولی چهار تا فرمودند که حالا ما یک پنجمی را هم اضافه می‌کنیم.

بیان اول که اضافه می‌کنیم این است که این قاعده قبح عقاب بلا بیان مدرک عقلی بدیهی و احتیاجی به برهان و دلیل ندارد که عقل هر عاقلی این را درک می‌کند که عقاب بدون بیان این قبیح است و زشت است چه مولی بخواهد این عقاب را انجام بدهد، چه غیر مولی بخواهد این عقاب را انجام بدهد. من البدیهیات العقلیه است، یا مما یحکم به العقل بدیهیاً هست علی اختلاف المسلکین که عقل مدرک است یا حاکم است.

ایشان می‌فرمایند که جواب این این است که العهده علی مدعیها، ما چنین چیزی را درک نمی‌کنیم، به توضیحی که بعداً در عقد ایجابی می‌گوییم.

و اما دلیل دوم فرمایش محقق نائینی است که حالا این یا دلیل است، ظاهرش دلیل است، یا بگویید منبه است، اگر آن را امر بدیهی دانستید این می‌شود منبه بر توجه به آن امر بدیهی. فرمایش محقق نائینی ماحصل آن این هست که امور واقعی مادامی که برای انسان معلوم نشود تأثیری و تحریکی در نفس ایجاد نمی‌کند. اگر انسان کنار شیر ایستاده باشد ولی نداند این شیر است، توجه نداشته باشد، اثری ندارد. آن وقت از شیر فرار می‌کند که علم پیدا کند که این شیر است. پس نفس امور واقعیه این‌ها ولو بسیار خطرناک هم باشند مادامی که معلوم نشود برای نفس موجب تحریک و بعث نمی‌شود. تکالیف الهیه هم همین جور است؛ مادامی که تکلیف برای انسان معلوم نشود انسان را تحریک نمی‌کند، بعث نمی‌کند، تکلیف معلوم است که باعث می‌شود انسان حرکت بکند. حتی به یک لحاظ می‌شود گفت که... حالا این ممکن است اضافه باشد، در کلمات محقق نائینی نباشد. حتی می‌توان گفت که تنها علم تحریک می‌کند ولو این که مطابق با واقع هم نباشد، انسان در مواردی که تخیل می‌کند، توهم می‌کند همان صورت

توهیمه و تخلیه که در نفس نقش بسته آن را تحریک می‌کند منتها متخیل و متوهم یا عالم آن را، آن صورت را فانی در آن امر متوهم یا متخیل یا آن معلوم بالذات می‌بیند ولی آن دخالتی ندارد. پس بنابراین آن چه که تحریک کننده است انسان را و بعث می‌کند، برمی‌انگیزاند صورت علمیه تکلیف است نه خود تکلیف واقعی. تکلیف واقعی باشد انسان علم به آن نداشته باشد، غافل از آن باشد بالمرة تحریکی ایجاد نمی‌کند پس در موارد جهل و عدم علم بعد الفحص و الیأس عن الظفر بالدلیل اصلاً مقتضی برای تحریک در نفس عبد وجود ندارد. وقتی مقتضی وجود ندارد مولی بر چه اساس بیاید عقوبت بکند، این عقوبت غلط است چون مقتضی برای تحرک و امتثال و نحو اطاعت مولی رفتن اصلاً وجود ندارد. این دلیل اول محقق نائینی، شهید صدر به این اشکال می‌کند اشکال حقی هم می‌فرمایند که این اول کلام است، شما می‌فرمایید که تنها مقتضی برای تحریک آن علم است، ما می‌گوییم نه مقتضی برای آن، همان طور که علم مقتضی است احتمال هم مقتضی است. مثلاً اگر انسان احتمال بدهد که این حیوانی که دارد می‌آید بره هست یا شیر است؟ علم ندارد که شیر است، احتمال می‌دهد حالا فرار نمی‌کند، فقط صورت علمیت موجب فرار و تحریک نفس می‌شود؟ نه، مواردی هست که احتمال هم موجب تحریک انسان می‌شود و قائل به حق الطاعه و کسی که مخالف قاعده قبح بلا بیان هست حرفش همین است، می‌گوید فقط مقتضی برای تحریک فقط علم نیست، یا علمی، آن که شارع خودش حجت کرده است نیست، نفس احتمال هم محرک است. پس ما باید این را بحث بکنیم که آیا دایره حق الطاعه چه مقدار است، فقط منحصر در آن‌ها است که می‌دانیم یا فراتر از آن‌ها است. با این بیان که شما دارید فرض می‌گیرید که چیزی غیر از این محرک نیست، این کلام است، این مصادره به مطلوب است. پس این بیان قانع کننده نیست، نه تنها ما شک داریم درست است یا درست نیست که قانع‌مان نمی‌کند، می‌دانیم که درست نیست این مطلب. بیان دومی که محقق نائینی نقل می‌فرمایند بیانی است که قبل از محقق نائینی البته شیخ اعظم در رسائل دارند ولی حالا ایشان از محقق نائینی نقل می‌کنند. بیان دوم این است که ما وقتی به اعراف عقلایی می‌نگریم می‌بینیم عقلاء اگر مولی تکلیفش واصل نشده باشد و عبد به وظیفه خودش عمل کرده باشد، یعنی فحص کرده باشد و در فحص کوتاهی نکرده باشد، اگر در این مورد بیاید عبد را عقاب بکند، ذم بکند، نکوهش بکند مردم این کار را از آن مولی قبیح می‌دانند، او را نکوهش می‌کنند به جای عبد، می‌گویند بیچاره نمی‌دانسته، خبر نداشته از این، چرا عقاب می‌کنی او را؟ پس بنابراین این دأب عقلایی نشان می‌دهد که مدرک عقل عملی عقلاء این نیست که للمولی أن یعاقب در صورت احتمال، خب اگر حکم عقل این بود که عقلاء نکوهش نمی‌کردند. این که می‌بینیم تمام عقلاء در این صورت مولایی که بخواهد عقاب کند نکوهش می‌کنند این نشان می‌دهد که عقل عقلاء لایحکم و لایدرک که للمولی در این صورت حق طاعت است، حق طاعت را منحصر

می‌بینند در آن جایی که تکلیف واصل شده باشد یا عبد اصلاً سراغ فحص نرفته باشد، یا اگر سراغ فحص رفته فحص کاملی انجام داده باشد که تقصیر از ناحیه عبد باشد، آن جا ولو جاهل است ولی اگر تکلیفی در واقع باشد و انجام نشده باشد که آن تکلیف به حیثی بود که اگر این درست فحص می‌کرد به او می‌رسید. این جا البته آن تکلیف در نظر عقلاء منجز است و قابل عقوبت هست اگر کسی امتثال نکند. این هم بیان دومی است که محقق نائینی فرمودند، شیخ اعظم هم فرمودند.

اشکال این بیان را هم ایشان می‌فرمایند که این برای خاطر خلط بین موالی عرفیه و مولای حقیقی است. در موالی عرفیه اصلاً حق ذاتی اطاعت ندارند، موالی عرفیه. اگر حقی دارند یک بنای عقلایی است به خاطر سامان دادن به امورشان، یک کسی را مولی قرار می‌دهند حالا برای یک مدتی، مثلاً رأی می‌دهند فلانی رئیس جمهور باشد وقتی رئیس جمهور شد حرف‌هایش در جامعه باید اطاعت بشود مگر خلاف بگویند اما دستوراتی که به خاطر مصالح مردم و این‌ها صادر می‌کند قابل اطاعت است برای مأموران که روشن است، حتی برای آحاد مردمی که او را در آن منصب قرار دادند، به این عنوان قرار دادند، چرا قرار دادند؟ ذاتاً که او مولویت بر مردم ندارد. مردم دیدند بخواهد امور سامان پیدا بکند، نظم برقرار بشود، به مقاصدشان برسند، هرج و مرج نباشد باید یک نظام حکومتی باشد، این نظام هم نمی‌تواند تحقق پیدا بکند و کارآمد باشد الا به این که یک مولویتی بدهند به آن رؤسایی که قرار می‌دهند. چون این جا براساس یک مصالحی است يتحدد المولوية به مقداری که خودشان جعل می‌کنند و قرار می‌دهند، تا چه مقدار.

س: این که از مولویت خارج است..

ج: مولویت مجعوله است.

اما در مولویت ذاتیه کسی جعل نمی‌کند، وجود دارد خود به خود فی نفس الامر، مجعول کسی نیست. مولویت ذاتیه که از این تراوش می‌کند که او خالق است، او مالک است، حدوثاً و بقائاً و امر این مولی علیه من کل الجهات به دست اوست و همان جور که آن شاعر گفته اگر نازی کند فرو ریزند قالب‌ها، همه نابود می‌شوند. این جور مولویت است، ذاتی است این، مجعول کسی نیست، حتی مجعول خودش هم نیست، این وجود دارد مجعول کسی نیست، مثل دو دو تا چهار تا، مجعول نیست دو دو تا چهار تا که، کسی او را خلق نکرده، این واقعیت را. این جا هم همین جور است، در این جا این را با آن نمی‌شود مقایسه کرد، این را باید حساب کرد که ما بعداً در عقد ایجابی محاسبه می‌کنیم ببینیم این مولویت، این مولویت ذاتیه‌ای که برای او هست چه مقدار سعه دارد، آیا فقط در تکالیف

معلومه‌اش یا تکالیفی که حجت بر آن قائم شده و یا اوسع از این حتی تکالیفی که فقط احتمالش را می‌دهید. آن را باید محاسبه بکنید بنابراین این که شما به اعراف عقلائیّه می‌آیید استشهاد می‌کنید بر این که در مازاد بر آن موارد علم و علمی و ما قام علیه الحجة قبیح است این به خاطر این است که در مازاد بر آن مولویتی جعل نشده برای موالی عرفیه، مولویت ندارد، حق الطاعه نداشته فلذا عقابش بلایان است بلاوجه است. اما در مولای حقیقی اول کلام است که این جور هست یا نه، بیان شما نمی‌تواند، آن جا چون مجعول بود ما به مجعول عقلاء نگاه می‌کنیم می‌بینیم این قدر جعل کردند، مثلاً اگر رئیس جمهور در امور شخصیه افراد بخواهد... امروز شما آبگوشت بخورید، چه حقی دارد بگوید آبگوشت بخورید یا چیز دیگر بخورید، اصلاً جعل نکردند بر او یک چنین چیزی را. اما اگر خدای متعال بفرماید این غذا را بخورید، آن را نخورید، در این ماه باید اصلاً غذا نخورید، آشامیدنی هم نخورد، به قصد قرب هیچی نخورید، که اسمش روزه است، بله حق دارد. و هکذا و هکذا.

س: ...

ج: یک مولویتی دارد دیگه، مولی یعنی چه؟ آن مولای حقیقی است و ذاتی است، این مولای مجعول است.

س: ...

ج: ولی است دیگه، مولی است.

س: آخه آن‌هایی که قیاس می‌کردند با این مولایی که شما می‌گویید قیاس نمی‌کردند، با آن مولایی که مالک رقص بود، همه املاکش برای او بود.

ج: نه با آن قیاس نمی‌کردند، آقای نائینی فرمود به اعراف عقلائی که نگاه بکنید رسم بین موالی و عبید این است که...

س: ...

ج: نه یعنی خدا و بندگان، ببینید موالی، آن جا موالی که شما بگویید ما موالی نداریم، آن جا مولی واحد است، موالی برای همین موالیان عرفیه است. می‌گوید بین موالی و عبید چون هر جای عالم بروید می‌بینید این جوری است. می‌گوید بین موالی و عبید هر جای عالم بروید می‌بینید این جوری است. می‌گوییم درست است اما این به خاطر چیست؟ این به خاطر این است که این قدر مولویت در این اطار مجعول است نه مازاد بر این.

س: ...

ج: نمی فهمد عقل که مولی کلی است، این که به شخص خاصی نمی گوید هذا و هذا که، این اولاً، ثانیاً اگر این فرمایشات تمام باشد، شما هم تقلیداً لبعضی ها می فرمایید پس معرفت خدای متعال که جزیی حقیقی خدای متعال است، کلی که نیست. آفریننده کلی است اما الله تبارک و تعالی یک موجود متشخص خارجی است. او را معرفت نمی توانیم پیدا کنیم؟ پس کی آن جزیی؛ خدای متعال را می شناسد. این جا هم همین جور ما داریم می گوییم این مولای حقیقی که خدای متعال باشد این مولویتش ذاتیه است، مولویت او که ذاتیه شد نمی شود حق الطاعه او را مقایسه کرد با حق الطاعه دیگران، حتی حق الطاعه او را با حق الطاعه، پیامبر عظیم الشأن (ص) و آل علیهم السلام نمی شود مقایسه کرد. چون آن ها باز ذاتی نیست. ولو در سلسله علل هستند ولی ذاتی نیست برای آن ها، آن ها هم به جعل الهی است.

پس بنابراین آن مولویت ذاتیه را نمی شود با غیر آن مقایسه کرد، آن جا بگوییم آن جور، آن جا دائر مدار این مجعول است، هر مقدار جعل کردند همان مقدار یک مولویت اعتباریه مجعول پیدا می شود مازاد بر آن نه.

س:؟؟ این رحمانیتش خاص است، رحیمیتش هم خاص است...

ج: نه، آن ملاکش عقل است، این رحمت یعنی با این که استحقاق وجود دارد، استحقاق وجود دارد رحمتش این است که بله سخت گیری نکند، از حقش بگذرد، نه این که رحمت باعث می شود که آن چه که استحقاق برای عبد هست نباشد، ما می خواهیم ببینیم این ذات باری تعالی که رحمت است، چون همین رحمت استحقاق برای ما آورده، چون براساس رحمتش ما را خلق کرده، براساس رحمتش این نعم را به ما داده، خودش هم این ها را ذکر فرموده در قرآن که به شما گوش دادیم، چشم دادیم، پا دادیم، دست دادیم، زبان دادیم، چه دادیم، این ها را دادیم. همین رحمت ها را دارد به رخ ما می کشد، می گوید این ها را دادیم آن وقت چرا شکر نمی کنید. همین رحمت ها هست که باعث می شود که ما بفهمیم که باید او را اطاعت بکنیم حتی در احتمالاتش. می گوییم این موجود این چنینی وقتی ما احتمال می دهیم فلان امر را از ما می خواهد ولو علم نداریم، ولو گشتیم پیدا نکردیم، همین ها، همین صفات جلال و جمالش باعث می شود که استحقاق عقوبت درک بکند عقل یا حکم بکند.

س: ...

ج: بله غفاریت بعد از خطا است. یعنی از...



پس بنابراین این هم فرمایش محقق نائینی تمام می‌شود. و اما استدلال سومی که برای قبیح عقاب بلایان شده، فرمایش محقق اصفهانی در نه‌ایه الدرایه است. فرمایش محقق اصفهانی این است که ما در مدرکات عقل عملی مان یک ام القضا یا داریم که تمام قبايح به آن برمی‌گردد و یک ام القضا یا داریم که تمام محسنات به آن برمی‌گردد. تمام قبايح برمی‌گردد به چه؟ به قبیح ظلم و تمام محسنات برمی‌گردد به حسن عدل. ما فقط یک قبیح بالذات بیشتر نداریم و آن ظلم است. هرچیز دیگری که می‌گوییم قبیح است به خاطر این که مصداق آن هست نه در عرض آن، در طول آن و به خاطر این که مصداق آن است. ما در عرض قبیح ظلم دیگه هیچی نداریم. در محسنات هم همین جور است، هرچه بگوییم حسن است به خاطر این که مصداق عدل است، عدل حسن بالذات، بقیه اگر حسن است به خاطر این که مصداق آن است. و دیگه در عرض حسن عدل چیز دیگری نداریم که آن هم حسن باشد، عدل نیست یک چیز دیگری است و آن هم حسن بالذات داشته باشد، این را نداریم. این مطلبی است که در معقول گفته شده، ایشان هم این مطلب را می‌فرماید.

براساس این مطلب ایشان می‌فرمایند که وقتی ما محاسبه می‌کنیم می‌بینیم عبد نسبت به مولای حقیقی باید زی‌بندگی را مراعات بکند، این بنده است او مولی است. اگر تکالیف مولی، خواسته‌های مولی برای عبد اقامه حجت شده باشد بر آن، یا علم پیدا کرده باشد یا علمی، این جا اطاعت نکردن خروج از زی‌بندگی و رسوم بندگی است و ظلم به مولی است. پس مصداق آن قبیح ذاتی واقع می‌شود. اما اگر نه اصلاً غافل بالمره است، در ذهنش اصلاً نیامده، بود تکلیف مولی اصلاً در ذهن این نیامد که چنین تکلیفی وجود دارد. این جا مولی بخواهد او را مؤاخذه بکند نه، چون ظلمی نکرده این جا بر مولی، خارج از رسوم عبودیت و بندگی نشد. حالا اگر غافل نیست، احتمال تکلیف را می‌دهد و به وظیفه‌اش عمل کرد و فحص کرد به مظانی که تکلیف ممکن است در آن جاها باشد مراجعه کرد، دقت کرد و یا این که به آن حجج الهیه‌ای که... مثل این که اگر مقلد هست دقت کرد، مرجع تقلیدی که باید شرایط حجیت قولش باشد فحص کرد، پیدا کرد و حالا طبق آن عمل کرد. در این موارد که به وظیفه خودش عمل کرده، فحص کرده و امثال این‌ها اگر به تکلیف رسید انجام داده، اگر نرسید... اگر در این صورت به تکلیف نرسید ولو تکلیف در واقع باشد، این جا ظلم به مولی صدق نمی‌کند. این جا ظلم نیست تا این که ما بگوییم مولی حق دارد عقوبت کند چون ظلم به او کردند. پس تمام المالاک در این که قبیح است یا قبیح نیست این است که ما محاسبه بکنیم که ظلم وجود یا ظلم وجود ندارد. چون تمام قبیح‌ها هم باید زیرمجموعه ظلم بشود و مصداق ظلم بشود و الا ما قبیح دیگری نداریم در عالم.

عبد اگر علم داشت یا علمی داشت که به عبارت جامعه گفته می‌شود ما قامت علیه الحجة بر حکم داشت و یا این که اگر ما قامت علیه الحجة نبود به وظیفه‌اش که فحص و این‌ها است عمل نکرد، در این جا بله، ظلم به مقام مولی کرده، تعدی کرده، این جا للمولی این است که بله عقوبتش کند چون ظلم به او شده. اما اگر گشت و مطلبی پیدا نکرد از مولی ولو مولی مطلب داشته باشد، امر و نهی داشته باشد این جا صادق نیست ظلم بر مولی. پس عقابش قبیح می‌شود، برای چه عقاب بکند ظلم نکرده که. خود این عقاب کردن می‌شود مصداق ظلم، نه انجام ندادن آن. این بیان حق اصفهانی قدس سره هست که به این بیان فرموده.

محقق شهید صدر قدس سره می‌فرماید این حرف ولو در کلمات گفته شده و مشهور است و ایشان هم قائل به این است و بسیاری از مطالب اصولی‌شان را بر همین مبنا استوار کردند، اما این مطلبٌ لا اصل له، این مطلب درست نیست. چرا؟ برای خاطر این که شما می‌فرمایید که جنس الاجناس همه قبايح که دیگه لاجنس فوقه و چیزی فوقش نیست حالا به تعبیر من چیز ظلم است دیگه. خود ظلم یعنی چه؟ ما معنای ظلم را باید دقت در آن بکنیم. ظلم چیست؟ ظلم این است که حق کسی را به او ندهید، پس قبل از این که ظلم هست یا نه ما باید ببینیم حقی وجود دارد یا ندارد. یک قضیه ابتدائیه که نیست، ظلم معنایش همین است که آن صاحب حقی است، در این جا یک حقی دارد، شما این حق را سلب کنی از او و به او ندهی. پس قبل از این که ما بخواهیم داوری کنیم این ظلم است یا ظلم نیست باید عقل عملی ما یک مطلب دیگری را مسبقاً درک کند براساس آن بگوید ظلم است یا ظلم نیست. پس چطور شما می‌فرمایید ظلم جنس الاجناس است و دیگر بالاتر از آن چیزی نیست. در عرض ظلم یک چیز دیگه باید درک بکند یا حتی نه در عرض آن، در رتبه مقدم آن. باید درک کند که او حق مولویت در این جا دارد، شما اگر امتثال نکردی حق مولویت را اداء نکردی پس ظلم کردی. این که او این حق مولویت را دارد می‌شود یک درک عقل عملی دیگه. پس همه قضایا به ظلم برمی‌گردد. حق مولویت که ظلم نیست، اداء نکردن آن ظلم است، پس این جور نیست که تمام قضایا برمی‌گردد.

پس بنابراین این فرمایش درست نیست، ما باید ببینیم چه کار کنیم؟ ببینیم ظلم هست یا ظلم نیست رتبه قبل را حساب بکنیم، این همان حرفی است که ما می‌زنیم. رتبه قبل را حساب بکنیم ببینیم این مولای حقیقی چه مقدار حق طاعت دارد، آیا فقط در دائره تکالیف معلومه‌اش یا تکالیفی که قامت علیه الحجة در این دایره فقط حق دارد که اگر ندادیم ظلم کردیم، سلب حق کردیم؟ یا در اوسع از این حق دارد؟ آن جایی هم که لم تقم علیه الحجة ولی ما

احتمال می‌دهیم. آن جا آیا حق برای او هست یا نه؟ اگر آن جا هم عقل عملی ما درک کرد که حق برای او هست اگر اداء نکنیم ظلم کردیم، وزان او می‌شود وزان همان جایی که علم داریم.

س: ... در صغری هم که مناقشه بکند می‌تواند رد کند حرف مرحوم اصفهانی را؟

ج: چه جور مناقشه بکند؟

س: ... شما ترک احتیاط در شبهات حکمیه را مصداق ظلم می‌دانید ما طبق بیان خودمان ...

ج: چرا نمی‌دانیم، داریم ملاکش را بیان می‌کنیم، حرف بلاوجه، بلا دلیل نمی‌خواهیم بزنیم، می‌خواهیم ایشان را قانع کنیم، توجه بدهیم بگوییم آقای اصفهانی شما که می‌گویید این جا ظلم هست یا ظلم نیست و ظلم را قضیه نهائیه می‌دانید، معنای ظلم چیست؟ معنا کنید برای ما.

س: آن اشکال ندارد وجهش را بیان بکنیم اما نه این معنا که آن نظریه را بخواهیم نقض بکنیم که ... ظلم است. لازم نیست آن نقض بشود. می‌گوییم آن جا ظلم نیست چرا؟

ج: چون ایشان از همین راه پیش آمده....

س: ...

ج: نه،

س: ...

ج: نه، نمی‌گوییم ظلم نیست. می‌گوییم شما که می‌گویید آن جا ظلم است، این جا ظلم نیست. شما این جوری فرمودید، فرمودید که ما فقط و فقط آن چیزی که در عالم داریم در باب قبح ظلم است، محاسبه دیگری نباید بکنیم. تمام محاسبات را باید در این قرار بدهید که ظلم هست یا ظلم نیست، ام القضا یا این است. وقتی محاسبه می‌کنیم می‌بینیم در آن جایی که قامت علیه الحجة ظلم کرده، آن جایی که لم تقم علیه الحجة ظلم نکرده، فلذا این جایی که لم تقم علیه الحجة یعنی علم نداری، علمی هم آن‌هایی که خود مولی حجت کرده، آن‌ها را نداری، این جا ظلم نکردی، حالا که ظلم نکردید پس بنابراین شما ظلم نکردی که عبد هستی، مولی این جا که شما ظلم نکردید بخواهد بیاید کتک بزند او ظلم کرده، کار او مصداق همان ظلمی است که قبیح حقیقی است.

س: شهید صدر همین را می‌گوید.

حالا شهید صدر این جا می گوید چه؟ می گوید اولاً این که شما آمدید کل الملائک را آن قرار دادید، ظلم قرار دادید و گفتید همه این ها باید تحت ظلم قرار بگیرد این حرف شما درست نیست، ما یک قضیه دیگری داریم که آن قضیه قبل از ظلم است و در مانحن فیه اگر آن پیاده شد آن ظلم ساز و عدم ظلم ساز است. پس نباید ابتدائاً بروید سراغ ظلم، باید ابتدائاً بروید سراغ آن که آن مصداق ظلم را درست می کند یا نمی کند. ببینیم آن این جا وجود دارد یا وجود ندارد. آن چیست؟ چون ظلم یعنی سلب حق دیگری، پس باید بروید سراغ این که آیا حق این جا قبل از توجه به ظلم... قبل از توجه به ظلم ببینی این جا حق وجود دارد یا ندارد تا براساس آن حکم کنی که ظلم می شود یا ظلم نمی شود.

س: ...دیگه ملاک قبح عقلی نیست.

ج: نه آن قضیه آخری است. آن را می گوید قضیه آخری است ولی مال مدرک عقل عملی است.

س: حاج ما در تشخیص مصداق ظلم لاجرم باید برویم سراغ این که حق چیست که ما ظلم کردیم یا نه.

ج: پس آن یک قضیه دیگه است، پس این که همه چیزها به ظلم برمی گردد غلط است. این که بگویید همه چیزها به ظلم برمی گردد غلط است.

س: چرا دیگه همه قبایح به ظلم برمی گردد.

ج: نه نه. مدرکات عقل عملی.

می گوید مدرکات عقل عملی همه اش به چه برمی گردد، به ظلم برمی گردد. ایشان می گوید این حرف غلط است که شما می گوید همه مدرکات عقل عملی به ظلم برمی گردد. حالا اگر شما بیایید این جا یک راه دیگری درست کنید برای آقای اصفهانی که... نصرتاً برای آقای اصفهانی و جواباً. بیایید بگویید که یا این مسأله را ببرید در عقل نظری و بگویید این مدرک عقل نظری است، این که حق چیست و فلان مدرک عقل نظری است نه عقل عملی. یا اینکه بیایید ببرید در آن مدرک دیگر عقل عملی که آن عدالت باشد. آن جا بیایید بخواهید از این استفاده بکنید. حالا فعلاً ما داریم توضیح می دهیم تا آن راه حل، یعنی آن راه این است که ببینیم فرمایش شهید صدر درست است یا درست نیست. فعلاً فرمایش شهید صدر این جا این است که نقدی که دارد بر آقای اصفهانی وارد می کند. می گوید پس شما در رتبه سابق باید ببینید که چه، حق آیا معنایش چیست و آیا حق چیست. اگر حق دائره اش ضیق بود بله، آن جایی که لم تقم علیه الحجة ظلمی صادر نشده از ناحیه عبد. اما اگر حق دائره اش وسیع بود حتی موارد

محتمله را هم می‌گرفت پس بنابراین آن جا ظلم صادق است، بنابراین این که شما آمدید در این جا همین جور خودتان حکم فرمودید فرمودید آن جا ظلم است این جا ظلم نیست بدون محاسبه قبلی که حق چه دائره‌ای دارد چنین محاسبه‌ای درست نیست. آن را باید محاسبه کرد. حالا برویم آن را محاسبه کنیم ببینیم آن چه جوری است.

س: ...

ج: بله. در بحوث‌شان هم هست.

س: ...

ج: بله دیگه.

س: ...

ج: نه آن ترتیب به این ربطی ندارد. این جا همان اشکال سوم است، اشکال سوم از شهید صدر در قاعده قبح عقاب بلا بیان است نه در دلیل عقلی بر برائت. دلیل عقلی بر برائت را شش تا گفتیم، یکی قاعده قبح عقاب بلا بیان بود، آن دلیل عقلی بر برائت است. کسانی که قاعده قبح عقاب بلا بیان را می‌گویند که اولین دلیل از شش دلیل عقلی است این‌ها حالا بر این اشکال کردند، اشکال اول برای سید یزدی بود، اشکال دوم باز برای سید یزدی داماد بود، اشکال سوم برای شهید صدر است. شهید صدر کلامش را گفتیم دو بخش دارد؛ عقد سلبی و عقد ایجابی.

س: ... این می‌شود پنجم.

ج: چرا؟

س: دو تا بیان از مرحوم ایروانی بود، یک بیان از مرحوم سید، یکی محقق داماد چهار تا،

ج: بله. ایروانی را اول ذکر کردیم.

این ان شاء الله شنبه، ان شاء الله تتمه کلامی که راجع به فرمایش... و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۸

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در مناقشه شهید صدر نسبت به قاعده قبح عقاب بلایان بود که عرض شد ایشان سخنش ترکیب می شود از یک بخش نفی ای که یک بخش اثباتی، یک عقد سلبی و یک عقد ایجابی.

عقد سلبی ایشان این هست که ادله ای که اقامه شده و یا می شود اقامه بشود بر قاعده قبح عقاب بلایان این ها را بیان می کنند و نقد می کنند پس دلیلی بر این طرف وجود ندارد. و بعد عقد اثباتی که در مقام توضیح و اثبات این برمی آیند که عقل در موارد احتمال تکلیف حکم می کند و یا درک می کند استحقاق عقاب را در صورتی که عبد احتیاط نکند و به آن تکلیف محتمل توجهی نکند.

اما عقد سلبی تا به حال سه دلیل را از ایشان بیان فرمودند که عرض شد. فرمایش اول فرمایش محقق نائینی بود، فرمایش دوم هم همچنین که گفتیم شیخ اعظم هم دارند، فرمایش سوم فرمایش محقق اصفهانی بود.

حاصل فرمایش محقق اصفهانی این شد که ایشان فرمود در مواردی که تکلیف به ما نرسیده و ما وظیفه فحص و تفحص را انجام داده باشیم در این صورت مخالفت با آن تکلیف و احتیاط نکردن این خروج از رسوم عبودیت و بندگی نیست و قهراً وقتی خروج از رسوم عبودیت و بندگی نبود ظلمی تحقق پیدا نکرده وقتی ظلم تحقق پیدا نکرده وجهی برای عقاب نیست چون تمام قبایح باید برگردد به قبح ظلم، در باب قبایح ام المسائل و ام القضا یا قبح و ظلم است، هر چه می خواهیم بگوییم قبیح است باید منتهی بشود به ظلم، کما این که در آن طرف همه محسنات باید برگردد به عدل، حسن عدل. هرچی می خواهیم بگوییم خوب است باید در نهایت برگردد به این که چون عدل است ما دو تا قضیه در باب عقل عملی بیشتر نداریم: قبح ظلم و حسن عدل. خب وقتی تکلیف نرسید و فقط ما احتمال می دهیم لعل مولی بخواهد، وظیفه مان هم که فحص و این ها بوده انجام دادیم در این جا می فرماید که وجداناً درک می کنیم که هیچ خروجی ما از جاده وظایف عبودیت نسبت به مولی پیدا نکردیم. پس وقتی نکردیم ظلمی نیست، ظلم که نبود پس قبح نیست. اما به خلاف این که تکلیف واصل شده باشد یا به عبارت بهتر حجت بر تکلیف قائم شده باشد حالا إما علماً أو علمياً. در این جا اگر عبد اعتناء نکند انجام ندهد این خارج از رسوم عبودیت شده. و بنابراین چون خارج شده مندرج تحت عنوان ظلم می شود بنابراین عبد این جا می شود ظالم نسبت به مولی،

مولی وقتی به او ظلم شد حق این که بازخواست کند، عقاب کند، نکوهش کند دارد. پس بنابراین به این برهان ایشان همان مطلبی را که شیخ اعظم یا محقق خراسانی این‌ها را امر بدیهی می‌دانستند و می‌گفتند وجدان به این حاکم است، دلیل نمی‌خواهد حالا ایشان آمده آن را مدلل و مبرهن فرموده که دلیل دارد، می‌شود به این شکل آن را مبرهن کرد و مدلل کرد.

شهید صدر قدس سره به این مطلب ایشان اشکال کردند، حاصل اشکال این است که این مسأله که شما می‌فرمایید تمام قضایای قبیحه باید برگردد به قبح ظلم و ما دیگه در عرض آن قضیه دیگری نداریم و ام‌القضایا آن است و در آن طرف هم همه محسنات باید برگردد به حسن عدل و باز در عرض آن دیگه ما در آن باب چیزی نداریم این ولو کلمه مشهوره عند ارباب المعقول و ایشان هم قائل به این است و کلمات بسیاری از فرمایشات ایشان در اصول مبتنی بر همین فرموده ایشان فرموده لا اصل له. خب این یک مطلب مهمی است، این مطلب لا اصل له، این چنین نیست.

چرا؟ ایشان می‌فرماید که شما که می‌فرمایید که همه چیز باید به ظلم برگردد و آن ظلم می‌شود جنس الاجناس که در منطق داریم که جنس الاجناس که فوق آن دیگه جنس نیست. این که شما می‌فرمایید آن قضیه نهایی آن هست از شما سؤال می‌کنیم که ظلم یعنی چی؟ ظلم یعنی سلب حق دیگری، پس قبل از این که معنای ظلم معلوم بشود، تطبیق ظلم معلوم بشود، بخواهیم بگویم این جا ظلم هست یا نیست، باید یک قضیه دیگری داشته باشیم و آن این است که حقی در این جا وجود دارد که اگر ما آن حق را اداء نکنیم ظلم کردیم. آن قضیه دیگر چیه؟ این است که آیا این مولی حق اطاعت در این صورتی که ما علم به حرفش پیدا نکردیم دارد یا ندارد. اگر بخواهید بگویید ظلم است که شما در یک صورت می‌فرمایید ظلم است، یعنی کجا می‌فرمایید؟ آن جا که تکلیف معلوم شده باشد، حجت بر آن قائم شده باشد. پس قبل از این که به قبح ظلم برسید عقل شما باید یک چیز دیگری را قضاوت کند، تصدیق کند، درک کند و آن این است که این مولی این جا حق طاعت دارد. این را باید درک کند، این را که درک کرد آن وقت اگر عبد انجام نداد، طاعت نکرد پس سلب حق مولی کرده، براساس حق مولی مشی نکرده، بنابراین ظلم کرده، ظلم که یک چیز ابتدایی نیست. بنابراین همیشه در عرض... نه در عرض بلکه مقدم بر آن یا حالا بخواهید بگویید در کنار... ما یک مدرکات دیگری هم غیر از این داریم، پس این که شما منحصر در این کردید حرف نادرستی است. بنابراین حرف ما این جا این است که ای قائلین به قاعده قبح عقاب بلایان شما باید قبل از آن باید یک مطلب دیگری را محاسبه کنید و آن این است که آیا مولای حقیقی حق مولویت او و اطاعت او و فرمانبرداری از او

بعد از این که اصلش مسلم است و این را عقل انسان درک می‌کند، محدوده او چه مقداری است؟ این محدوده را باید روشن کنیم، این حق اطاعت او فقط در مواردی است که می‌دانیم تکلیفش را یا حجت بر آن تکلیف قائم شده من ناحیه المولی و یا نه، هر جا احتمال هم می‌دهیم این کار را هم باید بکنیم کما این که... و آیا فرق است بین قبل الفحص و بعد الفحص؟ خب همه اصولیون و همه قبول دارند اگر بعد تفحص نروند بکنند، در گوش‌هایش را ببندد بگوید من نمی‌گذارم حرف مولی به من برسد، یا اصلاً نمی‌رود، اگر قوت اجتهاد دارد و می‌تواند از کلمات خود مولی و کتاب و سنت چیزی بفهمد، می‌گوید ما چه کار داریم خودمان را توی دردسر بیندازیم نمی‌رویم بگوییم، فحص کنیم. یا اگر ندارد، چه کار دارد که تقلید بکنیم از مجتهدی، از متخصصین فن، چرا خودمان را توی دردسر بیندازیم، همه قبول دارند، این جا با این که تکلیف معلوم نشده ولی قبل الفحص است، همه حق الطاعه را این جا قبول دارند که اگر تکلیفی باشد مولی حق بازخواست دارد، حالا آیا اگر فحص کرد و نرسید دارد یا ندارد؟ خب یک عده زیادی می‌گویند نه دیگه حق ندارد. قاعده قبح عقاب بلا بیان. ما می‌گوییم دارد یا مرحوم سید یزدی قدس سره مع التفصیل فرمود دارد، مرحوم سید داماد هم مع التفصیل فرمود دارد، با یک تفصیلی. بنابراین این جا را باید حساب کرد و این در کلمات قوم مغفول مانده، این بحث باید این چنین بررسی بشود که ما داریم عرض می‌کنیم یعنی اول ببینیم قبل از ظلم ببینیم آیا حق الطاعه‌ای وجود دارد یا نه، تا براساس آن حکم کنیم که خروج از رسوم عبودیت شده یا نشده، آیا ظلم هست یا ظلم نیست.

س: ???

ج: همین را هم که شما می‌فرمایید همین طور است؛ اعطاء کل ذی حق حقه. حق چیه که اعطا باید کرد؟ پس عدل یعنی این، پس به عدل برنگشت، ام القضا یا نشد.

س: ???

ج: همه نگفتند، نفرمایید همه گفتند.

س: ??? آن جا که ام القضا یا است می‌گویند در تکلیف حسن ??? قبح ام القضا یا ??? يرجع الی الظلم اما این که دایره ظلم مناطش چیه و دایره ??? عدل ??? اما حُسن حَسَن و قبح قبیح تطبیقش به ظلم برمی‌گردد. اما ظلم چیست؟  
 ?? موضوعش را بشناسم ???

ج: ??? تصویری که نیست، مفردات که نیست قضیه است.



س: ???

ج: تصدیق است. قضیه است که آیا این جا انبغاء اطاعت وجود دارد؟ وقتی احتمال می دهی ینبغی الاطاعة أو لا ینبغی الاطاعة. این لا ینبغی الاطاعة را اگر تصدیق نکنی نمی توانی بگویی ظلم است. پس قبل از این که بخواهی بگویی ظلم است خود این است. خب این ینبغی الاطاعة... از شما سؤال می کنیم، این را من می خواستم بعداً عرض کنم حالا عرض می کنم که می خواستیم یک چیزی اضافه کنیم بر فرمایش ایشان. این ینبغی الاطاعة اگر از ظلم استفاده می شود دور می شود، چون ینبغی الاطاعة از ظلم باید استفاده کنیم، ظلم می خواهد بشود از ینبغی الاطاعة می خواهد در بیاید. بنابراین این که این جا ینبغی الاطاعة وجود دارد یک قضیه ای است که هیچ ربطی ندارد چون اگر بخواهد ربط به ظلم پیدا کند دور است، بخواهی تصدیق کنی ظلم است باید ینبغی الاطاعة را تصدیق کنی. بخواهی ینبغی الاطاعة را تصدیق کنی باید تصدیق کنی ظلم است.

س: ???

ج: حالا این را خدمت تان باشد تا من عرض کنم بعداً.

پس بنابراین ببینید فرمایش ایشان این است که پس آن قضیه را باید شما تصدیق کنید. آن قضیه را نمی شود از دل الظلم قبح در آورد.

س: مثال نغض را یک بار دیگر می فرمایید.

ج: می گویم قبل از شما بخواهید بگویید ظلم است باید قبلش یک چیزی را تصدیق کنید.

س: ???

ج: نه، یک چیز مفردی نیست، تصویری نیست، قضیه است، باید به آن هم ایمان بیاورید، باور داشته باشید که این ینبغی انجامه است یا ینبغی فعله است. انبغاء فعل دارد، سزاوار است این انجام بشود. وقتی سزاوار شد حالا این سزاوار را اگر انجام ندادی می شود چی؟ می شود ظلم. خب این که شما دارید می گوئید این سزاوار است انجام بشود این را از کجا در آوردید؟ این را اگر از این در آورید که چون اگر انجام دهیم ظلم است، و ظلم قبیح است، خب این جا دور لازم می آید چون این قضیه را بخواهی به آن تصدیق کنی باید تصدیق کنی که این ظلم است، بخواهی بگویی ظلم است باید آن را قبلاً تصدیق کرده باشی، چون بدون تصدیق او که نمی توانی تصدیق کنی ظلم است. بنابراین پس این نتیجه می گیریم که این حرفی که زده می شود که همه قضایا باید برگردد به قبح ظلم در آن باب این

تمام نیست، نه یک قضایای دیگری ما داریم که اصلاً ربطی به ظلم ندارد بلکه موضوع ظلم را درست می‌کند که اگر آن‌ها را درک نکنیم موضوع ظلم برای ما منقح نمی‌شود.

س: ???

ج: نه، چون این حرف آقای اصفهانی را می‌خواهد ابطال کند، می‌گوید آقای اصفهانی چی فرمود؟ فرمود اگر شما این جا می‌خواهید بگویید قبیح است، عقاب بلایان قبیح است یا قبیح نیست باید چه کار کنید؟ باید ببینید تحت این عنوان مندرج می‌شود یا نمی‌شود، چرا؟ چون آن ام القضا یا است. چون ملاک این است آمد فرمود آن که ما درک می‌کنیم این است که اگر تکلیف به ما نرسیده باشد، فقط احتمالش را داریم می‌دهیم این خروج از رسوم عبودیت نیست پس ظلم نیست پس نمی‌توانی بگویی قبیح است. اما اگر نه، تکلیف واصل شده علماً او علمياً این جا انجام ندادن خروج از رسوم عبودیت است، پس ظلم است، پس قبیح است.

س: ??

ج: هم فرمایش تان خوب است هم لا خوب است، حالا توضیح می‌دهم.

خب این فرمایش شهید صدر قدس سره. عرض می‌کنیم به این که اگر مرحوم ... دفاعاً عن المحقق الاصفهانی قدس سره، اگر ایشان بفرمایند که این مسأله حق الطاعه این که مولی این جا حق دارد یا ندارد، مولای حقیقی، این‌ها اموری است که عقل نظری حاکم به آن است نه عقل عملی مثل اصل وجود خدای متعال. این که عالم خالق دارد این که عقل عملی نیست که حکم می‌کند به این، عقل عملی آقایان گفتند باید و نبایدها، انبغاء فعل و عدم انبغاء فعل را درک می‌کند. اما هستی‌ها را که این هست، نیست، باید باشد، باید نباشد این‌ها مدرکات عقل نظری است. قانون علیت مدرک عقل نظری است، این که ممکن، چیزی که نسبت به وجود و عدم علی السواء است، این بدون یک عامل خارجی نمی‌تواند تحقق پیدا بکند، این مدرک عقل نظری است. پس بنابراین آقای اصفهانی ممکن است این جا این جور بفرماید، بفرماید شما که می‌خواهید بگویید قبیح است این ام القضا یا است، دیگه فوق آن ما چیزی نداریم باید به ظلم برگردد، چه جور به ظلم برمی‌گردد، صغرای آن چه جور درست می‌شود؟ که عقل نظری شما بگوید خدا هست، این خدا این صفات را دارد که این‌ها را هم با ما عقل نظری درک می‌کنیم او خالق است و ما وابسته به او هستیم، عین و ربط نسبت به او هستیم و ... همه چیزهایی که در بحث عقاید گفته می‌شود. این را وقتی درک کرد و می‌گوید او پس حق چی دارد، حق دارد، حالا حق چیه؟ خود این که حق چیه بحث مفصل<sup>۱</sup>. که حق

اصلاً چیه، اگر در دیدگاه ایشان، من قضاوت نمی‌کنم دارم عرض می‌کنم این‌ها را اگر ما بخواهیم اشکال بکنیم باید این‌ها را هم محاسبه بکنیم که حق چیه، اگر ایشان بفرماید حق مدرک عقل نظری است، خب پس بنابراین دیگه این اشکال به ایشان وارد نمی‌شود که این حرف لااساس له، این حرف نادرست است. این بیان نمی‌تواند آن را... بله قبول داریم ظلم نیاز دارد به یک پیش‌فرض، این درست است. پیش‌فرض این است که شما فرمودید، عبارت شما این بود که خروج از رسوم عبودیت پیدا کند ما عبارت‌مان این بود که باید حق الطاعه باشد. مولی در این ظرف حق الطاعه داشته باشد، تا این که ما حق الطاعه را انجام ندادیم سلب حق کردیم یا به قول شما از رسوم عبودیت خارج شدیم پس ظلم کردیم. این پیش‌فرض را لازم دارد ولی این پیش‌فرض مال عقل عملی نیست. این پیش‌فرض مال عقل نظری است، همان طور که اصل وجودش، صفاتش، خصوصیاتش، این که ما عبد هستیم، این که ما فقیر الیه هستیم و ... و این که ما منعم علیه هستیم او منعم است، همه این صفات و این خصوصیات را کی درک می‌کند؟ عقل نظری درک می‌کند.

و ثانیاً ممکن است ایشان بفرماید ما دو تا مدرک داریم: قبح الظلم، حسن العدل. این حسن العدل است که صغری برای قبح و ظلم درست می‌کند یعنی چی؟ یعنی می‌گوید اطاعت این جا انبغاء دارد، سزاوار است، حسن است. اطاعت حسن، ترک الحسن می‌شود چی؟ می‌شود قبیح. اصلاً شاید بتوان گفت که ام القضا یا چیه؟ حسن العدل است بنابراین که ظلم... حسن العدل است. هر چیزی انبغاء دارد ترک آن می‌شود ظلم، می‌شود قبیح. قبح مال ترک حسن‌ها است، یک چیزی نیست که قبیح باشد ولی ترک الحسن نباشد. بنابراین ام القضا یا ایشان ممکن است حالا در کلمات ایشان من ندیدم، ایشان هم نسبت نمی‌دهند، دو تا چیز می‌فرمایند ولی لقائلین که این جور می‌گوید، بگوید ما یک قضیه بالادستی بیشتر نداریم، آن قضیه بالادستی حسن العدل است البته عدل دارای مراتب است. یک جاهایی را عقل درک می‌کند، حسنی که ضروری است. یک جا می‌گوید حسن است و الان اگر کسی ترک نکرد این جور نیست که ظلم کرده باشد. مثلاً احسان، احسان این جور نیست، عقل می‌گوید حسن است، اما نمی‌گوید ترک آن ظلم است، این جور نیست که ترک آن ظلم باشد، چرا؟ چون حسن آن در حدی نیست که ترک آن ظلم باشد. اما یک وقتی در یک حدی است که ترک آن ظلم است. خب پس بنابراین ممکن است این فرمایش محقق اصفهانی را این جهتش را ما مناقشه نکنیم و بتوانیم دفاع کنیم بلکه ممکن است در آن بحث که خدای متعال فرموده است «فَالْهَمَّهَا فُجُورُهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس/۸) بگوییم مدرکات عقل عملی در حقیقت همان چیزهایی که الهما الله تعالی و چه در فجور چه در تقوا و به الهام منه آن حقایق واقعی را در نفوس قرار داده، خب حالا اگر در نفوس قرار داد ما بگوییم چی؟ ما اصلاً همین جور بگوییم، مثل آقای آخوند بگوییم، مثل مرحوم شیخ بگوییم، لزومی

ندارد به آن برگردانیم، اصلاً اللهمنا الله چی را؟ که تکلیفی که به شما رسیده مخالفت با آن ظلم است و قبیح است، این را درک می‌کنیم، نمی‌خواهیم هم به چیزی برگردد. و مخالفت تکلیفی که به ما نرسیده نه، آن‌ها می‌گویند ما درک نمی‌کنیم یعنی الهام نکرده خدای متعال به ما که قبیح است. اصلاً لزومی ندارد به این چیزها برگردانیم.

س: ??? مرحوم شهید صدر آمدند علت تعلق حکم را گرفتند و این را به عنوان متعلق ???

ج: نه.

س: ???

ج: ایشان به قسمت اشکال کرد؛ آقای اصفهانی فرمود شما باید این را مندرج در تحت چی بکنید؟ ظلم. و این قضیه ??? و اقصى القضايا است. عبارتش را آن روز خواندم «أن كل احكام العقل عملی مردها الى حكمه الرئيسی الاولى بقیح الظلم و حسن العدل و نحن نلاحظ أن مخالفة ما قامت علیه الحجة خروج عن رسوم العبودية و هم ظلم من العبد لمولى فيستحق منه الذم و العقاب و أن مخالفة ما لم تقم علیه الحجة ليس من افراد الظلم اذ ليس من ذی العبودية أن لا يخالف العبد مولاه فی الواقع و فی نفس الامر فلا يكون ذلك ظلماً للمولى و علیه فلاموجب للعقاب.»

س: جوابی که شهید صدر می‌دهند...

ج: جواب شهید صدر این است که شما که می‌گویید این ام القضايا هست باید به این برگردد، نه. ما قبل از آن را باید محاسبه بکنیم.

س: قبل از آن را....

ج: چرا؟ چون ظلم را تحلیل کنید. ظلم را که تحلیل می‌کنی یعنی سلب الحق، پس قبل از آن باید ببینید حقی هست یا حقی نیست، ما آن جا حرف داریم، آن جا می‌گوییم حق نیست، یا می‌گوییم حق هست.

س: شهید صدر ???

ج: پس چیه؟ پس آن چیه؟

س: آن علت تعلق است.

ج: یک قضیه عقلیه است که علت تعلق.

س: اشکال ندارد.

ج: پس بنابراین ام القضا یا نشد، آن که به ظلم نمی‌گردد، آن اگر بخواهد به ظلم برگردد که دور لازم می‌آید.

س: نه، نهایت عنوان کل القضا یا می‌گویید، مثل حرفی که در عقل نظری می‌زنند، در عقل نظری می‌گویند ام القضا یا امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین است. حتی آن جا می‌گویند این که شما می‌گویید ضدان نمی‌توانند در یک جا جمع بشود منشأ این امتناع ذاتی نیست چون اجتماع نقیضین یا ارتفاع نقیضین لازم می‌آید. آن جا را هم به یک قضیه برگردانند.

س: ???

ج: در عقل نظری. وقتی شما می‌گویید سفیدی و سیاهی یک جا نمی‌تواند جمع بشود آن جا نه، این امتناع آن ذاتی نیست به خاطر این است که وقتی می‌گویید سیاه است پس لازمه‌اش این است که سفید نیست. حالا اگر با این که گفتم سفید نیست بخواهد سفید هم باشد، پس سفید نیست و سفید هست یک جا جمع می‌شود. پس اجتماع نقیضین می‌شود. گفتند این هم به آن برمی‌گردد. همان حرفی که آن جا زدند آمدند در قضایای عقل عملی گفتند، گفتند همه قاضیا به این برمی‌گردد. در عرض این ما قضیه‌ای نداریم که به قبح ظلم برمی‌گردد. اشکال این است که شما که می‌گویید به قبح ظلم برمی‌گردد خب خود ظلم یعنی چی؟ ظلم بدون یک قضیه دیگر قابل تصور نیست، آن قضیه دیگر وجود حق است که باید سلب بشود پس این حق را کی گفت، اگر بخواهید از دل قبح ظلم در بیاورید و قبح ظلم هم از آن در بیاید که این دور لازم می‌آید. پس یک قضیه آخری باید این جا باشد. ما جوابی که می‌دهیم چیه؟ می‌گوییم لعل ایشان بفرماید ما آن قضیه آخر را قبول داریم چون خودشان هم در کلام‌شان دارند ولی آن قضیه آخر عقل نظری است. پس در عقل عملی، در مدرکات عقل عملی این می‌شود ام القضا یا، در عرض آن چیز دیگری نیست. یا بگویید آن مدرک عقل عملی است اما آن قضیه قضیه العدل حسن است، نه الظلم قبیح. پس بنابراین باز این درست است که بگوییم در قبا یح همه به این باید برگردد، دیگر چیز دیگری ندارد. اگر ایشان می‌فرمود مطلق قضایای عقل عملی این دو تا است و چیز دیگری وجود ندارد و این را هم جزو مصداق این می‌دانست این اشکال بر ایشان وارد بود.

س: ???

ج: این مطلب که استدلال محقق اصفهانی که از راه قبح ظلم می‌خواست پیش بیاورد این تمام نیست، این بیان، این منهج، این نحوه استدلال. ایشان می‌گوید ما قبل از این که به ظلم کاری داشته باشیم که مبنای استدلال شما هست و به خاطر این که ام‌القضا یا است می‌گویید باید به آن جا برسیم ما قبلاً باید در آن ناحیه محاسبه بکنیم، می‌خواهد ظلم باشد می‌خواهد نباشد ما کار به این... می‌خواهیم ببینیم آن جا حق الطاعه هست یا حق الطاعه نیست. ما می‌گوییم حق الطاعه وجود دارد، حالا شما می‌گویید وجود ندارد.

خب این اشکال ایشان که....

س: جواب دوم؟؟؟

ج: این جا چه می‌گوید؟ این جا عقل می‌گوید ینبغی الاطاعة، وقتی احتمال می‌دهی ینبغی الاطاعة.

س: ???

ج: خیلی خب کسی که می‌گوید دیگه. باید این جوری بگوید دیگه، می‌گوید ینبغی الاطاعة، مثل آن جا که تکلیف به شما رسید عقل می‌گوید ینبغی الاطاعة. او چون می‌گوید ینبغی الاطاعة، این جا انبغاء فعل دارد پس قهراً ترک این می‌شود قبیح چون ظلم است، پس ظلم یعنی چی؟ یعنی ترک آن چیزی که حسن است. این می‌شود ظلم. اگر ضرب به یتیم بلاوجه می‌شود چی؟ ظلم است. ضرب به یتیم ظلم است چرا؟ چون این ضرب ترک حسن معاشرت است. معاشرت حسن را ترک کردی فلذا قبیح است. ممکن است کسی بگوید تمام آن‌ها را به این بیان... ممکن است داریم می‌گوییم، این‌ها یک بحث‌هایی است که این جا به عنوان این که لعل نظر محقق اصفهانی را بتوانیم این جوری توجیه بکنیم و از این اشکالات و الا این‌ها همه بحث‌هایی است که نیاز دارد به امعان نظر بیشتر و مربوط به یک علم دیگری هم هست که حالا ما از این جا به عنوان اصول موضوعیه از آن باید استفاده بکنیم.

س: ??

ج: حق دیگه بیش از این نیست، حق واقعیتش انبغاء الفعل است، دیگه حق چیز دیگری نیست، امور اعتباری نیست که آن بحثی که در امور اعتباری می‌کنند، فرق ملک و حق و حکم چیه که ما در فقه بحث می‌کنیم. حق تهجیر و ملک و حکم، این سه تا چیز است دیگه. آیا سه تا چیز ما داریم؛ حکم داریم، حق داریم و ملک داریم؟ که عده‌ای قائل هستند یا این که نه، حق اصلاً نداریم که شاید محقق خویی بر این هست، ملک داریم و حکم. همه جاهایی که می‌گویید حق ایشان به حکم برمی‌گرداند، می‌گوید حکم است. یا این که نه، حق همان ملک است، چیزی مازاد بر

ملک نیست، منتها درجه ضعیفه ملک است. اینها اقوالی است که در آن جا در... اینها همه مال حق و ملک و حکم اعتباری است. اما در واقع امر در عقل نظری ما یک حق هم داریم، یا همان حقی که می‌گوییم عبارةً آخری از همان انبغاء فعل و حسن عدل است که می‌گوییم سزاوار است، عقل می‌گوید سزاوار است که این کار انجام بشود، یا سزاوار است این کار انجام نشود.

س: دور نیست؟

ج: نه دیگه دور نیست، نه دور نیست. می‌گوید آن که عقل درک می‌کند بدواً حسن این است، خب از این بدو وقتی این حسن شد اگر شما نیاوری سلب کردی، ظلم کردید، ظلم که شد پس استحقاق عقوبت دارید.

خب این هم بیان سوم بود که محقق اصفهانی مدعی بودند به این دلیل ما می‌گوییم قاعده قبح عقاب بلا بیان صحیح است که ایشان مناقشه کردند.

بیان چهارمی دارد محقق اصفهانی و آن این است که... و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

آخرین دلیلی که محقق شهید صدر برای اثبات قاعده قبح عقاب بلا بیان بیان می‌فرمایند و نقد می‌کنند که با این مطلب آن بخش سلبی فرمایش ایشان و عقد سلبی پایان می‌پذیرد.

فرمایش محقق اصفهانی رحمه الله در نهایة الدراية هست که حاصل فرمایشی که ایشان نقل می‌کنند این هست که ایشان فرموده‌اند که تکلیف دو قسم داریم: یکی عبارت است... حالا این عبارت تکلیف هم که می‌گوییم خودش مسامحه‌آمیز است. انشاءات شارع بر دو قسم است این طوری بگوییم بهتر است؛ انشاءات شارع بر دو قسم است: یکی انشاءات که مجرد جعل است ولی اراده‌ای و بعث و تحریکی، انگیزه مولی در آن جا نیست حالا می‌خواهد قانونی باشد، فرض کنید یک پارلمانی هست، یک مجلسی هست می‌خواهد یک مدتی به تعطیلات برود الان می‌گوید ما این قانون را جعل می‌کنیم، رأی‌گیری می‌کنیم، جعل می‌کنیم که بعداً در روزنامه رسمی کشور که شرط قانونی شدن یک مطلب است در سال آینده یا چند ماه دیگر این منتشر بشود و کم‌کم قانون بشود ولی بعداً چون

دیگه این تجمع نداریم و الان می‌خواهد تعطیل بشود حالا یک کالبدی را فعلاً رأی می‌گیریم. این یک نحو انشاء هست که باعثیت، زاجریت و این‌ها ندارد، فقط یک کالبدی است تشکیل شده که مرحوم آقای آخوند قدس سره هم که مراتب را اربعه می‌دانند یک مرتبه هم همین است. در این صورت این انشاء اسمش تکلیف در حقیقت نیست چون کلفتی اصلاً نمی‌آورد و بعث بر آن صادق نیست چون بعث و انبعاثی ندارد، زجر و انزجاری ندارد، امرش بعث و انبعاث ندارد، نهی‌اش هم زجر و انزجاری ندارد.

قسم دوم که به آن می‌گوییم تکلیف حقیقی آن عبارت است از آن انشاء وجوب یا حرمتی که به داعی بعث در امر و به داعی انزجار در نهی جعل می‌کند. با این داعی همراه است که این دیگه می‌شود گفت اسمش حکم حقیقی است، قانون حقیقی است. حالا این قسم دوم یک ویژگی دارد که آن را ممتاز می‌کند از قسم اول و آن این است که این دوم بخواهد بشود تکلیف حقیقی، بعث حقیقی، زجر حقیقی این مشروط به وصول است که به عبد واصل بشود چون تکلیف نفس الامری که در واقع باشد و عبد از آن خبر نداشته باشد تحریکی در او ایجاد نمی‌کند. بنابراین تکلیف حقیقی آن که می‌شود به آن گفت تکلیف، می‌شود گفت حکم آن مشروط به چیست؟ به وصول است. و قبل الوصول اسمش را نمی‌شود گذاشت تکلیف حقیقی ولو به این داعی هم گفته، ولو داعی مولی بعث و زجر بوده اما مادامی که این حیثیت فعلیت پیدا نکند بالوصول آن وصف حقیقی پیدا نمی‌کند چون زاجر و باعث نیست بنابراین وزان وصول وزان قدرت است، چه جور اگر کسی قادر به امری نباشد امر و نهی او را تکان نمی‌دهد، امر انبعاث ایجاد نمی‌کند، قادر نیست، نهی انزجار ایجاد نمی‌کند، چون قادر نیست. وصول هم همان وزان را دارد تا واصل نشود باعثیت و زاجریت ندارد. خب بعد از این که این مسأله روشن شد، روشن می‌شود که در مواردی که تکلیف حاصل نشده عقاب قبیح است، چرا؟ برای خاطر این که تکلیفی وجود ندارد، تکلیف حقیقی وجود ندارد. نه تکلیفی هست و بیانی بر آن نیست، اگر دقت بکنید باید بگوییم در این ظروف اصلاً تکلیف حقیقی وجود ندارد، این که در عبارات قوم می‌آید قبح عقاب بلایان این یا مسامحه در تعبیر در آن وجود دارد که یعنی بخواهند بگویند تکلیفی هست و بیانی نیست فلذا عقاب قبیح است و یا این که باید دقت کرد که این بلایان یعنی بلاوصول، عقاب بلاوصول این قبیح است چرا؟ چون اصلاً تکلیفی وجود ندارد، فرق است که بگوییم تکلیفی هست چون بیان ندارد عقاب قبیح است، یا بگوییم که چون اگر بیانی نباشد حقیقة التکلیفی وجود ندارد. بنابراین مرجع قاعده قبح عقاب بلایان اگر دقت بکنیم به این برمی‌گردد که عقاب بر سر چیزی که وجود ندارد این قبیح است. در حقیقت یعنی این، پس این هم یک برهان دیگری است که این محقق بزرگوار اقامه فرموده بر قبح عقاب در جاهایی که تکلیف، عبد به او واصل نشده و آن عبد هم وظیفه خودش را که عبارت است از فحص یأس از ظفر به دلیل را انجام داده باشد.



س: یعنی بیان به معنای وصول است؟

ج: بیان به معنای وصول است.

س: یعنی اشتراک علم برای جاهل و عالم مشترک نیستند حاکم عالم و جاهل؟

ج: نه مشترک نیستند در این تکلیف حقیقی. در چه مشترک هستند؟ در آن قسم اول. یعنی انشاء بدون اراده بعث و زجر، داعی این چینی، آن کالبد آن برای همه است، آن که می‌گوییم احکام مشترک بین عالم و جاهل است و تصویب باطل است یعنی همین، یعنی آن حکم اولی، قسم اول، آن انشاء اول راجع به همه است. ولی آن قسم اول فقط وقتی می‌شود تکلیف حقیقی و فعلی، تکلیف حقیقی می‌شود و نام تکلیف می‌شود بر آن گذاشت که واصل بشود بنابراین جاهل‌ها تکلیف حقیقی ندارند، بلکه انشاء شامل آن‌ها هست، آن قسم اول شامل آن‌ها هست بنابراین اصل که...

س: ...

ج: نه، ببینید تکلیف به این است که در معرض وصول باشد به نحوی که اگر شما بگردید آن وقتی که در معرض وصول است به جوری که اگر بگردید خواهی یافت پس لعل چنین چیزی باشد. این‌ها دیگه هی کم‌کم جوانبش معلوم می‌شود این که می‌گوییم وصول، وصول معنایش این نیست که الان در گوش‌مان بیایند بگویند، وصول یعنی چی؟ این وصولی که می‌گوییم شرط تکلیف حقیقی است معنایش همین است که یعنی مولی آن را در یک معرضی گذاشته که اگر شما فرض کنید می‌بینید، متوجه خواهید شد. این وصول است اما اگر این نبود که شما با فحص و یأس دیدید که چنین چیزی نیست که این قدر گشت، فقیه مثلاً همه کتاب و سنت را زیر و رو کرد، حرف‌ها را زیر و رو کرد این طرف، آن طرف به چیزی نرسید. مقلدی همین کار را کرد، به فتوای مرجعی، سؤال این طرف، آن طرف به چیزی نرسید. این فرمایش محقق اصفهانی قدس سره هست. ببخشید این فرمایش محقق اصفهانی صاحب نه‌ایة الداریة است.

شهید صدر قدس سره دو مناقشه بر این فرمایش دارند. مناقشه اول ایشان این است که ما سؤال می‌کنیم که شما بالاخره قائل به حق الطاعة هستید یا نیستید یعنی دستگاه عقل شما این مطلب را درک می‌کند که مولی در موارد احتمال تکلیف حق الطاعة دارد یا ندارد؟ ولو عبد گشته به آن نرسیده ولی احتمال تکلیف می‌دهد آیا این جا حق الطاعة هست یا نیست. اگر قائل هستید به این که حق الطاعة هست در این موارد پس آن فرمایش شما که در

تکلیف حقیقی فرمودید مشروط به وصول است ناتمام است. چرا؟ برای خاطر این که حتی در ظرف عدم وصول ولی احتمالش را می‌دهد آن تکلیف توانایی بعث و زجر را در نفس عبد دارد چرا؟ برای این که موضوع حق الطاعه را دارد ایجاد می‌کند آن تکلیف، پس این که می‌گویید تکلیف حقیقی مشروط است به وصول و اگر واصل نشود تکلیف حقیقی دیگر وجود ندارد این مسأله ناتمام می‌شود چرا؟ برای خاطر این که قائل به حق الطاعه هستید حتی در ظرف شک و عدم وصول این فائده تحریک و بعث و زجر بر آن تکلیف واقعی محتمل چیست؟ مترتب است به برکت این حق الطاعه‌ای که عقل درک می‌کند آن را، آن موضوع درست می‌کند برای این حکم عقل و مجموعاً باعث می‌شود که تحریک ایجاد بشود، بعث ایجاد بشود، زجر ایجاد بشود. بنابراین این نتیجه‌ای که گرفتید ناتمام است، نتیجه که ناتمام شد پس بنابراین استدلال برای قبح عقاب بلا بیان دیگره تمام نمی‌شود دیگره. چون می‌گفتید وقتی واصل نیست تکلیف حقیقی نیست، تکلیف حقیقی نبود چیزی نیست که بخواهد عقاب بکند مولی، نه چیزی هست. تحریک کرده، بعث کرده. و اگر ایمان به این حق الطاعه ندارید، قبول ندارید حق الطاعه، اگر قبول ندارید صاف بگویید دیگره پس مولی هم حق عقاب ندارد دیگره، دیگره این همه تفصیلات نمی‌خواهد که تقسیم بیاپید بکنید تکلیف را بر دو قسم و بعد بیاپید بگویید که اگر واصل نشد تکلیف حقیقی وجود ندارد. بابا در مواردی که واصل نشود ولو احتمالش را بدهید حق الطاعه‌ای عقل درک نمی‌کند یا حکم نمی‌کند. پس مسأله تمام است دیگره، جایز نیست، همان حرفی که قوم دارند می‌زنند دیگره پیچاندن و این حرف‌ها نمی‌خواهد، این تفصیلات را نمی‌خواهد.

س: ممکن است بگویند قبل از فحص حق الطاعه هست و بعد از فحص...

ج: قبل از فحص که همه می‌گویند حق الطاعه هست. بعد الفحص است که عبد به وظیفه فحص خودش عمل کرده و الا قبل الفحص قولاً واحداً است همه می‌گویند حق الطاعه وجود دارد.

این اشکال اول ایشان.

اشکال دوم:...

س: اشکال اول به کجا شد دقیقاً؟

ج: اشکال در این شد که آن مستدل چی می‌گفت؟ می‌گفت تکلیف دو قسم است، قسم ثانوی مشروط است به وصول، تکلیف حقیقی مشروط است به وصول. ایشان می‌فرماید این که مشروط است به وصول شما محل مناقشه است، این

حرف شما محل مناقشه است، چرا؟ چون از شما سؤال می‌کنیم که آیا شما حق الطاعة را در ظرف شک در تکلیف و احتمال تکلیف فقط قبول دارید یا ندارید؟ ذهن شما، عقل شما چه حکم می‌کند در این باب؟

س: می‌گوییم قبول نداریم.

ج: اگر می‌فرمایید قبول ندارید صاف بگویید، بگویید در ظرف شک چیست؟ عقاب نیست، دیگه این پیچاندن‌ها را می‌خواهد چه کار کند.

س: ...

ج: می‌دانم ولی حق الطاعة که نیست، حالا تکلیف حقیقی هم باشد. خوب دقت کنید، تکلیف حقیقی هم باشد شما می‌گویید در ظرفی که شما واصل نشده تکلیف به شما، حق الطاعة را من قبول ندارم. حالا که حق الطاعة را قبول نداری پس صاف دیگه بگو عقاب قبیح است دیگه، حالا دیگه این حرف‌ها را برای چه می‌زنید.

البته حالا بعد این جا یک تعلیقه‌ای وجود دارد، حرف شهید صدر فعلاً این جا این است، می‌فرماید که:

«أنَّ حق الطاعة إن كان شاملاً للتكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي» تکالیفی که به وصولی احتمالی هم واصل شده، یعنی احتمالش را فقط می‌دهید. «و باعثية التكليف و محركية مولوياً مع الشك معقولة ايضاً» پس دیگه لازم نیست که بگویید که مشروط است به وصول، چون همین که شک هم داری، احتمال هم داری ایجاد تحریک می‌کند «و ذلك لأنه يحقق موضوع حق الطاعة و إن لم يكن حق الطاعة شاملاً للتكاليف المشكوكة فمن الواضح أنه ليس من حق المولى أن يعاقب على مخالفتها لأنَّه ليساً مولاً بلحاظها» این تکلیف مولویتی مولی در باره آن ندارد که واصل نشده «بلا حاجة الى هذه البيانات و التفصيلات و هكذا نجد مرة أخرى أنَّ روح البحث يجب أن يتجه الى تحديد دائرة حق الطاعة» این را باید شما روشن بکنید که حق الطاعة هست این جا یا حق الطاعة نیست؟

س: حاج آقا طاعت مگر فرع بر وجوب تکلیف نیست؟

ج: بر چه تکلیف؟

س: که تکلیف در کجا وجود دارد؟ آقای اصفهانی می‌گویند باید سر تکلیف را بتراشم، مشخص کنم، می‌گویند تکلیف چه هست که حالا بیاییم سر آن بحث بکنیم، که حق الطاعة در کجا موضوع پیدا می‌کند، اتفاقاً ایشان ...

شهید صدر را...

ج: نه، این سؤال سؤال غلطی است یا درست است؟ می‌گوییم آقا به نظر حضرتعالی عقل شما راجع به این قضیه چه حکم می‌کند؟

س: ... اولاً و بالذات باید بروم ببینم تکلیف هست یا نیست، این ... ثانوی دارد این سؤال.

ج: اولاً و ثانیاً نیست. این کاری به این ندارد که حتماً تکلیف هست یا تکلیف نیست. می‌گوییم اگر احتمال تکلیف دادیم. عقل شما چه می‌گوید؟ اگر احتمال تکلیف دادید، گشتید اما ندیدید اما احتمالش را می‌دهید، این یک قضیه است، یک سؤال است. یک سؤال این جا وجود دارد که اگر عبد احتمال داد مولایش یک تکلیفی دارد...

س: این احتمال وقتی احتمال شد تکلیف نیست.

ج: کی می‌گوید؟

س: آقای اصفهانی ...

س: اصفهانی می‌گوید دیگه.

س: می‌گوید اصلاً وقتی احتمال داشت دیگه تکلیفی نیست آن جا.

ج: قبل از این که بگویید تکلیفی نیست این سؤال دیگر؛ ما به این که تکلیف هست یا نه کاری نداریم، آیا این جا عقل شما می‌گوید باید احتیاط بکنی یا نمی‌گوید؟ عقل شما در این صورت... این سؤال که یک مولای حقیقی داری شک داری تکلیف دارد یا ندارد، حالا شک موجب این می‌شود که تکلیف اصلاً نباشد یا باشد اصلاً به این حیث کار نداریم، غافلیم از این جهت، سؤال این است که اگر شما شک می‌کنید که تکلیف دارد یا ندارد عقل شما می‌گوید باید احتیاط کنی، حق الطاعه مولی این جا حق الطاعه وجود دارد یا نمی‌گوید این حرف را؟ اگر می‌گوید حق الطاعه وجود دارد پس آن حرف شما غلط است که می‌گویید تکلیف حقیقی مشروط است به وصول چون اگر واصل نشود تحریک ایجاد نمی‌کند. نه آقا الان دارد تحریک ایجاد می‌کند با این که واصل نشده. با این که واصل نشده تحریک دارد ایجاد می‌کند. چرا؟ به برکت حق الطاعه که عقل شما درک کرد. پس این حرف غلط است که بگویید تکلیف حقیقی مشروط به وصول است. اگر می‌گویید نه، عقل من می‌گوید احتیاط لازم نیست، اگر عقل‌تان می‌گوید احتیاط لازم نیست همین جا بگو عقاب بلا بیان قبیح است، دیگه لازم نیست بگویید تکلیف حقیقی مشروط است، آن وجود ندارد و فلان، لازم نیست بگویید.

پس بنابراین آن قضیه محوری که کار را حل می‌کند، جواب مثبتش یک نتیجه می‌دهد و این که آن حرف غلط است، جواب منفی‌اش نتیجه دیگری می‌دهد و آن این است که عقاب قبیح است، بدون این که بخواهیم آن حرف‌ها را بزنیم، این فرمایش شهید صدر است.

این فرمایش حالا این تعلیقه‌اش را همین جا بگوییم که بعد دیگه نخواهیم برگردیم. ببینید تعلیقه‌ای که این جا وجود دارد این است که درست است، از نظر نتیجه‌گیری نهایی این طور می‌شود، کسی این جور مشی کند، لأصولی أوفقیه که فقط همین سؤال را مطرح کند، پاسخ این سؤال می‌تواند او را بی‌نیاز کند از سایر ابحاث ولی یک واقعیتی است که در این جا یک تدقیقی است در مقام که ما بگوییم قبیح است چون تکلیف هست و بیان بر آن نیست یا بگوییم نه از باب سالبه به انتفاء موضوع، این دو تا با هم تفاوت می‌کند، این تدقیقی است که در مقام گفته می‌شود. مثل تدقیقی که محقق ایروانی قدس سره در باب قطع، مشهور بین اصولیین این است که قطع معذر و منجز است، قطع حجت است یعنی در مواردی که قطع مطابق با واقع باشد و مقطوع آن وجود داشته باشد و تکلیف باشد آن مقطوع چیست آن جا؟ منجز است یعنی گردنگیر می‌کند آن تکلیف را، آن مقطوع را. در جایی که قطع شما خلاف واقع رفته، جهل مرکب بوده در آن جا معذر است، یقین کردم این واجب نیست و حال این که در نفس الواقع واجب بود، یقین کردم حرام نیست واقعاً حرام بود. این جا گفتند قطع شما چیست؟ معذر است، عذر، فردا خدای متعال سؤال می‌کند چرا این حرام را انجام دادی؟ می‌گویند آقا من قطع داشتم حلال است. چرا این واجب را ترک کردی؟ می‌گویند قطع داشتم واجب نیست. معذر است، این که در کتب اصول پر هست دیگه، رسائل و کفایه و هرچه کتاب اصولی است همین را گفتند.

محقق ایروانی فرموده قطع هیچ وقت معذر نیست. معذر جهلی است که در آن ظرف وجود دارد یعنی وقتی که وجوبی در واقع هست شما قطع داری چیست؟ حلال است، واجب نیست، یا مستحب است، یا مکروه است. شما الان نسبت به وجوب چه داری؟ جهل داری، همین معذر شماست، نه آن قطع. چون وجوب را نمی‌دانی این جهل معذر شماست، البته این جهل ملازم است با چه؟ با آن قطع به استحباب یا قطع به کراهت یا قطع به کذا. این دقتی است در مقام، یک واقعیتی است که آن واقعیت را باید آشکار کرد. این همه زحماتی که در علوم کشیده می‌شود گاهی مدعاها تفاوت نمی‌کند اما دلایل متفاوت است، آن دلیل اشتباه بوده این دلیل درست است. الان هیأت قدیم و جدید در بعضی از نتایج مثل هم است، همان که آن‌ها استنباط می‌کردند و می‌گفتند جدیدی‌ها هم همان را می‌گویند منتها اثبات شد که آن حرف باطل بوده، آن مبانی که با آن محاسبه می‌کردند آن مبانی درست نبوده ولو آن

مبانی اگر درست باشد همین نتیجه را می‌دهد، و این همان است که امام صادق سلام الله علیه حسب بعضی از روایات که در کافی شریف هم ظاهراً هست به بعضی فرمودند که تو مباحثه نکن چون حق را با مقدمات باطل به خورد مردم می‌دهی. استدلال‌هایی که می‌کنی ولو مدعا حق است ولی این مدعاهای حق را با برهان‌ها و و دلیل‌های باطل، مغالطه‌آمیز، تو این قدرت را نداری ولی به هشام فرمودند تو... این مهم است. حالا مرحوم محقق اصفهانی این جا می‌فرماید که درست است من همین جوری هم می‌توانستم که شما دارید می‌فرمایید بحث کنم، بگویم آقا در این صورت حق الطاعه هست یا نیست؟

س: آخه دلیلش چیست؟

ج: دلیلش وجدان است، مثل آقای آخوند یحکم بالوجدان یا مطلب ضروری است. حق الطاعه را درک می‌کنم یا نمی‌کنم؟ آقا درک نمی‌کنم پس عقاب غلط است چون حق الطاعه... حقی ندارد مولی در این جا. همین مقدار بگویم اما راه بالاتر چیست که همین مطلب را بخواهم اثبات بکنم؟ راه بالاتر این است که بگویم اصلاً در این ظرف مولی تکلیف و خواسته‌ای دارد تا بعد بگویم حق طاعت دارد یا ندارد، ما می‌گوییم در این صورتی که واصل نشود، تکلیف واصل نشود در این صورت چه ندارد؟ تکلیف حقیقی وجود ندارد، سالبه به انتفاء موضوع است. منتها یک مطلب هست و آن این است که این که می‌فرمایید وصول می‌خواهد، بدون وصول نمی‌شود این حرف شما بدون این که مسأله حق الطاعه را بررسی کنید قابل پذیرش نیست، شما می‌گفتید تکلیف حقیقی چون به داعی بعث و زجر است، و این حقیقت بعث و زجر، این بدون وصول انجام‌پذیر نیست پس قبل الوصول تکلیف حقیقی وجود ندارد. چرا شما می‌گویید که بدون وصول این بعث و زجر انجام‌پذیر نیست آیا بدون این که مسأله حق الطاعه را حل کنید می‌توانید بگویید انجام‌پذیر نیست. اگر کسی حق الطاعه‌ای باشد می‌گوید انجام‌پذیر هست. اگر کسی حق الطاعه‌ای باشد می‌گوید در ظرف شک، در ظرف احتمال تکلیف انگیزش دارد، باعثیت دارد، زاجریت دارد، پس بنابراین می‌شود از آقای اصفهانی دفاع کرد که از آن راه رفته که می‌خواهد واقعیت امر را نشان بدهد که این جاها از باب سالبه به انتفاء موضوع است ولی این که بخواهد به مسأله حق الطاعه توجه نکند این نمی‌شود، باید مسأله حق الطاعه را حتماً در زمره استدلال و بحث بیاوریم چون اگر حق الطاعه‌ای باشد به وصول نیاز نیست برای باعثیت و زاجریت، به چه نیاز هست؟ به نفس الاحتمال، این احتمال در حد احتمال باقی بماند یا به مظنه برسد یا به اطمینان برسد یا به یقین برسد.

س: ما نمی‌توانیم به آقای اصفهانی جواب بدهیم بگوییم این بیان بنده دلیل بر رد نظریه حق الطاعه هست برای رد احتیاط و اثبات برائت؟

ج: نه نمی‌تواند بگوید، نمی‌تواند بفرماید، محال است چنین فرمایشی، چرا؟ همان بیانی که کردیم همین است دیگه، می‌گوییم آقا شما چه گفتی، آخرین حرف شما چه بود؟ گفتید تکلیف حقیقی چون به داعی بعث و زجر است و بعث و زجر بلاوصول ممکن نیست پس تکلیف حقیقی وجود ندارد. می‌گوییم آقا این که شما می‌فرمایید بعث و زجر بلاوصول ممکن نیست مبتنی بر این است که حق الطاعه درست نباشد. اما اگر حق الطاعه درست باشد، نه محتاج به وصول نیست، احتمال هم که بدهید باعثیت و زاجریت دارد. احتمالش هم... حرف شهید صدر حرف متقنی است، این حرف که قابل... منتها این که این تفصیلات نمی‌خواست این جا را ما اشکال می‌کنیم، تفصیلات نمی‌خواست نه، این تفصیلات می‌خواست برای این که راه دیگری است، برای این که اعمق می‌شود مطلب، سالبه به انتفاء موضوع می‌شود اما این مطلب ایشان مطلب حقی است که ایشان می‌فرماید بدون این که شما مسأله حق الطاعه را حل نکنید این فرمایش از شما قابل قبول نیست، شما می‌فرمایید بدون وصول باعثیت و زاجریت نیست، می‌گوییم چرا نیست؟

س: اشکال شهید صدر این نیست که چرا تفصیل داده، اشکالش این است که در مقام بعث....

ج: نه، این قدر بحث و تفصیل نمی‌خواهد. می‌گویم چرا؟ به خاطر این که واقعیت امر را نشان بدهد. درست همین طور اجمالی می‌شد بگوییم.

س: ولی ایشان می‌گوید شما در مقام بعث وقتی می‌خواهید ورود پیدا کنید اول باید جریان مولویت را مشخص کنید حالا بیاید یک بحث خوب دقیق اصولی هم این جا مطرح کنید، محل بحث این جا نیست یک جای دیگه...

ج: نه، چرا، ببینید عرض کردیم آقای اصفهانی می‌خواهد بگوید که چون همان طور که شهید صدر هم فرمود، فرمود که «فلا معنى للعقاب و التنجز مع عدم الوصول لأنه يساقو عدم التكليف الحقيقي فيقبح العقاب بلايه ان لا لأنّ التكليف الحقيقي لا بيان عليه، بل لأنه لا ثبوت له مع عدم الوصول» پس آقای اصفهانی می‌خواهد اعمق کند، می‌خواهد بگوید اصلاً تکلیفی نیست تا شما بگویید عقاب بر آن بشود یا نشود، و حال این که در این فکر اصولی‌های ظاهری این که می‌گویند چه؟ نمی‌گویند تکلیفی نیست، می‌گویند این تکلیف هست چون بیان ندارد عقاب ندارد، او می‌خواهد اعمق کند کار را، بگوید این حرف غلط است که می‌گویید هست و بیان ندارد، آقا اصلاً نیست، چیزی که نیست مولی بر چه بیاید عقاب بکند. پس اعمق کرده، پس این که ایشان بفرماید این تفصیلات

نمی‌خواهد نه، آن حرف درست است که ایشان دنبال این مطلب رفته ولی این اشکال بر او وارد است که شما این بیانی که دارید می‌گویید یک مقدمه لازم دارد و آن این است که این که آیا در ظرف عدم وصول و فقط احتمال حق الطاعه وجود دارد یا ندارد؟ این را احتیاج دارید شما، اگر این را حل نکنید نمی‌توانید بگویید قبل الوصول تکلیف حقیقی نشده. چون باعیت و زاجریت نیست، نه. آن که حق الطاعه قائل است می‌گوید آقا قبل الوصول هم باعیت و زاجریت وجود دارد.

س: آن که حق الطاعه دارد می‌گوید خود این تکلیف باعث است یا می‌گوید احتمال باعث است؟

ج: بحقق موضوعه.

س: آخه تکلیف ربطی به ... ممکن است چیزی هم نباشد انتقال بدهند، مرحوم اصفهانی دقیق می‌گوید، راست هم می‌گوید، می‌گوید بابا تکلیف وقتی نرسیده چیزی نیست که بخواهد من را بعث کند، بعد شما می‌گویید حق الطاعه....

ج: این که شما می‌گویید تکلیف نیست چه جور به آن می‌رسید که تکلیف نیست؟ آقا می‌گویید تکلیف حقیقی آن است که باعث و زاجر باشد، به داعی بعث و زجر مولی جعل کرده باشد. بعد می‌گویید بعث و زجر در چه صورتی حاصل می‌شود؟ می‌گویید واصل بشود. حرف این است که چرا می‌گویید واصل بشود؟ این را از کجا درآوردید شما که می‌گویید که حتماً وقتی واصل شد بعث و زجر است و تکلیف حقیقی پس در آن صورت است. ما می‌گوییم نه، واصل هم نشود، احتمالش را هم بدهی باعیت دارد. پس این را باید حل کنید. این حرف، حرف متقنی است که ایشان دارد می‌زند. این را باید حل بکنید، پس بنابراین این که از این غافل می‌شوید و این را اصلاً مورد بحث قرار ندادید در اصول شما و دیگران، این ناتمام است، این را حتماً باید بحث از آن بکنید. این مناقشه اول ایشان.

اما مناقشه ثانی که ایشان دارند؛ ایشان می‌فرمایند که این تکلیف حقیقی که شما فرمودید متقوم به وصول هست مقصود شما از این تکلیف حقیقی چه تکلیفی است، چه انشایی است؟ آیا انشایی است که اراده مولی همراهش است و مصلحت ملزمه در واجبات، مفسده ملزمه در محرمات را دارد یا این که این را نمی‌گویید، آن که می‌گویید تکلیف حقیقی است و با وصول شما می‌فرمایید مقصودتان از این انشاء و این تکلیف که با وصول می‌شود به قول شما می‌شود تکلیف حقیقی یعنی چه؟ یعنی آن انشایی که همراهش اراده هست، مصلحت ملزمه هست، مفسده ملزمه هست در محرماتش، این را می‌فرمایید؟ اگر این را می‌فرمایید این نیازی به وصول ندارد، در ظرف شک هم هست



چون مصلحت که دائر مدارش علم و یقین و وصول و این‌ها نیست. اراده مولی هم قائم به نفس مولی است، این هم دائر مدار وصول و امثال ذلک نیست. پس بنابراین ولو شما بگویید که تا واصل نشود منجز نمی‌شود، تا واصل نشود همین اراده، همین چیزی که اراده مولی با آن هست، و مصلحت ملزمه دارد یا مفسده ملزمه دارد بفرمایید به این که تا واصل نشود منجز نمی‌شود، و تا واصل نشود عقل حکم به امتثال نمی‌کند، باشد ولی وجود که دارد. پس تکلیف حقیقی چه نشد؟ منوط به وصول و مشروط به وصول نشد. ولی اگر می‌خواهید بفرمایید که تکلیف حقیقی آن تکلیفی است که... بله تکلیف حقیقی آن تکلیفی است که واصل بشود تا بعث و انزجار داشته باشد و الا نفس اراده و مصلحت ملزمه داشتن و این‌ها ولو از یک چیز خشک کالبدی محض او را خارج می‌کند، اراده مولی پشتوانه‌اش است، مصلحت ملزمه هست، مفسده ملزمه هست ولی تا در نفس عبد ایجاد بعث و زجر نکند ما به این تکلیف حقیقی نمی‌گوییم، این تکلیف حقیقی نیست، می‌گوییم خیلی باشد اما از شما یک سؤال باید بکنم؛ این مسأله را پایان نمی‌دهد، شما نامش را تکلیف حقیقی نگذار، مگر ما سر نام حرف داریم، ما سر این حرف داریم، این جا این سؤال را مطرح می‌کنیم، هر جا مولای ما اراده جدی داشت، اگر مولی اراده جدی داشت در نفسش یعنی انقذح فی نفسه، اراده این که این عبد این کار را بکند، یا این کار را نکند، آیا در این ظرف عقل درک می‌کند که عبد باید احتیاط بکند و دنبال این بریاید که اگر مولی چنین اراده‌ای دارد انجام شده باشد.

س: ...

ج: حالا ما اسمش.... سؤال داریم می‌کنیم می‌گوییم حق الطاعه مولی در نسبت به این چه مقدار است.

س: در ظرف شک...

ج: در ظرف شک هم می‌گوییم، بله سؤال این است که بله ما این جا چون واصل نشده یقین داریم تکلیف اسمش نیست به قول شما، تکلیف اسمش نیست چون واصل نشده، چون تفحص کردیم گشتیم به ما نرسید، پس یقین حضرت عباس می‌خوریم تکلیف این جا نیست، یعنی اسمش تکلیف باشد، ولی احتمال می‌دهیم اراده ملزمه مولی در نفس مولی هست. سؤال؛ آیا اگر مولی اراده ملزمه داشت عبد باید احتیاط کند یا نه؟ پس بنابراین این یک بحث این که ما عنوان تکلیف حالا ولو فرمایش شما را قبول کنیم که عنوان تکلیف صادق نیست تا واصل نشود، قبول ولی ما سر عنوان که بحث نمی‌کنیم.

س: این جا در صورتی که عبد نمی تواند منبعث بشود مولی می تواند، مولای حکیم اراده ملزمه داشته باشد که عبد نمی تواند منبعث بشود، مولی هم اراده ندارد آن جا، نمی تواند...

ج: اگر حق الطاعه باشد که می تواند منبعث بشود، جوابش را دادیم. اگر عقل بگوید حتی در ظرفی که احتمال می دهی، و ثانیاً بله چه اشکالی دارد اراده داشته باشد، اراده که این... اراده دارد که این عبد این کار را انجام بدهد، این هم اراده تکوینی که نیست، اراده دارد که او انجام بدهد، خیلی هم دلش می خواهد، اراده دارد، حتی به این عبارت هم شما بفرمایید که اگر مولی این جور... این سؤال است، این سؤال واقعیت دارد که حتی ما اراده هم نمی گوئیم، حب دارد که عبدش انجام بدهد.

س: احتیاط هم ...

ج: اگر حب داشت که عبد انجام بدهد عقل چه می گوید این جا؟ این را باید حل کرد، می گوید محبوب مولی را باید بیاوری مگر خودش بگوید نمی خواهد بیاوری، لازم نیست. حق الطاعه هم یک قید دارد دیگه، حق الطاعه این است که خودش ترخیص ندهد و الا اگر برائت شرعیه ثابت بشود که یعنی خود مولی گفته نمی خواهد، دیگه کاسه داغ تر از آش که نیستیم. این مقید است، معلق است به این که خودش نگویید نمی خواهد. پس بنابراین این جا این سؤال است و این را باید حلش کرد، فلذا فرموده است که....

س: بخواهد همه را احتیاط کند اختلال نظام پیش می آید، عسر و حرج می شود.

ج: آن حرف آخری است. ببین حالا آن جا که نمی آید، تزامم نداشته باشد با یک چیز دیگری. شما الان خیلی چیزها را الان در شریعت می دانید، الان واضح شده چون علم و علمی دارید، به اطلاعات به چه، حالا یک مواردی شک می کنید این مواردی که شک می کنید شما باید احتیاط بکنید در این موارد چه اختلال نظام لازم می آید. برای این که اکثر موارد روشن شده برای شما، حالا یک مواردی هم روشن نشده باشد، آیا اختلال نظام لازم می آید؟

پس بنابراین ایشان می فرمایند که «و إن اراد ما كان مقروناً بداعی البعث و التحریک فلنفترض أن هذا غیر معقول بدون وصول» باشه حرف شما را می پذیریم که بدون وصول بعث و تحریکی وجود ندارد «إلا أن ذلك لا ينهی البحث» یعنی بحث را به پایان نمی برد «لأن الشک فی وجود جعل بمبادئه من الإرادة و المصلحة الملزمین موجود علی أی حال حتی ولو لم یکن مقروناً بداعی البعث و التحریک فلا بد أن یلاحظ لَنَه هل یکفی احتمال ذلک فی التنجیز حولها» آیا همین که شما احتمال این را بدهید که یک اراده ملزمه ای که مصلحت پشتوانه اش هست آیا مولی

دارد یا ندارد، آیا این خودش گردنگیر می‌کند شما را، وظیفه بر شما ایجاد می‌کند یا نه؟ «و عدم تسمية ذلك بالتكليف الحقيقي مجرد اصطلاحاً و لا يغنى عن بحث واقع الحال» پس بنابراین این مسأله مسأله مهمی است، این نتیجه این شد که آن چه که شهید صدر فرموده است که لا مناص منه ولو این که یک تعلیقه کوچکی در آن بیان اول‌شان دارد ولی آن چیزی که لا مناص منه، هر متفکری، هر اصولی در این باب باید مسأله حق الطاعة را حل کند و بدون این حل شدن این مسأله پایان نمی‌پذیرد و حل نمی‌شود، حق الطاعة. این حق الطاعة را هم که ما می‌خواهیم بررسی کنیم و باید بررسی کنیم دائر مدار فقط عنوان تکلیف نیست این که حالا بگوییم تکلیف صادق است یا صادق نیست. اعم از تکلیف و اراده و محبوبیت. حب انجام یک کاری را داشته باشد ولو به سر حد اراده نرسیده باشد آیا وظیفه برای عبد ایجاد می‌کند یا نه، عقلاً؟ اراده کرده باز همین جور، انشاء کرده به داعی بعث و زجر، باز همین جور. بنابراین باید این را روشن بکنیم، بنابراین بررسی مسأله حق الطاعة این بحث محوری در این بحث که غفل عنه القوم معمولاً، البته بعضی توجه کردند ولی معمولاً غفلوا عن ذلك. این فرمایش این عقد سلبی تمام شد، پس نتیجه این شد که تمام استدلال‌هایی که ما احصاء کردیم، به دست‌مان رسیده از زبان ایشان دارم عرض می‌کنم. به دست ما رسیده برای اثبات قاعده قبح عقاب بلایان دیدیم همه این‌ها اشکال داشت. پس دلیلی وجود ندارد الان که بگویید عقاب بلایان قبیح است. این نیست حالا برویم سر مسأله این طرف، عقد ایجابی و بینیم آیا عقل حکم می‌کند که همین که احتمال تکلیف را دادیم باید احتیاط کنیم و دنبال امثال برویم، این دیگه بخش دوم است که ان شاء الله برای فردا و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۱۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

عقد سلبی فرمایش محقق شهید صدر رحمه الله تمام شد که نتیجه این شد که ما دلیلی بر قاعده قبح عقاب بلایان به حسب آن چه که ایشان فرمودند نداریم که بعضی فرمایشات ایشان مورد مناقشه وارد شد، فرمود کلام ایشان عقد سلبی‌اش این است که ما دلیلی نداریم و همه ادله‌ای که برای اثبات آن قاعده اقامه شده تمام نیست.

س: پذیرفتیم این را؟

ج: نه، جواب دادیم خیلی از مناقشات ایشان را ولی بعضی حرف‌ها درست بود. یعنی آن استدلال‌ها اشتباه بود اما حالا مدعا درست است یا نه آن حرف آخری است.

س: یعنی ما پذیرفتیم قبح عقاب بلایان را؟

ج: هنوز نتیجه نگرفتیم.

و اما عقد ایجابی:

عقد ایجابی، ایشان می‌فرمایند که وقتی ما به عقل عملی مان مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که عقل عملی ما به طور بداهت همان طوری که حسن عدل را درک می‌کند، حسن احسان به دیگران را درک می‌کند، حسن شکر منعم را درک می‌کنیم و این که منعم حقیقی حق شکر دارد به گردن ما، همین طور که این‌ها را درک می‌کند و این‌ها امور مبرهنه نیست، یک واضحاتی است که دیگه نمی‌شود بر این‌ها برهان اقامه کرد، این‌ها یک اموری است که هر انسانی به عقل خدادادی خودش یدرکه او یحکم به علی اختلاف المسلکین، همین طور می‌بینیم عقل ما درک می‌کند که نسبت به مولای حقیقی که مولویت او ذاتیه هست نه مجعوله، ما یک مولویت‌هایی داریم مجعوله هست یعنی عقلاء برای خاطر سامان دادن به امور می‌آیند یکی را مقام مولویت به او اعطا می‌کنند حالا موقت یا همیشگی، مادام العمر می‌آیند به او اعطا می‌کنند مثل مثلاً فرض کنید ریاست جمهوری‌ها، حالا چند سالی به یک کسی اعطاء مولویت می‌کنند که امر او، نهی او، تصرفات او این مطاع است و این امور در اختیار اوست. یا شارع مقدس برای بعضی افراد نسبت به بعضی افراد دیگر مولویت قرار داده مثلاً برای پدر و جد پدری نسبت به صغار مولویت قرار داده. و هکذا برای فقیه در مواردی مولویت قرار داده، این‌ها هم... این مولویت‌های مجعوله که ذاتی نیست قهراً حدود و ثغور هم دائر مدار جعل است، زمان تا چه مقدار است و در ظل چه شرایطی این وجود دارد همه این‌ها تابع آن مجعول جاعل است. اما در مولویت ذاتیه که مجعول اصلاً نیست، در آن جا که مثل مولویت خدای متعال که این شاید یک مصداق هم بیشتر ندارد که منحصر است مولویت ذاتیه در خدای متعال. عقل انسان ایشان مدعی است همان طوری که بعضی بزرگان دیگر هم در بعضی صور مدعی بودند، عقل انسان این را درک می‌کند یا حکم می‌کند که این چنین مولایی و این چنین عبدی که آن مولویتش ذاتیه است، این هم به شراشر وجوده فقیر الیه است، و این هم هرچه دارد از اوست و هیچ چیزی از خودش ندارد جز آن که آن معطیات او را داشته باشد. عبد این چنینی در مقابل مولای آن چنانی این باید خواسته‌های او را چه آن خواسته‌ها را ابراز کرده باشد و واصل شده باشد، چه ابراز کرده و واصل نشده، چه اصلاً ابراز نکرده. ابراز نکردن او هم چه به خاطر این باشد که مانعی برای او وجود داشته؛ من

الخوف و التقيّة و امثال ذلك يا يك مصلحتی ایجاب می‌کرد که فعلاً ابراز نکنند و چه این که نگفته ولو خوفی ندارد. علی‌ای حال در تمام این صور که انسان علم دارد، یا اطمینان دارد، یا مظنه دارد یا فقط احتمال می‌دهد، حتی احتمال متساوی الطرفین که نامش شک است، احتمال می‌دهد، احتمال می‌دهد که نخواهد. در تمام این موارد ایشان می‌فرماید عقل عملی یدرک که آن مولی حق طاعت دارد مگر این خودش به نحو جاد و به طور جدی ترخیص کند بگوید لزومی ندارد که اگر ما برائت شرعیه را اثبات کردیم این همان ترخیص جاد است که داده، این است که ما را راحت می‌کند، ام اگر کسی برائت شرعی را قبول نکرد یا یک موردی برائت شرعیه به خاطر جهتی جاری نبود، این جا دیگه اگر ما باشیم و حکم عقل مان درک می‌کنیم که این جا ما باید اگر توانایی داریم، قدرت داریم باید احتیاط کنیم. پس اصل عقلی برائت نیست، اصل عقلی اصالة الاشتغال است و ما برائت عقلیه اصلاً نداریم، بله برائت شرعیه درست است، برائت عقلائیه هم درست است که البته برائت عقلائیه برمی‌گردد به برائت شرعیه یعنی عقلای عالم رسم‌شان این است، سیره‌شان این است که وقتی تکلیف به آن‌ها واصل نشد و آن‌ها وظیفه عبدیت خودشان را که فحص باشد انجام دادند برائت جاری می‌کنند این برائت عقلائیه است. این برائت عقلائیه اگر شارع امضاء کرد آن را و ردع نکرد ثابت می‌شود که شارع هم قبولش دارد، شارع قبول دارد یعنی چه یعنی پس شرعاً هم دارد اجازه می‌دهد، یعنی با این سیره....

س: موضوعش فرق می‌کند...

ج: بله. این توضیحی لازم دارد.

ببینید سیره عقلائیه اگر این جوری باشد که اگر شارع حرفی نزنند در اثر غفلت عقلایی و مقایسه غافلانه عقلایی به محیط شرع هم سرایت می‌کند مثلاً همین خبر ثقه، عمل به خبر ثقه، آدمی که او را به وثاقت و امانت می‌شناسند، در امور شخصی مردم در امور شخصی خودشان، امور اجتماعی خودشان و این‌ها مگر دیگه خیلی امر مهم باشد این‌ها به خبر ثقه اعتماد می‌کنند این‌ها یک حالتی است، آن قدر این عادت سیطره دارد بر امر عقلاء که اگر شارع حرفی نزنند در به دست آوردن احکامش هم همین کار را می‌کند، از یک ثقه‌ای می‌پرسند، از زراره، از محمد بن مسلم، از او می‌پرسند خب خدمت امام صادق بودی چه می‌فرمود؟ این را فرمود، عمل می‌کنند. همان جور که در امور شخصیه‌شان همین کار را می‌کنند. این جا که شارع می‌بیند یک چنین سیره مسیطره‌ای در عقلاء وجود دارد که اگر حرف نزنند همین روش را در احکام شرعیه هم پیاده خواهند کرد روی غفلت که دارند، البته ممکن است یک عده در ذهن‌شان بیاید ما خودمان این کار را می‌کنیم به چه دلیل در شرع می‌شود، یک وقت شارع قبول نداشته. اندک

افرادی هستند که ممکن است به این توجه نکنند اما روی روال عادی مردم توجه ندارند که این جا با آن جا لعل فرق بکند، همین جوری عمل می کنند. بنابراین سیره عقلائیه ای که در معرض این هست که به امور شرعیه هم سرایت بکند این جا اگر شارع قبول ندارد و مانعی نیست باید ردع بفرماید. و وقتی ردع نکرد این جا یا به ظهور حال یا به ادله دیگری که در محلسش گفته شده؛ هفده هیجده تا دلیل دارد که حالا بعضی هایش درست است و بعضی هایش محل اشکال است که ما از سیره می فهمیم که حکم شرع هم همین است و یکی از طرق استنباط احکام شرعیه همان سیره عقلائیه است به ضمیمه عدم ردع یا امضاء.

س: ...

ج: نه، بلکه ممکن است در حقیقت همان طور که شهید صدر هم در بحث سیره فرموده ممکن است خطای افراد در مدرک عقل باشد.

س: ...

ج: همه عقلا بله، در یک امر عقلی یک خطایی کرده باشند این هم ممکن است یعنی یک مصلحتی را تشخیص دادند فلذا خیلی جاها می بینیم شارع بنائات عقلائیه را ردع کرده.

س: ...

ج: بله، اگر گفتیم عقل است. هم دو تا مطلب وجود دارد: یکی این که آیا بنائات عقلائیه فقط منشأ عقل است یا نه می تواند مناشئ دیگری هم داشته باشد؟ در این جا گفته می شود نه فقط منشأ عقل نیست، امور آخر هم هست، آن امور آخر چیست؟ گاهی عبارت است از عادت ها، ذوق ها و سلیقه ها، مثلاً عادت مردم این است که یک نوع لباس می پوشند، و عقل شان می گوید. عقل چه چیزی دارد که بگوید این جور لباس بپوشید، اما این عادت شده الان شاید مثلاً کت و شلوار پوشیدن در تمام عالم هر جا بروی الان همین را می پوشند، خیلی الا نادراً لباس کُردی مثلاً وجود دارد هم آن ها هم شاید در یک مراسم خاص دیگه، کم کم شاید این ها هم برداشته بشود. این الان رسم بر این شده دیگه. این لباس را می پوشند، این را عقل گفته؟ نه این یک جایی این را بالاخره طراحی کرده و تبلیغ روی آن کرده، کم کم مردم هم دیدند لباس راحتی است حالا دست و پا گیری خیلی ندارد، یک مزایای خوبی دارد، کم کم همگانی شده. این جور مثلاً پیراهن پوشیدن، در طول تاریخ که نگاه بکنیم این جور الان، این شکلی که الان پیراهن دارد و قمیص دارد نبوده، یک شکل های دیگه بوده اما الان شده چی؟ شده این فراگیر شده. همین لباس

طلبگی، مگر لباس طلبگی این جور بوده؟ شما علامه مجلسی را نگاه کنید یک شکل دیگری بوده، بعداً چه شده؟ کم‌کم گسترش پیدا کرده حالا در هر جای عالم می‌روید طلبه و روحانی بخواهد لباس رسمی داشته باشد همین است. این‌ها یک چیزهایی است که سیره وقتی مستقر می‌شود بر یک امری، فراگیر می‌شود که البته یک خرده زمان می‌برد تا فراگیر بشود به حسب اختلاف موارد و خصوصیات که دارد منشأ آن عقل حتماً نیست. گاهی سلیقه‌ها است، گاهی یک سلطه‌ها است، یک حاکمی، یک سلطه‌ای یک پارلمانی یک جایی مثلاً همین بانک‌ها، این شخصیت‌های حقوقی که درست شده، این شخصیت‌های حقوقی مثل بانک‌ها یک تاریخ این است که یک جایی، یک کشوری، یک پارلمانی، یک عده‌ای محاسبه کردند دیدند این برای سامان دادن به امور تجارت و روان شدن کار و آسان شدن آن این روش خوبی است، این را ابداع کردند هی تبلیغ از آن کردند یا جاهای دیگر هم دیدند کار خوبی است، راحت است، چیست، بعد آمدند گاهی آن سلطه‌ها آمدند یک کار دیگر هم کردند روی جهاتی که می‌خواهند استعمار کنند اصلاً روند معاملات و امور اقتصادی را به غیر این قبول نمی‌کنند، ناچار می‌شوند مردم ناچار شدند کم‌کم می‌شود یک سیره عامه همگانی همه عالم که بانک را قبول کنند. پس بنابراین جوری نیست که...

گاهی هم حالا این اموری است که بالاخره عقل به این معنا که یک مصلحتی، یک امتیازی در آن هست، گاهی هم یک امور خرافه‌ای است، بی‌وجه است، مثلاً فرض کنید این که روز سیزده بدر نحس است باید از شهر برویم بیرون، تا این که نحوست شامل ما نشود. این یک چیزی بوده که در ایران باستان و قدیم یک چیز همگانی شاید بوده، میلیون‌ها آدم واقعاً بر همین، حالا هم در ذهنیت‌های خیلی‌ها هست. این یک سیره است، این سیره یک جمعیت کثیری در یک کشور بزرگ یا چهارشنبه سوری و از روی آتش پریدن که اگر نپریم زردی من از تو، سرخی تو از من، این چیزهایی که... مزخرفانی که گفته می‌شود، خرافانی که... کأن می‌گویند اگر نکنیم سال‌مان خراب می‌شود. یک چیزهایی هست، این‌ها هم یک سیره‌هایی است، گاهی ممکن است این سیره‌ها... در این‌ها هم عقلاء هست، ممکن است یک فیزیکدان خیلی درجه اول، یک شیمیست درجه اول، یک کسی... اسلام است که باعث شده علما و آیت‌الله و این‌ها این کار را نکنند و الا آن‌ها هم شاید می‌کردند. بنابراین این طور نیست که بگوییم حالا... فلذا است که می‌گوییم سیره بما هی حجت نیست. مگر این که شارع امضاء بکند، آن را قبول بفرماید.

حالا این خیلی بحث مهمی هم هست که در خود بحث سیره یک بحث بسیار مهمی است که به خصوص برای فقه معاصر و آن سیره‌هایی که در زمان ائمه نبوده و بعد حادث شده این‌ها آیا می‌تواند حجت باشد، نمی‌تواند حجت باشد، این‌ها بحث‌های مهم و به درد بخور و کاربردی است در اصول و فقه.

پس بنابراین یا باید ما اذن را از برائت شرعیه‌ای که روایات و آیات بر آن دلالت می‌کند به دست بیاوریم یا از سیره ممضات و غیرمردوعه به دست بیاوریم. اما اگر از این‌ها صرف‌نظر کنیم، این‌ها نباشد ایشان حرف‌شان این است که آن که عقل درک می‌کند اصالة الاشتغال هست نسبت به مولای حقیقی.

س: اگر در جایی که ما احتمال می‌دهیم تکلیف باشد احتمال هم می‌دهیم که این جا حق الطاعتی باشد...

ج: احتمال نمی‌دهیم، نه.

س: نسبت به این احتمالی است دیگه. آن حق الطاعه نسبت به این محتمل ما می‌شود محتمل، آیا اگر انجام بدهیم حق الطاعه‌ای هست که نسبت به مولی نسبت به این محتمل ما...

ج: اگر باشد حق الطاعه وجود دارد.

س: ممکن است نباشد.

ج: ببینید به این معنا، یعنی عقل ملزم می‌کند ما را به این که در مورد احتمال هم احتیاط کنید. نه این که شبهه مصداقیه وجود حق است. نه، حکم عقل این است که وقتی احتمال می‌دهی بی‌تفاوت ننشین.

س: علتش حق الطاعه است دیگه؟

ج: علتش این است که یعنی در این حق الطاعه یعنی نام مهم نیست، نام که ندارد عقل، عقل یعنی روی عنوان حق الطاعه نمی‌برد، آن یک تعبیری است اصولی و فقهی ما داریم انجام می‌دهیم، ما به این تعبیر نباید شما توجه بکنید، یعنی بخواهید بر مقتضای آن و معنای تحت اللفظی آن مشی بکنید. نه، این یک تعبیری است که شما ممکن است نپسندید، یک تعبیر دیگه بیاورید، آن که ادعا می‌شود و گفته می‌شود این است که عقل یحکم او یدرک به این که اگر احتمال دادی که شارع و مولای حقیقی خواسته‌ای از شما دارد این جا بی‌تفاوت نباید باشی، باید احتیاط بکنی که اگر هست انجام داده باشی.

س: بی‌تفاوت یعنی دنبالش نگردي، وقتی من گشتم...

ج: نه بعد از گشتن، یعنی فحص را کرده، اگر اصلاً نگردد قولاً واحداً می‌گویند حق طاعت است، قبل الفحص همه می‌گویند حق الطاعه است. اما اگر گشت و پیدا نکرد، آدم باید بگردد چرا؟ برای این که شاید راحت می‌شود، بگردد شاید دلیل بر عدم وجوب پیدا کند، دلیل بر عدم حرمت پیدا کند، دلیل بر عدم تکلیف پیدا کند، راحت



می‌شود. حالا گشت و پیدا نکرد، هنوز هم احتمال وجوب می‌ماند، احتمال... اینجا مدعا این است که این جا عقل یحکم و پدرک به این که حالا که احتمال تکلیف را می‌دهی نباید بی تفاوت بنشینی، باید احتیاط کنی آن را بیاوری که شاید می‌خواهد. یک منبهاتی ما در موالی غیر حقیقی ولی موالی‌ای که شبیه یک نمایی، یک شعبه‌ای، یک وجهی از حقیقی در آن‌ها هست. آن‌هایی که در سلسله علل وجود ما واقع شدند، مثل پدر، مثل مادر. اگر کسی احتمال بدهد که مادرش یک امری می‌خواهد الان نمی‌تواند بگوید، یک نیاز شدیدی دارد نمی‌تواند بگوید، عقل می‌گوید نگفته که، ما که خبر نداریم. از این و آن هم سؤال کرد یعنی آن جاهایی که بلید، دید که نه، نه تلفنی کرده، نه چیزی کرده، عقل می‌گوید اگر احتمال چنین چیزی را می‌دهی نامردی نیست که... بی‌انصافی نیست که هیچ توجهی نکنی بگویی ما که خبر نداریم.

س: ...

ج: نه، نه از باب ضعف و این‌ها است، آن چه چیزی است که می‌گوید اگر ضعیف هم هست، این هر ضعیفی را که نمی‌گوید، چرا این ضعیف را می‌گوید باید این اهتمام را داشته باشی؟ چون یک مولویتی دارد نسبت به تو. چون شکر منعم لازم است، چون حق به گردنت دارد فلذا تفاوت می‌کند این ضعیف با ضعیف دیگر. اگر فقط تمام الماک ضعف بود باید فرقی بین پدر و مادر و یک شخص دیگر نبود. حالا شما اگر باز این را بالاتر ببرید حتی انسانی که پدر و مادر هم نیست، در سلسله علل هم نیست، هم نوع انسان است. این‌ها فقط برای تنبیه است، نه این که بخواهیم قیاس کنیم. ببینید این جاها هم کأن وجدان انسان اگر اعتناء نکند عذاب وجدان دارد که عجب این الان احتمال می‌دهم در کنار اتاق من یک نفر هست که از تشنگی دارد له‌له می‌زند من هم آب دارم که اگر آب به او نرسانم ممکن است فوت بکند، این یک شبهه موضوعیه است. حالا بگو شبهه موضوعیه است الان هم که فتوا بدهد می‌گوید بگو شبهه موضوعیه ولی آیا آدم این جا احساس نمی‌کند که خلاف انسانیت دارد انجام می‌دهد؟ حالا این‌ها یک مراتب شدیدی است که راجع به این امور... حالا این می‌خواهد بگوید تقویت بشود این مطلب که حالا راجع به مولای حقیقی و آن که همان طور که بدایت امر عرض کردم او مولویت ذاتیه دارد این هم عبد ذاتی است و هرچه دارد از اوست، هرچه هست از اوست و هرچه دارد از اوست، آیا این در مورد اگر احتمال می‌دهد او یک خواسته‌ای دارد از او که البته این خواسته هم به خود او بر نمی‌گردد. این خواسته‌ها هم به شخص بر می‌گردد، به خود عبد بر می‌گردد، او که نیازی ندارد «هو الغنی الحمید» پس بنابراین بالاخره دیگه این جا جایی است که برهان

نمی‌شود اقامه کرد، آن‌ها ادعا می‌کنند بر این که وقتی نگفت و نرسید و ما هم به وظیفه‌مان عمل کردیم دیگه استحقاق عقوبتی نداریم.

س: درک حسن را توسط عقل مساوق با الزام بگیرد؟

ج: نه، حسن نیست. اصلاً مدرک الزام است.

س: یعنی آن که وجدان واقعاً درک می‌کند و نمی‌شود انکارش کرد حسن احتیاط است. این جا رابطه مولویت...

ج: حسنی که ترک آن مذموم است.

س: اما این که آن حسن مساوق با الزام هست ...

ج: بله با الزام است. مثل آن جایی که شما تکلیف را می‌دانید، آن جا حسن است فقط؟ اگر تکلیف به شما رسید

حسن اطاعت است یا الزام به اطاعت است؟

س: آن را دلیل داریم دیگه.

ج: چه دلیلی داریم؟ دلیل شما چیست؟

س: عقاب می‌شود دیگه.

ج: نه، به عقاب کار نداشته باشید. نه از باب دفع ضرر محتمل، از باب شکر منعم، از باب این که او حق این جهت

را دارد و چون حق را دارد می‌تواند عقاب بکند و الا چرا عقاب می‌کند؟ چون مسبق بر آن یک حقی وجود دارد

فلذا است استحقاق هم از همین جا می‌آید، یعنی خدای متعال اگر عقاب می‌تواند بکند در مقابل تکلیفی که کرده و

عبد انجام ندهد برای چه دارد عقاب می‌کند؟ روی حسابی است یا نه دلش خواسته عقاب بکند ما هم می‌ترسیم.

همین جور او دلش خواسته عقاب بکند یا برای این که ما را وادار کند به عمل، ما هم می‌ترسیم و عمل می‌کنیم، این

است؟ یا نه لولا العقاب یک مطلب دیگری وجود دارد؟ لولا العقاب عقل می‌گوید تو باید اطاعت بکنی. الزام داری

به اطاعت و چون الزام داری اگر انجام ندادی او حق عقوبت دارد. استحقاق عقوبت و این که او می‌تواند عقوبت

بکند مبنی بر این است که در رتبه سابقه یک مدرک عقل عملی وجود دارد و آن این که باید اطاعت او بشود. به

خاطر این که او خالق است، به خاطر این که او مالک است، به خاطر این که او منعم حقیقی است.

س: ... اعلام می‌شود واصل هم می‌شود....

ج: من همان جا دارم از شما سؤال می‌کنم می‌گویم آن جایی قدر متیقن دارای مولویت است این یعنی چه؟

س: ...

ج: می‌دانم، آن جایی که بیان کرده چرا می‌گویید باید اطاعت بکنیم، فقط چون می‌ترسیم؟ این است؟

س: این بالوجدان است.

ج: وجدان درک می‌کند که مولویت او اقتضاء می‌کند که اگر تکلیفش به ما رسید امتثال کنیم. این وجدانی است دیگه، این وجدانی است که ما در تکالیفی که به ما می‌رسد صرف‌نظر از این که عقاب هست، عقاب هم منشأش این است که باید ما اطاعت بکنیم و اگر نکردیم خلاف ماند که انجام دادیم فلذا استحقاق عقاب و عقوبت داریم فلذا فی نفس‌ه شرمنده هستیم، اگر انجام ندادیم فی نفس‌ه شرمنده هستیم، صرف‌نظر از این که او عقاب می‌کند یا عقاب نمی‌کند. عقاب کردن او هم به خاطر همین سرافکندگی ما و شرمندگی ما است که چرا، فلذا او می‌گوید که چرا نکردی؟ ما جواب دادیم... چه جواب بدهیم؟ چون عقاب نبود، این جور است، چون عقاب نبود نکردم، می‌خواستی عقاب بکنی، این جور است؟ یا نه می‌گوییم شرمنده‌ایم درسته شما حق دارید.

س: اکثراً این جوری است.

ج: نه، اکثراً این را درک می‌کنند اما این درک چون اهواء زیاد است این درک عقلی مسلم‌شان... مثل کسی که چیست؟ مثل کسی که گرفتار می‌شود و دخانیات را آن جوری مصرف می‌کند. هی خودش را هم نفرین می‌کند ولی مصرف می‌کند. حالا برای این که یک خرده بخندید من عرض می‌کنم. شاید چهل و پنج سال پیش بود یا پنجاه سال پیش ما آبشار می‌نشستیم، کوچه آبشار که پل آهنچی و کوچه آبشار، آن جا یک حمامی هست حمام علی انگوری، آن وقت‌ها که در منزل‌ها حمام نبود معمول علماء و همه همان حمام بیرون می‌آمدند. یک پیرمردی بود در همان محله آبشار نزدیک مسجد منزلش بود، تقریباً شصت هفتاد سال، شصت و پنج سال و این‌ها بود، هفتاد سالش بود، من صبح رفته بودم حمام دیدم این هی پیراهن‌هایش را در می‌آورد کم‌کم می‌خواهد لخت بشود برود داخل، هی می‌گوید عجب غلطی کردم، عجب غلطی کردم. لباس‌هایش را در می‌آورد می‌گوید عجب غلطی کردم. خودش را سرزنش می‌کند که عجب غلطی کردم. یعنی می‌فهمد، یک سرزنشی برای خودش می‌کند. پس بنابراین این که وجداناً انسان یک چیزی را می‌فهمد، خودش را سرزنش می‌کند وجود دارد.

س: غلطش چه بوده؟

ج: در وجدان تان مراجعه کنید معلوم می شود.

این فرمایش ایشان. حالا این مسلک خودش مواجه شده با عده‌ای از اشکالات و مناقشات. قسمتی از این مناقشات را ما در سال گذشته، پایان سال گذشته عرض کردیم، از المبسوط، کتاب المبسوط که کتاب درسی آیت الله سبحانی هست ایشان پنج شش تا اشکال به این مسلک حق الطاعه فرموده بودند، آن‌ها را مطرح کردیم آن‌ها را پاسخ دادیم، دیگه احاله می دهیم آن اشکالات را به همان چیزی که پارسال عرض کردیم منتها دو سه تا اشکال مهم در مقام وجود دارد که این‌ها را متعرض می شویم و آن اشکالات دیگر را احاله می دهیم به آن چه که آن جا عرض کردیم و دیگه روی سایت و این‌ها هم هست، و صلی الله علی محمد و آل محمد

### جلسه ۱۱

السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ وَ عَلَيْكَ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِينَا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَنَفُوزُ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

بحث در ادله برائت بود در شبهات حکمیه رسیدیم به دلیل عقل. گفتیم در باب این که موقف عقل در موارد شبهات حکمیه چیست سه نظریه عمده وجود دارد؛ یک نظریه نظریه برائت است که عقل یحکم أو یدرک البرائة من العقاب و تعبیر بهتر این است که یدرک أو یحکم بعد استحقاق العقاب. این تعبیر تعبیر دقیق تری است تا تعبیر قبل. و نظریه ثانیه این است که عقل یحکم أو یدرک الاحتیاط در موارد شبهات حکمیه و نظریه سوم تفصیل بود که حاصل تفصیل هم این بود که در مواردی که عدم وصول تکلیف فقط از ناحیه مولا باشد علت آن این جا یحکم العقل أو العقلاء بالبرائة، اما آن جایی که عوامل دیگر باعث شده یا تقیه و امثال ذلک باعث شده مولی نتواند احکامش را بیان کند یا اگر فرموده، امور خارجی و طبیعی مثل سیل، مثل اخفاء ظالمین و امثال ذلک باعث شده که آن تکلیف به ما نرسیده. این جا نه، عقل یحکم بالاحتیاط لا بالبرائة. که این نظر نظر مرحوم سید صاحب عروه قدس سره علی ما تقریرات بحث ایشان در حاشیه رسائل و مرحوم محقق داماد از معاصرین قدس سرهما بود. اما کسانی که قائل به قول اول و نظریه اول هستند مجموعاً پنج یا شش بیان برای اثبات این که عقل یدرک أو یحکم بالبرائة بیان فرمودند که دلیل اول آن‌ها قاعده قبح عقاب بلا بیان بود که این قاعده را بحث کردیم و اشکالات این قاعده را همه بیان

کردیم تا رسیدیم به اشکال محقق شهید صدر قدس سره. شهید صدر گفتیم کلامش مشتمل بر دو عقد است؛ عقد سلبی و عقد ایجابی. عقد سلبی این بود که ایشان مستند قائلین به قاعده قبح عقاب بلایان را که پنج شاید نظریه بود ایشان نقل کردند و آن‌ها را نقد کردند. فرمودند پس ما بر قاعده قبح عقاب بلایان دلیلی نداریم و عقد ایجابی این بود که ما وقتی به وجدان خودمان، به عقل خودمان مراجعه می‌کنیم، وجدان عملی و عقل عملی، می‌بینیم فرق است در دیدگاه عقل بین مولای حقیقی و مولای عرفی و غیرحقیقی. در مولای عرفی درست است؛ عقاب بلایان قبیح است و استحقاق نیست. اما در مولای حقیقی که بالحقیقة مولا است و عبد هرچه دارد از اوست حدوثاً و بقائاً، آن مولای حقیقی در موارد شک در تکلیف هم حق الطاعه او محفوظ است، فقط مال موارد علم یا علمی نیست، بلکه هر جا که عبد احتمال بدهد که مولا یک خواسته‌ای دارد، یک قانونی دارد، یا یک فرمانی دارد یا یک نهی‌ای دارد عقل می‌گوید تا مولی خودش ترخیص نداده باشد، اگر خودش ترخیص داد گفت لازم نیست برائت شرعیه جعل کرد بلکه ولی مادامی که خودش ترخیص نداده است ولو عبد تفحص کرده و به دلیلی ظفر نیافته و در این باب قصور و تقصیری نکرده اما در عین حال عقل می‌گوید این مولی حق اطاعت دارد. سرّش هم این است که مولویت این چنین مولایی گسترده است، حق اطاعتش گسترده است، این جور نیست که مال جاهایی باشد که شما تکلیفش را علم پیدا کردی یا حججی که خود او قائل به حجیتش هست بر او قائل شده. نه آن جاها که مسلم است، غیر آن جاها هم عقل این را درک می‌کند و این مطلب وجدانی و لایحتاج الی اقامة البرهان، امر بدیهی، برهان ندارد، امور بدیهیه برهان ندارد که واضح است. این هم همین طور است؛ در عقل عملی ما این چنین است.

دیگه بیش از این بیانی برای محقق شهید صدر نیست که این یک امر وجدانی است کما این که محقق داماد هم در آن فرض ادعای وجدان قهراً باید بکند، حالا یک بیانی هم داشتند که قبلاً گفتیم و هم چنین مرحوم سید قدس سره. بر این مسلک حق الطاعه که حالا غیر از ایشان هم قائل گفتیم فی الجمله دارد و سابقاً هم بعض اساتید ما دام ظلّه می‌فرمودند سابقاً هم بوده که البته من پیدا نکردم در کلام سابقین ولی به نام ایشان رقم خورده و مشهور شده که حق الطاعه مسلک شهید صدر است. در این مسلک وجوهی از مناقشات ایراد شده، عده‌ای از این مناقشات در کتاب شریف مبسوط که کتاب درسی هم هست بود که پارسال آن‌ها را متعرض شدیم؛ پنج مناقشه بود و پاسخ گفتیم. دیگه آن‌ها احتیاج به تکرار ندارد، آقایانی که تشریف داشتند که اطلاع دارند، آقایانی هم که تشریف نداشتند به نوشته‌های قبل مراجعه بفرمایند که دیگه زحمتهایی که آقای استوار کشیدند هست در آن نوشته‌ها. بنابراین دیگه آن‌ها را تکرار نمی‌کنیم. اما دو سه تا مناقشه هست که این‌ها اهم مناقشات است که نیاز دارد به این که دو مرتبه به آن‌ها بپردازیم و دقت کنیم.

مناقشه اولی ما خطر بالبال هست و آن این است که دو مقدمه این جا لازم داریم برای این که این مناقشه روشن بشود.

مقدمه اولی این هست که همه قبول دارند که در موارد دوران امر بین محذورین حق الطاعه لامعنا له، نه عقل حکم می کند در آن موارد و نه درک می کند حق الطاعه را در آن موارد. مثلاً در جایی که من احتمال می دهم وجوب و حرمت را معاً نسبت به یک فعل، احتمال می دهم این فعل واجب باشد از طرف مولی، احتمال می دهم حرام باشد، خب این جا چون طاعت میسور نیست، مقدور نیست، ممکن نیست تحقق خواسته مولی در خارج که من بدانم این هست یا آن هست این جا عقل لایحکم به حق الطاعه، نه نسبت به آن وجوب محتمل، نه نسبت به آن حرمت محتمله. این امر واضحی است خود شهید صدر هم قهراً ایشان هم نمی فرماید در موارد دوران امر بین محذورین حق الطاعه هست. این جاها قهراً اختیار است، عقلاً انسان مختار است این طرف را بگیرید یا آن طرف را بگیرید. حالا یک حرف هایی در آن جا هست که آیا دفع ضرر در این موارد اولی است از دفع منفعت یا جلب منفعت؟ که بعضی ها گفتند در دوران بین محذورین باید طرف حرمت را گرفت که این حرف هایی است که بعداً ان شاء الله خواهد آمد در بحث دوران امر بین محذورین و تمام نیست. پس بنابراین این مقدمه اولی.

مقدمه ثانیه این است که اگر حق الطاعه ای را ما فرض کنیم وجود دارد و به آن ایمان داشته باشیم لافرق بین این که آن تکلیف محتمل تکلیف واقعی باشد یا تکلیف ظاهری و در حال شک باشد. اصول عملیه ای باشد که شارع جعل کرده. اگر مولی مثلاً فرض کنید در باب فروج به حسب عده ای از فتاوا فرموده باید احتیاط کنید، جعل احتیاط فرموده. یعنی گفته اگر با مرأای می خواهی ازدواج کنی و این مرأه مشکوک است که آیا از محارم شما هست یا نه ممکن است مثلاً خواهر رضاعی باشد، خب عده ای گفتند این جاها شبهات حکمیه ای است که ... یعنی شبهاتی است که باید در آن ها احتیاط کرد، در فروج، در دماء، در اعراض، در اموال بعضی ها گفتند یا مثل اخباریون در شبهات حکمیه تحریمیه گفتند باید احتیاط کرد، یعنی شارع جعل احتیاط کرده در آن جا، یعنی واجب است احتیاط. خب همان طور که ما نسبت به احکام واقعیه اگر احتمالش را دادیم حق الطاعه هست نسبت به این جور خواسته های مولی که مال ظرف شک است و وظیفه این را در ظرف شک برای ما تعیین کرده خب این هم حق الطاعه دارد. خب بعد از این که این دو مقدمه روشن شد گفته می شود که ما در شبهات حکمیه احتمال می دهیم که شارع حرام کرده باشد احتیاط را، این احتمال که هست، لعل فرموده باشد اذا شککت در شبهات حکمیه نباید احتیاط کنی، یک مفسده ای دارد احتیاط، یک ضیقی بر عباد ایجاد می شود، یک تنفیری ممکن است ایجاد بشود، بالاخره ممکن است

آن حکمی که جعل کرده عبارت باشد از احتیاط همان جور که اخباری‌ها در شبهات حکمیه تحریمیه می‌گویند ممکن است در شبهات وجوبیه هم این را جعل کرده باشد، ما دنبال دلیل می‌گردیم که شارع چی گفته، محتمل است تحریم فرموده باشد، محتمل است برائت فرموده باشد، محتمل است وجوب احتیاط فرموده باشد، نمی‌دانم چی فرموده. خب پس از یک طرف احتمال می‌دهیم که احتیاط هم در این فرض چی باشد؟ همین احتیاطی که شما می‌گویید، حق الطاعه‌ای هستید می‌گویید باید احتیاط کرد به خاطر آن وجوب محتمل، یا آن حرمت محتمله احتمال می‌دهیم که حکم ظاهری شرع و حکم شارع، اصل عملی او در این ظرف چی باشد؟ برخلاف این احتیاط باشد، برخلاف مقتضای احتیاط باشد. حرمت احتیاط باشد، خب وقتی این احتمال را می‌دهیم این احتمال که وجداناً وجود دارد، دافعی برای این که ما نداریم. خب وقتی احتمال وجود دارد چطور می‌توانیم بگوییم ما در شبهات حکمیه باید قائل به احتیاط بشویم از دیدگاه حکم عقل و قبح عقاب بلایان را قبول نداریم، برائت عقلیه را قبول نداریم، می‌گوییم باید احتیاط بکنیم. پس بنابراین یک شبهه‌ای است که ما در این موارد در مسلک حق الطاعه داریم و لکن این نکته را باید توجه کنیم که این اشکال و ایراد اصل مسلک حق الطاعه را زیر سؤال نمی‌برد به این معنا که اگر یک جایی فرض کردیم فقط احتمال وجوب می‌دهیم و لا غیر یا احتمال حرمت می‌دهیم و لا غیر، لا واقعاً و لا ظاهراً، آن جا معروف این است که این جا قاعده قبح عقاب بلایان است استحقاق نیست. خب شهید صدر در این جا می‌فرماید که حق الطاعه وجود دارد. این اشکالی که عرض کردیم این جا را مناقشه نمی‌کند که اگر برای ما ثبوت که نیست، فرض کن یک روایت مسلمه داریم به این که معصوم خبر داده به ما که این جا حکم ظاهری این چنینی وجود ندارد، می‌دانیم. فقط احتمال وجوب واقعی می‌دهیم یا حرمت واقعی می‌دهیم؛ لیس الا، خب در این موارد مسلک حق الطاعه ممکن است درست باشد. ولی آن عرضی که ما می‌کنیم این است که این واقعیت خارجی که فعلاً در فقه ما داریم، آن که ما الان توی فقه داریم و چنین مسأله‌ای برای ما مسلم نیست، چنین مطلبی از شارع و کسی به ما نرسیده، برهانی ندارد، فقیه هر جا به شبهات حکمیه می‌رسد اگر فرض کنیم برائت شرعیه ثابت نباشد که این جور داریم فرض می‌کنیم، در این فرض داریم صحبت می‌کنیم خب در این جا احتمال می‌دهد، در شبهات وجوبیه احتمال می‌دهیم این واجب باشد می‌خواهد احتیاط کند، عقل شما می‌گوید باید احتیاط کنید، احتمال می‌دهد احتیاط حرام باشد به حکم ظاهری. پس بنابراین این مسلک حق الطاعه یعنی فقه ما که الان مورد ابتلای ما است و ما با آن روبرو هستیم نمی‌تواند احتیاط را برگردن ما بگذارد، مسلک حق الطاعه. این یک مناقشه، ما برای این مناقشه که خطراً بالبال گفتیم جوابی نداریم. ما به خاطر این مناقشه... این مناقشه را داریم و این مسلک

در فقه.

و اما مناقشه ثانیه‌ای که بعض محقق معاصرین دام ظله فرموده، حاصل کلام ایشان....

س: ???

ج: ما احتمالش را که می‌دهیم، احتمال می‌دهیم که این جا وجوب هست، احتمال وجوب به شما... مسلک حق الطاعه می‌گوید چی؟ می‌گوید احتیاط کن. احتمال حرمت اصل عملی هم می‌دهیم، یعنی اصل عملی این جا ممکن است حرمة الاحتیاط باشد، حق الطاعه می‌گوید ملاحظه حرمة الاحتیاط را بکن. پس دوران الامر بین محذورین می‌گذاریم. ما آن حق الطاعه را بخواهیم اعمال کنیم باید احتیاط کنیم، حق الطاعه مال وجوب را، وجوب واقعی را. حق الطاعه مال حرمت اصل عملی ظاهری را بخواهیم مراعات بکنیم باید احتیاط نکنیم، پس دوران امر بین محذورین می‌شود.

س: ??

ج: بله.

س: ???

ج: بله بله. حرمت احتیاط هم هست. مثلاً مثل کجا؟ آقایان فرمودند در ظرف انسداد که تمام... انسداد باب علم و علمی، یکی از مقدماتش این است که می‌دانیم احتیاط مبغوض شارع است، چرا؟ چون اختلال نظام از آن لازم می‌آید. یک محذوری دارد؛ اختلال لازم می‌آید.

س: ???

ج: حسن احتیاط یعنی آن جایی که طرف مقابل نداشته باشد.

س: ??

ج: بله احتیاط حسن است، در جایی است که این جوری نباشد یعنی احتمال نمی‌دهیم و الا احتیاط ممکن نیست. اگر شما احتمال دادید احتیاط....

س: ???



ج: نه مواردی هست که از شرع فهمیدیم که آن طرف این طور نیست که حرام باشد. این طور فهمیدیم که حرام نیست مثلاً نمی‌دانیم این جا سجده سهو واجب است یا واجب نیست، می‌دانیم سجده سهو انجام دادنش حرام نیست، به اجماع و ضرورت و این‌ها مسلّم حرام نیست. هر جا بدانیم آن طرف احتمال نقیضه این را نمی‌دهیم، فقط احتمال وجوب می‌دهیم، حرمت را دیگه نمی‌دهیم. بله اگر جایی دوران امر باشد خب قطعاً آن جا احتیاط نمی‌توانیم بکنیم.

س:؟؟

ج: ببینید نمی‌دهیم الان به خاطر این که ما برائت شرعیه داریم. شما خودتان را از برائت شرعیه ببرید بیرون. الان به خاطر ادله برائت شرعیه است یا سیره عقلاء است که ما این جور چیزی داریم، اگر این‌ها را نداشتیم و واقعاً احتمالش را می‌دادیم بله نمی‌شد.

س:؟؟ این جا قابل جمع نیست اگر یک طرف احتمال حرمت احتیاط همه جا می‌دهیم؟؟؟

ج: احتیاط هست، ببینید احتیاط دائر مدار موضوعش هست. همه جا که می‌گوییم این همه جا یعنی این، همه جا یعنی حتی در موارد محذورین؟ آن جا که ممکن نیست.

س:؟؟؟

ج: چرا؟ چون جاهایی داریم که قطع داریم آن طرفش وجود ندارد. ببینید کجاست یعنی چی؟

س:؟؟؟

ج: یعنی در واقع؟ یعنی لولا ادله برائت شرعیه؟ یا نه با توجه به این که از شرع سراغ داریم، بله اشکالی ندارد می‌گوییم بله. همه جا برای ما در مورد مولی همین طور است. اگر احتمالش را می‌دهیم که واقعاً حرام باشد بله.

س:؟؟؟

ج: حسن احتیاط دائر مدار موضوعش است.

س:؟؟؟

ج: ای بابا، همه جا حسن احتیاط را درک می‌کنیم یعنی همه جا که احتیاط ممکن است حسن است. ولی این جا احتیاط ممکن نیست.

س: این یک چیزی است که درک می‌کنیم ولی مورد ندارد.

ج: نداشته باشد، بلکه اگر این جور باشد ندارد، ولی دارد چرا؟ چون در واقع می‌دانیم، مواردی هست که می‌دانیم. بلکه مواردی هست که می‌دانیم، از شرع برای ما روشن شده و الا این که دیگر دو دو تا چهار تا است، اگر احتمال آمد خب یعنی چی احتیاط، احتیاط ممکن نیست یا باید بگویید احتیاط نمی‌آید، یا احتمال نمی‌آید، خب احتمال که می‌آید، وجداناً داریم می‌بینیم احتمال می‌دهیم. مثل این که اخباری‌ها احتمال دادند دیگر، مگر اخباری‌ها در شبهات تحریمیه نگفتند احتیاط باید کرد، خب ما همان در شبهات تحریمیه می‌رویم صحبت می‌کنیم. آقای صدر که نفرموده که در شبهات تحریمیه احتیاط معقول نیست. خب آن‌ها دارند می‌گویند باید این جا احتیاط کرد پس احتمال احتیاط وجود دارد، می‌گوید دلیل ندارد. خب حالا ما می‌گوییم این جا... چه جور شما می‌گویید حق الطاعه می‌آید. در شبهات تحریمیه چه جور می‌گویید حق الطاعه می‌آید.

خب این ....

س: احتمال حرمت احتیاط را بدهیم یعنی احتمال؟؟؟

ج: احتیاط یعنی جمع بین اطراف بکنیم. باید تمام مصادیق را انجام بدهی.

س: این حرام است؟

ج: این حرام است.

س: یعنی باید انجام ندهی حرام را.

ج: در ظرف شک، پس حق الطاعه می‌گوید چی؟ حق الطاعه می‌گوید چون احتمال وجوب واقعی می‌دهی باید بیاوری، احتیاط بکنی. احتمال این که لعل در ظرف شک احتیاط نباید بکنی و مبعوض شارع است، می‌گوید بیاور.

س: این را حتماً نباید بیاوری.

ج: بلکه دیگر. آن هم می‌گوید حتماً باید بیاوری.

س: ???

ج: خب بلکه. نباید بیاوری، احتیاط نباید بکنی.

س: ??? یعنی حتماً باید فعل را انجام بدهد.

ج: کدام فعل را؟

س: آن فعلی که احتمال وجوبش را می‌دهد.

ج: نه.

س: ببخشید حتماً باید ترک بکند.

ج: بله ترک بکند، در حکم ظاهری اش ممکن است این باشد. چرا؟ چون می‌بیند انجام دادنش مشکل تر است، انجام نمی‌دهد. انجام دادن چون مشکل تر است، ضیق برای عبد می‌آورد می‌گوید انجام نده. چون یک مورد، دو مورد که نیست، آن جا شک داریم، آن جا شک داری می‌باید انجام بدهی. ترک کردن که مؤونه‌ای ندارد که، اما می‌خواهی این جا را احتیاط کنی، آن جا را احتیاط کنی، آن جا را احتیاط بکنی شارع می‌بیند ضیق بر شما ایجاد می‌شود، موارد شبهه که یکی دو تا ده تا نیست.

س: ???

ج: بله او دوست دارد، شارع می‌بیند این به کجا می‌انجامد، شارع می‌بیند این به این انجامد... مثل کثیر الشک، شارع می‌بیند این کثیر الشک را اگر بگوید به شکت عمل بکن فردا دیگه از نماز هم تنفر پیدا می‌کند. می‌گوید من دوست دارم، می‌گوید بی‌خود دوست داری، من می‌دانم که فردا به کجا خواهی کشید کار تو، می‌گوید نکن، می‌گوید احتیاط نکن. فلذا اتفاقاً همین چند روز پیش این سابقاً توی جوانی‌هایم دیده بودم این را، گم شده بود، چند روز پیش‌ها توی کاغذهای مرحوم ابوی نگاه می‌کردم دیدم یک استفتایی از مرحوم آیت‌الله بروجردی که وسواس اگر به وسوسه‌اش عمل بکند خلود در نار دارد. بعد دیدم امام هم همان را فرمودند و امضاء کردند که عمل به وسوسه خلود در نار می‌آورد، خیلی عجیب است. خب شارع می‌خواهد جلوی این را بگیرد، می‌گوید آقا دست بردارد چون می‌داند به کجاها می‌انجامد.

خب اشکال دوم که بعضی از محققین معاصر دام ظلّه فرمودند، فرمودند که مسلک حق الطاعه این از یک تناقض درونی به تعبیر خودشان رنج می‌برد، در مسلک حق الطاعه یک تناقض درونی وجود دارد. برای تبیین این مسأله که چه جور تناقض درونی وجود دارد سه چهار تا بیان وجود دارد که خب این شاید یکی از مهم‌ترین اشکالات مسلک حق الطاعه همین بیان است که این را باید درست مورد بررسی قرار بدهیم. بیان اول که حالا تربیتی که بنده

عرض می‌کنم به ترتیبی که ایشان بیان کردند نیست، گاهی ممکن است ما آخره تقدّمه، و باز آن شکلی هم که حالا ایشان ترتیب دادند و بیان کردند نیست، من لبّ مطلب که در مجموع حرف‌ها در می‌آید آن‌ها را عرض می‌کنم.

بیان اول که بیان ظاهر الصلاحی است و با مبانی خود مرحوم شهید صدر قدس سره هم همخوانی دارد این است که مسلک حق الطاعه در واقع و در لبّ، این که می‌گوییم شارع حق اطاعت دارد این در حقیقت برمی‌گردد به یک مسأله بالاتری و آن این است که ما باید به ما یهتم به الشارع اهتمام بورزیم. هرچی مورد اهتمام شارع است ما باید نسبت به آن‌ها اهتمام بورزیم. خود شهید صدر قدس سره در بحث علم اجمالی که ما علم داریم یکی از این کاسه‌ها مثلاً نجس است. یا یکی مثلاً از این نمازها قضا شده است. خب معروف این است که چی می‌گویند در موارد علم اجمالی؟ این است که باید احتیاط بکنیم دیگه. شهید صدر آن جا فرموده است که... یک راهی نشان داده که با آن راه فرموده می‌شود شارع ترخیص بزند. دیگران می‌گویند این جا ممکن نیست شارع ترخیص بزند. چرا؟ برای این که علم داریم به تکلیف شارع، فرقی بین علم تفصیلی به تکلیف و علم اجمالی به تکلیف نیست. شارع بخواهد ترخیص بدهد در این موارد، ترخیص در معصیت است. ایشان یک راهی آن جا نشان داده فرموده به این راه ما می‌گوییم که اشکال ندارد شارع در اطراف علم اجمالی بگوید ترخیص. آن راه چیه؟ فرموده درست است شارع یک تکلیف الزامی و یک مصلحت الزامیه در این جا می‌بیند وجود دارد اما گاهی آن موارد اباحه که علی این حرام یا آن واجب با آن‌ها مخلوط شده و ما علم اجمالی پیدا کردیم، گاهی شارع آن قدر اهتمام به آن اباحه‌ها دارد و آن‌ها را لازم می‌داند و می‌بیند یک مصلحتی دارد که عبد باید آزاد باشد، ضیق بر او نباشد. ترجیحاً برای آن آزادی که در این جا وجود دارد و اهتمام به آن دارد می‌آید این واجب یا این حرام را فدای آن می‌کند می‌گوید آقا هیچ جا نمی‌خواهد احتیاط بکند. مثلاً فرض کنید یک کسی در یک شهری زندگی می‌کند می‌داند صد تا قصابی وجود دارد، می‌داند یکی از این قصابی‌هایی که توی شهر وجود دارد ذبحش درست نیست، ولی یکی است، یکی ذبحش درست نیست. خب اگر ما باشیم و قواعد علم اجمالی می‌گوییم چی؟ می‌گوییم از صد باید اجتناب بکند. ایشان می‌فرماید که اگر شارع ببیند که... اگر شارع این جا بخواهد بگوید اجتناب بکن از این صدا، به خاطر آن یکی بگوید از بقیه اجتناب کن، از این هم نخر، از آن هم نخر، از آن هم نخر... این یک حرجی، یک ضیقی یک عسر و عدم یسری برای عبد پیش می‌آید. این از یک ناحیه. یک ناحیه دیگر این قصاب‌های دیگر بیچاره‌ها همه چی می‌شوند؟ ورشکست می‌شوند، اگر جوری باشد که همه دارند احتمال می‌دهند این جوری. این جا شارع به خاطر آن جهت می‌آید دست از آن حکم الزامی، آن حرمت اکل ذبیحه در این فرض... آن را فدای آن می‌کند می‌گوید الان که علم تفصیلی به آن نداریم، لازم نیست. از هر جا رفتی بخری اشکالی ندارد. فقط از صد با هم دیگر نخر که علم تفصیلی

پیدا می‌کنی. یعنی توی یک قابلمه گوشتی که از همه این‌ها خریدی بریزی خب آن جا علم تفصیلی پیدا می‌کنی که بالاخره... این جور نه، اشکالی ندارد. پس خود شهید صدر قبول دارد که گاهی احکام ترخیصیه شرع جوری مورد اهتمام شارع است که می‌آید احکام الزامی که آن جا وجود دارد فدای احکام ترخیصی می‌کند. بعد از این که این مطلب روشن شد و خود شهید صدر قبول دارد ایشان می‌فرمایند که ما در مواردی که شبهه حکمیه داریم، واجب است یا نه، خب همین جور که احتمال می‌دهیم وجوب باشد احتمال می‌دهیم که اباحه ترخیصیه مورد اهتمام شرع وجود داشته باشد. وقتی عقل ما احتمال می‌دهد در کنار این وجوب شاید وجوب نباشد، یعنی در کنار این که احتمال وجوب می‌دهد، احتمال می‌دهد که شاید این جا اباحه مورد اهتمام شارع وجود داشته باشد و وقتی که این چنین شد چطور می‌تواند عقل در این جا حکم کند اگر شما قائل به حکم کردن هستید، یا چطور می‌تواند این جا درک کند که بله حتماً باید جانب آن الزام را مراعات بکنید و جانب آن اباحه را نباید مراعات بکنید، و حال این که احتمال می‌دهیم که شارع این جا یک اباحه‌ای داشته باشد که مورد اهتمام شدید هست و یهتم به الشارع آن اباحه هست. پس بنابراین با توجه به این نمی‌توانیم بگوییم مدرک عقل یا ما یحکم به العقل در این موارد چیه؟ مراعات و اهتمام ورزیدن نسبت به آن حکم الزامی است.

س:؟؟؟

ج: نه، تکلیف نیست ولی مورد اهتمامش هست. نمی‌گوییم تکلیف است، می‌گوییم مورد اهتمامش است، همان جور که در آن جا وقتی که یک کاسه بین صد کاسه مردد شد، یک کاسه از این صد کاسه را می‌دانیم نجس است آن جا گفتیم می‌توانیم شارع بگوید اشکال ندارد، هر کدام را خواستی را استعمال کن، احتیاط لازم نیست بکنی، چرا؟ چون مجاز بودن و مرخص بودن آن ۹۹ تا پیش او اهتمام دارد نسبت به آن‌ها. چون به آن ۹۹ تا، مرخص بودن در آن ۹۹ تا اهتمام دارد آن یکی را هم فدای آن‌ها می‌کند می‌گوید آقا هر کدام را خواستی استعمال کن، ولو احتمال می‌دهد شما اتفاقاً بروی همان که نجس است و حرام است را برداری. اما چون آن ترخیص برای او مهم‌تر است می‌آید چه کار می‌کند؟؟/ پس هم علی مسلکه قدس سره که آن جا فرموده، هم علی ما نتعقل و نفهم می‌بینیم که این جا چنین حرفی را می‌توانیم بزنیم و این مطلب واقعیت دارد، پس با توجه به این باید بگوییم مسلک حق الطاعه درست نیست. این مدرک عقل عملی نیست یا ما یحکم به عقل العملی نیست. این بیان اول برای این که پس مسلک حق الطاعه در درون خودش یک تناقض دارد. می‌گوید آقا وجه تناقض این است که زیربنای مسأله حق الطاعه اهتمام ورزیدن به ما یهتم به المولی است، ما یهتم به المولی در موارد شبهه دو اقتضاء را دارد. یهتم بحکمه بالزامه،

یهتم بحکمه الترخیصی. اهتمام به حکم الزامی می‌گوید بیاور و باید حتماً احتیاط کنی. اهتمام به حکم ترخیصی می‌گوید نه لازم نیست احتیاط بکنی. این دو تا با هم ناسازگار است، تعارض دارد، تناقض دارد. این یک بیان که فرموده شده که حالا ببینیم ان شاء الله فردا دنبال کنیم. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۱۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف و لعنة الله علی اعدائهم اجمعین.

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَی الْأَرْوَاحِ الَّتِی حَلَّتْ بِفَنَائِكَ عَلَیْكَ مِنِّی سَلَامُ اللَّهِ [أَبْدًا] مَا بَقِیتُ وَ بَقِیَ اللَّیْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنِّی لِزِیَارَتِکُمْ السَّلَامُ عَلَی الْحُسَیْنِ وَ عَلَی عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ وَ عَلَی أَوْلَادِ الْحُسَیْنِ وَ عَلَی أَصْحَابِ الْحُسَیْنِ يَا لیتناه کُنَّا معهم فنفوز فوزاً عظیماً.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَی ذَلِکَ، اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِی جَاهَدَتِ الْحُسَیْنِ، وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَی قَتْلِهِ، اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِیعاً

بحث در مناقشات بود که راجع به حق الطاعة فرموده‌اند. مناقشه‌ی اولی که نقل کردیم حاصلش این بود که اگر مولا به چیزی اهتمام داشت حالا چه حکم تکلیفی و چه حکم الزامی و چه غیر الزامی و ترخیصی، عبد و وظیفه‌اش این است که بما یهتم به المولا، او هم اهتمام بورزد حق الطاعة این را اقتضا می‌کند بنابراین اگر یک جایی مولا ترخیص داده اباحه جعل کرده در این جا وظیفه‌ی عبد این است که او هم به همین اباحه اهتمام داشته باشد نه این که خودش را مقید کند به و محدود کند مولا آزادی او را می‌خواهد او خودش را مقید کند محدود بکند این خلاف ما یهتم به المولا است چون این چنین است پس در موارد شبهات حکمیه قهراً عبد خودش را، و انسان خودش را بین المحذورین حس می‌کند از طرفی احتمال می‌دهد حکم الزامی باشد این جا، پس باید اهتمام به تقید و محدودیت داشته باشد به تناسب آن حکم الزامی، از آن طرف چون احتمال اباحه و ترخیص می‌دهد باید خودش را مرخص ببیند و محدود به یک طرف و مقید به یک طرف نبیند چون این چنینی هست پس نمی‌شود گفت عقل یحکم او

یُدرک در این موارد احتیاط را، احتیاط با آن الزامیه می‌سازد نه با آن ترخیص بسازد. بنابراین این دلیل می‌شود بر این که این مسلک حق الطاعه‌ای که یُدعا این تمام نیست حالا من عبارت ایشان را هم بخوانم تا بعد ببینیم آیا این تمام هست یا تمام نیست. «می‌توان گفت که مسئله‌ی تنافی بین دو حکم عقلی از مسئله‌ی اساسی‌تری منشعب می‌شود یعنی این که ما گفتیم در دیدگاه عقل و گفتیم که مسلک حق الطاعة یک ناسازگاری درونی دارد می‌توانیم بگوییم این ناسازگاری درونی از یک مسئله‌ی اساسی‌تری منشعب می‌شود و آن رعایت اهتمام‌های مولاست. اگر مولا که در مقام رعایت مصالح عباد است این‌طور می‌بیند که ترخیص و آزادی عبد مهم‌تر است از تقید و محدودیت اوست و لذا با رعایت جوانب مصالح او حکم به ترخیص می‌کند آیا عبد می‌تواند این اهتمام مولا را نادیده گرفته و جانب محدودیت و تقید را بگیرد؟ او اهتمام به آزادی دارد این اعتنای به او نکند جانب محدودیت و تقید را بگیرد کلاً، معلوم است که این جور نیست در جایی هم که اباحه‌ی واقعی و الزام واقعی مشتبه می‌شوند اباحه‌ی واقعی و الزام واقعی مشتبه می‌شوند مثل شبهات حکمیه، و ندانیم اصلاً اباحه یا الزامی هست یا نه، باز مسئله‌ی اهتمام مولا مطرح می‌شود چون احتمال می‌دهیم در واقع اباحه باشد که معنایش این است مولا با ملاحظه‌ی همه‌ی جوانب اهتمامش به آزادی عبد است این احتمالی که می‌دهیم معنایش این است بنابراین اگر باید اهتمام‌های مولا را رعایت کرد در موارد شک بدوی عقل باید هم حکم به ترخیص کند برای رعایت اهتمام مولا به ترخیص و هم حکم به احتیاط به لحاظ رعایت اهتمام مولا به حکم لزومی و این همان ناسازگاری درونی است که معتقد هستیم در حق الطاعه وجود دارد بعد می‌فرماید شهید صدر خودش در بحث اجمالی و امکان ترخیص در اطراف یا در دو طرف علم اجمالی معتقد شده بود که اصولی که در اطراف علم اجمالی جاری می‌شود تابع تراحم‌های حفظی است که دیروز توضیح دادم آن را که می‌تواند ترخیص بدهد به خاطر این که اهتمام دارد به آن مباح‌ها، این جا هم همین جور است این فرمایش می‌توان گفت که خالی از مغالطه نیست چون این که می‌فرمایید مولا اهتمام دارد به آزادی، سؤال می‌کنیم مقصود از این اهتمام به آزادی یعنی چه؟ یعنی به این که از ناحیه‌ی او عبد آزاد باشد او عبد را در یک محدودیتی نیاندازد. این که مولا اهتمام دارد به این که از ناحیه‌ی او آزادی برای عبد باشد و او را در ضیق نیاندازد این منافاتی ندارد با این که عبد از جهت دیگری نه از ناحیه‌ی مولا خودش را مقید می‌کند به یک طرف، مثلاً مولا فرض کنید که آشامیدن یک چیزی یا خوردن یک چیزی را مباح اعلام می‌کند می‌خواهد از ناحیه‌ی او تقیدی بر یک طرف نباشد می‌گوید آزاد است ولی عبد دوست ندارد او را نمی‌خورد حالا که مولا گفته این مباح است عبد باید یک وقت بخورد یک وقت نخورد هی اختیار داشته باشد؟ که دوست ندارد نمی‌پسندد حالا که نمی‌پسندد باید بگوید چون آن مرا آزاد کرده پس من هم در عمل باید مقید باشم به این که تارةً انجام بدهم تارةً

انجام ندهم یک وقت بخورم یک وقت نخورم، می‌گویند درست است مولا من را آزاد کرده من از ناحیه‌ی مولا تقیّدی ندارم هر طرفی را بخواهم می‌توانم اختیار کنم ولی من به خاطر سلیقه‌ی خودم، ضائقه‌ی خودم، ذوق خودم، آن طرف را دوست ندارم از فعل یا ترک را، این طرف را انجام می‌دهم تا آخر عمرم. پس بنابراین که عبد به خاطر یک وجه آخری من السلیقه، من الذوق؛ یا نه به خاطر یک امر عقلی بیاید خودش را مقیّد به یک طرف بکند این منافاتی با اهتمام مولا به این که از ناحیه‌ی مولا عبد مرخص باشد با او منافاتی ندارد این که ما باید آیا می‌توانیم این عبارت، این بود آیا عبد می‌تواند این اهتمام مولا را نادیده گرفته و جانب محدودیت و تقیّد را بگیرد؟ می‌گوییم بله می‌تواند نادیده گرفتن، این جا نادیده یعنی می‌آید می‌گویند بی‌خود تو این کار را کردی؟ این را نمی‌گویند که، می‌گویند متشکرم ممنون هستم که تو مباح کردی، الزامی به یک طرف برای من جعل نفرمودی، اما من نه از ناحیه‌ی جعل تو، نه از ناحیه‌ی الزام تو، نه از ناحیه‌ی تقیّدی که تو برای من ایجاد کردی بلکه به خاطر جهت دیگری، حالا آن جهت دیگر گاهی سلیقه‌اش هست گاهی ذوقش هست گاهی نه، عبارت است از این که می‌بیند این جا حق الطاعه‌ی مولا چون حقوق مولا مردد شده است عقلش می‌گوید به احترام مولا مقیّد به این طرف باش، احتیاط کن، به خاطر احترام به مولا،

س: ...

ج: نه موضوع حق الطاعه چیز نمی‌شود چون احتمال آن وجوب ...

س: ...

ج: اگر گفت پس احتمال الزام هم که می‌دهیم حالا عقل می‌گوید چه؟ به خاطر این که تو احتمال الزام را می‌دهی تو باید به خاطر احترام مولا نه این که اعتنا نمی‌کنی به ترخیص او، اما چون احتمال وجوب هم می‌دهی یا احتمال حرمت در شبهات تحریمیه می‌دهی عقل این جا می‌آید الزام می‌کند به این که باید احتیاط بکنی بنابر مسلک حق الطاعه، این الزام از ناحیه‌ی عقل است تقیّدی است که از ناحیه‌ی عقل پیش می‌آید نه تقیّدی است که از ناحیه‌ی مولا پیش آمده است

س: ...

ج: ببینید اباحه‌ی اقتضائی نمی‌گوییم اباحه مجعول نیست اباحه مجعول است

س: ...



ج: این حرف را شما می‌زنید یا حرف قائل را دارید می‌زنید

س: حرف قائل را.

ج: قائل که این را نگفت قائل گفت تناقض این جا وجود دارد چرا؟ چون گفت احتمال اباحه می‌دهی؟ مقتضای احتمال اباحه دادن این است که شما هم اهتمام داشته باشید مولا الان به اباحه اهتمام دارد شما هم به اباحه اهتمام داشته باشید.

س: ...

ج: همین می‌گوید مقتضای قول شما این جا یک چیزی هست؟ یک تناقض است پس از لزوم تناقض می‌فهمیم حق الطاعه وجود ندارد چون اگر بخواهیم تسلیم حق الطاعه‌ی شما بشویم معنای آن این است که به اهتمامات مولا اهتمام بورزد عبد، این جا احتمال اباحه می‌دهد بخواهد برود برای اباحه که احتمال آن را می‌دهد برای او اهتمام بورزد پس باید بگوید من آزاد هستم احتیاط لازم نیست بکنی. بخواهد به آن حکم الزامی‌ای که محتمل است این جا وجود داشته باشد به آن هم اهتمام بورزد آن هم حق الطاعه دارد دیگر، پس بنابراین خودش را باید مقید ببیند یا به ترک یا به فعل در موارد شبهات وجوبیه. پس بنابراین چون در این موارد در همه‌ی شبهات این چنین حالتی پیش می‌آید و نمی‌شود قبول کرد و ممکن نیست که عبد دو تا حکم متناقض این جا داشته باشد پس می‌فهمیم که بابا مسلک حق الطاعه بالمرة باطل است چون اگر این حق الطاعه بخواهد درست باشد سر از چنین تناقضی در می‌آورد این ...

س: فرمایش ایشان در مقام افتا و حکم است نه در عمل، یعنی الان ما می‌خواهیم بگوییم که حکم شرع چه هست الان یا باید بگوییم ...

ج: نه حکم را نمی‌خواهیم بگوییم ما که تشریع نمی‌توانیم بکنیم

س: نه نه ولو حکم ثانوی آن باشد یعنی حکم ظاهری هم باشد ...

ج: حکم ظاهری هم ما نمی‌خواهیم بکنیم ما می‌خواهیم بگوییم ...

س: ...

ج: نه، ما اصلاً حکم نمی‌کنیم لاحکم ظاهری و لاحکم واقعی. ما که حکم نمی‌کنیم ما می‌خواهیم بگوییم در این موارد وظیفه‌ی عبد در قبال این حکم محتمل مولا این است که تو چکار بکن. حق الطاعه‌ای می‌گوید احتیاط بکن برائتی می‌گوید نه، شما استحقاق عقاب نداری هر چه خودت دلت می‌خواهد انجام بده. پس ...

س: ...

ج: بله ما که ...

س: ...

ج: در مقام ثبوت که اشکال پیدا نمی‌شود این اثبات و ثبوتش هم اشکال ندارد این اثبات ثبوتش هم اشکال ندارد یعنی چه؟ یعنی ما می‌گوییم مولا اهتمام دارد به چه؟ به این که عبد آزاد باشد سؤال می‌کنیم اهتمام دارد عبد از ناحیه‌ی خودش آزاد باشد یا بالمره در عمل خارجی آزاد باشد کدام؟ از این دو حال که خارج نیست؟ می‌خواهد از ناحیه‌ی او آزاد باشد صلاح نمی‌داند مثل این که پدری صلاح نمی‌داند به فرزندش امر و نهی بکند فلذا گاهی به مادرش متوسل می‌شود می‌گوید من نمی‌خواهم به او بگویم که از ناحیه‌ی من خیال بکند یک سلطه‌ای بر او دارم و هی تقید می‌خواهم برایش ایجاد بکنم اما شما به او بگویی عیب ندارد

س: ...

ج: صبر کنید نه نه، صبر کنید نه نه همین اقتضائی شد حالا اجازه بدهید آن را عرض می‌کنم.

پس بنابراین اباحه‌ی اقتضائی با لاقتضائی فرقش این است که در اباحه‌ی لاقتضائی هیچ مصلحتی چون وجود ندارد مفسده‌ای وجود ندارد حالا یا مولا اصلاً حرف نمی‌زند می‌گوییم مباح است یا می‌آید به خاطر این که لا این طرف مصلحت دارد نه آن طرف مصلحت دارد نه در جعل و نه در مجعول، هیچ چیز، می‌آید اباحه جعل می‌کند قانون قرار می‌دهد اما اباحه‌ی اقتضائی معنایش این است که یک مصلحتی وجود دارد در آنجا، به خاطر آن مصلحت، مثل این که مصلحت این است که از ناحیه‌ی مولا عبد تکلیفی نداشته باشد آزادی برایش جعل بکند در همین که او، او را آزاد قرار بدهد در این مصلحت است مصلحت آن چه هست؟ معنایش این است که تنفر از این مولا پیدا نکند ضیق از این مولا پیدا نکند تصور نکند این مولا می‌خواهد او را در زحمت بیاندازد از این جهت می‌آید مباح قرار می‌دهد یک چیزی را ...

س: ...

ج: یا بیش‌تر، فرقی نمی‌کند یا بیش‌تر، یعنی مصلحت را در این می‌بیند ...

س: بالمره مباح است

ج: بابا من نمی‌گویم که مباح نیست مباح است برای این، مصلحت در این است که برای این قانوناً مباح باشد اما معنایش این است که حالا که مباح شد از ناحیه‌ی مولا و به حسب قانون، این حق ندارد خودش را مقید به یک طرف بکند؟

س: ...

ج: چرا حق دارد می‌تواند خودش را مقید به یک طرف بکند حالا چرا مقید به یک طرف می‌کند؟ برای این که یا سلیقه‌اش این است و یا این که نه یک وجه عقلی‌ای وجود دارد که خودش را مقید به این طرف می‌خواهد بکند از این جهت این کار را می‌کند وجه عقلی آن چه هست؟ می‌گوید من احترام مولا را باید بکنم مولا درست است به من گفته برای تو مباح، از ناحیه‌ی مولا ترخیص است از ناحیه‌ی مولا تقید به انجام یا عدم انجام نیست آن درست، اما من این‌جا به خاطر این که می‌خواهم زیّ عبودیت را مراعات بکنم می‌خواهم احترام مولا را مراعات بکنم و احتمال می‌دهم الان یک خواسته‌ی وجوبی یا خواسته‌ی تحریمی دارد از نظر خودم عقلم می‌گوید نه مولا، اهتمام مولا را خدشه‌ای به آن وارد نمی‌کنم از نظر خودم عقلم این‌جوری می‌گوید خود ایشان حالا بعداً که می‌آید یک بیان بعدی، ایشان این را پذیرفته است که منافاتی بین حکم عقل و ترخیص مولا من حیث هو مولا وجود ندارد که حالا بعد خواهیم گفت این ...

س: ...

ج: یعنی چه علی وجه الاطلاق؟ ما هم علی وجه الاطلاق می‌گوییم، می‌گوییم از ناحیه‌ی ...

س: ...

ج: مولا بله

س: ...

ج: آن را می‌گوییم بله، علی وجه الاطلاق را می‌گوییم

س: ...

ج: حرام نمی‌کنیم که

س: ...

ج: مگر ما حرام کردیم مگر ما تشریع کردیم؟ ما داریم احتیاط می‌کنیم

س: ...

ج: کجا؟

س: ...

ج: حرام نمی‌کند نه ببینید حرام نمی‌کند به خاطر این که لعلّ مولا یک الزام داشته باشد در این جا برای خاطر آن جهت می‌آید احتیاط می‌کند مثل این که در موارد علم اجمالی که ما ده تا کاسه داریم می‌دانیم یکی از آن‌ها متنجّس است این جا از هر ده تا چه کار می‌کنیم؟ عقل می‌گوید اجتناب بکن. این جا شما بگویید تحریم ما احلّ الله می‌کنید آن نه تای دیگرش که حرام نیست این ما تحریم ما احلّ الله نمی‌کنیم بلکه در این جا به خاطر آن یک دانه که نجس است و وظیفه‌ی ما اجتناب از اوست و الان نمی‌توانیم اجتناب از آن یکی را احراز کنیم الا به این که از ده تای آن احراز بکنیم الا به این که از ده تای آن احراز بکنیم احتراز بکنیم از این جهت مقدّماتاً برای امثال آن یک دانه می‌آییم این کار را می‌کنیم این جاها هم مقدّماتاً برای این که لعلّ مولای ما خواسته لزومی داشته باشد و اگر داشته باشد ما او را انجام داده باشیم می‌آییم مقدّماتاً چه می‌کنیم؟ احتیاط می‌کنیم

س: ...

ج: خواهیم گفت.

پس بنابراین مناقشه‌ی اولی که داریم مناقشه‌ی ثانی‌ای که این جا وجود دارد این است که

س: ...

ج: نه مناقشه‌ی ثانی به این فرمایش است.

مناقشه‌ی ثانی که به این فرمایش وجود دارد این است که آن اهمّی که حق مولویت بر آن سوار می‌شود و موضوع حق مولویت است آن اهمّام عبارت است از اهمّام مولا به انجام دادن یک کاری از عبد یا ترک نمودن

عبد یک کاری را، اگر مولا اهتمام داشت که عبد این کار را انجام بدهد یا این کار را ترک بکند متعلق اهتمام فعل العبد و ترک العبد باشد این جا البته عقل می گوید وقتی مولا چنین اهتمامی را دارد شما نباید بی تفاوت باشید اما اگر مولا اهتمام دارد نسبت به کار خودش، اهتمام دارد که ایصال کند یک چیزی را به عبد، این دیگر مربوط به عبد نمی شود اهتمام او، حالا در ما نحن فیه این چنینی است مولا اهتمام دارد به چه؟ به این که این را مباح قرار بدهد ترخیص کند چرا؟ به خاطر مسائلی که خودش سبک سنگینی هایی که خودش کرده این اهتمام را دارد مثل این که مولا اهتمام دارد مصالح عباد را به آن ها برساند به جعل واجبات و مستحبات، و مفسد را از آن ها دور کند به جعل محرمات، تحریم ها و کراهت ها. این اهتمام نسبت به کار خودش است کار مولا به ما آنه مولا است در آن زمینه که کار خود مولا هست عبد آن جا دخالتی ندارد وظیفه ای ندارد آن جایی عبد وظیفه دارد که اهتمام به انجام و ترک عبد داشته باشد اگر اهتمام داشته باشد به انجام یا ترک عبد، آن جا درست است عبد نباید بی تفاوت باشد اما اهتمام به کار خودش این که جعل مصالح بکند قانون در مصالح جعل بکند قانون برای رفع مفسد جعل بکند آن کار مولا است عبد نسبت به کار مولا وظیفه ای ندارد.

س: ...

ج: نه مصلحت در جعل نیست. مصلحت در مجعول هم ممکن است که باشد اما او اهتمام دارد که هدایت کند مردم را، به این که آن مجعول ها و آن چیزهایی که مصلحت دارد حکم روی آن بیاورد حکم وجوبی یا استحبابی، آن چیزهایی که مفسده دارد حکم تحریمی یا کراهتی روی آن بیاورد این کار مولا است.

س: ...

ج: این باز حق الطاعه ای است همین را داریم می گوئیم می گوئیم آن اهتمام

س: ...

ج: پس خلط همین جا شده می گوید که مولا اهتمام به این دارد ما می توانیم به این اهتمام بکنیم؟ می گوئیم بله می توانیم به این اهتمام بکنیم به ما ربطی ندارد این اهتمام. اهتمام در خواستن و نخواستن داشته آن ما باید به آن اعتنا بکنیم اهتمام دارد انجام بدهد اهتمام دارد انجام ندهد این بله، اما آن جایی که نه اهتمام برای کار خودش است مصالح و مفسد خودش را دارد می سنجد آن به عبد ربطی ندارد

س: ...

ج: استاد مولا نمی تواند اهتمام داشته باشد که عبد خودش را آزاد ببینید؟

ج: می گوئیم إن شاء الله در بیان بعد این جهت خواهد آمد و امر سومی که این جا وجود دارد ...

س: ...

ج: بله، و ان که ایشان روی آن دارد می فرماید آن ..

س: ...

ج: اهتمام دارد که جعل اباحه کند

س: ...

ج: نه اهتمام دارد

س: ...

ج: نه دقت نکردید اهتمام دارد جعل اباحه کند درست؟ اهتمام دارد جعل اباحه کند مربوط به خودش می شود نه اهتمام دارد که مباح باشد اهتمام دارد که جعل اباحه کند قبول، او وقتی اهتمام داشت که جعل اباحه کند من به آن اهتمامی که برای فعل خودش است به من ربطی ندارد آن که به من ربط دارد آن قانون است مثل این که مجلس اهتمام دارد فلان قانون را جعل کند به ملت کاری ندارد وقتی قانون جعل شد آن وقت آن قانون مجعول به ملت ربط دارد که باید مراعات بکند اما آن هم اهتمام دارد اهتمام داشته باشد.

س: ...

ج: بله، یعنی اهتمام دارد به این که عبد را آزاد قرار بدهد، پس این مربوط به خودش می شود

س: ...

ج: این که عبد را آزاد قرار بدهد فعل خودش است اهتمام به این فعل خودش دارد که عبد را آزاد قرار بدهد نه اهتمام دارد به این که عبد آزاد باشد آزادی را مراعات کند تارةً بیاورد تارةً نیاورد این دو تا با هم فرق می کند یک وقت هست که من اهتمام دارم به این که این عبد تارةً بیاورد تارةً، این را می خواهم اصلاً. که همیشه فعلش یک جور نباشد گاهی بیاورد گاهی نیاورد این جوری، گاهی نه، اهتمام دارم به این که او را آزاد قرار بدهم این اهتمام نسبت

به فعل خودم هست مسئله‌ی سومی که این‌جا وجود دارد این هست که خود ایشان یک اشکالی می‌کنند به شهید صدر که اگر شما این مسلک حق الطاعه‌ای را قائل بشوید لازمه‌ی آن این است که نسبت به اغراض مولا و اهداف مولا بگویید این‌ها را هم اگر احتمال دادیم باید احتیاط بکنیم. و حال این که خود شما قائل به این نیستید در فقه هم نمی‌شود به این ملتزم شد آن که می‌شود به آن ملتزم شد یعنی شما می‌گویید و حالا آن عبارت است از دستورات مولا، اوامر و نواهی مولا نه اغراض مولا، نه اهداف مولا، این اشکال را ایشان دارند به شهید صدر. ما این‌جا عرض می‌کنیم اگر شما این اشکال را به شهید صدر دارید و می‌گویید مسئله‌ی اهداف و اغراض و اهتمامات حسابش با دستورات فرق می‌کند. دستورات آن‌جا موضوع است برای حق الطاعه، دستور به ایشان داده است یعنی در مقام فرمان درآمده دستور داده عقل می‌گوید آقا اگر دستور داد عبد باید چکار کند؟ حق مولویت مولا این است که اطاعت بکند انجام بدهد امتثال بکند حتی اگر احتمالش را می‌دهد به قول شما، اما جایی که نه دستور نداده فقط یک چیزی مورد اهتمامش است مورد غرضش است خیلی دوست دارد ای کاش این جور می‌شد ولی در مقام دستور دادن، فرمان دادن برنیامده آیا ممکن است قائل که قائل به حق الطاعه است می‌گوید حق الطاعه برای کجاست؟ در آن جایی است که دستور باشد دستور داده حالا این دستور ولو یا به شما برسد به نحو قطع یا به نحو علمی و یا احتمالش را بدهی اما چه را؟ دستور را. اما مطلوبش، خواسته‌اش، محبوبش، غرضش، نه.

س: ...

ج: نه چون حالا رفتند روی این بیان، روی چه رفتند؟ این بیان رفته روی اهتمام، اهتمامات مولا، هر چه مولا اهتمام به او دارد

س: ...

ج: احتمال چه را می‌آورد؟

س: ...

ج: این بیان دارد ترکیز می‌کند بر اهتمام، نه ترکیز می‌کند بر دستور، آن یک بیان دیگری بود که بله احتمال دستور می‌دهیم این‌جا دارند می‌فرمایند چه؟ می‌توان گفت که مسئله‌ی تنافی بین دو مسئله اساسی تر منشعب می‌شود و آن رعایت اهتمام‌های مولا است نه دستورات مولا، این بیان این است که می‌گوید ما از ناحیه‌ی اهتمام می‌آییم جلو، می‌گوییم از ناحیه‌ی اهتمام و اغراض می‌خواهید بیاورید جلو نمی‌توانید اشکال به شهید صدر بکنید چرا؟ چون شهید

صدر ممکن است باب دستور و فرمان مولا را با باب محبوب‌ها و اغراض و اهتمامات مولا جدا بدانند بگویند مولویت مولا اقتضا می‌کند که دستوراتش را، دستور عبارت است این که مولا در صدد برآمده و فرمانی صادر کرده این جاها را عبد می‌گویند که تو عبد هستی حالا که فرمان صادر کرده دستور صادر کرده باید اطاعت بکنی اما اگر نه دستور صادر نکردی همین‌طور نشسته، دستور هم صادر نمی‌کند ولی من می‌دانم در دلش خیلی دوست دارد من فلان کار را انجام بدهم و علاقه‌مند شدید است ولی دستور صادر نکرده

س: ...

ج: نه دستور صادر نکرده اصلاً. إنشاء فرمان نکرده.

س: ...

ج: بعضی‌های آن الزام خواهیده اگر وجوبی باشد یا تحریمی باشد بعضی‌های آن هم استحباب یا کراهت الزام نخواهد.

س: ...

ج: دستور که این نیست دستور بدهد که در اباحه و رهایی باشد

س: ...

ج: بله اگر بگویند احتیاط نکن آن حرمت احتیاط است بله آن حرمت احتیاط همان اشکال قبل ماست یعنی اشکال اول که کردیم که در این موارد احتمال می‌دهیم احتیاط را حرام کرده باشد یعنی دستور داده باشد احتیاط کن، نکن

س: یعنی می‌خواهم بگویم این اهتمام را می‌توانیم در قالب دستور هم بیاوریم.

ج: حکم آن جدا می‌شود اگر در دستور آمد یک مسئله‌ی دیگری می‌شود اما ایشان الان می‌خواهد اعمق کند می‌گویند ما از فرمان می‌گذریم می‌رویم بر سر اهتمام. می‌رویم بر سر اهتمام می‌گوییم مولا اهتمام دارد این خودش یک بیانی است.

س: ...

ج: نیست چون



س: ...

ج: قالب را عوض کرده برای این که تدقیق کند مطلب را، برای تدقیق مطلب قالب را عوض کردند گفتیم ما بر سر اهتمام می‌رویم صحبت می‌کنیم مسئله بالاتر است می‌رویم بر سر اهتمام صحبت می‌کنیم می‌گوییم اگر بر سر اهتمام رفتیم دیگر نمی‌توانید به قائل اشکال کنید ممکن است که قائل بگوید باب اغراض و باب اهتمامات غیر از باب دستورات و فرامین است آن که موضوع حق الطاعه است باب فرامین است دستورات است اما نه این که آنجا اغراضی دارد اهتماماتی دارد

س: ...

ج: چرا فارغ می‌زنیم.

س: ...

ج: نه آقای عزیز ببینید.

س: ...

ج: استغفار می‌کنیم از آن حرف‌ها.

س: ...

ج: ببینید ایشان اشکال بر حق الطاعه را چه قرار داد؟ مسئله‌ی اهتمام المولا را قرار داد گفت وقتی می‌رویم ریشه‌ی حق الطاعه را می‌خواهیم حساب بکنیم مسئله‌ی اهتمام المولا است در اهتمام المولا تناقض ایجاد می‌شود پس می‌فهمیم حق الطاعه باطل است می‌گوییم مسئله، با این بیان نمی‌توانید اشکال کنید به شهید صدر، چون شهید صدر قدس سره مسئله‌ی باب اهتمام و اغراض و محبوبیت‌ها و این‌ها را ممکن است از باب فرامین و دستورات جدا کند بگوید حق الطاعه در دائره‌ی دستورات است نه در ناحیه‌ی اهتمامات و اغراض مولا.

س: ...

ج: چرا ندارد؟

س: ...

ج: یعنی چه نمی تواند احتمال که می دهد که، احتمال وجوب نمی دهد؟ در شبهات حکمیه احتمال وجوب نمی دهد؟ احتمال تحریم نمی دهد؟ وقتی که می دهد ایشان می گفت حق الطاعه این جا می آید یعنی احتمال تحریم می دهد یعنی احتمال دستور به اجتناب، احتمال وجوب یعنی احتمال دستور به ارتکاب، پس احتمال دستور دارد می دهد حق الطاعه می آید چون دستور، چه علم به آن پیدا بکنی چه علمی و چه احتمال، می گوییم موضوع حق الطاعه است

س: ...

ج: همین که نفس احتمال دیگر، اهتمام به اباحه احتمال می دهیم که باشد این جا. یعنی جایی که شبهه حکمیه است احتمال اهتمام به وجوب و احتمال اهتمام به اباحه می دهیم.

س: ...

ج: نه او اگر بخواهد ثابت باشد اثبات بشود درست است اما نفس احتمال که احتیاج ندارد احتمال می دهید که این جا اباحه باشد یا نه؟

س: ...

ج: بله، اباحه، دستور نیست. احتمال اباحه را می دهید پس لعلّ اهتمام به اباحه داشته باشد احتمال وجوب می دهید پس بنابراین لعلّ احتمال به انجام داده باشد پس شما دو تا اهتمام را دارید نسبت به اهتمام هم که نمی توانید بی تفاوت باشید.

س: ...

ج: منهای احتمال دستور؟

س: ...

ج: باشد نه نمی شد ولی حساب بر سر آن منکشف است نه کاشف، کاشف شما احتمال وجوب است کاشف شما احتمال اباحه است احتمال اباحه کاشف از اهتمام به اباحه می شود احتمال وجوب کاشف از احتمال اهتمام به انجام می شود بنابراین ولی ما کلام را می برویم بر سر منکشف نه بر سر کاشف.

این هم یک بیان، بیانات دیگری هم هست که باید ان شاء الله. و صلی الله علی محمد و آله و سلم.

## جلسه ۱۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ وَ عَلَیْكَ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِينَا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

بیان دیگری که برای نقد حق الطاعه فرموده شده است بیانی است که به ابتدائاً اشکالی که بر بعض این نقدها وارد شده بیان شده و مجیب در مقام جواب از آن نقد این بیان را دارند. بعضی فرمودند این که شما می فرمایید مسلک حق الطاعه مستلزم تناقض درونی هست، این در صورتی است که اباحه اقتضائی معنایش این باشد که مولی می خواهد عبد مطلقاً هم از ناحیه حکم شرع و هم از ناحیه حکم عقل آزاد باشد. و اما اگر نه، فقط هدف مولی این است که عبد از ناحیه حکم شرع آزاد باشد کاری به جهات دیگر ندارد در این صورت مسلک حق الطاعه مشکلی ندارد و مستلزم تناقض درونی نیست. توضیح مطلب این که اباحه اقتضایی به دو نحو قابل تصویر هست، تارةً مولی فقط مصلحت را در این می بیند که عبد و مکلف از ناحیه او مطلق العنان باشد، همین مقدار، کار ندارد از ناحیه های دیگر، از ناحیه عقلش، از ناحیه های دیگر می گوید من نمی خواهم او را در دردسر و ضیق خناق بیندازم، نمی خواهم کاری بکنم که او حتی از ناحیه عقلش هم ملزم نباشد، نه فقط از ناحیه حکم من ملزم نباشد. مصلحت این مقدار اقتضاء می کند، این می شود یک اباحه اقتضایی که فقط تنافی دارد با این که شارع خودش بیاورد وجوب جعل کند یا حرمت جعل کند، اما اگر الزامی از نواحی دیگر پدید بشود نه، با این اباحه اقتضایی منافاتی ندارد.

قسم دوم اباحه اقتضایی است که مصلحت اقتضاء می کند این عبد مطلقاً از هیچ ناحیه ای الزام نداشته باشد، مولی این را می بیند و می خواهد یک کاری بکند که عبد مطلق العنان باشد هم از ناحیه خودش، هم از ناحیه آخر مثل عقلش. خبر در این صورت قهراً مولی باید هم جعل اباحه بکند، هم یک کاری بکند که موضوع حکم عقل به الزام اگر وجود دارد از بین برود، یک کاری بکند که در صحنه خارج اموری که موضوع درست می کند برای حکم و احتیاط

و این‌ها آن از بین برود. چون حکم عقل به حق الطاعه معلق گفتیم هست، برای این که شارع ترخیص ندهد خودش، حالا اگر این مولی می‌خواهد این عبد مطلق العنان باشد واقعاً هم از ناحیه خودش، هم از ناحیه عقلش پس باید چه کار کند؟ باید دو کار کند: یک؛ جعل اباحه کند، دو؛ این اباحه را به بعد برساند. با جعل اباحه که می‌کند پس از ناحیه او دیگه... با ایصال این اباحه به بعد موضوع حکم عقل از بین می‌رود. چون موضوع حکم عقل به حق الطاعه این بود که ما لم یرخص الشرع و الان شرع هم ترخیص داده و به او ایصال کرده، پس دیگه عقلش او را الزام نمی‌کند. بعد از این که این دو قسم، دو تصور برای اباحه اقتضایی روشن شد مستشکل که احتمال می‌دهم آقای آسید علی اکبر حائری دام ظلّه باشد ایشان فرموده که این تناقض درونی وقتی لازم می‌آید که اباحه اقتضایی ما از قسم ثانی باشد. چون از یک ناحیه ما احتمال می‌دهیم که چه؟ احتمال می‌دهیم مولی اباحه می‌خواهد، اباحه می‌خواهد یعنی چه؟ یعنی اباحه قسم ثانی را می‌خواهد یعنی می‌خواهد حتی از ناحیه عقل ما آزاد باشیم، از طرف دیگر مسلک حق الطاعه می‌گوید تو آزاد نیستی باید انجام بدهی. اگر این جور شد بله این تناقض درونی دارد اما اگر نه، قسم اول باشد، حق الطاعه با آن چه تنافی دارد؟ فقط مولی خواسته از ناحیه خودش... ما احتمال می‌دهیم این واجب باشد یا مباح اقتضایی به معنای اول باشد. یعنی مولی می‌خواهد از ناحیه او... باشد مولی از ناحیه که ما عقل‌مان دارد می‌گوید باید احتیاط کنیم، مولی که نمی‌گوید که، پس چه تناقض درونی وجود دارد؟ من احتمال می‌دهم این واجب باشد، احتمال می‌دهم مباح اقتضایی به معنای اول باشد، خیلی چون احتمال اباحه اقتضای اول می‌دهم، آن مقتضایی که دارد نهایش این است که از ناحیه مولی من آزاد هستم ولی چون احتمال وجوب هم می‌دهم عقل هم..... از ناحیه عقل نه از ناحیه مولی، عقلم می‌گوید چه کار بکنی؟ احتیاط بکنی. پس تناقضی ایجاد نشد بین این حق الطاعه‌ای که مدرک عقلی است و بین اباحه‌ای که شارع این جا جعل کرده، بلکه اگر اباحه‌ای که شارع جعل کرده بود اباحه من کل الجهات بود، حتی من ناحیه العقل بود با آن تناقض داشت. حالا این فرمایش کیه؟ فرمایش مستشکل، کسی که آمده نقد کرده ناقدین حق الطاعه را، چون آقای حائری تبع استاده در مسأله حق الطاعه، این دو برادر هر دو تابع استاد هستند در مسلک حق الطاعه، هم آقای سید کاظم حائری، هم آقای آسید علی اکبر که اخوی ایشان است.

به این مطلب جواب دادند به این که بله این درسته ولی نفس احتمالش هم آن طور که ایشان می‌فرمایند کفایت می‌کند. ما همین که احتمال بدهیم، در شبهات حکمیه فقیه احتمال می‌دهد این اباحه لعل از قسم ثانی باشد، با توجه به این احتمال چطور می‌تواند عقل ما حکم کند به حق الطاعه، با این که با آن تناقض پیدا می‌کند؟

س: ...

ج: بله، آن مقدمه را گفتیم چون ایشان این را در جواب آن مطلب فرموده که بعضی‌ها این جور اشکال کردند ما این جور جواب می‌دهیم که بله ما قبول داریم که دو جور اباحه قابل تصویر است؛ اباحه اقتضایی به نحو اول، اباحه اقتضایی به نحو ثانی، این را قبول داریم اما حرف ما این است که نفس احتمال این که شاید این اباحه این جا از قسم ثانی باشد مانع می‌شود که عقل بگوید حق الطاعه.

س: ببخشید شما ایصال را شرط قسم ثانی فرمودید، ایصال وقتی شرط هست دیگه احتمال معنا ندارد. یا ایصال هست یا نیست، اگر ایصال به عبد نرسیده...

ج: نه، راهکارش را عرض کردیم. ممکن است حرف حق را دارید می‌زنید حالا یک مقداری صبر بفرمایید.

پس بنابراین در این جا چه گفته می‌شود؟ گفته می‌شود که چون ما در شبهات حکمیه احتمال وجود حکم الزامی حالا وجوبی یا تحریمی می‌دهیم در کنارش احتمال چه را می‌دهیم؟ احتمال می‌دهیم شاید اباحه قسم دوم وجود داشته باشد، وجداناً که این احتمال را می‌دهیم، دلیلی نیست که حتماً اباحه از قسم اول باشد و به عبارت آخری ما در هر شبهه حکمیه سه احتمال می‌دهیم، در شبهات وجوبیه سه احتمال می‌دهیم: احتمال دارد واجب باشد، احتمال دارد مباح به معنای اول باشد، احتمال دارد مباح به معنای دوم باشد. در شبهات تحریمیه هم سه احتمال می‌دهیم: احتمال دارد حرام باشد، احتمال دارد اباحه به معنای اول باشد، احتمال دارد اباحه به معنای دوم باشد.

س: ...

ج: آن را هم شما بفرمایید می‌دهیم چون حالا آن مهم نیست. حالا بگویید اباحه لاقتضایی را هم احتمال می‌دهیم می‌شود چهار تا.

همین که نتیجه تابع این است که ما فقط همین احتمال آن اباحه اقتضایی به معنای دوم را بدهیم، همین که آن احتمال را دادیم دیگه عقل چطور می‌تواند این جا بگوید نه الا و لابد تو باید چه کار کنی؟ احتیاط بکنی، چنین درکی را دیگه عقل نمی‌تواند داشته باشد یا چنین حکمی نمی‌تواند بکند، چرا؟ چون این حکمش منافات دارد با خواسته مولی که احتمال می‌دهد مولی آن را می‌خواهد، مولی می‌خواهد مرخص العنان باشی حتی از ناحیه عقلت.

س: حکم عقل به حسن احتیاط....

ج: آن را بگذارید کنار، این که حسن احتیاط چه جور، حالا فعلاً در این....

س: آخر دخیل در مسأله است.

ج: نه دخیل نیست. آن فقط یک اشکالی است، اشکال تقضی است که دیروز جواب دادیم.

س: اگر طریقی باشد، اگر حسن احتیاط طریقیّتش نسبت به مهمّت به شارع باشد حتی اگر اباحه اقتضایی افضل هم باشد باز تنافی ایجاد می شود چون احتیاط حسنش فقط طریق به آن مهمّت به الشارع است و عقل این جا خودش فی نفسه مصلحتی ندیده که بگوییم حالا تنافی رفع می شود، یک مصلحت عقل می بیند فلذا جعل اباحه می کند یک مصلحتی را شارع می بیند جعل اباحه نمی کند و برعکس، شارع می بیند جعل اباحه شرعیه می کند عقل احتیاط و محدودیت غیر شرعی را.

ج: این همان نقض است، این یک مشکله ای است که باید مطرح کنیم حل کنیم، این هم یک اشکالی است خودش در باب که بعد باید متعرض بشویم این را.

پس بنابراین مجیب این جوری جواب می دهد. براساس این جواب پس یک راه دیگری و یک تقریر دیگری برای بطلان حق الطاعة پیدا شد و آن تقریر چیست؟ این است که آقا ما در همه موارد شبهات حکمیه چه وجوبیه و چه تحریمیه در همه این ها بالوجدان احتمال اباحه اقتضایی به معنای ثانی را می دهیم و چون چنین احتمالی را می دهیم دیگه مجال نمی ماند برای این که عقل ما حکم کند به وجوب احتیاط و حق الطاعة و یا این که درک کند احتیاط و حق الطاعة را، این بیان دیگر، این بیان بیان قوی.

بعضی از محققین معاصر دام ظلّه از این جواب دادند به این که ما... به بیان من و تحریر منی. به این که ما قرینه داریم که حتماً اباحه قسم ثانی مراد مولی نیست و اگر اباحه ای باشد فقط قسم اول است. چرا؟ برای خاطر این که اگر غرض مولی این است که این عبد مرخص العنان باشد مطلقاً هم من ناحیه الشرع و هم من ناحیه حکم عقله این یک غرض تکوینی مولی است نه غرض تشریعی که بخواهد از عبد بخواهد که تو یک این جور کاری را نکن. اراده تشریعی این است که یک کاری را به عهده عبد می گذارد، مثلاً نماز خواندن مراد تشریعی مولی است یعنی دلش می خواهد و امر می کند، دستور می دهد، بعث می کند که عبد نماز را محقق بسازد. اما این جا که مرادش این نیست که او یک کاری... او که کاری نمی تواند بکند. عبد که این جا نمی تواند کاری بکند که این موضوع حق الطاعة را از بین برد که، کاری نیست که از عبد بیاید، پس این مرادش چیست؟ مراد تکوینی است. اگر مولی چنین مراد تکوینی

را دارد قهراً باید چه کار کند؟ باید این را ایصال می‌کرد، به هر جوری شده ایصال می‌کرد تا این که موضوع حکم عقل را از بین ببرد و حیث این که ایصال نکرده، فرض این است، ما فحص کردیم هیچ دلیلی هیچ چیزی پیدا نکردیم بر اباحه، چون ایصال نکرده است پس معلوم می‌شود غرضش این نیست و الا نقض غرض کرده با عدم ایصال. اگر واقعاً مولی در صدد این است که عبد دچار احتیاط نشود، عقلش نگوید باید احتیاط بکنی باید آن معلق علیه آن را به وجود بیاورد و حیث این که نیاورده، عملاً نیاورده معلوم می‌شود چنین غرضی ندارد. پس آن اباحه‌ای که مولی دنبال آن هست فقط قسم اول است و خود شما پذیرفتید که اباحه قسم اول با حق الطاعة معارضه‌ای ندارد، پس این چه تقضی به حق الطاعة می‌کنید؟ معارضه ندارد چون اباحه‌ای که ما احتمالش را می‌دهیم فقط اباحه اقتضایی به این معناست که مولی می‌خواهد از ناحیه خودش ضیقی بر عبد نباشد نه از ناحیه‌های دیگر، به ناحیه‌های دیگر کار ندارد. این هم جواب محققانه‌ای است که بعضی از محققین معاصر به این مقاله دادند، به این مطلب دادند.

در این جا یک تعلیقه‌ای وجود دارد و ممکن است این طور عرض شود که اباحه‌های اقتضایی یک حالت سوم و یک قسم سومی هم در آن تصویر می‌شود که آن منافاتی با عدم وصول به ایدینا ندارد و آن این است که تارة مولی غرضش این است که به هیچ وجه من الوجوه، عزمش را جزم کرده که به هیچ وجه من الوجوه این عبد مضیق نباشد امرش نه از ناحیه حکم خودش، نه از ناحیه حکم شرع، نه از ناحیه حکم عقلش به هیچ وجه من الوجوه، اگر چنین اراده‌ای دارد این جا باید چه کار کند؟ باید ایصال کند ولو به اعجاز، ولو به اعجاز برساند به عبدش چون عزمش را جزم کرده و اراده جدیه دارد که عبد بر او مضیق نباشد به هیچ وجه من الوجوه، اگر چنین اراده‌ای کرده ولو بالا اعجاز چون می‌تواند، قاهر است، همه موانع را از بین می‌برد، آخر کارش این است که اعلام به آن بکند که بله این مباح است، تا موضوع حکم عقل درست نشود. اما یک وقتی هست که اراده کرده که از ناحیه حکم عقل هم آزاد باشد إن وصل الیه الإباحة بالطرق العادية، این جور اراده کرده که به طرق عادیه. اگر این قسم.... این هم یک قسمی است که هست، ما احتمال می‌دهد که او می‌خواهد عبد آزاد باشد حتی از ناحیه عقلش اما اگر آن از طرق عادیه فهمید که من چنین چیزی را می‌خواهم، در این موارد این منافاتی ندارد که ما الان گشتیم و نرسیدیم اما در عین حال چنین اراده‌ای و چنین اباحه‌ای مولی داشته باشد، چون نرسیدن به دست ما به خاطر طرق عادیه نبوده، پس بنابراین همه موارد شبهات وجوبیه یا تحریمیه ما سه جور یا چهار جور احتمال اباحه می‌دهیم: یک اباحه لاقتضایی، یکی اباحه اقتضائی این که فقط من ناحیه حکم خودش، سه؛ اباحه اقتضایی من ناحیه حکم خودش و من ناحیه العقل علی‌ای حال که این اراده جدی است که به هیچ وجه او در مضیقه نباشد. که آقایان این جور تصور

کردند که من کل الجهات است یعنی دیگه من کل الجهات عقیده‌اش است، نه، احتمال چهارمی هم وجود دارد و آن این است که فقط می‌خواهد من ناحیه و من ناحیه عقله اگر به طرق عادی، به همین طریقی که دارد احکام را می‌رساند، همین جور در روایتی بیاید، آیه‌ای بیاید و به همین طرق عادی. اگر این جوری شد پس لعل در نفس مولی این جهت هست که این را دلش می‌خواهد، این اراده را دارد، این اباحه این چنینی را دارد، اگر چنین اباحه‌ای در واقع داشته باشد آن وقت با حکم عقل به این که بگوید در این ظرف باید احتیاط بکنی این تنافی دارد. پس بنابراین نهایت امر این جور می‌شود که ما می‌توانیم بگوییم که این بیان سوم هم... این بیان حالا دوم شد دیگه، برای نقد حق الطاعه که ما بخواهیم در فقه بگوییم اگر برائت عقلیه را کنار گذاشتیم، برائت شرعیه نداشتیم، برائت عقلاییه نداشتیم ما باید احتیاط بکنیم به حکم عقل مان، حق الطاعه این را می‌گوید. این در این موارد این چنین نیست. بله این اشکالی که باز تکرار می‌کنیم این مسأله را که این اشکال‌هایی که دارد می‌شود اصل حق الطاعه را از بین نمی‌برد یعنی اگر جایی ما فقط و فقط احتمال وجوب می‌دهیم، احتمال اباحه را دیگه نمی‌دهیم یا اگر احتمال اباحه داریم فقط اباحه لا اقتضایی را احتمال می‌دهیم که در فقه ممکن است فقیه به خاطر ادله و این‌ها برای او احراز بشود که این احتمال اباحه اقتضایی ندارد به هیچ کدام، فقط اگر باشد احتمال اباحه هست، اباحه لا اقتضاییه، آن جا این اشکالات و این جواب‌ها و این نقدهایی که به حق الطاعه شده نافی آن جهت نخواهد بود. این مسأله مهمی هست که این راه هم یک راه مهمی است که به این جور می‌توانیم از آن تخلص کنیم.

س:...

ج: نه، قهراً آن ادله... ببینید ما صرف نظر از ادله شرع است. قهراً کسی که این حرف‌ها را می‌زند می‌گوید دلالت التزامی ادله احتیاط چیست؟ این است که چنین چیزی وجود ندارد که حالا مدلول التزامی این خواهد بود چون مولی اگر چنین چیزی را داشت نباید می‌گفت که احتیاط بکن. فقط آن اشکال در جایی است که ما حسن احتیاط عقلی را چه کار کنیم، حسن احتیاط شرعی که اشکالی ندارد، منافاتی با این‌ها ندارد چون خودش کاشف می‌شود از این که یک چنین اراده‌ای ندارد یعنی چنین احتیاطی را جعل نکرده، آن که مشکله این جا ایجاد می‌کند یک مقداری در مقابل حق الطاعه و آن همان مسأله چیست، یعنی در مقابل آن اشکالات همان اشکال حسن احتیاط عقلی است که اگر این جور است، اگر چنین احتمالی وجود دارد و شما می‌گویید با وجود این احتمال حق الطاعه اقتضاء می‌کند که آن اباحه را مراعات کنی و احتیاط نکنی آن وقت در عین حال چطور عقل حکم می‌کند به حسن احتیاط؟



س: ...

ج: چه علی وجه اطلاقش چه علی آن وجهش، اگر این جوری است.

چون حق الطاعه می‌گوید هر اباحه‌ای مولی دارد، اباحه اقتضایی دارد تو باید آن را مراعات کنی. ما که وجداناً احتمالش را داریم می‌دهیم. از آن طرف عقل ما دارد می‌گوید حسن است احتیاط، این دو تا با هم تناقض پیدا می‌کند. مگر این که شما بیاید چه بگویید؟ بگویید که همان جور که جواب دادیم، حالا دیگه همین جا این عرض را بکنیم که... حالا دیروز هم عرض کردیم، ببینید قضایای عقلیه مثل قضایای شرعیه متکفل بیان موضوع نیست. مثلاً بگویید «العالم عادل» یا «العالم محترم» یا «المجتهد يجوز التقليد عنه» این دارد می‌گوید مجتهد یعنی لو فرض وجود چیزی که نامش مجتهد است يجوز التقليد عنه، اما چه کسی مجتهد است؟ وجود دارد یا ندارد؟ این قضیه متکفل بیان موضوع نیست که این موضوع حالا وجود دارد، وجود ندارد، علامتش چیست، نشانه‌اش چیست، به این‌ها کاری ندارد. قضیه حقیقه است، قضیه حقیقه یعنی چی؟ به یک قضیه شرطیه برمی‌گردد، یعنی لو وجد انسان که کان مجتهداً يجوز التقليد عنه، قضیه شرطیه که نمی‌گوید شرط محقق است یا موضوع شرط محقق است، می‌گوید اگر. قضیه عقلیه هم همین جور است، آن می‌برد روی موضوع می‌گوید اگر لیه موضوع هست حکمش این است، اما هست یا نیست؟ کاری ندارد. احتیاط عقلی می‌گوید آقا اگر یک جایی شما می‌توانی یک کاری بکنی که مراد جدی مولی را اگر باشد احراز کرده باشی، به انجام رسانده باشی حسن است؛ اما حالا کجاست؟ قهراً این در خارج و در تحقق موضوعش جایی است که شما احتمال اباحه اقتضایی ندهی، برای شما یک جوری روشن شده باشد که این مباح اقتضایی نیست.

س: ...

ج: نه علماء چون حق الطاعه‌ای نیستند. به حق الطاعه‌ای نمی‌شود این اشکال را کرد. آن چون همه جا می‌گوید می‌گوید همه جا، آن می‌گوید برائت است، می‌گوید عقل من حکم می‌کند به این اگر تکلیف واصل نشد مولویت مولی بند به وصول است. آن‌ها چون این جوری درکشان است...

س: مع ذلک می‌گویند احتیاط...

ج: به خاطر این که دیگه مشابهی ندارد، درسته اگر آن جوری گفته همه جا احتیاط حسن می‌شود. چرا؟ چون با یک امر آخر عقلی معارضه ندارد، آن درست. ما هم می‌گوییم احتیاط یعنی حق الطاعه‌ای هم می‌گوید مطلقاً احتیاط

حسن است اما یعنی هر جا موضوعش است، مطلقاً یعنی این، در مطلق بودن که فرقی نیست، تطبیقات آن، در اثر آن تطبیقات فراوان تری برای او می‌کند و الا در کلیت هیچ فرق نمی‌کند. یعنی او می‌گوید هر جا احتیاط است حسن<sup>\*</sup> ما می‌گوییم آره هر جا احتیاط است حسن<sup>\*</sup>. هر جا احتیاط است حسن<sup>\*</sup> اما جایی که ما احتمال می‌دهیم الان این مولی در این جا نظرش چیست؟ اباحه اقتضایی است، دیگه این احتیاط نیست، برخلاف امر مولی عمل کردن است. احتیاط یعنی کاری بکنی که مطلوب مولی را من جمیع الجهات، نه احتیاط اضافی من حیث، احتیاط مطلق.

س: حق الطاعه‌ای می‌گوید احتیاط واجب است.

ج: بله.

س: مستشکل می‌گوید که احتیاط....

ج: نه، اشکال.

س: مستشکل می‌گوید احتیاط تفصیل دارد، می‌گوید خود شما که قبح عقاب بلاییانی هست همه جا دارید حسن احتیاط جاری می‌کنید، این در عمل نمی‌خواهد... یعنی قبح عقابی است یا حق الطاعه‌ای است دیگه. قبح عقابی‌ها که می‌گویند احتیاط حسن<sup>\*</sup>، الان فرمودید به اطلاق می‌گویند حسن<sup>\*</sup>.

ج: نه، ببینید برائتی‌ها و قاعده قبح عقاب بلاییانی‌ها داشتند به ما که اشکال به حق الطاعه می‌کردیم مناقشه می‌کردند می‌گفتند شما بی‌خود قائل به حق الطاعه هستید، چرا؟ برای خاطر این که ما احتمال اباحه اقتضایی در همه جا می‌دهیم با توجه به اباحه اقتضایی نباید احتیاط ... باید جانب اباحه اقتضایی را مراعات کرد و آن تنافی با احتیاط دارد. می‌گوییم تنافی با احتیاط دارد. اشکال مستشکل به این‌ها این است که می‌گوید این حرفی که شما می‌زنید درست... می‌گوید آقا با حسن احتیاط چه کار می‌کنید؟ با احتیاط در اطراف علم اجمالی چه کار می‌کنید؟ با احتیاط در شبهات حکمیه قبل الفحص چه کار می‌کنید؟ در همه این‌ها که اشکال آکد می‌شود، می‌گوید آقا همه فقهاء، همه اصولیین قائلند در شبهات حکمیه قبل الفحص باید چه کار کرد؟ باید احتیاط کرد و حال این که همان جا احتمال می‌دهیم که اباحه اقتضایی باشد. یا همه‌شان قائل هستند... یا حالا اکثریت بگوییم قائل هستند به این که در اطراف علم اجمالی باید احتیاط بکنیم و حال این که احتمال می‌دهیم بعضی از این اطراف اباحه‌اش اباحه اقتضایی باشد، پس چه جور آن جا دارید می‌گویید؟ یا مطلقاً؛ در شبهات بدویه حتی، که بعد الفحص هم باشد همه می‌گویند چی؟ می‌گویند احتیاط حسن است، عقلاً و شرعاً احتیاط حسن است و ان شاء الله بحث آن به زودی

خواهد آمد. با توجه به این حکم عقل که همه جا احتیاط حسن است یا آن مواردی که احتیاط حسن است پس معلوم می شود احتیاط منافاتی با اباحه ندارد، این که شما دارید می گوئید احتیاط منافات با احتمال اباحه دارد این غلط است. اگر این درست بود باید آن جاها هم احتیاط نتوانید بکنید، این اشکال. و این اشکال نقضی قوی ای است که شما این جا چه کار می کنید پس.

جواب از این اشکال در موارد شبهات بدویه بعد الفحص این که عقل می گوید، جوابش این است که ما یعنی حق الطاعه ای، یعنی کسی که این اشکال را به حق الطاعه می کند، می گوید نه آن جاها هم اگر هرجا احتمال چنین اباحه ای بدهی نه، مثل دوران امر بین محذورین است. شما در دوران امر بین محذورین می گوئید احتیاط حسن است؟ نه، می گوئید چون ممکن نیست. ما هم می گوئیم هر جا احتمال اباحه اقتضایی می دهید ممکن نیست احتیاط. برای کجاست؟ آن جایی است که فهمیدی از ادله که اباحه اقتضایی وجود ندارد. آن جایی که از ادله فهمیدی اباحه اقتضایی وجود ندارد احتیاط خوب است مثل این که احتیاط نسبت به وجوبها در جایی است که احتمال حرمت نمی دهی، دلیل داری که حرمت حتماً نیست، احتیاط در محتمل الحرمه ها حسن است، کجا؟ آن جایی که دلیل داری حتماً احتمال وجوب نیست اما اگر یک جایی هم احتمال وجوب داری می دهی، هم احتمال حرمت می دهی دیگه احتیاط ممکن نیست.

س: ...

ج: بله.

س: یعنی قبل الفحص تفکیک می کنند می گویند...

ج: نه، حالا این برای بعد از... این جا پس جواب دادن راحت است. در بعد الفحص در شبهات بدویه بعد الفحص جواب دادنش به این شکل است، این راحت است.

آن که جواب دادن به آن مشکل است؛ شبهات حکمیه قبل الفحص است. آن جا چه می گوئیم؟ ما در همه شبهات حکمیه قبل الفحص احتمال اباحه اقتضایی را می دهیم. یا اطراف علم اجمالی، آن جا هم احتمالش را می دهیم. این جا دیگه جواب مشکل می شود که بالوجدان است این دیگه مسأله. آیا ما برای این جواب داریم یا جواب نداریم، ان شاء الله و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۱۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ وَ عَلَیْكَ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِينَا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحَسَنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعَصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

بحث در اشکالاتی بود که بر مسلک حق الطاعة ایراد شده. اشکالی که مطرح بود این بود که ما احتمال می دهیم در موارد شبهات حکمیه همان طور که ممکن است وجوب یا تحریم باشد، ممکن است اباحه اقتضائی بالمعنی الثانی باشد و این جا اگر مسلک حق الطاعة را بخواهیم قبول کنیم تعارض و تزاحم در حکم عقل لازم می آید، از جهت این که احتمال می دهد وجوب است یا حرمت است، حق الطاعة و احترام مولی اقتضاء می کند که بگوئید باید این فعل را ترک کنی و احتیاط کنی و از آن طرف چون احتمال اباحه اقتضایی را می دهد باز حق الطاعة مولی نسبت به اباحه اقتضایی اقتضاء می کند که باید آن را هم مراعات کنی بنابراین باید خودت را مرخص العنان و مرخص فیہ بدانی و این دو حکم عقلی با هم تعارض دارند و نمی شود عقل دو حکم متعارض نسبت به یک چیزی داشته باشد. پس از این کشف می کنیم حق الطاعة مسلک باطل و غیر صحیح است.

از این گفته یک جوابی داده شد که حاصلش این بود که این مسلک حق الطاعة یعنی اباحه اقتضایی دو احتمال در آن هست؛ یکی این که فقط مولی می خواهد من ناحیته، مصلحت در این است که من ناحیة المولی تقیدی نباشد و از ناحیه او ترخیص باشد و دو این که می خواهد مطلقاً؛ هم من ناحیته، هم من ناحیة العقل که گفتیم اگر من ناحیة می خواهد، از ناحیه عقل هم ترخیص باشد باید یک کاری بکند که موضوع حکم عقل را از بین ببرد و فرمودند که ما قرینه داریم به بیان ما که آن دومی نیست، یعنی نمی خواهد حتی من ناحیة العقل جلو را بگیرد، چرا؟ به خاطر این که اگر دومی بود این که تکلیف نیست، این که بر عهده مکلف نیست، این غرض خودش است، اگر غرض خودش است باید اقدام می کرد به این که آن ترخیص را می رساند به عید به ای وجه و چون نرسانده معلوم می شود

یک چنین اراده‌ای ندارد و الا تقض غرض کرده بود، پس بنابراین منحصر می‌شود در این که اگر اباحه‌ای باشد همان اباحه قسم اول است یعنی از ناحیه او می‌خواهد ترخیص.... محدودیتی نباشد. این اباحه هم که با حق الطاعة منافاتی ندارد چون حق الطاعة از ناحیه عقل است نه از ناحیه مولی، مولی می‌گوید از ناحیه من می‌خواهم چیزی نباشد. پس بنابراین این جواب اول که این جواب را جواب دادیم نصرة للناقد جواب دادیم از این دیروز.

اشکال دیگری که مطرح شده....

س: جواب دادیم که ممکن است مولی اراده کرده باشد از طرق عادی اگر به عبد برسد مطلق العنان باشد، درسته؟

ج: نه، نه این که به طرق عادی. یعنی این جوری است؛ می‌خواهد از ناحیه او اگر به طرق عادی رسید به این شکل.

س: اگر نرسید؟

ج: نرسید هیچی، یعنی به این معنا که می‌خواهد او را در طرق عادی بگذارد، شاید گذاشته.

س: ... /

ج: نه این که برسد. می‌خواهد به طرق عادی بگذارد، این جوری است که آن خواسته‌اش را که اباحه باشد در معرض به طرق عادی بگذارد که ممکن است برسد ممکن است نرسد. این را هم باید احترام کنیم، حق الطاعة می‌گوید این جور اباحه‌ای را هم شما باید احترام کنید.

س: ...

ج: نه نوع دوم. نوع اول این است که علی‌ای حال می‌خواهد برسد.

س: نه، همان من ناحية الشارع می‌شود فهمید، چون موضوع حکم عقل را منتفی نکرده عنایة.

ج: نه، من ناحیش ولی با این قیدش، با یک قیدی.

س: اگر نرسد آخرش چه می‌شود؟ یعنی ... / هم چنان باقی است پس این...

ج: بله بله. فلذا نمی‌خواهد موضوع حکم عقل را مطلقاً از بین ببرد، می‌خواهد موضوع حکم عقل را از بین ببرد اگر به طرق عادی رسید، اگر این به طرق عادی رسید موضوع حکم عقل را از بین ببرد و الا اگر به طرق عادی نرسید نه موضوع حکم عقل سر جایش باشد.

س: ...

ج: برای این که حکم عقل از بین برود مهم است.

س: همین که احتمالش هست مطلقاً چیزی نمی‌شود؟

ج: حکم عقل می‌گوید چی؟ می‌گوید حالا که به من نرسیده که، پس من احتمال می‌دهم چنین اباحه‌ای مولی داشته باشد، این اباحه را باید احترام بگذارم پس باید آن را مراعات بکنم.

اشکال مهم و مشکل دیگری که گفتیم این جا هست که دیروز یک مقداری بحث از آن شد این است که این حرف شما منقوض است به مواردی که حتماً خودتان هم قبول دارید که در آن موارد احتیاط باید کرد و حال این که احتمال اباحه اقتضائی هم داده می‌شود و آن موارد شبهات حکمیه قبل الفحص است. آیا الناقد شما چه می‌گویید در شبهات حکمیه قبل الفحص می‌گویید که باید احتیاط کرد یا نه؟ و حال این که آن جا هم حتماً احتمال اباحه اقتضایی را می‌دهیم. پس معلوم می‌شود شما این جوری نیست که برای احتمال اباحه و اباحه اقتضایی حق طاعتی قائل باشید که حالا می‌آیید به رخ ما می‌کشید و می‌گویید که حق الطاعه شما این اشکال را دارد. و هم چنین در موارد علم اجمالی، اطراف علم اجمالی که یک واجبی بین چند امر مردد شد، علم دارم یا دعای رؤیة الهلال برای من واجب است مثلاً یا فلان کار یا فلان کار، می‌گویید باید احتیاط کرد، همه این‌ها را انجام داد و حال این که احتمال می‌دهم بعضی از آن‌ها مباح اقتضایی باشد. یا یک حرامی مردد بین اموری شد حالا چه در شبهات حکمیه چه در شبهات موضوعیه؛ یکی از این کاسه‌ها نجس است می‌شود شبهه موضوعیه در موضوع خارجی، یا در احکام؛ یا این فعل حرام است یا آن فعل حرام است یا آن فعل حرام است به نحو شبهه حکمیه این جا هم باید احتیاط کرد از همه آن‌ها اجتناب کرد و حال این که احتمال می‌دهیم بعضی از این‌ها مباح اقتضایی باشد. این جا را شما چه کار می‌کنید؟

و هم چنین ما می‌توانیم اضافه کنیم بر این نقض مواردی که ما مباحات را، یک اموری را می‌خواهیم مقدمه واجب قرار بدهیم یا مقدمه ترک یک حرام قرار بدهیم، احتمال می‌دهیم این‌هایی که دارد مقدمه می‌شود اباحه اقتضایی داشته باشد، چطور عقل من را ملزم می‌کند به این که از باب مقدمه باید انجام بدهیم. مثلاً فرض کنید که شما باید از رختخواب بلند بشوید، حرکت کنید، راه بروید تا برسید به سر آب، شیر را باز کنید، این‌ها همه چیست؟ امور مباحه است دیگه، آن که واجب است نماز است اما عقل می‌گوید برای این که آن نماز را تحویل مولی بدهی همه این‌ها را

باید انجام بدهی، لعل این‌ها چه باشد؟ مجبور هستی این‌ها را انجام بدهی، لعل این‌ها مباح اقتضایی باشد. چه جور من را مجبور می‌کند به انجام دادن این‌ها. این نقض‌هایی است که بر این قول که شما می‌گویید اباحه اقتضایی هم یقتضی این که حق الطاعه اقتضاء می‌کند که....

آیا می‌توانیم از این نقض‌ها به نفع ناقد جواب بدهیم؟ ممکن است که کسی این طور جواب بدهد، یا ناقد این طور جواب بدهد که البته بعضی این جواب‌ها اگر قبول بشود حالا بعداً روشن خواهد شد که اصل مطلب هم اشکال پیدا می‌کند، اما در موارد شبهات حکمیه قبل الفحص ممکن است گفته بشود در آن جا عقل حکم می‌کند به این که باید احتیاط بکنیم، علیرغم این که حق الطاعه‌ای است و می‌گوید تکالیف مولی را باید چه کار کرد؟ احتمال هم اگر می‌دهی باید رعایت بکنی، آن تکالیف چه الزامیات باشد چه اباحه اقتضایی باشد، علیرغم این حرفش اما در مورد شبهات حکمیه قبل الفحص می‌گوید تو احتیاط کن و جانب آن الزامیات را بگیر نه جانب آن حکم اقتضایی را، اباحه اقتضایی را بگیر، چرا؟ به خاطر این که مجموعاً وقتی ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم موارد اباحه اقتضایی نسبت به الزامیات؛ چه تحریمیات، چه ایجابیات نادر است، کم است که واقعاً مصلحت در اباحه باشد. معمولاً اباحه‌ها اباحه‌های لااقتضایی است یعنی نه مصلحت این طرف است نه آن طرف است یا کسر و انکسار کرده مصلحت و مفسده این جوری نیست، یک طرفی بر طرف دیگر ترجیح ندارد...

س: از کجا می‌دانیم این را؟

ج: از وجدان‌مان.

س: ...

ج: حالا بگذارید من مطلب را تمام بکنم بعد حملات حیدریه را بفرماییم.

این که یک چیزی مصلحت دارد در این که مباح باشد، مصلحت در این است که مباح باشد آن وقت شارع آن را مباح قرار می‌دهد، نسبت این با نسبت آن‌هایی که حرام است یعنی مفسده دارد، مفسده غیر مزاحمه یا مرجحه دارد، بعضی چیزها فقط مفسده دارد، یا مفسده فقط دارد، مزاحمی اصلاً ندارد، بعضی چیزها علاوه بر این که مصلحت دارد مفسده هم دارد اما مصلحتش می‌چربد، یا مفسده دارد، مصلحت هم دارد، مفسده‌اش می‌چربد در آن مواردی که مصلحت تامه دارد و مزاحمی اصلاً ندارد، واجب می‌کند، مصلحت ملزومه تامه بلامزاحم، در جایی که مصلحت دارد مفسده هم دارد ولی در عین حال مصلحت ملزومه‌اش می‌چرد با کسر و انکسار که می‌کند باز هم واجب می‌کند.

در محرمات هم همین جور است؛ یا مفسده تامه خالصه دارد، اصلاً مصلحتی نیست و آن مفسده هم مفسده ملزمه است حرام می‌کند، و تارةً مصلحت هم دارد ما می‌چربد این مفسده ملزمه بر آن مصلحت، باز حرام می‌کند. معمول موارد این چنین است اما این که بخواهیم بگوییم یک چیزی مصلحت در این دارد که مرخص العنان باشد عبد در آن، این محتمل هست، وجود هم دارد اما به حسب وجدان آن طور که خودمان در اعمال خودمان می‌بینیم این به اندازه آن نیست، مواردش به اندازه آن نیست آن وقت عقل می‌بیند اگر بخواهد قبل الفحص بگوید که شما جانب این را نگه دارد این اباحه‌های این چنینی را نگه دارد آن چه که سرجمع از دست عبد می‌رود مصالح ملزمه است، مفسد ملزمه است و بیشتر است و اگر بخواهی جانب اباحه را نگه دارد آن‌ها از دست می‌رود اما جانب آن را نگه دارد درست است که اباحه‌های اقتضایی از بین می‌رود اما نسبتش ... است و کمتر است. پس بنابراین در باب تراحم یکی از ملاکات باب تراحم برای انتخاب راه همین است دیگه که اگر ما ببینیم اگر این راه را برویم صد تا مصلحت از دست می‌رود، اما اگر این راه را برویم ده تا مصلحت به دست می‌آید ولی این جور نیست که صد تا مصلحت تفویت می‌شود اما نود تا، صد تا مصلحت به دستمان می‌آید. اگر دوران بین این‌ها بشود این جا عقل چه کار می‌کند؟ می‌گوید آن را فدای آن بکن، آن کمتر را فدای آن بیشتر بکن. پس بنابراین ولو این که اباحه اقتضایی هم می‌گوید حق الطاعه دارد، آن در جایی است که در یک چنین محدوده‌ای، در یک چنین درگیری، تراحمی واقع نشود اما در شبهات حکمیه قبل الفحص چون فرض این است که تا فحص نکند معمول احکام به دست او نمی‌آید، باید فحص بکند. قبل الفحص اگر بنا را بخواهد عقل بر این بگذارد و حکمش بر این باشد که شما جانب اباحه‌ها را همه‌اش توجه بکن یعنی تمام واجبات و تمام محرمات را باید نادیده بگیرد و فدای آن اباحه اقتضایی بکند و حال این که اباحه اقتضایی هم عددش کمتر است، هم مضرت و منفعتی که ممکن است از آن جا، یعنی منفعت و مضرتی گیر عبد نمی‌آید، فرض این است که مباح است، آن در این که مولی او را مباح قرار بدهد مصلحت بوده ولی آن جا اگر این کار را بکند این چنین نخواهد بود پس بنابراین ممکن است بگوییم این که هم بنای عقلاء این است و هم حکم عقل این است که در شبهات حکمیه قبل الفحص که لایصل الاحکام الینا الا بالفحص این جا قبل الفحص تو حق نداری که جانب اباحه اقتضایی را بگیرد و اگر احکام الزامیه‌ای در واقع باشد تنجز پیدا می‌کند بر تو و استحقاق عقوبت بر آن‌ها داری براساس این قاعده‌ای باشد که در باب تراحم وجود دارد که این قاعده قاعده عقلیه است، مدرک عقل است که در باب تراحم ما باید این محاسبه را هم بکنیم. همین طور که اهم و مهم را محاسبه می‌کنیم اگر دوران امر شد بین یک اهم و یک مهم باید مهم را فدای اهم بکنیم اگر امر دائر شد بین این که ده‌ها تکلیف و ده‌ها خواسته مولی بی‌اعتنایی به آن بشود یا یکی دو تا بی‌اعتنایی به آن بشود که نسبت این به آن کمتر است به



خصوص علاوه بر این که این یکی دو تا هم خود نفس آن مفسده نیست، مصلحت ملزمه نیست، آن مصلحت یک مصلحتی است که کأنّ در انشایی که مولی مرخص العنان ما را قرار بدهد، او مرخص العنان قرار می دهد بعد ما اختیار داریم می توانیم یک طرفش را انتخاب کنیم همان طور که مثال می زنیم خیلی چیزها را شارع مباح کرده اما ما نمی پسندیم یعنی ما سلیقه مان نیست، انجام می دهیم.

س: شاید من جمیع الجهات مصلحت باشد که ما مرخص العنان باشیم نه فقط از ناحیه مولی، از ناحیه خودمان هم بناست...

ج: از ناحیه خودمان یعنی سلايق خودمان نه، از سلايق خودمان نیست.

س: حاج آقا این دیگه از باب احتیاط جانب محذور و محدودیت شما ترجیح ندادید، شما آمدید از جانب باب تراحم...

ج: قهراً تراحم می شود دیگه، پس شبهات حکمیه قبل الفحص چرا ما می گوئیم با این که...

س: استشکال مستشکل اعمق از جواب است. اشکال این است؛ می گوید که شما قائل به احتیاط هستی آقای برائتی، قبل از فحص قائل به احتیاط هستی، احتیاط یعنی جمع بین اطراف شبهه، شما آمدید طرف محذور را به خاطر حکم عقل که می آید مفسده را بر ترخیص ترجیح می دهد و نگاه می کند در کسر و انکسار اکثر موارد تفویت می شود جانب مطلوب را تقدیم دادیم نیامدیم احتیاط کنیم. جواب باید بدهیم به این که چه طور شما قاعده حسن احتیاط را ... قبل الفحص، نتیجتاً یکی می شود از باب تراحم اما در نتیجه حسن احتیاط را شما تصریح نفرمودید.

ج: تصریح کردیم.

س: شما با جواب نمی توانید اشکال را دفع کنید ... / حسن احتیاط قبل الفحص ثابت است و اشکالی که تنافی ذاتی دارد احتیاط در قبح الفحص وارد نمی شود.

ج: ببینید اشکال نقض چی بود؟ اشکال نقض این بود که شما در شبهات حکمیه قبل الفحص می گوئید اگر احتمال وجوب فلان امر را دادید، مثلاً احتمال دادید، اگر در نماز سرفه کردید باید سجده سهو بکنید. قبل الفحص ولی به ادله هنوز مراجعه نکردی ولی احتمال می دهی اگر کسی در نماز سرفه کرد باید سجده سهو بکند، آن جا می گوئیم باید احتیاط کنید سجده سهو به جا بیاوری. اشکال چیست؟ اشکال این است که آقا لعل سجده سهو مباح اقتضایی باشد. شما چرا الزام می کنی به این که حتماً باید بیاورید؟ این الزام عقل به این که حتماً باید سجده سهو را بیاوری با

احتمال این که لعل سجده سهو اباحه اقتضایی داشته باشد سازگار نیست، اشکال این است. این نقض این است. جواب این است که این که در شبهات حکمیه قبل الفحص که یک مورد نیست، در کل شبهات حکمیه قبل الفحص عقل می گوید ممکن است ناقد بگوید این جا علتش این است که عقل این حرف را می زند، می گوید بله من قبول دارم هم اباحه اقتضایی حق الطاعه دارد، هم وجوب حق الطاعه دارد، هم حرمت حق الطاعه دارد ولی چون نسبت اباحه های اقتضایی در شرع و در مولای ما وقتی با محرمات و واجبات بسنجیم همان طور که در اعراف خودمان و در وجدانیات خودمان می بینیم این نسبت به آن اقل قلیل است و اگر بخواهیم بگوییم در شبهات حکمیه قبل الفحص شما مراعات آن را بکن لازم می آید بسیاری از اغراض شارع آن ها زمین بماند اما لایعکس؛ اگر ما بگوییم مراعات احتیاط بکن یک مواردی از اباحه های اقتضایی زمین می ماند ولی عیبی ندارد این در تزامم است دیگه، در این جا باید این طور. یا برو فحش کن و بفهم چه جوری است یا اگر قبل الفحص است یا نمی توانی فحش بکنی باید این کار را بکنی، چرا؟ مراعاتاً لجلزب این که این اکثر است و آن اقل قلیل است. این هم حرف عقلایی و درستی است.

س: این نشد ولی احتیاط حاج آقا، این شد دوران امر بین محذورین...

ج: احتیاط شد. احتیاط نسبت به الزامیات شد، یعنی احتمال وجوب، احتمال حرمت را نسبت به آن ها احتیاط کردیم نسبت به اباحه اقتضایی مراعات نکردیم.

س: حاج آقا اصلاً بین المحذورین اشکال این است، می گوید بین المحذورین احتیاط لایمکن و چون در موارد ما احتمال بین المحذورین می دهیم اصلاً احتیاط موضوعش برطرف نمی شود.

ج: نمی گوید این را، می گوید تزامم در حکم عقل لازم می آید، تعارض در حکم عقل لازم می آید، از آن ناحیه می گوید احتیاط کن از این ناحیه می گوید نکن. و این نمی شود، حرف ایشان این است؛ می گوید از آن ناحیه... حالا عبارت را هم خواهیم خوانند. از آن ناحیه آن را می گوید، از این ناحیه این را می گوید، نمی شود. می گوییم نقض به آن می کنند، مستشکل نقض کرده گفته اگر این حرف را می زنی پس در شبهات حکمیه قبل الفحص چه می گویی؟ حالا داریم از ناحیه او جواب می دهیم می گوییم این را می گوییم.

و اما اشکالات شبهات اطراف علم اجمالی....

س: ... یعنی باید حتماً برود فحص بکند... چون این جا همان موارد محدود را هم ما به چه مجوزی اجازه می‌دهیم که این‌ها مرتکب خلافتش بشود.

ج: بله اگر وجوب تعلّم داشته باشیم گفته برو تعلّم بکن، فحص کن. حالا یک جا نمی‌تواند فحص کند آن جا چه؟ بله دیگه آن قائل است می‌گوید بله وجوب تعلّم هم داریم باید بروی یاد بگیری.

س: فحص یعنی دیگه ممکن باشد، ...

ج: نه، مثلاً طول می‌کشد حالا تا فحص بکند، الان می‌خواهد مقلّد را روشن بکند حالا این را از این پرس، از آن پرس تا این که اعلم چه کسی است، این‌ها را روشن بکند یا خودش مجتهد است این کتاب را ببین، آن کتاب را ببین، باید فحص بکند، مباحثه کند، مطالعه کند، طول می‌کشد. خیلی مسأله‌ها هست که خیلی طول می‌کشد تا آدم به نتیجه برسد این ایام چه کار بکند؟

س: ...

ج: احتیاط تام به این معنا که بتواند هر دو حق الطاعه‌ها را مراعات بکند نمی‌تواند، به این معنا اگر بگیرید احتیاط تام بله. به این معنا بله.

و اما اطراف علم اجمالی؛ آن جا می‌شود جواب داد، آن جا هم مشکل است. آقا من احتمال می‌دهم یکی از این ده کار به نحو شبهه حکمیه واجب باشد یا یکی از این ده کار به نحو شبهه حکمیه حرام باشد، فحص هم کردم همه چه نرسیدم باید چه کار کنم؟ همه‌تان می‌گویید، معمولاً آقلیان می‌گویند باید چه کار کند؟ احتیاط بکند، عقل می‌گوید باید احتیاط کرد. این جا هم همان است. احتمال می‌دهم بعضی از همین‌ها هم اباحه اقتضایی داشته باشد. جواب این جا این است که در اطراف علم اجمالی فرض این است که احتمال وجوب دیگه نیست، می‌داند وجوب را یا می‌داند حرمت را. آن دلیلی که برای ما اثبات می‌کند وجوب یا حرمت را آن دلیل اگر بخواهد... اگر آن دلیل این صورت تردد بین اطراف را نگیرد که ما وظیفه‌ای نداریم، یعنی آن دلیلی که مثلاً می‌گوید اجتنب عن الماء اگر این اجتنب عن الماء اطلاق نداشته باشد که حتی در صورتی که آن ماء مردد بین چند کأس بشود، ما وظیفه نداریم. اگر آن اطلاق دارد یعنی می‌گوید حتی اگر مردد بین چند کأس شد باز هم اجتنب عنه، اگر این را گفت به دلالت التزام معلوم می‌شود اطراف اباحه اقتضایی ندارند و الا اگر مولی اباحه اقتضایی دارد چه طور به اطلاق می‌گوید این کار را بکن، یا خودش دارد ترخیص می‌دهد یا اباحه اقتضایی ندارد و یا اگر هم دارد، دارد ترخیص می‌دهد با این

اطلاق می‌گوید اجتنب از آن. پس این جا چون دلیل داریم از ناحیه شرع، اگر دلیل نداشته باشیم به این که الان هم که مردد شده باید اجتناب بکنیم پس وجوبی نیست، پس حرمتی نیست، اگر آن دلیل اطلاق دارد و می‌گوید اجتنب عن هذا الماء ولو صار مردداً بین الاناث، بین الاطراف.

س: ...

ج: اگر اطلاق ندارد که تکلیف نداریم. پس همه ما باید در آن جاهایی که می‌گوییم اجتنب عن الماء داریم، یا اجتنب از فلان، یا فلان چیز حرام است یا واجب است باید اطلاق داشته باشد آن دلیل که حتی در این صورت...

س: حکمش به طبیعت تعلق می‌گیرد.

ج: طبیعت یعنی اطلاق. اصلاً اطلاق غیر از تعلق به طبیعت چیز دیگری نیست.

س:؟؟ تراحم که یک حکمی گفته می‌شود ما می‌شود از این اطلاق استفاده بکنیم بگوییم پس موارد دیگر را نفی می‌کند، مثلاً آن جایی که صلات و ورود در...

ج: اتفاقاً شهید صدر همین را فرموده و به همین ترتیب را درست کرده. فرموده وقتی که می‌گوید صلّ یعنی صلّ إن لم تکن مشغلاً بأمرٍ أهمّ و الا معنا ندارد که با امر مهم مشغول است من را بخواهد بکشد بیاید به طرف صلات. معنا دارد بگوید حتی اگر امر اهمی را داری انجام می‌دهی و لش کن بپا نماز را که فرض کن اهم نیست بخوان؟ یا بگوید طهر المسجد عن النجاسة ولو اشتغال به امر اهم دارید، چطور من را از امر اهم می‌خواهد بکشاند بیاید به این، فلذا ایشان می‌گوید که همه اوامر، همه نواهی مقید به این قید لبّی است. افعّل هذا إن لم تکن مشغلاً بأمرٍ أهمّ از این و الا اگر مشغول به امر اهم هستی من نمی‌گویم این حرف را، عقلایی هم هست دیگه، خود ما در اوامر و نواهی که داریم مثلاً به فرزندانمان می‌گوییم این کار را بکن یک وقت می‌گوییم اگر کار مهم‌تری نداری، یک وقت هم این را نمی‌گوییم، ولی وقتی هم نمی‌گوییم مقصودمان همین است، آن می‌داند یعنی همین.

س: ...

ج: نه، در اطراف علم اجمالی نقض کرد. گفت شما در اطراف علم اجمالی عقل‌تان می‌گوید، می‌گوییم عقل‌مان چرا می‌گوید؟ برای این که آن جا فرض این است که می‌دانیم یک وجوبی این جا هست. یعنی یک دلیلی بر وجوب مردد بین الاطراف داریم.

س: ... اطلاق دارد یا ندارد؟

ج: حالا اگر آن اطلاق ندارد که اصلاً عقل نمی‌گوید بیا این جا احتیاط بکن. اگر اطلاق دارد پس دلالت التزامی دارد بر احد الامرین.

س: ...

ج: پس دیگه موضوع حکم عقل از بین می‌رود.

س: ...

ج: آره دیگه، این جا معنا ندارد دیگه، یعنی عقل وقتی می‌گفت اباحه اقتضایی را هم مراعات کن آن به لحاظ این بود که مولی دارد، احتمالش را می‌دهیم، دارد نفی می‌کند می‌گوید ندارم یا اگر هم دارم خودم دارم ترخیص می‌دهم می‌گویم آن را مراعات نمی‌خواهد بکنی. حکم عقل به این که حق الطاعه مشروط است، معلق است به این که مولی خودش ترخیص ندهد، خود آقای صدر هم فرموده دیگه، اگر خودش اباحه... اما آمد برائت شرعیه جعل کرد که ما حق الطاعه نمی‌گوییم که.

س: استاد این جا تمسک به عموم در شبهه مصداقیه‌اش می‌شود اگر آن حرف شهید صدر را بپذیریم که این لم تشتغل بامرِ اِهم، چون ما نمی‌دانیم آن جا آن‌ها اباحه اقتضایی هستند یا نه. اگر بخواهیم با خود این دلیل اثبات کنیم که نیستند تمسک به عام در شبهه مصداقیه‌اش می‌شود.

ج: نه، چون آن اطلاق دارد یعنی می‌گوید اجتنب عن هَذَا الْمَاءِ سِوَاءِ اِیْنِ کِه اِیْنِ مَاءِ مَرْدِدٍ شَد بَیْنِ اِیْنِ کَاسِه، آن کَاسِه، آن کَاسِه..... این اطلاق را دارد دیگه پس معلوم می‌شود این کَاسِه آن کَاسِه ... کَاسِه‌هایی که این اطلاق، همه مواردی که آن را می‌گیرد معلوم می‌شود اِهم نیست. از همین شمول، از همین اطلاق می‌فهمیم آن‌ها در نظر شارع اِهم نیست.

س: آن قید لَبّی این جا هم می‌آید یا نه؟ در صورتی که خود این کَاسِه‌ها هم خودشان مشمول یک تکلیف دیگری نباشند. این قید لَبّی هست، الان ما نمی‌دانیم این شبهه مصداقیه است.

ج: نیست، چون اطلاق دارد. پس این که آن‌ها اهم باشد یعنی تنافی ندارد این دو تا، هم آن امر عقلی هم این اطلاق، این طلاق با آن اطلاق تنافی ندارد، این هم دارد می‌گوید ولو آن جور باشد، ولو این جور باشد یعنی دارد معین می‌کند که این‌ها اهم نیستند. این اطلاق نشان می‌دهد که این‌ها اهم از آن نیستند.

ممکن است پس بنابراین این جور مجیب و ناقد یعنی ناقد این جور جواب بدهد از این مناقشه بر آن. و لکن حق در مطلب باز این مباحث هی طول می‌کشد یک مقداری ما می‌خواهیم جمع و جور کنیم نمی‌شود.

حق در مطلب این است که این مطلبی که ایشان فرمودند که حق الطاعه حتی در مورد اباحه‌های اقتضایی می‌آید و آن هم مورد حکم عقل است اباحه‌های اقتضایی به حق الطاعه، این مطلب که لاندركه که بگوییم در آن جا هم می‌آید. بیانی که ایشان دارند در این که این حق الطاعه در آن جا می‌آید، من عبارت‌شان را بخوانم تا بعد عرضی که هست عرض کنم.

این که می‌گوییم بنابر مسلک حق الطاعه تنافی در احکام عقل عملی لازم می‌آید از آن باب است که ترخیصات واقعی و اباحه مجعوله وقتی به عبد واصل می‌شوند موضوع حکم عقل به ترخیص و ارخای عنان قرار می‌گیرند. در پرائنز، همین که مولای حقیقی فعلی را بر عبد مباح کرد لزوماً عقل هم آن را مباح و مرخص می‌داند و این مقتضای احترام مولی و مولویت اوست. آن وقت بنا به نظریه حق الطاعه دائره این احترام و مولویت منحصر به موارد وصول قطعی حکم نیست و در موارد شک در اباحه هم عقل، فعل و ترک را مرخص<sup>۱</sup> فیه می‌داند و همه این‌ها به خاطر رعایت مولویت مولی است که طبیعتاً در احکام لزومی و احکام ترخیصی فرقی نمی‌کند. پس اگر من بدانم این را اباحه کرده عقلم می‌گوید چه؟ عقلم می‌گوید این مباح است. اگر هم احتمال بدهم مباح کرده بنابر مسلک حق الطاعه شما باز عقل می‌گوید بگو این مباح است، حکم می‌کند که این مباح است به خاطر همان حق الطاعه که این جا هم حق دارد.

و احکام به خاطر رعایت مولویت مولی است که طبیعتاً در احکام لزومی و احکام ترخیصی فرقی نمی‌کند چون همان طور که گفتیم بحث در حق الطاعه بر سر لفظ اطاعت نیست تا شما بگویید که مباح که اطاعت ندارد، ما سر اطاعت بحث نمی‌کنیم بلکه نکته مهم و اساسی در حق الطاعه رعایت مولویت مولی و احترام اوست، و روشن است که احترام مولی اختصاص به جعل خاصی ندارد، احترام مولی را باید در همه جعل‌هایش از جمله اباحه و ترخیص رعایت کرد.

پس آن را باید رعایت کرد، این را هم باید رعایت کرد، این دو رعایت‌ها که با هم نمی‌خوانند پس نمی‌شود، تنافض در حکم عقل لازم می‌آید و تنافی در حکم عقل لازم می‌آید.

عرضی که ما در خدمت این فرمایش می‌فرمایند داریم این است که نهایت بیان برای تنافی این است دیگه. عرض ما این است که اگر عقل... شما می‌فرمایید که ترخیصات واقعی و اباحه مجعوله وقتی به عبد واصل می‌شوند موضوع حکم عقل به ترخیص و ارخای عنان قرار می‌گیرند. که این عبارت خالی از مسامحه نیست یعنی خود آن اباحه موضوع ترخیص واقع می‌شود یا آن مرخص<sup>۱</sup> فیه یعنی آن فعل یا آن ترک؟ همان طور که در پرائت<sup>۲</sup> فرمودند مقصودشان همان فعل است یعنی همین که مولای حقیقی فعلی را بر عبد مباح کرد لزوماً عقل هم آن را مباح... آن را یعنی آن فعل را، مباح و مرخص می‌داند و این مقتضای احترام مولی و مولویت اوست.

این جا سؤال ما این است که یعنی وقتی مولی گفت مثلاً فلان کار مباح است؛ خوابیدن مثلاً مباح است، خوابیدن ساعت هشت صبح فرض کن مباح است. مولی این را گفته، عقل هم می‌آید دوباره مثل حکم مولی می‌گوید خوابیدن مباح است؟ یعنی حکم می‌کند به این که مباح است؟ یعنی از گفته مولی نسخه‌برداری می‌کند و او را اسوه خودش قرار می‌دهد می‌گوید شما فرمودید مباح است بنده هم به خاطر متابعت شما حکم می‌کنم مباح است؟ بنابر مسلک تحقیق که خود ایشان هم ظاهراً قبول داشته باشند اصلاً عقل حکم نمی‌کند، انشاء نمی‌کند چیزی را، درک می‌کند. نه این که می‌آید دوباره حکم می‌کند می‌گوید شارع گفته مباح است من هم حکم می‌کنم، چون او گفته من هم حکم می‌کنم مباح است. یا به خاطر اتباع شارع یا به خاطر این که وقتی شارع گفت مباح است معلوم می‌شود یک مصلحتی در این جا هست پس وقتی مصلحت هست من هم علی طبق آن مصلحت می‌فهمم مصلحت است من هم طبق مصلحت حکم می‌کنم به این که مباح است. یا اقتدائاً للشارع من هم می‌گویم مباح است، یا اگر اقتدائاً للشارع نیست از گفته او می‌فهمم این جا مصلحت دارد پس خودم اگر چه مستقیماً خودم نفهمیدم مصلحت دارد ولی به خاطر مباح کردن او می‌فهمم مصلحت دارد اباحه کردن پس من هم طبق آن مصلحت منکشفه به خاطر راه شارع و گفتن شارع من هم مباح می‌کنم. این است؟ یا این که نه، عقل وقتی فهمید شارع مباح کرده می‌آید درک می‌کند که حالا عبد در مقابل این اباحه اقتضایی چه موقفی باید اتخاذ کند نه دیگه او می‌گوید این مباح است، آن که عقل درک می‌کند در این جا و اگر حالا پا را پایین بگذاریم حکم می‌کند، این است که تو چه موقفی در مقابل این چیزی که مولی جعله باید اتخاذ کنید. عقل چه را درک می‌کند که باید ما در مقابل اباحه مولی اتخاذ کنیم؟ این را درک می‌کند که در مقابل این حکم به لحاظ این حکم باید خودت را مرخص بینی از ناحیه مولی، همین مقدار و

نیایی تشریع بکنی برخلاف گفته او بگویی حرام است یا واجب است. نباید تشریع کنی در مقابل حرف او بیایی حرف دیگری را بزنی بگویی واجب است یا حرام است، و نه این که از ناحیه او من حیث حکم او نه من حیث سلیقه خودت، نه من حیث جهات دیگر، از حیث حکم او خودت را مقید به یک طرف نبینی. آن که درک می‌کنیم که موقف عبد در مقابل چنین حکم مولی، نه این که عقل ما دوباره می‌آید می‌گوید مباح، شبیه حکم مولی حکمی جعل می‌کند، نظیر حکم مولی حکمی جعل می‌کند، جعل نمی‌کند عقل چیزی را، درک فقط می‌کند، درک می‌کند که الان موقف تو در مقابل این اباحه اقتضایی باید این باشد. پس بنابراین... و باز این که می‌فرمایند در ظرف شک هم حکم به اباحه می‌کند کلا و حاشا، چطور در ظرف شک وجوب اباحه می‌کند یعنی با این که شک دارد مولی اباحه کرده می‌گویی مباح است.

س: حق الطاعة ... /

ج: حق الطاعة یعنی این. حق الطاعة یعنی حالا موقف شما در مقابل او باید چه جور باشد. این جا موقف شما این است که نه بگویی مباح است، نه بگویی حرام است، نه بگویی واجب است. چون احتمال تشریع دارد، اگر بگویی مباح است لعل تشریع داری می‌کنی. جایی هم که شک داری نمی‌توانی بگویی مباح است، بلکه موقف شما این جا باید چی باشد؟ من حیث این که احتمالش را می‌دهی باید چه کار کنی؟ حق الطاعة می‌گوید خودت را مرخص... من حیث این که احتمالش را می‌دهی باید این جوری باشد. للكلام تتمه که دیگه حالا من می‌خواستم این را فعلاً عرض کنم روی آن فکر کنید بقیه کلام را ان شاء الله شنبه عرض می‌کنیم و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۱۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ وَ عَلَيْكَ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِينَا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.



اللَّهُمَّ الْعَنْ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَآخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنْ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَشَايَعَتْ وَبَايَعَتْ وَتَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنْهُمْ جَمِيعاً.

بحث در فرمایشی بود که فرموده بودند که حق الطاعه مشتمل بر یک تناقض درونی است به خاطر این که در تمام مواردی که ما احتمال وجوب یا حرمت می دهیم و آن ها حق اطاعت دارند و باید مراعات بشوند در کنار آن احتمال اباحه می دهیم آن هم اباحه اقتضایی، اباحه اقتضایی هم حق اطاعت برای ما می آورد و مراعات باید بشود بنابراین تناقض داخلی پیدا می کند و این جور توضیح دادند مطلب شان را که در جایی که ما یقین داریم، علم داریم که مولی واجب کرده بنابراین عقل ما هم آن جا وجوب، می گوید واجب است. حالا به دو توجیهی که عرض کردیم؛ یا اقتباساً من المولی؛ می گوید او گفته واجب است پس من هم دیگه باید بگویم واجب است، یا از باب این که از گفته او که گفته واجب است می فهمیم مصلحت ملزمه ای در کار هست چون او بدون مصلحت ملزمه که واجب نمی کند که. پس چون او گفته واجب است ما کشف می کنیم وجود مصلحت ملزمه را و هر جا مصلحت ملزمه باشد عقل حکم به وجوب می کند، او هم مثل شارع، و هم چنین و هكذا الکلام در مورد جایی که علم به حرمت داریم، باز آن جا هم عقل حکم می کند به حرمت. و هم چنین در جایی که یقین به اباحه داریم، شارع اگر مباح کرد، مولای حقیقی مباح فرمود عقل هم آن جا را مباح می کند به هر دو وجهی که گفته شد علی سبیل منع الخلو. این کلام در موارد احتمال وجوب و حرمت و اباحه هم وجود دارد چون حق الطاعه می گوید فرقی نیست بین این که علم پیدا کنی به آن واقع یا احتمالش را بدهی، براساس این مسلک حق الطاعه جایی که ما احتمال وجوب می دهیم پس عقل باید حکم به وجوب بکند از ناحیه آن، از آن طرف احتمال اباحه هم می دهیم؛ اباحه اقتضایی پس باید حکم به اباحه هم بکنیم و این همان تناقض در عقل است که هم بخواهد بگوید وجوب دارد، هم بگوید... یک چیز؛ هم وجوب دارد هم اباحه دارد، یا هم حرمت دارد هم اباحه دارد. این همان تناقض در عقل می شود. و به بیان دیگر.... این یک بیانی است که در فرازی از سخن گفته شده است.

یا به این بیان که بالاخره آن وجوب محتمل به ما می گوید تو باید آن را مراعات کنی، پس باید ملتزم به انجام باشی در خارج، از آن طرف اباحه اقتضایی محتمل هست که یعنی مصلحت در این است که تو آزاد باشی این که است که ملتزم نباشی به انجام فقط، آزاد باشی خواستی انجام بدهی، خواستی انجام ندهی، و این دو تا با هم باز... عقل هم بگوید آزادی، هم بخواهد بگوید که باید ملتزم به فعل باشی در شبهات وجوبیه و در شبهات تحریمیه بگوید حتماً چون احتمال تحریم می دهی باید ملتزم به ترک باشی و اجتناب باشی و چون احتمال اباحه می دهی باید آزاد باشی،

می‌توانی هر کاری بکنی، این‌ها با هم ناسازگاری دارد. بنابراین و چون معقول نیست دو حکم عقلی متناقض یا دو موقف متناقض عقل درک کند یا حکم بکند پس بنابراین می‌فهمیم این حق الطاعه باطل است و حق با قوم است که فرمودند که در مواردی که علم یا علمی به تکلیف وجود ندارد حقی برای مولی نیست. حق طاعتی به رای او نیست و استحقاقی برای عبد در آن موارد نیست اگر مخالفت با آن تکلیف واقعی از او سر بزند و قهراً وقتی استحقاق نبود عقابش هم می‌شود قبیح، بنابراین همان مسلک برائت و قاعده قبح عقاب بلا بیان مسلک درست و تمامی است. این فرمایشات مناقضاتی داشت، عرائضی بود تا آخرین عرضی که آن روز عرض کردیم یک کمی می‌خواهیم آن را باز کنیم و برویم ان شاء الله سر....

س: ... یک اشکال نقضی کردند به آن‌هایی که اشکال کردند...

ج: مقدمه را می‌خواهید بگویید؟

س: نه شما فرمودید که آن‌ها اشکال کردند که شما نمی‌توانید قائل به احتیاط بشوید در موارد قبل الفحص،... آن جوابی که شما فرمودید در مواردی که ما بتوانیم احتیاط بکنیم قبل الفحص همان ... آن جواب تکمله حق الطاعه است، حق الطاعه را اثبات می‌کند.

ج: جواب‌هایی که ما دادیم از قبل کی گفتیم؟

س: از قبل آن اشکالی که می‌گفت شما چطور در موارد قبل الفحص احتیاط می‌کنید با این که احتمال این واقعه اقتضایی هست. فرمودید چون مثلاً تراحم پیش می‌آید چون آن‌ها تعدادشان نادر است عقل حکم می‌کند این‌ها را ما مقدم بداریم. همین می‌شود تکمله اول، از همین بیان قائل به حق الطاعه هم می‌تواند حق الطاعه‌اش را اثبات بکند.

ج: نه، ببینید آن یک چیز فرضی بود، یعنی آن آقا حالا شما بد جایی باز فرمایشات‌تان را ایراد کردید، این وسط یک حرف دیگری بود. ولی حالا احتراماً لکم در پراگندگی عرض می‌کنم.

ببینید کسی که داشت مسلک حق الطاعه را ابطال می‌کرد می‌گفت نسبت به اباحه‌ها هم حق الطاعه هست. پس به نظر شما ای شهید صدر تو که می‌گویی آن جا حق الطاعه هست باید این جا را هم بگویی چون فرقی نمی‌کند. وقتی این جا را گفتی آن وقت تناقض درونی درست می‌شود، مستشکل گفت نه، شما نمی‌توانید این اشکال را به شهید صدر بکنید که بگویید در اباحه‌ها هم حق الطاعه وجود دارد چون اگر بخواهی بگویی در اباحه‌ها حق الطاعه وجود دارد پس بنابراین در شبهات حکمیه قبل الفحص هم باید این تناقض به وجود بیاید و حال این که احدی

نمی‌گوید، هم کلاً واحداً و همه قائل هستند به این که در شبهات قبل الفحص چیست؟ باید احتیاط کرد و جانب اباحه را نباید مراعات کرد. و هم چنین در اطراف علم اجمالی، ما آن جوابی که دادیم این جواب بود که این شخص ممکن است از این جواب بیاید بدهد بگوید من قائلم به این که حق الطاعه وجود دارد... یعنی علی مسلکه، بگوییم حق الطاعه در آن جاها هم وجود دارد اما راه حلی برای آن عرض کردیم پس نقض نمی‌شود کرد به خاطر آن جواب‌ها.

س: نقض نمی‌شود کرد ولی همین کسی که مثلاً مثل شهید صدر یا کسی شبیه شهید صدر، وقتی این اشکال را به او بکنند که ما....

ج: به شهید صدر اشکال....

س: ...

ج: اشکال به شهید صدر نبود، اشکال بود مستشکل بود.

س: قبل از آن بیان، کسی که بحث اباحه‌های اقتضایی را مطرح کرد می‌خواست بگوید شما می‌خواهی این دو تا را مراعات بکنی نمی‌شود با هم دیگر مراعات بکنی، هم جانب اباحه‌ها را بخواهی مراعات بکنی هم... ایشان می‌توانست جواب بدهد که نه، چون آن‌ها نادر هستند عقل حکم می‌کند نادرها را بگذاریم کنار...

ج: یعنی شهید صدر می‌آید می‌گوید من قائل به حق الطاعه می‌شوم؟ آن جاها را چرا نمی‌گوییم؟ به خاطر این جهت نمی‌گوییم. پس شما هم به این آقا هم که می‌خواهد نقض کند همین طور جواب می‌دهد، این آقای که الان اشکال کرده همان جواب شهید صدر را می‌دهد، می‌گوید آقا من این جا را برای این نمی‌گوییم، به من نقض نکن.

س: ...

ج: ابطالش این است، این می‌گوید تناقض درونی دارد، آن آقا گفت این تناقض درونی را بی‌خود می‌گویی دارد چون نقض درست می‌شود. ما جواب دادیم که آن جا تناقض درونی نیست، تناقضی درونی برای غیر آن جاها است. دیگه مازاد بر این اگر خواستید بعد مراجعه بفرمایید.

این بیان. عرض کردیم به این که ما این که حق الطاعه در مورد مباح‌ها حتی مباح‌های اقتضایی و اباحه اقتضایی بیاید لاندركه. این یک ادعایی است که ما درک نمی‌کنیم آن را. اگر تفسیر شما این است که در مقطعی از بیان بود

که مقتضای حق الطاعه یا معنای حق الطاعه این است که عقل باید همان حکمی را که احتمال می‌دهد شرع فرموده یا می‌داند شرع فرموده، نظیر همان را جعل کند، اگر می‌داند این حرام است باید عقل هم بگوید حرام است، اگر او می‌گوید واجب است، عقل بگوید واجب است. او می‌گوید مباح است، عقل هم باید بگوید مباح است. این مطلبی است که تمام نیست چون عقل اصلاً لایحکم و لاینشیء و وجوب و حرمت و اباحه‌ای را. بلکه شأن عقل درک واقعیات نفس الامری است. درک واقعیات‌ها است، او فقط یدرک که مولی این جا را واجب کرده، یا حرام کرده یا مباح کرده. نه این که نظیر آن، شبیه حکمی که او کرده است لأحد الوجهینی که گفتیم بیاید جعل بکند، نه فقط او درک می‌کند که او واجب کرده. فضلاً از آن جایی که احتمالش را می‌دهد که شما هم می‌گویید آن جا هم که احتمال می‌دهد باید چه کار کند؟ باید بیاید شبیه محتمل جعل بکند که آن جا دیگر خیلی غریب است، یعنی بیاید تشریع بکند؟ وقتی نمی‌داند بیاید تشریع بکند؟ بنابراین این که درست نیست، آن چه که عقل آن را درک می‌کند این است که من در مقابل این وجوب مولی یا این حرمت مولی یا این اباحه اقتضایی مولی چه موقفی باید بگیرم. ما ینبغی أن یصدر من به عنوان عبد در مقابل این مولایی که وجوب جعل کرده، یا حرمت جعل کرده، یا اباحه جعل کرده من چه موقفی باید بگیرم؟ باید ببینیم سر این حرفی که برای موقف می‌زند آیا تهافتی وجود دارد یا تهافتی وجود ندارد.

آن جایی که درک می‌کند مولی حکم الزامی دارد به فعل که وجوب است یا حکم الزامی به ترک دارد که موارد حرمت است، در این موارد لامحاله درک می‌کند که موقف عملی تو اگر قدرت داری و شرایط عامه تکلیف وجود دارد این است که چه کار کنی؟ همان که او خواسته در خارج پیاده کنی. اجتناب خواسته؛ این اجتناب خودت را در خارج تحقق ببخشی، ارتکاب خواسته در واجبات؛ آن ارتکاب را تحقق ببخشی. این در مورد وجوب‌ها و حرمت‌ها.

در مورد اباحه‌ها؛ آن چیزی که عقل به عهده تو می‌گذارد یعنی می‌فهمد لابدیت داری نسبت به آن و انبقاء فعل داری نسبت به آن، این است که اولاً اگر او گفت مباح است در قبال آن نیایی بگویی که بی خود گفتم، تخطئه نکنی او را، و از این حیث که او مباح کرده خودت را مرخص العنان ببینی، خودت را از این حیثی که او مباح کرده آزاد ببینی، از این حیث، حکمش حیثی است نه این که دیگر باید آزاد باشی به این معنا که یک دفعه انجام بدهی، یک دفعه ترک بکنی. یک روز انجام بدهی یک روز ترک بکنی، این را نمی‌گوید که، می‌گوید از ناحیه باید خودت را چه ببینی؟ آزاد ببینی. حالا اگر سلیقه‌ات، عادت و رسوم و طبع و این‌ها با هر طرفی بود دیگر می‌توانی اختیار کنی للتالی؛ برای همیشه هم آن را انجام بدهی. یا نه، گاهی این جور انجام بدهی، گاهی آن را انجام بدهی. مثلاً

گفته که رنگ سفید پوشیدن مباح کرده، رنگ سبز را هم مباح کرده. حالا یک کسی همیشه سبز دوست ندارد، تمام عمرش را سفید می پوشد این اشکالی دارد با آن اباحه مولی؟ حق الطاعه مولی را زمین زده، می گویی آقا یک روز سبز باید باشد یک روز سفید، چون او گفته آزاد باشد. موقف عبد در مقابل این که او گفته باید آزاد باشی این نیست که یک طرف را یعنی خودش گاهی این جور، گاهی آن جور، گاهی آن جور باشد. یعنی من حیث این که گفته آزاد باشی، تو از این حیث بگویی من از ناحیه مولی آزاد هستم من خودم را آزاد می بینم. آزاد قرار داده معنایش همین است که اختیار با توست، خواستی یک طرف را انتخاب کن الی آخر عمرک، خواستی تارة این، تارة آن، دیگه با خودت است، آزادی، مقتضای آزادی همین است. پس همان طور که وقتی مباح می کند آن چه که عقل در مقابل این حکم درک می کند و حق احترام مولی را بیشتر از این نمی داند در این جا، بندگی و زی رقیّت و عبودیت و احترام مولی و عدم هتک فرامین مولی و خواسته های مولی در این ظرفی که او اباحه جعل کرده است ولو اباحه اقتضایی، بیش از این نیست. وقتی که این طور شد حالا تارة به خاطر سلیقه و امثال ذلک این طرف را اختیار می کند، تارة به خاطر یک حکم دیگری که از شارع الزامی هست، احتمالش را می دهد و احترام او اقتضاء می کند که آن جنبه خاصه او را که فعل باشد الی آخر الامر، یا ترک باشد الی آخر الامر اقتضاء کند می آید از آن چیزی که اختیار با خودش است استفاده می کند برای این که آن احترام را انجام بدهد، چه در اختیار خودش است؟ اباحه اقتضایی، اباحه اگر باشد در اختیار خودم است دیگه. این که در اختیار خودم است از حیث اباحه در اختیار خودم است، از حیث این که احترام وجوب را می خواهم، محتمل الوجوب را، می آیم آن طرف اختیار را که عبارت بود از انجام دادن آن را برمی گزینم تا این که آن وجوب محتمل را اداء کرده باشم احترامش و این انتخاب من برای این که آن وجوب محتمل را اداء کرده باشم احترامش را، این عدم احترام به آن اباحه تلقی نمی شود این جا، چون از حیث آن اباحه محتمل که خودم را آزاد می بینم، بنابراین تناقضی ایجاد نمی شود که ما بگوییم اگر می خواهی این احترام را حفظ کنی با احترامی که از ناحیه او باید حفظ کنی تناقض ایجاد می شود چون احترام این می گوید انجام بده؛ احتمال وجوب، احتمال اباحه اقتضایی می گوید آزاد باشد؛ خواستی انجام بده، خواستی انجام نده پس تناقضی نیست. می گوید نه آقا این احترام به آن احترام ناسازگاری ندارد چون احترام ها حیثی است دیگه، از حیث احتمال اباحه من آزادم و آزاد که هستم یعنی چه؟ یعنی می توانم این طرف را انتخاب بکنم، می توانم این طرف را انتخاب بکنم، حالا یک مصلحتی پیش آمده، یک مسأله ای پیش آمده برای خاطر آن این طرفش را دارم انتخاب می کنم.

ج: بله، باید انتخاب بکنم اما به انتخاب خودم، می‌توانم این کار را نکنم. این که درسته، این احتمال عقل است ولی تناقضی در حکم عقل پیش نمی‌آید، آن حیث است، چون از حیثی است می‌گوید از حیث آن درست است که آزادم.

س: یعنی در احترام مولی التزام الان دخیل شده...

ج: بله،

س: ولو در مقام عمل...

ج: به خاطر آن یکی است. به خاطر آن دیگری است که این چنین است مثل این که فرض کنید یک کسی دو تا فرزند دارد این فرزند الان نیازمندتر است، یک مشکلی دارد، مریضی دارد، چیزی دارد آن فرزند ندارد این پولی که دارد، آن امکاناتی که دارد الان خرج این می‌کند، این احترام آن فرزند است. بی‌احترامی به او نیست، این جا هم همین جور، آن اباحه است، اباحه که چیزی از آن... اباحه می‌گوید که مقتضایش این است که شما می‌توانی این ور را انجام بدهی، می‌توانی آن ور را انجام بدهی. همان طور که اگر طبعش نمی‌پسندید در آن مثال لباس، طبعش نمی‌پسندید که سفید بپوشد، همیشه سبز پوشید بی‌احترامی به آن اباحه کرده بود؟ نه. طبع من نمی‌پسندد، بی‌احترامی نکردم، خودم را از ناحیه اباحه تو مباح می‌دانم، نمی‌آیم بگویم تو غیر این گفتی، آن جا از ناحیه طبعم است. طبعم نمی‌پسندد مثلاً سبز پوشیدن را، سفید می‌پوشم، یا قرمز را نمی‌پسندد سفید می‌پوشم. پس بنابراین همان جور که آن جا به خاطر طبع نیست این جا هم به خاطر عقل است که می‌خواهم آن را امثال کنم. آن احترام را می‌خواهم انجام بدهم، تحقق آن احترام در خارج نمی‌شود الا به این که از این دو چیزی که اختیار دارم این طرفش را اختیار کنم.

س: این حکم عقلی، مخالف با آن مذمت و عقاب دارد یا نه؟

ج: حکم نیست درک است.

س: این درک عقل، مخالفت با آن عقاب و مذمت دارد یا نه؟

ج: بله.

س: شرعی نیست که، حکم عقل است.

ج: حکم عقل است بله، استحقاق یعنی دارد. یعنی مولی می تواند، مردم می توانند نکوهش کنند مولی می تواند عقاب بکند.

س: مولی دیگه نمی تواند عقاب بکند.

ج: اگر حق الطاعه ای شدید می تواند دیگه و تناقض هم ندارد. حق الطاعه ای می گوید می تواند.

س: عقلش فقط.

ج: بله عقلش درک می کند که مولی این حق را دارد پس بنابراین شما اگر این حق را به او ندهید بی احترامی کردید به مولی، بی احترامی که کردی به مولی می تواند مؤاخذه کند که چرا به من بی احترامی کردی. مراعات مرا نکردی، جانب من را...

س: نه، خودش ترخیص دارد می دهد.

ج: نه، اگر داد که حرفی نیست.

س: نه، یعنی این که خودش...

ج: نمی دانیم شاید، احتمال است، شاید. حالا این جا می گوئیم عقل در این مورد شایدها هم حرف دارد، حق الطاعه ای می گوید حرف دارد. ما هم حرفم این است که حرف نسبت به الزامیات دارد، نسبت به اباحه حرف ندارد. نمی گوید باید حتماً یک طرف را انتخاب بکنی، در اباحه عقل نمی گوید باید یک طرف را انتخاب بکنی، آن موقعی که می گوید در مقابل اباحه باید داشته باشی این است که تشریع نکنی، این اباحه را هم من حیث آنّه اباحه بپذیری که من چه هستم؟ آزادم، خواستم این ور را انجام می دهم، خواستم آن ور را انجام می دهم. بعد محاسبه دیگری می کند؛ از ناحیه او چون باید مراعات وجوب را بکند، پس باید جانب ترک را بگیرد می گوید حالا ما از آن نظر که آزادیم؛ خواستیم این طرف و خواستیم آن طرف، حالا می آئیم این طرف را انتخاب می کنیم که با این حق را هم اداء کرده باشیم.

س: نمی گوید یک طرف را انتخاب کن ولی می گوید تو مرخص العنان هستی...

ج: مگر نگفت. حالا من به خاطر این که این جا تراحم شده و یک احتمال دیگر هم وجود دارد می آیم برای این که آن را اداء کرده باشم این طرف را انتخاب می کنم، مثل آن جا که طبعم می پسندید سفید بپوشم می آیم از بین سبز و

سفید، سفید را می پوشم. این جا هم از حیث اباحه مخیر بودم که انجام بدهم یا ترک کنم اما می بینم در ترک نسبت به آن احترام می توانم مقدمه آن احترام قرار بدهم، این را انتخاب می کنم، این تناقض در حکم عقل نیست.

س: پس بنابراین نقض غرض مولی پیش می آید.

ج: احترام این جا را نکردی، این احترام را نکردی، این مقدمه احترام است، شما به خاطر این که مقدمه احترام را به دست بیاوری می آیی این ور را انتخاب می کنی. پس بنابراین شما این جا باید این را احترام بکنی؛ امر مولی، این جا حق الطاعه وجود دارد، آن جا فقط این است که باید موقف شما در مقابل این، این باشد که رد نکنی این اباحه مولی را. اما از نظر عملی باید چه کار بکنی؟ خواستی این ور را، خواستی آن ور. عقلت حالا می آید به شما می گوید شما که مختاری می توانی این ور، می توانی این ور، بیا این ور را انتخاب کن که آن جا را، آن اداء حق را کرده باشی، از باب مقدمه.

س: ... هدف از ... اباحه چه بود؟

ج: این بود که ....

س: ترخیص باشد دیگه ...

ج: نه نه. آن بود که از ناحیه مولی مرخص باشی، آزاد باشی، هستی.

س: ...

ج: ملتزم یعنی جعل بکنم در مثل آن؟ نه نمی کند. ملتزم باشم یعنی چه؟ یعنی خواستم این طرف را انتخاب می کنم به اختیار خودم، خواستم آن طرف را اختیار می کنم به انتخاب خودم، الان ...

س: ...

ج: بله ملتزم هم هست. ملتزم باشم یعنی چه؟

س: تا آخر باید ملتزم باشیم. چون این احتمال را می دهیم نباید خلاف این احتمال ....

ج: می دانم. پس آن جایی که گفتم پیراهن سفید و سیاه یا سفید و سبز، حتماً باید چه کار کنم؟ حتماً باید ...

س: ...



ج: احسنتم. طبق عملی که انتخاب می‌کنیم. چرا انتخاب می‌کنیم؟

س: چاره...

ج: نه چاره که هست، طبع می‌گوید دوست ندارم سبز بپوشم. دوست دارم سفید بپوشم، طبعم اقتضاء می‌کند. چون طبعم از آن تنفر دارد، نمی‌پسندد، خوشش نمی‌آید، این طرف را انتخاب می‌کنم، سفید را انتخاب می‌کنم. پس بنابراین با این که آن اباحه اقتضایی جعل کرده، اما شما ملزم نیستی، فقط باید موقف شما این باشد که از این حیث خودت را مختار ببینی، مختار می‌بینی حالا مختار که دیدی مبادی می‌آید این جا سراغ شما که حالا کدام را انتخاب بکنی، یکی از مبادی که می‌آید سراغ شما طبع شماست، یکی از مبادی که می‌آید، سلیقه شماست، یکی از مبادی که می‌آید خواسته‌های این و آن است، مادر انسان، پدر انسان، همسر انسان می‌گوید این را بپوش، ما این جور دوست داریم باشی، می‌گوید باشد من که هر دو را می‌توانم حالا این را انتخاب می‌کنم. یکی از مبادی هم که گاهی می‌آید سراغ انسان می‌گوید الان تو احتمال حرمت را می‌دهی، احتمال وجوب را می‌دهی، احترام آن را باید نگه داری، احترام آن نمی‌شود الا این که خودت به اختیار خودت برای آن احترام بیا این جا این طرف آن که در آن مخیر هستی انتخاب بکنی.

س: ... تناقض در ناحیه درک عقلی است ما مقام عمل را کار نداریم، در درک عقلی عقل می‌گوید شما مرخص العنان هستی هم در جانب فعل، هم در جانب ترک. حالا من می‌گویم که همان عقل می‌گوید شما باید جانب فعل را بگیری یا باید جانب حرمت را بگیری این جا تناقض پیش می‌آید.

ج: جواب دادیم گفتیم عقل می‌گوید یعنی چه؟ یعنی حکم جعل می‌کند؟ نمی‌کند. پس عقل نمی‌گوید مرخص العنان هستی، می‌گوید مولی گفته است مرخص العنان هستی. حالا که مولی گفت مرخص العنان هستی من چه موقفی باید اتخاذ کنم با خودم است. اگر هیچی نبود، مقدمیت برای چیزی نداشت، طبع هم نبود، چیزی نبود، گاهی این را انجام می‌دادم گاهی آن را، این موقف عملی من. آن چه که عقل درک می‌کند این است که از نظر عملی موقف شما باید چه باشد و از نظر ذهنی هم نباید رد کنی حرف مولی را، بگویی این حرف بی‌خود است. نباید رد کنی حرف مولی را و از نظر عملی هم باید چه باشد؟ عمل شما طبق آن باشد. اگر وجوب است پس عمل هم باید حتماً فعل باشد، موقف عملی من باید فعل باشد. اگر حرمت است موقف عملی من حتماً باید ترک باشد. اگر اباحه است، موقف عملی من چه باید باشد؟ مختارم، منتها این مختار این ور را اختیار می‌کنم یا آن ور را اختیار می‌کنم؟ به حسب موارد و مبادی که کمک می‌کند من را یا باعث می‌شود که من اختیار این طرف را بکنم یا آن طرف را، آن

وقت فرق می‌کند. یک وقت مبادی آن جوری است که به من می‌گوید این طرف را اختیار کن، آن مبادی سلیقه من است، ذوق من است، خواسته‌های افراد است، یکی از مبادی هم این است که من یک احتمال وجوب دارم می‌دهم، آن جا به من می‌گوید احتمال وجوب که داری می‌دهی چه کار کن؟ بیا آن طرف را انتخاب بکن تا ادای آن حق را هم کرده باشی. مثلاً گام بردام تا دم آب، چیست؟ مباح است. گام برداشتن مباح است، می‌توانی گام برداری، می‌توانی گام برنداری ولی وقتی می‌بینم به من گفته صلّ مع الطهارة، و من الان اگر بخواهم این صلّ مع الطهارة را تحویل مولی بدهم راهی ندارم جز چه؟ پس عقلم می‌گوید از راه رفتن و راه نرفتن که در اختیار تو هست الان این جا می‌گوید به خاطر آن امر بیا راه رفتن را انتخاب کن که مقدمیت دارد تو را به آب برساند، وضو بتوانی بگیری و نماز بخوانی. این جا هم همین، تناقض نیست، این جا تناقض است؟ این جا که تناقض نیست. بابا مباح بود اما با این که... مباح بود یعنی چه؟ یعنی از نظر مقام عمل، از نظر تئوری و مقام ذهنی باید رد نکنم مولی را، حالا هم می‌گویم مباح است، از نظر مقام عمل این طرف را می‌توانم، ولی الان یک محاسبه‌ای کردم دیدم این ور را انتخاب کنم درست است نه آن ور را، اگر نه مقدمه چیزی نمی‌شد آن طرف را می‌توانستم انتخاب بکنم، اما حالا چون مقدمه است عقلم به من می‌گوید از این حیث می‌گوید. پس این‌ها تناقض درونی ایجاد نمی‌کند در مسلک حق الطاعة که ما بگوییم. علاوه بر این که....

س: فرقی نمی‌کند مصلحت جعل چه باشد؟

ج: نه، هیچ فرقی نمی‌کند. از این جهت فرقی نمی‌کند.

س: ... این مرخص العنان باشد....

ج: آن را که گفتیم. حتی اگر از ناحیه حکم عقل یعنی شارع می‌خواهد یک کاری کند که حتی این راه تصمیم‌گیری که در این راه ... را ببندد، عزمش را جزم کرده باشد برای این که این راه را هم حتماً ببندد، این جا باید چه کار کند؟ چون غرض تکوینی خودش است باید مقدمات این کار را بیاید فراهم بکند.

س: این جواب فرمایش خودتان است که بگوییم یک احتمال سومی هم می‌آوردیم که اگر...

ج: اشکالی ندارد اگر او خواسته...

س: ...

ج: می‌گوییم آن جا حق الطاعه هست. وقتی احتمال آن را دادیم آن کسی که می‌گوید حق الطاعه، آن جا را می‌گوید حق الطاعه وجود دارد پس باید مراعات بکند. منتها گفتیم این مراعات منافاتی ندارد، این مراعات معنایش این نیست که تو حکم بکن به این که اباحه وجود دارد، معنایش این است که خودت را در مقام عمل من حیث این حکم چه ببینی؟ آزاد ببینی. من آزاد می‌بینم، آزاد می‌بینم یعنی چه؟ یعنی خواستم این طرف را انجام می‌دهم، خواستم آن طرف را انجام می‌دهم با مبادی که در نفس من وجود دارد، اگر هیچ مبادی وجود نداشته باشد برای ترجیح یک طرف گاهی این را انجام می‌دهم گاهی آن را، اما اگر مبادی وجود دارد به خاطر جهانی من را به آن طرف می‌کشاند آن طرف را انجام می‌دهم. این هذا اولاً.

ثانیاً؛ همان بیانی که عرض می‌کردیم که در جواب نقض در شبهات حکمیه قبل الفحص چه می‌گفتیم؟ گفتیم درست است عقل... فرض می‌کنیم حق الطاعه در ناحیه اباحه هم همین باشد که ناقد محترم می‌فرماید یعنی می‌گوید باید حکم کنی به اباحه، باید در مقام عمل هم ملتزم به یک طرف حتی به خاطر این که مقدمه چیز دیگری است نشوی، این طور می‌فرمایند دیگه، هم حکم به اباحه بکنی، هم در مقام عمل هم ملتزم به یک طرف خاص نشوی حتی برای این که مقدمه چیز دیگری است یا دواعی دیگری وجود دارد، می‌گوییم باشد، فرضاً مقتضای حق الطاعه و معنای حق الطاعه در مورد اباحه همین باشد و ما انکار کبری نکنیم، اما در عین حال این تناقض به وجود نمی‌آید، چرا؟ به خاطر این که همان جور که عرض کردیم اباحه‌های اقتضایی این چنینی نادر است، اما آن که فراوان است مصالح و مفاسد است. محرّمات مفاسد در آن هست، مفاسد چه؟ مفاسدی که ترجیح پیدا کرده با مزاحماتش، وقتی چیزی را شارع حرام می‌کند یعنی یا مفسده تامه دارد و اصلاً مصلحتی وجود ندارد لافیه و لافی غیره که مزاحمت با آن بکند، و یا اگر مصلحتی در خودش یا در خارج خودش هست در تزامم و کسر و انکسارها این می‌چربد، این مفسده می‌چربد. چون این چنین است حرام کرده و در واجبات هم هکذا، یک مصلحت ملزمه محضه یا مصلحتی که اگر کنارش یک مفسده‌ای در خودش یا بیرون هست ولی این مصلحت می‌چربد، احتمال وجوب که می‌دهم، احتمال حرمت که داده می‌شود در موارد معمولاً این چنین است اما این که این شیء اباحه اقتضایی دارد این هم وجود دارد، قابل تصویر است اما در مجموعه امور این با کمیتش بسیار اندک است نسبت به آن‌ها.

س: ...

ج: کیفیتش هم همین جور است. گفتیم چون مصلحت آزادی غیر از مفسده ملزمه است، غیر از مصلحت ملزمه است. چون این چنینی است عقل می‌آید می‌گوید درست است من آن جا این جوری می‌گویم، این جا این جوری

می‌گویم اما در مواردی که شما احتمالات وجوب می‌دهید، در مواردی که احتمال وجوب هست، درست است در کنارش احتمال اباحه‌های این چنینی هم هست ولی من اگر این جاها بخواهم به شما بگویم که تو چه بکن؟ جانب وجوب را مراعات نکن و جانب اباحه‌ها را مراعات بکن بسیاری از مصالح ملزمه از دست می‌رود. درسته یک مصالح اباحه اقتضایی هم به دستت می‌آید اما صد تا مصلحت ملزمه از دست تو می‌رود، ده تا مصلحت اباحه‌ای گیت می‌آید و هم چنین کلام در مورد حرمت‌ها، پس بنابراین از این جهت است که وجداناً چون ما می‌بینیم این چنین واقعیتی وجود دارد عقل در این موارد حکم می‌کند که چه کار کن، چون تزامم این چنینی هست می‌گوید بله این احتمال وجوب لو خلی و طبعه حق الطاعه‌ای دارد، احتمال اباحه هم لو خلی و طبعه حق الطاعه‌ای دارد. اما این حق الطاعه‌ها با هم تزامم پیدا می‌کنند و چون ناحیه الزامیات اقوی هست و اکثر هست پس بنابراین در همه این موارد می‌گوید ناحیه اباحه را، فلذا ببینید در ذهن کسی قبل از این که حالا این بحث‌های این جوری یک نفری بیاید، یک اصولی بیاید طرح بکند آن که صرافت نفس انسان می‌گوید آن که مباح است چه چیزی دارد. آن که مباح است، احتمال وجوب می‌دهی، احتمال اباحه هم می‌دهیم. می‌گوید آن که اباحه‌اش مسأله‌ای ندارد. این صرافت نفس‌ها به خاطر این است که اباحه‌ها را این چنینی می‌بینند، یک چیزی نمی‌بینند که یک مقتضایی داشته باشد که باید وجوب‌ها و حرمت‌ها را فدای آن کرد.

س: خود شهید صدر ...

ج: قبول دارد.

س: ... مخصوصاً این که وسواس در جامعه اتفاق نیفتد، مرخص العنان نباشند.

ج: نه، اگر این بود حق الطاعه‌ای نمی‌شد، ایشان با آن دقت نظری که دارد توجه به این تناقض درونی پیدا می‌کرد، معلوم می‌شود برای اباحه‌ها چنین چیزی را قائل نیست. حالا به آن بیانی که اول گفتیم یا به این بیان ثانی که عرض شد.

و اما این اشکال تمام شد، اشکال دیگری که باقی مانده که فهرستش را عرض بکنم برای این که آقایان روی آن مطالعه خواستند بکنند. جواب دیگری که از قاعده قبح عقاب بلا بیان داده شده است این است که ما این جا دو بیان عقلی داریم، که آن دو بیان عقلی وارد بر قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌شود. یک؛ قاعده دفع ضرر محتمل است. همه جاها که ما احتمال وجوب می‌دهیم، احتمال می‌دهیم در ترک این وجوب ضرری دامنگیر ما بشود و آن عقاب

شارع است، هر جا احتمال حرمت می‌دهیم، احتمال می‌دهیم در انجام آن ضرری دامنگیر ما بشود و آن عقاب شارع است. و خود این قاعده دفع ضرر محتمل که مدرک عقلی باعث می‌شود قبح عقاب بلا بیان بی‌درد، موضوع آن تکویناً بی‌درد و این قاعده بر آن قاعده ورود داشته باشد. قاعده دومی که گفتند وجود دارد آن دفع مفسده محتمله است، مفسد غیر از ضرر است. دفع مفسده محتمل است، عقل همان جوری که حکم می‌کند به دفع ضرر محتمل، حکم می‌کند به دفع مفسده محتمل. بنابراین در موارد شبهات تحریمیه ما احتمال می‌دهیم مفسده‌ای وجود داشته باشد اگر انجام بدهیم و در شبهات وجوبیه ممکن است از دست دادن مصلحت مفسده به همراه داشته باشد، پس بنابراین، این هم وارد است بر قاعده قبح عقاب بلا بیان، بنابراین ای قائلین به برائت عقلیه مستنداً به قاعده قبح عقاب بلا بیان کلام شما نادرست است چون دو وارد وجود دارد بر این قاعده، آیا این اشکال وارد است یا وارد نیست ان شاء الله فردا، کلام شیخ اعظم آقای آخوند و بزرگان دیگر را ان شاء الله مطالعه می‌فرمایید. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۱۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ وَ عَلَیْكَ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِينَا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعَصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

در آستانه شهادت مولایمان حضرت علی بن الحسین زین العابدین و سید الساجدین صلوات الله علیه هستیم به حسب بعضی نقل‌ها که بیست و پنجم محرم روز شهادت آن بزرگوار هست. این صلوات خاصه آن وجود مبارک را خدمت‌شان تقدیم می‌کنیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ سَيِّدِ الْعَابِدِينَ الَّذِي اسْتَخْلَصْتَهُ لِنَفْسِكَ وَ جَعَلْتَ مِنْهُ أُمَّةَ الْهُدَى الَّذِينَ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ  
 بِهِ يَعْدِلُونَ اخْتَرْتَهُ لِنَفْسِكَ وَ طَهَّرْتَهُ مِنَ الرَّجْسِ وَ اصْطَفَيْتَهُ وَ جَعَلْتَهُ هَادِيًا مَهْدِيًا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِ أَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى  
 أَحَدٍ مِنْ ذُرِّيَةِ أَنْبِيَائِكَ حَتَّى تُبَلِّغَ بِهِ مَا تُقَرُّ بِهِ عَيْنُهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ إِنَّكَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

وارد اشکال ششم در تمسک به قاعده قبح عقاب بلایان برای اثبات برائت عقلیه شدیم. ولی پایان بحث حق الطاعه  
 مطلبی باید تذکر می‌دادم دیروز، فراموش شد و آن این هست که همان طور که در اشکال اول در حق الطاعه عرض  
 کردیم ما از جهت این که اباحه اقتضایی آن هم مقتضی برای این هست که در مقام عمل مراعات بشود به نحوی که  
 مراعات آن با مراعات وجوب محتمل یا حرمت محتمله سازگار نیست از این باب اشکال نکردیم، این اشکال را  
 پاسخ دادیم، این راه را پاسخ دادیم. اما از این راه عرض کردیم محل اشکال است که در تمام شبهات حکمیه مع  
 الغض از این که شرع چه فرموده ما احتمال می‌دهیم مجعول شرعی در موارد شبهات حکمیه حرمت احتیاط باشد.  
 این احتمال را وجداناً می‌دهیم که شارع فرموده که اگر شک کردی به نحو شبهه حکمیه که فلان امر واجب است یا  
 نه، یحرم علیک الاحتیاط، ممکن است این را فرموده باشد، حکم ظاهری که جعل کرده و اصلی که جعل کرده باشد  
 در واقع ممکن است این باشد و هم چنین چه در شبهات وجوبیه چه تحریمیه. وقتی این احتمال را دادیم پس  
 بنابراین امر دائر می‌شود بین این که این واقعه یا حکم واقعی‌اش وجوب است و حکم ظاهری آن حرمت احتیاط  
 است، یا حکم واقعی‌اش حرمت است و حکم ظاهری آن حرمت احتیاط است. بنابراین دوران امر بین محذورین  
 می‌شود و همان جور که حکم واقعی اگر قائل به حق الطاعه شدیم مورد حق الطاعه هست، احکام ظاهریه شرع هم  
 مورد حق الطاعه است، مثلاً ما اگر استصحاب وجوب کردیم که یک اصل عملی است، آیا این مستصحبی که حالا  
 استصحابش کردیم و الان به حکم استصحاب می‌گوییم واجب است یا حرام است، وجوب اطاعت ندارد؟ حق  
 طاعت ندارد؟ خب دارد دیگه، بنابراین همان طور که احکام واقعیه حق طاعت دارد، احکام ظاهریه هم حق طاعت  
 دارد. بنابراین فقیه در فقه چه می‌شود؟ در هر شبهه حکمیه امرش دائر می‌شود حالا اگر ادله ظاهریه یعنی ادله  
 شرعی‌ای که می‌خواهد اصل را بیان بکند فرض این است که آن‌ها را هم گشت و پیدا نکرد و نفهمید از نظر شرعی  
 باید چه گفت، قهراً در هر واقعه‌ای امر دائر می‌شود بین این که وجوب واقعی، حرمت ظاهری. یا حرمت واقعی،  
 حرمت ظاهری و این دو تا... یعنی حرمت احتیاط. و این دو تا قابل جمع با هم دیگر نیستند، بنابراین به خاطر این  
 ما می‌گوییم حق الطاعه یک مطلبی نیست که ما بتوانیم در فقه بر آن استناد بکنیم به خاطر این دوران امر بین  
 محذورین و در موارد دوران امر بین محذورین قهراً عقل حکم به حق الطاعه نمی‌کند دیگه چون امکان ندارد،  
 قدرت بر این ما نداریم.

س: همیشه حکم ظاهری حرمت است.

ج: ممکن است این باشد، احتمالش را می‌دهیم. باید دلیل داشته باشیم دیگه، احتمال می‌دهیم، اگر همین جوری الان از ما سؤال بکنند که الان ما توی همین بحث اصول عملیه هستیم سؤال کنند در شبهات حکمیّه و وظیفه شرعی چیست؟ خب باید بحث کنیم دیگه، حالا یکی می‌گوید برائت است، یکی می‌گوید احتیاط است، یک جایی اصولیین می‌گویند برائت است، اخباریون می‌گویند احتیاط است در بعضی موارد.

بنابراین خب حالا احتمال می‌دهیم وقتی ادله نباشد احتمال می‌دهیم که شارع اصلاً احتیاط مطلقاً جعل کرده یا حرمت احتیاط جعل کرده باشد، می‌گوید نباید احتیاط کنی لمصالح که خودش می‌داند.

س: اباحه هم می‌شود معنایش این باشد؟ اباحه اقتضایی با حرمت احتیاط...

ج: نه، یکی نیست.

خب پس بنابراین...

س: ?? طبق فرمایش حضرتعالی ?? / زیر سؤال می‌رود.

ج: بله. یعنی خودش اگر این طوری مسأله را محاسبه بکنیم.

ولی این اشکالی که کردیم مسلک حق الطاعه را بالمره از بین نمی‌برد. استفاده آن را در این موارد مشکل می‌کند و الا اگر معصوم به ما خبر بدهد... می‌گوید آقا بدانید شارع حرمت احتیاط جعل نکرده، در مقام ظاهر جعل نفرموده. او اگر به ما خبر داد پس بنابراین دیگه این تزاحم و این دوران از بین می‌رود، ما می‌مانیم و این احتمال وجوب، ما می‌مانیم و احتمال حرمت، حالا مسلک حق الطاعه می‌گوید چی؟ می‌گوید مولویت مولی به حدی گسترده است که حتی آن جایی که فقط احتمال می‌دهی تکلیفی دارد در آن جا باید مراعات آن تکلیف محتمله را بکنی ولو یقین نداری، ولو علم نداری، ولو علمی نداری. آیا این حرف درست است، این جا می‌توانیم این حرف را بزنیم؟ که بزرگانی مثل شهید صدر مطلقاً می‌فرماید، شهید مرحوم محقق طباطبایی صاحب عروه در بعض صور می‌فرماید، مرحوم محقق داماد در بعض صور می‌فرماید، این‌ها می‌گویند نه، بله عقل حکم می‌کند به حق الطاعه حالا یا مطلقاً یا آن تفصیلی که آن‌ها داده بودند که قبلاً گذشت.

حقیقت مطلب این است که برای ما یک طرف مسأله هنوز روشن نشده به نحو الجزم و البط بفهمم که حق الطاعه درست است در آن موارد و عقل چنین حکمی می‌کند یا نمی‌کند یا قبیح عقاب بلاییان است که فرمودند. فلذا الان أنا من المتوقفين که آیا حق الطاعه‌ای بشویم در آن موارد یا نه، اما این بحث حالا یک بحث علمی صرف برای ما یعنی اثر عملی ندارد چرا؟ برای این که با آن دوران امر بین محذورینی که گفتیم لو فرضنا که حق الطاعه درست باشد می‌گوییم در جاهایی که معصوم چنین خبری به ما نداده که ظاهر امر این است که خبر نداده بنابراین ما مسلک حق الطاعه این جاها نمی‌توانیم بگوییم داریم، چون این جا دوران امر بین محذورین می‌شود و در دوران امر بین محذورین عقل لایحکم به حق الطاعه.

س: توقف یعنی چی؟ یا باید اشکالی وجود داشته باشد...

ج: توقف یعنی نمی‌دانم، جهل.

س: یعنی اگر... الان اشکال کردیم به حق الطاعه.

ج: بله دیگه، مگر شما معالم نخواندید. معالم اقوالی که نقل می‌کند می‌گوید سه قول است، چی چی و توقف. یکی از اقوال هم توقف است. فلذا یک آقایی مثلاً آن وقت‌هایی که معالم می‌خواندیم و این‌ها یکی می‌گفت من مجتهدم چون در تمام مسائل این قول را دارم.

س: اشکال الان وارد هست یا نه؟ اشکال حرمت احتیاط؟؟؟

ج: اشکال حرمت احتیاط جواب ندارد، احتمالش را داریم می‌دهیم دیگه. مگر شما بگویید ما از ادله فهمیدیم چنین حکم ظاهری قطعاً نیست.

س:؟؟؟

ج: نه، حق الطاعه می‌گوید ولو بدانی که حرمت احتیاط نیست، شارع جعل نکرده است و فقط احتمال وجوب می‌دهی می‌گویید یا واجب است یا مباح است و حکم ظاهری حرمت را هم نداری، او می‌گوید حق الطاعه این جا هست. ما می‌گوییم این جا جزم نتوانستیم پیدا کنیم که آیا مولی چنین حق الطاعه‌ای حتی در این جا... می‌گوییم آقا نمی‌دانم، من غافل هم نیستم، در موردی که غافل باشد معلوم است حق الطاعه نیست، نه شک است، احتمالش را می‌دهد، به این اندازه پرده از روی واقعیت برداشته شده که احتمالش را می‌دهد، همین که احتمالش را دادی، گشتی، پیدا هم نکردی آن چه که وظیفه بود از فحص و این‌ها انجام دادی در عین حال نرسیدی به آن، آیا این جا باز عقل



حکم می‌کند به این که مولویت مولی اقتضاء می‌کند که شما باید احتیاط کنی، آن وجوب محتمل را مراعات کنی، آن حرمت محتمله را مراعات کنی؟ یا نه همین جور که دیدن عقلاء در موالیان عرفیه‌شان این است که برائت جاری می‌کنیم، مسؤولیتی ندارم، من که وظیفه خودم را انجام دادم، گشتم پیدا نکردم، استفراغ وسع به قول آقایان کردم به نتیجه نرسیدم.

س: ???

ج: ممکن است باشد، یعنی در موالیان عرفیه قبول داریم بنای عقلاء بر این است، توی عرفیات این چنینی است اما آیا در مولای حقیقی هم این طور هست، بحث در مولای حقیقی است، مولای عرفی بله، بناء عقلاء بر این است که مولای عرفی بیش از این حق ندارد، اگر تکلیفش رسید به ما بله ما وظیفه داریم، اما تکلیفش نرسید بعد از آن که فحص کردیم نرسید، می‌گوییم دیگه حقی بر ما ندارد و حق عقوبت و بازخواست و این‌ها ندارد، می‌گوییم خب می‌خواستی بگویی، این که به دست ما نرسید یا اگر گفתי دیگران نگذاشتند، من که به وظیفه‌ام عمل کردم.

س: مولویت ذاتی؟

ج: اما در مولویت ذاتی که مولای حقیقی باشد مجعول نیست، یک واقعیت نفسی است فلذا است با هم تفاوت می‌کند. آن جا بناء عقلاء است یعنی خودشان برای سامان دادن به امورشان بنا گذاشتند بر این که مولاهايمان، ذی حق‌هايمان، فرمانروایان‌مان باید اطاعت بکنیم در این حوزه، در این فرض، مازاد بر این قرار ندادند اما در مولای حقیقی مجعول نیست، یک امر واقعی و نفس‌الامری است در آن جا.

س: ???

ج: خب آن بله درسته، آن را ان شاء الله خواهیم گفتیم چون ما الان داریم برائت عقلیه را محاسبه می‌کنیم، بعد برائت عقلانیه داریم، بعد برائت شرعیه داریم.

س: ???

ج: می‌تواند توی مجعول هم باشد، بلکه احکام ظاهریه در حقیقت برای مراعات مصالحی است که در خود متعلقات احکاما وجود دارد منتها گاهی آن جنبه مصالح ترخیصی می‌چربد، شارع برائت جعل می‌کند، گاهی جنبه مصالح الزامی می‌چربد شارع احتیاط ممکن است جعل بکند.

س: ???

ج: خب گفتم دیگه، جوابش را که عرض کردم.

س: همان جواب می شود مؤید حرف تان.

ج: خب شما در تعلیقه تان بر چیز بنویسید، من دیگه چند بار تکرار کردم این ها را.

خب وارد بحث بعدی بشویم. چون چند بار این ها را توضیح دادم.

س: توقف فرمودید روی آن جایی که دسترسی به حکم واقعی وجود دارد فرمودید.

ج: نه نه، آن جا که نه، بعد از این که فحص کرد و یأس برای او پیدا شد عن الظفر بالدلیل علی الحکم فقط شک است، فقط احتمال می دهد آیا این جا حق الطاعه است یا برائت است عقلاً؟ استحقاق عقوبت این جا هست اگر در واقع باشد؟ حق الطاعه ای می گوید بله، قبح عقاب بلایانی می گوید نه دیگه. عبد بیش از این دگه مولویت مولی برای او ثابت نیست.

س: این هر احتمالی هم شما بدهید؟؟؟

ج: بله. منتها این ها.

س: ???

ج: بله ولی مشکل نمی شود به خاطر این که برائت شرعیه بحمدالله داریم. الان که ما در ضیق خناق واقع نمی شویم به خاطر این که برائت شرعیه داریم، برائت عقلائیه داریم که شارع امضاء فرموده است. اما لو کنا نحن؛ برائت شرعی نداشتیم، عقلایی هم نداشتیم بله همین جور بود. مگر جایی که از توان ما دیگه خارج بشود، قدرت نداشته باشیم. خب همه این احتمالات را که قدرت نداریم که احتیاط بکنیم. یک وقتی توی یک کوچه ای رد می شدیم یکی از اساتید ما یک مقداری معالم پهلوی ایشان خوانده بودیم به من که رسید گفت من توی همین نمازش ماندم حالا بقیه تکالیف که آدمی بود یک خرده احتیاط کار بود. علی ای حال.

اشکال ششم:

اشکال ششم این هست که.... این اشکال را من به این شکل بیان می‌کنم برای این که یک مقداری جامع باشد. اشکال ششم بر تمسک به قاعده قبح عقاب بلایان، اشکال ششم به این نحو عرض می‌کنیم که گفته می‌شود ما در موارد شبهات حکمیه، وجوبیه أو تحریمیه امور خمسه‌ای داریم که این امور خمسه جلوی جریان قاعده قبح عقاب بلایان را می‌گیرد و آن امور خمسه باعث می‌شود موضوع قاعده قبح عقاب بلایان منتفی شود. آن امور خمسه عبارت است از یک قاعده وجوب دفع عقوبت اخرویه، عقل انسان حکم می‌کند که عقوبت اخروی که یک عقوبت شدید طولانی مدت یا دائمی است و اصلاً قابل قیاس با تمام عقوبت‌ها و مضرات دنیوی نیست باید آن را دفع کنیم، وجوب دفع عقوبت اخرویه.

س:؟؟

ج: بله، وجوب دفع عقوبت محتمله اخرویه.

خب این یک قاعده است، خب روشن است اگر این قاعده درست باشد و ما آن را قبول بکنیم قبح عقاب بلایان را چه کار می‌کند؟ موضوعش را از بین می‌برد، چون همین، این وجوب دفع عقوبت محتمله می‌شود بیان بر عقوبت، بیان بر این که این جا عقوبتی هست، ضرری هست، بنابراین دیگه قاعده قبح عقاب بلایان موضوعاً منتفی می‌شود.

قاعده دوم؛ قاعده دفع وجوب ضرر محتمل دنیوی که اگر ضرر دنیوی هم باز احتمال دادی وجود دارد می‌گوید بله این را هم دفع کنی، مثلاً احتمال می‌دهد اگر این مایع را بنوشد کور می‌شود، این مایع را بنوشد فلج می‌شود، این ضرر دنیوی است. خب باز عقل می‌گوید که باید دفع کنی این ضرر را. خب باز ما در موارد احکام چون می‌دانیم تابع مصالح و مفاسد هست حتی در همین دنیا بنابراین وقتی احتمال وجوب می‌دهم، احتمال حرمت می‌دهم، بنابراین احتمال می‌دهم که با انجام ندادن در واجبات ضرری دامنگیر من بشود و در محرمات ضرری ممکن است دامنگیر من بشود ولو ضرر دنیوی. عقل می‌گوید چی؟ می‌گوید واجب است دفع کنی این ضرر دنیوی. پس بنابراین دیگه نمی‌توانی به قاعده قبح عقاب بلایان تمسک کنی، بیان بر آن هست دیگه.

س: اگر توی قاعده قبح عقاب را اعم بگیریم.

ج: جدا کردیم ما، این را از اندماج درآوردیم. آقایان این دو تا را تحت قاعده چی داخل کردند؟ دفع ضرر محتمل گفتند. بعد در مقام جواب گفتند این ضرر یا عقوبت اخروی است یا ضرر دنیوی است، جدا جدا. ما برای این که

این‌ها درست تفکیک بشود و مسائلش مخلوط نشود می‌گوییم دو تا قاعده وجود دارد، یک قاعده داریم راجع به چی؟ دفع عقوبت اخروی، عقوبت محتمله اخروی، دو؛ قاعده دفع ضرر محتمل دنیوی. سه؛...

س: این چه جور موضوع قبح عقاب بلایان را؟؟؟

ج: دومی؟ برای خاطر این که بالاخره احتمال ضرر که می‌دهیم پس نمی‌توانی خودت را بگویی...

س: یعنی شارع با این ضرر ما را عقاب می‌کند به خاطر این ضرر احتمال می‌دهیم...

ج: نه عقل می‌گوید باید این را دفع کنی، اگر دفع نکردی شارع می‌تواند شما را نکوهش بکند، عقل می‌گوید راحت نشین، حالا خیلی فعلاً بسط نمی‌دهیم، فعلاً گفتند این جور. تا ما بعضاً در مقام جواب و....

س:؟؟؟ دنیویه؟؟ مصلحت یا؟؟؟

ج: بله، یا فعل.

سه؛ این است که قاعده وجوب دفع مفسده محتمله اخرویه، یا به قول و تعبیر مرحوم آقای آخوند در کفایه قبح الاقدام بما لایؤمن مفسده. يستقل العقل بقبح الإقدام بما لایؤمن مفسده. مفسده غیر از مضره و ضرر است. بین مضرت و مفسده هم اختلاف مفهومی وجود دارد و هم اختلاف مصداقی وجود دارد و نسبت بین این دو تا از نظر مصداق عموم و خصوص من وجه است، گاهی این‌ها با هم جمع می‌شوند، هم مفسده هست، هم مضرت هست. ولی گاهی مضرت هست مفسده نیست. مثال زدند گفتند مثلاً وجوب زکات این مضرت دارد چون از اموالش کم می‌شود، ضرر نقص در مال یا طرف یا عین است یا عرض است. نقص در مال که خب روشن است، اموالش کم می‌شود یا می‌سوزد یا می‌برند، یا می‌دزدند یا چی می‌شود، این می‌شود نقص در مال. طَرَف یعنی اعضای بدن، جوارح بدن؛ کور می‌شود، شل می‌شود، چه می‌شود، این‌ها... عرض هم آبرویش هست. ضرر این است که یکی از این‌ها نقص در آن وارد بشود. خب وجوب زکات ضرر هست اما مفسده ندارد منفعت دارد. فقراء تأمین می‌شوند، مشکلات اجتماعی برطرف می‌شود، رفاه برای مردم می‌آید پس منفعت دارد ولی مفسده ندارد، ولی مضرت دارد. گاهی هست که مفسده دارد ولی مضرت ندارد، ممکن است فرض بکنیم یک جا مفسده هست مضرت نیست، گفتند مثل غصب، غاصب از مالی که غصب می‌کند منفعت می‌برد دیگه اما این کار چی دارد؟ مفسده دارد، امنیت اجتماعی را از بین می‌برد اما آن غاصب البته منفعت می‌برد. چیزی از مالش کم نمی‌شود بلکه بر مالش اضافه می‌شود، طرَفش طوری نمی‌شود، عرضش هم نمی‌رود بلکه یک جوری بلد است که اصلاً کسی نمی‌فهمد که آبرویش بخواهد برود. حالا

البته این جواری پیش خدا که قهری است ولی خب حالا توی جهات عرفی بخواهیم ملاحظه بکنیم توی عرف عام به حسب لغت این جواری است. یک جا هم هر دو ممکن است با هم دیگر جمع بشود، هم ضرر داشته باشد، هم مفسده داشته باشد. مثلاً شرب خمر کردن، شرب خمر ضرر دارد، کبد و فلان و این‌ها را از بین می‌برد. ضرر دارد برای این که یک چنین آدمی توی اجتماع وقتی آدم‌هایی این جواری در اجتماع باشند آن اجتماع امنیت خودش را از دست می‌دهد، چون آدم لایعقلی یکهو به این می‌پرد، یکهو به آن چی می‌کند، مفسده هم دارد. خب پس بنابراین باب مضرت با باب مفسده دو تا است، فلذا این بزرگان می‌بینید که این‌ها را از هم جدا کردند، آقای آخوند بعد از این که راجع به قاعده دفع ضرر محتمل حرف زده فرموده إن قلت که همه‌اش که دائر مدار مضرت نیست، یستقل العقل به قبح اقدام بما لایؤمن مفسدته. از این کلام ایشان استفاده می‌شود پس یک قاعده دیگر هم وجود دارد.

س: ???

ج: نه، ممکن است بیشتر باشد، حالا داریم مثال می‌زنیم، حالا شما شخصی هم بگویید، گاهی ممکن است مفسده برای انسان دارد ولی مضرت ندارد.

س: مفسده یعنی چی؟ تعریف مفسده چیه؟

ج: مفسده یعنی چیزی که باعث ضرر و زیان بر.... شخص لازم نیست که... چون در ضرر گفته بر خودش، بر دیگران می‌شود. یا باعث می‌شود عقاید مردم متزلزل بشود، یا باعث می‌شود نوع... مثلاً فرض کنید که یک روحانی یک کاری را انجام بدهد، خلاف مروتی انجام بدهد معاذالله، کاری انجام بدهد خب ممکن است، این اصلاً ضرر نمی‌کند به نفعش هم هست، یک ماشین کذایی می‌خرد، یک لباس کذایی ولی این باعث می‌شود که مردم بگویند این‌ها اهل دنیا هستند یا خدای نکرده بگویند این‌ها امین در وجوهات نیستند، چه نیستند، و چنین چیزهایی در ذهن مردم ایجاد بشود.

س: ??

ج: ضرر معمولاً طرف و عین چیز شخص است دیگه. خب پس بنابراین....

س: این عام و خاص مطلق نمی‌شود؟

ج: نه، من وجه است، همان طور که مثال زدم.

س: اعم از...

ج: نه، اعم من وجه است. اعم است ولی اعم من وجه است و اخص من وجه است.

س: ???

ج: نه، ما دنیا و اخروی آن را جدا کردیم. ببینید الان داریم مفسده اخروی را حساب می‌کنیم و بعد مفسده دنیوی را حساب می‌کنیم. این‌ها را جدا کردیم برای خاطر این که در مقام جواب و بعد این‌ها از هم مرزهایش جدا باشد خلط نشود حرف‌هایش با هم دیگر.

پس بنابراین قاعده سوم چیه؟ وجوب دفع مفسده محتمله اخرویه است یا به جای وجوب دفع بفرمایید قبح اقدام بر مفسده محتمله اخرویه. اگر ما این قاعده را قبول کردیم نتیجه چه می‌شود؟ می‌شود در شبهات حکمیه به قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی‌توانی خودت را راحت بکنی، بلکه این قاعده می‌گوید نه، احتمال دارد که این جا مفسده داشته باشد، پس راحت نمی‌شود، پس تمسک به قاعده قبح عقاب بلا بیان با توجه به این جا ندارد، نمی‌شود به آن تمسک کرد.

قاعده چهارم؛ قاعده وجوب دفع مفسده محتمله دنیویه است که این قاعده هم باز جلوی تمسک به قاعده قبح عقاب بلا بیان را می‌گیرد که آن قاعده ما را نمی‌تواند راحت بکند با توجه به این.

و پنجم؛ پنجم این است که گفتند که این حس فرار عما یؤذی در هر انسانی به حسب جبلت و طبع این حس وجود دارد که عما یؤذیه فرار می‌کند، حالا ولو وجوبی نباشد، ولو قبحی هم نباشد، وجوب دفع این‌ها فرضنا که نیست، لا عقل یحکم بالوجوب، لا شرع یحکم بالوجوب، لا عقلاء. این بگوییم نگویند، من نمی‌توانم. خب ذاتاً انسان این جوری است. آدمی که مثلاً از شیر فرار می‌کند می‌گوید به خاطر امثال وجوب من این کار را می‌کنم؟ یا اگر فرار نکنم قبیح است، مردم می‌گویند کار زشتی کردی؟ نه کاری به وجوب و قبح ندارد. این حالت در انسان وجود دارد که چون خودش را دوست دارد و می‌ترسد که او حیاتش را از بین ببرد یا ضرری به او برساند جبلت و فطرتش این است که فرار می‌کند. پس ما یک مطلبی داریم و آن این است که این حس در انسان وجود دارد، کاری به وجوب و قبح ندارد، خب با توجه به این ما آیا در شبهات حکمیه که احتمال می‌دهیم ما یؤذی وجود داشته باشد، آیا می‌توانیم همین طور بگوییم حالا واجب نیست، قبیح است، عقاب دارد. این‌ها که باعث نمی‌شود ما خیال‌مان راحت بشود. پس بنابراین وجود این هم باعث می‌شود که یمنع عن التمسک بقاعدة قبح العقاب بلا بیان. آن کاری از پیش

نمی‌تواند ببرد برای انسان، این حالت جبلی و طبعی در انسان وجود دارد و نمی‌تواند آن قاعده به انسان امنیت بدهد، انسان تا احتیاط نکند خودش را در مخاطره می‌بیند به حسب آن جبلت و طبعی که دارد. این پنج تا...

س: ???

ج: نه، موضوع را هم از بین می‌برد. کأنّ این بیان بر آن است. حالا این پنج تا قاعده، حالا اسم اخیر را هم قاعده بگذاریم یا نگذاریم فلذا ما به جای قاعده گفتیم امور که چهار تا قاعده است، به عنوان قاعده در السنه گفته می‌شود، این آخری هم به عنوان یک امری است. این‌ها جلوی تمسک به قاعده قبح عقاب بلا بیان یا نافع بودن آن قاعده. این عبارت عبارت جامعه‌آی است. با وجود این‌ها قاعده قبح عقاب بلا بیان نافع نیست برای ما.

س: یعنی چی؟

ج: یعنی به ما امنیت نمی‌دهد. برای این که یا آن وجوب هست، یا آن قبح هست یا این که این جبلت ما است و ما می‌ترسیم و فرار می‌کنیم. کاری به وجوب ندارد. خب قبح نباشد، وجوب نباشد، خب یک خانمی یک سوسکی می‌بیند پنجاه متر آن ور می‌پرد، حالا به خاطر وجوب فلان، یا به خاطر قبح فلان که نیست، جبلتش این است، آن‌ها این جوری هستند. پس بنابراین این اشکال این را دارد می‌گوید، آیا این حرف درست است، این اشکال درست هست یا نیست بحث از این اشکال يستدعی البحث فی مقامات خمسة که ما تک تک این‌ها را مورد کلام قرار بدهیم و ببینیم آیا جواب دارد یا جواب ندارد و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۱۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ وَ عَلَیْكَ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِينَا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعَصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

بحث در این اشکال بود که در موارد شبهات حکمیه که شما می‌خواهید به قاعده قبح عقاب بلاییان تمسک کنید برای اثبات برائت، چند امر دیگر وجود دارد که مانع جریان قاعده قبح عقاب بلاییان می‌شود. یکی قاعده وجوب دفع ضرر اخروی به معنای عقوبت، ضرر محتمل اخروی به معنای عقوبت. دو؛ قاعده دفع ضرر دنیوی المحتمل، سه؛ قاعده دفع ضرر مفسده محتمله اخرویه، چهار؛ قاعده دفع ضرر مفسده محتمله دنیویه، و پنجم این که حس فرار عما یؤذی یا عما یحتمل آن یؤذی که در جبلت و فطرت هر انسانی وجود دارد مع الغض از این که وجوبی در این جا؛ وجوب عقلی باشد یا نباشد، قبح عقلی باشد یا نباشد. کاری به این‌ها ندارد، این نفس این چنینی است که صرف‌نظر از این وجوب و قبح و امثال ذلک در این مواردی که ضرری مقطوع باشد بلکه محتمل باشد جبلاً احتراز می‌جوید، خودش را کنار می‌کشد بنابراین با وجوب این حالا شما بگویید قبح است عقاب محتمل. این باعث نمی‌شود انسان امنیت احساس بکند، در جبلتش، در فطرتش این است که نه، باید یک کاری بکنی که قطع پیدا بکنی عقابی نیست. این پنج تا امر پس مانع می‌شود از تمسک به قاعده قبح عقاب بلاییان، یا آن اصلاً جاری نیست یا اگر هم جاری باشد مفید نیست که انسان آرامش پیدا بکند، آن آخری این جوری می‌شود دیگه، آرامش پیدا نمی‌کند، مفید نیست این قاعده.

س: ...

ج: نه، فطرت است، جبلت است، طبع انسان است.

این پنج امری که گفته شد. هر یکی از پنج امر را باید مورد کلام قرار بدهیم و ببینیم که آیا پاسخی داریم برای آن یا نه.

اما امر اول که احتمال عقوبت اخرویه باشد که عقل می‌گوید واجب است دفعش بکنی. برای جواب از این قاعده وجوهی از جواب‌ها داده شده که جواب مسلمی که تقریباً می‌توانیم بگوییم همه قریب به اتفاق این جواب را قبول دارند و جواب درستی هم هست این است که قاعده قبح عقاب بلاییان اگر ما به آن ایمان آوردیم و حق الطاعه‌ای نشدیم یا توقف نکردیم، این قاعده به تعبیر بعضی مثل شیخ اعظم یا بعضی دیگر از بزرگان یا معروف در کلمات، وارد بر قاعده دفع ضرر محتمل اخروی است و بنابر تعبیر بعضی مثل محقق نائینی در فوائد الاصول، تعبیر حاکم را هم به کار بردند، این قاعده حاکم است بر آن. و به تعبیر صحیح باید گفت موارد این قاعده تخصصاً خارج است از قاعده دفع ضرر محتمل.



توضیح ذلک:

توضیح این است که این دو تا کبری که کبرای اول ما این است که عقاب بلایان قبیح است. این یک کبری است که عقل آن را پذیرفته، درک می‌کند یا حکم به آن می‌کند.

قاعده دومی که عقل آن را درک می‌کند وجوب دفع ضرر محتمل است. این هم یک قاعده است. روشن است که قاعده خودش موضوعش را مشخص نمی‌کند، نه آن قاعده موضوع خودش را مشخص می‌کند، نه این قاعده موضوع خودش را مشخص می‌کند. آن می‌گوید عقاب بلایان قبیح است اما حالا این جا بیانی هست، بیانی نیست، خود قاعده بیان نمی‌کند موضوعش محقق است یا محقق نیست. آن را ما باید از خارج، خارج از این قاعده بررسی کنیم ببینیم هست یا نیست. کما این که آن قاعده‌ای که می‌گوید دفع ضرر محتمل واجب است آن خودش متکفل این نیست که این جا ضرری هست، ضرری نیست. همه قضایا همین جور هستند، خودشان بما آنها آنها متکفل این که موضوعش در خارج محقق است یا محقق نیست، نیست. وقتی که این دو تا قاعده را ما داریم، ما به این توجه می‌کنیم می‌بینیم که بالوجدان ما می‌بینیم بیانی بر آن تکلیف واقعی در موارد شبهات حکمیه نداریم. شک داریم دیگه، فرض ما این است که شک داریم، شک داریم یعنی بیانی نداریم دیگه، نمی‌دانیم هست، نیست. این بالوجدان محقق است. وقتی بالوجدان این صغری محقق بود قهراً الانطباق قهری. انطباق آن کبرای قبح عقاب بلایان چیست؟ قهری است. چون بالوجدان داریم می‌بینیم ما مثلاً این وجوب محتمل را علم به آن نداریم، بیان اصلی نسبت به آن نداریم، یا این حرمت محتمله را علم به آن نداریم، بیان اصلی برای آن نداریم. این را بالوجدان داریم درک می‌کنیم چون فرض بحث مان است دیگه، فقیه گشته هیچ دلیلی پیدا نکرده بر وجوب، می‌بیند وجداناً شک دارد. گشته هیچ دلیلی بر حرمت پیدا نکرده، می‌بیند وجداناً شک دارد، وقتی وجداناً می‌بیند شک دارد، صغری بالوجدان محرز است قهراً آن کبرای قبح عقاب بلایان چه می‌شود؟ می‌آید. وقتی کبرای قبح عقاب بلایان منطبق شد چه نتیجه‌ای می‌گیرید؟ نتیجه می‌گیرد که قطعاً این جا استحقاق عقوبت نیست، قطعاً این جا عقاب نیست. چرا؟ چون دو تا قطع ضمیمه به هم شده، یک قطع سومی که نتیجه است تولید می‌کند. قطع به صغری دارد بالوجدان، این کبری را هم که فرض این است که ایمان به آن دارد، قطع به آن دارد، یقین به آن دارد، ضم این صغری قطعی به آن کبرای قطعی یک نتیجه قطعی از آن استحصال می‌شود و آن این که قطعاً و بطاً در این مورد من عقابی ندارم.

س: ...

ج: بله دیگه بیان برای واقع ندارم. وقتی بیان بر واقع نداشتم عقاب بر واقع هم قبیح است پس عذاب بر واقع هم قطعاً ندارم. این را نتیجه می‌گیرد دیگه. وقتی این نتیجه را گرفت، نتیجه این قیاس که صغرای آن قطعی بود و کبرای آن هم قطعی بود و یک نتیجه قطعی گرفت این می‌شود که آن کبرای دفع ضرر محتمل دیگه اصلاً موضوعی ندارد. دفع ضرر محتمل، این کبری بخواهد پیاده بشود باید احتمال الضرری وجود داشته باشد دیگه. خود کبرای دفع ضرر محتمل که خودش برای خودش صغری درست نمی‌کند که، آن کبرای وجوب دفع ضرر محتمل که خودش برای خودش صغری درست نمی‌کند، ما این صغری را باید از خارج به دست بیاوریم و این جا به خاطر آن امر وجدانی که فقیه گشت و دلیل پیدا نکرد و وجداناً شک در وجود چه کرد، بنابراین آن قیام چون مقدماتش یعنی صغرایش را بالوجدان به دست آورده و قهراً آن کبری بر این منطبق می‌شود قهراً، و یک نتیجه قطعی بر آن بار می‌شود که عقابی حتماً نیست پس بنابراین دیگه احتمال العقابی در نفس باقی نمی‌ماند. وقتی احتمال العقاب باقی نماند بنابراین اصلاً موضوعی برای آن کبری در خارج محقق نمی‌شود تا آن بخواهد منطبق بشود. پس بنابراین این است که آقایان می‌گویند این قاعده قبح عقاب بلایان این چیست؟ وارد است بر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل. وارد است یعنی چی؟ یعنی به برکت این موضوع او به طور کلی منتفی می‌شود. این کبری به برکت این که صغرایش وجدانی است برای ما و هیچ شکلی در آن نداریم چون گشتیم و فقیه گشته و منطبق می‌شود به طور اتوماتیک این قطع در نفس ایجاد می‌شود که پس قطعاً عقابی نیست. وقتی قطعاً عقابی نبود پس آن قاعده وجوب دفع ضرر محتمل دیگه صغری ندارد تا بخواهد پیاده بشود. بنابراین این می‌شود وارد بر آن، یا إن شئت قلت حاکم بر آن و إن شئت قلت این با وجود این، تخصصاً این مورد از تحت آن قاعده خارج است که گفتیم این صحیح است اما دو تعبیر دیگر تعبیر مسامحی\*. چرا؟ تعبیر ورود، تعبیر مسامحی و نادرستی است، چرا؟ چون ورود عبارت است از این که یک امری تکویناً و حقیقتاً از تحت یک دلیلی خارج می‌شود به برکت تعبد شرع. اگر این تعبد شرع نبود این خروج تکوینی حاصل نمی‌شد، به واسطه تعبد شرع این خروج تکوینی و واقعی رخ می‌دهد. ما به الامتیاز ورود با تخصص در این نکته است که در هر دو؛ هم در تخصص، هم در ورود، خروج تکوینی و واقعی است. اما در تخصص علت این خروج تکوینی باز تکوین است، نه یک کاری که مولی کرده، اما در ورود این خروج تکوینی در اثر کاری است که مولی کرده اگر او نمی‌کرد این کار انجام نمی‌شد. مثلاً مثالش؛ اگر شما قطع پیدا کردید به وجوب، قاعده قبح عقاب بلایان موضوع در این مورد ندارد، چرا؟ چون شما علم دارید، علم صدر در صد دارید، خودتان علم پیدا کردید. حالا اگر مولی آمد شما علم پیدا نکردید، گفت خبر ثقه حجت است بعد از این که مولی گفت خبر ثقه حجت است و از آن طرف هم بیانی که در قاعده قبح عقاب بلایان است اعم از بیان وجدانی و بیان تعبدی است،

چون آن جا بیان اعم از بیان وجدانی و تعبدی است، چون شارع گفت خبر ثقة حجة، بیان تعبدی دیگه وجداناً درست می‌شود. حالا اگر شارع نگوید الخبر الثقة حجة، این مصداق برای بیان درست می‌شود برای بیان؟ یا لایبانی واقعاً منتفی می‌شود؟ نه. این از بین رفتن بیان و لایبانی، یا تحقق بیان، بند به این است که شارع بگوید حجت است یا نه. اگر گفت خبر ثقة حجت است دیگه آن موردی که خبر ثقة بر وجوب قائم شده، بر حرمت قائم شد واقعاً، حقیقتاً، تکویناً از تحت قاعده قبح بلایان خارج می‌شود، حقیقتاً و تکویناً خارج می‌شود. اما این وابسته به این است که شارع این کار را بکند اما در موارد علم نه، شارع لازم نیست بگوید علم حجت است، آن حجیت تکوینی و ذاتی دارد.

س: ...

ج: نه، تعبد نیست، یک واقعیت نفس الامری است.

پس بنابراین، این تعبیر ورود تعبیر ناروا و نادرست طبق مبانی خود آقایان که فرمودند، اصلاً عقل تعبد نمی‌کند که.

س: ...

ج: واقعیت را دارد تشخیص می‌دهد نه تعبد می‌کند.

س: عقل مولی هم این را درک می‌کند...

ج: تعبد نمی‌کند که، یک واقعیتی را دارد درک می‌کند، نه چیزی را جعل می‌کند.

س: ...

ج: نخورده، هر واسطه که اشکال ندارد، چند واسطه بخورد که آدم علم پیدا می‌کند، تعبدی در کار نیست. باید تعبد در کار باشد، جعل در کار باشد. اگر تعبد و جعل در کار بود و آن منشأ شد که خروج تکوینی بشود این می‌شود چی؟ این می‌شود ورود اما اگر نه، جعل و تعبد و این‌ها منشأ نشده، یک واقعیت نفس الامری و امور تکوینی باعث شده این می‌شود تخصص و این جا این چنین است. و اما حکومت هم نیست برای این که حکومت عبارت است از این که خروج واقعی نیست، به تعبد است. مثل این که می‌گوید العالم الفاسق لیس بعالم، با این لیس بعالم که واقعاً لیس بعالم نمی‌شود که. او دانش دارد، علم دارد. ولی می‌گوید الفاسق لیس بعالم، این خروج خروج چیست؟ بالحکومت است کما این که ورود هم ممکن است بالحکومه باشد، بگوید ولد العالم عالم، با ولد العالم عالم که ولد

العالم عالم نمی‌شود درس نخوانده بشود عالم، این دخولش می‌شود دخول چی؟ دخول حکومتی و تعبدی، یعنی احکام آن را این جا بار بکن، به این لسان می‌آید بیان می‌کند، جعل الحكم به لسان جعل الموضوع است، یا نفی الحكم به لسان نفی موضوع می‌شود. بنابراین باید گفت در این موارد اگر کسی ایمان به قاعده قبح عقاب بلا بیان داشته باشد و این را قبول بکند دیگه این اشکال وارد نیست. چرا؟ برای خاطر این که این جا بدون دخالت شرع و بالتکوین چه می‌شود؟ این موضوع خارج است از قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، چون همان جور که توضیح دادیم بالتکوین چرا؟ چون بعد گشت ادله ندید در نفس چه ایجاد می‌شود؟ در نفسش چه می‌بیند؟ می‌بیند بیانی نیست، شک است. این شک را که شارع جعل نکرده که بما آنه شارع، بلکه بما آنه خالق البته شک... هر موجودی در عالم حتی صفات نفسانی ما خالقش خدای متعال است، او ما منه الوجود است، هر چیزی موجود می‌شود او موجود می‌کند ولو این که مقدماتش را ما انجام بدهیم. مقدماتش را ما انجام دادیم، این باعث شد که در نفس ما این حالت شک خلق کرد خدای متعال.

س: استاد ببخشید ... / مبنایی می‌شود دیگه؟

ج: هیچ مبنایی نیست.

س: ... مخصوصاً طبق ما حکم به العقل، حکم به الشرع.

ج: کار به آن‌ها اصلاً نداریم این جا، از باب ما حکم به العقل حکم الشرع نیست، ما قواعد عقلی را داریم حساب می‌کنیم.

س: ... احتمال ضرر هست، عقل است که می‌آید که وسط...

ج: بالوجدان نیست.

س: بالاخره شک است دیگه.

ج: شک نداریم در عقاب بعد از این که آن محقق شد.

س: پس آن واسطه شده.

ج: کی واسطه شده، حکم عقل بوده نه حکم شرع. شما حکم عقل‌تان است نه حکم شرع، یک واقعیت نفس‌الامری است که عقل درک می‌کند که عقاب بلا بیان چیست؟ قبیح است. یا حکم می‌کند به این که عقاب بلا بیان قبیح است.

این کاری به شرع ندارد که. شارع هم چون عاقل است این امر را درک می‌کند یا این حکم را بما آنه عاقل می‌کند. مثل زید و عمرو و بکر و خالد که حکم می‌کنند، حکم این ربطی به آن ندارد، او مستقلاً این حکم را می‌کند، این درک را دارد، آن هم مستقلاً این حکم را می‌کند و درک را دارد، امام صادق سلام الله علیه هم همین جور، ائمه دیگر هم همین جور، معصومین دیگر هم همین جور، تمام انبیاء همین جور، خدای متعال هم همین جور.

س: ...

ج: چه جور احتمال ضرر می‌دهید؟ وجداناً وقتی شما گشتید به عنوان یک فقیه، گشتید و دلیل پیدا نکردید...

س: دلیل بر واقع پیدا نکردیم...

ج: بر ظاهر هم پیدا نکردید، نه بر واقع دلیل پیدا کردید، نه بر ظاهر دلیل پیدا کردید، فرض این است دیگه، دلیل بر هیچی پیدا نکردید، نه بر این که این امر واجب است دلیل پیدا کردید، نه بر این که در شبهات وجوبیه یجب الاحتیاط دلیل پیدا کردید، نه بر این که این حرام است واقعاً دلیل پیدا کردید، نه بر این که در شبهات تحریمیه یجب الاحتیاط دلیل پیدا کردید، هیچ دلیل پیدا نکردید، بر هیچ یک از این‌ها فقیه دلیل پیدا نکرد این فقیهی که ایمان آورده است که به این که هر جایی دلیل نباشد عقاب بلا بیان است و قبیح است پس بنابراین بعد از این که این صغری وجدانی است، آن کبری هم مسلم عند العقل او هست چه می‌شود؟ دیگه احتمال عقاب نمی‌دهد. ... اگر بخواهد در عین که این جوری است بگوید نه شاید احتمال عقاب باشد، این یا باید اختلال حواس داشته باشد و الا احتمال عقاب چه طور می‌شود داد؟ پس قطع دارد به این که احتمال عقابی نیست.

س: در موضع شک همان مرحله موضع شک شما قاعده قبح عقاب بلا بیان را مقدم می‌فرمایید بر قاعده دفع ضرر...

ج: ما مقدم نمی‌کنیم.

س: الان موضع شک که هست موضوع ما دفع ضرر محتمل هست یا نیست؟

ج: نیست.

س: هنوز آن نیامده است.

ج: هنوز ندارد که، هنوزی نیست که آن حالا صبر بکند تا آن بیاید.

س: چرا آن را مقدم نمی‌فرمایید؟

ج: توضیح که دادم برای همین بود، برای این بود که موضوع این را بالوجدان احراز کردیم، یعنی بعد از این که گشتیم فقیه دید که چی؟ بیانی نیست، بالفعل دارد می بیند نیست، دیگه خودش را نمی تواند به نادانی بزند، می بیند نیست. گشت دید نیست، دلیل اصل نیست، بیان نیست، آن جا چون بیان اصل می گوئیم نه این که در واقع صادر شده باشد، قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید بلا بیان اصل الیکم. آن این است، بالضروره دارد می بیند نیست دیگه، چشم بندی که نیست، دارد می بیند نیست. این است که مرحوم امام قدس سره در تهذیب الاصول این را توضیح دادند به همین بیانی که می گویم برای این که بهتر جا بیفتد، می فرمایند شما نسبت به صغری این دلیل که شکلی نداری که، شک داری؟ رفتی گشتی، فحص کردی، همه این کارها را کردی دیدی نیست، حالا نیست، حالا که نیست دیگه انطباق آن کبری بر این جا چیست؟ دیگه قهری است. و با این انطباق این قطع در نفس شما حاصل می شود. اما این که آن جا آیا ضرر هست یا ضرر نیست، این را که وجدان نداری، احتمال می دهی شاید ضرر باشد، شاید ضرر نباشد لولا این، اما بعد از این گشتن دیگه برای شما حالت انتظاریه ای باقی نمی ماند. مثل این که دو تا دلیل داریم؛ اکرم العالم و اهن الجاهل. اگر دیدی این آدم عالم است علم وجدانی داری که عالم است دیگه، پس اکرم العالم بر او منطبق است و بالضروره از اهن الجاهل چیست؟ خارج است. شما بگو چرا این را بر آن مقدم داشتی؟ برای این مقدم داشتیم که این صغری وجدانی بود، یقین پیدا کردم، می دانم این عالم است پس این کبری منطبق است و چون می دانم عالم است پس تخصصاً واقعاً تکویناً از تحت اهن الجاهل خارج است.

س: حاج آقا شما دو تا کبری بیان کردید، موضوع هر دو الان هست چرا آن کبری را مقدم بر این کبری کردید... الان کبری قبح عقاب بلا بیان را چرا بر کبرای دفع ضرر مقدر مقدم می کنید؟

ج: مقدم نمی کنیم. ما باید برویم فحص بکنیم یا نباید فحص کنیم؟ قبل الفحص درست است؛ احتمال عقاب می دهیم، فلذا در شبهات حکمیه قبل الفحص می گوئیم چی؟ می گوئیم احتمال عقاب وجود دارد چون چیزی وجود ندارد که آن را از بین ببرد. فحص نکردیم، به یقین نرسیدیم، هنوز صغرای عدم بیان الواصل را احراز نکردیم، اما این جا خصوصیت این این جا این است که بعد از این که فحص کردیم این فحص ما یک حالت جدیدی ایجاد می کند و آن حالت جدید این است که با فحص ما و این که یقین داریم دیگه بیان اصلی نیست پس قاعده قبح عقاب بلا بیان اصل منطبق است دیگه، می توانیم بگوئیم با این که هست منطبق نشو؟ خواهش می کنم نیا؟ آن دارد می گوید هر جا بیان اصلی نبود عقاب قبیح است، پس فقیه بعد از این که فحص کرد، تفحص کرد و این ها بالوجدان دارد می بیند که بیان اصلی در کار نیست، لا علی الحکم الواقعی و لا علی الحکم الظاهری در آن جا، نیست. حالا که

نیست پس بالضروره آن قاعده قبح عقاب بلا بیان چه می شود؟ تطبیق می شود. وقتی قاعده قبح عقاب بلا بیان تطبیق شد یقین پیدا می کنی که خدای متعال که فاعل قبیح نخواهد بود، پس خدای متعال عقاب نخواهد داشت، پس حالا که خدای متعال عقاب نخواهد داشت فکیف احتمال عقاب می دهی تا قاعده وجوب دفع ضرر محتمل بخواند پیاده بشود؟

س: ...

ج: من نمی دانم نفس شما چه جوری است که احتمال می دهد. این نفس چه نفسی است که دارد احتمال می دهد. می گویم شما فقیه، کتاباً و سنتاً و عقلاً و اجماعاً و سیرتاً و هرچه دلیل می دانید برای فقه، همه این ها را فحص کردید دیدید آیّ دلیل بر این وجوب وجود ندارد، آیا این جا بیان واصل بر وجوب هست؟ نیست، پس وجدان کردید که نیست. آن کبری می گفت چی؟ می گفت هر جا بیان واصل نباشد عقاب قبیح است، پس قهراً منطبق می شود، قهراً که منطبق شد نتیجه این صغری و کبری این است که در نفس شما این است که این جا عقاب نخواهد بود. تا گفتید این جا عقاب نخواهد بود چه می شود؟ قاعده دفع ضرر محتمل دیگر موضوع ندارد پس آن پیاده نمی شود. ولی عکسش را نمی توانید انجام بدهید. آن می گوید عقاب محتمل... می گوید هر جا عقاب احتمالی، قبل الفحص من این احتمال را می دادم، بعد الفحص دیگه احتمالش را نمی دهم. بنابراین این قاعده موضوع پیدا می کند و آن را از بین می برد اما آن قاعده جوری نیست که موضوع بتواند الی الآخر در آن باشد، آن قاعده وجوب دفع ضرر محتمل آن خودش که موضوع نمی سازد، باید از خارج موضوع درست بشود، خود هیچ کدام از این دو تا قاعده ها موضوع برای خودشان نمی گویند در خارج موجود است.

س: ...

ج: ما پنج تا امر گفتیم، اولی چیست؟

س: احتمال عقوبت.

ج: عقوبت اخروی.

س: شما با احتمال عقوبت اخروی می خواهید دفع ضرر را...

ج: این ضرر را داریم بحث می کنیم.

س: ...

ج: وای. این ضرر را، مگر ما پنج تا نکردیم گفتیم ما تفکیک می‌کنیم می‌گوییم پنج قاعده داریم، حالا فعلاً قاعده اولی را داریم بحث می‌کنیم که وجوب دفع عقوبت اخرویه محتمله، این را داریم بحث می‌کنیم. این را داریم می‌گوییم چیست؟ پس بنابراین این قاعده چون آن... باز مقدمه را توجه بفرمایید؛ گفتیم خود قاعده‌ها برای ما روشن نمی‌کنند موضوع در خارج هست یا نیست، کما این که هیچ قضیه‌ای موضوع خودش را روشن نمی‌کند که هست یا نیست. الماء مطهر، حالا الماء مطهر که یک قضیه است به ما می‌گویند آب در خارج هست؟ این که نمی‌گوید. می‌خواهیم ببینیم آب در خارج هست یا نیست که مطهر بر آن بار می‌شود یا نه باید روی آن بحث بکنیم. خود قضایا نمی‌گویند موضوع هست یا نیست. پس این کبرای وجوب دفع ضرر محتمل، خود کبری نمی‌گوید این جا ضرر هست یا ضرر نیست، بلکه به نحو قضیه شرطه می‌گوید اگر یک جایی ضرر محتملی بود واجب است دفعش کنی، اما قضیه شرطیه نمی‌گوید شرط من حالا هست یا نیست. آن قاعده قبیح عقاب بلایان هم می‌گوید هر جا بیان اصلی نبود عقاب قبیح است، اما حالا هست یا نیست؟ من نمی‌دانم خودت باید فحص بکنی. قبل از این که ما فحص کرده باشیم این جا احتمال می‌دهیم بیان واصل باشد، پس نه به آن می‌توانیم تمسک کنیم، به آن قاعده قبیح عقاب بلایان نمی‌توانیم تمسک بکنیم چون موضوعش را نمی‌دانیم هست یا نه. به قاعده دفع وجوب ضرر محتمل می‌توانیم تمسک کنیم چون وجوبش هست، احتمال ضرر هست. این برای قبل الفحص است، آمدیم فحص کردیم، آمدیم فحص کردیم عکس می‌شود. دیگه می‌دانیم موضوع این هست چون بالوجدان رفتیم دیدیم بیان واصل نیست، پس بیان واصل نبود عقابش قبیح است پس یقین می‌کنیم عقاب نیست، عکس می‌شود پس آن موضوع ندارد. پس قبل الفحص و بعد الفحص فرق‌شان این است؛ قبل الفحص، قاعده وجوب دفع ضرر محتمل موضوع دارد، بعد الفحص این موضوع دارد یعنی قبیح عقاب بلایان موضوع دارد آن موضوع ندارد.

س: ...

ج: نمی‌تواند بیان بشود چون باید با صغری منطبق بشود تا بیان بشود، کبری که خودش بیان نیست، کبری وقتی که به صغرای منطبق شد و نتیجه از آن استخراج شد...

س: ...

ج: احتمال دیگه نمی‌دهم آقای عزیز، بعد از این که گشتم چه احتمالی می‌دهم؟



س: ...

ج: رفتم گشتم نبود.

س: ...

ج: این نمی سازد، چون آن معلق است بر این که احتمال بیان واصل بدهی، من یقین دارم بیان واصلی نیست.

س: ...

ج: چه جور از بین می برد، آخر من که رفتم گشتم، یعنی احتمال می دهم در کتاب و سنت و این ها باشد؟

س: یک بیان عقلی است.

ج: نمی تواند، این بیان عقلی در جایی است که... خلاف وجدان که نمی توانم. آن بیان عقلی در جایی است که... همه اش این نکته را باید توجه کنید. بیان عقلی کبرایش عقلی است، اما این کبری باید در یک صغرای وجدانی محرز تطبیق بشود.

س: ...

ج: این که قبل الفحص بود، بعد الفحص عوض شد. قبل الفحص من احتمال می دادم این آقا جاهل باشد، احتمال می دادم عالم باشد حالا رفتم فحص کردم معلوم شد عالم لیس بجاهل. دیگه بگویم که چی؟ دیگه به کبرای اهن الجاهل می توانم تمسک کنم؟ نه، قبل الفحص درست است من احتمال می دهم که این جا بیانی باشد، احتمال می دهم عقابی باشد، ولی بعد الفحص که احتمالش را نمی دهم که، فلذا است این مسأله محققین... نه ادقاء علم اصول، که بگوییم آن ها فقط گفتند، نه معمول اصولیین الا من شذ منهم که آن ها جزو ادقاء اصول نیستند، جزو محققین درجه اول اصول هم نیستند، این ها همین جواب را دادند گفتند این جوری است این جا، این جواب اولی است که این جا وجود دارد و این جواب درست است.

هنا... من فهرست را می خواهم عرض کنم. چهار جواب دیگه یا چند جواب دیگه حالا وجود دارد که این ها هم قابل بحث هست اما نمی دانم، من تردد دارم در این که وارد این بحث ها هم بشویم یا نشویم، چون جواب قانع کننده تمام داریم. جواب دومی که وجود دارد که شیخ در رسائل فرموده و چون شیخ حالا فرموده ممکن است خوب باشد بیان کنیم که ایشان فرموده این قاعده وجوب دفع ضرر محتمل بیان بر آن تکلیف واقعی نیست بلکه خودش

یک حکم ظاهری مجعول ربطی به آن ندارد، عقابی هم اگر باشد به خودش است نه به واقع. این باز کردن می‌خواهد، توضیح می‌خواهد. این یک بیانی است که شیخ در رسائل فرموده.

بیان سوم که با بیان اول می‌شود بیان سوم، جواب سوم این است که این بیانیت قاعده وجوب دفع ضرر محتمل نسبت به آن واقع و رفع این موضوع آن راه، دوری، مستلزم دور است پس این نمی‌تواند موضوع آن را برطرف بکند، اگر بخواهد این موضوع را برطرف بکند دور لازم می‌آید. این هم یک بیان. این بیان هم در کلمات مختلف هست، آقای آخوند در حاشیه، آقای خویی در ثنایای اباحت‌شان در مصباح الاصول و آقای اصفهانی در نهایة الدراية. این هم یک بیان.

بیان سوم که مخصوص آقای نائینی قدس سره هست، بیان سوم که از شیخ ممکن است استفاده کنیم از نائینی هم استفاده بکنیم این است که آقا قاعده وجوب دفع ضرر محتمل وجداناً می‌بینیم موضوع قاعده قبح عقاب بلایان را از بین نمی‌برد، این قاعده وجداناً موضوع را از بین نمی‌برد. چرا؟ برای این که با این قاعده حتی ما شک در تکلیف واقعی داریم پس این چه بیانی است بر آن. ما شک‌مان را که داریم.

و جواب آخر این است که آقای اصفهانی فرموده، فرموده این قاعده وجوب دفع ضرر محتمل لا اساس لها، عبارت‌شان این است، فرموده: «إِنَّ قَاعِدَةَ دَفْعِ الضَّرَرِ لَيْسَتْ عَقْلِيَّةً وَ لَا عَقْلَائِيَّةً بَوَاحٍ مِنَ الْوَجْهِ» که این بیان این که چرا ایشان این مطلب را فرموده که بوجه من الوجوه این لا عقلی و لا عقلایی، طولانی است. این‌ها خودش مطالب مهمی است یعنی خود این حرف‌ها و این که چشم و گوش آدم را باز می‌کند در اصول، این‌ها مهم است اما از نظر مقام ما احتیاج به این حرف‌ها نداریم برای این که ما می‌گوییم همه چیزها را قبول می‌کنیم، به آن بیانی که گفتیم قاعده وجوب دفع ضرر محتمل چه می‌شود؟ تخصصاً مورد را خارج می‌کند، قاعده قبح عقاب بلایان تخصصاً مورد را خارج می‌کند از آن قاعده وجوب دفع ضرر محتمل ولو سلمناها، اگرچه قبولش کنیم. این جوری هست. حالا برای این که آن‌ها هم یک... امام رضوان الله علیه وقتی تفسیر می‌فرمودند، فرمودند که باید یک حرف‌هایی به گوش‌ها بخورد، حالا به اندازه‌ای که به گوش‌ها بخورد که بدانند یک واقعیاتی در این جا هست به این اندازه متعرض می‌شویم برای یک روز، ولی اگر آقایان بگذارند البته. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۱۸

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ وَ عَلَیْكَ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِينَا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعَصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

بحث در این شبهه بود که فرموده شده است قاعده وجوب دفع ضرر محتمل مانع از جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان می شود. از این شبهه جواب هایی داده شده که جواب اول جواب معروفی بود که گفتیم قاعده قبح عقاب بلا بیان به تعبیری وارد است بر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل و به تعبیری حاکم است که گفتیم این دو تعبیر تمام نیست و مسامحه آمیز است و به تعبیر دیگری موارد جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان تخصصاً از تحت قاعده وجوب دفع ضرر محتمل خارج است بنابراین لا معنا که بگوییم که آن قاعده جلوی جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان را می گیرد. وجوه دیگری از جواب هم در کلمات بزرگان بیان شده که به نحو اختصار آن ها را هم متعرض می شویم.

جواب دیگر، جواب شیخ اعظم قدس سره در رسائل هست که حاصل بیان ایشان که البته این بیان خالی از اجمال هم نیست و در این که مراد شیخ اعظم چه هست اختلاف است بین ناظرین در کلام ایشان. فرمایش شیخ کأن این هست که این قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، این روشن است که بیان بر آن حکم واقعی نیست یعنی باتوجه به این قاعده لایزال ما شک داریم در این که وجوب هست یا وجوب نیست، در شبهات وجوبیه و باز هم در شبهات تحریمیه با وجود این قاعده ما شک داریم هنوز بالوجدان به این که آیا حرمتی وجود دارد یا وجود ندارد. پس این قاعده مبین آن حکم واقعی مشکوک قطعاً نیست به شهادت این که هنوز شک ما واقعاً برقرار است. و هکذا این قاعده بیان بر عقاب نسبت به آن حکم واقعی لو کان نیست. این بیان بر آن هم نیست بلکه اگر این قاعده را ما قبول بکنیم و تسلّم بکنیم که از این عبارت شیخ هم درمی آید کأن راهی هم هست برای این که اصلاً این قاعده را ما انکار کنیم کما این که بعداً محقق اصفهانی انکار فرموده. اگر این قاعده را هم قبول بکنیم این خودش یک قاعده

مستقله‌ای است که یک حکم ظاهری که همان وجوب دفع باشد در آن بیان شده که اگر عقابی هم در این باب باشد آن عقاب بر واقع نیست، بر مخالفت با خود این وجوب هست. این یک وجوب ظاهری است و ربطی به واقع ندارد، فلذا در جایی هم که حتی واقع نباشد، من احتمال وجوبی می‌دادم اعتنا نکردم، بعداً هم روز قیامت معلوم شد که اصلاً وجوبی هم نبوده. من در عین حال عقاب می‌شوم، عقاب بر چه می‌شوم؟ بر آن واقع؟ واقع که نبوده که. عقاب می‌شوم بر عدم امتثال همین وجوبی که در این قاعده ذکر شده، این وجوب خودش یک عقاب برای خودش دارد اگر امتثال نشود بنابراین، این قاعده عقاب بر آن واقع محتمل را درست نمی‌کند و این بیان بر آن نیست. پس حالا که این طور شد پس این قاعده وجوب دفع ضرر محتمل نه بیان بر نفس آن تکلیف محتمل است، نه بیان بر عقاب آن است و نه مصحح است، هیچ کدام نیست خودش یک قاعده جداگانه‌ای است، آن وقت چون خودش یک قاعده جداگانه‌ای است پس بنابراین در موارد شبهات حکمیه چه وجوبیه چه تحریمیه چون قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری هست پس بنابراین... و با توجه به آن ما عقاب محتملی را نداریم، احتمال عقابی را برای واقع نمی‌دهیم پس موضوع برای این قاعده درست نمی‌شود. چون این قاعده دفع ضرر محتمل موضوعش کجاست؟ جایی است که شما حتمال ضرر بدهی، احتمال عقوبت بدهی، دفع ضرر محتمل است دیگه، باید احتمال ضرر، کسی که ضرر را فعلاً به معنای عقوبت معنا می‌کنیم، عقوبت اخروی. باید احتمال ضرر اخروی بدهی تا این که این قاعده جدید پیاده بشود. با توجه به قاعده قبح عقاب بلا بیان که می‌گوید واقع وقتی بیانی بر آن نباشد عقاب مستحیل است، استحقاق عقاب نیست قهراً من دیگه در آن جا احتمال عقاب نمی‌دهم، احتمال عقاب که ندادم موضوع برای قاعده دفع ضرر محتمل منتفی می‌شود فلذا باید گفت که قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد است بر قاعده دفع ضرر محتملی که قاعده دفع ضرر محتمل خودش قاعدهٔ مستقلة و ربطی به آن واقع و عقاب واقع هم ندارد. عبارتش را بخوانم:

«و دعوی أنَّ حکم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بیان عقلی فلا یقبیح بعده المواخذة» که این بیان همان اشکال است. که این بیان عقلی است پس قبح عقاب بلا بیان موضوع ندارد. این دعوا مدفوعة، به چی؟ «بأنَّ الحكم المذكور» حکم مذکور چیست؟ وجوب دفع ضرر محتمل. «بأنَّ الحكم المذكور علی تقدیر ثبوت لایکون بیاناً للتکلیف المجهول المعاقبة علیه» این بیان بر آن نیست چون گفتیم بالضرورة با توجه به این قاعده ما شکمان در وجوب یا در حرمت باقی است و از بین نمی‌رود.

«وإنما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية و إن لم يكن في مورد تكييف في الواقع» اگرچه تکلیفی در واقع نباشد و قهراً وقتی تکلیفی در واقع نبود عقابی هم بر آن دیگه نخواهد بود اما در عین حال این خودش یک وجوبی است که باید امثال بشود.

«فلو تمت» اگر این قاعده سرانجام بپذیرد «عقوب علی مخالفتها» عقاب گردیده می‌شود بر مخالفت خود این قاعده. «و إن لم يكن تكييف في الواقع» اگرچه تکلیفی در واقع نبوده باشد. پس «عقوب علی مخالفتها لا علی التكييف المحتمل علی فرض وجوده» بنابراین «فلا تصلح القاعدة لورودها علی قاعدة القبح المذكورة» بنابراین، این قاعده وجوب دفع ضرر محتمل نمی‌تواند وارد بشود و موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان را از بین ببرد که مستشکل می‌گفت، نه، این کار را نمی‌تواند بکند. چرا؟ بلکه برعکس هست «بل قاعدة القبح واردة عليها» آن وارد بر این می‌شود و موضوع این را از بین می‌برد، چرا؟ «لأنها» چون این قاعده وجوب دفع ضرر محتمل «فرع احتمال الضرر اعني العقاب» فرع بر این است «و لا احتمال» و اصلاً احتمالی بر عقاب نیست «بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان» می‌گوید آن تکلیف واقعی چون بیانی بر آن نیست عقابی ندارد. وقتی عقاب نداشت پس ما ضرر محتملی دیگه نداریم تا قاعده وجوب دفع ضرر محتمل پیاده بشود و بگوید دفعش کن.

«فمورد» پس نتیجه چه می‌شود؟ نتیجه این می‌شود که فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه بیان الشارع للتكليف فتردد المكلف به بين امرين «كجاست؟ جایی است که شارع بیانش بر اصل یک تکلیفی رسیده اما مکلف به برای ما مردد است نمی‌دانیم کدام است. گفته «اجتنب عن النجس الذی یکون فی البین» ولی من نمی‌دانم این نجس فی البین کدام است، این جا درست است. چون آن «اجتنب عن النجس» بیان شارع بر آن رسیده پس مخالفت با آن عقاب دارد. حالا احتمال می‌دهم این کاسه باشد پس احتمال ضرر محتمل می‌دهم، موضوع درست می‌شود. احتمال می‌دهم این کاسه باشد احتمال ضرر محتمل در این می‌دهم، موضوع دارد این قاعده. حالا این وجوب بله، می‌گوید واجب است از این اجتناب بکنی چون ضرر محتمل دارد. از این کاسه هم باید اجتناب بکنی چون ضرر محتمل دارد، آن حکم واقعی نمی‌گوید از هر دو کاسه‌ها اجتناب کن، آن حکم واقعی می‌گوید از همان که نجس است، آن روی آن رفته. این قاعده وجوب دفع ضرر محتمل هست که هم اجتناب از این را به گردن من می‌گذارد، هم اجتناب از آن را به گردن من می‌گذارد. چون در این، عقاب محتمل وجود دارد، در این هم عقاب محتمل وجود دارد فلذا می‌گوید واجب است دفع این، واجب است دفع این. این وجوب دفع ضرر محتمل فرقی با آن «اجتنب عن النجس» که در این بین هست این است که آن فقط یک موضوع دارد و من را آن وارد نمی‌کند بر

این که هم از این اجتناب کنم هم از آن، خود آن تکلیف. آن متعلق خودش را می‌گوید اجتناب بکن. ولی این قاعده وجوب دفع ضرر محتمل دو تا موضوع الان دارد، اگر اطراف سه تا باشد سه تا موضوع دارد، اگر چهار تا باشد چهار تا موضوع دارد. همین طور. بنابراین این وجوب از این را مستقلاً، وجوب از آن را مستقلاً افاده می‌کند.

س: ...

ج: آن جا قبح عقاب بلا بیان نداریم، ورود برای کجاست؟ برای شبهات بدوین بعد الفحص است.

س: ...

ج: در شبهات بدوین قاعده دفع ضرر محتمل مورد ادله قبح عقاب بلا بیان است.

س: مورد نیست. اصلاً....

ج: چه مورد نیست؟

س: مگر نفمود دفع ضرر محتمل اصلاً شبهات حکمیه قبل الفحص و بعد الفحص شبهات حکمیه را نمی‌گیرد، فقط شبهات موضوعیه را می‌گیرد اگر...

ج: نه، فقط شبهات موضوعیه نگفتند، نه من این را عرض نکردم. گفتیم چون موضوع ندارد، نگفتیم شبهه موضوعیه است. موضوع ندارد و الا در شبهات حکمیه...

س: موضوع ندارد به خاطر ورود دیگه.

ج: بله، ولی نه که شبهات موضوعیه است، در شبهات حکمیه هم همین طور است. مثلاً علم دارد که یا نماز قصر واجب است.... یک سفری رفته مثلاً سه فرسخ رفته پنج فرسخ برمی‌گردد. ذهاب سه فرسخ است، برگشتن پنج فرسخ است. آیا این جا نماز قصر است یا تمام؟ علم اجمالی دارد که یا قصر است یا تمام است. این جا هم قاعده دفع ضرر محتمل پیاده می‌شود. می‌گوید آقا ترک نماز شکسته محتمل الضرر است پس واجب است این را دفع کنیم. ترک نماز تمام محتمل الضرر است پس واجب است آن. در شبهات موضوعیه هم یک کأسی است که... چند تا کاسه است که می‌دانیم یکی نجس است ولی نمی‌دانیم کدام است...

س: چرا قبح عقاب بر تکلیف مجهول چرا وارد نمی‌شود؟ موضوع...

ج: کجا؟

س: توی همین مورودی که من سه فرسخ رفتم پنج فرسخ برگشتم ...

ج: چون علم اجمالی داریم مولی به من گفته صلّ.

س: ... علم اجمالی درست نکردید. خودتان فرمودید «اجتنب عن الخمر» این را نمی‌گیرد، دفع ضرر درستش می‌کند، ...

ج: نه، دقت کنید ببینید، اصل آن که عرض کردیم این بود که آن حکمی که در واقع رفته، هم روی قصر هم روی تمام که نرفته، آن حکم واقعی اگر مولی در این جا به من گفته قصر، پس حکم رفته روی نماز شکسته. اگر گفته تمم، حکم رفته روی نماز تمام. پس هم روی قصر، هم روی تمام نرفته، آن حکمی که در این جا هست. منتها من چون احتمال می‌دهم آن حکم قصر باشد پس احتمال وجود آن ضرری که بر آن بیان هست می‌دهم. پس بنابراین قاعده وجوب دفع ضرر محتمل این جا پیدا می‌کند چون واقعاً ضرر محتمل هست، چون لعل آن بیان برای این جا باشد.

تمام را هم احتمال می‌دهم آن تمم باشد و این جا باشد، پس این جا احتمال وجود ضرر می‌دهم پس قاعده وجوب دفع ضرر محتمل این هم موضوعش قرار می‌گیرد. پس قاعده دفع ضرر محتمل تمام اطراف معلوم بالاجمال را می‌گیرد و موضوع دارد.

س: دقیقاً حاج آقا ... قبح عقاب بلایان در موردی که اجمال نص داریم، اجمال نص تمم و قصر به یکی از موارد...

ج: بله، شیخ می‌گوید قاعده دفع ضرر محتمل برای این جور جاها است.

س: پس چرا ورود را این جا منکر می‌شود. این جا دقیقاً مورد قبح عقاب ...

ج: کجا را منکر می‌شود ورود را؟

س: ...

ج: این جا را که منکر نشده که.

س: ... ورودش را در جاهای دیگر قبول می‌کند می‌گوید شبهات حکمیه غیر از آن حالت را می‌گیرد. این حالت هم که اجمال نص دارد مثل تمم و قصر را چرا ورودش را جواب می‌دهد.

ج: ورود کی را؟

س: ورود قبح عقاب را.

ج: قبح عقاب بلا بیان را؟

س: بله.

ج: ورود ندارد که. برای خاطر این که برای آن بیان است، بر عقاب بر واقع این جا واصل شده، همین خطایی که اجمال دارد البته اجمال باید جوری باشد که از حجیت آن را نیندازد. حالا نگوئید اجمال خطاب، چون در موارد اجمال خطاب ممکن است بگوئیم اصلاً حجت نیست. در جایی که ما علم اجمالی داریم یا این واجب است یا این واجب است، برای این که ما می‌دانیم ادله‌ای که گفته نماز به هیچ وجه ساقط نیست، آن ادله‌ای که می‌گوید نماز به هیچ وجه ساقط نیست، آن به ما می‌گوید پس این جا یا قصر است یا تمام است. آن ادله نه اجمال الدلیل، اجمال الدلیل که حجت نیست، چیزی را ثابت نمی‌کند. آن ادله می‌آید می‌گوید این جا یک نمازی به گردن تو وجود دارد. حالا این است یا این است؟ احتمال می‌دهم آن نمازی که من یقین کردم، علم دارم واجب است این باشد. پس این جا ضرر محتمل وجود دارد. چون ضرر محتمل وجود دارد این قاعده می‌گوید یجب دفعه. این طرف هم همین جور می‌گوید یجب دفعه. پس هم این جا موضوع این قاعده می‌شود، هم آن جا موضوع قاعده می‌شود و قاعده قبح عقاب بلا بیان این جا ورود ندارد.

س: موارد علم به تکلیف هم می‌شود موضوع قاعده...

ج: آن جا دفع ضرر محتمل دیگه نیست، دفع ضرر مقطوع است یعنی استحقاق مقطوع است. بله از باب این که لعل خدای متعال ببخشد بله ولی دیگه آن جا استحقاق مقطوع است، این جا احتمال الاستحقاق است.

این فرمایشی که شیخ اعظم قدس سره فرموده.

س: ... می‌گوید از آن ضرر اخروی پرهیز بکن. نمی‌گوید از استحقاق عقوبت پرهیز بکن. پس ضرر اخروی که عبارت باشد از عقاب شارع محتمل است...



ج: باشد، عیب ندارد شما بفرما آن جا هم می آید. ما که حرفی نداریم بیاید. می گوییم در موارد علم به تکلیف قاعده دفع ضرر محتمل هم که ممکن است شارع ما را عقاب بکند چون ممکن هم هست ببخشد، آن هم وادار می کند من را و می گوید واجب است دفع کنی، امتثال کنی.

این فرمایش شیخ اعظم. این فرمایش را محقق نائینی فرموده لم یتربغ من الشیخ که چنین فرمایشی بفرماید. با عظمت علمی شیخ و دقایقی که شیخ در اصول و فقه دارد این کلام به مقام شیخ نمی خورد و مناسب نیست، لم یتربغ صدوره منه. چرا؟ برای این که فرموده که روشن است که عقل یک وجوب نفسی که بر خودش عقاب باشد این جا ندارد. شما می گوید اگر عقابی این جا باشد بر کیست؟ بر خود این وجوب است نه بر واقع، حتی اگر واقع هم نباشد این وجوب دفع ضرر محتمل خودش یک وجوبی است اطاعت می خواهد، اگر اطاعتش نکردیم عقاب بر خودش است نه بر واقع. این را می فرماید و حال این که روشن است که چنین مطلبی وجود ندارد بلکه اگر این جا وجوب دفع ضرر محتملی داشته باشیم این ارشاد است به چه کسی؟ به آن واقع، به این که حواست جمع باشد توی چاله واقع نیفتی، توی عقابی که بر واقع هست نیفتی نه این که خود این وجوب مثل وجوب نماز، مثل وجوب روزه، مثل این ها یک نفسیتی داشته باشد و عقاب بر ترک خودش باشد. این اولاً.

ثانیاً؛ این وجوب اگر هم باشد حکم ظاهری است. عقاب می فرماید حکم ظاهری است. چرا حکم ظاهری است؟ حالا تازه بپذیریم این عنوان ظاهری را، این کوسه ریش پهن است عبارت شما. اگر حکم ظاهری است همه قبول دارند که عقاب در موارد احکام ظاهریه بر خود حکم ظاهری نیست، بلکه آن بر آن واقع است، یا اگر بر آن حکم ظاهری باشد در صورتی است که آن حکم ظاهری مطابق با واقع درآمده باشد علی اختلافی که بین آقایان هست که بر واقع است لیس الا یا می گویند در مواردی ممکن است بر حکم ظاهری بگوییم ظاهری بگوییم هست اما حکم ظاهری که تطابق الواقع، شما دارید می گوید این جا عقاب بر این حکم وجوب هست ولو مطابق با واقع نباشد. این را هم کسی نگفته، خود شما هم نفرمودید چنین حرفی را. بنابراین این فرمایش ایشان فرموده با مقام شیخ سازگار نیست.

مرحوم آقای آخوند در تعلیقه مبارکشان بر فرائد، ایشان فرمودند این منافات دارد با مبنای خود شیخ که در رسائل در بحث شبهه محصوره فرموده است. آن جا ایشان فرموده است این قاعده دفع ضرر محتمل حکم ارشادی. و حال این که این فرمایش که این جا می فرماید معنایش این است که حکم نفسی لا ارشاد که مرشد الیه آن همان عقاب بر واقع باشد. می خواهد بگوید آن را حواست جمع باشد دامنگیرت نشود. این با مبنای خود ایشان سازگار نیست.

بعضی بزرگان در صدد توضیح و توجیه کلام شیخ برآمدند منهنم مرحوم آقای آقا ضیاء قدس سره در تعلیقه بر فوائد الاصول. آن جا ایشان فرموده که مرحوم شیخ این جا بر مبنای خودش حرف نمی‌زند تا اولاً شما اشکال نقضی کنید و بگویید این منافات با آن جا دارد. فرمایش شیخ بنا بر مسلک کسانی است که می‌خواهند بگویند قاعده قبح عقاب بلا بیان بیان بر واقع است. بر مسلک آن‌ها دارد صحبت می‌کند. این بیان فرمایش آقا ضیاء قدس سره یک مبعدی دارد و آن این است که بر مسلک آن‌ها اگر صحبت دارد می‌فرماید، اگر این بیان بر واقع است در جایی که واقع نباشد پس چرا می‌گوید عقاب دارد؟ در آن صورت معلوم می‌شود مبینی نبوده تا این که در آن جا بخواهد عقاب بر واقع باشد. ولی توجیه بهتر توجیهی است که در منتقی ذکر فرمودند. توجیه منتقی بر فرمایش شیخ این هست که فرموده ببینید.... شیخ حقیقت حرف‌شان این است که اگر ما این قاعده را قبول بکنیم؛ قاعده دفع ضرر محتمل، این قاعده حتماً بیان بر واقع و عقاب بر واقع نخواهد بود چرا؟ این چرا را باید توجه کرد. این را به وضوح واگذار کرده کأن شیخ اعظم. آن این است که قاعده دفع ضرر محتمل یعنی این وجوب دفع ضرر محتمل. هر حکمی پیاده شدن آن و ترتب آن متوقف است بر این که موضوع در رتبه سابق چه بشود؟ محقق بشود دیگر. این جا وجوب دفع ضرر محتمل است، پس قبل از این که این وجوب بیاید و فعلیت بخواهد پیدا بکند باید چه باشد؟ یک ضرر محتملی وجود داشته باشد. یک ضرر محتملی وجود داشته باشد یا بگیرد حالا این قاعده بیاید چه بگوید؟ بگوید يجب دفعه. همیشه موضوع بر حکم چیست؟ مقدم است. حالا که این جوری شد ما که قبول داریم، شماها هم قبول دارید، همه قبول داریم که عقاب بلا بیان قبیح است، منتها شما می‌خواهید بگویید این بیان است و الا قانون را که قبول دارید، مستشکل دارد می‌گوید چی؟ می‌گوید این بیان پس قبول دارد که عقاب بلا بیان چیست؟ قبیح است. حالا با توجه به این مسأله شما که می‌خواهید بگویید يجب دفع هذا العقوبة، هذا الضرر الاخری، این را می‌خواهید بگویید، این ضرر اخروی مبرر آن چیست که می‌خواهد اصلش را درست کند تا حالا این وجوب دفع بیاید بر آن سوار بشود؟ مبرر آن چیست؟ اگر آن بیان ندارد که معنا ندارد باشد، اگر می‌خواهد باشد باید بیان بر آن باشد، آن بیان چیست؟ همین قاعده است؟

س: احتمال است دیگر.

ج: بله، احتمال ضرر می‌دهید بر چه اساسی؟ براساس ظلم خدا نعوذ بالله؟ احتمال ضرر مگر نمی‌دهید؟ این احتمال ضرر، احتمال عقوبت مبررش بر واقع چیست؟

س: یک مفسده‌ای باشد ما...

ج: مفسده را بحث نمی‌کنیم، عقوبت را داریم بحث می‌کنیم. آن‌ها قواعد بعد هست. عقوبت یعنی خدای متعال چه کار کند؟ مؤاخذه کند، جهنم ببرد که چرا انجام ندادی. پس باید شما چه کار کنید؟ باید احتمال ضرر بدهید. این احتمال ضرر از کجا نشأت می‌گیرد؟ مبرر این احتمال چیست؟ مبررش این است که او نعوذ بالله می‌خواهد ظلم بکند؟ نعوذ بالله مثل آدمی که دنبال مصالح و مفاسد نیست، دنبال حسن و قبح نیست، آدم یاغی‌ای است، هرچه دلش بخواهد انجام می‌دهد، می‌گوییم احتمال دارد این کار را بکند، در مورد خدای متعال که این جور نیست. پس اگر خدای متعال شما می‌خواهد قبل از این که به این وجوب برسید باید احتمال چه بدهید؟ احتمال عقوبت بدهید. تا بعد موضوع درست بشود برای این قاعده دیگه. بنابراین قبل از این که وجوب دفع ضرر را بخواهید پیاده بکنید موضوع باید محقق شده باشد، تمام شده باشد، محرز شده باشد. این موضوع که می‌گویید ضرر محتمل است از کجا در می‌آورد؟ از خود این قاعده که نمی‌شود در آورد و الا دور لازم می‌آید. این وجوب بخواهد باید چه باشد؟ احتمال ضرر بدهید، احتمال ضرر می‌خواهید بدهید به خاطر همین قاعده داری می‌دهی. بنابراین باید در رتبه قبل شما چه کار کنید؟ احتمال ضرر را مسلم بگیرید و این مسلم باشد که لولا این قاعده هم عقاب درست است. فلذا احتمالش داده می‌شود. لولا این قاعده هم عقاب درست است فلذا احتمالش داده می‌شود. وقتی این جور شد پس این قاعده اصلاً نقشی ندارد در این که چه کار کند؟ در این که بیاید ضرر را برای ما درست کند، عقاب را برای ما درست کند، بیان بر این عقاب باشد. نه، لولا این قاعده باید آن عقاب و آن ضرر محتمل باشد تا این قاعده بتواند تطبیق بشود و پیاده بشود. لولا این قاعده. وقتی این جور شد بنابراین اگر شما ایمان به این قاعده دارید این خودش می‌شود یک امری که ربطی به واقع ندارد. ربطی بر آن عقاب به واقع ندارد. آن عقاب واقع از یک جای دیگر درست شده، اگر ضرر را احتمال می‌دهید آن ضرر باید از یک جای دیگری درست شده باشد نه از راه این قاعده. پس این قاعده اگر وجود داشته باشد و قبولش داشته باشیم باید چه باشد؟ یک چیزی باشد که ربطی به واقع ندارد. بلکه خودش یک قاعدهٔ مستقلةً منهضة که البته موضوعش این است که در نفس تو احتمال عقوبت باشد، اگر در نفس تو احتمال عقوبت بود شما باید او را واجب است یک کاری بکنی که آن دفع بشود ولو در واقع هم آن تکلیف اصلاً نباشد. پس شیخ اعظم قدس سره حرف تمامی می‌زند، خیلی حرف دقیق و ظریفی دارد می‌زند. منتها این را حالا دیگه توی رسائل باز نکرده به عهده قاری آن جا و ناظر به این کلام که این نمی‌تواند بیان آن باشد، به این بیان بسنده کرده. این نمی‌تواند بیان آن باشد، حالا چرایش را دیگه به ذهن ما وگذار کرده. چرا این بیان آن نمی‌تواند باشد؟ چون این حکم وجوب دفع ضرر است، پس دیگه نمی‌تواند خود ضرر ساز باشد و الا دور لازم

می‌آید دیگه. باید قبل از این، این که این جا یک ضرری هست محرز بشود تا موضوع درست بشود حالا این بیاید بگوید یجب دفعه، دیگه خودش آن ضرر را نمی‌تواند درست بکند که بیان بر آن باشد.

س: این اشکال دور که شما فرمودید در قاعده عقاب بلایان وجود ندارد؟

ج: وجود ندارد. شما این جا را جواب بدهید تا ما برویم. این حرفی که ما می‌زنیم حرف حساب است یا حرف ناحساب است؟ وجوب دفع ضرر محتمل توقف دارد بر این که ضرر باشد یا نه؟ هر حکمی بر موضوعش توقف دارد دیگه. پس این که می‌گوید یجب دفع ضرر محتمل، پس این ضرر محتمل باید وجود داشته باشد لولا این وجوب تا این که این حکم مترتب بشود. پس دیگه این وجوب خودش نمی‌تواند موضوع خودش را بیاید درست بکند چون اگر بخواهد موضوع خودش را درست کند این جا چه لازم می‌آید؟ دور لازم می‌آید. چون آمدن این حکم، فعلیت این حکم توقف بر وجود موضوع دارد، از آن طرف شما می‌گویید خود وجود موضوع هم توقف بر این حکم دارد. پس بنابراین...

س: ... ما دنبال ضرر قطعی ساختن هستیم که بیان بسازد، بیان که ساخت قبح عقاب بیان...

ج: چه جور شما احتمال عقوبت اخروی می‌دهید؟ باید مبرر داشته باشد، مجوز داشته باشد تا احتمال بدهید.

س: ...

ج: قبول کردیم.

س: نه قبول نکردیم.

ج: چرا، این آقا دارد می‌گوید بیان، می‌گوید قبول دارم که قاعده قبح عقاب بلایان درست است اما قاعده دفع ضرر محتمل بیان. یعنی قبول دارم اگر بیانی در کار نباشد قبیح است. این بین ما و مستشکل و بین همه مقبول است، این مرضی همه است این قاعده که بین خود حکم واقعی، نفس حکم واقعی و ضرر و عقوبت ملازمه نیست. حکم واقعی عقوبت در آن هست که چه داشته باشد؟ که بیان داشته باشد مگر مسلک حق الطاعه را قبول کنیم.

س: ...

ج: عقاب، یعنی خدا بیاید جهنم ببرد. این را داریم می‌گوییم. عقاب کردن خدای متعال، این که بین آقایان مسلم است، این عقاب کردن ملازمه ندارد با حکم واقعی، مصحح آن چیست؟ این که بر حکم واقعی یک بیانی باشد. شما

داری می‌گویی این قاعده دفع ضرر محتمل بیان است. شیخ می‌گوید این نمی‌تواند بیان باشد. این نمی‌تواند بیانی باشد که آن واقع را درست بکند چرا؟ برای خاطر این که این وجوب دفع، حکم است، حکم متوقف بر وجود موضوعش است، موضوع چیست؟ ضرر محتمل است. این ضرر محتمل از کجا درست می‌شود؟ اگر بیانی اصلاً نباشد که قطع داریم ضرری نیست، احتمالش را نمی‌دهیم، چون عقول قبول دارند این را که اگر بر آن تکلیف بیانی نباشد عقابی نیست، غیر از حق الطاعه‌ای‌ها، این‌ها فقط می‌گویند. شما که حق الطاعه‌ای نیستی که داری به ما اشکال می‌کنی، از راه حق الطاعه‌ای که اشکال نمی‌کنی. قبول کردی که اگر بر واقع بیانی نباشد چیست؟ قبیح است. حالا که این را قبول کردی پس اگر بخواهد موضوع این قاعده درست بشود باید یک مبرر دیگری، یک مجوز دیگری برای عقاب غیر از این قاعده وجود داشته باشد تا این که ضرر محتمل در رتبه قبول درست بشود بعد این قاعده بیاید بگوید حالا دفعش کن. یجب دفعه. و خود این قاعده دیگه نمی‌تواند بیان باشد چرا؟ برای این که این قاعده توقف دارد بر آن احتمال ضرر، اگر آن احتمال هم توقف بر این داشته باشد دور لازم می‌آید.

س: این اشکال دقیقاً برعکس قبح عقاب را هم ...

ج: ابدأ و اصلاً چنین چیزی لازم نمی‌آید در آن طرف.

پس بنابراین بعد شما ممکن است بگویید که شیخ این نتیجه را گرفت که این چیست؟ این یک قاعدهٔ مستقلة. این نمی‌تواند بیان بر واقع باشد. إن قلت که بیان بر واقع نیست، قبول کردم، ولی چرا می‌گویی قاعدهٔ مستقلة؟ ممکن است وجوب طریقی باشد، ممکن است وجوب ارشادی باشد و همان عقاب واقع. طریق به آن است یا ارشاد است. جواب می‌دهند، می‌گویند که وجوب طریقی نمی‌تواند باشد چرا؟ برای این که وجوب طریقی آن جایی است که این را جعل می‌کنند طریقیاً الی تنجز آن واقع. وجوب طریقی این است که این وجوب جعل می‌شود، داعی بر جعلش چیست؟ این که آن واقع منجز بشود اگر هست. این جا که قبل از این قاعده فرض کردیم اگر باشد منجز باشد، دیگه المتنجز لایتنجز الثانية. پس معنا ندارد که بگوییم این وجوب وجوب طریقی است. وجوب ارشادی هم نمی‌توانیم بگوییم هست چرا؟ برای این که وجوب ارشادی برای ارشاد طرف است و مخبر است به این که بابا یک چنین چیزی این جا هست حواست جمع باشد، کسی که از این قاعده می‌خواهد استفاده کند پس قبلاً حواش هست که این جا ممکن است عقابی باشد پس می‌خواهی به چه ارشادش بکنی؟ ارشاد هم این جا ممکن نیست، تحصیل حاصل است. دقق النظر به نکته‌های ظریف. ارشادی هم نمی‌تواند باشد چون شما با این جمله می‌خواهید او را ارشاد کنید، او وقتی با این جمله ارشاد می‌شود که احتمال ضرر بدهد دیگه، اگر احتمال ضرر را داده یعنی

ضرر منجز، احتمال می‌دهند ضرر منجز این جا باشد پس خودش توجه به آن دارد حالا می‌خواهید چه به او بگویید؟ تحصیل حاصل است آن چیزی که خودش می‌داند. اگر حواسش اصلاً نباشد به تو قاعده هم توجه ندارد. اگر به تو قاعده توجه دارد پس قبلاً مسبقاً قبول کرده که این جا ضرری هست. حالا اگر این جا ضرر هست پس این می‌خواهد به چه ارشاد بکند؟ بنابراین این وجوب نه می‌تواند وجوب طریقی باشد، نمی‌تواند وجوب ارشادی باشد، اگر بخواهد وجوب باشد لامحاله باید وجوب نفسی باشد. این است معنای کلام شیخ قدس سره که فرموده است این بیان بر واقع نیست بل قاعده مستقلة ظاهریة لا طریق الیه و لا ارشاد الیه. هیچ کدام نیست. این فرمایش شیخ اعظم قدس سره در این جاست که فی کمال الدقة و المتانة است اما در عین حال باید جواب از آن داد که ان شاء الله فردا و صلی الله علی محمد و آله.

### جلسه ۱۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ وَ عَلَیْكَ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِینَا وَ بَقِيَ اللَّیْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَی الْحُسَيْنِ وَ عَلَی عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَی أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَی أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَنَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَی ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَی قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

بحث در فرمایش شیخ اعظم قدس سره بود که حاصل جواب ایشان با توضیح منتقی این شد که اگر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل یک قاعده مسلّمی باشد، پذیرفته شده باشد و ما آن را انکار نکنیم قهراً این عقابی که بر عدم امتثال این وجوب مترتب می‌شود غیر از آن عقابی است که بر واقع محتمل ممکن است باشد. این یک وجوب جداگانه‌ای است، خودش اطاعت دارد، عصیان دارد و اگر اطاعت نشود عقاب دارد و بنابراین، این قاعده نمی‌تواند بیان برای آن حکم واقعی یا عقاب بر آن حکم واقعی باشد بلکه خودش یک وجوب مستقل نفسی خواهد بود. حالا چرا این عقاب نمی‌تواند آن عقاب واقع باشد و خودش عقاب جدا دارد؟ می‌فرمایند برای خاطر این که وجوب دفع عقاب محتمل، روی این وجوب دفع یک حکمی است می‌خواهد بیاید روی عقاب محتمل، خودش که نمی‌تواند آن

عقاب را درست بکند، حکم که موضوع خودش را درست نمی‌کند که، پس باید در رتبه سابق یک عقاب احتملی صرف نظر از این وجوب دفع وجود داشته باشد حالا این قاعده بگوید یجب دفعه، دیگه این یحب دفعه خودش نمی‌تواند عقاب ساز باشد، مبرر عقاب باشد چون این عقاب در ناحیه موضوع هست و چیزی که در ناحیه موضوع هست تقدم دارد بر حکم، بنابراین در قبل از و مع غرض عن هذا الحكم باید آن عقاب محتمل باشد، مبرر داشته باشد، مجوز داشته باشد، امکان داشته باشد، صحیح باشد، قابل تحقق باشد تا بعد حالا این بگوید یجب دفعه. بنابراین، این قاعده وجوب دفع ضرر محتمل نمی‌تواند بیان باشد و مصحح باشد برای آن عقاب احتملی که بر واقع... آن باید از یک راه دیگری. آن وقت کجاها است که از یک راه دیگری غیر از این قاعده آن عقاب مبرر دارد؟ مواردی که علم اجمالی باشد، مواردی که شبهات حکمیه قبل الفحص باشد، بله آن جاها مبرر دارد لولا این قاعده. مع غرض از وجوب دفع یک عامل دیگری که آن علم اجمالی ما هست، یک عامل دیگری که آن وظیفه فحص قبل از... در شبهات حکمیه هست. آن عامل دیگر باعث می‌شود که عقاب صحیح باشد، درست باشد، آن وقت حالا عقل می‌آید می‌گوید چی؟ می‌گوید یجب دفع آن عقابی که مبرری غیر از من دارد. اما در جایی که چنین مبررهای دیگری نباشد مثل شبهات حکمیه بعد الفحص مبرر دیگری فرض این است که وجود ندارد، مبرری اگر بخواهد برای آن باشد کیست؟ همین وجوب دفع ضرر محتمل است، وجوب دفع عقاب محتمل است، این هم که نمی‌تواند مبرر باشد چون رتبه اش بعد است، باید مع غرض این آن عقاب باشد تا این به عنوان حکم بیاید بر آن مرتب بشود و بگوید ادفعه، آن را دفع بکن. پس بنابراین این وجوب قهراً یک وجوبی نیست که بتواند بیان بر آن جا باشد. اگر باشد یک وجوب نفسی است خودش، حتی وجوب طریقی به آن عقاب نمی‌تواند باشد، حتی وجوب ارشادی به آن عقاب نمی‌تواند باشد.

اما طریقی چرا نمی‌تواند باشد نسبت به آن عقاب؟ برای خاطر این که وجوب طریقی هدف از جعل آن، عبارت است از تنجیز آن واقع، آن عقابی که در واقع هست، هدف آن است، این جا فرض این است که قبل از این وجوب، مع غرض از این وجوب، آن عقاب منجز بوده، مصحح داشته، مبرر داشته فلذا بعد از آن هم دارد می‌گوید ادفعه. بنابراین نمی‌تواند این ادفعه طریق باشد و به داعی تنجیز آن گفته شده باشد، طریقاً الی تنجیز او گفته شده باشد چون اگر قبل از این گفتند آن منجز نیست جایی برای این ادفع نیست و اگر منجز است پس این دیگه التمنجز لایتنجز ثانیاً که. پس این وجوب نمی‌تواند وجوب طریقی هم باشد. وجوب ارشادی هم نمی‌تواند باشد که بخواهد مخاطب خودش را ارشاد کند، ذهن‌ها را ارشاد کند به آن مرشد<sup>۱</sup> الیه که عبارت است از وجود یک عقاب این چنینی در این جا. چرا ارشادی نمی‌تواند باشد؟ چون ارشاد برای جایی است که شخص غافل است، توجه به آن مرشد<sup>۲</sup> الیه

ندارد، حالا به او توجه می‌دهد می‌گوید آقا مثلاً کسی می‌خواهد از یک جایی رد بشود نمی‌داند چاله هست، نمی‌داند چاه است، نمی‌داند خطر است، می‌گوید که از این جا نرو خطر دارد، این می‌خواهد ارشادش کند به وجود خطر و این که اگر بروی در یک مخمصه‌ای می‌افتی. این جا کسی که توجه به قاعده دفع ضرر محتمل پیدا می‌کند، کسی که توجه به این قاعده دفع عقاب محتمل پیدا می‌کند و خودش را مورد خطاب او می‌بیند پس قهراً به موضوع علم دارد و الا خودش را مخاطب او نمی‌دید. وقتی علم به آن دارد که عقاب منجر این جا محتمل است وجود داشته باشد پس دیگر این می‌خواهد ارشاد به چه بکند، پس زمینه برای این که وجوب هم وجوب ارشادی باشد نیست. مثل این که بگویند ایها الناس لفلان امر افعل کذا. اگر توجه به این دارد... اگر ناسی است که توجه ندارد، اگر ناسی نیست که به چه دردش می‌خورد.

س: موارد ارشاد، همه موارد ارشاد همین...

ج: این جور نیست.

س: طرف می‌داند...

ج: نه نمی‌داند، او نمی‌داند. دکتر رفتید مثلاً انسان سرما خورده، نمی‌داند که فلان قرص برای او خوب است، ارشاد می‌کند، او امر مولوی که نمی‌کند.

س: ...

ج: تأکید است. نه این که ارشاد باشد و الا توجه داریم خودمان.

یا یک کسی ممکن است غافل باشد. غافل باشد از این که خدای متعال اطاعت دارد و این‌ها، چون زندگی عادی دارد و این‌ها حواسش نیست، ارشادش می‌کند یعنی یک تلنگری به او می‌زند که عقلش توجه کند به او.

پس بنابراین این جا اگر وجوبی باشد لایمکن آن یكون طریقاً، لایمکن آن یكون ارشادياً فلا بد أن یكون نفسياً و عقاب بر خودش باشد. پس این مصحح عقاب بر آن واقع نخواهد بود. حالا که مصحح عقاب بر واقع نبود کیف یكون بیاناً للواقع تا این که بگویید در اثر این قاعده دفع ضرر محتمل موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان از بین می‌رود. این ربطی به آن ندارد. مثلاً وجوب صوم می‌تواند عقاب بر وجوب صلات را از بین ببرد؟ آن ربطی به هم ندارد، آن یک تکلیف دیگری است این هم یک تکلیف دیگری است، این جا هم همین جور است. این فرمایش شیخ اعظم قدس سره این جور اگر تبیین کنیم کما این که منتقی این طور تبیین فرموده کلام شیخ را که مقصود شیخ



این است اگرچه عبارت ایشان دیگه این امور را، این توضیحاتی که ما دادیم به وضوحش و به ذهن مخاطب احاله فرموده.

س: ...

ج: حالا بله. این جا اشکالی که به شیخ اعظم وجود دارد...

س: ...

ج: ظاهری دیگه مبرر ندارد، فقط برای این که برای ظرف شک است، به خاطر یک تناسبی که مال... احکام ظاهریه چون برای ظرف شک هستند این هم برای جایی است که احتمالش را دارد می‌دهد کأنّ از این باب فرموده یک وجوب ظاهری هست.

خب این فرمایش این است که درست، شما به خاطر این که... می‌فرمایید طریقی نمی‌تواند باشد سلمنا، می‌فرمایید ارشادی نمی‌تواند باشد سلمنا، اما ابطال این دو راه امر را معین نمی‌کند که بگویید نفسی است، چون نفسی هم اشکال دارد. و آن چیست؟ آن وجوب... اشکال وجوب نفسی بر چیست؟ برای این است که اگر واقعاً در موارد احتمال تکلیف و احتمال عقاب یک وجوب دیگری باشد و خودش عقاب دیگری داشته باشد لازمه‌اش این است که در مواردی که احتمال تکلیف داده می‌شود و این احتمال واقعیت داشته باشد و کسی امتثال نکرده باشد، احتیاط نکرده باشد باید دو عقاب بشود، یک؛ آن عقاب واقع که منجز بوده، دو؛ عقاب بر این که چرا دفع نکردی، وجوب دفع هم داشتی و حال این که بالضروره واضح است کسی که دیگه حالا دیگه امر موارد احتمال تکلیف که از موارد قطع به تکلیف که بالاتر نیست، مواردی که انسان قطع به تکلیف دارد و انجام نده یک عقاب می‌شود، این جا که احتمالش را می‌داده و در واقع اتفاقاً بوده، این جا باید بگویید دو تا عقاب می‌شود، یکی عقاب این که چرا اذفع ذلک العقاب را امتثال نکردی و خودش عقاب دارد، دو؛ آن عقاب هم فرض این است که منجز بوده چون بیان داشته، مصحح داشته، مبرر داشته، پس بر آن هم باید عقاب بشود، استحقاق عقاب داشته باشیم و این ارتکاز و وجدان عقلایی هر انسانی و هر ذی عقلی این جور نیست که بگویند موارد احتمال تکلیف امرش اصعب است و مشکل تر است از موارد قطع به تکلیف، بنابراین این روشن می‌کند که این هم درست نیست.

این اشکال بر شیخ اعظم شده یعنی خود منتقی هم این اشکال را کرد، این اشکال هم معروف است یعنی وجوب نفسی چنین اشکالی دارد اگر ما بخواهیم بگوییم، اعظم متعددی این مطلب را فرمودند. اما جوابی که این جا

می‌شود دفاع از شیخ اعظم کرد این است که شیخ می‌فرماید اگر شما مفروض گرفتگی و تسلیم کردی که چنین قاعده‌ای وجود دارد بعد از تسلیم، من نمی‌خواهم بگویم واقعاً این درست است و وجوب نفسی است. می‌خواهد بفرماید که اگر شما تسلیم کردی؛ آن دو تا که اشکال واضح عقلی دارد، آن که بخواهد طریقی باشد المتنجز لایتنجز ثانیاً. بخواهد ارشادی باشد که لغو است، پس بنابراین اگر کسی بخواهد وجوبی بگوید بهترین راه برای این که بتوانیم کلامش را توجیه کنیم و محفلی برای حرفش درست بکنیم این است که آن آقا بگوید در این موارد یک مصلحت نفسی وجود دارد، یک وجوب نفسی وجود دارد برای این که مثلاً فرض کن می‌توانیم حالا یک مصلحتی هم برای آن ذکر بکنیم. و آن این است که جرأت در نفوس پیدا نشود برای این که در موارد قطع‌شان می‌گوید موارد احتمال باید خیلی حواست را جمع بکنی دو تا عقاب می‌شود برای خاطر این که در آن موارد بیشتر اهتمام بورزد در موارد قطع. تنها راهی که می‌شود گفت علی فرض این که کسی بگوید وجوب دفع ضرر محتمل وجود دارد این است، پس بنابراین شیخ رضوان الله علیه می‌خواهد علی تقدیر تسلیم اصل وجوبی در این جا کما این که فرموده علی فرض وجود، می‌خواهد بگوید بهترین توجیه و این‌هاش این است که این جور بگوییم و این امری نیست که دو تا عقاب داشتن خلاف عقل نیست. وجدان می‌گوید نیست اما نه این که یک چیزی باشد که محال باشد، مستحیل باشد. چه اشکالی دارد حالا.

س: ...

ج: چرا. غفلت فرمودید از مقدمات مطلب. آن واقع چون وجوب دفع عقاب محتمل، اگر آن عقاب منجز نباشد در صورت وقوعش چه وجوب دفعی دارد. گفتیم قبل از این که، مع الغض از این وجوب دفع باید آن عقاب مبرر داشته باشد، مصحح داشته باشد. این را که شیخ فرمود دیگه، فرمود باید قبل از این وجوب دفع چون این حکم است، در ناحیه موضوع باید چه باشد؟ باید آن عقاب خودش مبرر، مصحح، مجوز داشته باشد. پس بنابراین حالا که خودش مبرر و مجوز و مصحح دارد پس اگر مطابق واقع درآمد، یعنی احتمال احتمالی بود که محتملش بود پس بنابراین مصحح و مجوز دارد. پس استحقاق عقاب نسبت به آن پیدا می‌شود به خاطر مصحح و مجوز خودش. از آن طرف این قاعده هم که یک وجوب نفسی خودش داشت، یک عقاب بر خودش بود، پس بنابراین باید دو تا عقاب بشود.

خب این فرمایش شیخ اعظم و توجیه خوبی که منتقی فرموده بود و مطلب راجع به آن.

س: ...

ج: مثلاً.

س: ...

ج: بله، چون می‌گویند مثل همین که گفتند که ورع یا احتیاط گفتند حمای واجبات و محرمات الهی است. یعنی می‌خواهد بگوید بین این جاها را دو تا عقاب قرار دادم خیلی حواست جمع باشد که یک وقت به آن‌ها گرفتار نشوی. چون این جاها ممکن است، حتماً که این جور نیست که در موارد احتمالات دو تا عقاب بشود اگر یک جا مطابق با واقع درآمد.

س: ...

ج: حالا شما یک چیز دیگه بگو، می‌خواهیم بگوییم برهان نداریم، حرف‌مان این است که برهان نداریم بر بطلان این، فقط این است که بعید است، نفس نمی‌پذیرد. اما برهانی که برخلافش نیست، استبعاد است.

این دو راه که تا حالا گفته شد. پس راه اول ورود، حکومت یا تخصص بود. راه دوم فرمایش شیخ اعظم بود.

راه سوم؛ راه سومی که گفتند برای این که نمی‌تواند قاعده وجوب دفع ضرر محتمل به معنای عقاب محتمل بیان باشد این است که این بیانیت دوری است پس مستحیل است که قاعده دفع ضرر محتمل بیان باشد. به چه بیان؛ به این بیان که قاعده دفع ضرر محتمل توقف دارد جریان آن بر چی؟ وجوب دفع ضرر محتمل، این وجوب بخواهد فعلیت پیدا کند، واقعیت پیدا کند، توقف دارد بر موضوع خودش. موضوع چیست؟ ضرر محتمل، عقاب محتمل. عقاب محتمل این جا بخواهد وجود داشته باشد توقف دارد بر این که عقل نگوید عقاب بلایان قبیح است، این را نگوید تا این که یک عقابی این جا احتمال داده بشود، حالا آن حکم بیاید بگوید اذفعه. عقل بخواهد بگوید این جا عقاب بلایان نیست و بیان وجود دارد، اگر این توقف داشته باشد بر خود چی؟ بر خود این وجوب دفع ضرر محتمل. این دور لازم می‌آید، چون وجوب دفع ضرر محتمل توقف بر موضوعش است، موضوعش توقف بر عدم جریان قاعده قبح عقاب بلایان است، عدم جریان قاعده قبح عقاب بلایان توقف بر چه دارد؟ بر این دارد که این اذفع هذا العقاب بیان باشد. پس بنابراین این که بخواهد قاعده وجوب دفع ضرر محتمل بیان باشد این دوری است، مستلزم دور است فلذا محال است ولی از آن طرف بخواهیم تمسک به قاعده قبح عقاب بلایان بکنیم، آن توقف ندارد بر این، یعنی به عقل‌مان که مراجعه می‌کنیم عقل می‌گوید چی؟ می‌گوید بدون بیان بر تکلیف و عقاب بر آن تکلیف، عقاب قبیح است و این منافات ندارد که عقل حکم بکند ضرر محتمل هم واجب الدفع است، با هم که تنافی

ندارند که بر عدم آن توقف داشته باشد. می‌گوید هر جا ضرر است، من که نمی‌گویم کجا ضرر است که، هر جا ضرر احتمالی است واجب الدفع است، این هم می‌گوید که چی؟ می‌گوید آقا عقاب بلا بیان قبیح است. این قاعده عقاب بلا بیان قبیح است، تطبیق آن به مورد این توقف ندارد بر این که آن قاعده نباشد. آن قاعده باشد، این قاعده چه می‌گوید؟ می‌گوید اگر ضرری بود، من دارم می‌گویم ضرر نیست، چون بلا بیان است. پس بنابراین از این طرف دور لازم نمی‌آید چون این با آن جمع می‌شود، ولی از آن طرف دور لازم می‌آید چون آن می‌گوید باید ضرر احتمالی لولا من، وجود داشته باشد. من دارم حکم را می‌آورم روی ضرر محتمل یعنی مفروض گفتم، فارغ از آن هستم، می‌گویم ادفع این ضرر مسلّم و مفروغٌ عنه را، این را دارم می‌گویم. پس بنابراین آن توقف دارد بر این که یک ضرری، یک عقابی لولا این وجوب مفروغٌ عنه باشد، بخواهد عقاب مفروغٌ عنه باشد باید قاعده قبح عقاب بلا بیان نباشد، و الا اگر آن باشد بیانی نیست که. پس بنابراین از یک طرف این بخواهد بیان بر آن باشد دور است، ولی از آن طرف دیگه دور لازم نمی‌آید. این هم بیان خوبی است که با این بیان هم می‌شود بیان کرد البته مانعة الجمع نیستند، هم به آن جهت توجه کنیم می‌شود ورود یا حکومت که گفتیم این‌ها تعبیرهای درستی نیست، تخصص و یا این که به این نحوه کسی بخواهد بیان بکند. حالا کسی بخواهد خیلی به نحو قضایای عقلیه و فلسفیه این مسأله را بیان بکند به شکل دور بیان می‌کند.

و آخرین مطلب که این جا وجود دارد؛ راه اخیر راه محقق اصفهانی قدس سره هست. ایشان می‌گوید اصلاً این قاعده دفع ضرر محتمل...

س: ...

ج: حالا بیان آقای نائینی هم این است. بله حالا اگر گفتم، چون با همان بیانات شیخ ادغام می‌شود در آن.

بیان آقای نائینی این است که ایشان فرموده که وجوب دفع ضرر محتمل بیان بر واقع نیست چرا؟ چون شک‌مان را از بین نمی‌برد. من الان هم شک دارم در شبهات تحریمیه که حرمتی در واقع هست یا نه، یا در شبهات وجوبیه شک دارم وجوبی هست یا نه، این چه بیانی بر آن وجوب خواهد بود؟ این فرمایش ایشان است.

جواب این جور اگر به این مقدار بخواهیم بسنده بکنیم، جوابش این است که بیان دو قسم است؛ یکی آن که علم می‌آورد، پرده از روی واقع برمی‌دارد. این یک بیان است. جهت دوم این است که نه، پرده از روی واقع بر نمی‌دارد، حتی مظنه برای انسان ایجاد نمی‌کند فکیف بالعلم أو الاطمینان، هیچی این‌ها را ایجاد نمی‌کند اما در عین حال

موجب تنجز آن واقع می‌شود، باعث می‌شود که آن واقع گردن‌گیر انسان بشود. مثال زدند مثل چچی؟ مثل بینه‌ای که علم هم برای انسان نمی‌آورد، اطمینان هم نمی‌آورد، بلکه انسان ظن برخلافش دارد، واقع‌ای را برای ما روشن نکرده ولی شارع که آن را حجت قرار داده است این باعث تنجز واقع می‌شود. یا مثل شبهات حکمیه قبل الفحص، همین که قبل الفحص است، قبل الفحوصی که علم برای ما ایجاد نمی‌کند که، اما چون قبل الفحص است و وظیفه عبد فحص است، آن واقع تنجز پیدا می‌کند. بنابراین این جا مقصود از این که بیان است یعنی ما به التتنجز وجود دارد، نه ما به یُعلم الواقع یا یطمئن بالواقع، این نیست. بنابراین این مقدار بیان کافی نیست برای این که بخواهیم.... و اما بیان محقق اصفهانی که یک بیان عالمانه‌ای است و ایشان می‌گویند اصلاً این قاعده وجوب دفع ضرر محتمل به بیان من، این یک قاعده‌ای است که لا اصل لها، یک چیزی است سر زبان‌ها افتاده هیچ واقعیتی ندارد، ما چنین قاعده‌ای نداریم؛ وجوب دفع ضرر محتمل و عقاب محتمل، چنین چیزی نداریم. بله، آن که داریم جبلت انسان و فطرت انسان است که از عقاب فرار می‌کند. نه این که وجوب دفع. مثلاً ما قاعده وجوب فرار از شیر داریم؟ از اسد داریم؟ یک قاعده‌ای داریم؛ وجوب فرار از گرگ. چنین قاعده‌ای داریم ما؟ وجوب فرار از گرگ، وجوب عقلی، حالا شرع را کار نداریم، چون این جا داریم در این قاعده عقلی داریم بحث می‌کنیم یا عقلایی. ما وجوب فرار از گرگ نداریم، فرار از گرگ جبلی آدم است، آدم از هر خطری جبلتاً فطرتاً فرار می‌کند. نه این که... می‌گویند بله وجوب فرار از گرگ، من الان باید امتثال کنم این وجوب را، از گرگ اگر فرار می‌کنم به خاطر چیست؟ به خاطر امتثال وجوب فرار از گرگ است، این نیست.

س: از باب حفظ جان؟

ج: شرع... حفظ جان هم همین جور است. یجب حفظ جان یا وجوب حفظ جان نه، جبلت انسان این است که خودش را دوست دارد، یک مبادی در نفس هست که باعث می‌شود انسان چه کار کند؟ به طرف حفظ جان خودش سوق داده بشود و از مضار و چیزهایی که هلاکتش او در آن هست فرار کند و اجتناب بکند. حالا توضیح این مطلب:

ایشان می‌فرمایند ببینید شما که دارید می‌گویید وجوب دفع ضرر محتمل، مقصودتان چیست؟ من به بیان ساده می‌خواهم بگویم، یک قدری عبارات ایشان این جا خالی از تعقید نیست. بیان ساده فرمایش ایشان این است؛ این وجوب دفع ضرر محتمل که شما می‌گویید یعنی عقل می‌گوید ادفع الضرر یا به نحو مولوی یا به نحو ارشادی، این مقصودتان است؟ این که روشن است عقل کارش تعقل است، بحث نه به داعی مولویت و نه به داعی ارشاد، این

کارها را نمی‌کند عقل، عقل فقط دراک است، مدرک است، تعقل می‌کند، واقعیات را دریافت می‌کند، عقل ما مثل این گیرندهایی است که رادیو و تلویزیون گیرنده است، امواج را دریافت می‌کند. عقل ما دریافت واقعیات می‌کند، اما حکم نمی‌کند، انشاء نمی‌کند، نه به نحو مولویت و نه به نحو ارشاد چون فرق بین مولویت و ارشاد این است که در هر دو انشاء وجود دارد منتها داعی‌ها فرق می‌کند. یک وقت داعی این است که ذهن انسان را؛ مخاطب خودش را به آن مرشد<sup>۱</sup> الیه توجه بدهد، یک وقت نه، اعمال مولویت می‌کند که چون من می‌گویم باید انجام بدهید. این که نیست، و این تحقیقش در این که عقل کارش فقط تعقل است نه حکم، شده، ایشان هم جاهایی بیان فرموده و این مسأله معمول محققین متأخر این حرف را قبول دارند که بله عقل لیس شأنه الا الدرك لا الانشاء و الحكم. پس این اگر مقصودتان است که غلط است. اگر مقصودتان این است که از این که می‌گویید وجوب دفع ضرر محتمل یعنی حسن دفع ضرر محتمل، مقصود از وجوب، حسن است، همان حسن و قبح عقلی، حسن یعنی چی؟ در محل خودش گفته شده؛ حسن وقتی عقل درک می‌کند این فعل حسن است یعنی این فعل فعلی است که يستحق فاعله المدح، اگر می‌گوید این قبیح است یعنی این فعلی است که يستحق فاعله الذم. ایشان می‌فرماید که وجوب را به معنای حسن هم این جا نمی‌شود قبول کرد. چرا؟ یا به معنای قبیح یا به معنای حسن. دفع ضرر محتمل آیا وقتی ما یک ضرر احتمالی را یک عقابی را دفع می‌کنیم این دفع آن عقاب غیر از این فایده بر آن مترتب است که آن عقاب دامنگیر ما نمی‌شود، علاوه بر این که آن عقاب دامنگیر ما نمی‌شود یک ثوابی یک بارک الهی یک مدحی، یک پاداشی هم توی عقلاء می‌گوید باید به او داد یا نه؟ وقتی یک چیز خطرناکی بود دفع آن اثر و ثمرش همین است که آن خطر، آن عقاب دامنگیرش هم هست. اگر کسی سم نخورد فایده سم نخوردن چیست؟ این است که آن اثر مخربی که بر خوردن سم مترتب است که هلاک نفس باشد یا بیماری باشد، آن دامنگیرش نمی‌شود، نه این که علاوه بر این که آن دامنگیرش نمی‌شود حالا این سم نخوردن یک حسنی دارد، یک مدحی دارد. این جور نیست کما این که در جلب منفعت هم همین جور است؛ اگر کسی یک کار خوب انجام بدهد یعنی آن کاری که انجام دادن آن يستحق به الثواب، يستحق به المدح، انجام که می‌دهد آن چیزی که عائدش می‌شود همان مدحی است که برای آن فعل است، نه دیگه علاوه بر آن برای این که اقدام کرده و آن را جلب کرده یک مدح دیگری دو مرتبه عائدش بخواهد بشود. پس بنابراین آن چه که ما در این موارد داریم حتی وجوب به معنای حسن هم نیست که وجوب دفع ضرر محتمل است. دفع ضرر همین است که ضرر دامنگیر شما نمی‌شود، دیگه مازاد بر آن، این دفع یک حسنی علاوه بر آن ندارد. پس اگر این وجوب را به معنای ادفع بخواهی بگیری گفتیم غلط است چه مولویاً چه ارشاداً. اگر این وجوب را به معنای حسن بخواهی بگیری این را هم وجداناً می‌بینیم درک نمی‌کنیم که حسنی داشته باشد.

می‌ماند یک احتمال دیگر که این وجوب به معنای یک سلوک عقلایی باشد که براساس یک حکمی یک مصالحی آن را اتخاذ کردند. چون عقلاء علاوه بر حسن و قبح یک سلوک‌هایی هم دارند که مربوط به حسن و قبح نیست مثل حجیت خبر واحد پیش عقلاء، حجیت خبر ثقه، حجیت ظواهر. حجیت ظواهر را از چه باب آمدند مسلک خودشان قرار دادند؟ از باب این که می‌گویند درست است ما در ظواهر احتمال خلاف هم می‌دهیم، لعل این آقا این جوری که گفته مقصودش این نباشد، اما اگر بخواهیم بنا را بر درک واقع و قطع به واقع در مسائل زندگی بگذاریم زندگی مختل می‌شود، بنابراین برای سامان دادن به امور زندگی گفتند ظواهر کلمات را می‌گوییم حجت است. حالا یک جا هم خلاف درآمد آن ریسکش می‌ارزد به آن فوائد و سهولتی که در زندگی و گردش کاری که در زندگی ایجاد می‌شود. این جا بگوییم این که می‌گوید وجوب دفع ضرر محتمل یعنی یک بناء عقلایی بر این که دفع کن، ایشان می‌گوید این هم معقول نیست، این هم نیست. چرا؟ برای خاطر این که دفع ضرر، ما مصلحت آخری غیر از عدم دامنگیر شدن همان مفسده و آن مضرت چیز دیگری نداریم که دوباره حالا بیاییم به خاطر آن حکمت و به آن مصلحت اضافی بیایند بنا بر این بگذارند که آقا دفع کن. پس بنابراین این وجوبی که این جا به کار می‌رود، می‌گوید وجوب دفع، به هیچ وجهی من الوجوه معنای معقول ندارد. فیبقی فی المقام چی؟ همین که جبلت می‌گوید، از خطر و عقاب و این‌ها دوری بجو. جبلت انسان باعث می‌شود انسان... پس وجوب چیست؟ وجوب فطری جبلی، اگر وجوب بگوییم، اگر این کلمه وجوب، استعمال وجوب هم این جا درست باشد. پس بنابراین این وجوب دفع ضرر محتمل که توی کلمات افتاده حالا یکی می‌آید می‌گوید وجوب ارشادی است کما این که آقای آخوند فرموده وجوب ارشادی است یا مثلاً بعضی دیگر، خیلی از فضلاء و علما فرمودند وجوب... این اصلاً این‌ها درست نیست. وجوب ارشادی این جا معقول نیست فلا وجوب ارشاد، و لا وجوب مولوی، و لا وجوب به معنای حسن و لا وجوب به معنای سلوک عقلایی، هیچ کدام این‌ها این جا تمام نیست. پس بنابراین باید گفت فقط امر جبلی. این را که گفتیم پس آن راه آخر هم روشن شد که ان شاء الله حالا یک خرده توضیح می‌خواهد فردا. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۲۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ وَ عَلَيْكَ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِينَا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعَصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي التَّجَافِيَّ عَنْ دَارِ الْغُرُورِ وَ الْإِنَابَةَ إِلَى دَارِ الْخُلُودِ وَ الْإِسْتِعْدَادَ لِلْمَوْتِ قَبْلَ حُلُولِ الْفُوتِ

برای رحلت روحانی معظم جناب آقای عقیلی رحمه الله که در سن شباب وداع کردند این دنیای فانی را، ثواب یک صلوات و یک بار سوره مبارکه حمد را اهداء می‌کنیم به ایشان.

بحث در فرمایش محقق اصفهانی قدس سره بود که ایشان فرمودند این قاعده دفع ضرر محتمل، یا وجوب دفع ضرر محتمل به هیچ وجه من الوجوه لاعقلی و لا عقلایی بل امرٌ جبلی فطری که هر انسانی بلکه می‌شود گفت حیوانات هم همین جور هستند، وقتی با یک خطری مواجه می‌شوند به حسب غریزه و فطرت فرار می‌کنند از آن، این یک امر این چنینی است اما وجوبی نیست، چرا؟ خلاصه حرف این شد که این وجوب به معنای بعث و تحریک و این‌ها که نمی‌تواند باشد چون عقل قوه دراکه است، عاقله است، بعث و زجر ندارد، حکم ندارد، حتی اثبات شیء لشیء ندارد، بلکه واقعیات را درک می‌کند، امور نفس الامری را درک می‌کند. و اما اگر این وجوب را به معنای حسن و قبح عقلی می‌خواهید بگیرید از آن باب که حسن مایستحق فاعله المدح است و قبیح ما یستحق فاعله الذم است، به این معنا هم بخواهید بگیرید این جا باز این معنا ندارد، تصور نمی‌شود. چون دفع مضرت دیگه خودش یک مدح جدایی ندارد، فقط فایده‌اش همین است که آن مضرت دامنگیر انسان نمی‌شود. کما این که انجام حسن دیگه خودش یک حسن جداگانه‌ای ندارد که یک مدح جداگانه هم داشته باشد، نه، فایده‌اش همین است که آن ممدوح که مدح دارد، ثواب دارد، هر چه دارد، گیر انسان می‌آید، چیز جداگانه‌ای ندارد که ما بخواهیم بگوییم که دفع مضرت یا دفع ما یحتمل الضرر این حسن، اگر حسن هست یعنی خودش یستحق علیه المدح، یعنی علاوه بر این که انسان وقتی مضرتی را اجتناب می‌کند و دفع می‌کند و ترک می‌کند علاوه بر این که آن مضرت دامنگیرش نمی‌شود تازه یک ثوابی هم گیرش می‌آید، یک مدحی هم گیرش می‌آید و حال این که این جوری نیست.

س: جهت این که این تعدد و انقیادی هم در کار هست مثلاً امری هم به این مسأله تعلق بگیرد آن وقت این...



ج: بله، امتثال امر خدا اگر بود آن جدا می‌شود، آن یک عنوان دیگری جدید پیدا می‌شود.

و اما اگر به معنای این می‌گیریم، این وجوب را به معنای این که یک سلوک عقلایی است به خاطر یک حکم و مصالحی که دارد، مثل این که عقلاء غیر از مسأله حسن و قبح یک سلوک‌هایی را هم به خاطر یک مصالح و حکمی دارند مثل این که به خبر واحد عمل می‌کنند، به خبر ثقه عمل می‌کنند، یا ید را اماره ملکیت می‌دانند عقلاً، اگر چیزی در تحت تصرف کسی است این را اماره می‌دانند که او مالکش هست، این حسن و قبح نیست، از باب حسن و قبح نیست که اگر او را مالک بدانی، ید را اماره قرار بدهی حسن است، قرار ندهی قبیح است، از این باب نیست. از باب یک مصلحت‌سنجی است که کردند، که برای نظام امور، انتظام امور که چه کسی را مالک بدانند قطع و یقین و این‌ها که خیلی مشکل است آمدند این‌ها را اماراتی را هم قرار دادند، برای این که ما فی الضمیر اشخاص را بفهمند، ما فی الضمیر مولایشان را بفهمند، گفتند ظاهر کلامش را آئینه و مرآت قرار می‌دهیم، این‌ها یک مصالحی است که در اثر آن یک سلوک‌هایی را انتخاب کردند. این هم حتی نیست در مانحن فیه، چون مثلاً ترک مفسده، ترک مضرت، ترک عقاب دیگه خودش یک مصلحت جداگانه‌ای غیر از دامنگیر نشدن عقاب دارد که به خاطر این بیایند بگویند این واجب است؟ نه، غیر از آن دیگه چیزی تعقل نمی‌شود. بله اگر یک جا شارع آمد دید، مصلحتی دید، خبر داد یا خودش واجب کرد آن را مانع نیستیم ولی عقلاء بماهم عقلاء این جا یک مصلحت وراء این که انسان از همان مضرت اجتناب می‌کند و دامنگیرش نمی‌شود یا در آن مصالح ملزمه و آن جاها آن مصلحت گیرش می‌آید چیز دیگری نیست که بخواهیم بگوییم به خاطر آن آمدند چنین سلوکی را رویه خودشان قرار دادند. بنابراین ما تعقل نمی‌کنیم برای این وجوب دفع یک معنای معقولی را، یک معنای محصلی را. بنابراین باید گفت این لا اساس لها، این قاعده لا اساس لها، حالا شما در علم کلام هم به این قاعده تمسک می‌کنید از باب قاعده دفع ضرر محتمل چیزهایی بر آن بار می‌کنید، آن جا هم درست نیست که این جور حرف می‌زنید. حرف دقیق این‌ها نیست. حرف دقیق این است که بگویید جبلت انسان، فطرت انسان این است که از محاذیر، از عقاب اجتناب می‌کند، فرار می‌کند، خودش را در مصونیت از آن می‌خواهد قرار بدهد، خودش را می‌خواهد در حفظ از آن‌ها قرار بدهد. این جور باید بگوییم، پس به آدمی هم که می‌خواهیم وادارش بکنیم که مثلاً باید بروی دنبال عقاید از همین راه باید استفاده کرد، نه این که بگوییم عقلت حکم می‌کند به این که واجب است. نه، باید بگوییم احتمال می‌دهی حرف انبیاء درست باشد یا نه؟ حرف الهیون درست باشد؟ معادی در کار است، حساب و کتابی در کار است؟ احتمالش را می‌دهی؟ تو که دلیلی برخلافش نداری، برهانی برخلافش نداری که احتمالش را که لا اقل می‌دهم. حالا که احتمالش را دادی باید یک کاری بکنی که دامنگیر شما نشود، جبلت می‌گوید، فطرت می‌گوید این کار را باید

بکنی دامنگیرت نشود، با این راه هولش می‌دهیم قهری، به طور جبلی و فطری برانگیخته می‌شود برود دنبال... خیلی وقت‌ها غفلت دارد از این حالت، اگر به او توجه بدهیم مثل کسی که حواسش نیست این جا شیر است، اگر به او گفتیم بین این شیر است، خودش قهراً این حالت برای او پیدا می‌شود. این فرمایش ایشان است.

این جا چندین مطلب هست که به عنوان سوژه‌های تفکر من می‌خواهم عرض کنم که حالا باید روی این‌ها کار بشود، فکر بشود بیش از این مقدار، من فقط به مقداری که سرخ‌هایی برای فکر باشد یک مطالبی این جا می‌خواهم عرض کنم. مطلب اول این است که این وجوب دفع ضرر محتمل ممکن است یک معنای آخری باشد غیر از این‌هایی که ایشان فرموده. شبیه وجوب مقدمه واجب که گفته می‌شود. ما وجوب مقدمه واجب را می‌گوییم وجوب شرعی ندارد، حتی وجوب مقدمی و غیر شرعی هم ندارد، اما می‌گوییم وجوب عقلی دارد. آن جا که می‌گوییم مقدمه واجب وجوب عقلی دارد معنای صحیح آن جا چیه؟ آن جا می‌گوییم معنای صحیح‌اش این است که عقل یک واقعیت را این جا درک می‌کند و آن لابدیت انجام این است برای کسی که می‌خواهد آن ذی المقدمه را انجام بدهد. این عقلش درک می‌کند که تو بخواهی آن را انجام بدهی لایمکن الا به این که نصب سلّم بکنی مثلاً، اگر گفت کن علی السطح، شما این را نمی‌توانی تحقق خارجی ببخشی الا به این که نصب سلّم بکنی بعد تدرج از این پله‌ها بکنی تا این که به آن جا که ذی المقدمه هست و مأموریه هست بررسی. این درک لابدیت به آن می‌گوییم وجوب، لزوم، لابدیت این مسأله. حالا در مانحن فیه هم همین طور است. حفظ نفس شما بگو جبلی است، فطری است اما همان چیزی که يقتضیه الجبله و الفطره، اگر عقل می‌بیند به چه توقف دارد؟ به یک مقدماتی، این جا عقل درک می‌کند وجوب آن مقدمه را، یعنی لزوم و لابدیتش را، نه وجوب به معنای این که بعث می‌کند، لابدیت و توقف آن بر این را درک می‌کند. الان می‌خواهد فرار کند، این جبلتش می‌گوید فرار کن، فرار کردن؛ در بسته است باید چه کار کند اگر می‌خواهد فرار کند. عقل می‌گوید فرار این جا متوقف است که در را باز کنی. پس باید در را باید کند دیگه. این در باز کردن موقوف علیه چیست؟ همان که جبلت و فطرت می‌گوید که جبلت و فطرت می‌گفت فرار کن یعنی اقتضای فرار می‌کرد. نمی‌گفت فرار کن، این تعبیرات مسامحه‌آمیز است که می‌گوییم، باز آن امر ندارد جبلت و فطرت، محرکش می‌شود، باعش می‌شود بر فرار، منتها عقلش چون درک می‌کند این مسأله را که این فرار يتوقف بر این که این در را باز کنی، فرار يتوقف بر این که بلند بشوی، پایت را حرکت بدهی و همین مقدماتی که با آن فرار کند، چه این‌ها را درک می‌کند؟ لابدیت آن را درک می‌کند. حالا فرض کنید فرار به قول ایشان جبلی است اما ما يتوقف علیه ما يقتضیه الجبله، آن را کی می‌گوید؟ آن عقلش است که این را درک می‌کند دیگه، آن لابدیت را درک می‌کند. حالا در مانحن فیه هم این مسأله را ممکن است بگوییم، می‌گوییم این وجوبی که گفتند وجوب دفع ضرر

محتمل به خاطر این است که این حفظ النفس و صیانة النفس عن الوقوع فی المهلكة، فی العقاب، این را جبلت می‌گوید. این صیانت نفس از آن، مقدمه می‌خواهد. آن که جبلت اقتضاء می‌کند فرار نیست، فرار به عنوان فرار نیست، حفظ نفس است، حالا اگر بدون فرار می‌تواند نفسش را حفظ کن، مثلاً یک مانعی هاجزی بین خودش و آن شیر قرار بدهد، فرار نکرده. یا نه، تفنگ دستش است می‌زند در مغزش، فرار یکی از مقدمات است گاهی این جا عقلش حکم می‌کند. حالا بعد از این که جبلت و فطرتش می‌گوید حفظ کن نفست را از این خطر آن جا حساب می‌کند چه راهی وجود دارد، عقلش یک جا می‌گوید فرار کن اگر هیچ وسیله‌ای در کار ندارد و هیچ راه دیگری ندارد. یک جا می‌گوید تفنگ دستت هست بزن در مغزش، یک جا دیگه می‌گوید فرار کند، یک جا می‌گوید هاجز ایجاد کن، تو آن طرفی در را ببند. پس بنابراین این‌ها مقدمه است. پس این وجوب دفع ضرر محتمل از باب مقدمیتش هست برای صیانت النفس و حفظ النفس عن الوقوع فی العقاب. این لابدیتی است که عقل دارد درک می‌کند نظیر لابدیتی که برای مقدمات واجب می‌گوییم، شبیه آن جا می‌گوییم. پس اگر این جور معنا کنیم و بگوییم این جا هست قهراً بیان این محقق بزرگوار قهراً نمی‌تواند این را رد بکند، این بیانی که داریم می‌گوییم. این یک مطلب.

س: ...

ج: نه، حفظ نفس لازم است، حفظ نفس یک امر وجوبی است. این حفظ النفس لازم است. این حفظ النفس به چه درست می‌شود؟ به این که ضررهایش را دفع کنیم. این مقدمه‌اش است دیگه، این جامع. حالا این جامع که دفع باید بکنیم در هر موردی؟ مثل این که عقل می‌گوید چی؟ می‌خواهی بالای پشت بام باشی مولی گفته کن علی السطح، عقل یک کلی درک می‌کند پس مقدماتش را باید... لابد هستی که مقدمات را انجام بدهی. حالا اگر یک چیزی چند تا مقدمه دارد، این جا بالا پشت بام رفتن با آسانسور می‌شود رفت، با نصب پلکان می‌شود رفت، از پله‌ها هم می‌شود رفت، این‌ها راه‌های مختلف است. حالا عقل این جا چه می‌گوید؟ یا می‌گوید جامع این‌ها یا می‌گوید

چی...

س: ...

ج: نه، این مقدمه‌اش است. دفع غیر از حفظ....

س: ...

ج: بله. در بستن حفظ نفس است؟

س: نه آن مقدمه‌اش است.

ج: احسنت. پس عقاب نشدن حفظ نفس... خود عقاب و داخل جهنم نشدن حفظ نفس است یا نه، مایترتب علی آن. آن امر عدمی است، این امر وجودی است حفظ نفس یا صیانت نفس.

ثانیاً؛ مطلب دومی که این جا هست این است که ...

س: انما الکلام در این بود که آیا ... و جبلی آیا می‌توانند بیان باشند...

ج: حالا آن بعد هست، بعد می‌گوییم. حالا هنوز نرسیدیم به آن. ما حرف ایشان را می‌خواهیم حالا بررسی بکنیم. آن مانع اخیر است، آن را بعد می‌گوییم.

س: ...

ج: یک چنین قاعده‌ای وجود ندارد، این وجوب وجود ندارد. حالا تا برسیم به آن، آن را هنوز واردش نشدیم که اگر جبلی شد چه می‌شود.

پس می‌گوید این وجوب دفع ضرر احتمالی که شما می‌گویید چنین وجوبی وجود ندارد تا این که حالا شما بگویید می‌خواهد چه بشود؟ وارد بر قاعده قبح عقاب بلا بیان بشود و بیان است و... نیست که، اصلاً چیزی نیست، سالبه به انتفاء موضوع است. حالا فعلاً حرف ایشان این است.

س: ...

ج: نیست که بیان باشد. ما حالا می‌خواهیم بگوییم هست.

س: ...

ج: نه، آن وقتی هست لازم نیست بیان بشود لإشکالات السابقة. پس این که ایشان... این حرف ایشان این است که نیست، دیگه این حرف‌ها چیست. می‌گوییم نه هست ولی در عین حال بیان نیست للإشکالات السابقة. این یک مطلب.

مطلب دوم این است که خود ایشان یاد ما دادند، فرمودند و این مطلب مبنای ایشان هست، قبلاً هم گفته شد که ایشان می‌فرمایند که تمام حسن‌ها به حسن عدل برمی‌گردد و تمام قبیح‌ها به قبیح ظلم برمی‌گردد. ما دو تا قضیه بیشتر نداریم که آن‌ها بالذات هستند، حسن عدل و قبیح ظلم. هرچیز دیگری که می‌گوییم حسن است به خاطر این است که زیرمجموعه و مصداق عدل است، هر چه هم می‌گوییم قبیح است به خاطر این است که مصداق ظلم است. حالا این حرف را آقای صدر یک اشکالی به آن داشتند، حالا ولی مبنای ایشان و مبنای معمول فلاسفه و متکلمین تقریباً همین است.

خب این جا یک سؤال مطرح است و آن این است که آیا دفع ضرر محتمل، دفع ضرر مقطوع و ضرر محتمل عن النفس، این احسان به نفس هست یا نیست؟ و عدم دفعش آیا ظلم به نفس هست یا نیست؟ اگر کسی خودش را دفع نکند جهنم را، عقوبت اخروی را از خودش دفع نکند این ظلم نفسه أم لا؟ این ظلم به نفس است دیگه. در ادبیات دین هم این ظلم به نفس شمرده شده، گناه ظلم به نفس است. کما این که صیانت نفس از گناه این احسان به نفس است. خود ایشان در جلد سوم در تعلیقه ۱۴۵ که این مباحث حسن و قبح و این‌ها را خیلی طولانی بیان فرمودند و بعد قاعده ملازمه را که ما حکم به العقل حکم به الشرع أم لا، آن جا مفصل بیان فرمودند و یکی از تعالیق مفصله ایشان و علمی ایشان همان تعلیقه ۱۴۵، جلد سوم است، خودشان هم در آخر فرمودند که «و خرجنا عن وضع التعلیقه» به خاطر این که استاد یعنی آقای آخوند در کفایه این مباحث را متعرض نشده ما استدراک کردیم، متعرض شدیم. آن جا مطالعه‌اش به رای اهل تحقیق لازم است آن مطالبی که آن جا ایشان فرمودند. آن جا خود ایشان فرموده که صدق اگر موجب اهلاک یک مؤمن بشود این می‌شود ظلم، کما این که کذب اگر موجب نجات یک شخصی بشود می‌شود عدل، می‌شود احسان. بنابراین یک چیزی به خاطر تعنوش به یک عنوان ممکن است بشود ظلم یا ممکن است بشود عدل و حال این که بالذات متعنون به آن نیست مثلاً کذب لو خلی و طبعه ظلم است، جور در قول است، اما اگر همین کذب باعث نجات دیگری بشود یا حتی نجات خودش بشود این چه می‌شود؟ می‌شود عدل و احسان. کما این که صدق لو خلی و طبعه حسن اما اگر این راستگویی موجب چه بشود؟ موجب هلاک دیگری بشود این می‌شود قبیح و ظلم. حالا در مانحن فیه هم شبیه همان است. این جا عرض می‌کنیم این عدم دفع عقاب اخروی که فعلاً بحث ما در این قاعده دفع ضرر به معنای دفع عقاب اخروی است. این عدم دفع عقاب اخروی مقطوع یا محتمل این ظلم به نفس هست یا نیست؟ محتملش مثل کجاست؟ اطراف علم اجمالی؛ می‌دانم این سفری که پنج فرسخ می‌روی سه فرسخ برمی‌گردد، تلفیق از دو تا چهار تا نیست، یک طرفش کمتر از چهارتا است و یک طرفش بیشتر از چهارتا است، این تلفیق‌های این جوری هم نماز قصر است یا نه؟ چون روایت

دارد هشت فرسخ، بعضی روایت‌ها هم دارد برید زاهباً برید جائیاً، برید یعنی چهار فرسخ. آن که در روایات ما هست این است دیگه؛ هشت تا امتدادی، یا تلفیقی که تلفیقی آن برید و برید است اما اگر یکی از برید کمتر بود، یکی از برید بیشتر بود این منصوص نیست. این نماز این جا قصر است یا تمام است؟ به خاطر این که ادله‌ای داریم که الصلاة لا تسقط بحال، می فهمیم نماز نیست. حالا نمازمان یا قصر است یا تمام است دیگه. پس علم اجمالی پیدا می کنیم که من باید یا قصر بخوانم یا تمام بخوانم. در این مورد اگر کسی بیاید... چون علم اجمالی دارد پس ضرر محتمل است، استحقاق آن مقطوع است، ضررش محتمل است، شاید هم خدا ببخشد، شاید بیاید اعتنا به این علم اجمالی نکند، یا اصلاً انجام ندهد یا یک طرفش را انجام بدهد، بگوید حوصله ندارم یک طرفش را انجام بدهد. آیا این چه کرده؟ کسی که دفع نمی کند و بعداً معلوم شد آن که خوانده به درد نمی خورد، آن دیگری بوده که ترک کرده، این ظلم به نفس کرده یا نکرده؟ کرده دیگه. ظلمت نفسی و تجرأت بجهلی. در دعای کمیل ظلمت نفسی و تجرأت بجهلی. این جا ظلم است، ظلم را هم که شما قبول دارید قبیح است دیگه.

س: ...

ج: بله دیگه، واقع و ظاهر ندارد که. ما روز قیامت را می گوییم، این جا را که نمی گوییم. این ظلم است دیگه. اصلاً انسان خودش را در معرض خطر قرار بدهد ظلم است، ظلم به نفس است. در معرض خطر قرار دادن هم ظلم به نفس است.

یا اگر هر دو را انجام بدهد، دفع کند این احسان به نفس است. پس بنابراین چطور می فرماید با این که بالوجدان ما این را درک می کنیم، به ارتکازمان درک می کنیم بگوییم که دفع ضرر محتمل وجوب به معنای حسن و به معنای قبیح ندارد. با این که می بینیم این دفع ضرر، دفعش زیر مجموعه احسان است، احسان هم زیر مجموعه عدل است. عدم دفع ظلم است و ظلم هم که ذهنی زیر مجموعه ظلم است دیگه، مصداق ظلم است.

س: شبهات بدویه‌ای که ... معلوم نیست، در معرض قرار دادن خطری که محتمل است...

ج: نه شما این حرف‌ها را نزنید.

س: آن هم مصداق ظلم است.

ج: یک بحث این است که در شبهات بدویه بعد الفحص قاعده دفع ضرر موضوع دارد یا ندارد، آن یک بحث است، آن همان بحثی است که گذشت. قاعده قبیح عقاب بلاییانی‌ها می گویند موضوع ندارد، آن قاعده درست است آن جا

موضوع ندارد، فلذا می‌گوید قاعده قبیح عقاب بلایان چیست؟ وارد است یا حاکم است یا ما می‌گوییم تخصصاً آن موردها از این قاعده خارج است، این قاعده درست است، در شبهات بدوین بعد الفحص موضوع ندارد یعنی ضرری را احتمال نمی‌دهیم. الان فرمایش ایشان چیست؟ این است که دفع ضرر محتمل یعنی ضرر محتمل بله هست، از جاهایی که هست، حالا کجاها هم هست، گفتیم مثل اطراف علم اجمالی. ایشان می‌گوید آن جا این دفعش یک امر جبلی و فطری است؛ وجوب ندارد، حسن ندارد، عدم دفعش قبیح ندارد.

س: ...

ج: ما داریم سؤال می‌کنیم از ایشان، این سؤال را جواب بدهید تا این که آن برای شما روشن بشود، از ایشان سؤال می‌کنیم آیا شما می‌گویید القاء نفس در مقطوع الضرر، ایشان می‌گوید مقطوع الضرر هم جبلی است. می‌گوییم القاء النفس فی مقطوع الضرر آیا این ظلم به نفس هست یا نیست؟

س: ایشان مبعد می‌آورد.

ج: شما این را جواب بدهید، من دارم می‌گویم فکر کنید، من دارم یک چیزی درست می‌کنم به شما می‌خواهم سوژه بدهم به ذهن شما. این‌ها محل فکرشان بوده که مسأله را حل کنید.

س: اگر مقطوع الضرر یا علم اجمالی بود دفع کردنش حسن است، مصداق عدل است، عدم دفعش هم مصداق ظلم هست اما آن جایی که شبهه بدویه است ...

ج: باز از موضوع خارج شدید برادر عزیز. من دارم به شما می‌گویم در شبهات موضوعی، شما می‌گویید مصب این قاعده نیست، ما فعلاً در جایی که مصب قاعده است داریم صحبت می‌کنیم. در مصب قاعده ایشان می‌گوید نیست، در مصب قاعده می‌گوید حسن و قبیح نیست، آن جاهایی که این قاعده... هر کسی قائل است مصب خود قاعده، یعنی جاهایی که احتمال ضرر می‌دهید یا قطع به ضرر می‌دهید آن جا فقط جبلت است که می‌گوید از این ضرر برو کنار، عقل شما نمی‌گوید، حسن و قبیح نمی‌گوید، افعّل یا ادفّع ندارد، لاتدفع در آن جا ندارد، اجلب آن جا ندارد. ایشان این را دارد می‌گوید. اما شبهات حکمیه قبل و بعد الفحص مورد این نیست خودش قبول دارد که مورد این نیست، این ربطی به این بحث ندارد.

خب پس بنابراین حرف سر این است که ما بالوجدان این را درک می‌کنیم که دفع ضرر احساناً الی النفس و عدم دفعه ظلماً الی النفس، احسان هم قطعاً زیر مجموعه چیست؟ عدل است کما این که خود ایشان فرمود، فرمود کذبی

که منجی مؤمنی باشد از هلاکت احسانُ الیه و داخل عدل می‌شود. و صدقی که مهلک یک مؤمنی باشد این ظلمُ الیه پس داخل در عنوان ظلم می‌شود. این را قبول کرده ایشان، حالا ما به جای مؤمن آخر خودمان را می‌گذاریم، خودمان هم می‌توانیم به خودمان ظلم بکنیم، می‌توانیم خودمان به خودمان احسان کنیم. پس این نشان می‌دهد یک جایی باید یک... در آن تحلیل‌هایی که دارد می‌شود یک خطایی باید وجود داشته باشد، یک مغالطه‌ای باید وجود داشته باشد که آن را باید حل بکنیم، که آن مغالطه وجود دارد، ندارد، چه جوری هست.

مطلب سومی که این جا وجود دارد این است که...

س: ...

ج: اشکالی ندارد. بله یک چیزی ممکن است هم مقتضای جبلت و فطرت انسان باشد....

س: ...

ج: نه، آخر حکم که نمی‌خواهد بکند. واقعیت است، جبلت انسان این جور است که فرار می‌کند عقلش هم می‌گوید لولا آن بله کار خوبی است.

س: ...

ج: من نگفتم که.

س: معروف است.

ج: نه معروف نیست، معروف این است که ندارد. دلیل نداریم ولی چه اشکالی دارد، شارع برای این که شما قصد قربت بکنید می‌گوید افعَل، تَوَضَّئْ لِلصَّلَاةِ، هیچ اشکالی ندارد شارع بگوید تَوَضَّئْ لِلصَّلَاةِ مقدمتاً. اشکالی ندارد بگوید، حرف سر این است که نگفته، آن که انکار می‌شود آن جا در بحث مقدمه واجب این است که نگفته، اگر ما لابدیتی می‌فهمیم این لابدیت برای چیست؟ برای عقل است و قاعده ملازمه هم این جا پیاده نمی‌شود که از راه قاعده ملازمه بخواهید بگویید آن مطالبی که آن جا... و آن مباحث هم به درد می‌خورد، بعضی‌ها می‌گویند مقدمه واجب به چه درد می‌خورد؟ این همین به درد می‌خورد که در فقه این مطالبی که می‌توانیم از آن استفاده بکنیم و این که قصد قربت می‌توانیم بکنیم، امثال می‌توانیم بکنیم، نمی‌توانیم بکنیم. چون اگر امر نداشته باشد به قصد امر آوردن تشریع محرم است.



خب مطلب سومی که می‌خواهیم عرض بکنیم این جا این است که این جمله‌ای که اشتهر فی الألسن که حسن آن است که فاعلش ممدوح است و يستحق المدح و قبیح آن است که فاعلش مذموم است و يستحق الذم. این معروف است، خود ایشان هم همین جور معنا کردند در همان تعلیقه ۱۴۵ و عبارات عده‌ای را هم می‌آورند مثل ابن الرئيس و غیر ایشان و این که همین جور معنا کردند.

س: ...

ج: ابوعلی بله. ایشان عبارات ابوعلی را نقل می‌کند، عبارات خواجه را نقل می‌کند، عبارات بعضی دیگر را نقل می‌کند.

لقائل أن يقول که آن چه که ما به عقل مان درک می‌کنیم، به وجدان عقل مان درک می‌کنیم حسن آن است که يستحق فاعله المدح علیه یا يقع فی طریق ما يستحق فاعله المدح. هر دو را عقل می‌گوید یعنی درک می‌کند انبقاء فعلش را، سزاواری انجامش را که یا آن عمل خودش يستحق علیه المدح یا يقع فی طریق ما يستحق علیه المدح و به عبارة آخری... در ذمش هم همین جور است، قبیحش هم همین جور است. قبیح ما يستحق فاعله الذم یا يقع فی طریق آن، در طریق ما يستحق فاعله الذم. و به عبارة آخری؛ حسن دو قسم داریم حسن ذاتی و حسن طریقی، در قبیح هم دو قسم داریم؛ قبیح ذاتی و قبیح طریقی. یعنی یک وقت یک چیزی قبیح است چون خودش مما لا ینبغی أن يفعل است، مثل ظلم لا ینبغی أن يفعل. ظلم خودش بد است، حالا ما يتوقف علیه الظلم و ما ینجر الی الظلم که طریق به آن است، این را هم عقل درک می‌کند که لا ینبغی. بله در قبیح پای استحقاق العقوبة هست و در حسن پای استحقاق المدح هست. بله اما این جور نیست که آن مدح در آن جا یا این ذم در این جا حتماً علی نفسه باید باشد بلکه إما علی نفسه باشد یا این در طریق چیزی است که علی نفسه است، آن هم در طریق چیزی است که علی نفسه است. فلذا است که ما می‌بینیم که انجام مقدمات یک کار خوب این چیست؟ انجام مقدمات یک کار خوب می‌بینیم که این هم حسن است، می‌گوییم حسن. مثلاً مهاجرت فی سبیل الله؛ یهاجر الی المدینة الی الحوزات العلمیة برای چی؟ برای این که کمالات به دست بیاورد، معارف حق الهیه را به دست بیاورد، آن که حسن بالذات است این معارف حق الهیه است، منتها این بلا مهاجرت چون انجام نمی‌شود، در محل خودش، در شهر خودش، در مکان خودش در آن جا متوفر نبوده این، این که از آن جا حرکت می‌کند می‌آید مهاجرت می‌کند به حوزه علمیه یا در آن زمان آیه نفر به مدینه منوره یا هر جا، این مهاجرت حسن اما چرا؟ چون يقع فی طریق آن چیزی که حسن بالذات است و دزدی که بلند می‌شود می‌خواهد برود دزدی بکند معاذ الله، آن چه زی که يقع فی طریق این دزدی، ماشین را

می‌رود روشن می‌کند چه می‌کند چه می‌کند، که این‌ها دزدی نیست، تصرف در اموال خودش است، این‌ها کارهای بدی است چون یقع فی طریق آن دزدی. پس بنابراین اگر ما این جوری بگوییم؛ بگوییم این حرفی که در کتب عقلیه و کلامیه و اصولیه آمدند گفتند این که آیه نازل نیست، ما آن که درک می‌کنیم این مسأله است. حالا در مانحن فیه بر اقدام علی ما فیه الضرر ایشان می‌گوید غیر ما یقع غیر از آن ضرری که بر آن مقطوع است دیگه این اقدام خودش چیز دیگری است غیر از این که آن دامنگیر انسان می‌شود، چیز دیگری ندارد. اگر ذمی هم هست بر آن است به این چیز دیگری ندارد. می‌گوییم این مانع از این نیست که این هم عقل بگوید ذم قبیح. منتها این قبحش قبح چه می‌شود؟ طریقی می‌شود. یا آن جا آن مانع نیست که از آن جا بگوییم آن حسن، آن حسنش می‌شود حسن طریقی. و آخرین کلامی که عرض می‌کنیم این است که اگر شما این سؤال را به ذهن خودتان یا هر عاقل دیگری طرح کنید بگویید آقا دفع مضرت محتمله خوب است یا بد است؟ کسی هست بگوید نه خوب است نه بد است. یا همه می‌گویند کار خوبی است؟ این‌ها مسامحه می‌گویند کار خوبی است یا به صرافت نفس‌شان، با قضاوت نفس‌شان، ذهنی که هنوز در اثر آمدن... گاهی انسان در حوزه‌ها که می‌آید اشکال این است در اثر این چیزهایی که می‌شنود و حرف‌هایی که می‌شنود گاهی آن زلالی فکرش از دست می‌رود ولی آدم باید مواظب باشد این جور نشود، این که می‌گویند برای بعضی‌ها خواندن فلسفه و علوم عقلی ممنوع و محذور است، کسانی که تشکیکی هستند، یک خرده وسوسه‌ای دارند این‌ها بر وسوسه‌ها و تشکیکات‌شان اضافه می‌شود، از زلالت اصلاً ذهن‌شان می‌افتد، دیگه چیزهای عادی و بدیهی را هم دیگه نمی‌فهمند انکار می‌کنند. این برای کسی خوب است که این حالت تشکیکی را نداشته باشد، حالت وسوسه در ذهنش نباشد که آن حرف‌های ریز و دقیق و ظریف و آن جوری را که می‌شنود از جاده حق و حقیقت منحرف نشود. حالا به صرافت نفس از آدم می‌پرسد آقا دفع ضرر از خودش بکند چطور است؟ کار بدی است؟ نه، کار خوبی است؟ بله. یا بپرسد کار خوبی است یا نه؟ می‌گوید کار خوبی است. این قضاوت نفس به ما چه می‌گوید؟ به ما می‌گوید این جا این که انکار بکنیم و بیاییم بگوییم که حسن این جا نیست، این جا فقط همان فطرت و جبلت است که آدم فرار می‌کند، جدا می‌شود یا می‌خواهد حفظ نفس بکند. این سؤال از خودمان و از دیگران این نشان می‌دهد که باز این جا کأن یک مغالطه‌ای کأن در کار است و این جور نیست که ما بگوییم نه، دفع ضرر محتمل و مقطوع حسن نیست، این همین جور یک حرفی است درآوردند، سر زبان‌ها بی‌خود انداختند، نه این چنین نیست، نه. انصاف این است که آن چیزی که ما از فطرت خودمان، از وجدان خودمان باید بگوییم، از وجدان خودمان و وجدان عقلاء می‌بینیم این چنین نیست. این‌ها سوژه‌هایی است که در این مقام عرض می‌کنم برای این که منشأ فکر بشود که آیا این مطلب که ما هم در کلام داریم از آن استفاده می‌کنیم، هم در اصول از

آن استفاده می‌کنیم و به عنوان یک قاعده که دفع ضرر محتمل یک امر عقلی است مسلم می‌گیریم و این بزرگوار آن را دارد انکار می‌فرماید و به قول منتقی کسی دیگر به این مسأله نپرداخته و این مسأله را ایشان به آن پرداخته، ایشان هم در آخر فرموده هو متین یعنی الان دو تا قائل دارد، بالاصالة مرحوم محقق اصفهانی و صاحب منتقی هم تبعیت فرموده، فرموده هو متین. این سؤالات در اطراف این نظریه وجود دارد. می‌ماند حالا آن مطلب اخیر که اگر جبلت گفتیم ان شاء الله برای فردا و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۲۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن لا رحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ وَ عَلَیْكَ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِينَا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكَ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَاعَتَ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

رسیدیم به امر آخر که از آن امور گذشته که بگوییم مسلک محقق اصفهانی را بگوییم یعنی قاعده دفع ضرر محتمل یک امر جبلی و فطری است و اگر این را هم گفتیم، گفتم این مانع می‌شود از جریان قاعده قبح عقاب بلایان چون حالا قبح است یا قبح نیست، این‌ها برای نفس مهم است، این جبله و فطره وقتی احتمال عقاب را می‌دهد آن هم این عقاب عظیم و شدید آخرت را، جبلت و فطرت انسان این است که فرار می‌کند از آن و تحرز از آن می‌جوید بنابراین با وجود این امر جبلی فطری فائده‌ای برای تمسک به قاعده قبح عقاب بلایان نیست و این مانع می‌شود از اتکاء به قاعده قبح عقاب بلایان. این مسأله هم جوابش این است که لو فرضنا که مطلب این جور باشد یعنی آن وجوب درست نباشد یا جبلی و فطری باشد. یا حتی بگوییم در کنار آن حکم عقلی، این هم وجود دارد چون مانعة الجمع که نیستند، می‌شود یک چیزی هم محکوم به عقل باشد هم این که جبلت و فطرت آن را اقتضاء بکند. می‌گوییم این مسأله درست است اما در جایی است، این امور جبلی و فطری در جایی است که صغرای آن یا معلوم باشد یا محتمل باشد، الان همه ما جبله از گرگ فرار می‌کنیم اما این جا الان با خیال راحت

نشستیم، چرا؟ چون صغری را نه علم به آن داریم، نه احتمالش را می‌دهیم. بنابراین وقتی این جبلت فعال می‌شود، این فطرت فعال می‌شود و تحریک می‌کند انسان را که صغرای آن را عالم بشود یا احتمال بدهد، ولی در جایی که احتمالش را نمی‌دهد اصلاً آن حس فعال نمی‌شود، آن را تحریک نمی‌کند و در مانحن فیه هم همین جور است، بعد از اینکه قبول کردیم عقل می‌گوید قبیح است عقاب بلایان و در این جا ما بیانی برای هیچ کدام از این امور نداریم به همان بیاناتی که گذشت پس یقین می‌کنیم عقابی نیست، قطع به عدم عقاب پیدا می‌کنیم در اثر آن کبرایی که ایمان به آن داریم از نظر کبروی، از نظر صغروی هم فرض این است که احراز کردیم، بیانی گشتیم، تفحص کردیم پیدا نکردیم، بعد از آن کبری و بعد از آن صغری که هر دو را محرز هستیم دیگه احتمال عقاب نمی‌دهیم بلکه قطع به عدمش داریم، بنابراین این جبلت و این فطرت این جا نمی‌تواند ما را تحریک کند به این که باید فرار کنی، احتیاط بکنی و امثال ذلک و این مسأله مسأله واضح و روشنی است و حرف‌هایش همان حرف‌هایی است که در قبلی ها زده شد.

س: ...

ج: نه، اشکال نبود، این بود که این‌ها مانع است؟ گفتیم که مانع بودن یعنی بیان که می‌خواهد بکند مانعیتش را به این وجوه است؛ گفت مانع است، چرا؟ برای این که وارد است یا حاکم، یا مانع است چون دور لازم می‌آید، مانع است و یا این که امر جبلی است، مانع است، می‌گوییم نه امر جبلی هم باشد باز مانع نیست. این راجع به این مسأله.

آخرین اشکالی که به قاعده قبح عقاب بلایان وجود دارد فرمایش بعض محققین هست که یک مقدمه‌ای لازم دارد مقدمه را عرض کنیم بعد فرمایش ایشان را. برای تصحیح عقاب در آخرت فعلاً عقاب اخروی محل بحث‌مان است دیگه. چند احتمال وجود دارد، مجموعاً این محقق بزرگوار شش احتمال داده، مجموع کلمات ایشان در بحث قطع و در این بحث برائت مجموعاً روی هم که بریزیم شش احتمال ایشان داده که عقوبت اخروی ممکن است زیربنای آن یکی از این امور سته باشد.

احتمال اول این است که این عقوبت تأدیباتاً للناس باشد حالا یا لشخص عاصی و کسی که مخالفت می‌کند با مولی یا برای دیگران که پند بگیرند و آن‌ها مرتکب نشوند. آموزگاری اگر، و معلمی اگر تنبیه می‌کند شاگردانش را یا برای این است که همان شاگردی که متخلف است درس‌هایش را نمی‌خواند یا مشق‌هایش را نمی‌نویسد تأدیب بشود و تکرار نکند یا برای این است که دیگران پند بگیرند و آن‌ها متخلف نشوند. این احتمال اول، این احتمال نسبت به عقوبت اخروی قابل قبول نیست، چرا؟ برای خاطر این که در آخرت که دیگه تکلیفی نیست، نماز خواندنی، روزه

گرفتنی نیست که بخواهد تأدیبش کند که بعد تکرار نکند، آن جا دار عمل دیگه نیست، این تکالیف برای آن جا نیست برای این جاست. پس بنابراین اگر تأدیباً بخواهد عقاب بفرماید خدای متعال، عقوبت اخروی برای تأدیب باشد له أو للغير، این تصور ندارد در آخرت، چون تمام شده زمان تکلیف.

احتمال دوم این است که این عقوبت برای تشفی خاطر باشد؛ دل خنکی، وقتی یک کسی خلاف می‌کند مولی می‌بیند یک کسی خلافی را انجام داده، یا یک پدری می‌بیند بچه‌اش خیلی ناخلفی می‌کند غیظ می‌گیرد او را با یک دو تا سیلی زدن به او تشفی می‌دهد خودش را. بگوییم که مبرر این عقوبات اخروی تشفی است. این هم که در مورد خدای متعال محال است، خدای متعال عارض نمی‌شود بر او این حالات که گفتیم برای دل خنکی و تشفی خاطر خودش و نشان دادن غیظ این کارها را می‌کند. بلکه ایشان می‌فرماید که این مخالف عقل عملی هم هست، انسان بما هو عاقل حتی این آدم‌هایی معمولی هم به عنوان تشفی این کار را بخواهند بکنند این خلاف قوه عاقله‌شان است و نمی‌پسندد عقل این کار را، از رذائل است این نه از فضائل. این در حقیقت شعبه‌ای است و نتیجه‌ای است قوه غضبیه غیرمتعاده.

س: ...

ج: بله. خدا برای تشفی قلوب اما نه این که خود آدم این کار را بکند.

س: ...

ج: نه، فقط برای این، بله آن شفاء هم نه این که غیظ‌شان را می‌خواهد بخواباند، برای این که کاری می‌کند که این‌ها از فعالیت بیفتند و دیگه بدانند که دین در خطر نیست، از این جهت خیال‌شان راحت باشد. حالا اگر این قسمت را هم نپذیرید مهم نیست این قسمت، مهم این است که خدا برای تشفی نمی‌کند، برای تشفی خودش. این که قهری است.

س: ... به رضایت مؤمن خدا راضی می‌شود ... /

ج: نه، آن معنا که تشفی نیست، خدا که غیظ او را نمی‌گیرد، این حالت عارض بر خدا نمی‌شود که به خاطر این که این حالت را از خودش و الا اگر این جور باشد این می‌شود نیاز و احتیاج. این که نیست، او غنی بالذات است. در مورد خدای متعال این‌ها نیست. حالا ولو فرض کنیم که در مورد انسان درست باشد، اما در مورد خدای متعال این نیست.

این هم فرضیه دوم و احتمال دوم است. فرضیه سوم و احتمال سوم این است که عقوبت اخروی از باب تجسم اعمال است یعنی این اعمال ما یک قابلیت در آن وجود دارد مثل دانه‌ای که کشاورز آن را می‌کارد، این دانه قابلیت این را دارد که اگر یک شرایطی فراهم بشود این خودش کم‌کم رشد کند و صورت شجریت به خودش بگیرد یا این نطفه صورت انسانیت یا حیوان یا چه به خودش بگیرد. این اعمال ما در این جا این‌ها مثل یک دانه‌ای است که در یک ظرف می‌تواند صورت طپیه پیدا کند بعداً و می‌تواند صورت عقوبت، آتش و امثال این چیزها را پیدا کند. کما این که در روایات هم هست، در داستان‌های مسلم هم هست که مثلاً نماز به صورت یک انسان بسیار خوش رو درمی‌آید و بعضی اعمال دیگر انسان به صورت کلب و امثال این‌ها در می‌آید و وقتی میت را در قبر می‌گذارند آن اعمال مثل آن انسان خوشرویی که تجسم پیدا کرده نمازش را، آن وارد قبر می‌شود، همراه او می‌شود برای این که مونس او باشد و نقل شده در جایی که او وارد شد بعد دیدند او به حالت مجروح بودن از قبر خارج شد از او سؤال کردند، گفت بله آن کلبی که الان آمد با من درگیر شد و من را این جور کرد، من آمدم بیرون. این وجود دارد، بالاخره در منابع ما هست. پس بنابراین ممکن است بگوییم این جوری است، این اصلاً یک تجسم عملی است که به این آیه مبارکه هم برای تجسم اعمال استدلال می‌شود و من يعمل مثقال ذرة خيراً يره، يره ضمیر به خود خیر برمی‌گردد نه این که یر ثوابه، یک حذف مضافی در کار باشد. یا تساهلاً گفته شده مثل «و اسئل القرية» که اهلی در تقدیر است یا تساهل است، این جا هم یره یعنی یر ثوابه، نه یره؛ خودش را می‌بیند «و من من يعمل مثقال ذرة شراً يره» خود آن شر را در آن جا خواهد دید یعنی همان تجسم پیدا می‌کند به یک... این هم یک احتمال است که کتاب و سنت و این‌ها هم با این احتمال که بگوییم عقوبت به این شکل هست موافق است. البته این ادله کتاب و سنت نفی عقوبت به نحو آخر را نمی‌کند. می‌گوید این هم هست. ممکن است پس عقوبت اخروی این باشد، که اگر این بود دیگه اختیار کسی متوسط نمی‌شود. یک امر به طور اتوماتیک است که این هست و این عمل ما به طور اتوماتیک در آن جا به این شکل خواهد بود، همین همان خواهد شد. این خیر همان خواهد شد، این شر همان خواهد شد. اگر این را هم گفتیم این هم درست است، اما این جا بگوییم این قبیح است چه معنا دارد، این دیگه فعل اختیاری نیست، این امر طبیعی و اتوماتیک خودش است که این جور می‌شود، می‌خواست انجام ندهد، حالا که انجام داد این جور می‌شود، بگوییم قبیح است این نه، این قبیح است که این انجام بدهد این کاری را که بعداً آن جوری می‌شود. خدا که این جا... در اثر این که لازمه کارش است که انجام داده.

ج: برای شخص قبیح است نه برای خدا، که بگویم خدا قبیح است قبیح عقاب بلایان. نه، خودش قبیح است کاری بکند که بعداً آن جوری خواهد شد. قبیح است که انسان یک کاری بکند که فردا می‌شود کلب یا می‌شود گرگ و در قبر و قیامت و برزخ و این‌ها ایدانش می‌کند، این قبیح است که انسان انجام بدهد ولی این جا برای خدا که قبیح نیست، می‌خواستی نکنی، حالا که کردی این اتوماتیک آن است.

س: ...

ج: نه، آن جا چون اجازه داده قبیح نیست. نه آن معصیت نیست که با آن شدت بیاید، شر نیست. خدای متعال که اجازه داد اکل میته کن این دیگه شر نیست، این قبیح نیست تا این که بشود آن جوری، آن خیر است، آن اتفاقاً ممکن است همان جا بشود یک چیز خیلی خوبی.

این هم احتمال سوم. احتمال چهارم این است که این از قبیل لوازم عمل است، آثار مترتب بر عمل است، اثر وضعی عمل است. با قبلی فرقش این است که قبلی خود عمل به آن شکل در می‌آید، آثارش نیست خود می‌شود آن. این جا این است که نه، آن از آثار مترتبه بر این هست، مثل این که کسی که سم می‌خورد اثرش این است که يموت، نه این که سم خودش موت است یا خودش می‌شود موت. نه، سم یوجب الموت ولی قبلی خود آن عمل می‌شود موت. بگوئیم این جوری. اگر این را هم گفتیم این از آثار و لوازمش است که اگر شارع می‌گوید عقوبت دارد، دارد اخبار به ما می‌کند، ما مطلع نیستیم که تجسم عمل می‌شود، به ما خبر داده که بابا بدانید این جوری می‌شود حواس‌تان را جمع بکنید، یا فرمودند این از لوازم آن‌ها است، حواس‌تان جمع باشد این کار را بکنید فردای قیامت، برزخ، لازمه قهری‌اش این است که این جور خواهد شد. اگر این را هم گفتیم باز این جا قبح معنا ندارد، چون لازمه لاینفک و اثر وضعی آن هست.

و اما پنجم:

احتمال پنجم این است که عقوبت‌های اخروی برای تکمیل نفوس و ایصال نفوس الی المرتبة الكاملة باشد شبیه مشکلاتی که در دار دنیا دامنگیر صلحاء حتی انبیاء و اولیاء می‌شود مثل مریضی‌ها و مشکلات، مشکلات مادی، غیر مادی و این‌ها که حتی این جا در بعضی روایات وارد شده که کسانی که مقرب‌تر هستند آن‌ها مشکلات در این دنیای‌شان بیشتر است فالامثل، فالامثل هرچی مقرب‌تر است مشکلاتش هم افزون‌تر است. حضرت ایوب سلام الله علیه می‌بینید چه مشکلاتی ایشان داشته که معروف است ایشان در... این‌ها برای چیست؟ این‌ها برای تکامل است

که به آن جا بخواهد برسد، یا در باره حضرت سید الشهداء سلام الله علیه هم هست که خدای متعال می‌توانست جلوی این مسائلی که بر آن بزرگوار پیش آمده بگیرد ولی فرموده شده که این... از پیامبر (ص) نقل شد فرمود تو به مقاماتی می‌رسی که راهش همین است. رسیدن به آن مقامات که برای آن حضرت مقرر شده این است که به این نحو شهادت، با این مشکلات، با این خصوصیات. پس این هم برای این و این هم بعید نیست و تقبل شفاعته و ارفع درجه این جور نیست که از این عالم که ما می‌رویم برزخ دیگه توقف و ایستایی باشد، نه همین طور تکامل دارد، تکامل ممکن است داشته باشد و بسیاری از استعدادهایی که خدای متعال این جا به ما داده و به فعلیت نرسیده این استعدادها را که همین جوری نداده، این برای این است که به فعلیت برسد. این‌ها ممکن است در نشأت بعد همین استعدادها به فعلیت برسد، یعنی ما الان این جا معرفت‌مان نسبت به خدای متعال و حقایق چقدر است؟ این استعداد وجود دارد در ما، در برزخ تکامل پیدا می‌کند بعد در قیامت تکامل پیدا می‌کند و ما به جایی می‌رسیم که در قیامت می‌گوییم مالک یوم الدین، یعنی آن جا دیگه تصدیق جدی، این جاها ممکن است این برای ما یک ... لسان باشد یعنی یک مقداری، اما مالک یوم الدین آن جایی که به واقع می‌گوییم مالک یوم الدین، آن جاست که این تصدیق قطعی برای ما حاصل می‌شود و این معرفت بالا برای ما حاصل می‌شود. شواهدی هم دارد، حتی برزخ شواهدی هم هست حتی کلاس درس لعل باشد. بعضی از فضلاء قمیون که می‌گویند مسلک اخباری‌گری داشتند و به قرآن بدون این که روایتی در ذیل آیه‌ای باشد می‌گفتند تمسک نمی‌شود کرد و معنای آن را نمی‌فهمیم و این‌ها، بعد از فوت ایشان بعضی از همسایگانی که آن‌ها هم از فضلاء و معروفین قم هستند که احفادش راه ن می‌شناسم، او را خواب دیدند می‌گفتند هر سؤالی از ایشان می‌کردیم با قرآن جواب می‌داد. به او گفتم شما توی آن عالم که بودی با قرآن میانه‌ای نداشتی می‌گفتی نمی‌شود، این جا چطور؟ گفت ما این جا خدمت علی بن بابویه تفسیر قرآن می‌خواندیم. علی بن بابویه که در قم مدفون است می‌گوید خدمت ایشان تفسیر می‌خواندیم. می‌شود. حالا این‌ها دلیل نیست، این‌ها یک منبهاتی است و الا خواب و این‌ها که دلیل بر این‌ها نمی‌شود.

خب این هم احتمال دیگر. پس ممکن است این عقوبت به خاطر تکامل باشد و تشبیه می‌شود این مسأله به این که برای این که عیار خالص بشود این آتش، این جهنم، این عذاب‌ها برای این که آن ناخالصی‌ها زدوده بشود، بسوزد، از بین برود بشود خالص بنابراین آدمی که موحد است این‌ها می‌سوزد بعد آخرش می‌رود بهشت. حالا ولو این که این طولانی بشود. و این هم احتمالش هست و ممکن است زیربنای عقوبات این باشد. اگر این باشد، اگر این باشد چه اشکالی دارد که.... ما از کجا می‌توانیم بگوییم که قبیح است اگر خدای متعال به مشکوک الوجوب بگوید آقا مشکوک الوجوب را اگر تو انجام ندادی، یا مشکوک الحرمة را انجام دادی یک زنگاری به تو وارد می‌شود، من آن



جا می‌سوزانم که آن زنگارها از بین برود، این چه قبیحی دارد. برای این که درست بشوی و راهش هم همین است تا بروی بهشت.

و احتمال ششم این است که ممکن است این عقوبت علی طبق المصلحة النوعية للعالم الآخری باشد. یک مصلحت نوعی اقتضاء می‌کند که آن جا این‌هایی که توی این دنیا عاصی بودند آن جا به این شکل مدتی باشند یا برای همیشه یا مدتی، شبیه مشکلاتی که توی این دنیا به خاطر مصلحت نوعیه وجود دارد. یکی می‌بینی توی این دنیا مثلاً و از اول که دنیا می‌آید کور است، شل است، یک مشکلی دارد، از اول که دنیا می‌آید، از وقتی که جنین هم بوده همین طور بوده، این چرا؟ این‌ها است که کسانی که واقعاً این حالات مشکل را دارند ولی در عین حال توحیدشان خوب است خیلی آدم‌هایی هستند که باید به آن‌ها آفرین گفت که این‌ها حل شده برای‌شان، از خدای متعال راضی هستند، رضایت آدمی که همه چیز او فراهم است غیر از آدمی است که این جور نواقص در او وجود دارد و در عین حال گاهی بهتر از آن شخص از خدای متعال راضی است. چون می‌داند خدای متعال ظالم نیست، این یک مصلحت نوعیه‌ای است که براساس آن مصلحت نوعیه این اراد و مشیت را فرموده است. عالم این جوری است، بارها مثال زدیم دیگه، شما اگر می‌خواهید یک ساختمانی بسازید اگر مصالح این ساختمان همه زبان در بیاورند بگویند ما نمی‌خواهیم آخر باشیم، ما نمی‌خواهیم وسط، ما می‌خواهیم رو باشیم. این آجرها همه بگویند ما حاضر نیستیم زیر خروارها آجر باشیم ما همه می‌خواهیم آن بالای بالا رو باشیم می‌شود ساختمان ساخت؟ مصلحت این دیوار که بخوابی بسازی چاره‌ای جز این نیست که این آجرها بعضی‌ها زیر باشند بعضی وسط باشند بعضی آخر باشند، چاره‌ای جز این نیست. این نظام احسن که خدای متعال خلق فرموده و اراده فرموده جز همین که دارید می‌بینید در نظام احسن... حالا درک این برای ما البته مشکل است ولی بالاجمال برهان به ما می‌گوید این چینی است. پس این هم هست. اگر این هم باشد مصلحت نوعیه اقتضاء کرده که این که مصلحت نوعیه در این نشئه اقتضاء می‌کند بیماری باشد، چه باشد، چه باشد، همین اقتضاء می‌کند که آن جا هم عصا در این جا و متخلفین در این جا.... ما دیگه بیش از این مبرری، موجهی، زیربنایی برای عقاب که بتوانیم تصویر کنیم و از لغویت خارج کنیم بی‌اثر نباشد، لغو نباشد از خدای متعال نمی‌شناسیم. آن اول و ثانی را باید بگذارید کنار چون گفتیم آن دو تا در مورد خدای متعال معقول اصلاً نیست. اما بقیه آن‌ها؛ سه، چهار، پنج، شش این‌ها ممکن است. وقتی ممکن شد ایشان از این مسأله دو تا نتیجه گرفته؛ یکی در باب قطع یکی این جا. در باب قطع نتیجه گرفتند این که می‌گویند آقا اگر کسی مخالفت قطع بکند يستحق العقوبة فی الآخرة. می‌گوییم ما نمی‌فهمیم، چرا يستحق العقوبة؟ شاید سومی باشد یعنی چی؟ یعنی تجسم عمل باشد خود به خود دارد این می‌شود، شاید چهارمی باشد یعنی لازمه

قهری آن هست، شاید هم... این‌ها شاید است ما خبر نداریم. شاید هم این‌ها نباشد. پس بنابراین ما نمی‌توانیم بگوییم، چیزی نمی‌توانیم بگوییم، این‌ها لعل لعل‌ها است که ما گفتیم.

س: ... عنوان معصیت باشد، عنوان معصیت را که محقق کرده.

ج: بله.

س: شاید یک تجسمی برای عنوان معصیت داشته باشیم نه برای عناوین دیگر.

ج: خیلی خب.

س: پس برای آن هم درست می‌شود، می‌شود با صرف مخالفت با قطع عقاب باشد.

ج: یعنی خود حالت تجری، یعنی حالت تجری یعنی آن حالت نفسانی من یا آن فعل متجری‌به؟

س: متلبس شده به یک فعلی دیگر، به این عنوانش برای او تجسم درست می‌شود نه به عناوین دیگر. چون عنوان زیاد دارد دیگر ولی به یک عنوانش تجسم پیدا می‌کند دیگر. حالا در مورد تجری و مخالفت با قطع هم بگوییم با عنوان معصیت، با عنوان...

ج: اشکال ندارد، باشد آن را هم بگویید، شما بگویید تجری هم حرام است یا در صورت برزخی آن جور می‌شود یا در قیامت آن جور. مثل خود فعل متجری‌به. آن اشکالی ندارد منتها دلیل می‌خواهد.

خب اما در مانحن فیه چه نتیجه‌ای می‌گیریم؟ نتیجه‌ای که در مانحن فیه می‌گیریم این است که می‌گوید آقا شما می‌گویید اگر کسی که احتمال تکلیف می‌دهد و مشکوک است برای او تکلیف، اگر شارع بخواهد او را عقاب کند یعنی عقابی در آخرت برای او باشد این قبیح است، بگوییم چرا قبیح است؟ لعل تجسم عملش است، لعل لازمه عملش است، لعل برای ارتقاء و تکامل اوست، لعل آخرت... ما نظام آخرت را که نمی‌دانیم، مصلحت نوعیه در آن جهان اقتضاء می‌کند که باشد مثل بیماری‌ها و چیزهایی که در این جا هست. پس ما جاهل هستیم نسبت به این که عقوبت اخروی زیربنای آن چیست، حالا که جاهل هستیم چه جور عقل ما با این جهل حکم می‌کند یا درک می‌کند قبیح عقاب را در آخرت؟ پس این قاعده قبیح عقاب بلبایان قاعده درستی نیست. چرا؟ چون یتوقف این بر اموری که ما جاهل هستیم نسبت به آن‌ها. همین طور که توضیح دادیم اگر اثر چه باشد این؟ اگر تجسم عمل باشد خود به خودی است منتها شارع به ما خبر داده فرموده... گفته عصیان بکنید این جور خواهد شد، اگر ادله احتیاط را هم

قبول کردیم گفته آن مواردی را هم که شبهه دارید همین جور خواهد شد. اگر قبول نکنیم ادله احتیاط را، ما احتمال می دهیم این جور باشد، شاید هم گفته به دست ما نرسیده. وقتی عقل ما می گوید شاید این جوری باشد، قبیح هم نیست چون لازمه عمل ماست. پس نمی توانیم اتکال کنیم به قاعده قبح عقاب بلایان، چنین قاعده ای را ما نمی دانیم اصلاً وجود دارد یا وجود ندارد چون آگاهی لازم در این باب نداریم.

پس بنابراین این قاعده قبح عقاب بلایان لانه عمل بها و حرّف درست نیست. پس ایشان هم مثل محقق اصفهانی که فرمود وجوب دفع ضرر... آن در باره دفع ضرر محتمل فرمود که لانه عمل بها، جبل و فطری است، ایشان هم می گوید آن قاعده لانه عمل بها به خاطر این جهت.

خب این فرمایش ایشان. آیا می توانیم جوابی از این سخن داشته باشیم یا نه؟

س: ... توی آیات داریم که اگر عقوبت نبود عبادت خدا هم نمی شد، یا برای نمازهای یومیه... این خودش دلیل نمی شود بر خود عقوبت و ...

ج: چه دلیلی می شود؟ شما بیان دلیلتش را بکنید.

س: بالاخره یک احتمال می شود در عرض باقی احتمالات.

ج: ممکن است این جور باشد.

خب حالا این هم واقعاً یک مسأله ای است که باید... دقیق است، این هم که ایشان فرموده دقیق است ولو خلاف مشهور است این مسأله ای که ایشان فرمودند.

س: ...

ج: نه، منشأ را که حساب می کنیم بعد در عقاب چیست؟ منشأ که اشکال پیدا کرد نمی توانیم بگوییم آن عقاب قبیح است، بعضی منشأهایش، اگر آن ها منشأ باشد قبیح نیست.

خب بعضی منبهات این جا وجود دارد، اصل منبهاتی وجود دارد که به ما می گوید معلوم نیست این حرف درست باشد، توی فکر برویم. مثلاً در دعای شریف ابو حمزه ثمالی لک العتبی حتی ترضی. لک العتبی یعنی توی این حق را داری که مؤاخذه بکنی تا راضی بشوی.

س: لک العتبی ...

ج: توی ادعیه هست حالا اگر توی ابو حمزه نیست. این طور توی ذهن ما هست، حالا را بزیند ببینید کجاست، توی یکی از این ادعیه‌های مشهوره است.

س: ...

ج: در مناجات التائبین می‌فرمایند.

خب لک العتبی حتی ترضی. برای علی بن الحسین ظاهراً هست. لک العتبی حتی ترضی. پس از این در می‌آید که می‌تواند خدا عقاب بکند. حالا ایشان... این منبه ما می‌شود و الا این حالا نمی‌تواند مسأله عقلی را بیان بکند، ما اگر بخواهیم از دیدگاه عقل ... کنیم.

س: دوم را از بین می‌برد؟

ج: نه، این منبه می‌شود که این جا باید راهی باشد و ما یک جواب اجمالی می‌فهمیم وجود دارد باید بگردیم آن جواب اجمالی را پیدا کنیم تفصیلی کنیم. از این نصوص آدم می‌فهمد که بله. یا این که خدای متعال می‌گوید و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً، معذبین. برای خودش عذاب تصویر کرده، عقوبت تصویر فرموده این جا که ما عقاب می‌کنیم، ما این کار را می‌کنیم. این‌ها هم البته یک کسی که خیلی برهان آن طرف بگوید ممکن است این‌ها یک توجیهاتی بکند، مثل و ما رمیت اذ رمیت، چون آن اثر بالطبع هم که پیدا می‌شود چون بالاخره موجود می‌شود و در سلسله معالیل افعال خدای متعال هست به خدای متعال نسبت داده شده باشد. ولی مسأله‌ای که این جا هست این است که آن که ما داریم بحث می‌کنیم این است که مولی می‌تواند عقوبت کند یا نه؟ این یک بحث است، یک بحث این است که آیا این عمل آن جا آن می‌شود یا نمی‌شود؟ نباید خلط بین این دو مطلب بکنیم. بحث این است که مولی بخواهد مؤاخذه بکند بگوید چرا انجام ندادی. مولی بخواهد عقوبت کند، عقوبت به معنای نار نمی‌گیریم، خود نار نمی‌گیریم. آن قبح عقاب بلا بیان یعنی عقوبت کردن. عقوبت کردن ملاکش این جا و آن جا فرق نمی‌کند، باید ببینیم عقوبت کردن ظلم است یا نه، ظلم چه در این نشئه، چه در آن نشئه عقل می‌فهمد که این... مثلاً اگر در قیامت خدای متعال از ما سؤال کنند، ما به عقول مان مراجعه کنیم، خدای متعال قیامت تمام مطعین را ببرد جهنم، عصات را ببرد بهشت، ما که خبر از آخرت نداریم که چه جوری است، او هم مالک الملوک است، عیدش است، هر کار دلش خواست می‌کند، می‌شود چنین حرفی زد یا نه می‌گوییم این ظلم است دیگه؟ مطیع را ببرد جهنم بسوزاند و عاصی را ببرد بهشت و نعمت به او بدهد، در رفاه قرار بدهد، این ظلم نیست؟ دلیل معاد را ما چه می‌گوییم، یکی از ادله

معاد، دلیل عقلی‌اش. علاوه بر این که خودش اخبار فرموده به این که معادی در کار هست، یعنی دلیل مسلم است یک دلیل عقلی چیست؟ دلیل عقلی همین است که این خلاف‌هایی که در دنیا می‌شود، این ظلم‌هایی که در دنیا می‌شود و این جا جزا داده می‌شود باید یک جایی باشد که محاسبه بشود دیگه و الا این ظلم است. پس بنابراین ما حرفی که این جا توی اصول دارد زده می‌شود این است که عقوبت کردن مولی که چرا حرف من را امتثال نکردی، چرا از گفته من سرپیچی کردی، به خاطر این که سرپیچی کردی بیاید عقوبت بکند. این قائلین به قاعده می‌گویند اگر این بیانی راجع به این نباشد این کار ظلم است. دیگری حالا یک کسی مثل حق الطاعه‌ای می‌گوید نه این ظلم نیست. پس بنابراین این جور مسأله را باید محاسبه بکنیم که عقوبت کردن مولی چگونه است. این یک بحث است. بحث دیگر این است که این فعل، این کار خود به خود چه می‌شود در قیامت؟

س: ...

ج: نه نه، مستشکل این را نمی‌گوید.

س: عقوبت کردن یک تعبیر مسامحی است اگر حقیقت تجسم عمل باشد اصلاً عقوبت مقصود از ...

ج: ببینید آن که ما توی اصول داریم بحث می‌کنیم این است که در رابطه عبد و مولی، بنده و مولی چه وظایفی ما داریم، می‌گوییم از نظر این که ما بنده خدا هستیم و باید مطیع فرمایم او باشیم جایی که خبر نداریم چیزی را فرموده یا نه، شک داریم، گشتیم و پیدا نکردیم، به وظیفه فحصمان عمل کردیم پیدا نکردیم. می‌گوییم این جا از باب وظیفه ما و او این را می‌خواهیم پیدا کنیم. آیا این جا می‌توانیم بگوییم که بله شما باید انجام بدهید چون اگر انجام ندهید او می‌داند، او حق عقوبت دارد، بازخواست دارد. شما امنیت از بازخواست او ندارید، از عقوبت کردن او ندارید. این محل کلام است. بله یک مسأله هست. پس بنابراین این دو تا را باید از هم دیگر جدا کنیم. مسأله دیگری هم که حالا من اصلش را عرض می‌کنم تا به رای شبه توضیح بدهم بیشتر. این تأدیب هم که ایشان فرمود این معقول نیست چون آخرت دار عمل نیست که بخواهد آن جا تأدیب بفرماید، این هم محل اشکال است که این تأدیباً برای همین دنیا است، برای عمل در این دنیا می‌گوید آن جا عقاب می‌کنم. و لایخلف وعده، و الا فایده ندارد. و لایخلف قوله و الا فایده‌ای ندارد. پس بنابراین این جا هم می‌توانیم این جور تصویر کنیم، توضیحش برای شبهه و صلی الله علیه محمد و آله.

## جلسه ۲۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداءه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ وَ عَلَیْكَ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ لَبَدًا مَا بَقِينَا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفَنُوزُ فَوْزاً عَظِيماً.

اللَّهُمَّ الْعَنْ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنْ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنْهُمْ جَمِيعاً.

روز سه شنبه یک اشتباهی کردیم و قبل از این که بحث اشکال قبل تکمیل بشود وارد اشکال جدید شدیم و بعد جناب آقای فدایی تذکر دادند، دیدم که اشکالشان وارد است؛ ما آن بحث را تکمیل نکردیم و وارد اشکال جدید شدیم. حالا چون اشکال جدید را مطرح کردیم دیگه نیمه کاره رها نکنیم، تمام کنیم بعد برمی گردیم به تکمیل اشکال قبل.

اشکال جدید این بود از منتقی که فرمودند ملاک عقوبت در آخرت برای ما معلوم نیست تا حکم بکنیم که بلبایان قبیح است یا قبیح نیست. ما تصویری، شناختی از عقوبت اخروی نداریم که برچه مبنایی است، بر چه اساسی است تا این که حالا بتوانیم حکم بکنیم و عقل ما درک نکند یا حکم نکند به این که بلبایان قبیح است یا قبیح نیست.

توضیح مطلب این که مجموع کلمات ایشان در جاهای مختلف منتقی بر روی هم رفته ایشان شش احتمال گفتیم در عقوبت اخروی تصویر کردند که بعضی از آنها ربطی به بیان ندارد تا این که بگوییم اگر بیانی نبود قبیح است، و بعضی از آنها هم اصلاً معقول نیست در مورد خدای متعال، پس ما چون شناختی از عقوبت اخروی نداریم قهراً نمی توانیم بگوییم عقل ما حکم می کند به این که قبیح است بلبایان. آن شش احتمالی که ایشان داده بودند اول این بود که این عقوبت برای تأدیب باشد، تأدیباً للمرتکب یا للتارک و یا برای دیگران. عقوبتی که الان در دنیا می شود؛ کسی را زندان می کنند، اعدام می کنند یا امثال ذلک این به چه منظور هست؟ قسمتی به منظور این است که خود این شخص دیگه تکرار نکند بعد از این، در غیر اعدام به این است که خودش دیگه تکرار نکند بعد از این، ادب بشود.

و هم چنین دیگران هم وقتی می بینند فاعل چنین کاری، یا تارک آن واجب این جور مؤاخذه می شود بنابراین دیگران هم پند بگیرند و مرتکب نشوند، تارک نشوند.

پس بنابراین این جهت ممکن است مبرر عقوبت باشد. این جهت در مانحن فیه که عقوبت اخروی است قابل تصور نیست چون در آن دار که می خواهد عقوبت بشود دیگه دار تکلیف نیست، آن جا بگوییم تارک الصلاة را جهنم می برند تا پند بیاموزد و نماز بخواند، یا دیگران ترک نماز نکنند، این ها که آن جا معنا ندارد.

س: ...

ج: حالا ببینیم، پس این برای تأدیب نمی شود، عقوبت آخرت برای تأدیب باشد، این فرض نادرست است.

اگر بگوییم عقوبت آخرت برای تشفی است که در دنیا خیلی وقت ها افراد برای تشفی خاطر عقوبت می کنند، غیظ او را گرفته، کسی به او ظلم کرده، ناروا گفته، دشنامی به او داده، به خاطر یک سیلی به او می زند یا یک کاری می کند تا این که این غیظ خودش را فرو بنشانند. آب سردی باشد بر آن غیظی که پیدا شده برای او، این هم که در مورد خدای متعال معنا ندارد، لا فی الدنيا و لا فی الآخرة. پس این را هم نمی توانیم بگوییم زیربنای عقوبت های اخروی خدای متعال است.

سوم این است که بگوییم این از باب تجسم اعمال است، یعنی یک رابطه اتوماتیک و خود به خودی بین اعمال ما و آن آثاری که در قیامت محقق می شود وجود دارد یعنی این تبدیل به آن ها می شود که روایات و این ها هم و بعضی آیات مبارکات هم با این سازگار است که این فرضیه درست باشد. این هم یک احتمال است. اگر این احتمال باشد این احتمال گفتیم ربطی به بیان و عدم بیان ندارد، این کار مثلاً شرب خمر چه بدانی حرام است، چه ندانی حرام است این شرب خمر تبدیل می شود در برزخ یا در قیامت به نار یا به آن فلان صورت و آن عمل صالح چه بدانی صالح است، چه ندانی صالح است این هم تبدیل می شود به یک امور حسنه ای مثلاً. این است. روایات دارید که می گوید که پیامبر مثلاً در معراج این را مشاهده کردند که یک مرتبه یک آجر کذایی می گذارند روی بنا بعد مدتی دوباره یکی دیگه می گذارند، می گویند این چیست؟ می گویند آن عملش هست، همان عملش الان شد آجر این جا، شما مصالح ساختمانی بهشت او و فلان. یا آیات دیگری که هست. این احتمال سوم.

احتمال چهارم این بود که نه، تجسم عمل نباشد بلکه یک لزومی، تلازمی بین این و آن امر آخر باشد. یعنی آن ها آثار وضعیه باز قهریه بر این اعمال هستند، خود این عمل متجسد و متجسم نمی شود اما این عمل یک لازمه

لایفک اخروی دارد و بین این‌ها ملازمه هست. این هم اگر باشد باز امری است که بیان و عدم بیان در آن دخالت ندارد، فرض این است که نفس این عمل با آن صورت یا با آن حالت ملازمه تکوینی واقعیه دارد. اگر این هم باشد عقاب بلایان گفتن قبیح است معنا ندارد، یک رابطه تکوینی است، ربطی ندارد به بیان و عدم بیان. این هم احتمال چهارم بود.

احتمال پنجم این است که عقوبت‌های اخروی برای تکامل انسان‌ها باشد، مثل بعضی از مشکلات دنیوی که حتی بالاترین اولیای خدا در این دنیا مبتلای به آن‌ها می‌شوند، با این که هیچ گناهی ندارند، حتی معصوم هستند اما در این دنیا مبتلای به آن مشکلات می‌شوند و این سنت الهی است، چرا؟ چون دستیابی آن‌ها به مقامات بالاتر این منوط به این است فلذا خدای متعال این از راه لطفش است، اگرچه در ظاهرش آدم می‌بیند مشکلات است ولی در بطنش چیست؟ از الطاف خفیه الهیه است، این هست فلذا بزرگان و ائمه و این‌ها علیهم السلام که هیچ گناهی ندارند و معصوم هستند و در مرتبه عالی از... که دیگه برای بشر فوق آن تصور نمی‌شود از اطاعت و قرب و معرفت و این‌ها ولی ابتلائات عجیب و غریب دارند، یکی همین سید الشهداء ارواحنا فداه و سلام الله علیه هست. این مصائب ایشان که لایوم کیومه، این‌ها برای چیست؟

خب پس بنابراین ممکن است عقوبت‌های اخروی هم همین جور باشد، این آدم در اثر این کاری که انجام می‌دهد یا آن کار را ترک می‌کند یک نقصان روحی در او پیدا می‌شود، یک زنگاری در او پیدا می‌شود، این زنگار باید با آن عقوبت پاک بشود، از بین برود، ازاله بشود. پس این عین احسان است، حالا چه بیان کرده باشند چه بیان نکرده باشند.

و اما ششم این است که ما دار آخرت را که نمی‌شناسیم، نظام آن جا را خبر نداریم از آن چه نظامی است، ممکن است مصلحت نوعیه آن نظام در این باشد کما این که مصلحت نوعیه این نظام هم در یک سلسله اموری است که خدای متعال در این جا قرار داده ولو بعضی به حسب ظاهر یکی کم استعداد، یکی پر استعداد است، یکی زیبا است، یکی غیرزیبا است، یکی چه هست، یکی چه هست، این‌ها در این جاها یک امور غیراختیاری برای بشر است و لکن مصلحت نوعیه این عالم اقتضای این جهت را دارد که خدای متعال این را انتخاب فرموده این را خلق فرموده. ممکن است این‌ها هم جزو مصالح نوعیه آن عالم باشد. اگر این هم باشد ما چه می‌دانیم، آیا وابستگی به بیان دارد، ندارد، ما خبر نداریم این‌ها. پس این که شما می‌گویید قبیح است عقاب بلایان در آخرت، این ادعایی است که بدون توجه دارد گفته می‌شود، اگر توجه داشته باشیم که آخرت عقاب‌هایش دارای صور مختلفه و احتمالات



مختلفه‌ای هست و قسمتی از آن‌ها اصلاً تصور در خدای متعال نمی‌شود، آن‌هایی هم که تصور می‌شود مربوط به بیان و عدم بیان نیست پس بنابراین این حکم را نمی‌توانید بکنید که قبیح است عقاب بلا بیان. این اشکال مهمی است که در منتقی بیان فرموده، فرموده فلذا ما منکر این قاعده هستیم.

س: ...

ج: این‌ها تکوینی است دیگه، مثل اقسامی که دنیا این طوری باشد. به خاطر همان ارتباط است.

س: ...

ج: بله، همان وعده و وعید هم اشکالش این است که این وعده و وعید را برای چه دارد می‌دهد؟ برای این مصالح اگر دارد می‌دهد، لازم نیست بیان داشته باشد.

این حاصل فرمایش این بزرگوار. آیا این اشکال وارد هست یا وارد نیست؟ عرض کردیم به این که اشارتاً در جلسه گذشته این عقوبتی که ما این جا داریم بحث می‌کنیم باید توجه بکنیم؛ قبح عقاب بلا بیان، تارةً ما نظر می‌کنیم به خود مثلاً نار بما آنها نار، به آن مشکلی که در قیامت هست، به آن چیزی که در قیامت پیش می‌آید بما آنها آنها نگاه می‌کنیم. اگر به این شکل نگاه کنیم این مضرت است، و بحث آن بعد می‌آید که ما گفتیم چند تا قاعده داریم دیگه؛ یکی دفع ضرر به معنای عقوبت است، دفع ضرر به معنای مضرت، دفع ضرر به معنای مفسده، و دفع ضرر به معنای آن جبلت، که از این‌ها انسان فرار می‌کند. پس ما یک عقوبت داریم، یک مضرت داریم، یک مفسده داریم که این‌ها با هم دیگر تفاوت می‌کند.

عقوبت یعنی مؤاخذه کردن، کیفر دادن. آن که در قاعده قبح عقاب بلا بیان گفته می‌شود مسأله چیست؟ کیفر دادن است، مؤاخذه کردن است. این را گفتیم که فرقی بین دنیا و آخرت نمی‌کند، ملاکش از نظر عقل و فهم عقل و درک عقل واحد است، که مؤاخذه بخواهی بکنی و عقوبت به عنوان کیفر بخواهی داشته باشی این فرع بر این است که حجت بر آن شخص که می‌خواهی مؤاخذه‌اش بکنی تمام شده باشد. اگر حجتی نداری، به او نگفتی، او هم فحص خودش را کرده، وظیفه خودش را انجام داده و نرسیده به این که مولی چنین چیزی از او می‌خواهد حالا مولی یقه او را بگیرد بگوید چرا پی حرف من نرفتی؟ می‌گوییم به ما نرسیده بود. این که بگوید چرا به حرف من نرفتی، کیفر بخواهد به این عنوان بدهد، نه به عنوان این که یک مضرت اتوماتیکی بین این دو تا است، آن بعدی است، آن قاعده بعد است که آیا دفع مضرت لازم است یا لازم نیست؟ که صغریاً و کبریاً باید در آن بحث بکنیم. پس نباید خلط

بکنیم بین این دو تا مطلب، آن که این جا داریم می‌گوییم و مدعای قوم هست که می‌گویند عقاب بلایان قبیح است یعنی این که مولی متصدی بشود که این عبد را عقوبت کند، کیفر بدهد. این می‌گوید آقا بدون این که مولی بیان کرده باشد، حجتی بر این مطلب اقامه کرده باشد نمی‌تواند چنین کاری را بکند، قبیح است. اما این که آیا اگر این کار را کرد، آن ضرر خود به خودی دامگیری می‌شود مثل این که کسی جام زهری را نوشید خیال می‌کرد آب است و خنک است و بعد مسموم شد، بله آن اثر آن مضرت تکوینی است که از این دامگیر او شده، کاری به عقوبت مولی، کیفر مولی ندارد که. آن مسأله مضرت است اما مسأله عقوبت این است که مولی به اختیار خودش اقدام می‌کند بر این که تو چرا نافرمانی کردی؟ چرا هتک حرمت من کردی؟ یا چرا به من ظلم کردی؟ چرا بی‌احترامی کردی؟ این را ادعا می‌کنند قائلین به قبح عقاب بلایان که این بی‌احترامی، این هتک و این حق برای مولی که بیاید عقوبت کند، کیفر بدهد این در جایی است که آن مطلب برای عبد واضح شده باشد، اقامه حجت برای او شده باشد مگر این که این حرف را اصلاً قبول نداشته باشیم و حق الطاعه‌ای بشویم، بگوییم همین نفس احتمال... این مولویت برای مولی هست همین که نفس احتمال را دادی باید مراعاتش را بکنی، اما اگر کسی آن قاعده حق الطاعه را قبول ندارد حرفش این است و این اشکالات دیگه به او وارد نیست. این خلط بین مضرت و عقوبت است. این اولاً.

س: مضرت نفرمودند، فرمودند یا مفسده گفتیم، یا ضرر گفتیم. هر کدام هم دنیوی، اخروی...

ج: بله، ما هم داریم الان همین را می‌گوییم دیگه، مضرت یعنی همان ضرر...

س: ...

ج: ضرر غیر مفسده است، گفتیم آن روز، توضیح هم دادیم حالا بعداً هم انشاء الله خواهد آمد. ضرر غیر از مفسده است.

س: ...

ج: البته آن مضرتی که مولی می‌خواهد عقاب بدهد باید تناسب با آن گناه داشته باشد. آن یک حرف دیگری است. تا آن جایی که جایز است، آن جایی که بیان کرده حالا بیان کرده می‌خواهد عقوبت بکند، آن عقوبت باید تناسب داشته باشد با آن گناهی که انجام داده.

س: عقوبت بکند یعنی چی؟ یعنی کیفر بکند. این سنخ کیفر چه سنخی است؟ یکی از این شش سنخ است...

ج: نه، هرچی، شما هر مرتبه‌ای می‌خواهید بگویید... ببینید این در نظر قائلین به قبیح عقاب بلایان است که... البته قهری است که وقتی عقوبت می‌کند، کیفر می‌کند یک ضرری به شخص وارد می‌شود، اما ضرری که متلون به این لون است که به عنوان عقوبت و کیفر دارد بر شخص وارد می‌کند، می‌گوید این قبیح است، اما همین مضرت بدون این که با آن عقوبت... بدون آن داعی باشد، متلون به آن علما نمی‌شود، بلکه نه فرض این است که خود به خود دارد بر او مترتب می‌شود، آن یک حساب دیگری دارد که بعد متعرض آن می‌شویم.

س: اگر این باشد حاج آقا... به معنای مؤاخذه عبد و مولای عرفی نیست که قبیح باشد، فحص بکنند و این‌ها...

ج: نه.

س: ... سنخ عقاب چه سنخی است...

ج: نه، عقوبت به این نیست، آن اتوماتیک نیست. آن اتوماتیک‌ها دو جور است؛ یا این است که جعل می‌کند یعنی خودش بدون این که بین این و آن رابطه تجسمی باشد، یا رابطه لازم و ملزومی باشد، بدون این می‌آید چه کار می‌کند؟ قرار می‌دهد، بنا می‌گذارد مثل این که الان یک حکومتی بنا می‌گذارد پارلمان تصویب می‌کند که هر کسی فلان کار را انجام بدهد، از چراغ قرمز بگذرد مثلاً فرض کن ده روز زندان باید برود، یا فلان مقدار جریمه باید بدهد، این که لازمه تکوینی بین این دو تا نیست، نه تجسمی است، نه لازم و ملزوم هم دیگر هستند. آن قراردادی است. آن‌ها می‌گویند خدای متعال اگر بخواهد چنین عقوبت‌هایی داشته باشد و هم چنین در آن مواردی که تجسمی است، لازم و ملزومی است اما خدای متعال می‌تواند مانع در آن ایجاد بکند، آن هم اگر بخواهد عقوبت این جوری قرار بدهد، بگوید من مانع ایجاد نمی‌کنم این قبیح است. که به چه بیان باشد؟ برای عقوبت باشد، برای کیفر دادن باشد، این بله، آن می‌گوید بله این قبیح است. چرا؟ تو که می‌توانی جلوی این را بگیری چرا بدون این که به او گفته باشی می‌خواهی جلوی او را نگیری، باید بفرمایید آن وقت اگر او مخالفت کرد جلوی او را نگیری تا این که آن امر خود به خودی دامنگیر او بشود.

س: این جواب خوبی است که بیایم یکی یکی بگوییم شما می‌فرمایید ...

ج: اگر عقوبتی باشد. اگر به عنوان کیفر باشد پس بنابراین فرمایش ایشان رد نمی‌کند حرف قوم را، و این اشکال به قوم وارد نمی‌شود، چون قوم به عنوان چه دارند می‌گویند؟ به عنوان کیفر و عقوبت دارند می‌گویند.

س: ... چون رد احتمال اول و دوم ... چون می‌گویند این که شارع می‌خواهد او را مؤاخذه بکند بابت تشفی اوست یا می‌خواهد ادبش بکند و این دو تا چون راه ندارد...

ج: آن که معقول نیست، آمدند سراغ بقیه. گفتند این که معقول نیست آمدند سراغ بقیه.

س: آن دو تا احتمال این فرمایش شما را هم کأنه می‌خواهد رد بکند که چنین چیزی ما نداریم که شارع بخواهد ما را ... به خاطر تشفی چون تشفی و این چیزها را ندارد خدا پس این...

ج: پس همین می‌گوییم اگر برای عقوبت و کیفر باشد، بخواهد کیفر بدهد بله بدون بیان اشکال ندارد، این تقسیماتی که شما کردید ربطی به آن ندارد.

و اما جواب دیگری که داده می‌شود این است که این اموری که ایشان زیربنای عقوبت قرار دادند این حاصر نیست ما یک احتمال هفتمی می‌دهیم و آن این است که عقوبت اخروی برای تأدیب در آخرت نیست که آن جا بگویید جا ندارد، آن جا که دیگه عمل نیست که بخواهند آن جا ادبش کنند نماز بخواند، روزه بگیرد یا دیگران پند بگیرند در قیامت روزه بگیرند، نماز بخوانند. این درست است، اما اگر این قرار دادن عقوبت در آخرت تضمین انجام وظایف عباد در این نشئه باشد که این سعادت آن‌ها را در آن جا تأمین می‌کند. تضمیناً و پشتوانه بر این که این جا وظایف را عمل بکنند این است که می‌فرماید که، کسانی که وظایف‌شان را عمل کنند آن مراتب را به آن‌ها می‌دهند؛ بهشت می‌دهند، چه می‌دهند، تشویق و ترغیب می‌کند بر انجام و اگر انجام ندهم جهنم می‌برد، لأن من الجنة و الناس اجمعین، آن هم برای این است که رادعی ایجاد بکند غیر از آن رادع‌های نفسانی که شکر خدای متعال است و حق مولی را که این‌ها امور عقلی است، امور اخلاقی است، اخلاقی لازم البته. ولی برای همه این قدرها این‌ها داعیبت ایجاد نمی‌کند، آن قدر که آدم از عذاب می‌ترسد و از جهنم می‌ترسد و از عقوبت می‌ترسد و او وادارش می‌کند معمول انسان‌ها این جور. پس بنابراین این برای چیست؟ تضمیناً برای انجام وظایف نه تأدیباً در آخرت، پند در آخرت بگیرد. نه، این برای این که همین جا تضمینی به رای انجام وظایف باشد می‌فرماید آن جا این کار را خواهم کرد و چون آن عذاب عذاب شدید است و آن جا با این جا تفاوت دارد، این جا بالاخره چیست؟ عذابی که در دنیا هست اگرچه خدای متعال به حسب... در امم سابقه که این جور بوده، حالا به این امت عنایت فرموده به خاطر عزت و کرامتی که برای رسول خدا(ص) و ائمه هدی... ولی امم سابقه حتی چه بودند؟ در همین دنیا اگر این کار را بکنید چه خواهم کرد، چه خواهم کرد، طوفان و زلزله و چه و این‌ها، به عنوان عقوبت بر آن‌ها وارد می‌شده، یعنی همین معاصی باعث می‌شده که در امم سابقه که در قرآن پر است دیگه از این وعده و وعیدهایی که حتی در دار

دنیا داده شده. این‌ها برای چیست؟ این برای این است که این‌ها را وادار کند تضمیناً به این که به این وظایف عمل بکنند.

س: این احتمال رادع بقیه احتمال‌ها است؟

ج: این احتمال آخری است. حالا این را باید حساب بکنیم که پس بنابراین اگر بگوییم خدای متعال تضمیناً می‌خواهد این کار را بکند، نه تغذیاً، نه تشفیاً، نه از باب تجسد، نه از باب تلازم، نه از باب این که می‌خواهد این نفس را کامل بکند، این البته مانعة الخلو نیست، مانعة الخلو هم نیست این‌ها یعنی ممکن است هم تضمیناً و هم این که می‌خواهد آن اثر را هم داشته باشد یعنی این عقاب ممکن است دو تا اثر داشته باشد، این عقاب را جعل می‌کند هم داعی او از جعل این عقاب این است که تضمینی برای انجام وظایف در دنیا درست کند و هم این که اگر کسی خدای نکرده باز در او اثر نکرد، این تضمین باز در آخرت بتواند آن را پاک بکند یعنی دو تا جهت بر آن مترتب باشد و خدای متعال هم می‌بیند که این تضمین کننده این است که این جا عده زیادی بالاخره دنبال انجام وظایف می‌روند و عده‌ای هم که باز این در آن‌ها اثر نمی‌کند در اثر طغیان نفس باز با همین عذاب اخروی آن‌ها هم پاک می‌شوند. دو هدف دارد از این، این‌ها مانعة الجمع هم نیستند دیگه. پس بنابراین خدای متعال چه کار می‌کند؟ خدای متعال به خاطر این تضمین این کار را می‌کند بلکه همان طور که قبلاً گذشت بعضی از بزرگان اصول مثل مرحوم محقق اصفهانی اصلاً جعل عقاب را مقوم حکم می‌دانند، چرا؟ چون گفتند که حکم عبارت است از جعل ما یمکن أن یکون داعیاً، بعد می‌گویند چون غالب نفوس این چنینی هستند که تنها جعل حکم اگر در کنارش عقوبت نباشد، کیفر نباشد این داعی نیست، پس اگر مولی بخواهد داعی درست کند باید کنارش حتماً چه بگذارد؟ برای غالب نفوس باید عقوبت بگذارد تا اصلاً حکم درست بشود، تکلیف درست بشود. در ماهیت تکلیف چون افتاده که باید داعویت داشته باشد، و اگر عقاب در کنارش نباشد داعویت ندارد پس عنوان تکلیف صادق نیست، عنوان حکم صادق نیست. بنابراین اگر آن مسلک را بگوییم که صاحب منتقی هم از کسانی که در کلمات محقق اصفهانی تبحر زیادی ایشان دارد و خیلی از مبانی ایشان را هم می‌پسندد و خوب هم مبانی ایشان را درک کرده و توضیح می‌دهد. اگر آن را بگوییم اصلاً باید این را قرار بدهد تا حکم درست بشود، حالا حرف سر همین است که پس بنابراین ما می‌گوییم که چی؟ می‌گوییم این عقوبت در آخرت، این کیفر همان کیفری که آقایان گفتند، این کیفر در آخرت به تأدیب بالآخرة و این‌ها نیست، بلکه این تضمیناً برای انجام وظایف للإقدام علی الوظائف در همین دار دنیا هست.

خب خدای متعال... شما می‌گویید درست است، خدای متعال بگوید اما آن جا دیگه نباید عقاب بکند، مثل بچه‌ها را انسان گول می‌زند، گول بزند خدای متعال. بگوید عقاب می‌کنم ولی پشت پرده دیگه نباید عقاب بکند، چون آن جا دیگه چه فایده دارد عقاب کردن. آن اثری که می‌خواهد داشته باشد و گذاشته باشد گذاشته دیگه، اگر چنین باشد که ما احتمال گول زدن بخواهیم بدهیم اثر نمی‌کند. پس باید خدای متعال....

س: باید گول نباشد.

ج: باید گول نباشد، ظاهرسازی نباشد، خود ظاهرسازی کاری درست....

پس خدای متعال که می‌فرماید من عقوبت می‌کنم «و من اصدق قولاً من الله تبارک و تعالی» اگر فرمود می‌کنم، می‌کند. البته چون چیزهایی برای آن گذاشته، شرایطی گذاشته، شفاعت گذاشته، توبه گذاشته، چه گذاشته... فرموده الا و لابد ولی احتمالش را در نفس‌ها زنده نگه داشته تا داعویت داشته باشد، حالا معلوم نیست بررسی توبه کنی، معلوم نیست مورد شفاعت واقع بشوی، شفاعت شرایطی دارد، خصوصیتی دارد. همه شرایط شفاعت را هم به ما نگفته. هیچ کسی نمی‌تواند مطمئن به شفاعت باشد. این که شرایط شفاعت را به ما نگفتند خودش مصلحت دارد تا این که ما یاغی و طاغی نشویم، می‌گوییم چه می‌دانم شرایط شفاعت هست یا نیست، شاید شفاعت شامل من نشود، بله شفاعت امام حسین سلام الله علیه پیش خدا رد ندارد، اما سید الشهداء بدون آن شرایط، شفاعت نمی‌کند. چرا؟ برای این که آن‌ها مرضات الهی و حکم الهی را نظر می‌گیرند مثل شفای مرضا، مگر آن‌ها نمی‌توانند مریض‌ها را شفا بدهند، آن‌ها می‌توانند مریض‌ها را شفا بدهند، آن‌ها اسم اعظم پیش‌شان هست، یا خودشان اسم اعظم هستند و می‌توانند اما چرا نمی‌کنند، برای این که مریض بودن، مریض شدن، مریض در دنیا بودن جزو حکم قطعی خدای متعال هست، آن‌ها با سنن الهی که مبارزه نمی‌کنند. این که اسم اعظم به این و آن داده نمی‌شود به خاطر همین که کون را به هم می‌ریزند، اگر ما اسم اعظم بلد بودیم الان آمریکا و همه جا را نابود می‌کردیم دیگه. همه دشمن‌ها را نابود می‌کردیم با اسم اعظم. و لیکن خدای متعال می‌خواهد آن‌ها را امتحان کند، ما را امتحان کند، یک مصالحی بر این‌ها هست، باید این‌ها باشد ببینید کی و الا همین طور بنشینید در خانه‌ات اسم اعظم را به کار ببری، عالم را کن فیکون بکنی. این نیست، فلذا است که به کسانی دادند اسم اعظم را که آن‌ها این جور مطیع خدای متعال هستند، که بله امیرالمؤمنین را آن جور می‌کشند، یا سید الشهداء این جور شمر بر صدر مبارک ایشان می‌نشینند، او با اسم اعظم که می‌تواند او را نابود بکند. او که می‌تواند این کار را بکند اما این کار را نمی‌کند، او باید اسم اعظم داشته باشد که این جور مطیع خدای متعال است.

س: ... فرمودید احتمال هفتمی هم هست. حتی اگر آن احتمال اول و دوم را هم بگوییم معقول است نسبت به خدا باز رد کلام ایشان نمی‌شود چون ایشان می‌گویند ما احتمال می‌دهیم عقاب اخروی از باب احتمال چهارم یا پنجم باشد، ما باید آن‌ها را نفی بکنیم تا جواب ایشان را بدهیم.

ج: نه، می‌گوییم عقوبت، آن احتمال درست بقیه به مضرت برمی‌گردد. عقوبت به احتمال درستش این است که این تضمین برای انجام وظایف در دار دنیا است.

س: نافی بقیه احتمالات است؟

ج: آن‌ها مضرت است. عقوبت را داریم می‌گوییم، عقوبت به این داعی لا اشکال فيه. پس می‌توانیم برای عقوبت یک داعی درست درست کنیم، چون ایشان به حسب ظاهر ایشان عقوبت را به معنای عقوبت و کیفر در دو چیز منحصر کرده، بقیه‌اش که عقوبت به معنای آن نیست، عقوبت را در دو چیز منحصر فرموده، یکی تأدیباً یکی تشفیاً، می‌گویند هر دو هم که غلط است. می‌گوییم نه، عقوبت و کیفر دادن علاوه بر این دو احتمالی که شما می‌دهید که در مورد خدای متعال معقول نیست، یک احتمال سومی وجود دارد که به خاطر آن احتمال سوم معقول است و درست است.

خب این تمام شد. حالا برمی‌گردیم به آن اشکال قبلی که باید آن را تکمیل کنیم. قبلاً گفتیم که گفتند قاعده دفع ضرر محتمل چه می‌شود؟ جلوی قاعده قبح عقاب بلا بیان را می‌گیرد. ما گفتیم قاعده دفع ضرر محتمل چند تا احتمال دارد؟ پنج تا، یک احتمالش را بررسی کردیم. چهار احتمالش را یادمان رفت آمدیم در اشکال بعدی. حالا انشاء الله فردا آن چهار احتمال دیگر را مورد بررسی قرار می‌دهیم. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۲۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَی الْاَرْوَاحِ الَّتِی حَلَّتْ بِفَنَائِكَ وَ عَلَیْكَ مِنْ اَبَدًا مَا بَقِیْنَا وَ بَقِیَ اللَّیْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ اٰخِرَ الْعَهْدِ مِنْ اَزْیَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَی الْحُسَیْنِ وَ عَلَی عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ وَ عَلَی اَوْلَادِ الْحَسَنِ وَ عَلَی اَصْحَابِ الْحُسَیْنِ يَا لَیْتَنَا کُنَّا مَعَهُمْ فَنفوز فوزاً عَظِیماً.

اللَّهُمَّ الْعَنْ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَآخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنْ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَشَايَعَتْ وَبَايَعَتْ وَتَابَعَتْ عَلَى قَتْلِ اللَّهِمُ الْعَنَّهُمْ جَمِيعاً.

یکی از اشکالاتی که قبل از اشکالی که اخیراً طرح کردیم اشتباهاً این بود که قاعده قبح عقاب بلا بیان به واسطه قاعده دفع ضرر محتمل مردوع است و یا آن قاعده به خاطر وجود این قاعده تخصصاً موارد شبهات حکمیه را نمی‌گیرد. گفتیم این قاعده دفع ضرر محتمل دارای یک احتمالاتی است و به خاطر آن احتمالات ما با چند قاعده برگردانیدیم. اول قاعده دفع ضرر عقوبت اخروی بود که خبر این را بحث کردیم و نتیجه این شد که قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد است یا حاکم است به تعبیر بزرگان و یا این که گفتیم که موجب تخصص می‌شود و بنابراین ولو این قاعده را قبول داریم که دفع ضرر محتمل یعنی به معنای عقوبت واجب است اما در موارد شبهات بدویه این قاعده موضوع ندارد. این قاعده در شبهات قبل الفحص یا در اطراف علم اجمالی و امثال آن‌ها موضوع دارد.

احتمال دوم یعنی قاعده دوم دفع ضرر محتمل دنیوی است نه عقوبت اخروی. از این قاعده هم استفاده شده و گفتند که این قاعده جلوی جریان قاعده عقاب بلا بیان را می‌گیرد یا اگر هم نمی‌گیرد جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان به تنهایی با وجود این کاری را برای مکلف انجام نمی‌دهد عملاً.

توضیح مطلب این که گفته شده است که هر جا ما احتمال تحریم می‌دهیم در شبهات تحریمیه قهراً احتمال می‌دهیم که لعل این حرمت به خاطر این باشد که شارع مقدس دیده در انجام آن فعل یک ضرر نفسی یا جسمی و بدنی یا ضرر مالی به انسان وارد می‌شود، احتمالش را که می‌دهیم، شاید هم یک جهات دیگر باشد ولی این احتمال را که می‌دهیم، اگر فرموده میته حرام است ما احتمال می‌دهیم که برای خاطر این باشد که ضرر جانی برای ما دارد، نفسی دارد. یا این که اگر فرموده فلان کار حرام است ممکن است برای این باشد که فرموده اسراف حرام است برای این که مثلاً ضرر مالی برای ما دارد، محتمل است وجهش این باشد و هکذا. فرموده اضلال نفس حرام است، چرا؟ برای این است که شأن خودت را، آبروی خودت را، عرض خودت را از بین می‌بری و هکذا. پس بنابراین ما در محرمات احتمال می‌دهیم سرّ آن حرمت ضررهای نفسانی باشد یعنی نقص در بدن، نقص در مال، نقص در نفس یا عرض و آبرو، ممکن است این‌ها باشد و در شبهات وجوبیه هم احتمال می‌دهیم یک مصالح ملزمه‌ای در کار باشد که عدم احراز آن‌ها ضرر حساب می‌شود، بعضی مصالح ملزمه هست که عدم آن موجب ضرر است، مثلاً نوشیدن آب برای تشنه مصلحتش چیه؟ رفع تشنگی است، تأمین آب بدن است، غذا تأمین ویتامین‌هایی که بدن احتیاج دارد، این‌ها مصلحت است، عدم احراز این مصلحت چی دارد؟ خب ضرر دارد. اگر ویتامین‌های بدن تأمین نشود



موجب ضرر به بدن می‌شود. پس ما در تمام موارد شبهات وجوبیه و تحریمیه احتمال ضرر می‌دهیم. وقتی احتمال ضرر دادیم عقل از باب حسن و قبح حاکم است یا مدرک است به این که ضرر محتمل واجب است دفع آن یا به تعبیر دیگر اقدام به ما فيه الضرر قبیح است، اقدام بکنیم به چیزی که در آن ضرر است، این ضرر هست، این قبیح است. وقتی این طور شد آن وقت می‌گوییم قبح عند العقلاء غیر الشارع معنایش این است که آن‌ها می‌توانند مذمت کنند، نکوهش کنند و در مورد حسن می‌توانند مدح کنند، ثناء بگویند، تمجید کنند. و در مورد شارع قبح... آن هم عاقل است دیگه، شارع هم اعقل العقلاء است، او هم عقلش یحکم او یدرک که این کار قبیح است، قبح در نظر شارع برای شارع چی را ایجاد می‌کند؟ جواز عقوبت را ایجاد می‌کند. پس قبح عند العقلاء غیرالشارع یوجب الذم و عند الشارع یوجب جواز العقوبة. وقتی این طور شد پس بنابراین ما هر جا شبهه حکمیه وجوبیه را تحریمیه داریم عقل ما در آن جا حکم می‌کند که این قبیح است اقدام به این، پس بنابراین شارع می‌تواند عقاب کند بر انجام آن کار. وقتی این را عقل ما درک کرد پس بنابراین این می‌شود بیان بر عقاب، بنابراین قاعده قبح عقاب بلایان این جا می‌شود مورود و این قاعده دفع ضرر محتمل می‌شود وارد، و یا این که به بیان صحیح این است که خب در این موارد دیگه قاعده قبح عقاب بلایان تخصصاً موضوع ندارد. این یک بیان. پس بنابراین... و لاعکس، عکس این را نمی‌توانید بگویید یعنی نمی‌توانید این جا بگویید که قاعده قبح عقاب بلایان وارد است بر این، چرا؟ برای این که ضرر بیان نمی‌خواهد، اگر واقعاً این جا ضرری باشد دامنگیر شدن ضرر به انسانی که اقدام کرده بر آن فعلی که احتمال ضرر در آن هست متوقف بر بیان نیست. ضرر یک امر واقعی است، کسی که سم می‌خورد چه بداند، چه نداند این ضرر به بدنش می‌رسد. ضرر فرقی با عقوبت این است که عقوبت را عقل می‌گوید متوقف بر چیه؟ بیان است. اما ضرر متوقف بر بیان نیست، بر علم نیست، بر اطلاع نیست. پس بنابراین قاعده قبح عقاب بلایان نمی‌تواند کاری نیست به قاعده دفع ضرر محتمل انجام بدهد، ولی به خلاف قاعده دفع ضرر محتمل که می‌شود بیان بر عقوبت و قهراً موضوع قبح عقاب بلایان را از بین می‌برد، بلایانی را تبدیل می‌کند به بیانی، تخصصاً از قاعده خارج می‌شود این مورد.

س: ???

ج: از چی؟

س: یعنی این قاعده قبح عقاب بلایان یک مطلب را دارد بیان می‌کند؟؟ قاعده دفع ضرر؟؟

ج: مقدمه ثانیه را برای همین می‌گفتیم. گفتیم که قبیح عند الشارع یوجب جواز العقوبة، آن جا برای همین این را گفتیم. پس بنابراین وقتی عقل می‌گوید... عقل همه، عقل شارع و غیر شارع، عقل همگان این درک را دارد که می‌گوید دفع ضرر محتمل چیه؟ واجب است، یا اقدام بما فيه ضرر المحتمل قبیح است، این که اقدام بما فيه ضرر المحتمل قبیح است معنایش چیه؟ معنایش این است که یعنی عقلاء، غیر شارع می‌توانند تو را ذم بکنند، نکوهش کنند، و شارع می‌تواند تو را براساس این کار عقوبت کند، بگوید چرا ضرر محتمل را از خودت دفع نکردی، عقوبت کند. پس این قاعده دفع ضرر محتمل چه می‌شود؟ می‌شود بیان بر عقوبت. وقتی بیان بر عقوبت شد این دیگه عقاب بلایان نیست، تخصصاً آن قاعده عقاب بلایان می‌پرد از این جا.

این بیان اول است که این بیان اول از راه تحسین و تقبیح عقلی پیش آمدیم که این جور معنا کنیم قاعده را.

راه دوم این هست که بگوییم بعد از آن که عقل درک کرد قبیح اقدام بما فيه ضرر المحتمل را، بعد از این درک این می‌شود صغرای برای قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع. چون این قبیح که دارد درک می‌شود در سلسله علل است نه در سلسله معالیل. گاهی عقل حکم به قبیح می‌کند در سلسله معالیل یعنی بعد از این که حکم شرع را فهمید حالا براساس آن حکم شرع عقل یک احکامی دارد، مثلاً می‌گوید يجب الاطاعة؛ اطاعت لازم است، عدم اطاعت و نافرمانی قبیح است، این دیگه ملازمه ندارد با حکم شرع و الا لتسلسل، اما قبیح‌ها و حسن‌هایی که قبل از حکم شرع است، فی الافعال آن‌ها را درک می‌کند بما هو هو، صرف نظر از این که شارع حکمی دارد یا ندارد، به آن‌ها می‌گوییم که در سلسله علل است، یعنی آن‌ها باعث می‌شود که شارع بیايد حکم جعل بکند. حالا این جا می‌گوید الان من شرب تنن را نمی‌دانم شارع حرام کرده یا حرام نکرده، قهراً چون احتمال حرمت می‌دهم احتمال می‌دهم که پس شاید مضرت برای من داشته باشد. احتمال مضرت که می‌دهم عقل به من می‌گوید قبیح است که مرتکب بشوی. این قبیح ارتکاب شرب تننی که محتمل الضرر است موجب می‌شود طبق قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع این که بگوییم پس شارع هم این جا حرام کرده است. وقتی شارع فهمیدیم حرام کرده است بنابراین آن شبهه تحریمیه ابتدائیه با توجه به این ثانویاً برمی‌گردد به این که ما یقین به حرمت پیدا می‌کنیم، دیگه از شبهه بودن بیرون می‌رود. پس تمام شبهات حکمیه تحریمیه ولو بدواً ما شک داریم که حرام است یا نه ولی یک تأمل کوتاهی که می‌کنیم یقین پیدا می‌کنیم حرام است شرعاً. البته این یقین به حرمت که پیدا می‌کنیم نه به عنوان شرب التنن، ولی به عنوان محتمل الضرر، یقین پیدا می‌کنیم حرام است طبق قاعده ملازمه. وقتی یقین پیدا کردیم حرام است پس در شبهات تحریمیه یقین به حرمت داریم، حالا به عنوان شرب تنن بما أنه أنه نه ولی به عنوان محتمل الضرر است.

س: می‌گوییم کل محتمل الضرر حرام.

ج: بله. قهراً این کبری از توی آن درمی‌آید؛ کل محتمل الضرر حرام. چرا؟ چون کل محتمل الضرر چیه؟ عقل می‌گوید قبیح است ارتکاب آن و اقتحام در آن، قاعده ملازمه هم می‌گوید «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» شارع در آن جا حکم جعل می‌کند، قانون جعل می‌کند. پس بنابراین در تمام شبهات حکمیه تحریمیه بل وجوبیه، چون ترک مصالح... مصالح ملزمه است دیگه، ترک مصالح ملزمه در حقیقت ملازم با ضرر است. بنابراین همه جاها در شبهات حکمیه ما علم به تحریم داریم، تحریم شرعی. پس قاعده قبح عقاب بلایان دیگه چه جایی دارد آن جا؟

س: ???

ج: حالا این‌ها در کبری است شما دارید... فعلاً این است که چه جور از این قاعده خواستند استفاده بکنند.

پس بنابراین این هم بیان دوم شد. فرق بیان اول این است که در بیان اول نمی‌گوییم حکم شرعی برای ما روشن شده، حرمت برای ما روشن شده، این را نمی‌گوییم. فقط می‌گوییم مگر عقل نمی‌گوید قبیح است، قبح عند الشارع هم بما أنه عاقل معنایش چیه؟ این است که یصح منه العقوبة و قبح عند سایر العقلاء معنایش این است که یصح منهم المذمة. فقط به همین مقدار، خب پس بنابراین او عقاب می‌تواند بکند بما أنه عاقل؛ پس بنابراین باز قبح عقاب بلایان از بین می‌رود. اما در بیان دومی این است که ما از قاعده ملازمه استفاده می‌کنیم می‌گوییم این جاهایی که شما شبهات حکمیه تحریمیه یا وجوبیه دارید بالاخره حرمت ثابت است، حرمت قانونی، جعلی، به خاطر قاعده ملازمه. این هم بیان دوم.

بیان سوم در این جا این است که دفع ضرر محتمل این مما تقتضیه جلبة الانسان و فطرة الانسان بلاتوجه الی این که قبح دارد یا قبح ندارد، شرع می‌گوید یا شرع نمی‌گوید. قبل از توجه به این که قبح عقلی دارد یا ندارد یا شارع چیزی می‌فرماید یا نه، انسان جبلتش این است از چیزی که ضرر دارد برای او پرهیز می‌کند، فرار می‌کند. این حالت در حیوانات هم هست. وقتی که این طور شد حالا شما بگو قاعده قبح عقاب بلایان این جا می‌گوید عقاب قبیح است، ولی من احتمال ضرر دارم می‌دهم دیگه. شک می‌کند مثلاً شرب تنن چطور است، احتمال می‌دهد شرب تنن موجب سرطان می‌شود، این احتمال قوی را می‌دهد، خب حالا می‌گوید شارع بگوید حلال هم هست من نمی‌خواهم. قبیح هم هست، یا قبیح نیست، به این‌ها کار ندارم، من لحب نفسی، انسان لحب نفسه بر این که می‌خواهد از مضار خودش اجتناب بکند از محتمل المضارها هم... بنابراین، این مستشکل می‌گوید چی؟ می‌گوید

شما قاعده قبح عقاب بلایان را می‌خواهید از آن استفاده کنید در شبهات تحریمیه خیلی خب ما نمی‌گوییم این قاعده جاری نیست، قاعده جاری است ولی مکلف را راحت نمی‌کند، خیال مکلف را آرام نمی‌کند، مکلف خودش را ملزم می‌داند اجتناب بکند چون احتمال ضرر می‌دهد. پس بنابراین لایکفی استناد به قاعده قبح عقاب بلایان لتأمین الأمانة در شبهات وجوبیه را تحریمیه، امنیت بالمرّة برای انسان حاصل نمی‌شود.

س: ???

ج: قبول می‌کنیم آره، می‌گوییم عیب ندارد ولی با این نمی‌توانید شما....

س: ???

ج: خوب دقت بکنید. شما اگر قاعده قبح عقاب بلایان فقط مستند شما باشد نمی‌توانید توی رساله عملیه برای مکلف بنویسی اشکال ندارد، چرا؟ برای این که داری مکلف را اقراء به جهل می‌کنی، آن مکلف... چون شما که می‌گویید اشکال ندارد او خیال می‌کند یعنی شرعاً اشکال ندارد پس بنابراین شارع خودش حسابش را کرده، معلوم می‌شود این جا ضرری نیست. ولی اگر به او بگویید نه شارع نگفته، من از باب قاعده قبح عقاب بلایان می‌گویم، می‌گوید خب بگو، من می‌ترسم ضرر داشته باشد. بنابراین مکلف نمی‌تواند خودش را در امنیت ببیند.

س: ???

ج: می‌کنیم بله.

س: ???

ج: شرع بما آنه شارع نمی‌گوید، بما آنه عاقل دارد می‌گوید.

س: ??

ج: دنبال چی هستیم؟

س: ??

ج: نه لازم نیست شارع برائت شرعیه جعل بکند. ببینید اگر برائت شرعیه ثابت بشود که خیلی خب، فرض این است که برائت شرعیه ثابت نشده.

س: ???

ج: نه اصلاً. یعنی ولو از باب ملازمه دیگه. فرض این است که ما داریم در باره برائت عقلیه صحبت می‌کنیم، برائت شرعیه ثابت نشده. حالا این آقا می‌گوید چی؟ می‌گوید خب قاعده قبح عقاب بلایان قانون عقلی قبول. ولی این قانون عقلی امنیت نهایی را برای عبد نمی‌آورد. این شبیه حرفی است که از محقق ایروانی قبلاً نقل می‌کردیم. محقق ایروانی از یک منظر دیگری می‌فرمود، می‌فرمود که حالا فرض کن قاعده قبح عقاب بلایان درست باشد، عقاب نمی‌تواند شارع بکند اما قاعده شکر منعم را چه کار می‌کنید، از باب قاعده شکر منعم می‌گوییم لازم است بیاورید. ایشان این طور اشکال کرد دیگه؛ فرمود که قاعده قبح عقاب بلایان درست اما آن چیزی که باعث تکالیف هست فقط دفع ضرر محتمل و دفع عقاب محتمل و این‌ها که نیست، یک ملزم عقلی دیگر هم وجود دارد، آن چیه؟ آن قانون شکر منعم است.

س: ???

ج: نه، بیان نمی‌گرفت، می‌گفت این امر آخری است، این وجود دارد، یک آخر وجود دارد، شما آن ملزم را از بین می‌برید اما ملزم دیگر وجود دارد. حالا این جا هم این جوری می‌گوید، می‌گوید ملزم دیگر جبلت انسان و فطرت انسان است. به شکر منعم هم کار ندارد، ضرر است، می‌گوید آقا شرب تن من بکنم ممکن است سرطان داشته باشد، چون احتمال حرمت می‌دهم و حرمت شارع هم ینبی از ضرر، پس من هم احتمال ضرر می‌دهم، احتمال می‌دهم موجب سرطان بشود، موجب هلاکت نفس بشود، موجب نقص عضو بشود، موجب کوری چشم من بشود. احتمال این‌ها را می‌دهم، حالا این من را وادار می‌کند به حسب جبلت و فطرت که اجتناب بکنم، قبح عقاب بلایان می‌بخواهی اعمال بکنی چه فایده‌ای برای من دارد.

س: برائت شرعی ضرر؟؟

ج: حالا می‌گوییم، ان شاء الله یک مقدار بحث‌ها می‌آید این.

س: ??

ج: نه، غرض اصولی این است که... هم عقاب هم استحقاق.

س: ??

ج: نشد. ضرر که دائر مدار استحقاق نیست، ضرر که به استحقاق ربطی ندارد. ضرر است دیگه، شما استحقاق این که... حالا شما را مثال زنم؛ زید، استحقاق این که مریض بشود و چه بشود ندارد ولی خب اگر این را خورد مریض می شود دیگه.

س: دنیوی است.

ج: بشود، باشد، عقل می گوید. دنیوی باشد، حرف سر همین است که عقل می گوید ضرر دنیوی هم واجب است دفع آن یا اقدام بما فيه الضرر الدنیوی هم قبیح است.

س: ???

ج: عقل اگر گفت قبیح است هم دنیا، هم آخرت، همه را باید حساب بکنیم دیگه. قبیح است، قبیح است یعنی شارع... آن وقت اضافه هایش را هم یادتان نرود. گفتیم اگر قبیح است؛ بیان اول چی شد؟ این دقائش را یادتان نرود، بیان اول این بود که عقل می گوید اقدام بر ما فيه الضرر الدنیوی چیه؟ قبیح است. قبیح است یعنی چی؟ یعنی شارع می تواند عقوبت اخروی بکند.

س: ??

ج: شما پس... این بیان اول. بیان دوم این بود که می گوید قبیح است. قاعده ملازمه می گوید هرچی قبیح عقلی شد ملازم با حکم شرعی است، پس بنابراین حرمت شرعی این جا ثابت می شود. حرمت شرعی که ثابت شد خب يستحق عليه العقاب اگر انجام داد. این هم بیان دوم.

بیان سوم این است که این جبلتش می گوید احتراز بکن، فطرتش می گوید احتراز بکن می خواهد قبیح باشد، می خواهد نباشد، می خواهد عقوبت داشته باشد می خواهد عقوبت نداشته باشد. پس بنابراین ما جبلت مان می گوید در موارد شبهات حکمیه آرام ننشین، خیالت راحت نباشد. این هم بیان سوم. حالا این بیانات به درد می خورد یا نمی خورد مقام آخر. ما فعلاً داریم تقریر البیان می کنیم یعنی کسای که از این قاعده خواستند استفاده بکنند در مقابل قاعده قبح عقاب بلایان این ها به سه تقریر مجموعاً در کلمات پیدا می شود که خواستند بیان بکنند. پس بنابراین سه بیان. حالا ببینیم این بیان ها درست است یا درست نیست مقام بعدی است، شما در تقریر این اشکال دارید، این که هست، گفتند.

س: بیان اول و دوم عقاب را درست کرد، بیان سوم عقاب را درست نکرد.

ج: عقاب را درست نکرده و لکن امنیت را هم به شما نداده که خیالت راحت باشد در شبهات حکمیه، در شبهات حکمیه خیال راحت نداری. این را دارد می‌گوید.

خب این بیاناتی که ما از این می‌توانیم استفاده بکنیم.

در رابطه با این مطلب ما در سه مرحله باید بحث بکنیم؛ مرحله اول این است که آیا صغرای این مسأله تمام است یعنی واقعاً در شبهات حکمیه چه وجوبیه، چه تحریمیه، احتمال ضرر دنیوی وجود دارد اصلاً یا ندارد؟ مرحله دوم این است که حالا اگر تسلیم شدیم به این که احتمال ضرر وجود دارد آیا واقعاً عقل حکم به قبیح اقدام نسبت به ضرر دنیوی می‌کند یا نمی‌کند؟ و مرحله سوم هم مطلبی است که شیخ اعظم فرموده که بعداً متعرض می‌شویم ان شاء الله.

اما مقام اول و مرتبه اول که آیا واقعاً در هـ وارد شبهات حکمیه تحریمیه و وجوبیه احتمال ضرر دنیوی... که ضرر دنیوی گفتیم یعنی نقص در نفس یا در بدن؛ جوارح و اعضای بدن ظاهری و داخلی، جوانحی و جوارحی یا ضرر مالی. آیا واقعاً ملازمه هست بین این دو تا یا نه؟ در این جا مجموعاً آن چه که استفاده می‌شود از اصحاب نظر چهار فرضیه است و چهار نظریه است. یک نظریه این است که اصلاً احتمال ضرر داده نمی‌شود؛ ضرر دنیوی. برهان کسانی که می‌خواهند بگویند احتمال ضرر داده نمی‌شود یک برهان اینی است و آن این است که به اتفاق اخباری و اصولی در شبهات موضوعیه برائت است و احتیاط لازم نیست یعنی شارع در شبهات موضوعیه وجوبیه را تحریمیه اذن در اقتحام به انجام داده. حالا مستدل این جور می‌گوید، می‌گوید اگر واقعاً در شبهات وجوبیه و تحریمیه احتمال ضرر هست یعنی ما می‌دانیم مثلاً که خمر حرام است، آب را هم می‌دانیم حلال است. حالا یک مایعی است این جا نمی‌دانیم خمر است یا آب است، شارع گفته عیب ندارد بنوش. خب اگر این واقعاً خمر باشد که ضرر دارد دیگه، چه جور شارع اذن در اقتحام در ضرر داده؟ اگر قبیح است اقتحام در ضرر دنیوی که می‌گوید قبیح است، خب اگر این جا واقعاً ضرر باشد چه جور شارع اذن در اقتحام داده. اذن در قبیح قبیح است دیگه، نمی‌شود از شارع سر بزند. این مستدل کبری را مسلّم گرفته یعنی مناقشه‌ای در کبری ندارد، می‌گوید بله من قبول دارم، اقتحام به ضرر دنیوی مقطوعش یا محتملش چیه؟ قبیح است. این را مسلّم گرفته می‌گوید این چون مسلّم است از این که شارع به اتفاق اخباریین و اصولیین در شبهات موضوعیه فرموده، اذن داده در اقتحام ما از این کشف می‌کنیم إنّاً که پس در موارد محرمات شرعیه ضرر دنیوی وجود ندارد. اگر ضرر دنیوی وجود داشت اذن در اقتحام نمی‌داد چون

اذن در قبیح است، اذن در اقتحام اذن در قبیح است. این دلیل اولی است که بعضی کأن خواستند به آن استناد بکنند و بگویند.

این هیچ جوابی نمی‌شود به آن داد اگر ما توی کبری دستکاری نکنیم. اگر کبری را دستکاری نکنیم یعنی بپذیریم که علی‌ای حال اقتحام در ضرر دنیوی مقطوعش یا محتملش قبیح است، اگر این را واقعاً مسلم و مفروغ عنه بگیریم راست می‌گوید. مگر این که بیایم بگوییم شارع در شبهات موضوعیه اجازه نداده. اما اگر مفروض گرفتیم که شارع در شبهات موضوعیه اجازه داده....

س: ???

ج: نمی‌شود، مگر دستکاری کنیم. اگر دستکاری کردیم که آقای آخوند قدس سره در حاشیه فرائد آمده دستکاری کرده.

فرموده که... دو تا مطلب از کلمات ایشان در آن جا استفاده می‌شود: یک؛ عقل اگر حکم می‌کند به قبح اقتحام ما فيه الضرر الدنیوی آن در جایی است که متدارک نباشد. کجا عقل می‌گوید اقتحام در ضرر بد است؟ آن جایی که ضرر تدارک نشود. اما اگر ضرر تدارک می‌شود خب اشکال ندارد، جای آن پر می‌شود فوراً. می‌دانیم مثلاً اگر ما این یک میلیون را خرج کنیم فوراً از یک جا دیگه، کسی بفهمد ما این را خرج کردیم فوراً یک میلیون را به ما می‌دهد. چه عیبی دارد، جای آن پر می‌شود. ضرر غیرمتدارک است که عقل می‌گوید قبیح است اقتحام در آن، اما ضرر متدارک را که نمی‌گوید که به خصوص اگر تدارکش به احسن منه باشد، به بالاتر باشد. خب وقتی این جوری است شارع که فرموده اقتحام، معلوم می‌شود خودش تدارک گرفته. تدارک کرده، مثل چی؟ ضررهایی که توی دنیا می‌شود جهاد بروید، جان‌تان را بدهید، اموال‌تان را بدهید، همه این‌ها را فرموده اما چه تدارکی کرده؟ آن تدارک‌هایی که کرده اصلاً قابل مقایسه با این نیست که آدم خرج می‌کند و می‌دهد.

پس بنابراین از جوازش، از این که اذن در اقتحام داده است نمی‌فهمیم ضرر نیست، نه ضرر هست منتها متدارک است، ممکن است متدارک باشد.

دو؛ جواب دومی که ایشان می‌دهند این است که اقتحام در ضرر وقتی قبیح است که مزاحم اقوی نداشته باشد، نمی‌گوییم تدارک می‌شود، آن اولی این است تدارک می‌شود. جواب دومی این است که نمی‌گوییم تدارک می‌شود اما به خاطر مزاحم اقوی، یک مصلحت اولی و بالاتر می‌گوید این را تحمل کن، این ضرر را. مثلاً خب کسی فرض



کنید سابقاً مخصوصاً این جور بود، دیابت گرفته، دستش زخمی شده به دیابت گفتند اگر این باقی بماند سرایت به کل بدن می‌کند، باید دست نعوذ بالله قطع بشود، این ضرر است اما تزاحم پیدا کرده این با یک مصلحت اعلی که حفظ نفس باشد. می‌گوید آقا این را فدای آن نکن. خب در شبهات موضوعیه اگر شارع فرموده است اجازه دارید برای این که می‌بینند اگر بخواهیم ما در شبهات موضوعیه احتیاط بکنیم، اقتحام نداشته باشیم یک تکلیف سنگینی بر ما پیش خواهد آمد، نفرت از انجام تکالیف پیش خواهد آمد، قاطبه مردم حوصله این جور احتیاطات فراگیر را ندارند. می‌بیند یک مضرت این جاست، یک مضرت آن جاست، تزاحم بین مضرتین است، می‌گوید این را انجام بده به خاطر حفظ عدم اقتحام در آن مضرت اعلی و پیش نیامدن آن مضرت اعلی. خب این جا هم عقل به حکم نمی‌کند که. پس بنابراین ایشان می‌فرماید از این که شارع می‌بینیم در شبهات موضوعیه برائت جعل کرده به اتفاق اصولی و اخباری همه قبول دارند این کاشف از این نیست که در شبهات تحریمیه ضرر وجود ندارد. نه، ممکن است ضرر هست یا متدارک است و یا مزاحم اقوی دارد از این جهت شارع این را فرموده هست. پس بنابراین این دلیل اول ناتمام است. این فرضیه اول بود. فرضیه دوم را هم حالا بگویم و فرضیه سوم که دیگه توضیحاتش باشد برای فردا.

فرضیه دوم این است که همه جا احتمال ضرر وجود دارد، هر جا ما شبهه حکمیه داریم چه وجوبیه چه تحریمیه مساوق است با احتمال ضرر دنیوی. چرا؟ برای خاطر این که علی مذهب العدلیه، احکام تابع مصالح و مفاسد است و مرجع مصالح و مفاسد الی المضار و منافع است. مفاسد بازگشت آن به مضار است، مصالح بازگشت آن به منافع است. این هم یک مطلب است که ادعا شده و آقای آخوند در کفایه به این پرداختند به نحو دفع دخل مقدر جواب دادند از این که نه، بازگشت آن به این نیست.

حالا توضیح آن گفته و این جواب و محاکمه محقق اصفهانی در این جا ان شاء الله فردا. احتمال فرضیه سوم این است که آقا احتمال وجود دارد، قبول داریم ولی این احتمال خیلی زعیل است، ضعیف است، ناچیز است که لایعنابه قطعاً. این را هم آقای آخوند در یک جایی از کفایه فرموده. یعنی در بحث ادله بر احتیاط آن جا این مطلب را فرموده نه در بحث این جا. این جا فرموده احتمالش هست ولی این احتمال این قدر ضعیف است به حساب قالب که لایعنابه قطعاً. و فرضیه چهارم تفصیل است که این‌ها را فردا ان شاء الله توضیح می‌دهیم و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۲۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ وَ عَلَیْكَ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِينَا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفَنُفُوزُ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنْ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنْ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

گفتیم در باره این قاعده دفع ضرر محتمل دنیوی در سه مقام و سه مرحله بلید بحث کنیم. مرحله اول این است که آیا واقعاً در شبهات حکمیه احتمال ضرر وجود دارد، این صغری محقق است یا نه؟ و مرحله دوم این است که بر فرض تحقق صغری آیا واقعاً عقل حکم یا درک قبح اقدام نسبت به آن ضرر دنیوی را دارد یا نه؟ و مرحله سوم هم فرمایشی است که مرحوم شیخ دارند که در این موارد شبهه موضوعیه و از باب این که شبهه موضوعیه است احکام شبهه موضوعیه را دارد.

اما مرحله اول که آیا اصلاً احتمال ضرر وجود دارد یا نه؟ گفتیم چهار نظریه در مقام ممکن است که ارائه بشود.

نظریه اول این بود که ما برهان داریم، برهان انّی داریم بر این که ضرر دنیوی در هیچ یک از موارد شبهات وجود ندارد چون در تمام شبهات وجوبیه یا تحریمیه اگر به نحو شبهه موضوعیه شک کنیم بعد الفراغ از این که موجب مسلم است یا حرمت مسلم است. و اما در موضوع نمی دانیم این مصداق آن حرام هست یا نیست، ممکن است باشد. یا این مصداق آن واجب هست یا نه؟ ممکن است باشد. یا شرط واجب محقق است یا نه؟ ممکن است محقق باشد.

در تمام این موارد به اتفاق اصولی و اخباری برائت جاری است. خب و حال این که بالضروره در تمام این موارد احتمال ضرر دنیوی وجود دارد، شاید این مصداق حرام باشد، شاید این جا وجوب باشد، شرطش باشد یا این مصداق وجوب باشد، من اطلاع ندارم و اگر وجوب باشد پس مصلحت ملزمه دارد و ترک مصلحت ملزمه مضرت

است. بنابراین وجداناً در تمام این موارد احتمال ضرر هست. در عین حال شارع فرموده برائت. خب اگر اقتحام در ضرر دنیوی قبیح بود چگونه شارع اجازه به اقتحام در این قبیح می‌دهد؟ اذن و ترخیص در اقدام بر امر قبیح خودش قبیح است و لایصدر من الشارع. پس بنابراین این کاشف است از این که... این کاشف اینی است که در موارد شبهات حکمیه چه وجوبیه چه تحریمیه اصلاً احتمال ضرر دنیوی وجود ندارد.

خب این را عرض کردیم اگر این کبرای قبح اقدام به ضرر دنیوی را به همین نحو کلی بدون قید و شرط بپذیریم این برهان اینی تمام است و جواب ندارد.

اما جواب از این راه دادیم که این کبری به نحو کلیه بدون هیچ قید و شرط درست نیست بلکه اولاً اقدام و اقتحام یعنی اذن در ضرر، اقدام به ضرر جایی قبیح است که آن مرخص و آذن تدارک نکند، اما اگر او تدارک می‌کند و به جوری است که شأن ضرر به انسان وارد نشده، اگر از این طرف ضرر می‌خورد از آن طرف جبران می‌شود، نفع گیرش می‌آید خب این جا چه اشکالی دارد ترخیص بدهد.

و ثانیاً گفتیم که در مواردی که یک چیزی ضرری است و اقدام به آن قبیح است این قبح در صورتی است که مزاحم اقوی نداشته باشد. اگر مزاحم اقوی داشته باشد مثل دفع افسد به فاسد است، فاسد را مرتکب می‌شود برای این که افسد را دفع کند. خب عقل می‌گوید این جا این انکار را بکن، درسته هم آن فاسد است، هم این فاسد است، منتها این فاسد است آن افسد است. خب می‌گوید انجام بده، حالا شارع ممکن است اذن داده به خاطر یک مصلحت اقوایی که این مزاحم دارد، یک مصلحت اقوایی در کار موجود است به خاطر آن.

بنابراین اگر شارع اذن داد ما کشف می‌کنیم که احدی الامرین در مقام موجود است یا تدارک کرده است، یا اگر تدارک نکرده دیده این مضرت مزاحم با یک مصلحت اقوی یا یک مفسده اقوی است آن وقت گفته این را انجام بده که از آن فرار کنی یا آن مصلحت اقوی دامنگیرت بشود. بنابراین این جاها که شارع اذن داده این جوری خواهد شد. اما جایی که اذن نداده، ما از شارع برائتی نداریم مثل شبهات حکمیه که مفروض این است که می‌خواهیم بگوییم اگر برائت شرعیه نبود وظیفه چی می‌شود؟ خب اگر شارع اذن نداده لایزال ما احتمال ضرر می‌دهیم که نه ممکن است تدارک شده باشد این ضرر و نه مزاحم اهمی داشته باشد، پس احتمال می‌دهیم یک ضرر قوی‌ای که غیرمتدارک است و مزاحم با امر اهم هم نیست وجود داشته باشد، بالوجدان این را احتمال می‌دهیم در شبهات حکمیه و در مقام اثبات مثل شبهات موضوعیه یک کاشفی نداریم که یا آن است یا تدارک شده است یا مزاحم اهم

وجود دارد، کاشفی نداریم، بنابراین چگونه ما می‌توانیم اقدام بکنیم. خب این نظریه اول بود که این نظریه با این بیانی که گفتیم باطل است.

نظریه دوم این است که نه، احتمال ضرر در تمام موارد وجود دارد به دو بیان؛ بیان اول این است که خب علی مسلک عدلیه احکام تابع مصالح و مفاسد هستند، گتره و گزاف همین جواری بدون وجود یک مصلحت یا مفسده شارع نمی‌آید قانون جعل بکند. حالا إِنَّمَا الْكَلَامُ در این است که همه جاها مصلحت و مفسده در متعلق حکم است، یعنی آن فعلی که متعلق حکم قرار می‌گیرد یا متعلق نهی قرار می‌گیرد خود آن فعل مصلحت یا مفسده دارد یا این که گاهی هم ممکن است مصلحت و مفسده در چی باشد؟ در خود حکم باشد، خود جعل حکم. آقای آخوند قائل هستند به این که می‌شود، لازم نیست حتماً در متعلق باشد می‌شود در خود جعل حکم هم باشد، مثل موارد اوامر امتحانیه، ممکن است یک چیزی اصلاً مصلحت برای عبد ندارد فقط مولی می‌خواهد امتحان کند این عبد را که این ممثّل امر مولی و مطیع مولی هست یا نیست. گاهی به یک چیزی امر می‌کند به خاطر این که توی آن کار یک مصلحتی است، یک منفعی برای عبد دارد، یا نهی می‌کند از یک کاری به خاطر این که آن کار یک مضرتی یک مفسده‌ای در آن هست برای این که دامنگیر عبد نشود می‌گوید نکن. یک وقت هست هیچ کدام از این‌ها نیست، فقط برای این که بین این ممثّل است یا ممثّل نیست کما این که در بعضی از روایات و نصوص هم داریم که خدای تعالی برای این فقط امر کرده، حالا جهت دیگری ندارد. مثلاً لعل فرض کنید این که رمی جمرات خب حالا این سنگ می‌اندازیم آن جا مثلاً چه مصلحتی در آن ما می‌توانیم تصور کنیم مثلاً. نه، این برای این است که مطیع از غیرمطیع... بله با این که نمی‌فهمیم علتش را و خیلی غریب است برای ما ولی چون خدا گفته می‌کنم. بعضی از اوامر و نواهی ممکن است منشأش این باشد که این حیث عبودیت و اطاعت و بندگی فقط می‌بینند که این شخص دارد یا ندارد.

حالا علی‌ای حال احتمال این که در موارد شبهات تحریمیه مصلحت در خود نهی نباشد در متعلق باشد که وجود دارد که. یا در شبهات وجوبیه احتمال این که لعل مصلحت ملزمه‌ای که ترک آن مفسده هست در متعلق باشد و در خود امر نباشد که وجود دارد که. این‌ها مانعة الجمع هم نیستند، ممکن است در هر دو مصلحت باشد، یا هر دو مصلحت داشته باشد هم امرش و هم متعلق آن.

خب پس بنابراین همه جاها ما احتمال مصلحت را می‌دهیم در متعلق یا احتمال مفسده را در شبهات تحریمیه در متعلق می‌دهیم و بازگشت مصلحت و مفسده به مضار و منافع است. مفاسد جز مضار چیزی نیست، مصالح هم جزو

منافع چیز دیگری نیست. پس در تمام موارد بالضرورة علی مسلک العدلیه نه آنهایی که می‌گویند احکام دائر مدار هیچی نیست همین طور گتره و گزاف للمولی این که دلش کشیده امر بکند، نهی بکند به قول صاحب معالم بحکم الله تعالی آنهایی که چنین عقیده‌ای مثلاً دارند. ولی مسلک عدلیه این نیست، خب پس همه جا ما این احتمال را بالضرورة می‌دهیم. بنابراین باید گفت در همه موارد شبهات حکمیه صغری مسلّم است، محقق است، احتمال ضرر دنیوی وجود دارد، این هم قول دوم.

مرحوم آقای آخوند قدس سره در کفایه....

س:؟؟

ج: بله، دو بیان.

بیان دوم را هم بگویم. بیان دوم این است که حالا ولو فرضنا که مصالح و مفسد به منافع و مضار برنگردد و لو فرضنا این رجوع که گفتیم در بیان اول تمام نباشد و لکن لاشکال در این که خود مضرت دنیوی یا مصلحت دنیوی گاهی می‌تواند مناط احکام واقع بشود، این که لاشکال در این جا. ممکن است شارع یک چیزی را حرام بفرماید چون مضرت دنیوی دارد یا واجب بفرماید چون منفعت دنیوی دارد. این احتمالش که وجود دارد حالا بگوئیم همه منافع، همه مصالح به منافع بر نمی‌گردد و همه مفسد به مضار بر نمی‌گردد. خب بر نمی‌گردد ولی لاشکال که خود مضار می‌تواند مناط حکم واقع بشود، خود منافع می‌تواند مناط حکم واقع بشود، خب ما هر واجبی که هر جا که شبهه حکمیه وجوبیه است احتمال می‌دهیم که شاید یک منفعت دنیویه‌ای ولو به عقل ما نمی‌رسد این جا وجود داشته باشد شارع براساس آن... یا اگر شبهه حکمیه تحریمیه هست برای ما، ما احتمال می‌دهیم که شاید منشأ این تحریم یک مضرت دنیویه‌ای باشد که عقل ما به آن نمی‌رسد و شارع می‌داند. الان توی علوم امروز شما می‌بینید یک چیزهایی که سابقاً خیال نمی‌شده که این‌ها ضرر دارد الان کشف می‌شود که فلان مضرت را دارد، موجب فشار خون می‌شود، موجب دیابت می‌شود، موجب کذا می‌شود، فلان می‌شود، هی کشف می‌شود. حالا اگر شارع فرموده است که فلان کار را نکنید، همین پوشیدن طلا برای مرد که حرام فرموده، خب چرا حرام فرموده؟ حالا یک دکتر پاک‌نژادی بود خدا رحمتش کند یزدی بود، اولین دانشگاه و آخرین پیامبر را می‌نوشت، سلسله کتاب‌هایی را می‌نوشت و همین اسرار این حرام‌ها و واجبات را به حسب آن چه که علوم پزشکی و این‌ها کشف کرده بود این‌ها را بیان می‌کرد. خب مثلاً می‌نویسد که آقا پوشیدن طلا برای مرد موجب این می‌شود که فشارش چطور می‌شود، فلان اختلال در بدنش ایجاد می‌شود ولی برای زن این جور نیست. لباس حریر مرد بیوشد در بدنش اختلال

ایجاد می‌شود. خب این‌ها کم‌کم کشف می‌شود ولی در زن این جواری نیست. خب شارعی که عالم است به همه امور به خفیات و مطلع است خب می‌آید یک چیزی را حرام می‌کند، ما احتمال می‌دهیم این حرمتی که انجام داده به خاطر مضرت دنیویه باشد، یا به خاطر منفعت دنیویه باشد ولو آن حرف قبلی را ننزیم که کل المصالح تعود الی المنافع و کل المفاسد تعود الی المضار. پس این دو بیان این جا وجود دارد.

آقای آخوند قدس سره می‌فرمایند که این مطلب درست نیست و ما قبول نداریم که مفاسد برمی‌گردد مضار یا مصالح برمی‌گردد به منافع. بلکه بسیاری از موارد هست که ما قطع داریم که این جا ضرر نیست، مأمون الضرر است به قول ایشان، می‌دانیم هیچ ضرری وجود ندارد در عین حال احتمال حرمت می‌دهیم. مثلاً فرض کنید در باب ربای معاملی که یک کیلو برنج غیرجید خب معلوم است یک کیلو برنج غیرجید را اگر مبادله بکنند با یک کیلو و نیم یا به عکس آن، کسی یک کیلو برنج جید دارد این را بدهد دو کیلو برنج غیرجید بگیرد، این ضرری به آن هست؟ نه بایع است نه مشتری، خب ضرری نکردند که، هیچ ضرر دنیوی در این ملاحظه نمی‌شود، چون ضرر یعنی چی؟ یعنی نقص در مال یا در نفس یا در بدن. نفس هم یعنی همان عرض و آبرو و این‌ها. ضرر یعنی این که از این چیزها... خب کسی این کار را بکند مالش کم می‌شود؟ خب نه، خب این ارزش واقعی آن با این مقابل است، درست است که کماً این‌ها با هم فرق می‌کنند ولی آن کم جید مقابله می‌کند با دو کیلو... آن یک کیلوی آن مقابله می‌کند با دو کیلوی غیرجید. در اعضاء و جوارح هم که اثری نمی‌گذارد، در عرض و آبرو هم که اثری نمی‌گذارد. پس مقطوع الأمنیة عن الضرر است ولی شارع تحریم فرموده. مکث الجنب فی المسجد، چه ضرری مثلاً مکث الجنب فی المسجد دارد؟ اجتياز الجنب عن المسجدین، چه ضرری در آن هست؟ مکث الحائض فی المسجد...

س: یک ضرری باشد که ما نمی‌دانیم.

ج: این‌ها دیگه احتمالات نیشقولی است که چه ضرری مثلاً مالش طوری می‌شود، آبرویش طوری می‌شود؟ چون گفتیم ضرر یعنی این‌ها دیگه.

س: مثلاً در طلا هم ما قبلاً نمی‌دانستیم که...

ج: طلا چرا، ببینید طلا... بله طلا هم ممکن است اصلاً به ذهن کسی نیاید. ولی ببینید جنب بیاید توی مسجد بایستد مثلاً چی می‌شود؟ بله ممکن است مفسده داشته باشد، هتک المسجد باشد اما این ضرر که نمی‌کند که. یا ممکن است دیگران ضرر کنند، یا مثلاً فرض کنید یک حالتی است که ملائکه... آن جا جای عروج و نزول ملائکه است،

ملائکه با این حالتی که این دارد سازگار نیست فلذا گفتند مثلاً پیش میت جنب نرود، حائض نرود. آن جا به خاطر این که ملائکه می خواهند ببینند، این ها در این حالت....

س: آن سی دی شهادت آب را شما شنیدید...

ج: بله، آن ها را نمی دانم چقدر واقعیت دارد. بله ممکن است لآب... روایات داریم، آب به خدمت شما عرض شود که للماء اهل فلذا فرموده بدون حجاب وارد آب نشوید، لنگ و بی چیزی پای شما باشد چون للماء اهل. لابد دیگه آن ور لنگ نمی روند مثلاً.

آقای آخوند می فرمایند كثيراً من الموارد است که مأمون الضرر است ولی ما احتمال حرمت می دهیم یا احتمال وجوب می دهیم. بله این را قبول داریم که خود مضرت و خود منفعت ممکن است ملاک وجوب واقع بشود یک جایی. خب براساس این ایش انکار می کنند می گویند ما در شبهات حکمیه تحریمیه یا وجوبیه احتمال ضرر نمی دهیم. ملازمه ای نیست بین احتمال حرمت و احتمال ضرر. ملازمه ای بین این دو تا نیست چون كثيراً من الموارد...

خب این فرمایش آقای آخوند قدس سره هست. این فرمایش حالا دو جا این فرمایش را دارند یکی در صفحه ۳۴۴ که همین بحث خودمان است. ایشان فرموده:

«لیست برأجة الى المنافع و المضار و كثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر. نعم ربما تكون المنفعة أو المضرّة مناطاً للحکم شرعاً و عقلاً»

در صفحه ۳۴۸ از همین طبع آل البیت در بحث ادله داله بر وجوب احتیاط عقلاً که آن جا هم به همین دلیل قاعده دفع ضرر محتمل استدلال شده آن جا هم فرموده:

«أنّ المفسده المحتملة فی المشتبه لیس بضرر غالباً. ضرورة أنّ المصالح و الفاسد التي هی مناطات الاحکام لیست برأجة الى المنافع و المضار بل ربما يكون المصلحة فی ما فيه الضرر و المفسدة فی ما فيه المنفعة»

آن جا یک خرده ؟؟؟ بیشتر باز کردند. فرموده که گاهی مصلحت در همان است که ضرر است، اتفاقاً ضرر دنیوی در آن هست ولی مصلحت دارد. شارع به خاطر آن واجب کرده علیرغم آن که ضرر در آن هست اما چون مصلحت دارد واجب کرده، مثل موارد انفاقات واجبه، واجبات مالیه در اسلام، زکات بدهیم خب مگر ضرر نیست، مالش کم می شود دیگه اما مصلحت دارد، مصلحت این است که فقراء یا سایر مواردی که شارع قرار داده برای این که تأمین

مالی بشود این‌ها هزینه‌بر است، مصالح عمومی در آن هست خب بر این واجب کرده با این که ضرر به افراد می‌خورند. یا خمس که واجب فرموده ضرر مالی است دیگه، یک پنجم درآمدش را باید بدهد، این ضرر هست اما مصلحت دارد به خاطر آن موارد مصرفی که شارع قرار داده. یا جهاد، جهاد مضرت است، کشته شدن است، مال دادن است، فرزند دادن است، این‌ها همه هست اما مصالحی در آن جا هست که شارع به خاطر آن واجب فرموده. پس «ربما يكون المصلحة فيما فيه المضرة و المفسدة فيما فيه المنفعة» خب رباخواری، منفعت که در آن هست، یک میلیون قرض می‌دهد یک میلیون صد می‌گیرد، منفعت توی آن هست. ولی این کار مفسده دارد، آن آثاری که برای ربا هست، آن بیچاره‌گی‌هایی که برای مردم پیدا می‌شود، آن رباخوار درست است منفعت می‌برد ولی آن‌هایی که مقروض هستند و باید اضافه بدهند و این‌ها... آن‌ها و امثال این‌ها. پس ما نمی‌توانیم بگوییم که هر چیزی که شارع واجب کرده مضرت در آن نیست، یا هر چیزی که حرام کرده مصلحت در آن نیست، این‌ها را نمی‌شود گفت.

خب به این دلیل ایشان فرموده پس این درست است ما قبول داریم، احکام تابع مصالح و مفاسد است علی‌المسلك العدلیه، و محتمل است این مصلحت و مفسده هم در متعلق باشد اما این جوری نیست که رجوع همه مصالح به منافع شخصیه باشد. یا رجوع همه مفاسد به مضرات شخصیه مربوط به شخص باشد. پس بنابراین بین احتمال حرمت و احتمال مضرت ملازمه‌ای نیست. یک جاهایی هم اصلاً یقین داریم که کثیراً آن موارد به قول ایشان که اصلاً یقین داریم مأمون الضرر است، شبهه حکمیة‌ای است که یقین داریم ضرر دنیوی توی آن نیست ولی فقط احتمال وجوب می‌دهیم یا احتمال حرمت می‌دهیم به خاطر یک مصالح واقعیة‌ای که ممکن است در آن موارد باشد. این فرمایش آقای آخوند است.

س:؟؟

ج: نه نمی‌تواند، یکی از اشکالات حالا همین است.

این فرمایش آقای آخوند قدس سره در این جا محل اشکال هست به این که خب این بیان که بیان اول را رد می‌کند، یعنی این که گفت تمام... در بیان اول این جوری می‌گفت، می‌گفت تمام مفاسد به چی برمی‌گردد؟ به مضار برمی‌گردد. تمام مصالح به منافع برمی‌گردد. بله این فرمایش درست است که لادلیل علیه، یک ادعای بی‌جایی است که شما می‌کنید. این درست است اما طبق بیان دوم نه، مگر یک جایی انسان یقین داشته باشد ولی بیان دوم این است که می‌گوید ما نمی‌دانیم شاید مضار دنیوی باشد، شاید منافع دنیویه باشد، ما اطلاع نداریم، شارع ریزین و دقیق‌بین ممکن است پس احتمالش را می‌دهیم. این را دیگه آقای آخوند قدس سره این جا فعلاً توی این کلام‌شان



رد نکردند، بعداً یک حرفی آن جا دارند که در نظریه سوم توی عبارت ایشان است، آن این احتمال را هم یعنی این جهت را هم که اشکال می‌کنیم در این جا کأنّ خواستند جواب بدهند آن را در آن جا.

س: ???

ج: همین را گفتم دیگه، گفتم این جا فرموده، آن جا فرموده یک چیزی که در همان نظریه سوم بود که آن ممکن است با آن جواب داده، ولی در مقام در بحث ما نه فقط همین را فرموده که این به آن بر نمی‌گردد.

ثانیاً درست است شما می‌فرمایید که با این بیان‌تان نمی‌تواند جلوی احتمال را بگیرید، کل الکلام در این جا چیه؟ احتمال است. شما می‌فرمایید ملازمه نیست بین احتمال حکم و احتمال مثلاً تحریم، احتمال مضرت دنیویه، ملازمه نیست اما شما قبول دارید که احتمال تحریم حتماً احتمال مفسده را دارد. مفسده لامحاله رجوع نمی‌کند به مضرت ولی محتمل الرجوع که هست. برهان که نداریم که مفسده مضرت نخواهد بود، بلکه برهان داریم که چی؟ مفسده اعم است از مضرت، ممکن است یک جا مضرت مفسده باشد مضرت نباشد، پس بنابراین همین که احتمال مفسده را دادیم احتمال مضرت می‌دهیم و به عبارة آخری مفسده مثل جنس می‌ماند تحت آن انواعی است یکی از انواع آن مضرت است، یکی از انواع آن مفسده غیرمضررتی است، خب وقتی ما جنس را احتمال می‌دهیم که وجود دارد خب احتمال می‌دهیم که در ضمن این نوع باشد یا آن نوع باشد. پس بنابراین درست است رجوع نمی‌کنیم یعنی به این معنا که حتماً مفسده مساوق نیست، مساوی نیست با مضرت ولی با آن که محتمل است باشد. پس با این بیان آقای آخوند قدس سره نه جواب بیان دوم را دادند و نه جواب بیان اول را دادند. بلکه اگر مقصود ایشان این است که این جور بخواهند بفرمایند. بفرمایند این دلیل اخص از مدعا است، همه مدعا را پوشش نمی‌دهد. یعنی کسی بخواهد به خاطر قاعده دفع ضرر محتمل دنیوی بیاید بگوید در تمام شبهات وجوبیه و تحریمیه باید احتیاط کرد، این درست است چون بسیاری از این موارد مأمون الضرر است و آن جاها را نمی‌توانی بگویی. اگر یک کسی یک فقهی در هر جایی که مأمون الضرر است آن جا نمی‌تواند به این استناد بکند البته فقیه من فقیه ممکن است اختلاف داشته باشد، یک فقیه می‌گوید من یقین دارم این جا هیچ احتمالی نیست، احتمال ضرر اصلاً وجود ندارد. می‌گوید آقا من یقین دارم... شک دارم کسی که مثلاً خرج من المذی به نحو شبهه حکمیه اگر دلیل نداشتیم شک می‌کند دیگه، ودی، ودی و این‌ها اگر خرج منه آیا ناقض وضو هست، با آن نماز می‌تواند بخواند یا نه؟ نمی‌دانم. خب احتمالش را... ضرر که می‌دانم ندارد. خب یک فقیه دیگر می‌گوید ما چه می‌دانیم مثل همین جا، جنب گفتیم یک آقا می‌گوید لعل یک چیزی باشد. حالا فقیه من فقیه در این احتمالات فرق می‌کنند. حالا اگر فقهی مأمون الضرر بود اشکال ایشان

سرجمع بخواهد به این برگردد که این یک دلیلی که تمام افراد را بگیرد، پوشش بدهد نیست. به خاطر این بیان این اشکال درست است به این نحو بیان. اما به این نحو در عبارت کفایه منعکس نشده است. این جوری که ایشان منعکس فرموده عبارت را به حسب ظاهر آن مناقشه در آن وجود دارد.

س: ???

ج: بخشی از این مطالبی که شما نسبت به حقیر می‌دهید من قبول ندارم. تلقی حضرتعالی بوده من کجا این جوری گفتم. بله گفتیم دفع ضرر محتمل توقف بر احتمال ضرر دارد، احتمال ضرر بر این است که... خب منشأ می‌خواهد، یک رافعی نداشته باشد، اگر قاعده قبح عقاب بلایان... آن جا این جوری می‌گفتیم؛ باتوجه به قاعده قبح عقاب بلایان آن نمی‌گذارد که من احتمال بدهم، یقین به عدم دارم. اما ضرر دنیوی گفتیم کاری به بیان ندارد دیروز. ضرر دنیوی این‌ها یک اموری هستند که بدانی و ندانی محقق می‌شود.

س: اگر ما احتمال مزاحم بدهیم...

ج: ولی احتمال هم می‌دهیم که مزاحم نباشد. ببینید احتمال مزاحم که احتمال... شاید باشد، شاید هم نباشد.

س: حرف ما این است، ممکن است صاحب کفایه بخواهد این را بگوید، بگوید دفع ضرر محتمل جایی صغری پیدا می‌کند که شما مأمون از وجود مصلحت و منفعت باشید. در حالی که می‌دانی شما در بعضی از جاها منفعت وجود دارد در شبهه تحریمیه و در حرام‌ها حتی منفعت وجود دارد پس در جایی دفع ضرر محتمل ??? پیدا می‌کند که در آن موارد شما مأمون از وجود منفعت باشی در حالی که مأمون از وجود مصلحت نیستی به شواهدی که فقه وجود دارد. ولی این که ??? پس ما اصلاً نمی‌توانیم بگوییم صغرای ??? چون در موارد تحریم ??? مصلحت در مورد تحریم وجود دارد. پس موضوع دفع ضرر محتمل نیست، بلکه این دفع ضرر محتمل... بلکه موضوع دفع ضرر محتمل و مصلحت محتمله است. آن جا آیا عقلاء می‌گویند دفعش واجب است؟

ج: نه، ببیند سر حکم نروید، فعلاً سر حکم نیستیم که دفعش را عقلاء می‌گویند واجب است یا نه، آن حرف آخری است. حرف سر این است که احتمال الضرر دارد... در صغری داریم صحبت می‌کنیم.

س: ???

ج: بله می‌دانم. احتمال ضرر مزاحم می‌دهیم، احتمال ضرر غیرمزاحم هم می‌دهیم. آخه احتمال وجود مزاحم که احتمال آن ور را از بین نمی‌برد، دو تا احتمال کنار هم وجود دارد.

س:؟؟

ج: مثل متناقضین می‌ماند. ببینید احتمال وجود می‌دهم، احتمال عدم هم می‌دهم. احتمال می‌دهم یک چیزی موجود باشد، احتمال هم می‌دهم معدوم باشد. این جا هم همین جور است، احتمال می‌دهم ضرر متدارک موجود باشد، احتمال می‌دهم ضرر مزاحم به اهم موجود باشد، احتمال هم می‌دهم ضرر غیرمتدارک و غیرمزاحم به اهم موجود باشد. همه این‌ها را با هم احتمال می‌دهم. یعنی یک مثلث؛ سه ضلعی است. قهراً این جوری است دیگه، احتمال که احتمال آخر را از بین نمی‌برد که. احتمال دیگری هم در کنار آن وجود دارد.

س: خودش گفت؟؟ متدارک را نمی‌گوید.

ج: کبری. آن مال کبری...

س: ایشان دفع ضرر محتمل را به عنوان کبری در جایی می‌داند که احتمال تدارک؟؟؟

ج: آقای عزیز گفتیم در شبهات موضوعیه چون دلیل شرعی داریم کاشف است. این دلیل شرعی کاشف است که آن جا اگر ضرری وجود دارد متدارک است یا مزاحم به اهم است. اما در جایی که ما کاشف نداریم ما هستیم و احتمالاتی که در ذهن می‌آید. این احتمالات کنار هم در ذهن می‌آید.؟؟ می‌شود. هیچ کدام ذابی ندارد، دافعی ندارد، ذهن ما...

خب یک کلمه بگوییم که دیگه حالا وقت گذشت. آقای اصفهانی قدس سره این تلمیذ محقق آقای آخوند این جا فرموده است که در تمام موارد ما می‌توانیم بگوییم احتمال ضرر وجود دارد برای این که ضرر را ببینیم معنایش چیه، یک معنایی ایشان برای ضرر می‌کنند که اگر بگوییم ضرر معنایش این است در تمام موارد باید گفت وجود دارد و فرمایش آقای آخوند؟؟؟ این ان شاءالله برای فردا و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۲۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ وَ عَلَيْكَ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِينَا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعَصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

بحث در این بود که آیا در موارد شبهات حکمی و جوییه یا تحریمی و واقعاً احتمال ضرر دنیوی وجود دارد؟ این صغری محقق است یا نه؟ گفتیم که چند نظریه در مقام هست. نظریه اول این بود که وجود ندارد، این احتمال ضرر وجود ندارد به خاطر یک برهان آنی که دیروز صحبت شد و دلیل دوم فرمایش آقای آخوند قدس سره بود که ما می بینیم خیلی از موارد، کثیری از موارد، بلکه کثیری از موارد فرمودند مأمون الضرر الدنیوی است، یقین داریم که ضرر دنیوی در کار نیست با این که احتمال حرمت می دهیم یا احتمال وجوب می دهیم. پس ملازمه ای بین این دو امر، بین احتمال حرمت یا وجوب و احتمال ضرر دنیوی وجود ندارد.

خب دیروز بعضی اشکالات کردیم، اشکال اخیر از مرحوم محقق اصفهانی قدس سره بر این فرمایش محقق آخوند هست. ایشان فرمودند که یک وقت ما ضرر را می آییم معنای محدودی بر آن می کنیم، همان که معمولاً گفته می شود که ضرر نقصی است که پیدا می شود نسبت به مال یا بدن انسان، ظاهر و باطن بدن انسان یا نسبت به نفس انسان و اعراض و آبرو و امثال این ها. اگر این معنا را این طور بکنیم برای ضرر، فقط همین مقدار بگوییم نامش ضرر هست و موضوع برای دفع و امثال این ها هست، این درست است، و لکن اگر أمن الضرر الی کل نقص ینبعث من الفعل، هر نقصی که از ناحیه فعل پدیدار می شود، حالا سواء این که این نقص راجع به یکی از این امور ثلاثه، راجع به خود انسان باشد، بدن انسان، مال انسان و نفس انسان که مقصودشان از نفس همان آبرو و عرض و این ها است و یا این که نه، این ثلاثه راجع به غیر، راجع به زید، راجع به عمرو، راجع به فرزندش، راجع به این ها. یا نه، حتی بالاتر؛ راجع به نوع. اگر یک چیزی موجب می شود که نوع ضرر کند مثلاً فرض کنید که بانک مرکزی یک تصمیمی می گیرد ارزش پول مردم یک مرتبه نصف می شود، به نوع ضرر می خورد، نوع مردمی که مثلاً پول دارند، نوع مردم اموالشان نصف می شود، ارزش افزده و قیمت و بهایی که او دارد نصف می شود، این جا آیا ضرر صدق می کند ولو خودش ممکن است هیچ ضرری نکرده باشد همه مثلاً اموال خودش فرض کنید هرز بوده که آن طوری نمی شود. خب این جا نمی گویند ضرر تحقق پیدا کرده، چون نه بر مالش هست، نه بر نفس او هست و نه بر هیچی، یا ضرر

این جا صادق است. و هم چنین در مورد نفع، نفع آن است که فقط به شخص برگردد، یا در یکی امور ثلاثه باشد، یا اگر نه، به دیگری برگردد یا به نوع برگردد، این هم نفع و منفعت صادق است.

ایشان می‌فرمایند اگر ما این جوری معنا کردیم و ضرر را گفتیم منحصر در آن محدوده خاص نیست، این‌ها هم ضرر است در آن جا و این‌ها هم منفعت است در آن جا. اگر این را گفتیم هر جا احتمال حرمت می‌دهیم قهراً احتمال ضرر دیگه می‌دهیم. برای خاطر این که بالاخره این که حرام شده یا به خاطر این است که به خود این شخص ضرر می‌رساند یا به دیگری یا به نوع. اگر هیچ کدام از این‌ها نباشد دیگر مبرری بر حرمت نیست. و هر جا احتمال وجوب می‌دهیم پس حتماً یک منفعتی در کار است حالا یا آن منفعت به شخصی برمی‌گردد که بر او واجب شده یا به دیگری برمی‌گردد و یا به نوع برمی‌گردد. کار این برای نوع است ولو برای خودش نداشته باشد. اگر شارع فرموده این کار را بکن ممکن است برای این منفعت ندارد ولی برای نوع منفعت دارد. مثلاً امر به معروف گفته بکن، برای این منفعت ندارد بلکه شاید زحمت هم دارد، خودش اهل تقوا و فلان و این‌ها، ولی می‌گوید امر به معروف بکن. این امر به معروف مصلحت دارد، مصلحتش به این بر نمی‌گردد، مصلحتش به دیگران بر می‌گردد و یا به نوع بر می‌گردد. پس بنابراین این که آقای آخوند فرموده است که نه ما احتمالش را نمی‌دهیم، معمولاً مأمون الضرر است برای این است که ضرر را به دید مضیق نگاه فرموده، در آن محدوده دیده، اما اگر ما بگوییم ضرر یک معنای فراتر از آن چه که این بزرگان می‌فرمایند دارد نه، هر جا احتمال حرمت می‌دهیم احتمال ضرر می‌دهیم به آن معنا.

فرموده: «و لا یخفی لو أممنا الضرر» ...

س:؟؟ هیچ ضرری هم ندارد اما حرمت جعل شده، خب این می‌تواند یک مبرر باشد، نه ضرر نوعی است، نه ضرر به شخص است نه ضرر؟؟؟

ج: نه، این جا مصلحت دارد این است که این ظهور کند به این که آدم مطیعی است.

س: پس ضرر نشد؟

ج: نه، چیز شد دیگه، منفعت شد. حالا این منفعت چیه؟ این از دست دادن این منفعت بزرگ گفتیم گاهی ضرر است، یک منفعت بزرگ را کسی از دست بدهد که مقتضی آن وجود دارد کأنّ این ضرر است.

س:؟؟

ج: بله، همین دنیوی. حالا ببینیم ایشان فعلاً...

س: حاج آقا می شود بگوییم ضرر دنیوی هم آخه ما همه را که نمی دانیم، مثلاً ما شیرینی می خوریم فکر می کنیم که چه ربطی به کلیه دارد ولی اگر کسی قند داشته باشد الان فهمیدند...

ج: به کی دارید اشکال می کنید؟

س: ??

ج: به کی دارید اشکال می کنید؟ حرف آقای اصفهانی؟ به حرف دیروز؟ حرف دیروز که این اشکال ها را کردیم. حالا داریم حرف آقای اصفهانی را می گوییم.

حرف آقای اصفهانی این است که شما در آن ناحیه تنگ نگاه کردید آن جور فرمودید حالا آن را بپذیریم از شما که نپذیرفتیم همان را هم، گفتیم که ما احتمال که می دهیم، چطور شما می گوید مأمون الضرر خیلی جاها هستیم حالا یک جاهایی ممکن است باشیم ولی احتمال می دهیم که و با این که بعضی جاها نیست نمی توانید نفی بکنید که ملازمه ندارد که، بالاخره احتمال هست، احتمال می گویند بی رگ است، همه جا می آید، کاری نمی شود کرد. خب وقتی آدم تصور می کند می بیند احتمالش را دارد می دهد دیگه.

بله می فرمایند که اگر تعمیم بدهیم ضرر را «الی کل نقص ینبعث من الفعل إما فی نفسه، أو ماله، أو احد تلك الأمور بالإضافة الی غیره ولو الی النوع فلا محال لا یخلوا الحرام عن احد تلك الأمور»

پس هر جا احتمال حرمت می دهیم حتماً احتمال یکی از این امور را می دهیم. پس این چطور ایشان می فرمایند که نه، کثیری از موارد مأمون الضرر است. نه، همه موارد محتمل الضرر است، هیچ جا مأمون الضرر وجود ندارد. شما برای خودش حساب کردید می گوید خیلی جاها مأمون الضرر است اما اگر ضرر را این جور ببینید هیچ حرامی مأمون الضرر نیست «و الا لم یکن هناك تأثيرٌ واقعیٌ للفعل» اگر این جور باشد دیگه تأثیر واقعی برای فعل نخواهد بود و حال این که شما علی مسلک العدلیة می گوید چی؟ احکام تابع مصالح و مفاسد در فعل است، در متعلق است. آن مثالی هم که آقای استوار زدند توی فعل نبود که، این برخلاف آن مبنا است که می گوید همه اش در فعل است، شما مگر آن مبنا را قبول نکنید، این حرف درست نیست گاهی هم امتحانی است مثلاً، چه هست.

«كما أن المصلحة اذا كانت أعم من اثر کمالی راجع الی نفسه أو بدنه أو ماله أو بالإضافة الی غیره أو الی نوعه فلا محالة لا یخلوا الواجب عن احد تلك الأمور».

این فرمایش محقق اصفهانی قدس سره.

خب آیا این اشکال وارد هست یا وارد نیست؟ ببینید این جا ما بحث لفظی نمی‌خواهیم بکنیم که کلمه ضرر اگر توی یک روایتی وارد شده بود مثل «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» آن جا خب ما باید بحث کنیم که در لغت این ضرر به آن معنای مضیق است یا به معنای موسع است که موضوع حکم شرع واقع شده، آن جا درست است. آن که این جا داریم بحث می‌کنیم بحث عقلی است کاری به این عنوان نداریم. ما می‌خواهیم ببینیم آیا تک تک این‌ها را باید جدا حساب بکنیم که آیا عقل ما از باب تحسین و تقبیح عقلی می‌گوید ضرر به نفس اشکال دارد یا نه؟ و ضرر به نفس هم یعنی همین سه تا.

مسأله دوم؛ آیا ضرر به غیر، این یکی دو تا، این را باز در احمد امور ثلاثه به این غیر، باز می‌گوید قبیح است شما این کار را بکنید یا نه؟

سه؛ ضرر به نوع بزند انسان، به خودش ضرر نمی‌خورد، به نوع ضرر می‌خورد نه یکی دو تا، باز این هم موضوع<sup>۱</sup> جداگانه که باید ببینیم عقل چه می‌گوید. پس عنوان ضرر و آن که محل بحث آقایان در این جا بوده آن‌ها را گفتیم مفسده اسمش را می‌گذارند، به دیگران و به نوع در کلام آقایان، تعبیر آقایان اسم آن چیه؟ مفسده است. ضرر آن است که به خود انسان باشد در کلام این‌ها. آن مفسده مقام بعد است که بحث می‌کنیم که آیا دفع مفسده لازم است یا نه؟ یعنی به دیگران یا به نوع یا حالا مفسده گاهی هم برای خود انسان است ولو ضرر نداشته باشد. بنابراین ضرری که فعلاً به عنوان حکم عقلی داریم بحث می‌کنیم این موضوعش همین است که به شخص یا به مالش یا به بدنش یا به نفس و عرض و امثال این‌هاش و آقای آخوند هم براساس این این طور فرموده.

خب این نظریه اول بود که نظریه آقای آخوند بود که ایشان فرمود ضرر نیست.

س: استاد ببخشید مبرر حرمت نمی‌تواند عقاب اخروی باشد، یعنی هیچ کدام از ضررهای شخصی و فردی و نوع نباشد ولی عذاب اخروی مبرر باشد.

ج: بله آقا؟

س: آقای اصفهانی گفتند که مبرر حرمت باید یکی از این ضررهای سه گانه باشد، نمی‌شود عذاب اخروی مبرر حرمت باشد؟

ج: نه.

س: چرا؟

ج: فقط برای عذاب اخروی؟

س: آره دیگه، حرام است چون توی آخرت عذاب می‌شود.

ج: نه، چون حرام کرده است امتثال نکرده عذاب می‌شود. عقاب کیفر است مگر شما بگویید که بله....

س: مقامش توی آخر می‌آید پایین به خاطر همین حرامش کرده.

ج: نه، پس شما همان مفسده است که شما... یعنی اگر شما قائل بشوید... بله این حرف این جوری درست است بگویید، بگویید چون شارع می‌بیند بین این عمل و آن تجسم اخروی اعمال ما، چون اعمال ما لامحاله یک تجسم اخروی دارد، کما این که از این ور هم گفتند فلاسفه دیگه، شاید شیخنا الاستاد هم قائل بودند، که کارهای این جای ما، عکس‌العمل یک کارهای دیگر است، صور برزخیه‌ای است که این جا... فلاسفه گفتند ایشان هم می‌فرمایند. این مرغ، این خروس که دارد سحر می‌خواند آن خروس برزخی دارد می‌خواند که این دارد می‌خواند. یعنی آن توی این منعکس می‌شود. حالا اگر این جوری گفتیم که این چنین است یعنی ما عوالم این چنینی داریم، ما الان یک ظهور آن حقیقت هستیم، آن حقیقت یک حقیقت سیال است که ما الان یک ظهوری از آن هستیم. آن چیزهای آن این جا انعکاس پیدا می‌کند، ظهور پیدا می‌کند. اگر آن دارد می‌فهمد ما داریم می‌فهمیم، او دارد می‌خواند، ما داریم می‌خوانیم، حالا این هست نیست، این چنین هست یا نه، فی محله. بالاخره قائل دارد، بزرگانی از فلاسفه قائل هستند، شیخنا الاستاد قدس سره هم قائل به این، ظاهراً بودند.

این می‌بیند، همین طور که می‌بیند ماقبل این چنین واقعیتی است، مابعد را هم دارد می‌بیند، آن وقت می‌گوید آقا این کار را نکن، چون این آن جوری خواهد شد. این ممکن است یعنی این تبدیل به جهنم خواهد شد، تبدیل به عقاب خواهد شد، تبدیل به عقرب خواهد شد، به مار خواهد شد، به چی خواهد شد، تجسم اعمال. بله این می‌شود، این همان مفسده است. یا بگوییم این‌ها مضرت در آن دنیا است. مضرت خود شخص است منتها مضرت در آن نشئه دیگر. این احتمال دارد گفته بشود.

س: محقق اصفهانی دفع ضرر دنیوی را هم جلی...

ج: جلی می‌گیرد ایشان در اصل، در نهایت جلی می‌شود ایشان.



خب قول اول پس این بود که احتمال ضرر وجود ندارد. قول دوم این بود که احتمال ضرر در تمام موارد وجود دارد که این هم صحبتش را کردیم، براساس این که گفتند همه احکام دائر مدار مصالح و مفاسد است، مصالح به منافع برمی گردد و مفاسد به مضار برمی گردد که صحبتش را کردیم.

نظریه سوم:

نظریه سوم این است که ما قبول داریم همه جا احتمال ضرر وجود دارد اما چیزی که هست این احتمال ضرر این ضئیل است، ناچیز است که لایعتنا به قطعاً. این هم نظریه مرحوم آقای آخوند است.

آن نظریه اول که فرمود ملازمه ندارد و نیست آن را مقام فرموده یعنی در خود بحث برائت فرموده.

س: صغری وارد نشدید شما الان؟

ج: داریم صغری را صحبت می کنیم. احتمال ضرر هست یا نه؟ می گوید بله احتمال ضرر هست. ولی این احتمال ضرر چه احتمال ضرری است؟

س:؟؟

ج: نه، کاری به وجوب دفع نداریم فعلاً. ولی می گوید این اصلاً به چشم نمی آید تا حالا بیایی بگویی، کالعدم است. ولی این قدر ضعیف است، کالعدم است که به چشم نمی آید پس قهراً حکم عقلی هم روی آن نخواهد بود.

این را در بحث بعدی یعنی بحث ادله داله بر وجوب احتیاط که آن جا گفتند از باب دفع ضرر محتمل باید احتیاط کرد، آن جا این پاسخ را هم داده که فرموده بله درسته اما «و احتمال أن یکون فی الشبهه ضرراً ضعیفاً غالباً لایعتنا به قطعاً» این هست اما لایعتنا به قطعاً. این هم یک نظریه است که این چینی است.

خب عرض کردیم که نه، این جوری نیست. اگر حرف آقای اصفهانی را بنزیم که معلوم است این جوری نیست، حتماً این جوری نیست که بگوییم ضعیف است. اگر اشکال کردیم در حرف آقای اصفهانی که امروز عرض کردیم، این جور نیست که همه جاها واقعاً ضعیف این چینی باشد، ما اطلاع نداریم از خیلی از چیزهایی که احتمال حرمتش را می دهیم، مثلاً خیلی از این فلزاتی که جدید الحدوث است، قبلاً آلومینیم مثلاً ما چه می دانیم شاید آلومینیم هم مثل چی باشد؟ مثل طلا باشد. خبر نداریم، خبر نبوده شارع چیزی در باره آن فرموده. اگر ما بودیم و «کل شیء لک حلال» نبود، «کل شیء لک مطلق» نبود، یا عموماً نمی بود که از آن ها ما حلیت آن را بتوانیم درست

بکنیم خب احتمال ضرر که می دادیم و اگر قائل بودیم به این که دفع ضرر محتمل دنیوی واجب است خب باید می گفتیم که بله این فلزات جدید را هم نباید از آن دفاع نمود. این هایی که نصی در باره آن نداریم. یا این چیزهایی که امروز درست می کنند، میوه های ترا ریخته به آن می گویند. این ترا ریخته هایی که تازه درست می کنند احتمال حرمت نمی دهیم؟ خب احتمال ضرر می دهیم دیگه، الان اهل نظر هم دارند می گویند که ضرر دارد، خب این دستکاری هایی که در ژن های آن می کنند، چه می کنند این ها یوجب الضرر، احتمال می دهیم ضرر باشد، چه دلیلی داریم بر این که این حلال است. بله یک اطلاقاتی اگر شما بگویید داریم و آن ها محل کلام است. مثلاً شارع فرموده که «التفاح حلال» خب می گوئیم این هم تفاح است دیگه. اما إِنَّمَا الْكَلَامُ در این است که آیا به اطلاقات ادله برای فروزی که آن موقع اصلاً تصور نداشته و این ها یک فروزی است که بعداً در عالم پیدا شده، می توانیم بگوییم اطلاق دارد، مولی در مقام بیان بود می خواست بگوید الا آن که ترا ریخته باشد، آن وقت نمی فهمیدند یعنی چی، گیج می شدند می گفتند چی دارید می گوئید. خب نمی شده تقیید بکند، تا این که در مقام بیان بود قید نزده پس اطلاق دارد، مقدمات حکمت جاری نمی شود، حالا این هم محل کلام است، یکی از مباحث اصولی که مهم است الان امروز، همین در بحث اطلاقات است که آیا اطلاقات و عمومات نسبت به فروزی که آن موقع اصلاً تصور نداشته آیا می توانیم اطلاق بگیریم، عموم بگیریم یا نمی توانیم؟ باید چه بکنیم؟ خب اگر این را بگوییم نمی توانیم یک مشکلاتی دارد البته. مشکلاتش این است که آن روز هم توی ذهن شان می آمد که اصلاً با هواپیما بشود جایی رفت، یا رؤیت هلال مثلاً با ابزار امروزی که... مکبراتی که الان وجود دارد. این ها مباحث مهمی است که حالا در اصول باید مطرح بشود، حالا این جا احتمال می دهیم خب این ها واقعاً ضرر داشته باشد و... فراوان است این مصادیق و این مطالب. نگاه کردن به تلویزیون چطور است؟ موبایل چطور است؟ شاید حرام باشد. چرا؟ الان ضررهایی می گویند دیگه، الان این ضررهایی که می گویند می گویند نزدیک تان نگذارید، امواجش مغز را چه کار می کند، فلان می کند. الان می گویند. پس نحتمل که اصلاً حرام باشد، موبایل حرام باشد، احتمال می دهیم، احتمال می دهیم تلویزیون حرام باشد، احتمال ضرر دنیوی هم واقعاً می دهیم نه مأمون الضرر است این ها. بلکه ضرر این ها هم محتمل است جداً همان طور که اهل نظرش دارد می گویند هست.

پس بنابراین این که بیایم بگوییم این ها را آقای آخوند فرموده این ها ضررهایش یک جوری است که قطعاً لایعتنابه، حقیقتاً این چنین نیست. بله حالا یک جاهایی هم ممکن است نادراً باشد این چینی.

نظریه اخیر، نظریه چهارم در این باب این است که... که حق هم نظریه اخیر است، این است که باید تفصیل داد، موارد مختلف است. نه این که بگوییم همه جا احتمال ضرر هست بلااستثناء، نه این که بگوییم هیچ جا نیست بلااستثناء، نه این که بگوییم همه جا هست یا معمول موارد اصلاً ما لایعتنابه، این قدر ضعیف است که دیگر یک در میلیارد است مثلاً عقلاً به آن اعتنا نمی‌شود. نه، واقعاً تفصیل دارد، بعضی جاها جداً احتمال ضرر وجود دارد، مواردی هم البته جداً آدم مطمئن است که یک ضرری مثلاً ندارد و یا اگر هم باشد به حدی مثلاً حالا فرض کنید آدم بگوید که این جور بکنند... بعضی اساتید مثال می‌زنند می‌گویند این جوری می‌کنیم احتمال دارد حرام باشد، خب چرا؟ شاید یک ضرری داشته باشد مثلاً. این‌ها دیگر نیشقولی است شاید من این جور می‌کنم مثلاً امواج چه جور می‌شود، کذا می‌شود. یک احتمالات این جوری. خب محتمل هست واقعاً ولی این احتمالات یک احتمال... و در نفوسی هم احتمالش منقذ اصلاً نمی‌شود. حالا یک آدم‌هایی که وسواس هستند و به ادنی چیزی احتمال در ذهن‌شان ایجاد می‌شود ممکن است. آدم‌های عادی اصلاً احتمال هم در ذهن‌شان ایجاد نمی‌شود. کثیراً ما مرحوم آقای آشیخ جواد قدس سره در بحث می‌فرمود ما احتمال اصلاً نمی‌دهیم. خب خیلی راحت این نفسی که این جوری باشد اصلاً احتمال نمی‌دهیم، خیلی راحت. یا مرحوم شیخنا الاستاد آقای حائری قدس سره می‌گفت شیخ طوسی که می‌گوید فلان ثقة من اطمینان پیدا می‌کنم، دنبال این که؟؟؟/ رجالی حجت است نه، ما اطمینان پیدا می‌کنیم، اطمینان هم که از حجج عقلاییه است. خیلی خب یک نفس طیبیه‌ای است این. شیخ تا می‌گوید ثقة ما اطمینان پیدا می‌کنیم. نجاشی بگوید ثقة من اطمینان پیدا می‌کنم. این نفوس خوبی است این جوری، از یک جهاتی راحت است.

خب این بحث صغروی پایان یافت و اما الکبروی که خب آیا واقعاً دفع ضرر آن جایی که واقعاً احتمال ضرر وجود دارد این دفع ضرر دنیوی لازم است و اقدام بر ضرر دنیوی آیا قبیح است یا نه؟

در این جا هم چند نظریه وجود دارد؛ نظریه اولی نظریه آقای آخوند قدس سره هست که ایشان فرموده است قبیح نیست و جایز است اقدام عقلاً و شرعاً. این نظریه ایشان.

نظریه دوم این است که قبیح است، این اقدام قبیح است و جایز نیست.

نظریه سوم این است که باید تفصیل داد. مفصلین هم خودشان شاید گروه‌هایی باشند. یک گروه این است که می‌گوید آقا باید دید این ضرر اگر خیانت به نفس است، یک وقت ضرر در حدی است که این خیانت به نفس

است، جنایت به نفس است. این قبیح است و اقدام در آن، اقتحام در آن قبیح است و شرعاً هم جایز نیست. مثل این که مثلاً کسی خودش را کور کند. خب این خیانت و جنایت به نفس است، ظلم به نفس است.

س:؟؟

ج: در محتملش هم وقتی آن محتمل این جور باشد دیگه.

که محتمل است که کور می شود که این جنایت است. اما جاهایی که در این حد نیست، می گوید نه اشکالی ندارد، در حدی که جنایت بر نفس نیست مثل کسی حالا مثلاً فرض کن زیاد غذا می خورد چاق می شود، خب این هم یک ضرری برای نفس است دیگه. یک خرده حالا عمرش کم می شود، من یک پزشکی دیدم مال تغذیه بود و این ها، خدا رحمتش کند، خیلی شکمش همین طور... می گفت من کیفیت را بر کمیت ترجیح می دهم. حالا به جای این که هفتاد سال عمر کنم، شصت سال عمر کنم، بگذار کیف کنم توی این شصت سال. اتفاقاً هم همین جور کمتر عمر کرد و به رحمت خدا رفت. خب این حالا کار قبیح می کرد؟ می گفت من به جای این که هفتاد سال عمر کنم شصت با کیف عمر می کنم. یا مثلاً بعضی از... چایی می خورند، خب این چایی می گویند ضرر دارد، بعضی ها می گویند نفع دارد. خب این جنایت به نفس نیست این کار را کردن. و هکذا. این مرحوم شیخنا الاستاد آقای شیخ جواد تبریزی قدس سره کأنّ مایل به این نظر بودند که این تفصیل را بدهیم، آن جاهایی که صدق جنایت می کند، خیانت به نفس است، آن ضررهای دنیوی اقدام به آن قبیح است، آن هایی که این چنینی نیست نه.

نظر دیگر این است که این بالذات آن جایی که هیچ عنوانی طاری نشود این قبیح است، هر ضرری مادامی که یک مصلحت اهمی یا دفع ضرر اهمی بر آن طاری نشود آن قبیح است، اما این قبح یک قبحی است که لایرتفع بطروّ العناوین، با طروّ عناوین ممکن است بله. وزانه وزان الکذب. کذب چه جور است؟ لوخلی و طبعه، دروغ گفتن قبیح است اما اگر این دروغ گفتن موجب نجات مسلمی بشود، نجات مؤمنی بشود، نجات خودش بشود نه، نه تنها قبیح است بلکه حسن است و واجب است و صدق هم همین جور است، صدق لوخلی و طبعه حسن ولی ممکن است یک عنوانی بر آن عارض بشود قبیح بشود، این صدق موجب ضرر بر یک مسلمی می شود، بر مؤمنی می شود. در این نظر می گوید که ممکن است ما بگوییم که ضرر دنیوی مثل کذب است. این نظریاتی است که در مقام وجود دارد.

اما نظریه اول که فرمایش محقق آخوند قدس سره بود مجموعاً برای فرمایش آقای آخوند پنج بیان وجود دارد، برای اثبات نظریه آقای آخوند. که بعضی‌هایش در کلمات ایشان وجود دارد و می‌شود فهمید، بعضی‌هایش را هم آقای اصفهانی قدس سره اضافه فرموده‌اند یا احتمالش را مثلاً شاید دادند که این جور بگوییم.

اما آن چه که خود آقای آخوند از کفایه‌شان استفاده می‌شود این است که ایشان فرموده ببینید قطعاً یک مواردی است که انسان به وجدان خودش درک می‌کند، به وجدان عقلایی‌اش که اقدام به ضرر مقطوع دنیوی فضلاً عن محتمله اشکال ندارد، قبیح نیست. مثل این که موردی که ببینید اگر این ضرر را اقدام به آن نکند، اقتحام در آن نکند ضرر بالاتری دامنگیر او خواهد شد. مقدمتاً برای این که آن ضرر بالاتر دامنگیرش نشود این کار را می‌آید می‌کند. خب این جا این ضرر، اقتحام در این ضرر قبیح است؟ قطعاً قبیح نیست، بالوجدان ما این را درک می‌کنیم مثل مثال‌هایی که زدیم؛ یک کسی جراحی می‌کند یک عضوی را برمی‌دارد، خب این ضرر است اما می‌گوید اگر این کار نکنم ضرر بالاتر که مرگ است دامنگر من می‌شود، یا فلج شدن اعضا دامنگیر من می‌شود. خب یا این که گاهی نه، این ضرر را اگر مرتکب نشود یک مصلحت بالاتری را از دست می‌دهد، یک مصلحت مهمه ری، یک سود بالاتری را از دست می‌دهد. این ضرر را متحمل می‌شود برای این که آن سود بالاتر، آن مصلحت بالاتر را به دست بیاورید. مثلاً یک نفری خرج می‌کند، خرج می‌کند، تحصیلات بالایی را انجام می‌دهد که هر ترمی را مثلاً باید چند میلیون پردازد. الان این‌ها ضرر است، با بدبختی از این ور و آن ور می‌رود جور می‌کند، چرا؟ برای این که بعداً می‌خواهد مثلاً دکتری بگیرد، بعد که دکتری گرفت ماهی چقدر به او می‌دهند. یا پرستیز کزایی پیدا می‌کند مثلاً. بعضی‌ها فقط پرستیز آن را می‌خواهند. خب این هیچ عقلی نمی‌گوید این قبیح است.

آقای آخوند می‌گوید ببینید از این ما می‌فهمیم که پس معلوم می‌شود ذات اقدام بر ضرر دنیوی قبیح نیست، این قبیح نیست. پس می‌فهمیم قبیح نیست، این فرمایش آقای آخوند است.

«أن المتیقن منه فضلاً عن محتمله لیس بواجب الدفع شرعاً و لا عقلاً ضرورة عدم القبح فی تحمل بعض المضار ببعض الدواعی عقلاً و جوازه شرعاً»

خب این فرمایش آخوند.

س: ??

ج: آره دیگه، دارد از کیسه‌اش می‌رود، نقص در مال ایجاد می‌شود.

س: ???

ج: نه، چون آن یک چیزی را می‌خرد می‌آورد الان، حالا مثال‌های دیگری بزنید که در مثال مناقشه نیست.

این اگر مثلاً فرض کنید چیزی را می‌خورد فوق قیمت آن، ولی یک مصلحتی در کار است که می‌خواهد این کار را انجام بدهد، خب ضرر می‌کند ولی می‌گوید باشد آن مصلحت بالاتر وجود دارد.

این جا اشکال به حقی مرحوم آقای اصفهانی کردند بر شیخ‌شان و آن این است که این دلیل شما قبول می‌کنیم ولی این دلیل مثبت مدعی شما نیست. درسته این جا فرمودید می‌دانیم قبیح نیست، آن مثال دیگر را هم فرمودید، قبیح نیست. این لایکشف از این که این ذاتش لوخلی و طبعه قبیح نیست. لعل وزان آن وزان کذب باشد و صدق باشد. که آن‌ها فی ذاته لوخلی و طبعه چیه؟ کذب قبیح است، صدق حسن است به طرّو عناوین مختلف می‌شود. خب این جا هم لعل همین جور باشد، شما به این که آن جا می‌بینید، این جا می‌بینید، چطور این حکم را می‌فرمایید؟

س: ???

ج: فرمود قبح ندارد اصلاً. این را داریم اشکال می‌کنیم، می‌گوید اصلاً قبح ندارد اقدام به ضرر، چرا؟ آن جا دیدیم دیدیم قبح ندارد، آن جا را هم دیدیم دیدیم قبح ندارد، پس نتیجه چه می‌گیریم؟ می‌گیریم اصلاً قبح ندارد.

خب اشکال ایشان این است که از این استدلال نمی‌توانی آن نتیجه را بگیری برای این که این جا که قبح ندارد چون عنوان طاری وجود دارد، آن جا که قبح ندارد چون عنوان طاری وجود دارد اما آن جایی که هیچ کدام عنوان‌های طاری وجود ندارد به چه دلیل شما می‌فرمایید؟

س: ???

ج: نه، این تخصیص اکثر هم نیست، مگر دلیل لفظی است که تخصیص اکثر بخورد، به عقل است. آن جا چیه؟ خب ممکن است بگوییم این چنینی است دیگه، مثل وزان آن وزان صدق است، وزان وزانش... این اولاً.

ثانیاً این مثل استقراء ناقص می‌ماند. خب آن جا را دیدید نه، آن جا را دیدید نه، خب به چه دلیل جاهایی دیگر که این‌ها نباشد. و این از جاهایی است که حالا آخوند با عظمت فوق‌العاده‌ای که واقعاً دارد آقای آخوند، از ایشان توقع این استدلال نبود که این جور استدلال بفرماید. چون دو تا اشکال دارد، یکی همان اشکالی که محقق اصفهانی فرمود و یکی هم این اشکال دوم که این خب این جا دارد، آن جا ندارد، آن جا ندارد، این مثل استقراء ناقص

می‌ماند. چند جا دیدیم ندارد به خاطر یک جهاد دیگه بگوییم پس هیچ جا ندارد؟ بنابراین این استدلال که آقای آخوند در کفایه اعتماد علیه و هم چنین ظاهراً در حاشیه فرائد اعتماد علیه، این تمام نیست.

و اما بیان... بقیه بیانات ان شاء الله فردا و صلی الله علی محمد. فردای درسی یعنی شنبه و یک‌شنبه که درس هست ان شاء الله از دوشنبه تعطیل است و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۲۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ وَ عَلَیْكَ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِينَا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمْ السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَى أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَى ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعَصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتْ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

بحث در کبرای دفع ضرر محتمل بود و قول اول در این کبری که عبارت بود از این که عقل لایحکم به ذلک. بیان اول و استدلال اول برای عدم حکم عقل یا درک عقل قبح اقدام به ضرر محتمل یا وجوب دفع ضرر محتمل فرمایش آقای آخوند بود که آن را متعرض شدیم و بیان شد که حاصل فرمایش آقای آخوند این بود که ما وجداناً می‌بینیم در مواردی اقدام به ضرر مقطوع فضلاً عن المحتمل قبح ندارد مثل مواردی که این مقدمه هست برای این که یک منفعت بالاتر یا یک مضرت بالاتری را دفع کنیم به واسطه آن. و هم چنین در مواردی که تزاحم پیدا می‌شود بین این ضرر یا ضرر آخر یا مصلحت آخر مقدمیت هم ندارد ولی تزاحم می‌شود. در این موارد هم می‌بینیم که هیچ قبحی وجود ندارد. این‌ها نشان دهنده این هست که پس معلوم می‌شود اقدام بر ما فيه الضرر المقطوع یا المحتمل فی نفسه اشکالی ندارد. اگر فی نفسه یک امر قبیحی بود که نمی‌شد که با طرو این چیزها، با تزاحم یا مقدمه شدن مثل ظلم؛ ظلم مقدمه یک امری واقع بشود می‌شود بگوییم جایز است، می‌شود بگوییم قبیح نیست؟ یا بین ظلم و یک چیز دیگر مثلاً تزاحم بشود می‌شود بگوییم قبیح نیست؟ این فرمایش ایشان بود.

خب این دو تا اشکال قبلاً عرض کردیم برای این، یک اشکال اشکال محقق اصفهانی بود که این بیان شما اثبات نمی‌کند که لو خلی و طبعه آن جایی که طرو عناوین نیست آن جا قبیح نیست، لعل وزان اقدام بر ما فیه الضرر المقطوع أو المحتمل وزان کذب و صدق باشد. که کذب و صدق لو خلی و طبعه کذب قبیح است و صدق حسن است. حالا اگر عناوینی طاری شد ممکن است کذب بشود حسن و قبیح آن از بین برود و صدق بشود قبیح و حسن آن از بین برود. اما اگر هیچ عنوانی بر آن طاری نشد؛ ذاتش اقتضای تام دارد برای این که کذب قبیح باشد و صدق حسن باشد. این اشکال اول که خب گفتیم این اشکال اشکال درستی است، وارد است. خب این بیان آقای آخوند وافی به این مطلب نیست.

اشکال دوم این بود که شما یک استقراء ناقص می‌کنید و حکم کلی دارید می‌فرمایید بعضی موارد وجداناً این جور است این یک استقراء ناقصی است و نمی‌توانیم به واسطه؟؟؟

یک مطلب سومی هم آقای اصفهانی دارند تکمیلأ عرض بکنم که این مبحث از این جهت مهم است که بعضی از فقهاء، عده‌ای از فقهاء حالا عده زیادی نیست بعضی‌شان، همین مسأله دفع ضرر محتمل و این‌ها را ملاک فتوا قرار دادند مثلاً گفتند سیگار حرام است به خاطر این که دفع ضرر محتمل واجب است. و امثال این‌ها یعنی همین قاعده دفع ضرر محتمل را ملاک فتاوا قرار دادند حتی فی زماننا. فلذا این قاعده حالا علاوه بر این که ما در این بحث اصولی برائت به آن نیاز داریم خودش از نظر این که آیا چنین مطلبی هست چون مصادیق زیاد دارد، امروز برای این مصادیق فراوانی است که این ضرر دارد، آن ضرر دارد. می‌توانیم با استناد به این‌ها، به این دفع ضرر محتمل فتوای به حرمت بدهیم یا نه، از این جهت این بحث بحث مهمی است حالا اگر یک مقداری هم حالا توسعه پیدا می‌کند بحث، لا بأس به به خاطر این که هم فائده اصولیه دارد و هم فائده فقهیه دارد.

مطلب سومی که ایشان دارند این هست که عقلای عالم گاهی ممکن است به یک اموری اقدام کنند که این‌ها از دواعی عقلائیه سر نمی‌زند بلکه از دواعی شهویه و غضبیه و تساهلیه و امثال این‌ها سر می‌زند یعنی بما هم عقلاء حکم نمی‌کنند که این روا است اما همین عقلاء دواعی دیگر هم در نفوس‌شان وجود دارد؛ گاهی انجام می‌دهند به خاطر آن دواعی دیگر است. فلذا آن باعث نمی‌شود اگر ما دیدیم بگوییم پس معلوم می‌شود قبیح نیست عندشان چون انجام می‌دهند. مجرد صدور یک افعال یک ترک یک افعالی از عقلاء این کاشف از این نیست که آقای آخوند فرمودند می‌بینیم اقدام می‌کنند، کاشف از این نیست که این بما هم عقلاء دارند انجام می‌دهند. بلکه به خاطر دواعی دیگری که ممکن است در نفوس‌شان باشد. می‌فرماید:



«وَأَمَّا الدَّوَاعِي الْعَقْلِيَّةُ بِمَا هِيَ دَوَاعٍ حَيَوَانِيَّةٌ مُوَافِقَةٌ لِقَوَاتِي الشَّهْوِيَّةِ وَالْغَضَبِيَّةِ فَأَقْدَامُ الْعَقْلَاءِ حِينَئِذٍ لَا يَكْشِفُ عَنْ عَدَمِ الْقَبِيحِ، كَيْفَ وَ أَفْرَادُ الْعَقْلَاءِ بِمَا هُمْ ذُو وَ طِبَاعٍ بَشَرِيَّةٌ يَقْدَمُونَ عَلَى مَا هُوَ مَذْمُومٌ عَقْلًا وَ مُعَاقِبٌ عَلَيْهِ شَرْعًا.»

مثلاً گناه، گناه مگر این طوری نیست، همه شان قبول ندارند، قبول هم دارند که حکم خدا هم این است، اما عاصین در دنیا کم نیستند، همان عقلاء هم هستند، مجانین که نیستند، همین عقلاء هستند گناه می کنند، اقدام بر گناه می کنند با این که عقلاء هم هستند، چرا؟ به خاطر دواعی شهویه ای که دارند. به خاطر این که مال پرست است، سود پرست است، توی معاملاتش مراعات امور شرعی را نمی کند، دروغ می گوید، ربا می دهد، می گیرد و... امثال این ها فراوان است. خب این ها را ما می بینیم با این که عقلاء هم هستند. پس بنابراین اگر می خواهیم عمل عقلاء را گاهی ملاک قرار بدهیم باید خیلی دقت بکنیم که آیا چه منشأی دارد؛ بما هم عقلاء دارند انجام می دهند یا ممکن است دواعی دیگر حتی تساهل حالا ایشان نام تساهل را نبردند. گاهی مناشئ آن تساهل است یعنی راحت گرفتن مسائل و این که بابا مثلاً... یا یک رجاها و امیدهایی که آن چنان وجهی هم ندارد، خدا می بخشد، چه کاری به این کارها دارد خدا. این جور چیزهایی که در بعضی اذهان هست. بنابراین یک دقت وافری می خواهد.

خب این اشکال البته یک دقتی را می طلبد. ممکن است آقای آخوند برگردند بگویند من دقت کردم بما هم عقلاء انجام می دهند، می دانم در این موارد عقلاء دواعی دیگری ندارند، کسانی که می بینیم، یقین داریم دواعی دیگر ندارند می بینیم که این کار را انجام می دهند.

خب این هم مطلب سومی است که خود توجه به این البته در فقه و اصول لازم است که ما فوراً اقترار پیدا نکنیم به ترک ها یا فعل های عقلایی، باید حسابی در آن موارد دقت بشود. این بیان اول که بیان مرحوم آقای آخوند است.

س:؟؟

ج: نه، ایشان داشت اشکال به وجوب دفع ضرر می کرد، آقا آخوند. اشکال می کرد به چی؟ این طور فرمود: «أَنَّ الْمُتَيَقِّنَ مِنْهُ فَضْلًا عَنْ مُحْتَمَلِهِ لَيْسَ بِوَاجِبِ الدَّفْعِ ضَرُورَةً عَدَمُ الْقَبِيحِ فِي تَحْمِلِ بَعْضِ الْمَضَارِّ بِبَعْضِ الدَّوَاعِي الْعَقْلَاءِ.»

بیان دوم:

بیان دوم برای این که لازم نیست و دفع ضرر محتمل واجب نیست و اقدام به آن قبیح نیست فرمایش محقق اصفهانی است.

ایشان می‌فرماید که این که ما توی عقلاء قبول داریم، مشاهد از عقلاء این است که اگر یک ضرر احتمالی وجود داشته باشد مثلاً احتمال می‌دهند این مایه سمی باشد، احتمال می‌دهند یک احتمال عقلایی، احتمال می‌دهند این غذا مسموم باشد یا مسموم کننده باشد، احتمال عقلایی مثلاً می‌دهند که معاذ الله یک زلزله بالایی می‌خواهد بیاید، این‌ها از زیر ساختمان می‌روند کنار، می‌روند یک پناهگاهی، می‌دانند جنگنده‌هایی مثلاً معاذ الله می‌خواهد بمباران کند حتماً تحرز می‌جویند، این را قبول داریم، این مشاهد است از عقلاء، إِنَّمَا الْكَلَامُ فِي هَذَا أَنَّ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ لَا يَكُونُ فِيهَا ضَرَرٌ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَتَحَرُّزٌ مِنْهَا بِإِذْنِ اللَّهِ، این‌ها یفرون لثلا یقعوا فیه، یا لثلا یذموا بالنسبة الیه، فرار می‌کنند تا یک وقت این ضرر دامگیرشان نشود یا فرار می‌کنند برای این که دیگران نکوهش‌شان نکنند، مستحق نکوهش نشوند؟ کدام است؟ اگر دومی باشد بله حسن و قبح عقلی است. اما اگر اولی باشد نه برای این نیست که، خب معلوم می‌شود اصلاً این‌ها دواعی این از باب حسن و قبح عقلی نیست، و آن چه که ما این جا نیاز به آن داریم برای این که قاعده دفع ضرر محتمل را حاکم یا وارد قرار بدهیم بر قاعده قبح عقاب بلایان این حیث دوم است، می‌خواهیم بگوییم عقاب بلایان قبیح است آن وقت شما می‌خواهید بیان برای چی درست کنید؟ برای عقاب درست کنید. خب اگر عقلاء فرار می‌کنند از ما فیه احتمال الضرر چون می‌گویند اگر فرار نکنیم عقلاء ما را تقبیح می‌کنند، ما استحقاق عقوبت و مذمت داریم، عقلاء حق دارند ما را مذمت کنند، حکومت‌ها حق دارند ما را زندان کنند کیفر بدهند، شارع حق دارد ما را عقاب بکند، از این جهت اگر فرار می‌کنند بله، این قاعده می‌شود بیان برای عقاب، پس می‌شود وارد بر قاعده قبح عقاب بلایان، چون می‌شود بیان بر عقاب. اما اگر نه از این باب نیست، نمی‌گویند کسی حق دارد ما را نکوهش کند، از این باب است که چی؟ لثلا یقعوا فیه، این دامگیرشان نشود، برای این که مسموم نشوند، برای این که کشته نشوند.

س:؟؟

ج: تقبیح‌شان اگر تقبیحی دارند عقلاء، تقبیحی نیست که چرا این کار را کردید، تقبیح این است که چرا شعور ندارید.

ایشان می‌فرماید تقبیح هم اگر می‌کنند و می‌گویند چرا، از این باب است.

«أَنَّ الْمَشَاهِدَ مِنَ الْعُقُلَاءِ لَيْسَ إِلَّا الْفَرَارُ عَنِ الضَّرَرِ الدُّنْيَوِيِّ لَثَلَا يَقْعُوا فِيهِ لَا لَثَلَا يَقْعُوا فِي ذِمَّةٍ» و آن که به درد ما می‌خورد دومی است.

«فلیس هذا الفرار منهم بما هم عقلاء بملاك رعاية المدح و الذمّ العقلائی حتّی یجدی هنا» اگر از باب ذم عقلایی بود یجدی هنا، یعنی اگر صرف نظر از اشکالات دیگر می کردیم این به درد می خورد. می گفتیم بابا این قاعده دفع ضرر محتمل چیه؟ وارد بر قاعده دفع قبح عقاب بلایان است. بلایانی را از بین می برد چون این خودش بیان بر چیه؟ حسن عقاب است و عدم قبح عقاب است. این را از بین می برد اما وقتی این نباشد کاری به حسن و قبح ندارد.

«بل بما هم ذو و شعور یحبّون أنفسهم، و یبغضون ما یؤذیهم علی حد، فرار سائر أنواع الحيوانات من المؤذیات» این گنجشک ها تا صدای پای آدم را می شنوند فرار می کنند می روند اگرچه دارند دانه می خورند، چرا؟ برای این که حسن و قبح عقلایی وجود دارد از این جهت است؟ نه، برای این که لئلا یقعوا فیه. خب آدم ها هم همین جور هستند.

«و لیس ذمّهم...» اگر همین اشکالی که ایشان کرد بگوییم پس چرا می گویند که کسی که فرار نکند مثلاً می گویند بناست... گفتند زلزله ممکن است چرا همین طور نشستی یا فلان احتمال هست چرا همین طور نشستی؟ می فرماید:

«و لیس ذمّهم علی من لا یفرّ من الضّرر البعدت إلّا من باب الذمّ علی عدم شعوره لا الذمّ علی الفعل بما هو.» می گویند چرا، مگر شعور نداری؟ خب دامنگیرت می شود. می گویند دامنگیرت می شود مگر شعور نداری که دامنگیرت می شود.

س:؟؟؟ اگر که این فعل موضوع مذمت عقلی قرار می گیرد، موضوع مدح عقلی قرار می گیرد کافی است دیگه.

ج: نه، چرا؟ مهمش همین است. اگر این فعل، مدح و ذم دارد پس عقابش بلایان نمی شود، همین جا اثرش... اما اگر این فعل در بین عقلاء مدح و ذمی ندارد. بله آن که مدح و ذم دارد یک امر غریزی است. می گوید مگر غریزه نداری، فطرت نداری چرا از آن استفاده نمی کنی؟ بر عدم استفاده از آن شعورش، عدم توجه بر شعورش مذمت می شود نه بر آن فعل، پس بر آن فعل عقاب نمی شود کرد، چون... یعنی عقاب می شود کرد بر آن فعل برای خاطر این که این....

س:؟؟ به عقلش عمل می کند یا بحث شعور است؟

ج: شعور این که اگر نکنی واقع می شوی در آن، نه این که کار قبیحی داری انجام می دهی. مگر نمی فهمی واقع می شوی در آن، مگر نمی فهمی آوار می آید روی تو کشته می شوی؟

س: اگر عقل سلیم داشته باشد می فهمد...

ج: می فهمد که این کشته می شود بر این دارد مذمت می کند، می گوید مگر این را نمی فهمی؟ نه این که دفع نکردن این قبح عقلی دارد، یعنی يستحق علی این که عقلاء عقوبتش کنند، مذمتش کنند یا این که... حالا اگر کسی فرار نکرد دولت بیايد بگیرد او را زندان کند بگوید چرا فرار نکردی. این نیست، می گویند تو مگر خودت را دوست نداری، مگر نمی فهمی؟ این بر این مذمت می شوند.

س: بی عقل هم اگر باشد عقل نداشته باشد به او می گوئیم مگر عقل نداری پاشو فرار کن. دیوانه باشد فرار نمی کند.

ج: و به عبارة آخری این فرار کردن مثل چیه؟ مثل فرار کردن حیوانات است. نه به خاطر حسن و قبح عقلی فرار می کند، به خاطر این است. حالا اگر یک حیوانی فرار نکرد می فهمند که این یک مرضی گرفته؛ شعورش را از دست داده یا یک بیماری پیدا کرده حواسش نیست. اگر حواسش باشد آن غریزه ذاتی که دارد موجب فرارش می شود، کاری به حسن و قبح ندارد، آن کار قبیح است یعنی مایستحق علی انجامه العقاب یا مذمت یا نکوهش و امثال ذلک.

س:؟؟ ضرر محتمل...

ج: در محتمل دیگه بدتر، مقطوعش این چنین است فکیف به محتملش.

س: فرمایش فرمودید که مانعی ندارد که جمع بشوند، هم فطرت می گوید هم عقل می گوید. آن موقعی که مبنای محقق اصفهانی را فرمایش می کردید از یک جهت فطرت حکم به این می کند، از جهت دیگر...

ج: بله ما این حرف را زدیم ولی ایشان دارد می فرماید ما، ادعای ایشان این است. اگر یک کسی بگوید آن است و این نیست، می گوئیم چرا. ایشان می گوید آن که ما مشاهده می کنیم و وجدان می کنیم از عقلاء این است لا آن، خب دیگه آن اشکال به ایشان وارد نیست که ما بگوئیم قابل جمع هستند این دو تا. ایشان می گوید آن که ما می بینیم توی عقلاء هست این است که به خاطر این که لایقوعوا فیه فرار می کنند نه به خاطر این که لایذمون علیه.

س:؟؟؟

ج: مثلاً. خب چرا مال دیگری را نمی دزدند، معمولاً عقلاء یا عاقل؟ چرا به دیگری ضربه نمی زنند؟ این جا فطرت نمی گوید، بلکه نفعش است که. این جا اگر نمی کند برای این که از چی می ترسد؟ از استحقاق عقوبت می ترسد، از

نکوهش می ترسد. اما ضرر محتمله به خودش انسان، ایشان می فرماید لئلا یعقوا فیه انجام می دهد، خودش خودش را دوست دارد نمی خواهد ضرر به خودش وارد بشود. اما ضرر به دیگران چی؟ حفظ جامعه چی؟ خب آن که به خودش ضرر نمی رساند، بلکه نفع به خودش می رساند. آن جا منشأش این است که می خواهد استحقاق عقوبت پیدا نکند. آن جا است که استحقاق عقوبت منشأ می شود که مرتکب نشود.

س: این جا نمی فهمد که نباید به دیگران ضرر بزند.

ج: نه، درسته نفهمیدن مشترک در هر دو جا هست ولی آن جا علاوه بر این که بر عدم شعور ممکن است مذمت بشود بر خود فعل هم مذمت می شود، این جا دیگه بر خود فعل مذمت... فقط در عدم شعور مذمت می شود.

س: ???

ج: حالا ببینیم، ممکن است نه. حالا اتفاقاً بعداً هم شاید ایشان یک چنین حرفی را بزنند.

پس این هم بیان دومی است که ایشان دارند.

س: حاج آقا به خاطر این نیست که ایشان حسن و قبح عقلی، ملاکش را مخل نظام بودن....

ج: حالا می آییم این ها را، فعلاً.

بیان سوم این است که....

س: ??? وارد نیست یا تخصصاً قائل...

ج: نه این وارد نیست دیگه، یعنی ما قبول می کنیم قاعده قبح عقاب بلا بیان را به عنوان این که یک امر...

س: ??? برای این که بگوییم بالاخره نفس در این جا خودش را در امنیت نمی بیند.

ج: خب آن بیان آخری است. فعلاً می خواهیم قبح را درست کنیم. آن این است که قبول داریم ولی ما یک دغدغه دیگری داریم. آن بیان این جور است.

و اما بیان سوم:

بیان سوم که ایشان دارند که باز هم آن یک مسأله اساسی است که باید روی آن درست تفکر بشود این است که ایشان می فرماید اصلاً بنای مدح و ذم عقلایی که همان تحسین و تقبیح عقلی و عقلایی به آن می گوییم این در

جایی است که دافع طبعی وجود نداشته باشد. آن جاهایی که دافع طبعی وجود دارد و کارآمدی او خیلی بیشتر از مسأله تحسین و تقبیح عقلی است آن جا اصلاً ما حسن و قبح عقلی نداریم.

توضیح مسأله این که:

این حسن و قبح که بین عقلاء وجود دارد فلسفه‌اش این است که یک سلسله امور هست که عقلاء می‌بینند اگر بناء بر تمجید و تعریف فاعلش نگذارند یا بناء بر تحقیر و عقاب و سرزنش فاعلش نگذارند این ضامن اجرا ندارد، چون می‌بینند ضامن اجرا ندارد آمدند برای آن سلسله امور که دافع طبعی، داعی و انگیزه طبعی در آن وجود ندارد آمدند یک راهکار دیگری را تعبیه کردند. آن راهکار هم از این نشأت گرفته؛ می‌گویند آدم‌ها خودشان را دوست دارند نمی‌خواهند تحقیر بشوند، نمی‌خواهند عذاب بشوند، نمی‌خواهند نکوهش بشوند، نمی‌خواهند در چشم دیگران کوچک و خار و ذلیل انگاشته بشوند. این یک حالت در این انسان وجود دارد، از این حالت آمدند استفاده کردند عقلای عالم، گفتند هر کسی به مال دیگری تعدی بکند، به ناموس دیگری تعدی بکند، به دیگری ظلم بکند، مراعات قانون نکند، هرج و مرج اجتماعی ایجاد بکند، به دیگران ظلم بکند، چه بکند ما او را نکوهش می‌کنیم، تحقیر می‌کنیم، زندان می‌کنیم، استحقاق عقوبت برای او قائل هستیم. این کارها را برای چی تعبیه کردند؟ چون نسبت به دیگران که داعی طبعی وجود ندارد که، نفع هم دارد. چون ندارد آمده چنین راهکاری را برای آن درست کرده اما آن چیزهایی که دافع طبعی دارد، ضرر به جان نزند، عقلاء بیایند بنا بگذارند هر کسی چشم خودش را کور کند غلط کرده پیش ما، باید زندانش برد، نکوهشش کرد؟ نه لزومی ندارد. چشم این قدر برای این آدم‌ها عزیز است که داعی طبعی دارند که چشم شما را کور نمی‌کنند، چه لزومی دارد بیایند بنای عقلاء قرار بدهند بر این که چشم کور کردن ذم دارد، و حفظ چشم مدح دارد، چه لزومی به این؟ احتیاجی به این نیست.

پس بناء مدح و ذم عقلایی که تعبیر دیگر آن حسن و قبح عقلایی و عقلی است، این در جایی است که دافع طبعی وجود ندارد. و اما آن جایی که وجود دارد چنین کاری را نمی‌آیند بکنند. چرا؟ به قول ایشان می‌فرماید که چون در آن موارد «کونه منافراً له فی حدّ ذاته کاف فی الزّجر عنه فانّ ما يلحقه منه أعظم مما يلحقه من ذمّ العقلاء»؛ اگر بناست کور کردن چشم برای او اهمیت نداشته باشد با این که کور می‌شود از خیلی از مواهب محروم می‌شود اگر این رادع او نیست حالا این که عقلاء بگویند... مذمتش کنند، نکوهشش کنند آن می‌شود رادع او باشد؟ واقعاً می‌شود؟ خود چشم نداشتن و این مضرت عجیب و این هرمان عجیب رادع او نشود، کی بیاید رادع او بشود؟ این که اگر من چشم خودم را کور کنم عقلاء می‌گویند خاک بر سرت.

س: بخواهد چشم دیگران را کور بکند...

ج: ولی چشم دیگران را بله. ولی چشم دیگران دافع طبیعی... چون به ضرر خودش نیست. اگر نمی‌کند برای چی نمی‌کند؟ برای این که اگر بکنم همه می‌گویند خاک بر سرت. می‌گیرند من را زندان می‌کنند. شارع می‌تواند من را عقاب بکند. این است.

پس بنابراین ایشان می‌فرماید ملاک این هست. پس این که اموری که دافع طبیعی در انسان وجود دارد این ملاکش حسن و قبح عقلی نیست، اصلاً حسن و قبح عقلی ندارد. بلکه کسی که مراعات نکند عمل سفیهانه انجام داده. این عمل سفهی است نه عمل قبیح و فرق است بین عمل سفهی و عمل قبیح. عمل قبیح یعنی عملی که استحقاق دارد که عقلاء مذمتش کنند، عمل سفهی یعنی عملی که با محاسبات عقلی برای این که انسان خودش را دوست دارد جور در نمی‌آید. آدم می‌خواهد حفظ منافعش را بکند، منافعش شخصی‌اش، دفع مضارش را بکند، بیاید یک خانه‌ای دارد پنجاه میلیون می‌ارزد این را بفروشد پانصد هزار تومان، این معامله سفهی که توی بیع خواندیم، این معامله سفهی است. خب عقلاء این جا ذم نمی‌کنند، خودش این قدر چیز ندارد که می‌گوید ما این همه ضرر کنیم حالا عقلاء بگویند خاک بر سرت چیز نمی‌کند، پس بنابراین ایشان به این جهت می‌فرماید دفع ضرر دنیوی چون دافع طبیعی دارد و این‌ها اصلاً مورد تحسین و تقبیح عقلایی نیستند از این جهت بنابراین این قاعده قبیح اقدام بر ضرر محتمل یا حسن و وجوب دفع ضرر محتمل لا اساس له، به معنای حسن و قبح عقلی لا اساس له، چون حوزه حسن و قبح این حوزه نیست، حوزه حسن و قبح کجاست؟ این جاست که دافع طبیعی نباشد.

پس بنابراین این هم یک مسأله مهمی شد که ایشان می‌فرماید این هم یک مسأله مهم. آیا ما این را می‌توانیم قبول کنیم یا نه؟

س: این بیان اخص از مدعا نمی‌شود، که ایشان فرمودند جایی که دافع طبیعی باشد عقلاء داعی ندارند که بیایند مدح و ذم بکنند این اخص از مدعا است.

ج: چرا؟

س: چون گاهی اوقات دافع طبیعی به نسبت افراد مختلف است، یعنی طرف می‌گوید من دوست دارم که بدن خودم را تیغ بکشم که الان الی ماشاء الله زیاد امثال این‌ها هست توی عقلاء، بدنم را تیغ می‌کشم، فلان کار را می‌کنم، فلان کار را می‌کنم.

ج: چه کار؟

س: یعنی ضرر بزنم به خودم.

ج: چه ضرری؟

س: ضررهای هرچی.

ج: خب شما بگو.

س: الان هست دیگه.

ج: چه کار می‌کنند؟ همان‌ها که هست چه کار می‌کنند.

س: تیغ می‌زنند.

ج: تیغ می‌زنند که چی بشود؟

س: ضرر است دیگه حاج آقا.

ج: نه. آن جا منفعت بر آن مترتب است. ضرری که منفعت بر آن مترتب است چون ضرری که بر آن منفعت مترتب

است عقلایی است. مثلاً می‌خواهد چه کار بکند؟

س: حجامت نیست.

ج: می‌دانم.

س: تیغ تیغی می‌خواهند بکند سرش را.

ج: چرا تیغ تیغی می‌خواهد بکند؟

س: ضربه می‌زنند به خاطر منفعت معنوی.

ج: معنوی. یا نه، می‌خواهد...

س: نهنگ آبی است چیه الان.....



ج: بله، این غرض عقلایی‌اش این است. ببینید الان چی شده که یک آقای می‌گفت در منا دو نفر تاجر نشسته بودند می‌خواستند اثبات کنند که ما پولدار هستیم چون هنوز از احرام بیرون نیامده بودند، هر فحشی چقدر کفاره دارد، او می‌خواست بگوید من می‌توانم کفاره بدهم، هی فحش می‌داد هی کفاره تا ببینند کدام بیشتر.... که من دارم. خب برای این که می‌خواهد به روی او بیاورد که من خیلی... یا این ارازل و اوباش می‌خواهد چه کار کند؟ می‌خواهد مثلاً بگوید که من ترس ندارم، من قوی هستم، بین پر است بدنم، من پاره و پوره می‌کنم خودم را، من تحور دارم، من فلان دارم. یک چیزی را ملاحظه می‌کنند....

س: این چیز سفهی است، عین سفاهت است.

ج: این سفه است درسته، سفه است حالا اگر عقلاء بگویند خیلی غلط می‌کنی، شارع دارد می‌گوید غلط می‌کنی، حرام است. می‌کند، چرا؟ برای خاطر این. پس ایشان حرفش همین است می‌گوید آن جایی که دافع نفسانی وجود دارد و آن دافع کاری ندارد این غلط کردی عقلاء چه فایده‌ای دارد آن جا؟

س: نه، می‌گوید اگر شما تیغ بزنی... خب هست، توی خارج هست، شما حق نداری فلان مثلاً چیز خودت...

ج: آن که عقلایی است که دولت یک چیزی را صلاح نداند، نه عقلاء غیر...

س: همین فردی که به خودش تیغ می‌زند....

ج: حسن و قبح مال زید و عمرو نیست، حسن و قبح مال همه عقلاء است، نه یک دولتی تصمیمی گرفته به خاطر یک جهتی. حسن و قبح مال همه عقلاء است.

س: این که یک دولت تصمیم می‌گیرد توی مصداق که من تو را شش ماه...

ج: همه عقلاء، ایشان می‌گویند....

س: یک دولت دیگر می‌گوید چهار ماه، این‌ها فرق می‌کند. ولی این که فرض... حرف حقیر سر این است؛ این که طرف تیغ به خودش می‌زند دافع ندارد ولی اگر عقلاء به شما بگویند که چهار ماه شما را می‌اندازم زندان می‌گویند خب من این غلط را نمی‌کنم. یعنی دافع عقلایی گاهی اوقات بالاتر از دافع نفسانی است، در بعضی از ضررها.

ج: نه، عقلاء گاهی می آیند به خاطر یک مصالحی یک ضرر اقوایی را قرار می دهند باز آن به خاطر... حسن و قبح این نیست. این به خاطر این که الان این جمع یک ضرر اقوایی را آمدند برای این کار قرار دادند این دافع پیدا می کند که من آن ضرر اقوی را از خودم دور کنم.

س: این که ایشان می گفت دافع طبعی وجود دارد دیگه دافع...

ج: حسن و قبح نمی خواهد. این جا حالا ببینیم، می گوید حسن و قبح نمی خواهد.

عرض می کنم به این که این جا دو تا مطلب وجود دارد؛ یکی این که... که این عرض اول مان اشکال مبنایی است نه بنایی. آن این است که آیا حسن و قبح دو امر واقعی نفس الامری هستند که ما آن ها را درک می کنیم یا یک چیزی است که بناء عقلاء بر آن هست یک مصالحی می بینند بناء بر یک چیزی می گذارند، بناء بر حسن می گذارند، بناء بر قبح می گذارند. ایشان تبعاً لبعض فلاسفه قائل است به این که حسن و قبح از آراء محموده است. همان که ابن سیناء فرموده و کسانی که اصول الفقه را هم خواندند آن جا هم مرحوم مظفر همین مبنا را آورده که این ها از آراء محموده است. یعنی حقیقتی جز این ندارد که بناء عقلاء را بر این گذاشتند، اگر عقلایی نبودند که بنا بگذارند این ها هم نبود. مثل زبان، زبان اگر عقلایی نبودند که زبان... اصلاً زبانی در کار نبود، گرامر زبان در کار نبود. حقیقتش لیس الا همین که لمصالح آمدند بناء بر یک چیزی گذاشتند.

س: بناء عملی...

ج: بناء عملی؟

س:؟؟

ج: آراء العقلاء، آراء عقلا. ایشان روی آن مبنا این حرف را می زنند. می گوید خب آن جا وجهی ندارد که عقلاء بیایند بناء بگذارند.

اما اگر گفتیم این ها یک امور نفس الامری است نه بناء عقلاء، اگر هیچ آدمی هم نبود توی عالم ظلم را... ظلم قبیح است می خواهد آدمی باشد می خواهد نباشد. این فرمایش های ایشان تبعاً لابن سینا و بزرگان معقول یا اصول که این حرف را می زنند این است که این ها بعد العقلاء درست شده. هرچی می گوییم حسن عقلی است یا قبیح عقلی است این ها در طول وجود عقلاء است. و معلول بنای آن ها است، معلوم آرای آن ها است که روی مصالحی آمدند این جوری کردند. اما نظر دیگر این است که نه، این ها در طول عقلاء نیستند، این ها یک اموری هستند در عرض

عقلاء، عقلاء وجود دارند آنها هم وجود دارند. قبل العقلاء هم وجود داشتند. فرض کن اصلاً هیچ عاقلی نباشد، وجود دارد. منتها مدرک ندارد، اگر هیچ عاقلی یعنی مدرک انسانی، مدرک... خدای متعال که آگاه است به همه چی. اینها یک امور نفسی است. انبقاء و عدم انبقاء بعضی افعال اینها حسن و قبح نفسی و ذاتی دارد. اگر این جور گفتیم دیگه این حرفها درست نیست که آن جا وجهی ندارد برای چی بیایند، دافع نفسانی وجود دارد. نه دائر مدار این حرفها نیست که کسی از آن استفاده می‌کند، نمی‌کند. این چیزها نیست. فالحق فحورها و تقواها، اینها وجود نفس الامری دارند. این مطلب اول حالا دیگه وقت گذشته تا بقیه مطالب ان شاء الله فردا و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۲۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا اَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَی الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفَنَائِكَ وَ عَلَیْكَ مِنَّا سَلَامُ اللَّهِ أَبَدًا مَا بَقِينَا وَ بَقِيَ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ لَا جَعَلَهُ اللَّهُ آخِرَ الْعَهْدِ مِنَّا لِزِيَارَتِكُمُ السَّلَامُ عَلَی الْحُسَيْنِ وَ عَلَی عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَی أَوْلَادِ الْحُسَيْنِ وَ عَلَی أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ يَا لَيْتَنَا كُنَّا مَعَهُمْ فَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا.

اللَّهُمَّ الْعَنِ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ آخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلَی ذَلِكَ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَاعِيَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَی قَتْلِهِ اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ جَمِيعًا.

بحث در بیان سومی بود که از محقق اصفهانی رضوان الله علیه برای این که این قاعده دفع ضرر محتمل تمام نیست، ضرر دنیوی. حاصل بیان ایشان این شد که بناء عقلاء بر حسن و قبح این فلسفه‌اش این هست که با این بناء افراد را وادار کنند بر این که چیزهایی که دافع نفسانی و دواعی نفسانی در آنها وجود ندارد ولی از آن طرف در وجود آنها مصالح عمومی و عامه مترتب است یا در اثر نبودن آن مفاسد و هرج و مرج و اختلالاتی پیدا می‌شود برای بحث به آن و زجر از این می‌آیند بنا می‌گذارند عقلای عالم بر این که فاعل این جور امور را مدح کنند، ستایش کنند، پاداش بدهند، و تارک آن را نکوهش کنند، مذمت کنند و کیفر داده بشود. این یک بنای عقلایی است، فلسفه‌اش هم این است. خب همین طور که گفتیم این فلسفه در کجاست؟ در جایی است که دافع نفسانی وجود نداشته باشد اما مواردی که دافع نفسانی وجود دارد دیگه این امر زائدی است، فلذا یک چنین بنایی ندارند،

چون در آن مواردی که دافع نفسانی و داعی نفسانی وجود دارد اگر آن که امر بسیار عمیق و درونی و ذاتی است نتواند اثر بگذارد خب این حرف عقلاء چه اثری می‌تواند بگذارد فلذا است در مضار شخصی نه، چنین حسن و قبحی از طرف عقلاء وجود ندارد. بلکه در مضار عمومی آن که مربوط به دیگران می‌شود چون دافع نفسانی وجود ندارد در مورد آن‌ها این درست است، فلذا است که ظلم به دیگری، غصب اموال دیگری، تعدیه به دیگری و امثال این‌ها درست است آن جاها مورد حسن و قبح عقلی هست، ولی در مضار مرتبط به خود انسان و نفس انسان چنین چیزی وجود ندارد.

خب این حاصل فرمایش ایشان بود که دیروز بیشتر توضیح دادیم که دیگه احتیاجی به تکرار آن‌ها نیست. عرض کردیم این فرمایش دارای مناقشه است، مناقشه اولایی که دیروز عرض کردیم این بود که این مطلب مبنی بر نظریه عده‌ای از فلاسفه و اهل معقول مثل ابن‌سینا هست بر این که قائل هستند به این که حسن و قبح عبارت است از آراء محموده. یعنی رأی‌های پسندیده‌ای که عقلاء پیدا می‌کنند در اثر دیدن یک مصالحی همین جور که توضیح داده شد. یک امور واقعی و نفس‌الامری نیست که این‌ها آن را درک بکنند. این‌ها یک مصالحی را درک می‌کنند یک چنین بنایی را برای خودشان می‌گذارند البته این بنا همگانی است، همه انسان‌ها، همه عاقل‌ها این را می‌فهمند و این بنا را همه درک می‌کنند. پس این قضایای حسنه و قبیحه در حقیقت در طول انسان است، اگر فرض کنیم انسانی وجود نداشته باشد چنین چیزهایی هم نیست، چون رأی دیگه نیست، افکاری نیست، این افکار و آراء مال آن‌ها است.

خب این یک نظریه‌ای است که محل بحث است و حق در باب این است که این نظریه نظریه تمامی نیست. این جور نیست که حسن بودن و قبیح بودن آراء محموده عقلاء باشد. اگر این جوری باشد لازمه‌اش این است که اگر فرض کنید که خدای متعال هست و فقط یک نفر را خلق کرده، آدم را خلق کرده، دیگر هیچ کسی را خلق نکرده، عقلایی وجود ندارد. آیا آدم نمی‌فهمد که باید اطاعت خدای متعال را بکند، فرمانبرداری از آن مولای بالذات بکند، مولای حقیقی بکند و این که اگر نکرد استحقاق عقوبت دارد، او می‌تواند عقوبت بکند، با این که نه اختلال نظامی لازم می‌آید، یک نفر که بیشتر نیست. نه اختلال نظامی لازم می‌آید، نه هرج و مرجی لازم می‌آید، نه به دیگران می‌خواهد.... پس بنا بر این آن که ما بالوجدان مان و به فطرت‌مان درک می‌کنیم این است که چیزهایی که می‌گوییم حسن است یا چیزهایی که می‌گوییم قبیح است این‌ها یک امور نفس‌الامری است نه این که خودمان بنا می‌گذاریم، و خودمان در می‌آوریم به خاطر یک مصالحی. نه، این‌ها یک واقعیاتی است که ما آن‌ها را درک می‌کنند مثل

فرمول‌های ریاضی، فرمول‌هایی که در علوم هست، این‌ها را بشر می‌سازد یا یک واقعیاتی است آن‌ها را درک می‌کند. اصلاً قانون علیت را بشر که نمی‌سازد، بنا بر آن نمی‌گذارد که...

س: ??

ج: خب حالا ببینیم، حالا فعلاً اشکال اول را داریم بحث می‌کنیم. چه نقضی بر اشکال اول است؟

خب این یک واقعیتی است داریم عرض می‌کنیم این یک واقعیتی است که این چنین نیست که این‌ها آراء محموده باشد و هیچ واقعیتی جز همین که رأی مردم است و بنای بر آن گذاشتن ندارد نیست، یک امور واقعی است مثل سایر فرمول‌های علوم که آن‌ها هم یک واقعیاتی است. حالا عقل آن‌ها را درک می‌کند، حتی آن‌ها مخلوق هم نیستند، قانون علیت که مخلوق خدای متعال نیست، یا فرمول‌های ریاضی که مخلوق... چهار به اضافه چهار می‌شود هشت مخلوق است؟ یعنی اگر خدا این را قرار نداده بود هشت نمی‌شد؟ این همان عبارتی که می‌گویند ما جعل الله مشمسه مشمشه و لکن اوجدها همین است که این‌ها را دیگه خدای متعال چون خود ماهیات، خود این امور نه قابل جعل مرکب هستند و نه قابل جعل بسیط هستند یعنی بخواهد به این‌ها وجود بدهد، وجود به این‌ها نداده، این‌ها یک امور واقعی هستند که شهید صدر می‌فرماید که لوح واقع اوسع از لوح وجود است یعنی یک چیزهایی حالا ضیق خناق است که می‌گوییم واقعیت. یک چیزهایی واقعیت دارد اما موجود نیست.

س: ???

ج: بله، وجود خارجی ندارد، وجود ذهنی هم ندارد، وجود ذهنی که مفاهیم است، خود آن مطلب وجود ذهنی هم ندارد، اصلاً وجود ندارد این‌ها، این‌ها یک امور واقعی هستند فلذا است از بودن این‌ها تكثر واجب الوجود هم لازم نمی‌آید که بگوییم که واجب الوجود متكثر می‌شود، آن‌ها وجود ندارند.

س: ??

ج: بله، مصداق عدم هستند، معدوم هستند یعنی وجود ندارند. معدوم هستند این‌ها ولی یک واقعیاتی هستند که عقل آن‌ها را درک می‌کند.

س: ??

ج: یعنی همین. یعنی چی ندارد. حالا دیگه این‌ها سر جای خودش است.

خب پس بنابراین به خدمت شما عرض شود که این اوسع از سقع وجود است معنایش همین است یعنی معدوم هستند ولی واقعیت هستند، این واقعیت معنایش موجود بودن نیست، یعنی گزاره نیست، یعنی باطل نیست. حالا این‌ها ولو این که مثلاً بعضی‌ها می‌گویند هرچی واقعیت دارد پس وجود باید داشته باشد، نه این ملازمه‌ای بین این دو تا مطلب نیست.

س:؟؟

ج: فی علم الله، خب فی علم الله یعنی چی؟ یعنی خدا هم این را می‌داند، یعنی خدای متعال می‌داند نه این که خلقش کرده، خدا این را هم می‌داند، خدا همه چیز را می‌داند. خدا براساس همین حکمت‌هایی که ... حکیم است، همه حکمت‌ها را می‌داند فلذا براساس آن حکمت‌ها انسان را خلق کرده، عالم را خلق کرده و این همه برکات را به راه انداخته نه این که این برکات را هم او خلق کرده به عنوان این که اگر خلق نکرده بود برکات نبود، احسان به دیگری مثلاً خوب است این نبود، ظلم به دیگری بد است این نبود، این را خدا خلق کرده اگر خلق نمی‌کرد یک چنین چیزی وجود نداشت، نه این‌ها نیست دیگه، انسان بالفطره و بالوجدان درک می‌کند این مسائل را. این پس اشکال مبنایی است، یعنی آقای اصفهانی یک اشکال بنایی نمی‌کند، یک اشکال مبنایی است برای ایشان، ایشان حالا قبول ندارد این مطلب را ولی آن چه که بزرگان دیگری از معقول و منقول در اصول فرمودند این است.

اشکال دوم این است که اگر این فرمایش درست باشد که شما می‌فرمایید در مضار نفسانی چون داعی نفسانی وجود دارد آن هم داعی به این قوت، دیگه جا ندارد که بیایند حسن و قبح درست کنند.

جواب این است که انسان همان طور که خودش را دوست دارد عواطف هم دارد. عواطف نسبت به دیگران، دلسوزی نسبت به دیگران دارد یعنی آدم یک فقیری که مثلاً می‌بیند چون واقعیت دارد یک عذاب وجدانی می‌گیرد، اگر بخواهد همین طور رد بشود و به او کمک نکند. یک افتاده‌ای را می‌بیند که احتیاج به کمک دارد از دست این هم برمی‌آید، این‌ها را انسان می‌بیند اگر بینی که نابینا و چاه است اگر خاموش بنشیند گناه است. آدم می‌بیند یک اعمایی دارد رد می‌شود کنارش یک چاله‌ای است، یک چاهی است، همان طور بگوید خب بگذار بیفتد توی آن، یا نه، انسان ناراحت می‌شود، پس این جور نیست که هرچی راجع به دیگران است داعی نفسانی لولا حسن و قبح وجود نداشته باشد. نه، ما نسبت به دیگران هم بعضاً این را داریم و همان جاها شما می‌بینید که مورد حسن و قبح عقلایی هم هست. بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند، این یک واقعیتی است، این اشعار که به زبان شعرای بزرگ آمده این‌ها همان ما فی الضمیرهایشان هست که تجلی در اشعارشان کرده، یعنی یک واقعیاتی

است که در انسان‌ها وجود دارد. پس بنابراین داعی فقط این نیست، ما دواعی دیگری هم داریم یا... حالا دیگه بالاتر از این نرویم، حتی در مورد خدای متعال خلق کرده انسان برای این که تمجیدش بکنند، یا نه، این برای این است که احسان به دیگران می‌خواهد بفرماید. پس بنابراین این که شما می‌فرمایید هر جا داعی نفسانی وجود داشته باشد آن جا دیگه وجهی برای حسن و قبح عقلایی نیست حالا لو فرضنا که حسن و قبح عقلایی امور واقعی نباشند، آراء محموده باشند، بنائات عقلاییه باشند، این فقط در جایی است که داعی نفسانی نباشد، نه ما مواردی می‌بینیم که راجع به دیگران است، داعی نفسانی هم وجود دارد مثل عواطف، احساسات این‌ها وجود دارد در عین حال در آن موارد این احکام عقلیه هم وجود دارد.

ثالثاً:

ثالثاً این برهان، این فرمایش ایشان نمی‌تواند اثبات کند که در آن موارد که داعی نفسانی وجود دارد این بنائات عقلایی وجود ندارد، چون ایشان دارند اقامه برهان می‌کنند، دلیل می‌کنند بر این که در مواردی که داعی نفسانی وجود دارد دیگه حسن و قبح عقلی وجود ندارد، برای این که نیازی نیست با وجود آن داعی نفسانی.

جواب این است که ممکن است گفته بشود این لایدل علی ذلک، چرا؟ برای این که ممکن است عقلاء برای تأکید بیایند این اعتبار را هم بکنند. بله می‌گویند داعی نفسانی وجود دارد ما هم این را قرار بدهیم دو آتشه بشود، دواعی اقوی بشود، برای تقویت، برای تشدید، برای تأکید بیایند مسأله حسن و قبح را هم در کنارش قرار بدهند. خب این غیر عقلایی نیست. به چه دلیل می‌فرمایید حتی تا مسأله تأکید مورد توجه عقلاء نیست، فقط ضرورت‌ها مورد توجه‌شان هست در تحسین و تقبیح عقلی، حالا اگر مبنا را هم بپذیریم. فقط ضرورت‌ها است؟ تحسین و تقبیح فقط در مورد ضرورت‌ها است؟ نه. همان طور که ما واجبات داریم، مستحبات داریم، حرام داریم، مکروه داریم، توی حسن و قبح‌ها هم همین جور داریم. حسن در حد لزوم است، حسن در حد استحباب است. اگر تعبیر فقهی از آن بخواهیم بکنیم. قبیح در حد حرمت است، قبیح در حد کراهت است. خب آن جاهایی که دواعی نفسانی وجود دارد آن جاها به داعی این که آن داعی نفسانی را تقویت بکنند این کار را می‌آیند می‌کنند به خصوص آن جاهایی که داعی نفسانی وجود دارد اما می‌بینند که... عقلاء می‌بینند انسان‌ها تحت تأثیر قوای دیگرشان واقع می‌شوند، خود ایشان دیروز فرمودند، نقل کردیم، فرمودند عقلاء بعضی وقت‌ها، خیلی وقت‌ها کارهایشان براساس عقل‌شان نیست، براساس قوه شهویه یا غضبیه‌شان است. فلذا فرمود اگر می‌بینید عقلاء یک کاری را می‌کنند یا یک کاری را ترک می‌کنند به مجرد این نمی‌توانیم بفهمیم به این که بناء آن‌ها بما هم عقلاء بر این است. نه ممکن است بما هم تحت

تأثیر شهوت هستند یا غضب هستند این کار را دارند می‌کنند، نه بما هم عقلاء، مثلاً الان توی روزگار ما این مسأله‌ای که می‌گویند، این همه بیماری‌هایی که به وجود آمده، چاقی مثلاً، دیابت مثلاً، فشار خون، چرا؟ عقلاء می‌دانند این‌ها را، خبر هم دارند اما پرخوری و بی‌حرکی و فلان که با چیزهایشان بیشتر سازگار است خب این‌ها دنبالش می‌روند، دنبال این‌ها می‌روند با این که می‌دانند آن‌ها هم هستند. خب حالا اگر عقلاء در این جا بیایند بگویند درست است این دواعی نفسانی هست، علم به مضرت دارند اما این‌ها می‌بینیم که آن قوای شهوانی و غضبی و این‌ها نمی‌تواند مهارشان بکند، آن وقت بیایند به خاطر این یک تمجید و تحسین، یا تقبیح و مذمت قرار بدهند، این چه اشکالی دارد این کار را بکنند. بنابراین این بیان نمی‌تواند اثبات بکند که عقلاء ندارند، بلکه حالا آن بیان قبلی‌شان این بود که ما آن که مشاهده می‌کنیم این است و آن نیست، این یک بیان است اما اگر بخواهید با این استدلال بگویید اصلاً آن جا حوزه حسن و قبح نیست برای عقلاء. این بیان نمی‌تواند این مطلب را اثبات بکند.

و اما بیان چهارم:

بیان چهارم از این محقق بزرگ این هست که ایشان یک مطلبی را به عنوان شاهد ذکر کردند، ما این مطلبی که ایشان به عنوان شاهد ذکر کردند به عنوان یک بیان برای این مطلب ذکر می‌کنیم. در صفحه ۹۶ پایان صفحه است.

«و يشهد لما ذكرنا من عدم قبح الاضرار بالنفس انه لو كان كالاضرار بالغير ظلماً قبيحاً لو خلى و نفسه لما ارتفع قبحه بمجرد عود منفعة اليه».

ایشان بیان دیگرشان این است که این دفع ضرر محتمل وجوبی ندارد، یا اقدام بر ضرر محتمل این قبح ندارد. شاهدش چیه؟ دلیلش چیه؟ دلیلش این است که اگر واقعاً این چنین بود که قبیح بود اقدام بر ضرر محتمل، اگر این چنین بود این باید با مجرد یک مزاحم اقوی یا طرو یک عنوان مصلحت‌دار و منفعت‌دار نباید این قبح زائل می‌شد. چیزهایی که قبح آن... واقعاً قبیح است این جور نیست که به أدنی شی‌ای، یک منفعتی، یک چیزی آن قبح ببرد و از بین برود، مثلاً دروغ گفتن قبیح است، آیا این دروغ گفتن که قبیح است به مجرد این که یک منفعتی به شخص یا به دیگری برسد قابل... خب مغازه‌دارها هی دروغ بگویند به این که سود ببرند. اگر سود باعث می‌شود که قبح کذب از بین برود پس بنابراین به خاطر منافع هی دروغ بگوید، بگوید قبیح نیست. یا به دیگری دروغ بگوید برای این که می‌خواهد منفعت ببرد آن دیگری. یک دروغی به او بگوید تا او منفعت ببرد. نه، به مجرد این می‌بینیم که لایرتفع و حال این که می‌بینیم مضرت بر نفس یک منفعتی باشد خیلی وقت‌ها چیه؟ زود قبحش از بین... یعنی قبحی ندارد اصلاً. اگر یک منفعتی دارد قبحی ندارد. خب این دلیل بر چیه؟ الان مثلاً فرض کنید حالا به دیگران منفعتش برسد



یا به انسان، اگر انسان کلیه‌اش را بخواهد بدهد، یکی از کلیه‌هایش را بخواهد بدهد، خب این مضرت که هست، نقص در بدن است. اما کلیه‌اش را می‌دهد برای این که مثلاً قرض‌هایش اداء بکند، بدهکار است برای خاطر این می‌رود کلیه می‌دهد قرض‌هایش را اداء کند. خب می‌بینیم اشکالی ندارد خیلی بدهکاری دارد، آبرویش در خطر است، این کار را می‌کند.

ایشان می‌فرمایند که همین نشان می‌دهد که این نباید... اضرار به نفس مثل کذب نیست، مثل ظلم نیست، مصداق ظلم نیست. اگر این جوری بود نباید به این زودی‌ها با این چیزها قبض از بین برود. ما در آن مواردی که قبیح دارد خیلی وقت‌ها باز قبض هم از بین نمی‌رود اگر آن چیزها هم پیش می‌آید قبض از بین نمی‌رود فقط عقل می‌گوید تو امرت دائر شده بین دو تا ضرر، دو تا فاسد و افسد، آن جا می‌گوید خب ناچاری باید یک طرف را انتخاب بکنی، نه این که قبض از بین رفته، ظلم؛ امر دائر شد بین دو ظلم. خب اگر امر دائر شد و انسان چاره‌ای جز این ندارد یا این ظلم، یا آن ظلم را انجام بدهد، ظلم‌ها ظلم است و هر دو هم قبیح است، از بین نمی‌رود منتها عقل می‌گوید آن که ظلمش کمتر است انجام بدهد. مثلاً جائری می‌گوید یا زید را بکش یا اموالش را بردار، غصب کن بیاور برای من. خب هر دو ظلم است ولی عقل می‌گوید چی؟ الان مال او را آوردن که از ظلم بودن بیرون نمی‌رود که، اما می‌گوید این را انتخاب بکن آن ظلم بیشتری است، ظلم با... یا اگر بعضی وقت‌ها عناوینی بر آن مترتب بشود آن جاها هم همین طور است. اما این جا می‌بینیم اصلاً قبحی نداشته. پس این نشانه است بر این که و شاهد است بر این که این چنین نیست. فرموده:

«و یشهد لما ذکرنا من عدم قبح الاضرار بالنفس» که این قبیح ندارد. «آنه لو کان کالاضطرار بالغیر ظلماً قبیحاً لو خلی و نفسه» اگر این چنینی بود «لما ارتفع قبحه بمجرد عود منفعة الیه» باید برداشته نشود. «کما لایرتفع قبح الکذب بمجرد جلب منفعة الی نفسه أو الی غیره»

س: ???

ج: نه، آقای آخوند خراسانی می‌فرمود که ما چون مواردی می‌بینیم که قبیح ندارد، عقلاء اقدام می‌کنند می‌بینیم کذا هست پس می‌فهمیم قبح ذاتی ندارد. و الا نباید... ایشان فرمود که نه این کلام شما کافی نیست، برای خاطر این که ممکن است مثل کذب باشد، آن مواردی که می‌گوییم ندارد شاهد نمی‌شود که لو خلی و طبعه هم نداشته باشد، شاید لو خلی و طبعه داشته باشد. ولی این جا ایشان دارد می‌گوید نه، این حتی مثل کذب هم نیست که لو خلی و طبعه، ایشان دارد این را می‌گوید.

س:؟؟

ج: نه، این مثالی که من زدم که معتابه است دیگه، این کاسب می بیند هرچی دروغ بگوید روزی ده میلیون استفاده می کند، اطراف حرم این غرباء که می آیند از کشورها و فلان و این ها چه خبر دارند این ها. خب گران بفروش، دروغ بگو. این ها معتابه هم هست، بعد از چند سال می توانی صاحب چند تا خانه بشوی و چند تا ماشین بشوی و فلان. ولی این ها خیلی ضرر دارد من بعضی از این آقایان پاکستانی را دیدم که یک عقده ای در دل شان هست، یکی از بی احترامی، یکی از این کلاه سر گذاشتن که این چه جور می شود که ما زائر حضرت معصومه هستیم، زوار هستیم این ها این جوری... بعضی، بعضی ها هم این قدر خوب هستند که واقعاً....

علی ای حال این هم فرمایشی است که ایشان فرموده. این هم محل کلام است یعنی چه برهانی بر این مسأله هست که خب یک برهان داشته باشیم که اگر چیزی قبیح است نباید قبحش؟؟؟ خب قبحش به این شکل اگر باشد. به خصوص که شما امر نفس الامری این ها را نمی دانید، می گوئید بناء عقلاء است. خب وقتی بنا عقلاء شد يتحدد به همان که عقلاء قرار دادند لمصلحة. چون مجعول است دیگه، مجعول عقلاء نه امر نفس الامری است. روی مبنای خود ایشان که این مجعول عقلاء است، چیزی که عقلاء آمدند درست کردند بنا بر آن گذاشتند ما باید ببینیم آن... بر چه مقدار مصلحت دیدند، تحدد به همان مقدار.

س:؟؟

ج: می گویند نباید بشود. چرا نباید بشود؟ باید دید مصالحش چه جوری است. خب عقلاء دیدند که بله مثلاً می گویند ضرر به نفس زدن چطور است؟ این قبیح است، یعنی چی قبیح است؟ یعنی نکوهش می شوی. اما اگر یک منفعتی داشت نه دیگه، حالا منفعت داشت عیب ندارد. اگر دروغ بی منفعت بگویی ما شما را نکوهش می کنیم، تو استحقاق نکوهش داری برای این که کار سفیهانه است، اما اگر منفعتی گیرت می آید حالا هرچی، عیب ندارد.

س:؟؟

ج: خب واقع این جور نیست.

س:؟؟

ج: ممکن است این جور باشد. شما چه برهانی دارید؟ برهان که اقامه نمی کنید بر این. اگر بود نباید بشود. نه، می گوئیم اگر بود نباید بشود ندارد، اگر این جور بود اشکالی ندارد بشود چرا؟ چون عقلاء به این شکل قرار دادند.

س:؟؟

ج: می‌گویند نباید بشود، نمی‌گویند ندادند. می‌فرمایند اگر این جوری بود «لو كان كالا ضرار بالغير لو خلى... لما ارتفع قبحه بمجرد» این. می‌گوییم چرا لما ارتفع قبحه؟ ممکن است یک جوری قرار دادند که يرتفع. چون می‌گویند عقلایی است، مجعول است.

س:؟؟

ج: اگر امور ذاتی بود شما می‌فرمودید بله باید مرتفع نشود و حال این که می‌بینیم مرتفع می‌شود معلوم می‌شود ذاتی نیست. در امور نفس الامری می‌شود این جور استدلال کرد. اما این جا نمی‌شود وقتی که... لما ارتفع، چرا لما ارتفع؟ خب يرتفع، چون بیش از این قرار ندادند، این جور قرارش دادند. تحدد به همان که قرارش دادند چون مبنای شما این است.

خب این هم بیان چهارم بود.

پنجم:

پنجمین بیان که باز از این محقق بزرگوار هست...

س:؟؟

ج: نه، ملاک دارد.

س:؟؟؟

ج: نه، ان الله وانا اليه راجعون. ملاکش قبح ظلم است؟ خود قبح ظلم از کجا درآمده؟ خودش این قبح ظلم را دارد می‌گویند بنای عقلایی است.

س:؟؟

ج: خب بله، یعنی مصداق آن قرارش نمی‌دهند یعنی قبول دارد که می‌گویند یک چیزی را آمدند ام القضا یا قرار دادند گفتند ظلم قبیح است، ظلم را بنا گذاشتند که قبیح است. بعد این‌ها چون مصداق آن چیزی است که بنا گذاشتند

قبیح است می‌گویند پس این هم قبیح است و الان حسن و قبح اصلاً می‌گوید معنایش همین است، غیر از این معنایی ندارد حسن و قبح.

فرمایش اخیر ایشان که این را بیان پنجم قرار می‌دهیم این است که ایشان می‌فرمایند که در محتمل الضررها مسأله حسن و قبح قابل پیاده شدن نیست. اگر بخواهد عقلاء بگویند محتمل الضرر را انجام نده یا اقتحام در آن نکن این از باب حسن و قبح نباید باشد، باید از یک باب دیگری باشد. از باب حسن و قبح نمی‌شود، باید از باب دیگری باشد. و بما این که آن باب آخر را هم ما دلیلی بر آن نداریم پس نمی‌توانیم تصدیق کنیم، راهی نداریم بر آن راه آخر، پس نمی‌توانیم تصدیق کنیم که عقلاء واجب می‌دانند دفع ضرر را. ضرر محتمل دنیایی را.

توضیح مطلب:

توضیح مطلب این است که ایشان می‌فرمایند حسن و قبح حسن است یا قبیح است این امری است که دائر مدار علم و عمد است، اصلاً نمی‌شود گفت یک چیزی قبیح است و تو استحقاق ذم داری، نکوهش داری، مگر این که تحقق آن فعل از فاعل عالماً عامداً باشد. در غیر این صورت معنا ندارد که بگوییم قبیح است تو نکوهش بشوی. کما این که حسن هم همین جور است، حسن هم در جایی است که عالماً عامداً باشد. مثلاً ضرب یتیم، اگر این شخص نمی‌داند که با این کتک زدن او آدم می‌شود، یک آدم خطاکاری است مثلاً درس نمی‌خواند، مدرسه نمی‌رود و این برای آینده‌اش خیلی زیان‌بار است. این یک دوتا سیلی به او می‌زند نه برای این، برای خاطر این که نگذاشته بخوابد مثلاً، سر و صدا کرده بچه بوده، اتفاقاً او خیال کرد برای مشق نوشتن او بوده، برای درس نخواندنش بوده، برای مدرسه نرفتنش بوده، این باعث شد که تصمیم گرفت که برود مدرسه و درس بخواند و این‌ها، این ضربه می‌شود حسن؟ نمی‌شود. چون عالماً عامداً نبوده. باید بداند برای این کار دارم می‌کنم. نقطه مقابلش هم همین است؛ اگر بدون علم، بدون توجه...

س:؟؟

ج: پس آن را قصد نداشته، پس آن احتیاج دارد به چی؟ به قصد.

«فلا یصدر ضرب الیتیم حسناً الا اذا صدر بعنوان التأدیب اختیاراً و لایکفی صیورته مصداقاً للتأدیب واقعاً» این فایده ندارد. یا صدق، می‌فرماید «لایصدر قبیحاً الا اذا صدر بعنوان کونه مهلکاً للمؤمن عن علم و عمد و لایکفی کونه واقعاً کذلک» خب داشتند یک ثبت‌نامی می‌کردند که مثلاً جایزه بدهند به عده‌ای، به حسب ظاهر این هم یقین

داشت این جوری است گفتند این آقا زید است؟ بله این زید است اسمش را بنویسید. بعد معلوم شد که این مأمور ساواک است، و این را گرفتند و بردند اعدامش کردند. یکی از دوستان ما که حالا هم هست از افاضل است حفظه الله، می گفت من توی مدرسه خان حجره داشتم، ساواک آمد که بعضی ها را بگیرد آن جا، یک لیستی دست او بود، می گفت من... خب حالا نمی دانست که من کی هستم، یک اسمی را برد گفت شما مثلاً او هستید؟ آقا مثلاً فتحی هستید؟ گفتم نه، یک اسمی هم آن پایین بود، گفتم من این هستم. خب لازم نبود بگویند من این هستم. خب می گفت فتحی هستی؟ نه، خب می رفت. این خودش گفت من این هستم. خب حالا این خودش را در هلاکت انداخت، توجه نداشته، غافل بوده. این راست که من این هستم، یا این آقای زید است، این راست وقتی قبیح است که عالماً عامداً باشد که این راستی منجر به اهلاك آن مؤمن می شود، دردسر آن مؤمن می شود. اما اگر نه، واقعاً نمی دانست چنین چیزی را، بلکه برعکس خیال می کرده که این بگوید به نفع او هست، ایشان می فرمایند که علی ای حال....

س: ???

پس چون این چنینی است ما در موارد دفع ضرر محتمل علم و عمد که نداریم، نمی دانیم این ضرر هست یا نیست، احتمال ضرر می دهیم. نه این که می دانیم ضرر است، پس علم و عمدی نیست. حالا که علم و عمدی نیست پس نمی توانید بگویید دفع ضرر محتمل از باب حسن و قبح دفع آن حسن است، اقدامش قبیح است. چون این جا علم و عمدی وجود ندارد. بنابراین اگر بخواهید بگویید عقلاء بناءشان بر دفع است و عدم اقدام است، باید یک وجهی غیر از حسن و قبح داشته باشید. که ما در عقلاء داریم، گاهی عقلاء یک بنائاتی دارند که ربطی به حسن و قبح ندارد، به خاطر یک مصالحی یک بنائاتی را عقلاء دارند مثل چی؟ مثل عمل به ظواهر مثلاً. یا عمل به خبر ثقه و خبر کسی که معتمد است. این جور نیست که عمل به خبر ثقه حسن داشته باشد به او بارک الله بگویند اگر نکرد ذم داشته باشد، نکوهش داشته باشد. نه این جوری نیست، کسی می گوید من عمل نمی کنم می خواهم احتیاط کنم و دنبال علم بروم، اشکالی ندارد، دنبال اطمینان می رود، اشکالی ندارد. ولی دیدند چون اگر امر را بر علم بخواهند بگذارند، بر اطمینان بخواهند بگذارند، این کار صعب می شود، خیلی کارها انجام نمی تواند بشود گفتند این هم اشکالی ندارد، بناءشان بر این قرار داده شده لمصلحة. این دیگه کاری به حسن و قبح ندارد، حجیت خبر واحد، حجیت ظواهر، حجیت ید این ها ربطی به حسن و قبح ندارد، این ها یک مسائل آخری دارد.

ایشان می فرمایند که اگر شما بخواهید بگویید ضرر محتمل واجب الدفع است یا اقدام به آن قبیح است، این از باب حسن و قبح نمی شود چون علم و عمد در آن نیست، اگر بخواهد باشد باید چی باشد؟ باید یک منشأ، یک بناء

دیگری وجود داشته باشد. و ما برای این بنای آخر دلیل نداریم. دلیلی نداریم که یک چنین بناء آخری عقلاء دارند. بله در حجیت ظواهر دلیل داریم، در مثلاً خبر ثقه دلیل داریم. این جا دلیل نداریم که یک چنین بناء دیگری از عقلاء تبنی شده است.

«نعم یعقل منهم بناءً آخر بنحو البناء علی حجة الظاهر أو حجة خبر الثقة بحيث تتنجز المفسدة الواقعية المحتملة باحتمالها علی تقدير ثبوتها الا أنه لا طریق الیه».

طریقی ما نداریم. اگر شما بخواهید بگویید طریقی داریم، طریقی این است که ما می بینیم از ضرر فرار می کند. جوابش این است که این فرار از ضرر دلیل بر این نیست که یک چنین بنایی گذاشتند، آن فرار به خاطر جبلت شان است و این است که لایعقوا فیه، نه برای این که یک چنین بنایی آمدند گذاشتند. پس بنابراین نهایت امر این می شود که پس حسن و قبح عقلی که این جا نمی تواند پیاده بشود، بناء آخر هم اثبات نشده، دلیلی بر آن نداریم. پس قاعده دفع ضرر محتمل با وجوب دفع ضرر محتمل یا قبح اقدام بما فیه ضرر المحتمل این مثبتی ندارد. فلذا در آخر کار می فرمایند:

«و من جمیع ما ذکرنا تبیین أنه لاصحة لوجوب دفع الضرر المحتمل لا بملاك التحسين و التقبیح العقلیین، و لا بملاك آخر یجدی فی المقام» پس «فیلحذف هذه القاعدة من سجل القواعد».

این هم فرمایش اخیر ایشان هست. خب حالا این هم باید در باره اش چه گفت ان شاء الله بعداً.

خب بحث ما دیگه ادامه نمی خواهیم بدهیم برای این که آقایانی که تبلیغ می خواهند مشرف بشوند یا کسانی که هنوز قصد تشرف دارند به عتبات عالیات و این ها قهراً تعطیل می شود. ظاهراً یکشنبه آخر صفر هست که روز شهادت حضرت رضا سلام الله علیه است. بنابراین دوشنبه می شود اول ربیع، که آن روز هم محتمل است شهادت حضرت عسگری (ع) باشد. آن وقت ما فقط داریم سه شنبه را بخوانیم، دیگه این یک روز در این وسط آن را هم ملحق به قبل و بعدش می کنیم ان شاء الله شنبه ششم ظاهراً... چهارم ربیع و ششم آذر ان شاء الله. ششم ربیع ان شاء الله. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۲۸

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللهم کن لولیّک الحُجّة بن الحسن، صلواتکَ علیه و علی آبائه، فی هذه السّاعة و فی کلّ ساعةٍ، ولیّاً و حافظاً، و قائداً و ناصراً، و دليلاً و عیناً، حتی تسکنه أرضک طوعاً، و تُمَتّعهُ فیها طویلاً.

خدا را بر نعمت عزاداری و وفاداری‌های نسبت به اهل بیت علیهم السلام شکرگزار هستیم و هم چنین هدیه‌ای که در آخر عنایت فرمود و این داعش خبیث و تکفیری‌های خبیث را مخدول و منکوب فرمود و ان شاء الله این نصرت را ادامه بدهد تا ریشه‌کن شدن اصل این بنیاد ان شاء الله.

من هم یک مقداری کسالت دارم حالا در عین حال استخاره کردن نیایم بحث بد بود، حالا ان شاء الله دعا بفرماید که خدای متعال توفیق بدهد که بتوانیم ادای وظیفه داشته باشیم.

خب این تعطیلات فراوان ممتد یک مقداری مسائل را از انسجام بیرون می‌برد و باید یک مقدار تکرار کنیم تا این که روشن بشود بحث در چه بوده است و ان شاء الله ادامه بتواند داشته باشد.

بحث در استدلال عقلی بود برای اثبات برائت در شبهات حکمیة تحریمیه یا وجوبیه. خب قوم به قاعده قبح عقاب بلایان برای اثبات این مسأله تمسک فرموده بودند. این استدلال مواجه شد با عده‌ای از اشکالات که یکی از اشکالات این بود که در مقابل این قاعده قبح عقاب بلایان ما پنج قاعده دیگر داریم که با وجود آن پنج قاعده مجالی برای جریان قاعده قبح عقاب بلایان نمی‌ماند. آن پنج قاعده عبارت بود: یک؛ از قاعده وجوب دفع عقاب اخروی محتمل، که گفتند با وجود این قاعده دیگر قاعده قبح عقاب بلایان مورد می‌شود و یا محکوم می‌شود و یا به تعبیر صحیح گفتیم تخصصاً مجالی برای جریانش باقی نمی‌ماند. چون آن خودش کأنّ بیان است بر صحت عقاب بنابراین قاعده قبح عقاب بلایان دیگر لا موضوع له حالا به احد انحاء ثلاثه‌ای که گفتیم. این را تفصیلاً بحث کردیم و نتیجه این شد که بله این قاعده، قاعده صحیحی است و لکن در حقیقت نمی‌تواند جلوی قاعده قبح عقاب بلایان را بگیرد به بیاناتی که گذشت. قاعده دوم قاعده وجوب دفع ضرر دنیوی محتمل بود. این قاعده هم گفتند خب جلوی قاعده قبح عقاب بلایان را می‌گیرد، حالا به چه بیان جلوی قاعده قبح عقاب بلایان را می‌گیرد؟ سه بیان

برای آن بیان شد، یکی این بود که خب عقل حکم می‌کند به قبیح اقدام بما فيه الضرر الدنیوی المحتل. کسی احتمال می‌دهد که این مایع سم باشد و موجب هلاکت نفس او باشد، عقل قبیح می‌شمارد که... حالا یا درک می‌کند یا حکم می‌کند به این که قبیح است به شرب این مایع. حالا در تمام شبهات حکمیه تحریمیه یا وجوبیه ما احتمال وجود ضرر می‌دهیم چرا؟ به یک بیاناتی که گذشت حالا چه جور احتمال ضرر می‌دهیم، یا برای خاطر این که هر مفسده و مصلحتی که عدلیه قائل است به این که احکام تابع مصالح و مفاسد است، بازگشت آن به مضرت و منفعت است، یا به خاطر این که اگر بازگشت همه آن‌ها به این نباشد خود مضرت و منفعت هم می‌تواند ملاکات احکام باشد و لعل این جا که احتمال حرمت می‌دهیم شارع به خاطر مضرت دنیوی فرموده حرام است. یا احتمال وجوب می‌دهیم شاید یک منفعت ملزمه‌ای باشد که در ترک آن مضرت است، از این جهت ممکن است باشد. علی‌ای حال وقتی احتمال این جهت را دادیم پس احتمال عقاب در این جا وجود دارد چون وقتی چیزی از نظر عقلی قبیح بود معنایش این است که عقلاء، غیر شارع می‌توانند نکوهش کنند، کیفر بدهند، کیفرهای مناسب خودش را و شارع می‌تواند عقاب کند. پس بنابراین باتوجه به این که در شبهات تحریمیه یا وجوبیه ما احتمال ضرر دنیوی می‌دهیم پس احتمال می‌دهیم حق عقوبت برای شارع باشد بنابراین جلوی قاعده قبیح عقاب بلایان را می‌گیرد. و این جا بعضی جواب‌هایی که آن جا در قاعده اولی داده می‌شد در این قاعده داده نمی‌شود، چرا؟ برای خاطر این که عقاب اخروی درست است بدون بیان قبیح است اما مضرت دنیوی دائر مدار بیان نیست، بدانی یا ندانی چیزی که ضرر دارد ضررش را می‌رساند. وقتی یک مایعی در واقع سم بود حالا بدانی یا ندانی، کسی خیال می‌کند این شربت بیدمشک خیلی عالی است می‌خورد، خب بالاخره آن ضررش را خواهد رساند، نمی‌گوید این نمی‌دانسته، قبیح است من ضرر به او برسانم. اضرار دنیوی این‌ها دائر مدار علم و توجه و التفات و بیان و این‌ها نیست. پس بنابراین ما وقتی در شبهات تحریمیه احتمال حرمت را می‌دهیم احتمال می‌دهیم مضرت واقعی در این شیء باشد. وقتی مضرت واقعی را احتمال می‌دهیم خب دامنگیر ما می‌شود. پس بنابراین نمی‌توانیم بگوییم قاعده قبیح عقاب بلایان نمی‌گذارد، آن حرفی که آن جا زده می‌شد.

خب پس بنابراین باتوجه به این قاعده ثانوی هم... یعنی قاعده دوم، قاعده دومی که داریم که وجوب دفع ضرر دنیوی محتمل، باز جلوی قاعده قبیح عقاب بلایان را گفتند می‌گیرد و نمی‌گذارد آن جاری بشود و اثبات برائت بکند.



بیان دوم برای تمسک به این قاعده این بود که این قاعده یعنی قبح اقدام بما فيه الضرر الدنیوی چون در سلسله علل هست این مورد قاعده ملازمه واقع می‌شود، وقتی مورد قاعده ملازمه واقع شد پس حرمت شرعی اقدام ثابت می‌شود. بنابراین تمام شبهات حکمیه تحریمیه یا وجوبیه ولو بدو شبهه است اما با اندک توجه این شبهه برمی‌گردد به علم به حرمت. منتها علم به حرمتی که پیدا می‌کنیم به عنوان محتمل الضرر است، که شارع الان شرب تن مثلاً. شرب تن دلیل پیدا نکردیم کتاباً و سنتاً و بقیه منابع شرعیه بر این که این حرام است یا حرام نیست. فقیه بعد الفحص در شک باقی ماند که بالاخره شرب تن حرام هست یا حرام نیست. خب ابتدائاً چنین شکی برای او پیدا می‌شود، بعد وقتی توجه می‌کند که شرب تن لعل ضرر دارد، برای ریه ضرر داشته باشد و شاید از این باب شارع حرام کرده باشد. خب عقل می‌گوید اقدام به این ما فيه الضرر قبیح است، این قبح منشأ واقع می‌شود طبق قاعده ملازمه که بگوییم پس این شرب تن بما انه محتمل الضرر حرام است ولو نمی‌توانیم بگوییم به عنوان شرب التن حرام است. چون دلیلی پیدا نکردیم که این عنوان را شارع حرام کرده باشد. و لکن به عنوان فيه انه محتمل الضرر عقل گفت قبح است اقدام، قاعده ملازمه هم گفت پس شرعاً حرام است، بنابراین در تمام موارد شبهات تحریمیه و وجوبیه ما دلیل داریم بر حرمت .. دلیل شرعی بر حرمت اقدام، بنابراین دیگه جایی نمی‌ماند برای قاعده قبح عقاب بلا بیان، شارع بیان دارد، بیانش همین است که با قاعده ملازمه کشف شده است. این هم راه دوم.

راه سوم برای....

س:؟؟

ج: بله.

س:؟؟

ج: نه، برائت عقلی را داریم اثبات می‌کنیم دیگه.

س:؟؟ آخر آخرش نمی‌گوییم که شرع هم حکم بما حکم به العقل؟ آخر که این حرف را می‌زنیم.

ج: نه، لازم نیست بگوییم.

س: برائت عقلی را اثبات بکنیم آخر این حرف را می‌زنیم...

ج: نه لازم نیست. برائت عقلی را می‌خواهیم اثبات کنیم نه شرعی.

س:؟؟؟ آخر آخر قاعده ملازمه را که می آوریم.

ج: در سلسله علل می آید نه معالیل.

س: منظور شما برائت عقلیه را دارید کلاً بحث می کنید آخرش دیگه نیاز نیست به این که بفهمید ما فتوا می دهیم.

ج: فتوا به چی بدهیم؟

س: به خاطر قاعده ملازمه می گوئیم خب توی شرع هم این قاعده مسلّم؟؟؟

ج: قبول دارد بما آنّه عاقل اما دیگه قانون نمی گذارند طبق آن.

س:؟؟

ج: خیلی خب اشکال ندارد. می دانیم شارع بما آنّه عاقل هم می گوید دو دو تا چهار تا است. می دانیم شارع بما آنّه عاقل می گوید مساحت مستطیل؛ طول ضربدر عرض است، ما می گوئیم او هم می گوید. اما نه این که به خاطر شریعتش دارد می گوید. این یک حرف عقلی است پس عقاب نداریم دیگه، راحت هستیم. ما بیش از این که نمی خواهیم، امنیت می خواهیم. می دانیم شارع که عاقل است او هم قبیح می داند، کار قبیح انجام نمی دهد، همین. دیگه لازم نیست قانون جعل بکند بگوید که بله برائت جعل کردم، بله اگر ادا به برائت شرعیه تمام شد، خیلی برائت شرعیه، اما فرض این است که ادله برائت شرعیه را تمام نداشتیم، یا می خواهیم تکثیر ادله کنیم، می گوئیم خیلی خب برائت شرعیه داریم می خواهیم در کنار آن برائت عقلیه را هم اثبات بکنیم. شارع هم اگر می فرماید از باب آنّه عاقل می فرماید نه از باب آنّه شارع و مقنن.

راه سوم این بود که بگوئیم نه وجوب شرعی دارد، نه وجوب عقلی دارد، این ها نیست، عقل اصلاً جاعل وجوب نیست و شرع هم قاعده ملازمه را قبول نکردیم، گفتیم قاعده ملازمه لادلیل علیه به بیاناتی که بارها گذشت. ولی این مطلب وجود دارد که فرار از ما فیہ الضرر یا فیہ احتمال الضرر یک امر جبلی فطری است. جبلت انسان، فطرت انسان این چینی است که وقتی حس کرد ضرری متوجه او می شود یا محتمل الضرری متوجه او می شود خود به خود فرار می کند یا حاجب و مانعی بین خودش و او ایجاد می کند و خودش را در مصونیت قرار می دهد. این امر جبلی، کاری به وجوب ندارد، صغری کبری تشکیل نمی دهد، این ضرر است و هر ضرری واجب الدفع است پس واجب است که من این را دفع کنم. به این چیزها کاری ندارد. حالا تازه شارع بیاید بگوید لازم نیست ولی احتمال ضرر اگر می دهد که از شارع بگوید اشکال ندارد تو را بکشند، خب شارع بفرماید. یک وقت می فرماید نه، واجب

است بگذاری تو را بکشند، یک وقت نه، می‌گویند واجب نیست. خب شارع بفرماید واجب نیست آدم از این که بخواهند او را بکشند فرار می‌کند. این جبلی است. حالا این جا گفته می‌شود که حالا ما در شبهات تحریمیه وجوبیه دلیل بر حرمت پیدا نکردیم، بر وجوب پیدا نکردیم ولی بالاخره نمی‌توانیم امنیت داشته باشیم، احتمال می‌دهیم ضرر به ما بخورد، هی تو بگو قاعده قبح عقاب بلا بیان. قاعده قبح عقاب بلا بیان به من امنیت نمی‌دهد که، قبیح است شارع عقاب بکند بلا بیان، قبول ولی این ضرر است، این ممکن است شیر باشد به من دارد حمله می‌کند، این گرگ است به من حمله می‌کند. پس بنابراین آن چه که ما در شبهات تحریمیه و وجوبیه می‌خواهیم چیه؟ امنیت از تحقق ضرر است راجع به ما و این امنیت با قاعده قبح عقاب بلا بیان تأمین نمی‌شود. پس بنابراین با توجه به این قاعده دفع ضرر محتمل دنیوی جبلی باز کاری از قاعده قبح عقاب بلا بیان ساخته نیست. این سه بیانی بود که این‌ها را دیگه تفصیلاً بحث کرده بودیم. باز اعاده می‌کنیم برای این که نظام بحث روشن بشود که حالا چه کار می‌خواهیم بکنیم.

پس بنابراین به این سه بیان گفته می‌شود که این قاعده دوم هم جلوی چیز را می‌گیرد.

قاعده سومی که فهرست آن را عرض می‌کنم بعد باید برگردیم به این قاعده دوم، قاعده سوم وجوب دفع مفسده محتمله اخرویه است که ما در تمام شبهات حکمیه تحریمیه و وجوبیه احتمال مفسده اخرویه می‌دهیم، مفسده هم غیر از عقاب است؛ یک عنوان عامی است، عنوان مفسده. ممکن است تجلی آن در عقاب باشد، ممکن است در چیز دیگری باشد.

خب این را هم اگر گفتیم وجوب خب جلوی قاعده قبح عقاب بلا بیان را قهراً می‌گیرد و مفسده هم باز دائر مدار این حرف‌ها نیست. بالاتر از عقاب است، مفسده بدانی یا ندانی دامنگیرت می‌شود. پس بنابراین با توجه به این قاعده وجوب دفع مفسده محتمله اخرویه که فرق مفسده و مضرت را هم قبلاً بیان کردیم.

قاعده چهارم عبارت بود از وجوب دفع مفسده محتمله دنیویه که مثلاً احتمال می‌دهیم این کار موجب می‌شود که یک مفسده دنیویه‌ای پیدا بشود مثلاً فرض کنید یک فلزی را می‌خواهند کنند احتمال می‌دهیم این باعث می‌شود که یک ظرف عمومی در مردم ایجاد بشود، یک اختلال عصبی در مردم ایجاد بشود، این مفسده عمومی بوده ولو من هیچ طور نمی‌شود. یک مفسده این چنینی لعل بر آن مترتب باشد، به این‌ها می‌گوییم مفسد دنیویه. این هم خب

احتمالش وجود دارد در شبهات تحریمیه و وجوبیه پس؟؟

و امر پنجم عبارت بود از چی؟ از همین امر جبلی و فطری که بالاخره ما فيه احتمال المفسده او المضرّة أو العقاب، این جبلت و فطرت دیگه.... ولو وجوبی این جا درک نکند عقل یا حکم نکند به وجوب این، یا هر شرع هیچ وجوبی نداشته باشد، اما بالاخره در فطرت و جبلت انسان این است که از این احتمالات گریزان است پس بنابراین در شبهات تحریمیه امنیت احساس نمی کند عبد با استناد به چی؟ به قاعده قبح عقاب بلایان. آن سر جای خودش هم باشد می گوید ولی من امنیت احساس نمی کنم بنابراین کفایت نمی کند. این پنج تا قاعده بود که می گفت جلوی قاعده قبح عقاب بلایان را به احد الوجوه می گیرد.

خب قاعده اول را بحث کردیم تفصیلاً بحمدالله پرونده اش بسته شد.

قاعده دوم ابحاثی در آن گفتیم مطرح هست که دفع ضرر دنیوی محتمل. یک بحث اول بحث صغروی بود که آیا واقعاً در موارد شبهات تحریمیه یا وجوبیه واقعاً احتمال ضرر دنیوی وجود دارد یا ندارد؟ که سه نظریه این جا مطرح شده؛ یکی این که حتماً وجود ندارد، دو؛ این که حتماً وجود دارد و یکی هم این بود که تفصیل دارد، وجود دارد اما احتمالش ضعیف است و معتنابه نیست. این ها را بحث کردیم.

بحث دوم راجع به کبرای مسأله بود که آیا واقعاً چنین حکمی داریم. حالا قبول که ما در موارد شبهات واقعاً احتمال ضرر دنیوی را داریم، انکار نمی کنیم این را، وجود دارد واقعاً اما آیا چنین حکم عقلی وجود دارد یا چنین درک عقلی وجود دارد که باید دفع کنید آن را؟ این جا هم سه نظریه در کبری عنوان شد.

نظریه اول نظریه آقای آخوند بود قدس سره و من تبعه. که گفتند نه، عقل چنین حکمی ندارد، که عقل اقدام بما فيه الضرر المحتمل الدنیوی. مقطوعش را عقل چنین حکمی ندارد فکیف به محتملش. و این گفتیم که بحث از این قاعده مهم است چون علاوه بر بحثی که ما الان در اصول به آن نیاز داریم بسیاری از ابواب فقهی هم آقایان براساس همین قاعده استنباط حکم در آن کردند یا فتوای به حرمت حتی دادند. خب بعضی که اخیراً فتوا داده بودند به حرمت سیگار براساس همین قاعده دفع ضرر محتمل دنیوی بود دیگه و امثال این موارد. موبایل ها، خب همه دارند می گویند ضرر دارد برای کذا و کذا. این را الان می توانیم بگوییم حرام است براساس همین قاعده و چیزهای دیگری که الان وجود دارد. فلذا خود این بحث علاوه بر این که له فائدة اصولیة، له فائدة فقهیة. و در مسائل مختلف. این نظر آقای آخوند بود که مقطوع الضرر الدنیوی حکم عقل یا درک عقل به قبح اقدام به آن نداریم. این یک نظر.

نظر دوم این بود که چرا هست، وجود دارد،

نظر سوم این بود که تفصیل است، خود مفصلین تفصیلات مختلفی دارند دو تا تفصیل را عرض کردیم.

یک تفصیل این بود که وزان ضرر دنیوی وزان کذب است و وزان صدق است. کذب لو خلی و طبعه، عقل می گوید قبیح است مگر این که طرو عناوین بر آن بشود که مبری پیش بیاید آن وقت قبیح نیست. مثلاً کذبی باشد که نجات مؤمن در آن هست. خب بله دیگه قبیح نیست. کذبی است که در آن اصلاح ذات بین در آن هست، خب قبیح نیست. اما اگر هیچ کدام از این عناوین بر آن مترتب نبود قبیح است. کما این که صدق هم همین جور است فی نفسه حسن است مگر این که یک عنوانی بر آن مترتب بشود، به واسطه این صدق هلاک مؤمنی در کار باشد، یا دو به هم زدنی در کار باشد. از من سؤال می کند فلانی چنین حرفی راجع به من زد؟ خب راست بگویم، بگویم بله. این باعث می شود که بین این دو تا به هم بخورد، خب این صدق می شود قبیح. اما اگر چنین چیزهایی نبود صدق حسن\* گفتند محتمل است یعنی این طور تفصیل بدهیم، بگوییم که مضرات دنیوی اگر هیچ مصلحتی بر آن مترتب نباشد ولی آن مصلحت این باشد کذب می خواهد بکند، می گوید عمر من کم می شود، خب یک سال کم باشد با کیف باشد، به جای شصت سال مثلاً پنجاه و نه سال عمر بکنم ولی با کیف عمر بکنم. نه، قبیح نیست. اما اگر مصلحتی بر آن مترتب نیست یا مزاحم اقوایی در کار نیست، یا متدارک نیست بله این جا قبیح است.

نظر آخر این است که بگوییم... این جور باید تفصیل بدهیم، بگوییم هر جا آن ضرر عنوان خیانت بر نفس بر آن مترتب است می گویند آقا این خائن به نفس خودش است مثل کور کردن، نعوذ بالله کسی بیاید بی خود خودش را کور کند. یا بیاید دست و پای خودش را قطع کند، خب این خیانت به نفس است. این ها بله اما جاهایی که در این حد نیست، حالا چاق می شود مثلاً، یک ذره عمرش کم می شود، این را کسی نمی گوید این خائن به نفسش است. مرحوم شیخنا الاستاد آقای تبریزی قدس سره در این دروس<sup>۱</sup> فی علم الاصول مایل به یک چنین تفصیلی هستند اگرچه بعد هم می گویند لعل این را هم نتوانیم بگوییم ولی ابتدائاً مایل هستند به چنین تفصیلی که اگر صدق عنوان خیانت می کند بله و الا فلا. این سه نظریه عمده ای که در مسأله بود. پس اقدام اشکالی ندارد و دو؛ این که اشکال دارد یعنی قبیح است و سه؛ این که تفصیل بدهیم.

نظریه اولی که نظر مرحوم آقای آخوند قدس سره بود پنج ....

س: ??

ج: در جایی که شک کنیم...

س:؟؟

ج: آره، می‌گویند آن جایی که شک هم داری عیب ندارد دیگه.

پنج برهان حالا باید اسمش را بگذاریم یا دلیل، اقامه شد برای اثبات مسلک محقق آخوند قدس سره که بگوئیم بله این اقدام قبیح نیست بما فيه الضرر المحتمل الدنیوی قبیح نیست حتی آن جایی که مقطوع الضرر است فکیف به محتملش.

خب ادله خمس را ما بیان کردیم، آن دلیل آخر که آن را هم بیان کردیم اصلش را اما دیگه مناقشه‌ای را بیان نکردیم. بقیه ادله را بیان کردیم و مناقشاتش را هم ذکر کردیم. و اما آخرین دلیل که دلیل محقق اصفهانی است که چند تا از آن قبلی‌ها هم البته مال ایشان بود.

آخرین دلیلی که محقق اصفهانی اقامه فرموده حاصلش این است که قبل از این که برهان را بیان کنیم یک مقدمه لازم است و آن مقدمه این است که... ایشان فرمودند عقلاء... احکامی که عقلاء دارند دو منشأ می‌تواند داشته باشد؛ تارة منشأ همان حسن و قبح عقلی است. براساس این که یک چیزی را قبیح می‌شمارند یا حسن می‌شمارند براساس آن احکامی دارند، بنائاتی دارند، سیری دارند، مثلاً اطاعت از مولای حقیقی که در بین عقلاء وجود دارد و سیره عقلاء هست که باید انسان اطاعت بکند این براساس این است که درک کردند، عقل‌شان درک کرده که مولای حقیقی چنین حقی را برگردن عبد حقیقی‌اش دارد و تخلف از این هم قبیح است. ولی بعضی از چیزها براساس حسن و قبح نیست، براساس مصالح و مفاسدی است که درک می‌کنند آن‌ها را. مثلاً اگر عقلاء عمل به ظواهر را جایز می‌دانند و می‌گویند لا بأس که به ظواهر انسان عمل بکند، نه براساس این است که عمل به ظواهر حسن و عدم عمل مثلاً به ظواهر قبیح، نه. کسی که حالا بنایش را بر این بگذارد که به ظواهر عمل نکند ولی دنبال قطع باشد، دنبال یقین باشد، خب لا بأس به. یا عمل به خبر ثقه و شخص مورد اعتماد. این از باب این نیست که عقل بحکم به این که عمل به خبر ثقه حسن است و عدم عمل قبیح است. نه براساس این‌ها نیست، براساس چیه؟ براساس یک مصالحی را دیدند، دیدند اگر حجیت ظواهر را بخواهند قائل نباشند زحمت است، توی هر مسأله‌ای دنبال یقین و علم رفتن و صریح، کلام دیگری صریح در مرادش باشد بخواهیم آن وقت بنا بگذاریم که خواسته او چیست این یک زحمتی در جامعه ایجاد می‌کند. دیدند ریسک موارد خطا نسبت به این رفاهی که ایجاد می‌شود

خیلی کمتر، آن راه ارزشش خیلی بالاتر از آن ریسکی که در موارد خطا پیش می‌آید. فلذا بنای عقلای بر این شده که بگویند ظواهر حجت است. عبد می‌تواند طبق آن ظواهر عمل کند و اگر بعد خلافتش واقع شد در مقابل مولی معذور است. مولی هم پذیرفته، براساس همین مصلحت عقلایی مولی هم پذیرفته که عبد را در آن صورت معذور بدارد. چون خودش هم می‌بیند اگر بخواهد جوری حرف بزند که دیگه مولای درزش نرود و احتمال خلافتش در آن نباشد واقعاً برای او هم سخت است. گفته بابا بگذار هم ما طبق ظواهر حرف می‌زنیم، هم آن‌ها طبق ظواهر عمل کنند، یک جا ما نتوانستیم، خلاف واقع فهمیدند یا آن‌ها، باشد حالا یک جاهایی هم این جوری بشود مهم نیست.

پس بنابراین عقلاء سیری که دارند، بنائاتی که دارند تارةً براساس حسن و قبح عقلی است و تارةً براساس رؤیت مصالح و مفاسد آخری است. حالا ایشان بعد از این که این مقدمه روشن شد... یک مقدمه دیگر را هم عرض کنیم بعد بیاییم این جا.

مقدمه دوم این است که حسن و قبح همیشه دائر مدار علم و عمد است. چیزی قبیح است که انسان عالماً عامداً آن را انجام بدهد یا ترک کند. مثلاً ضرب یتیم که قبیح است ظلم است، این در صورتی است که عالماً عامداً انجام بدهد، بداند این یتیم است و استحقاق این کار را هم ندارد بیاید او را بزند. این ظلم است. اما اگر خطا کرد یعنی یقین داشت که الان این مشقش را ننوشته، کارهایش را انجام نمی‌دهد و این مربی اوست و در اثر این که یقین کرد که این چنین نیست و این دنبال مصالح خودش نیست حالا یک سیلی هم به او زد رای این که او را در راه حق قرار بدهد، بعد معلوم شد که نه بابا این خیلی هم خوب بوده، تو اشتباه کردی این اهل کار بوده، این جا قبیح از این مولی سر نزده، ولو این که الان ضمان ممکن است داشته باشد، ضمان دائر مدار قبح نیست اما قبیح باشد که بخواهند او را کیفر بدهند، نکوهش کنند، زندان بیندازند، اگر واقعاً ثابت بشود، برای قاضی هم ثابت بشود، حالا موارد شک قاضی باید چه کار کند این مسأله دیگری است. اما اگر برای قاضی ثابت شد که واقعاً این جوری بوده خب این دیگه عقوبت نمی‌شود در این موارد. هم چنین در آن طرف مسأله هم همین طور است که حسن جایی است که انسان عالماً عامداً کاری را انجام بدهد. خب حالا که این دو مقدمه روشن شد، ایشان یک برهان این چنینی اقامه می‌کند، یک قضیه قیاس استثنایی تشکیل می‌دهد. می‌فرماید ولو ما قبول کنیم که دفع ضرر مقطوع و مسلّم لازم است و اضرار به نفس ظلم به نفس است، ولو این را قبول کنیم اما در محتمل الضرر نمی‌توانیم بگوییم این حرف را، چرا؟ برای این که در محتمل الضرر یا باید از باب حسن و قبح باشد یا از باب سایر مصالح، رؤیت سایر مصالح باشد. اگر بخواهیم بگوییم که اقدام بما فيه احتمال الضرر عقلاء نمی‌کنند این یا باید از باب قاعده حسن و قبح باشد

یا از باب مصالح دیگر باشد. از باب حسن و قبح نمی‌تواند باشد به خاطر مقدمه ثانیه که گفتیم. چرا؟ چون عالم نیست، احتمال ضرر را می‌دهد، علم به ضرر که ندارد که پس علم و عمدی در کار نیست. پس از آن راه نمی‌تواند باشد. و اگر بخواهد از راه مصالح دیگر باشد آن هم دلیلی بر آن نیست. پس بنابراین نمی‌توانیم بگوییم اقدام بما فيه الضرر امر عقلایی چون این اگر امر عقلایی بخواهد باشد طبق مقدمه اول یا باید از راه حسن و قبح باشد یا از راه مصالح آخر باشد. و بما این که از راه حسن و قبح نمی‌تواند باشد... استثناء داریم می‌کنیم. از راه حسن و قبح نمی‌تواند باشد چرا؟ چون این جا احتمال است علم که نیست، از راه مصالح دیگر هم لا دلیل علیه که چنین مصلحت دیگری دیدند و براساس آن مصلحت دیگر دارند می‌گویند اقدام نکنید بما فيه الضرر. بنابراین وقتی که نه از آن راه شد، آن راه هم دلیل نداشت پس نتیجه چی می‌شود؟ نتیجه این می‌شود که ما برای قبح اقدام بما فيه الضرر دلیل نداریم. بنابراین این حرف که گفته می‌شود قاعده دفع ضرر محتمل امر عقلایی عقلی سیره عقلاء بر آن هست لا اساس له، چنین چیزی ما اصلاً نداریم. فلیذهب هذه القاعدة من سجل القواعد الاصولية و الفقهية. این آخرین فرمایش محقق اصفهانی قدس سره هست. خب این حرف‌ها را هم البته قبلاً زده بودیم ولی تکرار کردیم حالا باید دیگه اشکال کنیم که وقت گذشته که فردا ان شاء الله اشکال این را بیان می‌کنیم و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۲۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

در آستانه شهادت مولایمان امام حسن عسگری ارواحنا فداء و سلام الله علیه و علی آبائه الطاهرین و علی ابنه الطاهر المظهر هستیم. این شهادت مظلومانه را خدمت فرزند بزرگوارش حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداء و هم چنین عمه بزرگوارشان فاطمه معصومه علیها السلام و همه شیعیان و موالیان آن بزرگواران تسلیت عرض می‌کنیم و امیدواریم که همه ما جزو شیعیان و موالیان راستین آن بزرگوار و آباء گرام و فرزند بزرگوارش بوده باشیم. این صلوات خاصه را خدمت آن بزرگوار تقدیم می‌کنیم.

بسم الله الرحمن الرحیم



اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ، اَلْبَرِّ النَّقِيِّ الصَّادِقِ الْوَفِيِّ النُّورِ الْمُضِيءِ ، خَازِنِ عِلْمِكَ وَ الْمُذَكِّرِ بِتَوْحِيدِكَ وَ وَلِيٍّ اَمْرِكَ وَ خَلَفِ اَئِمَّةَ الدِّينِ الْهُدَاةِ الرَّاشِدِينَ وَ الْحُجَّةِ عَلَى اَهْلِ الدُّنْيَا فَصَلِّ عَلَيْهِ يَا رَبِّ اَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى اَحَدٍ مِنْ اَصْفِيَائِكَ وَ حُجَجِكَ وَ اَوْلَادِ رُسُلِكَ يَا اِلَهَ الْعَالَمِينَ.

بحث در بیان پنجم از محقق اصفهانی قدس سره بود برای اثبات این که عقل حکم نمی‌کند و یا درک نمی‌کند و وجوب دفع ضرر دنیوی محتمل را، و حاصل بیان ایشان این شد که قبح و حسن در موارد علم و عمد تصویر دارد و در مورد بحث ما که ضرر محتمل است، مشکوک است، معلوم نیست بنابراین کسی که اقدام می‌کند بما فيه الضرر المحتمل، عامداً عالماً اقدام نکرده، شک است. بنابراین از باب حسن و قبح عقلی این جا نمی‌شود گفت که اقدام قبیحانه‌ای انجام داده. بلکه عقل می‌تواند یا عقلاء می‌توانند از راه غیر حسن و قبح، گاهی وجوبی را جعل کنند یا بنایی را بگذارند مثل به خاطر مصالح، این امکان دارد که بگوییم در مانحن فيه مثلاً احتیاطاً بر این که یک وقت نکند دامنگیرشان بشود همان مضرتی که شاید در مقام باشد ولو علم به آن ندارند اما برای جلوگیری از این که نکند دامنگیرشان بشود جعل احتیاط بکنند بگویند حسن است، حسن که نه؛ بگویند لازم است که شما در این موارد احتیاط کنید و مرتکب نشوید. این ممکن است ولی لادلیل علیه که چنین کاری را عقلاء کرده باشند. پس نتیجه این می‌شود که ما دلیلی نداریم بر این که دفع ضرر دنیوی محتمل لازم باشد. این خلاصه فرمایش محقق اصفهانی قدس سره.

جوابی که خدمت این بزرگوار عرض می‌شود این است که همان طور که در کلمات قوم فرموده‌اند مدعا این هست که دفع ضرر محتمل به عنوان این مورد حکم عقل یا درک عقل هست و قهراً این عنوان عنوانی است که هم معلوم است برای شخص و هم عامدانه و عالمانه دارد آن را انجام می‌دهد. اقدام می‌کند بما فيه الضرر المحتمل. نسبت به این عنوان که این عنوان الان محقق است عالم است دیگه، شک که نیست، نسب به ضرر شک است، اگر ما می‌خواستیم از راه ضرر بگوییم که این قبیح است اشکال شما وارد بود که این ضرر مشکوک است، معلوم نیست. ما که از ضرر نمی‌خواهیم بگوییم این قبیح است تا شما بفرمایید که آن حرف در این جا قابل پیاده شدن نیست، نه مدعا این هست، توی کلمات شیخ اعظم و غیر شیخ اعظم مدعای آن‌ها این است که عقل حکم می‌کند به این که دفع ضرر محتمل به عنوان این چیست؟ این قبیح است. شما یک وقت انکار می‌کنید می‌گویید عقل حکم نمی‌کند، چه نمی‌کند حرف دیگری است که با برهان‌های اربعه متقدمه این فرمایش را ایشان می‌فرمودند. اما یک وقت می‌خواهید بگویید که این جا چون علم و عمد نیست پس جای حسن و قبح نیست، این قابل قبول نیست به خاطر

این که علم و عمد هست، علم دارد به این که این محتمل الضرر است، به این عنوان که این محتمل الضرر است علم دارد، و عامداً هم دارد آن را انجام می دهد؛ مکره نیست، مضطر نیست. عامداً همین چیزی را که علم دارد محتمل الضرر است دارد مرتکب می شود. بنابراین از این ناحیه هیچ نقصانی وجود ندارد و ما می توانیم قائل بشویم به این که اقدام بما فيه الضرر المحتمل الدنیوی قبیح است. و این اشکالی که این بزرگوار فرموده اند این اشکال قهراً مندفع است و وارد نیست.

س: اقدام بما فيه الضرر المحتمل... دامنگیر شدن مفسده نمی دانیم.

ج: چرا.

س: کما این که آخوند هم می خواست آن را رد کند بر ممشای قول گفت ... یعنی ضرر محتمل نیست فکیف بالمحتمل، ... اگر ...

ج: ببینید مدعی آن آقایان را داریم می گوئیم.

س: ...

ج: نه، آن ها دارند می گویند عقل مستقل به چی؟ به این که ما فيه الضرر المحتمل. مقطوع الضرر و ما فيه الضرر المحتمل هر دو تا موضوع هستند برای چی؟ برای قبح، اقدام به مقطوع الضرر قبیح است، اقدام به ما فيه الضرر المحتمل هم قبیح است.

س: از باب این که ضرر دارد.

ج: از باب این که ممکن است. ولی نه....

س: ...

ج: باشه، اشکالی ندارد. آن فلسفه مطلب است.

س: حاج آقا اشکال آقای اصفهانی دقیقاً به همین ... عرفی که احتمالی است ...

ج: جواب همین است؛ جواب این است که این برهان نمی تواند آن ها را قانع کند، شما نمی توانید با این برهان آن ها را قانع کنید. آن ها که نمی گویند ما از باب ضرر می گوئیم، آن ها می گویند ما دو تا حکم جدا داریم. یک؛ این که

ضرر مقطوع... اقدام به ضرر مقطوع قبیح است، دو؛ عقل می‌گوید ضرر محتمل هم اقدام به آن قبیح است، هر دو قبیح است که شما یک کاری بکنی که شاید ضرر دامنگیر شما بشود، آن جایی که حتماً ضرر دامنگیر شما می‌شود قبیح است. آن جایی هم که احتمال می‌دهید آن هم قبیح است چون صیانت از نفس لازم است، هر دو قبیح است، هر دو مستقلاً نه این که این به آن برمی‌گردد. هر دو قبیح است چه مقطوع آن چه محتملش.

خب پس بنابراین در مورد ضرر محتمل اشکال این که علم و عمدی در کار نیست این که وجود ندارد؛ علم هست. علم هست به این که این ضرر محتمل در آن وجود دارد. یعنی این محتمل الضرر است، یعنی این که من علم دارد به آن و این که عامداً عالماداً دارم آن را انجام می‌دهم. شما اشکال اگر می‌خواهید بفرمایید اشکال‌های قبلی‌تان را باید بکنید همان اشکال‌های چهار گانه‌ای که ایشان فرمودند، آن‌ها اشکال هست بگویید بله عقل چنین حکمی نمی‌کند. چرا؟ مثلاً ایشان فرمود به خاطر این که عقل در جایی حکم می‌کند که دافع نفسانی وجود نداشته باشد. هر جا دافع نفسانی وجود داشته باشد عقل چنین حکمی را نمی‌کند که این‌ها را قبل از تعطیلات بحث کردیم و گفتیم.

آن ادله را شما می‌توانید اقامه کنید نه این که بفرمایید.... بله یا یک برهانی اقامه بکنید بگویید معقول نیست که عقلای عالم از باب ضرر محتمل بگویند قبیح است که انسان اقدام به ضرر محتمل بکند. نه، آن چه که مسلم است نفس الضرر است، اقدام به نفس الضرر این چنین قبح دارد اما احتمال الضرر، معقول نیست. یک برهانی یک چیزی برای این چیزها باید اقامه بکند ایشان اما این بیانی که ایشان فرموده است فلذا است که در تاریخ اصول ندیدیم از بزرگان سلف و خلف غیر از این بزرگوار بیاید این اشکال را این جا بکند که این علم و عمد در این جا وجود ندارد از این جهت درست نیست.

خب آخرین بیانی که در این باب عرض می‌کنیم فرمایش منتقی است که به عنوان دلیل ششم ایشان بیانی دارند که ما این بیان ایشان را دلیل ششم قرار می‌دهیم.

ایشان فرموده است که عقل لایدرک او لایحکم به قبح اقدام بما فيه الضرر المحتمل، چرا؟ حاصل بیان ایشان که دو بیان دارند یکی ربطی به بحث خیلی ندارد آن را کنار می‌گذاریم، بیان دوم ایشان. بیان دوم ایشان این هست که اگر بخواهد عقل حکم کند به قبح اقدام بما فيه الضرر المحتمل از دو حال خارج نیست یا این اقدام علت تامه هست برای قبح مثل ظلم که علت تامه است ظلم برای قبح. و یا این که اگر علت تامه نیست مقتضی است به این معنا که اگر لم یطرء یک عامل محسنی این قبیح است. لو خلی و طبعه، اقدام بما فيه الضرر قبیح است مگر این که یک عامل محسنی طاری بشود، این به معنای اقتضاء معنایش این است که همان است که می‌گویند مثل کذب می‌ماند.

ایشان می‌فرمایند هر دو معقول نیست در مانحن فیه، اما اول که بگوییم علت تامه هست و مثل ظلم می‌ماند این خلاف ما ندرکه بالوجدان هست. چرا؟ برای این که ما می‌بینیم در مواردی که اقدام بما فیه الضرر یک انگیزه عقلایی در آن باشد در این موارد هیچ قبیحی وجود ندارد. بلکه اگر انگیزه عقلایی نداشته باشد این کار سفیهانه و نابخردانه‌ای است اما اگر انگیزه عقلایی وجود دارد، تحمل ضرری می‌کند به خاطر یک انگیزه عقلایی. به قول ایشان می‌فرمایند «کهبه المال للأجنى اذا كان مقدمة لدفع الضرر عنه أو جلب منفعة كبيرة إليه» یک کسی مبتلای به یک بیماری است، ولی هزینه مداوا را ندارد، این آقا هزینه مداوای او را می‌دهد به این داعی که او ضرر را از دو دفع کند و حال این که دفع ضرر از او هیچ نفعی برای این آقا هم ندارد، حتی گاهی ممکن است نشاسندش، فقط توی روزنامه دیده یک کسی این جور نیازی دارد آدرسی داده، فلان داده، پول به حسابش می‌ریزد که او برود بیماری خودش را مداوا کند، او را هم اصلاً نمی‌شناسد. برای خدا هم نمی‌کند که حالا بخواهد.... نه به خاطر بشردوستی و انسان‌دوستی که دارد، همین، چنین کاری را انجام می‌دهد. این جا یک داعی عقلایی وجود دارد دیگر، نفعش هم به این نمی‌رسد. این جا دارد ضرر می‌کند دیگر، ممکن است صد میلیون دارد از اموال خودش می‌کاهد، کاهش در مال ضرر است. اما هیچ کسی نمی‌گوید این قبیح است. قبیح که نمی‌گویند بلکه تحسین هم می‌کنند.

یا برای این که منفعتی به او واصل بشود این کار را می‌کند نه دفع مضرتی از او، منفعی. مثلاً فرض کنید که او می‌داند یک شخصی است که ربطی هم به این اصلاً ندارد، آن هزینه ازدواج را ندارد، پول در اختیارش می‌گذارد، از اموال خودش کم می‌کند می‌دهد به او تا این که او ازدواج کند، یا مسکن ندارد، مسکن برای خودش تهیه کند و کذا منفعتی به او می‌رسد، به این اصلاً منفعتی غیر از این که از مالش کم می‌شود چیزی عائدش نمی‌شود. آیا در این موارد می‌توانیم بگوییم این جا قبیح است اقدام به این ما فیه الضرر؟ قطعاً نمی‌شود گفت. پس این آیت و نشانه این است، و برهان قاطع است بر این که عنوان اقدام بما فیه الضرر این هم ضرر مسلّم فکیف به احتمالی. اقدام بما فیه الضرر المسلم علت تامه برای قبح نیست. پس این شق مسلّم باطل است. اما آیا مقتضی هست یا مقتضی نیست؟ بگوییم مقتضی است ولی با طرو عناوین ممکن است که این اقتضاء به فعلیت نرسد و قبح محقق نشود. بلکه اگر هیچ کدام از این‌ها نبود، هیچ عنوان طارئ محسنی نبود بلکه قبیح است فی نفسه. این را هم ایشان می‌فرمایند که درست نیست. برهان می‌توانیم اقامه کنیم که این را هم نمی‌شود گفت. چرا؟ ایشان می‌فرمایند که چیزهایی که اقتضاء دارند برای قبح مثل کذب، این‌ها وقتی چیزی جلوی آن اقتضاء را می‌گیرد که آن عنوان عنوان لازم باشد، هر عنوانی، طرو هر چیزی جلوی مقتضای چیزی که مقتضی برای قبح هست را نمی‌گیرد. وقتی می‌گیرد که آن عنوان خودش عنوان لازمی باشد. قبلاً مثال می‌زدیم. فرض کنید کذب مقتضی قبح در آن هست اما هر عنوانی نمی‌تواند جلوی این

مقتضی را بگیرد و قبیح نباشد. مثلاً سود بردن، هر سود بردنی. اگر این را هر کاسبی می‌تواند دروغ بگوید، کلاه سر مردم بگذارد بگوید به خاطر منفعتی که عائد من می‌شود دروغ بگویم، نه، منفعت بردن، مجرد منفعت بردن یک کار لازم نیست، یک امر لازمی نیست. بلکه اگر جوری است که حیاتش در خطر است حالا با یک دروغ گفتن می‌تواند به اندازه‌ای که تأمین حیاتش بشود حالا دروغ بگوید، انجای مؤمن، انجای نفس خودش در کار باشد. اما اگر یک عنوان غیر لازمی است این نمی‌تواند جلوی مقتضی را بگیرد. این ملاک اگر دست شما باشد این ملاک را این جا تطبیق کنیم.

ایشان می‌فرمایند که ما می‌بینیم در مواردی اقدام بما فيه الضرر که منشأ عقلایی داشته باشد ولو چنین عنوان کذایی نخواهد طاری بشود، عنوان لازمی نخواهد طاری بشود می‌بینیم باز قبحی ندارد، و حال این که اگر مقتضی بود باید آن جا قبیح داشته باشد. مثال می‌زنند؛ «کما لو ذهب المال لأجنبي لمجرد كسب محبته و صداقته أو تقدیراً لعلمه و كرمه بلا أن يخاف من ضرره أو يرجو نفعه» فرض کنید پولی را به دیگری می‌بخشد از اموال خودش دارد کسر می‌کند، ضرر به خودش وارد می‌کند، به دیگری می‌بخشد، چرا؟ می‌خواهد محبت او را به خودش جلب بکند، صداقت او را نسبت به خودش جلب بکند. و حال این که محبت دیگری و صداقت دیگری مجرد این یک امر لازمی است. یا نه، از اموال خودش کسر می‌کند به او می‌دهد که او تقدیر کند علم و کرمش و صفات حسنه‌ای که در او هست می‌خواهد آن را تقدیر کند از او. از باب تقدیر از او می‌آید بخشی از اموال خودش را تملیک به او می‌کند. حالا تقدیر از یک نفر دیگر که برای این هم نه نفعی دارد اصلاً نه جلب منفعت می‌کند، نه دفع مضرت می‌کند چه عنوان لزومی، لزومی ندارد. پس بنابراین این شاهد این می‌شود که حتی به نحو اقتضاء هم اقدام به ما فيه الضرر به نحو اقتضاء هم اقتضای برای قبح ندارد. چون اگر به نحو اقتضاء داشت در این مثال‌هایی که زدیم، در این موارد باید قبح وجود داشت مثل کذب. کذب یک منفعت‌های این جوری مثلاً یک دروغی بگویم فلانی خوشش بیاید، یک سروری به قلب او وارد بشود. این‌ها مبرر نیست، باید یک امر لازمی باشد، انجاء مؤمن در آن باشد و امثال این‌ها باید... پس بنابراین به این دلیل ما می‌گوییم که اقدام بما فيه الضرر نه علت تامه است برای قبح و نه مقتضی است، هیچ کدام. وقتی در ما فيه الضرر القطعی این چنین بود به طریق اولی در ما فيه الضرر المحتمل هم این چنین خواهد بود.

پس بنابراین با این استدلال حالا شما اسمش را برهان خواستید بگذارید، برهان بگذارید، نخواستید منبهات وجدانی بگذارید برای این که عقل ما حکم می‌کند یا درک می‌کند به این که نه، این اقدام قبیح نیست.

خب این مجموع ادله‌ای است که آورده شده برای قول اول. قول اول چه بود در کبری؟ این بود که اقدام بما فيه الضرر المحتمل این قبیح نیست که فرمایش محقق آخوند و من تبعه که شاید مشهور بین محققین لعل همین باشد که دلیلی بر این وجود ندارد و...

خب ما قسمتی از ادله محقق اصفهانی را یعنی فرمایشات محقق اصفهانی را که عرض کردیم و هم چنین بعضی ادله محقق آخوند قدس سرهما را جواب دادیم، اما در نهایت امر هم عرض می‌کنیم به این که وقتی به وجدان هم ما رجوع می‌کنیم می‌بینیم درک نمی‌کنیم این مسأله را که قبیح باشد، یعنی قبح داشته باشد. بلکه کار غیرعقلایی است، سفیهانه ممکن است باشد و فرق است بین امر سفیهانه و این که قبیح است. بلکه کار سفیهانه از عاقل سزاوار نیست سر بزند و مناسب نیست سر بزند اما حالا قبیح است به جوری که بتوانیم آن را مورد قاعده ملازمه قرار بدهیم و حرمت شرعی را هم استفاده بکنیم این...

قول ثانی در مقام این است که اقدام بما فيه الضرر المحتمل مثل ما فيه الضرر المقطوع قبیح است. قد ینسب این نظریه به شیخ اعظم قدس سره در تنبیهاات شبهه موضوعیه در رسائل که آن جا صریحاً عبارت ایشان دارد که «بضمیمه حکم العقل بقبح الاقدام بما فيه الضرر المحتمل» منتها این نسبت نسبت مسلمی نیست برای خاطر این که شیخ بعد از چند سطر در آن صفحه که می‌فرمایند صفحه بعدش هست، به این چاپ کنگره. آن جا خودشان معنا می‌کنند که این ضرر محتمل ای العقاب المحتمل. بنابراین معلوم نیست ایشان در ضرر دنیوی محتمل قائل به این باشد که لزوم دفع دارد و اقدام بما فيه الضرر المحتمل الدنیوی این قبیح است. درست است در این صفحه اول تقیید فرمودند، فرموده الضرر المحتمل، اما چون در صفحه بعد با «ای» تفسیریه تفسیر فرموده. فرموده «ای العقاب المحتمل» فلذا است که نمی‌شود به شیخ اعظم به طور جزم نسبت داد که ایشان قائل به این مقاله هستند.

خب برای... قهراً از ما ذکرنا در استدلالات برای قول اول مبانی این نظریه هم روشن شد که چه مبانی‌ای می‌تواند داشته باشد و همه آن‌ها محل کلام قرار گرفت و محل اشکال قرار گرفت.

نظریه سوم تفصیل بود که دو تا تفصیل عرض کردیم حالا یک تفصیل سومی هم محتمل است در بعضی کلمات وجود داشته باشد.

تفصیل اول این است که این وزان اقدام بما فيه الضرر الدنیوی المحتمل، وزان آن وزان کذب است إن لم یطرء عناوین محسنه قبیح است، إن طرئ عناوین محسنه قبیح نیست.

خب این بیان و این تفصیل به همین جوابی که امروز از منتقی نقل کردیم ایشان فرمود این هم ناتمام است، این مطلب را هم نمی‌توانیم بگوییم فلذا این بیانی که آوردیم از ایشان هم قول اول را رد می‌کند و هم این که... ببخشید هم قول ثانی را رد می‌کند که بخواهیم بگوییم برای علت است و هم قول ثالث را و این تفصیل را رد می‌کند.

س: ...

ج: بله.

س: ...

ج: مال زیادی را آتش بزند می‌گویند کار سفیهانه کرده، منشأ عقلایی باید داشته باشد. عرض کردیم دیگه باید یک داعی عقلایی بر این باشد و الا همین جور آتش بزند بله. مگر این که آتش زدن یک منشأ عقلایی داشته باشد، می‌خواهد دست دشمنش نیفتد. آن عنوان طارئ درستی است و الا اگر این جوری نباشد کشکی بیاید اموال خودش را... این کار سفیهانه کرده. اما بگوییم که کار قبیحی کرده... بله مسأله اسراف و تبذیر و آن چیزها آن مسأله آخری است. آن عناوین عناوین محرمه است، منطبق شده که آتش زدن بنا بر این اسراف کردی.

و اما تفصیل دیگری که در مسأله داده شده این است که اگر صدق جنایت بکند بله این قبیح است. ولی اگر صدق جنایت نکند این قبیح نیست که این مال الیه آقای تبریزی قدس سره ولی عرض کردیم در ابتدای کلامشان این تفصیل را می‌دهند ولی بعد آن طور که من از کلام ایشان فهمیدم حالا شما هم مراجعه بفرمایید بعد ایشان عدول می‌کنند از این مطلب و می‌گویند که نه، حتی در آن مواردی که جنایت به نفس هم باشد در آن موارد هم نمی‌توانیم بگوییم قبیح است. از نظر عقلی نه، چه قبحی دارد حالا ولی کار سفیهانه هست، اما این که بگوییم که اگر شرع در کار نبود حالا یک کسی بیاید خودش را... حوصله‌اش دیگه سر رفته خودش را اذهاق نفس کند، چه قبحی این جا دارد، عقل می‌گوید مثلاً این قبیح است؟ بله انسان از باب این که خودش را دوست دارد اقدام نمی‌کند به این کار، نه از باب اینکه یک درک عقلی و یک قضیه نفس الامر وجود دارد که قبیح است این کار.

و تفصیل سومی که داده شده این است که این فرق است بین مواردی که محتمل مهم باشد یا احتمال قوی باشد. بله در احتمالات مهم یعنی محتمل خیلی امر بالایی است که حالا شما می‌توانید اسمش را بگذارید همان جنایت بر نفس و امثال این‌ها، این‌ها بله. یا اگر جایی محتمل این قدر مهم نیست ولی احتمال خیلی بالاست. مثلاً احتمال می‌دهد اگر این آب را بباشد نود درصد احتمال دارد که سرما بخورد ولی حالا سرما خوردگی چیز مهمی نیست،

حالا دو روز سرما می‌خورد یک هفته می‌خوابد خوب می‌شود. بگوییم جاهایی که درصد احتمال بالاست ولو محتمل خیلی مهم نباشد، یا این که محتمل مهم باشد ولو درصد احتمالش کم باشد. یک درصد احتمال می‌دهد این آب را بیاشامد می‌میرد، شاید سم باشد. این جا یک درصد باعث می‌شود که اقدام قبیح باشد. اگر نه، نود درصد، نود و نه درصد احتمال می‌دهد که این آب را بخورد یک چهار پنج روزی سرما خواهد خورد، این هم همین جور. اما جایی که نه محتمل این قدر مهم است، نه احتمالش بالاست. حالا احتمال می‌دهد این آب را بخورد مثلاً دو درصد احتمال می‌دهد دو سه روز سرما بخورد این جا عقل قبیح نمی‌داند این را. بعضی‌ها هم چنین احتمالی را دادند که این طور گفته بشود این‌ها هم بالاخره دیگه این جا یک بابی است که یک دلیل محکم چیزی که ندارد دیگه، حالا یکی ذوقش می‌گیرد آن جوری بگوید، ذوقش می‌گیرد آن جوری بگوید.

خب بحث کبروی ما تمام شد و نتیجه این شد که ما یک دلیل تام تمامی عقلی بر این که بگوییم که دفع ضرر محتمل دنیوی لازم هست نداریم.

س: ...

ج: من تتمه را هم بگویم.

خب وقتی که دلیل نداشتیم، دلیل عقلی این چینی محرز نشد قهراً آن بیان دوم هم از بین می‌رود که می‌خواستیم بگوییم از راه قاعده ملازمه بگوییم پس شرعاً حرام است. وقتی عقلش معلوم نشد بنابراین دیگه مصب قاعده ملازمه قرار نمی‌گیرد که بخواهیم از این راه بگوییم شرعاً حرام است. اگر می‌خواهیم شرعاً حرام است ادله لفظیه باید پیدا کنیم یا اجتماعی پیدا کنیم، یک چیزی پیدا کنیم در فقه که بگوییم که ضرر زدن به بدن یا اقدام به ما فیه الضرر المحتمل شرع حرام فرموده، و الا از نظر عقلی آن دلیل وافی بر این مسأله نداریم.

س: ...

ج: جزاکم الله خیراً.

آخرین بحثی که در این باب ماند که امروز می‌خواستیم عرض کنیم و پرونده این بسته بشود آن این است که شیخ اعظم یک نکته مهمی در رسائل فرموده و آن این است که فرموده است در مواردی که ما احتمال ضرر می‌دهیم این شبهه موضوعیه است. شبهه موضوعیه ضرر است و در شبهات موضوعیه اصولی و اخباری متفق هستند که احتیاط لازم نیست، اجتناب لازم نیست خب بله چون احتمال حرمت می‌دهیم احتمال ضرر می‌دهیم قهراً. احتمال ضرر



می‌دهیم. آیا واقعاً ضرر هست یا ضرر نیست؟ نمی‌دانیم، این شبهه موضوعیه است و در شبهات موضوعیه هم اخباری می‌گوید، هم اصولی می‌گوید که احتیاط لازم نیست. پس بنابراین نسب به احتمال ضرر بلکه صغرای آن درست است، احتمال ضرر وجود دارد، این درست است و لکن این شبهه شبهه موضوعیه است و...

س: شبهه موضوعیه...

ج: که ضرر هست یا نیست.

این فرمایشی است که شیخ اعظم این جا فرموده. آیا این فرمایش اصلاً این جا دارد یا جا ندارد، تمام هست یا تمام نیست، آقای آخوند تعلیقه دارند، آقای آسید محمد کاظم یزدی تعلیقه دارند، کاظمین بالاخره این جا تعلیقه دارند. ان شاء الله این بحث را هم سه‌شنبه فرمودید درس هست؟ البته اگر آقایان از مصیبت وارده خیلی حال مباحث را داشته باشند می‌آییم ان شاء الله و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۳۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَّآلِ مُحَمَّدٍ ، وَاٰخِرَ تَابِعٍ لَهُ عَلٰی ذٰلِكَ .

بحث در فرمایش شیخ اعظم اعلی الله مقامه بود که ایشان عبارتشان را ابتدائاً عرض بکنم؛

«هذا كله إن أريد به الضرر إن به العقاب» «به» یعنی الضرر در آن قاعده دفع ضرر محتمل. «و إن أريد به مضرّة أخرى غير العقاب التي لا يتوقف ترتبها على العلم» عقاب البته گفتیم مترتب بر علم است، عقاب بلا بیان قبیح است. ولی مضرت‌های غیر عقابی آن‌ها دائر مدار علم نیست حالا چه ضرر به معنای نقص در مال و جان و عرض و امثال این‌ها و چه به معنای مفسده. این‌ها دائر مدار علم اشخاص نیستند، کسی یک مایعی را خیال می‌کند آب است می‌نوشد واقعاً سم است، ضررش را به او می‌رساند حالا چه بداند چه نداند. و یا این که رباخواری می‌کند، خیال می‌کند که این ضرر نیست، آن ضررهای اجتماعی که دارد، مفسد اجتماعی که بر ربا مترتب است مترتب می‌شود. اقتصاد را خراب می‌کند مثلاً حالا چه بداند و چه نداند. «إلا أنّ الشبهة» فرموده «فهو و إن كان محتملاً» مضرت غیر عقابی اگرچه محتمل است «لا يرتفع احتمالها بقبیح العقاب بلا بیان إلا أنّ الشبهة من هذه الجهة موضوعية، لا يجب

الاحتياط فيها بإعتراف الاخباريين فلو ثبت وجوب دفع الضرر المحتملة لكان هذا مشترك الورد فلا بد على كلا القولين إما من منع وجوب الدفع و إما من دعوى ترخيص الشارع و اذنه فى ما شك فى كونه من مصاديق الضرر و سيجىء توضيحه فى الشبهة الموضوعية إن شاء الله تعالى»

خب این عبارت شیخ اعظم رضوان الله علیه ابتدائاً یک مقداری نامناسب به ذهن می‌آید به حسب ظاهر امرش، چرا؟ چون مصب کلام چیست؟ مصب کلام این است که قاعده دفع ضرر محتمل را دارد ایشان بحث می‌فرماید. نسبت به قاعده دفع ضرر محتمل که شبهه موضوعیه نیست که ایشان می‌فرماید شبهه موضوعیه است. احتمال ضرر محتمل واقعاً وجود دارد، علم داریم به این که این جا محتمل است ضرر وجود داشته باشد، چرا؟ برای خاطر این که احکام بالاخره یکی از مناشی آن اضرار شخصیه است، و ممکن است که این شیء الان ضرر شخصی داشته باشد حرام باشد مثلاً مثال بارها زدیم فرض کنید موبایل. الان دلیلی در کتاب و سنت بر حرمت موبایل نداریم ولی فقیه احتمال می‌دهد که یک ضرر جانی برای انسان، ضرر نقص عضوی برای انسان داشته باشد و شارع شاید براساس این حرام کرده باشد پس احتمال چنین ضرری وجود دارد و هکذا خیلی اشیايي که الان وجود دارد و ما دلیلی بر حرمتش نداریم احتمال ضرر وجداناً می‌دهیم. پس این که شیخ فرموده این جا، شبهه موضوعیه هست این به حسب ظاهر امر سازگار نیست.

س: ...

ج: موضوعیه است؟ نه. چون ضرر محتمل موضوع قاعده است. الضرر المحتمل که موضوع قاعده است که علم به وجود آن داریم، چون وجداناً مراجعه می‌کنیم می‌بینیم احتمال ضرر داریم می‌دهیم.

و هکذا این که بعد فرموده است که «فلو ثبت وجوب دفع المضرّة المحتملة لكان هذا مشترك الورد» هم اخباری و هم اصولی «فلا بد على كلا قولين إما من منع وجوب الدفع و إما من دعوى ترخيص الشارع» با این که مقسم را این قرار دادیم که ثبت وجوب دفع مضرّة محتملة دیگه بعد بگوییم باید چه کار کنیم؟ در مقام جواب بیاییم دفع کنیم بگوییم نه این واجب نیست، این مقسم را این قرار دادن سازگار نیست.

خب این حالا ظاهر عبارت یک چنین مشکله‌ای را دارد و لکن کلمات بزرگان مثل شیخ اعظم و این‌ها که این‌ها بار اول هم هست دارند می‌نویسند، کتاب درسی هم نوشته ایشان، این از بحث‌های خارج‌شان هست که تدوین فرمودند، احتیاج دارد به این که یک تأویل و توضیحی بدهیم و به این شکل حالا عرض می‌کنم. به این که شیخ

اعظم قدس سره فرمایش او این است که تارةً ما از باب این که دفع ضرر لازم است می‌خواهیم پیش بیاایم، دفع ضرر، ضررهای البته غیر عقوبتی، همین ضرر مالی و جانی و عرضی و امثال این‌ها، به مفسده فعلاً کار نداریم آن بعداً بحثش خواهد آمد. یک وقت از باب دفع ضرر می‌خواهیم پیش بیاایم، یک وقت نه، از باب این که عقل می‌گوید ضرر محتمل چگونه است حکمش. اگر از باب دفع ضرر بخواهیم پیش بیاایم که بله عقل حکم می‌کند که ضرر را باید دفع کرد، اگر از این راه پیش بیاایم این اشکالش این است که این شبهه موضوعیه است. یعنی آن که لازم الدفع است؛ الضرر الواقعی است، این عقل مثلاً این حکم را می‌کند که ضرر واقعی واجب الدفع است، لازم الدفع است اما ما در شبهات حکمیه، علم به وجود ضرر که نداریم، احتمال می‌دهیم ضرر باشد پس شبهه موضوعیه می‌شود. این که فرموده این شبهه موضوعیه است درست است براساس تنظیم بحث جای آن نبود که این عبارت گفته بشود اما مقصود ایشان این است که موضوع قاعده ضرر باشد، دفع خود ضرر. اگر ملاک بحث را دفع خود ضرر بگیریم اشکال این است که در این ه وارد شبهه موضوعیه است. و اگر بخواهیم بگوییم که از باب خود ضرر نمی‌آییم، ادعا کسی بخواهد بکند به این که دفع ضرر محتمل واجب است آن وقت البته این اشکالی است که هم اخباری باید جوابش را بدهد، هم اصولی جوابش را بدهد حالا یا جواب به این است که این قاعده را انکار کنیم بگوییم نه حرف درستی نیست، دفع ضرر محتمل این جور ضررها رفع آن را عقل نمی‌گوید لازم است، نمی‌گوید واجب است. یا اگر قبول بکنیم قاعده را آن وقت جواب بدهیم به چی؟ به این که در شبهات موضوعیه شارع آمده چه فرموده؟ شارع آمده ترخیص داده. از این ترخیص شرع کشف می‌کنیم که معلوم می‌شود یا ضرری وجود ندارد فلذا آن آمده اجازه داده و یا اگر وجود دارد آن را تدارک فرموده و یا اگر تدارک هم نفرموده مزاحم اقوی داشته به خاطر مصلحت اقوی گفته باشد این ضررها را فدای آن کرده و آن تحفظاً بر آن مصلحت اقوی فرموده است. پس بنابراین باید یکی از این راه‌ها را برویم. این فرمایش شیخ اعظم...

س: ...

ج: چون اخباری هم می‌گوید در شبهات موضوعیه احتیاط لازم نیست. اخباری هم می‌گوید احتیاط واجب نیست، اصولی هم می‌گوید احتیاط واجب نیست.

س: ...

ج: نه، دیگه بنابر دوم نه شبهه موضوعیه نیست دیگه. شبهه موضوعیه بنابر تقدیر اول است، بنابر تقدیر ثانی که حالا بیاایم بگوییم نه، می‌خواهیم بگوییم یک قاعده‌ای ما داریم می‌گوید دفع ضرر محتمل لازم است.

س: این دیگه ربطی به اخباری ندارد؟

ج: چرا اخباری و اصولی هر دو در شبهات موضوعیه دارند می‌گویند چی؟

س: شبهه موضوعیه نیست این جا، چون موضوع ما احتمال ضرر است الان...

ج: نه نه، این جا شبهه موضوعیه نیست، درسته، ولی این جا می‌گوییم شارع آمده ترخیص داده، در این مواردی که فرض کن ما نمی‌دانیم این آب است یا سم است، ترخیص داده. نمی‌دانیم پاک است یا نجس است، ترخیص داده. ممکن است که ضرر داشته باشد، می‌گوید این جا باید قاعده را انکار کنیم. شبهه موضوعیه قاعده نیست، شاعده را انکار کنیم، بگوییم مثلاً قاعده دفع ضرر محتمل وجود ندارد یا اگر انکار نمی‌کنیم قاعده را، می‌گوییم از باب ترخیص شرع می‌فهمیم این جا یک میرری وجود دارد، میرر چیست؟ یا به این است که شارع به آن اطلاع بالایی که دارد می‌داند این‌ها بی‌خود احتمال می‌دهیم، احتمال ضرر ندارد. یا این که نه، می‌داند ضرر دارد ولی آن ضررها را مجبور است و یا این که اگر هم مجبور نیست مزاحم اقوی دارد عقل در جاهایی که یک ضرری باشد، یک مزاحم اقوایی باشد می‌گوید چی؟ می‌گوید آن را مقدم بدار. مثل این که کسی فرض کنید که مشکل دیابت پیدا کرده که این سرایت می‌کند به قبلش، راهی جز این ندارد که قطع کنند مثلاً آن عضو را. درسته این نقص است اما عقل می‌گوید بله مزاحم اقوی پیدا کرده، پس بنابراین اشکالی ندارد که این جا....

س: ... احتمال دوم جواب شبهات تحریمیه را نمی‌دهد، فقط شبهات موضوعیه و شبهات وجوبیه این... فرض این است که فعلاً...

ج: در کجا؟ در شبهات...

س: تحریمیه.

ج: نه در شبهات موضوعیه که این چنین... شبهات موضوعیه احکام محرمه و ...

س: ...

ج: واجب هم همین جور است. در واجبات که می‌گویند در شبهات موضوعیه تحریمیه هم آن‌ها می‌گویند.

س: ...

ج: هر دو جا داریم، در شبهات موضوعیه چه وجوبیه‌اش، چه تحریمیه‌اش اخباری هم می‌گوید برائت داریم.

س: ... در شبهات تحریمیه غیر موضوعیه چی؟

ج: آن‌ها نه.

س: آن هم همین است. فلذا این جواب مرحوم شیخ طبق این بیان دوم آن را نمی‌تواند جواب بدهد.

ج: بله اشکالی ندارد خیلی خوب، حالا جواب‌های دیگه به آن‌ها می‌دهیم.

این فرمایش شیخ اعظم. مرحوم محقق خراسانی و محقق یزدی قدس سرهما این جا مناقشه فرمودند در کلام شیخ اعظم.

مناقشه اولی که این دو بزرگوار دارند این است که این که شما اسم این‌ها را گذاشتید شبهات موضوعیه این تمام نیست. چون ملاک شبهه موضوعیه این است که رافع شک امور خارجییه است، این شبهات موضوعیه می‌شود اما در جایی که رافع شک لیس الا الشارع، این شبهه موضوعیه نیست این شبهه حکمیه است و در همان‌حن فیه این که در شبهات حکمیه تحریمیه یا وجوبیه ما نمی‌دانیم ضرری وجود دارد یا ندارد راهی برای کشف این مطلب نداریم جز مراجعه به شارع، شارع است که در این موارد البته با جعل احکام می‌تواند إنّاً به ما بفهماند که این جا ضرر وجود دارد یا ضرر وجود ندارد. پس بنابراین چون مرجع باز شارع هست بنابراین شبهه می‌شود شبهه حکمیه.

آقای آخوند فرموده است که «فیه منع کون الشبهة من مثل هذه الجهة الموضوعية إذ الملاك فيها» یعنی ملاک در شبهات موضوعیه چیست؟ «ما كان المرجع فيها غير الشارع من المميزات الخارجية» هر جا مرجع غیر شارع باشد از تمیز دهندگان خارجی فحص می‌کنیم، چه می‌کنیم، از این می‌پرسیم، از آن می‌پرسیم، این می‌شود شبهه موضوعیه.

س: ...

ج: رفع اشتباه. ممیزات دارد می‌گوید، ممیزات یعنی چیزهایی که روشن می‌کند، تمیز می‌دهد که این این جوری هست یا این جوری نیست. مثلاً شک داریم این مایع آب است یا این که یک مایع سمی است، ببر آزمایشگاه برایت روشن می‌شود.

«و من المعلوم أنّه لا طريق الى المصالح و المفسدات التي تكون مناطات للاحكام الشرعية في غير ما استقل به العقل الا البيان الشرعي لها أي الاحكام فإنّه (آن بیان شرعی) بیان لمناطاتها على نحو الإن ايضاً» به نحو این، علاوه بر این که

حکم را روشن می‌کند به نحو این روشن می‌کند که این جا مضرت هست، مفسده هست یا نیست. پس بنابراین، این که شما فرمودید این شبهه موضوعیه است نه شبهه حکمیه این درست نیست. مرحوم سید هم در تعلیقه رسائل که تقریرات بحث‌شان هست همین مطلب را ایشان هم فرمودند.

عرض می‌کنیم به این که حالا یک وقت در اصطلاح می‌خواهیم صحبت بکنیم که شبهه موضوعیه را در اصول نام به چه می‌گذاریم، یک وقت واقع امر را می‌خواهیم حساب بکنیم که آیا مرجع در این موارد این‌ها شبهات موضوعیه هست یا نه. ببینید تارةً ما به شارع باید مراجعه کنیم من حیث اَنَّهُ شارعٌ و مققنٌ ولی تارةً به شارع مراجعه می‌کنیم از باب اَنَّهُ خبرٌ، نه از باب اَنَّهُ مقننٌ، از باب این که آن مطلع به امور است. آن که شبهه حکمیه هست این است که بما اَنَّهُ مقننٌ مرجع او باشد. هر جا باید به شارع مراجعه کنیم چون او قانون‌گذار است، چون او فرمانده است، از او باید سؤال بکنیم این می‌شود شبهه حکمیه بلاشکال، اما اگر یک جایی اگر مراجعه به شارع می‌کنیم از باب این که او متخصص است، او آگاه است حالا یک موضوعاتی است که البته غیر او آگاهی ندارد، اما نه بما اَنَّهُ شارعٌ بما اَنَّهُ مطلعٌ علی الأمور به او مراجعه می‌کنیم. نظر شیخ اعظم قدس سره این است که ما در این موارد اگر مراجعه به شرع هم می‌خواهیم بکنیم از باب این است که یک امر واقعی را پرده بردارد از روی آن برای ما نه از باب این که او دستور دهنده است، آمر است، ناهی است، شارع است، مقنن است، از این باب نیست. پس بنابراین شبهات می‌شود شبهه موضوعیه یعنی ما برای احکام چه احکام عقلیه، چه احکام شرعیه یک موضوعاتی داریم می‌خواهیم این موضوع را بشناسیم، و این هم یک موضوع تکوینی است نه یک موضوع مخترع شرعی باشد، مثل صلات نیست که موضوع مخترع شرعی است که باید از شارع پرسیم، چون مخترعات شرعیه فرقی نمی‌کند که احکامش باشد یا موضوعاتی باشد که اختراعه‌ها، بلکه هرچه که مخترع شارع است من الحکم بما اَنَّهُ شارعٌ، من الحکم أو من الموضوعات که شارع دارد آن را اختراع می‌کند، ابداع می‌کند این می‌شود شبهه حکمیه. هر جا که یک امر نفس الامری و واقعی است، اگر به شارع می‌خواهیم مراجعه بکنیم از باب این است که او مطلع است، او هم احد المتخصصین است، منتها متخصصی است که دیگه بالا دست او وجود ندارد و نمی‌شود وجود داشته باشد. به این دیگه نمی‌گوییم شبهه حکمیه، این اشکال اولی است که علمین حالا دارند.

اشکال دومی که علمین دارند...

س: ...

ج: چرا، ببینید ایشان این جا که دارد می‌گوید شبهه موضوعیه، همان شبهه موضوعیه‌ای است که بعداً خودشان در یکی از ابحات بعدی شبهه موضوعیه را مطرح کردند فلذا می‌فرماید سیجیء آن جا. این شبهه موضوعیه که این جا دارد می‌فرماید همان شبهه موضوعیه است که بعداً از آن بحث می‌کند می‌گوید آن جا توضیحش را خواهیم داد که می‌گویند در شبهات موضوعیه برائت جاری است، هم به مسلک اصولی، هم به مسلک اخباری، به قرینه ارجاعی که به آن بحث دادند همان شبهه موضوعیه متعارفه مقصود ایشان است.

س: ...

ج: حالا این هم...

پس بنابراین اشکال دومی که این بزرگواران دارند به خصوص آقای آخوند دارند این است که فرض کنید شبهه موضوعیه باشد این جا. اما این که شما فرمودید این آن شبهه موضوعیه‌ای است که به اتفاق اخباری و اصولی در آن چیست؟ برائت باید جاری بشود. این حرف ناتمام است، این از آن شبهات موضوعیه‌ای نیست که به اتفاق اخباری و اصولی در آن برائت جاری می‌شود، چرا؟ ایشان می‌فرمایند برای خاطر این که اگر ما به ادله جریان برائت در شبهات موضوعیه مراجعه کنیم مهم‌ترین دلیل عبارت است از روایت معتبره‌ای که فرموده «کل شیء فیہ حلالٌ و حرامٌ فهو لک حلال حتی تعلم انه حرامٌ بعینه» که شیخ اعظم قدس سره از این روایت این جواری استفاده فرموده که هر جا یک امری دارای حلال هست و دارای حرام هست و حالا این شیء موضوع خارجی نمی‌دانیم منطبقٌ علیه آن امر حلال است، یا منطبقٌ علیه آن امر حرام است، این جا شارع فرموده لک حلال که منشأ شک ما این است که دو نوع وجود دارد؛ یک نوع حلال، یک نوع حرام و الان نمی‌دانیم در اثر این که شناخت کافی از این امر خارجی نداریم نمی‌دانیم این مصداق آن حلال است یا مصداق آن حرام است. مثلاً آب را می‌دانیم حلال است، خمر را می‌دانیم حرام است. مایع دو قسم است؛ آب و غیر آب مثلاً خمر. آب حلال است، خمر حرام است. حالا یک مایعی در این خارج وجود دارد نمی‌دانیم این حلال است یا حرام است، چرا نمی‌دانیم؟ منشأش این است که آن دو قسم وجود دارد، نمی‌دانیم این مصداق این قسم است که حلال است یا مصداق آن قسم است که حرام است. پس بنابراین هر جا وجود دو کبری یک کبرای حلال، یک کبرای حرام، یک نوع حلال، یک نوع حرام وجود دارد و این باعث شده وجود این نوع که در این مصداق خارجی ما شک کنیم، این جاها برائت جاری می‌شود، این شبهات موضوعیه برائت جاری می‌شود اما در مانحن فیہ منشأ شک چنین چیزی نیست که فرض کنید تمام اشیاء عالم حکمش برای ما روشن شده، همه این چیزها را می‌دانیم غیر موبایل، همه چیزها را می‌دانیم چه چیزهایی حلال

است، چه چیزهایی حرام است. الان موبایل را شک داریم که حلال است یا حرام است. منشأش وجود دو نوع چیز نیست که، که این مصداق این است یا مصداق آن است. می‌دانیم مصداق حلال‌ها نیست، می‌دانیم مصداق حرام‌ها هم نیست. خودش به عنوان خودش شک داریم آیا حلال است یا حرام است. علت شک ما این نیست که نمی‌دانیم منطبقٌ علیه آن حلال‌ها است، یا منطبقٌ علیه آن حرام‌ها است. این جا دلیل نداریم بر این که در شبهات موضوعیه در این موارد براءت جاری می‌شود. آن جایی‌هایی که براءت جاری می‌شود شبهات موضوعیه آن چنانی است نه شبهات موضوعیه این چینی.

س: ...

ج: ایشان می‌فرمایند که دلیل این چینی است. سلمنا....

س: ... یعنی قول ثالث باید این جا...

ج: نه از باب ضرر دیگه، از باب ضرر.

حالا عبارت‌شان را بخوانم. «سلمنا» یعنی قبول. اشکال اول ما چه بود؟ این بود که این اصلاً شبهه موضوعیه نیست. حالا «سلمنا» که شبهه موضوعیه است. «لكن لا وجه للاعتراف بعدم وجوب الاحتياط فيها بمجرد تسميتها الأخباريين، و ذلك لعدم ما هو منشأ الاعتراف به في غيرها من الشبهات الموضوعية هاهنا. أما العقل... (حالا بعداً می‌گوییم) و أما النقل فمثل قوله عليه السلام «كل شيء فيه حلال و حرام» فسيجيء منه (قدس سره) أنه مختص بما إذا كان منشأ الاشتباه فيه هو وجود الحلال و الحرام فعلاً تحت الشيء، و عدم ما يميز أنه من أي منهما..» دلیل نداریم که این از آن قبیل است، یا از آن قبیل است.

«و من المعلوم أنه ليس منشأ الاشتباه في المقام هو وجود القسمين كيف، و لو كان جميع الأشياء غيره معلوم الضرر أو النفع لكان هو على ما كان عليه من احتمال الضرر.»

پس بنابراین خود شیخ اعظم بعداً در ادله براءت در شبهات موضوعیه فرموده این روایت آن جاهایی را دارد می‌گوید در شبهات موضوعیه که این چنین باشد، اما جایی که این چینی نیست، ما می‌دانیم ضرر اشکال دارد باید دفع کنیم آن را حالا نمی‌دانیم این موبایل ضرر دارد یا ضرر ندارد، این شبهه موضوعیه است. شک ما منشأش وجود دو چیز نیست، به خاطر این است که نمی‌دانیم این جا ضرر وجود دارد یا نه، حالا ولو حکم همه چیزهای دیگر را هم بدانیم.



س: حاج آقا مگر ما شک نداریم که آیا ضرر دارد تا حرام است یا ضرر ندارد تا مباح شود؟ ... یک عدم الضرر که موضوع اباحه است، یکی هم ضرری که موضوع حرمت است، ... می‌گوید دو تا چیز داریم دیگه ...

ج: این که وجود و عدم است. ببینید

س: ...

ج: نه، ضرر دارد یا ضرر ندارد که دو قسم نمی‌شود که. ببینید دو شیء... حرف این بود که شیخ از روایت چه استفاده کرد؟ این که فیه حلال، یعنی دو تا شیء داریم که آن حلال است مثل آب، آب حلال است، خمر حرام است، این حکم حلیت دارد آن حکم حرمت دارد. حالا این مایع خارجی نمی‌دانیم مصداق این است یا مصداق آن است، و چرا من الان در این مایع خارجی شک می‌کنم؟ چون امرش دائر است بین این که یا مصداق این باشد، یا مصداق آن باشد، این حلال است این حرام است پس قهراً باعث می‌شود شک کنم این حلال است یا حرام است. این جا شارع فرموده لک حلال، این جور جایی شارع فرموده لک حلال. اما حالا موبایل؛ موبایل مصداق فلان امر است تا بدانم حلال است یا همین موبایل مصداق فلان امر است که می‌دانم حرام است حالا نمی‌دانم این مصداق این است یا مصداق این، این جا این جوری است یا نه، خود موبایل را که نگاه می‌کنم ولو حکم همه چیزهای غیر از موبایل دیگه برای من روشن باشد، این خودش منشأ این است که ضرر دارد یا ندارد.

س: ...

ج: غیرمضر آخر نداریم. چه غیرمضر؟ دو موضوع نداریم که یکی را شارع محکوم کرده باشد به حلیت، یکی را محکوم کرده باشد به حرمت و این منشأ شک ما شده باشد. نه، می‌دانیم این مصداق آن که محکوم به حلیت است می‌دانیم نیست. و مصداق آن چیزهایی هم که می‌دانیم محکوم به حرمت است می‌دانیم نیست، امور دیگر می‌شناسیم آن‌ها را نیست، الان شک داریم از باب این که خودش مستقلاً ربطی به چیزهای دیگر ندارد، نه از باب این که مصداق چیزهای دیگر هست یا نه، خودش مستقلاً شک داریم این حرام است یا حرام نیست، ضرر دارد یا ضرر ندارد، نه از باب این که مصداق امور مضره است، مصداق یک سلسله امور مضره است، نه، من رأس مستقلاً ابتدائاً شک داریم در شبهات حکمیه تحریمیه که آیا این حرام هست یا حرام نیست، ضرر دارد یا ضرر ندارد، از این باب است. مثلاً شرب تن، شرب تن را مستقیماً شک دارم ضرر دارد یا ضرر ندارد. اگر در شرب تن شک دارم ضرر دارد یا ندارد از باب این نیست که می‌دانم شرب یک چیزی ضرر ندارد لعل این مصداق آن باشد، و شرب یک چیزی

را هم می‌دانم ضرر دارد لعل شرب تنن مصداق آن باشد، از این باب نیست. از باب این است که خودش را مستقلاً نمی‌دانم ضرر دارد یا ضرر ندارد، نه از باب اندراجش تحت این یا تحت آن، پس منشأ شک در این موارد اندراج تحت این عنوان یا آن عنوان نیست، از باب این است که خودش مستقلاً ضرر دارد یا ضرر ندارد. ولو فرض که در عالم غیر از این شی‌ای اصلاً وجود نداشته باشد. یا همه چیزهایی که وجود دارد می‌دانم و می‌شناسم آن‌ها را و می‌دانم این مصداق آن نیست، مصداق آن هم نیست. خودش مستقلاً محل شک و تردید ما هست بنابراین این شبهه موضوعیه ربطی به آن شبهات موضوعیه‌ای که همه قبول دارند؛ اخباری و اصولی هر دو قبول دارند که در آن‌ها برائت جاری است ربطی به آن‌ها ندارد. این شبهه موضوعیه مستقلة، این هم یک حرف چیزی بود که تا حالا شاید توی اصول نشنیده بودید که آقای آخوند و آقای... یعنی این دو کاظمین این دو مطلب را این جا می‌فرمایند که شبهات موضوعیه دو قسم است، اگر قبول کنیم. یک قسم این است که منشأ شک وجود حلال‌ها و حرام‌ها است و این که ما نمی‌دانیم مصداق این است یا مصداق آن است. این جا بله اخباری و اصولی هر دو می‌گویند برائت جاری است. اما یک شبهات موضوعیه داریم که نه، منشأش این نیست. منشأش این است که مستقیماً مستقلاً شک داریم این ضرر دارد یا ضرر ندارد. این ادله داله بر برائت در شبهات موضوعیه این را نمی‌گیرد. پس این که شیخ اعظم فرمودند به اتفاق اخباری و اصولی این جا باید گفت که برائت جاری است این تمام نیست. بنابراین ایشان دو تا اشکال دارد، اشکال اول این است که این دو تا بزرگوار که این اصلاً شبهه موضوعیه نیست، حالا این را مناقشه کردیم. مطلب دوم این است که ولو شبهه موضوعیه است ولی حکمش این نیست که شما می‌فرمایید.

س: عدم الضرر موضوع حکم اباحه نیست؟

ج: نه. عدم الضرر است دیگه. عدم الضرر حکم ندارد. چیزی که نیست.

این فرمایش این دو بزرگوار، ببینیم آیا جوابی داریم از این یا نه، برای فردا. و صلی الله علی محمد و آل محمد

### جلسه ۳۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیه الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در فرمایش شیخ اعظم بود که با توجیه و اصلاح این بود که در موارد احتمال ضرر اگر بخواهید ملاک را ضرر واقعی قرار بدهید و حکم عقل به این که ضرر واقعی لازم الدفع هست خب در مقام این شبهه موضوعیه ضرر واقعی است، و شبهات موضوعیه به اتفاق اخباریین و اصولیین برائت در آن جاری هست.

علمین؛ مرحوم محقق آخوند قدس سره و مرحوم سید یزدی قدس سره اشکال کردند تارةً به این که نام این شبهه موضوعیه نیست و این شبهه حکمیه است چون مرجع در شناخت آن شارع است و شبهات موضوعیه آن است که مرجع در شناخت آن ممیزات خارجی است نه شارع، خب این شبهه را جواب دادیم به این که ولو مرجع شارع باشد اما بما آنه متخصص هست نه بما آنه مقنن و شارع. آن جایی که مرجعیت با شارع باشد بما آنه شارع، مقنن، حاکم، درست است شبهه می شود حکمیه اما آن جایی به شارع مراجعه می کنیم چون متخصص دیگری وجود ندارد در این باب، آن از باب آنه متخصص به آن مراجعه می کنیم. این هم مثل سایر ممیزات خارجیه می ماند، این باعث نمی شود که شبهه بشود حکمیه.

اشکال دوم آقای آخوند قدس سره این بود که حالا فرضاً شبهه موضوعیه باشد اما همه شبهات موضوعیه حکمش این نیست که مرجع در آن برائت است و اتفاق اصولی و اخباری بر این است، آن شبهات موضوعیه ای اتفاق بر این هست که در آن برائت جاری می شود و منشأ شک ما وجود دو حکم مختلف از شارع باشد و این که نمی دانیم این امر خارجی مصداق کدام هست، در اثر اشتباه امور خارجیه، ولیکن در مانحن فیه که این جوری نیست. فرض کن تمام اشیاء عالم برای ما روشن شده که حکمش چیست، این را هم می دانیم که مصداق هیچ کدام آن ها نیست، خودش به عنوانه نمی دانیم ضرر دارد یا ضرر ندارد. پس بنابراین این شبهه را ولو بپذیریم شبهه موضوعیه است، این داخل در آن کبرای مسلم عند الفریقین نمی شود و طبق نظر شما که شیخ اعظم هستید خودتان در شبهه موضوعیه فرمودید که «کل شیء فیه حلال و حرام» از آن استفاده می شود که باید منشأ وجود حلال و حرام باشد.

خب این فرمایش ایشان ممکن است... اگر حالا دقت باید بشود در فرمایشات شیخ در شبهات موضوعیه، اگر واقعاً شیخ اعظم منحصر فرموده باشد، نه این که فرموده باشد این دلیل از ادله برائت در شبهات موضوعیه مفادش این است، نه کل الدلیل در شبهات موضوعیه لیس الا هذا، این هم مفادش این است. اگر این طور فرموده باشد خب یک مناقشه ای به خود شیخ اعظم می شود و لکن ان شاء الله بعداً خواهد آمد در شبهات موضوعیه دلیل فقط این روایت نیست. بله این روایت ممکن است بگوییم منشأ را در این صورت دارد بیان می فرماید اما دلیل های دیگر هم ما داریم برای اثبات برائت در شبهات موضوعیه مثل خود «رفع ما لایعلمون». رفع ما لایعلمون خب بسیاری از

محققین که شاید این مطلب هم مطلب درستی باشد، این هست که اطلاق دارد، ما لایعلمون، سواءً این که موضوع خارجی باشد یا حکم شرعی باشد، هرچی نمی‌دانید این برداشته شده است یعنی در مورد آن احتیاط جعل نشده است. بنابراین منحصر نیست و این «ما» ما لایعلمون اطلاقش این جور شبهات موضوعیه را هم می‌گیرد. بنابراین به این نحو ممکن است که تخلص بجویم از اشکالی که به شیخ اعظم فرموده و ممکن است همین کلام شیخ را در این جا قرینه قرار بدهیم که مقصود این بزرگوار در آن جا هم این نیست که بخواهند بفرمایند فقط در این جور شبهات موضوعیه‌ای که منشأ شک وجود دو امر است برائت جاری است، مطلق شبهات موضوعیه، البته آن دلیل ممکن است بگوییم حالا بحثش در آینده ان شاء الله می‌آید که منحصر است به این مورد. این بحث تمام شد.

خب قاعده دیگری که باز در مقام قد یتمسک بها و گفته می‌شود با وجود این قاعده، قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نمی‌شود وجوب دفع ضرر محتمل اخروی است غیر العقاب که احتمال می‌دهیم در هر شبهه تحریمیه‌ای یا وجوبیه‌ای احتمال می‌دهیم که شاید انجام این ولو در این نشأ ضرری بر آن مترتب نباشد اما لعل در نشأ بعد ضرری بر آن مترتب باشد و مشکلی در آن جا.. عقاب نه، یک مشکلی در آن جا برای ما ایجاد نکند.

س:؟؟

ج: چی بود نقل کردم بگویند یادم بیاید.

س:؟؟

ج: قبول کردیم دیگه، این بیانی بود که قبول کردیم. یعنی بیان ششمی بود که گفتیم از ایشان استفاده می‌شود، گفتیم بیان خوبی است.

س:؟؟

ج: نه، چون هم مفسده دنیوی و اخروی دارد، هم ضرر دنیوی و اخروی دارد. قاعده اول دفع عقوبت بود، قاعده دوم دفع ضرر محتمل دنیوی، قاعده سوم؛ دفع ضرر محتمل اخروی، قاعده چهارم؛ دفع مفسده، حالا مفسده دنیوی، بعدش مفسده اخروی.

س:؟؟

ج: ضرر غیر از عقاب دیگه، بله این‌ها را جدا کردیم از همدیگر.

س:؟؟

ج: خب شما دل‌تان می‌خواهد جمع کنید ما برای این که بحث‌هایش فرق می‌کند این‌ها را از هم جدا کردیم.

س:؟؟

ج: بحث کردیم دیگه، یک؛ این است که بگوییم یک قاعده‌ای داریم؛ دفع عقاب محتمل. خب این را بحث کردیم تمام شد. دو؛ دفع ضرر دنیوی محتمل، این هم قاعده ثانی بود، این هم یک قاعده است برای خودش که یدعی به این که عقل یحکم به این که ضرر محتمل دنیوی را باید دفع کرد، پرهیز کرد از آن. این هم همین بحثی بود که این چند روز داشتیم و ثبِت که ما چنین قاعده‌ای نداریم. بله این را قبول داریم که جبلت انسان، فطرت انسان در صورتی که آن ضرر یک ضرر معتناهی باشد خود به خود انسان را تحریک می‌کند بر این که اجتناب بورزد ولی این کاری به عقاب و ثواب و این‌ها ندارد، خب اگر دلت بخواهد برو کنار، اگر هم برایت مهم نیست خب خواستی مرتکب بشو، ربطی به مسأله مسؤولیت و ادانت و رابطه عبد و مولی ندارد، این یک امر تکوینی است، خب دلت نمی‌خواهد ضرری شامل تو بشود، شاید این ضرر محتملی در آن باشد، خب انجام نده. اما ربطی ندارد به رابطه عبد با مولی.

و اما دفع ضرر محتمل اخروی. ضرر محتمل اخروی هم اباحتش همان اباحتی است که در مسأله قبل گفته شد، چیز جدیدی دیگر در این باب ما نداریم. هر که می‌گوید دفع ضرر دنیوی محتمل واجب الدفع است خب در اخروی هم قهراً همان را می‌گوید برای این که باز آن شاید اشدّ ضرراً و اَدوم ضرراً باشد هم از نظر شدت خودش و هم از نظر دوام و طولانی مدت بودن آن، بنابراین آن اولویت دارد اگر کسی این جا دفع ضرر محتمل دنیوی را که قصیر است مدته و لایدوم مقامه، این جا را بگوید که واجب الدفع است خب قهراً در آن ضرر اخروی که محتمل است که اشد باشد و محتمل است که یدوم مقامه باشد به طریق اولی می‌گوید. ولی اگر گفتیم که نه، در ضرر دنیوی این چنین نیست، ضرر اخروی هم عقل راجع به آن وجوب دفع ندارد، بله می‌گوید اگر که دلت نمی‌خواهد، بالاخره ناراحتی داشته باشی، این ناراحتی هم ربطی به تو و مولی ندارد، یک ناراحتی است؛ ممکن است یک هم‌نشین بدی داشته باشی، ممکن است یک دردی آن جا داشته باشی، حالا ما خبر هم نداریم آن جاها، اوضاع آن نشأه به چه شکلی هست و یکی از مشکلات این که این جا هم عقل ما بخواهد حکم بکند این است که تصور درستی ندارد از آن نشأه و خصوصیات و اضرار آن نشأه که بخواهد بگوید حالا واجب الدفع یا واجب الدفع نیست. یعنی تصور موضوع برای عقل روشن نیست تا این که در باره آن بخواهد قضاوتی داشته باشد.

ألا أيّ حال ما به وجدان عقلی مان که مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که وجوب دفعی نسبت به اضرار نه نسبت به عقوبت‌ها، نسبت به اضرار اخروی درکی نداریم و مثل اضرار دنیوی می‌ماند. به خصوص دیگه آن حرف‌های آقای اصفهانی هم قدس سره اگر در آن باب قبول کردیم که بگوییم حسن و قبح اصلاً مربوط است به اموری که دواعی نفسانی در آن وجود ندارد و مربوط می‌شود به آن چه که مربوط به نوع هست و بنابراین در آخرت اصلاً اضرار اشخاص و شخص‌ها به نوع آن جا برمی‌گردد؟ معلوم نیست، چنین دلیلی وجود ندارد تا بگوییم حکم عقل به قبح اقدام مثلاً در آن مورد هم خواهد بود. پس این هم می‌رود کنار.

قاعده بعدی عبارت بود از دفع مفسده محتمله به این که ما در هر موردی که بالاخره احتمال حرمت می‌دهیم بنابر مسلک عدلیه که احکام تابع مصالح و مفاسد است قطعاً احتمال مفسده می‌دهیم. حالا در این جا چند بحث هست، بحث اول این است که آیا واقعاً ملازمه هست بین احتمال حرمت یا وجوب و احتمال وجود مفسده یا مصلحت ملزمه یا ملازمه نیست؟ و بحث دوم این است که علی تقدیر این که چنین ملازمه‌ای وجود داشته باشد و واقعاً در شبهات حکمیه ما احتمال مفسده بدهیم آیا حکم عقل به وجوب دفع داریم یا نداریم.

س:؟؟

ج: فعلاً مفسده دنیویه.

اما در بحث اول قد یقال که بله، بنا بر مسلک عدلیه که احکام تابع مصالح و مفاسد است و خدای متعال گتره و گزاف قانون جعل نمی‌کند، حکم نمی‌فرماید چه تحریمی چه وجوبی، پس بنابراین همه احکام قهراً کشف می‌کند وجودش از این که اگر تحریمی هست مصلحت ملزمه‌ای وجود داشته و اگر وجوب هست مصلحت ملزمه‌ای وجود دارد. و بازگشت مصالح و مفاسد هم به مضار و منافع نیست همان طور که قبلاً گفتیم. مفاسد یعنی ممکن است برای شخص ضرر نرساند مثل کسی که ربا می‌خورد آن بر اموالش افزوده می‌شود، نقص در مال، عرض و امثال آن برای او پیدا نمی‌شود ولی این مفسده دارد یعنی جامعه را مختلف می‌کند، اقتصاد دنیا را مختل می‌کند، فقر را در جامعه گسترش می‌دهد و امثال این مفاسدی که برای ربا گفته شده است. البته یک قسمت‌هایی، همه قسمت‌های ربا را هم ما نمی‌فهمیم مفاسد چیه مثل ربای معاملی آن جا خیلی روشن نیست، خیلی تعبدی است آن که مثلاً فرض کنید دو شیء متجانس اگر در وزن با هم اختلاف داشتند اما در کیفیت اختلاف داشتند خب شارع آن جا فرموده حرام است اما وجهش برای ما روشن نیست که آن جا چیه، یک تعبد محض است در آن جا برای ما که انسان مثلاً یک کیلو گندم جید را بفروشد به یک کیلو و نیم گندم غیرجید، خب به حسب محاسبات عقلائیه معمولی چه اشکالی دارد،

همین طور هم هست دیگه، آن قیمتش با آن برابری می‌کند، یک کیلوی این با یک کیلو و نیم آن برابری می‌کند اما شارع فرموده این حرام است. جاهای دیگر هم همین بود، یک وقتی بنزین مثلاً از فلان جا بگیرند، نفت به فلان جا تحویل بدهند، مثلاً فرض کن بنزین از قزاقستان بگیرند بعد نفت دو برابر آن سه برابر آن، بنزین و نفت در خلیج فارس بدهند. یکی از اشکالات همین بود که این طبق فتاوا اشکال دارد، این می‌شود ربا. اگر واقعاً این در مقابل آن باشد. چون این‌ها جنس واحد هستند، یک جنس هستند. حالا وجهش چیه ما نمی‌دانیم. خب در این جا عده‌ای این طوری گفتند و این معمول کلمات بزرگان را که نگاه کنید این را تسلّم کردند.

قد یناقش در این مسأله به این که علی مبنی الآخوند رحمه الله و مبنا صاحب الفصول که گفتند بله احکام گتره و گزاف نیست اما دائر مدار این هم نیست که مصالح و مفسد در متعلقات احکام باشد، بلکه ممکن است در خود جعل حکم مصلحت باشد، و آن هم که دیگه به واسطه جعل چی شده؟ اگر جعلی شده باشد استیفاء شده، به انجام عبد مربوط نیست.

خب جواب این است که این مطلب درست است، اولاً این که تابع مصالح و مفسد ولو در خود جعل باشد این یک فرضش خیلی نادر است، همه جاها بگوییم مثلاً اگر شارع خمر را حرام فرموده است، اکل میته را حرام فرموده است این به خاطر مصلحتی است که در خود این جعل حرمت وجود دارد نه در اکل میته، این‌ها یک فرض‌های نیشقولی است که بگوییم اکل میته اشکال ندارد، هیچ مفسده‌ای بر آن مترتب نمی‌شود، حکم مصلحت داشته که بگوید حرام است، یا آن جا بفرماید واجب است، این‌ها یک جاهایی می‌شود مثل موارد امتحانیه، اوامر امتحانیه و امثال ذلک اما این که بگوییم بخواهیم همه جا این جوری هست، این نیست. حالا علاوه بر این که بالاخره احتمالش را که می‌دهیم، این جور نیست که فقط از مصالح در خود جعل احکام منشأ بگیرد جعل قوانین شرعیه.

خب هم آن ممکن است هم آن ممکن است. پس بالضروره ما در شبهات تحریمیه احتمال می‌دهیم که ممکن است مصلحت در خود جعل تحریم بوده، احتمال هم هست که مفسده در آن محرم بوده، آن متعلق تحریم بوده، بنابراین احتمال که نمی‌شود کاری کرد، احتمال وجود دارد. بنابراین آن‌هایی که گفتند نه این درست نیست چون کذا است، این مطلب مطلب ناتمامی است، احتمال بالاخره وجود دارد.

إنّما الکلام در این است که در شبهات تحریمیه مسلّم احتمال وجود مفسده ملزمه در متعلق حرمت وجود دارد، این احتمال قطعی است. اما آیا در شبهات وجوبیه چی؟ احتمال مفسده می‌دهیم یا نه؟ معمول بزرگان فرمودند در شبهات وجوبیه دیگه احتمال مفسده نمی‌دهیم، آن جا احتمال چی می‌دهیم؟ مصلحت می‌دهیم چون وجوب دائر

مدار مصلحت است. اگر احتمال می‌دهیم مثلاً فلان دعا واجب باشد، فلان نماز واجب باشد، فلان روزه واجب باشد، فلان عمل واجب باشد، خب این به خاطر این است که قهراً ملزمه دارد با این که احتمال می‌دهیم یک مصلحت ملزمه‌ای در آن جا هست اما نه مفسده ملزمه. و لکن قد يقال به این که مصالح ملزمه علی‌قسمین هستند، تارة مصالح ملزمه‌ای داریم که عدم‌شان فقط عدم وجود مصلحت ملزمه است، این گیرش نیامده، عدم النفع الملزم است که گیرش نیامده، اما بعضی وقت‌ها مصالح ملزمه از آن‌هایی است که وجودش مصلحت دارد، عدمش برای انسان چی دارد؟ مفسده دارد. فرض کنید تنفس، تنفس مصلحت ملزمه دارد دیگه، عدمش چی؟ عدمش مفسده دارد. چون موجب هلاک نفس می‌شود. یا رسیدن بعضی از مواد معدنی به بدن وجودش مصلحت ملزمه دارد، عدمش چی؟ مفسده دارد. ما در مواردی که شارع یک چیز را واجب می‌کند می‌دانیم براساس مصلحت ملزمه است اما همان جا احتمال می‌دهیم لعل این مصلحت ملزمه از آن مصالحی باشد که فقط در نبودش این جور نیست که یک مصلحتی را فقط انسان از دست داده. بلکه علاوه بر این که مصلحت را از دست داده، زوال آن مصلحت موجب یک خسران و یک اضرار می‌شود بر نفس انسان. بنابراین در موارد وجوب‌ها هم می‌توانیم بگوییم که احتمال مصلحت ملزمه وجود دارد، چون ما اطلاع که نداریم، لعل این تثلیث که عقلاً باطل نیست. برهانی بر خلاف این که نداریم، بنابراین در موارد مصالح ملزمه ما احتمال می‌دهیم از آن قبیل باشد.

پس بنابراین هم در مورد شبهات تحریمیه، هم در مورد شبهات وجوبیه ما احتمال چی می‌دهیم؟ ما احتمال مفسده ملزمه را می‌دهیم. این مقام اول و بحث اول.

بحث دوم این است که خیلی خب حالا احتمال مفسده ملزمه می‌دهیم. آیا حکم عقل در این موارد به وجوب دفع آن هم مصلحت ملزمه دنیوی دارد این مقصودمان فعلاً هست. آیا عقل حکم می‌کند؟ در این جا سه نظریه وجود دارد.

نظریه اول این است که بله عقل یحکم أو یدرک که انسان باید مفسد ملزمه را از جامعه دور کند، مفسد دیگه مال شخص نیست، مال جامعه است. اگر احتمال می‌دهد این عمل مفسده ملزمه برای جامعه دارد این جا عقل یحکم أو یدرک به این که باید این کار را اجتناب بکنید انجام ندهید. این را آقای آخوند قدس سره در کفایه نسبت دادند به شیخ الطائفه؛ شیخ طوسی رضوان الله علیه و براساس همین درک و فهم شیخ در مسأله حظر و اباحه قائل شده‌اند به حظر یا توقف. یعنی انسان اگر صرف‌نظر از شرع کند، شرعی به او نرسیده فرض کن، فقط می‌داند خدای متعال وجود دارد اما دینی به او نرسیده، آیا می‌تواند هر کاری را انجام بدهد مع الغض عن الشرع؟ البته فی‌المتنا هذه



دیگه این فقط یک بحث فرضی است. اما یک بحثی است آقایان در کتب قدما مطرح کردند، در الذریعه سید مرتضی رضوان الله علیه، در عده شیخ طوسی این مبحث در آن کتابها مطرح بوده.

در مسأله حظر و اباحه آن جا شیخ فرموده که چون ما احتمال می دهیم این عمل ما یک مفسده ای بر آن مترتب باشد عقل حکم می کند که یا بگو حتماً ممنوع است یا متوقف شو. ارتکاب نمی توانید باید حتماً یا حکم بکنی به این که... و بگویی عقلم درک می کند محذور بودن را یا لااقل توقف. خب پس ببینید شیخ طوسی بنابر آن چه که ایشان نسبت می دهد به شیخ طوسی رضوان الله، قائل به مسلک اول است.

س: ???

ج: بله، مفسد. نه ضرر شخصی.

خب این نظریه اولی است. نظریه ثانیه که معمول محققین به آن نظر هستند این است که نه، عقل حکمی در این موارد ندارد. حالا ما اگر در مفسد مقطوعه و مسلمه که فهمیده باشیم این جا مفسده وجود دارد، هیچ مزاحم اقوایی هم وجود ندارد و کذا... بگوییم، آن جا قائل بشویم به این که عقل حکم می کند اما در مفسده محتمله این چنین نیست، چنین عقلی حکم نمی کند. عقل انسان چنین درکی ندارد و چنین حکمی را ندارد.

این قائلین به قول دوم که منهم آقای آخون قدس سره است، منهم محقق خویی در مصباح الاصول است و علی ما ببالی منهم مرحوم امام قدس سره فی تهذیب الاصول از ایشان نقل شده، حق، چنین حکمی ندارد. و قاطبه محققین معاصر قائل به همین هستند که عقل چنین حکمی ندارد. که حالا ادله اش را ذکر خواهیم کرد.

قول سوم تفصیل است به این که تارة آن مفسده محتمله یک مفسده بسیار قویه شدیده ای است، احتمالش بسیار بالا است، مثل این که مثلاً فرض کنید دولت بخواهد یک تصمیمی بگیرد، یک نوع همین کارهای که... تصرفاتی که در ژن های میوه ها می کنند یا چی می کنند، مثلاً گندم را که غذای عمومی است، احتمال می دهند که شاید اگر این تصرف را در آن بکنیم لعل باعث می شود که همه مردم عقیم بشوند. یا همه مبتلای به یک درد بی درمانی بشوند. خب این جا اگر چنین مفسده ای است که این جور مفسده بزرگی بر آن مترتب می شود عقل می گوید که چی؟ می گوید بله این جا باید احتیاط بکنی، و ارتکاب نکنی این کار را. اما اگر نه، چنین احتمالی به خصوص در آن صورت احتمال اگر این جور شدید است، محتمل این قدر شدید است، احتمال هم بالا باشد، خب دیگه ضریب عقل خیلی حکم می کند. یک وقت باز محتمل بالا است، احتمال حالا یک درصد احتمال است، حتی یک در میلیون

احتمال است، باز هم می‌گوییم که عقل بله، می‌گوید نه. و تارة نه، چنین احتمال... احتمال این است که حالا اگر این کار را بکنیم شاید بعضی‌ها یک چند روزی سرما بخورند بعد هم خوب می‌شوند. یک احتمال این جوری، احتمالش هم یک وقت در صددش خیلی خیلی اندک است، این جور عقل حکم نمی‌کند. این مسلک از محقق نائینی در فوائد الاصول استفاده می‌شود، این تفصیل از محقق نائینی در فوائد الاصول نقل می‌شود.

خب حالا این سه اقوالی است که... سه قولی است که در مسأله وجود دارد.

أما القول الاول که فرموده است که بله عقل حکم می‌کند بلاختلاف بین الموارد و التفصیل این که باید دفع کرد چنین مفسده محتمله دنیویه را. خب غیر از... یک برهانی بر این مسأله مقابله نکردند، می‌گویند وجدان ما چنین حکمی را می‌کند دیگه، این قضایای بدیهیه است، وجدانیه است، و هر کسی به وجدانش مراجعه کند ایشان می‌فرمایند که این جور است. آن‌هایی که ما برای قول ثانی می‌خواهیم بگوییم قهراً اشکالاتی می‌شود بر این دلیلی که قائلین به قول اول اقامه کردند.

مجموع آن چه که قائلین به قول دوم استناد به آن جستند برای نفی حکم عقل به قبح اقدام در این موارد، پنج وجه ما به آن برخوردیم.

وجه اول که آقای آخوند در کفایه فرموده و السند شهادة الوجدان. گفته وجدان هر عاقلی وقتی به وجدانش مراجعه می‌کند می‌بیند این جوری نیست که احتمال مفسده دنیویه باعث بشود که آن کاری را که می‌خواهد انجام بدهد احتمال می‌دهد یک مفسده دنیویه است. بگوید که نه، باید احتیاط بکنی و مرتکب نشوی. خب این مسأله که به شهادة الوجدان علی ذلک، انصاف مطلب این است که آن فرمایش محقق نائینی یک مطلب مهمی است، همان مثالی که من زدم آیا واقعاً اگر دولت احتمال بدهد که اگر این تصرف را در مثلاً گندم بکند بله این باعث می‌شود که گندم مضاعف بشود از نظر برداشتش، ولی احتمال می‌دهد در کنار آن یک چنین مشکله عقم حداکثری یا جمعی پیدا بکند بر؟؟؟ عقل این جا می‌گوید احتیاط نمی‌خواهی بکنی؟ تجویز می‌کند عقل؟ یک مفسده این چنینی، یک وقت برای خودت است بله می‌گویند نمی‌خواهم خب باشد. شخص، مضرت شخصی ما قبول کردیم گفتیم در مضرت شخصیه عقل حکم به قبح اقدام نمی‌کند، بله جبلتش می‌گوید ضرر است اگر خودت را دوست داری نکن. ولی بالاخره ضرر مال شخص است، اما این جا ضرر مال نوع است و به عبارة آخری این ظلم به نوع است که نوع را در معرض چنین خطر مهمی قرار بدهیم و قبح ظلم هم یک مسأله‌ای است که قطعی است. در معرض چنین مشکله عام و عمومی قرار دادن جامعه این ظلم به جامعه است. بنابراین، این استدلال که مرحوم آقای آخوند در کفایه فرمودند،

بزرگانی فرمودند که وجدان یحکم به این که اقدام بر ما فيه احتمال المفسدة الدنیویة این اشکالی ندارد این اطلاقش محل اشکال است یعنی وجدان ما بر این لایحکم. بلکه همان حرف آقای نائینی را می‌پسندد و می‌فهمد که اگر محتمل مهم است آن جا ظلم است و جایز نیست اقدام. این دلیل اول.

س:؟؟

ج: نه، در معرض قرار دادن است دیگه. چون با این کار در معرض قرار می‌دهد. این ظلم؟؟

س:؟؟

ج: نه، احتمال مفسده هست در معرض چنین احتمالی قرار دادن ظلم به شخص است.

س:؟؟؟

ج: ما می‌گوییم آره، شما بگو نه. حالا ظلم نباشد، شما قبول داری. یعنی خیلی رگ آدم باید... نمی‌خواهم شما را بگویم، یعنی خیلی بی‌رگ باشد بگوید شد که شد.

س: اگر داعی عقلایی نباشد؟؟؟

ج: نه، فقط سفیهانه نیست. بله سفیهانه هم هست این کار، اما عقل می‌گوید چی؟ می‌گوید احتیاط کن. همه مردم را مبتلا کنی به سرطان؟ همه مردم را عقیم کنی؟ همه مردم را این مشکله را برای آن‌ها پیش بیاوری؟ عقل می‌گوید احتیاط کن این جا، یعنی این از همان مباحث است که از قضایای نفس الامریه‌ای است که انسان درک می‌کند در این مورد...

س:؟؟؟

ج: لازم است بله. فلذا ببینید عقلاء... فلذا عقلاء اگر دولت با این که چنین احتمالی... یک وقت غافل هستند این احتمال توی ذهن‌شان نیامده‌چن حسن و قبح مال جایی است که احتمال بیاید توی ذهن، با این که احتمالش را می‌دادند، دانشمندانی به آن‌ها گفتند، چنین احتمالی هم وجود دارد، ولی قطعی نیست. ولی یک احتمال این جواری است که اگر شما گندم را بیایید دستکاری در آن بکنی، ژن آن را عوض بکنی، احتمال این که کل کشور عقیم بشوند وجود دارد. احتمال این که تمام مصرف کنندگان مبتلا به سرطان کذایی بشوند وجود دارد. خب بعد هیأت دولت بگویند ما خودمان مصرف نمی‌کنیم این‌ها ولی عیب ندارد باشد. بعد معلوم شد همین جور شد، آیا عقلاء حق

محاکمه این‌ها را نمی‌دهند. حق کیفر به این‌ها نمی‌دهند که چرا یک چنین خیانتی به مملکت کردید شما؟ این یک امر وجدانی است که اگر من له الامر آمد در این صورت احتیاط نکرد و مردم مبتلا شدند این‌ها حق دارند که این‌ها را محاکمه کنند، مجازات کنند، وجداناً این جوری است، پس بنابراین این فرمایش آقای آخوند که می‌فرماید وجداناً ما می‌بینیم اقدام این جا اشکالی ندارد و فرمایش شیخ طوسی را رد فرموده این محل اشکال و کلام است. از آمدن جناب آقای چیز هم می‌فهمیم که کأن مفسده مسلمه وجود دارد. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۳۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در این بود که آیا قاعده قبح عقاب بلایان نسبت به قاعده دفع مفسده دنیویه محتمله مردود می‌شود و جار نمی‌شود یا نه؟ که سه قول در مقام داشتیم. یعنی دو بحث، یا سه بحث گفتیم هست. بحث دوم این بود که آیا این قاعده اصلاً درست هست یا درست نیست و آیا عقل چنین حکمی دارد یا ندارد که سه نظر بود.

یک نظر این بود که عقل چنین حکمی ندارد که محقق خراسانی آقای آخوند و عده‌ای قائل به این نظریه بودند، نظر دوم این که بله مطلقاً، نظر سوم تفصیل بود که محقق نائینی فرمود.

داشتیم ادله قول اول را بیان می‌کردیم که قول مرحوم آقای آخوند و من تبعه بود. دلیل اول و بیان اول ایشان برای اثبات این مطلب شاهدة الوجدان بود که بحث کردیم.

دلیل دوم ایشان مراجعه دیدن العقلاء من اهل الملل و الادیان، که ایشان می‌فرمایند که اگر شما به اهل ملل، ملت‌های مختلف، دیانت‌های مختلف در عالم مراجعه بکنید می‌بینید این‌ها در شبهات موضوعیه که نمی‌دانند یک چنین ضرری بر آن مترتب هست، نیست. این‌ها دیدن‌شان بر احتیاط و احتراز نیست.

محقق خویی قدس سره علی ما فی مصباح الاصول تعبیر اجمعی فرموده. فرموده: «بل العقلاء اجمع» خصوص اهل ملل و ادیان نه، عقلاء اجمع این چنین هستند که احتیاط نمی‌کنند در این موارد و اگر کسی احتیاط نکرد او را مذمت نمی‌کنند، نکوهش نمی‌کنند، آن را مستحق عقوبت نمی‌بینند.

خب این مطلب همگانی، این دیدن همگانی یکشف از این که عقل پس حکم ندارد به وجوب احتیاط، وجوب دفع، چون تصور نمی‌شود که عقل واقعاً چنین حکمی داشته باشد ولی علیرغم این فهم عقلی و حکم عقلی تمام عقلاء یا همه اهل ادیان و ملل بیابند که مخالف این حکم عقل، بلکه خیلی از عقلاء خلاف عقل‌شان کار می‌کنند اما دیگر همگانی نمی‌شود. اگر یک چیزی همگانی شد این کاشف از این است که مدرک عقل‌شان این نیست، پس این شاهد می‌شود، دلیل می‌شود بر این که عقل چنین حکمی ندارد و الا اگر عقل چنین حکمی داشت این ملازمه قهریه دارد با این که چنین بنایی به وجود نیاید، چنین سیره و دیدنی در خارج محقق نشود از تمام اهل ادیان و ملل. این فرمایش محقق خراسانی و محقق خویی قدس سره.

در این جا چند تا نکته وجود دارد، نکته اول این است که اما اهل ادیان که می‌فرمایید حالا بر فرض این که ما از شما این را بپذیریم یعنی حالا ما خودمان واقعاً چنین اطلاعی نداریم که اهل ادیان این جوری هستند یا نه، آقای آخوند دارند إخبار می‌کنند، ادعا می‌کنند که این چنین است. حالا فرض می‌کنیم این اخبار ایشان حجت است بر ما، و یا علم برای ما می‌آورد یا از باب این که شخص ثقه معتمدی دارد اخبار می‌فرماید. اهل ادیان اگر این کار را می‌کنند لعل برای این باشد که در آن ادیان به نظر صاحبان آن ادیان، شارع مقدس... دین است دیگر، شارع مقدس در آن ادیان برائت جعل کرده. از کجا شما می‌فرمایید بدون اعتماد بر برائت شرعیه دین خودشان؟ این را از کجا ثابت می‌کنید؟ ممکن است فرض کن مسیحی‌ها این جور باشند اما لعل آن‌ها عقیده‌شان این است که خدای متعال در شبهات موضوعیه این چنینی برائت جعل کرده، ممکن است یهودی‌ها هم همین جور باشند کما این که خود ما در اسلام می‌گوییم چی؟ می‌گوییم در شبهات موضوعیه برائت است، قائل به برائت هستیم به خاطر ادله‌ای که از شرع به ما رسیده. پس بنابراین ضم ادیان در این موارد، این شبهه را دارد که نمی‌تواند کاشف باشد.

و اما بقیه غیر ادیان را حساب بکنیم. در غیر ادیان احتمال این که واقعاً این کار من شاید یک مفسده این چنینی داشته باشد، معمولاً غفلت از این وجود دارد یعنی تو ذهن نمی‌آید که این کاری که من می‌خواهم این ملازمه لعل داشته باشد با این که چنین مفسده عامه‌ای برای مردم پیدا بشود. بلکه بعضی‌ها ممکن است توجه پیدا نکنند و آن‌هایی هم که توجه پیدا می‌کنند اطمینان نداشته باشند که این جوری نیست، یک احتمال نیشقولی در ذهن‌شان مثلاً... پس بعضی چیزها هست که اصلاً احتمالش هم نیشقولی که این مثلاً شاید چنین ضرری داشته باشد، بعدها ممکن است برای بشر کشف بشود، چه کسی می‌دانسته مثلاً، در ذهن چه کسی می‌آمده که مثلاً این شوینده‌ها، الان می‌گویند این لایه ازن که عمق سوراخ شدنش این کذا شده، بخشی از آن این شوینده‌ها است، یعنی این‌ها اثر

گذاشته. همین شوینده‌هایی که ما استفاده می‌کنیم برای تمیز کردن اشیاء و فلان و این‌ها، این‌ها یک اثری گذاشته در لایه ازن و این باعث شده که عمق زیادی پیدا کند این فاصله‌ای که ایجاد شده و سوراخی که ایجاد شده که قهراً برای بشر زیان دارد دیگه، آن اشعه‌های مضره عبور می‌کنند دیگه، راه پیدا کردند عبور می‌کنند، ممکن است خیلی سرطان‌ها، خیلی مشکلات و فلان بر اثر همین عبور آن اشعه‌هایی باشد که برای انسان ضرر دارد، یا برای حیوانات یا برای گیاهان. اما تا این اواخر اصلاً کسی به ذهنش هم خطور نمی‌کرد. یک احتمال مثلاً... کما این که از این طرفش یک چیزهایی گفته می‌شود که آدم اصلاً احتمالش را نمی‌داد، نمی‌دانم پارسال بود من از تلویزیون شنیدم که دانشمندان کجا گفتند که تنفس گاو برای لایه ازن مفید است. حالا خیلی از این خزنده‌ها، از این حشرات، این‌ها حتماً خدای متعال که خلق عبث نفرموده که، حالا این‌ها چه آثاری دارند ما چه می‌دانیم، در مجموعه این حیات ممکن است همین هزارپا و همین سوسک و این‌ها همه اثر داشته باشد، یک آثاری داشته باشند برای خودشان در مجموع. اما به ذهن‌ها نمی‌آید. این‌ها حالا بعدها می‌کم‌کم یک جایی، یک تحقیقاتی شده، یا یک کسی یک حرفی را پرانده اصلاً، ممکن است واقعیت هم نداشته باشد حالا به عنوان این که پرستیژ برای او درست بشود حالا یک تئوری، یک چیزی همین طوری پرانده مثلاً. واقعیت دارد، ندارد؟ نمی‌دانم. بنابراین نمی‌توانیم به این مجموعه استشهاد بکنیم اگر فرض ما، صغری را بپذیریم که ایشان فرمودند که اهل ملل و ادیان واقعاً این جور هستند. می‌گوییم ادیان‌شان را نمی‌دانیم منشأش چیست، لعل مستند باشد به این که در شرع آن‌ها، به حسب نظر آن‌ها برائت جاری شده در شبهات موضوعیه و غیر صاحبان ادیان اولاً در این مواردی که این‌ها اقتدا می‌کنند بسیاری غافل هستند از این احتمال که چنین ضرری داشته باشد یا این که احتمالش را خیلی نیشقولی می‌دانند، در حدی نمی‌دانند که عقلاء... لازم باشد. مثل این که الان ما این جا نشستیم خیلی راحت الحمدلله رب العالمین ولی هیچ برهانی نیست که الان نعوذ بالله یک زلزله ده ریشتری نیاید، اما این‌ها را احتمال نمی‌دهیم. یا هواپیما را سوار می‌شدیم چون احتمال می‌دهیم هر دو، هم خلبان، هم کمک خلبان هر دو یک‌هوا سگته کنند در وسط راه و هیچ راهبردی دیگه نداشته باشد. این احتمال‌ها وجود دارد دیگه. ماشین سوار می‌شویم احتمال دارد که راننده‌اش این... ولی این احتمالات لایعنتابه، احتمالاتی است که برهان برخلافش نیست، نمی‌توانیم بگوییم این محال است، نه اما چون احتمال خیلی احتمال ضعیف چیز نیست که اگر انسان بخواهد به این جور احتمالات توجه بکند اختلال در زندگی پیش می‌آید، اعتنایی به این‌ها نمی‌شود، به این جور احتمالات، پس لعل این جور باشد.

ج: آره دیگه. اما این احتمالات یک احتمالات عقلایی باید باشد نه احتمالات نیشقولی یک در میلیارد، یک در کذا.

س: ...

ج: نمی دهند، عرض می کنیم عقلایی احتمال نمی دهند معمولاً.

س: اگر بدهیم چه می شود؟

ج: اگر دادیم بله. حالا آن چه می شود بعد دیگه.

پس بنابراین باتوجه به این، استشهاد به دیدن عقلاء و دیدن ملل و نحل و اهل ادیان یا به قول آقای خویی همه عقلاء، این استشهاد برای اثبات این که عقل لایحکم که در مواردی که احتمال درست می دهی و از شرع چیزی به شما نرسیده آن جا هم عقل لایحکم که باید احتیاط بکنی، چون این را دارند می گویند دیگه؛ می گویند عقل لایحکم، یا لایدرک، چرا؟ به شهادت دیدن عقلاء، یا به شهادت دین اهل ملل و ادیان. می گوئیم این کار اهل ملل و ادیان اگر صغرای آن را از شما بپذیریم این چیست؟ این لایکشف از این که عقل چنین حکمی را نمی کند. چرا؟ چون اهل ادیان ممکن است مستند به شرعشان باشد که برائت جاری کرده شارع، اهل غیرادیان هم معمولاً غفلت دارند، اگر غفلت هم ندارند احتمالاتی که در این امور داده می شود یک احتمالات نیشقولی ضعیف هست که لایعتنابه. پس بنابراین این مطلب اول.

مطلب دوم؛ این است که اتفاقاً بعضی بزرگان منهم محقق اصفهانی قدس سره و منهم شیخنا الاستاد دام ظلّه می گویند نه دیدن عقلاء اتفاقاً بر احتراز است، نقطه این طرف. آن ها می گویند احتراز است، اگر ادله برائت نبود ما می گفتیم این سیره در مرئی و منظر معصوم است، ردع هم نکرده اتفاقاً احتیاط لازم است حتی در شبهات موضوعیه. آن که عقلاء و واقعاً اگر یک جا احتمال بدهند که این مفسده عامه ای بر آن مترتب هست، آن ها خودشان را ملزم می دانند که از آن کار احتراز بجویند و اگر کسی اعتناء به این امر نکند یعنی احتمالش در ذهنش آمده، توجه پیدا کرده، در عین حال گفته باشد، حتی چیزهایی که به مرگ هم منجر نمی شود، مثلاً می داند فرض کنید که اگر این کار را... حالا الان هم مرسوم است دیگه، فرض کنید یک پرنده ای را از یک کشوری برمی دارد می آورد، الان این ها اجازه نمی دهند دیگه، در فرودگاه ها و این ها می گویند قرنطینه باید بشود، این پرنده باید قرنطینه بشود، چرا؟ برای این که یک پرنده که وارد می شود اگر مثلاً این پرنده فلان بیماری را داشته باشد، آنفلوآنزای مرغی مثلاً داشته باشد، این ظرف چند وقت تمام کشور را مبتلا می کند. تمام مرغ هایی که در کشور هست، همه این ها مشکل پیدا می کند یا

یک گیاهی را بیاورند که آلودگی کذا دارد بعد از مدتی تمام آن... یکی از حقوق دان‌های شورا می‌گفت که محل ما در شمال یک گیاهی آوردند حالا چندین سال پیش یک گیاهی آورده بودند می‌گفت تمام گیاهان کذایی جنگل، تمام این‌ها از بین رفتند، خشک شدند. حالا یک گیاه است اما این از آن ساطع می‌شود یا چه می‌شود از آن، یک چیزهایی که در این طبیعت را خراب می‌کند و این جور گیاهان، این جور درخت‌ها این‌ها همه از بین می‌رود. بله این برای مثلاً فلان جا درست است. حالا اگر چنین احتمالی را می‌دهد حتی دیروز مثال می‌زدیم سرماخوردگی اگر احتمال می‌دهد این کار را من بکنم بله، همه مردم یکی دو روز سرما خواهند خورد، این هم عقل واقعاً چه می‌گوید، دیدن عقلاء بر چیست؟ محکوم می‌کنند اگر کسی توجه داشته باشد. یک غافل است، اصلاً در ذهنش نیامده بله، اما اگر توجه داشته، احتمال می‌داده، این احتمال هم یک احتمال یک در میلیارد نبوده یعنی یک احتمال عقلایی بوده. عقلاء تقبیح می‌کنند این را، او را مؤاخذه می‌کنند، حق می‌دهند به این که او را جزا بدهند، کیفر بدهند. پس بنابراین این که شما می‌فرمایید دیدن تمام عقلاء بر این هست این علمین مناقشه کردند و مناقشه فی محله هست، شبیه فرمایش در همان آقای نائینی است، که آقای نائینی تفصیل دادند بین این که حالا اگر خیلی مهم باشد یا نباشد، اما این‌ها می‌گویند نه مطلقاً این جوری نیست فلذا آقای اصفهانی در تعلیقه مبارکه‌اش فرموده «الأولی تسلیم احترازهم» که قبول کنیم که احتراز می‌کنند در این موارد. منتها ایشان چیزی که دارند این است که این ممکن است این احتراز... مرحوم محقق اصفهانی، این احتراز را ما قبول داریم و انکار نمی‌کنیم برخلاف آقایان، اما این احتراز معلوم نیست از باب تحسین و تقبیح باشد، ایشان می‌گویند. ممکن است از باب جبلت باشد. از این باب است که احتراز می‌کنند. اما این بیانی که بنده عرض کردم نه، ما بالوجدان می‌بینیم که این جا فقط از باب جبلت نیست، بلکه از چه بابی است؟ از باب این است که قبیح است این کار، که ظلم است به مردم، بی‌خود مردم را، همه مردم را چرا در این مشکله می‌اندازید، فلذا می‌بینیم شاهدش هم این است که استحقاق عقوبت برای او بازخواست و تشکیل دادگاه و محاکمه یک امر عقلایی است، همه قبول دارند که این صورت، کسی چنین کاری را آمده کرده یستحق ذلک. این‌ها نشان می‌دهد به این که از باب تحسین و تقبیح عقلی است نه از باب فطرت و جبلت فقط باشد.

س: منافاتش چیست با جبلت؟

ج: جبلت نمی‌گوید که کار قبیحی کرده، مؤاخذه بکند اما انسان قهراً این جهت در او هست که از مضرات، از چیزهای وحشتناک خودش را کنار می‌کشد، احتراز می‌جوید. این جزو فطرت... نه این که یک حسن و قبحی دارد.



حکمی ندارد، از باب این است که یک واکنش طبیعی برای انسان است که در مقابل این چیزها خودش را صیانت می‌کند، حفظ می‌کند.

س: ...

ج: نه، از آن ور، آن‌ها از ور می‌خواستند استدلال کنند.

س: ...

ج: نه، آقای آخوند از این که سیره بر عدم احتراز است خواست استدلال کند و استشهاد کند بر این که حکم پس احتیاط نیست. ایشان می‌گویند نه چنین سیره‌ای در عقلاء نیست، شما بی‌خود می‌فرمایید..... آقای آخوند خیلی... آقای اصفهانی با این که خودش در اوج است ولی کمال تواضع را نسبت به آقای آخوند دارد. معمولاً شیخنا العلامه می‌فرماید، معلوم می‌شود آخوند هم واقعاً شخصیت بزرگی بوده. حالا علی‌ای حال استغفار می‌کنیم از این تعبیری که به زبان جاری شد. ایشان... فرمایش آقای اصفهانی این است که این مطلبی که شما می‌فرمایید که دیدن عقلاء، دیدن ملل و نحل بر عدم احتراز هست و این را شاهد می‌گیرید که پس حکم عقلش آن نبوده که باید احتراز کنید و الا اگر حکم عقل‌شان احتراز بود چطور دیدن همه این‌ها بر این می‌شد؟ این را ایشان مناقشه می‌فرمایند، می‌فرماید نه دیدنش بر احتراز هست، اما چیزی که ایشان این جا دارند این است که این دیدن بر احتراز اثبات هم نمی‌کند باز که از باب حسن و قبح است، این دیدن بر چیست؟ از باب همان جبلت و این‌ها باشد. فرمایش ایشان است. شیخنا الاستاد هم دام‌ظله، ایشان هم می‌فرمایند که نه، آن که دیدن عقلاء است احتراز است، دیدن‌شان احتراز است اما تصریح می‌کنند به این که حکم عقل‌شان این نیست. این‌ها آمدند برای یک مصالحی دیدن خودشان را بر این قرار دادند و این در مرئی و منظر معصوم است. اگر ادله برائت در شبهات موضوعیه نبود ما اتفاقاً طبق همین بنای عقلایی و این که شارع ردع نکرده می‌گفتیم احتراز واجب است، می‌گفتیم احتیاط در شبهات موضوعیه باید کرد. شارع آمده این دیدن را ردع کرده با ادله برائت. اگر ادله برائت نبود می‌گفتیم باید احتیاط کنی. این بیان دوم.

بیان سوم:

بیان سوم که باز عده‌ای دارند و منهم محقق خویی این است که حالا از اهل ملل و نحل و عقلاء بیاییم بیرون، اجماع فقهاء و اصولیین و اخباریین همگان بر این است که در شبهات موضوعیه برائت است. اتفاق العلماء من الاصولیین و الاخباریین بر برائت در شبهات موضوعیه است. حالا یک مواردی از آن استثناء ممکن است... مثل

فروج فرض کنید یا اعراض، اما در جاهایی که این جور نباشد همه گفتند برائت است دیگه. این اتفاق کشف می‌کند که حکم عقل مسلّم بر چه نیست؟ حکم عقل جزمی بر این نیست که قبیح است اقدام بما یحتمل فیه مفسده دنیویه.

خب از ما ذکرنا در آن مناقشه بر فرمایش قبل، مناقشه بر این هم واضح می‌شود، چون این جا دیگه بدتر از آن جا است از این نظر، چون اتفاق اصولیین و اخباریین بر این است. اما چرا این حرف را زدند؟ ممکن است مستنداً الی الشرع گفتند. و استناد به شرع که بکنند پس بنابراین ممکن است بگوییم بله عقل ما این را می‌گوید اما شارع اجازه داده لایقال که مگر می‌شود شارع خلاف حکم عقل بگوید. الان ان شاء الله در دلیلی که بعد خواهیم گفت این را توضیح خواهیم داد که می‌شود بگوییم حکم عقل این است ولی در عین حال به خاطر استناد به شرع بگوییم که اشکالی ندارد.

پس بنابراین اتفاق فقهاء و آن‌ها بله برای مؤید بد نیست، حالا بخواهیم بگوییم که مؤید مطلب این است، اگرچه مؤید هم به مطلبی که بعداً خواهیم گفت خالی از مناقشه نیست اما حتماً این نمی‌تواند یک شاهد مسلّم باشد به خاطر این که ممکن است دریافت از شرع کردند که در شبهات موضوعیه این چنینی است. فلذا ما می‌بینیم در شبهات حکمیه بین اصولی و اخباری اختلاف است، اصولی در شبهات تحریمیه حکمیه برائتی است، اخباری در شبهات تحریمیه حکمیه احتیاطی است. آن جا او می‌گوید ادله این طوری است، این می‌گوید این طوری است. اما در شبهات موضوعیه کأنّ همگان تسلیم شدند که بله ادله وافیّه داریم بر چی؟ بر برائت در شبهات موضوعیه. این هم دلیل سومی است که در کلمات بزرگان هست و مناقشه دارد.

دلیل چهارم:

دلیل چهارم ثبوت البرائة الشرعية فی الشبهات الموضوعية مع عدم امکان ترخیص الشارع فی القبیح. دو مقدمه دارد این بیان‌شان:

این است که ما کاری نداریم به فتاوا، خودمان به ادله مراجعه می‌کنیم و بعداً خواهد آمد ان شاء الله که در شبهات موضوعیه چه تحریمیه، چه وجوبیه چیست؟ برائت است. حالا ممکن است یک استثنایی در یک موردی مثل مثلاً اعراض یا فلان یا فلان داشته باشیم. اما این مسلّم است که به نحو فی الجملة ثابت است به حسب ادله برائت در شبهات موضوعیه، این ثابت است. و یؤیده که اتفاق علماء و اجماع علماء بر این جهت هست. این از یک نظر. از ناحیه دیگر این کشف می‌کند از این که پس معلوم می‌شود اقدام بما لایؤمن مفسدته المحتملة بما لایؤمن مفسدته

اشکال ندارد. اگر این یک امر قبیحی بود، مثل ظلم بود می‌شد قبول کنیم یک جا شارع ظلم را تجویز کرده؟ اگر قبح داشت معنا نداشت که بگوییم شارع تجویز کرده، پس این تجویز شارع یکشف از این که اقدام بما لایؤمن مفسدته این قبیح نیست و الا اگر قبیح بود لما رخص الشارع فی القبیح کما لم یرخص شارع در ظلم. معقول نیست که در ظلم ترخیص بدهد. این هم دلیلی است که خیلی‌ها به آن تمسک کردند. علی ما بیالی در کفایه هست، محقق خوبی هست، و رائج است در کتاب اصحاب این استشهاد. این بیان هم محل اشکال است برای این که اگر ما مدعیان این بود که اقدام بما لایؤمن مفسدته مثل ظلم است، قبحش مثل ظلم است یعنی علت تامه برای قبح است بدون تعلیق بر امری، بدون اشتراط بر چیزی، بله این استدلال تمام بود، می‌گفت این مدعا باطل است. اما کسانی که می‌گویند اقدام بما لایؤمن مفسدته این قبیح است به طور مطلق نمی‌گویند، معلق است، مشروط است، یک؛ به این که مزاحم اقوایی نداشته باشد، اگر مزاحم اقوی داشته باشد می‌گوید اشکال ندارد، درسته چنین مفسده‌ای بر آن بار می‌شود اما مزاحم اقوی دارد، مثلاً لولا أن أشق علی امتی لأمرتهم بالسواک، عدم مسواک زدن ممکن است یک مفسده عمومی داشته باشد، اما از آن طرف این مزاحم است از نظر شارع به این که یک تکلیف سنگین است، مصلحت این که کار و قوانین خیلی سنگین نباشد، دشوار نباشد که موجب تنفر از دین می‌شود، موجب عدم التزام به شریعت می‌شود، موجب فرار از این دین می‌شود باعث می‌شود که بگویند حالا باشد، حالا یک مقداری ولو این مفاسده عامه هم دارد و دامنگیرشان هم می‌شود اما آن مهمتر است، چون اگر آن قدر کار را ضیق بگیریم این‌ها اصلاً دین را می‌گذارند کنار. پس در این مقام دارد سبک و سنگین می‌کند شارع، می‌فرماید اگر مصلحت اقوایی بود اشکالی ندارد. و این هم امر عقلایی است، مثل دفع افسد به فاسد است، هر دو غلط است اما اگر دوران امر شد، راهی جز این نبود باید چه کار کرد؟ به قول محقق خویی می‌فرماید که بر باقی حرام است اکل میت، اکل میت به انسان‌های دیگر اگر که گرفتار شدند یک جا و راهی برای حیات‌شان جز این که اکل میت کنند، کل میت واجب است بر آن‌ها ولی بر باقی حرام است. او حق ندارد، اما ایشان می‌فرماید باقی در عین حال ولو این که بر او حرام است خوردن و اکل میت اما در عین حال اگر در چنین جایی قرار گرفت عقلش می‌گوید باید چنین کاری بکنی چون دوران امر بین این است که لاتلقوا الی التهلکة خودش را به کشتن بیندازد و بمیرد در اثر گرسنگی یا این که اکل میت بکند، هم این که القاء نفس در تهلکه کند حرام است، هم اکل میت حرام است بر او، هر دو حرام است اما کدام افسد است، کدام اظلم است، کدام عقابش بیشتر است؟ تهلکه نفس. می‌گوید ما خودمان... چون آن چی؟ کسی که تهلکه نفس بکند خالداً فی الجهنم است. حالا اکل میت کردی حالا یک دو سال مثلاً در جهنمی، عقل می‌گوید چی؟ عقل در این جا می‌گوید این را بر آن مقدم بدارد دیگه، حالا دو سال کجا و خلود در نار کجا؟ هر دو حرام

است ولی.... این جا گفته می شود به این که بله در شبهات موضوعیه ممکن است شارع که تجویز کرده باشد از این باب باشد.

ثانیاً ممکن است این تجویز شارع مستند به این باشد که این ضررها متدارک است و چون ضرر متدارک هست بنابراین شارع براساس این ... سه؛ احتمال دیگر این است که ما لوخلینا و انفسنا احتمال می دهیم مفسده دنیویه را، با این کار شارع شاید می داند ما اشتباه می کنیم چنین چیزی نیست. یعنی همین تجویز شارع کشف می کند بر این که شما بی خود احتمال مفسده محتمله می دهید. احتمالات شما مطابق با واقع نیست، ندارد. بنابراین از تجویز شارع... بله این تجویز شارع می تواند این را دلالت بکند که این جور نیست که یک مفسده محتمله بلامزاحم غیر متدارک کذایی که علت تامه هست وجود ندارد، این ها بله، این دلالت می کند. اما دلالت نمی کند بر این که عقل در این صورتی که یک مفسده محتمله ای داشتیم و تدارک هم نمی شد، مزاحم هم نداشت عقل نمی گوید، ممکن است عقل در آن صورت بگوید، شارع که دارد می فرماید برای خاطر این که مزاحم در این جا می بیند هست. یا تدارک می بیند در این جا هست، یا این که می فهمد ما داریم اشتباه می کنیم اصلاً مفسده ای وجود ندارد.

س: ...

ج: تدارک بشود بله. تدارکش به این است؛ فرض کنید که شارع می بیند اگر بگوید موبایل را من حرام می کنم چون برای شما ضرر دارد. تلفن را حرام می کنم چون ضرر دارد، نگاه به تصویرهایی که با امواج فرستاده می شود ضرر دارد این ها را همه را... از یک طرف اگر این کار را بکند، از یک طرف می آیند چه می کنند؟ می بیند اذهان آن تدارکش برای این است. حالا یا در آخرت تدارک می کند برای این که این جا یک مصالحی بر آن مترتب بشود، یک آزادی هایی را در این جا بدهد، یا نگوید اسلام با پیشرفت مخالف است، با کذا مخالف است. این تدارک به این می شود که این شبهات در ذهن ها نمی آید که مانع بشود از اعتقادشان به آن چه که سعادتشان بر آن هست. چون اعتقاد به دین، اعتقاد به خدا، اعتقاد به معاد، اعتقاد به آن، این باعث خروج نفس می شود دیگه، باعث ترقی نفس می شود. و نداشتن این ها موجب انحطاط. پس بنابراین شارع می بیند درسته که یک ضررهای دنیوی... عمر این ها به جای این که هفتاد سال باشد می شود شصت سال. اعصاب این ها خرد می شود یک مقداری، ضعف اعصاب پیدا می کنند، آن حالت قوت اعصاب که اگر این ها نبود داشتند این ها نیست ولی یک خرده حالت ضعف اعصابی پیدا می کنند، کم حوصله می شوند، چه می شوند، حالا همین بیماری های روانی که وجود دارد، این ها می شوند اما این ها

یتدارک به چی؟ به این که آن شبهات در وجود آنها نهادینه نمی شود که از دین و حقیقت و اسلام و همه آنها برانی بشوند.

س: ...

ج: تدارک یعنی همین، یعنی به جای این که یک منفعت بالایی گیرشان می آید دیگه. پس بنابراین حالا شما خواستید یک جایی دیگه بالاخره تدارک را مثال بزنید، در مقابل مناقشه نیست.

بنابراین این بیان هم که فرموده اند این بیان تمام نیست. بقی یک بیان آخری من شیخنا الاستاد دام ظلّه هست که ان شاء الله فردا عرض می کنیم.

### جلسه ۳۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

پنجمین دلیل برای این که در موارد احتمال مفسده دنیویه احتیاط لازم نیست و قاعده دفع ضرر به این معنا در آن جا جاری نمی شود فرمایش شیخنا الاستاد دام ظلّه هست که این فرمایش نظیر آخرین فرمایش مرحوم محقق اصفهانی در ضرر محتمل دنیوی است.

حاصل فرمایش این هست که حسن و قبح همیشه در موارد علم و تعمد به انجام کار هست. اگر کسی مال دیگری را از بین ببرد و لکن مطلع نیست که این مال دیگری است به خاطر این که این مال خودش هست مثلاً این جا کار قبیحی از او سر نزده ولو ممکن است ضامن باشد اما کار قبیح از او سر نزده، چون عالم و عامد نبوده. در حسن هم همین جور است؛ کار ممدوح و حسن هم عالماً عامداً باید باشد و الا لا یتصف فعل او به این که فعل حسن است. این مقدمه اول.

مقدمه ثانیه این است که در موارد احتمال مفسده قهراً علم به مفسده که ندارد که، اگر عالم به مفسده غیر مزاحمه بود البته قبیح بود انجام آن کار و اقدام به آن کار، اما در این موارد که احتمال فقط مفسده می دهد، عالم به مفسده نیست بنابراین کار عن علم و عمد از او سر نمی زند. وقتی سر نزد نمی تواند موضوع قبح باشد کما این که موضوع حسن هم نمی تواند باشد. پس بنابراین در این موارد؛ در موارد شبهات تحریمیه یا وجوبیه قهراً فقط احتمال چون می دهد

شاید مفسده‌ای بر آن مترتب باشد از این جهت نمی‌توانیم بگوییم این کار قبیح است، این اقدام قبیح است. بلکه این حالا... حالا تتمه‌اش توی کلام ایشان هم نیست ظاهراً، همان حرف‌های محقق اصفهانی که بلکه حالا جیلتش و فطرتش ممکن است اقتضاء بکند که اجتناب بکند اما حسنی، قبحی در این جا وجود ندارد که بگوییم جلوی قاعده عقاب بلایان را می‌گیرد و این قبیح است، بیان بر قبیح وجود دارد. نه بیان بر قبحی در این جاها وجود ندارد. این دلیل پنجم.

همان عرائضی که در حول فرمایش محقق اصفهانی عرض شد این جا هم عرض می‌شود، اگر ظاهر کلام همین باشد که حالا ما درک کردیم در این جا گفته می‌شود به این که خود ارتکاب مایحتمل فیہ المفسدة، این که این موضوع ما یحتمل فیہ المفسدة هست که شخص عالم است به آن، احتمال نمی‌دهد که شاید محتمل المفسدة باشد، یقین دارد که چون احتمال حرمت در این می‌دهد و حرمت هم دائر مدار مفسد عامه هست، مصالح و مفسد است احکام شرعی، بنابراین این محتمل است حرام باشد فلذا محتمل است مصلحت نوعیه در آن وجود داشته باشد. نسبت به این که شاید این چنین باشد عالم است، آن وقت آن مدعی می‌گوید چی؟ می‌گوید ما فیہ احتمال المفسدة هم اگر عمداً چیزی که احتمال المفسدة در آن می‌دهی مرتکب بشوی این کار قبیحی است، ولو در واقع مفسده هم نداشته باشد اما می‌گوید عقل چنین حکمی دارد، یا چنین درکی را دارد که صیانتاً بر انسان‌ها که انسان آن‌ها را ایقاع در مفسد نکند، جامعه را خراب نکند یک حکم احتیاطی کأن دارد. می‌گوید در مواردی که می‌دانی مفسده هست آن جا حتماً باید احتراز بکنی. در جایی هم که احتمال مفسده می‌دهید باز حکم آخر، وجود دارد از ناحیه عبد، این جا هم باید احتیاط بکنی لأن لا یقع الناس فی المفسد. بنابراین ملاک برای حسن و قبح در این موارد هم وجود دارد. این کأن این بیان از ایشان و از مرحوم محقق اصفهانی ناشی از این شده که نظر به مفسده واقعی کردند، نظر به مفسده واقعی که بکنیم بگوییم این لعل آن وجود دارد در این جا پس احتراز کنیم بدون این که احتراز عن ما یحتمل فیہ المفسدة خودش مستقلاً موضوع حکم عقل می‌شود.

س: حاج آقا ببخشید احتمال قسیم علم است، و جایی که احتمال دارند چطور می‌گویید علم دارند به احتمال، احتمال و علم قسیم هم دیگر هستند.

ج: متعلق‌هایش دو تا است این جا، قسیم هم دیگر این جا نیستند، متعلق‌هایش دو تا است. احتمال المفسدة می‌دهید پس متعلق احتمال چیست؟ مفسده است. آن وقت متعلق علم شما چیست؟ احتمال المفسدة است. شما علم دارید الان به این که احتمال مفسده می‌دهید، مثل این که علم دارم شک دارم، تناقض که نیست، علم دارد که شک

بین دو و سه در نماز دارم. شک من متعلقش چیست؟ دو و سه نماز است، متعلق علم من چیست؟ آن شکی که متعلق به آن شده است. پس بنابراین این دو تا قابل اجتماع است و....

خب ادله این قول هم تمام شد، این پنج تا استدلالی که شده بود برای این که دفع لازم نیست. اما همان طوری که عرض کردم به نظر می آید که فرمایش محقق نائینی قدس سره در دوره فوائد الاصول که فرموده است در این موارد اگر احتمال مفسده یک احتمال نیشقولی نباشد، یک احتمال عقلایی وجود داشته در این موارد عقل حکم می کند به قبح اقدام، البته این در مواردی است که ما احتمال... یعنی بدانیم محتمل است مفسده غیرمزاحمه و غیر متدارکه وجود دارد که واقعاً بیننا و بین الله چنین احتمالی را می دهیم. پس اگر در حقیقت برائت شرعی نبود این مسأله واقعاً وجود داشت که در این موارد به خاطر احتمال مفسده علی مسلک العدلیه این احتمال مفسده این چنینی باعث می شد عقل بگوید که اقدام نکن و این اقدام قبیح است.

منتها این بحث این جا وجود دارد که یک وقتی ما محاسبه می کنیم رابطه عبد با مولی را و این که از نظر احکامی که مولی دارد و رابطه عبد با مولی باید چه جور تنظیم بشود، یک وقت این را محاسبه می کنیم، یک وقت این که یک امر عقلی وجود دارد که ما باید به نوع مان، به نوع مردم ضرر نرسانیم، حالا این مطلب ولو کسی دهی هم باشد، مادی هم باشد، مبدأ را هم معاذالله قبول نداشته باشد آن ها هم بالاخره این احکام عقلیه را یک بخشی از آن را درک می کنند، یک بخشی از آن را درک نمی کنند. حالا یکی سیره ضروری را درک نمی کند که عالم بی خالق نمی شود، عالم بی معاد نمی شود. ولی یک سلسله امور را درک می کنند، مثلاً درک می کنند که ظلم قبیح است آن را هم درک می کنند. این که کاری که ممکن است انجام بدهند و در اثر این کار نوع ناس فلان ضرر را می بینند، فلان مشقت را بینند اما این رابطه خودش با مردم است، نه رابطه او با خدای متعال است. فلذا در این جا این شبهه وجود دارد که ولو ما این قاعده را قبول بکنیم و بگوییم اقدام به ما لایؤمن مفسدته الدنیویه قبیح<sup>۱</sup> اما این یک قبح مستقل است، نه در رابطه با مولی است، مگر... چون نسبت به مولی که نمی دانیم آن تکلیفی این جا دارد یا ندارد، شاید تکلیف نداشته باشد، شاید خواسته ای نداشته باشد، اگر کسی بخواهد از نظر رابطه با مولی بگوید باید متسمک به مسلک حق الطاعه بشود، و الا این نمی تواند اثبات بکند که از نظر رابطه تو با مولی باید احتیاط بکنی. این خودش امر<sup>۲</sup> مستقل<sup>۳</sup>. فلذا کسی که منکر مولی است عقل او به او می گوید که این جا در رابطه با هم نوعانت باید این احتیاط را بکنی و مرتکب این کار نشوی، اقدام به این کار نکنی.

ج: از این باب اگر او هم بما آئه عاقل از این باب که چرا این کار را کردی، نه از باب این که تکلیف من را چرا انجام ندادی، چرا احترام من را از... او هم مثل احد العقلاء که می توانند چه کنند این جا هم همین جور است. مگر این که آن بیان ثانی که در ضرر داشتیم این جا بیاوریم. یعنی بگوییم که بعد از این که عقل اگر کسی قائل شد به این که اقدام بما لایؤمن مفسده این قبح دارد و چون این قبح در سلسله هست نه معالیل یعنی قبل از حکم شرع است نه به ملاحظه حکم شرع پس مورد قاعده ملازمه است، بنابراین از این حکم عقلی به قبح اقدام کشف می کنیم حرمت اقدام را به خاطر ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع. اگر این جوری شد آن وقت در این موارد قهراً ولو بدو شبهه حکمیه تحریمیه هست، اما با التفات به این جهت برمی گردد شبهه حکمیه به چی؟ به قطع به حرمت از باب... آن وقت دیگه قطع داریم به این که شارع این را حرام می داند پس بنابراین باید امتثال بکنید.

س: ...

ج: احتمال مفسده که دادیم کما این که در مضرت هم همین جور بود دیگه.

س: ...

ج: آخر صغری را مفروض گرفتیم، صغری این بود که در این جاها احتمال مفسده می دهیم، این صغری.

س: همه شبهات حکمیه؟

ج: همه شبهات حکمیه احتمال مفسده می دهیم.

س: ...

ج: احتمالش را می دهیم، بله دیگه. مگر شما یک شبهه حکمیه ای داشته باشید بگوییم حتماً این این چنین چیزی نیست، نادراً مثلاً مثال زدند به این که اکل غیرمذکی، آن که تذکیه شرعیه نشده باشد حالا مثلاً این احتمال این که این یک مفسده عامه ای داشته باشد برای ناس این یک احتمال نیشقولی است. این قدر دارند همه عالم غیر مسلمان ها، حتی مسلمان ها غیرشیعه ها، آن ها این تذکیه ای که ما انجام می دهیم در ذبح و نحر و این ها که آن ها انجام نمی دهند، پس غیر از آن که ما حق می دانیم دارند انجام می دهند، حالا این ها مبتلا شدند به یک مفسده نوعیه در این جهان، بعضی ها گفتند مثلاً مثال زدند از بزرگان به این که این مفسده نوعیه ندارد. یا اگر می خواهی بگویی دارد یک احتمال نیشقولی است.



س: ...

ج: بله، مواردی که این احتمال را بدهید، جاهایی که این احتمال مفسده محتمله نوعیه وجود داشته باشد. هر جا شبهه حکمیه جوری باشد که چنین چیزی وجود دارد که مثلاً مثل همین مثال این امواج علی انحائها، این الان وجود دارد دیگه، این متخصصین و همه دارند می‌گویند، این‌ها هم وجود دارد علی انحائها چه مثل موبایل و چه مثل تلویزیون، چه مثل رادیو و چه مثل تلفن و چه اینترنت و همه این وسائلی که هست الان می‌گویند این اضرار مغزیه در آن وجود دارد. پس این احتمال وجود دارد. اگر ما قاعده ملازمه را قبول بکنیم خلافاً لشهید صدر و قبله خلافاً لمحقق آقا ضیاء و قبلهما یا معهما محقق اصفهانی قدس سرهم اگر ما قبول کردیم و انکار نکردیم مثل این آقایان در تمام این موارد به خاطر قاعده ملازمه حرمت شرعیه اثبات می‌شود. حرمت شرعیه که اثبات شد قهراً دیگه معلوم الحرمة خواهد شد و دیگه نه از باب شبهه، از باب این که معلوم الحرمة است باید اجتناب بکنیم.

س: از باب این که شارع احد العقلاء هست چرا همان کافی نباشد، بالاخره ما از نظر شارع مطلع می‌شویم ولو به عنوان یک عاقل نباید اطاعت کنیم؟

ج: یعنی مثل عقلای دیگه، مثل عقلای دیگه می‌ماند، مثل عقلای دیگه چطور می‌توانند ما را مؤاخذه بکنند در این صورت، اما از حیث رابطه عبد و مولی، بنده و مولی؟ از این را می‌توانیم بگوییم؟ نه. از راه این که بله این جا بالاخره یک امر عقلایی وجود دارد همان طور که ممکن است حکومت من را بگیرد، مردم می‌توانند نکوهش بکنند، امام صادق سلام الله علیه هم می‌تواند نکوهش بفرماید.

س: ...

ج: نه، آن حکم شرعی، حق الناس چی، شک دارم که این هست یا نیست، شبهه حکمیه است.

س: ...

ج: قبول ولی گفتیم که آن آقایان که رد کردند که رد کردند، آن‌هایی که قبول کردند گفتیم با این چه می‌شود؟ اگر قاعده ملازمه را قبول داریم پس حرمت شرعیه اثبات می‌شود، اگر نه، قاعده ملازمه را قبول نداریم چرا؟ می‌گوییم لعل... به قول آقای آقا ضیاء می‌فرماید در این موارد ما فقط یک مفسده‌ای را متوجه می‌شویم اما عقول ما احاطه به همه جهات ندارد که آیا این مفسده مزاحم اقوی دارد یا ندارد. شاید شارع می‌خواهد چه کار کند؟ می‌خواهد این قدر احکام بمباران نکند سر مردم احکام را و بعضی چیزها ولو مفسده دارد جعل حرمت نمی‌کند، حالا چه کار

می‌کند؟ با این که جعل حرمت نمی‌کند و ترخیص می‌دهد ممکن است ایقاع فی المفاسد بشود همان اشکالاتی می‌شود که در امکان تعبد به ظن هست و حجیت امارات هست که در آن جا گفتند که از حجیت امارات چه لازم می‌آید؟ یا القاء فی المفاسد لازم می‌آید، یا تفویت مصالح لازم می‌آید، یا اشکالات دیگری که ابن قبه فرموده. آن اشکالات ابن قبه را چه جوری تخلص از آن کردند؟ این جا هم به همان نحو است، و همان تخلص‌ها را می‌دهند. بله شارع ممکن است حرام نکرده باشد با این که حقوق ناس دارد پایمال می‌شود، چرا؟ به خاطر یک مفاسد بالا، حالا یا مصلحت سلوکیه شیخ می‌آید درستش می‌کند یا سببیت درستش می‌کند یا بالاخره تزاحم بین مصالح و مفاسد برای این که در آن موارد شارع سبک و سنگین کرده دیده درست است یک مفسده‌هایی هم بر این مترتب است اما اگر حرمت بخواهد انجام بدهد مفسده بالاتری دارد مثل ضیق زیادی بر عباد تحمیل می‌شود این کار را نکرده. فلذا به این جهت آقای آقا ضیاء می‌فرماید قاعده ملازمه را ما قبول نداریم. بله اگر یک جا معصوم به ما خبر بدهد که این جا مفسده ملزمه هست، هیچ مزاحم اقوایی ندارد، هیچ چیزی ندارد، هیچ چیزی وجود ندارد، بله آن جا می‌تواند ولی لوخلینا و طبعنا ما عالم نیست چه می‌دانیم. یا مثل شهید صدر قدس سره، ایشان می‌فرمایند که قاعده ملازمه درست نیست چون ما از اهتمام شارع خبر نداریم، شارع ممکن است در این موارد به همین اندازه‌ای که عقل محرک انسان و باعث انسان می‌شود بیش از این اهتمام ندارد. دیگه عقل‌شان که می‌رسد همان اندازه، من دیگه قانون جعل نمی‌کنم. جایی باید علاوه بر حکم عقل به قبح یا حسن، شارع دست به کار بشود که اهتمام بالاتری دارد، و الا اگر همان اندازه دارد وجهی ندارد که بخواهد... آقای اصفهانی هم که از آن ور اصلش.../ می‌فرماید چون که احکام عقلیه وجود دارد از باب این که تعدد علت بر معلول واحد محال است، شارع دیگه نمی‌تواند داعی جدید ایجاد بکند، که این فرمایش فرمایش مقبولی نیست ولی آن دو بیان بیان تمامی است که قبلاً تمام این‌ها را عرض کردیم و بحث کردیم.

س: فرمایش شهید صدر درست است که این احتمال...

ج: بله، چون باید یقین پیدا کنیم.

س: ...

ج: بله، فلذا قاعده ملازم قبول نیست دیگه. قاعده ملازمه قبول نیست به خاطر همین جهت.

س: ...

ج: آن‌هایی که قاعده ملازمه را قبول ندارند مثل ایشان بله دیگه، می‌گویند این استدلالات عقلی تمام نیست الا یک جاهایی که واقعاً یقین داری این ظلم است، ظلم دیگه مبرر ندارد. اما جایی که احتمال می‌دهی که بله این مصلحت هست، فرض کنید مثل همین شرب تن، سیگار کشیدن، امثال این‌ها، این مضراتی دارد ولی حالا شارع حرام فرموده یا به همین اندازه اکتفاء فرموده؟ به خاطر این که یک مضرتی دارد اگر ادله شرعی نداشته باشیم که مضرت به نفس حرام است، دلیل لفظی نداشته باشیم، ما باشیم فقط و این که این است، نمی‌توانیم فتوا بدهیم به حرمت شرعی. این نظر چیز...

س: ...

ج: نه، در جایی که می‌دانید که ظلم بالاتری دیگه وجود ندارد یعنی احراز کردید... مثل قتل پیامبر، این یک ظلمی است که معلوم است ظلمی بالاتر از این، چه ظلمی مثلاً؟ و امثال این جور چیزها، یا قتل ناس مثلاً.

پس این تمام شد، این مبحث هم تمام شد می‌ماند قاعده آخر که عبارت بود از احتمال مفسده اخرویه. ما در تمام موارد شبهات تحریمیه بل الوجوبیه به بیانی که دیروز عرض کردیم احتمال مفسده اخرویه می‌دهیم، که لعل در نشأ بعد حالا یا در برزخ یا در قیامت ممکن است این‌ها یک مفاسدی داشته باشند، آن هم مفاسده نوعیه داشته باشند. مثلاً کسی که این کار را می‌کند احتمال می‌دهیم این کار موجب می‌شود یک تعفنی در او ایجاد بشود که اهل قیامت متأذی می‌شوند کما این که در روایات هست دیگه، بعضی از گناهان معاذ الله هست که این جوری است که تا پانصد سال فرسخ، تا پانصد سال فاصله از بوی بد آن شخص مردم محشر متأذی می‌شوند. یک مفسده نوعیه این جوری دارد، ممکن است خدای متعال بفرماید فلان کار را نکن که اگر این کار را کردی... به خاطر چه این را می‌فرماید؟ به خاطر این که اطلاع دارد که این عمل در عالم آخرت، در قیامت توی نظام فیزیکی آن عالم آن چنان تعفنی از آن منتشر می‌شود که موجب ایذاء اهل محشر خواهد شد. احتمال می‌دهیم دیگه. آیا دفع مفسده محتمله اخرویه این چنینی که گفتیم آیا عقل... وجود دارد اولاً از نظر موضوع؟ بله دارد. البته این طور نیست که در همه محرمات و شبهات تحریمیه علی السواء ما چنین احتمالی را بدهیم، این‌ها مراتب دارد، شدت و ضعف دارد، حالا مثلاً فرض کنید احتمال بدهیم که بعضی از گناهان مثل این که حالا فرض کنید شک داریم سیگار کشیدن چطور است، این حکم را داشته باشد، این را انسان نمی‌داند یعنی احتمال این که چنین چیزی، چنین اثری بر آن مترتب بشود یک احتمالی است که عقل نمی‌توانیم ما برهان بر علیه آن اقامه بکنیم، یعنی اگر باشد بگوییم اجتماع نقیضین می‌شود، مثلاً ارتفاع نقیضین می‌شود، اجتماع ضدین می‌شود، چنین چیزی را نمی‌توانیم اقامه بکنیم بر این مسأله. اما در

بعضی از محرمات اشباه همان‌هایی که در روایات وارد شده اگر این جور باشد مثلاً کسی نعوذ بالله فرض کنید که زانیه‌ای است که پرچم دارد و همیشه این طوری است، در باره او و امثال آن‌ها مثلاً چنین چیزهایی وارد شده. این جور گناهان این چنینی، حالا احتمال می‌دهد که مثلاً این گناه هم همین جور باشد، احتمال می‌دهد مثلاً فرض کن حالا به نحو شبهه حکمیه احتمال می‌دهد نظر... این فیلم‌های خلاقه به قول آقایان و فیلم‌های خیلی ناجور، برهنگی‌های کذایی و کارهای خلافی که انجام می‌شود لعل نظر به این شاید در قیامت چنین اثری داشته باشد، همین طور نظر به شخصی که این طوری هست ممکن است به افلام این چنینی هم این جوری باشد. این که احتمالش وجود دارد. حالا اما دلیلی فرض کنید حالا نداریم، دلیل لفظی نداریم، هرچی دلیل لفظی داریم برای شخص است، دلیل بر فیلم ما نداریم، مگر حالا از بعضی از روایاتی که اسنادش بعضی از آن‌ها تمام نیست و امثال ذلک، مرسلات است بخواهیم بگوییم. حالا مگر فقهی از باب مذاق شریعت و فلان و این‌ها اطمینان پیدا نکند، حالا آن‌ها دیگه بحث‌های فقهی‌اش هست. در این موارد احتمال می‌دهد که چنین مفسده نوعیه اخرویه‌ای حالا یا در برزخ یا در قیامت مترتب باشد بر آن. پس این بنا بر این وجداناً و انصافاً مواردی ما چنین احتمالی را می‌دهیم، وجود دارد چنین احتمالی و عقلایی هم هست.

س: خبر که نداریم ...

ج: خبر که نداریم، احتمال می‌آید دیگه. همین که خبر نداریم پس لعل باشد، همین که می‌گوییم لعل باشد پس احتمال می‌آید. همین که برهان بر علیه آن نداشتیم...

س: احتمال عقلی می‌شود، ...

ج: بله ببینید احتمال عقلانی هم معنایش همین است که یعنی وقتی به... خیلی از عقلاء مخصوصاً امروز، امروز که بیشتر مردم تحصیل کرده هستند، ریاضی خواندند و فلان، ذهن‌شان فرق می‌کند با آن خیلی سابق‌ها که اصلاً به ذهن‌شان خطور نمی‌کرده بعضی چیزها. ولی الان به خاطر همین که خیلی از احتمالات و فلان و این‌ها اقللاً درس خواندند یا دیپلم گرفتند یا بالاتر، دیگه این احتمالات توی ذهن‌ها می‌آید الان. همین که یک توجهی به شخصی بدهد، حالا وقتی که متوجه شد، کسی که غافل است و اصلاً توی ذهنش نمی‌آید هیچی. آن که توی ذهنش می‌آید چی؟ باید چه کار کند؟ عقلش می‌گوید این کار را نکن.

خب این در این موارد حق این است یعنی همان اقوال ثلاثه در این جا هم هست، آن جا گفتند، اصلاً مفسده محتمله واجب الدفع نیست و اقدام بر آن قبیح است ولو این مفسده اخرویه باشد، چون برای دیگران است، عقاب به خودت، بله عقل می گوید کاری نکن که... اما حالا یک مفسده ای دامنگیر مردم می شود، بشود. این یک نظر است.

س: ... مفسده اخروی داشته باشد ولی...

ج: بله ممکن است، مثل همین که عرض کردم. همین مثال هایی که عرض کردم اگر این چینی است که این نگاه به اجنبیه یا به این افلام کذائیه در دنیا که ما داریم بالوجدان می بینیم که بوی نطن آن چنانی از او ساطع نمی شود، از چنین آدمی.

س: ...

ج: بله ممکن است، حالا برای نوع بشر داریم می گوئیم. حالا ممکن است برای آن ها یک چیزی داشته باشد. اما احتمال می دهیم نظام آن جا... نظام آن جا هم با این جا فرق می کند دیگه، نظام آن عالم جوری باشد که همین آن جوری خواهد شد. یا حالا مثل فرمایشی که ایشان فرمودند بعضی از گناهان هست که ممکن است ملائکه الله را آزار می دهد مثلاً. همین مسواک نزدن دارد دیگه، مسواک کسی که نمی زند بوی دهان او ملائکه را مثلاً شاید آزار بدهد. این یک چیزهایی است که ما خبر نداریم از آن ولی شارع وقتی بیان فرمود کسی که مطلع به عوالم هست، بیان فرمود احتمالش را می دهیم.

س: ... ملائکه...

ج: نه ببینید، حضرتعالی صفای نفس دارید، یقین پیدا می کنید عیبی ندارد.

س: ...

ج: بله می دانم، روایت اگر از امام صادق مسلم باشد صادر شده، بله هو الصادق المصدق. ولی وقتی روایت هست لعل راوی اشتباه کرده، سهو کرده، چه کرده، حجت است بر ما اما یقین که برای ما نمی آورد، فلذا در عقاید می گوئیم به خبر واحد ثقه اعلائی هم در عقاید فایده ندارد، چون در باب عقاید چه می خواهیم؟ علم می خواهیم، این که علم نمی آورد. مگر این که بله متواتر شده باشد، محفوف به قرائن باشد، تواتر حالا یا اجمالی یا معنوی یا لفظی پیدا کرده باشد، بله یک چیزهایی ضمیمه بشود برای ما یقین بیاورد. و الا نفس روایت محتمل است او اشتباه کرده باشد در تلقی یا در نقل و هم چنین اگر نص باید باشد، اگر ظهور است، ظهور احتمال خلافتش هم وجود دارد،

یقین که نمی‌آورد که، ظواهر حجت است در باب تعذیر و تنجیز اما در باب کشف حقایق و وقایع آن جا نه، آن جا این چنینی نیست. فلذا است که در باب طبابت هم که همین بحث‌های امروز هست که ظلم هم دارد می‌شود یک مقداری نسبت به این امور، همین طور است، آن جا هم نمی‌شود به یک روایتی ولو سندش معتبر باشد که قال الصادق (ع) مثلاً گل گاوزبان فلان فایده را دارد. این به قول آقای آخوند این روایات را که حجت نمی‌داند چون می‌فرماید که روایات در احکام فقط حجت است نه در آن باب. بله احتمال ایجاد می‌کند که بالاخره این راوی راست دارد می‌گوید، اشتباه هم نکرده، امام صادق فرموده، اگر امام صادق فرموده مطابق با واقع است. پس این‌ها باعث می‌شود که انسان چه کار کند؟ برای دانشمندان، برای آزمایشگاه‌ها که بروند سراغش و این که برای آن‌ها اثبات بشود یا نفی بشود و یا در جاهایی که احتمال ضرر نمی‌دهند متخصصین در فن می‌توانند از آن استفاده بکنند. بالاخره حالا این یک بابی است که الان هم محل کلام است که این جور مبارزه کردن با چیزی که اسمش را می‌گذارند طب اسلامی، من حالا نمی‌دانم این عبارت درست است یا عبارت درستی نیست ولی یک واقعیتی است که این‌ها همه‌اش خلاف نیست، همه‌اش نادرست نیست، خیلی‌هایش درست است، تجربه نشان داده که درست است و این جور مبارزه قلع و قمع کردن قطعاً درست نیست.

خب حالا ما احتمالش را می‌دهیم، بنابراین همان حرفی که آقای نائینی در مورد مفاسد دنیویه است، در مورد مفاسد اخرویه هم هست بلکه شاید اشد و آكد باشد و این که اگر واقعاً آدم چنین احتمالی را می‌دهد و آدمی است که موحد است، معاد را قبول دارد، قبول دارد نشأ دیگری وجود دارد، آن جا ممکن است نوع این جوری بشوند، آن جا عقل می‌گوید که باید اجتناب بکنی و کاری نکنی که نوع انسان‌ها در تأذی واقع بشوند در آخرت یا در عالم برزخ. منتها این در جایی است که یک احتمال عقلایی باشد نه یک احتمال نیشقولی غیر مورد اعتنای عقلاء. فلذا است که آن چه که حل می‌کند مسأله ما را همان برائت شرعیه‌ای است که بحمدالله ثابت است، اگر برائت شرعیه ثابت نبود و آن ادله نبود واقعاً کار مشکل بود، چون ما هم در مسلک حق الطاعه گفتیم حالی از... حالا ولو متوقف شدیم ولی بالاخره قول قوی‌ای است و همین که بالاخره در این جور موارد این مطالب وجود دارد.

خب بحمدالله این بحث ما تمام شد یعنی بحث اصلش این بود؛ ما هو موقف العقل فی الشبهات الحکمیة، التحریمیه و الوجوبیه. موقف عقل چیست؟ سه نظریه گفتیم در موقف عقل وجود دارد. یک نظریه این است که عبد مسؤولیتی ندارد. قول دوم این است که مسؤولیت دارد مطلقاً. اولی مطلقاً، دومی هم مطلقاً. قول سوم تفصیل بود که این تفصیل را عده‌ای از بزرگان دادند، مرحوم سید یزدی قدس سره، مرحوم محقق داماد این‌ها تفصیل دادند و فرمودند بعضی

موارد، در مواردی که این عدم وصول تکلیف محتمل من ناحیه الشارع باشد، عوامل خارجی مؤثر نشده باشد، ظالمین باعث نشده باشند آن جاها بله، مسؤولیتی عبد ندارد، اما در جاهایی که ممکن است این در اثر عوامل خارجی باشد، مولی بیان کرده، ظالمین اخفاء کردند، مولی می خواسته بیان بکند ظالمین نگذاشتند، این جاها حق الطاعه ای شدند آن ها، این بزرگان در حق الطاعه تفصیل قائل هستند، می گویند در مورد اول قبح عقاب بلایان است، در این موارد حق الطاعه ای هستند حتی بعد الفحص و الیأس. این سه نظریه ای بود که در مقام بود. اما نظریه الأولى که می گفت هیچ عبد مسؤولیتی ندارد به وجوه خمسة یا سته استدلال شده بود. وجه اول عبارت بود از قاعده قبح عقاب بلایان. که این قاعده دارای اشکالاتی بود، اشکالاتش را بررسی کردیم حدود هفت یا شش اشکال داشت که همه این ها را بررسی کردیم که اشکال اخیرش همین اشکال بود که امروز پایان یافت و آن این بود که در مقابل این قاعده قبح عقاب بلایان قاعده دفع ضرر محتمل وجود دارد که قاعده دفع ضرر محتمل را هم ما چه کار کردیم؟ تجزیه کردیم به قواعد مختلفه که ضرر دنیوی محتمل، یعنی عقاب محتمل بود، ضرر دنیوی محتمل، ضرر اخروی محتمل، مفسده محتمله دنیویه، مفسده محتمله اخرویه. این ها بود که همه این ها را بررسی کردیم و نتیجه این شد که از رهگذر این ها اشکالی وارد نیست. اما بعضی از اشکالات قاعده قبح عقاب بلایان را پذیرفتیم. فلذا است که قاعده قبح عقاب بلایان از نظر اشکالاتی که مسلک حق الطاعه می کرد محل اشکال قرار گرفت. این تمام شد و اما بقی چهار برهان دیگر و دلیل دیگر بر این که موقف عقل عدم المسؤولية و عدم الإدانه هست، دلیل اول قاعده قبح عقاب بلایان بود. ما چهار دلیل دیگر هم داریم که با آن دلیل خواستند اثبات بکنند همین عدم ادانه و مسؤولیت را در شبهات حکمیه از دیدگاه عقل که حالا می خواستیم وارد آن هم بشویم ولی مثل این که دیگه وقت گذشته ان شاء الله برای فردا و صلی الله علی محمد و آله.

### جلسه ۳۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمابقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله فرجه الشریف.

در آستانه ی ولادت باسعادت افضل الخلائق و سید المرسلین و حبیب اله العالمین محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم هستیم و هم چنین مولایمان ابو عبدالله الصادق (ع)، جعفر بن محمد صلوات الله علیهم اجمعین. لیدن دوه یلاد بس یار مبارک را خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداء و حضرت فاطمه معصومه علیها السلام و همه ی

شیعیان و موالیان آن بزرگواران تبریک عرض می‌کنیم و امیدواریم که همه‌ی ما جزو شیعیان و موالیان راستین آنها بوده باشیم و در دنیا و آخرت مورد عنایات و شفاعات‌شان بوده باشیم ان شاء الله. این صلوات خاصه رسول خدا(ص) را خدمت‌شان تقدیم می‌کنیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا حَمَلَ وَحْيَكَ وَبَلَغَ رِسَالَاتَكَ  
وَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا أَحَلَّ حَالَكَ وَحَرَّمَ حَرَامَكَ وَعَلَّمَ كِتَابَكَ  
وَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا أَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَدَعَا إِلَى دِينِكَ  
وَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا صَدَّقَ بَوْعِدِكَ وَأَشْفَقَ مِنْ وَعِيدِكَ  
وَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا غَفَرْتَ بِهِ الذُّنُوبَ وَسَتَرْتَ بِهِ الْعُيُوبَ وَفَرَجْتَ بِهِ الْكُرُوبَ  
وَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا دَفَعْتَ بِهِ الشَّقَاءَ وَكَشَفْتَ بِهِ الْغَمَّاءَ وَأَجَبْتَ بِهِ الدُّعَاءَ وَنَجَّيْتَ بِهِ مِنَ الْبَلَاءِ  
وَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا رَحِمْتَ بِهِ الْعِبَادَ وَأَحْيَيْتَ بِهِ الْبِلَادَ وَقَصَمْتَ بِهِ الْجَبَابِرَةَ وَأَهْلَكْتَ بِهِ الْفِرَاعِنَةَ  
وَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا أضعَفْتَ بِهِ الْأَمْوَالَ وَأَحْرَزْتَ بِهِ مِنَ الْأَهْوَالِ وَكَسَرْتَ بِهِ الْأَصْنَامَ وَرَحِمْتَ بِهِ الْأَنَامَ  
وَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا بَعَثْتَهُ بِخَيْرِ الْأَدْيَانِ وَأَعَزَّزْتَ بِهِ الْإِيمَانَ وَتَبَرَّتْ بِهِ الْأَوْثَانُ وَعَظَّمْتَ بِهِ الْبَيْتَ الْحَرَامَ  
وَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَأَهْلِ بَيْتِهِ الطَّاهِرِينَ الْأَخْبَارِ وَسَلِّمْ تَسْلِيمًا.

اللهم صل على محمد و آل محمد

این صلوات خاصه امام صادق سلام الله علیه را هم خدمت‌شان تقدیم می‌کنیم.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الصَّادِقِ خَازِنِ الْعِلْمِ الدَّاعِي إِلَيْكَ بِالْحَقِّ النُّورِ الْمُبِينِ  
اللَّهُمَّ وَكَمَا جَعَلْتَهُ مَعْدِنَ كَلَامِكَ وَوَحْيِكَ وَخَازِنَ عِلْمِكَ وَلِسَانَ تَوْحِيدِكَ وَوَلِيَّ أَمْرِكَ وَمُسْتَحْفَظَ (مُسْتَحْفَظَ)  
دِينِكَ فَصَلِّ عَلَيْهِ أَفْضَلَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَصْفِيَائِكَ وَحُجَجِكَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مُجِيدٌ.



خب بحث در ادله‌ای بود که اقامه شده است بر این که موقف عقل در شبهات حکمیّه و جوییّه کانت أو تحریمیّه، برائت است و عدم ادانه و مسؤولیت و عقاب.

دلیل اول تمسک به قاعده قبح عقاب بلایان بود که پایان یافت با اشکالات و نقض و ابرام‌هایی که داشت.

دلیل دومی که اقامه شده است فرمایش محقق ایروانی است علی مسلک القوم نه مسلک شخصی ایشان.

فرمایش ایشان این است که ما باید ببینیم موضوع اطاعت از دیدگاه عقل چیست، کجا عقل به ما می‌گوید اطاعت مولی را باید بکنی. کاری به عقاب اصلاً نداریم، باید قبل العقاب را بررسی و محاسبه بکنیم، هرچه نتیجه آن جا شد در مسأله عقاب تأثیر می‌گذارد، آن برهان اول و دلیل اول که مستقیماً رفت سراغ عقاب آن مسأله دقیقی نیست، بر پایه صحیحی نیست چون عقاب مبرر می‌خواهد، مجوز می‌خواهد، بر یک اساسی عقاب صحیح می‌شود یا غیر صحیح می‌شود پس ما باید به جای این که به مسأله عقاب توجه کنیم، آن را تحلیل کنیم به رتبه بالاتر و قبل العقاب را ملاحظه کنیم. ببینیم حق اطاعت مولی کجاست و در چه خواسته‌هایی و قوانینی حق اطاعت از نظر عقل دارد. ایشان می‌فرمایند وقتی که آن مرحله را محاسبه می‌کنیم می‌بینیم حق اطاعت برای مولی در جایی است که آن تکلیف مولی حالا تکلیف را هر معنایی می‌کنید، آن تکلیف مولی به عبد واصل شده باشد. اگر تکلیف واصل نشد عقل درک نمی‌کند که این جا علیک الاطاعة. وقتی قهراً این درک را نداشت برای اقامه‌اش مبرری نیست، استحقاق عقوبتی نیست، آن که وجدان هر عاقلی حکم می‌کند یا درک می‌کند که می‌دانیم مسأله اطاعت مولی امر تبعدی نیست و الا دور لازم می‌آید، از مستقلات عقلیه است که انسان باید ببیند در مقابل مولای حقیقی عقل او چه قضاوتی می‌کند، وجدانش چه قضاوتی می‌کند که کجا باید از او اطاعت کرد، کجا لازم نیست اطاعت کردن. وقتی در این مرحله توجه می‌کنیم می‌بینیم جایی که خواسته‌ای از مولی به دست ما نرسیده، حالا لای وجه نرسیده. بالاخره ما اطلاع نداریم از این که او یک واجبی یا یک حرامی را برای ما قرار داده است ولو قرار داده باشد در واقع ولی ما اطلاع نداریم. به وظیفه بندگی خودمان هم عمل کردیم به این معنا که استفراق الوسع کردیم، هرچه لازم بوده تفحص کردیم، اگر قوت استنباط داشتیم درست به کتاب و سنت و منابعی که با آن می‌توانیم به دست بیاوریم احکام مولی را در آن‌ها بدون توانی و تفسیر فحص و بررسی کردیم به جایی نرسیدیم. اگر مقلد هستیم و آن قوه را نداریم آن هم به وظیفه‌مان عمل کردیم از هر کسی که شارع قول او را حجت قرار داده، مجتهدی که دارای شرایط تقلید هست مراجعه کردیم آن‌ها هم گفتند نه این جا وظیفه‌ای وجود ندارد. بعد از آن که بعد به آن طریق یا به این طریق فحص کرد و به مطلوب مولی و خواسته مولی ولو باشد نرسید عقل دیگه در این جا نمی‌گوید اطاعت بر تو

لازم است. نتیجه این که عقل نمی‌گوید که اطاعت بر تو لازم است این است که پس اگر این اطاعت نکرد و در واقع تکلیفی بود استحقاق عقوبتی ندارد. و وقتی استحقاق عقوبت نبود قهراً عقوبت کردن می‌شود ظلم و لایصدر من الشارع. ما قبل از این که به این مرحله اخیر برسیم بگوییم که استحقاق عقاب نیست و عقاب نیست، که در برهان اول روی این تکیه کرده بود قبل از این که می‌گوییم حق طاعتی این جا نیست، حالا عقاب می‌خواهد باشد نباشد به آن کار نداریم. این جا حق طاعتی مولی ندارد. این یک مطلب مهمی است که ایشان فرموده و همین مطلب، همین زیربنای مسأله حق الطاعه‌ای که شهید صدر فرموده ولو ایشان قائل به حق الطاعه، اما این که خاستگاه فکر باید این جا باشد نه مسأله عقاب باشد، ما باید قبل العقاب را محاسبه بکنیم این یک نکته مهمی است که تفتن الیه این محقق بزرگوار. منتها ایشان محاسبه کرده و ایشان می‌فرماید از نظر عقل ما این جا حق الطاعه‌ای وجود ندارد. شهید صدر و عده‌ای آن‌ها می‌گویند ما محاسبه کردیم، شهید صدر می‌گوید مطلقاً حق الطاعه وجود دارد، همین که احتمالش را بدهی، ولی اگر غافلی، اصلاً احتمالش توی ذهنت نمی‌آید یا قطع به خلافش داری آن جا نه، اما همین که احتمالش را دادی ایشان می‌گویند مولای حقیقی حق طاعت ندارد. و مرحوم سید یزدی و مرحوم سید یزدی آخر محقق داماد قدس سرهما این‌ها هم علی تفصیل می‌گویند بله آن مرحله را که ما حساب می‌کنیم یک حق طاعتی مولی دارد، کجا؟ آن جایی که دیگران باعث شدند آن تکلیف به ما نرسد، اما اگر خودش نگفته با این که تکلیف داشته اما خودش اعلام نکرده، نه این جا حق طاعت ندارد اما اگر گفته یا می‌خواسته بگوید، گفته دیگران مخفی کردند، از بین بردند یا می‌خواسته بگوید دشمن نگذاشته بگوید، در اثر تقیه و فلان نگفته این جا حق طاعت دارد. بالاخره این جا را باید محاسبه کرد. این حاصل فرمایش محقق ایروانی قدس سره هست.

خب آیا حق در مقام چیست؟ همان بحث‌های تفصیلی که ما در حق الطاعه داشتیم و دیگه در نظریه این دو بزرگوار داشتیم، همه کلماتی که آن جا گفتیم این جاها هم می‌آید و نتیجه الکلام آن جا این شد که ما نسبت به این که آیا حق الطاعه این جا وجود دارد یا نه، حق طاعتی در این صورت وجود ندارد در مولای حقیقی نه موالی عرفیه، در مولای حقیقی که همه وجود انسان و نعمی که در اختیار انسان هست، او مالک است و ما مملوک حقیقی هستیم و فقیر الیه هستیم، اگر احتمال هم بدهیم او یک چیزی را می‌خواهد آیا این جا عقل ما نمی‌گوید... درسته نگفته ولی احتمال می‌دهیم... حالا در تمام صور احتمال می‌دهیم می‌خواهد و نگفته. احتمال می‌دهیم فرموده، ظالمین مخفی کردند. احتمال می‌دهیم می‌خواسته بگوید، تقیه و خوفاً عن الأعداء فرموده. آیا وجدان ما قضاوت نمی‌کند در این صورت که این مولی احتمال می‌دهیم که... و برای منبهات وجدانی هم بعضی مثال‌های منبهات وجدانی را عرض کردیم که کسانی که بالاخره صاحب نعم هستند بر ما، ولو این که حقیقی نیستند مثل مولی، در

سلسله علل واقع شدند مثل پدر انسان، مادر انسان، یا کی که خیلی حق حیات به گردن انسان دارد، ما احتمال می‌دهیم الان او تشنه‌اش است، توی اتاقی است در کنار اتاق ما تشنه‌اش است ولی نمی‌تواند بگوید که تشنه هستم، نمی‌تواند ما این جا وجدان‌مان راحت قرار می‌گیرد؟ بگوییم هیچی نگفته که باشد، حالا این قدر تشنه‌اش بشود، له‌له بزند تا بمیرد. آیا واقعاً وجدان راحت می‌نشیند این جا، انسان عذاب وجدان نمی‌گیرد که آب نبرد، سؤال نکند؟ یا می‌گوید نه، تا به ما نرسیده، نگفته ما وظیفه‌ای نداریم؟ وقتی که در مثل این جور صاحبانِ نعم که در این مراتب هستند که این‌ها هم در حقیقت با دقت که نگاه می‌کنیم بازگشت آن به حق متعال هست، وقتی در مورد این‌ها می‌بینیم وجدان آرام نمی‌نشیند و اگر بی‌اعتنایی کند مبتلای به عذاب وجدان می‌شود این می‌تواند یک منبهی باشد برای انسان که در مورد مولای حقیقی اگر خواسته‌ای دارد احترام او و مقتضای بندگی نسبت به او و شکرِ نعم او این است که انسان... فلذا است که نتوانستیم یک طرفه بشویم یعنی کُنّا من المتوقّفين، نه به طور قاطع می‌توانیم بگوییم در این جا حق الطاعه‌ای وجود ندارد کما یزعم الیه محقق ایروانی و مشهور بین اصولیین و فقهاء، یا این که بگوییم نه در این صورت حق الطاعه وجود دارد در مورد مولای حقیقی، فلذا این مسأله بر ما واضح نیست فلذا فرمایش محقق ایروانی در این باب محل تأمل و.... ولی نه رد می‌کنیم و نه می‌توانیم قبول کنیم. این بیان دوم.

س: این بیان مخالف ...

ج: نه، بله چون برائت شرعیه که جعل کرده، ما لولا جعل برائت شرعیه داریم می‌گوییم. یعنی اگر برائت شرعیه نبود، او ترخیص نداده بود، ما بودیم و خودمان، این جا را داریم محاسبه می‌کنیم اما بحمدالله او به رحمت و اسعده‌اش و به خاطر این که یرید من الیسر لا العسر، بحمدالله چه کار کرده؟ برائت شرعیه جعل کرده. «کل شیءٍ حلال» فرموده مثلاً. «کل شیءٍ مطلق» فرموده. این منتهی است که گذاشته. ولی اگر این‌ها نبود، او اجازه نداده بود، او ترخیص جعل نکرده بود آیا عقل ما در مقابل او چه حکمی داشت؟ می‌گفت اگر که قدرت داری؟ بله. ما البته قدرت نداریم که همه جا که احتمال می‌دهیم همه را اطاعت بکنیم، از عهده ما بر نمی‌آید ولی آن مقداری که برمی‌آید بعید نیست که بگوییم عقل می‌گوید که باید انجام بدهیم.

س: ببخشید این مثالی که فرمودید ...

ج: ببینید در مورد مثالی که زدیم یک اختراقی وجود دارد، در مورد مثالی که زدیم نیاز آن پدر است، آن مادر است، آن صاحب نعمت است. و این که او الان در علم است، می‌خواهیم او را از علم بیرون بیاوریم اما در کنار این در مورد او چیز دیگری هم هست و آن این است که این نعمت‌هایی که به من داده، این حقی که به من داده هم زندگی

من را او اداره کرده، وجود من از قبل او هست، این‌ها ولو این که حالا احتیاجش را کار نداشته باشیم. هر دو وجود دارد یعنی در مورد مثل پدر و مادر و امثال ذلک دو عامل در نفس انسان وجود دارد که انسان را، وجدان انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد، مبتلا به عذاب وجدان می‌کند. روی این که بالاخره یک آدم است، الان گرفتار است، الان تشنه‌اش است، الان فلان است. این یک جهت است. یک جهت دیگر هم این است که این جهت مشترک است، ممکن است غیر پدر و مادر هم باشند آدم چنین احساسی داشته باشد. اما یک جهت اختصاصی در مورد آن‌ها وجود دارد و همان ذو نعم بودن آن‌ها، این که زندگی انسان از آن‌ها است، حیات انسان از آن‌ها است، این رابطه و آن دلسوزی آن‌ها نسبت به انسان و این که آن‌ها چه جور راجع به ما ایثار می‌کنند، ما را بر خودشان در خیلی از جهات مقدم داشتند تا ما را بزرگ کردند. این‌ها که در مورد حق متعال و اضعاف مضاعفه وجود دارد. پس نسبت به خدای متعال نه از باب این که او الان متعلم است، الان او نیاز دارد می‌خواهم نیازش را برطرف کنم، از این جهت نیست، او غنی بالذات است و هیچ نیازی هم به این چیزها ندارد اما در عین حال همان احترام او، شکر نسبت به او، پاسداشت نعمت‌های او، این‌ها که می‌گویند چنین موجودی که تمام وجودت از اوست، این جور دارد نعمت، این جور به تو مهربانی کرده، می‌کند و خواهد کرد، این جور موجودی احتمال می‌دهی فلان درخواست را از تو دارد، احتمالش را می‌دهی.

س: وجود می‌آورد این احتمال؟

ج: بله دیگه، حق الطاعه می‌گوید بله. عقل چون این جا حاکم فقط عقل است نه خود شرع، حاکم عقل است، عقل در این جا می‌گوید چنین موجودی اگر احتمال هم می‌دهی که یک درخواستی از تو داشته باشد، یک خواسته‌ای از تو داشته باشد باید دنبال کنی اگر قدرت داری، اگر قدرت نداری ... اما اگر قدرت داری باید این را دنبال کنی. مگر این که خودش ترخیص بدهد بگوید نمی‌خواهد، لازم نیست. این یک حرفی نیست که بعید نیست گفتن آن، فلذا می‌بینید بزرگانی مثل صاحب عروه، مثل محقق داماد، مثل شهید صدر این‌ها طرفدار این نظریه هستند حالا با اختلافی که بین‌شان وجود دارد، این وقتی مسأله را محاسبه کردند این طور. بعید نیست که این مطلب درست باشد اما در حدی نیست که حالا مایه ک طرفه به طور قاطع بخواهیم بگوییم چون از آن طرف هم بسیاری از اجلاء و بزرگان و آن‌ها هم صاحب عقل و وجدان و همه چیز هستند آن‌ها می‌گویند این جور نیست، این‌هایی که مثل بنده که وجدانم این طور چیز است ...

س: نتیجه توقف چه می‌شود؟ یعنی شما الان قائل به برائت می‌شوید؟

ج: نه، قهراً از نظر عقلی نمی‌دانیم باید چه بگوییم.

س: نمی‌دانید پس می‌شود...

ج: بله دیگه برهان عقلی نمی‌توانیم اقامه بکنیم.

س: ...

ج: برائت عقلی ثابت نیست برای ما.

س: یعنی قاعده وجوب دفع ضرر محتمل زنده می‌شود؟

ج: نمی‌دانم ضرر محتمل هست یا نه. چون آن جا توقف داریم این جا هم شک در ضرر داریم که اصلاً ضرر محتملی.

س: ...

ج: بله زنده می‌شود.

س: این توقف که فرمودید توقف در اصل حق الطاعه نباید باشد.

ج: توقف است در حق الطاعه و برائت عقلیه.

س: در این که آیا حق الطاعه در واقع برائتی برای ما، حکم شرعی برای ما ایجاد می‌کند یا ...

ج: نه، اگر حق الطاعه‌ای باشد که دارد ایجاد می‌کند. یعنی شک در وجود حق الطاعه داریم و شک در وجود برائت عقلیه. یعنی اصلاً این جا نمی‌دانیم حق طاعت هست یا نیست. بله حسن است، خوب است، این‌ها شکی در آن نیست اما آیا در حدی است که عقل الزام می‌فهمد، یا حکم به الزام می‌کند یا نه الزام نفس الامر را در این باب درک می‌کند، به جوری که اگر انجام نداد استحقاق عقوبت داشته باشد، استحقاق نکوهش، یا می‌گوید خبر نداشتیم اگر خبر داشتیم جانم را هم فدا می‌کردم، من خبر نداشتیم. بله لااشکال در این که در جایی که اصلاً احتمال در ذهن انسان نمی‌آید یا قطع به خلاف دارد ولو این که مولی می‌خواهد ولی این قطع به خلاف پیدا کرده، یا اصلاً غافل بالمره بوده، توی ذهنش چنین احتمالی نمی‌آمده که چنین چیزی واجب باشد یا حرام باشد، بله آن جا دیگه قهراً موضوع حکم عقل نیست. این برهان دوم.

برهان سوم:

س: ...

ج: فحص برای احتمال؟

س: فحص برای این که چه چیزهایی را احتمال می دهد، ...

ج: اولاً احتمال که نمی خواهد بروی دنبالش کسب بکنی، احتمال دیگه قهراً وقتی به مسأله...

س: وقتی درک را شما می فرمایید کسب کن، کسب کردن احتمال خیلی راحت تر است تا ...

ج: نه، بعد از این که انسان التفات به یک مسأله پیدا کرد، مقدمه احتمال و قطع و ظن و همه این ها التفات است، فلذا شیخ فرمود «اعلم أنَّ المكلف اذا التفّت الى حكمٍ شرعيٍّ إما أن يحصل له القطع أو الظن أو الشك» اما اگر اصلاً احتمال در ذهن... یعنی التفات در ذه نش، غافل است مثل این که ما الان این جا نشستیم داریم بحث می کنیم از مبحث اصولی اصلاً ذهن مان به فلان مسأله باب ارث اصلاً غافل است، توی ذهن ما نیست، التفاتی اصلاً به آن نداریم. التفات هم یک امر غیر اختیاری است خیلی جاها، حالا التفات پیدا کردیم، اگر التفات پیدا کرد یقین مقدمات می خواهد، مظنه مقدمات می خواهد اما اصل احتمال که دیگه مقدمات نمی خواهد، به نفس این که آدم التفات پیدا کرد ینقدح فی نفسه الاحتمال.

س: ...

ج: احتمال به وظیفه.

س: ...

ج: بله، لعل باید آن جا باید فحص بکند، چه اشکالی دارد.

س: این طور که دیگه اصلاً نمی شود کاری کرد.

ج: نمی شود چه کار کرد؟ کاری ندارد همین طور که شما این جا نشستید، دعا عند رویة الهلال چطور است؟ محتمل است. دعای روز مثلاً سه شنبه چطور است؟ محتمل است. سلام دادن به حضرت هر روز محتمل است، همه این ها احتمال دارد دیگه، احتمال که چیزی ندارد، می آید توی زندگی، احتمال دارد. همین که احتمال را دادی حالا

می‌روی دنبالش، اگر دلیل بر عدم پیدا کردید.... بلکه دیگه می‌رود دنبالش، اگر دلیل بر عدم پیدا کرد در فقه یا به حسب تقلید می‌گوید راحت هستم، دلیل داریم که واجب نیست. اما اگر رفت دنبال اجتهاد یا تقلید و دلیل بر عدم پیدا نکرد پس این احتمال تثبیت می‌شود، وقتی احتمال تثبیت شد، حق الطاعه می‌گوید حالا پس انجامش بده. بنابراین وقتی که احتمال در نفس منقذ شد این می‌رود فحص می‌کند، وقتی فحص کرد یا می‌رسد به این که متنفی است، دلیل بر عدم هست، خیلی خب. اما اگر دلیل بر وجود هم بود که روشن، اگر نه، لادلیل بر عدم است، لادلیل بر وجود است؛ احتمال یبقی فی النفس. این احتمال که باقی ماند حق الطاعه می‌گوید حالا باید بیاوری مگر این که حرج بشود، چه بشود، در صورت حرج خود شارع فرموده که لأرید.

س: یعنی احکام مولی دائر مدار....

س: اگر احتمال...

ج: نه دنبال قطع لازم نیست بروید به وجودش.

س: ...

ج: نه، برای وجودش دنبال قطع لازم نیست بروید برای این که اگر نبود راحت بشوید، یعنی فحص می‌کند که اگر دلیل بر عدم داریم راحت باشم، این یکی. ثانیاً خیلی جاها هست که همین طور که احتمال می‌دهید این تکلیف باشد، احتمال حرمت هم می‌دهیم، پس نباید بیاوری اگر آن جوری است. بعد یک طرفه‌اش بکنی، یا احتمال می‌دهی مثل نماز، مثل عبادات مرکبه احتمال می‌دهی مانعیت داشته باشد، می‌روی دنبالش به این که این مانعیت یک وقت نداشته باشد. و امثال این‌ها دیگه، پس این فحص لازم است حالا یا برای روشن شدن مسأله.

س: احکام مولی دائر مدار انفس مکلفین می‌شود یا نه؟

ج: نه.

س: ...

ج: بلکه، یک واقعیته دارد، من احتمال آن واقع را دارم می‌دهم.

س: آن وقت با احتمال واقع دیگه این احکام برای این‌ها منجز می‌شود دیگه؟ این‌ها باید بروند فحص کنند، باید بروند انجام بدهند پس....

ج: نفس الاحتمال منجز است، طبق مسلک حق الطاعه نفس الاحتمال منجز است لازم نیست به حد ظن برسد، لازم نیست به حد قطع برسد اما نفس الاحتمال منجز است.

س: تابع نفوس می شود دیگه.

ج: چی؟

س: حکم الهی.

ج: حکم الهی نه بابا، حکم الهی تابع...

س: تنجیز حکم الهی.

ج: بله. به احتمال. همان طور که آقایان... مگر به قطع نگفتند، قطع مال کیه؟ مال نفوس است، احتمال هم برای نفوس است. این که مسأله ای نیست. شما که می گوید قطع موجب می شود، مگر شما نمی گوید علم موجب می شود؟

س: ... واقع نمایی دارد.

ج: احتمال هم واقع نمایی دارد به حد خودش.

س: توهم است.

ج: نه، توهم که نیست. کشف الواقع به ادنی درجه موجب تنجیز است، کشف الواقع یعنی فقط احتمالش را بدهی، یک وقت هست اصلاً احتمالش را نمی دهی، قطع برخلافش داری پس واقع به هیچ وجه کشف نشد، همین که یک ذره از روی واقع پرده کنار رفت، حالا این یک ذره به حد احتمال بود، به مظنه بود، قطع بود. همین که پرده یک کمی کنار رفت حق الطاعه می گوید دیگه گردنگیر شما می شود اگر وجود داشته باشد.

س: ... مناشی به وجود آمدن احتمال از هر جایی باشد؟

ج: از هر جا می خواهد باشد.

س: ولو غیر شرعی؟

ج: ولو غیر شرعی.



س: یعنی حق الطاعه را این‌ها هم ثابت می‌کنند؟

ج: بله، مناشی غیر شرعی.....

س: ...

ج: بله، ولی احتمال ایجاد شده، إِنَّمَا الْكَلَامُ در این که این عاقل احتمال الان برای او ایجاد شد، که بله الان احتمال می‌دهم خدای متعال این را می‌خواهد، البته این‌ها یک فرض‌های فاض است که کلاغ پرید من احتمال دادم که باب ارث آن جوری است. ولی اگر واقعاً شد... چنین چیزی تحقق خارجی ندارد که با یک چیز بی‌ربط موجب بشود اما اگر فرض کردی که بله یک چیز بی‌ربطی موجب احتمال شد، الان احتمال هست دیگه، بالاخره الان در نفس من احتمال این حکم و این خواسته مولی به وجود آمده است، در نفس من که احتمال به وجود آمده است، آن یک حرف دیگری است که در باب تقلید چون در باب تقلید آن علم مقلد، موضوعی است نه طریقی محض، اگر هم باشد طریقی موضوعی است، شارع می‌گوید اگر این مجتهد از فلان راه، از راه جفر، رمل، از راه‌های خواب، از راه‌های فلان، علم به حکم پیدا کرده آن برای خودش، شما نمی‌توانی از این تقلید بکنی چون علم او موضوعی طریقی است و در موضوعی طریقی شارع می‌تواند بگوید نه من این را موضوع حکم قرار ندادم که جواز تقلید باشد. ولی خودش چی؟ خودش بالاخره علم پیدا کرده.

س: ...

ج: به هیچ کس ظلمی حساب نمی‌شود.

س: ...

ج: نه، بعد از این که احتمال پیدا شد و از هر جایی، ما می‌گوییم از این جاها پیدا نمی‌شود که شما می‌فرمایید.

س: ...

ج: چرا، چرا باید احتمالش هر کی مانع باشد، چه ملازمه‌ای بین این دو تاست، من احتمال می‌دهم خدای متعال چنین حکمی را که حکیمانه جعل کرده، الان احتمال می‌دهم بینی و بین الله در نفس من این احتمال محقق شد که لعل الان خدای متعال واجب فرموده است که روز تولد حضرت رسول الله (ص) ولو قریباً او بعیداً یک سلامی به آن بزرگوار بدهید، احتمال نمی‌دهیم؟ احتمال می‌دهیم یا نمی‌دهیم؟

س: ...

ج: چرا نمی‌شود؟ اتفاقاً می‌شود، معمول اختراعات، حرف‌ها، مطالب جدید همین جور جرقه‌ای زده یک احتمالی در ذهن آمده بعد هم رفتند دنبالش. یک احتمالی در ذهن همین طور، خدای متعال جرقه‌اش را می‌زند می‌رود دنبالش، حالا این جا هم یک این طور احتمالی توی ذهنش می‌آید که لعل این واجب باشد، لعل مصلحت ملزمه داشته باشد، خدای متعال این را بخواهد. حالا که احتمالش توی ذهنش آمد اگر مجتهد است می‌رود به کتاب و سنت و ادله و منابع فقهی مراجعه می‌کند اگر حالش را داشته باشد و خودش را یک طرفه می‌کند، اگر دید که دلیل بر علیه آن هست که واجب نیست دیگه راحت. اگر نه، دید دلیل بر وجوبش هست خیلی روشن فتوا می‌دهد، اگر دید لا دلیل علی عدم و لا دلیل علی وجود، بر هیچ کدام نتوانست دلیل اقامه کند و آدمی هم بود که برائت شرعی برایش ثابت نشده بود، شبهه حکمیه است دیگه، برائت شرعی برای او ثابت نشده، حق الطاعه‌ای می‌گوید این جا باید احتیاط بکنی، بیاوری این را.

س: اگر همین احتمال حرمت...

ج: دوران امر بین محذورین می‌شود، آن جا مختار می‌شود.

س: قطع قطاع را حجت می‌دانید؟

ج: در طریقیات. آن ربطی ندارد به این بحث‌ها، قطع قطاع من حیث هو هو بله اما اگر از شریعت فهمیدیم که گفت قطاع لازم نیست معلوم می‌شود آن واقع مقید...

س: ...

ج: بله، این جا بله. اما در قطع قطاع که می‌گوییم حجت نیست به خاطر این که از ادله استفاده کردیم که واقع مقید شده به علم که از راه قطع قطاع نباشد، این مقدارش را شارع تقیید کرده.

س: ...

ج: بله بله.

دلیل سوم:

دلیل سوم برای این که موقف العقل در حقیقت برائت است و عدم مسؤولیت است در شبهات حکمیه، وجوبیه کانت او تحریمیه، راهی است که محقق ابروانی به شخصه معتقد به آن است. این بیان براساس مذاق قوم بود.

راه بعد راهی است که به شخصه ایشان قائل است و آن این است که ایشان می فرماید اصلاً ما شبهه حکمیه نداریم، این هم یک حرف جدید. شبهه حکمیه وجود ندارد، امر مکلف دائر است بین دو قطع؛ قطع به وجود حکم، قطع به عدم حکم. بنابراین در چیزهایی که شماها اسمش را می گذارید شبهه حکمیه، اصولیین می گویند آن جا شبهه حکمیه است، به نظر ما در آن جا موارد قطع به عدم حکم است، وقتی قطع به عدم حکم داریم دیگه عقل چه وظیفه‌ای را قرار می دهد برای ما، یقین دارم خدا این جا حکم ندارد، یقین دارم خدا این جا خواسته ندارد، جایی که انسان یقین دارد خدای متعال خواسته‌ای ندارد، حکمی ندارد، قانونی ندارد وظیفه‌ای ندارد دیگه.

س: ...

ج: نه قطع به عدم الحکم است.

حالا توضیح مطلب:

ایشان می فرماید تکلیف متقوم به علم است بنابراین جایی که علم نیست مقوم حکم نیست، مقوم حکم که نبود حکم نیست. مثل این که نوع؛ انسان، مقوم به جنس و فصل است؛ حیوانیت و ناطقیت. اگر یک جا یقین کردیم ناطقیت نیست یقین داریم پس انسان نیست دیگه. اگر یقین کردیم حیوانیت آن جا نیست یقین داریم پس انسان هم نیست. چون ما به یتقوم الإنسانیة این دو امر است، هر کدام نباشد آن ماهیت وجود ندارد.

پس چون حقیقت التکلیف و الحکم متقوم به علم است بنابراین در جایی که ما فحص کردیم و به علم نرسیدیم آن جا یقین می کنیم حکم وجود ندارد.

س: ...

ج: نه، خود تکلیف. این حرف به قول ایشان حرف ناروایی است که توی اصول می گویند علم موجب تنجز می شود. نه، تا علم نباشد حکم درست نمی شود.

خب این یک مطلب مهمی است که بازگشت آن به تعریف خود حکم است و شناخت خود تکلیف و حکم است، ایشان در آن مبحث با قوم مخالفت دارد. دیگران...

س: ...

ج: ندارد. همه این‌ها را هم متوجه است، می‌گوید نه تصویب می‌شود، نه دور لازم می‌آید، نه همین حرف‌هایی که شماها می‌زنید لازم می‌آید، هیچی از این‌ها لازم نمی‌آید و این یک مسأله مهمی است که ایشان ادعا می‌کند که ینبغی این که یتأمل فیه. حالا درست است یا درست نیست بالاخره یک مطلب جدیدی است، آقای ایروانی یکی از خصوصیاتش این است که بالاخره ذهن جوالی دارد حرف‌های نویی، ایشان چه در فقه حاشیه مکاسب‌شان، چه در اصول یک حرف‌های جدید و نویی ایشان مبتکر آن هست، حالا به نتیجه می‌رسد یا نمی‌رسد مکتب آخری است، ولی برای حلاجی شدن مسائل و این که لبّ و لباب مسائل بیشتر روشن بشود خوب هست، حواشی ایشان، مطالب ایشان مهم است از این جهت و هم محقق خوبی و هم محقق امام قدس سرهما به حرف‌های محقق ایروانی به خصوص در فقه توجه دارند و حواشی ایشان را مورد مراجعه و بحث قرار می‌دهند. حواشی ایشان در کفایه هم حواشی خوبی است. حالا این مطلبی که عرض می‌کنم از الاصول فی علم الاصول ایشان است، دوتا کتاب اصولی دارد ایشان یکی حواشی بر کفایه دارد ایشان... ایشان شاگرد آخوند هم هست؛ صاحب کفایه. و هم کتاب مستقلی دارد در اصول؛ الاصول فی علم الاصول. ایشان این حرف را می‌زند، این حرف را در دو جا ایشان تنقیح کرده؛ یکی.... امروز دیگه ظاهراً نمی‌رسیم توضیح حرف‌های ایشان را عرض کنیم.

یکی در بحث امکان تعبد به ظن هست. قبل از این که آقایان وارد بحث امارات بشوند امکان تعبد به ظن را بحث می‌کنند دیگه، در رسائل و غیر رسائل. یکی ایشان آن جا این مبحث را دنبال فرموده که صفحه ۲۴۴ «و لازدیداد توضیح المقام شرح لک الطلب و کیفیة إناطته بالعلم» که چگونه خود طلب، خود تکلیف، خود حکم اناطه به علم دارد. «لتكون على بصيرة من جعل كیفیة الأمارات و الأصول، و أنّ إناطة التكليف بأداء الأمانة و الأصل هو بعینه إناطته بالعلم.»

این یک مطلب این جا فرموده، یک مطلب هم در بحث خود برائت است که ایشان در آن جا می‌فرمایند که:

«لا جهل يتصور في التكليف» اصلاً جهل در تکلیف متصور نیست، «فإن حقيقة لما كانت منوطة بالإعلام فإن كان إعلام الذي يلزمه أن يكون علم كان التكليف فعلياً بالقطع، و إن لم يكن كان غير فعلي بالقطع، فلا شك يتصور بالنسبة إلى التكليف.»

اصلاً شک نسبت به تکلیف... من شک در تکلیف هستم غلط است. یا عالم به وجود هستی، یا عالم به عدم هستی، شک دارم خدا این جا واجب کرده یا نه، این حرف غلطی است، شک دارم حرام است یا حرام نیست حرف غلطی است. وقتی که شک نبود حالا بیاییم بگوییم در مورد شک حکم عقل چیست؟ شکی نداریم. اصلاً برائت شرعیه هم دیگه غلط است، شما برائت شرعیه را برای کجا می‌گویید؟ برای شک می‌گویید، شکی وجود ندارد.

س: ...

ج: این‌ها حرف‌های شما است، این‌ها توضیح می‌خواهد که ان شاء الله فردای بحثی یعنی شنبه ان شاء الله توضیحش می‌دهیم که بله ایش‌ان آن وصول را هم منجر به علم می‌داند، می‌گوید تمام مطلب چیست؟ علم است. امارات و این‌ها هم اگر کارسازی می‌کنند به خاطر این است که در راستای علم واقع می‌شوند. حالا این مطلب مهمی است که ان شاء الله شنبه.

### جلسه ۳۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در این بود که موقف عقل در شبهات حکمیه صرف نظر از موقف شرع چیست؟ قائل شدند عده‌ای از بزرگان یا مشهور اصولیون و بزرگان به این که موقف عقل برائت است منتها قائلین به برائت عقلی استناداتشان مختلف است. مستند اول همان قبح عقاب بلا بیان بود که بحث شد، مستند دوم این بود که دائره حق طاعت مولی فقط در مواردی است که علم یا علمی اقامه شده باشد بر تکلیف و موارد شک بعد الفحص و الی‌أس دیگه اصلاً حق طاعتی برای مولی نیست، رتبه بالاتر از مسأله عقاب را مورد توجه قرار می‌دهد و دلیل سوم این هست که در این موارد برائت است چون اصلاً تکلیف وجود ندارد، موارد شک در تکلیف یک شک بدوی است اما در واقع وقتی دقت می‌کنیم در آن موارد شکی وجود ندارد و امر انسان در تمام موارد دائر بین دو مطلب است؛ یا عالم به تکلیف است یا عالم به عدم تکلیف است، جهل به تکلیف لامعنا له، شک در تکلیف لامعنا له و این مسلک مسلک محقق ایروانی قدس سره هست.

خب برای تبیین این مسلک لازم است که حکم و تکلیف روشن بشود که حقیقت آن چیست. ایشان مقدمتاً برای این مسأله حرف‌شان این است که تکلیف از جنس اراده است، یک امر اعتباری و این حرف‌ها نیست، اراده است، منتها اراده به یک تقسیم کلی به سه قسم تقسیم می‌شود:

یک؛ تارة انسان اراده می‌کند فعل خودش را، اراده می‌کند راه برود، حرف بزند، بخوابد که متعلق اراده فعل نفس مرید است، کار خودش را اراده کرده، این یک قسم.

قسم ثانی این است که نه، اراده می‌کند فعل غیر را اما فعل غیراختباری غیر را، اراده می‌کند فعل دیگری را اما فعل غیراختباری او را، مثلاً اراده می‌کند که او را بکشد به زور و جبر و ببرد مثلاً داخل خانه‌اش یا از خانه‌اش بیاورد بیرون یا از یک شاهقی او را پرت کند. اراده کرده بیرون رفتن آن را از خانه، نه بیرون رفتن اختیاری او را، بیرون رفتنی که با جبر و زور و این‌ها همراه هست که بکشند او را ببرند، یا خودش بکشد یا دیگری بکشد. پس این اراده تعلق بفعل الغیر اما فعل غیراختباری غیر، این هم قسم دوم.

قسم سوم این است که نه، تعلق به فعل اختیاری غیر.

س: ...

ج: فعل اوست اما فعل اضطراری است یعنی چون قائم به اوست می‌گوییم فعل او. اراده کرده است که او در این خانه نباشد نه به اختیار خودش. نبودن او در آن خانه یا این که این آب را بخورد، نه به اختیار خودش، به این که بریزند توی حلقش به زور بخورد. پس اراده کرده فعل دیگری را، البته یک مقدماتی دارد، آن مقدمات هم فعل خودش است. اما این هم فعل آن دیگری است، فعل غیراختباری دیگری است. و سوم این است که فعل اختیاری دیگری را قصد کرده. پس بنابراین حصر می‌شود عقلی چون این اراده إما تعلق به فعل خودش و إما به فعل غیر. به فعل غیر یا فعل غیراختباری غیر یا فعل اختیاری غیر. بنابراین حصر عقلی است و شما شق دیگری نمی‌توانید پیدا کنید. تعلق إما به فعل نفسه، أو به فعل غیره، به فعل غیر هم یا فعل اختیاری غیر یا فعل غیراختباری غیر.

خب قهراً و قطعاً آن جایی که به فعل خودش هست این اسمش حکم و تکلیف و این‌ها نیست. آن جایی که به فعل غیراختباری غیر است؛ آن هم قطعاً اسمش حکم و تکلیف و این‌ها نیست. اما آن جایی که تعلق اراده‌اش به فعل اختیاری غیر، آن علی‌انحاء.

تارةً اراده کرده که دیگری فعل را انجام بدهد از طریق این که او را ترغیب کند، مرغبات قرار بدهد برای انجام و با این جعل مرقبات، داعی در او ایجاد کند، او را بعث کند و داعی در او ایجاد کند که این کار را به اختیار خودش انجام بدهد. مثل این که می‌گوید هر کسی این کار را بکند من فلان جایزه را به او می‌دهم. یا این که حتی به قول ایشان اجاره می‌کند، اراده کرده که زید این مسجد را جارو کند به این که او را چه کار می‌کند؟ آن را اجاره می‌کند. پس اراد تحقق جارو کردن از زید، این اراد این فعل را از او. از چه طریقی؟ از طریق این که یک اجرتی به خاطر اجاره برای او قرار می‌دهد او را تشویق می‌کند، ترغیب می‌کند که این کار را انجام بدهد و یا در باب جعله هم همین جور است، هر کسی این مسجد را جارو کند من پنجاه هزار تومان به او می‌دهم، این هم جعله است، با این اراده کرده فعل دیگری را، فعل اختیاری دیگری را اراده کرده به این که یک مرغبی برای آن قرار داده که جعل باشد. این یک قسم.

قسم ثانی این است که باز اراده کرده فعل اختیاری دیگری را از طریق این که تخويف، ارهاب و مکاره دیگر را قرار داده که اگر این کار را نکنی می‌کشم، می‌زنم، زندان می‌کنم، چه می‌کنم و این‌ها، یا منافی را از تو خواهم گرفت، یا مضاری را به تو وارد خواهم کرد. از راه ارهاب و تخويف و امثال این‌ها وادار می‌کند دیگری را انجام بدهد. پس اراد باز فعل اختیاری دیگری را اما از چه طریق بآس می‌کند او را و وادار می‌کند او را؟ از راه تخويف به ورود مضار یا سد منافع. این هم یک راهی است.

س: ...

ج: اضطرار این جاها یعنی به این معنی که اختیار باز داشته باشد مثل این که کسی بدهکاری دارد می‌رود خانه‌اش را می‌فروشد، اختیار دارد، این‌ها را... نه آن اضطراری که آن جا می‌گفتیم این سلب اختیار باشد، نه اکراه و اضطراری که همراه با اختیار باشد.

خب این هم یک قسم.

قسم سوم:

قسم سوم این است که از طریق حیل و لطائف، نه مرغب قرار می‌دهد، نه تخويف و این‌ها قرار می‌دهد با یک لطایف الحیلی، با یک مرغباتی او را وادار می‌کند که این کار را بکند، مثلاً از یک کاری خیلی تبلیغ می‌کند، ذائقه‌ها را... این کاری که الان می‌کنند. ذائقه‌ها را عوض می‌کند، گول می‌زند مردم را. بدون این که مرغبی قرار داده باشد؛

جایزه می‌دهم، چیزی می‌کنم و این‌ها نیست. تخویف و این‌ها هم در کار نیست اما به حیل و لطائف انگیزه‌ها را تحریک می‌کند بر این که راغب بشوند این کار را انجام بدهند یا ترک بکنند. این هم یک راه.

هیچ کدام از این سه تا ولو اراده کرده فعل دیگری را، فعل اختیاری دیگری را، این‌ها حکم نیست ولو این که آن قسم ثانی که تخویف در آن بود، آن جا عقل انسان حکم می‌کند که دفعاً للضرر برو انجام بده، ولی این حکم نیست، بلکه برای این که می‌زند، می‌کشد، چه می‌کند و این‌ها، دفعاً للضرر می‌گوید برو انجام بده.

اما قسم چهارم این جا که شما ممکن است اقسام دیگری هم که این‌ها حصرش دیگه عقلی نیست، قسم چهارم این جا این است که اراده کرده فعل اختیاری دیگری را به این که اعلام بکند به او که من این را می‌خواهم و چون این یک حیث دارد که اعلامش او را تحریک می‌کند، حیث مولویت مثلاً دارد. اراده کرده است فعل اختیاری دیگری را به این نحو که تحریک او بر انجام آن عمل و بعث او به انجام آن عمل به این باشد که اعلام به او بکند که من این را می‌خواهم. به اعلام و ایصال این که من این را می‌خواهم از تو. این قسم اخیر که اراده انجام فعل اختیاری از دیگری است به این که مقدمه آن را و سبب آن را این قرار می‌دهد که او را بعث کند به اعلام خواسته‌اش و اراده‌اش. اسم این حکم است. پس حکم شد چه و تکلیف شد چی؟ تکلیف شد اراده انجام فعل اختیاری از غیر که باعث انجام آن فعل اختیاری چه باشد؟ اعلام مولی اراده‌اش باشد که او به خاطر این که مولی فرموده است و اراده کرده است انجام بدهد. این حکم است، اسم این حکم است، این تکلیف است و حقیقة التکلیف لیس الا هذا.

بعد از این نتیجه می‌گیرند که حالا حقیقت تکلیف که این شد حالا اگر از ما یک سؤال بکنند بگویند مکلف به چیست؟ مراد مولی چیست در واجبات، در محرمات و این‌ها؟ قهراً چون مراد دائره‌اش اوسع از حکم نمی‌تواند باشد دیگه، مکلف به دائره‌اش می‌شود اوسع از تکلیف باشد؟ مکلف به یعنی آن چیزی که تکلیف آمده روی آن پس دائره‌اش نمی‌شود اوسع از تکلیف باشد ما این که اضیق از معنای تکلیف هم نمی‌تواند باشد. پس مکلف‌ها همیشه یعنی چی؟ یعنی افعال اختیاریه صادره از عبید که به داعی اعلام مولی و بعث مولی که اعلام کرده است او را انجام می‌دهند. این هم می‌شود مکلف به. همین جا من توی پراتنز یک استفاده‌ای بکنم برای این که بعداً به آن احتیاج داریم.

خب اگر جایی مکلف به شد این دیگه، کجا ما قدرت داریم چنین مکلف به‌ی را انجام بدهیم؟

س: علم داشته باشیم.



ج: کی علم داشته باشد، اگر علم نداشته باشیم درست است ممکن است فعل را انجام بدهیم اما این فعل به داعی این که مولی اراده کرده، اراده اعلامی کرده و به من فرموده به این عنوان که نمی توانیم انجام بدهیم.

پس بنابراین در مواردی که اعلام مولی به ما نرسیده ما قدرت به انجام کار هم نداریم. بنابراین اگر ابوالمکارم ابن زهره فرموده است که راه بعدی است، که فرموده است که حکم عقل در این موارد برائت است چون تکلیف مالا یطاق است، ما قدرتش را نداریم. این تفسیر حرف ایشان همین است. به حسب ظاهر اشکال می شود ما چطور قدرت نداریم؟ ما در شبهات حکمیه نمی توانیم کار را انجام بدهیم؟ در شبهات وجوبیه نمی توانیم انجام بدهیم؟ در شبهات تحریمیه نمی توانیم ترک کنیم؟ این چه حرفی شما زدید؟ یک اشکال خیلی واضح الوردی کأن، ایشان می گوید حرف ایشان این است، تفسیر کلام ابوالمکارم این است که چون حقیقت حکم این چنین چیزی است پس مکلف به چنین چیزی خواهد شد من در زمانی که علم ندارم قدرت بر انجام چنین کاری ندارم، بله ذات آن کار را می توانم انجام بدهم اما آن کار را به داعی این که مولی بعث اعلامی به من داشته نمی توانم انجام بدهم.

خب فتحصل مما ذکرنا که...

س: ...

ج: احتیاط هم ممکن نیست. قدرت اصلاً نیست، جایی که آدم قدرت ندارد احتیاط هم نمی تواند بکند دیگه.

س: قدرت ... امکان، منظور امکان است.

ج: نه قدرت نیست. چیزی که ممکن نیست قدرت هم به آن تعلق نمی گیرد. قدرت به امر ممکن تعلق می گیرد. الان حضرتعالی قدرت دارید اجتماع نقیضین را ایجاد بفرمایید؟ نه.

س: یعنی یقین به عدم اعلام ...

ج: یقین به عدم اعلام داریم. همین که به ما نرسیده، چون این بود دیگه.

خب پس بنابراین مما ذکرنا ثبت دو امر: یک؛ حقیقت تکلیف متقوم به علم است، چون تکلیف چه شد؟ تکلیف عبارت شد از اراده انجام فعل اختیاری عبد که داعی بر انجام چه باشد؟ اعلام مولی باشد این که من می خواهم. اعلام هم به چه حاصل می شود؟ به علم دیگه. اعلام نمی شود الا به این که علم پیدا بکنیم.

س: تکلیف های توسلی هم همین جور است؟

ج: تکلیف‌های توسلی هم همین جور است.

س: ...

ج: تکلیف این است که به این... حالا اگر آن رفت بدون این انجام، امتثال نکرده، منتها موضوع امتثال را از بین برده، دیگه تکلیف را امتثال نکرده.

س: ...

ج: باشه، مثلاً مولی گفته اغسل ثوبک، آن هم یعنی همین. این تکلیف مولی این هست... تکلیف مولی این است که او انجام بدهد اگر ارشاد باشد، اگر تکلیف باشد. گاهی اوامر ارشادی است. وقتی می‌گوید اغسل ثوبک یعنی می‌خواهد بگوید این نجس، راه تطهیر هم غُسل بالماء است، تکلیف اصلاً ندارد، دارد یک راهنمایی می‌کند، ارشاد می‌کند. خیلی از این اوامر در این ابواب تکلیف نیست، ارشاد است به یک واقعیتی. آن مرشد الیها موضوع احکامی است، می‌گوید با طهارت باید نماز بخوانید، نجاست مانع از صلات است و هكذا، تکلیف ندارد در آن جاها. تکلیف هر جا دارد معنای تکلیف یعنی این. پس بنابراین هر جا تکلیف هست باید علم باشد، اگر نیست تکلیف وجود ندارد. و هم چنین هر جا اعلام نیست علاوه بر این که تکلیف وجود ندارد قدرت بر انجام تکلیف هم وجود ندارد.

خب ایشان فرمایشش این هست، حالا گفتم دو جا ایشان این مطلب را بیان فرموده. یکی از جاها را بخوانیم، همین که در این بحث خودمان فرموده. فرموده است که:

«توضیح ذلک موقوف علی بیان حقیقة الحکم. فاعلم أنّ الحکم هو إرادةٌ خاصّةٌ من المولی خصوصیتها هو تعلّقها بفعل العبد من طریقٍ مخصوصٍ و مقدّمةٌ مخصوصةٌ»

این اراده‌ای که تعلق گرفته به عبد از یک راه خاص و ویژه‌ای و یک مقدمه خاص و ویژه‌ای. آن مقدمه و آن راه چیست؟

«و هو طریق البعث أَعْنَى الإعلام بالإرادة بداعی حركة العبد نحو المراد و إتیانه بالمراد. فالإرادة جنسٌ عامٌّ» تعریف کردیم به اراده دیگه «فالإرادة جنسٌ عامٌّ يشمل كلّ إرادة حتّى المتعلّقة منها بفعل النفس، و قد خرجت هذه بقید التعلّق بفعل العبد»

این که گفتیم اراده کرده فعل عبد را، پس اراده کرده باشد فعل خودش را، خارج شد.

«كما خرج بقيد أن يكون ذلك من طريق البعث ما كان من سائر الطرق، و هذا (يعنى سائر الطرق) متّسع الذيل» دامنه وسیعی دارد «یندرج فيه (آن سائر طرق) الإرادة المتعلّقة بالفعل الاضطراری للغير کسحب زید و إدخاله الدار»

بکشی او را بیندازد توی خانه، اراده کرده که این توی آن خانه باشد. توی خانه او باشد ولی نه به اختیار خودش، به فعل غیراختیاری؛ بکشد بیندازد آن جا.

«و إلقاء عمرو من شاهق» از یک بلندی پرتابش کند یک جایی، اراده کرده این را، این به اختیار او نیست، آن افتادن. «و هكذا» مثال‌های دیگر «كما یندرج فيه الإرادة المتعلّقة بالفعل الاختیاری للغير لکن من غیر طریق البعث، فمنه ما كان من طریق بذل الأجرة و غيرها من المرغبات، و منه ما كان من طریق الإيهاب و التخويف و غيره من المكارة، و منه ما كان بطریق الحیل و اللطائف» تبلیغ می‌کند، چه می‌کند، ذائقه ایجاد می‌کند «و هكذا، و کلّ هذا خارج من التکلیف» چه آن که به تخويف بود، چه آن که به مرغبات بود، چه آن که به لطایف و حیل بود، و چه آن که به فعل غیراختیاری دیگه، همه این‌ها «خارج من التکلیف. نعم» البته یک مطلب را قبول داریم «نعم، ما كان البعث فيه بالتخويف بالعقاب یشارک فی إلزام العقل بالفعل دفعاً للضرر المتوعّد علیه» ما دو جا عقل مان می‌گوید حتماً باید این کار را بکنید: یکی آن جا که تکلیف است، و مولی است که تکلیف کرده اراده خودش را به شکل بعث به ما ابلاغ کرده و اعلام کرده. آن جا عقل می‌گوید حق مولویت مولی است باید اطاعتش کنی، یا شکر منعم است. یکی آن جایی که تخويف کرده، آن جا هم عقل می‌گوید دفعاً للضرر، حالا ولو مولی نباشد، یک ظالمی است به تخويف دارد می‌گوید این کار را انجام بده، عقل می‌گوید دفعاً للضرر انجام بده مگر این که شارع که مولای ما است گفته باشد این، مثل این که او دارد تخويف می‌کند زید را بکش، و ادله بگوید اذا بلغ الدماء تقيّه نیست، یعنی حق نداری بکشی مثلاً. و الا عقل می‌گوید که کاری که می‌گوید انجام بده.

«فإذا استحضرت هذا» وقتی این مطلبی که ما گفتیم استحضار به ذهن مبارک‌تان کردید «علمت ألا جهل يتصور فی التکلیف» اصلاً در باب تکلیف جهل متصور نیست، شبهه حکمیّه تحریمیّه یا وجوبیّه ما نداریم اصلاً. «فإنّ حقیقته (یعنی حقیقت تکلیف) لمّا كانت منوطه بالإعلام - إذ كانت (حقیقت تکلیف) عبارة عن الإرادة من مسلك الإعلام» اراده مولی که از راه اعلام ایجاد تحریک و بعث در عبد کرده باشد. آن جایی که فحص کرده، به او نرسیده این راه وجود ندارد دیگه، پس آن اراده از راه اعلام تحقق پیدا نکرده، ولو این که باعث این ظالم‌ها شده باشد. او افعّل و لا تفعلش را گفته، ارسال هم کرده، به پیامبر هم فرموده، پیامبر هم فرمانده اما ظالمین نگذاشتند به ما برسند، بالاخره

مولی به هدفش نرسید، بنا بود آن اراده‌اش را از طریق اعلام به من برساند و من را بعث کند و تحریک کند به انجام آن عمل به این اعلامش، نشد. پس حقیقت تکلیف محقق نشد، تکلیفی نیست اصلاً.

«فإن كان إعلام الذي يلزمه أن يكون علمٌ كان التكليف...» اگر این اعلام بود که یعنی علم پیدا کردی «كان التكليف فعلياً بالقطع، وإن لم يكن كان (این اعلام) غير فعلياً بالقطع، فلا شك يتصور بالنسبة إلى التكليف.»

خب پس بنابراین اصلاً این تقسیم ثلاثی را إما أن يحصل له العلم أو... اعلم إن المكلف اذا التفت الى حكم إما أن يحصل له العلم یا قطع أو الظن، أو الشك، این غلط است. أو الشك ما نداریم. و این که یک بحثی را باز کردند توی علم اصول و هم چنین به عنوان شک در تکلیف، شبهات حکمیه، شبهات موضوعیه، حکمیه‌اش هم انقسامات، این‌ها همه لا اصل له.

بله، این که گفتیم اشتباه نشود، این است که انسان نسبت به خودش نمی‌تواند شک کند اما نسبت به دیگری می‌تواند شک کند که آیا این آقا تکلیف به او رسیده یا نرسیده؟ شک دارم، آدم از حال خودش خبر دارد که واصل شد به او یا واصل نشد، اما نسبت به دیگری می‌تواند شک کند که اگر شک داشتی فلانی وجوب نماز را می‌داند یا نمی‌داند؟ بله می‌شود شک کرد، می‌شود لعل به آن رسیده باشد، لعل نرسیده باشد.

س: ...

ج: سؤال خوبی کردید، حالا این هم جوابش خواهد آمد.

خب پس بنابراین نسبت به دیگری «نعم، يتصور ذلك بالنسبة إلى سائر أقسام الإرادة الخارجة عن حقيقة التكليف مما أشرنا إليه. نعم، يعقل أن يشك شخص في تكليف آخر و أنه هل أعلم بالإرادة و بعث نحو الفعل أو لا؟ و أما أن يشك بالنسبة إلى تكليف نفسه فلا.»

به نسبت به تکلیف دیگری درست است.

س: استاد ببخشید این که ...

ج: می‌خواهد انجام بدهد چه جوری؟

س: ...

ج: بله. این اسمش تکلیف نیست، ایشان می‌گویند این هم تکلیف نیست، اگر مولی فقط اراده خودش را به افع‌ل و لا تفعل نگفته، به این جور نکرده، به این گفته آقا این کار انجامش جهنم دارد، همین. یا این کار انجامش بهشت دارد، این‌ها را ایشان می‌گویند این‌ها اسمش تکلیف نیست. تکلیف آن است که به اعلام اراده و بعث حتی اگر بیاید بگوید که من بهشت و جهنم هم ندارم، ولی من این را می‌خواهم. یک امیرالمؤمنینی پیدا بشود که لاخوفاً من نارک و لا طمعاً فی جنتک بل وجدتک اهلاً للعبادة، اهلاً للإطاعة» نه آن را می‌گویند نه این را، حتی ممکن است بگوید آقا نمی‌برم، حتی عکسش را هم اگر بگوید، فرض کن به فرض محال، فرض محال این‌ها است که امیرالمؤمنین سلام الله علیه می‌فرماید من نماز.... من نماز را دوست دارم ولی نمازم هم بخوانم جهنم بیر... که این ظلم است البته، خدا نخواهد کرد. ولی او همین کار را می‌کرد. او نماز می‌خواند ولو این که او فرموده باشد به این که.... این مقامات هست که شناخت خدای متعال که در حیطه قدرت ما نیست این است.

خب بعد ایشان حالا این جا چند تا اشکال است که به ذهن‌ها ممکن است بیاید، خود ایشان این‌ها را دفع دخل کرده، یکی این که آقا اگر این جوری است به قول ایشان قبل الفحص تکلیفی نیست، من از چه فحص بکنم؟ دنبال چه بگردم؟ الان که شما می‌گویید تکلیف متقوم به علم است، این مجتهدی که شب می‌رود، این کتاب و قرآن و حدیث را این طرف و آن طرف می‌زند، علم ندارد که، پس تکلیف نیست، پس دنبال چه می‌گردد؟ یا مقلد دنبال چیست؟ این رساله را ببین، آن رساله را ببین، از مجتهد برو استفتاء بکن، عیب ندارد دیگه، تکلیف نیست. این یک شبهه است.

این را جواب داده ایشان. فرموده آن بعضی که ما گفتیم دو قسم است: یکی این که بیاید بگوید صلّ، صم، لا تغتب، لا تکذب، یعنی خود آن فعل را که مراد واقعی‌اش هست، مصلحت بر آن قائم است یا مفسده قائم است به نفس آن امر یا نهی کرده، این یک قسم است. یک قسم دیگر این است که آن اراده خودش را به یک جوری فرموده، مثل این که گفته احتط، تفحص، و احفظه، این‌ها هم فرق نمی‌کند. باید آن اراده خودش را یا به شکل صل و لا تغتب و فلان و این‌ها بیان بکند یا به این شکل بگوید تفحص عنه، احتفظ علیه، احتط. این‌ها ولو این که این عبارت احتط، احفظ، تفحص، به نفس آن چیزی که بر آن مصلحت نرفته ولی به دلالت التزام دلالت می‌کند که من آن تکلیفی که دارم در این جا، آن اراده‌ای که در این جا دارم پای آن ایستادم و می‌خواهم. ایشان می‌گویند آن بعضی که ما گفتیم، آن اعلامی که ما گفتیم اعم است از این آن اعلام و این اعلام و چون در شبهات حکمیه... آن که فقهاء اسمش را می‌گذارند شبهات، ما که قبول نداریم. این جاهایی که اسمش را می‌گذارند شبهات حکمیه، در تمام آن جا ما امر به

فحص داریم، چون له ر به فحص داریم پس بنابراین مولی چه کار کرده؟ تحفظ کرده، اراده خودش را رسانده، تکلیف وجود دارد در آن جا. حالا این تکلیفی که وجود دارد نسبت به فحص وجوبش نفسی است، اگر این فحص منجر شد به این که آن را فهمیدیم آن می شود تکلیف، نفهمیدیم این یک وجوب نفسی است.

«و لا یشکل علی ما ذکرناه بآنّه مستلزمٌ لعدم وجوب الفحص عن التکلیف؛ إذ المکلف قبل الفحص و فی ظرف عدم العلم قاطعٌ بعدم التکلیف فمنّ أىّ شیء یتفحصُ إلاّ أن یکون الفحص و إدخال النفس فی موضوع التکلیف واجباً نفسیاً، كما ذهب إليه بعض. (و لایشکل) و ذلك لأنّنا إنّما نقول بالفحص من أجل قیام الدلیل علی وجوب الاحتیاط قبل الفحص، و هذا بعثٌ طریقٌ لأجل حفظ التکالیف الواقعیّة. و الإعلام و البعث الذی نعتبره فی موضوع التکالیف الواقعیّة هو ما یعمّ مثل هذا البعث.»

آن بعثی که ما می گوئیم این است. پس اگر در واقع آن باشد یعنی آن اراده باشد با این تفحص اعلامش کرده. پس می گوید برو دنبالش.

خب این یک شبهه، یک شبهه دیگر هم وجود دارد و این که اگر این جوری که شما می گوئید پس علم را در حقیقت تکلیف دارید اخذ می کنید، آیا می شود علم به تکلیف را در تکلیف اخذ کرد؟ شما می گوئید حقیقت تکلیف متقوم به علم است، مگر می شود علم به تکلیف را در تکلیف اخذ کرد، این مستلزم دور است دیگه، من علم به تکلیف بخواهم پیدا کنم باید تکلیف باشد، تکلیف بخواهد باشد باید علم پیدا کنم. علم من توقف بر تکلیف، تکلیف توقف بر علم من دارد. این دور می شود، از این هم تخلص جستند. فرموده نه، شما علم به چه باید پیدا کنی؟ به بعث، نه علم به تکلیف. علم به بعث که پیدا کردی حالا چه درست می شود؟ تکلیف. نگفتم علم به تکلیف که. گفتیم علم به چی؟ علم به بعث باید پیدا کنی. علم به بعث حالا که پیدا شد حالا می شود اراده ای که من علم به بعث به آن اراده پیدا کردم حالا این اراده اسمش می شود حکم، می شود تکلیف. پس این هم اشکالی نیست.

یک اشکال دیگر هم وجود دارد که آیا این تصویب نمی شود؟ این را هم در یک جا فرموده نه تصویب نمی شود، این تصویب باطل این نیست، تصویب باطل چیست؟ این که حکم مولی دائر مدار علم عباد باشد. نه این جا دائر مدار آن نیست، دائر مدار مصالح واقعی است، این جور نیست. بله اما جایی که علم ندارد واقعاً تکلیف نیست. این که اشکالی ندارد که. آن تصویبی که باطل است آن تصویب است. بنابراین بیان این محقق بزرگوار جاهای مختلفی از آن استفاده کرده، اما آیا ما می توانیم این را تصدیق کنیم ام لا؟ دیگه امروز می خواستیم عرض کنیم که وقت تمام شد و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۳۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در فرمایش محقق ایروانی بود که ایشان فرمودند در موارد شبهات حکمیه در حقیقت چون علم به حکم وجود ندارد و علم هم از مقومات حکم هست بنابراین در آن موارد اصلاً حکمی وجود ندارد و وقتی حکمی وجود نداشت قهراً برائت است و ما مسؤولیتی نداریم.

خب بیان ایشان را دیروز تفصیلاً عرض کردیم، اهم مطالب ایشان بیان شد. اما با این فرمایش نمی‌توانیم موافقت کنیم لعدة وجوه.

وجه اول این هست که ایشان اقامه دلیل بر مدعای خودشان نکردند، فقط مجرد یک دعوا و ادعایی بود که ایشان فرمودند که حکم عبارت است از اراده‌ای که تعلق گرفته است به فعل اختیاری دیگری که آن اراده را مولی از طریق بعث اعلام کرده است به عبد خودش. حالا آن بعث اعم از بعث‌های ابتدایی که روی مطلوب‌های ابتدایی مولی می‌رود مثل این که صلّ، لاتغتّب، این‌ها را. یا این که نه آن‌ها را فرموده بعد دیده آن‌ها نمی‌رسند یک اوامر احتیاط و امثال ذلک جعل کرده گفته احتط، احفظ که با این اوامر ثانوی و بیانات ثانوی آن‌ها را دلالت کرده که من آن‌ها را دارم ولی این دومی را هم باید عبد علم به آن پیدا کند که گفته احتط یا احفظ. علی‌ای حال فرموده این حکم این است، غیر این حکم نیست. ما الدلیل علی ذلک که حکم این است، لعل این جا کسی بگوید اگر مولی اراده کرده و آن بعث خودش را از طریق اعلام و قرار دادن در مواردی که علی‌المتعارف به دست عباد می‌رسد قرار داده، و حالا به خاطر جهاتی به دست عبد نرسیده، این چرا حکم نیست، چون وجوب اطاعت ندارد، یک وقت شما می‌خواهید بحث لفظی بکنید، لغوی بکنید، بگویید در لغت نمی‌گویند، این که نیست این جا. اگر بحث واقعی بخواهید بکنید که وجوب اطاعت مولی کجاست، کجاست که عقل ما حکم می‌کند به این که باید فرمانبرداری بکنی که دائر مدار لفظ دیگه نیست، آیا اگر این کار را این مولی کرد، بنا ندارد که تک تک بیاید در گوش هر کسی، در خانه هر کسی بگوید که، آن جعل حکم می‌کند و این حکم را به طرق عادیه در معرض وصول می‌گذارد حالا یک وقتی واصل نمی‌شود به خاطر اخفاء ظالمین یا به خاطر حوادث.... حوادث که ما اسمش را می‌گذاریم طبیعی اگرچه غلط

است، از بین رفته، بالاخره یک چیزهایی شده از بین رفته. آیا این جاها وجوب اطاعت نیست؟ و یا واقعاً این حکم نیست، بعداً خواهیم گفت که خود ایشان در بحث فحص فرموده است که:

«و مجرى أصالة البراءة و التخيير العقلين هو الجهل بالتكليف مع عدم إيداع المولى له فى الطرق المعتادة بين الموالى و العبيد، أو فى طرقٍ هو اعتادها...»

خودش یک مسلک جدیدی دارد این باید در آن مسلک جدید خودش نگذاشته، مثلاً یک مولایی گفته من حرف‌هایم را چه کار می‌کنم؟ در توی تابلوی این مؤسسه می‌گذارم، این اعتاد به این، حالا گذاشته، حالا هی باد آمده برده یا کسی چه کار کرده، یا نه، طرق عادی‌ای که بین موالی و عبيد هست، موالی و عبيد چه کار می‌کنند یا می‌آیند یک جا اعلام می‌کنند یا به کسی می‌گویند به آن‌ها بگو و امثال ذلک. می‌گوید باید جهل داشته باشد و آن هم ایداع در این‌ها نکرده باشد. پس بنابراین خود ایشان این را تصویر دارند می‌کنند، به چه دلیل می‌گویی حکم نیست، این ملاحظه اول که در کلام باشد.

ملاحظه دوم این است که از کلام ایشان همان طور که دیروز می‌گفتم و عرض شد، ایشان حکم را از سنخ اراده می‌داند، همان اراده‌ای که تعلق می‌گیرد به فعل نفس، از همان سنخ است فلذا فرمود تکلیف عبارت است از اراده متعلقه به فعل غیر، بعد فرمود واژه اراده جنس است، همه اراده‌ها را شامل می‌شود، به این که گفتیم به فعل غیر خارج می‌شود اراده به فعل نفس. پس بنابراین ایشان اراده به فعل غیر را که حکم می‌داند با آن خصوصیات از سنخ همان اراده‌ای می‌داند که به فعل نفس تعلق می‌گیرد که من اراده می‌کنم راه بروم، حرف بزنم، چه بکنم، چه بکنم.

خب اشکال این جا این است که اگر حکم عبارت است از این چنین اراده‌ای باید.... دیگه ممتنع است تحقق معصیت از عبد. چون اراده همان طور که در بحث خودش در معقول گفته شده جزو اخیر علت تامه است، اراده این است تا به سر حد اراده که دیگه می‌رسد آن جایی است که دیگه يقع الفعل بعده. تصور می‌کند، بعد این تصور آن مطلب را، بعد تصدیق می‌کند که فائده دارد، این اشتیاق اضافه می‌شود، بالا می‌رود بالا می‌رود تا به سرحد اراده می‌رسد که تحریک عضلات می‌کند کار را انجام می‌دهد. به آن قسمت اخیر می‌گوییم اراده. اگر مولی اراده کرده است که این عبد این کار را مع الاختیار البته انجام بدهد، اگر مولی اراده کرده که این کار را مع الاختیار انجام بدهد انجام خواهد شد چون او علت تامه است، منافاتی ندارد اراده حتمیه مولی با این که فعل از عبد صادر بشود مع الاختیار چون او اراده کرده است این کار مع الاختیار انجام بشود.



س: شاید اراده تشریعی را می‌گویند....

ج: نه دیگه، گفتیم چون از سنخ همان قرار داده. اراده تشریعی که ما می‌گوییم یعنی همین امر و نهی کردن، ولی ایشان چه فرمود؟ فرمود اراده همان اراده است متنها آن اراده به فعل نفس است، این اراده به فعل غیر است. و اگر این مقصودش بود که نباید بفرماید این اراده جنس است به آن خارج شد، این اصلاً داخل نبود. اگر اراده تشریعی بود. پس همان اراده تکوینی است دارد به این شکل می‌فرماید. بنابراین...

س: ...

ج: اذا اراد شیئاً أن يقول له کن فیکون. چه چیزی اراده یعنی علم؟ اراده می‌کند که این کار انجام بشود.

س: اراده در...

ج: نه، در مورد... مثل بصر و سمیع و بصیر که می‌گوییم، بله در مورد ما با او این تفاوت‌ها را دارد ولی اراده اراده است، آن جا البته همه صفات خدا چون آن جا علت ذات اوست، علمش عین حیاتش هست، حیاتش عین قدرتش است، قدرتش....

خب پس بنابراین حرف سر این است که اگر شما می‌گویید اراده یعنی این، می‌گویید حکم یعنی پس بنابراین باید محقق بشود و چون خدای متعال فرض این است که اراده کرده است و او اذا اراد شیئاً يقول له کن فیکون. اذا اراد وجود شیئاً یوجود.

س: اجبار می‌شود که...

ج: نه، ولی به اختیار.

س: ... امکان عدم تحققش هم باید باشد.

س: ما مجبوریم که مختار باشیم.

ج: در مختار بودن که مجبوریم، حالا اراده هم کرده که زید این کار را مع الاختیار انجام بدهد، اگر او اراده حتمیه... اراده کرده، حتمیه هم که می‌گوییم از باب توضیح ما فیه تقیید نیست، احترازیه نیست بلکه صفتی است که در خود اراده وجود دارد. اگر او اراده کرده است زید این کار را مع الاختیار انجام بدهد او مع الاختیار انجام خواهد داد،

س: ...

ج: چرا اختیار کرده ولی او چون اراده کرده حتماً اختیار می‌کند و این‌ها با هم تنافی ندارد یعنی جبر لازم نمی‌آید. این‌ها حالا بحث‌هایی است که در محل خودش تبیین شده. بنابراین اگر این جوری شد باید بگوییم که معصیت محقق نمی‌شود و حال این که قطعاً این چنین نیست. واضح است که این چنین نیست.

س: این جا فرمودید با اختیار انجام می‌دهد...

ج: بله، چون اختیار کرده حضرتعالی نماز بخوانید مع الاختیار، پس حتماً می‌خوانید. اراده کرده است که شما غیبت نکنید، حتماً نمی‌کنید. چون اراده کرده است این را به اختیار انجام بدهید یا ندهید.

س: اراده تشریعی....

ج: اراده تشریعی، عرض کردم مقدمه حرف را، چون ایشان فرمود الارادة المتعلقة، فرمود با این که گفتیم متعلق خارج شد پس معلوم می‌شود آن که ایشان این جا فرموده همان....

س: ... شامل اراده تشریعیه...

ج: نمی‌شود، اراده تشریعیه اصلاً آن اراده نیست، اراده تشریعیه که می‌گوییم یعنی این که می‌گوید افعَل، لا تفعل، نه این که اراده دارد. ایشان اراده را اعم می‌گیرد یعنی ایشان اراده‌ای که این جا..

س: ...

ج: نه، اعم.... می‌گوید این حقیقت و مجاز که اعم نمی‌گیرد، بین اعتباری و غیراعتباری که اعم نمی‌گیرد، از اول نگو این حرف را که آن را شامل می‌شود. پس همان اراده را دارد می‌گوید، که همان اراه به فعل نفس است، همین اراده به فعل غیر است.

و اما ملاحظه سوم که در کلام ایشان وجود دارد این است که اگر این مطلبی که شما می‌گویید حکم عبارت است از اراده باشد، این در غیر حق تعالی قابل تحقق نیست. حکم از غیر حق تعالی قابل تحقق نیست. حق تعالی می‌تواند اراده کند که زید این کار را انجام بدهد مع الاختیار، او می‌تواند. این قدرت در مورد حق تعالی وجود دارد که اراده کند این مخلوق مع الاختیار فلان کار را انجام بدهد اما دیگران چه جور چنین کاری می‌توانند بکنند. ما می‌توانیم حتی اراده کنیم که بچه‌ام فلان کار را مع الاختیار انجام بدهد؟

س: ...

ج: نه، آن که اراده نیست، آن این است که بلکه توصیه می‌کنیم، تشویق می‌کنیم، اما اراده تحقق فعل از او از راه بعث ما این قابل تحقق نیست، اراده این که.... اراده، همان که جز اخیر فعل است. اراده کردم که این فعل از طریق بعث و این که او این کار را انجام بدهد بعثاً و به داعی بعث و انگیزه اطاعت از ما، ما چنین کاری نمی‌توانیم بکنیم، هیچ کسی نمی‌تواند، غیر از حق تعالی چنین قدرتی ندارد مگر کسانی که خدای متعال قدرت تکوینی به آن‌ها اعطاء کرده مثل پیامبر اکرم و ائمه علیهم السلام که آن‌ها ولایت تکوینی دارند ممکن است اراده بکنند که چنین چیزی محقق بشود ولی در غیر آن‌ها نمی‌شود، در موالی عرفیه در انسان‌های عادی چنین چیزی قابل تحقق نیست و حال این که بالضروره می‌دانیم حکم یک چیزی است که همان طور که از شارع سر می‌زند از دیگران هم قابل سر زدن هست.

ملاحظه چهارم...

س: اشکال برگشت به اشکال قبلی....

ج: نمی‌کند. آن اشکال قبلی این بود که باید معصیتی محقق نشود چون خدای متعال چه کار کرده؟ اراده فرموده است تحقق این افعال را از عباد و یا عدم تحقق را در محرمات، عدم تحقق را از عبادات، پس باید معصیتی در عالم نباشد، آن ملاحظه قبل این بود، ملاحظه بعد این است که فرض کن همین طور باشد اما لازمه‌اش این است که غیر خدای متعال و غیر کسانی که چنین قدرتی دارند به اعطاء الله تبارک و تعالی، دیگران نتوانند حکم داشته باشند و حال این که بالضروره دیگران هم حکم دارند، آباء نسبت به ابناءشان حکم دارند، اولیاء نسبت به مولی علیه‌شان حکم دارند، حکومت‌ها نسبت به مردم و رعیت‌شان حکم دارند، پارلمان‌ها حکم دارند. پس چه چیزی این‌ها.

س: فرمودید چرا نمی‌توانند بقیه داشته باشند...

ج: لا حول و لا قوة الا بالله.

س: ... ایجاد بشود آن مراد لذا بقیه نمی‌توانند.

ج: لذا بقیه نمی‌توانند؟

س: چون که اراده جزء اخیر علت تامه است.

ج: پس این یک تالی فاسد دیگری است غیر از قبلی، تالی فاسد قبل این است که باید معصیت در عالم محقق نشود، این تالی فاسد این است که غیر از خدای متعال آمر و ناهی و حاکم و فرمانده نمی توانیم داشته باشیم.  
و اما ملاحظه بعد...

س: ... عدم تفکیک بین اراده تشریعیه...

ج: بابا چند بار الان این را توضیح دادم. عرض کردم ایشان مفهوم از کلامش این است که اراده تشریعی که ما می گوئیم نیست، اراده تشریعی این است فقط بعث و زجر، بعث و زجر اعتباری، ایشان این را نمی گوید. ایشان می فرماید «هو الارادة المتعلق بفعل الغير» بعد می گوید «الارادة جنس» به فعل الغير که گفتیم تا اراده نسبت به فعل نفس خارج بشود، اراده به فعل نفس اراده تشریعیه است.

س: مؤید شما هستم...

ج: هان، این یک حرفی است ما بگویید بله... یعنی اشکال وارد است، یعنی اراده تشریعی را باید... رفته توی اراده تکوینی معنا کرده. اشکالها همین است که شما مطالبی که دارید می گوئید برای اراده تشریعی نیست برای اراده تکوینی و آن اراده ای است که این لوازم را دارد. اشکال همین است دیگه.

س: ...

ج: نه، طریق مسأله را حل نمی کند. چون اراه کرده است که با این بعث من او اختیار کند این عمل را، ولی اراده تکوینی کرده.

س: نه از راه اعلام گفته.

ج: اعلام می دانم، اعلام یعنی چی؟ اعلام یعنی همین، یک وقت هست که بلااعلام است، همین جور اراده می کند که این این جوری بشود بلااعلام، چون اختیار دیگه توی آن نیست، اما از راه اعلام به خاطر این که اختیار کند پس بنابراین آن کاری می کند که او اختیار کند.

س: زمینه سازی می کند.

ج: نه، فقط زمینه سازی نیست، اراده کرده که او اختیار کند پس اختیار می کند، چون اراده کرده است که اختیار کند.

س: ...

ج: این‌ها حل مسأله نمی‌کند. چون او اراده کرده است که با این بعث من منبعث بشود.

س: ...

ج: حالا تشریعاً اعتبار می‌کنند همین که زید این کار را انجام بدهد.

س: ...

ج: دستور چی؟ دستور یعنی همین. یعنی اعتباری، دستور معنایش همین است، دستور و حکم معنایش همین است یعنی بعث می‌کند، هُل می‌دهد به طرف او. خواستن تکوینی نیست، خواستن تشریعی و قانونی است.

ملاحظه بعدی که بر فرمایش ایشان هست این است که اگر فرمایش ایشان درست باشد و علم مقوم حکم باشد و مقوم تکلیف باشد یمتنع الامر بتحصيل العلم بالاحکام. چون مآلش می‌شود امر به تحصیل حاصل. می‌گوید تعلّم الاحکام، من تا علم پیدا نکرده باشم که حکم درست نمی‌شود چون شما می‌فرمایید حکم و تکلیف متقوم به علم است، تا من علم پیدا نکرده باشم که حکم درست نشده، بعد از این که علم پیدا کردم حالا به من بگوید تحصیل العلم، تعلّم، این امر به تحصیل حاصل است.

س: متعلق علم‌ها فرق می‌کند. علم اول به آن اصل طاعت است، علم دوم به آن احکام...

ج: به حکم گفتم. این را دارم می‌گویم. می‌گوید تعلّم احکامی، تعلّم تکالیفی. می‌گوید احکام من را یاد بگیر، تکالیف من را یاد بگیر. شما اگر احکام را معنا می‌کنید و تکالیف را معنا می‌کنید به این که عبارت است از اراده معلومه للعبد و واصله الی العبد که آن را بداند تا نداند حکم نیست، تکلیف نیست. اگر این جوری است پس دیگه امر به این که یاد بگیر احکام من را، می‌شود امر به تحصیل حاصل. آیا در وجدان هیچ....

س: امر اولی شایع آن ...

ج: وقتی که در مفهوم یعنی در ماهیت... این جا مفهوم هم نیست. ماهیت است، حقیقت است. وقتی در حقیقتش مأخوذ شد قهراً در مصداق مأخوذ است. وقتی در حقیقت انسان، حیوانیت و ناطقیت مأخوذ شد می‌شود انسان در خارج به حمل شایع محقق بشود بدون جنس؟ بدون فصل؟ این جا هم ایشان می‌فرماید علم فصل است، بدون آن

حکم محقق نمی‌شود، بدون آن محقق نمی‌شود تکلیف. اگر این جوری است پس چطور می‌توانید امر بکنید و این به حمل اولی و شایع این جا قابل تصحیح نیست.

س: ...

ج: الان ان شاء الله در ملاحظه بعد عرض می‌کنیم.

و خود ایشان قدس سره در بحث ادله وجوب فحص به ادله تعلّم احکام و وجوب تعلّم احکام تمسک فرمودند که حالا در اشکال بعد خواهیم گفت. حالا اشکال این جا این است که اگر شما می‌آیید می‌فرمایید که حکم لایتحقق الا بالعلم. پس بنابراین دیگه امر به تعلّم غلط است به خاطر این که اگر علمی ندارد حکمی نیست که برود تعلّم بکند. اگر می‌داند و بعد از دانستن با فرض این که حکم حکم شده، تکلیف تکلیف شده می‌گوید تعلّم، این می‌شود چی؟ می‌شود امر به تحصیل حاصل، چیزی که حاصل است برای او امر می‌کند که دوباره حاصلش کن و این معقول نیست.

س: ...

ج: این فرمایش آقای ایروانی نیست، فرمایش حضرتعالی است، فرمایش قوم است که بله آن‌ها می‌گویند یک چیز دیگه است، علم که پیدا کردی منجز می‌شود، این حرف قوم است، ایشان در مقابل قوم می‌گویند چی؟ می‌گویند تا علم نداشته باشی تکلیف وجود ندارد، حکم وجود ندارد. و الا آن که حرف قوم است که می‌گویند بله چه علم داشته باشی، چه علم نداشته باشی تکلیف وجود دارد، حکم وجود داری منتها وقتی علم به آن پیدا کردی منجز می‌شود، استحقاق عقوبت می‌آید و امثال ذلک. این که حرف آن‌ها است نه حرف ایشان.

س: ...

ج: بله، ولی تعلّم احکام داریم می‌گوییم. نه این که برود...

س: ...

ج: آهان تسامح در ادله است، علم الاحکام یعنی علم آن چیزهایی که با آن‌ها بعداً حکم درست می‌شود. نه خود حکم را، آن بحث من را برو یاد بگیر، این که آن حکم نیست، همین جوری من تسامحاً اسمش را گذاشتم حکم آیا در وجدان شما این است که نمی‌توانیم امر به تعلم احکام بکنیم، این‌ها همه مجاز است؟

س: ...

ج: حالا الان خواهیم گفت که خود ایشان می‌گویند داریم تعلّم الاحکام، برو حکم را یاد بگیر، دستور من را یاد بگیر.

س: ...

ج: آن جا علم یعنی معلوم‌ها، یعنی آن علم آن جا علم است برای خود آن فرمول‌ها، برای خود آن قواعد. آن جا آن است، این جا که داریم می‌گوییم یعنی علم من، به این که اراده کرده است.

ملاحظه بعدی که می‌شود ملاحظه پنجم:

خود ایشان این جا یک اشکالی را مطرح کردند و جواب دادند از آن. ما می‌خواهیم بگوییم همین اشکالی که مطرح کردند وارد است و جواب ایشان کافی نیست. ایشان این اشکال را مطرح کردند که این حرفی که شما می‌زنید با وجوب فحص یا با فحص نمی‌سازد. هم با وجوب فحص نمی‌سازد، هم با این مطلب که همه می‌دانند می‌گویند دنبال حکم خدا هستیم، دارم فحص می‌کنم ببینم حکمی دارد یا ندارد، حالا می‌خواهد وجود داشته باشد می‌خواهد نداشته باشد. این واقعیت که انسان به ارتکازش، به وجدانش درک می‌کند که می‌تواند فحص از احکام بکند. چون شما می‌گویید تا علم نیاید حکم نیامده قبل الفحص که من علم ندارم پس حکم نیست. حالا که حکم نیست از چه چیزی فحص می‌کنم؟ یا خدا یا قانون به من می‌گویند از چه چیزی فحص بکن؟ این اشکالی بود که خود ایشان مطرح فرمود.

ایشان از این اشکال تخلص فرمود، به چی؟ به این که فرمود چون ادله وجوب فحص ما داریم و این ادله به ما رسیده، ادله وجوب فحص همان کاری را می‌کند که خود صلّ و لاتغصب و لاتغتیب می‌کند. چطور اگر شما علم به صلّ پیدا کردید می‌گفتیم حکم درست می‌شود، چون فحص هم در راستای آن‌ها هست از این جهت وقتی که به من ادله فحص رسید پس در حقیقت آن حکم حکم شده، آن اراده حکم شده. حالا من دنبالش می‌گردم که آن چه چیزی هست، یک حکمی فهمیدم درست شد، حالا فحص می‌کنم ببینم آن وجوب است، استحباب است، حرمت است، چیست. ولی به نفس ادله وجوب فحص آن درست شد، ادله وجوب فحص مثل ادله احتط می‌ماند، احفظ می‌ماند. تفحص هم یعنی بدان من یک چیزی دارم برو پیدا کن، این دارد به دلالت التزام می‌گویند. حالا چه ما

بگوییم ادله وجوب فحص وجوب نفسی دارد، یا بگوییم وجوب طریقی دارد برای این هست، هر کدام را بگوییم این کار را درست می‌کند. این فرمایشی است که ایشان فرمودند.

عرض می‌کنیم این فرمایش حل مشکله را نمی‌کند. من عبارت ایشان را خود بحث شرایط اجراء الاصول العلمیه می‌خوانم در آن جا.

«اعلم أنَّ الأصول الثلاثة العقلية لا شرط لها وراء تحقق مجاريها، و مجرى أصالة البراءة و التخيير العقلين...»

ما سه تا اصل عقلی داریم: اصالة الاشتغال و اصالة الاحتياط، برائت عقلی، تخییر عقلی. می‌فرماید این سه تا هیچ شرطی ندارد جز این که مجرای آن محقق بشود، موضوع آن محقق بشود.

«و مجرى أصالة البراءة و التخيير العقلين...»

این دو تا را جدا می‌کند از اصالة الاشتغال. اصالة الاشتغال موضوعش چیست؟ علم اجمالی به تکلیف است. علم به تکلیف است، می‌دانم تکلیفی هست. اما در اصالة التخییر یا در برائت موضوعش چیست؟ هو الجهل بالتکلیف. شما که می‌گفتید قبلاً آن جا می‌فرمودید جهل به تکلیف برای ما تصور ندارد، امر مکلف دائر بین چیست؟ دو علم است؛ علم به وجود تکلیف، علم به عدم تکلیف. الجهل بالتکلیف. حالا این جا را می‌توانیم بگوییم که علی مسلک القوم دارد صحبت می‌کند. این جوری توجیه کنیم؛ علی مسلک القوم دارد صحبت می‌کند.

«هو الجهل بالتکلیف» من تکلیف را ندانم «مع عدم إيداع المولى له (آن تکلیف را) فی الطرق المعتادة بین الموالی و العبيد» که مثلاً در زمان ما طرق معتاده بین چه چیزی چیست؟ روزنامه رسمی کشور است. می‌گوید هرچی توی شورای مجلس تصویب شد رفت شورای نگهبان، خلاف شرع یا خلاف قانون اساسی دانسته نشد هنوز حکم نشده، هنوز وجوب اتباع ندارد باید توی روزنامه رسمی کشور که یک روزنامه خاصی است، در آن منتشر بشود، پانزده از آن بگذرد تا تازه می‌شود چی؟ وجوب اتباع پیدا می‌کند. هر جا یک رسمی است یا بین موالی یک رسمی است که این جوری اعلام می‌کند. این فقط نه این در گوش هر کسی باید بیاید بگوید، باید به همان شکل در آن طرق معتاده بیان کرده باشد «أو فی طرق هو اعتادها» یا در طرقي که این اعتاد که من از این راه می‌گویم، ولو دیگران از این راه نگویند. من از این راه می‌گویم؛ فقط توی تابلو مثلاً می‌زنم. یا بگوید فقط بخشنامه می‌کنم، تا وقتی بخشنامه نشود کسی بیاید به شما خبر بدهد این‌ها فایده ندارد. باید بخشنامه باشد مثلاً.



«فإذا كان معتاد الشارع إيداع التكليف في الكتاب و السنة فبمجرد الجهل بها لا يمكن إجراء الأصل» چون موضوع محقق نشده. موضوع این بود که من ندانم، ایداع هم نکرده باشد، لعل کرده در کتاب و سنت. پس باید فحص بکنم.

«فمجرد الجهل بها لا يمكن إجراء الاصل إذ لعلها مودعة في الكتاب و السنة، فأحراز المجري يحتاج إلى الفحص عن الكتاب و السنة، و معرفة أن التكليف ليس فيهما، فإذا تفحصنا و لم نجد التكليف فيهما علمنا تحقق مجرى الأصل من أول الأمر، لا أن مجراه فعلاً تحقق.»

می فهمیم از اول نبوده، در کتاب و سنت نبوده من هم که جاهل بودم پس جای... منتها من نمی توانستم اجرا کنم یعنی علم پیدا نمی کردم به این که این اصل الان جاری است.

خب «و أمّا مجرى أصالة الاحتياط العقلي فهو العلم الإجمالي بالتكليف» که داریم. اگر علم اجمالی به تکلیف داری، با علم اجمالی شما تکلیف محقق است.

«و أمّا الأصول النقلية» برائت نقلی، احتیاط نقلی، تخییر نقلی و این ها. «فإطلاق أدلتها و إن كان شاملاً لما قبل الفحص». رفع ما لا يعلمون؛ هرچی نمی دانی برداشته شده حالا می خواهد فحص کرده باشی می خواهد نکرده باشی. «فإطلاق أدلتها و إن كان شاملاً لما قبل الفحص إلا أن العمل بالعموم قبل الفحص عن المعارض غير جائز» الا این که... آن اطلاقات درست است، ولی ما به هیچ اطلاق دلیلی نمی توانیم تمسک کنیم الان این که معارض. این معارضی که ایشان این جا می گوید معنای عام مقصودشان است. یعنی آن چیزی که بالاخره یا با این می جنگد، یا تقییدش می کند، یا تخصیص می زند، یا تفسیرش می کند به نحوی بر آن حکومت دارد و این ها. قبل از این که خلاصه این چیزها را بگویم، نمی توانیم عمل کنیم.

«فيندرج الفحص عن أدلة الأحكام في الفحص عن الدليل الحاكم» الان به رفع ما لا يعلمون، فقيه نمی تواند تمسک کند بگوید من که الان نمی دانم رفع ما لا يعلمون، این درست است که اطلاق دارد ولی باید فحص کند ببیند این حاکمی دارد این رفع ما لا يعلمون یا ندارد. آن ادله احکام می شوند حاکم بر این. این دلیل اول ایشان بر این که فحص لازم است. فحص چرا لازم شد؟ برای این که بلافحص تمسک به دلیل اصول نمی شود کرد، به اطلاقات ادله اصول ما باید فحص از قرینه برخلاف من الحاكم و المعارض و چه چیزی و چه چیزی بکنیم تا بعد عمل کنیم به دلیل. بنابراین بلافحص نمی توانیم مرجع قرار بدهیم و این جا باید فحص کنیم. این دلیل اول.

«مضافاً إلى أن ما دلّ على وجوب تحصیل العلم بالأحكام و لو وجوباً نفسياً - كما ذهب إليه بعض، و هو ظاهر تلك الأخبار» که قائل است خود ایشان به این که ظاهر اخبار وجوب علم، تعلم چیست؟ طلب العلم فريضةً على كل مسلم و مسلمة و غير ذلك، طلب العلم به چی؟ بالأحكام دیگره، بالتكاليف و هم چنین بالعقاید.

خب «و هو ظاهر تلك الاخبار - حجة قاطعة للأصول» این‌ها جلوی جریان اصول را می‌گیرد، می‌گوید برو یاد بگیر، همین جور اصل نمی‌توانی جاری کنی. «و حاکمة حکومت إجمالیة على أدلتها فی موارد بین حکمها فی خلال الكتاب و السنة بحيث لو تفحصنا لظفرنا به؛ فإنّ هذا حجة على ذلك البيان الحاكم على أدلة الأصول» یک چیز طولی درست می‌کند می‌گوید این ادله‌ای که می‌گوییم يجب التعلم، اطلب العلم، این راهنمایی می‌کند به آن ادله‌ای که در کتاب و سنت وارد شده فلان چیز واجب است، فلان چیز حرام است، که آن‌ها حاکم هستند بر ادله اصول که می‌گوید «رفع ما لا يعلمون» چه...

پس به خاطر این ادله وجوب طلب علم به احکام، به تکالیف ما چه کار می‌کنیم؟ می‌گوییم باید فحص بکنید. حالا اشکال این است که آیا با این فرمایش ایشان که غیر از این هم دلیل ندارد، توی بحث وجوب فحص دلیل ایشان همین است، در عقلی آن، در نقلی هم این. هیچ دلیل دیگری وجود ندارد. آیا با این ادله‌ای که شما می‌فرمایید و می‌خواهید آن اشکال را برطرف کنید برطرف می‌شود؟ یکی از ادله‌های شما این است که می‌گویید يجب طلب العلم بالأحكام، بالحکم. روی مبنای شما قبل از این که من فحص بکنم و این‌ها، حکمی وجود ندارد که من بروم تعلم بکنم و این دارد می‌گوید تعلم بکنید.

خب حالا وقت گذشته و للكلام تتمّة بعضی از ملاحظات دیگر هم حول کلام ایشان هست که حالا فردا ان شاء الله عرض می‌کنیم و صلی الله علی محمد و آله.

### جلسه ۳۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله فرجه الشریف.

بحث در فرمایش محقق ایروانی بود رسیدیم به ملاحظه پنجم در فرمایش ایشان و حاصل ملاحظه پنجم این بود که در باب وجوب فحص ادله‌ای که ایشان ذکر کردند مهمش در فحص از برای اصول نقلیه من البرائة و الاحتیاط و

التخيير، عبارت است از اخبار وجوب تعلّم احکام. عرض کردیم خب این ادله وجوب تعلّم احکام که خود تعبیر ایشان هم همین هست با فرمایش شما سازگار نیست، برای خاطر این که شما علم را مقوم حکم دانستید بنابراین قبل از این که ما تعلّم کنیم احکامی نداریم که شارع بفرماید يجب تعلّمها، بنابراین خود این ادله وجوب تعلّم احکام نشان می‌دهد که علم مقوم حکم نیست و لولا الحكم مع الغض عن الحكم وجود دارد حکم، مع الغض عن العلم حکم وجود دارد حالا شارع می‌گوید فراگیرید، یاد بگیرید، تعلّم کنید آن‌ها را. و این که بخواهیم آن ادله را حمل بر مسامحه بکنیم و بگوییم مقصود از حکم چیزی است که در راستای حکم شدن قرار دارد، الان حکم نیست وقتی شما یاد گرفتید تازه می‌شود حکم بعد از یاد گرفتن شما. خب این خلاف ظواهر آن ادله است مگر این که یک برهان قویمی بر آن طرف داشته باشیم آن برهان قویم قرینه عقلیه بشود بر این که باید این جوری معنا بکنیم و چنین برهانی گفتیم نداریم.

و اما...

س: ???

ج: نداریم این عبارت را «تفحصوا» که. دارد آن دلیل تفحص تعلّموا الاحکام است ایشان می‌فرماید. تعلموا الاحکام، پس باید قبل از علم ما احکامی باشد.

س: ???

ج: نه، آن علم اجمالی فرض کنید منحل شد، آن مال تخيير و مال اشتغال عقلی است و الا این‌ها را ایشان می‌فرماید دلیلش این امور است.

و اما ملاحظه ششم:

ملاحظه ششم در فرمایش ایشان این است که ما یک قاعده‌ای داریم قاعده اشتراك احکام بين العالم و الجاهل، قاعده اشتراك احکام بين عالم و جاهل. این قاعده که تقريباً متسالم علیها بين فقهاء و اصوليين و همه که احکام شریعت مشترک بین عالم و جاهل است الا یک جایی که دلیل داشته باشیم که نه، مشترک نیست. و لکن احکام مشترک بین عالم و جاهل است. خب این قاعده یا ثابت است و مسلم است. اگر این قاعده ثابت باشد و مسلم باشد با این فرمایش جور در نمی‌آید چون دیگه در صورت جهل تکلیفی نیست، حکمی نیست که بخواهد مشترک باشد. چون شما علم را مقوم آن گرفتید پس در مورد جاهل علمی وجود ندارد تا بخواهد مشترک باشد. اگر هم این

قاعده ثابت نباشد که بعضی نادراً شاذاً مناقشه دارند در این که چنین قاعده مسلّمه‌ای وجود داشته باشد خب اما هیچ کسی نگفته این محال است، نمی‌شود. او می‌گوید دلیلی بر آن اقامه نشده، روایاتی که به آن تمسک شده برای اشتراک می‌گوید این روایات مثلاً دلالت ندارد. و یا می‌گوید یکی از ادله اشتراک مثلاً اطلاقات ادله احکام است، نگفته که... تقیید به علم و جهل نشده پس اشتراک از آن فهمیده می‌شود. حالا یک کسی ممکن است بگوید در مقام بیان نیست، چه نیست مناقشاتی بکند. اما کسی به حسب ارتکاز عقلایی و متشرعی کسی که نمی‌گوید این ممکن نیست، اشتراک احکام بین عالم و جاهل طبق نظر ایشان اصلاً یک امر غیرممکنی است و حال این که ما می‌بینیم به ارتکاز متشرعیه و عقلائیه و عرفیه اشتراک احکام یک چیزی نیست که بگوییم نه این نمی‌شود، نه می‌شود منتها باید در مقام اثبات ببینیم دلیل دارد یا دلیل ندارد. پس خود این قاعده اشتراک چه ثابت باشد که عند المشهور ثابت است، چه این که نه ثابت نباشد اما یک چیزی نیست که مخالف ارتکاز عقلایی، عرفی و متشرعی انسان باشد این منبه است بر این که حکم عند العقل و العرف و الشرع و المتشرعہ متقوم علم نیست.

و آخرین عرضی که می‌کنیم که حالا شما می‌توانید فکر کنید وجوه دیگری هم بر این فرمایش باشد. یک وقتی شیخنا الاستاد قدس سره می‌فرمود آن مطلب آقای خوبی در باب وضع ما همین طور بیست تا اشکال کردیم بعد دیگه خسته شدیم رها کردیم، حالا باز هم ممکن است اشکال داشته باشد.

س: اشکال ششم الان اشکال بود یعنی؟

ج: بله.

س: ایشان می‌گویند که اشتراک ندارد، ما می‌گوییم اشتراک دارد، این اشکال می‌شود؟ ما می‌گوییم احکام برای جاهل هم هست ایشان می‌گوید نیست.

ج: نه، می‌گوییم این قاعده اشتراک احکام...

س: می‌گویند قبول نداریم.

ج: خب می‌فرمایند قبول ندارد، خب باید بگوید روایات را قبول ندارم. وقتی ادله دارد که اشتراک احکام بین عالم و جاهل مشترک است، روایات هست، بلکه شیخ ادعای تواتر کرده در روایاتش که متواتر است اخبار داله بر اشتراک حالا بگوییم متواتر هم نیست مبالغه شده در این ادعا اما روایاتی در این باب وجود دارد، یکی دو تا هم نیست، در همین الاصول الاصلیه که مرحوم صاحب وسائل یک کتاب دیگری دارد که متمم آن رسائل است. در آن کتاب

روایاتی که دال بر اصول و مبانی و این‌ها هست را جمع فرموده. روایات باب اشتراک را در آن جا ذکر می‌فرماید. حرف این است که چنین قاعده شرعیه‌ای وجود دارد و مورد تسالم است، می‌گویند ادله دارد حتی اخبار متواتره دارد. خب اگر چنین قاعده‌ای ثابت باشد منبه ما می‌شود که این فرمایش شما که می‌گویید مقوم است تمام نیست. یک جای این باید اشکال داشته باشد، یک مغالطه باید توی این حرف شما باشد و الا این حرف شما با آن حرف مسلم سازگار نیست با اشتراک. این حرف شما معنایش عدم اشتراک است، با این که آن اخبار متواتره یا آن اجماع یا آن تسالم یا ادله دیگری که آن جا قاعده اشتراک را ثابت می‌کند می‌گوید که نه، اشتراک دارد یک امر واقعی موجود است، من ممکن است بدانم ممکن است ندانم. چه من بدانم، چه ندانم آن حکم خدا است، تکلیف خدا است. چنین ادله‌ای داریم.

س: این فرض قطعی بودن آن قاعده است.

ج: بله دیگه. حالا می‌گوییم اگر ثابت است پس فرمایش شما با آن جور در نمی‌آید. اگر ثابت هم نیست باز به حسب ارتکاز عرفی و عقلایی، اگر کسی از ما بپرسد اشکال دارد احکام مشترک باشد؟ جواب شما چیه؟ می‌گویید نه دلیل می‌خواهد. پس این می‌فهماند که در ارتکاز ما این جور نیست که حکم و تکلیف را مقوم به علم بدانیم. اگر توی ارتکاز ما... خب ما که حکم را می‌دانیم یعنی چی، حکم را همه می‌فهمند یعنی چی، تکلیف را همه می‌فهمند یعنی چی، دستور و فرمان همه می‌فهمند یعنی چی، اگر توی ارتکاز عقلایی ما و متشرعی ما، و عقلی ما این بود که مقوم به علم است و کسی تا نداند تکلیف نیست، حکم حکم نیست، قانون قانون نیست اگر این جوری بود می‌گفتند اصلاً این چه حرفی است می‌زند؛ قاعده اشتراک. نه چنین چیزی ممکن است. پس همین که ما وقتی عرضه به وجدان مان می‌کنیم می‌بینیم این قاعده لایعنه بها فی نفسها منتها در مقام اثبات دلیل می‌خواهد، این شاهد و منبه این است که باز این فرمایش این مغالطه باید در آن باشد و تمام نیست.

س: ???

ج: منجز هیچ، بله؟؟ آخر است، ایشان می‌گویند اصلاً نیست. می‌گویند حکم تا علم به آن پیدا نکنید حکم نیست، بعد تنجز که یکی از اوصاف حکم است، یکی از حالات حکم است که حالا حکم منجز شد یا نشد، بله منجز شدن آن مربوط به چیه؟ مربوط به این است که یا علم پیدا کنی یا علمی پیدا کنی یا حق الطاعه‌ای بشوی و بگویی هر تکلیفی حق الطاعه و یا شبهات حکمیه قبل الفحص باشد، هیچ رفتی سراغ آن چه که وظیفه عبد است که فحوص

بکند. بله در این موارد حکم منجز می‌شود، منجز می‌شود یعنی چی؟ یعنی موضوع استحقاق عقوبت قرار می‌گیرد آن تکلیف.

س: ???

ج: نخیر.

س: ???

ج: نمی‌دانند.

س: تا حکم ابلاغ نشود...

ج: ابلاغ یعنی چی؟

س: اعلام بشود، ابلاغ بشود.

ج: اعلام بشود یعنی چی؟ یعنی به هر فرد بگویند؟

س: نه، یکی ممکن است از طرق معتاده بگوید؟؟؟

ج: فعلیت حکم علی متکب المحقق النائینی و تلامیذه و المعروف عند المتأخرین این است که موضوع باشد حکم هم ... کبری باشد صغری هم باشد بدانی یا ندانی، حکم فعلی شده منتها شما معذور هستی اگر نمی‌دانی نه این که حکم فعلی نیست، حکم به نفس این که ... مثلاً خمری وجود دارد در خارج، مکلفی هم وجود دارد پس حکم حرمت شرب خمر فعلی می‌شود به همین.

س: درسته آقای نائینی...

ج: و دیگران. نه این که ... این اواخر همین را می‌گویند. آقای آخوند هم که مراحل اربعه برای حکم قائل است ایشان بله می‌فرماید ممکن است انشاء بکند ولی اراده پشت سرش نباشد یک کالبدی را بی‌جان و بی‌روح درست کرده، اراده پشت سرش نیست، وقتی اراده آمد آن وقت می‌شود فعلی. و همه احکام همین جور است الا بعض احکام که این جوری نیست. مثلاً ایشان مثال زدند به این که نجاست حدید، خدای متعال چون دیگه انقطاع وحی می‌شده یک کالبدی درست کرده، الحدید نجس<sup>۱</sup> ولی اراده اش پشت سرش نیست ولی این را جعل فرموده، کالبد

بی‌روح؛ اراده پشت سرش نیست فلذا انشاء محض است. این را ابلاغ فرموده به رسول اکرم (ص)، او هم به خلفائش الان این عند الامام الثانی عشر اروحنا فداء هست بعداً ایشان که ظهور فرمود این را اعلام می‌کنند، اراده الهی آن وقت است، آن وقت بعد از ظهور همه آهن‌ها می‌شود نجس. الان فقط حکم انشایی دارد، ایشان گفته این مثال برای این هست، می‌شود انشاء باشد ولی اراده پشت سرش نباشد. حالا حکم فقط به لفظ است، همین طور گفتمی یک قالبی هم گفتمی ولی اراده هم پشت سرش نداری. این بشود حکم، فلذا اشکال کردند به آقای آخوند که این چهار مرحله‌ای که شما می‌گویید تمام نیست، مرحله تنجز که روشن است حکم نیست، آن اوصاف حکم است، آن حالت حکم است. مرحله مصلحت هم نیست که شما فرمودید، مرحله انشاء به این شکل هم یک لایتصور، پس همان مرحله فعلیت می‌ماند و حکم یک مرحله بیشتر ندارد؛ همان...

س: فعلیت؟؟؟

ج: نه آقا این حرف‌ها این طور درست نیست.

س:؟؟

ج: مقام امتثال چه ربطی دارد به فعل، چون فعلی شده است امتثال می‌خواهد نه این که مقام امتثال، معنا ندارد این. خب حالا مبانی حضرتعالی است دیگه.

ملاحظه هفتم:

تقریباً همان است که در شق ثانی ششم گفتیم و آن این است که وجدان عرفی و عقلی و متشرعی انسان شاهد است بر این که تکلیف، حکم، قانون متقوم به علم نیست، قبل از این که کن علم پیدا کنم مع الغض از علم مکلف آن وجود دارد حالا مکلف می‌رود سراغش که پیدا بکند، بفهمد، یاد بگیرد. نه این که چیزی است که می‌گوید با علم من تازه می‌شود حکم، قبل از علم من یک چیزی است که حکم نیست، یک چیزهایی است که اسمش هنوز حکم نیست با علم من یسیر حکماً. این خلاف وجدان عقلایی هم هست فلذا است که توی اصول هم ایشان متفرد به این مسأله است یعنی تقریباً این مبانی است که ما نه قبل از ایشان و نه بعد از ایشان فی مانع، از این‌هایی که کلمات‌شان به دست ما رسیده موافق ایشان پیدا نفرموده در این باب که وجدان یقضی به این که حکم عبارت است از این که مولی دستوری را احداث کند، ایجاد کند، صادر کند به داعی این که اگر به دست مکلف رسید داعویت و

محرکیت در نفس او ایجاد کند و طرف آن کاری که مولی بعث کرده به سوی آن. حالا اگر رسید خب می شود منجز و اگر نرسید منجر نیست ولی حکم سر جای خودش وجود دارد.

س: فرمایش محقق اصفهانی نزدیک ایشان هست دیگه، یعنی؟؟ مبرر حکمی؟؟

ج: فلذا می گوید عقاب جعل شده.

س: که عقاب هم منوط به علم باید باشد دیگه؟

ج: بله. آن هم این اشکال را دارد. فرمایش آقای اصفهانی هم این اشکال را دارد.

و خود ادله برائت شرعیه هم مؤید و منبه بر این جهت است «رفع ما لایعلمون» خب اگر قبل از این که بدانیم نیست چی را می خواهی رفع کنی. رفع «رفع ما لایعلمون» یعنی لولا این که ما رفع کنیم و برداریم پس هست، می شود باشد، لااقل می باشد، حالا می گوید ما برداشتم، منت می گذاریم برمی داریم. اگر نه، قبل از این که ما بدانیم لایعلم چیزی است که وجود ندارد. و خود ما لایعلمون ظاهرش چیه؟ سالبه به انتفاء محمول است نه به انتفاء موضوع. «رفع ما لایعلمون» چون نمی دانید ما لایعلمون، چون نیست ما لایعلمون است. خب «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم» ما حجت الله علمه عن العباد، اگر نیست، ما حجب الله علمه عن العباد می شود سالبه به انتفاء موضوع، چون نیست حجب علمه می شود. چون فلانی اصلاً فرزند ندارد حجب علم به وجود فرزند برای او. یا نه، دارد ولی شما نمی دانید، ما حجب الله علمه عن العباد، یا ما لایعلمون و امثال این ها، این ظهور دارد در چی؟ در این که وجود دارد ولی خدا برداشته در ما حجب الله. و در رفع ما لایعلمون، حداقلش این است که قابلیت وجود دارد، مقتضی وجود دارد. پس بنابراین این خطابات هم، و این تعبیرات هم مضافاً به وجدان این ها، این ها منبهای است بر این که نمی توانیم بپذیریم فرمایش این بزرگوار را.

خب این فرمایش تمام شد.

س:؟؟

ج: بله.

س: محقق ایروانی فرمودند علم به بعث؟؟؟



ج: نه، آن علم به بعث دور را حل کرد، و لکن این که تا علم نیاید تکلیف نیست، این را داریم می‌گوییم مخالف با این امور است، تا علم ندارد تکلیف نیست ولو علم به خود تکلیف تعلق نمی‌گیرد که دور لازم بیاید. علم باید به بعث تعلق بگیرد. علم به بعث که تعلق گرفت حالا چی درست می‌شود؟ آن بعث می‌شود تکلیف، اسمش می‌شود تکلیف، این را می‌گوییم با این امور سازگار نیست.

و اما دلیل و بیان چهارم بر این که موقف عقل در شبهات حکمیه، تحریمیه او وجوبیه برائت است، عدم مسؤولیت است. بیان چهارم بیانی است که ابوالمکارم ابن زهر قدس سره بیان فرموده، بزرگان دیگری هم، بعض بزرگان دیگر هم تبعیت از آن بزرگوار کردند و یظهر من الشیخ الاعظم قدس سره در فرائد که پسندیده فرمایش ابوالمکارم را و هم چنین مرحوم آقای آخوند در حاشیه فرائد پسندیده منتها به تقریظی که بعد این‌ها خودشان برای فرمایش ابوالمکارم ابن زهره فرمودند.

فرمایش ابوالمکارم این است که آقا در مواردی که شما علم ندارید تکلیف نیست، نه به خاطر این که علم مقوم تکلیف است، به خاطر این که در مواردی که شما علم به تکلیف ندارید تکلیف به امر غیرمقدور و ما لایطاق می‌شود و تکلیف به ما لایطاق قبیح است پس شارع در مواردی که شما علم ندارید تکلیف ندارد چون اگر بخواهد تکلیف داشته باشد تکلیف به ما لایطاق می‌شود و تکلیف به ما لایطاق قبیح است. بنابراین از این باب نه از باب این که علم دخیل در حکم است که محقق ایروانی می‌فرمود. اگرچه محقق ایروانی همان طور که دیروز عرض کردیم، ظاهراً دیروز بود گفتیم ایشان حرف ابوالمکارم را برگردانده به حرف خودش، گفته آن هم که گفته همین حرف من را دارد می‌زند، چرا تکلیف به ما لایطاق است، چون تکلیف نیست. اطاعتش، اطاعت چیزی که نیست ممکن نیست. برگردانده به حرف خودش ایشان ولی تقریر شیخ قدس سره و آقای آخوند از فرمایش آقای ابوالمکارم چیز دیگری است که حالا توضیح می‌دهم. پس بنابراین حرف ایشان این است که در موارد شک در تکلیف، تکلیف نمی‌شود وجود داشته باشد چون مستلزم تکلیف به ما لایطاق است، تکلیف به امر غیرمقدور است. از این جهت تکلیف وجود ندارد پس بنابراین در مواردی که شک ما مستقر می‌شود یعنی فحص کردیم و استفراغ وسع کردیم و به نتیجه نرسیدیم می‌فهمیم دیگه تکلیفی خدا در این جا برای ما ندارد. چون اگر بخواهد داشته باشد تکلیف به ما لایطاق می‌شود، پس ندارد، حالا که ندارد ما مسؤولیتی نداریم، امنیت از عقاب و همه چیز داریم، استحقاق هم نداریم چون چیزی وجود ندارد.

س: فقط برای ما نیست یا کلاً نیست.

ج: نه، برای همان کسی که جاهل است نیست.

س:؟؟

ج: چرا این اشکال به ایشان هم از این حیث وارد می‌شود مگر این که حالا یک توجیهی بکنیم. حالا بیان ایشان چیه؟ یک قدری این جا عبارت رسائل سنگین است و بهترین کسی که خوب فهمید همین آقای آخوند است در حواشی متقنه و عمیق‌شان بر فرائد.

حالا به تحریر منّا این جوری تحریر می‌کنیم فرمایش شیخ را. این فرمایش چند تا مقدمه دارد:

مقدمه اولی این است که ببینید هر کاری از عاقل و فاعل مختار چی می‌خواهد؟ غرض می‌خواهد، فعل بی‌غرض از فاعل مختار نمی‌تواند سر بزند. پس این که شارع می‌آید جعل حکم می‌کند، قانون وضع می‌کند، تکلیف وضع می‌کند باید غرض داشته باشد، می‌گوید صلّ باید از این صلّ یک غرضی داشته باشد، می‌گوید لاتغتب باید از این لاتغتب یک غرضی داشته باشد. این مقدمه اولی می‌گوییم واضح است و متکفل به اثبات آن، علوم عقلی است.

مقدمه ثانیه این است که ما محاسبه بکنیم ببینیم در باب تکالیف غرض چی می‌تواند باشد، سه نظریه و سه فرضیه وجود دارد:

یک؛ این که غرض مولی و مکلف از تکلیف، از حکم، از قانون این باشد که امتثال کنند مخاطبین آن قانون آن قانون را و تحریک بشوند در اثر آن قانون یا آن تکلیف یا آن حکم به انجام ما تعلق به التکلیف. یا مرتدع بشوند از انجام آن چه که آن تکلیف به آن تعلق گرفته. گفته لاتغتب، مقصودش و غرضش از این لاتغتب چیه؟ این است که بندگان را تحریک کند و بعث کند به این که اجتناب کنند از غیبت یا انزجار بجویند از غیبت. در صلّ هم به داعی این است که داعی در نفس آن‌ها ایجاد بکند برای این که بروند نماز را بخوانند.

بنابراین هدف از تکلیف و غرض از تکلیف عبارت است از امتثال و اطاعت و آوردن آن مأْمُور به به عنوان امتثال و اطاعت مولی، یا اجتناب از منهی<sup>۱</sup> عنه به عنوان اطاعت از مولی، این غرض اول.

اگر این غرض مقصود باشد در موارد جهل امکان تحقق ندارد. در مواردی که عبد نمی‌داند مولی صلّ گفته یا نگفته چطور می‌تواند نماز را به قصد اطاعت بیاورد، مگر تشریع کند. چطور می‌تواند به قصد امر، امتثال امر مولی بیاورد؟ تا ما امر را احراز نکرده باشیم نمی‌توانیم به عنوان اطاعت آن امر و امتثال آن امر بیاورد مگر این که تشریع بکنیم و بگوییم بله او امر دارد آن وقت بعد بیاوریم به عنوان اطاعت و این از آدم عاقل غیر غافل ساخته نیست مگر بعضی

از... مثل یک حالت عوامانه‌ای داشته بنا را بر این می‌گذارد بعد اطاعتش می‌کند. یعنی کأن مثل سارقی که می‌داند مال خودش نیست، مکاتب نیست ولی به عنوان این که مال خودش هست می‌فرماید. می‌داند مال خودش نیست ولی بنا می‌گذارد مال خودش هست و می‌فروشد. خب حالا این جا هم این جوری بشود. خب پس اگر این غرض باشد در مقام شک و جهل و این‌ها چنین غرضی قابل تحقق نیست، پس باید بگوییم تکلیف پَر آن موارد شک و جهل را نمی‌گیرد و این مولی این تکلیف را برای آن حالات جعل نکرده، چون در آن حالت چنین غرضی قابل تحقق نیست. این فرضیه اول که ایشان می‌فرماید ظاهراً اصلاً همین هم هست، تکالیف غرض از آن همین است، ما غرض درست دیگری که حالا بخواهیم تصور نمی‌کنیم.

غرض دوم این است که مقصود مولی از جعل تکلیف این باشد؛ صدور الفعل من الفاعل احياناً لا لداعی التکلیف، چرا می‌گوید صلّ؟ برای این که همین جور به دواعی دیگر این نماز خواندن از عبد سر بزند، نه به داعی تکلیف، نه به خاطر این که این تحریک ایجاد بکند، نه غرضش این است که من می‌گویم صلّ تا چی بشود؟ تا به قول قمی‌ها قضا قورتکی مردم نماز بخوانند. نه به داعی امتثال، نه به خاطر تحریک شدن از قول من، نه کأن یک رابطه فیزیکی کأن علت و معلولی بین این گفته من هست و این که همین جوری مردم به دواعی دیگر برای خودشان همین طور نماز بخوانند، این غرضش باشد که خب این هم واضح البطلان است چون چه ربطی بین این دو تا هست که من بگویم صلّ، این صلّ من همین طور باعث بشود که مردم به دواعی خودشان نه ربطی به حرف من ندارد، نه به خاطر منبعث شدن از بعث من، و متحرک شدن به تحریک من، نه همین جوری این گفتن من کأن یک انفعالی در عالم ایجاد می‌کند همین جوری آن‌ها نماز می‌خوانند، یا گفتم لا تغتلب برای این که همین جوری غیبت نکنند. «و صدور الفعل من الفاعل احياناً لداعی التکلیف» این هم. خب اصلاً این قابل... بله اگر این باشد اشکالی ندارد. احياناً دیگه، حالا ما می‌خواهیم که یک عده‌ای هم بخوانند، حالا یک عده هم نمی‌خوانند که نخوانند. اگر این باشد اشکالی ندارد ولی این نمی‌تواند غرض یک عاقل باشد چون ربطی ندارد که این غرض بخواهد باشد.

س: در توسلیات مشکلی پیش نمی‌آورد؟

ج: نه، حتی در توسلیات پیش نمی‌آید. این را باید قبل می‌فرمودید در آن.... حالا توضیح می‌دهیم باز، آقای آخوند هم تصریح کردند و توضیح دادند، همین که در توسلیات هم اشکال پیش نمی‌آید.

سوم چیزی که؛ غرضی که متصور است این است که مولی دو تا داعی داشته باشد یک داعی مال ظرف علم، و احراز و یک داعی مال ظرف شک. می‌گوید آقا من می‌گویم صلّ، تکلیف جعل می‌کنم، حکم جعل می‌کنم برای این

که آن‌هایی که می‌دانند امتثال کنند، آن‌هایی که نمی‌دانند به داعی انتقیاد و این که لعل مولی تکلیف داشته باشد بروند بیاورند، نه اطاعت، انقیاد. انقیاد یعنی به عنوان این که اگر تکلیفی هست انجام شده باشد، اگر خواسته‌ای داشته باشد انجام شده باشد.

این را هم ایشان می‌فرماید معقول نیست. چرا؟ برای این که در ظرف شک یا ما یک دلیلی داریم بر این که باید تکلیف مشکوک را اطاعت کرد یا نداریم. دلیل عقلی، شرعی، چیزی. یا وجود دارد که در ظرفی که تو تکلیف نمی‌دانی، مشکوک است، مجهول است برای شما، باید به عنوان این که لعل مولی بخواهد بیاوری یا دلیل دارید یا ندارید. اگر دلیل داریم همان کفایت می‌کند، مولی لغو است که جعل حکم بکند چون آن دیگه اثری ندارد. این نمی‌تواند غرض مولی بشود، چرا؟ برای این که جعل هم نکند، تکلیف هم نباشد چنین دلیلی وجود دارد؟ می‌گوید احتمالش را که می‌دهی بیاور.

س: طریق است دیگه.

ج: طریق نیست به این که آن را نشان بده. دلیل داری هر وقت احتمال تکلیف دادی ولو تکلیف نباشد بیاور. خب پس بنابراین داعی وجود دارد دیگه، شارع چه لزومی دارد بیاورد داعی جعل بکند، آن افعال را بگوید، آن صل را بگوید، آن صل هیچ نقشی این جا ندارد. تمام النقش مال همان دلیل است که دارد وادارش می‌کند. تمام النقش مال آن دلیلی است که می‌گوید آقا وقتی احتمال تکلیف دادی بیاور ولو آن تکلیف در واقع نباشد.

پس اگر چنین دلیلی داریم خب آن لغو می‌شود جعل آن تکلیف. اگر نداریم چنین دلیلی خب آن تکلیف را جعل کردی، انقیاد در عبد ایجاد نمی‌کند، چون نفس تکلیف که نمی‌گوید الان برو بیاور. آن که به او نرسیده، آن دلیل باید باشد که به او بگوید، آن دلیل هم که نیست. پس بنابراین این فرضیه هم چیه؟ این فرضیه هم غلط است.

س: حاج آقا در ظرف شکی که منشأ آن تعارض نص باشد یا اجمال نص باشد آن تکلیف می‌تواند این تشکیک را ایجاد بکند و خودش این بحث را ایجاد بکند. در حال فقدان نص بله، چیزی نیست، وقتی که چیزی نیست خودش که نمی‌تواند داعویت داشته باشد این؟؟ اما می‌شود توی ظرف شک وقتی منشأ شک اجمال نص باشد این اشکال؟؟

ج: اجمال نص هیچ قیمتی ندارد دیگه چون حجت که نیست.

س: شارع آمده گفت صل...

ج: اجمال نص است یعنی حجتی قائم نشده.

س: حاج آقا صلّ را شارع تکلیف کرده، کسی که..

ج: نمی دانیم اجمال دارد.

س: علم پیدا می کنیم که صلّ ظاهر در وجوب است می رود امتثال می کند. کسی که شک دارد وجوب استحقاق، شارع چرا این صلّ را گفته....

ج: برای این آقا؟ همین جا شیخ اعظم قدس سره از شما سؤال می کند می فرماید که... حالا آن کسی که از این صلّ فهمید صلّ، خیلی خب، او که عالم است. این را گفته برای این که او برود اطاعت بکند به داعی امتثال برود آن کسی که نفهمیده و اجمال دارد برای او، این تکلیف جعلش برای او و اراده این که آن تکلیف مال او هم باشد چه فایده ای دارد. اگر در نفس او این هست که هر جا من احتمال تکلیف دادم نمی دانم باید بروم انقیاداً احتیاطاً بیاورم، اگر دلیلی هست خب همان کفایت می کند دیگه شما برای چی این افعّل را برای او هم قرار می دهید. اگر چنین دلیلی توی ذهن او نیست، برای او نیست، هزار بار هی بگو افعّل افعّل، به درد او نمی خورد.

س: به خاطر این که وقتی دلیل دیگری باشد؟؟

ج: دق النظر الشيخ الاعظم. شاید اصلاً مرحوم ابوالمکارم خواب این حرف ها را هم ندیده بود ولی شیخ این را تحریر کرده به این شکل.

س: حاج آقا دلیلی که می گوید برو؟؟؟ را هم انقیاداً بیاور تا مادامی که این صلّ مجمل وجود نداشته باشد در دلیل نفس من اصلاً احتمالی به وجود نمی آید تا موضوع احتیاط به وجود بیاید. این صلّ موضوع احتیاط را درست می کند. خیلی واضح است اگر احتط فقط باشد صلّ شارع نباشد من از کجا می دانم ارکان مخصوصه را باید بیاورم. وقتی صلّ از شارع نباشد احتمالی منقدح نمی شود تا احتط آن احتمال را فعلی بکند. پس خود صلّ در ظرف شک خودش مبرر این احتمال است.

ج: موجب احتمال است.

س:؟؟ و در حالت اجمال نص مبرر است. بله آن جا که فقدان نص هست خب ادله احتیاط با صرف شبهه و یک احتمال خب همان ادله انقیاد کافی است دیگه، لازم نیست که چیزی بگویند، همین که نباشد صرف احتمال علی الاحتیاط آن را می‌گیرد، آن حالت فقدان نص بله، حالت اجمال و تعارض را که نمی‌گیرد.

س: شیخ سؤال می‌کند از شما، این جا باید واقعاً شارع حکم جعل بکند بالحقیقة یا یک لفظی که توی ذهن شما بیندازد ولی پشتوانه واقعی ندارد کفایت می‌کند؟ چون شما همین را دارید می‌گویید دیگه، شما می‌گویید برای این که یک چنین احتمالی در نفس من منقذ بشود، این که جعل واقعی داشته باشد که مستلزم آن نیست، مستلزم این است که یک حرفی بزند توی ذهن شما بیاید مثل توریه کردن، لازم نیست که قصد واقع بکند. توریه می‌کند برای این که شما یک چیزی را خیال بکنید.

س: یک راهش هم آن است.

ج: نه، بلافائده است آن، آن که فایده بر آن مترتب است این است نه جعل واقعی حکم، جعل واقعی حکم این جا مبرر ندارد. بنابراین شیخ اعظم این جا می‌فرماید ما... مقدمه اولی این شد که تکلیف چون فعل مولی است غرض لازم است، چون هر فعل اختیاری از فاعل مختار غرض می‌خواهد،

مقدمه دوم؛ این جا غرض یا امتثال است یا عبارت است از این که این فعل احیاناً بلا داعی التکلیف و بلا قصد الاطاعه از او سر بزند. یا مرکب است از این که عالم‌ها به خاطر امتثال، جاهل‌ها برای انقیاد، اولی اگر باشد نمی‌شود شامل جاهل باشد چرا؟ تکلیف ما لایطاق می‌شود، دومی معقول نیست اصلاً غرض باشد، سومی معقول نیست به خاطر این که لغو است جعل این طوری بر این، پس بنابراین انحصار غرض درست در اولی که آن هم اگر غرض این باشد شمول آن نسبت به جاهل و شاک می‌شود چی؟ می‌شود تکلیف بما لایطاق، یعنی شارع بگوید افعّل و مقصودش از این افعّل این است که حتی جاهل اطاعت این افعّل را بکند یعنی غرض از شمول این خطاب نسبت به جاهل این باشد که جاهل اطاعت افعّل بکند و به داعی این که او گفته افعّل بیاورد. این تکلیف به ما لایطاق است، این غرضی است که لایطاق و لایقدر العبد علیه چون عیدی که جاهل است و نمی‌داند چه جور می‌تواند به قصد اطاعت و امتثال او بیاورد الا بالتشریع. پس بنابراین این که ابن زهره فرموده است که تکلیف در موارد جهل تکلیف به ما لایطاق است توضیح و تفصیل آن این مطلب است و این مطلب جواب ندارد از نظر شیخ، می‌فرماید این مطلب درست است، آقای آخوند هم می‌فرماید درست است، پس بنابراین ما باید بگوییم در موارد شک چی نداریم؟ تکلیف نداریم. تکلیف ندارم پس مؤولیت نداریم، پس استحقاق عقوبتی نداریم. این دیگه ربطی به قاعده قبح عقاب

به لایبان و آن بیان‌ها ندارد خودش دلیل<sup>۱</sup> مستقل<sup>۲</sup> که این‌ها فرموده‌اند. آیا این مطلب اشکال دارد یا ندارد ان شاء الله فردا و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۳۸

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در استدلال پنجم بود بر این که در موارد شبهات...

س: چهارم.

چهارم، به این که در شبهات حکمیه مدرک عقل یا حکم عقل برائت است و آن فرمایش سید ابن زهره رضوان الله علیه بود که تقریب بیان‌شان به حسب آن چه که از شیخ اعظم و آقای آخوند استفاده می‌شود حاصلش این بود که تکلیف غرض می‌خواهد چون یک فعل اختیاری است و هر فعل اختیاری غرض می‌خواهد. غرضی که در این جا متصور است یکی از امور ثلاثه است؛ یا غرض امتثالی است و یا غرض انقیادی است و یا غرضی است غیر این دو تا.

غرض امتثالی که به این معنا است و مکلف هدفش از این امر و نهی‌ای که می‌کند این است که این امر و نهی او محرک باشد، باعث باشد، داعی در نفس عبد باشد و او امتثال کند این تکلیف را. یعنی بیاورد به قصد اطاعت، به قصد این که فرمان مکلف را انجام بدهد. این معنا برای جاهل مقدور نیست، پس اگر مولی به این هدف امر کند در حقیقت تکلیف به ما لایطاق است. البته این عبارت تکلیف به ما لایطاق یک مقداری مسامحه‌آمیز است. یعنی تکلیف کرده به چیزی که غرض او لایطاق است نه این که خود آن تکلیف لایطاق است ولی به تکلیف نسبت داده عبارت ایشان، و اگر غرض انقیادی مقصود است، غرض انقیادی در این جا مبرر نمی‌تواند باشد؛ چرا؟ برای این که مقصودش از این تکلیف این است که این آقا ولو عالم به او نیست، ولو جاهل هم باشد اما به داعی احتیاط و به غرض احتیاط و این که لعل مولی حکم داشته باشد اتیان کند یا ترک کند. این غرض که امتثال انقیادی باشد یعنی آوردن اتیان انقیادی باشد این اگر صرف نظر از این حکم مولی یک دلیل عقلی، نقلی، چیزی است که می‌گوید در ظرف و شک باید احتیاط کنی، باید انقیاد کنی، اگر چنین چیزی وجود دارد دیگه لازم نیست مولی تکلیف بکند در

واقع چون آن دلیل می‌گوید همین که احتمال می‌دهی ولو در واقع هم نباشد باید بیاوری پس بنابراین این نمی‌تواند غرض مولی از جعل باشد چون نیازی به آن نیست. اگر چنین دلیلی هم وجود ندارد که نمی‌گوید در ظرف شک و جهل باید انقیاد کنی، احتیاط کنی، اگر چنین دلیلی وجود ندارد اصلاً پس آن تکلیف چه فایده‌ای دارد، لغو است که به جاهل بگویند ایتِ او لاتأت. لغو است. چون آن که نمی‌تواند محرک باشد از این طرف هم که چیز دیگری نداریم پس این تکلیف می‌شود لغو. و اگر غرض آن غرض غیرهما باشد، نه امثالی است، نه انقیادی است، آن هم که معقول است که غرض از تکلیف باشد چون ربطی به هم ندارند، غرض باید مربوط به ذو الغرض باشد، این ربطی به هم ندارند اصلاً. پس بنابراین سه غرض بیشتر این جا تصور نمی‌شود. آن غرضی که درست است آن اول است، آن که منجر به تکلیف به ما لایطاق یا غرض لایطاق می‌شود. دوم و سوم هم که اصلاً معقول نیست یا به خاطر لغویت یا به خاطر ... پس بنابراین نتیجه چه می‌شود؟ نتیجه این می‌شود که ما در تمام شبهات حکمیه بعد از اندک تأملی متوجه می‌شویم که تکلیف در آن جا وجود ندارد، نه چون تکلیف متقوم به علم است، بلکه برای این که این تکلیف در این جا سازوکارهایش وجود ندارد که غرض باشد، تکلیف نیست حالا که تکلیف نیست پس مسؤولیتی نیست، عقوبتی نیست، استحقاق عقوبتی نیست.

این تقریر فرمایش ابوالمکارم ابن زهره است که شیخ اعظم نه به این شکل، با ان قلت و قلت‌ها و اشکال و جواب‌ها ما حصل فرمایش‌شان می‌شود این که بیان کردیم.

حالا به این فرمایش وجوهی از اجوبه هست که باید بگوییم ببینیم که تمام هست یا نه. جواب اول نسبت به این فرمایش این است که بالاخره مآل این حرف این است که ما در ظرف شک و جهل تکلیف نداریم حالا نه به وجه ایروانی رحمه الله، به این وجه نداریم بالاخره. وقتی مآلش به این شد بنابراین اشکال ششم و هفتم که دیروز به فرمایش ایروانی عرض کردیم این جا هم وارد می‌شود. اشکال ششم چه بود؟ این بود که فرمایش شما با قاعده اشتراک احکام بین عالم و جاهل سازگار نیست. نتیجه کلام ابن زهره هم این است که پس احکام مشترک نیست. فلذا این اشکال وارد می‌شود.

اشکال هفتم هم چه بود؟ این بود که این که شما بخواهید بگویید که تکلیف نسبت به جاهل نمی‌تواند باشد در ظرف شک و تردید تکلیف نمی‌تواند باشد این با ارتکاز عقلایی، عرفی، شرعی سازگار نیست. حکم می‌تواند باشد؛ این جاهل است، می‌گویند معذور است. حکم را دارد معذور است، این حرف شما سر از این در می‌آورد که نمی‌شود گفت حکم دارد. پس این عبارت....



س: ...

ج: حکم بلا داعی و بلا غرض هست یا مع الغرض، گفت غرض نمی شود باشد، آن دو تا غرض ها که باطل است آن غرض اولی هم که تکلیف به ما لایطاق است پس حکم نمی شود باشد.

س: ...

ج: همین دیگه، ندارد دیگه پس اشتراک بین عالم و جاهل نشد.

س: ...

ج: عجب، ما هم داریم می گوئیم همان اشکال قبلی است که می آید، منتها آن اشکال قبلی در مسلک محقق ایروانی بود، داریم می گوئیم همان دو اشکال بر این فرمایش هم می آید، بر فرمایش ابن زهره هم نظیر همان دو اشکال وارد می شود.

و اما اشکال سوم و جواب سوم:

جواب سوم جوابی است که محقق عراقی قدس سره در نهایة الافکار از ایشان نقل شده. حاصل جواب محقق عراقی این هست که اغراض منحصر در این سه تایی که شما گفتید نیست، یک غرض چهارمی هم تصور دارد و براساس آن غرض چهارم، می شود تصویر که جاهل و شک حکم داشته باشند. و آن این است که شما گفتید که الغرض الامتثالی. این غرض الامتثالی دو قسم است: الغرض الامتثالی الفعلی؛ الغرض الامتثالی الشأنی. غرض امتثال فعلی یعنی این؛ الان مولی از این افعَل یا لاتفعَل که می گوید الان غرضش این است که این بالفعل ایجاد داعی و بعث در نفس عبد بکند و او هم منبعث بشود، متحرک بشود و به داعی امتثال آن فعل را اتیان کند یا ترک کند. به این می گوئیم الغرض الامتثالی الفعلی.

اما غرض امتثالی شأنی این است که می خواهد یک تکلیفی بکند، یک حکمی بگذارد که اگر زمینه فراهم شد این اثر بگذارد نه بالفعل، می خواهد کاری بکند، تکلیفی بکند، دستوری بدهد که اگر زمینه در نفس عبد ایجاد شد که آن زمینه به چه ایجاد می شود؟ به این که علمش را پیدا بکند، واصل بشود به او. این به غرض و به داعی این که اگر زمینه ای ایجاد شد این جور نباشد آن محرکی نداشته باشد، باعنی نداشته باشد. یک باعنی، یک محرکی در ظرف فراهم شدن شرایط داشته باشد، این داعی است. این داعی که دیگه مستلزم تکلیف به ما لایطاق نیست، چون نمی گوید الان انجام بده، غرضش این نیست که الان آن متحرک بشود که بگوئید آقا به او نرسیده، نمی تواند متحرک

بشود، این چه غرضی است، این ما لایطاق است. غرض تعلیقی دارد که این امر را می‌کنم، این دستور را می‌دهم، این نهی را می‌کنم که اگر زمینه فراهم شد، شرایط در آن فراهم شد، که یکی از شرایط عبارت است از همین که علم پیدا کند. این محرکش بشود، باعثش بشود.

س: ...

ج: مشروط به علم نسیت، در آن ظرف برای آن ظرف، برای آن ظرفی که آن زمینه تحرک پیدا می‌کند، انبعاث پیدا می‌کند. این را برای کار، برای این است.

مثل این که کسی وسائلی در منزلش آماده می‌کند که اگر میهمان آمد، یک وقت می‌گوید الان می‌خواهد بیاید برای این غرض که الان مهمان دارم می‌خواهم... این می‌شود فعلی، یک وقت نه، فراهم می‌کنم که اگر مهمانی آمد معاذالله آن وقت با این وسائل پذیرایی کنم یا استفاده کنم یا چه کنم.

پس بنابراین ایشان می‌فرماید این که اشکالی ندارد و ایشان می‌فرماید ما با همین وجه تصویر کردیم اشتراک احکام بین عالم و جاهل را. این که می‌گوییم... چون این اشکال در قاعده اشتراک هم هست دیگه. گفتیم اشتراک احکام بین عالم و جاهل معنایش این است که خطاب فعلی است، یعنی یک خطابی واقعاً وجود دارد، نه این که غرض او فعلی است، غرض نسبت به عالم‌ها فعلی است، نسبت به جاهل‌ها شأنی است که یعنی اگر زمینه در آن‌ها فراهم شد، عالم شدند، متوجه شدند این محرک‌شان باشد. پس بنابراین با این وسیله...

س: ...

ج: چرا دیگه آن هم یکی از همین‌ها است، اشتراک احکام است، این هم یکی از ادله اشتراک احکام است. اگر حالا جواب نداشته باشیم چون آقای خویی که می‌گوید کفار مکلف به فروع نیستند، از این آیه لابد یک جوابی دارد ایشان. حالا آن‌هایی که می‌گویند که کفار مکلف به فروع هستند که یکی از دلایل‌شان همین آیه است، آن‌ها به جای این که بگویند ما پیغمبر را چون قبول نداشتیم می‌گوید نماز نخواندیم. جواب این است که چیز بالاتر دارید که شما اهل جهنم شدید، پیغمبر اسلام را قبول نکردید، یا خدا را قبول نکردید. این‌ها را نمی‌گوید، می‌گوید لم نکن من المصلین.

خدمت شما عرض شود که آیا این فرمایش محقق عراقی حل می‌کند مشکله را یا نه؟ ممکن است گفته شود که این فرمایش فرمایش متینی است از حیث این که در حقیقت یک نقصانی از آن بیان شیخ اعظم را توجه داده که ما

در بیان شیخ اعظم گفتیم اغراض ثلاثه است. ایشان توجه داد که نه، اغراض اربعه است. پس یکی در بیان شما افتاده آن را هم باید ذکر می‌کردید و می‌گفتید. این از این جهت متین است. اما از جهتی که حل اشکال بخواهد بکند محل اشکال است، چرا؟ برای خاطر این که اغراض شأنی در جایی می‌تواند غرض باشد که ترقب حصول داشته باشد. این غرض عقلایی است می‌تواند باعث فعل شخص بشود. اما آن که ترقب اصول ندارد این خود فاعل می‌داند چنین غرضی قابل تحقق نیست. آیا می‌شود خدای متعال... شارع بگوید ایها الرجال اغسلوا غسل الحیض، چرا می‌گویم، نمی‌خواهم خیلی نمی‌خواهم از آن‌ها، شأنی که اگر... این اگر است که هیچ وقت محقق نمی‌شود. وقتی یک اگر است که هیچ وقت می‌داند محقق نمی‌شود، زمینه برای این فراهم نمی‌شود، نه می‌شود غرض فعلی داشت، نه می‌شود غرض شأنی داشت. یا خطاب به اموات بکند که این کار را انجام بدهید آن کار را ترک نکنید. یا غرض فعلی ندارد تا بگوید حیات لازم است. غرض شأنی، این غرض شأنی است که لایترقب آن، آن در جایی است که ترقب دارد مثل آن مثالی که زدیم لعل مهمان بیاید، لعل این متوجه بشود مثل چی؟ فلذا این مسأله حل می‌کند شبهات حکمیه قبل الفحص را، آن جا با این که جاهل است ولی چون ترقب این هست که با فحص می‌فهمد عیب ندارد الان تکلیف داشته باشد. آن جا غرض مصحح دارد، این غرض درست است. شارع احکامی را دارد که در معرض وصول به عبد است می‌داند الان در کتاب هست یا در روایات است، این آقا هم برود بگردد می‌بیند. الان جاهل بالفعل است ولی اشکال ندارد این تکلیف برای او باشد بالفعل. چرا؟ چون مولی می‌بیند که این زمینه این که این حکم به او برسد و داعی او بشود و او امتثال کند وجود دارد، این ترقب ترقب درستی است. اما جایی که می‌داند این ترقب نیست، این هم نمی‌تواند داعی شود. حالا یک فقهی که آمده فحص کرده کتاب و سنت و همه را قطع دارد که هیچ چیزی وجود ندارد و لایترقب که این برطرف می‌شود. این چه جور می‌تواند تصویر کند که الان این حکم... شارع به من حکم کرده است به غرض... این جا می‌گوید اگر به غرض امتثال فعلی است که من نمی‌توانم؛ تکلیف ما لایطاق است، اگر شأنی است که چنین شأنی وجود ندارد. اگر انقیادی است که آن اشکال را دارد، اگر غرض غیرها هست... (غیرها باید بگوییم چون سه تا شد) غرضی است غیرها پس بنابراین آن هم که معقول نیست بنابراین می‌گوید من الان تکلیفی ندارم.

س: ...

ج: دیگه تکلیفی ندارم دیگه، چون تکلیف بلاغرض که نمی‌شود این غرض‌ها هم که همه‌اش اشکال دارد پس تکلیف ندارم راحت هستم.

س: ...

ج: حالا یک سؤالی از شما می‌کنم. حرف خوبی دارید می‌زنید. یکی از جواب‌هایی که می‌آید که حالا درست است یا نادرست کاری نداریم ولی حرف خوبی زدید. ولی یک سؤال از شما می‌کنم؛ آیا شارع می‌تواند حکم عمومی جعل کند، مطلق جعل کند، شامل همه بشود با این که برای همه مصلحت ندارد؟

س: منجر نباشد ...

ج: مصلحت ندارد، جعل بکند دیگه. شما که می‌گویید احکام تابع مصالح و مفاسد است یعنی تابع مصالح برای بعضی، همین که بعضی مصلحت برای آن‌ها داشت نماز خواندن بگویند همه نماز بخوانید، می‌شود؟

س: چرا نشود.

ج: چرا نشود، برای این که گتره و گزاف... همه را در زحمت می‌اندازی برای چی؟ مصلحت ندارد برای همه، وقتی برای همه مصلحت ندارد همه را تکلیف بکنی. بگو آقا فلانی‌ها همان‌هایی که مصلحت برای آن‌ها دارد را بگو.

س: حاج آقا اصل مصلحت که وجود دارد.

ج: همین دیگه، سؤال همین است؛ هر جا مصلحت به نحو قضیه مهمله یا جزئیه وجود دارد آن جا معقول است حکم به نحو موجبہ کلیه جعل بشود؟ مثلاً تمام اهل ایران فقط مثلاً عالم‌هایشان، دانشگاهیان‌شان یا فرهیختگان‌شان یک مصلحتی هست که... می‌گویند چون آن مصلحت است، همه. مثل همین یارانه‌ها، آن‌ها حرف‌شان است من وارد به این امور نیستم. می‌گوید آقا فقط برای فقراء و آن کسانی که... چرا گفتی همه بیایند بگیرند؟ برای خاطر این که مثلاً از هشتاد میلیون چهل میلیون‌شان نیاز دارند می‌گویی هشتاد میلیون بیایند بگیرند. این می‌گوید آن جا مصلحت ندارد، غلط است.

این یک سؤالی است که راجع به این، حالا جواب بعدی که جواب سوم است که نزدیک به فرمایش ایشان است یا عین فرمایش ایشان است آن فرمایشی است که حضرت امام قدس سره دارند که خطابات قانونیه این جور نیست. خطابات قانونیه غیرقادر را هم می‌گیرد، عاجز را هم می‌گیرد، منتها آن‌ها معذور هستند ولی خطاب آن‌ها را می‌گیرد. این جا هم همین جور می‌گوییم، می‌گوییم آقا... می‌گوید ایها الناس این کار را انجام بدهید، حالا یک عده هم قادر نیستند نباشند. کسی که خطابات قانونیه را تصویر می‌کند، اشکالاتش را می‌تواند حل بکند و جواب بدهد که اشکالاتی دارد که یکی همین اشکال است که آیا این کار عقلایی است که برای همه مصلحت نباشد اراده همه

بکند، حکم برای همه جعل بکند؟ و علاوه بر این که در کتاب و سنت مقیداتی داریم بر غیر... لایکلف الله نفساً الا وسعها، الا ما اعطاها و هم چنین ادله دیگری که خدا بر عجزه امر نمی‌کند، نهی نمی‌کند، این‌ها را داریم.

حالا اگر در بحث خطابات قانونی اگر این‌ها را حل کرد این جا یکی از جواب‌هایی که می‌شود داد از راه خطابات قانونیه است.

س: منحصر به خطابات قانونی...

ج: ببینید این‌ها عبارة آخرای خطابات قانونیه هستند فلذا بعضی گفتند همین حرف آخوند هم خطابات قانونیه است اما تلمید محقق آقای آخوند فرموده بله این حکم ظاهری است. چرا او فرموده؟ یعنی وقتی می‌گویی اکرم کل عالم، بعد هم گفته لاتکرم الفساق را بگیرد چون در آن موارد یک حکم ظاهری دارد، حکم ظاهری مصلحت دارد. این احکام ظاهریه است برای آن‌هایی که به مخصص برخوردند.

س: یعنی اصالة العموم که تمسک می‌کنیم حکم ظاهری درست...

ج: بله بله. آن‌ها می‌فهمند بعداً حکم ظاهری است. اگر بعداً به مخصص برخوردند یا ما می‌دانیم آن‌ها نسبت به آن‌ها حکم ظاهری است. آقای اصفهانی این جور تصویر کرده این فرمایش را.

بالاخره آن بحث خودش را دارد در محل خودش، بحث‌های عمیقی هم دارد، بحث مهمی هم هست این‌ها خودش چون آثار مهمی در فقه و اصول هر دو دارد.

جواب اخیری که این جا وجود دارد این است که یک مقدمه عرض بکنیم که بارها شاید این را عرض کردیم به مناسبت‌ها و بزرگان فرمودند این فرمایش را و آن این است که اطلاق چون مؤونه زائده دارد، کار زائدی ندارد لغو نیست. مولی مثلاً می‌بیند می‌گوید اکرم العالم، حالا این اکرم العالم شامل همه ناس می‌شود چه عالم‌ها چه جاهل‌های به این حکم، یا می‌گوید صلّ، این اطلاق صلّ نسبت به همه شامل می‌شود، اطلاق است دیگه. الان اگر مولی بخواهد اطلاق نداشته باشد کار اضافی باید بکند، باید بیاید چه کار بکند تقیید بکند. اما اطلاق عدم کار است، عدم تقیید است. حتی ملاحظه و لفظ هم نیست که یک کاری بخواهد بکند.

س: حتی اطلاق لحاظی؟

ج: لحاظ هم نمی‌خواهد بکند. همین دیگه، این حرف‌هایی که در باب اطلاق زده می‌شود اطلاق عبارت است از چی؟ این که نفس الطبیعه را دارد می‌گویید. حتی قیود، حالات این‌ها را لازم نیست ملاحظه کند، رفض کند که یک کاری لازم باشد انجام بدهد، رفض القیود هم نیست، اخذ القیود هم نیست. اخذ القیود قبل از سلطان العلماء گفته می‌شد که اطلاق اخذ القیود است، یعنی وقتی می‌گویی الماء طاهر، الماء، آن جاعل، آن حاکم در نظر گرفته ماء چه بئر باشد، چه چشمه باشد، چه قلیل باشد، چه کثیر باشد، چه چه باشد، اخذ القیود کرده پس الماء کانه چیست همه این‌ها در آن لحاظ شده و گفته طاهر. این اخذ القیود است. سلطان العلماء محشی شرح لمعه نقطه عطف شده ایشان در این مسأله اصولی، تا زمان ایشان متعارف بین الاصولی همین بود که اخذ القیود است. فلذا می‌گفتند اگر مطلق را یعنی این ماء را در بخشی استعمال کنی مجاز است چون در موضوع له آن افتاده ... ایشان آمد گفت نه چنین چیزی نیست و حرف حق زد و بعد ایشان یک مسأله‌ای است که مسلم شد این جوری نیست که اخذ القیود نیست. و این اسرار این که ما می‌گوییم که باید هر از مدتی اقلأً پنجاه سال، چهل سال کتاب‌های درسی عوض بشود برای همین است که ما الان مثلاً بیاییم آن حرف سابق را که همه فهمیدند اشتباه است، به زور در مغز طلبه بخواهیم بکنیم بعد یک جایی بیاییم آن‌ها را از مغزش خارج بکنیم. اگر بعد از سی سال، چهل سال مباحثی که معلوم شد درست نیست این‌ها پالایش بشود حرف‌های درست بیاید یا چیزهای جدید بیاید دوباره روی آن‌ها فکر بشود نه حرف‌هایی که همه فهمیدند و خلاف ذهن را بخواهیم وارد کنیم به ذهن شخص. این اخذ القیود است.

رفض القیود این است که قیود توجه می‌کند رفض می‌کند. پس آن حاکم باید به تمام قیود، به تمام اطوار و احوال توجه کند رفض کند، رفض کند. گفتند اطلاق این هم نیست. اطلاق چیست؟ این است که به نفس طبیعت لیسیده، هیچی. حکم می‌رود روی آن و قهراً چون طبیعت در همه جا وجود دارد منطبق است، حکمی که روی آن است همه جا منتشر می‌شود.

این دیگه امر زائدی نمی‌خواهد، چیز اضافه‌ای نمی‌خواهد. مثل این که مثال می‌زنند آقایان می‌گویند شما مثلاً می‌خواهید یک آینه را بلند کنید زید را نشان بدهد که پشت سرش عمرو است، طرف راستش بکر است، طرف چپ او خالد است، حالا این آینه را که بلند کردید آن‌ها را هم نشان می‌دهد. شما اگر بخواهید آن‌ها را نشان ندهد کارهای اضافی باید بکنید، باید یک چیزهایی روی این آینه نصب بکنید، چه بکنید که فقط نسبت به آن شخص انعکاس داشته باشد و بقیه را منعکس نکند در خودش. کارهای اضافه باید بکنید. چه لزومی دارد. حالا بعد از این که این مقدمه روشن شد این جا گفته می‌شود که شارع می‌آید می‌گوید که آقا صلوا، هم عالم‌ها را می‌گیرد هم

جاهل‌ها را می‌گیرد. اصل این صلوا غرض که دارد که، بی‌جا که نیست، به عالم‌ها، به آن‌هایی که واصل به آن‌ها می‌شود، حالا اطلاقش آن‌ها را هم می‌گیرد. این چه لغویتی لازم می‌آید که شما در قسم ثانی گفتید که اگر مقصود انقیاد باشد لغویت لازم می‌آید نسبت به آن‌ها، گفتید غرض ترکیبی است دیگه، برای آن‌هایی که آگاه می‌شوند، اطلاع دارند، علم پیدا می‌کنند غرض امتثال است، برای آن‌ها غرض چیست؟ انقیاد است. گفتید این غلط است. چون اگر دلیلی وجود دارد همان کفایت می‌کند و اگر ندارد جعل این لغو است. همان هم کفایت می‌کند باید بگویید جعل این لغو است، چرا جعلش لغو است؟ می‌گویید آقا همان ثانی را اختیار می‌کنم لغو هم نیست. چرا؟ برای این که کار اضافه نمی‌خواهد انجام بدهد که، که بگویی این کار شما لغو است. این کاری که دارد انجام می‌دهد همان کاری است که مصلحت دارد بالاخره به عالم‌ها باید بگوید دیگه، برای آن‌ها که عالم می‌شوند، زمینه دارند که باید بگوید. می‌آید می‌گوید افعَل، افعَلُوا، باید بگوید افعَلُوا، صیغه جمع هم باید بیاورد چون دو نفر که نمی‌خواهد بگوید که. پس این چون اطلاق امر زائدی را از مولی طلب نمی‌کند، اراده زائدی را طلب نمی‌کند، فعالیت زائدی را طلب نمی‌کند بنابراین لغویتی لازم نمی‌آید. این اشتراک احکام بین عالم و جاهل هم که می‌گویند یعنی همین، یعنی آن ادله، آن ما به الانشاء‌ها، افعَل لا تفعل‌ها که انشاء شده آن‌ها هم مطلق است، فلذا یکی از ادله اشتراک ... همین اطلاقات ادله است دیگه، نه آن روایاتی که می‌گویند مشترک هستند. می‌گوید خود اطلاقات ادله.

اگر ما این حرف را بزنیم، این جوری بگوییم، پس بگوییم لغویتی لازم نمی‌آید، مولی غرض دارد، غرضش هم همین است، و لعل در سویدای قلب مرحوم امام قدس سره که فرموده خطابات قانونیه اشکال ندارد بازگشت فرمایش او به همین باشد که مولی وقتی دارد صل می‌گوید، لا تغصب می‌گوید، درست است، هدف در قادرها وجود دارد، عاجزها وجود ندارد، در ذو مصلحت‌ها دارد در غیر ذو مصلحت‌ها معنا ندارد. اگر تکلیف را می‌خواست بیاید بگوید ایها العاجز این کار را بکن بله معلوم بود این کار لغوی است دارد می‌کند. یا کار قبیحی است دارد می‌کند. چون که متحرک نمی‌شود، اگر بیاید بگوید ای کسی که مصلحت برای تو ندارد انجام بده، این هم درست است نمی‌شود. اما وقتی می‌بیند مصلحت‌دارها هستند، چه دارند باید خطاب بکند بگوید چی؟ بگوید صلوا حالا این صلوا را من باید بیایم قید بزنم که عاجزها را نگیرد؟

س: این لغو می‌شود.

ج: چه لغو می‌شود؟

س: این لغو می‌شود که به این عاجزها نگیرد.

ج: آهان این که بیاید یک قیدی بزند که دیگه کار اضافه برای چه می‌کند، عاجزها که معذور هستند، حالا آنها را بگیردشان چه اشکالی دارد.

بله در آن جایی که مصلحت نداشته باشد آن شبهه هست که آنها را به زحمت برای چه انداختید؟ آنها که مصلحت ندارد بر آنها.

س: چه کسانی؟

ج: برای آنهایی که مصلحت ندارد. عاجز مصلحت دارد برای او، نمی‌تواند استیفاء کند، قدرت ندارد بر انجامش. اگر در خطابات بگوییم این قدر خطابات قانونیه گسترده است که حتی غیرمصلحت را... بله آن اشکال دارد. چرا؟ برای این که یک تالی فاسد دارد، تالی فاسدش این است که آنها را بی‌خود به زحمت می‌اندازد. اما جاهایی که نه تالی فاسد برای آنها دارد، برای مخاطبین دارد، نه کار اضافی بی‌جهتی از مولی باید سر بزند، یک کاری برای یک مصلحتی است این اتفاقاً خود به خود مثل بلند کردن آینه می‌ماند، آنها را هم می‌گیرد این چه اشکالی دارد؟ به این بیان عده‌ای مثل شهید صدر یا غیر شهید صدر از بزرگان حل کردند جایی را که بله اطلاق این چنینی اشکالی در آن ندارد و اشکال این که لا فائده فیهِ، فایده ندارد پس کار لغوی است، پس نادرست است و این‌ها این وارد نیست این جاها. اگر این بیان را گفتیم با این بیان هم می‌توانیم از فرمایش ابن زهره رحمه الله جواب بدهیم. و صلی الله علی محمد و آله.

### جلسه ۳۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

پنجمین دلیلی که برای اثبات این که موقف عقل در موارد شبهات حکمیه برائت است برهان نقض غرض اعلامی است. به این بیان که شارع مقدس اعلام فرموده که «یرید بکم الیسر و لایرید بکم العسر» این هدف را اعلام فرموده است. حالا با توجه به این که با چند مقدمه، یک؛ مقدمه اولی این که موارد شک و تردید به خاطر فقدان نص یا اجمال نص یا تعارض نص، هم در موارد محرمات و هم در موارد واجبات فراوان است من الطهارة الی الدیات فقیه شک می‌کند خیلی جاها که بالاخره این فعل حرام است، حرام نیست، واجب است، واجب نیست. فراوان است و



قهرأ وقتی هم به ادله مراجعه می‌کند یا نصی نمی‌یابد اصلاً در آن باب؛ فقدان النص است. بعضی وقت‌ها هم نصوصی پیدا می‌شود اما مجمل است و گاهی هم تعارض دارد. هم در واجبات و محرمات مستقله این شکوک فراوان است، هم در موارد واجبات غیرمستقله به یک تعبیر مثل این که شک می‌کند فلان چیز جزء نماز هست یا نیست، شرط نماز هست یا نیست، مانع هست یا نیست، قاطع هست یا نیست. در بسیاری از موارد توی عبادات این شکوک هست، در غیر عبادات هم وجود دارد که در شرایط... مثلاً در ذبح شک می‌کند فلان امر در ذبح دخالت دارد یا ندارد، مانع هست، شرط هست و امثال این‌ها همه جاها ما شک فراوان داریم دیگه، کسی که یک مقدار با فقه سروکار داشته باشد می‌بیند کثرت این موارد شبهات را. حالا چه به نحو استقلال، چه به نحو این که شرط است، جزء است، مانع است، قاطع است، چه هست، همه این‌ها وجود دارد. این مقدمه اولی.

مقدمه ثانیه این است که اگر شارع در تمام این موارد سر حکم واقعی‌اش ایستاده باشد و بگوید من برائت جعل نمی‌کنم، عقاب هم نمی‌کنم. این کار شارع یوجب عسراً شدیداً چون موارد خیلی زیاد است، همه این جاها را ما بخواهیم احتیاط بکنیم، محتملات را مراعات کنیم و برائت نداشته باشیم خب... مثلاً فرض کنید که یک وضو می‌خواهیم بگیریم، احتمال می‌دهیم مثلاً آب باید ولرم باشد، آب خنک نمی‌شود آب داغ هم نمی‌شود. با چه این را رفع می‌کنیم؟ اگر یک وقت اطلاقی داشته باشیم، یک وقت چیزی داشته باشیم، با آن بتوانیم. در خود وضو اگر برائت و این‌ها را بخواهیم بگذاریم کنار شکوک برای ما پیدا می‌شود و وقتی هم آدم توی شک می‌افتد هی ذهن فعال می‌شود هی شک ایجاد می‌کند. یک شک‌هایی هم که قبل از چیز باشد اصلاً ذهن نمی‌آید ولی بعد به ذهن می‌آید. هر کاری هر کاری هرکاری. پس اگر شارع جعل برائت نکرده باشد این یوجب العسر الشدید. این هم مقدمه ثانیه.

مقدمه ثالثه این است که این عسر شدید با آن غرض اعلامی منافات دارد؛ گفته یزید بکم الیسر، این چه یسری است، منشأش هم خودش که دست بر نمی‌دارد از آن حکم واقع، برائت هم جعل نمی‌کند.

پس نتیجه این سه مقدمه این است که عدم جعل برائت که یوجب العسر این باطل است. این که باطل شد نقیض آن ثابت می‌شود که پس جعل البرائة. بنابراین با این دلیل که قبح نقض غرض است، آن هم غرض اعلامی، ثابت می‌شود و کشف می‌کند عقل که پس شارع جعل البرائة. این دلیل عقلی با دلیل‌های عقل قبلی که می‌گفتیم تفاوتش در این هست که آن‌ها موقف خود عقل بود که می‌گفت مثلاً برائت است یا می‌گفت احتیاط است. این جا نه، عقل کشف می‌کند که شارع جعل البرائة، پس دلیل عقلی است بر این که شارع برائت جعل کرده است نظیر مقدمات

انسداد بنابر کشف لا الحکومة. آن جا می‌گوییم مقدمات انسداد باعث می‌شود ما کشف نکنیم که شارع مطلق المظنه را حجت قرار داده. شبیه آن در این جا گفته می‌شود که این مقدماتی که گفتیم یکشف از این که شارع برائت جعل فرموده است پس موقف عقل نیست که برائت، بلکه حتی حق الطاعه‌ای مطلق هم به این دلیل عقلی می‌تواند بگوید شارع برائت جعل کرده ولو عقل من حکم می‌کند که در شبهات حکمیه باید احتیاط بکنی ولی بعد از این که شارع گفته اريد اليسر و لا اريد العسر، بعد از این حرف... و مطلب دوم این است که در آن قبلی‌ها عقل مستقل بود یعنی تمام مقدماتی که مأخوذ در استدلال عقلی می‌شد حرف‌های خود عقل بود. این جا نه، مثل عقل غیرمستقل است یعنی یک حرفی را از شارع شنیدیم می‌گوییم شما اعلام کردی که ترید اليسر و لا ترید العسر. حالا که خودت این را اعلام کردی آن وقت این نتیجه را می‌گیریم. بنابراین این یک تقریب.

تقریب دوم برای این دلیل عقلی این است که بخشی از مقدماتش همین است که در این دلیل، در این تقریب گفته شد. یعنی باز این است که شارع اعلام فرموده یرید اليسر، این دو، این که کثرت موارد جوری است که اگر شارع بخواهد در این موارد سر حکمش ایستاده باشد و بازخواست کند و عقاب بکند این عقاب یوجب العسر برای این که باتوجه به این که او سر احکامش ایستاده، احکام مجهوله‌اش و مشکوک‌ه‌اش ایستاده و می‌خواهد بازخواست کند اگر کسی انجام نداد و عقاب بکند این باعث می‌شود که انسان باید احتیاط بکند ولو...

این عقاب یوجب العسر الشدید و چون یوجب العسر الشدید، نقض غرض اعلامی آن لازم می‌آید. پس کشف می‌کند عقل که این عقاب نخواهد کرد. همین که عقل کشف کرد عقاب نخواهد کرد چون عقاب یوجب العسر الشدید، این باطل است، نقیض آن ثابت می‌شود که عقاب نخواهد کرد. عقاب نخواهد کرد امنیت ایجاد می‌شود. همان که ما از قبح عقاب بلابیان به دست می‌آوریم. این دومی... تقریب دوم با تقریب اول فرقی این است که در تقریب اول می‌گوییم کشف می‌کنیم آن قانون برائت شرعیه جعل کرده است، کشف می‌کنیم که او جعل البرائة. در دومی کشف نمی‌کنیم جعل البرائة، نه ممکن است برائت جعل نکرده ولی می‌گوید من عقاب نمی‌کنم. همان عدم العقاب است.

س: نفی استحقاق عقاب هم می‌کند؟

ج: نه، نفی استحقاق نمی‌کند. می‌گوید عقاب جعل نمی‌کنم.

آقایانی که کافی می دانستند و مستنداً الی قاعده قبح عقاب بلایان می گفتند عقاب وقتی که نیست امن است، ما هم دنبال همین هستیم در باب برائت که ما اگر در شبهات حکمیه مراعات احتیاط نکنیم مأمون از عقاب هستیم یا نیستیم؟ ما این را می خواهیم. این هم ثابت می شود که بله به این بیان عقلی، به این تقریب ثابت می شود که بله شما مأمون از عقاب هستید.

س: ...

ج: عسر که مفهوم روشنی است، یسر و عسر مفهوم روشنی است. می گوید رب یسر و لاتعسر نمی فهمی یعنی چی؟

س: ممکن است ما یک جا عسر بدانیم شرع عسر نداند.

ج: نمی شود. مگر این که بالحکومة بیاید فرد را... فردی واقعاً عسر هست بالحکومه بگوید عسر نیست یا یک چیزی را یسر نمی دانیم بیاید بگوید هذا یسر بالحکومه بیاید بگوید. مثل این که فرموده الفقاع مثلاً خمر. فقاع که خمر نیست. حالا او می گوید الفقاع خمر برای خاطر این که احکام خمر را می خواهد روی آن پیاده بکند. یا می فرماید الطواف بالبيت صلاة و الا ما قطع داریم که طواف نماز نیست و هکذا. بله بالحکومه می شود لافردی را فرد کند یا فردی را لا فرد کند بالحکومه. اما وقتی در قرآن فرموده «یرید بکم الیسر و لایرید بکم العسر» همین معنای ظاهری مقصود است دیگه، معلوم است دیگه، تفسیری برخلاف این هم که نداریم در ذیل این آیه شریفه. این ظاهر حجت است.

س: ممکن است اختلاف بشود بین تعریف عسر؛ یکی یک چیزی را عسر بداند یکی عسر نداند؟

ج: آقا ببینید شما می خواهید یک وضو بگیرید نماز می خواهید بخوانید، روزه می خواهید بگیرید، هر روز هزارها شک و تردید دارید از تمام این ها خواهید احتیاط بکنید اصلاً می توانید. واضح است که این عسر است.

س: ما کمتر از این را هم عسر می دانیم.

ج: پس همین دیگه، شارع هم که فرموده. پدر در می آید، حالا اگر واقعاً کسی بخواند محتملات را، برائت عقلی و شرعی را انکار بکند، حق الطاعه ای در تمام این ها بشود و بگوید شارع جعل برائت نکرده، برائت عقلی نداریم، شرعی نداریم، عقلایی نداریم. این واقعاً یوجب العسر، این مطلبی است که ندیدم که در کلمات اصحاب آن مقدار که مراجعه کردیم این دلیل عقلی را فرموده باشند. منتها ملامح آن یعنی نه عین آن، نظیرش در فرمایشی که مرحوم شیخ اعظم در پایان مباحث برائت فرموده است که «و منها أن الاحتیاط عسر منفی وجوبه» از بعضی از قدمای

اصحاب این جور استدلال کردند مثل سید مجاهد در مفاتیح. این دلیل عقلی نیست، این این است که می‌فرماید احتیاط عسرٌ منفیٌ وجوبه. یعنی به دلیل لاجرج تمسک کرده نه به دلیل عقلی. ما از این بیان که شیخ از آن‌ها نقل فرموده است به تقریبین گفتیم و آوردیم توی دلیل عقلی. آن هم خودش یک دلیل جداگانه‌ای است که ما در احتیاط باید بحث از آن بکنیم یعنی ادله احتیاط یکی از معارضاتش این است که این با دلیل لاجرج چه جور در می‌آید، در ادله احتیاط بعداً باید آورد. پس بنابراین این دلیلی است که این جا ممکن است بیان بشود به این شکلی که عرض شد.

س: حاج آقا این نفی عسر به اندازه‌ای که برائت را به اندازه‌ای که عسر از بین برود فقط اثبات کند ولی ما برائت را جای مطلقاً ثابت می‌کنیم.

ج: بله. حالا.... ولی خیلی جاها اثبات خواهد شد.

حالا این اصل استدلال. مرحوم شیخ اعظم در آن دلیلی که نقل فرمودند بعضی مناقشاتی دارند که ببینیم آن مناقشه در این جا هم ممکن است تطبیق بشود و گفته بشود.

ایشان در جواب کسی که خواسته به لاجرج تمسک کند فرموده: «و فیه: أنَّ تَعْسَرَ لیس إلّا من حیث کثرة موارد، و هی ممنوعة» فرموده این مسأله؛ حرج لازم آمدن طبق آن بیان آن‌ها فقط به خاطر کثرت موارد است. آدم یک مورد اگر شک کرد آن جا احتیاط لازم باشد جاهای دیگر حکمش معلوم باشد که حرجی لازم نمی‌آید یا عسری لازم نمی‌آید. پس بنابراین این برای کثرت موارد است. حالا باید ببینیم واقعاً کثرت موارد هست یا شما بلوف می‌زنید می‌گویید کثرت موارد. اگر دقت کنید می‌بینید کثرت موارد نیست. ایشان می‌فرمایند کثرت موارد نیست اما علی مسلک الاخباریین کثرت موارد نیست چون اخباریین در شبهات وجوبیه که می‌گویند احتیاط لازم نیست، دلیل داریم احتیاط لازم نیست. فقط می‌ماند شبهات تحریمیه، آن هم در موارد فقد نص یا تعارض نصینی که مرجح منصوص برای احد النصین نداشته باشیم می‌گویند این جاها فقط احتیاط لازم است. این هم خیلی نیست، توی فقه این مواردی که شبهه تحریمیه... وجوبیه‌هایش که رفت بیرون، تحریمیه هم در این مواردی که این چنین باشد گفتند احتیاط لازم است. این زیاد نیست و درست است شما... حالا این را برای توضیح عرض می‌کنیم. درست است شما اگر من الطهارة الی الدیات موارد زیاد است اما همه‌اش که مبتلا به همه نیست، هر کسی یک جا مبتلا به آن است، آن شخص باید خودش حساب بکند چه عسری لازم می‌آید برای این. مثلاً توی باب مضاربه، توی باب مضارعه، اصلاً این اهل حرف‌ها نیست، شکوک آن جا حالا کسی احتیاط بخواهد آن جا... بخواهد مضاربه کند احتیاط کند.

مضارعه می‌خواهد احتیاط کند، مسابقات می‌خواهد احتیاط بکند، این اهل آن‌ها اصلاً نیست. خیلی جاها درست است همه را که جمع می‌کنیم ممکن است هزار مورد احتیاط بشود اما این هزار تا که برای یک نفر نیست، برای آن است که هر کسی در همان جایی که مبتلا به او است.

این پس بنابراین اگر علی مسلک اخباریین ملاحظه بکنیم. علی مسلک مجتهدین که فرقی بین شبهات حکمیه وجوبیه و یا تحریمیه نمی‌گذارند آن وقت همه را دارند حساب می‌کنند که ما باید در این‌ها برائتی بشویم، احتیاطی بشویم، چه بشویم.

ایشان می‌فرماید این‌ها باز واقع امر این است که این مقدار الحمدلله ادله‌ای که ما داریم من الکتاب و الروایات که تعبیر می‌کنیم از مجموع آن به ظنون خاصه چون کتاب ولو قطعی السند است ولی معمولاً ظواهر است که می‌شود ظنون. روایات هم همین جور معمولاً که تواتر در آن نیست، معمولاً هم سنداً هم دلالةً ظنون است. حالا جایی هم که سندش قطعی باشد باز دلالتش معمولاً ... است. بالاخره مجموعاً مستندهای ما ظنون خاصه است. این ظنون خاصه بحمدالله کفاف فقه را می‌دهد. من الطهارة الى الديات کفاف فقه را می‌دهد. می‌ماند یک جاهایی که ما شک می‌کنیم، این شک‌ها هم خیلی‌هایش به اطلاق ادله یا عموم ادله یا اطلاق مقامی و امثال ذلک زوده می‌شود. می‌ماند یک مواردی که دیگه هیچی از این چیزها نیست، دیگه فقدان نص یا اجمال نص یا تعارض نصین است، اطلاق مقامی و سیره و اجماع و فلان و هیچی وجود ندارد. ایشان می‌فرماید این مقدارها مخصوصاً با آن پیاز داغی که اضافه کردیم در آن قبلی این قدر نیست که عسر بیاورد. چون باز همه این موارد درسته فقیهی وقتی رساله می‌خواهد بنویسد هزار مورد مثلاً این جور جاهایی می‌شود که هی بگوید الاحوط الاحوط. اما اولاً این الاحوط الاحوط که خودش نمی‌خواهد عمل بکند همه آن‌ها را، کاری به این کارها خیلی ندارد که، یعنی آن کاسب نیست که حالا خیلی از چیزها که برای کسب است، خیلی چیزها برای کذا است کاری ندارد. خیلی‌هایش می‌شود برای مردم یک جاهایی هم برای خودش است، آن جاها هم مردم همه که به همه این‌ها مبتلا به نیستند که، که بگوییم برای آن‌ها عسری لازم می‌آید. اگر هم مبتلا بشوند همه وقت نیست، امسال این کار را کرده، امسال حج، هر سال که حج نمی‌رود، حالا حج رفته یک کارهایی، احتیاط‌هایی آن جا باید بکند. ولی توی عمره‌اش یک بار حجة الاسلام است باید برود می‌رود آن جا احتیاط می‌کند، چند روزی که آن جا هست یک احتیاطی می‌کند. حالا یک وقت دیگه به یک جا دیگه مبتلا می‌شود، یک وقتی به یک باب دیگه مبتلا می‌شود، این‌ها همزمان نیست که بگوییم عسر و حرج لازم می‌آید که.

س: ...

ج: نه، توی تقریبش مطلب را باز نکردم، همین جوری ادعا می‌کردیم، می‌گفت این قدر زیاد است حرج لازم می‌آید حالا ایشان در مقام جواب می‌آید این را باز می‌کند می‌گوید آقا این چه جور می‌گویید زیاد است، درسته فهرست را که نگاه می‌کنید زیاد است اما این زیاد آیا موجب حرج می‌شود؟ می‌گویید نمی‌شود. چرا؟ یا موجب عسر نمی‌شود، چرا؟ به خاطر این که اولاً این برای همه نیست، احتیاط‌هایی که برای مثلاً غسل استحاضه است، برای استحاضه است، برای حیض است، برای نفاس است، این که به مردها ربطی ندارد اصلاً. هرچی احتیاط آن جاست برای این است، خیلی احکام برای مردها است برای زن‌ها نیست احتیاط‌های آن جا به این‌ها ربطی ندارد. هر طایفه‌ای هم که نگاه می‌کنیم، مردها را که نگاه می‌کنیم همیشه که به همه ابواب فقه نیازمند نیستند که بخواهیم بگوییم عسر لازم می‌آید، حرج لازم می‌آید. آن طایفه را هم که خانم‌ها باشد نگاه، همه جا که به احکام، همه ابواب مبتلا به نیستند که ما بگوییم هی عسر لازم می‌آید، حرج لازم می‌آید. چنین چیزی نیست. پس بنابراین... یکی از بزرگان علما دیدم فرموده بود که در جواب این سؤال که بابا احتیاط حرجی است، مردم توی چیز می‌افتند چرا احتیاط می‌کنید؟ گفته بود میرزای شیرازی مرجع عام شیعه در عالم بود، و ایشان معمولاً فتوا نمی‌داد و احتیاط می‌کرد. هیچ حرجی هم آن زمان لازم نیامد. حرجی لازم نمی‌آید، یک مواردی است، مردم مراجعه می‌کنند ما می‌گوییم آقا مثلاً احوط اضافی را انجام بده، می‌گوید آقا خیلی سخت می‌شود، چه سختی است، یک چند مورد هست آن مورد احتیاط می‌کنید، معمولاً که فتاوا متوافقات است، حالا یک جایی با هم اختلاف دارند، حالا آن جا که با هم اختلاف دارند مخصوصاً طلبه‌ای که در راستای این است که ان شاء الله صاحب نظر بشود بعد خودش فتوا پیدا بکند این خوب است که احتیاط بکند توی این مسائل اختلافی این جوری، چون بعداً اگر نظرش مخالف شد، اجزاء قبل را هم قائل نبود پدرش درمی‌آید. واقعاً این جوری است. پریروز یک آقای طلبه‌ای آمده بود من خانه خریدم، مقلد مثلاً حضرت امام بود که می‌گوید هدیه خمس ندارد، مقداری که پای این خانه دادم از آن هدیه‌هایی بوده که به من داده بودند حالا فتواً یا تقلیدم عوض شده می‌گوید هدیه خمس دارد، حالا من خانه‌ای که یک مقداری از بهای آن را با آن پول دادم این جا می‌توانم نماز بخوانم؟ یک گرفتاری عجیبی برای او... حالا این راه حل دارد البته. ولی پیدا می‌شود دیگه. یا مرحوم آقای فاضل رحمه الله علیه می‌گفتند طرفین عقد من جایز می‌دانم که یک کسی هم موجب باشد، هم قابل باشد از طرف زوجین ولی توصیه می‌کردند می‌گفتند این کار را نکنید که یک نفر طرفین عقد را متکفل بشود چون بعداً اگر مقلد یک کسی شدی حالا بعد از سی سال که با این مرأه زندگی کرده و خانمش بوده حالا می‌گوید ما این جوری عقدمان را خواندند پس باطل است. آن آقا می‌گوید نه باید طرفین

آن دو تا باشد. این جاها آدم احتیاط بکند، این جور موارد جایی است که آدم احتیاط بکند تا بعداً مبتلا به مشکل نشود.

س: ...

ج: بله، حالا این اشکال بعدی است. حالا فعلاً اصلاً می‌خواهد بگوید عسر و حرجی لازم نمی‌آید.

حالا این موارد. حالا اگر کسی بگوید نه آقا واقعاً برای من زیاد است، بعضی‌ها هستند که یک مبانی‌ای توی اصول دارند یک چیزی دارند که... مثل مثلاً صاحب معالم، یا صاحب مدارک این‌ها می‌گویند آقا وثاقت رجال، افرادی که در رجال هستند در سندها واقع شدند بینّه می‌خواهد. نجاشی فقط بگوید ثقة فایده ندارد. شیخ فقط بفرماید ثقة فایده ندارد. بینّه ما لازم داریم توی موضوعات پس باید دو نفر توثیق کنند معارض هم نداشته باشند. این که واقعاً دو نفر بخواهد توصیف کند کم داریم. یک سندی که پنج نفر توی آن هستند تمام این پنج نفر جوری باشند که هر کدام‌شان دو نفر کم... فلذا بسیاری از روایاتی که شما ظنون خاصه می‌دانید چه می‌شود؟ کنار می‌رود. خبر حسن را هم حجت نمی‌داند، می‌گوید یا باید صحیحه باشد یا موثقه باشد. این را هم که کنار بگذاریم. یک ضیقی ایجاد می‌شود دیگه. گاهی هم اصلاً یک کسی می‌گوید نه آقا اصلاً این قول رجالی حجت نیست، این هم وجه دارد که کسی بگوید حجت نیست. حالا وجیه هست یا وجیه نیست مطلب آخر ولی حسن است دیگه. پس این ظنون خاصه‌اش کم می‌شود. شیخ می‌گوید اگر این جوری شد باز هم نوبت به این حرف‌ها نمی‌رسد می‌شود انسداد. انسداد که شد قواعد باب انسداد پیاده می‌شود، انسداد می‌گوید چی؟ باید امتثال ظنی بکنید، مظنه حجت است.

س: ...

ج: والله العالم. حالا.

پس بنابراین میرزای قمی ظاهراً انسدادی بوده و قد ینسب الیه ولی ظاهر کلماتش... حالا بعضی مثل شاید آیت‌الله زنجانی چنین ادعایی را دارند که شیخ هم شاید انسدادی بوده و الله العالم. علی‌ای حال انسداد می‌شود. انسداد هم که شد کشف می‌شود که یا شارع مطلق المظنه را حجت قرار داده یا عقل حکم می‌کند به نحو حکومت که باید امتثال ظنی بکنی، مراتب امتثال را باید مراعات بکنید، امتثال ظنی نشد، احتمالی. پس بنابراین باز این آدمی که این جوری شده اوسع می‌شود، ضیق می‌شود این ضیق ینجر الی التوسعه. یعنی از آن آدمی که ظنون خاصه را حجت می‌داند کار این آسان‌تر می‌شود. چرا؟ به رای این که می‌گوید مطلق مظنه حجت است دیگه، ما برای مطلق مظنه

خیلی راه داریم، یک کسی دیدم مقاله‌ای نوشته بود برای مشکلات فقهی حکومت اسلامی، می‌گوید قائل به انسداد بشوید راحت می‌شوید، انسان یک چیزهایی را به هم جفت می‌کند مظنه‌اش این می‌شود که باید این جوری باشد. پس بنابراین تحقیق شیخ اعظم به این ... این را در جواب کسانی که خواستند به ادله حرج استناد بکنند و استدلال بکنند این جوری جواب داده، همین جواب فی ما نحن فیه می‌آید که کار به عسر نمی‌انجامد تا این بشود که شما بگویید کشف می‌کنیم این که شارع...

س: ...

ج: چرا؟

س: ...

ج: بله حالا این حرف اول، حالا بگوییم اصلاً عسری لازم می‌آید یا نمی‌آید؟

جواب دوم این است که این یدور مدار العسر، این راه یدور مدار العسر. هر وقت عسر لازم آمد بله مثل حرج. حرج شخصی است، حرج نوعی هم نیست شخصی است. مثلاً فرض کنید ماه رمضان است خیلی هوا گرم است، نوع مردم طاقت ندارند ولی من طاقت دارم، این باعث نمی‌شود که بگوییم بر آن‌ها روزه واجب نیست حالا بر من هم که طاقت دارم واجب نیست؟ شخصی است دیگه. او باید روزه بگیرد، در باب عرف، در باب حرج ملاک شخص است نه نوع پس بنابراین هر کسی... یا تکالیف زیادی است. این تکالیف زیاد را باید انجام بدهد تا وقتی که دیگه ینجر الی العسر. مثلاً صد مورد هست که امر به معروف باید بکند، همه صدتا را بخواهد امثال بکند حرجی است، عسر است، اما حالا ده تا را بگوید الان عسر نیست، ده تا را بگو بقیه‌اش را دیگه زحمت است ولش کند. اما بگوید چون عسر است پس هیچ کسی را امر به معروف و نهی از منکر نکند؟ نه. این جا هم پس این می‌شود ما یک برائت مطلقه در موارد شبهات حکمیه و تحریمیه نمی‌توانیم اثبات بکنیم با این دلیل، این نسبی می‌شود، نسبت به فقیه و فقیه آخر با هم متفاوت می‌شود. حالا این و هم چنین افرادی که می‌خواهد برای آن‌ها فتوا بدهد این‌ها متفاوت می‌شود. پس بنابراین این دلیل خامس به کلا تقریبیه جواب اولش همان فرمایش شیخ، جواب متینی است که اصل این که یک چنین عسر و حرجی لازم می‌آید با آن توضیحی که داده شد تمام نیست و علاوه بر آن اگر تمام هم باشد این نمی‌تواند برائت مطلقه و عدم عقاب مطلق را اثبات بکند. علاوه بر مطالب دیگری که قبلاً هم گذشت که در تقریب ثانی می‌گفتیم فقط عقاب نیست و حال این که همین طور که قبلاً گذشت آیا ما در مسأله برائت فقط دنبال این



هستیم که عقاب نیست، یا این که استحقاق عقاب نیست. اگر بخواهیم عدم الاستحقاق را دنبال این هستیم نه فقط این که بله مستحق عقاب هستیم ولی شارع عقاب نمی‌کند. این هم قبیح است. حالا او به کرم و لطفش می‌خواهد عقاب نکند ولی ما کاری بکنیم که مستحق عقاب باشیم؟ پس بنابراین آن بیان دوم نمی‌تواند استحقاق العقاب را نفی بکند. این هم یک اشکالی خاص به تقریب ثانی است.

این مباحث ما بحمدالله راجع به ادله عقلیه تمام شد، ان شاء الله باید وارد مباحث بعدی بشویم که ادله قول به احتیاط است.

حالا قبل از این که وارد آن مبحث بشویم، من یک مطلب این جا هست برای مرحوم آیت‌الله آقای حاج شیخ محمدتقی آملی رضوان الله علیه که کان فقیهاً فیلسوفاً و از اصحاب کرامت و معنویت بود ایشان رضوان الله علیه. مطلبی ایشان فرموده که می‌خواهم ختام این مباحث گذشته‌مان، ختامه مسک باشد ان شاء الله. ایشان فرموده: شبی در مسجد کوفه بیتوته داشتیم و در سحر بعد از ادای نماز شب به سجده رفته مشغول ذکر یونسیه «لا اله الا انت سبحانک انّی کنت من الظالمین» بودم. در آن اوقات آن ذکر مقدس را در سحر در حالت سجده چهارصد مرتبه یا بیشتر به دستور استاد می‌گفتم. استاد؛ مرحوم آقا حاج سید علی قاضی رضوان الله علیه بوده. حالتی برایم روی داد که نه خواب بودم و نه بیدار، به طوری که سر از سجده برداشتم برای نماز صبح تجدید وضو نکردم. یعنی خواب نبودم واقعاً. دیدم حضرت ولی عصر ارواحنا فداه و رزقنا لقاه را و مکالماتی بین این ذره بی‌مقدار و آن ولی‌کردگار شد که الان به تفصیل آن آگاه نیستم. از آن جمله پرسیدم که این اصول عملیه که فقهاء در هنگام نقد و نیل اجتهادی به آن عمل می‌کنند مرضی هست؟ فرمودند بلی. اصول عذریه و عمل به آن مطلوب. عرض کردم در باب عمل به اخبار دستور چیست؟ فرمودند همان است که فقهاء به آن اخذ و عمل به همین اخبار در کتب معموله مجزی است. عرض کردم در مورد مناجات خمسة عشر چه دستور می‌فرمایید؟ چون مناجات خمسة عشر منسوب به معصوم نیست ولو مظامین خیلی عالی است، و لذا بعضی‌ها شک دارند که این برای معصوم است یا برای غیرمعصوم است. چه دستور می‌فرمایید؟ با وجودی که به سندی مأثور از معصوم نیست آیا خواندن روا است؟ فرمود به همین نهجی که علماء معمول می‌دارند عمل کردن رواست. فقهاء می‌گویند به قصد رجاء عیب ندارد بخوانید.

و عامل مأجور است. و این ضیف را چنان معلوم شد که می‌خواستند بفرمایند در عصر غیبت همین رویه که فقهاء در استنباط احکام دارند و به آن عمل می‌کنند مرضی است و اتعاب نفس برای ادراک واقع ضرور نیست. و باز مسأله دیگر عرضه داشته بودم که الان هیچ یک از آن‌ها در خاطر من نیست و الله الهادی الی سواء سبیل. بنابراین این

اصول عذریه که مستنداً به ادله شریعه ثابت شد حالا در بخش فعلاً اصالة البرائة، حالا تخییر و اشتغال و این‌ها بعداً. بنابراین این را هم نمی‌خواهم بگویم حالا این حجت شرعی و دلیل ما هست، اما بالاخره دل را یک مقدار آرام می‌کند که... این شخص شخص بسیار بزرگی است؛ مرحوم آشیخ محمدتقی آملی، آدم عادی‌ای نیست ایشان و این چیزها را هم توجه دارد، مرد بزرگی است، این سعادت نصیب او شده که توانسته این مسأله را از خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداء سؤال کند و این جواب را بشنود. خدای متعال به همه ما توفیق درک محضر مبارکش و قبل از آن رضایتش را ارزی بدارد و صلی الله علی محمد و آله.

### جلسه ۴۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

ادله عقلیه داله بر موقف عقل در شبهات حکمیه بیان شد و نتیجه این شد که بر برائت عقلاً دلیل معتمدی که بتوانیم حتماً بر آن اتکاء کنیم نداریم کما این که دلیل بر عدم برائت و احتیاط یعنی حق الطاعه در مقام از نظر عقل آن هم امر واضحی نبود. بنابراین از نظر عقلی موقف ما موقف توقف است.

س: استاد یعنی اگر این حکم شرع نبود چه کار می‌کردیم؟

ج: قهراً احتیاط باید می‌کردیم. چون حکم به برائت هم نداریم، قطع داریم با احتیاط بالاخره امنیت داریم دیگه.

س: پس آخرش احتیاط...

ج: احتیاط اما نه این که به عقل این جور می‌گوید. نتیجه شک ما از نظر موقف عقل این می‌شود.

س: شما ولی قاعده دفع مفسده محتمله را پذیرفتید؟

ج: محتمله؟

س: بله.

ج: پذیرفتیم محتمله را.

س: بله مفسده را پذیرفتیم توی ضرر نپذیرفتیم.

ج: بله. من الان از آن چه که پذیرفتم الان شک دارم که چه گفتیم. چون این‌ها را نمی‌نویسم، گاهی شک می‌کنم بعداً چه گفتم.

و اما ادله شرعیه بر برائت فی الجمله پذیرفته شد بعضی از روایات داله بر برائت مثل «رفع ما لا یعلمون» پذیرفته شد بنابراین برائت شرعیه ثابت می‌شود. علاوه بر آن گفتیم که سیره عقلاء هم بر برائت است. در موالیان عرفیه خودشان سیره همه عقلای عالم قدیم و حدیثاً و همیشه بر این بود که اگر فحص کردند و تکلیفی از مولی به آن‌ها نرسید در موالی عرفیه دیگه خودشان را مسؤول نمی‌بینند و برای مولی حق بازخواست و عقوبت نمی‌بینند. این سیره راسخه عمیقۀ فراگیر در همه عقلاء یوجب که وقتی با مولای حقیقی هم سر و کارشان پیدا می‌شود آن طبع عقلایی آن‌ها باعث می‌شود غفلت حتی داشته باشند از حق الطاعه و این که لعل این جا فرق بکند و امثال ذلک. فلذا است که این سیره باعث می‌شود که تعامل‌شان با شارع هم مثل موالی عرفیه باشد.

س: ...

ج: نه، عقل غیر از سیره عقلایی است.

س: ...

ج: تشکیک چه را قبول کردیم؟

س: در این که موالی عرفیه مثل ...

ج: نه، درستۀ عقلاً. از نظر دیدگاه عقل موالی عرفیه غیر مولای حقیقی است، این دیدگاه عقل است، یعنی عقل دقیق وقتی توجه می‌کند بین این دو تا تفرقه قائل است اما حرف این است که عقلاء، معمول عقلاء، مردم که حالا این کارهای عمیقی و دقیق و این‌ها را توجه ندارند. عقلاء در موالیان عرفی با شارع فرقی نمی‌کنند اگر دیدند که مطلبی از شارع به دست آن‌ها نرسید بعد از این که فحص هم کردند اگر رفت از علماء سؤال کرد هیچ کسی نگفت این حرام است، هیچ کسی نگفت این واجب است دیگه خودش را آزاد می‌بیند همان طور که در موالی عرفیه هم همین جور است. این سیره مستقره عقلاییه در مرآء و منظر شارع بوده و قهراً اگر شارع قبول ندارد که در موارد شبهات حکمیه خودش باید این چنین عمل بشود و از آن طرف می‌بیند سیره مردم این هست و این در احکام هم همین جور عمل خواهند کرد علیه الردع، باید ردع کند بگوید این را من قبول ندارم در مورد من انجام ندهید و به ما این

که رادعی ندارد بلکه مؤیداتی دارد حالا تتمه‌اش را هم می‌گوییم. بلکه مؤیداتی دارد، مؤیداتش چه کسی هستند؟ همین ادله برائت شرعیه است. بلکه مؤیداتی دارد بنابراین این سیره هم اثبات می‌شود، از این راه هم می‌توانیم بگوییم برائت شرعیه البته ثابت می‌شود یعنی این سیره به ضمیمه عدم ردع شارع اثبات می‌کند که شارع هم امضاء کرده و قبول فرموده است برائت را.

امضاء شارع هم سیره را یعنی حکم مماثل دارد یعنی همان حرفی که عقلاء می‌زنند شارع به نحو جعل کرده. پس بنابراین از این راه هم می‌توانیم بگوییم که برائت شرعیه ثابت است منتها یک مطلب هست هم راجع به این سیره هم راجع به دلیل عقلی یعنی همان‌هایی که قائل شدند به قبح عقاب بلایان و از این راه گفتند که برائت است یا این راه که سیره باشد. این دو راه توقف دارد بر این که ادله احتیاط که نظر دوم در باب شبهات حکمیه هست ابطال بشود، ادله‌اش جواب داده بشود و الا اگر آن ادله جواب داده نشود و تثبیت بشود قهراً هم قبح عقاب بلایان بلاموضوع می‌شود دیگه چون بیان هست، ادله احتیاط می‌شود بیان. و هم شارع ردع کرده است به واسطه آن ادله این سیره عقلانی را؛ فرموده باید احتیاط بکنید. بنابراین بحث از نظریه دوم بسیار مهم است هم از نظر این که واقعاً آیا نظریه دوم درست است یا نه، و هم از نظر این که متمم ادله قول اول است یعنی قول به برائت دو تا از دلیل‌های مهم آن توقف دارد بر این. علاوه بر این که ادله احتیاط اگر ثابت بشود باز ممکن است معارض کند بخشی از آن با ادله برائت یعنی از طرف شارع فرموده «رفع ما لایعلمون» یک ادله‌ای هم داریم فرموده «لا» برداشته نشده و باید احتیاط بکنید، تعارض پیدا می‌کنند. بنابراین بحث از ادله احتیاط امر مهمی است از این جهاتی که عرض شد. حالا بعد از این که فارغ شدیم بحمدالله از بحث برائت، وارد بحث احتیاط می‌شویم.

قول به احتیاط که نظر اخباریون حالا معظم‌شان حداقل، این است که در شبهات تحریمیه باید احتیاط کرد، البته وجوبیه را هم آن‌ها قائل به احتیاط نیستند، در شبهات تحریمیه قائل به احتیاط هستند خلافاً لإصولیین که قولاً واحداً چه در شبهات وجوبیه و چه در شبهات تحریمیه قائل به برائت هستند. ادله قول به احتیاط حالا مطلقاً در شبهات تحریمیه یا وجوبیه یا در خصوص تحریمیه وجوه ثلاثه است فی الكتاب و السنة و العقل. به این سه طائفه از ادله استدلال شده برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات. اما الکتاب فبآیاتِ عدیده، که یکی یکی این آیات مبارکات را باید مورد توجه قرار بدهیم.

آیه اولی ما دل علی حرمة اسناد ما لایعلم الی الله تعالی. سوره مبارکه اعراف، آیه ۳۳؛ اعوذ بالله من الشیطان الرجیم «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»

این آخرین فراز از این آیه مبارکه «وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ». «حَرَّمَ رَبِّي أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» چیزی را که نمی دانید به خدا بخواهید نسبت بدهید این حرام است، خدا این را حرام فرموده است.

تقریب استدلال این هست؛ اخباری ها این جوری به این آیه استدلال می کنند می گویند ایها البرائتیون شما که می گوئید خدای متعال در شبهه تحریمیه اباحه جعل فرموده، برائت جعل فرموده این قول علی الله به ما لا تعلمون است، این حرف دلیل ندارد یک حرفی را به خدا دارید نسبت می دهید، یک مطلبی را به خدا نسبت می دهید که علم به آن ندارید بنابراین کار شما و نظریه شما مشمول این آیه می شود.

إِنْ قُلْتَ كَمَا هُمْ كَمَا هُمْ كَمَا هُمْ می گوئید احتیاط همین جور، شما چه دلیلی دارید بر احتیاط؟ شما هم تقولون علی الله ما لا تعلمون. آن ها جواب می دهند همان طور که شیخ اعظم در رسائل فرموده به این که ما نمی گوئیم خدای متعال در شبهات تحریمیه امر به احتیاط فرموده، ما این را نمی گوئیم، ما عملاً احتیاط می کنیم اما شما که می خواهید انجام بدهید چاره ای ندارید جز این که قبلاً بگوئید برائت. ما می خواهیم محرمات را ترک کنیم، چیزی به خدا نسبت نمی دهیم، احتیاط داریم می کنیم که نکند حرام باشد و ما انجام داده باشیم. پس ما به خدا چیزی را نسبت نمی دهیم اما شما که می خواهید این کاری را که نمی دانید حرام است یا نه، انجام بدهید مسبقاً باید چه کار کنید؟ مسبقاً قبل از انجام باید بنابر حلیت، جواز، برائت بگذارید.

بنابراین شما مجتهدون ناچار هستید برای این که مجوز عمل پیدا بکند اسناد بدهید به شارع که حلیت جعل فرموده، برائت جعل فرموده، مرخص جعل فرموده، ترخیص و امثال این ها. شما ناچار به این هستید، اما ما که نمی خواهیم چیزی به شارع نسبت بدهیم، ما می خواهیم احتیاط کنیم به کسی هم چیزی نسبت نمی دهیم. پس بنابراین مسلک ما مشمول آیه مبارکه نمی شود ولی مسلک شما مشمول آیه مبارکه می شود. این یک دلیل.

آیا می توانیم این دلیل را بپذیریم یا نه؟ جواب این است که نه، این آیه دلالت نمی کند چون تارةً ما می خواهیم نسبت به حکم واقعی حرف بزنیم یعنی در مورد شبهه تحریمیه بگوئیم حلال است واقعاً. این قهراً قول به... چون ما دلیلی بر حلال بودن واقعاً نداریم. شبهه هم هست دیگه، کما این که شما هم اگر بخواهید بگوئید که حرام است واقعاً همین

جور است. شما هم دلیل بر این که واقعاً حرام است ندارید. پس بالنسبه به حکم واقعی هم ما، هم شما امرمان واحد است، ما نسبت بدهیم مشمول آیه می‌شویم «وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْمَلُونَ» شما هم بخواهید نسبت بدهید همین جور است. می‌ماند حکم ظاهری یا آن چه که موقف عقل است. ما که داریم می‌گوییم برائت ادله اقامه کردیم، آن ادله برای ما چه آورده؟ علم آورده چون شارع آن‌ها را حجت کرده یقین به حجتش داریم. بنابراین براساس حدیث رفع، براساس حدیث حجب، براساس احادیث دیگر کُلُّ عَلٰی مَسْلَكَةٍ، هر چه در آن باب قبول کرد دلالتش را من الآیات و الروایات، براساس آن دارد می‌گوید. پس برائت شرعیه که ما می‌گوییم قول به غیر علم نیست، اسناد ما لَنَعْلَمَ اِلٰی اللَّهِ تَعَالٰی نیست. و اگر اسناد به برائت عقلیه می‌کنید، به قبح عقاب بلاییان می‌کنیم این‌ها هم نعلم، آن‌هایی که به این اسناد می‌کنند می‌گویند یعلمون. ما می‌توانیم به شما بگوییم شما چه دلیلی دارید، همه دلیل‌های شما را ما رد کردیم. اگر شما هم دلیل دارید بله، ندارید اشکال ندارد. بنابراین امر ما با شما نسبت به حکم واقعی علی السواء است، نسبت به حکم ظاهری اگر ما دلیل داریم مشمول نیست، اگر شما هم دلیل دارید مشمول نیست، پس این آیه کاری را نمی‌تواند برای ما حل بکند. و این آیه چیزی نمی‌شود که بخواهد معارضه کند با ادله برائت. این آیه که با ادله برائت معارضه نمی‌کند. چون می‌گوید اسناد چیزی که نمی‌دانید به خدای متعال... اما نمی‌گوید در این واقعه برائت جعل شده یا نشده، ادله شرعیه مسلّم الحجیه قائم است بر این که برائت جعل شده. ما برطبق آن داریم می‌گوییم بنابراین مشمول این آیه مبارکه نمی‌شویم. پس استدلال به آیاتی که می‌گوید اسناد چیزی که نمی‌دانید بر خدای متعال حرام است، این نمی‌تواند دلیل بر احتیاط در مقام بشود.

س: ...

ج: نه.

س: ...

ج: باز هم همین جور است. خلاف ظاهر است ولی ما لاتعلمون....

س: ...

ج: نه، مادامی که نمی‌دانید. ما می‌دانیم، مادامی که نمی‌دانید نیستیم، ما می‌دانیم.

س: ...

ج: حکم ظاهری هم که می‌دانید نسبت ندهید. این معنا دارد؟ مادامی که حکم واقعی را نمی‌دانید اگر از پیغمبر هم شنیدید که فرمود در مقام ظاهر برائت است نسبت ندهید.

س: ...

ج: پیغمبر دارد می‌گوید خدا فرموده. ببینید برائت شرعی حکم واقعی یعنی خدای متعال جعل کرده برای ظرف شک فلذا شیخ در رسائل فرمود که این‌ها واقعی ظاهری است. واقعی برای این که واقعاً خدا جعل فرموده، ظاهری برای این که در ظرف شک شما در آن جعل فرموده و الا این هم با صل هیچ فرقی نمی‌کند. خدا هر دو را فرموده، فرموده صل، خدا هم فرمود رفع ما لایعلمون، بنابراین که آن حدیث سندش تمام باشد، دلالتش تمام باشد. پس فرمایش خداست، وقتی فرمایش خدای متعال شد ما که آن حکم واقعی را نمی‌خواهیم نسبت به خدای متعال بدهیم، ما می‌خواهیم همین که می‌دانیم خدا جعل فرموده این را می‌خواهیم نسبت بدهیم، این ما لایعلمون است؟ یا مادامی که نمی‌دانیم است؟ نه.

س: ...

ج: کجا نوشته این واقعی است؟ آن که نمی‌دانید.

س: ...

ج: واقعی چیست؟

س: ...

ج: نگفته حرام است، نفرموده آن چیز واقعی که نمی‌دانید حرام است...

س: ...

ج: نه، آقای عزیز شبهه‌مان در حکم واقعی است که حکم واقعی چیست. برای موردی که ما در حکم واقعی شک داریم شارع یک حکم ظاهری جعل فرموده، یک وظیفه عملیه در این ظرف جعل فرموده. فرموده وقتی حکم واقعی من را نمی‌دانید چه کار کنید؟ برائت جاری کنید. خودش فرموده وقتی حکم واقعی من را نمی‌دانید برائت جاری کنید بگویید خدا رفع کرده، احتیاط را برداشته. خودش دستور داده که این کار را بکنید. پس این که ما می‌گوییم در ظرفی که ما شک داریم چه در شبهات تحریمیه، چه در شبهات وجوبیه ما می‌گوییم خدای متعال احتیاط جعل

نفرموده، رفع فرموده و برائت فرموده، ترخیص فرموده، علیت جعل فرموده حالا تا مستندات مان چه روایاتی باشد که این اختلاف‌هایی که می‌گوییم به اختلاف مستندات ما است، وقتی خود خدا جعل فرموده پس... و ما هم همین را می‌گوییم. پس ما اسناد به چیزی که خدا... نمی‌دانیم اسناد به خدا ندادیم چیزی را که نمی‌دانیم. داریم اسناد به خدای متعال می‌دهیم چیزی را که می‌دانیم خدا جعل فرموده است.

و اما آیه دومی که آن به آن استدلال شده...

س: این که اخباری‌ها می‌گویند ما احتیاط می‌کنیم و چیزی را نسبت نمی‌دهیم.

ج: البته ببینید عده‌ای از آن‌ها به قول آقای آخوند در حاشیه رسائل فرموده این مطلب در باره کسانی از آن‌ها درست است که فتوا نمی‌آیند بدهند. می‌گویند عملاً احتیاط می‌کنیم به مقلدین‌شان هم می‌گویند احتیاط کنید عملاً، چیزی را به شارع نسبت نمی‌دهند، آن بله. اما خیلی از این‌ها فتوا می‌دهند به احتیاط یا می‌گویند واجب است شرعاً احتیاط. آن دیگه قول به غیر علم می‌شود دیگه، آن دیگه مشمول است یعنی تفاوتی دیگه بین ما و آن‌ها از این جهت نمی‌شود. حالا آن محققین‌شان گفتند یا شیخ از قبل آن‌ها فرموده که بله می‌شود آن‌ها را این جوری اصلاح کرد و گفت که این طرف یک الزامی دارد، یک مقدمه‌ای لازم دارد در برائت که آن طرفی‌ها لازم ندارند، این یک واقعیتی است، ما که می‌خواهیم انجام بدهیم، خیال خودمان را راحت کنیم باید حتماً مسبقاً یک چیزی را قائل بشویم. آن‌ها مجبور به این نیستند، حالا آن‌هایی هم که فتوا دادند باید به آن‌ها تذکر داد که فتوا ندهید. فقط همین.

س: ...

ج: بله اگر مورد قاعده ملازمه قرار ندهند بله.

س: این اشکال تقضی هم به شماست که ...

ج: بله، این هم تقضی است که شیخ اعظم فرموده است که هم در شبهات... برای آن‌ها، برای اخباری‌ها که آقا شما خودتان در شبهات وجوبیه قائل به برائت هستید. هر جور این آیه را آن جا جواب می‌دهید برای خودتان، جواب ما هست در برائتی که ما قائلیم در هر دو جا. یکی هم در شبهات موضوعیه است، هم ما و هم شما در شبهات موضوعیه قائل به برائت هستیم، آن جا چه می‌گویید؟

آیه دومی که به آن استدلال شده این آیه شریفه سوره مبارکه نور آیه ۱۵ است؛ «إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَ تَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ وَ تَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا». این که به افواهکم ما لیس لکم به علم را می‌گویید این پیش شما



یک چیز هین و آسانی است ولی «وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ». این که انسان حرفی را که نمی‌داند درست است یا درست نیست این را بگوید ولو به ادله کذب نمی‌شود این جا تمسک کرد چون لعل راست باشد، تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه‌اش است، اما یک عنوان دیگری داریم؛ خدای متعال فرموده این پیش من عظیم است که چیزی که نمی‌دانی بگویی و این یک بلای جامعه هم هست؛ چیزی نمی‌دانم، همین طور از یک جا می‌شنوم، این شایعات براساس... همین طور می‌شنود نمی‌داند واقعیت دارد، واقعیت ندارد، گفته، نگفته، همین طور می‌گوید. این عند الله عظیم.

این آیه با قبلی فرقش این است که آن جا «عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» بود، اسناد به خدا را می‌فرمود. این نه، مطلقاً. به خدا بخواهی نسبت بدهی یا به غیر خدا بخواهی نسبت بدهی. همین جوری مثلاً بگویی ارتفاع کوه اورست چقدر هست؟ نمی‌دانی همین جور یک چیزی بگویی، بی‌رانی، مشمول این آیه است. اسناد به خدا که نمی‌دهند، می‌گوید این قدر است.

س: ...

ج: نه، «وَتَقُولُونَ بَأْوَهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ»

س: حرام است؟

ج: حرام است بله. قول به غیر علم گفتند حرام است دیگه. یکی از محرمات قول به غیر علم است. فلذا می‌بینید اهل توجه در روایات در آیات می‌گویند بنابر نقل. بنابر نقل درست است چون نقل واقعاً شده، نقل است اما منقول را نسبت نمی‌دهد، می‌گوید این نقل شده.

این پیش خدا عظیم است، پس دلالت می‌کند بر این که این حرام است. قول به غیر علم. این جا هم باز گفته می‌شود آقا شما که می‌گویید در شبهات تحریمیه برائت است یک حرف بغیر علم، حالا کاری نداریم به خدا دارید نسبت می‌دهید، این یک حرفی است که علم به آن ندارید و باز التقرير التقرير. یعنی اخباری‌ها بیایند بگویند که نه ما چون نسبت نمی‌دهیم، حرفی نمی‌زنیم. الجواب هم الجواب از این آیه به این که ما علم داریم، علم داریم به خاطر همین که ادله داریم در آن جا، کما این که شما هم اگر ادله دارید که خیلی خب، ندارید همین را مشمول می‌شوید. این هم این آیه. پس ما این دو تا آیه را جدا کردیم، در کلمات اعلام می‌گویند ما دل علی قول به غیر علم، نه این ما دل علی قول به غیر علم دو طایفه است؛ یکی آن که می‌گوید فقط اسناد به خدا را می‌فرماید مثل آن آیه شریفه، دو؛ آن که مطلق قول به غیر علم را می‌فرماید مثل این آیه شریفه.

س: ...

ج: بله، حالا آن‌ها مختلف هستند لا اقل من الجدل. علی مسلک... می‌گوید آقای اصولی شما که قبول دارید به قرآن می‌شود تمسک کرد. این آیه دارد این را می‌گوید جِداً. حالا اگر خودش هم بگوید ظواهر قرآن حجت نیست الا آن که ورد در تفسیر آن روایتی، اما جِداً می‌تواند تمسک کند. حالا ما این جا که حرف اخباری را می‌زنیم، حقیقت امر این است که کاری به اخباری نداریم، ما می‌خواهیم واقع امر را ببینیم که در شبهات تحریمیه برائت است یا احتیاط است. ما ادله را می‌خواهیم بررسی کنیم، حالا حرف اخباری زدن و فلان این‌ها لزومی ندارد ما واقع امر را می‌خواهیم ببینیم بالاخره وظیفه ما در شبهات حکمیه، تحریمیه یا وجوبیه چیست؟ از این جهت به آیات هم باید مراجعه بکنیم که ببینیم وظیفه ما چه هست.

س: ...

ج: تلقونه بالسنتکم.

س: ...

ج: خصوصیت دارد این؟

س: ...

ج: نه، بافواهمک ما لیس لکم به علم.

س: ...

ج: همین دیگه، چیزی که به آن علم ندارید، اخبار می‌کنید از چیزی که به آن علم ندارید و الا اتهام را می‌فرمود، تهمت می‌زنید. ملاک این است؛ تقولون بافواهمک ما لیس لکم به علم، فلذا حالا اگر به افواه نگوییم، بنویسیم، مشمول این آیه نیست؟ این معلوم است که این‌ها خصوصیت ندارد عرفاً.

آیه شریفه دیگری که به آن استدلال شده برای مقام سوره مبارکه اسراء آیه ۳۶ است «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئَلًا».

لا تقفُ به معنای این که انتخاب نکن، برنگزین چیزی که به آن علم نداری؛ راهی، کاری، حرفی، چیزی را که علم به آن نداری برنگزین، آن را انتخاب نکن. به این آیه هم استدلال شده به این که باز شما برائتیون علم ندارید پس

باید احتیاط بکنید. جواب باز نظیر همان ماسبق است دیگه جواب این هم که ما علم داریم، و باز به همان توضیحی که گذشت؛ نسبت به حکم واقعی که حرفی نمی‌زنیم، نسبت به حکم ظاهری ادله داریم، علم داریم.

و اما آیه دیگر آیه تهلکه؛ «وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (بقره/۱۹۵).

دو تقریب برای استدلال به این آیه شریفه وجود دارد.

س: لاتقف معنایش چیست؟

ج: یعنی لاتنتخب

س: ...

ج: قفی یقفوا قفا ای انتخاب؛ برگزید.

س: ...

ج: حالا برای عمل یا برای فتوا دادن یا برای اسناد به شارع، همه اطلاق دارد دیگه.

س: ...

ج: به این عمل...

س:...

ج: چرا؟

س: ...

ج: ما لیس لك به علم. ما به برائت شرعیه و این که خدا فرموده «رفع ما لا یعلمون» علم داریم. علم داریم دیگه.

س: ...

ج: کدام ظرف؟ ظرفی که نمی‌دانی، من که می‌دانم رفع، من که می‌دانم خدا رفع کرده، من که می‌دانم حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

س: ...

ج: تعارض اصلاً ندارد و به عبارة آخری ادله برائت ورود دارد بر این سه آیه‌ای که خواندیم.

س: اگر بعد باشد دارد.

ج: بر این هم ورود دارد. موضوعش را از بین می‌برد وجداناً. بعد از این که آن دلیل تمام شد و برائت برای ما اثبات شد نسبت به حکم ظاهری و ظاهر امر نه واقع، این که وظیفه ما در ظرف شک‌مان و اشتباه‌مان و شبهه‌مان چیست، این ادله سابقه وظیفه ما را در حال شک و شبهه روشن می‌کند پس بنابراین «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» انتخاب نکن آن که علم به آن نداری موضوعش پرید وجداناً. «عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْمَلُونَ» موضوعش پرید چون علم داریم «لَا تَعْمَلُونَ» نیست. همه این‌ها موضوعش می‌پرد بنابراین آن ادله ماسبق اگر تمام شد ورود دارد بر این آیات ثلاثه‌ای که تا به حال خواندیم، ورود دارد.

اما این آیه شریفه «وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» دو تقریب دارد؛ تقریب اول این است که ما در شبهات حکمیه احتمال بدهیم که عقاب اخروی باشد، و این عقاب هَلَكْ هست و اُی هَلَكْ، چه هَلَكْ‌ای بالاتر از جهنم است، نار جحیم است، عذاب و عقاب الهی در آخرت است. بنابراین این آیه شریفه می‌فرماید لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ،

س: شبهه مصداقیه است.

ج: این حالا فعلاً در مقام تقریب هستیم.

تقریب ثانی این است که ما در شبهات حکمیه بالاخره چون احکام دائر مدار مصالح و مفاسد است یا اضرار و منافع است، در شبهات تحریمیه احتمال می‌دهیم مضرتی باشد که آن مضرت تهْلُکْ‌ای وجود داشته باشد، یا مفسده باشد این احتمال‌ها را می‌دهیم. پس احتمال تهْلُکْ‌ه هم در آن موارد وجود دارد، بنابراین از عقاب اخروی هم صرف‌نظر بکنیم و مفاسد و مضار را ملاحظه بکنیم در این موارد این احتمال وجود دارد و آیه شریفه می‌فرماید «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ».

س: تهْلُکْ‌ه دنیوی؟

ج: بله.

از این استدلال به دو تقریبش و حالا در ضمن این قلت و قلت‌ها یکی دو تقریب دیگری هم وجود دارد که مرحوم محقق اصفهانی در نه‌ایة الدراية به عنوان دفع دخل مقدر اشاره به آن کردند، آن را هم عرض می‌کنیم.

چند جواب از این استدلال داده شده، جواب اول این است که این آیه دارد می‌فرماید «لا تلتقوا بایديکم الى التهلكة» ما، چه به تقریب اول، چه به تقریب دوم یقین به وجود هلكه که نداریم، احتمالش را داریم می‌دهیم. تمسک به این آیه در این موارد تمسک به دلیل در شبهه مصداقيه خود دلیل است مثل این که بگویند «اکرم العالم» این زید را ما نمی‌دانیم عالم است یا عالم نیست، می‌توانیم به اکرم العالم تمسک کنیم بگوییم يجب علينا اکرام زید، زید را ما نمی‌دانیم عالم است یا نه، این جا هم همین جور است. ما علم به تهلکه نداریم پس تمسک به دلیل در شبهه مصداقيه‌اش است. مضافاً به این که لقائل أن يقول که اصل منقح عدم تهلکه داریم، مثل این که در مورد زید حالا شک داریم عالم است یا عالم نیست، می‌گوییم آقا قطعاً این وقتی دنیا آمد و تا چندین سال و این‌ها همه چه بود؟ این جاهل بود عالم نبود، الان شک داریم عالم است یا نه؟ استصحاب عدم علم داریم، عدم عالم بودن داریم، عدم جاهل بودن که استصحاب نداریم، عدم عالم بودن را استصحاب داریم پس استصحاب منقح موضوع هم که این نیست. عالم نیست مثل این است که علم داشته باشیم جاهل است، پس اگر به شک همین طور باقی بگذاریم شک‌مان را، به اصل منقح توجه نکنیم، تمسک به دلیل در شبهه مصداقيه است. اگر به اصل منقح توجه کنیم تمسک به دلیل در غیر مصداق است و این دیگه اشبع از قبل است، کسی نمی‌تواند به دلیل در غیر مصداق دلیل تمسک کند.

س: ...

ج: بله، این ذیل...

س: .../

ج: آهان در مانحن فیه تطبیق می‌کنیم یا نه.

قبل از این که خدای متعال این حکم را جعل بکند عقابی که برای آن نبوده، برای متخلفینش عقاب نبوده حالا شک داریم می‌گوییم عقاب نیست. یا این شخص قبل از بلوغش که این جور نبوده، این‌ها همان نحوه جریان استصحاب است که یکی از ادله برائت استصحاب بود دیگه آن‌ها را مفصل بحث کردیم، این‌ها فقط اشاره است دیگه باید به آن جا مراجعه بفرمایید. بنابراین با اصل موضوعی که یک مقداری هم این اصل موضوعی اصل عدم ازلی است. کسی که آن‌ها را قبول داشته باشد این جا می‌گوید اصل منقح موضوع داریم. هم می‌تواند عقاب اخروی را

دفع کند به اصل موضوعی استصحاب، پس تهلکه‌ای این جا نیست، هم این که آیا مفسده دارد یا مفسده ندارد این‌ها هم.... بنابر این که مفسد... خوب دقت کنید، بنابر این که مفسد معلول وجادات هستند نه ماهیات، اگر برای ماهیات باشند استصحاب عدم ازلی نداریم اما اگر مفسد برای وجود باشد بله استصحاب عدم ازلی داریم. قبل الوجود نداشته، این‌ها قبل الوجودشان مفسده نداشتند بعد از وجود دارند یا نه؟ استصحاب عدم ازلی می‌کنیم. بنابراین این‌ها بحث‌هایی دارد البته و این‌ها. کسانی که این استصحاب‌ها و این بیانات را در محال خودش قبول دارند این جا اصل منقح موضوع هم وجود دارد. این جواب اول حالا تا جواب‌های دیگر و صلی الله علی محمد و آله.

### جلسه ۴۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در استدلال به آیه نهی از تهلکه بود برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات حکمیه؛ تحریمیه کانت او وجوبیه. تقریب استدلال بیان شد که دو تقریب بود؛ یکی این که اگر مراد تهلکه عقاب باشد، آیه شریفه می‌فرماید خودتان را در عقاب نیندازید، و ما در موارد شبهات حکمیه چون احتمال حکم واقعی می‌دهیم پس قهراً احتمال عقاب هم می‌دهیم، و اگر هم مقصود از تهلکه سایر مضار و مفسد باشد باز ما در شبهات حکمیه احتمال مضار و مفسد می‌دهیم پس مشمول آیه شریفه می‌شود.

جواب‌هایی از این استدلال وجود دارد که باید طرح بشود و بررسی بشود. جواب اول این بود که تمسک به این آیه مبارکه برای این مطلوب از قبیل تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل است که به این بالاتفاق درست نیست، بله تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه مخصص قائل به جواز دارد، اما تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل قولاً واحداً جایز نیست و تمام نیست که این را دیروز توضیح دادیم، علت این هم که گفتیم این تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه است چون آیه از خود تهلکه دارد نهی می‌فرماید. تهلکه یعنی خود عقاب، خود آن مفسده یا مضرت چون الفاظ وضع شده برای معانی واقعی و نفس الامریه، بدانی، ندانی، این خصوصیات در آن مأخوذ نیست، نفس آن امر موضوع له برای الفاظ است پس این جا از واقع التهلکه دارد نهی می‌فرماید و ما نمی‌دانیم این جا واقع التهلکه وجود دارد یا وجود ندارد. بنابراین تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه می‌شود و اگر بگوییم که استصحاب در این جا

استصحاب عدم عقاب یا عدم مفسده به توضیحی که دیروز عرض کردیم وجود دارد این اصل منتق می‌شود و آن وقت تمسک به دلیل در جایی که فرد نیست، می‌دانیم فرد نیست خواهد شد که این اقبح و اشنع و ابطل است.

خب در این جا دو تا... در ذیل این اشکال دو تا مطلب هست که محقق اصفهانی قدس سره کأنّ به عنوان دفع دخل بیان فرمودند و آن این که کسی ممکن است بگوید واژه تهلکه به معنای... وضع نشده برای تهلکه واقعی، بلکه وضع شده بر تهلکه المتیقنة و التهلكة المحتملة. تهلکه یعنی آن عقاب یا آن مفسده و مضرتی که به آن یقین داری یا احتمالش را می‌دهی ولی جامع بین این دو تا وضع شده. اگر موضوع له این جامع باشد قهراً ما در این موارد این احتمال را دیگه می‌دهیم، آن به تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل نخواهد شد. «و لا وجه لدعی صدق التهلكة عرفاً على الاعم من التهلكة المتیقنة و المحتملة فإنّها كسائر الالفاظ الموضوعة لذوات المعانی» ایشان فرموده این حرف درست نیست، چرا؟ برای این که دلیلی ما نداریم که موضوع له کلمه تهلکه باشد التهلكة المتیقنة یا المحتملة. بلکه این هم مثل سایر الفاظ وضع شده برای نفس معانی که نه احتمال در آن مأخوذ است نه یقین در آن مأخوذ است، نه علم مأخوذ است، هیچی، این جا هم همین جور است. هیچ لغتی و مفسری هم ندیدیم که تهلکه را به این معنا بخواهد بگیرد، این یک احتمال همین جوری بلا دلیلی است که کسی بگوید و بخواهد استدلال بکند.

احتمال دوم این است که کسی تهلکه را به معنای مظنة الهلكة معنا کند. یک جایی که مظنه هلاکت است، به این معنا. ایشان می‌فرماید این معنا هم جا ندارد، دلیلی بر این معنا نداریم. بعد یک عبارتی دارد من درست نفهمیدم ایشان به حسب ادبی چه می‌خواهد بفرماید حالا می‌خوانم. ایشان فرموده: «و لیست التهلكة بمعنا مظنة الهلكة فإنّها مصدر المزیّد كالتوسعة و التوصیة و اشباههما و اسم المكان هی المهلكة فلاموجب للتعمیم بوجه من الوجوه» این ذیلش که ایشان می‌فرماید که «فإنّها مصدر المزیّد كالتوسعة و التوصیة و اشباههما و اسم المكان هی المهلكة» ربط این حرف‌ها با آن مدعا چیست؟ این چه می‌خواهد بفرماید ایشان این جا؟ حالا غایه ما می‌تواند بر این بنده می‌تواند، حالا شما مطالعه می‌فرمایید ببینید که چه می‌خواهد بفرماید این جا. ممکن است کسی توی ذهنش بیاید این تهلکه اسم مکان است، اسم مکان هم برای مواردی که... در اسم مکان لازم نیست حتماً وقوع شیء در آن باشد، همین که در معرض وقوع باشد اسم مکان درست است مثل مسجد، محل سجده، لازم نیست حالا کسی سجده کرده باشد. در معرض این است که بیایند سجده کنند، به این می‌گویند مسجد، در اسم مکان، اسم زمان، وقوع الفعل بالفعل در آن لزومی ندارد همین که در معرض این است که مکان تحقق آن فعل، یا زمان تحقق آن فعل باشد در معرض که شد این کافی است برای این که اسم مکان یا زمان باشد. این جا کسی ممکن است تهلکه را خیال توی

ذهنش بیاید، توهم کند چون بر وزن مفعله است که مفعله یکی از اسماء مکان است توی ذهنش بیاید که چیست؟ این اسم مکان است. ایشان رد می‌کند می‌گوید بابا این که اسم مکان نیست، اسم مکان می‌شود مهلکه، این تهلکه است. بعد هم این مصدر مزید است، مصدر است، آن هم مصدر مزید است. اسم مکان هم نیست که شما چنین توهمی بخواهید بکنید که بگویید بله لاتلقوا بایدیکم الی التهلكة یعنی جایی که در معرض هلاکت است نه این که حالا یقین داری، در معرض است و در شبهات حکمیه در معرض این جهت هم هست.

خب حالا معنایی که برای عبارت ایشان به ذهن می‌آید این است که ایشان این را می‌خواهد بفرماید. منتها این که ایشان فرموده است که تهلکه هم مصدر مزید هست این فرمایش فرمایش تمامی نیست همان طور که در لغت گفته شده، در کتب تفسیر گفته شده تهلکه مصدر مجرد است، هَلَكَ يَهْلِكُ، یکی از مصدرهای هم تهلکه است و ادباء گفتند که این یک مصدری است که در زبان عرب متفرد است یعنی بر این وزن ما مصدر مجرد اصلاً نداریم، و این غیر توسعه است، توسعه عینش مذموم نیست، مفتوح است. این تهلکه است. پس بنابراین این مصدر مزید است توی المنجد و کتاب‌های دیگر مثل معجم الوسیط و این‌ها هم که معاصر هستند، لغت‌های معاصر هستند را نگاه کنید مصدر همان هَلَكَ قرار دادند این را. در لسان العرب و کتب دیگر هم که نگاه کنید، کتب مفسرین را هم که نگاه کنید می‌بینید نه، آن مصدر مجرد حساب شده حالا ایشان این جا مصدر مزید فرموده. اگرچه ایشان له شأن فی الأدب اما حالا این جا بالاخره الجواد قد ...

خب این بحث تمام شد، پس این اشکال اول شد. اشکال اول این شد که این تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل است.

شبهه دوم و جواب دوم:

جواب دوم، فرمایش شیخ اعظم قدس سره است. که ایشان فرموده ما در شبهات حکمیه نسبت به عقاب که جزم به عدم داریم، بعد از آن ادله لفظیه و بعد از آن حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان، جزم به عدم عقاب داریم. پس نسبت به این که نمی‌شود آیه تهلکه را تطبیق بکنی نسبت به عقاب. آن یقین به عدمش داریم. می‌ماند غیر از عقاب سایر مفاسد و مضرات، آن‌ها هم که شبهه موضوعیه است، ما نمی‌دانیم آیا مضرتی، مفسده‌ای مثلاً در شرب تن هست یا نه که شبهه حکمیه است. نمی‌دانیم و در شبهات موضوعیه بالاتفاق برائت است. آیه هم اگر شاملش می‌شود، شامل آن موارد بشود بالاجماع و الاتفاق باید تخصیص بزنیم چون قطعی است دیگه، هم اصولیین، هم اخباریین می‌گویند در شبهات موضوعیه برائت جاری است.



پس بنابراین این آیه شریفه قابل تمسک برای وجوب احتیاط نیست. این مطلب شیخ اعظم نسبت به عقد اولش که فرموده عقاب مقطوع العدم است، معلوم العدم است این تقریباً بسیاری از محققین با شیخ موافق هستند در این مطلب. مرحوم آقای آخوند قدس سره و دیگران. اما آن قسمت دوم که تهلکه غیرعقابی، آن را ایشان فرموده شبهه موضوعیه است سبق که مرحوم آقای آخوند و مرحوم کاظمین؛ هم آقای آخوند هم محقق یزدی اشکال کردند گفتند این شبهه موضوعیه نیست چون این که مفسده در این جا هست یا نیست، مضرت هست یا نیست، به خصوص مفسده و مضرت اخروی، این مرجعش باز شارع است، عقول ماها به آن نمی‌رسد، فقط ما احتمالش را می‌دهیم اما این که وجود دارد یا وجود ندارد، مرجع در آن شارع است و هرچه مرجع در آن شارع باشد می‌شود شبهه حکمیه نه موضوعیه، آن اشکال آن بزرگان می‌آید. آن جا جواب دادیم از این مسأله که مرجعیت شارع دو جور است؛ یک وقت نرجع الی الشارع بما آنه مقنن، شارع، آمر، دارای شریعت است. به این جهت به آن مراجعه می‌کنیم که احکامش را می‌خواهیم بفهمیم چیست، دستوراتش چیست یا موضوعات مخترعه‌ای که دارد مثل نماز که یک مرکبی را اختراع کرده و امثال این‌ها، این‌ها را می‌خواهیم بفهمیم این می‌شود شبهه حکمیه، اما اگر به شارع مراجعه می‌کنیم بما آنه متخصص و ذو علم، نسبت به حتی کونیات، از این جهت به آن مراجعه می‌کنیم و این جا می‌خواهیم ببینیم این مضرت دارد یا ندارد، مفسده‌ای دارد یا ندارد، بما آنه مقنن و حاکم نیست، بما این که آنه مطلع بر این امور هم، به امور کونی هم و تکوینی هم مطلع است از این جهت به آن مراجعه می‌کنیم و این باعث نمی‌شود که شبهه بشود شبهه حکمیه.

این بزرگان دیگر تعویض کردند این دلیل شیخ را به شبهه موضوعیه در مورد مفسد و مضرت به بیان آخری تعویض کردند. و آن این است که گفتند ببینید در موارد دیگر تهلکه مجرد هر مفسده‌ای و هر مضرتی نیست. یک چیزی است که شبیه مردن و ما شبهه به ذلک است، هلاکت نفس، زهاق روح یا چیزی که نزدیک آن است، به این‌ها می‌گویند هلاکت و هلک. اما حالا سرما می‌خورد، حالا یک ذره بی‌حال می‌شود و امثال این‌ها، حالا یک چند روزی هم مثلاً سردرد می‌گیرد به این‌ها که هلکت نمی‌گویند دیگه، در لغت به این‌ها هلکت عبارت است از ما یؤدی الی الموت أو ما شابه الموت، این جوری. مثلاً فلج بشود به طور کلی، دست و پایش قطع بشود مثلاً و امثال این‌ها، به این‌ها می‌گویند هلاکت. اگر غیر از عقاب بخواهیم حساب بکنیم و ما در شبهات حکمیه‌ای که فقیه شک می‌کند این جا حرام است یا حرام نیست چنین چیزهایی مقطوع العدم است، حالا نمی‌دانم مثال‌هایی که می‌زدیم فرض کنید استفاده از امواج حالا به تلفن یا موبایل یا چیزهای دیگر چه جور است، احتمال مفسده و مضرت می‌دهد اما نه مضرت و مفسده‌ای که مردن باشد و ما شابه المردن. پس بنابراین در شبهات حکمیه معترافه چنین

احتمال هلاکتی مقطوع العدم است، پس باید چه گفت؟ می‌گویند عقاب که مقطوع العدم است، این هم مقطوع العدم است الا نادراً. پس بنابراین نمی‌توانیم به این تمسک کنیم.

مرحوم صاحب کفایه قدس سره در کفایه یک عبارتی دارند، ایشان فرموده «و معهما» معهما یعنی با وجود دلیل عقلی و نقلی بر برائت. «لا مهلكة في الاقتحام الشبهة اصلاً» این یک عبارت جامعه‌ای است، اگر نظر ایشان به مطلق مهلكه است.

می‌فرماید ما یقین داریم نه عقاب هست و نه مفسد دیگر هست. چرا؟ چون اگر این‌ها بود که شارع برائت شرعیه جعل نمی‌کرد. اگر مفسده ملزمه‌ای در کار بود، مضرت ملزمه‌ای در کار بود شارع جعل برائت می‌کرد؟ شارع که مصالح ناس را در نظر دارد پس معلوم می‌شود در موارد شبهات حکمیة یک مفسده ملزمه‌ای که نباید او دامنگیر عباد بشود وجود ندارد برای این که یا تدارک می‌شود یا مزاحم با امر اهم است، ملاحظه مصلحت‌شان را کرده می‌گویند برائت، پس بنابراین ما با وجود ادله برائت شرعیه قطع به عدم هر دو پیدا می‌کنیم هم عقاب، هم این‌ها. این فرقی با قبلی چیست؟ فرقی با قبلی این است که آن بالوجدان می‌گفت ما می‌دانیم در موارد شبهات حکمیة چنین احتمالاتی نیست، تهلكه به آن معنایی که تهلكه دارد وجود ندارد. ایشان استناد می‌کند به جعل شرع، می‌فرماید از این که شارع برائت جعل کرده است می‌فهمیم هیچ کدام وجود ندارد، این از نظر... از نظر برائت عقلی ایشان می‌فرماید خب باز... برائت عقلی اشکالش این است که خود ایشان قبلاً می‌فرمود عقل در این موارد حکمی ندارد نسبت به مضرات و نسبت به مفسد و این‌ها حکم به اجتناب ندارد. اقدام به ما فيه احتمال المفسده بلکه به ما فيه القطع بالمفسده. ایشان می‌گفت عقل آن جاها را نمی‌گوید تحرز بکن، باتوجه به این این جا چه جور می‌فرماید که به خاطر دلیل عقلی می‌فهمیم که نه عقاب هست، نه مفسده هست. این دلیل عقلی روی مذهب ایشان که قبح عقاب بلابیانی است فقط به درد عقاب می‌خورد، مگر این که مقصود ایشان این نباشد که هر دو برای هر دو، این دو تا برای این مجموعه که نقل و عقلش می‌شود برای عقاب و نقلش برای هم عقاب، هم سایر مفسد. مقصود ایشان باید این جوری باشد طبق مبانی خودش تا این که اشکالی وارد نباشد. پس این هم شد راه دوم که بابا این جا ما مهلكه‌ای را احتمال نمی‌دهیم بلکه قطع به عدم آن داریم ما که برائتی هستیم و به این نکته هم توجه داریم که هیچ دلیلی موضوع خودش را روشن نمی‌کند، هیچ کبرایی صغرای خودش را معین نمی‌کند وجود دارد یا ندارد. لا تلقوا بایديکم الى التهلكه کار ندارد کجا تهلكه هست کجا تهلكه نیست، به نحو قضیه شرطیه دارد می‌گویند چون همه قضایای حملیه در حقیقت به شرطیه برمی‌گردند، یا این جور قضایا... یعنی اگر یک جایی تهلكه بود لا تلقوا

بایدیکم. اگر یک جا بود، اما کجا است که من کار ندارم که. این را دارد می‌گوید و ما به ادله برائت فهمیدیم این جا نیست، پس ادله برائت ورود پیدا می‌کند به آیه تهلکه. یعنی آن ادله باعث می‌شود که واقعاً موضوع تهلکه منتفی بشود. و هم چنین ادله برائت عقلیه هم همین جور، ورود پیدا می‌کند بر این.

س: اشکال شیخ را پذیرفتیم که شبهه موضوعیه ما هم پذیرفتیم.

ج: شبهه موضوعیه می‌شود منتها نمی‌دانیم مفسده است یا مصلحت است ولی حکم عقل اگر این باشد در جایی که احتمال مفسده می‌دهی باید اجتناب بکنی و این ظلم به حال دیگران است آن وقت...

جواب دیگری که در این جا وجود دارد این است که...

س: تهلکه را هم معنا کنیم به موت و ما شبهه، لازم می‌آید که مورد از تحت آیه خارج بشود.

ج: چرا؟

س: می‌گوید انفقوا فی سبیل الله و لا تلقوا بایدیکم، القاء که موجب موت نمی‌شود.

ج: مگر این ربطی به انفاق دارد. سه تا دستور جداست کنار هم ذکر شده. حالا یأتی ان شاء الله.

س: ...

ج: شما تحت تأثیر بعضی قرار گرفتید و الا این استدلال مبنی بر این است که سه تا جمله است کنار هم سه تا دستور است. انفقوا فی سبیل الله و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه و احسنوا إن الله یحب المحسنین، سه تا دستور کنار هم ذکر شده.

س: حاج آقا بعضی‌ها هم گفتند انفاق در مورد جهاد است. چون آیات قبلش در مورد جهاد است.

ج: حالا این‌ها خواهد آمد ان شاء الله فعلاً حالا داریم فرض می‌کنیم تقریب استدلال تمام ولی معنایش همین است که لا تلقوا بایدیکم الی العقاب و المفسد و المضار. این را داریم می‌گوییم، به این می‌شود استدلال کرد؟ حالا فعلاً این جواب‌ها بر این اساس است.

و اما جواب سوم:

جواب سوم این است که ببینید این آیه می‌گوید لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة، که حالا دیگه ما این چیزهای تفسیری‌اش را واگذار کردیم به خود آقایان دیگه که این جا و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة، این باء یا باء زائده است و خودش مفعول لا تلقوا است، لا تلقوا ایدیکم الی التهلکة یعنی دستانتان را که کنایه از بدن است یعنی شخص است، کنایه از انسان است، خود انسان است. القاء نکنید، نیاندازید خودتان را تهلکه. اگر بایدیکم «باء» آن را سببیت بگیریم یعنی با دست‌های خودتان نیاندازید، چه را نیاندازیم؟ مفعول محذوف است. یعنی لا تلقوا انفسکم و ایدیکم الی التهلکة. حالا این آیه دارد می‌فرماید که شما خودتان را در تهلکه نیاندازید. پس یک تهلکه‌ای مفروض الوجود گرفته که هست می‌گوید حالا شما خودتان را توی آن نیاندازید. می‌گوییم آقا خودت را توی چاله نیانداز. یعنی یک چاله‌ای مفروض است توی چاه نیانداز، یعنی یک چاهی مفروض است حالا می‌گوییم توی آن نیانداز خودت را. پس و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة دارد فرض می‌گیرد که تهلکه‌ای وجود دارد می‌گوید حالا خودت را در آن نیانداز. کجاها تهلکه وجود دارد عقاب وجود دارد؟ پس در رتبه قبل باید عقاب وجود داشته باشد تا این آیه شامل بشود. کجاست که عقاب وجود دارد؟ یک؛ جایی که ما علم تفصیلی داشته باشیم به حکم، دو؛ جایی که علم اجمالی داشته باشیم، سه؛ جایی که شبهات حکمیه قبل الفحص باشد. پس این آیه شریفه برای آن جاها است. ربطی به شبهات بدویه‌ای که برائت در آن جاری هست و حکم عقل هم به قبح عقاب بلا بیان است ربطی ندارد. این آیه اگر بنا باشد به آن استدلال کنیم برای وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی است، برای وجوب احتیاط در شبهات حکمیه قبل الفحص است، برای آن جاها به درد می‌خورد چون آن جاها مفروض این است که یک تهلکه‌ای وجود دارد. در اثر علم اجمالی که داریم که یا در اثر این که وظیفه فحص را هنوز انجام دادیم یا در جایی که علم تفصیلی داریم یا حجت داریم، ولو علم تفصیلی نداریم حجت داریم یا بالاخره علم داریم یا آن جوری. پس بنابراین اصلاً این دلیل، این آیه شریفه لو فرضنا صحة الاستدلال بها للاحتیاط، این به خاطر آن قرینه‌ای که گفتیم یوجب الاحتیاط در اطار این چند تا، اما نسبت به شبهات حکمیه بدویه لایدل علی شیء.

س: می‌شود بگوییم هر جا حرمت واقعی باشد تهلکه هم هست؟

ج: نه نمی‌توانیم بگوییم.

س: اصلاً همیشه حرمت واقعی تهلکه دارد دیگه،

ج: چرا؟ به شرطی که محذور نباشد در...

س: ... ملزمه دارد، حرمت واقعی مفسده ملزمه دارد، تهلکه هم دارد شما اجتناب می کنید از این که در تهلکه قرار بگیرد.

ج: آن که تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه شد، چه می دانیم حرمت هست یا نه، چه می دانیم مفسده هست یا نه، آن که اشکال اول بود.

و اما جواب چهارم:

جواب چهارم این است که به همین قرینه ای که گفتیم این امر و لاتلقوا بایدیکم الی التهلکه امر مولوی نیست که خدا حرام دارد می کند به مولویت، این امر ارشادی است. چرا؟ برای این که جایی که تهلکه مسلّم است و مفروض است عقل انسان می گوید چی؟ می گوید خودت را نیانداز، این اولاً که عقل می گوید. ثانیاً چرا تهلکه معلوم است؟ چون یا علم تفصیلی به حکم داریم، یا علم اجمالی به آن داریم، یا شبهات حکمیه قبل الفحص. این جاها اگر کسی گناه رفت انجام داد در مورد علم تفصیلی دو تا کتک می خورد، یکی این که چرا نماز صبحت را نخواندی، دو؛ چرا القاء در مفسده کردی خودت را، اگر این لاتلقوا بایدیکم الی التهلکه حکم مولوی تکلیفی باشد، نهی تکلیفی باشد، خودش یکی از محرمات بخواد باشد پس کسی که نماز صبحش را نمی خواند دو تا کتک باید بخورد. یک؛ چرا نماز نخواندی، دو؛ چرا به این آیه شریفه عمل نکردی که گفتیم لاتلقوا بایدیکم الی التهلکه. هیچ ذهن عرفی این جاها نمی فهمد که دو تا عقاب است، می فهمد که دارد ارشاد به همان می کند یعنی دارد همان ها را تأکید می کند می گوید حواست باشد توی آن عقابی که برای ترک نماز است نیفتی، توی عقابی که برای غیبت است نیفتی، توی عقابی که برای کذب است نیفتی. پس می شود امر ارشادی، امر ارشادی که شد تابع مرشد الیه اش هست، باید ببینیم کجاها عقابی هست، مفسده ملزمه ای هست. از خودش چیزی را اثبات نمی کند، دارد ارشاد می کند می گوید آن جاها... بنابراین این هم یک بیان است که در کلمات بعضی از محققین یافتیم، اگر می گوید ارشادی مقصودش این است که این تقریب بیان و تحریر بیان به این می شود.

س: ...

ج: اگر بخواد نفسی باشد باید عقاب مستقل داشته باشد پس این نفسی نیست. طریقی هم نیست. ببینید آقای آشیخ محمدحسین این جا من دیگه حالا حواشی محقق اصفهانی را مطالعه... ادق الحواشی بگویم برای محقق اصفهانی است. این جاها خوب توضیح داده ایشان که این و لاتلقوا بایدیکم الی التهلکه نه حکم نفسی مولوی است، نه حتی

طریقی است. یعنی باز این جاها مولی به عنوان این که بخواهد یک چیزی را منجز کند، حکم طریقی این است، مثلاً احتط حکم طریقی است، یعنی احتط که می گوید به داعی چه می گوید، برای این می خواهد بگوید که آن احکامی که من این جا دارم از آن نگذشتم، آن ها منجز هستند، با این حرفش می خواهد آن ها را منجز کند چون الان می بیند شما علم نداری، چیزهایی که ذاتاً تنجز می آورد، منجز می کند وجود ندارد. می خواهد چه کار کند؟ یک راهکاری را تعبیه می کند برای این که آن ها را منجز کند، می گوید آقا احتیاط کن، احفظ و امثال این ها. این ها می شود وجوب طریقی یعنی برای طریقی و استطرافاً به این که آن ذو الطریق را منجز کند می گوید. ایشان این جا می فرماید این طریقی نیست چرا؟ برای این که مفروض گرفته شده است که این تهلکه وجود دارد پس قبل از این که بخواهد بگوید لاتلقوا آن ها منجز هست، تهلکه هست حالا دیگه به داعی این که آن را منجز کند معنا ندارد، تحصیل حاصل که محال است، پس نمی تواند این لاتلقوا بایدیکم الی التهله که به داعی تنجیز واقع باشد و طریقی به واقع باشد و نمی تواند این احتیاط وجوب نفسی داشته باشد چرا؟ لوضوح این که در این موارد ما دو تا عقاب نداریم، یکی این که چرا احتیاط نکردی و القاء در تهله کردی، دو؛ این که چرا نمازت را نخواندی. پس هیچ کدام از این ها نیست فقط چیزی که این جا قابل تصور است این است که این نهی نهی ارشادی باشد. این این محذورات را ندارد یعنی همان که خودت می فهمی، خودت بلدی و می دانی من تأکیداً به شما توجه می دهم یک وقت غفلت از آن نکنی. حواست باشد. این پس می شود ارشادی، ارشادی که شد، تابع مرشد الیه می شود، تابع مرشد الیه که شد باید ببینیم کجاها عقل ما طبق موازین، ضوابط می فهمد تهله که هست کجا نیست.

و اما الجواب الاخير:

جواب اخير این است که بزرگانی از مفسرين و از فقهاء و اصوليين گفتند اصلاً این آیه شریفه تفسیرش یک تفسیری است که ربطی به باب ندارد. و این استدلال ها و جواب ها برای این است که استدلال های به قول بعضی از آقایان زیرلحافی است یعنی بدون مراجعه و دقت در این جاها است. همین تفسیر را نگاه نکردی در این که آیه چه می خواهد بگوید، جهات دیگرش مطالعه نشده حالا یک کسی آمده استدلال کرده.

مرحوم امام قدس سره فرموده این آیه شریفه و تبعه بعضی تلامذته تقریباً در المبسوط، فرموده سیاق آیات دلالت می کند بر این که این تهله یک امر دنیوی است، اخروی اصلاً نیست. این تهله ای که دارد از آن نهی می کند، تحذیر می کند یک امر دنیوی است، آن هم چیست آن امر دنیوی؟ ثوران الفقراء، انقلاب فقراء است، عصیان فقراء است، شورش فقراء است بر علیه اغنیاء. آیه شریفه «و انفقوا فی سبیل الله و لاتلقوا بایدیکم الی التهله» انفاق کنید

اگر اتفاق نکنید فقراء در فقر بمانند بر شما شورش خواهند کرد. خودتان را بی خود توی زحمت نیاندازید، توی مهلکه نیاندازید، بیا بید اتفاق کنید که به این درد گرفتار نشوید. معنای آیه این است، این معنایی است که ایشان... شهید صدر قدس سره ایشان فرموده است که آیه مردد بین سه احتمال است یکی همین است که ایشان می فرماید یا شبیه ایشان. آیه مردد بین سه احتمال است، مجمل است، نمی فهمیم معنایش چیست. سه احتمال در آیه هست، یک احتمال همین است که حالا به آن استدلال می شود. احتمال دوم این است که این «و لا تلقوا بایدیکم» ناظر است به جمله اولی و دارد آن را محدد می کند، فرمود «و انفقوا فی سبیل الله» اتفاق کنید در راه خدای متعال، ایشان می گوید آن وقتی که خدای متعال امر به اتفاق فرمود و پیامبر اکرم (ص) تربیت کرد آن افراد را، به حدی این ها عالی تربیت شده بودند که وقتی خدا می فرمود اتفاق کنید یا پیامبر از آن ها اتفاق می خواست، تمام مال شان را می دادند. آیات مبارکات فرمود که «و لا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا» (اسراء/ ۲۹) گفتیم اتفاق کنید اما نه این که هرچی دارید بدهید، یا «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْو» (بقره/ ۲۱۹) عفو یعنی چی؟ یعنی مازاد بر آن که نیاز داری. آن دیگه نیازهای خودت را نده، ما نمی گوییم خودت را بیا فقیر کن، خودت را بیا نیازمند کن، ما می گوییم مازادها را بده. حالا این آیه «انفقوا فی سبیل الله و لا تلقوا بایدیکم الی التهلكة» دارد آن را تهدید می کند یعنی این قدر اتفاق نکنی که خودت را در مهلکت بیندازی. پس این آیه دوم دارد شرط صحت اتفاق را بیان می کند. این چه ربطی به احتیاط در شبهات حکمیه دارد، دارد شرط یک حکمی را بیان می کند. در بعضی روایات مبارکات اگر نگاه کنید به تفسیر کنز الدقائق این روایات را جمع کرده، در بعضی روایات مبارکات شاهی بر این معنا هست که مقصود همین است، در تفسیر عیاشی هست و در کافی شریف هم هست که «لو أن رجلاً أنفق ما فی یدیه فی سبیل الله» یا «فی سبیل من سبیل الله» یا «فی سبیل من سبیل الله - ما کان أحسن» این آدم کار خوبی انجام نداده «و لا وفق» این آدمی نیست که توفیق پیدا کرده باشد، موفق... خیال کرده بکند خدا به او توفیق داده همه اموالش را داده، نه. «ألیس الله یقول: «و لا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إلی التَّهْلُکَةِ - وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» یعنی المقتصدین» هم فراز دوم را و هم فراز سوم را «یحب المحسنین یعنی المقتصدین» میانه رو هستند، نه افراط دارند نه تفریط دارند. پس بنابراین این آیه به حسب این روایات می شود این جور گفت. یک احتمال دیگری هم وجود دارد و آن این است که شهید صدر فرموده، فرموده که «انفقوا و لا تلقوا بایدیکم الی التهلكة» یعنی اتفاق کنید چون ضرر اتفاق نکردن این است که مال انسان همان طور که روایات داریم کسی که زکات ندهد برکت از مالش می رود، کم کم این مال ها ممکن است از بین برود، نوع این جوری است، حالا یکی ممکن است این جور نباشد، نوع این نظر را دارد. «انفقوا و لا تلقوا بایدیکم الی التهلكة» یعنی در اثر ندادن اتفاق مثل این که به یک کسی می گویند درس بخوان، خودت را

بدبخت نکن، این خودت را بدبخت نکن لازمه عدم امتثال اوست، این جا هم می‌گوید «انفقوا» و خودتان را در مهلکه نیاندازید، یعنی با عدم انفاق خودتان را در مهلکه نیاندازید که اموال‌تان بی‌برکت بشود، چه بشود، فلان بشود. پس شهید صدر چند تا احتمال داد؟ سه تا. آن احتمال امام را هم به آن اضافه کنید که عده‌ای هم گفتند از مفسرین، حتی عامه هم گفتند مثل بیضاوی، آن‌ها گفتند «انفقوا فی سبیل الله و لاتلقوا بایدیکم الی التهلکه» به دو جا نظر دارد چون آیه قبلش «و قاتلوهم حتی لاتکون فتنه و انفقوا فی سبیل الله و لاتلقوا بایدیکم» این هم دارد چه می‌گوید؟ این هم دارد مضرت ترک آن دو تا را می‌گوید، شما اگر با دشمنان‌تان مقاتله نکنید، آن‌ها را سر جای خودشان نشانید، بعد چه می‌شود؟ به شما حمله خواهند کرد «و فی عقبی...» پس بنابراین لاتلقوا بایدیکم، این جور نباشد که با آن‌ها جهاد نکنید، مقاتله نکنید. اگر این کار را نکنید آن‌ها بر شما شورش خواهند برد، بر شما مسلط خواهند شد. انفاق کنید، اگر این کار را نکنید مشکله اجتماعی برای فقراء پیدا می‌شود، آن‌ها بر علیه شما شورش خواهند کرد. «و لاتلقوا بایدیکم» پس به خود مال نظر ندارد این جا، یعنی به مال‌دارها نظر دارد که اگر آن کارها را نکنید این. این چهار تا شبهه داریم، چهار تا احتمال در این آیه هست حالا بعضی مثل امام همین اخیری را استظهار فرموده، می‌گوید معنای آیه همین است. شهید صدر می‌گوید من نمی‌دانم، مردد هستم که کدام یک از این‌ها... با همه این‌ها جور در می‌آید، روایات را هم که نگاه می‌کنیم... این را بنده عرض می‌کنم؛ طبق همه این معنا روایت... مثلاً حضرت رضا سلام الله علیه وقتی مأمون علیه اللعنة فشار آورد بر حضرت و گفت اگر قبول نکنید من شما را می‌کشم، آن جا دارد که حضرت فرمود که «نهانی الله تعالی عن القاء نفسی فی المهلکه» شاید همین آیه را خواندند فرمودند حالا که این طور است قبول می‌کنم ولی شرطش این است که در هیچ کاری دخالت نکنم. پس این استدلال حضرت، استشهاد حضرت به آیه، تمسک حضرت به آیه دلالت می‌کند بر چی؟ بر این که قتل نفس مطلقاً به انفاق ربطی ندارد، به مقاتله هم ربطی ندارد، یک کاری در مورد تقیه است دارد حضرت می‌فرماید خدا نهی کرده که من... همه این معانی هم یک روایتی یک چیزی، شاهی طبق آن وجود دارد. فلذا است ما مردد می‌شویم آیا می‌توانیم بگوییم جامع بین همه این‌ها مقصود است، همه این‌ها مقصود باشد. حالا این تفکروا ببینیم این را می‌توانیم بگوییم. و صلی الله علی محمد و آله.



## جلسه ۴۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

جواب اخیری که دیروز از آیه تهلکه داده شد این هست که این آیه مردد است مفادش بین معانی مختلفه و در اثر این تعدد چون بعضی از آن معانی مختلفه ربطی به اثبات احتیاط در شبهات حکمیه ندارد، بنابراین امر آیه دائر می شود بین مفادی که یصح الاستدلال به و ما لایصح الاستدلال به، فلذا استدلال به آیه ناتمام است. آن احتمالات هم عرض شد که چهار احتمال مجموعاً عرض شد که دیگه حالا آن ها را تکرار نمی کنیم و لکن الأصح لعله فی المقام این است که لا بأس به این که بگوییم این کلام در جامع بین همه این ها استعمال شده. یعنی خدا متعال از القاء فی التهلکه مطلقاً نهی فرموده حالا بنابر این که اشکالات دیگر را غرض نظر کنیم. حالا یکی از القاء در تهلکه یکی از مصادیق آن این است که در مقام انفاق انسان جوری انفاق نکند که در مهلکه بیفتد. نه این که فقط ناظر است به تهدید انفاق، نه مطلقاً اطلاق دارد، شاهدش هم روایاتی است که به همین آیه در آن تمسک شده برای تقیه نکردن یا برای القاء نفس در قتل و امثال این ها. و هم چنین باز ما یترتب علی عدم الانفاق من سوارن الفقراء و این که آن ها شورش کنند. این هم یکی از مصادیق می شود. و هم چنین ما یترتب بر عدم انفاق در جهاد و این که این عدم انفاق در جهاد باعث می شود که عدو مسلط بر شما بشود، قاهر بر شما بشود. این هم یک معنای جدایی نیست، مصداقی است از همان مهلکه و هَلْک. و هکذا آن معنا که اگر انفاق نکردی برکت از مال تان برداشته می شود و قهراً منجر به این می شود که شما لا مال له بشوید، فقیر بشوید، این هم مصداقی است. بنابراین این ها همه می توانند زیر مجموعه آن جامع و آن معنای کلی بشوند. «و لاتلقوا بایدیکم الی التهلکه» تهلکه های مختلفی که مورد تصور است همه را می گیرد، و روایاتی هم که در ذیل این آیه وارد شده یا استدلال به این آیه شده برای تهلکه های مختلف آن هم مؤید هست و نشان می دهد که مستعمل فیهِ این تهلک در این جا همان جامع باشد. بنابراین...

س: جامع چه هست؟

ج: هر چیزی که گفتیم که تهلکه هم عبارت است از چی؟ از مرگ و اشباه مرگ، یک محاذیر و ضررهایی که شبیه مرگ است در این که ضررهایی مهمی به انسان وارد می کنند.

بنابراین جواب اصلی همین هست که آن جواب‌ها قبل هست که داده بشود، آن جواب‌های قبلی که محل اشکال واقع نشد جواب اصلی همان‌ها هستند.

س: ... /

ج: دارم می‌گویم آن تهدید نه به این است که فقط.. عرض کردم فقط تهدید نمی‌کند به این که ناظر فقط به همین باشد.

س: ...

ج: نه، جامع که باشد قهراً تهدید آن هم روشن می‌شود. یعنی به دلالت التزامی می‌فهمیم آن انفاق هم نباید.... چون از القاء در تهلکه منع فرموده پس لازمه‌اش این است که آن جا که فرموده انفقوا، انفاق را نمی‌خواهد بگوید در حدی باشد که القاء در تهلکه بشود، این لازمه آن مطلب هست نه این که مستقیماً فقط ناظر به آن است و حرف‌های دیگر را نمی‌خواهد بزند، جامع را نمی‌خواهد بگوید.

س: ...

ج: نه، تهلکه معنایش این نیست. ببینید زندگی سخت گاهی همین جور است، بله هفت هشت تا بچه دارد، خانواده دارد، این‌ها کاری می‌کند که نان شب این‌ها را هم... همه این‌ها را انفاق بکند که نان شب این‌ها را هم نتواند بدهد. یا مدرسه می‌خواهد بفرستدشان، آن‌ها لباس می‌خواهند، چه کار می‌کنند، هی انفاق می‌کند که توی این کارها می‌ماند. این مثل مرگ است گاهی. بلکه از مریضی هم گاهی بدتر است.

آن که آیه فرموده است همان «فلاتبسطها کل البسط فتقعد ملوماً مدحوراً»

س: مسحورا.

ج: بله درسته مسحورا.

یا آن جا «قل العفو» آن زیادی است. البته نگوید کسی ما زیادی پیدا نمی‌کنیم چون خیلی گسترده می‌کند یعنی زیادی از آن‌هایی که ضروری و لازم است دیگه مثلاً.

نکته دیگری که این جا باید عرض بکنیم این است که آن دو تا دفع دخل‌هایی که محقق اصفهانی در کلامش بود امروز دیدم یا دیشب که محقق حائری قدس سره در در این دو احتمال را ایشان داده یعنی استظهار فرموده

بنابراین این کلام ایشان ناظر به جواب به درر هست. حالا فرمایش آقای حاج شیخ و آن چیزی که دیروز گفتیم یک مؤید لغوی دارد. در کتب لغت بعضی تفسیر کردند تهلکه را به وقوع در طریق و مسیری که نمی دانیم به کجا منتهی می شود. تهلکه یعنی این، یعنی الایقاع فی مسیر لا تدری بما ینتهی، به کجا می انجامد. همین که در این جور جاها قرار می گیری می گویند آقا خودت را در هلاکت نیندازد. پس بنابراین طبق این معنای لغوی فرمایش آقای حاج شیخ رضوان الله علیه له وجهٌ وجیه. برای این که در مواردی که ما احتمال این را می دهیم که عقاب باشد یا لااقل به تعبیر خود ایشان مظنه این را داریم که عقاب باشد و یا ضررهای دیگر باشد پس بنابراین القاء نفس در تهلکه می شود. داریم در یک مسیری قرار می دهیم هی مشتهات و ... این اخباری ها مثلاً به مجتهدین می گویند شما هر جا شبهه تحریمیه هست هی برائت جاری می کنید هم خودتان عمل نمی کنید هم توی رساله تان می نویسید. شما توی یک مسیری دارید گام برمی دارید که معلوم نیست به کجا منتهی می شود. آیه می فرماید این کار را نکنید.

اگر بپذیریم که معنای تهلکه هم در لغت همین است باز آن جواب های قبلی می گویند نه آقا ما در مسیری که نمی دانیم منتها الیه آن کجاست واقع نمی شویم چرا؟ برای این که ما استناد می کنیم به حرف شارع که فرموده است «رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ» فرموده «کل شیءٍ حلال» و امثال این ها. ما استناداً به حکم شارع می دانیم این مسیر به جهنم، به عقاب، به این ها منتهی نمی شود و هکذا اگر به دلیل عقلی آن هایی که برائت عقلی قائل هستند آن ها هم می گویند که بله چون عقاب بلا بیان قبیح است یقین داریم خدا عقاب نخواهد کرد. پس بنابراین ما در مسیری گام بر نمی داریم که نمی دانیم به کجا منتهی می شود. بلکه می دانیم به بهشت منتهی می شود چرا؟ برای این که خدای متعال به حسب روایات فرمودند خدا همان طوری که «یحِبُّ أَنْ يَأْخُذَ بِعِزَائِمِهِ يَحِبُّ أَنْ يَأْخُذَ بِرُخَصِهِ» ما به رخصت خدا داریم اخذ می کنیم، خدا دوست دارد همان جور که عزائم می گوید را، آن هایی که واجب کردم، حرام کردم، دوست دارم شما اخذ به آن ها بکنید، آن جاهایی که من چیزی را بخشیدم، ترخیص دادم گفتیم... آن ها را هم اخذ بکنید. بله اگر یک جا هم امر فرموده مستحب است که احتیاط بکنید آن را هم اخذ کردید. پس بنابراین این استدلال به این آیه شریفه به جمیع تقاریبه تمام نیست.

آیه دیگر:

آیات دیگری که به آن استدلال شده است آیاتی است که جامع آن امر به تقوا است. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ» این یک سری آیات که به تقوا بدون هیچ پسوند و پیشوندی، قیدی، تقیدی امر شده یا آیات مبارکاتی که «اتَّقُوا اللَّهَ»

حَقَّ تَقَاتِهِ» حق تقات را اتقوا الله تقوی که ح ق تقات است یا «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» هر مقداری که می‌توانید و قدرت و طاقت دارید تقوا به خرج بدهید.

تقریب استدلال به این آیات:

اما آن آیاتی که هیچ قیدی ندارد «فاتقوا الله» گفتند تقوای خدای متعال این است که ما از شبهات، آن‌هایی که نمی‌دانیم خدا راضی است یا راضی نیست اجتناب بکنیم. تقوا مراتبی دارد یک مرتبه‌اش این است از آن‌هایی که می‌دانیم راضی نیست اجتناب بکنیم، معلوم الحرمه‌ها، معلوم الوجوب‌ها که این‌ها را می‌دانیم راضی نیست در محرمات انجام بدهیم، در واجبات ترک کنیم. یک مرتبه دیگر این است که آن‌هایی که نمی‌دانیم راضی هست یا راضی نیست، شبهات است از این‌ها هم اجتناب بکنیم.

و اما آن جایی که فرموده است «حق تقاته» حق تقات حالا ولو فرض کنید بگوییم نه فقط آن آیه‌ای که حق تقاته ندارد حالا یک خرده شک داشته باشیم که آیا شبهات و این‌ها را هم می‌گیرد یا نمی‌گیرد، اما دیگه در حق تقاته مسلّم می‌گیرد. آن چه که حق تقوای خدای متعال هست این است که دقت بکنید، اهتمام بورزید که خدای نکرده از شما غیر مرضی خدای متعال سر نزنند، حق تقات این است که پس ما در شبهاتی که احتمال می‌دهیم حرام باشد، احتمال می‌دهیم ترک واجب باشد. پس در آن‌ها هم احتیاط کنیم.

آن هم «اتقوا الله ما استطعتم» تا آن جایی که قدرت دارید تقوا به خرج بدهید آن هم باز به این است که آن‌هایی که واقعاً مشتبّه است برای ما اجتناب بکنیم.

این استدلال به این آیات مبارکات که هم شهید اول قدس سره در ذکری برای بعضی مسائل به این آیات تمسک فرموده و هم شیخ اعظم عده‌ای از این آیات را اضافه فرموده بر آن چه که آن‌ها فرمودند.

آیا استدلال به این آیات هم تمام هست یا تمام نیست وجوهی از اجوبه برای استدلال به این آیات مبارکات هم وجود دارد.

جواب اول شیخ اعظم قدس سره در فرائد ایشان فرموده است که «منع منافاة الارتکاب للتقوی». توضیح مطلب این است که تقوا یعنی چی؟ یعنی مراعات خواسته‌های خدای متعال را کردن، خواسته‌های او را. ما در موارد شبهات حکمیه بعد از این که شارع برائت شرعیه را جعل کرده و اجازه داده خودش، اگر مرتکب بشویم چه منافاتی با تقوا داریم، ما با خواسته او داریم مشی می‌کنیم. خواسته او این است که فرموده حلال است برای شما، مرخص است،

مثل جایی که فرموده مباح است به حکم واقعی و آن حکم واقعی به ما رسیده. اگر ما آن چیزی را که خدا فرموده حلال است؛ فرموده سیب خوردن حلال است، گلابی خوردن حلال است، ما گلابی بخوریم خلاف تقوا است؟ خودش فرموده حلال است دیگه به حکم واقعی، حالا اگر خودش به حکم ظاهری فرمود حلال است یعنی در ظرفی که شک داری حکم واقعی من چیست، من در ظاهر بر تو حلال کردم اگر ما این جا بیاییم حالا آن شیء ای که نمی دانیم حلال است یا حرام است، گیوی مثلاً توی روایات نیست حالا آمده، نمی دانیم حلال است یا حرام، با «کل شیء لک حلال» گفتیم حلال است، اگر کسی این را بخورد خلاف تقوا انجام داده؟ استناد به حلیتی کرده که خود شارع فرموده است بنابراین منافاتی بین ارتکاب مشتبهات مستنداً الی ترخیص الشارع، این منافاتی با تقوا ندارد.

س: ...

ج: من روایتی ندیدم بر این که گیوی حلال باشد، اسمش را برده باشد، بله یک چیزهایی توی روایات هست اما به خصوص گیوی ما ندیدیم، زالزالک مثلاً توی کدام روایت است که حلال است مثلاً.

س: اگر روایت بود که فرموده بود همه نباتات حلال است می شود...

ج: نبات حلال است، بله اگر شما پیدا کردید اشکال ندارد. مثل حالا ما فی البحر روایتی داریم، چیزهایی که در بحر است، استثناء شده حالا بعضی. تمسک کنید. حرف سر این است که اطلاق و عمومی نداشتیم که حکم واقعی را روشن کند کما این که راجع به همه میوه ها ما اطلاق و عموم این چنینی نداریم یا خیلی چیزها، آلومینیوم مثلاً الان چه روایتی داریم که بگوید آلومینیوم... مگر بگویید داخل در حدید می شود، ولی شما که قبول ندارید داخل در حدید می شود فلذا در باب ذبح اشکال می کنند عده ای که با استیل و آلومینیوم و این ها مثلاً... اگر گفته که اذبح بالحدید این ها را شامل می شود. حالا علی ای حال این ها مربوط به فقه است. پس بنابراین این فرمایش شیخ اعظم فرمایش تمامی است که فرموده منافاتی بین این دو تا وجود ندارد.

س: بنا بر آن مبنایی که فرمودید ...

ج: چه ناظر به حکم اولی است؟

س: در مقابل اصالة الحضر...

ج: آن عقل است یعنی مع الغض عن الشرع. مع الغض عن الشرع حضر است یا اباحه، اصالة اباحه‌هایی می‌گویند چی؟ می‌گویند مباح است، چرا؟ یک حرف‌شان این است؛ می‌گویند این خدا آدم‌ها را خلق کرده این قدر اشتها در آن گذاشته یک سفره‌ای را هم پهن کرده، این میوه‌ها و این چیزها و این‌ها. می‌شود آدم تصور کند، یک آدم معمولی یک عده را دعوت کرده خانه‌شان یک سفره‌ای هم انداخته و توی آن همه غذاها و میوه‌ها را گذاشته، می‌شود تصور کرد این آقا راضی نیست مهمان‌ها بخورند، فقط خواسته چه به دل‌شان بکند که این‌ها را ببینند و هی دل‌شان چیز بشود. این که خدای متعال همه این‌ها را خلق کرده بعد می‌گوید نخورید نخورید. پس آدم می‌فهمد که بابا این خدا کریم است، جواد است، رحمان است، رحیم است. این این جوری نیست، اگر هیچ آیه‌ای هم نبود نمی‌گفتیم این‌ها حرام است.

س: ...

ج: آن‌ها بله می‌گویند حکم اولی است، می‌گویند خودمان و خدا را که محاسبه می‌کنیم هیچ دلیلی نباشد، شرع هم نباشد فقط می‌دانیم خدایی هست ما هم بنده خدا هستیم، مخلوق خدا هستیم. آن‌ها می‌گویند اصالة الاباحه‌ای است یعنی این اباحه نه اباحه شرعی، یعنی عقل می‌فهمد که مرخص هستیم که خدا راضی است حضری‌ها می‌گویند نه ملک دیگری است، تصرف در ملک دیگری اجازه می‌خواهد، اذن می‌خواهد.

س: یک اباحه کلی واقعیه‌ای برای اشیاء لولا ...

ج: چرا، لولا الشرع اما حالا ما به لحاظ شرع می‌خواهیم بگوییم، بعد از این که شارع حالا تشریع کرده چه می‌شود.

این جواب اول. جواب دوم این است که محقق حائری در درر فرمودند. ایشان فرموده که «اتقوا الله» هم شامل واجبات می‌شود، هم محرمات می‌شود، هم مستحبات می‌شود، هم مکروهات. به خصوص آن «حق تقاته» خود ما هم در عرف‌مان کسی که واقعاً واجباتش را انجام می‌دهد، حرماش را ترک می‌کند، اهل تهجد است، اهل نوافل است، مستحبات و این‌ها را هم مهم‌ها ممکن مراعات می‌کند، مکروهات را مراعات می‌کند انجام ندهد می‌گوییم این اتقی از فلانی است که این فقط واجبات و محرمات را فقط مراعات می‌کند. پس بنابراین تقوا شامل این‌ها هم می‌شود. از آن طرف قطعاً در باب مندوبات و مستحبات تقوا واجب نیست. حالا چون این چنینی است، امر دائر می‌شود بین این که یا این جا تصرف در ماده بشود و تقييد بخورد، تخصيص بخورد، «اتقوا الله» وجوب اتقوا الله را تحفظ بر آن بکنیم و بگوییم آن‌ها تخصيص خورده. اتقوا الله وجوباً فی غیر المندوبات و المكروهات؛ تقييد بزنیم. یا

این که نه اطلاق ماده را حفظ کنیم بگوییم مندوبات و مکروهات را شامل می‌شود، تصرف در هیأت بکنیم بگوییم این هیأت اتقوا الله در وجوب استعمال نشده، در مطلق رجحان استعمال شده. امر دائر بین این دو تا است. ایشان فرموده است که تصرف در هیأت راجح است بر تصرف ماده. اذا دار الامر بین این که تصرف در هیأت بشود یا ماده؟ تصرف در هیأت راجح است، چرا؟ چون استعمال صیغ امر و هیأت امریه در مستحبات به حدی شایع است در لسان شارع که به قول بعضی ها مثل صاحب معالم گفتند مجاز مشهور شده. پس بنا بر این چون تصرف در هیأت ارجح است و با دأب شارع سازگارتر است بنابراین ما این جا باید تصرف در چه بکنیم؟ تصرف در هیأت بکنیم و حمل بر مطلق رجحان بکنیم. پس این آیه می‌فرماید بهتر است. بهتر است که شما تقوا به خرج بدهید حتی مشتهات را، قبول داریم بهتر که هست. اما دلالت بر وجوب احتیاط و لزوم احتیاط دیگه پس نمی‌کند، بر رجحان احتیاط می‌کند، این را هم که اصولی قبول دارد که بهتر است آدم احتیاط بکند.

این فرمایش محقق حائری قدس سره، علاوه بر این که من این جا این را هم اضافه کنم که حالا فرض کنید شما این امر دوم را از ما نپذیری که راجح است ولی این جوری می‌گوییم، می‌گوییم بالاخره امر دائر است بین این که یا این تخصص خورده و تقیید خورده ماده، یا هیأت در مطلق رجحان استعمال شده نه در وجوب. امر که دائر شد باز استدلال یسقط. چون ما باید برای استدلال جزم داشته به این که این اتقوا الله دال بر وجوب است، اما اگر دوران امر شد بین این که یا رجحان یا تقیید، هیچ کدام برای ما ثابت نشد پس باز استدلال عقیم می‌شود، تمام نمی‌شود.

س: ... رجحان قطعاً به علاقه منع از عدم و منع از ترک مراد است؟

ج: نه. رجحان...

س: معنی ندارد که خدا بگوید خوب است، فقط خوب است، فقط رجحان دارد واجب نیست. واجب نیست کارهایی که واجب کردم انجام بدهی، این اصلاً...

ج: نه نمی‌گوید مستحب است. جامع مثل جواز بالمعنی الاعم. هم در وجوب است هم در استحباب است هم در کراهت است. این آیه دارد می‌گوید این راجح است، این راجح منتها در واجبات و محرمات...

س: با تناسب اثبات نمی‌شود که واجب است؟

ج: اما در این عالم نه، در واجبات و محرمات برای ما روشن است که این راجح چیست؟ فصلش وجوب است اما در مشتهات الان نمی‌دانیم چیست، این آیه خودش متکفل بیان این نیست که آن جا وجوب است، از خارج باید

بفهمی. پس آیه فی نفسها دلالت نمی‌کند. آیه فقط دلالت می‌کند که در تمام این موارد رجحان وجود دارد مثل این که شما بفرمایید نماز و نافله شب و جواب سلام چیست؟ رجحان دارد. بلکه درست است، غلط گفتید؟ نه. همه این‌ها راجح است باید دیگه از خارج بفهمی کجا رجحانش با وجوب همراه است، کجا رجحانش با استحباب همراه است. این را دیگه از خارج باید بفهمی. اشکال این است، حرف این است که این دلالت بر اصل الرجحان می‌کند. فلذا شیخ اعظم قدس سره جواب ثانی که شیخ اعظم دادند در رسائل بعد از آن جواب اول‌شان فرموده «مع» یعنی علاوه بر این که «أَنَّ غَايَتَهَا الدَّلَالَةُ عَلَى الرَّجْحَانِ» دیگه نفرموده وجه آن چیست. وجه آن ممکن است همین باشد که آقای حاج شیخ در درر فرموده. غایت‌ها باید این فرمایش شیخ اعظم به بیان محقق حائری می‌شود توضیح داد که حمل بر رجحان می‌شود.

س: تناسب حکم و موضوع از مدالیل خود کلام نیست؟

ج: نه. مدلول کلام که تناسب حکم و موضوع نیست. تناسب حکم و موضوع از قرائنی است که معنای کلام را روشن می‌کند.

س: معنای کلام را روشن می‌کند دیگه. پس اصل معنای ...

ج: چه تناسب حکم و موضوعی الان...

س: به معنای وجوب در واجبات در این خوابیده به خاطر تناسب حکم و موضوع.

ج: در واجبات خوابیده، اما در مشتهات چطور است؟ اول کلام است.

س: آن اشکال دیگه است.

ج: نه اشکال دیگه نیست.

س: ما مبرری برای تنبیه موضوع نداریم، از خود اتقوا الله نمی‌توانی بفهمی که مشتهاتش کجاست.

ج: نه، فعلاً ما به این جهت داریم توجه می‌کنیم که این اتقوا الله مفادش این است که راجح است شما تقوا به خرج بدهید. مفادش این است، راجح است شما تقوا به خرج بدهید. این راجح است در یک مواردی مثل واجبات که می‌دانیم عقاب دارد ترک آن، یا محرمات که می‌دانیم فعلش عقاب دارد می‌دانیم این رجحان در حد چیست؟ لزوم



است. یک جایی که شک داریم امرش چه جوری است، نمی‌فهمیم در حد لزوم است یا لزوم نیست. پس از این آیه چیزی در نمی‌آوریم برای مشتبهات.

س: نه به خاطر این که اتقوا الله دلالت ندارد.

ج: ندارد دیگه.

س: به خاطر این که مشتبهات را ما نمی‌توانیم موضوعش را تحلیل کنیم بینم چه می‌خواهد.

ج: پس با اتقوا الله‌ی که این آقا به آن استدلال کرده گفته من با اتقوا الله به شما می‌گویم احتیاط واجب است، درست نمی‌گوید. چون می‌گوییم اتقوا الله دارد رجحان را می‌فهماند حالا ولو شامل مشتبهات هم بشود ولی می‌گوید اتقوا الله رجحان است اما این رجحان فصلش چیست در مورد مشتبهات؟ خبر نداریم. پس استدلال به این آیه برای وجوب احتیاط در موارد مشتبهات ولو قائل بشویم به این که مشتبهات مشمول آیه هست این استدلال ناتمام است.

س: یعنی بگوییم ارشادی است؟

ج: نه ارشادی نیست. مولوی است فعلاً می‌گوییم مولوی است اما دارد تحریرش به اصل مطلب می‌کند. اصل الرجحان.

تلمیذ محقق ایشان مرحوم امام قدس سره دو اشکال به استاد کردند. اشکال اول‌شان این است که این که شما می‌فرمایید که این آیه تقوا هم شامل مندوبات و مکروهات هم می‌شود در کنار واجبات و محرمات، تمام نیست. چرا؟ چون فی‌العرف و اللغة و کذا المستفاد من النصوص الشرعية کتاباً و سنتاً تقوا عبارت است از پرهیز از مضرات یا محتمل المضرات. وقایه از وقی است یعنی خودش را حفظ کند. خودت را حفظ کن، از چه حفظ کنم؟ از مضرات، از عقوبت‌ها، یا از احتمال عقوبت، این است، تقوا یعنی این. فلذا به لحاظ معنای تقوا حتی شامل واجبات نمی‌شود، الا به لحاظ این که ترک واجب مضرت دارد، خود محرمات خود انجامش مضرت دارد. صلات، نماز خواندن، تقوا دارم نماز می‌خوانم، مگر نماز یک چیزی است که آدم از آن پرهیز داشته باشد. اگر واجبات هم می‌گوییم با یک توجیهی می‌گوییم شامل می‌شود چون در ترک واجبات مضرت است، عقوبت است. بنابراین در باب مستحبات که اصلاً عقوبتی وجود نیست، مضرتی وجود ندارد. نه در ترک مستحبات ندارد در فعل مکروهات مضرتی وجود ندارد. پس اصلاً تقوا شامل واجبات و محرمات نمی‌شود تا شما حالا بگوییم پس بنابراین امر دائر می‌شود بین تنقیذ ماده یا تصرف در هیأت. اصلاً شامل نمی‌شود آن را، اتقوا الله آن را شامل نمی‌شود.

یک کسی در حاشیه محقق یزدی تقریرات بحث ایشان یک جمله‌ای بود و آن این که حکمی بعضی روایاتی داریم که «إِنَّ أكرمکم عند الله اتقاکم» در ذیل این آیه وارد شده اتقی کسی است که مندوبات را انجام می‌دهد، مکروهات را هم ترک می‌کند. آدرسی که آن جا دادند تفسیر برهان بود، ذیل همین آیه «إِنَّ أكرمکم عند الله اتقاکم» حالا من قبل از آمدن این جا به چند دقیقه تفسیر برهان را نگاه کردم ذیل آن جا هیچ روایتی بر این که بر چنین مطلبی دلالت بکند من نیافتم، حالا البته الان به طور جزم عرض نمی‌کنم چون نظر ابراء و سریعی داشتم ولی هیچ روایتی من ندیدم. حالا این را یک تفحصی آقایان اگر بفرمایند که واقعاً داریم، اگر داشته باشیم این که بله یک جا گفته باشد اتقی آن است که روایت معتبر داشته باشیم. ولی فرمایش امام این است که در عرف تقوا معنایش این است که از ما فيه المضره واقعاً یا لا اقل مضره محتمله، مظنونه، از این چیزها پرهیز بکند. تقوا این است. پس بنابراین اصلاً شامل نمی‌شود این اولاً.

س: از دست نفع، ضرر نیست؟

ج: نه. عدم النفع است. و الا الان ما هر کدام مان داریم م هر روز ضرر می‌کنیم میلیارد میلیاردها اصلاً حد ندارد، چقدر به این ضرر داریم می‌کنیم.

این جواب اول ایشان، جواب دوم ایشان این است که..

س: در حرف امام اتقی به چه کسی می‌گویند؟

ج: اتقی چه کسی می‌شود؟ اتقی کسی می‌شود که بیشتر توجه به محرمات و... به قول خود مرحوم سید در حاشیه می‌فرماید کسی که یک مقداری محرمات را ترک می‌کند او هم تقوا دارد، اتقی می‌شود کسی که همه محرمات را ترک می‌کند، کما این که حق تقات هم ایشان فرموده همین است. حق تقات یعنی این که هرچی حرام است ترک کند، نه بعضی‌هایش را، و همه واجبات را انجام بدهید نه بعضی‌هایش. ایشان این طوری فرموده. حالا علاوه بر این که...

س: امثال تقوا به اتیان جمیع افرادش نیست؟

ج: چرا جمیع افراد واجب و محرم.

س: ...

ج: نه، تقوا نیست. حالا ایشان فرموده، حالا این حرف درست است یا نه من فعلاً به این کار ندارم.

س: این اتقوا الله یعنی اتقوا الله نه اتقوا از آن نواهی یا فلان، اتقوا الله، الله نه این که حالا ما بخواهیم با یک واسطه‌ای در رابطه... آن چه که مورد غضب خداوند واقع می‌شود حالا...

ج: اگر شما... بله حالا این یک حرفی است. اتقوا الله یعنی اتقوا غضب الله، اتقوا عقاب الله، اتقوا سخط الله. این است؟ اگر این جور معنا بکنیم بله محرمات را می‌گیرد چون در آن جا سخط خدا است، اما واجبات سخط است در آن؟ نه، چون در ترک آن هست. پس هم ایشان هم حرف همین است می‌گوید واجبات به معنای واجباتی که نگاه می‌کنیم خودش که غضب خدا در آن نیست، رضایت خدا در آن هست پس ترک آن می‌شود، به این لحاظ باید بگوییم اما در مورد مستحبات و مکروهات که غضب خدا وجود ندارد در فعل و ترک آن، پس آن‌ها اصلاً مصداق این نمی‌شود. این جواب اول.

س: یک مرحله‌ای هست.

ج: نه غضب خدا این جا نیست که بگوید اتقوا الله، اتقوا الله یعنی بپرهیز.

س: مضرت که دارد استاد، در ترک مستحبات مثل آشامیدن و خوردن.

ج: چه مضراتی دارد؟ مضرت ندارد، منفعت ندارد نه مضرت دارد.

س: ... مثل این که ایستاده آب نخور.

ج: مکروه است، مکروه مضرتی نیست آن. چه می‌دانیم شاید مضرت‌های دنیوی باشد، این جوری باشد. غضب خدا نیست آن جا. حالا ایشان این طور فرموده.

حالا فرمایش دوم، شما فرمودید اذا دار الامر بین تصرف در ماده و تصرف در هیأت فرمودید تصرف در هیأت اولی و ارجح است تا تصرف در ماده و ایشان می‌فرماید این مطلب را ایشان در درس هم مکرراً تکرار می‌فرمود که اذا دار الامر بین این دو تا تصرف در... ایشان می‌فرماید این طور نیست، بلکه تصرف در ماده این فراوان است، بلکه ایشان می‌فرماید مشکل است اصلاً ما پیدا کنیم یک کلامی از شارع که در تصرف در ماده نشود، یعنی یک تقییدی، یک تخصیصی به آن وارد نشده باشد. اما هیأت‌ها سر جایش باقی مانده باشد دلالت بر وجوب بکند الی ما شاء الله است. پس بنابراین آن که فراوان است اگر کسی بخواهد به این که آن زیاد است، آن کم است، بخواهد به این تمسک

بجوید، تمسک در ماده فراوان است که تخصیص و تقييد می خورد نه تصرف در هیأت و ایشان می فرماید اگر... و لا اظن مثلاً که این شیخنا الاستاد اعلی الله مقامه ملتزم باشند به این حرف در فقه و الا اگر در فقه ملتزم به این باشند یک فقه جدید اصلاً لازم می آید. مثلاً اکرم العالم، اکرم العلماء، لاتکرم الفساق من العلماء. تصرف در ماده بکنیم تخصیص بزنییم، بگوییم آن عالمی که آن جا گفته اکرم العلماء عالم غیر فاسق است، یا نه بگوییم اکرم العلماء تصرف در هیأت می کنیم، حمل بر استحباب می کنیم. این فقه جدیدی اصلاً لازم می آید اگر بخواهیم این حرف را بزنییم. بنابراین نه آن فرمایش اول درست است که شامل مستحبات و مکروهات می شود، نه فرمایش دوم تمام است. این ها تمام نیست. پس این راه درست نیست.

جواب سومی که در مقام وجود دارد که فقط عنوانش را عرض بکنم...

س: تکلیف در احتمال مضرت چه شد، امام فرمودند که در کلام، عرف، لغت احتمال مضرت هم در معنای تقوا است، این احتمال مضرت چه می شود؟

ج: پس احتمال مضرت... حالا در مستحب احتمال مضرت داریم، در مکروهات نداریم به این جهت فرمود، اما در شبهات بله، می آید آن را جواب خواهیم داد.

س: ...

ج: آن که جواب اول بود دادیم.

حالا مثل این که وقت گذشته ان شاء الله جواب های دیگر را بعد عرض می کنیم و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۴۳

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلی الله تعالى علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقية الله فی الارضين ارواحنا فداء و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

قبل از شروع در بحث ثواب یک فاتحه و صلوات را به روح مطهر جناب آقای حائری رحمه الله علیه هدیه می کنیم.

بحث در استدلال به آیه شریفه «و اتقوا الله» یا «و اتقوا الله حق تقاته» یا «و اتقوا الله ما استطعتم» بود. تقریب استدلال بیان شد، بعضی از جواب ها هم بیان شد، در این جواب بودیم که بزرگانی مثل شیخ اعظم و غیر ایشان

فرمودند که این اوامر دلالت بر اصل رجحان می‌کند که خوب است، که تقوای الهی را در موارد شبهات حکمیه به کار بگیرید، حق تقات را آن قدر که در استطاعت و قدرت‌تان هست اما دلالت نمی‌کند بر وجوب، پس بنابراین به درد... یعنی استدلال به این آیات مبارکات برای وجوب احتیاط و لزوم احتیاط تمام نیست، بلکه حسن احتیاط را دلالت می‌کند.

شیخ اعظم قدس سره بیانی ندارند که چرا ما باید... این آیات حمل بر اصل و رجحان می‌شود نه بر وجوب، برخلاف آن چه که صیغ امر به حسب ظهور، ظهور در آن دارند. ولی بیاناتی بود یکی از بیانات بیان محقق حائری در درر بود. که ایشان فرمودند که در این آیات امر دائر است بین این که تصرف در ماده بشود و تقیید بشود یا تصرف در هیأت بشود. چون قطع داریم و مسلم است که در مورد مستحبات و مکروهات این جاها احتیاط مسلم واجب نیست. اگر شک داریم... می‌دانیم یک چیزی حرام نیست، واجب نیست، احتمال می‌دهیم مستحب باشد، هیچ کسی نمی‌گوید این جا واجب است که احتیاط بکنید یا می‌دانیم حرام نیست، واجب نیست احتمال می‌دهیم مکروه باشد، هیچ کس در این جا نگفته که واجب است احتیاط، پس این مسلم است. از آن طرف بخواهیم این موارد تخصیص بزنیم پس در ماده باید تصرف بکنیم. البته مقصود لابد از ماده خود تقوا که این جا فاتقوا الله هیأت رفته روی ماده تقوا یعنی متعلق تقوا، یا باید در آن تصرف کنیم و آن را تقیید بکنیم و خارج کنیم مستحبات و مکروهات را از تحت آن و یا این که تصرف در هیأت بکنیم بگوییم این فاتقوا الله، این هیأت استعمال نشده در وجوب، در مطلق بعث و رجحان استعمال شده. حالا جابجا دیگه فرق می‌کند، این آیه می‌گوید خوب است، کار خوبی است این کار را بکنید. و اذا دار الامر بین التصرف فی المادة و الهیئة ایشان فرموده است تصرف در هیئت مقدم است، چرا؟ به خاطر این که در زبان... لا اقل در زبان شارع و لسان شارع شایع است که هیئت را در استحباب استعمال می‌کنند. این امر شایع به حیث که اشتهر این کلام که استعمال هیأت در استحباب شده مجاز شایع، فلذا شخصیتی مثل صاحب معالم، ایشان فرموده حمل هیأت بر وجوب هم قرینه می‌خواهد. همان طور که در استحباب قرینه می‌خواهد چون شده مثل الفاظ مشترکه، از بس کثرت استعمال در استحباب دارد شده مثل الفاظ مشترکه، مشترک برای هر معنایی از آن ما قرینه معینه می‌خواهیم این جا هم قرینه معینه لازم دارد. اما تصرف در ماده این چینی نیست. پس بنابراین چون آن مقدم است باید حمل بر رجحان بکنیم. این بیان محقق حائری در درر است.

تلمیذ محقق ایشان حضرت امام قدس سره اشکال کردند به این که اصلاً مستحبات و واجبات تخصصاً از دایره تقوا خارج است، احتیاج به تقیید ندارد، احتیاج به تخصیص ندارد تا شما بگویید دوران امر می‌شود. اصلاً واژه تقوا یک

معنایی دارد که شامل ترک مکروهات و انجام مستحبات نمی‌شود. چون تقوا در لغت و عرف و شرع به معنای احتراز عما یوجب الضرر أو عما یحتمل فیہ الضرر است و ما در مورد مستحبات و مکروهات که احتمال ضرر نمی‌دهیم، ضرر نیست، محتمل الضرر هم نیست. پس بنابراین اصلاً تقوا این جاها را نمی‌گیرد تخصصاً تا ما احتیاجی به... دوران امر بین دو چیز نمی‌شود. پس این بیان حضرت تعالی که ایشان می‌گویند در درس همین مطلب را ایشان می‌فرمود که در دوران باید تصرف در هیأت را مقدم بداریم. این مطلب درست نیست. علاوه بر این که اگر این حرف شما درست باشد اصلاً یک فقه جدید لازم می‌آید که ما هرجا یک دلیل عامی داریم، یک دلیل مطلق داریم بعد یک چیزی که حالا شما اصولی‌ها اسمش را می‌گذارید مقید مخصص بود که پر است در فقه، شما همه این جاها بگویید که به جای این که تقیید کنیم، تخصیص بزنیم می‌آییم در هیأت آن عام یا آن مطلق تصرف بکنیم. آن عام و آن مطلق را حمل بر استحباب مثلاً بکنیم، بر مطلق رجحان بکنیم. این اصلاً یک فقه جدیدی درست می‌شود و خود ایشان هم در فقه ملتزم به چنین چیزی نیست. اگر گفت «أکرم العالم، لا تکرم العالم الفاسق» این جاها کسی نمی‌آید به جای تقیید بگوید که «اکرم العالم» را دستکاری می‌کنیم می‌گوییم اصل الرجحان مثلاً مقصود بوده، چه بوده. حالا این مثال البته یک مناقشه‌ای دارد این مثالی که عرض کردم. این پس بنابراین این مطلب شما نادرست است، فرمایش ...

بعضی دوستان مشکل‌شان بود این مطلب را از امام بپذیرند، می‌گفتند مثلاً در مکروهات محتمل الضرر هست حالا ولو ضرر الزامی نه، اما ضرر محتمل است دیگه، اصل الضرر محتمل است. مکروهات هم بالاخره به خاطر یک مفسده‌ای ولو مفسده غیر الزامی یا یک ضرر غیر الزامی جعل می‌شود شما هم که می‌گویید محتمل الضرر. این اشکال به حسب ظاهر مطلب ممکن است به فرمایش ایشان وارد باشد ولی به تناسب قائل و عظمت قائل و توجه به این امور باید گفت مقصود ایشان از آن محتمل الضرر ضرر مهم است یعنی تقوا به حسب اصطلاح عرفی و شرعی که در ذهن می‌آید، ضررهای مهم هستند مثل عقاب. ضررهای کارآمد و مهم آن چینی، و مسلّم است که در مورد ترک مستحبات و فعل مکروهات عقاب که قطعاً نیست چون شارع خودش ترخیص داده، و معلوم هست که ضررهای آن چنانی هم وجود دارد باز به خاطر همان حرفی که در برائت شرعی می‌زدیم که از برائت شرعی می‌فهم عقاب که نیست ضررهای آن چنانی هم نیست یا اگر ضررهایی هم باشد یک ضررهای متدارک است، یا ضررهایی است که اگر تجویز شده به خاطر مزاحمت با امر اهم است. در این جور جاها که یک امر اهمی وجود دارد تقوا نمی‌گوید برو، این جا مرتکب آن ضرر نشو. بابا این ضرر را اگر انجام ندهم آن امر اهم متروک می‌شود، انجام نمی‌شود. پس بنابراین تقوا آن جاها هم اقتضاء می‌کند که ولو این که این یک حضاضتی در آن هست اما اگر این حضاضت را

مرتکب نشویم مبتلای به افسد می‌شویم، مقتضای تقوا این است. پس بنابراین ولو در کلام ایشان تقيیدی وجود ندارد باید گفت مقصود ایشان این است؛ ضرر یا محتمل الضرری که آن ضرر و محتمل الضرر یا عقاب است یا اگر عقاب نیست مفسد است، اضرار است، مفسد و اضراری است که یا متدارک نیست چون اگر متدارک باشد خلاف تقوا نیست، نه در ارتکاز متشرعه، نه در لغت. و یا این که اگر هم متدارک نیست مزاحم اهمّ ندارد چون اگر مزاحم اهمّ داشته باشد باز مقتضای وقایه و تقوا این نیست که مرتکب نشویم بلکه تقوا اقتضاء می‌کند که در این موارد مرتکب بشویم و آن دفع فاسد به افسد را به ارتکاب فاسد انجام بدهیم.

س: در غیر فرض تراحم اگر انجام بدهد خلاف تقوا است... برهان همین طور است، تقوا در امان گرفتن است دیگه. اگر آن قدر مفسده ضعیف است که هیچ قابل اعتنا نیست که دیگه هیچ حکمی به کراهت نمی‌شود، فرض این است که یک مفسده‌ای دارد منتها....

ج: چرا؟ اگر ضعیف است چرا...

س: چون در نظر عرف و لغت چه دلیلی وجود دارد که در امان خودش را نگیرد از آن، تقوا یعنی در امان باشد.

ج: اما اگر متدارک هم هست، تقوا اقتضای این را می‌کند؟ اگر متدارک است.

س: از کجا آخر می‌فرمایید؟

ج: از همین تجویز شارع.

س: تجویز کرده منتها تجویز از آن ور هم یک حضاضتی دارد.

ج: می‌دانم اما تجویز کرده یعنی می‌خواهد بگوید چی؟

س: به خاطر این که عقاب ندارد.

ج: از این که تجویز کرده معلوم می‌شود آن ضرر مهم آن جوری نیست یا یک مزاحم اقوایی وجود دارد. احتمال مزاحم اقوی که می‌دهیم، پس این که بخواهیم بگوییم نیست این فرمایش است.

حالا من می‌خواهم عرض بکنم که حالا ما به جای فرمایش ایشان این جوری عرض می‌کنیم یعنی این قسمتی که فرمود در عرف و لغت این چنینی است و آن این است که در ارتکاز متشرعه تقوا به آن معنای اجمالی که در ذهن مان از کلمه تقوا هست کتاباً و سنتاً و روی آن تربیتی که شارع فرموده نسبت به تقوا، مجموع کلمات شارع که

می‌بینیم آیا ترک مستحب مخالفت با تقوا است؟ انجام مکروه... بلکه همه مکروه‌ها را بی‌اعتنایی بکنیم یک کسی مقید است هیچ مکروهی را ترک نکند، و هیچ مستحبی را انجام ندهد. مرحوم مجلسی فرموده این حرام است، آن که حرام می‌شود یعنی این جور بی‌اعتنایی به مکروهات که کل مکروهات را کسی بگوید من کل مکروهات را می‌خواهم انجام بدهم، و کل مستحبات را می‌خواهم ترک کنم، یا جلّ آن را می‌خواهم ترک بکنم. این تهاون به شرع است، حالا همه را انجام نمی‌دهی بعضی‌هایش را لااقل انجام بده از مستحبات. مکروهات هم حالا همه را ترک نمی‌کنی ولی یک مقداری... فلذا مرحوم مجلسی فتوا دادند که فرموده است که ترک مستحبات بالمرّة... بعضی‌ها حتی پا بالاتر گذاشتند و گفتند که هر نوع مستحبی لااقل یک بار در عمرت انجام بده، هیچ وقت من اول عمرک الی آخر عمرک نماز غفلیه نخوانده، حالا یک بار، دو بار بخوان. من اول عمرک من آخر عمرک هیچ وقت مثلاً نماز وصیت نخوانیم، این‌ها بعضی‌ها گفتند... حالا یک وقت می‌گوییم این مجموعه ممن حیث المجموع است مستحبات حالا، حالا ولو بعضی‌ها را تا آخر عمرت هم انجام ندهی. بعضی‌ها هم آن جوری می‌گویند. ولی در ارتکاز متشرعه آن که ممکن است بگوییم حرام است. اما در ارتکاز متشرعه نیست، آدمی که حالا نماز شب نمی‌خواند اما همیشه نمازهایش را می‌خواند، روزه‌هایش را می‌گیرد، واجبات مالی‌اش را انجام می‌دهد، و محرمات را ترک می‌کند؛ غیبت نمی‌کند، اهل دروغ نیست، اهل غش در معامله نیست، چه نیست چه نیست، حالا مستحباتی را انجام نمی‌دهد.

س: آن که انجام می‌دهد می‌گویند اضغات است.

ج: آن طرف را بگویید اضغات ولی این را می‌گویند بی‌تقوا است؟

س:...

ج: هیچ کس نمی‌گوید این بی‌تقوا است. احدی نمی‌گوید آدمی که واجبات را انجام می‌دهد محرمات را ترک می‌کند این در ارتکاز متشرعه این لایوصف به این که این آدم بی‌تقوایی است.

س: ما دنبال این نبودیم.

ج: دنبال همین هستیم. حالا اجازه بدهید...

س:...

ج: نه این جور بیان می‌کنیم؛ می‌گوییم پس آیات شریفه که دارد می‌فرماید حق تقاته انجام بدهید یا می‌فرماید تقوا را داشته باشید تقوا داشتن ملازمه ندارد با این که مستحبات را انجام بدهیم یا مکروهات را ترک کنیم. کسی که



این‌ها را هم انجام می‌دهد امتثال آیه کرده. کسی که واجبات را انجام بدهد، محرمات را ترک کند این در عرف، اتقوا الله را عمل کرده، در عرف متشرعه، اتقوا الله را عمل کرده، حتی «اتقوا الله حق تقاته» را هم عمل کرده. چون عرف آن جاهایی که شارع اجازه داده خودش در عدم انجام یا انجام، آن را منافات با تقوا نمی‌بیند، همان طور که منافات با عدالت ندارد، منافات با عدالت و باتقوا ندارد. پس بنابراین اگر حالا نگوئیم این فرمایش امام که در لغت به معنای احتراز عما یوجب الضرر یا عن محتمل الضرر این جور نگوئیم تا ش ما بگویید.... ما این جور می‌گوییم؛ می‌گوییم ما آن معنا و مفهومی را که از تقوا سراغ داریم به حسب ارتکاز شرعی و متشرعی مان می‌بینیم این تقوا به ترک کسی که مکروهات را انجام می‌دهد ولی واجبات و محرمات را مراعات می‌کند این خلاف تقوا نیست که بخواهیم تخصیص بزنیم، بخواهیم تقييد بکنیم. این این جور نیست. اگر به این بیان بیان بکنیم که لایعد که بیان باشد بنابراین یک اصلاح در عبارت مرحوم امام می‌شود و مشکلی ندارد.

س: ...

ج: اتقاکم آن جا یعنی چی؟

س: ...

ج: اتقاکم یعنی چی؟ یعنی آن کسی که بیشتر محرمات و این‌ها را جمع می‌کند، انجام می‌دهد، در شبهات حکمیه قبل الفحص... بعض‌ها هستند مسأله بلد نیستند حالا گیر به او نمی‌دهند، یا خیلی خیلی جاها همین که مظنون‌شان این است که اشکال ندارد دیگه حالا انجام می‌دهند. این‌ها غلط است. اتقی آن هست که در شبهات حکمیه قبل الفحص این جور نیست، شل نمی‌گیرد مسأله را، دنبال می‌کند، اتقاکم آن جا منافات ندارد.

س: آیه دارد که می‌گوید و اتقوا الله الذی...

ج: آن درسته بله.

س: می‌گوید متقی کسی است که...

ج: از آتش، در مستحب و مکروه آتش است؟ نیست.

س: ...

ج: ببینید یک جا دو جا اگر به کار رفته استعمال دلیل بر حقیقت نمی‌شود که.

س: ...

ج: بله بله. آن درسته، اعدلوا یعنی چی؟ آن که خوبه، اعدلوا هو اقرب للتقوى...

س: نه حاج آقا، ... اقرب للتقوى، مثل مهریه ...

ج: آن جا اشکال ندارد. ببینید وقایه عند الاطلاق مقصود است، اتقوا الله که گفته می شود. ببینید...

س: حقیقتاً حمل می شود...

ج: تقوا یعنی اخذ الوقایه عن الوقوع فی المفسد. حالا هر مرتبه ای که هست شما وقایه اخذ کنید که به آن مذلت، به آن نامطلوبی، به آن حضاضت نیافتید تقوا است اما عند الاطلاق که می گویند، مقصود ایشان این است؛ عند الاطلاق که می گویند تقوا، کدام مرتبه است؟ نه آن حضاضتها و مرتبه های نازل این چنینی، نه یعنی واجبات، محرمات، جاهایی که ضررهای مهم است، عقاب هست، عند الاطلاق این جور است، حالا یک جا استعمال می شود با قرینه و خصوصیت اراده می شود این لا بأس. این که می گویند آدم باید عادل باشد، پس شما عادل را کسی می دانید که... عادل یعنی چی؟ یعنی در تمام مراتب یضع الشیء فی محله. در مستحبات هم این است که انجام بدهی، مکروهات را هم ترک بکنی، احسانها و همه خوبی ها همه این ها را ملاحظه بکنی، آیا شما که می گویند امام جماعت باید عادل باشد یعنی این؟ می گویند شاهد طلاق باید عادل باشد یعنی این؟ عادل عند الاطلاق یعنی این که واجبات و محرمات را مراعات بکند، مازاد بر این آن عدالتی نیست که عند الاطلاق مراد می شود در عرف متشرعه و عرف عقلاء.

س: ... حق مطلب این بالاترین درجه اش است. اگر قبول دارید که آن هم بالاترین مرتبه است... دیگه آن اطلاقی که می فرمایید باقی نمی ماند.

ج: نه، چون حق است... بالاترین مرتبه گفتم جایی که... شارع وقتی خودش اجازه داده دیگه این طوری نیست، اجازه داده دیگه. اتقوا الله هم هست تازه، نگفته اتقوا المفسدة، ببینید یک وقت می گویند اتقوا المفسدة، اتقوا المضرة، یک وقت می گویند اتقوا الله. خدا را مراعات کنید یعنی حرف هایش را، حرف های خدا را مراعات کنید، حرف های خدا این است که این جا من به تو اجازه دادم. وقتی که متعلق را خدای متعال قرار داد نه مضرت قرار بدهد، نه مفسده قرار بدهد، این فرق می کند. اتقوا الله بگوید یا بگوید اتقوا المضرة، اتقوا المفسدة. این ها با هم تفاوت می کند.

حالا این یک بیان، بالاخره باب الاجتهاد واسع و تربیت حوزه‌های عملیه همین است دیگه. همه آزاد هستند در این که آن چه که به حسب اجتهاد و نظرشان می‌فهمند عمل کند. خود حضرت امام قدس سره همین طور بودند، مرحوم آقای ابوی می‌فرمودند ظاهراً از ایشان شنیدم و غیر ایشان، که ایشان اگر در بحث می‌دیدند که آقایان اشکال نمی‌کنند، کسی حرف نمی‌زند اعتراض می‌کردند، می‌گفتند مگر مجلس روضه است که... در مجلس روضه دأب بر این نیست که منبری که حرف می‌زند دیگران هی حالا مناقشه کنند، حرف بزنند. ولی مجلس بحث و مباحثه و این‌ها، آن جا جای این است که حرف زده بشود، اما به اندازه‌ای حرف زده بشود که آدم جلو برود.

بیان دوم:

بیان دوم از خود حضرت امام قدس سره هست که ایشان برای این که این باید حمل بر رجحان بشود نه وجوب، بیان دیگری دارند که از دو مقدمه تشکیل می‌شود، مقدمه اولی این است که این آیات یک وزانی دارد که اباء از تخصیص دارد و تقیید دارد، اتقوا الله الا در فلان جا که لازم نیست، این مثل این است که بگویی آقا ظلم نکن مگر این جا، ظلم یک قبحی دارد که قابل تخصیص نیست، اباء دارد از تخصیص. این مقدمه اولی. مقدمه ثانیه این است که قطعاً شبهات موضوعیه برائت است، با این که احتمال این چیزها هم در آن هست. در شبهات موضوعیه مسلم بیننا و بین الاخباری اتفاق است. اگر ما بخواهیم شبهات موضوعیه را تخصیص بزنیم این که اباء از تخصیص دارد، بخواهیم تخصیص بزنیم پس باید در هیأت تصرف بکنیم و بگوییم این مطلق الرجحان را می‌گوید. بله همه قبول داریم در شبهات موضوعیه رجحان دارد، احتیاط رجحان دارد.

بنابراین به این قرینه که شبهات موضوعیه را این آیات شامل می‌شود، بخواهیم تخصیص بزنیم شبهات موضوعیه را یا تقیید بکنیم اباء از تخصیص دارد، فهذا یصیر قرینه بر این که مقصود چیست؟ مطلق الرجحان است. آیه این را می‌خواهد بگوید راجح است. این آن اشکال قبلی را به نظر ایشان ندارد، ایشان می‌فرماید به خاطر این جهت، حالا لولا حرفی که بعد می‌زنیم اگر بنا باشد این آیه را مولوی بخواهیم معنی کنیم باید معنا بکنیم که مطلق الرجحان را دارد می‌فرماید یعنی مستحب است. تقوا به خرج دادن راجح است حالا ممکن به حسب جاها هم مختلف بشود. این هم فرمایش دوم ایشان که فرمودند.

این کلام ایشان از طرف ولد محقق او مورد اشکال واقع شده. ایشان فرموده که این فرمایش درست نیست چون در این جا ما دو چیز داریم که ممکن است بگوییم... یکی شبهات موضوعیه است که شبهات موضوعیه را اگر به ادله‌اش مراجعه بکنیم شارع فرموده حلال، «کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال» شارع در موارد شبهات

موضوعیه چه جعل کرده؟ حلیت جعل کرده، این ادله حاکم است بر این آیات نه مقید است، نه مخصص است. پس بنابراین بالحکومه می‌گوید که این جاها و بالتعبید این ادله وارده در شبهات موضوعیه می‌گوید که ادله این جا را نمی‌گیرد، من مقصودم این‌ها نیست. و اما شبهات حکمیه، شبهات حکمیه در مورد واجبات، شبهات وجوبیه... البته ما آن جا چنین لسانی نداریم، همان لسان ادله برائت است و یا... آن جا نمی‌شود این جواب را بدهیم که لسان لسان حکومت است، می‌گوید آن جا هم اشکالی ندارد ما در شبهات وجوبیه قائل می‌شویم به وجوب اجتناب و می‌گوییم احتیاط در شبهات وجوبیه لازم است کما این که استرآبادی من الاخبارین قائل شده که در شبهات وجوبیه احتیاط باید کرد. پس بنابراین اگر شما این راه را بخواهید بروید و جواب بدهید ما جواب می‌دهیم که آقا در شبهات وجوبیه قائل به احتیاط می‌شویم و در شبهات تحریمیه هم قائل به احتیاط می‌شویم. شبهات موضوعیه آن‌ها را می‌گوییم بالحکومه، شارع می‌گوید آقا آن جا تخصیص نمی‌زند، می‌گوید آن حرفی که آن جا زد، مراد جدی من این است، دارد تفسیر می‌کند، بیان می‌کند پس بنابراین لا اشکال. این فرمایش ایشان.

حق این است که این فرمایش وارد به کلام والد نیست، این کلام ولد بر والد وارد نیست. چون همان طور که در بحث حکومت عرض شد بعضی از احکام تخصیص و تقیید مشترک است بین تخصیص و تقیید حکومت، یعنی گاهی یک کلامی یک تفسیری را بر نمی‌تابد. هر تفسیری درست نیست برای هر کلامی، بعضی از سخن‌ها هست که بر نمی‌تابد. مثلاً یکی می‌آید یک الفاظ رکیک کذایی به یکی دیگر می‌گوید بعد می‌گوید آقا مقصود من احترام شماست، با این الفاظ؟ گفت مثلاً فرض کنید؛ ای احمق نادان چرا این حرف... بعد گفت مقصودم از احمق یعنی ای دانشمند بزرگ. این چه لفظی است؟ آن جمله این تفسیر را بر نمی‌تابد. فلذا است که این مسأله که بعضی مسائل حالا دیگر توضیحات و تفصیلات آن را در بحث حکومت عرض کردیم، برنتابیدن است به عنوان تقیید، تخصیص به لفظه و به خصوصیه این که مقصود نیست و خود آقایان هم فرمودند خیلی جاها تخصیصات حکومت‌ها و تفسیرهای تضییقی بازگشت آن به چیست؟ به تخصیص است، مثلاً لسان فرق می‌کند، ولی در واقع همان تخصیص دارد می‌زند. این که می‌گوییم این اباء از تخصیص دارد مقصود این است که یعنی این که از آن کلام این مراد نباشد در مراد جدی، این اباء دارد. حالا مثلاً بگوید لا تظلم بعد یک روایتی بیاید بگوید که مثلاً برای چاپیدن مردم، برای مردم بلاحق و بلامبرر و بلااذنه این ظلم نیست، این هذا لیس بظلم. این یک وقت کشف می‌کند از این که می‌خواهد بگوید یعنی ما این جا حرمت جعل نکردیم، اما «هذا لیس بظلم» حالا چه بگویی این ظلم اشکال ندارد، چه بیایی بگویی این ظلم نیست که همه می‌دانند ظلم است. پس بنابراین این لسان لسان تقیید نیست، لسان لسان حکومت

است این اشکال را برطرف نمی‌کند اگر شما بپذیرید که این لسان این آیات قابل ابراء از تقييد و تخصيص دارد، ابای از تفسیر به این نحو هم قهراً خواهد داشت.

س: ...

ج: نه،

س: ...

ج: ورود دارد، «رفع ما لا يعلمون» ورود دارد، حکومت ندارد. یعنی برمی‌دارد موضوع تقوا را از بین می‌برد. مثل این که می‌گوید این واجب نیست، این حرام نیست. وقتی می‌گوید واجب نیست، حرام نیست دیگه موضوع تقوا از بین می‌رود نه این که حکومت، دارد می‌گوید مقصود من این نیست. حکومت این است فرد واقعاً فرد آن هست و با حکومت هم از فردیت واقعاً خارج نمی‌شود اما در ورود بعد از حرف شارع دیگه اصلاً این مصداق تکوینی او نخواهد بود یا مصداق تکوینی او در مواردی خواهد بود چون ما گفتیم که ورود هم بر دو قسم است، هم ورود تضییقی داریم که معروف است، هم ورود توسعه‌ای داریم، بعد از این حرف واقعاً مصداق آن می‌شود تکویناً دیگه مصداق آن می‌شود. آن در آن جا این چنینی است. این هم به خدمت شما عرض شود که یک راه دیگری است که حضرت امام قدس سره رفتند. منتها همه این‌ها مبنی بر این است که ما بگوییم چی؟ ما بگوییم این جا اصلاً این «فاتقوا الله» این‌ها مولوی است.

حالا جواب بعدی این است که اصلاً این آیات حمل نمی‌شود بر مولویت، «اتقوا الله» به اشتی انواعه این‌ها حمل بر مولویت نمی‌شود بلکه یک امر ارشادی است و وقتی امر ارشادی شد تابع مرشد الیه‌اش هست. چرا؟ دو بیان وجود دارد برای این که این‌ها امرهای ارشادی است.

بیان اول بیان خود حضرت امام قدس سره هست که با این بیان اصلاً می‌گویند ارشادی است دیگه آن حرف‌های قبل هم تمام می‌رود کنار. ارشادی ایشان می‌فرماید که امر مولوی به تقوا مستحیل است چون وزان تقوا وزان اطاعت است، «اطيعوا الله» نمی‌شود امر مولوی باشد، چون امتناع دارد که این امر مولوی باشد پس باید حملش کرد بر ارشاد، یعنی خدای متعال دارد ذهن‌ها را توجه می‌دهد به این که من صلّایی داریم، صم‌هایی داریم، حجّ‌هایی داریم، واجباتی داریم، محرّماتی داریم، غفلت نکنید از این‌ها، توجه داشته باشید، کارهای زندگی و این‌ها شما را غافل

نکند از این امور، حواس تان باشد. این ها حمل بر ارشاد می شود به خاطر امتناع. فرموده: «مضافاً إلى أن الآيات شاملة للمحرمات و الواجبات المعلومة و لا اشكال في امتناع تعلق الامر التعبدی بوجوب اطاعتها» این بیان ایشان.

یک بیان دومی که وجود دارد که حالا آقای سبحانی معنای آمدن شان این است که وقت تمام شده فقط عنوانش را عرض بکنم تحقیق و بحث آن برای فردا ان شاء الله. آن این است که ولد این جور فرموده، فرموده این جا اگر این ها امر تعبدی باشد در مورد واجبات و محرمات ما دو تا عقاب داشته باشیم، اگر کسی نماز نخواند باید دوتا گناه کرده باشد؛ یکی این که آقا چرا صلّ را اطاعت نکردی جهنم برو، یکی چرا فاتقوا الله اطاعت نکردی جهنم برو. و حال این که بالضرورة، نمی گوید ممتنع است. این فرقی با فرمایش امام این است، امام می گوید ممتنع است، ایشان نمی گوید ممتنع است، می گوید چون تعدد عقاب مسلّم است از نظر شرعی که در این موارد وجود ندارد پس از عدم تعدد عقاب می فهمیم این امر مولوی نیست و ارشادی است. این دو تا مطلب با هم دیگر تفاوت اساسی دارند که ان شاء الله برای فردا باید بحث کنیم. و صلی الله علی محمد و آله.

#### جلسه ۴۴

اعوذ بالله من الشیطان لا رجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

یک نکته ای باقی مانده بود از مطلب اول که دیروز فراموش کردیم آن را متعرض بشویم راجع به فرمایش محقق حائری قدس سره بود که ایشان فرمودند در این آیه شریفه، آیات شریفه امر به تقوا امر دائر است بین تصرف در ماده و هیأت چون می دانیم که مستحبات و مکروهات مسلّم این ها تقوای در آن ها واجب نیست. حالا که تقوا واجب نبود یا باید ماده را تخصیص بزیم بگوییم اتقوا الله فی غیر المندوبات و المکروهات و یا این که اگر این ها را داخل قرار می دهیم و تخصیص نمی زنیم و تقیید نمی کنیم آن «اتقوا الله» را بگوییم در وجوب استعمال نشده، در مطلق الرجحان استعمال شده. و در دوران امر بین این دو امر تصرف در هیأت مقدم است چون آن شایع است و فراوان است بنابراین کأنّ انصراف پیدا می کند کلام در این جهت. این فرمایش آقای حائری بود. مرحوم امام قدس سره جواب دادند که اصلاً دوران نیست در این موارد چون اصلاً تقوا در موارد مستحب و مکروه شامل نمی شود یک توجیهی کردیم حالا به بیان ایشان چون فرمودند که تقوا در لغت به معنای احتراز عما یوجب المضرّة أو یحتمل المضرّة هست. حالا این ممکن است عده ای مناقشه کنند که مکروه است یحتمل المضرّة هست. گفتیم می شود

این را توجیه کرد و تبدیل کرد به این که در ارتکاز متشرعه و آن چه که متشرعه از شارع دریافت کرده است در اذهان این است که انجام مستحبات و ترک مکروهات اینها جزو تقوا نیست به این معنا که اگر کسی مستحبات را ترک کند و مکروهات را انجام بدهد ولی ملتزم به واجبات و محرمات باشد، خلاصه فرائض را انجام بدهد به او نمی‌گویند آدم بی‌تقوایی است. پس ترک مستحبات و انجام مکروهات منافات با تقوا ندارد. به این شکل بگوییم آن وقت این یک راه است برای جواب.

اما این مطلب که آقای حاج شیخ فرمودند جواب دیگری دارد که مرحوم امام هم در این جا با این که مبنای‌شان همین است براساس آن مشی فرمودند و آن این است که اصلاً ولو بپذیریم که تقوا هم شامل مستحبات و مکروهات می‌شود، این را بپذیریم در عین حال دوران نمی‌شود ولو این که بنا بگذاریم برای این که امر «اتقوا الله» امر ارشادی نیست و مولوی هم هست ولو بنای بر این هم داشته باشیم دوران نمی‌شود چرا؟ لما حقق فی محله و آن این است که صیغه امر، هیأت امر در وجوب استعمال نمی‌شود. کما این که صیغه نهی در حرمت استعمال نمی‌شود، در استحباب استعمال نمی‌شود، در اصل البعث استعمال می‌شود منتها وقتی شارع بعث به چیزی کرد مولی بعث به امری کرد این موضوع واقع می‌شود برای حکم عقل به این که اگر ترخیصی آمد از طرف او توی می‌توانی منبعث نشوی. اگر ترخیصی به تو نرسید عقل الزام دارد یا درک الزام می‌کند که باید منبعث بشوی. پس هیأت در وجوب استعمال نمی‌شود یعنی یک معنای اسمی که وجوب است، معنای هیأت در این استعمال نمی‌شود یا در بعث برانگیخته شده از الزام از مبادی الزامیه و این نه، نه این جور نیست بلکه در اصل البعث استعمال می‌شود. منتها همان طور که عرض کردیم بعث مولی موضوع حکم عقل است به این که باید امتثال کنیم ما لم یصل الیک مرخص. این فرمایش محقق نائینی قدس سره و تبعه عده‌ای از تلامذه‌اش و مبنایی است که بعداً مبنای تقریباً مورد قبولی واقع شده این حرف.

خود مرحوم امام قدس سره نظر شریف‌شان این است که این حجت عقلایی است نمی‌فرمایند موضوع حکم عقل است می‌گویند بعث مولی حجت عقلایی است بر این که تو باید امتثال کنی مادامی که مرخصی به ید تو نرسیده است. حالا که این طور شد می‌گوییم در مانحن فیه «فاتقوا الله»، «اتقوا الله» دارد بعث به تقوا می‌کند ولو تقوا شامل مستحبات و مکروهات بشود در کنار فرائض. در این بعث نه وجوب افتاده، نه توی آن استحباب افتاده، هیچی، بعث دارد می‌کند. ما نسبت به مستحبات مرخص شرعی داریم، عقل ما الزام‌مان نمی‌کند به تقوا در آن جا. نسبت به مکروهات مرخص شرعی داریم پس عقل‌مان الزام نمی‌کند ما را به مراعات تقوا در آن جا و یا به تعبیر خود حضرت امام قدس سره چون مرخص داریم چه داریم؟ حجت عقلاییه نداریم بر این که باید تقوا را در مندوبات و

مکروهات مراعات نکنیم پس استعمال لفظ، تصرف یا در ماده باید نکنیم یا در هیأت این بنابر مسلک کسانی است که می‌گویند هیأت در خود وجوب استعمال می‌شود. اما اگر ما گفتیم هیأت در وجوب استعمال نمی‌شود دوران اصلاً نیست این دارد به تقوا امر می‌کند، بعث می‌کند الی التقوی. ما برای بخشی از مایصدق علیه التقوی مرخص پیدا کردیم، پس راحتیم، برای بخشی از مایصدق علیه التقوی مرخص نداریم مثل فرائض باید امتثال نکنیم. بنابراین اصلاً دوران نمی‌شود در این جا و کأن شاید مرحوم امام قدس سره، چون این قسمت‌ها را مرحوم امام در خیلی جوانی‌هایشان نوشتند و شاید هنوز این مبنا را پیدا نکرده بودند، این مثلاً بعدها این مبنا برای ایشان پیدا شده. یا این جا خواستند علی مسلک القوم و المسلک الاستاد حرف بزنند که حالا علی این مسلک می‌شود این جوری جواب داد ولی جواب صحیح اگر ما بخواهیم اتقوا الله را حمل بر مولوی کنیم جواب صحیح همین است که این مشکله‌ای در این جا ندارد مثل جاهای دیگری هم که داریم می‌گوید «اغسل للجمعة و الجنابة» اغسل این جا استعمال لفظ در اکثر از معنا نشده که نسبت به جنابتش وجوب باشد، نسبت به جمعه‌اش استحباب باشد، نه بعث به این دو تا کرده، ما نسبت به جمعه‌اش مرخص داریم که فرموده لابس بترک غسل الجمعة، نسبت به جنابتش مرخص نداریم، آن را الزام عقلی داریم یا حجت عقلایی داریم بر این که باید انجامش بدهیم، آن دیگری را الزام عقلی یا حجت عقلایی در انجام نداریم می‌توانیم ترک نکنیم.

این تتمه‌ای بود راجع به آن مطلب که باید عرض می‌کردیم.

س: ...

ج: بله، می‌گوییم در خود وجوب استعمال نشده.

س: ...

ج: باید انجام بدهیم دیگه، گفتیم ما لم یصل الیک مرخص باید انجام بدهی. این جا هم همین جور. اگر این جوری گفتیم آن وقت جواب‌های دیگری حالا باید بدهیم.

پس این جواب محقق حائری که از این راه خواسته بود وارد بشود تمام نیست. می‌گوییم ما الان اگر ادله برائت را قبول کردیم پس مرخص پیدا کردیم، جواب برای کسانی که ادله برائت را تمام می‌دانند می‌گویند ما نسبت به شبهات حکمیه هم مرخص داریم، آن‌ها هم مثل مستحبات و مکروهات می‌مانند، روشن شد؟ گفته «اتقوا الله» همه جا، همه جا تقوای خدا را به جای بیاورید. یکی از موارد هم کجاست؟ شما می‌گویید مشتهات است، در موارد شبهات



حکمیة، تحریمیة یا وجوبیة، درست آن جا را هم شامل می شود دارد بعث می کند، ما برای این موارد چه پیدا کردیم؟ مرخص شرعی پیدا کردیم «رفع ما لایعلمون»، «کل شیء مطلق حتی یرد فیہ النہی» پس بنابراین در مورد شبهات حکمیة چه وجوبیة اش، چه تحریمیة اش چه پیدا کردیم؟ مرخص پیدا کردیم بنابراین مراعات تقوا در مورد آنها چون مرخص پیدا کردیم الزام عقلی ندارد یعنی حجت عقلایی بر آن نیست. بله کسی که ادله برائت را تمام نداند آن وقت بله این آیات می گوید که تو باید در آن جا مراعات تقوا بکنی.

س: ...

ج: نه، غلط است.

س: آن وقت تخصیص... می گویند حکم عقل تخصیص خورد؟

ج: نه، جمع عقلایی است. مثل تبصره است، تبصره به قانون چه جور می زنند؟ خاص تبصره به عام است، مقید تبصره به مطلق است. تبصره دارد می زند یعنی آن را می گوید در مراد جدی من این هیأت هر معنایی دارد، هر بعثی دارد من این را نیاوردم روی این افراد، توی مراد جدی من نیست ولو ظاهر لفظ هم شاملش می شد اما توی مراد جدی من این نیست.

س: ...

ج: نه، این ربطی به هم ندارد، چرا؟ برای این که بعث که دلالت می کند. می گوید این استثنای از بعث این آبی است از این که جزو مبعوث<sup>۱</sup> الیها نباشد. می گوید اکرم کل عالم، اکرم دلالت بر وجوب نمی کند فقط بر بعث دلالت می کند اما شما بگویید آیا این اکرم کل عالم، برمی تابد که بگویید اعلم و اورع مقصود نیست؟ الا الاعلم و الاورع. نه، اگر بعث بنا باشد باشد همان ذات البعث می شود نسبت به غیراورعها و غیراعلمها باشد، اعلمها آنها نباشد. این ابای از تخصیص دارد یعنی این که این افراد داخل در این اکرم العالم نباشد و مراد مولی از اکرم العالم آنها نباشند، ابا دارد. پس اگر یک مخصصی دیدیم چنین حرفی را دارد می زند نمی توانیم بپذیریم که... آن جا یا معارضه می شود اگر هر دو ظنی السند هستند.

س: فقط حکومت می شود در این موارد باید بیاید در دائره آن مبعوث<sup>۱</sup> الیه....

ج: حکومت را هم دیروز گفتیم، حکومت هم بی در و دروازه نیست. همان حرفهایی که دیروز زدیم، حکومت هم باید جوری باشد که محکوم اباء از چنین تفسیر و چنین مطلبی نداشته باشد.

س: پس آن وقت مستعمل<sup>۱</sup> فیه ... نه وجوب نه استحباب است....

ج: بله، فلذا صرحوا بأنّ الوجوب و الحرمة و الاستحباب و الكراهة خارجات<sup>۲</sup> عن حریم الهیئة. گفتند دیگه اصلاً عبارتشان همین است. می‌گویند این‌ها خارج از معنای موضوع له است، موضوع له تنها و تنها برای چه وضع شده؟ برای همان بعث وضع شده، نسبت بعثیه.

س: ... در مقام بیان حکم نیست.

ج: چرا؟

س: ...

ج: بعث را دارد بیان می‌کند، نه مولی حواش هست، مولی خودش می‌داند، چرا بعث می‌کند؟ اصلاً وجوب را چرا می‌گوید؟ یک پشتوانه عقلی دارد چون می‌داند عقل آدم‌ها می‌گویند اگر مولی واجب کرد باید انجام بدهید. براساس آن پشتوانه حالا می‌آید وجوب جعل می‌کند. آن‌هایی که می‌گویند در وجوب استعمال می‌شود، آن‌هایی که می‌گویند در وجوب استعمال نمی‌شود می‌گویند باز براساس یک پشتوانه‌ای که مولی می‌داند عقل آدم‌ها حکم می‌کند اگر مولی بعث کرد، ترخیص نیاورد الزام عقلی داری که انجام بدهی، چون چنین سرمایه‌ای وجود دارد و مولی خبر دارد بعث می‌کند و مرخص نمی‌آورد تا الزام عقلی دنبالش بیاید.

س: ...

ج: قصد کرده که بر شما لازم است منتها لفظ را در آن استعمال نکرده. دارم همین را می‌گویم، می‌گویم می‌داند وقتی بعث می‌کند ترخیص نمی‌دهد شما ملزم عقلی دارید.

س: نه آخر وقتی ما می‌گوییم این جا نه وجوب را قصد کرده نه استحباب را،...

ج: نه کار دارد منتها راهکارش این است. کار دارد که شما ملزم به انجام بشوید. مولی می‌خواهد شما ملزم به انجام بشوید اما إنّما الکلام در این است که لفظ را در وجوب استعمال می‌کند تا شما ملزم به انجام بشوید یا نه لفظ را در بعث استعمال می‌کند مطلق البعث، این را می‌گذارد کنار حکم عقل‌تان که می‌گوید وقتی مولی بعث کرد و مرخص نیاورد ملزم هستید. پس در هر دو مقام الزام را قصد کرده، اما شیوه‌اش این نیست که لفظ را در آن استعمال کرده باشد.

س: بالاخره اگر در کنار آن حکم عقل مراد الزام هست...

ج: آره. اما مستعمل<sup>۱</sup> فیه نیست.

س: ...

ج: مراد الزام است یعنی مقصدش چیست؟ این که شما را وادار کند، بندگان را وادار کند اما وادار کردن بندگان به این است که لفظ را در وجوب استعمال کند، می‌گویند راهکارش این نیست، لفظ را می‌آید در چه استعمال می‌کند؟ در نفس البعث استعمال می‌کند. نفس بعث که استعمال کرد مرخص کنارش نمی‌گذارد، چرا مرخص را نمی‌آورد؟ تا این که موضوع الزام عقلی درست بشود. پس مرادش الزام هست می‌خواهد شما را ملزم کند اما این راهش استعمال اللفظ فی الالزام نیست، استعمال اللفظ فی الوجوب نیست، از این راه دارد الزام می‌کند و هذا مطلب<sup>۲</sup> صحیح و حق<sup>۳</sup>.

س: خود تعبیر وجوب که توی روایت...

ج: کلمه وجوب چرا. مستعمل<sup>۴</sup> فیه آن وجوب است.

س: ... وَجَبَ شاید به معنای ثَبَتَ باشد.

ج: ثَبَتَ لزوماً، شما بگویید اشکال ندارد. حالا شما بگویید ثَبَتَ یا بگویید وَجَبَ، ولی آن اشکالی ندارد به این ربطی ندارد.

این تنمّه آن کلام. جواب اخیری که به استدلال به آیات داده شده بود که این بحث‌ها بحث‌های مهم تفسیری هم هست یعنی ما باید قرآن را بفهمیم، حالا یک قدری هم طول بکشد اشکالی ندارد اما قرآن را بفهمیم «فاتقوا الله» و این‌ها یعنی چی؟ جواب آخری که به آن رسیدیم این بود که این اوامر به تقوا اوامر مولوی نیستند و ارشادی هستند. وقتی ارشادی شدند تابع مرشد<sup>۵</sup> الیه است یعنی مثل این که مولی این جوری می‌گوید: حواست باشد عقلت چه می‌گوید این جا؟ عقل هم هر جا یک جوری می‌گوید. آن جایی که ترخیص دارد می‌گوید لازم نیست، آن جا که ترخیص ندارد می‌گوید لازم است. پس خودش نمی‌گوید لازم است یا لازم نیست فقط به من می‌گوید حواست باشد عقلت چه می‌گوید. ارشاد است یعنی این. یعنی راهنمایی می‌کند می‌گوید غافل نشوی، بفهم عقل تو دارد این جا چه می‌گوید، چه وظیفه‌ای که به گردن شما می‌گذارد یا چه وظیفه‌ای درک می‌کند. این را دارد می‌گوید. پس اوامر اوامر ارشادی است. حالا از کجا می‌فهمیم ارشادی است؟ با این که ظاهر کلام مولی مولوی است، ارشادی کأنّ قرینه می‌خواهد، این جا ما القرینه علی الارشادیه؟ وجوهی برای این که این ارشادی است بیان شده.

وجه اول همان بود که از مرحوم امام قدس سره نقل کردیم، که ایشان دو تا مقدمه را ضم به هم فرموده نتیجه گرفته این ارشادی است، مقدمه اول این است که قطعاً «فاتقوا الله» واجبات را شامل می‌شود، محرمات را شامل می‌شود دیگر. این‌ها که دیگر قدر مسلم‌هایش است، قدر متیقن‌هایش است، این من ناحیه، من ناحیه آخری بیایم جایی که خدا واجب کرده چیزی را، حرام فرموده چیزی را همان را دوباره موضوع قرار بدهد برای یک وجوب مولوی دیگر، بگوید اطاعتش کن. فرموده صل، امر وجوبی فرموده «صل صلاة الظهر» دوباره همین صلات ظهر را که با صل واجب فرموده بیاید بگوید «اطع امری بالصلاة عند الظهر» این هم به نحد و مولوی بگوید «اطع امری بالصلاة عند الظهر» می‌گوید من... این ممتنع است.

س: آقا شما مفروض گرفتید...

ج: ظاهر مولی که می‌گوید بله.

س: ...

ج: چی؟

س: در ارشادی بودن است.

ج: چه بر ارشادی بودن است؟

س: ... اوامر و نواهی هنگام امر ارشادی بودن است، هم در عبادات هم...

ج: هنگام چی؟

س: هنگام شک. که مولوی است یا ارشادی.

ج: نه.

س: ...

ج: نه، حالا فعلاً این جا بر این اساس است. حالا ولو این که... این جا اگر شما مولویت را قائل باشید. این ظهور دارد در این، اگر ظهور هم نداشت یک جایی به خاطر یک جهتی اختلال پیدا شد لا اله الا هؤلاء و لا اله الا هؤلاء.

نمی‌شود گفت این است، نمی‌شود گفت... شک است. امر بر ارشادیت است یعنی چی؟ مولی دارد به عنوان مولویت می‌گوید.

س: ...

ج: نه باید دید که در کجاست. من حالا آن را نمی‌دانم. الان حرف ایشان را آن جا نمی‌دانم.

این جا به خدمت شما عرض شود که ایشان می‌فرماید پس از یک طرف «فاتقوا الله» حتماً واجبات و محرمات را گرفته، از ناحیه دیگر با این که آن واجبات و محرمات خودشان امر دارند، امر مولوی دارند دیگر دوباره به واسطه «اتقوا الله» نمی‌شود یک امر مولوی دیگری بیاید روی آن، این محال است، پس بنابراین باید حمل کرد این اتقوا الله را بر غیر مولوی، و گفت ارشاد است به این که حواست باشد آن‌هایی را که من امر کردم غافل نشوی، آن‌ها را امثال بکن، حواست باشد به آن‌ها.

س: ...

ج: حالا بیان می‌کنم.

پس بنابراین. اما وجه استحاله چیست؟ وجه استحاله همان است که در «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول» گفته می‌شود که امر اطيعوا الله دیگر نمی‌شود مولوی باشد چرا؟ برای این که تسلل لازم است. این فرمایش ایشان. این فرمایش که این امتناع دارد پس این چنین هست، این محل بعضی از اشکالات و تأملات است. چون آن چه که استحاله دارد و نمی‌شود این نیست که چند تا امر مولوی پشت سر هم بیاورند بعد قطع بشود، مثلاً بگوید صلّ یک بار دیگر هم بگوید «اطع هذه الصلّ امرأ مولویاً» و دیگر حرف نزنند، این چه تسلسلی لازم می‌آید. عقل من به من می‌گوید آن امر اولی را امثال کن، امر دومی را هم امثال کن، این‌ها هم چون بر یک چیز صادق می‌شوند امثال هر دو انجام می‌شود. نه در مقام امتثالش مشکلی پیش می‌آید نه در مقام جعلش مشکلی پیش می‌آید، مثل این که بگوید «اکرم العالم، اکرم الهاشمی» یکی می‌تواند برود یک هاشمی غیرعالمی را پیدا کند اکرام بکند، یک عالم هم غیرهاشمی پیدا کند اکرام کند، یکی هم می‌تواند برای این که هر دو تا را با یک تیر دو تا نشان زده باشد یک عالم هاشمی را پیدا می‌کند اکرام می‌کند. هم «اکرم العالم» را امثال کرده، هم «اکرم الهاشمی» را امثال کرده. چون تصادق بر یک مورد واحد دارد دیگر. هر دو را قصد می‌کند مثل این که آقایان گفتند یکی از دو رکعت نافله مغرب را شما می‌توانید به قصد غفلیه هم بخوانید بلکه احوط این است. چرا؟ امر به غفلیه دارد، امر به دو رکعت نافله هم دارد هر دو با یک

چیز امتثال می‌شود. هر دو را قصد می‌کند. چون هر دو تصادق بر یک موضوع خارجی، بر یک فرد خارجی دارد. گفته صلّ مولویاً بعد هم فرموده اطع امری بالصلاة مولویاً. در این که استحاله‌ای ندارد که، من هم در مقام امتثال هر دو را امتثال می‌کنم، هم به قصد آن امر صلّ هم به قصد امر اطع، این که مشکلی ندارد، آن که استحاله دارد این است که گفته بشود عقل در مقابل اوامر مولی حکمی ندارد، چیزی را درک نمی‌کند. اطاعت فرع بر این است که خودش دوباره امر به اطاعت بکند، وقتی اطاعت لازم است که خودش امر به اطاعت بکند یا بگوید اگر نکنی شما را جهنم می‌برم. آن وقت ما برای دفع عقاب بیاییم انجام بدهیم، عقل و الا نمی‌گوید امتثال کن، عقل نمی‌گوید امر مولی را اطاعت کن، نه حکم به اطاعت امر مولی می‌کند و نه درک می‌کند این مطلب را، هیچ کدام. آن که درک می‌کند این است که از عقاب پرهیز چون خودت را دوست داری، نمی‌خواهی اذیت بشوی، نمی‌خواهی متألّم بشوی، همه‌اش همین است، محور خود آدم است که نکند جهنمی بشوی، عقاب بشوی، اذیت بشوی، این‌ها را نمی‌خواهد بشود. پس مولی اگر گفت صلّ بعد باید بگوید اطع، اگر اطاعت نکنی عقابت می‌کنم. گفتند این جور باشد این مستلزم تسلسل است، چرا؟ برای این که اگر عقل حرفی نمی‌زند آن اطع و صلّ که گفت عقل نمی‌گوید باید بگوید اطع، آن اطع دوم مثل صل است، برای چه اطاعتش می‌کنی؟ باید سومی را بگوید، سومی را می‌گوید اطع، برای چه باید اطاعتش بکنی عقل که حکمی ندارد که، باید چهارمی را بگوید. چهارمی را بگوید باز اطع مثل اولی است، مثل دومی است، مثل سومی است. پس بنابراین لایقف به جایی بند نمی‌شود دیگه، این تسلسل لازم می‌آید دیگه. اگر بخواهد یک نماز، من را وادار بکند الی غیر النهایة اطع اطع داشته باشد آخرش هم هیچی نمی‌شود. چون به جایی بند نمی‌شود، این است که استحاله است، پس آن که مستحیل است فرمودند اوامر به اطاعت را نمی‌شود مولوی قرار داد، این در جایی می‌گویند این حرف را که بگوییم عقل نسبت به اطاعت مولی درکی و حکمی ندارد اگر وجوبی به گردن ما می‌آید از ناحیه خود مولی است به این که اطع می‌گوید. این الزام‌ها منبعش خود شارع است که بعد می‌گوید اطعنی. این جا اشکال پیش می‌آید که این اطعنی دومش که گفت به چه دلیل؟ باید به یک سومی باشد، آن سومی به چه دلیل؟ باید به یک چهارمی باشد، آن چهارمی به چه دلیل؟ باید... همین طور تسلسل لازم می‌آید.

س: ...

ج: این مبنای کسانی هست که می‌گویند اوامر اطاعت محال است،

س: ... /

ج: می‌گویند اگر بگوییم عقل نمی‌فهمد این محذور را دارد پس می‌فهمیم عقل می‌فهمد، این منبهاات عقل است.

س: شما می‌گویید این حرف را کسانی می‌زنند که می‌خواهند استحاله را اثبات کنند.

ج: بله استحاله راهش این است، آن کسانی که می‌گویند مستحیل است، استدلال‌شان و بیان‌شان بر استحاله این است.

س: ...

ج: شما می‌گویید قبول ندارد، من هم می‌گویم همه قبول دارند.

س: ...

ج: شما بیان کنید چرا تسلسل لازم می‌آید؟

س: ...

ج: نه، آن‌ها می‌گویند اگر حکم عقل نباشد ...

س: قبول ندارند.

ج: همین چون قبول ندارند می‌گویند پس بنابراین ارشادی است و مولوی نیست.

س: ...

ج: بله دیگه اگر قبول نداشته باشد یعنی بگوییم این امر مولی به صلّ یا نهی‌اش به لاتغتب که فرموده لاتغتب ما ملزمی برای انجام این نداریم از ناحیه عقل مان مگر این که خودش بگوید اطع این را. صلّ تنها اگر بگوید ما ملزمی ندارد بر انجامش. ملزمش از کجا می‌آید؟ از این که خودش بعداً به ما بگوید اطع این صلّ من را. اگر کسی این حرف را بزند گفتند این حرف چیست؟ مستلزم تسلسل است چون اگر خود صلّ ملزم عقلی ندارد و شما می‌گویید ملزمش از ناحیه شارع باید بیاید که بگوید اطع، نقل الکلام الی اطع، می‌گوییم این اطع را چرا باید امثال بکنیم.

س: ... آن‌هایی که می‌گویند اطعیوا باید مولوی باشد...

ج: باید نباشد.

س: نه اطعیوا باید...

ج: مولوی نباشد، چون اگر بخواهد این‌ها مولوی باشد و منبع الزام عقل به صلّ و لاتغتب امتثال آن دو تا بخواهد این اطع باشد چه لازم می‌آید؟ تسلسل لازم می‌آید. پس اطع مولی مولوی نیست، و این در واقع ملزم اطاعت از صلّ و لاتغتب نیست. آن عقل ماست که ملزم ما هست این اطع می‌آید چه کار می‌کند؟ یک تلنگری به عقل می‌زند می‌گوید حواست باشد که عقلت دارد چه می‌گوید. همان حرف عقل را دارد توجه می‌دهد. نه این که یک مولویتی دارد و این پشتوانه الزام عقل است به این که صل را امتثال کن، لاتغتب را امتثال کن. پس آن حرف این است که اگر ما بگوییم اوامر شرعیه که روی موضوعاتی رفته و افعالی را امر کرده یا نهی کرده، فرموده صلّ فرموده صم، فرموده زکّ و هکذا. می‌گوییم ما برای امتثال این‌ها یک ملزم عقلی نداریم. ملزمش از کجا می‌آید؟ از این که خود مولی بعد دوباره دستور داده که این‌ها را اطاعت بکن. می‌گوییم اگر این جوری باشد این هیچ گاه ما ملزم پیدا نخواهیم کرد. چون می‌گوییم حالا صلش که ملزم نداشت، اطعش هم مثل صلّ، اطع اولی که می‌گوید اطع هذا، آن هم مثل آن، چه ملزمی داریم که بگوییم این اطع را باید اطاعت بکنیم؟ ملزم عقلی نداریم یک اطع دیگر باید بیاید بگوید، آن اطع ثانی را هم نقل الکلام الیه، می‌گوییم از کجا ملزم داریم برای آن، و هکذا و هکذا به جایی بند نمی‌شود. پس هیچ الزامی پیدا نمی‌کند. این است که فرموده‌اند در اطیعوا الله و اطیعوا الرسول، اطیعوا الله نمی‌شود مولوی باشد ولی اطیعوا الرسول چرا؟ چون خدا هم می‌فرماید، خدا که امر کرد بر ما ملزم عقلی داریم امر خدا را اطاعت بکنیم، خدا دارد می‌فرماید امر این را اطاعت کن. مثل این که فرموده امر ولی امر را اطاعت کن ولو معصوم هم نباشد. خدا چون فرموده، خدا اگر نفرموده بود هیچ اعتنا هم نمی‌کردیم. خدا فرموده امر... مثل این که فرموده امر پدرت را اطاعت کن. او فرموده امر پدرت را اطاعت بکن، از این جهت اطاعت می‌کند و الا ملزم عقلی نداشتیم.

پس بنابراین... اما اگر نه، نمی‌گوییم ملزم از... اما اگر این جوری باشد این حرف را نمی‌زنیم، ما می‌گوییم ملزم عقلی داریم، هر جا مولوی باشد ملزم عقلی داریم، حالا مولی صلّ گفته یک اطع مولوی هم بعد از این صل دلش خواست بگوید، این چه استحاله‌ای دارد؟ دو تا خواست بگوید، چه استحاله‌ای دارد؟ نمی‌گوییم ملزم عقلی نداریم، می‌گوییم برای اوامر مولوی مولی ما ملزم عقلی داریم، وجود دارد اگر این را قائل شدیم دیگه تسلسلی لازم نمی‌آید. اگر ده تا قطار کرد خودش دیگه بعدش نمی‌گوید، ما تا این ده تا ملزم عقلی داریم. گفت صلّ بعد گفت اطع، بعد گفت اطع ذلک الاطع، اطع ذلک الاطع.... بگوید.



ج: از نظر استحاله استحاله‌ای ندارد ولی لغو هم نیست، کجا؟ مثل جایی که این‌ها را می‌گویند برای این که تأکید بیشتری قائل... یک کسی به این زودی‌ها نفسش در مقابل حکم عقلش و این‌ها منبعث نمی‌شود. برای این می‌گویند. پس بنابراین استحاله دیگه پیدا نمی‌کند و فرق این دو تا هم این است که باز فرق لغویت با استحاله این است که لغویت مستحیل نیست، قبیح است و آن فاعل قبیح نخواهد، ولی نه این که مستحیل است این در عالم واقع بشود. مثل اجتماع ضدین و نقیضین نیست اما اولی که تسلسل می‌گویند، می‌گویند اصلاً این عقل نظری است آن جا، می‌گویند این قابل تحقق اصلاً نیست. در قبیح قابل تحقق است، ظلم قابل تحقق است، ولی خدای متعال چون قبیح است انجام نمی‌دهد. نه این که نمی‌شود محقق بشود، اما در مستحیلات عقل نظری قابل تحقق نیست، خدای متعال قدرت او تعلق نمی‌گیرد به یک امر متناقضین، چون آن قابل تحقق نیست. ربطی به قبیح و فلان و این‌ها ندارد.

پس بنابراین این جا اگر از این راه بخواهیم ببایم جلو که امام رضوان الله علیه می‌فرماید اتقوا الله چون اگر بخواهد مولوی باشد وزان آن وزان امر به اطاعت است، امر به اطاعت مولوی مستحیل است، اتقوا الله هم حقیقتش همان است، پس این هم مستحیل می‌شود. این محل اشکال است که این بیان را بخواهیم بگوییم، به خاطر این که می‌گوییم این جا استحاله وجود ندارد. استحاله در جایی وجود دارد که این مطالب را هم خود ایشان و غیر ایشان یاد دادند که بخواهیم بگوییم اصلاً عقل ملزومی برای اطاعت از اوامر و نواهی مولی ندارد، ملزمش از ناحیه خود مولی می‌آید، اگر بخواهیم بگوییم ملزمش از ناحیه مولی می‌آید آن وقت منجر به تسلسل می‌شود. اگر از ناحیه مولی بخواهد ملزم بیاید. اما اگر از ناحیه مولی ملزم نمی‌آید، ملزمش از ناحیه عقل ما است، اگر ملزم عقل مان شد اشکالی ندارد یک دفعه امر بکند به اطاعت از امر هم امر بفرماید، تسلسلی لازم نمی‌آید. تو هر جا اطاعت‌ها را امر بفرماید، هر جا هم قطع کرد قطع می‌شود دیگه. ادامه پیدا نمی‌کند، می‌شود اطعیوا، می‌شود اطعیوا امر مولی بشود، فاتقوا الله می‌شود مولوی بشود، دیگه اشکالی از این جهت نیست.

س: ...

ج: لغویت برای تأکید است دیگه، داعی بر این مولویت تأکید است.

س: ... صرف الوجودی اشکال ندارد ولی اگر مطلق الوجودی باشد همان جا هم محل اشکال است.

ج: این چه ربطی به این جا دارد، این هم صرف الوجودی است.

س: ...

ج: اگر همه‌اش را به یک انجام دادن نماز اطاعت می‌فرمایید حضرتعالی، قصد می‌کنید همه را می‌خواهم اطاعت کنم، چون مصداق همه را به وجود آورده.

س: ...

ج: یا در خودش که با این تأکید می‌شود. باید گتره و گراف نباشد. عدلیه می‌گوید امر و نهی مولی باید گتره و گراف نباشد. گتره و گراف نبودن یا به این است که در متعلق یا در خود این گفتن یک فایده‌ای بر این گفتن مترتب باشد.

س: لازمه فرمایش شما این است که اصلاً الزامی صورت نگیرد. ... الزامی تحقق پیدا نمی‌کند.

ج: بله دیگه الزام...

س: همین، الزام تحقق پیدا نمی‌کند یعنی این که همین جوری اطع اطع ... اما اگر نهایتاً به یک...

ج: اگر ملزم عقلی نداشته باشیم. ولی اگر ملزم عقلی داریم که خود ایشان قائل است و مسلک حق همین است، ملزم عقلی وقتی داریم چه تسلسلی لازم می‌آید؟ ملزم عقلی، همان طوری که صلّ ملزم عقلی دارد اطع هم ملزم عقلی دارد، اطع سوم هم ملزم عقلی دارد، اطع چهارم هم ملزم عقلی دارد، ملزم عقلی دارد. چون می‌گوید گفته تو باید هرچی مولی بعث کرد بچرخشی به چرخ مولی. ملزم عقلی دارد، تسلسل هم لازم نمی‌آید چون مولی پنج تا گفته، دست خودش است دیگه. تا این جا خیلی خب، تا این جا گفته شما می‌توانی اطاعت بکنی و شما می‌توانید امتثال بکنید. بنابراین مشکلی پیش نمی‌آید یعنی برهان عقلی بخواهیم اقامه بکنیم و بگوییم استحاله وجود دارد در این جا نه، به این شکل می‌توانیم بگوییم استحاله‌ای وجود ندارد. پس این راه اول بود برای این که ما اوامر فاتقوا الله و امثال این اوامر مبارکه را بخواهیم حمل بر چه بکنیم؟ بر ارشادی بکنیم. و اما الطريق الثانی و الثالث و الرابع و الخامس ان شاء الله و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۴۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداءه و عجل الله فرجه الشریف.

بحث در این جواب بود که از استدلال به آیات آمره به تقوا داده شده است که این اوامر اوامر ارشادی است نه مولی و نفسی. قرائنی که برای این که این اوامر ارشادی است نه مولی یکی از آن‌ها بیان شد که فرمایش حضرت امام قدس سره بود و مناقشه شد، بیان دوم بیان شاید غیر واحدی از بزرگان هست منهم مرحوم حاج آقا مصطفی رحمه الله که اگر ما این اوامر اتقوا الله را بخواهیم مولوی بگیریم یک تالی فاسد دارد و آن این است که باید در تمام موارد واجبات و محرمات تعدد عقاب داشته باشیم مثلاً مولی گفته صلّ صلاة الظهر، این یک امر مولی نفسی است، اطاعت می‌خواهد اگر نکردیم معاذالله عقاب دارد، اتقوا الله هم این جا را می‌گیرد دیگه، تقوای خدا را پیشه کنید، این جا را هم می‌گیرد. اگر کسی نماز را نخواند عمداً و بلاعذر پس دو امر نفسی را مخالفت کرده؛ یکی امر صلّ صلاة الظهر را، یکی امر اتق الله را و حال این که بالضروره واضح است که این دو عقاب ندارد یعنی کسانی که گناه‌کار هستند دو تا عقاب در آخرت ندارند یکی برای این که آن اوامر و نواهی متعلقه به خود آن افعال را اطاعت نکردند، یکی هم به خاطر این که امر به اتق الله را اطاعت نکردند. این از واضحات است حالا ولو نگوییم استحاله دارد، امتناع دارد ولی می‌دانیم به حسب شریعت واضح است که چنین امری در شریعت نیست. بنابراین با فرمایش امام فرقی این است که ایشان می‌فرمود امتناع دارد. این‌ها نمی‌گویند امتناع دارد ولی می‌گویند المعلوم من الشریعة این است که دو تا عقاب نیست، واضح است که این جا دو تا عقاب نیست.

بنابراین اگر مولوی باشد چنین تالی فاسدی دارد، این تالی فاسد باطل پس بنابراین این که بگوییم مولوی هست باطل، وقتی مولوی نشد قهراً می‌شود چی؟ می‌شود ارشادی. ارشادی که شد تابع مرشد الیه است یعنی هرجایی باید محاسبه کنیم و براساس آن تصمیم بگیریم، حواس‌تان باشد دارد ارشاد به این مطلب می‌کند. یک جا حرام است تقوایش این است که انجام بدهید حواس‌تان باشد، یک جا محرم است همین ج‌ور، یک جا مکروه است، یک جا مستحب است اگر می‌خواهید مقامات عالی‌تری را پیدا کنید، تقوای بالاتری داشته باشید مستحبات و مکروهات را هم مراعات کنید. اگر فقط می‌خواهید عقاب نشوید به این اکتفا می‌کنید، می‌خواهید جهنم نروید حالا همان اوائل بهشت هم راه‌تان بدهند کفایت می‌کند همان واجبات و محرمات و هكذا. این فرمایش.... این فرمایش لایخلو من قوة، حرف متینی است این مسأله منتها این توقف دارد بر این مبنا که ما بگوییم تمام اوامر مولوی به هر داعی باشد این ملازمه با استحقاق عقاب دارد مخالفت آن، اگر این حرف را قبول کنیم لاین تالی فاسد در این جا محقق است، اما اگر بگوییم اوامر مولوی دو قسم است؛ یک قسم اوامر مولوی است که مولی به داعی برانگیختن عباد می‌فرماید که آن امر برخاسته از مصالح ملزمه یا مفاسد ملزمه است. ولی یک اوامر مولوی هم داریم که تأکیدی است بر همان قبلی‌ها. این هم مولوی است، ارشاد نمی‌کند، طریق نیست، این هم امر مولوی است، به عنوان آنی مولی دارد

می‌گوید نه به عنوان اُنّی مرشد هاد. در اوامر ارشادی به عنوان اَنّه مرشد و هاد دارد بیان می‌کند. اما در اوامر مولوی نه، به عنوان این که من مولی هستم دارد بیان می‌کند. به قول بزرگان تعبیر از آقا ضیاء بوده این جور تعبیری می‌فرموده، که ریش گرو می‌گذارد یعنی چون من دارم می‌گویم انجام بده، نه چون واقع امر این چنین است و به واقع می‌خواهد هدایت بکند، ارشاد بکند. اگر این جوری شد اوامر مولوی تأکیدی مثل این که مولی فرموده صل دوباره می‌گوید صل، هی می‌گوید صل. خودش همان صل‌های بعدی را تکرار می‌کند، انجام بده، انجام بده، چند بار می‌گوید، ده بار می‌گوید، این طور نیست که اولی مولوی باشد بعدی‌ها ارشاد به آن باشد، نه آن‌ها هم مولوی است منتها مولوی‌های تأکیدی. یا خدای متعال امر می‌فرماید پیامبر هم امر مولوی می‌فرماید حالا البته یک بحثی است که اوامر نبویه و ائمه علیهم السلام این‌ها چه جوری است؟ آیا این‌ها اوامر مولوی است که می‌فرمایند یا مثل اوامر و نواهی است که فقهاء در رساله می‌نویسد. فقیه که در رساله می‌نویسد این کار را بکن، آن کار را نکن نمی‌خواهد بگوید من می‌گویم، این ارشاد است به بکن و نکن شارع. رساله امر و نهی از خود فقیه نیست، ارشاد است به بکن و نکن شارع. آیا برای پیامبر و ائمه علیهم السلام این‌ها هم ارشاد به آن فرمایش خدای متعال است که سیدنا الاستاد دام ظلّه از آیت‌الله بروجردی نقل کردند که ایشان در بحث این طور می‌فرمودند که این‌ها هم مثل برای فقهاء است همه ارشاد به آن اوامر و نواهی خدای متعال است. یا این که نه، خدای متعال امر فرموده علی شعاع آن‌ها می‌گویند این امر است ما هم امر می‌کنیم، امر مولوی می‌کنیم منتها دیگه دو تا عقاب ندارد، این تأکید بر همان امری است که خدای متعال فرموده این هم مولوی است فلذا فرموده اطیعوا الله و اطیعوا الرسول. پس بنابراین اگر ما گفتیم اوامر مولوی تأکیدی این‌ها دیگه در دیدگاه عقل این جور نیست که استحقاق عقاب علاوه و اضافه‌ای داشته باشد، خودش مستقلاً استحقاق عقاب بیاورد دیگه این اشکال وارد نیست، می‌توانیم بگوییم «اتقوا الله»‌های قرآن مثل این است که دوباره هی بگوید صل، صل گفته دوباره می‌گوید صل، دوباره می‌گوید صل، چند بار هی تکرار می‌کند هی می‌فرماید این‌ها تأکید است، همه‌اش هم مولوی است ارشادی نیست. این‌ها دیگه عقاب اضافه ندارد. بنابراین خدای متعال یک بار به عنوان صل و صم، لا تکذب و لا تغتب و این‌ها فرموده، یک بار دیگه همان‌ها را تأکید می‌کند می‌فرماید «اتق الله، اتق الله» این‌ها تأکید همان‌ها است ولی مولوی است.

س: اوامر مولوی تأکیدی ...

ج: نه شرطی است، طریقی نیست آن دارد شرط را بیان می‌کند.

س: ...

ج: نه یعنی ارشاد است آن‌ها. نه آن‌ها ارشاد به شرایط است. این را در اصول گفتند در فقه هم گفتند وقتی مولی به یک مرکب امر می‌کند که این مرکب دارای اجزایی است، دارای شرایطی است، دارای خصوصیات است، این جا این اوامری که به این خصوصیات وارد می‌شود این‌ها ارشاد است به این که آن مرکب از چه تشکیل می‌شود.

س: این اوامر غیری را شما مولوی نمی‌دانید؟

ج: نه، اوامر غیری ارشاد است، مثل این که مثلاً فرض کنید به بچه‌اش در خانه، به دخترش می‌گوید امروز آبگوشت بار بگذار، بعد صدا می‌زند می‌گوید نخود هم به آن بکن، بعد می‌گوید زردچوبه هم بریز به آن، بعد می‌گوید لیمو عمانی هم در آن بریز، جمعاً این‌ها را می‌گوید، این چه می‌شود؟ این‌ها یک اوامر مولوی جداگانه نیست، امر مولوی واجب‌الاطاعه همان آبگوشت درست کن است، بعد این که بقیه را می‌گوید ارشاد است به آن اجزاء آن آبگوشتی که دستور داده فلذا....

س: ...

ج: نه ارشاد که لازم نیست مرشد الیه آن فقط عقل باشد، امر ارشادی که فقط مرشد الیه آن عقل نیست که. امر ارشادی گاهی مرشد الیه آن امر عقلی است، گاهی مرشد الیه آن اجزاء و شرایط یک مرکبی است که اختراع الشارع. این هم می‌شود امر ارشادی به همان اجزاء و شرایط، فلذا فرمودند ارکع، اسجد، این‌هایی که در روایات است این‌ها دیگه مولوی نیستند، این‌ها ارشاد هستند به اجزاء صلات، فقهاء در کتاب صلات این‌ها را گفتند دیگه، بیان کردند که در مرکبات این چنینی است، مرکب را امر می‌کند بعد امرهایی که به اجزاء مرکب می‌شود، به شرایطش می‌شود، به موانعش می‌شود، به خصوصیاتش می‌شود این‌ها ارشاد است به تار و پود آن مرکبی که اختراع و امر بها.

س: ...

ج: بله.

س: ...

ج: نه، مؤکدش این است که گفته صلّ، آن صلّ را دارد تأکید می‌کند به عنوان این که تقوا به خرج بدهد.

س: ...

ج: چرا. ببینید آن اوامر مولی همیشه با آن چاشنی عقلی است که کارساز است، آن را دیروز توضیح دادم اگر چاشنی عقلی یعنی آن پشتوانه عقلی نبود که از مولی باید اطاعت بکنید هزار تا صلّ هم می‌گفت کسی برانگیخته نمی‌شد چون چنین زمینه‌ای وجود دارد در عقول انسان‌ها و فطرت انسان‌ها و او خبر دارد یک چنین چیزی هست آن وقت می‌گوید صلّ این صلّ بعث است به خاطر آن زمینه‌ای که در عقول وجود دارد و الا اگر چنین چیزی در عقول وجود نداشت حالا به دیوار هی بگو صلّ. چون چنین درکی برای دیوار نیست این صلّ شما بعث ایجاد نمی‌کند که.

س: ...

ج: باشد عیب ندارد پس عقاب ندارد. ما این جا این را می‌خواهیم بگوییم، می‌خواهیم بگوییم عقاب جداگانه‌ای ندارد چون اشکال این است دیگه، می‌گوید آقا اگر این را مولوی گرفتی پس خودش دیگه می‌شود موضوع آخر برای استحقاق عقاب، پس لازم می‌آید دو تا عقاب باشد، و حال این که دو تا عقاب باطل است، پس معلوم می‌شود مولوی نیست، حالا که مولوی نشد پس چیست؟ پس ارشادی است.

س: دنبال این بود که ...

ج: بله. ارشادی که شد آن نتیجه را دارد. دیگه تکرار هی نمی‌کنیم که، ارشادی که شد آن می‌شود، حالا می‌خواهیم ببینیم این حرف درست است؛ ارشادی که شد آن می‌شود، این حرف درست است که ایشان به این دلیل می‌گویند ارشادی است که ارشادی بودن معنایش آن است، دیگه هی تکرار نمی‌کنیم ارشادی بودن یعنی چی، گفتیم یعنی چی. حالا ایشان دارد می‌فرماید به این قرینه می‌فهمیم این امر اتق الله چیست؟ ارشادی است. چرا؟ چون در مولویت را می‌بندیم، مولوی که نشد حتماً می‌شود ارشادی. جواب این است که این جا در مولوی بودن را نمی‌توانید ببندید به این دلیل چون همه مولوی‌ها این جور نیست که عقاب داشته باشد و استحقاق عقاب دنبالش باشد. مولوی‌هایی است که استحقاق عقاب ندارد و این جا از همان قسم است یعنی این‌ها تأکید آن اوامر صلّ و صم و کذا و کذا است. تأکید بر آن‌ها است، مولوی هم هست اما تأکید بر آن‌ها است فلذا استحقاق عقاب جداگانه‌ای ندارد.

س: ...

ج: نمی‌خورد.

س: ... بالاخره فرمایش شما در همان مسیر فرمایش حاج آقا مصطفی است دیگه. فرق می‌کند؟

ج: بله فرق می‌کند، می‌گوید ارشادی است، ما نمی‌گوییم ارشادی است.

س: نه نتیجه‌اش؟

ج: بله. آن حرف دیگری است، آن یک راه دیگری است حالا که بگوییم مولوی تأکیدی است، تأکیدی که شد باز آن حرف آخری است. این‌ها می‌خواهند بگویند ارشادی است، شارع به عنوان آنّه مرشد و هاد این جا فرموده نه به عنوان آنّه مولی که واجب الاطاعه است.

این هم یک راه.

س: ...

ج: نه،

س: ...

ج: حجت بالغه‌تر می‌شود، عقاب نه. گفته هر کسی نماز نخواند مثلاً فرض کنید که فلان مرتبه جهنم او را می‌برند، حالا هم همان است ولی حجت بر او قوی‌تر می‌شود. می‌گوید یک بار که گفتم حالا بگو فراموش کردم، مگر ده بار من نگفتم؟ هم گفتم صلّ هم صد بار گفتم اتق الله، حجت استوارتر می‌شود و قوی‌تر می‌شود. این هم به خدمت شما عرض شود.

س: ...

ج: وجوب مولوی؟

س: ...

ج: الحمدلله ما جاهل نیستیم ولی... خدمت شما عرض کنم که ببینید اولاً این مطلبی که شما می‌فرمایید اگر صحیح هم باشد علی بعضی المبانی است مثل محقق خویی که می‌فرماید انشاء عبارت است از اعتبار و ابراز. یعنی یک کاری در ذهن، مولی می‌کند یک اعتباری را می‌کند بعد آن را ابراز می‌کند. مسلک اعتبار و ابراز است. این مسلک ایشان است، این مسلکی است که ایشان فرموده مرحوم شیخنا الاستاد آقای تبریزی این آشیخ جواد هم یک موقعی

خیلی طرفدار این بودند و اصلاً می‌گفت غیر این دروغ است، این تعبیرشان بود می‌گفت غیر این دروغ است، غلط است. بعد هم خود ایشان عدول کرد، هم آن شیخنا الاستاد آقای تبریزی می‌فرمود بیست تا اشکال به این کرده بعد خسته شدم رها کردم، بر این مبنا که اعتبار و ابراز نیست، این بحثش ان شاء الله در باب انشاء و آن جا... این یک؛ دو؛ اگر فرض کنیم این مبنا درست است این مبنا هم اگر درست باشد باز اشکالش این است که یک وجوب را اعتبار می‌کند براساس آن مصالح ملزمه یا یک حرمتی را اعتبار می‌کند براساس آن حرمت مفاسد ملزمه ابرازش می‌کند. بعد دو مرتبه یک وجوبی را اعتبار می‌کند تأکیداً چون می‌دانید این را وقتی اعتبار کرد و گفت تأکید ایجاد می‌کند این کار را می‌کند، تأکید می‌کند به چی؟ به همین که یک وجوب دیگری را اعتبار می‌کند، اعتبار که خفیف المؤمنه است، من اعتبار می‌کنم که جنابعالی مثلاً اعلم علمای اسلام هستی، اعتبار می‌خواهم بکنم به واقعیت که کار ندارم. اعتبار نحو فرضی است، اعتبار یعنی فرض، حالا یک فرضی که گاهی یک آثاری عقلاً بر آن بار می‌کنند. اعتبار که چیزی نیست فلذا گفتند فرض امر محال محال نیست، بنابراین با این بیان حضرتعالی راه این که وجوب تأکیدی و امر تأکیدی و مولوی تأکیدی داشته باشیم بسته نمی‌شود.

س: ...

ج: حالا دیگه بیش از این اگر بخواهم.... کفایت مذاکرات باید باشد و الا نمی‌رسیم دیگه.

راه دیگر:

راه دیگر این جا برای ارشادیت وجود دارد و بیان شده راه شهید صدر قدس سره هست. در کلمات بعضی دیگر هم وجود دارد ولی شاید ایشان بهتر بیان کرده باشد، آن این است که امر به تقوا و پرهیز احتیاج دارد که مسبقاً یک چیزی که یثخوف منه وجود داشته باشد تا این بترسد، اگر هیچ چیزی نباشد از چه بگویند پرهیز کن؟ پس باید هر جا می‌گویند پرهیز، حذر داشته باش، الحذر، الحذر، این باید چه باشد؟ باید قبل آن مسبقاً فرض شده باشد یک امری که یثحذر منه و ینبغی التحرز منه وجود داشته باشد تا این که بیایند بگویند حالا چه کار کن؟ از آن تحرز بجو، تقوا به خرج بده، وقایه داشته باش، یک چیزی مانع تو بشود از وقوع در آن برای خودت فراهم بکن، باید این جور باشد. پس قهراً همه جا که امر به تقوا می‌شود قبل از آن مفروض این است که یک تکلیف منجزی وجود دارد و چون مفروض این است که تکلیف منجز وجود دارد حالا می‌گوید اتق الله، اتق الله اصلاً برای آن جاست که یک امر منجزی وجود داشته باشد. چون این چنینی است پس بنابراین وقتی مفروض این است که امر منجز وجود دارد لولا گفتن شارع هم عقل ما می‌گفت چی؟ می‌گفت پرهیز، چون فرض این است که منجز است، فرض این است که



استحقاق عقوبت را دارد. شارع هم نگوید اتق الله، مفروض این است که وجود دارد، حالا که مفروض این است که وجود دارد یک امر منجزی، یک تکلیف منجزی، یک چیزی که نستحق علی فعله العقاب أو علی ترکه العقاب وجود دارد پس عقل ما مستقل است به این که باید پرهیز بکنیم. بنابراین شارع حرفی که می‌زند همان را ارشاد می‌کند همان حرفی که دارد عقل می‌زند. ظهوری برای این منعقد نمی‌شود بر این که دارد یک تکلیف مولوی جدیدی را ایجاد می‌کند، نه این به همان عقابی که و استحقاق عقابی که اگر هم نمی‌فرمود عقل ما خودش آن را درک می‌کرد و وجود داشت دارد به همان ارشاد می‌کند، ارشاد به همان به خاطر این. بله، پس بنابراین در شبهات حکمیه قهراً شبهات حکمیه‌ای که ما قائل هستیم به این که جا قبح عقاب بلا بیان است، یا می‌گوییم شارع جعل برائت شرعیه فرموده است، یا می‌گوییم برائت عقلائیه وجود دارد که شارع آن را امضاء کرده است. چیز منجزی نداریم، و اصلاً اتق الله نمی‌تواند آن جا را بگیرد، نمی‌آید آن جاها را بگیرد چون جاهایی را می‌گیرد که مسبقاً چه وجود دارد؟ استحقاق عقابی، تنجزی وجود دارد، معنای آن جاها را می‌گیرد پس وقتی آن جا را گرفت امر می‌شود ارشادی. بله، این بله که می‌گوییم روی مذاق ایشان می‌گوییم، در کلام ایشان نیست. اگر شما قائل شدید به این که در شبهات حکمیه برائت شرعیه و این‌ها نیست، حق الطاعه‌ای شدید، برائت عقلی را قبول نکردید گفتید حق الطاعه است، بله اگر حق الطاعه‌ای هم شدید در شبهات حکمیه ولو این که بیانی نرسیده ولی مولی مولایی است که سعه مولویت او اقتضاء می‌کند جایی که فقط احتمال هم می‌دهی که تکلیف داشته باشد عقل می‌گوید باید اطاعت بکنی و اگر نکنی و واقعاً بود می‌توانی عقاب بکنی. بله اتق الله آن جا را هم می‌گیرد. پس بنابراین...

س: ...

ج: همه جا تنجیزات تنجیز عقلی است، از ناحیه عقل است.

فرموده که: «إِنَّ التَّقْوَى لَا تَصْدُقُ إِلَّا بَعْدَ فَرْضِ مَا يَتَّقِي مِنْهُ» یک مایتقی منه باشد «و يتحذر في الرتبة السابقة بعد فرض ما يتحذر منه في الرتبة السابقة فلا بد من افتراض تنجز التكليف والعقوبة في المرتبة السابقة على الامر بالتقوى فيكون مثل هذا الامر ارشادياً لا محالة ولا يمكن أن يتنقح بنفسه موضوع التقوى» این جمله آخر هم این را می‌خواهد بفرماید. همان طور که در کلمات مشهور است می‌گویند کبری صغری را معین نمی‌کند که، صغری وجود دارد یا نه، امر به تقوا که نمی‌گوید این جا مسبقاً امر منجزی وجود دارد یا وجود ندارد. آن حرفش این است که هر جا وجود دارد حواست جمع باشد در چاله نیفتی. کبری این است که حواست جمع باشد در چاله نیفتی اما کجا چاله است که نمی‌گوید کجا چاله است، آن را که معین نمی‌کند که. این می‌گوید تقوا به خرج بده اما حالا کجاها

باید تقوا... کجا جای تقوا به خرج دادن است، یعنی آن جایی که ما يتحذر منه وجود دارد، ما يتقى منه وجود دارد، هر جا این جوری است تقوا به خرج بده، اما حالا کجا دارد؟ این را که نمی گوید که. پس در رتبه سابقه باید بفهمیم.

س: دلیل این فرمایش ایشان چیست؟ چون ممکن است یک کسی بگوید پرهیز...

ج: شما می گوید مثل این است که می گویی حواست جمع باشد در چاله نیفتی، پس باید یک چاله ای مفروض باشد که بگویی در چاله نیفتی. اما یک جایی است که می دانی چاله و چاه و چاله نیست، بگویی در چاله نیفتی، ...

س: ...

ج: نه، تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه است.

س: ...

ج: تا نباشد نمی تواند بگوید.

س: ...

ج: کجا؟

س: جایی که معلوم نیست برای ما، آن جا هم ما می ترسیم دیگه،

ج: شما می ترسید به این کلام شارع کار ندارد،

س: اتقوا یعنی خودت را از چیزهایی که...

ج: از چیزها، پس باید یک چیزهایی مفروض باشد. در شبهات حکمیه بعد الفحص مفروض این است که چیزی هست؟ بله در جایی که واجبات است می دانی واجبات است، بله مفروض این است که چیزی هست، درسته بگوید حواست باشد. جایی که محرماتی هست معلوم است. جایی که شبهات حکمیه است که اصلاً نمی دانیم چیزی هست یا نه، بگوید در شبهات حکمیه هم اتق الله، در شبهات حکمیه مگر چیزی هست، پس باید مفروضش این باشد که در شبهات حکمیه است، آن که اول کلام است به چه دلیل؟

س: ...

ج: بله، گفتیم اگر ادله برائت را شما نپذیرید درست بر حق الطاعه...

س: ...

ج: نه نه. اگر این‌ها نبود، چه می‌دانیم.

س: ...

ج: اول کلام است. داریم بحث می‌کنیم، با این آیه می‌خواهیم اثبات بکنیم. فرض این است، اول کلام است یعنی ما خبر نداریم، هیچی نمی‌دانیم که آیا در شبهات حکمیه وظیفه چیست؟ اخباری آمده به ما می‌گوید وظیفه‌تان احتیاط کردن است به خاطر این آیه، می‌گوییم با این آیه نمی‌توانی به گردن ما بگذاری احتیاط را، چون این آیه جایی می‌گوید باید تقوا... چون مفاد تقوا را به کار گرفته، نگفته احتط فی الشبهات که، گفته اتق الله، اتق الله یعنی چی؟ یعنی حواست باشد در چاله‌ها نیفتی پس باید یک جایی باشد که چاله مفروض است ما اصلاً نمی‌دانیم در موارد شبهات حکمیه چاله هست یا چاله نیست.

س: این جوری نیست، بپرهیز، از چه بپرهیز؟ از هر خطری...

ج: پس خطر باید مفروض باشد. احتمال خطر را شما اضافه می‌کنید. از کجا می‌آورید؟

س: ... متعلقش عام است می‌گوید حفظ کن خودت را، نمی‌گوید که احذر ما یتقی منه، این جوری گفته؟ تازه خود مایتقی منه ما از شبهه می‌ترسیم چون احتمال...

ج: خودت را حفظ کن از ما یتقی منه. خودت را از چه حفظ کن؟ از خوبی‌ها حفظ کن؟ از عقاب‌ها یعنی حفظ کن دیگه. خودت را حفظ کن از چی؟

س: شبهات حکمیه یتقی منه هست یا نیست؟

ج: نه.

س: احتمال می‌دهیم؟

ج: احتمال که فایده ندارد.

س: احتمال کافی است در ترس...

ج: یعنی به عبارتِ آخری پس شما باید احتمال بدهید در شبهات حکمیه چه هست؟ عقاب وجود دارد قبل از این که به این آیه برسید.

س: ...

ج: نه احتمال، باید بدانید در شبهات حکمیه ما یتقی منه وجود دارد.

س: ...

ج: نه احتمال عقاب، عقاب کار نداریم، استحقاق، شاید خدا ببخشد. ببینید باید احتمال بدهید یعنی احراز داشته باشید که در شبهات حکمیه مثل واجبات می‌دانید استحقاق در ترک آن هست، در محرمات می‌دانید هست، آن جا درست بگویید پرهیز، در شبهات حکمیه‌ای که نمی‌دانید عقاب هست، اول کلام است، ما یتقی منه نمی‌دانید در شبهات حکمیه وجود دارد یا در شبهات حکمیه وجود ندارد. وقتی که این طوری شد امر به اتقاء درست نیست چون چاله‌ای نیست که بگویند آقا در این چاله نیفت. ایشان حرفش این است که پس مسبقاً باید یک چنین چیزی وجود داشته باشد. این هم فرمایش این محقق بزرگوار.

این فرمایش همان اشکالی که به آن حرف قبلی کردیم این جا هم می‌آید، شما در مولویت را چطور می‌بندید؟ می‌گویید ارشاد. در همان موارد.... این را داریم اشکال می‌کنیم، این که شما به واسطه این که می‌گویید در شبهات حکمیه باید فرض ما یتقی منه قبلاً بشود تا بتوانیم بگوییم جایی که... فرض ما یتقی منه که شد حکم می‌شود چی؟ می‌شود ارشادی. چون عقل خودمان درک می‌کرده دیگه. اتقوا الله در جایی درست است که مفروض باشد مسبقاً در آن جا عقاب وجود دارد، ما یتقی منه وجود دارد، وقتی فرض این است که ما یتقی منه وجود دارد عقل ما حاکم است به این که بله باید احتراز بکنید، وقتی عقل ما گفت چنین چیزی حاکم است پس این ادله‌ای که دارد می‌گوید اتق الله قهراً این دارد می‌شود ارشاد به همان ما يفهمه العقل و يدركه العقل أو يحكم به العقل. این فرمایش می‌شود.

جواب این است که این بیان نمی‌تواند اثبات... یعنی یک نقصانی دارد باید آن را هم ثبت کنید شما که این نمی‌شود امر مولوی تأکیدی باشد. این را ثبت کنید. دو؛ این اگر مبنی بر این است که هر جا عقل حکم دارد آن جا دیگه مولویت معنا ندارد، آن جا باید بشود چی؟ باید بشود ارشادی. این هم تمام نیست، مگر ظلم مورد حکم عقل یا درک عقل به قبح نیست. آیا نواهی ظلم این‌ها مولوی هستند یا نه این‌ها ارشادی هستند؟ لا تظلم احداً. این قانون شرع است یا فقط ارشاد به حکم عقل است؟

س: ...

ج: فقط ارشاد است یا نه مولی به عنوان... بله عقل می‌گوید اما این مقنن هم در قانون خودش همان امری که دارد می‌گوید چه کرده؟ قانون جعل کرده طبق آن، یعنی به عنوان من. عقل هم قبول نداری من دارم می‌گویم. می‌گویم ظلم نکن، پس بنابراین این مسأله‌ای است که در باب خودش گفته شده که یک عده‌ای خیال می‌کردند که هر جا حکم عقلی داشته باشیم بیانات شارع در آن باب را باید حمل بر ارشاد بکنیم و این ارشادی است و لکن این مطلب صحیح نیست. یک وقت قرائن و شواهدی وجود دارد که معلوم است شارع دارد به آن ارشاد می‌کند، هدایت می‌کند. مثلاً می‌گوید «أ و لاتدرک أن العقل یقول کذا» اگر این جوری گفت معلوم است دارد ارشاد می‌کند، نمی‌خواهد ریش گرو بگذارد. کما این که در روایات داریم آیا خودت این را نمی‌فهمی، کما این که در قرآن شریف گاهی همین جور است به یک استفهام می‌خواهد توجه بدهد، به آن چه که عقل انسان درک می‌کند، هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون، این روشن است که یک خرده، دارد وجدان انسان را، عقل انسان را به قضاوت می‌گیرد، این روشن است که الان نمی‌خواهد یک امر تعبدی را بگوید. یک وقت این جور قرائنی وجود دارد بله ارشاد است، توجه به آن دارد اما اگر حکم عقل یک چیزی بود ممنوع نیست که شارع قانون در آن جا جعل بکند، عین آن قانون، عین همان حرفی که عقل دارد می‌زند به عنوان قانون شرع بگوید، همین که می‌گوید کما حکم به العقل، حکم به الشرع پس ... باطل است، چون عقل دارد می‌گوید شرع نمی‌تواند بگوید؟

س: ...

ج: نه لازم نمی‌آید، دو تا عقاب لازم نمی‌آید.

س: ...

ج: یک کار دیگه، آن‌ها هم چه می‌گویند؟ می‌گویند استحقاق عقوبت است.

پس بنابراین ما این جا این که بخواهیم بگوییم حالا که این جوری شد پس حتماً می‌شود امر ارشادی، یک؛ توقف دارد بر این که بگوییم هر جا عقل یک حکمی می‌کند اوامر و نواهی صادره من الشارع در آن جا دیگه مولوی نیست و ارشادی است. این جور بگوییم.

س: ...

ج: چه تحصیل حاصلی می‌شود؟

س: ... /

ج: این‌ها ربطی به هم ندارد. آن موضوع آخری است، این موضوع آخری است. عقل می‌گوید وقتی مولی چیزی را گفت چون مولویت دارد تو باید چه کار کنی؟ باید اطاعت بکنی، باید امتثال بکنی آن را. این حکمش غیر از این است که فلان حکم دیگری را عقل دارد می‌گوید دو تا دو تا چهار تا است، ربطی به هم ندارد، این موضوعش این است که مولاست حرفش را باید اطاعت کنی، حالا سواء این که این حرفی که دارد مولی می‌زند عقل هم... من خودم هم بگویم و درکش بکنم یا نکنم. این جا چون این گفته باید اطاعت بکنی، این ربطی به آن ندارد. هرچی او گفت. فلذا علماء می‌گویند حرام است ظلم، بالادلة الاربعة. یکی هم عقل است ولی ظلم حرام شرعی است، نه این که چون فقط عقل می‌گوید، ظلم حرام شرعی است. پس این از مسلمات است، یعنی اگر کسی اگر بگوید ظلم حرام شرعی نیست مرتد بشود برای خاطر این که از ضروریات اسلام است که ظلم حرام شرعی است و اگر کسی بگوید انکار ضروری موضوعیت دارد کما این که مثل سید صاحب عروه شاید می‌فرماید موضوعیت دارد ولو به انکار خدا و رسول هم برنگردد. ضروری را کسی انکار نکند مرتد است، بگوید حجاب در اسلام نیست مثلاً اصل حجاب را نه خصوصیاتش را، بگوید در اسلام برهنه برهنه بیایی بیرون اشکال ندارد. این مرتد می‌شود. حالا این جا هم ظلم که مسلم است پس بنابراین ما هر جا... این جوری نیست که ما هر جا حکم عقل داریم بگوییم که ارشادی است. هذا اولاً. ثانیاً این مبنی بر این است که تصویر نکنیم مولوی تأکیدی را. اگر مولوی تأکیدی را می‌توانیم تصویر بکنیم شما در این جا بگوییم ارشادی نیست مولوی تأکیدی است. پس این که ما... این‌ها یک بحث‌های مهمی است که این اوامر اتقوا الله در قرآن که پر است، در احادیث پر است، در کلام امیرالمؤمنین سلام الله علیه پر است، آیا این چیست؟ این‌ها ارشاد است فقط؟ یا نه می‌توانیم بگوییم این‌ها اوامر مولوی است. باز و للكلام تتمه و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۴۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

در آستانه‌ی ولادت مولایمان ابا محمد حسن بن علی العسکری صلوات الله علیه و سلامه علیه و علی آبائه الطاهرین و ابنه الطاهر المطهر هستیم. لاین ولادت باسعادت را خدمت فرزند بزرگوارش حضرت بقیة الله الاعظم

ارواحنا فداء تبریک عرض می‌کنیم و هم‌چنین خدمت عمه‌ی بزرگوارشان فاطمه‌ی معصومه، و امیدواریم که همه‌ی ما جزو شیعیان و موالی‌ان راستین آن بزرگوار و آباء طاهرین و فرزند بزرگوارش بوده باشیم. این صلوات خاصه را خدمت آن بزرگوار تقدیم می‌کنیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى الْحَسَنِ بْنِ عَلٰى بْنِ مُحَمَّدٍ، اَلْبَرِّ التَّقٰى الصّٰادِقِ الْوَفٰى النُّوْرِ الْمُضٰىءِ ، خَاِزِنِ عِلْمِكَ وَ الْمُذَكِّرِ بِتَوْحِيْدِكَ وَ وَلٰى اَمْرِكَ وَ خَلَفِ اَئِمَّةَ الدِّينِ الْهُدٰى الرَّاشِدِيْنَ وَ الْحُجَّةِ عَلٰى اَهْلِ الدُّنْيَا فَصَلِّ عَلَیْهِ يَا رَبِّ اَفْضَلُ مَا صَلَّيْتَ عَلٰى اَحَدٍ مِنْ اَصْفِيَائِكَ وَ حُجَجِكَ وَ اَوْلَادِ رُسُلِكَ يَا اِلٰهَ الْعٰلَمِيْنَ.

بحث در قرائنی بود که اقامه شده برای این که امر در آیات آمره به تقوا امر ارشادی است نه مولوی. آخرین قرینه‌ای که دیروز عرض شد فرمایش شهید صدر بود که خیلی برتافتند، حالا تکرار می‌کنیم که بینیم برمی‌تابند یا برنمی‌تابند.

حاصل فرمایش این بزرگوار این هست که تقوا یعنی پرهیز دادن نفس، خود نگاه داری در جایی است که ما یتقی‌منه‌ی وجود داشته باشد حالا إما علماً و إما احتمالاً. اگر جایی می‌دانیم ما یتقی‌منه نیست اصلاً امر به تقوا در آن جا معنا ندارد. اگر چاله‌ای نیست، چاهی نیست در یک جایی معنا ندارد آدمی که از آن جا رد می‌شود بگوییم حواست جمع باشد توی چاه نیفتی توی چاله نیفتی. یا باید بدانیم چاه و چاله هست یا لااقل احتمال چاه و چاله را بدهیم. بنابراین امر به تقوا خودش چاه و چاله درست نمی‌کند باید قبل از این که امر به تقوا بشود یک چاه و چاله‌ای مسلم وجود داشته باشد یا احتمالاً وجود داشته باشد. بنابراین اگر ما بخواهیم این فاتقوا الله را در موارد احکام شرعیه پیاده کنیم یا باید در مورد واجبات و محرمات است که می‌دانیم یا در مورد شبهاتی باشد که احتمال عقاب می‌دهیم در رتبه قبل، یعنی قبل از این که به فاتقوا الله برسیم احتمال عقاب بدهیم که در این شبهات وجوبیه یا تحریمیه محتمل است عقابی باشد. پس قبل از این که به این آیه برسیم باید یک منجزی وجود داشته باشد که در محتملات هم اگر تکلیفی باشد منجز باشد. قبل از این که به این آیه برسیم، خود این آیه که درست نمی‌کند تنجیز را. چون معنا ندارد، او دارد می‌گوید جاهایی که عقابی هست، احتمال عقابی هست، مشکلی هست خودت را نگه دار، وقایه برای خودت درست کن پس قبل از این باید چنین احتمال عقاب یا قطع به عقاب وجود داشته باشد. وقتی این طور شد، وقتی مورد فاتقوا الله جایی شد که لولا فاتقوا الله، آن جا تنجیز هست إما بالقطع و یقین و یا این که تنجز هست به احتمال به این که اگر تکلیفی باشد آن تکلیف منجز است، نمی‌دانم تکلیف هست یا نه ولی اگر

باشد منجز است. قهراً این می شود برای آن جاها، وقتی برای آن جا شد لامحاله این امر دیگر امر مولوی نمی شود چون لولا این هم تنجز بود عقل ما می گفت باید اجتناب بکنی. پس این می شود یک امر ارشادی، این فرمایش شهید صدر است. مناقشه ای که ما دیروز می کردیم این مناقشه بود که مجرد این دلیل نمی شود بر این که نتیجه بگیریم امر ارشادی است چون یک راه دیگر هم باقی است و آن این است که بگوییم مولوی تأکیدی است. این هم احتمالش وجود دارد. بله نمی توانیم بگوییم این مولوی اولی است، غیر تأکیدی است نمی توانیم این را بگوییم، در این موارد به خاطر حالا آن شبهاتی که بود اگر آن شبهات را بپذیریم.

بنابراین با این توضیح که امروز دادم دیگر باز هم بر نمی تابد.

س: ایشان می فرماید که قبلش باید منجز شده باشد تا ما بتوانیم بگوییم که..

ج: یعنی منبه، این توضیح دادم.

س: برای توضیح امروز عرض می کنم. لذا باید بگوییم ارشادی است. چون احتمال هیچ منجز دیگری یعنی هیچ رافع دیگری نداشته باشد، احتمال صرف باشد و ما هیچ دلیلی بر ...

ج: احتمال چی بدهیم؟

س: احتمال عقاب.

ج: چطور احتمال عقاب می دهیم؟ بی منجز که احتمال نمی دهیم.

س: هیچ دلیل دیگری نداریم فرض می کنیم.

ج: می دانم هیچ دلیل دیگری نداری پس احتمال...

س: صرف احتمال عقاب است. نه، هیچ دلیل دیگری بر این... قبح عقاب بلابیان و سایر ادله را قبول نکردیم. صرف همین اتقوا الله می تواند آن احتمال را منجز کند. چرا؟ چون اتقوا الله یعنی اخذ الوقایه فرمودید.

ج: از چی؟

س: اخذ الوقایه.

ج: از چی؟



س: از هر چیزی که قطعی الضرر باشد، قطعی العقاب باشد یا محتمل العقاب باشد.

ج: محتمل العقاب کجاست؟

س: نفس اتقوا الله می تواند همان احتمال را منجز کند.

ج: نه نمی تواند. محتمل العقاب کجاست؟ یا باید حق الطاعه ای بشوید بگوئید محتمل العقاب است.

س: پس شما متوقف هستید فرض کنید، نفیاً و اثباتاً ...

ج: تمسک به این درست نیست. چرا؟ چون این می گوید آن جایی که عقاب است، آن جایی که احتمال عقاب می دهید.

س: احتمال هست دیگه، وقتی دلیل نفیاً و اثباتاً نباشد احتمال هست.

ج: متوقف هستی یعنی چی؟ یعنی نمی دانی. متوقف هستی یعنی الان درک عقلت را نمی دانی چیست، در واقع که این جوری است. این که نیست... وقتی امر می کند می گوید خودت را حفظ کن یعنی حفظ کن از چیزی که قبل از این که من بگویم حفظ کن احتمال ما يتحذر منه باید باشد.

س: همین هست دیگه.

ج: قبل از این که من بگویم حفظ کن باید احتمال ما يتحذر منه باشد. احتمال ما يتحذر منه اگر وجود دارد لولا گفتن این، عقل خودش دارد می گوید پس تحذر کن، اگر احتمال می دهیم ما يتحذر منه باشد پس عقل می گوید تحذر کن، بنابراین این می شود امر ارشادی چون لولا این هم عقل می گفت اگر احتمال عقاب بدهی اجتناب بکن.

س: ... ولی عقل شما متوقف است بین حق الطاعه و قبح عقاب بلا بیان. وقتی متوقف شد عقل شما بین قبح عقاب بلا بیان و حق الطاعه احتمال هست لذا این آیه صادق است اخذ الوقایه کن، مثل کسی که می خواهد برود جنگ می گویند سپر بگیر، نگفتند تیر به تو می زنند. یعنی محتمل است...

ج: عرض کردم کسی که متوقف بین حق الطاعه و بین قاعده قبح عقاب بلا بیان است عقلش می گوید احتیاط کن. آن جا هم عقلش می گوید احتیاط کن. پس بنابراین قبل از این که به فاتقوا الله برسد عقل گفته احتیاط کن، حالا یا به خاطر این که حق الطاعه ای هستی یا به خاطر این که متوقف هستی نمی دانی کدام است باز عقل می گوید احتیاط بکن لعل باشد. پس بنابراین این حرف حرف درستی است که جایی که احتمال عقاب نمی دهی... ببینید حرف این

است؛ جایی که احتمال عقاب اصلاً نمی‌دهی امر به تقوا لغو. جایی که احتمال عقاب می‌دهی عقل خودش می‌گوید تحرز کن، پس دیگه امر شارع می‌شود امر چی؟ امر ارشادی می‌شود. اشکال این است که هر جا که عقل می‌گوید لازمه‌اش این نیست که فرمایش شارع حتماً بشود ارشاد، آن قرینه می‌خواهد. ممکن است مولوی تأکیدی باشد، لازم نیست هر جا عقل می‌گوید بشود ارشادی مثل باب چی؟ مثل باب ظلم؛ عقل می‌گوید ظلم قبیح است، ادله حرمت ظلم هم که در شرع وارد شده نأخذ به می‌گوییم حرام شرعی هم هست. این‌ها را حمل بر ارشاد نمی‌کنیم که می‌گوییم حرام شرعی هم است.

س: ... متوقف بر این نیست که آن حکم عقلی...

ج: ولی داریم. چون داریم پس بنابراین این می‌شود ارشاد، ایشان حرفش این است که چون داریم پس می‌شود ارشاد.

س: حاج آقا شما توی ... فرمودید چون ممکن است کسی شبهه پیدا بکند و مشکل به خاطر آن شبهه خفی بماند ... شارع به خاطر این امر مولوی کرده.

ج: می‌تواند بکند. این هم یکی از فلسفه‌هایش هست.

س: ممکن است کسی حکم عقلش به لزوم اتیان احتمالات را برای او کشف نشده شارع حالا می‌گوید اتقوا الله پس مولویت است. ... عقل نیست.

ج: بله، ما که می‌گوییم مولوی تأکیدی است. اشکالی ندارد. ما که از مولویت آن هراسی نداریم فلذا داریم اشکال می‌کنیم. می‌گوییم همین که عقل گفت باعث نمی‌شود بگویید ارشادی است و مولوی نیست. مولوی است اما چون به همگان هم دارد می‌گوید حتی آن‌هایی که می‌دانند به آن‌ها هم دارد می‌گوید پس بنابراین می‌شود مولوی تأکیدی. حالا شما بگویید داعی آن دو تا است، مولوی تأکیدی برای آن‌ها، مولوی تأکیدی برای آن‌هایی که متوجه نمی‌شوند ولی مولوی است، ما می‌خواهیم بگوییم همین است دیگه. ما می‌گوییم اوامر فاتقوا الله، این آقایان که می‌خواهند بگویند حتماً ارشادی است و مولوی نیست نه این درست نیست، این قرائن دلالت نمی‌کند بر این که مولوی نیست و فقط ارشادی است.

س: مناط در تشخیص ارشاد چیست؟

ج: قرائن می‌خواهد. ظاهر اوامر مولی مولویت است. مگر قرینه باشد چون مولی به عنوان مولی به عنوان مولویت دارد می‌گوید. مثل مجلس، مجلس قانون که هر چیزی می‌گوید ظاهرش این است که به عنوان قانون دارد می‌گوید نه این که یک چنین چیزی به مشورت دارد می‌دهد، پیشنهاد دارد می‌کند. پیشنهاد دادن و مشورت دادن خلاف ظاهر کار مجلس است. آن قرینه می‌خواهد. هرچی تصمیم گرفت، رأی‌گیری کرد ظاهرش این است که این یعنی قانون است. تشریع دارد می‌کند.

س: قرائن مثل چی مثلاً؟

ج: مثل دیروز آیه شریفه‌ای که خواندم «هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون» دارد سؤال می‌کند یعنی معلوم است، یعنی به عقلت دارد مراجعه می‌دهد، احاله می‌دهد به فهمت، به عقلت. نمی‌خواهد چیزی تعبدی بگوید. خیلی از سؤالاتی که در آیات شریفه مطرح شده این است که اگر کسی سؤالاتی که در قرآن شریف مطرح شده که خدای متعال خیلی جاها فقط سؤال طرح کرده، این جاهایی که سؤال طرح کرده یعنی یک مطلبی است که خود شماها به عقولتان، به فطرتان می‌فهمید حالا من دارم از شما سؤال می‌کنم و توجه به شما می‌دهم که چرا پس برخلاف آن فهم خودتان مشی می‌کنید.

این راجع به این قرینه.

س: ... لایستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون، اخبار است، حکم نیست که بگوییم مولوی است یا ارشادی است. مثل این که بگوید الكل اعظم من الجزء، یعنی گزاره اخباری است، این اصلاً ساقط می‌شود.

ج: جملات خبریه گاهی به مقام انشاء است یعنی این‌ها را برابر ندانید. این یکی. ارشادی خیلی جاها، اگر به صیغه امر هم باشد مثل اطعوا الله، قرینه داریم، چون اطعوا الله نمی‌شود مولوی باشد پس امر بر ارشادی می‌شود.

س: شما توی مبحث ضد یا مباحث مقدمات واجب یکی از ظن‌هایی که خیلی هست یعنی رایج است توی علما این است که چرا نمی‌تواند خدا ضد را دوباره یعنی حکم شرعی داشته باشیم، قانونی داشته باشیم، دلیلش چیست؟ دلیلش این است که وقتی که به این طرف مثلاً واجب کرده ضدش چه داعی عقلایی وجود دارد که ضدش دوباره بیاید قانون جعل کند ضدش را حرام کند. یا مثلاً در مورد مقدمه واجب هم شما فرمودید هم خیلی از علما می‌فرمایند. همین حرف این جا هم می‌آید دیگه. یعنی قانون جعل کند، قانون تأکیدی جعل کند. اگر حرف این جا درست است ما همین حرف را می‌بریم توی آن جا به شما و آقایان اشکال می‌کنیم.

ج: به من نکنید. چون حرف من را در آن جا که شما نمی‌دانید چیست.

س: نه شما فرمودید.

ج: من کی گفتم؟

س: پارسال خودتان فرمودید، تقریرش هم موجود است. مباحثه‌اش هم کردیم حاج آقا.

ج: گفتیم دلیل نداریم، چه وجهی دارد، ببینید شارع بیايد بگوید که... دو تا قانون جعل کند بگوید نماز ظهر بخوان، نخواندن حرام است. دو تا قانون این جوری جعل کند بگوید غیبت حرام است، ترک غیبت واجب است. لازم ندارد این را، احتیاجی ندارد. اما تأکیدی به این است که چند تا می‌گوید حرام است، دو مرتبه هم می‌گوید حرام است، این دو سوم هم می‌گویند حرام است. این حرام بعدی حرام بعدی که هی می‌گوید حرام است تأکید اولی را می‌کند برای این که یک وقت غفلت نکنید. اما دو تا قانون جعل بکند، دو تا قانون مختلف بیايد جعل کند یکی به عنوان وجوب برای ترک حرام، یکی به عنوان حرمت برای فعل حرام. این عرفیت ندارد اما تأکید الی ما شاء الله در عرف فراوان است. این ضد را که حرام کرد، فرمود آقا استقبال قبله شرط است. بیايد بگوید که استدبار نقطه مقابل قبله هم شرط است. این چه قانونی است بگذارد وقتی گفتی استقبال شرط است قهراً هر کسی این شرط را دارد به جا می‌آورد آن شرط خود به خود حاصل است. حالا بیا قانون جعل بکن. این که گفتند لغو است، معنا ندارد در این موارد این کار را بکند. اما تأکید کردن غیر از این است که دو تا قانون مختلف جدای مستقل از هم، تأکید یعنی همان حرف قبلی را برای... این تأکید که...

س: دو جور ممکن است، تأکید یک بار ممکن است بگویم صلّ دوباره بگویم صلّ. یک جور این جوری است.

لسان ...

ج: ولی قانون جعل بکنم. کدام عاقلی توی دنیا تا حالا آمده الان هم این طرف را واجب بکند هم نقیض آن را حرام بکند، هم ضدش را حرام بکند. این تأکید عرفیت ندارد برای این که هیچ لزومی ندارد.

س: قانون یک تأکیدی...

س: ... بعضی واجبات همین طور است.

ج: کدام واجب این جوری است که این طرفش باشد آن طرفش هم باشد؟

س: وقتی دو طرف را بگویی عقلائیت دارد، این... بیشتری حاصل می‌کند. آن‌ها نمی‌گویند محال است.

ج: می‌گویند لغو است، کار لغو از حکیم صادر نمی‌شود که بخواهد دو تا قانون جعل بکند. مثلاً امر به شیء لایدل علی النهی عن الضد. نهی لازم نیست بکند. این لایدل برای این که آن را نهی کرده، چون لزومی ندارد.

س: ... قانون‌گذاری نیست.

ج: قانون تأکیدی است اشکالی ندارد.

س: حاج آقا اگر برای اثبات یک چیزی تأکید ... برای این که ...

ج: آن دیگه حاصل است. اگر آن از افعال منبعت می‌شود قهراً آن طرف انجام شده دیگه لازم نیست دوباره قانون برای آن. اگر از حرمت، از دلیل لاتفعل منبعت می‌شود آن هم همین جور است. اما تأکیدی برای این است که از همان افعال منبعت بشود نه قانون دیگری را بخواهد بیاید امثال بکند.

س: ...

ج: اگر از همه این‌ها هم بگذریم حرف آن جا این است که امر به شیء لایدل علی ... لایدل، دلیل دارید بروید آیه یا روایت یا یک چیز دیگری بیاورید برای آن طرف. حرف آن جا این است که امر به شیء لایدل علی نهی از ضد. بله لایدل.

س: ...

ج: لایدل، فوقش این است دیگه، لایدل.

س: ...

ج: نه، می‌گویند لایدل، امر بالشیء لایدل علی النهی عن الضد. دلالت ندارد. حالا شما بگو که آقا ممکن است، ممکن است برو دلیل جدا برای آن بیاور. از امر بالشیء نهی از ضد را نمی‌فهمیم، از نهی از شیء امر به ضد نمی‌فهمیم. حرف این است.

س: ... ارشاد است به شرطیت.

ج: نه، آن غیر از این است، آن ارشاد به شرطیت نمی‌گویند این را، آن برای اجزاء مرکب است که می‌گویند ارشاد به شرطیت است. مثل مثالی که دیروز زدم، وقتی به مرکبی امر شده که ذات اجزاء و شرایط است آن اوامر بعدی که دیگر می‌گوید اقفط، اركع، اسجد، اقرء و این‌ها، این‌ها ارشاد است به آن تار و پود نماز، دیگر ده‌ها امر تکلیفی جدای از هم نداریم که مثلاً یک نماز عبارت باشد به تعداد اجزاء و شرایط و خصوصیات نماز امر تکلیفی جدا داشته باشیم، این جوری نیست.

و اما بیان آخر:

بیان آخر که توی آن هم یک قرینه‌ای هم خوابیده اما مجموعاً یک بیان دیگری است، بیان محقق خویی است که تبعه شهید صدر در این حلقات‌شان. و آن این است که ایشان فرموده است این آیاتی که فرموده اتقوا الله، یا اتقوا الله حق تقاته، یا اتقوا الله ما استطعتم، این‌ها یا مراد از این تقوا عقاب است یعنی متعلقش، پرهیزید از عقاب الهی، یا مراد این است که پرهیزید از مفاسد و مضاری که ممکن است اعمال داشته باشد، پرهیزید از این که آن‌ها دامنگیر شما بشود. احد الامری است دیگر. اگر اولی مقصود باشد که ما قطع داریم عقاب نیست در شبهات حکمیه به خاطر ادله ماضیه من الكتاب و السنة و الروایات و العقل. پس آن قطع داریم که نیست. اگر از مفاسد باشد و مضار باشد بله ما قطع نداریم نیست اما به اتفاق اصولی و اخباری اتقاء از مضار و مفاسد واجب نیست. چرا؟ برای خاطر این که همه این‌ها می‌گویند در شبهات موضوعیه اتقاء لازم نیست، در شبهات موضوعیه که ما احتمالش را می‌دهیم. اخباری‌ها و اصولی‌ها هم هر دو می‌گویند در شبهات وجوبیه واجب نیست. با این که احتمال این را می‌دهیم که یک مصلحت عظیمه‌ای باشد که در ترک آن مفسده است یا مضرت هست. بنابراین اگر مقصود از تقوا، فاتقوا الله این است که از عقاب الهی پرهیزید، یقین داریم در شبهات نیست پس آیه شامل نمی‌شود. اگر آن دیگری هست بالاجماع خارج است، بالاجماع قطعاً واجب نیست. بنابراین شما نمی‌توانید به این آیه استدلال کنید برای وجوب احتیاط، نه از منظر عقاب، نه از منظر مفاسد و مضار. نمی‌توانید. بنابراین چون این چینی است باید حمل کنیم امر را در آیه شریفه اگر مقصود مضار و مفاسد است بر ارشادیت. می‌گوییم این امر ارشادی است. ارشاد می‌کند، مرشد الیه آن چیست؟ فهم عقل است که خوب است، ضرورت ندارد ولی خوب است. پس این آیات ارشاد است به این که خوب است، مراعات بکنید. از نظر عقاب به عنوان عقاب خوب نیست چون قطع به عدمش داریم، چیزی که یقین به عدم آن داریم احتیاط راجع به آن خلاف عقل است، نسبت به آن نه، اما آن چیزی که احتمالش را می‌دهیم، مضرت است، مفسده است و این‌ها بله احتیاط خوب است. یا این که در مورد واجب و آن جایی هم که یقین به

عقاب داریم احتمال محبوبیت را پیش شارع می‌دهیم، عقاب ندارد. ولی احتمال می‌دهیم محبوبیت داشته باشد، یک مصلحتی داشته باشد. برای این که آن مصلحت فوت نشود، اگر مولی است این محبوب انجام شده باشد، خوب است بیاوریم بنابراین حمل بر ارشاد می‌کنیم. این فرمایش محقق خوبی قدس سره هست که شهید صدر در حلقات همین بیان را در حلقات آوردند.

س: ... حمل بر استحباب نشده؟

ج: نه حمل بر استحباب نه، گفته باید حمل بر ارشاد بکنیم.

عرضی که این جا هست به فرمایش ایشان، آخرش «فكانت الآية الشريفة محمولةً على الإرشاد لامحالة» یعنی راه دیگری ندارد، حمل بر ارشاد باید بکنیم.

عرضی که این جا هست این است که این تمسک اگر می‌فرمایید به اجماع که چون اجماع است و ما به قرینه اجماع باید بگوییم که اتقاء در موارد نسبت به مفاسد و مضار لازم نیست به خاطر اجماعی که بین اصولی و اخباری است، این اجماع لاقیمه له، چرا؟ به خاطر این که وقتی به کتاب‌هایشان مراجعه می‌کنیم دارند استدلال می‌کنند. یک اجماع کاشف از قول معصوم نیست، اجماعی است که مستندش روشن است، نه حتی محتمل المدرك است، مقطوع المدرك است که به همین ادله گفتند. پس بنابراین باید برویم سراغ ادله و ببینیم آن ادله چی می‌گوید. آن وقت این آقا حرفش این است که این حرف من، این آیه با آن ادله‌ای که شما دارید می‌آوری معارض است. باید جواب دیگری بدهیم نه به این اجماع جواب بدهیم. آن اجماع که از همان... مستندش آن ادله است. آن ادله را وقتی سراغش می‌رویم این آقای مستدل به این آیات می‌گوید این آیات با آن ادله شما معارض است. آن ادله اگر روایات است؛ مخالف قرآن است باید آن را بگذاری کنار. اگر آیات است پس آیات با هم تعارض می‌کند باید یک کاری بکنیم. پس به اجماع ما این جا کاری نمی‌توانیم بکنیم. با اجماع مسأله را بخواهیم حل بکنیم.

س: از باب استدلال جدلی نمی‌شود گفت. یعنی بگوییم خود اخباری قبول دارد از باب استدلال جدلی یعنی قبول دارد که در شبهات موضوعیه...

ج: نه، ایشان جدل نمی‌کند با اخباریین. یعنی بله می‌گوییم اگر خودت قبول داری علی مبناک. نه ایشان می‌خواهد بفرماید که آیات... تفسیر دارد می‌کند که این آیات به خاطر این جهت اوامر ارشادی است، این آیات ارشادی

است نه این که مباحثه با اخباری می‌فرماید. می‌گوید به اتفاق ما و اصول... و الا اگر این جوری بود لازم نبود به حرف خودمان.... بگوییم آقای اخباری تو که این جور می‌گویی.

اشکال دوم این است که این لامحاله باید حمل بر ارشاد بکنیم باز به آن حرف قبلی روشن است که نه، راه دیگری هم وجود دارد، مولوی تأکیدی باشد. حتماً لازم نیست حمل بر ارشاد بکنیم، می‌توانیم حمل بر مولویت تأکیدی بکنیم. این هم بیان این بزرگوار.

در این جا برای تکمیل بحث عرض می‌کنیم. دیگه حالا مطلب پایان تقریباً ولی تأکیداً عرض می‌کنیم به این که محقق سید مصطفی خوانساری رحمه الله این جا یک مطلبی فرموده، فرموده است که ما در بحث مثلاً اوامر این مطلب را اثبات کردیم و این مطلب هم مشهور است یعنی اختصاص به ایشان ندارد که وقتی امر به یک طبیعت می‌شود این دلالت بر تکرار نمی‌کند، صرف الطبیعة را انجام بدهی امثال کردی دیگه. مثلاً در روایت وارد شده که اگر که در نماز مثلاً تکلم به کلام آدمی کردی سهواً فاسجد سجدة السهو. امر شده به سجده سهو. آدم یک بار که سجده سهو آورد دیگه کافی است دیگه. امر به این طبیعت شده، این طبیعت هم با یک بار آوردن طبیعت را محقق کردی، دیگه لازم نیست تکرار کنی هی سجده سهو به جا بیاوری و هکذا و هکذا. اذا حییتم بتحية فحیوا باحسن منها، یک بار جواب سلام دادی، هی جواب بده، هی جواب بده. بله یک دفعه که جواب دادی طبیعت را ایجاد کردی دیگه.

ایشان فرموده که این جا هم خدا فرموده اتقوا الله، ما یک جا تقوا به خرج می‌دهیم دیگه امثال کردیم دیگه، توی یک شبهه حکمیه می‌رویم تقوا به خرج می‌دهیم، احتیاط می‌کنیم. چه لزومی دارد توی همه ش بهات حکمیه بیاییم احتیاط کنیم. امر به تقوا کرده یک جا می‌رویم احتیاط می‌کنیم. پس بنابراین این آیه نمی‌تواند اخباری به آن تمسک کند بگوید در همه شبهات حکمیه شما باید چه کار کنید؟ احتیاط بکنید. امر به طبیعت تقوا شده به صرف الوجودش محقق می‌شود. فرموده است که: «أَنَّ مقتضى ما تحرر فى المجلد الاول أن فى موارد تعلق الامر بالطبیعة یکفى الامتثال مرة واحدة لما لا امر بعد ذلک» چون وقتی یک دفعه که امثال کردی دیگه امری باقی نمانده که دوباره بخواهی امثال کنی. با یک بار امثال کردن امر ساقط می‌شود. «فلو ورد اکرم العالم حق اکرامه لایلزم اکرام جميع العلماء و فى ما نحن فيه ایضاً کذلک فلو اتق الله فى مورد حق التقوى و حق الجهاد» این اشکال را می‌خواهد بگوید در آیات جهادوا هم هست. «فلا امر بعد ذلک فاغتنم» این نکته را غنیمت بشمار که دیگه با این نکته دیگه استدلال



اصلاً تمام نیست. بله می‌شود گفت فی الجمله، همین یک جا شما احتیاط بکن دیگه بقیه را این آیه دیگه دلالت نمی‌کند.

این فرمایش اگر درست فهمیده باشیم که ایشان چی می‌خواهد بفرماید، ظاهراً امر غریبی است که ایشان فرموده. چون آن چه که در آن جا گفته می‌شود این است که تعلق امر و ماده و بعث به طبیعت بیش از این اقتضایی ندارد که یک بار... اما اگر چیزی که تلو امر واقع شد، آن چیزی که تلو امر واقع شده لایتحقق الا به این که شما تمام افراد را ترک کنید. آن جا دیگه نمی‌گوییم مرة واحدة، مثل باب نهی است اگر مولی گفت نهی کرد گفت لاتدخل فی هذا البیت، یک دفعه... باید همه افراد داخل شدن را ترک بکنند تا این لاتدخل تحقق پیدا بکند دیگه. چون این ماده‌ای که به آن نهی تعلق گرفته لایتحقق الا به این که تمام افرادش ترک بشود، فلذا در آن جا گفتند امر دلالت بر تکرار نمی‌کند ولی نهی دلالت بر تکرار می‌کند. چرا؟ برای این که ترک طبیعت به ترک تمام افرادش هست. حالا این تعبیر مسامحی است، تکرار در حقیقت نیست ولی ما بخواهیم ترک الطبیعة را تحویل مولی بدهیم باید... حالا یک وقت هم هست که آن طبیعتی که امر به آن خورده جوری است که اگر بخواهیم تحویل مولی بدهیم کل افرادش را باید بیاوریم. مثل این که گفته احفظ نفسک من العقاب، من بخواهم احفظ نفسک من العقاب باشد باید تمام گناه‌ها را ترک کنم تا حفظ کرده باشم. یک گناه را ترک کنم بقیه را انجام بدهم چه جور حفظ نفس کردم از عقاب. من را می‌برند جهنم. احفظ نفسک من الوقوع فی النار، این به چی می‌شود؟ این می‌شود بگویند تمام افراد گناه را ترک کنم تا حفظ نفس کرده باشم، اتقوا الله هم همین است، درست است امر به طبیعت خورده اما طبیعت چی؟ وقایة النفس من النار، وقایة النفس من غضب الله، یعنی کار بکن غضب خدا متوجه تو نشود نه در یک جا، نگفته فی یک مورد، یعنی کاری بکن که غضب خدا متوجه تو نشود، غضب خدا بخواهد متوجه من نشود به این است که تمام واجباتش را انجام بدهم تمام محرماتش را ترک کنم.

س: پس تناسب حکم موضوع و شما دارید می‌گویید؟

ج: نه تناسب نیست، خود عنوان حفظ این جوری است، حفظ کن خودت را از مریض شدن. من خودم را حفظ کنم از این که مثلاً سرطان نگیرم ولی از چیزهای دیگر حفظ نکنم حفظ کردم خودم را از مریض نشدن؟ این که نمی‌شود. ماده این جوری است، گاهی ماده‌ای که تلو هیأت واقع می‌شود یک ماده‌ای است که اقتضاء می‌کند مثل نهی. آن جا وقتی که یک چیزی تلو نهی واقع شد باید این طبیعت را محقق نکنیم. طبیعت را محقق نکردن به چیست؟ به این که تمام افرادش را ترک کنیم. گاهی ماده‌ای که تلو امر واقع می‌شود یک مفهومی دارد که آن هم

لایتحقق به این که الا تمام افرادش را بیاوری، این جاست که... این جاست که می‌گوییم بله. و این جا ماده تقوا اقتضاء می‌کند. پس این حرف این جا با بحث آن جا نباید خلط بشود. بحث آن جا این است که مقتضای تعلق به طبیعت بیش از این نیست. آن حرف این است اما اگر خود طبیعت یک چیزی است که لایتحقق الا به این که تمام افرادش را بیاوری دیگه ربطی به آن ندارد، این مال ویژگی خود طبیعتی است که متعلق امر واقع شده در صورت خاصی. بنابراین اتقوا الله که خدای متعال فرموده این چون معنای اتقوا الله این است که خودت را حفظ کن از عقاب الهی، از عذاب الهی و این یک چیزی است که لایتحقق به این که تکرار کنیم و همه افراد را ترک بکنیم بنابراین به این یک مورد برویم احتیاط بکنیم بقیه موارد را احتیاط نکنیم حاصل نمی‌شود. بنابراین این فرمایش ایشان در این جا تمام نیست. ایشان آدم دقیقی است ولی الجواد قد یکفو. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۴۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الثَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللُّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقَرُّ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أُبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

استدلال به آیات آمره به تقوا پایان یافت. اما دو تا مطلب هست که مرحوم سید قدس سره در پایان بحث از آیات فرمودند که مطلب اول این هست که در بعضی روایات وارد شده و بعضی از مفسرین هم قائل شدند به این که آیه شریفه «اتقوا الله حق تقاته» منسوخ است به آیاتی که «اتقوا الله ما استطعتم» حق تقات یک موقعی بر گردن مسلمین بوده بعد خدای متعال تخفیف دادند که ما استطعتم و قهراً اگر این چنین باشد خوب دیگه استدلال به آن آیه ناتمام خواهد. خوب جواب این است که اولاً استدلال فقط به این آیه شریفه نبود که «حق تقاته» باشد، آیات آمره به تقوا که من جمله این آیه مبارکه بود. حالا فرضاً اگر این آیه شریفه منسوخ باشد این استدلال را عقیم نمی‌کند اگر اشکالات دیگر بر آن وارد نباشد که گفتیم.

و جواب دوم این است که این مطلب ثابت نیست و آن بعض روایات داله بر این نسخ از نظر سند تمام نیست، مثلاً یکی از آن روایات از تفسیر عیاشی هست که تفسیر عیاشی متأسفانه مرسل است به طول کلی یعنی خود عیاشی مرسل نقل کرده روایات را اما آن عیاشی الان در دسترس ما نیست، کسی آن عیاشی اصل را آمده تخلیص کرده و اسناد آن را حذف کرده. آن که باقی مانده این کتابی است که اسنادش حذف شده و کتاب اول موجود نیست و بسیار تفسیر مهمی هم هست متأسفانه مبتلای به این اشکال شده مثل بزرگواری که آمد وسائل همه اسنادش را حذف کرد، خود متن وسائل را چاپ کرد. خب حالا سندها را حذف بکنی خب متن را قرار بدهی فایده‌اش دیگه قهراً خیلی کم می‌شود البته آن زمان یکی از بزرگان توجیه می‌کند کار آن بزرگوار را به این که مثلاً خب بیست جلد وسائل شده هشت جلد، شما اگر بخواهی دنبال یک حدیث بگردی پیدا بکنی خب هشت جلد را باید ورق بزنی، آن وقت باید بیست جلد را ورق می‌زدی، آن موقع که این معجم‌ها نبود و این وسائل و این‌ها نبود حالا یک توجیهی داشته بالاخره. پس این جواب که بخواهیم از راه نسخ بگوییم که فرموده‌اند، این را تمام نیست.

مطلب دوم این است که در بعضی روایات تفسیر شده که این «فاتقوا الله حق تقاته» به چه معناست؟ حضرت فرمودند به حسب آن نقل «یطاع و لایعصى» معنایش این است که خدای متعال اطاعت بشود و عصیان نشود «و یشکر و لایکفر» شکر به جای آورده شود در مقابل نعمت‌هایی که عطا فرموده است و کفران نعمت نشود. خب تفسیر به این شد که «یطاع و یعصى» خب و روشن است که اگر معنای آیه شریفه این باشد بنابراین در شبهات حکمیه عصیانی انجام نمی‌شود بعد از این که خود شارع به حسب ادله برائت شرعیه اجازه فرموده است بنابراین استدلال به این آیه هم با این تفسیر از طرف اخباریون درست نیست به خصوص اخباریونی که قائل هستند جل آن‌ها به این که ظواهر قرآن من حیث هی حجت نیست مگر تفسیری در ذیلش وارد بشود. خب این آیه تفسیر شده به حسب این روایات و این که مقصود از تقوا عبارت است از این که «یطاع و لایعصى» بنابراین منافاتی... اصولی می‌گوید که ما عصیان خدا را نمی‌کنیم به خاطر همین که خود خدای متعال اجازه فرموده به حسب روایات معتبره و داله‌ای که در مقام وجود دارد.

و اما آیات دیگری که به آن استدلال شده آیات آمره به جهاد فی الله است، «و جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» (حج/۷۸). تقریب استدلال این است که جهاد از ماده جُهد به معنای استفراغ الوسع است یعنی آن چه که در توان داری این را خرج کن، هزینه کن در راه خدای متعال و قهراً اگر حق جهاده هم شده دیگه این چه می‌شود؟ قهراً مضاعف می‌شود و تأکید بالاتری بر آن می‌شود و گفته شده است به این که در مواردی که ما احتمال می‌دهیم خدای

متعال حکمی داشت باشد وجوبی یا تحریمی خب در این موارد حق جهاد یا اصل جهاد اقتضاء می‌کند که ما بخواهیم تمام همت‌مان را بگماریم، تمام استطاعت‌مان را بگماریم برای اطلاعات خدای متعال، این است که بسنده نکنیم به مواردی که علم یا علمی داریم به حکم خدای متعال. آن جاهایی هم که احتمال حکم خدای متعال را می‌دهیم باید احتیاط کنیم که اگر بوده باشد امتثال شده باشد. این تقریب استدلال به این روایات مبارکات.

از این استدلال هم جواب‌های مختلفی داده شده است. جواب اول نظری همان جوابی است که در آیات تقوا داده شد که وقتی ادله برائت شرعیه ثابت شد و خدای متعال اذن داد که می‌توانید مرتکب بشوید و احتیاط نکنید این منافات با امر به جهاد ندارد. آیا اوامر جهاد منافات با مستحبات دارد که خدا امر فرموده انسان مستحب را ترک کند، یا مکروهی را انجام بدهد، منافات با آیات جهاد دارد که فرموده «جاهدوا» منافات ندارد به خاطر این که خود او اذن داده در آن موارد. مستحب است یعنی انجام بده ولی مأذون هستی در ترک، مکروه است؛ انجام نده مأذون هستی در فعل، بعد از این که خود شارع اذن داده است این منافاتی ندارد. و این جا هم اذن داده دیگر. بله اگر برائت شرعیه ثابت نمی‌شد... فلذا این مهم است. اگر برائت شرعیه ثابت نمی‌شد بله این آیات ممکن بود حالا لولا جواب‌هایی که بعد می‌آید، به آن تمسک بشود. به خصوص علی مسلک حق الطاعه، اما علی مسلک قاعه قبح عقاب بلا بیان هم همین جور است، چون دیگر بعد از این که خدای متعال امر به مجاهده فرموده است دیگر بیان است خود این و دیگر قاعده قبح عقاب بلا بیان هم نمی‌آید. بنابراین اگر کسی در ادله برائت شرعیه مناقشه کند و بگوید آن ثابت نیست برای او تخلص از استدلال به این آیات مشکل می‌شود و تنها نمی‌توان به برائت عقلیه جواب داد، برائت عقلیه معلق است به این که اگر خدای متعال بیانی نداشته باشد، حالا این هم بیان می‌شود دیگر. خود آیات جهاد بنابراین استدلال بیان می‌شود.

س: نسبت این آیه با ادله برائت می‌شود چی؟

ج: می‌شود وارد، بر ادله برائت می‌شود وارد، چون بیان هست دیگر، «رفع ما لایعلمون» دیگر نیست، می‌دانیم.

و اما جواب دوم که از این آیه شریفه داده شده است جوابی است که شهید صدر قدس سره دادند و آن این است که این آیه شریفه یا مجمل است و مردد است معنای آن و این هم مایصح الاستدلال به و مالا یصح الاستدلال به، و یا ظاهر است در معنایی که لایصح الاستدلال به.

توضیح مطلب این هست که فرموده‌اند «جاهدوا فی الله» این جا بدون این که ما مقدری را در نظر بگیریم معنای محصلی ندارد. در خدا مجاهده کنید یعنی چی؟ ذات خدای متعال، خود خدای متعال در آن جهاد کنید معنا ندارد. پس بنابراین این جا به تعبیر من به دلالت اقتضاء معلوم می‌شود که یک فعلی مقدر است، یک چیزی مقدر است که مجاهده مربوط به آن می‌شود که آن البته شؤونی از شؤون خدای متعال است و امری متعلق به خدای متعال است. «جاهدوا اعداء الله»، «جاهدوا فی نصره الله»، «جاهدوا فی معرفة الله» این‌ها ممکن است باشد و یا «جاهدوا فی طاعة الله». پس محتمل است این باشد: «جاهدوا فی طاعة الله، جاهدوا فی نصره دین الله، جاهدوا فی معرفة الله» این‌ها محتملات است.

خب وقتی محتملات شد خب «جاهدوا فی معرفة الله» اگر معنایش باشد چه ربطی دارد به این که در شبهات حکمیه واجب است ما احتیاط بکنیم، متعرض این مسأله نیست. اگر «جاهدوا فی نصره الله» باشد در نصرت دین خدای متعال مجاهده کنید خب این هم چه ربطی باز دارد که در شبهات حکمیه اگر شک کردید چیزی واجب است یا واجب نیست باید احتیاط کنید، به آن ربطی ندارد، دین خدا را یاری بکنید از هجماتی که به آن می‌شود، برای این که گسترش پیدا کند، بر شبهاتی که به آن وارد می‌شود که امروز هم یکی از همان روزها است که جاهدوا فی نصره دین الله. خب و بله اگر «جاهدوا فی طاعة الله» باشد خیلی خب آن درست است، استدلال تمام است که در طاعت خدای متعال استفرغ وسع کنید، هر چه طاقت دارید در این راه به کار بگیرید. اگر این جور گفتیم ممکن است بگوییم بله دلالت می‌کند ولی چون معینی در مقام وجود ندارد که بگوییم کدام یک از این ثلاثه مراد هست پس بنابراین مجمل می‌شود. وقتی مجمل شد بنابراین استدلال ناتمام است.

س: معنای جامع نمی‌شود گفت مثلاً «جاهدوا فی سبیل الله»؟

ج: سبیل خدا هم یعنی چی؟ آن هم یک احتمال است. لعل چه می‌دانیم سبیل خدا یعنی راه خدا، یعنی دین خدا، سبیل خدا همان دین خداست.

س: جامع می‌شود دیگه، طاعة الله؟؟؟

ج: لعل باشد، آن هم یک احتمال است. شاید هم به خصوص آن‌ها باشد یعنی آن دلالت اقتضاء اقتضاء نمی‌کند که حتماً جامع در تقدیر بگیرید. حالا ایشان این سه تا را فرموده شما یک چهارم هم اضافه می‌کنید آن چهارم هم معین ندارد که. محتمل بین این‌ها است.

س: ???

ج: مگر معنای حقیقی، معنای حقیقی که قابل است... این جا استعمال که نمی‌خواهیم بکنیم. می‌دانیم که این مقصود نیست. فی سبیل الله یعنی در خود خدا مقصود نیست پس باید یک مضافی این جا، یک مقدری در این جا وجود داشته باشد.

این بیان اول. اگر از این هم صرف نظر کنیم و نگوییم مجمل است می‌فرمایند بعضی قرائنی این جا وجود دارد که نشان می‌دهد ظهور در این معنایی که یصح الاستدلال به ندارد بلکه ظهور در معنای آخر دارد. و آن این است که اگر شما به سیاق آیات نگاه کنید این آیه شریفه... در سیاق آیات جهاد و مبارزه با اعداء دین و مخالفین اسلام و این‌ها قرار گرفته. این سیاق ممکن است بگوییم ظهور می‌دهد به این که جاهدوا فی الله حق جهاده یعنی جاهدوا فی نصره الدین. در از بین بردن اعداء دین، دفاع از اسلام و این‌ها است. به حکم این که در سیاق این آیات مبارکات قرار گرفته است.

و ممکن هم هست که بگوییم این آیه نه، ظهور دارد در معرفت، همان احتمال دیگری که عبارت بود از معرفة الله تبارک و تعالی که وزان آن بشود وزان «و الذین جاهدوا فینا لنهیدنهم سبلنا» فینا یعنی فی معرفتنا. کسانی که به خواهند ما را بشناسند و مجاهده کنند در این راه ما لنهیدنهم سبلنا، راه‌های معرفت خودمان را به آن‌ها نشان خواهیم داد. ایشان فرموده است که این احتمال از یک جهت اقرب است از احتمالات دیگر و بعید نیست بگوییم ظهور در این دارد چون به تعبیر ایشان که فرمودند مثلاً به معنای خود حقیقی نزدیک‌تر است ایشان می‌فرماید معرفة الشیء با خود شیء فرقی نمی‌کند دیگه همان است. یا اگر نگوییم هو هویت دارد و همان است، نزدیک‌تر است. پس بنابراین به این قرینه جاهدوا فی الله یعنی جاهدوا فی معرفة الله. می‌فرمایند که: «لِإِنَّ الْجِهَادَ لِمَعْرِفَةِ اللَّهِ كَأَنَّهُ جِهَادٌ فِي اللَّهِ لِعَدَمِ الْإِثْنَيْنِيَّةِ بَيْنَ الشَّيْءِ وَ مَعْرِفَتِهِ» چون معرفت یعنی حضور الشیء عند النفس.

این فرمایش ایشان است. بنابراین اگر شما این‌ها را استظهار کنید، یکی از این دو تا را استظهار کنید که اصلاً ربطی ندارد به شبهات حکمیه. اگر این دو تا را استظهار نکنید بگویید مردد است بین این دو معنا و احتمال طاعة الله که یصح الاستدلال به، مجمل می‌شود.

س: یعنی احتیاط لازم نیست.

ج: نه دیگه، آیه وقتی مجمل شد حجیتی ندارد، در یک معنای خاصی که نمی‌فرماید. علاوه بر این که...

س: ???

ج: آن‌ها دیگه خیلی عرفانی است. چون معرفت خدای متعال و شناخت خدای متعال چه ربطی به تقوا دارد، چه ربطی به آن دارد، آن امر جدایی است.

س: ???

ج: کدام از باب مصداق بوده؟

س: ?? /

ج: مصداق چی؟

س: ???

ج: اتفاقاً معنای عرفی آن را اگر بگیرید جهاد فی الله در عرف و همین طور بعضی مفسرین گفتند جهاد کلمه‌ای است که انصراف دارد به جهاد نظامی و جبهه و جنگ و این‌ها انصراف دارد. بقیه به مناسبت مشاکلت گفته می‌شود.

س: ???

ج: نه، شما به دلالت اقتضاء می‌آید می‌گویید در یک معنای جامعی همان که این آقا می‌فرمودند، مثلاً می‌گویید فی سبیل الله، آن وقت بگویید معرفت و طاعت و آن جهاد نظامی و همه این‌ها، نصرت دین و دفاع از دین و همه این‌ها مصداق سبیل الله می‌شود. خب حالا ایشان نام این را نبردند ولی اشکال ایشان این است که دلالت اقتضاء که این را اقتضاء نمی‌کند که بخواهد جامع در تقدیر باشد و همان طور که در اصول گفته شده است در مباحث الفاظ ما ظهورات را به استحسانات و این‌ها نمی‌توانیم درست کنیم، این یک حرفی بوده که سابقاً در اصول «اذا دار الامر بین الحقیقة و المجاز» که نمی‌دانم کدام مقدم است بین این مجاز و آن مجاز کدام مقدم است، تعارض الاحوال اسمش را می‌گذاشتند که در مثل قوانین و فصول و آن سابقین یک بحثی داشتند علماً که عند تعارض الاحوال، این‌ها کدام مقدم است. آقای آخوند چهار تا پنج خط بیشتر راجع به این صحبت فرموده، فرموده تا ظهور درست نشود با این استحسانات نمی‌شود گفت مراد متکلم چیه، با این استحساناتی که شما درست می‌کنید، این اقرب است آن فلان است نمی‌تواند ظهور درست‌کن باشد، پس بنابراین محتمل است، این را هم کنار یکی از آن احتمالات قرار می‌گیرد، ممکن است این باشد، ممکن است آن باشد، ممکن هم است همین جامع باشد.

س: ???

ج: خب بله اگر شما استظهار می کنید.

س: ???

ج: این جا که سبیل الله نگفته که، گفته فی الله.

س: ??

ج: اگر استظهار بکنید اشکالی ندارد بعد هم بگویید فی سبیل الله که شد این ها هم می شود مصادیق آن.

این جا دو تا نکته عرض می کنیم: نکته اول این است که شهید صدر قدس سره این جا چون فی الله را می فرمایند معنا ندارد یک مضافی را می خواهند تقدیر بگیرند که فی در حقیقت بر آن وارد شده باشد، آن به الله اضافه شده باشد؛ فی الله. اما بسیاری از مفسرین حتی مفسرینی که ادباء مفسرین هستند مثلاً زمخشری، مثل زجاج این هایی که متضلع در ادب هستند این ها می گویند نه فی الله یعنی فی الله، این جا مضافی نداریم، مفعول در تقدیر است، این فی الله یعنی الله، یعنی خالصاً برای خدا باشد. این فی در این جا به معنای چیه؟ به معنای لام است یعنی لأجل الله، برای خدا. جاهدوا فی الله یعنی خالصاً. در این جا چیزی نیست نه این که مجاهده کنید در خدا، یعنی برای خدا، یعنی برای او به انگیزه تقرب به خدای متعال بیاپید مجاهده کنید، حالا بیاپید مجاهده در چی بکنیم برای خدا؟ جاهدوا اعدائه، مجاهده کنید با اعدای خدا، پس آن که... این جا چیزی در تقدیر نیست به عنوان این که بین فی و الله بگوییم، نه فی الله یعنی این، فی هم به معنای لام آمده، در لسان روایات آمده مثلاً بعضی از مفسرین مثال زدند که این عبارتی که در روایات ما هم هست حالا عین عبارت ایشان را من عرض بکنم.

«و معنا فی التعليق أی لأجل الله كقول النبي (ص) دخلت امرأة النار فی هرة حبستها لا هی اطعمتها و لا هی ارسلتها ترم من حشاش الارض حتی ماتت حزلاً» که این جا دخلت امرأة النار فی هرة یعنی چی؟ یعنی لهرة، به خاطر هره ای که حبستها. این فی به معنای تعلیل است و معمول مفسرینی که حالا من این ها را نگاه کردم این ها نیامدند فی الله در این جا به این جوری که ایشان فرمودند بخواهند بگویند که چیزی در این جا در تقدیر است بلکه به همان معنای تعلیل گرفتند منتها مفعول را مقدر گرفتند. بعضی ها هم فی سبیل الله معنا کردند مثل تفسیر مراغه ای که گفته جاهدوا فی سبیل الله حقاً. بعد خالصاً لوجهه، آن را از چی در آوردند؟ از این فی الله. پس این یک نکته، حالا این نکته تفسیری است که نیایم بگوییم که جاهدوا فی الله این در این جا چیزی تقدیر است؛ جاهدوا اعداء الله فی الله،



یعنی این مجاهده‌تان را هم قصد قربت داشته باشید برای خدای متعال باشد، برای این که بگویند این آقا انقلابی است یا مجاهد است یا شجاع است نکنید، که در روایت هم هست که در قیامت خیلی از کسانی که... حالا کلمه خیلی را نمی‌دانیم. افرادی خلاصه از کسانی که رفتند جبهه و شهید هم شدند و این‌ها اما در آن جا جزای شهید به آن‌ها داده نمی‌شود. می‌گویند شما این کار را کردید برای این که پیش مردم اسم و رسم پیدا کنید یا بگویند این‌ها آدم‌های مجاهدی بودند، چه بودند، هدف‌تان این بود، نه هدف‌تان خدای متعال باشد آن هم گیرتان آمد، گفتند مردم. آن که می‌خواستید گیرتان آمد، برای خدا هم که نبوده پس از خدا طلبی ندارید. این که انسان برای خدا کاری بکند این خیلی مهم است. حالا عمر خود ماها را حساب بکنید، عمرمان را داریم صرف می‌کنیم دیگه حالا به بحث و درس و هرچی، اگر این‌ها برای خدا باشد بله ما عندکم ینفد و ما عندالله باق، اگر نه برای خدا نباشد، همین سرگرمی‌های این جا و شغل و حرفه این جا باشد، تمام می‌شود دیگه، از خدا چیزی نداریم دیگه و معاذالله که امر انسان تمام بشود و آن جور تمام بشود. خب این نکته اول، نکته دوم این است که....

س: ???

ج: نه در استدلال تأثیر ندارد در این منهج که ایشان فی الله را خواستند یک جوری معنا کنند آیا این چینی است یا نه این آیه مفعولش در تقدیر است فی الله یعنی برای خدا باشد، یعنی قرۃ الی الله تعالی باشد، این را.

نکته دوم این است که خب حالا اگر ایشان قبول کردند کأن، اگر طاعة الله گرفتیم این استدلال تمام است. ولی چ و ن مردد است بین این معنا و بقیه معانی استدلال ناتمام است و یا چون آن‌ها استظهار می‌شود نه طاعة الله، استدلال تمام نیست. خب این هم محل اشکال است دیگه، گفتیم همان جوابی که در اول دادیم فرمایش ایشان را جواب می‌دهد به این که خب جاهدوا فی طاعة الله، طاعت خدای متعال، طاعت کجاست؟ طاعت جایی است که خدای متعال خودش اذن در ترک نداده باشد دیگه، ما که کاسه داغ‌تر از آتش نیستیم که، خودش اذن در ترک داده بعد واجب کند بگوید انجام بدهید. فی طاعة الله... فی سبیل الله هم بگویید همین جور است، حالا کسی بگوید من استظهار می‌کنم جامع را، که یعنی فی سبیل، کما این که در آیات شریفه سبیل الله داریم، به قرینه آن آیات بگوید جاهدوا فی الله یعنی فی سبیل الله؛ در راه خدا. خب راه خدا چیه؟ همان برنامه‌ای است که ترسیم کرده، آن برنامه که خدای متعال ترسیم کرده چیه؟ این که آقا در شبهات حکمیه که شک کردید برائت است؛ رفع ما لایعلمون؛ ما برداشتیم. پس بنابراین اگر برائت شرعیه ثابت بشود باز فی طاعة الله، فی سبیل الله باز این‌ها دلالت بر وجوب احتیاط نمی‌کند تا معارضه کند با ادله برائت، بلکه ادله برائت شرعیه در حقیقت حاکم می‌شود یا وارد می‌شود،

طاعت در آن جایی است که مطاع<sup>۱</sup> له چیزی را خواسته باشد اگر مطاع<sup>۲</sup> له چیزی را نمی‌خواهد و ترخیص می‌فرماید خب دیگه طاعت او در این جا... پس بنابراین این هم نکته دومی که...

و جواب اخیر که این نکته را هم عرض کنیم که این آیه بحثش تمام بشود این است که ایشان می‌فرماید همان حرفی را که در سابق داشتیم این جا هم تکرار می‌فرمایند و آن این است که این اوامر مجاهده فی الله، بنابراین که بپذیریم دلالت درست است ارشاد است. چرا؟ چون این جاهدوا فی الله یعنی جاهدوا فی طاعة الله، مسلم شامل آن‌هایی که معلوم الوجوب یا معلوم الحرمة هست می‌شود. شامل آن‌هایی که معلوم الوجوب و الحرمة نیست اما حجت قائم است بر وجوب یا حرمتش، خلاصه علم یا علمی، این‌هایی که می‌گیرد. شبهات حکمیه قبل الفحص را هم که می‌گیرد، حالا شما می‌گویید شبهات حکمیه را هم می‌گیرد، چون جاهدوا فی الله آن‌ها را می‌گیرد آن موارد عقل مستقل است به وجوب اطاعت، پس بنابراین این امر می‌شود چی؟ می‌شود امر ارشادی، وقتی شد ارشادی تابع مرشد<sup>۳</sup> الیه است. هر جا الزامی وجود دارد از ناحیه عقل و ملزومی وجود دارد لازم می‌شود، هر جا وجود ندارد نه، پس بنابراین نمی‌شود بگوییم این آیه حکم مولوی وجوبی را دلالت می‌کند بر وجوب مجاهده در راه خدا. حرف‌هایی که آن جا زدیم این جا هم می‌آید که این بیان به تنهایی بخواهد دلالت بکند، این بیان به تنهایی بخواهد ما را وادار کند که حمل کنیم آیه را بر ارشاد تمام نیست به خاطر این که یک راه دیگری هم وجود دارد و آن این است که مولوی تأکیدی باشد. علاوه بر این که آیا کسی که قرآن شریف را مراجعه می‌کند این آیات جهاد؛ جاهدوا فی الله و این‌ها از آن حث و ترغیب و مولویت می‌فهمد، ظهور در این دارد یا این که نه این یک امر ارشادی است. ارشاد دارد می‌کند، در ارتکاز متشرعه این آیات که جاهدوا فی الله، جاهدوا فی سبیل الله، این‌ها آیاتی است که برمی‌انگیخت مسلمان‌ها را به این که دنبال... و بعید نیست که بگوییم این جاهدواها همان طور که بعضی مفسرین گرفتند انصراف دارد به چی؟ به حمایت از دین. مربوط به حمایت از دین و دفاع از دین است اما مجاهده با نفس و با هوای نفس و امثال ذلک این آیات اگر قرینه‌ای نباشد انصراف از آن دارد و بعید نیست همان طور که غیر واحدی از مفسرین شاید این مطلب را فرمودند آیات جهاد ظهور در جهاد در راه خدا، جهاد در دفاع از دین و حمایت از دین داشته باشد و ربطی به این مسائل شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه و این‌ها اصلاض نداشته باشد. بنابراین استدلال به آیات جهاد هم تمام نیست، می‌ماند بعض آیات دیگر که یکی را عنوان می‌کنیم برای این که آقایان مطاعه داشته باشند «و إن تنازعتم» که شیخ انصاری قدس سره این آیه را هم فرموده است «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» (نساء/۵۹) آیا به این آیه می‌شود استدلال کرد یا نه؟ ان شاء الله فردا.

## جلسه ۴۸

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الشَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللُّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقَرَّبُ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أُبْلَغُهُمْ عَذِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

دو تا استدراک باید عرض بکنم یکی راجع به آیات آمره به تقوا مطلبی در آن جا نقل کردیم، جناب آقای استوار گفتند گفتی حاج آقا مصطفی خوانساری. اگر این باشد اشتباه است، حاج آقا مصطفی خمینی مقصودم بوده، این تلفظ اشتباه شده.

مطلب دوم این است که در آیه آمره به جهاد، مطلب شهید صدر را که نقل کردیم گفتیم ایشان فرموده است که در آیه سه احتمال وجود دارد یکی این که مراد جهاد در دفاع از دین و نصرت دین مقصود باشد، «جاهدوا فی الله» یعنی جاهدوا فی نصره دین الله و دفاع عن دین الله، و یکی این که مقصود جهاد در معرفه الله باشد، این هم یک احتمال بود و احتمال دیگر چه بود احتمال سوم.

س: طاعة الله.

طاعة الله. بعد گفتیم که ایشان جهاد فی دفاع عن الله را به سیاق آیات گفتند. این اشتباه بود، ایشان معرفه الله را به سیاق گفتند نه دفاع را. این دو تا استدراکی بود که از ماسبق لازم بود عرض کنیم.

س: ... ظاهراً طاعت هم در آن امر توهمی که می‌خواهد احتیاط بکنید آن جا هم طاعت فرض می‌شود...

ج: نه، ما نمی‌گوییم امر قطعی باشد. طاعت عبارت است از این که مطیع او، هرچی او گفته. مطیع او هستیم یعنی اگر رباح کرده می‌گوییم مباح است، اگر واجب کرده چشم، اگر حرام کرده چشم، مستحب کرده چشم، اطاعت می‌کنم.

س: اگر مباح کرده و یک امر احتمالی هست و این کار را به جهت همان امر محتمل انجام می‌دهد...

س: عرفاً گفته می‌شود این مطیع‌تر از دیگران است، یعنی جاهدوا را اگر طاعت هم معنی بکنیم باز تعدد مراتب است دیگه، باز معنی پیدا می‌کند چون که صرفاً این طور نیست که مراتب اطاعت فقط جرمش این است که اطاعت قطعی باشد.

ج: ما نمی‌گوییم قطعی باشد، ما می‌گوییم وقتی خدای متعال فرمود که «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام» در شبهات حکمیه فرمود حلال است اگر کسی در این جا به حلیت عمل بکند این طور نیست که طاعت خدا را نکرده باشد، مثل آن جایی که دلیل قطعی داریم، یا در عبارت معتبر داریم هذا حلال.

س: یعنی اگر انجام بدهد هم مطیع‌تر محسوب می‌شود و معارضه درست می‌کند.

ج: مطیع‌تر نه، مطیع‌تر از خدا انجام نمی‌شد، اگر دلیل اقامه شده بر آن، یعنی قطع دارد خدا برائت جاری فرموده، دیگه مطیع‌تر یعنی چی.

س: احتمال خلاف می‌دهد، احتمال خلاف شاید از باب احتیاط که راجح است که.

ج: نه مطیع‌تر نمی‌شود، پس بنابراین کسی که به روایات عمل نمی‌کند و احتیاط می‌کند، روایاتی که قطعی السند است و مسلّم حجت است. هذا اولاً، ثانیاً اگر اطاعت هم باشد قطع داریم آن مراتب اطاعت واجب نیست.

س: آن یک حرف دیگری است.

ج: نه، اول می‌خواهم شما به این آیه تمسک نفرمایید. ما که می‌گوییم اطاعت... همان حرف اولمان را می‌زنیم می‌گوییم مخالفت با اطاعت نیست. یعنی مراجعه به ادله برائت مخالف با اطاعة الله نیست.

س: مخالف نباشد، ما موافقت آن را الان باید احرار کنیم، اگر که کسی ...

ج: پس معارضه نمی‌کند با ادله برائت.

س: اگر در اطراف شبهه حکمیه آمد احتیاط کرد به جهت آن امر فرضی و احتیاط هم که راجح است، چون وقتی مطیع تر گفته شد جاهدوا فی الله یعنی جاهدوا فی طاعة الله در همه اش صادق است چون معارض است. ما نمی‌گوییم آن طرفش غیر مطیع است. اگر کسی ترک کرد نمی‌گوییم غیر مطیع است ولی اگر کسی انجام داد مطیع تر است، جاهدوا تعدد مراتبش را درست می‌کند، این شد معارضه.

س: اگر در مرحله شک آن آقایی که احتیاط می‌کند در واقع دارد جعل می‌کند چیزی را که خدا جعل نکرده.

ج: جعل نمی‌کند نه.

س: اگر در مقام عمل غیر از آن فرمایشی که کردیم در مقام عمل گفتیم، اگر آن را نگوییم آیا خود این جا تعارض پیش نمی‌آورد بین این دو ادله؟

ج: نه، ما می‌گوییم نمی‌آورد. ما که مثلاً در زیارت جامعه ع انی لکم مطیع مثلاً عرض می‌کنیم، من مطیع شما هستم یعنی چی؟ یعنی آن برنامه‌ای که شما ریختید طبق آن عمل می‌کنم، برنامه‌ای که خدا ریخته گفته در شبهات حکمیه برائت است، اگر من آن جایی که فرموده واجب است عمل می‌کنم، آن جایی که گفته حرام است عمل می‌کنم، آن جایی هم شک دارم فرموده برائت جاری کن عمل می‌کنم درست است بگوییم انا مطیع لکم.

س: مطیع است ولی...

س: جاهدوا مراتب اطاعت را می‌رساند، کسی که در اطراف....

ج: نه در همین مجاهده کنید، در همین که اطاعت خدا را بکنید در این، دیگه این بالاتر از این نیست. در همین اطاعت خدا کردن. اطاعت مراتب ندارد، امرش دائر بین وجود و عدم است، یا اطاعت می‌کنی یا نمی‌کنی. اما مراتب اطاعت نه، آن متعلقاتش مختلف است ولی اطاعت یک امر وحدانی است، اطاعت هم یعنی برنامه‌ای که تو داری من عمل می‌کنم.

س: اگر کسی احتیاط کرد این می‌شود اطاعت؟

ج: بله، اگر در واقع باشد آن چیزی که به خاطر آن دارد احتیاط می‌کند بله آن را اطاعت کرده.

س: عدمی را کجا می‌فهمیم؟

ج: به عقل مان می گوئیم، به وجدان مان می گوئیم که اطاعت ... بین عصیان و اطاعت امر سومی وجود ندارد. حالا بالاخره دیگه این فهم است دیگه، حالا شما قبول ندارید امر آخر.

س: ...

ج: آن را گفتیم بله دیگه، حالا توضیح اضافه لازم دارد. گفتیم که خود مواد جوری است که اقتضاء می کند تمام افرادش را باید مراعات بکنیم. اگر گفت که احفظ سلامتک، فرمایش حاج آقا مصطفی هم این جا بود که ایشان می گویم گفتند. حاج آقا مصطفی خمینی رحمه الله فرموده امری که به طبیعت می خورد به صرف این که یک بار امتثال کردی طبیعت محقق شده، آن امر ساقط می شود دیگه امتثال بعدی نمی خواهد چون امری دیگه نیست، مثل این که گفته «اسجد سجدتی السهو» اگر «تکلمت بکلام بآدمی سهواً فاسجد سجدتی السهو» من هم یک سجده سهو که کردم دیگه امتثال کردم، دیگه باز بعد از آن امری نیست به سجده سهو که لازم باشد تکرار بکنم، به همین یک بار انجام می شود طبیعت و هکذا موارد دیگر.

این جا هم خدا فرمود اتقوا الله، من یک جا تقوا به خرج می دهم غیبت نمی کنم، امر اتقوا الله را اطاعت کردم، دیگه لازم نیست جاهای دیگه، در دروغ در جاهای دیگه، در جای دیگه، نه اطاعت شد. جوابی که عرض کردیم این بود که این حرفی که در آن باب زده می شود اقتضای خود تعلق طبیعت بعث و زجر است به ماده، این بیش از این اقتضاء نمی کند اما گاهی خود ماده یک جوری است که اقتضای بیش از این دارد، مثل تعلق زجر در باب نواهی، وقتی گفت لاتغتب امتثال این به این است که تمام افراد غیبت را باید ترک کنی تا این که این غیبت در خارج وجود و تحقق پیدا نکند. حالا اگر گفت که احفظ سلامتک، سلامتی خودت را حفظ کن، من به این که فقط نگذارم سرما بخورم اما مریضی های دیگر را جلوی آن را نگیرم احفظ سلامتک را عمل کردم؟ این ماده ماده ای است که ... چون گفته حفظ سلامت بکن تحقق پیدا نمی کند الا به این که تمام دربه های عدم سلامت را سد کنم. مثل این که آن جایی که گفته لاتغتب این وقتی امتثال می شود که تمام دره های غیبت را سد کنم، نه فقط غیبت زید نکنم، ولی غیبت عمرو را بکنم، بکر را بکنم. یا غیبت یک عیب زید را نکنم ولی عیب های دیگر او را بگویم. این که لاتغتب را عمل نکردم، همان طور که در لاتغتب نهی اقتضای این جهت را دارد، در بعض مواد هم این جوری است، تقوا به خرج بده یعنی از آتش جهنم و غضب خدای متعال پرهیز، این وقتی می شود که من از تمام محرمات اجتناب بکنم، این به این که یکی را اجتناب بکنم این پرهیز از غضب و عذاب الهی و نار الهی محقق نشده است. بنابراین این جا این

خصوصیت ماده است که به ما می‌گوید باید تکرار کنی، همه را باید ترک کنی، همه را باید امتثال کنی تا این که این تقوا محقق شده باشد.

آیه شریفه دیگری که شیخ اعظم به آن استدلال... یعنی ذکر فرموده است برای اخباریون، حالا خود اخباریون هم استدلال کرده باشند یا نه، آیه ۵۹ سوره مبارکه نساء است «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» که صدر آیه شریفه این است که «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ»

تقریب استدلال به این آیه مبارکه این هست که در مواردی که تنازع دارید یکی می‌گوید واجب است یکی می‌گوید مستحب است واجب نیست، یکی می‌گوید حرام است یکی می‌گوید حرام نیست، شما در این موارد وظیفه‌تان این است که رد کنید آن شیء‌ای که اختلاف دارید در این که حکمش چیست به نحو شبهه حکمیه الی الله و رسوله. این تعبیر به این که رد کنید آن را الی الله و رسوله، این کنایه از این است که توقف کنید، خودتان حرفی راجع به آن نزنید، هم در عمل توقف کنید، هم در فتوا دادن توقف کنید، در هر دو توقف کنید، «ردوه» فتوا ندهید به احد الطرفی المسأله و در عمل هم توقف کنید. این مثل ادله و اخباری می‌ماند که بعداً خواهد آمد که قف عند الشبهه. این هم کنایه از همان است.

پس بنابراین این آیه دارد توقف را و رد به الی الله و رسول را در موارد شبهات امر می‌فرماید. این یک تقریب.

تقریب دوم این است که «فروده الی الله و رسوله» در شیء‌ای که شبهه داریم در حکم آن و مورد تنازع هست می‌فرماید این را به خدا و رسول رد کنید، امر به شیء مقتضی نهی از ضد است، حالا ضد خاص محل کلام است عند الاعلام ولی ضد عام معمولاً خیلی‌ها قبول دارند که بله امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام هست. این جا دارد از عدم رد دارد نهی می‌کند، این که نهی نکنی و خودت برائت جاری کنی بگویی ان شاء الله اشکال ندارد. پس بنابراین این آیه شریفه به دو بیان مطلب اصولیون را که می‌گویند در شبهات حکمیه برائت جاری می‌کنیم رد می‌کند. اگر آن‌ها فتوای به برائت می‌دهند این می‌گوید نباید فتوا بدهید، باید رد به خدا و رسول بکنید. اگر در مقام عمل خودشان را آزاد می‌بینند، انجام می‌دهند در شبهات تحریمیه یا در شبهات وجوبیه ترک می‌کنند، خودشان را آزاد می‌بینند، می‌گویند نه باید به خدا و رسول رد کنی، همین جوری عمل نکنی. اگر هم باز کاری که آن‌ها می‌کنند ضد عام این چیزی است که آیه دارد می‌فرماید و امر به شیء مقتضی نهی از ضد است. این تقریب استدلال به این آیه مبارکه است.

از این استدلال به وجوه عدیده‌ای جواب داده شده. جواب اول از محقق عراقی قدس سره در مقالات و در نهایت الافکار هست. ایشان فرمودند به این که این آیه برای جایی است که ازاله شبهه ممکن است باشد، رد به خدا و رسول ممکن باشد، آن جا را دارد می‌گوید و اما در جایی که رد به خدا و رسول ممکن نباشد این جا را دیگه آیه شریفه شامل نمی‌شود، چون قهراً امر وقتی می‌فرماید رده الی الله و رسول، برای جایی است که می‌شود این کار را کرد، ولی جایی که نمی‌شود این کار را کرد چطور امر می‌فرماید «رده الی الله و الرسول» و فرض ما در اصول جایی است که ممکن نیست رد الی الله و الرسول، یعنی چون گشتیم، فحص کردیم، ظفر به دلیل پیدا نکردیم، به کتاب مراجعه کردیم، به سنت مراجعه کردیم، به همه این ادله و منابع مراجعه کردیم چیزی را نیافتیم که خدا و رسول فرموده باشد. در این ظرف که امکان ندارد مراجعه به خدا و رسول چه جور آیه می‌فرماید رده الی الله و الرسول، پس این آیه شریفه مخصوص به زمانی است که ممکن است مثل زمان حضورشان، یا شبهات حکمیه قبل الفحوصی است که اگر فحص کنی می‌بینی در کتاب و سنت، آن جا را دارد می‌گوید. همین جور تا شک کردی نیا بگو برائت است، نه برو کتاب را ببین، برو سنت را ببین، برو منابع فقهی را ملاحظه کن بعد ببین چیست، و ما بعد المراجعة بالکتاب و السنة که حکم را ندیدیم حالا داریم می‌گوییم برائت داریم. بعد از آن است، ما به این آیه عمل کردیم، اصولی به این آیه عمل کرده؛ رده الی الله و الرسول و چون الی الله و الرسول رد کرده و جوابی دید در آن جا وجود ندارد خب. پس بنابراین «أَنَّهَا مَحْمُولَةٌ عَلَى صُورَةِ التَّمَكُّنِ مِنْ إِزَالَةِ الشَّبْهِ بِالرَّدِّ إِلَيْهِمْ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ فَلَا تَعْمُ الشَّبْهَاتُ الْبَدْوِيَّةُ بَعْدَ الْفَحْصِ وَالْيَأْسُ عَنِ الظَّفَرِ بِمَا يُوجِبُ إِزَالَةَ الشَّبْهِ» این جواب محقق عراقی قدس سره است.

این جواب از نظر حاج آقا مصطفی رحمه الله محل اشکال واقع شده، فرمودند این که فرموده به خدا و رسول رد کنید معنایش این نیست که به شخص پیامبر بروید رد بکنید که، به خدا رد کنید یعنی با خود خدای متعال بروید صحبت بکنید، یعنی به کتاب خدا مراجعه کنید. این هم که می‌گوید به رسول مراجعه بکنید یعنی به همین روایات مراجعه بکنید. پس این آیه شریفه می‌فرماید مراجعه به کتاب و روایات بکنید. معنای عبارت این است نه به شخص خود خدا و رسول. پس بنابراین فرمایش آقای آقا ضیاء درست نیست. من گمان می‌کنم عبارت را ایشان یک جور دیگر معنا کردند که این اشکال را کرده باشند. حالا مراجعه هم بفرمایید، الان عبارت ایشان هم راهم نیست، اگر ایشان این طور می‌فرمود که این برای زمان حضور آنها است این جور اشکال می‌کرد می‌فرمود برای زمان حضورشان است، الان که حضور ندارند پس این آیه شامل ماها نمی‌شود، آن وقت شما می‌دادید می‌گویید نه برای زمان حضور نیست به قرینه این که فرموده به خدا مراجعه کنید، خدا هیچ وقت حضور به آن معنا ندارد که ما



شخصاً بتوانیم مراجعه بکنیم. به این قرینه می‌گفتیم رجوع به رسول هم یعنی رجوع به کلماتش، فرمایشاتش. اگر این جور آقا ضیاء فرموده بود این حرفی، اما حرف آقا ضیاء که این نیست، حرف آقا ضیاء این است که آن جایی که با مراجعه رد شبهه می‌شود بشود آیه برای آن جاست که با مراجعه نه به شخص‌شان، به کلمات‌شان. و ما در فرضی داریم صحبت می‌کنیم که مراجعه کردیم و فحص کردیم و دیدیم با مراجعه به کلمات آن‌ها قابل حل نیست، این صورت را دیگه این آیه شریفه شامل نمی‌شود. پس این آیه اگر وجوب احتیاط و جعل دارد می‌فرماید لو فرضنا که قبول کنیم این مطلب را در جایی دارد می‌فرماید که امکان ازاله شبهه به مراجعه وجود دارد. آن جا را دارد می‌فرماید، غیر آن جا را بیان نمی‌فرماید. این ظاهراً جواب آقا ضیاء جواب متینی است و این جواب جواب درستی است یعنی اگر ما از جواب‌های دیگر صرف‌نظر کنیم و فرض کنیم این آیه واقعاً متعرض شبهات حکمیه هست این جواب محقق عراقی قدس سره درست است.

جواب دومی که وجود دارد این است که ایشان می‌فرمایند... این جواب هم از آقای عراقی است. که این آیه ظهور دارد یعنی این که در باره حکم واقعی اشیاء اگر نزاع کردید که خدا این جا چه حکم واقعی‌ای دارد در این جاها ردوه الی الله و الی الرسول، اما جایی که حکم واقعی می‌دانید مسدود است راه به سوی آن، و دنبال این هستید که وظیفه عملی شما در آن حالت شک چیست، متعرض آن نیست «اذا تنازعتم فی شیء فردوه لا ی الله و الرسول» این یعنی وقتی که حکم واقعی را می‌خواهید بفهمید چیست، آن جا مراجعه کنید الی الله و الرسول، و همین جور نگویند در واقع حلال است، ترخیص دارد، همین جور نگویند. ترخیص واقعی را دارد می‌گوید اما نه ترخیص ظاهری را، این را متعرض نیست، بعید نیست فرموده ظهور داشته باشد این روایت، این آیه شریفه در این که ترخیص واقعی بدون مراجعه به خدا و رسول قابل اعتقاد و قابل افتاء و التزام نیست اما این ربطی به ترخیص ظاهری در شک ندارد که اصولی در این صدد است می‌خواهد بگوید در ظاهر امر بعد از این که فحص کردی و یأس کردی ترخیص ظاهری است. این هم چیزی است که فرموده «بعد الغض عن الدعوی ظهورها فی عدم الحکم بالترخیص الواقعی عند الشک» ترخیص واقعی عند الشک را دارد می‌گوید.

عرض می‌کنم حالا این استظهاری که ایشان فرموده است یک دعواً بلاقرینه هست. چرا بگوییم که این آیه ناظر است به حکم به ترخیص واقعی عند الشک فقط؟ بلکه هرچیزی را که در آن نزاع می‌کنید اطلاق دارد. ما و اخباری‌ها در این نزاع داریم که حکم واقعی خدا در شبهات حکمیه چیست؟ یعنی چه وظیفه‌ای واقعاً خدای متعال در شبهات حکمیه برای ما جعل کرده که این خودش می‌شود حکم واقعی، برلئ ت حکم ظاهری نیست، برائت حکم

واقعی است که خدای متعال بر روی موضوع آن شک در حکم جعل کرده. مثل این که فرموده «اذا شککت بین الثلاث و الاربع فاین علی الاربع» این که حکم ظاهری نیست که ولو مال حالا شک، در صورتی که شک بین سه و چهار می‌کنی بنا را بر چهار بگذار. این یک حکم واقعی است، فرموده ایها الناس وقتی شک کردید یک چیزی حلال است یا حرام است، گشتید و دلیل پیدا نکردید من این حکم را جعل کردم در واقع برای شما که در این ظرف این حلال است، پس بنابراین این که در این حال این حکم را من جعل کردم آن می‌شود حکم واقعی. حالا ما و اخباری‌ها سر همین نزاع داریم. ممکن است اصلاً ما در هیچ حکمی هم شک نداشته باشیم، آن‌ها هم شک نداشته باشند. تمام قضایا را فهمیدیم. دارد می‌گوید مسأله اگر شک کردیم قضیه فرضیه حکمش چیست در شرع؟ آن را داریم بحث می‌کنیم، این دو تا جوابی که این محقق بزرگ دادند. شیخ اعظم من العجب با این که خود ایشان این آیه را طرح فرموده اصلاً تعرض به جواب نفرموده. آیه آمره به تقوا و آمره به مجاهده را جواب دادند، آیه تهلکه را هم جواب دادند، این آیه شریفه را با این که خودشان طرح کردند و اضافه کردند از این آیه هیچ سخنی در میان نیاوردند و جواب ندادند.

س: استاد ببخشید خود برائت شرعیه که ... اتخاذ می‌کند این رد به الله و رسول نیست.

ج: حالا خواهیم گفت، چرا چرا، ممکن است کسی این طور بگوید.

جواب سومی که در مقام هست این است که در مقام فرموده «فردوه الی الله و الرسول». «اذا تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الرسول» ما با اخباری‌ها نزاع داریم در این که در شبهات حکمیه وظیفه چیست؟ در شبهات حکمیه تحریمیه با هم نزاع داریم. آیه فرموده است که وقتی در یک چیزی شک دارید، نزاع دارید ردوه الی الله و الرسول» خودتان از پیش خودتان حرف نزنید، باید ببینید خدا و رسول چه می‌فرمایند. ما هر دو هم قبول داریم که آره چه اخباری می‌خواهد بگوید باید احتیاط بکنیم از پیش خودش نمی‌تواند بگوید. اصولی هم از پیش خودش نمی‌تواند بگوید، با هم دیگه می‌گوییم پس چه کار کنیم؟ بیا برویم سراغ خدا و رسول ببینیم چه می‌گوید، رفتیم سراغ خدا و رسول ما مدعی هستیم آن آیات دلالت می‌کند بر برائت. آن روایات دلالت می‌کند بر برائت، پس رجعنا الی الله و الرسول، و بعد المراجعة دیدیم آن‌ها می‌فرمایند چی؟ می‌فرمایند که برائت است. شما هم می‌گویید ما مراجعه کردیم، ما می‌گوییم آقا شما اشتباه دارید می‌فهمید، آن ادله و آن آیات، آن روایاتی که به آن استناد می‌کنید اشتباه می‌فهمید. بنابراین این اصولی می‌گوید من مفاد این آیه را قبول دارم، آیه می‌فرماید از پیش خودت حرف نزن، مراجعه به الی الله و الرسول بکن، من هم امثال کردم مراجعه به الی الله و الرسول کردم و این که شما می‌گویید آیه شریفه

می‌فرماید توقف بکن بله این را هم قبول داریم کنایه است از این که توقف بکن یعنی از پیش خودت نگو، ما هم توقف کردیم از پیش خودمان نگفتیم رفتیم مراجعه به کتاب و سنت کردیم دیدیم در کتاب و سنت این جور است، بنابراین کار ما منافاتی با آیه شریفه ندارد و لعل شیخ اعظم قدس سره که دیگه جواب نخواستند بدهند گفتند لوضوح این که... بله این جواب این استدلال به این آیه مثلاً در کمال وضوح است.

حالا از این‌ها که بگذریم شهید صدر قدس سره می‌فرمایند این آیه شریفه موضوعاً و محمولاً اجنبی از بحث ماست بالمره. این جواب‌هایی که دادیم بنابر این بود که اجنبی نباشد، حالا این جور جواب می‌دادیم. اما ایشان می‌فرمایند اصلاً این آیه شریفه اجنبی عن بحثنا بالمره موضوعاً و محمولاً، اما موضوعاً چرا؟ موضوعاً می‌فرماید برای این که آیه موضوعش تنازع است، تنازعتم فی شیء نه این که یک فقهی خودش شک کرده باشد، کسی نزاع ندارد، خودش شک کرده به نحو شبهه حکمیه که این واجب است یا واجب نیست، حرام است یا حرام نیست. متعرض این نیست می‌گوید اگر یک اختلافی بین شما شد برای فیصله این اختلاف مراجعه به خدا و رسول بکنید. مثل این که می‌فرماید اگر دو تا فقیه در یک مسأله‌ای به نحو شبهه حکمیه با هم اختلاف دارند آن می‌گوید آقا ارث زوجه از عقال و عرصه هر دو هست و زمین، آن می‌گوید آقا نیست. می‌گوید آقا اگر این جور شد بروید پیش یک قاضی، در همان روایت عمر بن حنظله اولش همین است دیگه که این‌ها اختلاف فی میراث او دین، اختلاف در شبهه حکمیه داشتند، می‌فرماید دو تا مجتهد هم که اختلاف دارند بیایند با هم دعوا بکنند، توی سر هم بزنند می‌گوید نه، آن حرف آن را قبول نمی‌کند، آن هم که حرف آن را قبول نمی‌کند. هر دو استدلال دارد می‌کند، استنباط دارد می‌کند، آن جا خدای متعال برای رفع فیصله چه راهی را قرار داده اسلام؟ گفته یک قاضی شرع که من قرار دادم بروید به او مراجعه کنید هرچی او گفت ولو خلاف فتوا هست باید قبول کنی در شبهه حکمیه. فیصله داده. این جا هم در مورد تنازع فیصله داده، می‌گوید اگر تنازع داشتید ردوه الی الله و الرسول، حالا تنازع در چه داشتید؟ احتمالاتی است، یکی این که احتمال دارد مقصود این است که اگر شما مؤمنین خودتان با هم دیگر تنازع در یک امری داشتید این حلال است، آن حرام است، یا مثل همین مثال‌هایی که زدیم این ردوه الی الله و الرسول که آن‌ها برای شما بیان بکنند. و این جا هم فرموده ردوه الی الله و الرسول، این جا یک سؤالی مطرح می‌شود چرا نفرموده «و اولی الامر منکم» با این که قبلش فرموده «و اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» بعد که تفریع دارد می‌فرماید «فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الرسول» چطور و اولی الامر نفرموده این جا را؟ می‌فرمایند علتش این است که این جا نفرموده، علتش این است که اولی الامر بما أنهم اولوا الامر مرجع برای تبیین دین نیستند برای اجرا هستند. آن که برای تبیین دین است و جعل در اختیار اوست خدا و رسول است. اولوا الامر بما أنه اولوا الامر دیگه حیث

تبیین شریعت را ندارد، اولوا حیثیت اجراء شریعت را دارد. پس چون اولوا الامر بما آنه اولوا الامر مرجعیت ندارد برای تبیین شرع بلکه مرجعیت برای اجراء شرع دارد فلذا فرموده ولی اطاعت چرا. اطاعت از خدا باید بکنی، اطاعت از رسول هم بکنی، از اولوا هم باید اطاعت بکنی در آن مقامی که هر چه دستور داد، هر چه دستور داد باید چه کار کنید؟... بله ائمه علیهم السلام علاوه بر مقام اولوا الامر و این که اجرا به دستشان است به ادله دیگر آنها چه هستند؟ آنها تبیین شریعت هم می‌کنند و به ادله دیگر که «اذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهیرا» معصوم هستند، در مقام بیان شریعت هم هرچی فرمودند به خاطر ادله عصمت می‌دانیم صحیح است و مطابق با واقع است و خطایی و سهوی در آن نیست. اما این جا چون عنوان اولوا الامر را به کار برده فلذا دیگه آن را مرجع قرار نداده است برای این که این تنازعات را بخواهد برطرف بکند. این یک احتمال.

احتمال دوم این است که مقصود از این تنازع عبارت باشد از این که بین مردم و اولوا الامر تنازعی در بگیرد. حالا یا این تنازعی که در می‌گیرد یا مطلقا یا در امور سیاسی و اجتماعی و شرایط حاکم و این که کی باید باشد، صغری، کبری و این‌ها. یعنی یک وقتی مردم ممکن است با اولوا الامر یک اختلافی پیدا بکنند، اولوا الامر می‌فرماید این کار واجب است، این کار لازم است، خدا و رسول این جور فرمودند، آنها قبول نمی‌کنند، تنازع می‌کنند می‌گویند نه چیز دیگری گفته، ما چیز دیگری شنیدیم این حرف‌ها را می‌زنند. یک وقت این جور است، ممکن است مخاصمه‌شان این جور باشد، یک وقت هم نه مخاصمه بین مردم و اولوا الامر ممکن است در این باشد که تو ولی امر هستی یا ولی امر نیستی، الان ولی امر کیست، یا شرایط کسی که می‌تواند ولی امر باشد چه هست. این جور نزاعی ممکن است داشته باشند. ایشان می‌فرماید در این جا هم خدا فرموده است که مراجعه به الی الله و الرسول بکنید. و این یک مسأله اعتقادی هامة مهمه‌ای را دارد متعرض می‌شود که چه در آن اولی، اولی که گفتیم وجه آن چیست، در شبهات حکمیه نزاع کردید باز اولوا الامر بما آنه اولوا الامر شأن تبیین را ندارد، باید مراجعه کنید به خدا و رسول. در مسأله دوم هم باز می‌گوید به خدا و رسول، یعنی ای مردم اولوا الامر چه شرایطی دارد و هم چنین کی اولوا الامر هست، کی اولوا الامر نیست دست شماها نیست. باید از خدا و رسول پرسید، خدا اولوا الامر را به شما واگذار نکرده، نه تشخیص شرایطش را، نه این که چه شرایطی باید داشته باشد و نه این که مصداق آن کی هست. هیچ کدام را به شما واگذار نکرده و این جا هم فرموده الی الله و الی الرسول. و این مسأله مهمه که بین ما و غیر ما از اهل سنت همین اختلاف است دیگه. این آیه دارد همان را متعرض می‌شود، می‌فرماید نه اگر اختلاف‌شان شد در این جهت مرجع خدا و رسول است، بروید از خدا و رسول پرسید که شرایط ولی امر چیست، مصداقش هم کیست،

خودتان حق ندارید که شرایطی بیابید برای آن ذکر بکنید و خودتان هم بیابید مصداق تعیین بکنید این مسأله هامة را دارد.

این مطلب یک مطلب اساسی و مهمی است که از نظر تفسیری محل کلام واقع شده و بزرگانی از اهل تفسیر این مطلب شهید صدر را قبول ندارند مثل علامه طباطبایی قدس سره که تنازع بین امت و ولی امر را آیه ناظر به آن باشد، چرا؟ می‌گویند بعد از این که فرمود «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» بعد از وجوب اطاعت از اولی الامر دیگه چه معنا دارد تنازع با ولی امر؟ هرچی او دارد می‌گوید، اگر در شبهات حکمیه حرفی را دارد می‌زند اطاعت باید بکنید، اگر در امور دیگه حرفی می‌زند باید اطاعت بکنید چون اولی الامر وقتی که معلوم شد اولی الامر دیگه معنا ندارد، چون گفت اولوا الامر را اطاعت بکنید، نزاع با اولوا الامر چه معنا دارد که شما دارید فرض می‌کنید که نزاع با اولوا الامر ناظر هست، ممکن است ناظر باشد با نزاع مردم با اولوا الامر، به مردم حق نزاع نداده چون به مردم گفته چی؟ اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولوا الامر، همین جور که به مردم حق نزاع با پیامبر نداده، حق نزاع به اولوا الامر هم نداده، بنابراین این فرضیه که آیه شریفه ناظر باشد به نزاع بین امت و اولوا الامر این تمام نیست در آیه شریفه، آن که در آیه شریفه هست همین است که *إن تنازعتم فی شیءٍ حالا آن شیء هر چه می‌خواهد باشد، ان تنازعتم فی شیءٍ ولو در شبهات حکمیه باشد، اگر نزاع کردید این نزاع را مراجعه بدهید به الی الله و الی الرسول، اولوا الامر را چرا نفرموده؟ آن وجه وجه خوبی بود که چرا اولوا الامر را نفرموده. برای خاطر این است که اولوا الامر بما أنه اولوا الامر به این حیثیتش که نگاه بکنیم مرجع در این امر نیست.*

پس بنابراین این آیه شریفه باتوجه به این خصوصیت موضوعاً ربطی به بحث این که حکم در شبهات.... وظیفه ما در شبهات حکمیه تحریمیه کانت او وجوبیه چه چیزی هست ندارد. در مورد تنازع دارد می‌فرماید. بنابراین موضوعاً ربطی به بحث ما ندارد. آیا این مطلب تمام است و آیا شما از این تنازعتم خصوصیت می‌فهمید یا عرف الغاء خصوصیت می‌کند و این اگرچه در مورد تنازع فرموده است اما ممکن است کسی بگوید که الغاء خصوصیت عرفیه وجود دارد. وقتی قولش در آن جا حجت است و باید مراجعه کرد در غیر آن هم همین جور، *للكلام تنمة* ان شاء الله فردا و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۴۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي أَنْجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِنْ ظَلَمِهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْإِزْلَامِيِّ فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرِمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقَرِّبُهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلِغْهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

عمده مطالبی که راجع به آیه رد الی الله و الرسول بود عرض شد بعضی از جزئیات هم مانده که احاله می‌کنیم به مطالعات خود آقایان، وارد آیه بعد می‌شویم.

آخرین آیه‌ای که....

س: ...

ج: عرض کردیم اصل آن را، بعضی خصوصیات که...

س: ...

ج: محمولی بله.

س: ...

ج: محمولی که ایشان فرموده، حالا می‌خواستیم احاله کنیم به آن جا نشد.

محمولی که ایشان فرموده چون تقریب استدلال این بود که «فردوه الی الله و رسوله» این کنایه است از این که یعنی متوقف بشوید. بنابراین وزان این آیه شریفه وزان اخباری است که می‌فرماید قف عند الشبهه، ایشان می‌فرماید نه، مفاد ردوه الی الله و الرسول این نیست که متوقف بشوید، مفادش این است که در تشریعات و احکام شریعه منبع دیگری غیر از خدا و رسول وجود ندارد و اگر شما می‌خواهید احکام شریعت به دست بیاورید تنها راه آن مراجعه

به خدا و رسول است، قیاس و استحسان و کارهای دیگر و اهواء خودتان و مظنات و این‌ها نمی‌تواند منبع باشد، مفاد این آیه شریفه این است که وقتی تنازع می‌کنید هیچ راه دیگری وجود ندارد برای این که دریافت کنید که حکم چیست، قانون چیست، تنها راه این است که الی الله و الرسول مراجعه کنید، این هم یک مسأله‌ای است که همه قبول داریم و هم اخباری، هم اصولی، هم قائل به براءت، هم قائل به احتیاط این را قبول دارد می‌گوید ما باید به شرع مراجعه کنیم منبع ما شرع است، پس بنابراین معمولاً هم ربطی به بحث ما ندارد.

و اما آیه آخری که به آن استدلال شده و معمولاً در کتب ذکر نشده، اخباریون هم خودشان ذکر فرمودند این آیه شریفه‌ای است که حاج آقا مصطفی رحمه الله تفتن به آن پیدا کرده و ذکر فرموده و همان طور که خود ایشان هم فرموده احسن آیه برای بحث وجوب احتیاط است که این آیه شریفه اگر دلالتش تمام بشود معارضه می‌کند با ادله براءت و می‌تواند طرف معارضه واقع بشود با ادله براءت و آن آیه شریفه سوره مبارکه انعام آیه ۵۴:

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم «وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّهُ غُفُورٌ رَحِيمٌ»

تقریب استدلال این هست که این آیه شریفه می‌فرماید کسانی که از شما مؤمنون عمل سویی را، عمل ناروایی را انجام بدهد به جهالة در حالی که جهالت دارد، حکمش را نمی‌داند، «ثم تاب من بعد ذلك و اصلح فإنه غفور رحیم» سپس توبه کند و تدارک کند آن وقت خدای متعال می‌بخشد او را، او غفور و رحیم است. پس این آیه شریفه در فرض عملی که از روی جهل انجام شده است توبه را لازم دانسته و این که غفران الهی و عدم عقاب منوط به توبه است، پس این دلالت می‌کند که در حال جهل احکام واقعی منجز است، استحقاق عقوبت دارد، اگر کسی انجام داد باید توبه بکند. بنابراین به دلالت التزام دلالت می‌کند بر این که براءت نیست، این آیه دلالت می‌کند بر تنجز احکام واقعیه عند الجهل، وقتی احکام واقعیه عند الجهل تنجز داشت یعنی بر مخالفت آن استحقاق عقوبت بود به شکلی که توبه لازم دارد و اگر کسی توبه نکند این عقاب دارد، پس بنابراین این دلالت می‌کند که خدای متعال براءت جعل نکرده، ترخیص جعل نکرده، پس مفاد این آیه به دلالت التزام عدم جعل براءت و ترخیص است، مفاد ادله براءت جعل ترخیص است بنابراین آن‌ها با این آیه مبارکه تعارض می‌کنند. حالا اگر آن‌ها تنها روایات بودند می‌گوییم آن روایات مخالف قرآن است، پس بنابراین از حجیت ساقط می‌شود، اگر آیات بودند که معمولاً آیات دلالتش را قبول نکردیم، ولی اگر آیات بودند آن وقت یک مشکله بزرگی درست می‌شود که بین این آیات را باید چه جور جمع کرد، چون از نظر سند قطعی است این‌ها، آن وقت این دلالتش چگونه باید بین این‌ها را جمع

کرد. بنابراین این آیه شریفه به حسب ظاهرش از تمام ماسبق از آن چه که استدلال شده بود تا به حال از آیات مبارکات برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات حکمیه واقعاً اقوی دلالتاً و اوضح دلالتاً هست تا آنها. چون آنها می گفت تقوا به خرج بدهید، جواب ظاهر بود، می گفتیم استناداً به شرع داریم می گوئیم ترخیص است، چه خلاف تقوایی. می گفت که اطاعت کنید، مجاهده کنید در راه اطاعت خدا، ما می گفتیم اطاعت خدا یعنی همان برنامه ای که ریختی عمل کن، یکی از برنامه هایش هم همین است که این جاها ترخیص است، پس چه منافاتی دارد. آنها جواب هایش آسان بود اما این آیه شریفه که می فرماید «مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءاً بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» فرض جهالت کرده در عین حال می فرماید که احتیاج به توبه دارد، لازمه این مطلب این است که پس آن حکم واقعی منجز است، لازمه این که منجز است این است که برائت نیست، ترخیص نیست. بنابراین این آیه دلالتش به حسب ظاهر دلالت قوی ای است. آیا راه تخلصی و جوابی وجود دارد؟ وجوهی از اجوبه در مقام هست که باید گفته بود و بررسی بشود که ببینیم کار به کجا می رسد.

یک جواب...

س: ...

ج: می خواهید جواب بدهید، ما هم می خواهیم جواب بدهیم. گفتیم جواب هایی که داده شده بررسی کنیم. ایشان از باب و سارعوا الی مغفرة من ربکم و استبقوا الخیرات...

جواب هایی از این داده شده ببینیم آن جواب ها چگونه است. جواب اول که خود ایشان این جواب را نقل کردند و پاسخ دادند این است که این بجهالة، جهالت دو تا معنا دارد؛ یک معنای آن عدم علم است، جهل در مقابل علم، استدلال متوقف است بر این که این جهالت را ما در مقابل علم بگیریم یعنی حکم را نمی داند، دستور شرع را نمی داند، یک معنای دیگر جهالت به معنای سفاهت است یعنی نادانی کردن، بی رویه کاری را انجام دادند، ناعاقلانه کاری را انجام دادن، یکی از معانی جهالت هم این است، انّی اعظک، خدای متعال وقتی که حضرت نوح علی نبینا و آله و علیه السلام راجع به فرزندش درخواست کرد، خدای متعال آن جا چه فرمود؟ فرمود «انّی اعظک ان تکون من الجاهلین» این جاهلین در آن جا معنایش این نیست که علم نداری، معنایش این است که یعنی یک درخواستی که غیر عاقلانه است، غیر متوقع است، علی ما ینبغی نیست، من تو را موعظه می کنم که چنین درخواست هایی که براساس یک عاطفه پدر و فرزندی است، اما براساس یک استدلال و یک برهان و یک تصمیم عاقلانه هست انجام نده. کارهای غیر عاقلانه، جاهلانه این هم جهالت است.



این جا که می فرماید «من عمل منکم سوءاً بجهالةٍ» معمولاً انجام دادن عمل سوء منشأ آن چیست؟ همین سفاهت است، تصمیم نادرست و غیرعقلانه است، چرا؟ برای خاطر این که هم هتک الهی در آن هست، هم انسان خودش را در معرض عقوبت و این ها قرار می دهد هم در معرض مفاسدی که ممکن است آن حرام اگر هست مفاسدی دارد، یا اگر ترک واجب می کند مصالحی از دست می رود. کسی یک کاری بکند که هم مولایش را مورد غضب خودش قرار بدهد، هم خودش را مفاسد قرار بدهد، یا باعث تفویت مصالح از خودش بشود، یا دچار عقوبت های الهی بشود آیا این ها عاقلانه است یا کار نابردانه است، کار سفیهانه است؟ هر کسی گناه می کند به جهالةٍ هست. هر گناهی از انسان سر می زند قهراً به جهالةٍ است. این همان چیزی است که بجهالةٍ که این جا می فرماید یک قید احترازی نیست، یعنی دارد منشأ همه گناه ها که جهالت و سفاهت است را دارد بیان می فرماید، پس بنابراین آیه شریفه کاری به این ندارد که نمی دانی، نه اتفاقاً چون دارد سوء انجام می دهد و اسمش هم سوء و جهالت این چنینی است یعنی می داند، توجه دارد اما روی نابردانگی انجام می دهد، پس «من عمل منکم سوءاً بجهالةٍ» یعنی روی نابردانگی، سفاهت. بنابراین ربطی به بحث ما ندارد. حالا اگر استظهار می کنیم که این معنای جهالت این هست، که روشن است که آیه دلالت ندارد. اگر هم مردد شد به این معنا و آن معنا باز هم چون مردد می شود آیه و مجمل می شود استدلال ناتمام است. و این کلمه جهالت در این آیه وزانش وزان کلمه جهالت در آیه شریفه نبأ است، «أن تصیبوا قوماً بجهالةٍ» که آن جا هم بجهالةٍ معنا شده یعنی به همین سفاهت و نابردانگی.

س: ...

ج: رَبَّائِبُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ، برای چه آمده. می گوید این چون توضیحش معمولاً همراهش هست، مثل این که ما می گوئیم این آخوندهای عمامه به سر، حالا همه که متأسفانه حالا خیلی شده غیر عمامه به سر، ولیکن این جوری گفته می شود. یعنی می خواهد منشأش را هم بگوید که معمولاً گناه روی سفاهت و جهالت است. و الا آدمی که عاقلانه رفتار می کند هیچ وقت خودش را آلوده به گناه نمی کند، چرا؟ چون همان طور که توضیح دادم آلوده شدن به گناه هم چند تا محذور همراه دارد، هم این است که مخالفت رب الارباب است، خالق است، مخالفت با شکر است، مخالفت کفران نعمت الهی است، این که هتک خدا است، دو؛ این است که اگر حرام است پس مفسده ای دارد، دچار مفسده خودت را می کنی، اگر واجب است تفویت مصلحت داری می کنی، سه؛ این که خودت را در معرض عقوبت الهی قرار می دهی، چهار؛ این که پیش انبیاء و اولیاء همه آبروی خودت را می بری و امثال این ها. این پس...

س: ...

ج: این هم عصیان است، سوء است.

س: ...

ج: همه‌شان است. ببینید گناه و سوء را کسی انجام می‌دهد و گناهی را انجام می‌دهد سرکشی دارد می‌کند حالا این سرکشی‌ها البته مراتب دارد، بعضی جاها سرکشی‌هایش خیلی عمیق است و خیم است، بعضی‌ها خوش خیم است، بعضی‌هایش بدخیم است.

ایشان جوابی که از این می‌دهند همان جوابی است که عده‌ای در آیه نبأ دادند و آن این است که چنین مطلبی اصلاً در لغت ثابت نیست، جهالت یک معنا بیشتر ندارد. جهالت به معنای نابخردی و نادانی و این‌ها لم یثبت لغة فی عرف العرب و لا فی لغة العرب. چنین مطلبی درست نیست، جهالت یعنی جهالت، یعنی عدم العلم. من در ذهنم هست که در آیه شریفه نبأ هم مرحوم شهید صدر با این که ایشان هم عرب است... حالا ایشان عرب نیست، خمینی است و ایرانی است این مطلب را می‌فرماید ولی آقای صدر هم که عرب هست ایشان می‌فرماید نه در لغت عرب جهالت به این معنا نیست. جهالت به معنای نابخردانه، سفیهانه، عمل سفیهانه، به این‌ها نیست، جهالت یعنی جهالت یعنی عدم العلم.

ایشان جوری جواب می‌دهند منتها حالا فرمایش ایشان است پس «اعظک أن تكون من الجاهلین» این‌ها را چه می‌گویید و امثال این‌ها، عمل جاهلانه؟ در آن قدری که در استقراء و تتبعات کتاب و سنت انسان می‌بیند می‌بیند که واقعاً این سلب و این نفی‌ای که از این دو بزرگوار که می‌گویند به این معنا نیست انصافش این است که محل تأمل است و در استعمالات ما به این معنا داریم.

س: ...

ج: آیه برای حضرت نوح؟

س: ...

ج: آن هم همان طور است، آن جهالت هم به معنای همین عمل نابخردانه و ناصواب است.

حالا آن آیه شریفه ذیل هم معلوم نیست که مربوط به آن باشد. چون ببینید این آیات یک مسأله‌ای است در تفسیر که آیا این سیاق‌هایی که ما می‌گوییم درست است برای این که ممکن است این آیات گاهی نزول‌هایش ده سال،

پانزده سال این‌ها با هم تفاوت داشته باشد. آن آیه نازل شده بعد از پانزده سال آن آیه نازل شده حالا ما این دو تا را بگذاریم کنار هم بگوییم سیاقش این جوری می‌شود، اصلاً مسأله سیاق حتی یک آیه معلوم نیست یک آیه تمامش یک وقت نازل شده باشد. حالا این یک مسأله است خودش، پس اصل این... حالا در آن مثال شما مناقشه دارید بگویید آن مثال این چنینی نیست اما اصل این که به این معنا آمده است بعید نیست.

س: ...

ج: بله، حالا آن که همه چیز را نگفته.

س: ...

ج: نه. بله العین خیلی چیزها را ندارد.

س: ...

ج: نه مشترک لفظی است بر این دو تا معنا ولو ایشان هم خیلی مطالب را نفرموده حالا این یکی، حالا ما جواب‌های دیگری هم داریم، حالا این جواب را شما نمی‌پسندید.

جواب دوم:

جواب دومی که این جا وجود دارد این است که...

س: ...

ج: آیه که اشکال ندارد، آیه حرف خداست.

س: ...

ج: چه نمی‌داند؟

س: ...

ج: نه، دارد می‌گوید وقتی که جاهل هستی، نمی‌دانی یعنی شک هستی، خبر نداری پس بنابراین....

س: ...

ج: حالا تا ببینیم، حالا این یکی.

جواب دوم:

جواب دوم این است که به قرینه عقلیه بگوییم که این آیه شریفه، جهالت به همان معنای عدم علم باشد، جهل در مقابل علم هست. اما به قرینه عقلیه این مقید است به این که به جهل غیر عذری، «من عمل سوءاً بجهالة غیر معذرة» به جهالتی که عذرش عذر حساب نمی شود، چون جهالت ها مختلف است، یک کسی جاهل به یک مطلب است جهلاً مرکباً یعنی علم ندارد به یک چیزی و علم هم ندارد که علم ندارد، یعنی حالت شک ندارد، شک بسیط نیست قطع به عدم وجوب یک چیزی دارد، فقیهی استفراغ وسع کرده قطع به عدم یک وجوبی پیدا کرده، یا قطع به عدم حرمت پیدا کرده، اصلاً احتمال نمی دهد، قطع به عدمش دارد آیا این جا می شود گفت آن حکم واقعی منجز است، عقلاً نمی شود منجز باشد. این از آن جاهایی است که حتی حق الطاعه ای هم قبول دارد. چون حق الطاعه ای می گوید چی؟ می گوید احتمال اگر دادی یک ذره پرده از واقعیت ولو در حد احتمال عقب رفته باشد اما اگر هیچ پرده عقب نرفته است و شما یقین به عدم آن داری به شرط این که در مقدماتش تقصیر نکرده باشی در این صورت عقل می گوید عقاب قبیح است، استحقاق عقاب نیست، در حقیقت همان طور که در اباحت قبل عرض شد قاعده قبح عقاب بلا بیان حتی عند الحق الطاعه ای قبول است. منتها او می گوید احتمال هم بیان است، اما یک اگر یک جایی واقعاً احتمال هم نباشد قبول دارم، عقاب بلا بیان اصلاً بیانی نباشد، قطع به خلاف موجود باشد و در مقدماتش هم شخص تقصیر نکرده باشد استحقاق عقاب ندارد، پس بنابراین ما یک جهل هایی داریم که از دیدگاه عقل معذر است و ممکن نیست در آن صورت آن مجهول واقعی منجز باشد و توبه بخواهد پس بنابراین به قرینه عقلیه این یعنی بجهالة غیر معذرة، جهالتی که معذر نیست وقتی این طور شد قهراً دیگه معارضه ای با ادله برائت شرعیه نمی کند، چرا؟ چون به خاطر آن ادله آن ها می شود جهالت های معذره، جهالت هایی که در آن عذر است. حالا در موارد جهل مرکب و قطع به خلاف عذرش عقلی است در آن موارد عذرش شرعی است. یعنی به عبارة آخری ادله برائت شرعیه وارد می شود به این آیه شریفه. باتوجه به آن ها واقعاً موضوع آیه شریفه منتفی می شود، چون موضوع چیست؟ جهالة غیر معذره است، بعد از این که شارع برائت فرمود، «رفع ما لا يعلمون» فرمود، «ما حجب الله علمه عن العباد» و بقیه ادله را فرمود، واقعاً و حقیقتاً بعد از این جعل جهالت معذره منتفی می شود و می شود جهالت معذره.

پس بنابراین احتمال دارد ما این جوری بگوییم، کما این که از شیخ الطائفه قدس سره در تبیان استفاده می‌شود که مطلبی که در واقع می‌توانیم همین جور توضیح بدهیم مطلب ایشان را، شیخ الطائفه قدس سره بعد از این که بعض معانی ذکر می‌فرماید برای این آیه شریفه، می‌فرماید «و یحتمل عندی أن یکون اراد من عمل منکم سوءاً بجهالةٍ بمعنی أنه لا یعرفها سوءاً لکن لما کان له طریقٌ الی معرفته وجب علیه التوبه منه فاذا تاب قبل الله توبته» یعنی کسی که واقعاً نمی‌دانست این حرام است ولی درست فحص نکرده بوده، راه داشته که جهلش جهل معذر نبوده. بله بجهالةٍ، نمی‌دانسته. این هم یک قرینه‌ای است که شیخ الطائفه هم جهل را این جا نیامده سفاهت و این‌ها معنا کند، واقعاً جهل را جهل معنا کرده یعنی همان عدم العلم، اصلاً احتمال سفاهت و این‌ها را هم نداده ایشان. کسی که بجهالةٍ یک کاری را انجام داده واقعاً نمی‌دانسته این آیه هم فرق دارد می‌گذارد می‌گوید یک عده هست می‌دانند و با این که می‌دانند، عالماً و عامداً می‌روند انجام می‌دهند. اما یک عده نمی‌دانند این‌ها از آن‌ها کارشان راحت‌تر است، آسان‌تر است چون طغیان آن چنانی ندارند، منتها اشکالش در چیست؟ این اشکالش در این است که راه بوده اگر درست استفراغ وسع می‌کرد به مطلب می‌رسید. این‌ها البته تکلیف بر آن‌ها منجز است و خدای متعال حالا می‌فرماید این‌ها اگر توبه بکنند و اصلاح کنند من می‌بخشم آن‌ها را.

س: ...

ج: عمل سوء است دیگه. یعنی آن واقعاً آن حرام واقعی را انجام داده مثلاً این شرب تنن کرده.

س: ...

ج: عمل سوء یعنی عملی که در واقع قبیح است، حرام است.

س: ...

ج: جهالت هم یعنی نمی‌دانسته که این حرام است. اما این نمی‌دانسته راه برای دانستن او بوده، پس جهلش جهل عذری نبوده، جهل عن تقصیر بوده. راه داشته مثل شبهات حکمیه قبل الفحص است یا فحص کرده درست... شیخ طوسی قدس سره این جور معنا فرموده که این در حقیقت برمی‌گردد توضیحش به همان عنوان کلی حالا ایشان فقط این جا را مثال زدند ما عرض می‌کنیم آن جایی که عنوانش عام‌تر قرار می‌دهیم. بجهالةٍ غیر معذرة، جهالتی که عذر نیست برای او، حالا عذر نیست یا به این است که جهل مرکب دارد و در مقدماتش هم چیزی نکرده، یا جهل این را دارد که در شبهات حکمیه قبل الفحص است یا در مقام استفراغ الی الحکم علی ما ینبغی آن که وظیفه‌اش

است انجام نداده، خیلی‌ها هستند این کار را می‌کنند حالا سواء من الفقهاء و المجتهدين که گاهی ممکن است سهل‌انگاری بکنند و آقای آشیخ عبدالکریم قدس سره نقل کردند که بعد از فوت میرزای شیرازی یکی از اعلام خیلی مهم بعد از میرزای شیرازی تلمیذ ایشان مرحوم آسید محمد فشارکی است که هم استاد آقای نائینی است هم استاد خود آقای حائری است، مرد بسیار بزرگی است، آقای فشارکی استوانه‌ای است از علم و تقوا. ایشان می‌فرموده که من هرچی اصرار کردم تا در خانه‌شان هم رفتم که رساله بدهد فرمود، قسم یاد کرد که من خودم را اعلم می‌دانم ولی رساله هم نخواهم داد و رفت خانه و در را بست. بعد فرمود که دیدم عده‌ای از اهل عصر را که فتوا می‌دهند این‌ها سیخ از یک جاهایی‌شان داخل می‌کنند از مغزشان می‌آید بیرون. صورت برزخی‌شان را نشان‌شان داده بودند که کسی واقعاً صلاحیت برای فتوا ندارد و فتوا می‌دهد، فتوا دادن یک امر خیلی خطیری است، مرحوم آقای حائری قدس سره شیخنا الاستاد بعضی‌ها که خدمت ایشان می‌گفتند آقا رساله بده، ایشان می‌فرمود به من وقتی می‌گویند فتوا بده مو بر بدنم راست می‌شود. یعنی این قدر خطیر است که خدای متعال مؤاخذه می‌کند به چه دلیل گفتم این حرام است، به چه دلیل گفتم واجب است، به چه دلیل این جور گفتم، خیلی امر خطیر است. بله اگر استفراغ وسع کرد و واقعاً تا نهایت امر رسید بله آن دیگه للمصیب اجران و للمخطئ اجر واحد، آن مهم است. اما شل‌گیری و تحت تأثیر جو و این و آن واقع شدن و درست مطالعه نکردن و درست استفراغ وسع نکردن خیلی خب، از آن طرف در تقلید هم همین جور است، روی هم‌شهری‌گری، و روی سر و صدا و روی فلان و روی این چیزها بخواهی یکی را انتخاب بکنی و آن هم همین جور اگر درست استفراغ وسع نکرده باشد همین جور است. یک وقتی خدمت شیخنا الاستاد نشسته بودیم عرض کردم... یک آقایی هم نشسته بود گفت که این آقا، مرحوم آقای شاهرودی، مرحوم آیت‌الله شاهرودی آقای آسید محمود شاهرودی از مراجع گذشته گفت ایشان را اعلم می‌دانم اما به خاطر هم‌شهری‌گری از فلان آقا تقلید می‌کند هم‌شهری‌شان است، معلوم است که این را خدا نمی‌پذیرد. به خاطر هم‌شهری، آن را اعلم می‌دانی به خاطر هم‌شهری‌گری از این داری تقلید می‌کنی. این جا که جای هم‌شهری‌گری و هم‌رفیقی و هم قح‌کشی و فلان نیست که. حالا ایشان می‌فرماید پس بنابراین کسی که به جهالة انجام بدهد یعنی عذر... این هم فرمایش ایشان است که این به این قرینه عقلیه این جور معنا کنیم. اما خود حاج آقا مصطفی رحمه الله دو تا جواب می‌دهند. این جواب سوم می‌شود.

جواب سومی که ایشان می‌دهد ایشان می‌گویند که ما تخصیص می‌زنیم،

ج: بله، ما به قرینه عقلیه می‌گوییم این حاف به این است، حاف است به این که یعنی بجهالة غیر معذرة.

س: ...

ج: بله، گفتیم ....

س: ...

ج: نه، آن که عقل می‌گوید می‌گوید جهالت‌های معذر ولی حکمش جهالت‌های معذر است، مصداقش بعضی‌هایش تکوینی واقعی است، این می‌تواند مصداق چه هم داشته باشد؟ مصداق شرعی هم داشته باشد. اگر خود شارع هم بگوید معذر است دیگه، اما چون قیدش زده، اگر فقط گفته بود بجهالة بله، اما جهالتی که معذر نیست، حالا شارع جهالت معذر دارد درست می‌کند، می‌گوید مواردی که فحص کردی من برداشتم، دارد با این بیان جهالت معذر، مثل این که گفته «إن تتبعون الا الظن» حالا آمده گفته این ظن را من حجت قرار دادم.

س: ...

ج: دیگه تخصیص نیست، ورود است.

س: ...

ج: با وجود این قید می‌شود چی؟ این قید عقلی را دارد. این قید عقلی که دارد ادله برائت شرعیه ورود پیدا می‌کند مثل قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌شود.

س: ...

ج: یعنی چی؟ یعنی جهالتی که عذر نیست آن جا درست است که منجز است اما جهالتی بود که عذرآور بود این جا دیگه توبه نمی‌خواهد، جهالتی است که عذرآور است، پس در جهالت‌های عذرآور این جا توبه نمی‌خواهد، تنجز معنا ندارد. حالا عذرآور کجاها است، یک مصداق تکوینی دارد که تخصصاً خارج است مثل موارد جهل مرکب، که در مقدماتش تقصیر نکرده باشد، این موارد مواردی است که تخصصاً خارج است. یک مواردی است که تخصصاً خارج نیست اگر شارع یک کاری بکند می‌شود جهل عذرآور، اگر شارع آن کار را نکند نمی‌شود جهل عذرآور. آن چیست؟ آن این است که شارع بگوید این جا که تو نمی‌دانی من این جا را چه کار کردم؟ برداشتم. این هم با کار شارع می‌شود جهل عذرآور فلذا می‌گوید ورود، ورود همین است دیگه. ورود خروجی تکوینی است بعد یک

عملیه‌ای که شارع انجام بدهد. یا دخول تکوینی است بعد از عملیه‌ای که شارع انجام بدهد چون گفتیم که ورود علی خلاف آن چه که مرسوم می‌گویند هم‌اش خروج است نه، ورود گاهی هم دخول است اما خروج و دخول هر دو به عنایت کاری است که شارع می‌کند و بعد از کاری است که شارع انجام می‌دهد. و اما جواب بعدی.... جواب سه و چهار می‌ماند برای فردا ان شاء الله. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۵۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیه الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الشَّائِرَ لِلَّهِمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقَرَّبُ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ يُبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلُ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

بحث در استدلال به این آیه مبارکه بود «أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (انعام/۵۴) استدلال به این آیه شریفه برای وجوب احتیاط در شبهات حکمیه که حاصل تقریب این بود که از این آیه شریفه به مناسبت این که «ثم تاب» بفرموده معلوم می‌شود که احکام در صورت جهالت منجز هستند و احتیاج به توبه دارند و این مطلب به دلالت التزام دلالت می‌کند بر این که شارع ترخیص جعل نفرموده و الا توبه نمی‌خواست، منجز نبود. این حاصل استدلال. و قهراً این معنا با ادله داله بر برائت تعارض خواهد کرد و این بهترین دلیل هست از دلیل‌های کتابی برای اثبات احتیاط.

جواب‌هایی که هست متعدد است دو تا از جواب‌ها را ظاهراً عرض کردیم. جواب اول این بود که این جهالت به معنای سفاهت و عدم مبالات است و یا این که حداقل احتمال این جهت را دارد بنابراین آیه شریفه این است که «من عمل منكم سوءاً لعدم المبالات و بالسفاهة» و قهراً کسی که در شبهات حکمیه استناداً به ادله شرعیه مرخصه استناد می‌کند این عدم مبالات نیست، این سفاهت نیست، این را خود شارع اجازه داده بنابراین مورد ما تخصصاً خارج می‌شود از تحت این آیه شریفه.



جواب دوم این بود که این جا یک مقید لَبّی وجود دارد برای جهالت ولو این که این جهالت را به معنای عدم العلم معنا کنیم و این آن است که یک جاهل‌هایی مسلّم از نظر عقلی عذر است و توبه قطعاً نمی‌خواهد. این جاهل‌های عذری دو قسم است یکی آن‌هایی که ذاتاً عذر هستند و احتیاجی به جعل شرع ندارند مثل جاهل مرکب که تقصیر در مقدماتش هم نکرده باشد، یکی آن مواردی که جاهل است و شارع آن جاهل را عذر قرار داده، اگر شارع هم جاهلی را عذر قرار داد آن هم احتیاج به توبه و این‌ها ندارد. پس وقتی می‌فرماید بجهالة یعنی بجهالة غیر عذریه. این محفوف است این کلام به این قید لَبّی. وقتی این طور شد پس بنابراین ادله برائت می‌شود وارد بر این چون دارند جاهل عذری درست می‌کنند آن‌ها، این هم بیان دوم. ب

بیان سوم و جواب سوم که امروز عرض می‌شود. و آن این است که جهالت را به معنای همان عدم العلم می‌گیریم اما این جا دارد «من عمل منکم سوءاً بجهالة» گفته می‌شود کلمه سوء که سیئه هم از همین مشتق است سوء به معنای گناه است، معصیت است، نافرمانی است، به این معنا است. یا ظهور در این دارد و یا این که لا اقل این معنا محتمل است قویاً به خصوص به قرینه تاب که توبه برای عصیان است، برای گناه است، برای معصیت است. پس «من عمل منکم سوءاً» یعنی کأنّ فرموده «من عمل منکم معصیةً بجهالة» هر جا معصیت هست و این معصیت هم در اثر جهالت انجام شده که این جهالت هم یعنی یا شبهات حکمیه قبل الفحص بوده و نرفته درست است فراغ وسع نکرده، تتبع نکرده، یا اصلاً تتبع نکرده یا کرده و درست تتبع نکرده، آن چه که وظیفه‌اش بوده یا در اثر این که جاهل به عواقب کار بوده که خیلی از مفسرین این جوری گفتند، یعنی عواقف کار را توجه نداشته به آن، یا مفاسدی که بر آن مترتب می‌شده نسبت به آن‌ها جاهل بوده و متعلق را این چیزها گرفته. حالا آدمی که سوئی را به جهالت انجام می‌دهد یعنی گناهی را، معصیتی را به جهالت انجام داده این بلیه توبه بکند و قهراً روشن است که آن معصیت منجز است که معصیت شده و هیچ دلیلی و هیچ کبری و صغری خودش را مشخص نمی‌کند، معین نمی‌کند، این نمی‌گوید کجا معصیت است کجا معصیت نیست. کسی که معصیتی را به جهالة انجام بدهد سپس توبه کند و اصلاح کند خدای متعال می‌بخشد. اما حالا کجا معصیت است؟ کجا معصیت نیست؟ آن را که مشخص نمی‌کند، آن را که معین نمی‌کند. قضایا مصادیق خودشان را مشخص نمی‌کنند باید از خارج مشخص بشود. وقتی که اصولی می‌گوید که در شبهات حکمیه وقتی شارع ترخیص داد معصیت نیست و آن با این معارضه نمی‌کند. این دارد می‌گوید هر جا معصیت باشد، آن با ترخیصش می‌گوید این جا معصیت نیست، موضوع را از بین می‌برد، موضوع معصیت بودن را، سوء بودن را از بین می‌برد بنابراین سوء مرادف نیست با حرام، با ترک واجب، با این‌ها مرادف نیست بلکه به معنای معصیت است. ممکن است یک چیزی حرام واقعی باشد اما انجام دادن آن معصیت نباشد به خاطر این که این عذر دارد. اجتهاداً او

تقلیداً به آن حرمت نرسیده. این حرام واقعی هست چون احکام مشترک است، حرام واقعی هست اما سوء نیست، کار سویی و سی‌ای نیست، یا واجبی را در واقع واجب است این اجتهاداً او تقلیداً به این وجوب نرسیده، این وجوب دارد اما ترک آن سی‌ای نیست، سوء نیست بنابراین خود واژه سوء یک بار عدوانی و معصیتی و تعدی و این‌ها در آن نهفته شده است حالا به حسب ظهور مسلم یا لا اقل محتمل است این چنین، حداقل این است که محتمل است این چنین باشد احتمالاً مساویاً با آن احتمالاً که قهراً ظهور را از بین می‌برد بنابراین با توجه به این جهت باز می‌توانیم جواب بدهیم به این که این آیه شریفه با ادله برائت معارضه نمی‌کند و به درد اخباری نمی‌خورد که بگویند... ملزم کند اصولی را به این که باید احتیاط کند. این بیانی که کردیم اشاره‌ای از آن در کلام خود مرحوم حاج آقا مصطفی رحمه الله وجود دارد حالا توضیح بیشتری ما عرض کردیم، ایشان در یک کلامی قبل از این که وارد جواب‌ها بشوند در یک کلامی فرمودند «لما لا سوء بعد ترخیص الشرع» بعد ترخیص شرع سوئی وجود ندارد. این توضیحش همین مطلبی می‌شود که عرض کردیم البته ایشان ترکیز بر این مطلب در مقام جواب فرمودند این در اثناء کلامشان این جمله را هم دارند، جواب‌هایی که ایشان دادند جواب‌های دیگری است که حالا عرض می‌کنیم. پس تا حالا سه تا جواب دادیم و هر سه جواب هم تمام است به نظر می‌آید که با همه این‌ها می‌توانیم جواب بدهیم.

جواب چهارم که جواب ایشان هست این است که ایشان می‌فرمایند که این آیه اباء از تقیید ندارد همان جوری که نسبت به شبهات موضوعیه مسلم باید تقیید بشود، به اتفاق اصولی و اخباری، شبهات موضوعیه تحریمیه در آن‌ها احتیاط واجب نیست، این که امر اتفاقی است دیگه، مایعی است نمی‌داند نجس هست یا نجس نیست، آیا متنجس شده یا متنجس نشده؟ در این جا فحص لازم نیست دیگه، ولو حالت سابقه‌اش را هم نداند و خبر نداشته باشد که حالا مثلاً استصحاب هم بکند، حالا استصحاب هم حتی اگر بکند. پس بنابراین در شبهات موضوعیه این لا اش کال در این که نیست، آن جا سوء نیست، اگر کسی شبهه موضوعیه تحریمیه را انجام داد «من عمل منکم سوءاً بجهالة» نمی‌گیرد آن را؟ می‌گیرد ولی باید تخصیص زد باید تقیید کرد. و هم چنین شبهات وجوبیه حکمیه، شبهات وجوبیه حکمیه هم اخباری‌ها می‌گویند هم اصولی‌ها می‌گویند، این را که اتفاق داریم بر آن که اگر شک کردیم چیزی واجب است یا واجب نیست آیا مثلاً روز دوم ماه لازم است که ما چند تا صلوات بفرستیم مثلاً. احتمالش که هست، شما یقین به عدم آن که ندارید، احتمالش هست، یا هر شب مثلاً صد تا تکبیر باید گفت قبل از خوابیدن، احتمالش که وجود دارد، این‌ها را ما با چه حل می‌کنیم؟ هم اخباری هم اصولی می‌گویند «رفع ما لا یعلمون» و برائت جاری می‌کنیم این جا، هزارها احتمال تکلیف آدم می‌دهد، همه این‌ها با برائت، یا موارد تعارض نصین است، اجمال نص

است، فقدان نص است، چه هست در شبهات وجوبیه. هر دو طائفه می‌گویند برائت است، این‌ها را چه کار می‌کنید نسبت به آیه، مگر تقیید نمی‌کنید آیه را.

س: ...

ج: نه، ترک واجب سوء است دیگه.

س: ...

ج: حالا از این صرف‌نظر کنیم. حالا فعل‌هایش را، شبهات وجوبیه‌ای که انجام می‌دهد آن را که دیگه نمی‌توانید بگویید که.

همان طور این که این دو تا یا مماشاً با آقا این یکی، شما باید تقیید بکنید ما می‌گوییم که به ادله برائت در شبهات تحریمیه که نزاع بین ما و اخباری است آن هم تقیید می‌کنیم به خاطر آن ادله، تقیید می‌شود. این قلت که آقا همه این‌ها را که خارج کنی، شبهات موضوعیه را دارید خارج می‌کنید، وجوبیه را که خارج می‌کنید، تحریمیه را هم که خارج می‌کنید، تخصیص کثیر است و این کلام مستهجن می‌شود، این آیه نازل شده برای چی، پس همه این‌ها که خارج شد. جواب می‌دهند به این که نه، این تخصیص کثیر نیست چرا؟ برای این که درست است که افراد شبهات تحریمیه زیاد است اما این عنوان شبهه تحریمیه خارج می‌شود، این عنوان خارج می‌شود ولو این عنوان دارای افراد فراوانی باشد و این موجب آن تخصیص مستهجن نیست، حالا این یک بحث اصولی دارد در باب تخصیص که آیا ما باید به افراد نگاه کنیم یا به عناوین نگاه کنیم، در آن اقوالی است و تفاسیلی است، حالا نظر شریف ایشان در آن باب این است که اگر عنوان اخراج شد ولو این عنوان افراد فراوان دارد این موجب تخصیص کثیری که مستهجن است نمی‌شود. علاوه بر این که...

س: ...

ج: حالا می‌گوییم چه چیزهایی ته آن می‌ماند.

این‌ها خارج می‌شود ولی ته آن زیاد می‌ماند، اولاً تمام شبهات حکمیه قبل الفحص هم وجوبیه هم تحریمیه قبل الفحص چه می‌شود؟ شامل می‌شود. حتی شبهات موضوعیه‌ای که فحص لازم دارد، همه شبهات موضوعیه، همه آقایان نمی‌گویند فحص لازم ندارد، مثلاً در امور مالیه گفتند شبهات موضوعیه در امور مالیه چه می‌خواهد؟ فحص می‌خواهد. کسی نمی‌داند آیا امسال در آمدش فاضل بر مؤونه شد یا نشد، می‌گوید شبهه موضوعیه است چه کار

داریم حساب بکنیم، خمس نمی‌دهیم. نمی‌داند آیا ثروتش به اندازه استطاعت حج شد یا نشد، ما چه کار داریم که فحص بکنیم، شبهه موضوعیه است. نمی‌داند اموال زکویه‌اش به حد نصاب رسید یا نه، چه کار داریم تفحص بکنیم، شبهه موضوعیه است. این‌ها را فقهای عده‌ای فرمودند مثل محقق نائینی که این موضوعاتی که معمولاً مشخص شدن آن احتیاج به فحص دارد و همین جوری معلوم نمی‌شود بر آدم، این‌ها ولو شبهه موضوعیه است، این‌ها را باید فحص بکنیم و معمول امور مالیه همین جور است برای مخصوصاً کسانی که درآمدشان یک درآمد متوسطی است که خیلی معلوم نیست از مؤونه‌هایشان سر بزنند، بالاتر باشد حالا یک کسی میلیاردری است هر روز استفاده‌های کلان می‌کند او فحص هم نکند می‌داند بالاخره اضافه است ولی باز باید حساب بکند که چقدر اضافه است که خمس همه‌اش را بدهد دیگه، هرچی اضافه است بدهد. بنابراین در شبهات موضوعیه این چنینی و باز شبهات موضوعیه‌ای که مورد اهتمام شرع است، حالا یک جایی فرض کن زندگی می‌کند هم آدم‌های مهدور الدم هستند هم محقون الدم، همین جور تیر بزنند بکشد بگوید ما ... بگوید که این چه لزومی دارد که ما فحص بکنیم، ان شاء الله از آن مهدور الدم‌ها است، حق ندارد چنین کاری بکند، باید فحص بکند، باید معلوم بشود. و هكذا. پس بنابراین شبهات حکمیه تماماً قبل الفحص مشمول است، بله بعد اگر فحص کرد و به دلیلی ظفر نیافت و این‌ها بله حالا مشمول آیه شریفه می‌شود و شبهات حکمیه ... خیلی فراوان است و هم چنین شبهات موضوعیه این چنینی و هم چنین شبهات مقرونه به علم اجمالی این هم فراوان است. پس بنابراین همه این‌ها تحت آیه شریفه باقی می‌ماند آن‌ها خارج می‌شوند بنابراین یک تخصیص و یا تقییدی که منجر به استهجان بشود پیش نمی‌آید، ما به واسطه آن ادله برائت شرعیه این‌ها را، آیه را تقیید می‌کنیم، تخصیص می‌زنیم کما این که متفق هستیم هر دو طائفه بر این که نسبت به شبهات موضوعیه حالا غیر از این موضوعی‌هایی که گفتیم باید تقیید بشود، نسبت به شبهات وجوبیه هم باید تقیید بشود مگر این که شبهات وجوبیه را کسی بگوید که چون گفته «من عمل منکم» و آن جا هم البته عرض کردیم چندین بار که این عمل‌هایی که این جا وجود دارد شامل ترک هم عرفاً می‌شود ولو بالدقة العقلیه این چنین نیست، ترک عمل نیست مگر کسی کفّ نفس کرده باشد و ما بگوییم کفّ نفس امر وجودی هست. این جوابی است که ایشان فرموده‌اند. بعد فرموده «فتدبر» حالا این تدبر، امر به تدبر تمریضی است یا تدقیقی؟ یعنی دقت کن که اشکال به ما نکنی یا نه، دقت کن که این حرف معلوم نیست درست باشد، جوابی که ما دادیم که می‌شود تمریضی.

این جا یک دقتی حالا باید بکنیم، ببینیم چه را داریم تقیید می‌کنیم، چون آن که آیه شریفه به حسب مدلول مطابقی دارد می‌فرماید «من عمل منکم سوءاً بجهالةٍ ثم تاب من بعد ذلک» بگوییم «من عمل منکم سوءاً فی غیر الشبهات الوجوبیه و الشبهات الموضوعیه، و الشبهات التحریمیه بجهالةٍ» این جور «ثم تاب من بعد...» در غیر این‌ها ثم تاب.

اگر این جور تقييد بکنيم آيا اين خلاف مقصود را افاده نمي‌کند، در غير اين‌ها اگر عمل کرد و تاب ما مي‌بخشيم، در غير اين‌ها، پس در اين‌ها چي؟ پس در اين‌ها اگر توبه هم بکند فايده‌اي ندارد ديگه، چون موضوع را داريد مقيد مي‌کنيد، اگر اين در مقام تهديد باشد که ما کجاست که مي‌بخشيم، شما داريد مي‌گويد که کسی که «عمل سوءاً بجهالة في غير الشبهات الحکمية الوجوبية و غير الشبهات الموضوعية و غير الشبهات التحريمية» آن وقت چيست «تاب و اصلح فإنه غفورٌ رحيم».

س: ...

ج: آن جواب قبلي بود، اين مي‌خواهيد تقييد بکنيد. فرض اين است که حالا سوء را مي‌گويم يعني خود ترک واجب واقعي و سوء يعني حرام واقعي، آن جواب قبلي بود حالا ايشان با آن راه نمي‌خواهد جواب بدهد، مي‌خواهد با راه تقييد جواب بدهد که ما به واسطه آن ادله تقييد بکنيم، تقييد که کرديم يعني مدلول مطابقی را تقييد مي‌کنيم؟ يا آن مدلول التزامي را مي‌خواهيم از آن خارج بکنيم؟ چون به دلالت التزام گفتيم مي‌گويد چي؟ مي‌گويد مواردی که شما جهل داريد منجز است احکام، همه مواردی که جهل داريد احکام منجز است، آن مي‌شود مدلول التزامي ديگه، آن را تقييد بنزيم، تخصيص بنزيم بگويم الا در موارد شبهات تحريميه و وجوبيه و موضوعيه، آن لابأس، آن را تقييد بکنيم. اما اگر بخواهيم مدلول مطابقی را تقييد بکنيم، مدلول مطابقی را اگر تقييد کرديم معنايش اين است که در غير اين‌ها اگر توبه کرديد خدا مي‌بخشد.

س: ...

ج: ما از کجا مي‌دانيم، اول کلام است ديگه، اصلاً ما هستيم و اين آيه.

س: اين آيه مي‌گويد اين عمل‌هاي اين چنين... نياز به توبه دارد...

ج: کجا گفته نياز به توبه ندارد، نمي‌گويد نياز به توبه ندارد. اگر اين جوري... «من عمل منکم بجهالة غير علماء» اگر اين جوري گفته يعني توبه علماء را نمي‌پذيرم، اگر اين جوري گفته بود «من عمل منکم غير العلماء» نتيجه آيه چه مي‌شد؟ که خدا توبه علماء را نمي‌پذيرد، مي‌گويد علماء نبايد گناه کنند، گناه کردند ديگه نمي‌پذيرد. اين جور معنای آن مي‌شد ديگه.

س: ...

ج: اين جا هم همين جور است. مي‌گويد در غير شبهات تحريميه، در غير شبهات وجوبيه...

س: ...

ج: آن حرف دیگری است، آن اصلاً هر جور معنا کنید آن یک سؤالی است در این آیه که «بجهالة» چرا فرموده، مگر خدا آن‌هایی که به غیر جهالة یعنی عالماً عامداً مگر خدا نفرموده که من می‌بخشم، «التائب من الذنب کمن لا ذنب له» آن یک سؤال عمومی است در این جا، بحث تفسیری دارد و بحث فقهی، که این آیه شریفه که فرموده بجهالة شما بجهالة را هر جور می‌خواهی معنا بکن، آن‌هایی که عالماً عامداً انجام می‌دهند مرتکب معصیت می‌شوند آن‌ها را خدا نمی‌بخشد؟ اگر آن‌ها هم توبه بکنند و عمل صالحاً اصلاح کنند، تدارک کنند، آن‌ها را هم که می‌بخشد، ادله توبه که فراوان است کتاباً و سنتاً. این سؤالی را که این جا به خاطر چه این جوری آمده فرموده؟ حالا این را صرف نظر کنیم که جمع بین این آیه شریفه و ادله توبه مطلقاً چه جور می‌شود و آیا تدریجی بود این، مثلاً ادله توبه مثل ادله حرمت خمر که فرمود اول حرام نفرمود، فرمود بدی‌هایش بیشتر از خوبی‌هایش است، نگفت اصلاً... بعد کم‌کم فرمود چون مردم عادت داشتند در جاهلیت و اول اسلام و این‌ها به خمر خوردن و این‌ها نیامد بگوید حرام است از اول که بالاخره مردم قیام کنند، شورش کنند بگویند این چه اسلامی است، قبول نمی‌کنیم اسلام را، نه یک نصیحتی کرد؛ این که بهتر است این کار را نکنید و این‌ها بعد که کم‌کم چه شد فرمود حرام است. این جا هم اول فرموده من چنین آدم‌هایی را می‌بخشم، یک مضیقه‌ای، در یک محدوده‌ای که خیلی جرأت درست نکند و این‌ها بعد فرموده است که نه، همه گناهکاران را ما می‌بخشیم، به شرطی این که بیایند توبه بکنند، ما همه را می‌بخشیم به شرط این که توبه بکنند، آن‌هایی هم که احتیاج به اصلاح دارد مثل قضاء صلوات، قضاء صیام یا حقوق ناس که به گردن‌شان است باید این‌ها را بپردازند و ما دیگه این‌ها را می‌بخشیم. این که قطعی و مسلّم است در اسلام که ادله توبه این چنینی ما داریم، این جمعش با این آیه شریفه چه می‌شود، حالا آن بحث را بگذاریم کنار، اگر این بحث را نخواهیم توجه بکنیم و آن بحث را بگذاریم کنار و ما این جا تقیید کنیم منطوق را، پس منطوق را اگر تقیید کردید می‌شود چی؟ و در مقام تهدید هم باشد مفادش این می‌شود. اگر شما بیایید بفرمایید که ما مفهوم را می‌خواهیم تقیید کنیم.... نه مفهوم را، آن مدلول التزامی را بخواهیم تقیید بکنیم، آن جا دائر مدار این بحث است که آیا بدون تقیید منطوق می‌شود مدلول التزامی و هم چنین مفاهیم را تقیید کرد، تخصیص زد یا نه؟ این دو نظر هست در اصول؛ یک نظر این است که بله خود مفاهیم که آقای نائینی مفاهیم را جزو مدالیل التزامی می‌داند، یک نوع مدلول التزامی است. مفاهیم را بدون تصرف در منطوق می‌شود، آن هم مثل یک قضیه‌ای است که منطوقاً گفته شده ولی منتهاً حالا منطوقاً گفته نشده، مفهوم گفته شده، آن هم خودش یک قضیه که لم ینتطق به الشارع، اما قضیه‌ای است که به این شکل آن را بیان کرده است، همین طور که اگر تنطق به آن می‌گوید قابل تخصیص بود و ربطی به قضایای دیگر

نداشت حالا هم ربطی به قضیه منطوقیه ندارد قابل.... اما آن‌هایی که می‌گویند اشکال دارد می‌گویند نه، این وقتی مفهوم پیدا می‌کند چون شما در منطوق یک چیزی را اخذ کردی که این منطوق درست می‌شود، این مفهوم درست می‌شود، اقتضای آن چیز اطلاق است، عموم است پس بنابراین یک تعارض می‌شود، تا آن را دستکاری نکنی نمی‌توانی ببایی چه کار کنی؟ ببایی تصرف در مفهوم بکنی یا در آن مدلول التزامی بکنی چون بین آن مدلول التزامی و بین آن چه که در منطوق گفته ملازمه وجود دارد، این ملازمه هست یا نیست؟ اگر این ملازمه نیست پس آن مدلول درست نمی‌شود، اگر این ملازمه وجود دارد چه جور می‌آیی تخصیص می‌زنی و حال این که این ملازمه إما عقلی است و إما شرعی است و إما عرفی و عادی است، قابل تخصیص نیست. فلذا بدون تصرف در آن نمی‌شود. این جواب این مشکلات را دارد منتها این‌ها مشکلات مبنایی است اگر کسی مبنایش این بشود که ما بتوانیم تخصیص بزیم در ناحیه مفهوم اشکالی ندارد.

و اما آخرین جواب که ایشان دادند....

س: ...

ج: چون در مقام تهدید است دیگه، این را گفتیم، اگر تهدید نباشد بله اشکال ندارد. یعنی اگر فعلاً راجع به این‌ها حرف می‌زند به بقیه کاری ندارد...

س: مفهوم وصف را اگر ما نپذیریم بگوییم که...

ج: نه این‌ها وصف نیست، مفهوم تهدید است. یعنی می‌خواهد روشن کند ما چه کسانی را توبه‌هایشان را می‌پذیریم چه کسانی را نمی‌پذیریم.

س: ...

ج: نه، اگر تهدید باشد دارد.

س: ... می‌گوید آن‌ها را نمی‌بخشیم چون اصلاً سالبه به انتفاء موضوع است بخشش آن‌ها.

ج: نه، نمی‌گوید دیگه چون بنابراین که آن جواب‌های دیگر را که کنار گذاشتیم. نه.

آخرین جوابی که ایشان می‌فرماید این که...

س: ...

ج: نه، سوء یعنی همان حرام واقعی دیگه، آره آن اشکال ندارد.

س: ... معلوم می‌شود سوء به این معنا نیست و الا واقعاً آبی از تخصیص است.

ج: نه، درسته، توجه به این جهت نمی‌شود در جواب. از آن حیث توجه می‌شود به آن حیث می‌خواهیم جواب بدهیم می‌گوییم حالا با شما مماشات می‌کنیم، سوء به همان معنایی است که شما دارید می‌گویید. می‌خواهیم بگوییم سوء اگر..

س: ...

ج: اگر این جور بگویید خیلی کارتان خراب می‌شود چون حتماً باید به شبهات موضوعیه تخصیص.... بله مگر این که بگویید پس این جهالت را به همان معنای.... این‌ها قرینه می‌شود بر این که جهالت را به همان معنای عدم مبالات بگیرید که در نظر ما این جهالت ظاهراً به همان معنای عدم مبالات و سفاهت و این‌ها باید باشد. ظاهر این...

و اما آخرین جوابی که ایشان می‌دهند این است که این آیه شریفه برای اول اسلام و کسانی است که تازه از خارج از اسلام بودند، کارهای خلاف انجام داده بودند، قتل نفس انجام داده بودند، کارهای قبیح و زشت انجام داده بودند حالا آمدند مسلمان شدند، خدای متعال می‌فرماید «وَ إِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ» به پیامبر می‌گویند اگر این‌ها آمدند پهلوی شما، این‌هایی که ایمان می‌آورند «بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» نه آمنوا. این‌هایی که می‌آیند و ایمان می‌آورند و قهراً یک سابقه خرابی دارند، به این‌ها بگو که «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ». «مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ» قتل نفس کردید و کارهای خیلی عجیب و غریبی که آن‌ها انجام می‌دهند، دختران‌تان را زنده به گور کردید، چه کردید، چه کردید که در جاهلیت این‌ها بوده حالا این جور نباشد که این‌ها مانع بشود از این که بیایید مسلمان بشوید. نه، این کارهایی که روی جهالت انجام دادید اگر بیایید حالا مسلمان بشوید و توبه بکنید و اصلاح بکنید امر خودتان را، خدای متعال می‌بخشد. کَانَ وَ زَانِ اَيْنَ اِيه شَرِيفَه وَ زَانِ اِلَاسْلَامِ يَجِبُ مَا قَبْلَه هِسْت. وَ زَانِ اَيْنَ اِيه اِسْت. اِيشَانِ مِى فَرَمَايِدَ عَجَالَتَا مَنْ دَر ذَهْنَمِ مِى آيِد كِه شَايِد اَيْنِ اِيه شَرِيفَه اصْلاً مَفَادَش اَيْنِ بَاشَد كِه رَاجَع بَه اَن اَدَم‌ها دَارَد صَحْبَتِ مِى كُنَد وَ اَيْنِ....

س: ...



ج: این برنمی‌دارد، این حالا ساکت است از آن جهت «و اصلح» حالا اصلح یعنی چی؟ یعنی بیلید طبق موازینی که می‌گوییم عمل کند، حالا هرچه گفتیم قضا باید بکنی، قضا باید بکنی، هر جا نگفتیم گفتیم لازم نیست قضاء، نه. اصلاح یعنی بیایی طبق برنامه‌ای که اسلام می‌گوید عمل بکنند.

س: ...

ج: نه، این را آن موقعی که انجام دادند روی جهالت، چون بعضی از کارها مثل بچه را زنده به گور کردن و این‌ها، این‌ها اصلاً قبایح عقلی است. حالا این‌ها روی نادانی که بیشتر اگر این جور بگوییم، بیشتر به این می‌خورد که این جهالت را هم به همان معنای نادانی و این‌ها بگیریم، نه جهل به آن معنای مقابل عدم علم. ایشان می‌فرمایند که بعید نیست که آیه شریفه هم این جور یعنی احتمال این جهت را دارد و اگر این چنین باشد باز ربطی به بحث ما پیدا نمی‌کند. این مجموع آیات مبارکاتی بود به آن استدلال شده بود که مهم‌ترین آیه همین آیه اخیر بود، از این آیه هم جواب داده شد بحمدالله، پس فعلاً برای وجوب احتیاط من الآیات دلیل نداریم و اما الروایات که ان شاء الله از روز شنبه وارد روایات می‌شویم و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۵۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الشَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةِ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقَرَّبُ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أبلغهم عذِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

بحث در ادله قول به وجوب احتیاط در شبهات حکمیه بود که قائلین به این قول بالکتاب و السنة و العقل استدلال کردند. بحث استدلال به کتاب پایان یافت به حمدالله، و تبیین که از آیات کریمه، آیه‌ای که دلالت بر این مدعا بکند و اثبات کند وجوب احتیاط را در شبهات حکمیه وجود ندارد.

و اما السنة:

سنت به روایات عدیده‌ای استدلال شده برای اثبات وجوب احتیاط که یکی از قائلین به این مطلب مرحوم صاحب وسائل قدس سره هست که در کتاب القضاء باب دوازدهم ایشان این طور بایی را قرار دادند: «باب وجوب التوقف و الاحتیاط فی القضاء و الفتواء و العمل فی کل مسألة نظریة لم یعلم حکمها بنص منهم علیهم السلام» هر جا نصی از ائمه علیهم السلام نداریم و شبهه می‌شود شبهه حکمیه در آن جا واجب است توقف و احتیاط، همان طور که در قضاء و فتوا هم این چنین است. عبارت هم... عبارتی که ایشان قرار دادند عنوان بحث هم شبهات وجوبیه را می‌گیرد، هم شبهات تحریمیه را می‌گیرد فی کل مسألة نظریة لم یعلم حکمها و حال این که حالا مشهور از اخباریون این هست که در شبهات وجوبیه قائل به احتیاط نیستند اما عبارت ایشان فعلاً عام است و هم شامل شبهات وجوبیه و هم تحریمیه می‌شود و ایشان در ذیل این باب ۶۸ حدیث ذکر فرموده‌اند. اصحاب رضوان الله علیهم این اخبار را تقسیم کردند به طوائفی. شیخ اعظم به چهار طائفه تقسیم فرموده. بعضی بزرگان به شش طائفه تقسیم کردند مثل مرحوم امام قدس سره، بعضی به هشت طائفه تقسیم کردند، بعضی مثل مرحوم آقای آخوند به دو طائفه تقسیم کرده و بعضی فرمودند که بعد از شیخ متأخرون به سه طایفه تقسیم کردند. مرحوم شهید صدر قدس سره به یازده طائفه تقسیم کردند یعنی ابتدائاً هشت طائفه را ذکر می‌کنند و بعد می‌فرمایند این هشت طائفه خیلی دلالت‌هایش و این‌هایش مهم نیست سه تا دیگر داریم که مهم است؛ سه طائفه دیگر، آن سه تا را بعد ذکر می‌کنند که روی هم رفته آن هشت با آن سه می‌شود یازده طائفه. این کار از جهت این که بسیاری از اخبار جا می‌ماند بحث از آن‌ها و ممکن است دلالت داشته باشد، انسان را به اطمینان نمی‌رساند. فلذا ما بناء بر این داریم که این روایات را به همین ترتیبی که صاحب وسائل مطرح فرمودند به همین ترتیب بحث بکنیم حالا ۶۸ تا است نترسیم البته از ۶۸ تا چون خیلی از آن‌ها بحث‌های زیادی ندارد ولی مجموعاً وقتی ۶۸ تا را بحث کردیم روشن می‌شود که حالا باید چند طایفه بکنیم، چون در همین که کدام را در کدام طائفه هم قرار بدهید اختلاف است. مرحوم شیخ مثلاً با این که چهار طایفه قرار داده است بعضی بزرگان فرمودند که ایشان تشویق دارد، بعضی از طوائفی که نباید این جا ذکر بشود این جا ذکر فرموده و هكذا، تقسیم‌بندی خیلی مانع و جامعی نمی‌شود فعلاً قرار داد فلذا بهتر این است که ما همین روایات را بخوانیم. در جامع الاحادیث الشیعه در مقدمه آن جا هفتاد و خرده‌ای روایت ذکر شده منتها وجه هفتاد و خرده‌ای روایت این است که ایشان عنوان عام قرار دادند یعنی فقط فرمودند در شبهات حکمیه چه باید کرد فلذا هم ادله برائت را ذکر کردند، روایات برائت را هم روایات احتیاط را. از این جهت شده هفتاد و

خرده‌ای. مرحوم صاحب وسائل فقط باب را برای آن جایی که شبهه حکمیه هست و دیگه نصی نداریم در خصوص این مورد قرار دادند. روایات برائت را دیگه شاید ایشان این جا ذکر نکرده باشند.

س: ...

ج: این‌ها شبهات حکمیه است ولی ممکن است حالا بعضی جاها ایشان روایاتی که برای شبهه موضوعیه هم هست ذکر کرده باشند، یا روایاتی را ذکر کردند که بعد خواهد آمد که وجهش را نمی‌فهمیم چرا ایشان اصلاً در این باب ذکر فرموده.

اولین روایت که روایتی است صحیح السند و معتبر و از جهت این که چندین سند دارد شاید بتوان ادعای اطمینان یا جزم کرد به این که این روایت حتماً از معصوم علیه السلام صادر شده.

روایت اول:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً...» یعنی هم آن پدر علی بن ابراهیم که ابراهیم بن هاشم باشد و فضل بن شاذان «جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ» که این سندی که خواندیم غیر از محمد بن اسماعیل که محل کلام است که این محمد بن اسماعیل کیست؟ محمد بن اسماعیلی که از فضل بن شاذان نقل می‌کند آیا محمد بن اسماعیل بن بزيع است یا محمد بن اسماعیل البرمکی است یا محمد بن اسماعیل النیشابوری البندقی است. سه احتمال وجود دارد البته علی التحقیق ایشان محمد بن اسماعیل نیشابوری بندقی است که در وثاقت ایشان و دلیل بر وثاقت ایشان کلام فراوانی است ولی این جا ما احتیاجی به ورود در آن بحث نداریم به خاطر این که علی بن ابراهیم عن ابیه هم وجود داشت، بعد هم باز سند دیگری دارد «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحَجَّاجِ مِثْلَهُ» و باز «وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ السُّنْدِيِّ عَنْ صَفْوَانَ مِثْلَهُ».

پس سندهای متعدد دارد یک سندش قطعاً بلاشکال است.

«سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» عبد الرحمن بن الحجاج که من ثقات اصحابنا و اجلاء اصحابنا و فقهاء اصحابنا است فرموده است که «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» از موسی بن جعفر سلام الله علیهما سؤال کردم «عَنْ رَجُلَيْنِ أَصَابَا صَيْدًا وَ هُمَا مُحْرِمَانِ» دو نفری با هم دیگه در حالی که محرم بودند صید کردند «الْجَزَاءُ بَيْنَهُمَا» یکی از محرمات احرام صید است، و اگر کسی مرتکب شد باید کفاره بدهد. حالا سؤالش این است... این‌ها چون اشتراک

در این صید داشتند آیا این کفاره بینهما تقسیم می‌شود؛ نصفش را این بدهد، نصفش را او بدهد؟ یا نه هر کدام‌شان باید یک کفاره تام و تمام بدهند، تنصیف نمی‌شود؟ «الجزء بینهما أو علی کُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا جَزَاءٌ؟ قَالَ لَا بَلْ عَلَيْهِمَا أَنْ يَجْزِيَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الصَّيْدَ» حضرت فرمود نه این جور نیست که بینهما باشد، هر یکی از آن‌ها باید کفاره‌ای برای آن صید بدهد.

تا این جا که حالا دلالتی ندارد بر بحث ما، تا این جا یک مسأله فقهیه مربوط به باب حج و محرمات احرام است. «قُلْتُ إِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَنِي عَنْ ذَلِكَ فَلَمْ أَدْرِ مَا عَلَيْهِ» این مسأله بعضی اصحاب از من سؤال کردند من نمی‌دانستم چه چیزی بر اوست. معلوم می‌شود مسأله می‌پرسیدند نمی‌گفتند چه روایتی در این باب داری، یعنی فتوا سؤال می‌کردند. «فَلَمْ أَدْرِ مَا عَلَيْهِ فَقَالَ إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا» بعضی نسخه‌ها «إِذَا أَصَبْتُمْ بِمِثْلِ هَذَا فَلَمْ تَدْرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالْإِحْتِيَاظِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَعَلَّمُوا» یا «فَتَعَلَّمُوا» این ذیل محل استشهاد هست. قبل از ورود در تقریب استدلال یک توجهی باید به فقه الحدیث بکنیم تا این که مقدمه بشود برای تقریب استدلال. این که فرمود «إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا» در این که مشاراً الیه هذا چیست، دو احتمال وجود دارد و در این که مراد از مثل چیست، باز هم دو احتمال وجود دارد حداقل.

احتمال اول این است که «إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا» این هذا برمی‌گردد به همان سؤال فقهی که بعضی اصحاب کرده بود یعنی اگر مثل این مسأله فقهی پیش آمد و ما حکمش را نمی‌دانیم باید چه کار بکنیم، بالاخره صیدی انجام شده حالا نمی‌دانیم چه کفاره‌ای باید بدهیم، هر کدام مستقلاً کفاره باید بدهیم یا یک کفاره هست و تنصیف می‌شود، «إِذَا أَصَبْتُمْ مِثْلَ هَذَا» برگردد به آن سؤال فقهی باب حج و کفاره صید، این احتمال اول که مشاراً الیه آن باشد.

احتمال دوم این است که نه، «مثل هذا» مشاراً الیه هذا همین سؤال فقهی باشد که از این شخص شده و این جوابش را نمی‌دانسته. این هم احتمال دوم.

پس بنابراین مشاراً الیه هذا می‌شود دو تا؛ اگر اولی باشد حضرت فرمود اگر مسأله فقهی این چنینی برای شما پیش آمد «فعلیکم بالاحتیاط» باید احتیاط بکنید «حتی تسألوا عنه فتعلموا» اگر دومی هم بود؛ اگر سؤال از شما کردند یک مسأله‌ای را که نمی‌دانستید «فعلیکم بالاحتیاط» فعلیکم بالاحتیاط دو تا احتمال دارد: یکی این که «فعلیکم بالاحتیاط» یعنی احتیاط کنید جواب و پاسخی ندهید، توقف کنید تا بروید سؤال کنید، یاد بگیرید بعد بیایید وقتی یاد گرفتید جواب بدهید به خصوص اگر «فَتَعَلَّمُوا» بخوانیم. حالا این‌ها چون قرائت و سماع‌ها از بین نرفته ما نمی‌دانیم حالا «فَتَعَلَّمُوا» فرموده امام یا «فَتَعَلَّمُوا» فرموده. بروید سؤال کنید بعد وقتی که جواب را یاد گرفتید آن

وقت تعلیم کنید، یا بدانید تا این که بعد بتوانید جواب بدهید. پس یکی این است که احتیاط کنید در فتوا دادن، در پاسخ دادن، یا نه فعلیکم بالاحتیاط یعنی علیکم به فتوای به احتیاط، در این جور مواردی که مسأله‌ای از شما سؤال می‌شود و شما حکم واقعی آن را نمی‌دانید در مقام جواب پاسخ به احتیاط بدهید یعنی امر به احتیاط بکنید مردم را که اگر این باشد پس مجتهد هر جا مسأله‌ای را از او سؤال کردند و نمی‌داند چیست باید امر به احتیاط کند.

س: ...

ج: یکی مقصود آن مسأله حج باشد.

س: ...

ج: نه، حالا آن را بعد می‌گوییم که مثل هذا یعنی چی، هذا یعنی سؤال از عمل که ما در مواردی که یک مسأله فقهی برای ما پیش می‌آید نمی‌دانیم باید چه کار بکنیم «اذا اصبتم» که نمی‌دانید چه کار بکنید احتیاط بکنید. دو؛ این که اگر مورد پرسش واقع شدید و جوابش را نمی‌دانید احتیاط کنید. این دو احتمال.

حالا این دومی که اگر مورد پرسش واقع شدید، خودتان مبتلا به شما نیست آن عمل، نه مورد پرسش واقع شدید حالا بیا باید احتیاط کنید «فعلیکم بالاحتیاط». فعلیکم بالاحتیاط یعنی چی؟ دو احتمال دارد؛ فعلیکم بالاحتیاط در جواب دادن، احتیاط کنید همین جوری جواب ندهید، همین جوری پاسخ ندهید تا بروید تعلّم بکنید بعد پاسخ بدهید یا نه فعلیکم بالأفتاء بالاحتیاط، فتوای به احتیاط اصلاً بدهید در این موارد.

این مال مشارالیه هذا و معنای فعلیکم بالاحتیاط علی یک تقدیر. اما «فاذا اصبتم مثل هذا» مراد از این مثل چیست؟ در مثل هذا هم حداقل دو احتمال وجود دارد. مثل هذا اگر به آن اولی برگردد هذا، یعنی مثل این جزاء صید آن عمل فقهی، آن مسأله فقهیه مثل هذا مراد از مثلثیت در این باشد که مسأله‌ای که مجهول الحکم است، وجه مثلثیت این است که مجهول الحکم است. حالا این که مورد سؤال سائل واقع شده بود در آن جا شبهه وجوبیه بود چون نمی‌دانم بر من چه واجب است، این را نمی‌دانم یک کفاره تام و تمام بر من واجب است یا نصف این کفاره بر من واجب است، نصف دیگرش هم بر رفیقم واجب است. پس سؤال از چه بود؟ از شبهه موضوعیه بود. اگر این مثل را بگوییم مثل این در این که شبهه وجوبیه است، این جهات هم در آن دخالت دارد شبهه تحریمیه را نمی‌گیرد مگر الغاء خصوصیت بکنیم و این‌ها. ولی اگر بگوییم مثل هذا یعنی مثل این مسأله که حکمش را نمی‌دانستیم، وجه مثلثیت این است که مسأله فقهیه مجهوله حکمها. این است، اگر این طور شد پس بنابراین یک احتمال است.

احتمال دیگر این است که نه، «مثل هذا» یعنی مثل این شبهه وجوبیه، «اذا اصبتم مثل هذا» که شبهه وجوبیه حکمیه است، آن وقت این که گفتیم حداقل برای این است که این شبهه وجوبیه‌ای که در این جا وجود دارد یک خصوصیتی دارد، شبهه وجوبیه مطلق هم نیست بلکه امرش دائر است این شبهه وجوبیه علی تقدیری بین شبهه وجوبیه اقل و اکثر استقلالی و هم چنین دائر است بین اقل و اکثر ارتباطی، یا به عبارت دیگر امرش دائر است بین شبهه وجوبیه‌ای که شک در تکلیف است یا شک در مکلف‌به است. «مثل هذا» که حالا بعد از ان شاء الله توضیحاتش در مقام بعد روشن می‌شود. این «مثل هذا» می‌خواهد مثلیت را در چه بگوید؟ مثلیت را در اصل این که مجهول الحکم است می‌خواهد بگوید، به نوعش کار ندارد به خصوصیاتش کار ندارد، «اذا اصبتم مثل هذا» یعنی اذا اصبتم بمثل این مسأله‌ای که یک شبهه حکمیه‌ای بود که حکمش را نمی‌دانستید مجهول بود، به مثل این که حکمش را نمی‌دانیم پس بنابراین این جوری معنا بکنیم هم شامل شبهات وجوبیه می‌شود و هم تحریمیه می‌شود. اگر بگوییم مثل هذا نه، ناظر به خصوصیات هم هست، ناظر به خصوصیات باشد دیگه شبهات تحریمیه را نمی‌گیرد می‌شود شبهه وجوبیه، خود شبهه وجوبیه این جا شبهه وجوبیه مطلق نیست چون ما شبهات وجوبیه‌ای که داریم تارة این جوری است که شک می‌کنیم مثلاً دعاء عند رویة الهلال واجب است یا نه؟ مردد بین امری نیست، یک موضوع ویژه خاصی است، یک فعلی است نمی‌دانیم واجب است یا واجب نیست، یک وقت این جور است، این شبهه وجوبیه است که مورد سؤال این چنین نیست که آیا اصلاً کفاره‌ای بر ما هست یا نیست محل شبهه نیست، می‌داند کفاره واجب است، خصوصیتش را نمی‌داند چه جوری است، حالا که خصوصیتش را نمی‌داند این دو تفسیر دارد؛ خصوصیتش را نمی‌داند این را تفسیر کنیم به شک در اصل تکلیف باز، به این که اقل و اکثر ارتباطی بشود یعنی به این شکل که نمی‌دانم چه جوری بر من واجب است این جا، یک بدنه بر من واجب است، یک گوسفند مثلاً باید بدهم، یک شتر باید بدهم، کل آن را یا بعض آن را، که اگر این جوری باشد به این شکل می‌خواهد سؤال بکند این می‌شود شبهه وجوبیه دائره بین اقل و اکثر ارتباطی، مثل این که نمی‌دانم نماز با قنوت بر من واجب است، یا نماز بی قنوت واجب است. نماز با سه تا تسلیم بر من واجب است، یا نماز بر آن تسلیم آخر بر من واجب است.

س: ...

ج: نه، چون در شتر اگر خود شتر باشد، خود بدنه بر من واجب باشد این جوری نیست باید یک شتر کامل بدهد، حالا نمی‌دانم یک شتر کامل بر من واجب است یا این چنین نیست. اما اگر نه، مراد این است که ممکن است این جا سؤال این است که در باب کفاره قیمت بر من واجب است نه خود بدنه واجب باشد، نه خود بدنه واجب باشد، قیمت

واجب باشد این مثل فرمایش ایشان می شود که من می دانم اگر قیمت یک بُدنه مثلاً ده هزار تومان است می دانم پنج هزار تومان آن بر عهده من هست، پنج هزار تومان دیگر را شک دارم که بر عهده رفیق من هست یا آن هم بر عهده خودم هست، آن می شود اقل و اکثر استقلالی. در باب دیون همین جور است، من شک دارم که بدهکار هستم به زید ده هزار تومان یا پنج هزار تومان، این جور نیست که پنج هزار تومان به ده هزار تومان چه باشد؟ مرتبط باشد. اگر پنج هزار تومان آن را پرداختم به اندازه پنج هزار تومان چه شده؟ دین اداء شده، پنج هزار تومان دیگر باقی است. مرتبط نیست. این جا هم نمی دانم چه جوری است. پس بنابراین درسته این شبهه وجوبیه است اما این شبهه وجوبیه به چه نحوه است، این مثل هذا اشاره دارد به اصل شبهه، وقتی شبهه داری و نمی دانی این می شود، یا نه وقتی که مثل این باشد یعنی شبهه وجوبیه ای باشد که حالا این شبهه وجوبیه که شد تارةً به نحوی ممکن است باشد که دائر بین اقل و اکثر ارتباطی است و تارةً ممکن است جوری باشد که دائر بین اقل و اکثر استقلالی است و غیر ارتباطی است، آیا این مثل چه جوری است؟ ببینید این ها فقه الحدیث است دیگر که مهم است این ها که در یک حدیث ما باید به این جوانب توجه داشته باشیم.

س: ...

ج: اگر ندانیم مردد است دیگر، آن هم مردد است. حالا فقهاً مشخص می شود به ادله دیگر.

این فقه الحدیث، حالا این فقه الحدیث که روشن شد تقریب استدلال. برای استدلال دو تقریب وجود دارد:

تقریب اول این است که استظهار کنیم که ضمیر هذا برمی گردد به همان مسأله اولی یعنی همان فرع فقهی راجع به جزاء صید در حال احرام به آن برمی گردد، به آن امر، به آن برمی گردد. اگر به آن برگردد و استظهار کنیم که این مثلثیت هم مقصود چیست؟ خصوصیت های گفته شده نیست از جهت این که مثل اوست اذا اصبتم مثل ذلک یعنی مثل همین مسأله که حکمش را الان نمی دانستید. هر وقت اصابه کردید به چنین مسأله ای که حکمش را نمی دانستید به نحو شبهه حکمیه این فعلیکم بالاحتیاط. اگر این استظهار کردید پس قهراً نتیجه چه می شود؟ نتیجه حق با اخباریون می شود که می گوید وقت مسأله، شبهه حکمیه ای برای شما پیش آمد نمی دانید حکمش چیست فعلیکم بالاحتیاط. بنابراین آن وقت معارضه می کند با ادله برائت. این می گوید علیکم بالاحتیاط یعنی رفع نشده حکم یعنی برائت نیست پس می گوید احتیاط است، با ادله برائت معارضه خواهد کرد. این، اگر ما این ها را استظهار کنیم به آن برمی گردد. این تقریب اول شد.

تقریب ثانی این است که نه، استظهار کنیم به این که به همین اخیر برمی‌گردد. یعنی به همین سؤال که «اذا اصبتم مثل هذا» اگر مبتلا شدید به مثل این که سؤال کردند از شما از چیزی که جوابش را بلد نیستید، «علیکم بالاحتیاط» استظهار کنیم معنای دوم «علیکم بالاحتیاط» یعنی فعلیکم بالافتاء بالاحتیاط، نه علیکم بالاحتیاط که فتوا ندهید، حرف نزنید. نه، فعلیکم بالافتاء بالاحتیاط، در این صورت باید فتوای به احتیاط بدهید. باز اگر این جور شد که ما در این صورت‌ها باید فتوای به احتیاط بدهیم این هم دلالت می‌کند بر چی؟ بر این که در شبهات حکمیه‌ای که پیش می‌آید ما باید فتوای به احتیاط بدهیم، فقیه باید فتوای به احتیاط بدهد در شبهات حکمیه فتوای به احتیاط بدهد. اگر برائت بود در واقع چه موجبی داشت که فتوای به احتیاط بدهد، پس دلالت التزام است، این که فتوای به احتیاط بدهید به دلالت التزامیه دلالت می‌کند بر این که برائت خدای متعال جعل نفرموده و الا اگر برائت جعل کرده بود و مردم وظیفه‌ای نداشتند چرا فقیه باید فتوای به احتیاط بدهد.

و اگر مردم شدیم... تقریب سوم این می‌شود که...

س: ...

ج: نه، فتوای به احتیاط بده.

س: ... احتیاط کردن است دیگه.

ج: همین دیگه، به فقیه می‌گوید فتوای به احتیاط بده پس این دلالت التزام دارد که بر آن‌ها برائت نیست. خدا بر آن مردم که آمدند مسأله سؤال کردند خدا بر آن‌ها برائت جعل نکرده، اگر خدای متعال بر آن‌ها برائت جعل کرده به فقیه الزام نمی‌کرد فتوای به احتیاط بده، به فقیه می‌گفت همان فتوای به برائت بده.

س: ...

ج: نه، فعلاً وظیفه فقیه را دارد می‌گوید، می‌گوید تو فتوای به احتیاط بده. این تو فتوای به احتیاط بده به دلالت التزام دلالت می‌کند که پس بر آن‌ها برائت جعل نشده، آن‌ها هم باید احتیاط بکنند.

تقریب سومی هم این جا قهراً خود به خود آشکار شد که می‌شود تقریب سوم گفت و آن این است که حالا اگر در فقه الحدیث این روایت ما جازم به اولی یا دومی نشدیم و امر روایت مردد شد که هذا یا برمی‌گردد به آن اولی به آن شکلی که گفتیم البته، یا به این ثانی برمی‌گردد به این شکلی که گفتیم، اگر هم مردد بینهما شد باز فقیه... باز این روایت چه استفاده می‌شود؟ استفاده می‌شود وجوب احتیاط، در این صورت هم باید احتیاط بکند.



این تقریب استدلال به این روایت که هم سند، سند محکمی است و معاضد است به سندهای دیگر، یعنی یک سند تام قطعی دارد و معاضد به سندهای دیگر هست، و هم راوی مباشر از عبدالرحمن الحجاج است که عبدالرحمن الحجاج من فقهاء اصحابنا، من ثقات اصحابنا، من اجلاء الاصحاب هست.

س: ...

ج: مثل خیلی تأثیر داشت. مثل این در آن اول...

س: ...

ج: چون مثل هذا، گفتیم اگر مثل هذا برگردد به چی؟ یعنی مثل این در این که شبهه‌ای است که حکمش را نمی‌دانیم. وجه مثلثیت این است، اگر این شد پس همه شبهات را می‌گیرد دیگه، «اذا اصبتم مثل هذا» نه این که اذا اصبتم همین مسأله را باید احتیاط کنید. اگر تنها این جا را باید احتیاط کنید عیب ندارد یک مسأله صید کذا است باید احتیاط بکنید. این دلالت می‌کرد که در یک مسأله ویژه و خاصی شارع احتیاط جعل کرده، نه در تمام شبهات وجوبیه یا تحریمیه. اما اگر گفتیم «مثل هذا» دارد می‌گوید نمونه این، نه خود این فقط، نه، نمونه این مسأله برای شما پیش آمد، نمونه این در چه جهت نمونه این است؟ در این که مجهول الحکم است، بنابراین اگر این جور معنای این عبارت بشود، در نمونه این مسأله و منظور از نمونه بودن این است که فقط مجهول الحکم است نه خصوصیات دیگر حتی، اگر این جوری معنایش باشد معنایش این می‌شود وقتی نمونه این مسأله برای شما پیش آمد احتیاط کنید، نمونه این مسأله هم می‌شود شبهات حکمیه تحریمیه در غیر مسأله صید، هم می‌شود شبهات وجوبیه تحریمیه در غیر مسأله صید، هر جا شبهه حکمیه‌ای برای شما پیش آمد شما باید احتیاط بکنید فلذا این مثل خیلی نقش دارد این جا در این که این مثل را ما چه جور معنا بکنیم، اگر این مثل را بگوییم منظور از مثل یعنی شبیه همین مسأله فقهی که این جا برای شما سؤال پیش آمد، شبیه این در چی؟ در چه خصوصیتی شبیه این باشد؟ در این که لاتدرون حکمه و شبهه حکمیه هست برای شما، هر وقت این برای شما پیش آمد فعلیکم بالاحتیاط.

س: ...

ج: بله، بعد الفحص که دیگه روشن شده، آن جا احتیاط معنا ندارد.

س: ...

ج: حالا تا ببینیم، این یک سؤالی است.

س: ...

ج: مسلّم دال بر احتیاط است، قبل الفحص و... قبل از سؤال کردن، بعد از سؤال که مسأله روشن می‌شود، قبل از سؤال کردن بله باید احتیاط کرد. حالا آن اخباری به این استدلال کرده، ببینیم که آیا استدلالش تمام است یا تمام نیست. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۵۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الثَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللُّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةِ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرِمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقْرِئُهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلِغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

بحث در استدلال به صحیحہ عبدالرحمن بن الحجاج بود برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات حکمیہ. عرض شد که سه تقریب مجموعاً برای استدلال به این حدیث شریف وجود دارد؛ تقریب اول این بود که مشارٌ الیه «هذا» در جمله «إذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعلیکم بالاحتیاط حتی تسألوا عنه فتعلموا» خود همان مسأله فقهیہ باب صید در حال احرام باشد، همان مسأله فقهیہ و مراد از مثل هم این باشد که مثل او در این که مجهول الحکم است بنابراین «إذا اصبتم مثل هذا» یعنی به یک مسأله‌ای و یک واقعه‌ای که حکم آن برای شما مجهول است، حلال است، حرام است، واجب است، نیست. در این صورت فعلیکم بالاحتیاط. این تقریب اول.

بر این تقریب اشکالات عدیده‌ای شده. شیخ اعظم قدس سره اشکال فرمودند به این که این موردی که مورد سؤال واقع شده دو احتمال در آن وجود دارد: یک؛ این که بگوییم در مواردی که شک داریم که کفاره و جزاء صید در حال احرام چیست، بگوییم در این موارد آن چه که بر شخص واجب هست در حقیقت قیمت آن کفاره هست نه خود بدنه‌ای که باید بدهد، قیمت به گردش هست و وقتی قیمت به گردش بود در باب قیمت‌ها انحلالی است و

ارتباطی نیست یعنی این جور نیست که اگر مثلاً بخشی از آن قیمت پرداخت شد تا بخش دیگر پرداخت نشود، و اگر بخش دیگر پرداخت نشود آن بخشی هم که پرداخت شده لافایده فیه، هنوز به گردنش باشد. مثل رکعات نماز نیست که اگر کسی سه رکعت را خواند یک رکعت چهارم را نخواند دیگه اصلاً نماز باطل است، آن سه رکعت هم به حساب نمی‌آید، آن جا ارتباطی است؛ باید تمام آن حاصل بشود تا این که آن مجموعه حاصل بشود و تکلیف ساقط بشود، اما در موارد مثل دیون این چنین نیست، صد هزار تومان به کسی بدهکار است، پنجاه هزار تومان را پرداخت، به اندازه پنجاه هزار تومان ساقط می‌شود تکلیف و برائت ذمه حاصل می‌شود، پنجاه تومان است، به هم ربطی ندارد این‌ها. حالا آیا در باب جزیه و در باب کفاره صید چه جوری است؟ اگر قیمت به گردن می‌آید در این موارد هر مقداری از قیمت را که پرداخت انجام شده، حالا در مانحن فیه این دو تا که با هم دیگر صیدی را انجام دادند، این دو مُحرم شک آن این هست که همه قیمت به گردن من هست یا این که نصف قیمت به گردن من هست، نصف قیمت به گردن رفیق من هست؟ شک به این برمی‌گردد، وقتی شک به این برگشت در حقیقت شک در اصل تکلیف پیدا می‌کند، یعنی می‌داند بالاخره نصف این پول، نصب این قیمت به گردن اوست. نصف آخرش را شک دارد که به گردنش هست یا به گردنش نیست پس بنابراین نسبت به آن صف بعدی، نصف آخر می‌شود شبهه بدویه، علم اجمالی هم ندارد دیگه، شبهه بدویه است. اگر این جور معنا کنیم امام فرمود علیکم بالاحتیاط، با این که شبهه شبهه وجوبیه تکلیفیه بدویه است. این که به اتفاق اصولی و اخباری احتیاط در شبهات وجوبیه تکلیفیه واجب نیست. بنابراین اگر این باشد ما به روایت حتی در مورد خودش نمی‌توانیم اخذ بکنیم. و حالا یا باید بگوییم چون خلاف اجماع است حجت نیست یا این که به قرینه اجماع حمل بر استحباب بکنیم، فعلیکم بالاحتیاط استحباباً. و نمی‌توانیم مورد را... این‌ها حالا توضیحاتی است که من اضافه می‌کنم برای تکمیل فرمایش شیخ اعظم و نمی‌توانید شما بگویید نه این دلالت می‌کند در تمام شبهات حکمیه این قسمت تخصیص می‌زنیم چون بنا این جوری شد دیگه، در تقریب استدلال این بود که شما هر جا حکمش را نمی‌دانید احتیاط کنید به نحو شبهه حکمیه، حالا چه شبهه وجوبیه باشد، چه تحریمیه باشد. حالا شبهه وجوبیه‌اش به واسطه آن اجماع تخصیص می‌زنیم، شبهه حکمیه تحریمیه داخل روایت باقی می‌ماند، این را هم این جا نمی‌توانیم بگوییم، چرا؟ برای این که این خروج مورد است، علیکم بالاحتیاط واجب است الا همین موردی که سؤال کردید، این استهجان دارد، پس بنابراین اگر این باشد که برمی‌گردد شک به شک در اصل تکلیف آن هم در شبهه وجوبیه. پس این بنابراین این اشکال را دارد و علی تقدیر قولنا بوجوب الاحتیاط فی مورد الروایة و امثاله می‌فرمایند که حالا اگر کسی بگوید شبهات وجوبیه دو قسم هستند؛ یک شبهات وجوبیه‌ای که اصلاً در کنار آن و در جانب آن علمی به تکلیف وجود ندارد بالمرة مثل این که ابتدائاً

شک می‌کند که دعاء عند روية الهلال واجب است یا واجب نیست، این یک جور شبهه وجوبیه است، یکی آن جایی که در کنارش یک وجوبی، یک تکلیفی را جازم است منتها دقت که می‌کند منحل می‌شود. الان این جا ابتدائاً در ذهنش می‌آید که آیا بر من فقط نصف این کفاره لازم است یا تمام آن، دقت می‌کند می‌گوید نصف را که یقین دارم پس نسبت به آن نصف آخر یقین ندارم شک دارم، بنابراین شکام در آن نصف آخر می‌شود شبهه بدویه، علم اجمالی ندارم ولی بالاخره این شک مشهور به علم به این معنا که کنارش یک علمی به این که آن نصف واجب است و بی‌ارتباط هم با آن نیست وجود دارد. کسی ممکن است بگوید این مورد اتفاق و اجماع نیست، آن که همه قبول دارند و لاشک و لاشبهة فیه کدام است؟ آن جایی است که اصلاً علمی در کنار آن نباشد مثل همان وجوب دعاء عند روية الهلال، این جور چیزها اما این جا نه. ایشان می‌فرمایند که اگر این حرف را هم بزینم باز به درد خبری نمی‌خورد این روایت، چرا؟ چون فرمود «مثل هذا» مثل هذا این است که بالاخره این مورد یک جایی است که کنار آن علم است، اما در شبهات تحریمیه که شک دارد اصلاً شرب تنن حرام است یا حرام نیست، هیچ علمی چیزی ندارد، کنارش وجود ندارد. بنابراین ولو قائل به این مطلب هم بشویم مورد بحث که البته مورد بحث شیخ چون رضوان الله علیه این شبهات را جدا کردند، شبهه تحریمیه را از شبهه وجوبیه جدا کردند، تحریمیه را هم هر قسم آن را از قسم دیگر جا کردند، شبهه تحریمیه‌ای که در اثر فقدان نص است، شبهه تحریمیه‌ای که در اثر اجمال نص است، شبهه تحریمیه‌ای که در اثر تعارض نص است، این‌ها را یکی یکی از هم جدا کردیم و فعلاً بحث ایشان در آن جایی است که شبهه تحریمیه‌ای که مثلاً در اثر فقدان نص است. این جا را دارند ایشان... بعد مرحوم آقای آخوند و بزرگان دیگر گفتند وجهی برای این تفصیل نیست چون این‌ها همه حکم‌شان واحد است، استدلال‌شان واحد است، هیچ تقسیمی لزومی نیست بکنیم فلذا ما هم اتباعاً با آن‌ها دیگه بحث‌مان را مثل مرحوم آقای آخوند و بعدی‌ها قرار دادیم، دیگه جدا جدا نکردیم. شیخ می‌فرماید در محل بحث ما که الان ما برای شبهه تحریمیه آن هم فقدان النص می‌خواهیم استدلال کنیم نه نمی‌توانیم ولو این که این مطلب را بپذیریم. می‌فرماید:

«و علی تقدیر قولنا بوجوب الاحتیاط فی مورد الروایة» که شبهه وجوبیه خاص هست «و امثاله مما ثبت التکلیف فیه فی الجملة لأجل هذه الصحیحة و غیرها» این جا باید قائل به وجوب احتیاط بشویم به خاطر همین روایت که داریم و بعضی دیگر، روایات دیگر. این جا لم یکن مانحن فیه من الشبهة مماثلاً له. مماثل آن نیست پس داخل «مثل هذا» نمی‌شود. چرا؟ «لعدم ثبوت التکلیف فیه رأساً» این...

پس اگر مورد کلام این باشد این دو اشکال را دارد. و اگر نه، بگوییم مورد کلام از قبیل شبک در مکلف<sup>۲</sup> به است نه شک در تکلیف، به این معنا که ممکن است این جوری باشد که بر من یک بدنه واجب است، می‌دانم بر من کفاره‌ای واجب است، این را می‌دانم. اصل این که کفاره بر من واجب است که در آن شک ندارم، مکلف<sup>۲</sup> به را شک دارم که مثلاً یک گوسفند تمام هست یا نه، اگر این شد قهراً اگر یک گوسفند تمام است شخص نمی‌تواند بگوید حالا نصف گوسفند را می‌دهیم در بقیه‌اش... این دیگه اقل و اکثر ارتباطی است. در این جا اقل و اکثر ارتباطی است فلذا نمی‌شود بگویی حالا اگر یک گوسفند است نصف این گوسفند و نصف آن گوسفند را بده. یک گوسفند واحدی را باید بدهد، نمی‌شود بگوید نصف از این گوسفند را می‌دهم، نصفش را هم از آن گوسفند می‌دهم. اگر این جوری شد در این صورت که شک در مکلف<sup>۲</sup> به بشود ولو عده‌ای از فقهاء در این صورت که بعداً ایشان می‌فرمایند مثل محقق در معارج یا عده‌ای فقهاء، این‌ها فرمودند این جا هم جای اشتغال است و اصالة الاحتیاط است. اما این جا هم عند الاصولیین و مشهور عند الاصولیین چیست؟ اجرای برائت است مثل این که شک می‌کنیم که نماز دارای ده جزء است یا یازده جزء است. تسلیم مثلاً ثلاثه در نماز واجب است یا نه فقط آن تسلیم آخر واجب است. این جاها ما قائل به چه می‌شویم، به احتیاط می‌شویم یا به برائت می‌شویم. این جا قائل به برائت می‌شویم دیگه. پس بنابراین باز نمی‌توانیم به این حدیث شریف اخذ بکنیم حتی در مورد خودش، در مورد خودش نمی‌توانیم اخذ بکنیم اگر این شکل هم باشد. پس اگر این واقعه واقعه‌اش این باشد که در اصل تکلیف باشد که به اتفاقنا بین الاصولیین و اخباریین نمی‌توانیم اخذ بکنیم. اگر شک در مکلف<sup>۲</sup> به باشد و به این شکل باشد باز در حق مقام این است که این جا هم برائت جاری می‌شود ولو حالا مثل آن قبلی نیست که اتفاق آراء باشد، باز هم نمی‌توانیم اخذ به این حدیث در مورد خودش حتی بکنیم. بنابراین یا باید حمل بر استحباب بکنیم این جا البته دیگه آن اشکال نیست که خلاف اجماع است و احتمال عدم حجیت باشد. ولی به خاطر آن ادله‌ای که داریم که در شبهات وجوبیه‌ای که امر دائر بین اقل و اکثر ارتباطی است برائت جاری می‌شود و آن جا باید قائل به برائت بشویم پس در مورد هم نمی‌توانیم اخذ بکنیم. باز این قلت که می‌گوییم آقا این حمل بر کل شبهات حکمیه می‌کنیم وجوبیه<sup>۳</sup> کانت أو تحریمیه، بعد نسبت به وجوبیه‌اش تخصیص می‌زنیم آن را، این را هم گفتیم مستهجن است که مورد را از روایت خارج بخواهیم بکنیم.

بنابراین این روایت بنا بر آن تقریب اول اگر مرجع «هذا» به آن واقعه باشد این قابل اخذ نیست، حالا از این‌ها هم غمض عین بکنیم جواب آخری که ایشان می‌دهند این هست که این روایت چه فرمود؟ فرمود «فعلیکم بالاحتیاط حتی تسألوا عنه فتعلموا» فرمود این جا احتیاط بکنید تا بروید سؤال بکنید و علم پیدا بکنید. ما لانضایق به این که حتی در شبهات وجوبیه وقتی کسی مبتلا می‌شود ولی راه تحصیل علم برای او باز است و می‌تواند برود سؤال بکند

در آن جا باید احتیاط بکند تا بعداً برود سؤال بکند. مثلاً در رساله‌های عملیه هم الان آقایان می‌نویسند. مسأله‌ای برای او در نماز پیش می‌آید الان حکمش را نمی‌داند احتمال می‌دهد که نماز باطل باشد، احتمال هم می‌دهد نه واجب باشد نماز را تکمیل کند، سلام بدهد و بعد یک نماز دیگر بخواند. احتمال حرمت نمی‌دهد، فقط احتمال می‌دهد این واجب باشد الان وظیفه‌اش چیست؟ وظیفه‌اش این است که همین کار را بکند، الان در این قضیه که برای او پیش آمده است احتیاط کند بعد برود بیرسد و مسأله را یاد بگیرد، اگر گفتند دیگه نماز باطل است هیچی بعد از این که دیگه لازم نیست احتیاط بکند. اما الان باید چه کار کند؟ الان باید... یا یک بچه ممیزی به او سلام کرد، الان مسأله بلد نیست که آیا واجب است من جواب سلام بچه ممیز را بدهم یا نه، الان باید چه کار کند؟ الان که برای او این واقعه پیش آمده حق این برائت ندارد که، چون فحص می‌تواند بکند، می‌تواند برود سؤال بکند. الان باید چه کار کند؟ باید احتیاط بکند تا بعد برود سؤال بکند اگر عامی است از مرجع تقلیدش برود سؤال کند، رساله را ببیند، اگر مجتهد است برود ادله را ببیند تا برای او روشن بشود. بنابراین این روایت که می‌فرماید «علیکم بالاحتیاط حتی تسألوا» هم ما ملتزم به آن هستیم، هم اخباری ملتزم به آن هست، در کجا؟ در شبهات وجوبیه‌ای که یک واقعه‌ای برای ما پیش آمده و راه این که حکم شرع را بدانیم برای ما باز است و آن مسأله هم مسأله‌ای است که الان این جور نیست که بتوانیم تأخیر بیندازیم که بگوییم احتیاط نکن. الان وظیفه‌اش این است که جواب سلام این را بدهد یا ندهد؟ باید احتیاط کند جواب سلام را بدهد برود مسأله را بعداً یاد بگیرد. بنابراین این روایت در این مورد دارد می‌فرماید احتیاط بکن، ولو بگوییم شبهات وجوبیه را هم می‌گیرد. بله ملتزم هستیم، پس چه در شبهات وجوبیه، چه در شبهات تحریمیه وقتی مسأله‌ای پیش آمد برای ما که آن مضیق است، تحریمیه‌اش که معلوم است مضیق است، نباید اصلاً مرتکب بشویم، وجوبیه هم وقتی که این چنین بود باید در آن واقعه شخصیه احتیاط کند و بعد برود سؤال بکند، چرا؟ چون فرض روایت این است که راه علم باز است می‌تواند برود سؤال بکند و علم پیدا بکند.

س: ...

ج: مثلاً ممکن است تا همان جا هست احتمال می‌دهد دیگه، شاید بر او واجب باشد که در همان مکه که هست این کار را انجام بدهد، احتمالش را می‌دهد که، پس حالا که احتمالش را می‌دهد که شاید این واجب باشد در این واقعه و الان کسی هم نیست از او سؤال بکند، یا اگر سؤال می‌کند او هم می‌گوید ما نمی‌دانیم، همین طور که این آقا سؤال

کرده دیگه، از عبدالرحمن بن الحجاج سؤال کرده، بلد نبوده گفته نمی‌دانم. حالا که این آقا نمی‌داند می‌گوید احتیاط بکن تا بعداً سؤال بشود و جوابت را بگیری. این پس بنابراین این هم یک جواب...

س: ...

ج: نه، فاذا اصبتم مثل هذا، چرا به مورد توجه...

س: ...

ج: نه، اذا اصبتم مثل هذا بر این فرض حالا داریم صحبت می‌کنیم که تقریب اول بود که مشارالیه «هذا» چیست؟ همین واقعه است، مثل این که یک شبهه حکمیهای حالا وجوبیه یا بنابر این که بگوییم مثلثیت در این است که حکمش را نمی‌دانیم، تحریمیه را هم بگیرد. مثل این واقعه‌ای که برای شما پیش آمد باید چه کار کنید؟ باید احتیاط کنید در آن واقعه تا این که بعداً بروید پرسید، اگر رفتید پرسیدید دیدید دیگه لازم نیست احتیاط کردن و حکمش واضح شد، خیلی خب. ولی تا آن جور نشده احتمال وجوب می‌دهید؛ پس باید انجام بدهید، احتمال حرمت می‌دهیم پس باید الان در این واقعه ترک بکنیم، تا این که برویم پرسیم. این را هم ملتزم هستیم، چرا؟ برای خاطر این که شبهات حکمیه قبل الفحص است، در شبهات حکمیه قبل الفحص هم قبول داریم که باید احتیاط کرد، پس این روایت شریفه علی هذا التقدير دلالت بر بحث ما نمی‌کند به این توضیحی که ایشان دادند. حالا داوری راجع به فرمایش ایشان را حالا بعد عرض می‌کنیم. و اما اگر که شما این «هذا» را بنزید به این سؤال یعنی «اذا اصبتم مثل هذا» یعنی مثل این قضیه‌ای که برای تو پیش آمد که آمدند از تو مسأله سؤال کردند و بلد نبودی، حالا وقتی این جوری شد چه کار کن؟ «فعلیکم بالاحتیاط» که دو تا معنا فرمودند برای آن، فعلیکم به این که احتیاط کنی و حرف نزنی، سکوت کنی یا اگر هم سکوت نمی‌کنی یک جوری حرف بزنی که مطابق احتیاط است، مثلاً شخص راهنمایی کنی بگویی احتیاطش این است، این کار را بکنی مسلّم اشکال ندارد مثل این که حالا آدم فرض کنید الان در مسیر دارد حرم می‌آید، مسجد اعظم می‌آید یک کسی به او برمی‌خورد می‌گوید من به این شکل است، نماز من تمام است یا قصر است؟ حالا یک خصوصیات دارد که الان یادش نیست با این خصوصیات حکم چه می‌شود؟ یا باید بگوید نمی‌دانم از کسی دیگه سؤال کن، یا بگوید آقا اگر می‌خواهی خیالت راحت باشد هم تمام، هم قصر هر دو را بخوان. این احتیاط را کرده، «فعلیکم بالاحتیاط» یعنی یا ساکت بشوید یا یک جوابی بدهید که آن جواب مطابق احتیاط باشد. البته باید جوری... این که می‌گوید هر دو را بخوان، جوری نگوید که او خیال کند وظیفه شرعی همین است، حکم شارع این جا احتیاط است. بگوید این کار را بکنی مسلّم بریء الذمه شدی، حالا کدام متعیناً بر تو واجب

است این را من الان نمی دانم برو سؤال کن. این یک معنا که اگر این شد این مثل ادله دیگری هست که می گوید قول به غیر علم حرام است، فتوای به غیر علم حرام است و امثال ذلک، این از آن ادله می شود. و این احتیاط کردن هم که نباید بگویی تا کی هست؟ تا این که بروی سؤال بکنی و آن وقت علم پیدا کنی یا «فَتَعَلَّمُوا» آن وقت آموزش بدهی.

معنای دوم این بود که «فعلیکم بالاحتیاط» این بود که یعنی باید فتوای به احتیاط بدهی، در این صورت که می آیند از شما سؤال می کنند فتوای به احتیاط بدهی.

س: ...

ج: ما الان چیزی خلاف آن نگفتیم.

س: ...

ج: بله تقریب دوم است، حالا به عنوان تقریب دوم عرض نکردیم، تکمیل کلام شیخ را عرض کردیم، شیخ به این جا که می پردازد، چون شیخ تقریب استدلال را بیان فرموده. تقریبی برای استدلال شیخ بیان فرموده. در این جا هم شیخ رضوان الله علیه می فرماید که این جا که امام فرمودند که... بله، معلوم است دیگه اگر نمی داند که وظیفه اش این است که نباید بگوید، اگر هم که... اما فتوای به احتیاط نه، از این روایت در نمی آید، ایشان دیگه احتمال فتوای به احتیاط باید بدهی را نه، روایت می فرماید چون راه علم باز است، مفتوح است، شبهه قبل الفحص است شما نمی توانی حرفی بزنی، پس بنابراین این روایت ربطی به بحث ما ندارد که وجوب احتیاط در شبهات حکمیه باشد ندارد. این حاصل فرمایش شیخ اعظم قدس سره.

این بنابر این که ما «هذا» را به این برگردانیم و اگر هم «هذا» را به آن دیگری برگردانیم ایشان می فرمایند که جواب این است که گفته شد.

س: یعنی ایشان احتمال اول را ...

ج: آره من این استدراک را هم می کنم. شیخ هر دو احتمال را داده فرموده هیچ کدامش لاینفع لنا، فإن أريد بالاحتیاط فيه الافتاء بالاحتیاط لم ینفع فی مانحن فیه، و إن من الاحتیاط الاحتراز عن الفتواء فیها اصلاً حتی بالاحتیاط فکذلک» می فرماید افتاء به احتیاط نده، یعنی شما چون قول به غیر علم است، چون راه باز است دیگه،



می‌گوید افتاء به احتیاط نده، این چه ربطی دارد به این که در شبهات حکمیه ما گشتیم هیچ دلیلی پیدا نکردیم، آن جا وظیفه‌مان چیست، به آن جا چه ربطی پیدا می‌کند.

این فرمایش شیخ که فرموده‌اند که اگر ضمیر را به آن واقعه برگردانیم یا شک در تکلیف است یا شک در مکلف به است و علی کلاً التقديرین ربطی به بحث ما ندارد اشکالی که وجود دارد این است که شما می‌فرمایید این اجماعی است و اتفاق بین ما و آن‌ها است. این اتفاق چه اتفاقی است؟ اتفاقی است که ما از همین ادله به دست آوردیم، و ما حالا داریم همین ادله را بررسی می‌کنیم. چیزی، اتفاقی نیست که واره این ادله باشد که یک امر مسلمی خارج از این ادله مسلم شده باشد بگوییم این روایت را اگر این جوری معنا کنیم خلاف آن اجماع و اتفاق است. اخباری و اصولی هر دو چه کار کردند؟ به همین روایات مراجعه کردند، آن‌ها از این روایات احتیاط فهمیدند، اصولی‌ها چه فهمیدند؟ برائت فهمیدند. یک چیز مسلم خارج از این وجود ندارد که ما بخواهیم بگوییم که چی؟ بگوییم این روایت برخلاف آن اجماع مسلم است. نه از همین روایت‌ها بوده بنابراین اگر این روایت واقعاً دلالت می‌کند بر احتیاط حتی در شبهات وجوبیه و ما مخلصی برای آن پیدا نکردیم، راهی برای آن پیدا نکردیم باید قائل بشویم به وجوب احتیاط حتی در شبهات وجوبیه.

س: ...

ج: پس روایات را باید محاسبه کنیم که داریم می‌کنیم.

س: ...

ج: بله، نه به اجماع تمسک کنیم، بگوییم اتفاق است بیننا، این اتفاق این جا لاقیمه له، چرا؟ برای این که این اتفاق همه‌اش برای کار اجتهادی است، هم ما کار اجتهادی کردیم هم آن‌ها کار اجتهادی کردند. حالا نسل بعد نسل، جیلاً بعد جیل داریم همان کارهایی که قبلی‌ها کردند ما الان داریم انجام می‌دهیم یعنی به همین روایات داریم مراجعه می‌کنیم باید ببینیم ماحصل روایات چه می‌شود، اگر دیدیم الان ما که داریم روایات را حساب می‌کنیم ماحصل روایات این شد که نه آقا باید حتی در شبهات وجوبیه احتیاط کرد. به خاطر این روایت و جواب روایات دیگر را هم دادیم یا تعارض شد بین این روایات و آن روایات و گفتیم این روایات بر آن روایات چیست؟ مقدم است. بنابراین این جواب که ما براساس اتفاق بیابیم این حرف را بزیم این تمام نیست. و هم چنین این مسأله که ایشان علی سبیل تنزل فرمودند، این روایت را هم اگر بپذیریم که دارد می‌گوید احتیاط بکن این برای کجاست؟ برای

جایی است که پای علم هم در کار است، بالاخره ولو شک در تکلیف است اما شک در تکلیفی است که پای علم هم در کار است. این برای این جاست، اما آن جایی که اصلاً پای علم در کار نیست به هیچ وجه من الوجوه آن جا را نمی‌گیرد. این فرمایش ایشان هم محل اشکال و تأمل بزرگانی واقع شده به این که نه، این فرمایش درست نیست، چرا؟ به خاطر این که بالاخره وقتی در آن قسمت دوم بالاخره شک بدوی است و هیچ احتمال نمی‌دهیم که این دخالت داشته باشد در مسأله برای این که من می‌دانم بالاخره این یا کل قیمت بر گردن من هست یا نصف قیمت بر گردن من هست، بنابراین نسبت به آن نصف ثانی شک دارم دیگه، این مقرون به علم اجمالی که نیست، نسبت به اول یقیناً مشغول الذمه هستیم، نصف قیمت. نسبت به نصفه دوم قیمت شک بدوی دارم، علم اجمالی ندارم که یا این یا آن، پس بنابراین بعد از این که در نسبت به قیمت دوم، نصفه دوم شک دارم و این مقرون به علم اجمالی نیست چه فرقی می‌کند با آن جایی که حالا یک چیز دیگری هم کنارش نیست، هذا اولاً. ثانیاً اگر این جوری است ما می‌توانیم بسازیم، پنج شش تا چیز را با هم جمع بکنیم بگوییم که نماز و روزه و چه و این، آن چند تا را می‌دانم بر من واجب است، این یکی‌ها را شک دارم. یک چند تا چیز کنار هم می‌گذارم می‌گویم این‌ها را یقین دارم این یکی را شک دارم، شما هیچ مورد شک بدوی که اصلاً کنارش علم نباشد ندارید، هر جا شک... شرب تن چطور است؟ یک چیزهایی را می‌دانید واجب است، یک چیزهایی را هم می‌دانید حرام است، این را شک دارید. دعا عند رؤیة الهلال واجب است یا نه؟ شک داری، کنار آن یک چیزهایی هست که علم داری. بنابراین این که ایشان فرموده است این با آن جاها فرق می‌کند اگر ما این جا بگوییم، این‌ها هیچ فرقی نمی‌کند. و شما خود شما؛ مرحوم شیخ اعظم قدس سره که این مباحث را ایشان یاد متأخرین داده یعنی این‌ها در کتاب‌های قبل که ببینید مثل قوانین، مثل فصول و این‌ها، این جوری تنقیح نشده این‌ها، این‌ها مطالبی است که شیخ اعظم راه را باز کرده، فلذا حق به گردن متأخرین خیلی دارد، خود ایشان در آن موارد چرا به ما می‌فرماید که برائت جاری است و لازم نیست، همان ادله برائت را ایشان یاد ما داده تمسک کنید دیگه. پس بنابراین فرقی با سایر موارد این جا نمی‌کند. بله آن اشکال آخر که ایشان ذکر کردند، فرمودند «فعلیکم بالاحتیاط» در این مورد اگر به آن جا برگردد آن اشکال اشکال قوی‌ای است، آن اشکال اشکال درستی است که حضرت این جا می‌فرماید احتیاط بکنید برای این که راه علم باز است، فرمود که باید احتیاط بکنید تا بروید برسید. این جا یک شبهه‌ای فقط پیش می‌آید که کسی ممکن است بگوید.... این نکته را هم من عرض بکنم. بالاخره برای این نوزده دی که امسال خصوصیت ویژه‌ای دارد که حالا یک مقداری ان شاء الله در کلاس فقه عرض می‌کنم نوزده دی را ما برای این که دوستانی بتوانند ان شاء الله اگر توانش را دارند و برای آن‌ها امکان داشت مشرف بشوند و ان شاء الله این ملاقات را یک ملاقات پرشورتری از سال‌های قبل قرار

بدهند برای این که دشمنان اسلام متوجه بشوند که رهبر و این نظام و این انقلاب ان شاء الله مدافعان جدی و حقیقی دارد که پای انقلاب ایستادند ان شاء الله روز سه شنبه را ما تعطیل می کنیم. عرض کردم برای این که آقایان اگر خواستند برنامه ریزی داشته باشند برنامه ریزی داشته باشند و صلی الله علی محمد و آله.

### جلسه ۵۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الشَّائِرَ اللَّهُمَّ بَدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللُّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقَرِّبُهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلِغْهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

بحث در استدلال به معتبره عبدالرحمن الحجاج بود که دو تقریب یا سه تقریب برای استدلال وجود داشت. بحث در تقریب اول بود. شیخ اعظم قدس سره بعضی اشکالات داشتند که اشکال اخیر ایشان پذیرفته شد که این روایت بنابر تقریب اول که مرجع «هذا» همان واقعه فقهیه باشد تمام... چون حضرت می فرمایند یعنی در این واقعه شخصیه باید احتیاط بکنید تا این که بعداً بروید مسأله را سؤال بکنید، این درست است، هم در شبهات وجوبیه هم در شبهات تحریمیه وقتی که برای انسان یک چنین واقعه ای پیش می آید اگر قابل تأخیر نباشد وظیفه اش این است که احتیاط بکند.

جواب دیگری که علی التقرير الاول باز داده می شود این است که دلالت قبول، یعنی ما از این روایت شریفه می فهمیم که در جایی که حکم واقعه را نمی دانیم چه تحریمیه باشد چه وجوبیه باید احتیاط کنیم. این را می فهمیم از این روایات اما این مسأله مغیا شده به این که حتی تسألوا عنه و تعلموا، احتیاط بکنی در هر دو شبهه چه وجوبیه، چه تحریمیه تا سؤال بکنید و عالم بشوید. قهراً چون تغیی به این مطلب پیدا کرده این برای ظرفی است که امکان سؤال و علم وجود دارد که می شود برای عصر حضور وقتی که امکان تعلّم وجود دارد بنابراین شامل عصر غیبت و عصر ما نمی شود که امکان این مسأله به حسب عادت وجود ندارد.

این شبهه را هم عده‌ای از اعظام فرمودند که این حدیث شریف علی فرض الدلالة برای آن صورت است، پس مربوط به عصر ما، این روایت شریفه نمی‌شود که امکان سؤال و تعلم نیست.

این جواب مبتنی بر این است که این «حتی تسألوا فتعلموا» معنا و مفادش چیست؟ آیا این کنایه است از این که تا این که علم برای شما پیدا بشود مادامی که برای شما علم پیدا نشده باید احتیاط بکنید حالا قدرت دارید، قدرت ندارید، الان امکان دارد ندارد این دیگه مد نظر نیست، تا وقتی علم نداری شما باید چه کار کنید؟ باید احتیاط بکنید. حالا یک ظروفي هست که ممکن است مثل عصر حضور، در همان عصر حضور ممکن است زمانی باشد که امکان سؤال نباشد، مثل این که امام(ع) در عسگر هستند، امام هادی و امام عسگری سلام الله علیهما امکان حضور پیش آن‌ها نبوده برای مردم، خیلی محصور بودند الا نادراً بعضی اشخاص، یا موسی بن جعفر سلام الله علیه اگر چهارده سال پشت سر هم اگر این جور باشد به حسب بعضی نقل‌ها، امکان وصول به حضرت نیست. این کاری ندارد که الان شما قدرت دارید یا ندارید، می‌گوید تا وقتی علم ندارید حالا مبتلا به عصر شدید، این عصر غیبت هم ممکن است حالا چقدر طولانی است خدا می‌داند. پس تغییری به این مطلب معنایش این نیست که فقط برای زمانی است که امکان این جهت باشد، کنایه از این است که تا علم پیدا نکردید منتها چون این روایت در زمانی صادر شده که امکان فی الجمله برای سؤال و جواب و این‌ها بوده بنابراین حضرت این جوری فرموده: «حتی تسألوا و تعلموا»...

س: ...

ج: پس برای زمانی که حتماً امکان علم باشد نیست، نه مطلقاً دارد می‌فرماید تا زمانی که شما علم پیدا نکردید باید احتیاط بکنید. تا علم برای شما حاصل نشده است که حکم واقعی چیست باید احتیاط بکنید.

حالا ما در عصر غیبت هم نمی‌توانیم علم پیدا بکنیم پس باید احتیاط بکنیم. آن‌هایی که در عصر حضور بودند گاهی علم می‌توانستند پیدا بکنند، گاهی هم آن‌ها نمی‌توانستند علم پیدا به کنند به خاطر شرایط خاصی که امام(ع) داشته، آن وقت دیگه می‌توانستند علم پیدا کنند می‌رفت تا مادامی که علم پیدا نکرده بودند باید احتیاط کنند تا این که مشرف بشوند خدمت امام علیه السلام، سؤال کنند یا خدمت فقهای که اقوال‌شان آن وقت حجت بوده.

پس حتی تسألوا و تعلموا، این که ما بگوییم که چون تغیی شده است و مغیا شده است تا این که بپرسید و علم پیدا کنید پس آن مغیا و آن حکم برای زمانی است که این امکان داشته باشد، این سؤال و این علم امکان داشته باشد، این معلوم نیست، این استظهار شاید درست نباشد که ما این طور بگوییم.

مطلب دیگری که باز جواب دیگر... و به نظر می آید این جاها همین جور باشد کما این که در ادله تعادل و تراجیح هم بود که «فارجحه حتی تلقی امامک» آن جا هم این بود که آیا واقعاً همین است که یعنی این مطلب تا زمانی که به حضور امام برسید همین معنای تحت اللفظی مراد است یا نه کنایه است، یعنی تا این که برای شما مطلب روشن بشود، تا زمانی که مطلب برای شما روشن نشده مطلب این است، این کنایه از این است نه این که خصوصیت لقاء الامام علیه السلام مقصود باشد. این جا هم «حتى تسألوا فتعلموا» این هم همین است، یعنی تا وقتی که عالم بشوید. کنایه از این است، فهم عرفی بعید نیست ادعا بشود که فهم عرفی از این جور عبارات؛ حتی تسألوا فتعلموا، یعنی تا این که عالم بشوید.

س: ...

ج: آن جا هم عرض می کنم دیگه کنایه از این است. یعنی در عصر ما همان...

س: ...

ج: عرض می کنم دیگه، آن جا هم همین جور معنا می کنیم.

س: ...

ج: عرض کردیم همین حرفی که این جا داریم می زنیم در آن روایت هم در باب تعادل و تراجیح هم عرض می کنیم که بعید نیست که عرفاً معنای این کلام این باشد.

جواب دیگری که باز این تقریر اول در کلمات وجود دارد آن این است که این برای شبهه حکمیه قبل الفحص است، چون دارد «حتى تسألوا و تعلموا» معلوم می شود فحص نکرده دیگه. چون حضرت می فرماید تا این که بروید سؤال بکنید و برای شما علم حاصل بشود و این غیر از موضوع بحث ما است، بحث ما این است که بعد الفحص و الیأس عن الظفر بالدلیل می خواهیم بگوییم وظیفه چیست. این دارد برای جایی را می گوید که هنوز فحص نکرده.

جواب این مسأله هم این است که... جواب این نقد و این اشکال که باز در کلماتی از اعلاظم وجود دارد این است که مورد همین طور است یعنی او فحص نکرده بود، بلکه یک مقداری هم فحص کرده بوده ولی هنوز فحصش به نهایت... چون از این آقا سؤال کرده بود آن شخص که من چه کار باید بکنم، مورد این چنینی است اما العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد. امام آن ضابطه‌ای که دارند دست می‌دهند چیست؟ می‌گویند وقتی چنین مسأله‌ای... بنابر تقریب اول، می‌گویند وقتی یک شبهه حکمیه‌ای برای شما پیش آمد که حکم آن را نمی‌دانید تا وقتی که علم پیدا بکنید باید احتیاط بکنید، این ضابطه کلی، تا وقتی که علم پیدا نکردید حالا چه قبل الفحص باشد، چه بعد الفحص باشد، تا مادامی که قضیه را نفهمیدید باید چه کار کنید؟ اطلاق دارد دیگه، بله مورد موردی است که او هنوز فحص کامل نکرده ولی مورد باعث نمی‌شود که ما کلام امام (ع) را بگوییم اختصاص به مورد دارد به خاطر همان قاعده کلیه‌ای که فرموده شده است و فرمایش هم درست است که العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد. البته مگر در جایی که خصوصیت مورد جوری باشد که كالقرينة الحافة به کلام مثلاً گاهی باشد و ما يصلح للقرينة باشد که مانع از انعقاد اطلاق بشود. ولی اگر نه، چنین مانعیتی ندارد مثل این جا، چه مانعیتی دارد از انعقاد اطلاق، پس بنابراین این جواب هم که فرموده شده است تمام نیست به نظر می‌آید.

آخرین جوابی که...

س: ...

ج: امروز هم گفتیم درست است.

س: فرقی با این چیست؟ الان جواب دادید.

ج: نه جواب ندادیم. ببینید آن که شیخ فرموده و عرض کردیم درست است با این عرضی که می‌کنیم تفاوت دارد. آن این است که هر واقعه شخصیه‌ای که برای ما پیش می‌آید در آن واقعه قبل از این که حکمش برای ما روشن بشود در آن واقعه الان باید چه کار کنیم؟ در جایی که می‌توانیم بیاییم سؤال کنیم، این همین است که در رساله‌های عملیه الان هم نوشتند، وسط نماز مسأله‌ای برای شما پیش می‌آید گفتند چه کار کن؟ گفتند به یک طرف بنا بگذار، آن که بیشتر به نظرت می‌آید نماز را آن جوری تمام بکن بعد برو مسأله را سؤال بکن. یا الان کسی کاری برای او پیش می‌آید حرام است یا حرام نیست، الان که برای او پیش می‌آید وظیفه‌اش در آن چیز شخصی این است که برود فعلاً احتیاط بکند تا برود سؤال بکند. این را همه قبول دارند؛ هم اخباری هم اصول که به مجرد این که مسأله‌ای

برای شما پیش آمد این جوری نیست که برائت جاری کنی که الان نمی دانم. در آن واقعه ای که الان برای شما پیش آمده و مورد ابتلاء شما واقع شده است در آن جا باید احتیاط بکنید، اگر قابل تأخیر است تأخیر بیندازید، اگر قابل تأخیر نیست احتیاط بکنید طبق احتیاط عمل بکنید، اگر راه احتیاط برای آن وجود دارد، مگر دوران امر بین محذورین باشد که مخیر باشی. یعنی نمی تواند تأخیر بیندازد و احتمال وجوب دارد، احتمال حرمت هم دارد تأخیر می شود، اما اگر می داند حرام نیست اما واجب هست یا واجب نیست؟ احتیاط این است که به جا بیاوری. یا می داند واجب نیست ولی احتمال حرمت می دهد باید ترک بکند، باید احتیاط بکند، آن فرمایش این بود که در واقعه شخصیه فعلیه الان که مبتلا به آن شده این جور، این حالا که گفته می شود در این جا این است که نه، اصلاً این قانونی که حضرت فرموده برای شبهات حکمیه قبل الفحص است، این قانون برای شبهات حکمیه قبل الفحص است نه در قضیه شخصیه، اگر این طوری بگوییم که این قانون برای شبهات حکمیه قبل الفحص است، عرض می کنیم این درست نیست، مورد قبل الفحص بوده است اما قانونی که حضرت دارد می فرماید، می فرماید تا علم پیدا نکردی احتیاط بکن، حالا قبل الفحص باشد یا بعد الفحص باشد.

س: ...

ج: آخر بنابر این بود که تقریب «مثل هذا» یعنی این دیگه. یعنی «مثل هذا» یعنی مثل این که چه کسی بود؟ واقعه ای بود که حکم آن را بلد نبودی، یعنی هر جا که واقعه ای پیش آمد که حکمش را بلد نبودی در این واقعه تا علم پیدا نکردی باید چه کار کنی؟ باید احتیاط بکنی.

س: ...

ج: نه، ممکن است فحص هم کرده، ولی علم پیدا نکرده. می گوید تا علم پیدا نکردی، حالا فحص هم کرده باشی ولی علم پیدا نکردی مثل این که شما فقیه، استفراغ الوسع کردی کردید علم پیدا نکردید، دلیل پیدا نکردید، همین طور در شک باقی ماندید می گوید باید احتیاط بکنید، به قبل الفحص و بعد الفحص کار ندارد. آن جواب قبلی این است که چون می تواند فحص کند الان باید قبل الفحص احتیاط بکنی، آن این است، این این است که نه، قانون کلی این است که تا علم پیدا نکردی ولو فحص هم کرده باشی، تا علم پیدا نکردی باید چه کار کنی؟ باید احتیاط کنی فلذا است که اگر اخباری ها که به این استدلال کردند، صاحب وسائل که به این استدلال کرده فهم شان از این روایت این است که بین قبل الفحص و بعد الفحص فرقی نمی گذارد، می گوید این می فرماید حتی تسألوا یعنی تا علم پیدا

بکنی، برای زمان حضور نیست، برای این‌ها نیست، می‌گوید آقا تا علم پیدا نکردی باید احتیاط بکنی، عصر ما را هم شامل می‌شود، عصر غیبت را هم شامل می‌شود، همه عصور را هم شامل می‌شود.

س: ...

ج: عرض کردم بله. اگر گفت «هل اکرم زیداً العالم قال اکرم العالم» آن وقت شما می‌گویید اکرم العالم یعنی فقط زید، العبرة این جا بعموم الوارد لا بخصوصية المورد، نمی‌گوییم اکرم العالم یعنی همین زید اما عالم‌های دیگر را نمی‌خواهد بگوید، اکرم العالم به اطلاق خودش اخذ می‌کنیم چون این مورد صلاحیت برای این که قرینه باشد برای این که حضرت بخواهد خصوص این جا را بگوید نداریم.

این هم پس آخرین اشکال این است که آقا این تقریبی که شما می‌کنید برای اول که «هذا» را برمی‌گردانید به معین ندارد، که روی این احتمال بخواهید متمرکز بشوید و استدلال بکنید. این معین ندارد بلکه ممکن است «هذا» مشارئیه آن همین سؤال باشد که شیخ فرمود اگر «هذا» مشارئیه آن سؤال باشد دیگره اصلاً دلالت بر مدعا نمی‌کند چه معنای «فعلیکم بالاحتیاط» این باشد که «فعلیکم بالسکوت» و این که هیچی نگویید و چه معنای آن این باشد که افتاء به احتیاط بدهید. هر کدام باشد دیگره ربطی به مسأله ما ندارد. بنابراین اگرچه قبول کنیم که اگر ضمیر برگردد به آن واقعه فقهیه، استدلال تمام است اما این رجوع «هذا» به آن مشارئیه لامعین له، ممکن است مشارئیه همین دومی باشد که اگر دومی باشد دیگره مطلقاً استدلال ناتمام است. که از کلام شیخ اعظم می‌شود این مطلب را هم استفاده کرد، برای این که ایشان فرموده مرجع ضمیر یا این است یا آن است، و این دومی هم اشکال دارد پس بنابراین از در کلام تصریح فرموده به این مطلب. از کلام ایشان این اشکال هم در می‌آید که دومی که معلوم است استدلال به آن تمام نیست، پس بنابراین معینی برای اولی وجود ندارد بنابراین استدلال ناتمام است و بعبارة آخری حدیث شریف مجمل است، نمی‌دانم مشارئیه هذا آن است که استدلال به آن تمام است مع الغض از اشکالات آن، یا مرجع مشارئیه «هذا» این دومی است که استدلال ناتمام است. این هم مطلبی است که گفته می‌شود. حالا این مطلب درست است که آیا ما معینی داریم یا نداریم؟ این دیگره جوابش را و بحثش را می‌گذاریم برای تقریر ثانی که وارد آن می‌شویم، مطالب آن جا این مسأله را هم حل می‌کند. برای این که دیگره تکرار نشود این جواب را می‌گذاریم برای همان التقریب الثانی.

اما التقریب الثانی:



در تقریب دوم این جور بیان می‌شد که «اذا اصبتُم مثل هذا» یعنی اگر مبتلا شدید به مثل همین واقعه‌ای که الان تعریف کردی یعنی گفتمی از من آمدند سؤال کردند نمی‌دانستم چه جواب بدهم، هروقت چنین حالتی، چیزی، مسأله‌ای برای شما پیش آمد که مورد پرسش واقع شدید در حالی که جواب آن را نمی‌دانید «اذا اصبتُم مثل هذا» چه کار کنید؟ «فعلیکم بالاحتیاط حتی تسألوا عنه فتعلموا یا فتعلموا» این جا «فعلیکم بالاحتیاط» دو معنا احتمال داشت؛ یک معنا این بود که «فعلیکم بالاحتیاط» یعنی حرف نزنید. یکی دیگه این بود که یعنی افتاء به احتیاط بدهید. اگر استظهار بشود که مفاد «فعلیکم بالاحتیاط» این است که فتوای به احتیاط بدهید آن وقت این دلالت می‌کند بر چی؟ بر این که برائت نیست. چون اگر بر مردم در این صورت واقعاً برائت است چرا باید فتوای به احتیاط داد، مردم را در دردسر انداخت، وجوب افتاء به احتیاط در ظرفی که شما بلد نیستید مسأله را، این دلالت می‌کند بر چی؟ بر این که برائت برای مردم ثابت نیست، برای مستفتی برائت ثابت نیست.

اشکالی که بر این تقریب شده یکی این است که آن اشکالی که اخیری که آن جا بود این جا هست؛ بله قبول داریم اما چه معینی برای این دو احتمال وجود دارد که «فعلیکم بالاحتیاط» را معنا کنیم «فعلیکم بالافتاء بالاحتیاط» لعل معنای آن این باشد که «فعلیکم بالاحتیاط» یعنی خودتان احتیاط کنید، حرف نزنید، پاسخ ندهید، و این در روایات دیگر هم هست که آدم باید خجالت نکشد از این که بگوید لا اعلم، و ما خیلی از این بزرگانی را که مشرف شدیم خدمت آن‌ها خیلی آسان در این لا اعلم گفتن خیلی... مرحوم آقای حائری قدس سره در لا اعلم خیلی... نمی‌دانم. هیچ چیز نداشت. علامه طباطبایی قدس سره، لا اعلم؛ نمی‌دانم. من خودم گاهی از ایشان در مسیر و این‌ها... نمی‌دانم. یعنی گفتن لا اعلم برای این‌ها... این از آن تهذیب نفس بود دیگه، از ارتقاء نفس نبود، یک عالم مسلم دقیق مورد قبول اما هیچ ابایی از این که وقتی نمی‌داند می‌گوید نمی‌دانم. حالا این جا می‌گوید ندانی سکوت کن، «فعلیکم بالاحتیاط» پس بنابراین بین این دو احتمال برای فعلیکم بالاحتیاط معینی وجود ندارد، اگر نگوئیم ظاهرش این است که یعنی احتیاط در گفتن، چون افتاء کجای آن هست، فعلیکم بالاحتیاط، همان طور که محقق حائری یعنی حاج شیخ عبدالکریم در در فرموده فعلیکم بالافتاء به، خیلی بعید است.

س: ...

ج: شما که نمی‌دانید، بله شما حالا که نمی‌دانید... شما ساکت شو تا برود از یکی دیگه بپرسد، چرا افتاء به... آن مشکل است.

این یکی؛ دو؛ بین این که مشارألیه «هذا» این باشد یا آن واقعه باشد چه معینی وجود دارد؟ پس این جا ما دو تا معین داریم. یکی اولاً بین این که این «هذا» مشارألیه آن، آن واقعه فقهیه باشد یا این مسأله سؤال باشد، این معین ندارد. از این که بگذریم حالا اگر «هذا» را هم به این سؤال و به این اخیر برگردانیم باز چه معین ندارد؟ این که «فعلیکم» معنایش چیست. پس هم «هذا» معین ندارد که شما بزنید به این اخیر، هم بعد از این که حالا فرض کنید به این اخیر زده شد «فعلیکم بالاحتیاط» معین ندارد، این که منا این جور بکنید «فعلیکم بالفتواء بالاحتیاط» این معین ندارد بلکه می‌توان گفت چون آن معنا خیلی مستبعد است، عرفیت ندارد مثلاً یک چیزی را باید در تقدیر بگیرد همین است که باید چه کار بکنید، احتیاط بکنید یعنی فتوا ندهید و سکوت کنید، این....

بعضی بزرگان یعنی در اضواء و آراء ان شاء الله شفاه الله تعالی که همین حالا هم عرض می‌کنم یک سوره مبارکه حمدی برای شفای آیت‌الله شاهرودی قرائت بفرمایید تا مطلب ایشان را عرض کنم. ایشان فرموده است که چون شهید صدر هر دو احتمال را دادند، تعلیقه علی کلام شهید صدر که مشارألیه «هذا» ممکن است این قبلی باشد و ممکن است این سؤال باشد همان طور که شیخ و بزرگان دیگر هم این دو احتمال را طرح کردند، ایشان فرموده است که این جا معینی وجود دارد که حتماً به آن قبلی برمی‌گردد نه به این اخیر. که این مطلب پس بنابراین چه می‌شود اگر مطلب تمام بشود از ایشان؟ قهراً این تقریب ثانی باطل چون خلاف ظاهر روایت است. و قهراً آن تردیدهای قبل گفته می‌شد آن جواب‌ها هم دیگه باطل، که گفته بگوییم آقا مردد است، معین نداریم. که عرض کردیم که آن جا می‌آید این همین بود.

ایشان فرموده که در زمانی که انسان پاسخ یک سؤالی را نمی‌داند حرام قطعی است که بیاید جواب بدهد، قول به غیرعلم است، پس علیکم بالاحتیاط چه معنا دارد؟ چون می‌دانیم حرام است، مثل این که کسی بگوید آقا همه‌اش... در شرب خمر کسی بیاید بگوید که با این که یقین داریم که شرب خمر حرام است بگوییم آقا احتیاط کن، معنا دارد؟ بگوییم احتیاط کن شرب خمر نکن. می‌گفت برای من قطعی الحرمة است یعنی چه می‌گویید... اکل لحم خنزیر، بگوییم آقا احتیاط کن. جایی که معلوم الحرمة هست که نباید گفت احتیاط بکن. باید بگوییم حرام است، پس این که امام علیه السلام این جا دارند می‌فرمایند فعلیکم بالاحتیاط، نباید مرجع «هذا» این امر اخیر باشد، اگر این امر اخیر بود باید بفرماید چی؟ باید بفرماید اسکت، یحرم علیک الافتاء، نه این که احتیاط بکن، چون حرام است دیگه، قول به غیرعلم حرام است، فتوای به غیر علم حرام است، این که قطعی الحرمة هست، پس بنابراین به این قرینه نمی‌شود بگوییم «إذا أصبتم مثل هذا یعنی مثل هذا السؤال که لاتعلمون جوابه» این نیست، به همان واقعه

برمی‌گردد. یعنی اگر در زندگی یک واقعه‌ای برای شما پیش آمد که الان حکم شرعی آن را نمی‌دانید چیست، آن جا می‌گویم احتیاط بکنید تا بدانید اما این جا که معلوم الحرمه است دیگه امام نباید بگوید احتیاط بکن، این جا امام باید بفرماید حرام است.

س: ... معنای احتیاط بکن همین اسکت بود.

ج: حالا تا...

قرینه دیگری که ایشان اقامه فرموده است بر این مسأله، می‌فرماید اصلاً این آقا نیامد پرسد که من چه کار باید بکنم در قبال این سؤال، وظیفه من جاهل در مقابل این سؤال چیست، این را که سؤال نکرده که، این را شاید می‌دانسته که وظیفه‌اش چیست که باید فتوا ندهد، دارد سؤال می‌کند من ندانستم در واقعه‌ها حکم چیست، می‌خواست یاد بگیرد، اگر چنین واقعه فقهی پیش آمد حکمش چیست؟ این را سؤال کرده. سؤال سائل از این نیست که در ظرفی که من مورد پرسشی واقع شدم که جوابش را نمی‌دانم باید چه بکنم، این را که سؤال نکرده که. این سؤال کرده که در جایی که دو نفر یک صید واحدی را شریکاً صید کردند در حالی که محرم بودند آیا این جا چه جوری است، این كفاره‌ای که وجود دارد تنصیف می‌شود بین آن‌ها یا هر کدام مستقلاً یک كفاره باید بدهند؟ این را از من سؤال کردند نمی‌دانستم آقا حکم مسأله چیست؟ آدم می‌خواهد یک چیزی را یاد بگیرد. پس بنابراین هم سؤال سائل از این نیست تا بگوئیم جواب امام علیه السلام معطوف به این سؤال است، و هم این که اگر فرض کنید سؤال سائل این است امام این جا نباید بگوید احتیاط بکن. و اما این که می‌فرمایند که افتاء به احتیاط، آن هم اصلاً ذاتاً این عبارت افتاء به احتیاط که احتمالش داده نمی‌شود، مگر چیزی باید در تقدیر بگیریم؟ فعلیکم بالاحتیاط یعنی فعلیکم بالافتاء بالاحتیاط؟ این باید اشراب کنیم یک کلمه افتاء را در آن، فعلیکم بالاحتیاط، یعنی در مقام عمل احتیاط بکن. پس بنابراین ما معین داریم، اصلاً احتمال ثانی که گفتند مشارالیه «هذا» محتمل است این سؤال باشد این تمام نیست و مشارالیه حتماً همان قبلی است، قد يقال در بعضی کلمات بزرگان هست که گفتند این معین دارد که به این اخیر برگردد، یا لا اقل یک چیزی وجود دارد ما را در شک می‌اندازد و آن این است که وقتی ضمیری باشد، اسم اشاره‌ای باشد، و اقرب صلاحیت برای این که مشارالیه باشد یا مرجع ضمیر باشد وجود داشته باشد ظاهر این است که ضمیر به همان اقرب برمی‌گردد نه آن ابعد، این جا آن که نزدیک‌تر هست چیست؟ همین است که «أن بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا» فلان. این نزدیک، هذا یعنی همین که گفתי که سألني فلم ادر ما عليه، نه آن عبارت قبلی که «عن رجلين اصابا صيداً و هما محرمان الجزاء

بینهما علی کل واحد منهما جزائاً» آن ابعد است، آن دورتر است لیکن نزدیکتر است. پس به خاطر این اقربیت بیاییم این حرف را بزنیم که در کتب مخصوصاً ادب این جور زیاد هی یاد ما دادند که آن که نزدیک ضمیر به همین برگردد.

س: ... قرینه وجود دارد که اولی است، صرف اقربیت که نمی شود. ...

ج: جواب این مسأله هم که «هذا» این یکی... دو؛ چیز دیگری که باز به آن بعضی دیگر خواستند کأنّ تکیه کنند و بگویند که لعل این دوتا مطلب؛ که «هذا» اقرب است، این مشارالیه اش اقرب است، و این مطلب دومی که می خواهم بگویم احتمالاً از عبارات مرحوم حاج آقا مصطفی رحمه الله در تحریرات فی الاصول شاید ایشان فرموده باشد، نسبت جزمی نمی دهم ولی محتملاً عبارت ایشان همین را می خواهد افاده بکند و آن این است که این «فلم تدروا فعلیکم بالاحتیاط» کأنّ معادل آن است «فلم ادر ما علیه» یعنی آن گفت «لم ادر ما علیه» حضرت دوباره همان را دارند تکرار می کنند دیگه، می گویند وقتی چیزی آمد که نمی دانید کأنّ همان را دارند حضرت تکرار می کنند، همان موضوعی که سائل فرض کرده که گفت «لم ادر» حضرت همان را دارند... فرض می کنند همان موضوع را و حکمش را بیان می کنند. پس دو جهت این جا وجود دارد که ما بگوییم مشارالیه «هذا» همین اخیر است، یکی این که این اقرب است، دو؛ این که همان واژه ای که سائل در کلامش و در سؤالش اخذ کرد گفت لم ادر، همان مطلب را، همان ماده را که فلم تدروا حضرت اخذ کرده اند و فرمودند این را. پس این نشان می دهد که ظاهر این است که به این اخیر برمی گردد یا حداقل حرف آن ها درست است که ما یک وجه هایی وجود دارد که بگوییم به اخیر برمی گردد، احتمال هم دارد به آن قبلی برگردد، پس این تردید بین این که این مرجع کجاست سر جای خودش باقی می ماند.

این مطلب با آن کلامی که ایشان گفتند، تمام این حرف ها هم چه می شود؟ جواب داده می شود، همان طور که آقای علوی هم گفتند ایشان می فرماید که اگر سؤال از این دومی بود جواب به احتیاط معنا نداشت، این جا را که نمی گویند. مثل همین که کسی بگوید آقا شرب خمر بکنم یا نکنم؟ او بفرماید احتیاط کن. این جا جای گفتن احتیاط کن ندارد که، مسلّم الحرمه ها را که نمی گویند احتیاط بکن. و این که سؤال سائل هم باز این نبوده، سؤال از این که نکرد که وظیفه من چیست، خودش اتفاقاً این آدم؛ عبدالرحمن الحجاج خودش هم سکوت کرده دیگه، جواب نداده، گفته نمی دانستم چیست، حالا آمده از... پس هم خودش می داند، نه مورد سؤال سائل است. آن که مورد سؤال سائل است که امام می خواهد جواب بدهد کدام است؟ همین که وظیفه او چیست؟ شما اگر بگویید امام

فرموده این جا سکوت بکن پس جواب آن هم... جواب قبلی را البته دادند از «...» آن را جواب دادند. پس بنابراین حرف ایشان این است که این مورد سؤال سائل نیست و علاوه بر این که جواب به احتیاط در این صورت معنا ندارد.

فتحصل مما ذکرنا که همان طور که گفته شد استدلال به این روایت ولو به بعض اجوبه‌ای که داده شد این محل اشکال است بنابراین استدلال به این روایت تمام نیست اگرچه انصاف این هست که خالی از قوت هم این روایت شریفه نیست. هم سند خیلی سند معتبری است، فلذا باید روی آن بیشتر امعان نظر بشود، روایات دیگر را هم بخوانیم بعد ببینیم در مقام جمع باید چه کرد. بعد ان شاء الله روایت ابوسعید زهری ان شاء الله برای شنبه و صلی الله علی محمد و آله.

### جلسه ۵۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الثَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقَرَّبُ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أبلغهم عني في هذه الساعة أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

بحث در استدلال به سنت بود برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات حکمیه. بنا شد که این روایات سنت را به ترتیبی که صاحب وسائل رضوان الله علیه ذکر فرموده است بحث کنیم. روایت اولی که روایت عبدالرحمن بن الحجاج بود که از نظر سند اعتبار داشت مورد بحث قرار گرفت و نتیجه این شد که به این روایت مبارکه برای وجوب احتیاط در شبهات حکمیه نمی‌توان استدلال کرد.

حدیث دوم:

«وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى» یعنی محمد بن یعقوب عطف به آن قبلی است. «محمد بن یعقوب عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ وَتَرْكُكَ حَدِيثًا لَمْ تُرَوْهُ [بنا بر یک قرائت حالا] خَيْرٌ مِنْ رَوَايَتِكَ حَدِيثًا لَمْ تُحْصِهِ.»

از امام باقر سلام الله عليه نقل می‌کند ابوسعید زهری به حسب این سند که فرمود وقوف عند الشبهة خیر من الاقتحاح فی الهلکة. وقوف به معنای عدم حرکت است، سکون است و عدم انجام یک کار. وقتی در یک امری شبهه دارید فرض کنید نمی‌دانید شرب تنن حلال است یا حرام است، فلان کار حرام است یا حلال است وقوف نزد شبهه و عدم ارتکاب بهتر است از اقتحام در هلکه. بعد می‌فرماید «و ترکک حدیثاً لم تروه خیر من روایتک حدیثاً لم تحصه» این لم تروه، محدثین ظاهراً پنج احتمال در آن دادند که باید چگونه خوانده بشود این. یکی این که از باب ثلاثی مجرد باشد تروه باید خوانده بشود و دیگر این که از باب افعال باشد، از باب افعال هم که بود معلوماً خوانده بشود یا مجهولاً. یا از باب تفعیل باشد که باز از باب تفعیل هم که هست معلوماً خوانده بشود یا مجهولاً. حاصل کلام این است که حدیثی که به نحو کامل به آن اطلاع از خصوصیات آن نداری، یا سندش یا متنش یا این که این جمله‌ها درست چه بود، کلمات چه بود، این حدیث این چینی که خصوصیاتش را لم تحصه، احصاء نکردی و اطلاع بر آن نداری، این که این را ترک کنی بهتر است از این که آن را روایت بکنی. یک خبر مجهول الاطراف سنداً دلالة لفظاً منبعاً، حدیثی که این جهاتش برای تو روشن نیست اگر ترک کنی حدیثی را که لم تروه یا تروه یا تروه این بهتر است از روایت نمودن تو حدیثی را که احصاء نکردی. احصاء به معنای شمارش و عدد است ولی کنایه از آن زده می‌شود به این که اطلاع به همه جوانب آن داشته باشی که بتوانی بشماری آن را. این هم حالا در ذیل حدیث شریف آورده شده، آیا این تطبیق آن مطلب هست بر این یا مطلب جداگانه‌ای است که حضرت فرموده این‌ها ان شاء الله بعداً بحث می‌شود.

این روایت از کافی شریف بود «و رواه البرقی فی المحاسن عن أبيه عن علي بن نعمان مثله» برقی هم در محاسن این روای را نقل کرده.

هم صاحب وسائل قدس سره در حدیث ۵۷ از همین باب «وَعَنِ السَّكُونِيِّ يَعْنِي مُحَمَّدَ بْنَ مَسْعُودٍ الْعِيشِيِّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ...» آن جا «فی الهلکة» بود این جا «فی التهلکة» نقل کردند. «و ترکک حدیثاً لم تروه خیر من روایتک حدیثاً لم تحصه.»

بنابراین طبق این روایت هم سکونی این روایت را از امام صادق سلام الله علیه، ایشان هم از امام باقر و ایشان هم از امیرالمؤمنین نقل کرده.

«وَعَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنِ الصَّادِقِ عِثْلَهُ».

باز می‌فرمایند که همان محمد بن مسعود عیاشی در تفسیر از عبدالاعلی نقل کرده. بنابراین تا به حال سه نفر این روایت را از معصوم نقل کردند؛ عبدالاعلی، سکونی، آن جا هم ابوسعید زهری. منتها این نقل عبدالاعلی در هامش نوشته شد لم نأثر علیه. در این عیاشی‌هایی که فعلاً در دسترس هست گفتند که وقوف بر آن پیدا نکردیم ولی صاحب وسائل نقل کردند.

و هم چنین نظیر همین روایت را یا عین این روایت را در مستدرک الوسائل از شیخ مفید رضوان الله علیه در رساله مهر، آن جا می‌فرماید که «قَالَ مَوْلَانَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عِثْلُ الْوُقُوفِ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ، وَ تَرْكُكَ حَدِيثًا لَمْ تَرَوْهُ خَيْرٌ مِنْ رَوَايَتِكَ حَدِيثًا لَمْ تُحْصِهِ».

بعد یک اضافه‌ای هم دارد «إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِّقَةً وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوا بِهِ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ».

بعد فرموده «حَدَّثَنَا بِهِ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيٍّ ع» پس بنابراین آن که در تفسیر عیاشی بود، مرحوم شیخ مفید هم می‌فرماید «حَدَّثَنَا بِهِ عَنِ السَّكُونِيِّ...» تا آخر.

این چاپ انتشارات وابسته به جامعه مدرسین، همین کتاب القضاء، صفحه ۱۶۶ در هامش چون با مستدرک با هم چاپ شده وجود دارد.

باز حدیث سیزدهم همین باب.... این‌ها را عرض می‌کنیم چون این‌ها مفادهایش یکی است بعد نخواهیم تکرار بکنیم.

«الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدَ» می‌بینید سند با آن روایت اول که خواندیم تا این جا متحد است. «عَنْ أَبِي شَيْبَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا عِثْلُ الْوُقُوفِ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ».

که پس بنابراین باز یکی از روایات این حدیث علاوه بر آن چند نفر گذشته، ابوشبیه هم می‌شود از روایات این حدیث شریف.

س: ...

ج: نه. ابوشبیه عند اchiedما است، چند نفر این مطلب را از امام شنیدند نقل دارند می‌کنند.

پس بنابراین این روایات می‌شود روایاتی که وقوف عند الشبهه را یا امر می‌کند یا ترغیب می‌کند به آن، یا یک واقعیته را اخبار می‌کند. امر می‌کند، ترغیب می‌کند، یا یک واقعیت را گزارش می‌کند که «خیرٌ من الاقتحام فی الهلکة».

حدیث پانزدهم همین باب می‌فرماید که:

«مَسْعَدَةُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تُجَامِعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشُّبْهَةِ وَاقْفُوا عِنْدَ الشُّبْهَةِ...»

یعنی هم قصد نشوید، تصمیم نگیرید یک خانواده؛ پدر، مادر، فرزند و این‌ها علی الشبهه. یک نفری را که می‌خواهید به عنوان عروس او را بگیرید یا به عنوان داماد او را بگیرید و احتمال می‌دهید شاید این از محارم باشد و الان شما نمی‌دانید، حالا یا محرم نسبی یا رضاعی. احتمال دارد دیگه، آن وقت‌ها به خصوص این جور که شیر می‌دادند این جور چیزها زیاد پیش می‌آمده و در این زلزله و امثال ذلک که خانواده‌هایی فوت می‌شوند و بعد یک بچه‌ای می‌ماند این را می‌برند بعد پرورش می‌دهند از آن طرف هم همین جور، این‌ها ممکن است خواهر و برادر باشند از هم دیگر اطلاعی نداشته باشند. این‌ها زیاد پیش می‌آید. اگر چنین احتمالی می‌دهید این کار را نکنید «و قفوا عند الشبهه» این جا امر شده، «قفوا عند الشبهه إلی أن قال فإن الوقوف عند الشبهه خیرٌ من الاقتحام فی الهلکة».

باز حدیث ۲۳ همین باب فرمود:

«قَالَ ع لَا وَرَعَ كَالْوُقُوفِ عِنْدَ الشُّبْهَةِ.»

حدیث ۲۹ همین باب:

«أَوْرَعُ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ الْحَدِيثُ.»

حدیث ۳۷ همین باب:



«أَوْرَعُ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ» بعد اضافه‌ای هم دارد «وَأَعْبَدُ النَّاسِ مَنْ أَقَامَ الْفَرَائِضَ وَأَزْهَدُ النَّاسِ مَنْ تَرَكَ الْحَرَامَ وَأَشَدُّ النَّاسِ اجْتِهَاداً مَنْ تَرَكَ الذُّنُوبَ.»

این روایات خود وسائل بود که خواندم الا یکی که از مستدرک بود. در مستدرک هم که در ذیل همین باب آورده شده باز حدیث یک، حدیث دو، حدیث چهار، حدیث نه، حدیث یازده، حدیث دوازده، حدیث سیزده، آن‌ها هم همین مضمون‌ها را دارند. فلذا مرحوم محقق نائینی قدس سره در فوائد الاصول فرموده به حسب نقل فوائد الاصول: «هی مستفیضة بل تبلغ حد التواتر» که شاید مقصود ایشان از این تواتر تواتر اجمالی باشد.

حالا علاوه بر این روایاتی که در این جا بود دو تا روایت دیگر هم عرض بکنیم باب نهم، این‌ها همه از باب دوازدهم بود.

باب نهم حدیث ۳۵:

«وَعَنْهُ عَنْ أَبِيهِ» یعنی علی بن ابراهیم عن أبيه «عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع...»

که این روایت توصیف شده به این که صحیح است.

«قَالَ: الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ.»

این شبیه همان نقل مفید رضوان الله علیه است که این ذیل را هم دارد، و خصوصیت این روایت این است که سند سند صحیح است، آن روایاتی که خواندیم علی بعض المبانی می‌شود درست کرد اعتبارش را اما این روایت علی کل المبانی می‌شود اعتبار سند را گفت که دارد.

و آخرین حدیثی که حالا عرض می‌کنیم حدیث یک همین باب نه است که حدیث مقبوله عمر بن حنظله هست که در پایان آن حضرت می‌فرماید: «فَارْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ.»

که مقبوله عمر بن حنظله هم بحث در آن هست که عمر بن حنظله را چه جور می‌شود تصحیح کرد؟ قبلاً بحث تفصیلی کردیم در باب تعادل و ترجیح و آن جا نتیجه بحث این شد که قابل اثبات هست وثاقت ایشان علاوه بر

این که روایت شریفه در کافی شریف هم هست مضافاً به این که مقبوله هست و اصحاب به این روایت عمل کردند. به خاطر این که این روایت مشتمل بر امری است و آن این است که اگر به قاضی جور مراجعه کردید ولو قضاء آن به چیزی باشد که واقعاً حق شماست، مثلاً مطاعی هست، فرشی هست، خانه‌ای هست مورد دعوا واقع شده و واقعاً برای شما هست. با آن که شما شاکی هستید با مدعی به خلاف به قاضی مراجعه کردید، قاضی حکم کرد که این منزل برای شماست، این فرش برای شماست این روایت می‌گوید که باز نمی‌توانید آن را بگیرید به قضای قاضی جور ولو این که می‌دانی برای خودت هست. این مطلب هیچ مستندی غیر از مقبوله عمر بن حنظله ندارد، هیچ روایتی غیر از مقبوله عمر بن حنظله بر این مسأله دلالت نمی‌کند و اصحاب به این مطلب فتوا دادند. این نشان می‌دهد که پس اصحاب این روایت را تلقی به قبول کردند که طبق آن روایت دادند، چون مستند دیگری ندارند. پس از این جا به آن گفته می‌شود مقبوله، از این جا فهمیده می‌شود که این مقبول عند الاصحاب است.

س: ...

ج: خیلی مستبعد است روایت دیگری بوده به دست ما نرسیده باشد. که همین مضمون را داشته باشد و به دست ما نرسیده باشد. اطمینان به این هست که این جور چیزی نیست، بنابراین که قایم کردند، فتوا دادند آن روایت را قایم کردند به دست ما نرسیده، در کتاب‌هایشان نیاوردند، این خیلی مستبعد است.

س: ...

ج: نه، روایت که اصحاب به آن فتوا دادند آن روایاتی است که بله، فتوا طبق آن نیست یا امثال این ممکن است بگوییم. ما هیچ یقینی هم نداریم به این مسأله که روایتی از بین رفته باشد که مضمون آن در روایات ما نباشد.

حالا این روایات باب هست اما تقریب استدلال به این روایات عدیده که حالا بعضی‌ها می‌گویند متواتر است یا تواتر اجمالی دارد و یا حداقل این است که ما در این روایات، روایاتی که سند معتبر دارد داریم و قهراً یعارضد بعضها بعضاً بنابراین صدور این مطلب از معصوم (ع) حالا به السنه مختلفه کأنه من المسلمات و القطعیات است دیگه. این همه روایات با سندهای تمام بنابراین قابل شک نیست که این مطلب صادر شده بنابراین به بحث سندی زیاد ما در این روایات احتیاجی نداریم.

اما تقریب استدلال برای وجوب احتیاط در شبهات حکمیه؛

تقریب اول این است که در این روایات دیدید که در بعضی چه بود؟ فرمود: قف عند الشبهة، یا قفوا عند الشبهة، امر فرموده و ظاهر امر هم چیست؟ وجوب است. اخباری به این روایات تمسک می‌کند می‌گوید امر شده که شما عند الشبهة قفوا. پس بنابراین به خاطر این که این امر دارد و امر هم دال بر وجوب است بنابراین..... این تقریب، اگر بخواهیم به این تقریب تمسک کنیم نیاز داریم به این که آن روایاتی که امر در آن هست حتماً سندش تمام باشد. چون در همه این روایات این جوری نبود که امر شده باشد. این باید آن روایت سندش تمام باشد. حالا مع الغض از این که حالا دلالت تمام می‌شود یا نه باید سند قهراً تمام بشود.

بیان دوم این است که می‌فرماید «الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة» این جمله دلالت می‌کند که در شبهات که شبهه هم اطلاق دارد؛ هم شبهات بدویه را شامل می‌شود، هم شبهات مقرونه به علم اجمالی را شامل می‌شود، هم شبهات قبل الفحص را شامل می‌شود، هم شبهات بعد الفحص را شامل می‌شود، هم شبهات... همه شبهات را شامل می‌شود. این دارد می‌فرماید «الوقوف عند الشبهة على الاطلاق خيرٌ من الاقتحام في الهلكة» اگر در مورد شبهات مختلفه چه بدویه، چه موارد علم اجمالی، چه قبل الفحص، چه بعد الفحص، اگر احتمال هلکه نبود آیا معنا داشت بفرماید که الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة، پس این کلام دلالت می‌کند که در مورد شبهات ممکن است چه باشد؟ هلکه باشد. اگر دلالت نکند که حتماً هلکه وجود دارد لااقل دلالت می‌کند بر این که احتمال هلکه وجود دارد. مثل این که به یک کسی گفته بشود مثلاً امروز مسافر نروی بهتر از این است که بروی و گرفتاری برای تو پیدا بشود. این عبارت دلالت بر چه می‌کند؟ دلالت می‌کند که اگر بروی ممکن است گرفتاری برای تو پیدا بشود. این هم می‌فرماید وقوف عند الشبهة بهتر از اقتحام في الهلكة است، پس معلوم می‌شود در دخول و اقتحام که به معنای همان اقتحام و وارد شدن در امر است اقتحام در شبهات و بدویه باشد این احتمال هلکه در آن وجود دارد.

احتمال هلکه در چه صورتی وجود دارد. در صورتی است که شارع برائت جعل نکرده باشد، ترخیص نداده باشد. و آن احکام واقعیه‌ای که در شبهه احتمال وجودش دارد علی تقدیر وجوده تنجز داشته باشد. پس این روایات دلالت می‌کند بر این که در مورد شبهات حکمیه حالا حداقل تحریمیه فعلاً، در شبهات حکمیه تحریمیه احتمال هلکه وجود دارد. چرا؟ برای خاطر این که این شبهه‌ای که تو نمی‌دانی حلال است یا حرام ممکن است حرام باشد و اگر حرام شد تنجز دارد، شارع دست از آن برنداشته با انجام آن استحقاق عقوبت هست و ممکن است شارع عقوبت کند. بنابراین این روایات به دلالت التزام دلالت می‌کند بر این که اگر تکلیفی باشد آن تکلیف منجز است. و

قهرماً این روایات دلالت می‌کند که شما باید احتیاط بکنید و قهرماً خصوصیت این روایات این است که با ادله برائت اگر باشد معارضه می‌کند. آن‌ها می‌گویند ترخیص است، تنجز ندارد، رفع شده، این دارد می‌گوید نه در شبهات رفع نشده.

علاوه بر این که این نکته را هم باید توجه داشته باشیم که لسان این روایت ظاهراً شبهات وجوبیه را شامل نمی‌شود. اگر بگوییم این روایات شبهات وجوبیه را شامل نمی‌شود کار سخت‌تر می‌شود یعنی مذهب اخباری با این روایات... چرا؟ برای این که اخباری می‌گوید آن روایات برائت که شما به آن تمسک می‌کنید «رفع ما لایعلمون» هم شبهات وجوبیه را می‌گیرید هم تحریمیه را می‌گیرید. این روایات تخصیص می‌زند، و همان مذهب من می‌شود، من در شبهات وجوبیه می‌گویم احتیاط واجب نیست، در شبهات تحریمیه می‌گویم واجب است. وجوبیه که می‌گویم واجب نیست به اطلاق آن ادله برائت تمسک می‌کنم. در تحریمیه که می‌گویم واجب است به این روایاتی که در خصوص شبهات تحریمیه تمسک می‌کنم و آن را تخصیص می‌زنم. بنابراین این روایات خیلی روایاتی است که باید به آن توجه داشت و مهم است فلذا مرحوم آقای آخوند قدس سره روایات باب را به دو طایفه فقط تقسیم کرده. یک؛ روایاتی که دال بر وقوف عند الشبهة است، دو؛ روایاتی که دال بر وجوب احتیاط است، همین دو تا طایفه. چون این دو طایفه خیلی مهم است.

س: ...

ج: اقتحام در هلكه یعنی کار فعلی را داری انجام می‌دهی، در شبهات وجوبیه اگر انجامش بدهی که اقتحام در هلكه نیست، ترك كَأَنَّ فعل نیست.

س: ...

ج: آن که خودش شبهه است، بلکه به نیت وجوب بخواهد انجام بدهد قطعی الحرمة است، چون تشریع است شبهه نیست.

س: ...

ج: بله، حالا آن هم یک بیانی است.

این تقریب استدلال. فعلاً دو تا تقریب استدلال ذکر کردیم، یک تقریب بسیار مفصلی هم دارد محقق اصفهانی در نهاية الدراية که آن تقریب ایشان را بعداً ان شاء الله ذکر خواهیم کرد. فعلاً دو تقریب رایج این تقریب ثانی است که عرض کردیم، تقریب اول هم رایج در کلمات نیست، تقریب رایج همین است که به عنوان تقریب ثانی عرض کردیم.

در مقام جواب از این تقریب من فعلاً فهرست را عرض می‌کنم تا راه فکر و مطالعه فعلاً باز بشود تا یکی یکی این‌ها را مطرح کنیم.

حدود ده جواب هست که این‌ها جواب‌ها جواب‌های مهمی است یعنی یک جواب‌هایی است که دید ما را باز می‌کند برای فهم روایات در جاهای دیگر و مباحث آخر هم.

این روایات مبارکات تقریباً پنج واژه در آن اخذ شده. جواب دهندگان از این استدلال که اصولیون باشند هر کدام‌شان به یک واژه توجه کردند و جواب دادند. یکی از راه الوقوف، خود واژه وقوف. فاضل نراقی قدس سره جواب داده به خاطر واژه وقوف. از آن استفاده کرده.

دو؛ الوقوف عند الشبهة، از واژه شبهه. بسیاری از بزرگان... بسیار که می‌گوییم یعنی بعضی از بزرگان که بیشتر از یک نفر هست یعنی غیر واحد من الاعاظم از واژه شبهه استفاده کردند و گفتند چون این روایت می‌گوید الوقوف عند الشبهة، ما نحن فيه را نمی‌گیرد. خیلی عجیب است دیگه، مستدل اتفاقاً می‌گوید همین شبهات هم شبهه است، این‌ها می‌گویند نه آقا همین شبهه به ما می‌گوید مانحن فيه را نمی‌گیرد. این هم بیان دوم است.

راه سوم؛ الوقوف عند الشبهة خیر، از واژه خیر استفاده کردند. گفتند به خاطر واژه خیر در این روایت می‌فهمیم یک امر لازم نیست، بهتر است، خوب است. پس خود خیر قرینه است بر این که لزومی ندارد. ما هم قائل هستیم، احتیاط که چیز خوبی است که اما انما الکلام در لزومش هست، در وجوبش است. این می‌گوید خیر. این هم از کلمه خیر استفاده می‌شود.

چهار؛ از کلمه اقتحام، خیر من الاقتحام. شهید صدر از واژه اقتحام استفاده کرده که این اقتحام را دارد می‌گوید درست نیست و در مانحن فيه اصولی اقتحام نمی‌کند. این اقتحام را دارد می‌گوید بد است. این هم...

پنجمین واژه هلکه یا مهلکه است که در این روایات بود. از هلکه و مهلکه استفاده کردند بنابراین پنج جواب گفتند قرینه داخلی وجود دارد در این روایات، خود این واژگان‌ها که در روایت به کار رفته خود این‌ها قرائن داخلیه

هستند برای این که آن معنایی که اخباری از این روایت می‌کند و برداشتی که می‌کند و استفاده‌ای که می‌خواهد از این روایات بکند درست نیست که وجوب احتیاط را در شبهات حکمیه دلالت بکند. این تا الان پنج تا.

ششم؛ راه ششم از باب این است که لسان این روایات ابای از تخصیص دارد. از راه این که این روایات ابای از تخصیص دارد استفاده کردند. پس باز یک خصوصیتی است برای خود روایات. و حال این که ما می‌دانیم در شبهات وجوبیه واجب نیست، در شبهات موضوعیه با این که شبهه هست واجب نیست. اگر حرف اخباری درست باشد باید لامحاله این روایات تخصیص بخورد نسبت به شبهات وجوبیه و نسبت به شبهات موضوعیه و حال این که لسان آبی از تخصیص است. بنابراین باید معنای حدیث چیزی باشد که نمی‌خواهد تخصیص بخورد، لازم نباشد تخصیص بخورد. پس از این راه استفاده کردیم. این شد شش تا.

هفتم؛ هفتم از چه راهی استفاده کردند؟ از این که گفتند این روایت شریفه هم سیاق است یا عینیت دارد با روایاتی که همین عدم اقتحام در شبهه از آن استفاده می‌شود یک امر راجحی است، یک امر مستحبی است. اورع الناس من وقف عند الشبهات. اورع الناس بودن که واجب نیست دیگه. و امثال این چیزهایی که ما داریم که این‌ها نشان می‌دهد وقوف عند الشبهات چیست؟ رجحان دارد، استحباب بالا دارد، این که روشن است که آن‌ها استحباب است. این روایات مورد استدلال اخباریون هم هم‌سیاق با آن‌ها است بل متحد الکلام با آن‌ها است، بنابراین نمی‌شود یک کلام واحد که یک جا استحباب از آن اراده شده باشد یک جا ... این معلوم می‌شود این قالب یک قالبی است که استحباب را می‌خواهد بفهماند. از این راه آمدند استفاده کردند. که می‌شود قرائن خارجی و این که با آن‌ها متحد السیاق است. این را نمی‌شود قرینه بر آن قرار بدهید که آن‌ها واجب باشد. چون نمی‌شود بگوییم حتماً باید اورع الناس بود، این قطعی و ضروری دین است که این جور نیست ولی آن را می‌شود قرینه بر این طرف قرار داد.

و هشتمین وجه این است که ما در روایت که منها همین روایتی است که امروز خواندیم، روایات عدیده‌ای است که امروز خواندیم که امام علیه السلام تطبیق فرموده همین وقوف عند الشبهات خیرٌ من الاقتحام فی الهلکات را بر مواردی که قطع داریم واجب نیست. همین را تطبیق فرموده. مثلاً یکی همین روایات است که گفتند این که ما حدیثی که خوب مضامین آن را و خصوصیات آن را نمی‌دانیم، بهتر است ترک کنیم تا آن روایت کنیم این واجب نیست. می‌گوییم آقا من همه خصوصیاتش را نمی‌دانم، بیان می‌کنم. حرام نیست. این که همین روایت... خود همین روایات شما می‌بینید حضرت این را تطبیق فرموده به یک امر غیر واجب این نشان می‌دهد که پس این خیر، این

یعنی مطلق الرجحان را دارد می‌گوید. نه رجحان وجوبی را می‌خواهد بگوید، بنابراین این هم هشتم. حالا تا این هشت مسلک در بین اعظام اصول وجود دارد که از این هشت راه خواستند این را جواب بدهند و این امر مهمی است، این مهم‌ترین روایات داله بر وجوب احتیاط که همین الوقوف عند الشبهة باشد که هم متعدد است واقعاً زیاد، هم در آن روایات معتبر السند مسلم وجود دارد، این امر خیلی مهمی است ان شاء الله ما باید این هشت مسلک را مورد بررسی قرار بدهیم و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۵۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيَانِكَ الَّتِي أَنْجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ الْأَوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقَرَّبُ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أُبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

بحث در پاسخ استدلال به روایات داله بر وقوف عند الشبهة یا عند شبهات بود که حالا یا امر کرده بود به وقوف یا امر کرده بود که وقوف خیر من الاقتحام فی الهلکة. گفتیم در پاسخ از استدلال به این اخبار کثیره متعدده، وجوه متعدده‌ای بیان شده که پنج وجه از آن‌ها حداقل مربوط می‌شود به قرائن داخلی این احادیث شریفه و از واژگان معروف در خود این احادیث جواب داده شده. خب واژه اول واژه وقوف هست که «قف عند الشبهة، یا الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة». فرموده شده است که این واژه ما را رهنمون می‌شود به این که این روایات مربوط به عمل خارجی ما که در شبهات حکمیه تحریمیه یا وجوبیه می‌توانیم فعل را انجام بدهیم یا می‌توانیم در وجوبیه ترک کنیم، در تحریمیه انجام بدهیم، به این کاری ندارد، مربوط به این مقام نیست که اصولی و اخباری راجع به این مقام می‌خواهند بحث کنند که وظیفه‌شان در مقام عمل چیه؟ در شبهات تحریمیه در مقام عمل حتماً باید ترک کنند، اجتناب بکنند یا می‌توانند انجام بدهند مشتبّه الحرمة را، یا در شبهات وجوبیه حتماً باید احتیاط کنند و انجام

بدهند آن را یا نه می‌توانند ترک کنند؟ توی مقام عمل ما بحث داریم، این اخبار مال مقام عمل نیست، این اخبار مال مقام افتاء است و نظر به مقام افتاء دارد چرا؟

توضیح مطلب این هست که وقوف معنایش این است که نسبت به اطراف و احتمالات شما متعرض نشو، نه جهت اثباتی را بگیر نه جهت نفی‌ای را بگیر. اگر از شما یک مسأله‌ای مثلاً سؤال می‌کنند و نمی‌دانی واجب هست یا واجب نیست، خب وقتی نمی‌دانی؛ نباید بگویی واجب است، نه باید بگویی واجب نیست. هیچ کدام از دو طرف مسأله را نباید متعرض بشوی. خب این وقوف که به هیچ طرف از اطراف محتمل مسأله ورود نکنی، تعرض نکنی در مقام عمل که ممکن است برای این که انسان در عمل یا تارک است یا فاعل است دیگه، می‌شود نه انجام بدهی نه انجام ندهی، نسبت به انجام دادن و انجام ندادن، نسبت به هر دو متوقف باشی، این امکان ندارد. پس این روایاتی که می‌فرماید «قف» مال مقام عمل نیست، مال مقام افتاء است. یعنی وقتی یک شبهه‌ای است که نمی‌دانی شبهه تحریمیه هست، نه فتوای به حرمت بده، نه فتوای به عدم حرمت بده. در شبهه وجوبیه نه فتوای به وجوب بده، نه فتوای به عدم وجوب بده. در تمام این موارد وقوف داشته باشد. حالا در بعضی‌هایش هم دارد تا خدمت امام بررسی، تا حجت پیدا کنی آن وقت حجت به هر طرف قائم شد طبق آن فتوا بدهی. پس بنابراین خود کلمه وقوف که معنایش عدم تعرض به اطراف مسأله و احتمالات مسأله هست خود این دلالت می‌کند که مربوط به مقام عمل نیست چون مقام عمل، این مطلب در آن معقول نیست که ما به هیچ کدام از اطراف مسأله نپردازیم، بالاخره ما در مقام عمل یا فاعل هستیم یا تارک هستیم. و مرحوم فاضل نراقی قدس سره در مناهج کآنه به همین مسأله توجه فرموده البته به این تقریر، به این شکلی که عرض شد بیان فرموده ولی به اصل این مسأله ایشان توجه فرموده، فلذا به اخباری‌ها ایشان این جا می‌فرماید که شما به این اخبار می‌خواهید تمسک کنید اگر می‌خواهید نسبت به حکم واقعی بگویید که ما باید وقوف داشته باشیم خب این درست است، هم ما باید و هم شما. اگر نسبت به حکم ظاهری می‌خواهید بگویید ما افتاء ندهیم چون شبهه است، خب ما مشترک هستیم، ما دلیل داریم شما هم دلیل دارید، هیچ کدام مان متوقف در مقام فتوا نسبت به حکم ظاهری نیستیم. نه شما متوقف هستید نسبت به حکم ظاهری چون فتوای به وجوب احتیاط می‌دهید و نه ما متوقف هستیم چون ما فتوای به برائت و ترخیص می‌دهیم پس بنابراین هر دوی ما باید یک فکری به حال این احادیث بکنیم. شما نمی‌توانید به این‌ها استدلال بکنید به رخ اصولی بکشید و بگویید که به خاطر این اخبار فتوای به برائت شما باطل است، خب اصولی برمی‌گردد به شما می‌گوید که طبق این اخبار فتوای شما به احتیاط باطل است. ایشان این طور در مناهج جواب دادن از این آیات. حالا ما یک وقتی می‌خواهیم در باب مناظره بین اصولی و اخباری صحبت بکنیم و جدلی می‌خواهیم بحث کنیم خب این درست،



ممکن است همین طور بیان کنیم و تحریر کنیم مطلب را، یک وقت نه، ما واقع امر را می‌خواهیم، می‌خواهیم وظیفه خودمان بین خودمان و خدای متعال چیه حالا، حالا اگر آن را می‌خواهیم محاسبه بکنیم باید مقام اشکال را این جور بگوییم؛ بگوییم این روایات امر به وقوف فرموده و وقوف در مقام عمل معقول نیست، متصور نیست. چون وقوف در مقام عمل متصور نیست پس حتماً این روایات ناظر به مقام عمل نیست، ناظر به مقام فتوا است که در مقام فتوا وقوف درست است، ممکن است، تصور دارد که نه به این طرف آدم فتوا بدهد نه به آن طرف فتوا بدهد. پس ناظر به آن مقام است، این حاصل جواب اول.

شیخ اعظم قدس سره در رسائل کأن ناظر به همین تقریر از جواب جواب فرمودند که حالا توضیح و تحریر فرمایش شیخ قدس سره علی حسب فهمی این است که وقوف را باید ببینیم به چی نسبت می‌دهند، اگر گفتند که در فتوا توقف کن معنایش همین است، اگر گفتند این چیزی که ضرر در آن هست، یک کسی با انسان مشورت می‌کند مثلاً می‌گوید من نمی‌دانم این کار خوب است یا نه، انجامش بدهم، انجامش ندهم، نمی‌دانم. می‌گوید توقف کن، این جا توقف کن، عرفاً کنایه از چیه؟ یعنی آن محتمل الضرر را ترک کن، نه این که یعنی هر دو طرف را ترک کن، آن طرفش که معلوم است ضرری ندارد. یعنی محتمل الضرر را ترک کن در جایی که می‌گوید نمی‌دانم این کار مثلاً این خوراکی مضرت دارد یا ندارد. یک وقت می‌آید از شبهه دوران امر بین محذورین سؤال می‌کند یک وقت نه، می‌گوید نمی‌دانم ضرر دارد یا ندارد، خب نخوردنش که دیگه طوری نیست که، آدم که توی نخوردن که احتمال ضرر نمی‌دهد که. خوردنش را فقط احتمال ضرر می‌دهد پس اگر گفت که در مقام عمل... اگر این جوری گفت؛ آمد سؤال کرد نمی‌دانم این کار را انجام بدهم یا انجام ندهم، این مسافرت را بدهم یا نروم، این جور صحبت کرد. شرب تنن انجام بدهم احتمال می‌دهم حرام باشد یا احتمال می‌دهم ضرر داشته باشد، انجام آن نه عدم انجام آن. عدم انجام آن روشن است که مشکلی ندارد. انجام آن نمی‌دانم ضرر دارد یا ندارد، گفت توقف کن. این توقف کن عند العرف در محاورات عرفی یعنی نسبت به چی تعرض نداشته باش؟ نسبت به همان که احتمال ضرر در آن می‌دهی، نه هر دو طرف، آن طرفش که مسأله‌ای ندارد که بگوید توقف کن. اما در افتاء هر دو طرفش محتمل است که حکم شارع نباشد، تشریع باشد، خلاف واقع گفتن باشد چه مثبت آن، چه منفی آن. فلذا است که در مورد افتاء وقتی می‌گویند توقف کن آن جا چون هر دو طرف محتمل الضرر است، و تشریع است و قول به غیر علم است، و اسناد ما لا یعلم الی الله تبارک و تعالی هست، آن جا فهمیده می‌شود که یعنی توقف کن نه به این طرف و نه به آن طرف. اما در مورد شبهات تحریمیه که معنای شبهات تحریمیه این است که احتمال وجوب نمی‌دهیم، می‌دانیم واجب نیست، فقط احتمال حرمت را می‌دهیم، چون فقط احتمال حرمت می‌دهیم، احتمال وجوب را نمی‌دهیم پس ترک آن را

می‌دانیم مسأله‌ای ندارد، حالا اگر گفت این جا توقف کن معنای آن چیه عرفاً؟ یعنی تعرض به آن طرفی که احتمال مضرت می‌دهی، احتمال ضرر می‌دهی تعرض نسبت به آن نداشته باش. و در شبهات وجوبیه خب می‌دانیم انجام آن مسلّم اشکال ندارد، حرام نیست انجام دادن آن، فقط احتمال می‌دهیم که ترک آن مشکل داشته باشد چون واجب است، اگر گفت توقف کن معنای آن چیه، معنای آن این است که متعرض آن ترک نشو.

س: ???

ج: آن دوران امر بین محذورین عرض کردیم آن خارج می‌شود.

پس بنابراین...

س: ?? در شبهه وجوبیه به انجام دادن می‌شود گفت توقف؟

ج: انجام دادن. نه نه، توقف کن یعنی متعرض آن جهتی که ضرر در آن احتمال می‌دهی، عقاب در آن احتمال می‌دهی، خسران در آن احتمال می‌دهی متعرض آن نشو، متوقف شو.

س: ??

ج: خب قهراً نتیجه‌اش می‌شود. توقف یعنی نسبت به آن توقف داشته باش، سکون داشته باش، به طرف آن حرکت نکن، به قول مرحوم شیخ توقف یعنی سکون و عدم حرکت.

به طرف آن که احتمال ضرر در آن می‌دهی حرکت نکن. این توقف یعنی به طرف آن حرکت نکن، همین. بنابراین وقتی این جور معنای توقف شد در مقام عمل هم چیه؟ متصور است بنابراین «قف عند الشبهه» می‌تواند مقام عمل را هم بگیرد و این یک امر کنایی است در حقیقت، سکون کن، بایست معنایش کنایه از این است، نه این که یعنی همین جور بایست در خانه، نه دست تکان بده، نه پا تکان بده، تمام شد مثل یک مجسمه، این که مقصود نیست. مقصود این است که حرکت نکن به سوی آن چه که... کنایه است از آن که حرکت نکن به سوی آن چه که احتمال حرمتش را می‌دهی، به آن طرف حرکت نکن. نه، نه به آن طرف حرکت کن، نه به آن طرفی که می‌دانی هیچ اشکالی در آن نیست. در شبهه وجوبیه‌اش هم همین جور می‌شود، بنابراین استناداً به واژه وقوف در این روایات مبارک برای تخلص از استدلال اخباری به این روایات تمام نیست. این جواب اول و جواب از این جواب.

جواب دومی که بسیاری از بزرگان منهم المحقق ایروانی قدس سره فی الاصول فی علم الاصول...

س: ببخشید این جواب قبلی؟؟ اخباریون هم می شود دیگه؟؟؟

ج: بله، دیگه قابل استدلال می شود دیگه یعنی الان این جواب... اخباری می تواند به آن استدلال بکند، آن موقع در مقام عمل.... منتها هم شبهه وجوبیه را می گیرد هم تحریمیه را می گیرد آن وقت حالا ما حرف مان به آن ها این می شود که چه طور شبهه وجوبیه را نمی گیرد، خب حالا باید دلیل بیاورد دیگر.

راه دوم برای پاسخ از استدلال این است که ار واژه دوم؛ «قف عند الشبهه» یا «عند الشبهات» استدلال... گفتند که این پاسخ که از رهگذر کلمه و واژه شبهه جواب داده شده عده ای اعظم هستند مثل محقق ایروانی در الاصول فی علم الاصول. مثل محقق خوبی قدس سره فی مصباح الاصول، مثل شیخنا الاستاد حائری در مبانی الاحکام شان و مثل شهید صدر و بعضی بزرگان دیگر این ها از این راه وارد شدند منتها تقریر حرف هایشان با هم دیگر فرق می کند. جامعش این است که این کلمه شبهه و مشتبه استفاده کردند ما به تحاریر مختلفه و تقاریب مختلفه.

تقریب اول برای این استفاده از واژه شبهه توضیح آن این هست که گفتند ما یک وقت شبهه ای را به یک جهتی نسبت می دهیم می گوئیم ما از این جهت شبهه داریم، به یک جهتی نسبت می دهند، مثلاً می گوئیم من شبهه دارم واجب هست یا واجب نیست، شبهه دارم حرام هست یا حرام نیست، شبهه دارم ضرر دارد یا ضرر ندارد، شبهه دارم حکم واقعی آن چیه، از این جهت شبهه دارم حکم ظاهری آن چیه، بالاخره شبهه را به یک امری نسبت می هم ولی تارةً شبهه را به امری نسبت نمی دهیم می گوئیم الشبهه، وقتی گفته الشبهه، به چیزی نسبت داده نشد شبهه به قول مطلق گفته شد، مقصود این است که من کل الجهات مشتبه است، هیچ وجه معلومی در آن نیست، به این می گویند شبهه. الشبهه به قول مطلق یعنی ما لایعلم، هیچ جهتی از جهات آن، من کل الجهات، بگویند حکم واقعی آن چیه؟ می گوئیم نمی دانم، می گویند حکم ظاهری آن چیه می گوئیم نمی دانم، می گویند حکم ثانوی آن چیه؟ می گوئیم نمی دانم، می گویند حکم اولی آن چیه؟ می گوئیم نمی دانم. پس شبهه آن است که... شبهه به قول مطلق که اضافه نشده باشد به امر خاصی این معنایش این است که من کل الجهات مبهم است، شبهناک است، مشکوک است. این روایت می گوید در این جور جاها که مواجه شدی با یک واقعه ای که من کل الجهات حکمش برای شما مشکوک است، نمی دانی. نه واقعی اش را می دانی، نه اولی اش را می دانی، نه ثانوی اش را می دانی این جاها چه کار کن؟ توقف کن. خب وقتی معنای حدیث این شد قهراً ادله برائت چی می شود نسبت به این؟ وارد می شود یعنی با توجه به ادله برائت این از مشتبه به قول المطلق خارج می شود دیگه، حکم ظاهری اش را می دانیم چیه، وظیفه ظاهری نسبت به

آن را می‌دانیم چیه. کما این که اخباری هم اگر بیايد دليل‌های دیگری، روایاتی پیدا کرد دلالت بر وجوب احتیاط می‌کند آن هم از تحت این... آن هم وارد می‌شود. پس این روایت کاری نمی‌تواند بکند برای ما در باب، چون مدلول این روایات چیه؟ مدلولش این است که عند الشبهة، یعنی آن جایی که به قول مطلق اصلاً نمی‌دانی این حکم واقعی و ظاهری و اولی و ثانوی و این‌ها چیه، هیچی را نمی‌دانی خب بله آن جا، حالا عبارت محقق ایروانی ایشان در همان جلد دوم الاصول فی علم الاصول، صفحه ۳۶۰، تقریباً عبارت‌شان این است حالا من با یک اختصاری که کردم:

«إنَّ الموضوع هو الشبهة» در این روایات موضوع شبهه است «و هی ما لا یعلم بحکمہ من الوجوه و هذه لا تبقى بعد اخبار البرائة» که این به وجه من الوجوه حکمش معلوم نباشد بعد از اخبار برائت که اصولی به آن تمسک می‌کند چنین موضوعی باقی نمی‌ماند دیگه، حالا اصطلاح این که آن وارد است بر این نبردند، به کار نبردند. ولی ما هو بحمل الشایع ورود بیان کردند. گفته خب بعد از اخبار برائت دیگه جایی برای این نمی‌ماند، پس مشمول اصولی نمی‌شود و معارضه هم با ادله برائت نمی‌کند، نسبت آن با این نسبت ورود است.

«فالمعلوم حکمه الواقعی الاولی و المعلوم حکمه الثانوی الاضطرابی أو غیر الاضطرابی و المعلوم حکمه الظاهری (این حکم ظاهری) اصلياً کان (اصل باشد) أو امارياً کلاً خارجاً عن عنوان المشتبه بنسقٍ واحد» همه این موارد از عنوان مشتبه چی هستند؟ خارج می‌شوند.

خب این بیانات این بزرگان. برای این مطلب دليل يا منبه ثلاثه‌ای اقامه شده. دليل اول يا منبه اول این است که به حسب معنای عرفی و لغوی کلمه شبهه و مشتبه معنای کلمه وقتی اضافه عرض کردم به امر خاصی نشود همین است. پس المتفاهم عرفاً از واژه شبهه همین است، در لغت هم شبهه یعنی همین مگر اضافه بشود، یک حیث خاصی پیدا بکند و الا معنایش فرق می‌کند، یعنی هیچی از آن را نمی‌دانی. این یک مطلب.

قرینه دوم این است که شیخنا الاستاد قدس سره مرحوم آقای حائری اقامه کردند این است که ایشان فرموده ما در مقبوله عمر بن حنظله با توضیحی که من عرض می‌کنم در مقبوله عمر بن حنظله می‌بینیم که امام(ع) از شبهه یک بار نام شبهه را می‌برند بعد ادبیات دیگری در همان باب به کار می‌برند می‌گویند مشکل. یعنی به جای کلمه شبهه در عبارت بعدی‌شان کلمه مشکل را به کار می‌برند. پس معلوم می‌شود معنای شبهه همان معنایی را افاده می‌کند که کلمه مشکل افاده می‌کند. مشکل یعنی چی؟ یعنی هیچ راه حلی برای آن نداری، القرعة لکل امرٍ مشکل یعنی آن که هیچ راه حلی برای آن وجود ندارد، هیچی از آن را نمی‌دانی فلذا آن جا باید چه کار کنی؟ باید قرعه بزنی. مثلاً یک

مالی است نمی دانیم که مال زید است یا مال عمر است، خب نه ید وجود دارد، نه اماره‌ای وجود دارد، نه بینه‌ای وجود دارد، هیچی وجود ندارد، نه قطع داریم، نه علم داریم، نه علمی داریم، نه اماره‌ای داریم، هیچی نداریم خب می گوید مشکل است. پس باید چه کار کنیم؟ قرعه می زنیم. حالا نگاه کنید در این روایت مبارکه مقبوله عمر بن حنظله این جوری بود دیگه، فرمود که «وَإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدٍ وَفِتْنَةٍ وَامْرٌ بَيْنَ غِيٍّ وَاجْتِنَبٍ وَامْرٌ مَشْكَلٌ يُرَدُّ عَلَيْهِ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ» حضرت امور را سه قسم فرمودند: «امر بین رُشد» خیلی خب یتبع، «امر بین غیه یتجنب، امر مشکل» یرد علمه الی الله و الی رسوله «فوراً بعد از این که امام صادق (ع) این تقسیم را فرمودند استشهاد به کلام رسول خدا فرمودند، فرمودند: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَ حَلَالٌ بَيْنَ وَحَرَامٌ بَيْنَ وَشُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ» این شبهات بین ذلک کدام است؟ «امر مشکل» پس بنابراین محقق حائری قدس سره می فرمایند از این می فهمیم که کلمه شبهه همان معنای مشکل را می دهد، و مشکل معنای آن چیه؟ یعنی هیچی از آن معلوم نیست، آن وقت مشکل است دیگه. این هم استشهادی است که این بزرگوار فرموده.

استشهاد سوم و دلیل سوم فرمایش محقق خویی در مصباح الاصول است، ایشان فرموده مشتبه یک معنایی دارد یعنی از همه جهات معلوم نیست، عبارت شان «إِنَّ الْمَذْكُورَ فِيهَا هُوَ عُنْوَانُ الشَّبَهَةِ وَهُوَ ظَاهِرٌ فِيمَا يَكُونُ الْأَمْرُ فِيهِ مَلْتَبِساً بِقَوْلٍ مُطْلَقٍ» آن است که امر در آن ملتبس است و مشتبه است به قول مطلق، «فَمَا يَعْمَ مَا عُلِمَ فِيهِ التَّرْخِصُ الظَّاهِرِيُّ» پس آن که ترخیص ظاهری را در آن می دانیم به خاطر ادله برائت آن را نمی گیرد، آن بقول مطلق مشتبه نیست، ملتبس نیست حکمش، حکمش روشن است، التباس ندارد.

س: ???

ج: نه، هنوز منبه آن را نگفتم.

حالا منبه ایشان چیه؟ منبه ایشان این است که می فرماید شبهات موضوعیه همه مان می گوئیم که چیه؟ ما و اخباری و همه می گوئیم در آن احتیاط واجب نیست، در شبهات وجوبیه هم که اخباری ها می گویند ما هم می گوئیم، این دو تا شبهه؛ شبهه موضوعیه و شبهه وجوبیه همه مان قائل هستیم به این که احتیاط در آن واجب نیست. خب این قرینه می شود که این روایات باید، این کلمه مشتبه و شبهه در آن یک معنایی داشته باشد که نخواهیم تخصیص بزنیم چون این لسان آبی از تخصیص است. چطور می شود این الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة الا این جاها، اگر هلاکتی هست این جا تخصیص بردار نیست دیگه. اگر توی شبهه ها هلاکت هست بگوید همه جاها از هلاکت خوب است آدم اجتناب بکند، الا این جاها، معنا ندارد. پس چون این لسان آبی از تخصیص است من ناحیه و من

ناحية أخرى لامناص از این که ما شبهات موضوعیه و شبهات وجوبیه را بگوییم احتیاط در آن لازم نیست. جمع بین این دو مطلب چه می‌شود؟ این می‌شود که پس باید این کلمه مشتبه و شبهه یک معنایی داشته باشد که این‌ها تخصصاً از تحت آن خارج باشد. نه این که تخصیص بخواهیم بزنیم، شامل آن بشود بخواهیم اخراج کنیم، این قابل تخصیص زدن و اخراج نیستند که شامل آن می‌شود. خب چه وقت می‌شود تخصصاً بگوییم خارج است؟ وقتی معنای شبهه را همین بگیریم، به معنای شک نگیریم، شک داریم، به معنای این که ملتبس<sup>۱</sup> حکمه بالمرة علی نحو الاطلاق. هیچی از آن را نمی‌دانیم، این جور اگر معنا کنیم بله، خب شبهات موضوعیه را می‌دانیم، شبهات حکمیه وجوبیه را هم می‌دانیم. این فرمایش و این منبه سومی است که محقق خویی به آن استدلال فرموده است «و یدل علی ما ذکرناه من اختصاص بالشبهة بغیر ما علم فیہ الترخیص ظاهراً آنه لاشکال و لاختلاف فی عدم وجوب التوقف فی الشبهات الموضوعية بل فی الشبهة الحکمية الوجوبية بعد الفحص، فلولا أن أدلة الترخیص اخرجتها عن عنوان الشبهة لزم التخصيص فی اخبار التوقف» و حال این که «لسانها آب عن التخصيص و کیف يمكن الالتزام بالتخصيص فی مثل قوله علیه السلام الوقوف عند الشبهة خيراً من الاقتحام فی الهلکة» این فرمایش این بزرگوار.

عرض می‌کنم به این که همان طور که قبلاً هم عرض شد یک وقت ما می‌گوییم یک اجماع قطعی مسلمی داریم که اگر این اخبار هم نبود، مستندات می‌کنیم و می‌گوییم در شبهات موضوعیه احتیاط واجب نیست مثل «کل شیء لک حلال، کل شیء فیہ حلال و حرام حتی تعلم أنه حرام» به این‌ها استناد می‌کنیم می‌گوییم در شبهات موضوعیه لازم نیست، و در شبهات وجوبیه هم به ادله‌ای استناد می‌کنیم ما و اخباری‌ها، اگر این‌ها نبود یک امر مسلمی بود که معلوم است از شارع تلقی شده، این کلام جا داشت که بیاییم بگوییم پس باید شبهه معنایش مثلاً این باشد، حالا آن هم اشکال دارد بعد اشکالش را عرض می‌کنم، اما إنما الکلام در این است که ما آن حرف‌ها را در شبهات موضوعیه و وجوبیه از کجا درآوردیم، در همین اخباری که هست، حالا یکی دارد به ما اشکال می‌کند می‌گوید آقا به این اخبار نمی‌توانید تمسک کنید چون معارض دارد، این است. ما یک طرف را که نمی‌توانیم بگیریم طرف دیگر را معنا کنیم، باید یک جواب دیگر بدهیم، می‌گوید به این خبرها تمسک می‌کنیم، می‌گوید در شبهات وجوبیه لازم نیست، این دارد می‌گوید قف عند الشبهة، می‌گوید در شبهات موضوعیه واجب نیست، نه آن جا هم شبهه است این دارد می‌گوید قف عند الشبهة، ما بیاییم بگوییم چون آن‌ها مسلم است باید یک جوری معنا بکنیم شبهه را که آن‌ها را نگیرد، از کجا مسلم است، اول الکلام است، پس اگر ما یک اجماع قطعی مسلمی لولا هذه الأدلة داشتیم آن بله، ممکن بود بگوییم اما وقتی که نه ما... اگر اجماعی هم داریم به خاطر این است که همه‌مان می‌گوییم بله این روایت‌ها دلالت می‌کند، هم آن‌ها می‌گویند آن روایت‌ها و هم ما می‌گوییم. خب حالا یک کسی

پیدا شده می‌گوید چی آقا؟ می‌گوید شما بی‌خود می‌گویید این‌ها معارضه دارند با هم دیگر، نمی‌شود چنین حرفی را زد، ما به اجتهاد... خلاصه المسألة مسألة اجتهادية. یک اجماع فارغ و قطع النظر عن الاجتهاد ما نداریم. و اجماع و اتفاق در مسائل اجتهادية این است.

حالا علاوه بر این حالا اگر اجماع آن جوری داشتیم مگر ما با اجماعی که در یک مسأله فقهی داریم می‌توانیم معنای لغت را مشخص بکنیم. اگر می‌گویید توی لغت این جوری است خب بله، اگر یک شاهدهای لغوی می‌آورید شبیه فرمایش شیخنا الاستاد تا می‌گویید توی استعمالات ائمه این جوری است، به این قرینه خب، اما اگر می‌گویید چون اجماع داریم پس باید این یک جوری معنا بشود که تخصصاً آن‌ها از تحت آن خارج بشود. اجماع که نمی‌تواند لغت را معنا بکند، فقط فوقش این است که می‌گوییم آقا این روایت مخالف اجماع است حجت نیست. اگر آن اجماع قطعی و مسلّم است. یکی از شرایط حجیت خبر واحد چیه؟ آن که مخالف اجماع نباشد.

س:؟؟

ج: لغت را که نمی‌توانیم معنا کنیم.

س:؟؟

ج: نه، چرا؟ برای این که آن امر فقهی است، یک روایت این جوری واقع شده، لغت را که نمی‌شود معنا کرد. در حالی که لغت را نمی‌توانیم معنا بکنیم پس باید بگوییم ما....

س: کشف از یک قرینه؟؟؟

ج: در کجا؟

س:؟؟؟ کاشف از این است که آن کلام محفوف به یک قرینه یا یک ارتکازی بوده که در ذهن سائل؟؟؟

ج: ارتکاز راجع به این روایت ارتکاز نه، چه می‌دانیم راجع به این روایت است.

پس بنابراین... و لکن حالا این به عنوان مؤید که ذکر کنیم اشکالی ندارد اما به عنوان منبهی که بخواهد ما را وادار به تصدیق کند، این. یا به عنوان دلیل نمی‌توانیم بر این ترکیز کنیم. خب و اما بیانات دیگر ان شاء الله برای فردا و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۵۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در جواب‌هایی بود که از استدلال به روایات داله بر وقوف عند الشبهة داده شده است. جواب دوم براساس واژه شبهه که در این روایات وارد شده است هست، که عده‌ای از اعظام گفتیم براساس این واژه جواب دادند و فرمودند که شبهه عند الاطلاق وقتی اضافه به امر خاصی نشود این معنایش این است که من کل الجهات نامعلوم است، هم از جهت حکم واقعی، هم از جهت حکم ظاهری، هم از جهت حکم اولی، هم از جهت حکم ثانوی من کل الجهات بالمره مجهول است و وقتی معنایش این شد خب این روایات می‌فرماید عند الشبهة یعنی جایی که یک واقعه‌ای برمی‌خورید که هیچ کدام از این خصوصیاتش برای شما روشن نیست آن جا توقف کنید. و در شبهات حکمیه چه تحریمیه و چه وجوبیه بعد از ادله برائت حالا چه عقلی و چه شرعی و چه عقلایی، چنین حالتی وجود ندارد، این شبهه نیست چون من کل الجهات نامعلوم نیستند، خب بله حکم واقعی آن نامعلوم است اما این که وظیفه ظاهری در آن حلیت است، برائت است و این‌ها که معلوم است پس بنابراین ورود پیدا می‌کند ادله برائت شرعیه و این مورد را خارج می‌کند، خارج می‌شود تکویناً از تحت ادله وقوف عند الشبهة به برکت برائت شرعیه. و اگر قائل به برائت عقلیه شدیم قهراً تخصص است نه ورود، بنابر برائت عقلیه تخصصاً خارج می‌شود چون خودش تکویناً براساس فهم عقل و درک عقل مصداق شبهه واقعاً نیست و احتیاج به اعمال کاری از طرف شارع نیست چون ورود عبارت است از خروج تکوینی و واقعی به سبب امری که شارع انجام داده و جعلی که شارع انجام داده، آن می‌شود ورود اما اگر برائت عقلی قائل شدیم این جوابی بود که خب عده‌ای داده بودند منهم محقق خویی قدس سره بود، شیخنا الاستاد رحمه الله علیه بود و بعضی بزرگان دیگر و مرحوم ایروانی.

خب برای این مسأله هم اقامه بعضی شواهد یا منبهات شده بود که دیروز عرض کردیم. مشکله‌ای که هست و تصدیق این مطلب را مشکل می‌کند این است که در همین روایات این باب که خواندیم قسمت‌های مهمی از آن را خواندیم، ما بعض موارد داریم که امام علیه السلام همین کبرای «الوقوف عند الشبهة خیرٌ من الاقتحام فی الهلکة» تطبیق فرمودند بر موردی که این جور نیست که حکم من جمیع الجهات نامعلوم باشد، این روایت معتبره مسعدة بن زیاد که شیخ طوسی «بإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى» که اسناد ایشان به محمد بن احمد بن یحیی گفته شده



است که صحیح است و تمام است فی الفهرست «عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تُجَامِعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشُّبْهَةِ وَقِفُوا عِنْدَ الشُّبْهَةِ يَقُولُ إِذَا بَلَغَكَ أَنَّكَ قَدْ رَضَعْتَ مِنْ لَبَنِهَا وَأَنَّهَا لَكَ مُحَرَّمٌ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ.»

با یک خانمی می‌خواهی ازدواج کنی که گفته می‌شود، نه یک حجت و بینه‌ای بر آن قائم شده، آن جا که شبهه نیست اگر بینه قائم شده، حجت قائم شده. نه، اما توی افواه هست، بعضی‌ها هم می‌گویند که تو از این شیر خوردی. خب گفته می‌شود این مثلاً مادر رضاعی است حالا با او می‌خواهد ازدواج بکند، حضرت می‌فرمایند که این کار را نکن چون «فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ.» همین کبرای مورد بحث را این جا تطبیق فرمودند یا مورد استشهاد و استناد قرار دادند برای این که در این جا احتیاط بکن و با همین که احتمال می‌دهی مثلاً مادر رضاعی توست یا اشباه آن؛ خواهر است، خواهر رضاعی است یا امثال ذلک... خب و حال این که این جا آن چیزی که مجهول است همین است که آیا واقعاً این مادر رضاعی هست یا نه و الا از نظر استصحاب موضوعی و منقح موضوع خب استصحاب عدم رضاع دارد. کسی که می‌خواهد ازدواج بکند نمی‌داند این خواهر رضاعی‌اش هست یا خواهر رضاعی‌اش نیست خب استصحاب عدم رضاع دارد از آن، چون استصحاب عدم ازلی هم نیست یعنی می‌داند این اول تولد خودش این مادرش نبوده چون تا آن شرایط نگذارد که محقق نمی‌شود پس یک زمانی من بودم، این خانم هم بوده، یعنی آن شخصی که اگر شک داری این جوری می‌گوید آن وقت این مادر رضاعی من نبود، با خوردن شیر اول که مادر رضاعی نمی‌شود باید شرایطش بگذرد حالا به حسب فتاوایی که شاید اختلاف در مقدارش.... شرایطی دارد. پس یک زمانی بود که بین این شخص شک و بین آن مرأه این نسبت نبود، مادر رضاعی نبود حالا هم استصحاب می‌کند که مادر رضاعی من نیست. بنابراین اصل منقح موضوع وجود دارد، در عین حال امام(ع) چی فرموده؟ فرموده «إِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ» پس اگر این کالشبهه وارده در این روایات به این معنا بود که ملتبس است من کل الجهات، نه واقع آن روشن است، نه حکم ظاهری آن روشن است، به هیچ وجه امر آن معلوم نیست، اگر این بود خب این استدلال تمام نبود. پس خود این شاهد می‌شود ولو این که ما بگوییم که حالا اگر جایی گفته شد الشبهه کذا و اضافه نشد به یک امری آن‌ها را بگوییم یعنی علی الاطلاق شبهه‌ناک است اما در خصوص این روایت و این کلام نمی‌توانیم این جوری معنا بکنیم. چرا؟ چون روایت معتبره داریم که امام(ع) این فرمایش را تطبیق کردند بر جایی که من کل الجهات نیست. و این جا مقصود هر جایی به تناسب حکم و موضوعش روشن است یعنی این جا دغدغه خاطر چیه؟ این که نکند که این مادر رضاعی باشد. دغدغه خاطر فقط این است، یک جا دیگه دغدغه خاطر این است که نکند این وجوب واقعی داشته باشد، یک جا

دیگه این است که نکند حرمت واقعی داشته باشد. پس بنابراین به واسطه این روایت و بعضی روایات دیگر مثلاً در همین باب ۱۲، این حدیثی که خواندم حدیث پانزدهم باب بود که قبلاً هم خوانده بودیم. حدیث هفدهم همین باب:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الرَّضِيُّ فِي نَهْجِ الْبَلَاغَةِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي كِتَابِهِ إِلَى عُثْمَانَ بْنِ حُنَيْفٍ عَامِلِهِ عَلَى الْبَصْرَةِ...»

آن داستان معروف که ایشان در یک ضیافتی شرکت فرموده بود جناب عثمان بن حنیف، این مطلب به سمع مبارک امیرالمؤمنین سلام الله علیه رسید و حضرت این را نپسندیدند که یک آدمی که مسؤولیت دارد و استاندارد است و این‌ها این جور رفتار بکند. ای کاش این مطالب امروز در بین مسؤولان ما مراعات می‌شد ولو امرهای واجب نیست اما چیزی است که جاذبه‌های فراوان ایجاد می‌کند برای حکومت اسلامی اگر برطبق این‌ها عمل بشود ما گاهی خلافت را خیال می‌کنیم، این جور نیست. اگر همین جور که حضرت فرموده است مسؤولان عمل بکنند جاذبه‌ها صد برابر خواهد شد این جور که امیرالمؤمنین فرموده، که فرمود:

«مَا بَعْدُ يَا ابْنَ حُنَيْفٍ فَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ رَجُلًا مِنْ قِتِيَّةِ أَهْلِ الْبَصْرَةِ دَعَاكَ إِلَى مَادِبَةٍ فَأَسْرَعْتَ إِلَيْهَا تُسْتَطَابُ عَلَيْكَ الْأَلْوَانُ وَتُنْقَلُ عَلَيْكَ الْجِفَانُ وَ مَا ظَنَنْتُ أَنَّكَ تُجِيبُ إِلَى طَعَامِ قَوْمٍ عَائِلُهُمْ مَجْفُوٌّ وَ غَنِيَّهُمْ مَدْعُوٌّ فَانْظُرْ...»

حالا تا این جا یا یک امر استحبابی و اخلاقی است یا نه ممکن است برای امراء و این‌ها لازم باشد یا حضرت ممکن است با این امرای یک منشوری را مقاعده کردند که شما باید این جوری رفتار بکنید. خب حالا مسلم با این که جناب عثمان بن حنیف از عدالت نیفتاده، این حتماً یک امر این چنینی و اخلاقی علی القاعده باید باشد. حالا فرمود:

«فَانْظُرْ إِلَى مَا تَقْضُمُهُ مِنْ هَذَا الْمَقْضَمِ فَمَا اشْتَبَهَ عَلَيْكَ عِلْمُهُ فَالْفِظْهُ وَ مَا أَيقَنْتَ بِطِيبِ وَجْهِهِ فَلَنْ مِنْهُ.»

هر چیزی که یقین داری این پاک و پاکیزه هست از همه جهات «فلن منه» از آن تناول بکنی و این‌ها اشکالی ندارد اما «فما اشتبه عليك علمه» نمی‌دانی چه جوری است «فالفظه» آن را کنار بگذار. «ما اشتبه عليك علمه».

خب مواردی که اشتبه عليه علمه، خب خیلی این‌ها چی دارد؟ این‌ها امارات ید دارد، یا استصحاب دارد یا ظاهر حال دارد و امثال این‌ها دارد دیگه. «ما اشتبه عليك علمه» تو حالا رفتی یک مهمانی غذا آورده حالا نمی‌دانی این بالاخره مال حلال است مال حرام است و واجبات مالی اش را اداء کرده، خمسش را داده یا نه، زکات داده یا نه و امثال این‌ها، خب این‌ها دیگه از مسلمات است که در این موارد احتیاط واجب نیست و در این موارد چون اصول موضوعه وجود دارد خیلی از این‌ها، خب در عین حال حضرت چی می‌فرمایند؟ در عین حال حضرت می‌فرمایند

که اگر اشتبه علیک علمه، همین علم آن بر تو مشتبّه شد که چه جوری است این، خب این جاها باز می‌بینیم که اگرچه در این مورد به آن عبارت إنّ الوقوف عند الشبهات حضرت تمسک نفرمودند ولی می‌خواهیم بگوییم کلمه مشتبّه، اشتبه باز این در جایی استعمال شده که... اگرچه این جا فرقی با آن جاها هم این است که این جا مضافش را اضافه کرده، «اشتبّه علیک علمه» اما این علم طریقت دارد موضوعیه ندارد دیگه، یعنی این که چه چیزی است در واقع این بر تو مشتبّه گردیده است.

س: اگر مسؤولین معاهده کرده باشند...

ج: اگر معاهده کرده باشند واجب الاتباع است ولی از این‌ها در می‌آید که ظاهراً عثمان بن حنیف این جور نبوده از عدالت افتاده باشد. اگر آن باشد از عدالت می‌افتد.

پس بنابراین این فرمایش محقق خویی و آن بزرگان دیگر از این جهت محل اشکال هست و تصدیق آن مشکل است.

بیان دیگری که برای استفاده از واژه شبهه و مشتبّه بیان فرموده شده بیان شیخنا الاستاد آقای حائری قدس سره هست که ایشان می‌فرمایند که خب حکم رفته روی عنوان چی؟ مشتبّه، «قف عند الشبهة» ایشان می‌فرمایند که در تمام این مواردی که شبهات حکمیه وجود دارد چه تحریمیه، چه وجوبیه ما دلیل حاکم داریم که آن را از تحت شبهه بالحکومة خارج می‌کند. شک داریم این واجب هست یا واجب نیست، استصحاب عدم وجوب می‌کنیم، شک داریم حرام هست یا نه، استصحاب عدم حرمت می‌کنیم، پس ما متعبد می‌شویم به این که این حرام نیست، متعبد می‌شویم به این که این واجب نیست به واسطه این استصحاب. و به واسطه این از مشتبّه بودن خارج می‌شود، ولو این که حالا این در عبارت ایشان نیست حتی اگر ما بگوییم که باید من کل الجهات مجهول باشد خب این مانحن فیه من کل الجهات مجهول نیست، اصل دارد، استصحاب عدم وجوب دارد، استصحاب عدم دارد و این استصحاب عدم وجوب و استصحاب عدم حرمت حاکم است، این جا ایشان نمی‌فرماید وارد است. ایشان این جا می‌فرمایند... تعبیر ایشان ورود نیست، تعبیر ایشان این است که این حکومت دارد، چون این استصحاب برای ما علم نمی‌آورد، ایشان به این جهت توجه فرموده در این فرمایش، برای ما علم نمی‌آورد، برای ما تعبد می‌آورد به این که این واجب نیست. وقتی شارع دارد من را متعبد می‌کند که واجب نیست پس معنایش این است که از تحت آن حکم خارج است. شارع مثلاً فرموده «لا تصل فی النجس» این لباس شک دارم این عبای من نجس شده یا نه؟ استصحاب بقای طهارت می‌کنم پس شارع من را متعبد می‌کند به این که این پاک است، پس بنابراین با این استصحاب طهارت این

عبا از تحت آن «لاتصل فی النجس» چی می‌شود؟ خارج می‌شود. این فرمایش شیخنا الاستاد قدس سره هست. این جا یک شبهه وجود دارد در این فرمایش که این اولاً مبنی است بر چی؟ مبنی است بر این که ما استصحاب را در شبهات حکمیه جاری بدانیم، چون شبهه حکمیه است دیگه، و استصحاب را در شبهات حکمیه جاری بدانیم. این اولاً مبنی بر این است. خب ثانیاً خود شیخنا الاستاد یک مطلبی دارند ایشان در استصحاب در شبهات حکمیه غیر از مطلب مشهور. مشهور که می‌گویند استصحاب در شبهات.... آن‌هایی که می‌گویند استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست، این مشهور که می‌گوییم یعنی مشهور بین کسانی که می‌گویند استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست این‌ها معمولاً دو تا دلیل دارند؛ یا دلیل‌شان این است که انصراف دارد این ادله استصحاب از شبهات حکمیه به خاطر این که مورد سؤالاتش معمولاً امور موضوعی بوده و از این جهت می‌گویند انصراف دارد یا به خاطر تعارض بین استصحاب بقاء مجعول و عدم جعل است که اصل آن از فاضل نراقی است و شیده مرحوم محقق خوبی قدس سره و من تابعه، که استصحاب بقاء مجعول به استصحاب عدم جعل تعارض می‌کند که قبلاً بارها این را توضیح دادیم ان شاء الله در استصحاب هم می‌آید ولی شیخنا الاستاد یک بیان آخری دارند؛ ایشان می‌فرمایند که ما در شبهات حکمیه اصلاً حالت سابقه را علم نداریم، یک زمانی واجب نبود، حرام نبود، ما به حالت سابقه علم نداریم. مثلاً شک کردیم شرب تنن حرام است یا نه، شما می‌خواهید استصحاب عدم حرمت کنید بگویید یک زمانی حرام نبود، یعنی کی حرام نبود؟ آن موقعی که هنوز اسلام در میان نیامده بود، قبل از این که پیامبر مبعوث بشوند این حرام نبود. حالا شک دارم که حرام شده یا نه، استصحاب عدم حرمت می‌کنیم. و هم چنین هر چیزی که شک در وجوب آن کردیم می‌گوییم قبل از بعثت که وجوب نداشت، بعد از بعثت شک داریم واجب شده یا نه؟ استصحاب عدم وجوب می‌کنیم. ایشان می‌فرمایند که ما خبر نداریم که احکام چه جوری است، شاید این‌ها حدوث ذاتی داشته باشند نه زمانی. یک زمانی بوده این واجب نبوده ما علم نداریم شاید از ازل خدای متعال این‌ها را جعل کرده برای این امت پیامبر. این چه دلیلی شما دارید که یک زمانی این‌ها نبوده، ما نسبت به احکام علم نداریم به این که در یک زمانی نبوده، برای این که چنین احتمالی وجود دارد شما الان می‌توانید قسم بخورید که یک زمانی نبوده، ولی وحی آن نبوده، بعد از بعثت وحی شده، درست است اما جعل آن چی؟ خب خدای متعال ممکن است از ازل جعل فرموده این احکام را برای این امت، آن احکام را برای آن امت و هکذا. برای امت حضرت موسی علی نبینا و آله علیه السلام از ازل جعل فرموده، برای امت حضرت عیسی علی نبینا و آله و سلم از ازل جعل فرموده که این احکام آن‌ها است. برای امت پیامبر اکرم(ص) از ازل جعل فرموده. پس شما در احکام نمی‌توانید بگویید یک زمانی نبوده.

س: ابلاغ آن نبوده.

ج: ابلاغ آن نبوده ولی حقیقت آن بوده و جعل هم شده.

ایشان خودشان به خاطر این جهت می فرمایند که استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست.

س: استصحاب عدم الحکم دیگه.

ج: وجودش همین جور است.

س: ???

ج: وجودش از کجا؟

س: استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه.

ج: بله آن که در شریعت شده آن حرف دیگری است. آن استصحاب عدم بخواهید بکنید این جوری است، آن درست است. حالا در مانحن فیه شما می خواهید چه کار کنید؟ شما می خواهید آن جا برخلاف مبنای شان صحبت فرمودند. این جا فرمودند ما به ادله وقوف نمی توانیم تمسک کنیم چرا؟ استصحاب عدم وجوب داریم، استصحاب عدم حرمت داریم بنابراین این حاکم می شود و این موارد را از تحت این روایات خارج می کند بالحکومة. اشکال این است که شما قائل هستید به این که استصحاب در... همین طور که ایشان فرمودند درست بود استصحاب در موارد عدم حکم جاری نمی شود لعل این ها چی باشد؟ ازلی باشد.

علاوه بر این که باز یک مبنای دیگری وجود دارد و آن این است که حقیقة الحکم چیه؟ آیا حقیقة الحکم آن اراده مولی است که مرحوم آقا ضیاء هم همین جور می گوید و قطع ندارم ولی احتمال زیاد می دهم مبنای خود ایشان همین بود که حقیقت حکم همان اراده مولا است، خب اراده مولی چیه؟ امر حادث نیست، مولای ما این اراده اش اراده ازلی است. باز از این جهت نمی توانیم بگوییم اگر این مبنا را قائل شدیم. خب این اشکال اشکال چی می شود؟ اشکال مبنایی می شود.

س: ??

ج: اراده فعلی، مگر اراده فعلیت و غیر فعلیت دارد؟

س: ??

ج: بله آن که مبنای اول شد، بله آن مبنای اول است که بله اراده فرموده است وجوب را، وجوب هم یک امر نفس الاراده است، یک امر آخر مجعولی است. بله، ولی حرف سر این است که شما هم اذا اراد شیئاً يقول له کن فیکون، در ازل اراده کرده که وجوب نماز ظهر بر امت پیامبر آخر الزمان بوده باشد، من الازل و سابقه زمانی ندارد. من الازل این را اراده این یک اشکال است که می‌گویم بله حکم اراده نیست، حکم چیز آخری است حتی امر اعتباری ممکن است بگوییم هست. ولی شارع، ولی خدای متعال من الازل این را اراده.

س:؟؟

ج: نه، ما دلیل نمی‌خواهیم، همین که احتمال بدهیم کفایت می‌کند چون ما در استصحاب چی می‌خواهیم؟ یقین به حالت سابقه می‌خواهیم. اشکال این است که ما یقین به حالت سابقه نداریم چون این فرضیه فرضیه محالی نیست، ممکن است این جور باشد.

خب بنابراین این هم می‌شود یک امر مبنایی منتها اگر خب کسی قبول داشته باشد که استصحاب در شبهات حکمیه جاری است و بگوید این مطلب شیخنا الاستاد هم درست است که ما برهانی نداریم بر این اما اگر به حسب ادله و به حسب ظاهر روایات وارده در تشریع اثبات بشود که نه، خدای متعال این اراده را از ازل فرموده، و این‌ها بعد خدای متعال اراده فرموده است کما این که مثلاً از روایات باب صلات در فرائض چهار رکعتی استفاده می‌شود که از ازل نبوده، خدای متعال دو رکعت واجب فرموده بود، در معراج پیامبر اکرم(ص) آن دو رکعت آخر را حالا به تفویضی که خدای متعال به ایشان فرموده به هر وجهی که حالا در روایاتش هست و مختلف هم شاید باشد ایشان اضافه فرموده خدا امضاء کردند. خدای متعال امضاء فرموده این هم... فلذا است که آن فرض النبی است، آن فرض الله است فلذا در فرض الله در روایات هست که شک وارد نمی‌شود ولی در فرض النبی چرا، یعنی این تفاوت هم بین آن که من الاصل خدای متعال واجب فرموده آن شک‌بردار نیست و احکام شک مال آن نیست اما آن فرض النبی که آن دو تای بعدی باشد آن دو رکعت بعد آن کأن آن احترام خاصی که مجعول خدای متعال دارد دیگه در این مورد نیست فلذا احکام شک در آن جاری می‌شود.

س:؟؟؟

ج: بله نیست ولی این منافات ندارد، شاید هر سه تا را خدای متعال جعل فرموده، نماز مغرب را خدای متعال همه‌اش را جعل فرموده.

خب این فرمایش شیخنا الاستاد. مطلب سومی که در این جا هست باز بیانی است که شیخنا الاستاد فرموده و این بیان هم لایخلو عن دقة. ایشان فرموده است که این که در روایت دارد «قف عند الشبهة» یا «الوقوف عند الشبهة» این مقصود از این شبهه حکم فعلی است یعنی هر جا شک داری در این که حکم فعلی نه واقعی چیه؟ آن جا توقف کن. هر وقت شک در حکم فعلی پیدا کردی که کجاست که ما شک در حکم فعلی داریم، در اطراف علم اجمالی در اطراف شبهات محصوره این چنینی است، می دانیم یک حکم فعلی این جا وجود دارد، ده تا کاسه داریم می دانیم یکی از آن ها متنجس است مثلاً، این جا یک حکم فعلی است که «اجتنب عن النجس» می دانیم وجود دارد چون شارع این را جعل کرده، اراده هم کرده، موضوعش هم حتماً در خارج وجود دارد من هم که قدرت دارم، پس یک حکم فعلی وجود دارد این جا، اما هر کاسه ای که دست بزنم روی آن نمی دانم این جا این اجتنب عن النجس این جا هست یا این جا نیست. این جا قف عند الشبهة چون شک در چی داری؟ حکم فعلی داری. اما جایی که این جوری نیست قف عند الشبهة آن را نمی گیرد. چرا؟ چون ایشان می فرمایند که حکم واقعی که فعلی نشده باشد حتی اگر انسان علم به آن پیدا بکند در مقابل آن مسئولیتی ندارد، احتیاط لازم نیست بکند. حکم واقعی هست ولی فعلی نشده، یعنی اراده اجراء هنوز در باره آن از طرف مولی محقق نشده. جعل کرده ولی اراده اجراء هنوز نیست. این جا علم هم داشته باشیم واجب المراعات نیست فکیف به این که شک داشته باشیم که هست یا نیست. شبهه چی؟ همان که آقای آخوند مثال زدند فرمودند مثل نجاست حدید، به حسب بعض روایات خدای متعال برای حدیث نجاست جعل فرموده «حدید نجس» اما ابلاغ هم شده و مودعه عند ولی العصر سلام الله علیه به حسب آن روایات است اما تا زمان ظهور آن بزرگوار این حکم فقط در مرحله انشاء است. فعلی نشده یعنی اراده اجراء ندارد، فقط انشاء شده. چون وحی منقطع می شده آن چه که خدای متعال برای آن زمان هم هست این ها را هم چه کار کرده؟ وحی فرموده، ایداع عند الاولیاء فرموده تا این که آن موقع ابلاغ کنند و اراده اجراء. پس مجرد این که یک حکم واقعی است و فعلی نشده است... از آن طرف اگر ما احتمال بدهیم این جا به قول ایشان حکم فعلی باشد که وجوب اطاعت ندارد، حکم فعلی هم که وجوب اطاعت ندارد آن هم احتیاط در آن واجب نیست. «والمشتبه المعلوم عدم فعلیته واضح الخروج عن تحت الاطلاق لأن الموضوع هو الحكم المشتبه الذی لو کان معمولاً کان واجب الاجتناب و هو الحكم الفعلی لا غیر» از آن طرف هم ایشان می فرماید که یک حکم مشتبهی که می دانیم اگر به دست ما هم برسد فعلیت ندارد، پس حکم واقعی معلومی که فعلیت ندارد وجوب اتباع ندارد، حکم مشتبهی هم که بدانیم اگر برای ما معلوم بشود باز آن هم وجوب امتثال ندارد و فعلیت ندارد. خب این هم به طریق اولی این جا هم از تحت ادله خارج است، ادله قف عند الشبهة کجا را دارد می گوید؟ آن جایی را می گوید که یک حکمی را احتمال می دهی که اگر

می دانستی معلوم بود که باید اطاعت بکنی، آن را دارد می گوید. به این قرینه عقلی و واضح پس الوقوف عند الشبهة یعنی آن امر مشکوکی که اگر مشکوک نبود و برای تو معلوم بود باید اطاعتش می کردی حالا که مشکوک است و احتمالش را می دهی حالا هم باید چه کار کنی؟ وقوف کنی عند آن، این است، این را دارد می گوید.

آیا با توجه به این جهت ما در شبهات حکمیه وجوبیه تحریمیه ما شک مان در حکم فعلی است یا در حکم واقعی است؟

س: حکم واقعی است.

پس اگر حکم واقعی، گفتیم واقعی که نمی دانیم فعلی است یا فعلی نیست که وجوب اطاعت ندارد که.

س: ???

ج: عرض کردم خدمت شما این توضیحی که دادم برای همین بود که شما این جور فرمایش نفرمایید، این فعلیتی که شما می فرمایید این مکتب محقق نائینی است، اما مکتب محقق آخوند و این بزرگواران این است که نه، حکم فعلی آن است که اراده چیه دارد؟ اراده اجراء پشتوانه اش است. آن است و الا اگر مثل نجاست حدید باشد، حدید هم الان وجود دارد «الحدید نجس» هم وجود دارد، حدید در خارج هم وجود دارد اما فعلیت ندارد چون اراده اجراء ندارد. الان ما در مورد این مثلاً شک می کنیم دعاء عند رویة الهلال واجب است یا نه، الان شک داریم در چیزی که اگر می دانستیم باید اطاعت می کردیم؟ نه، شاید اگر چیزی است که می دانستیم هم الان فعلی نبود.

قد دقق النظر قدس سره در این جا که ما در موارد شبهات وجوبیه یا تحریمیه شک ما چیه؟ شک ما این است که این جا وجوب هست یا نه، اما آن قیدش چیه بود؟ این بود که اگر باشد باید اطاعتش می کردیم، ما الان نمی دانیم چنین چیزی این جا هست یا نه. پس الوقوف عند الشبهة جان کلام می شد، الوقوف عند الشبهة مال کجاست؟ مال جایی است که شما شک دارید در حکمی که این را می دانید که اگر شک آن حکم برطرف بشود باید اطاعت بکنیم. چون فعلی است و باید آن را اطاعت بکنیم. اگر این جوری شد بله، حالا که شک داری در آن قف عنده. اما آیا شما در شبهات وجوبیه و تحریمیه فقیه بعد از این که شک می کند می تواند قسم حضرت عباس بخورد این حکمی است اگر معلوم می شد من باید اطاعت می کردم، نه، شاید وجوبی است که معلوم می شد برای یک ازمنه دیگری است.

س: ???



ج: نه، این مثال آهن برای این است که خیال نکنید یک احتمال نیشقولی است، و نه، این مثال برای این است که واقعیت هم دارد، هست. پس ما یک احتمال نیشقولی نمی‌دهیم، آقای آخوند که مراتب حکم را اربعه دانسته آن وقت مثال زده برای آن جایی که فعلی نباشد ولی انشاء حکم شده.

س: ???

ج: من اطلاع ندارم چون در این صدد نبودم، آقای آخوند یک مورد پیدا کرده مثال زده که مثل این.

خب حالا پس بنابراین حاصل کلام ایشان این می‌شود که ما به قرینه عقلیه و لبیه، قف عند الشبهة یعنی الشبهة فی الامر الذی اذا ظهر لكم و علمتم به يجب الاطاعة، اگر اشتباه شد و شک کردی که آیا چنین حکمی وجود دارد آن وقت چه کار کن؟ حکمی که اگر معلوم می‌شد و مشتبه نبود باید اطاعت بکنی حالا قف عنده. در تمام مواردی که فقیه شک می‌کند شبهه مصداقیه این هست. پس تمسک به قف عند الشبهة می‌شود تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه‌اش، مصداقیه خودش.

این فرمایش ایشان. خدا رحمت کند ایشان را، چند تا خصوصیت داشت. من یکی از خصوصیاتش را عرض می‌کنم آقای چیز هم تشریف آوردند. ایشان کثیر المناقشه بود، کثیر الدقة بود ولی گاهی مثلاً حرف کفایه را نقل می‌فرمود یازده تا، ده تا، ان قلت و قلت و... اشکال در ذهن شریفش آمده بود و می‌فرمود ولی هی در اثناء مطلب این تذکر را می‌داد، هی می‌فرمود که قصد ما اشکال به کسی نیست، ابانه حق مقصود ما است. گاهی از والد معظمش مرحوم آقای آشیخ عبدالکریم حائری مؤسس حوزه نقل مطلب می‌فرمود، می‌فرمود ایشان خب هم پدر ایشان بود، هم استادش بود، چون درس ایشان هم رفته بود. می‌فرمود که چون الحق احق أن يتبع، از این جهت هست که مثلاً ما اشکال می‌کنیم، نقد می‌کنیم کلام والد را که چون الحق أحق أن يتبع. و گاهی بعضی از تلامذه ایشان که آن‌ها بعضی اساتید ما هم بودند، خدمت‌شان درس خوانده بودیم، در درس اشکال می‌کردند، ان قلت و قلت که می‌شد یک دو سه بار که رد و بدل می‌شد دیگه ایشان می‌فرمود بس است می‌ترسم جدل بشود، فلذا درس ایشان در کنار این که فقه و اصول یاد می‌داد اخلاق هم خود به خود تزریق می‌شد بر کسانی که نشسته بودند و توجه به معنویت و اخلاص. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۵۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيَانِكَ الَّتِي أَنْجَبْتَهُمَا وَ فَضَّلْتَهُمَا وَ اخْتَرْتَهُمَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْإَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تَقَرُّ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

بحث در بیان شیخنا الاستاد قدس سره آقای حائری بود که فرمودند مراد از شبهه در این روایات که قف عند الشبهه، یا الوقوف عند الشبهات خیرٌ من الاقتحام فی الهلکات، عبارت است از شک در چیزی و در حکمی که اگر شک نداستی می دانستی که حکم فعلی است، برای آن جاست بنابراین در مواردی که ما در فقه به نحو شبهه حکمیه شک می کنیم این علم را نداریم، بله در حکم واقعی که حکم واقعی خدای متعال چیست، اما این حکم واقعی به حیثی است که اگر ما علم هم به آن داشتیم فعلی بود، به مرحله اجراء گذاشته شده بود این را دیگه علم نداریم، پس بنابراین تمسک به این روایات برای موارد شبهات حکمیه چه وجوبیه، چه تحریمیه می شود تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل.

س: ...

ج: برای این که فرمودند دیگه، فرمودند که حکم واقعی که فعلی نباشد، اگر معلوم هم باشد چیست؟ اطاعت ندارد. بدانیم حکم خدای متعال مثل همان نجاست، می دانیم این نجاست جعل شده، وجوب اجتناب از آن جعل شده، این ها را می دانیم ولی فعلی نیست، علم هم داشته باشیم اطاعت ندارد، آن که می رود کنار. یا اگر به قول ایشان یک چیزی مشتبّه است و می دانیم فعلی نیست، شک در چیزی داریم که می دانیم فعلی نیست این جا هم به طریق اولی وظیفه ای نداریم.

کجاست که می‌گویند حواست جمع باشد؟ توقف کن، کجاست؟ آن جایی که اگر شک نداشتی باید اطاعت می‌کردی. این جا را می‌گویند که توقف بکن، حواست جمع باشد، اما آن جایی که نه، این چنین نیست چنین مطلبی را دلالت نمی‌کند. این فرمایش ایشان است.

عرض می‌کنیم به این که البته این فرمایش اگر می‌خواهند بفرمایند کلمه شبهه فی نفسها در این جور موارد استعمال می‌شود که شبهه در جایی است که متعلق آن امری باشد که اگر شبهه نبود حتماً گردن‌گیر ما بود، فعلی بود. این که بعید است ایشان مقصودشان این باشد چون نه در لغت، نه در عرف، در خود واژه شبهه چنین چیزی نهفته نیست، اگر مقصود این است که به تناسب حکم و موضوع که امر به توقف دارد می‌شود در موارد شبهه پس بنابراین برای آن جور جاها است، چون آن جور جاها است که استحقاق این دارند که بگویند حواست باشد، توقف کن یعنی چیزی که اگر شک نداشتی معلوم بود واجب بود انجام بدهی یا اگر شک نداشتی معلوم بود حرام است و باید ترک می‌کردی. حالا که در این شک کردیم اگر این مقصودشان است عرض می‌کنیم به این که همان جور که در موارد این چنینی تناسب دارد و درست است که بگویند حواست جمع باشد، در مواردی که احتمال هم می‌دهیم این چنین باشد لازم نیست حتماً بدانیم، چه بدانیم چنین حکمی هست، چه احتمال می‌دهیم حکمی باشد که ممکن است فعلی باشد، آن جا هم درست است که بگویند حواست را جمع بکن. پس بنابراین این که... این مطلب درست بود که حکم واقعی که فعلی نشده درست است وجوب اطاعت ندارد، مقطوع هم باشد وجوب اطاعت ندارد فکیف به این که مشکوک باشد. یعنی ما شک بکنیم در این که آیا این جا یک حکم واقعی که به فعلیت نرسیده وجود دارد یا ندارد، چه اثری دارد، اگر یقین داشتیم اثری نداشت حالا شک داریم اثری دارد؟ این مطلب درست است ولی نتیجه این مطلب این نمی‌شود که بگوییم دائر ادله وقوف عند الشبهة محصور می‌شود به مواردی، شبهاتی که می‌دانیم اگر این شک برطرف بشود و پرده کنار برود می‌دانیم فعلی است. این بر این محصور نمی‌شود تا این که تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه بشود، هر مورد مورد بگوییم ما نمی‌دانیم، نه اعم است چون این هم عقلایی است و درست است و اطلاق آن را می‌گیرد. اگر یک جایی احتمال می‌دهی یک حکمی باشد که اگر پرده برود حتماً فعلی است یا احتمال می‌دهم فعلی باشد. این جا هم درست است بگویند حواست را جمع بکن.

س: ...

ج: احتمال هم خیلی...

این اولاً.

س: ... ما اساساً مگر ما در مورد شبهه حکمیة شبهه مان در این نیست که آیا ...

ج: شما از کجا می دانی؟

س: همین صلّ که مولی به تو گفته ما لم یرخص در ترک و عدم امتثال خود صلّ فعلیت و تنجز دارد، ما در همین شک می کنیم، ما در چیز دیگری شک نمی کنیم، ما در اصل جعل که شک نمی کنیم ما دقیقاً در ... یعنی شک داریم ممکن است خدا گفته باشد ...

ج: یعنی خدا جعل فرموده، شاید احتمال می دهیم خدا جعل فرموده باشد لا تشرب التتن و به ما نرسیده باشد در اثر اخفاء ظالمین، در اثر تعارض نصین، در اثر اجمال نص یا در اثر فقدان نص. همه این ها. لا تشرب... نمی دانیم این لا تشرب را خدا فرموده یا نفرموده اصلاً. ببینید شک ما دو طرف دارد، شک ما فرموده یا نفرموده یعنی جعل فرموده یا جعل نفرموده و اگر جعل فرموده است نمی دانم به دست ما رسیده یا نه. ایشان می فرمایند چی؟ ما دو جور ممکن است شک کنیم؛ اصلاً جعل فرموده و فعلی شده یعنی اراده اجراء هم پشتوانه اش بود یا نبوده. احتمال می دهیم جعل کرده...

س: ... وقتی که خودتان دارید می فرمایید، وقتی خود آقای حائری می گوید چیزی که مولی جعل کرده و ... داده ...

ج: ترخیص نه.

س: اصلاً ما در مورد این شکی نداریم چون می دانیم شارع عقوبتی ندارد.... ما در چه شک می کنیم؟ این شبهه کجاست؟ در چیزی است که اگر من به آن اقتداء بکنم بعداً خدا می گوید...

ج: ببینید دیروز عرض کردم شما در شرب تتن قسم حضرت عباس الان می توانید بخورید که بله شرب تتن یک حرمت شربی دارد که فعلی است، این را احراز دارید یا نه فقط احتمالش فقط می دهید. شاید هم نه، شاید این حرمت شرب تتن برای زمان حضرت ولی عصر باشد.

س: حاج آقا شما وی صل چه کار می کنید؟

ج: در هم همین جور. چه صلّ هایی؟ این صلّ های نماز ظهر و عصر و این ها می دانیم فعلی است، دلیل داریم اما یک صلّ هایی هست نمی دانیم دلیل داریم یا دلیل نداریم.

س: ...

ج: بله احتمال می‌دهم.

س: ...

ج: الان شما، از شما استفتاء می‌کنند می‌گویند آقا آلومینیوم چطوری است؟ پاک است یا نجس است؟ شما الان چه کار می‌کنید؟ هیچ روایت و هیچ آیه‌ای راجع به آلومینیوم نداریم.

س: که اگر داشتید چه کار می‌کردید؟

ج: یا این فلزات جدید و نوپیدا هیچ دلیلی نداریم بر آن، چه کار می‌کنیم این‌ها را، با برائت درست می‌کنیم دیگه. یا «بكل شيء طاهر، بكل شيء حلال» و این‌ها درست می‌کنیم. حالا حرف آقای حائری چیست؟ حالا آن اخباری می‌آید می‌گوید این جا باید احتیاط بکنیم. مثلاً اگر حرمت استعمال احتمال می‌دهید باید احتیاط بکنید.

آقای حائری جواب می‌دهند می‌گویند من احتمال می‌دهم این حرمت این جا باشد ولی لعل حرمت این‌ها هم یا نجاست این‌ها مثل نجاست حدید باشد، شما از کجا می‌دانید، پس بنابراین مفاد حدیث قف عند الشبهة این است که اگر شبهه کردی در چیزی که می‌دانی اگر شبهه نبود باید اجتناب می‌کردی، باید امتثال می‌کردی، باید ترک می‌کردی یا باید انجام می‌دادی حالا قف عنده، و ما در هر شبهه‌ای که پیش می‌آید، بله یک موردی یک فقیهی برای خودش علم پیدا کرده که این جا اگر حکمی باشد حتماً فعلی است، خیلی خوب. ولی ما این جوری نیستیم، بالوجدان در هر موردی که توجه می‌کنیم می‌بینیم این جوری نیست، احتمال می‌دهیم شاید آن حکم فعلی نباشد.

جواب این است که واژه شبهه که برای این وضع نشده، شما اگر می‌خواهید این مطلب را بفرمایید قهراً از تناسب حکم و موضوع می‌خواهید بفرمایید، که قف را کجا می‌گویند؟ آن جایی که این جور چیزی باشد. جواب این است که نه، همان طور که قف در این جور جاهایی که می‌دانی اگر شک نداشتی باید اجتناب می‌کردی یا باید انجام می‌دادی، هم چنین در جایی که احتمال می‌دهی آن جا هم درست است بگویند قف، احتیاط کن، حواست باشد.

س: ... ولی قف همان طور که در مورد وجوب و حرمت ما جاری می‌کنیم در مورد فعلیت و عدم فعلیت آن جا هم جاری می‌کنیم. چون این جا الان ما در مورد وجوب و حرمت یک شبهه برای ما پیش آمده وقوف می‌کنیم، در مورد فعلیت و عدم فعلیت هم یک شبهه است باز وقوف می‌کنیم می‌گوییم که این که مطابق احتیاط است انجام بده.

س: حرف شما اگر به عرض بنده برمی‌گردد، فرمایش شما روی همین است، بله یعنی در جایی هم که ... فعلیت و عدم فعلیت یعنی احتمال می‌دهیم یک حکم فعلی وجود داشته باشد پس لازم نیست بدانیم حکم فعلی وجود دارد،

اگر احتمال هم می‌دهیم حکم فعلی وجود دارد این جا هم درست بگویند که احتیاط کن و حواست را جمع بکن. ثانیاً در غالب مواردی که ما شک می‌کنیم انصاف این است که می‌دانیم اگر نبود واجب بود، یعنی این حرف آقایان بزرگوار به این شکل اگر بیان بکنیم که غالب موارد این جوری نیست که چون احکام مجعوله غیرفعلیه‌ای که مودعه عند حضرت سلام الله علیه هست این یک فرضیه‌ای است که حالا همه فقهاء و اصولیین تا به حال یک مثال بیشتر برای آن پیدا بکنند، یعنی فقط به همان مثال زدند که در یک روایتی وجود دارد ولی دیگه مثال دیگری برای این مسأله پیدا نشده. پس بنابراین به حسب حساب احتمالات این که در بین تمام این مجعولات شرعیه فقط یکی پیدا شده که این چنینی است آن هم ثابت نیست، سند آن روایت هم حالا در ذهنم این هست که حالا شاید سندش تمام نباشد ولی یقین ندارم. آخر همان کتاب الوسائل که نگاه کنید، آن ابواب النجاسات ظاهراً آن باب آخرش باشد این روایت.

این به حسب حساب احتمالات چقدر ما حرام داریم؟ چقدر واجب داریم؟ چقدر تکالیف داریم؟ نسبت را که می‌سنجیم بنابراین احتمال این که این موردی که ما اصلاً شک می‌کنم دعای عند روية الهلال واجب است یا نه؟ یا شرب تنن حرام است یا نه؟ و امثال ذلک اطمینان داریم که اگر شک نباشد، چیزی است که واجب الاطاعه است و احتمال این که یک تکلیفی باشد که فقط انشاء شده و اراده فعلیه در پشت آن نباشد و گذاشته شده برای عصر ظهور حضرت سلام الله علیه، این احتمال یک احتمال خیلی ضعیف است. پس اطمینان داریم به آن طرف.

پس این فرمایش شیخنا الاستاد قدس سره علی دفته که دارد می‌توانیم این جور از آن تخلص کنیم.

س: ...

ج: در همین یک مورد.

س: ...

ج: نه.

س: ...

ج: نه، حرف این هست؛ نسبت به این موضوعات مستحدثه یعنی این چیزهایی که جدیداً پیدا شده و امثال ذلک اگر حکمی این‌ها داشته باشد حکم‌های غیرفعلی است، این حرف این است. اگر خدا راجع به این‌ها هم حکمی داشته، چون الظن يلحق الشی بالاعم الاغلب، یعنی معمول احکام الهی تا حالا هرچی ما سراغ داریم اگر ده هزار تا حکم

داریم این ده هزار تا الا یکی را خبردار شدیم همه فعلی است، حالا نسبت به این بقیه هم چیست؟ اینها هم اگر باشد مثل آنها است به حسب حساب احتمالات نمی‌گوییم قطع داریم که شما خیلی استیحاş بکنید، اگرچه بعید نیست که انسان احتمال... یعنی ادعای قطع هم بکند، ولی ادعای احتمال که این چینی است، اگر الان بود آنها هم، اگر مثلاً گفته شده بود فرض کنید آلومینیوم نجس است، یا يجب الاجتناب عنه، اگر اینها فرموده شده بود اینها هم فعلی است دیگه، مثل این که لاتشرب الخمر بود، مثل لاتشرب الفقاع بود، و مثل بقیه چیزها بود. حالا این دیگه این آخری این جواب دومی که دادیم این به حسب نفوس برمی‌گردد که حساب احتمالات پیش آنها این جور محقق بشود یا نه.

س: حاج آقا این فرمایش آقای حائری نمی‌تواند فرمایش متینی باشد، ببینید ما در مقام استنباط ... دنبال قطع، ... دنبال ظن مفید،... اساساً دنبال حکمی که وجوب امتثال نداشته باشد و به ما نرسیده باشد و تنجز پیدا کرده باشد اصلاً نیستیم، حتی در مقامی که دنبال قطع هستیم دنبال چیزی که فقط اصل آن پیش خدا هست و خدا اراده امتثال از ما نکرده اصلاً نیستیم.

ج: فرمایش شما درست است.

س: ...

ج: بله، ولی دنبال حکم فعلی بودن ملازمه ندارد با این که حتماً این جا بگوییم حکم فعلی باشد.

س: نه، ...

ج: ما دغدغه‌مان آن است، ولی صحبت این است که واقعیات که دست دغدغه ما نیست. این جا الان حکمی که روی آن هست فعلی است، شما قسم حضرت عباس می‌خورید همین که مثال زدم...

س: ...

ج: نیستید، می‌دانم نیستید ولی احتمال که دنبال هستیم و نیستیم ما نیست، واقعیت نفس الامری است، به اختیار ما که نیست. ما نیستیم بله، ولی فقیه وقتی به هر مسأله‌ای نگاه می‌کند لو خلی و طبعه، خودش را که نگاه می‌کند می‌گوید بله این جا حتماً حکمی دارد چون هیچ واقعه‌ای خالی از حکم مثلاً نیست بنابراین. این جا حکمی دارد اما این حکمی که این جا دارد حکمی است که اگر پرده کنار برود حتماً فعلی بود در باره من یا نه شاید مثل حدید

باشد. احتمالش را که می‌دهیم، اگر این که آدم بگوید احتمالش را نمی‌دهم این دیگه خیلی بعید است که کسی احتمالش را هم ندهد مگر این که نفسش خیلی پاک باشد بگوید احتمال نمی‌دهم.

اما جواب دیگر:

س: ...

ج: احتمال دادیم ولی گفتیم بله...

س: ...

ج: نه، درست است به حسب حساب احتمالات، ببینید ما صرف نظر از آن حساب. یعنی ما باید زیر محاسبه بگوییم آقا ده هزار تا حکم از شارع صادر شده، در این ده هزار تا حکمی که تا حالا صادر شده یک دانه پیدا شده که این چینی است، آن هم ثابت مسلم نیست ولی تا حالا در طول تاریخ فقهاء و اصولیین برای این مطلب یک مثال بیشتر پیدا نکردند، یک مورد. با توجه به این و حساب احتمالات چه گفته می‌شود؟ می‌گوید اگر بقیه، حالا ده پانزده تا حکم دیگه، ده بیست تا حکم دیگه، صد تا حکم دیگه هم که حالا مورد شک ما واقع می‌شود آن‌ها هم چیست؟ آن‌ها را هم آدم اطمینان دارد که، اطمینان پیدا می‌کند که مثل همین ده هزار تا این یکی است، یعنی آن‌ها هم فعلی است، اگر بود فعلی بود. حالا این جواب دوم است، اگر کسی برای او اطمینان پیدا نشد دیگه این نفسی است، شخصی است در حقیقت.

س: ...

ج: اصل ایجاد نمی‌کند، منتها این محاسبه ریاضی است، حساب احتمالات یک محاسبه ریاضی است که وقتی انسان... نظیر همان فرمایشی که شهید صدر در مورد لایرون و لایرسلون الا عن ثقة، آن ثلاثه فرموده. آن جا اشکال شده که بابا این لایرون و لایرسلون، ما یک جاهایی دیدیم این‌ها چیست؟ مثلاً دیدیم ابن ابی عمیر سه جا، چهار جا پیدا کردیم که این از غیرثقات هم نقل کرده. این یک شبهه‌ای است دیگه، بعضی‌ها به خاطر همین شبهه می‌گویند پس این شهادت شیخ درست نیست و نمی‌توانیم به آن اتکاء کنیم حالا این یکی از اشکالاتش هست. ایشان به حسب حساب احتمالات که عرض کردم در مقدمه مشایخ الثقات، تقریرات بحث شهید صدر است در باره این قاعده، برای خود صاحب مشایخ الثقات مرحوم آقای عرفانیان نیست، این مطلبی است که ایشان تقریراً لدرس آقای صدر نوشته، و روی حساب احتمالات ایشان می‌گوید که این همه آدم که دارد از او ایشان نقل می‌کند، سه تا



را فهمیدیم حالا غیرتفه هستند، احتمال این که آن موارد دیگر هم از قبیل این باشد به حسب حساب احتمالات یک احتمال بسیار زعیلی می شود، ناچیزی می شود که قابل اعتنای عقلایی نیست.

س: ...

ج: اطمینان باید بیاورد. اطمینان حجت است، آن موجب اطمینان می شود، مقدمه اطمینان است.

س: ...

ج: اطمینان نیاورد نه، محاسبات حیوی هم همین جور است، می گوید امروز اول ماه است و امثال این ها، آن محاسبات حیوی اگر برای کسی علم آورد یا اطمینان آورد حجت است به خاطر این، اگر نیاورد نه، و دارد محاسبات حیوی خلافاً للسابق به سمتی می رود که کم کم بعید نیست انسان بگوید قطع پیدا می کند چون این قدر محاسبات دقیق شده و علم پیشرفت کرده که محاسبات به حدی شده که بعید نیست انسان اطمینان پیدا کند از قول آن ها. الان خیلی از این اعمالی که دارد انجام می شود، حرکت هواپیماها، موشک ها، چه و چه براساس همین محاسبات است و این ها قلیل الخطاء است خیلی از این ها، حالا در این ها هم همین محاسبات حیوی انجام می شود و بنابراین بعید نیست فلذا آقایان الان دیگه می گویند اگر برای آن اطمینان پیدا شد در رساله ها هست از قول منجمین، حیوی، قبلاً می گفتند نه. درست بود، چون آن وقت ابزار آن چنانی نداشتند، یک محاسبات تخمینی بوده اطمینان نمی آورد، حجت نبود. اما حالا بعید نیست که بگوییم اگر این چنین باشد و این ها با هم معارضه نکنند آدم اطمینان پیدا می کند.

س: ...

ج: بله. البته علی کلام که بعضی دارند، دیگه هر جایی که می بینی که در مسلمات هم بعضی ها ان قلت دارند. این هم بله بعضی ها مناقشه دارند، در حجیت، اطمینان اصلاً مناقشه دارند. حتی در موضوعات، مثل آقا ضیاء. در حاشیه عروه شان مناقشه فرموده ولی قاطبه الا من شدّ منهم قبول دارند حجیت آن را.

بیان دوم:

بیان دوم که از واژه شبهه، یا بیان سوم می شود از واژه شبهه....

س: ...

ج: چهارم می‌شود؟ دیگه من این‌ها یاد نمی‌ماند، شما....

بیان بعدی که ایشان می‌فرمایند بیان چهارم است که از واژه شبهه استفاده شده، بیانی است که مرحوم ملاصدرا رحمه الله در شرح کافی فرمودند و مرحوم شهید صدر هم در بحوث از ایشان نقل شده و خلاصه یک فرمایش... این مطلبی که نقل می‌کنم اشتباه کردم، مطلب بعدی است که از ملاصدرا است، این فقط برای شهید صدر است. این مطلبی که الان می‌خواهم نقل کنم.

مطلبی که شهید صدر فرموده این هست که دو مقدمه دارد فرمایش ایشان؛ مقدمه اولی این است که کلمه شبهه در لغت عرب و عرف عرب به معنای شک نیست، این معنایی که اصولیین بر آن شبهه می‌کنند می‌گویند شبهه یعنی شک، نه. به معنای شک نیست بلکه به معنای مثل، تماثل، تشابه، همگون بودن، به این معناست. و اگر به شک هم اطلاق می‌شود به خاطر این که در موارد شک طرفین مشکوک و احتمال مثل هم هستند نه این که موضوع<sup>۱</sup> له لفظ شبهه شک است، نه. مورد صدق آن است ولی معنای خود شبهه چیست؟ معنای خود شبهه تماثل است، همگون بودن است، نظیر هم بودن است، این معنای... و اگر به شک گفته می‌شود به خاطر این است که طرفین شک مثل هم هستند، شک دارم دو رکعت خواندم یا سه رکعت خواندم. دو رکعت و سه رکعت مثل هم هستند در این که مورد شک هستند هر دو، از این جهت به این هم گفته می‌شود شبهه. این مقدمه اول.

مقدمه دوم این است که تتبع در روایات ائمه علیهم السلام نشان می‌دهد که این واژه استعمالش در موارد مختلفه به لحاظ این است که بین حق و باطل بدعت و غیر بدعت اختلاط پیدا شده، حق و باطل تماثل پیدا کرده، این در این موارد. خدعه، نیرنگ، ضلالت، بطلان، یک چیزی در واقعش این چنین است ولی ظاهرش یک امر درست، صحیح و مورد هدایت این جور نشان می‌دهد. شبهه دارد یعنی واقعش خراب است، ضلالت است، خدعه است، نیرنگ است، ولی ظاهرش در اثر یک فریبندگی‌ها یا تبلیغات یا هرچه یک ظاهر صالح و درستی دارد، در این موارد استعمال شده، شما تتبع در کلمات ائمه علیهم السلام بکنید معنای شبهه این است، در این جور جاها استعمال شده در کلمات آن بزرگواران، چون این چنینی است پس در روایات قف عند الشبهه یا الوقوف عند الشبهه می‌خواهد بگوید یک جاهایی که یک ظاهر فریبنده‌ای دارد، ظاهرش صلاح و سداد نشان می‌دهد ولی باطنش ضلالت است، گمراهی هست در این جور جاها شما توقف کنید. این روشن است که هم حکم عقل این است، هم حکم شرع این است که این جاها باید آدم توقف بکند ولی ما در شبهات حکمیه مگر این جوری است، احتمال می‌دهیم واجب

باشد... وجوب دارد ضلالت است؟ خدعه است؟ گمراهی است؟ یا اگر حلال باشد ضلالت است؟ گمراهی است؟ بدعت است؟ پس ربطی به مانحن فیه این روایات ندارد.

عبارت‌شان را بخوانم چون مثال‌هایی که ایشان در روایاتی که آورده می‌فرماید که این شک آن معنای مصطلح اصولی که... این شبهه آن معنای اصولی مصطلح که به معنای شک باشد ندارد «بل معناها اللغوی المثل و المماثلة و باعتبار تماثل الطرفين فی مورد الشک سمی بالشبهة، (اگر آن جا هم می‌گویند برای این است) و من یتتبع موارد استعمال کلمة الشبهة فی الروایات یرتفع عنها کانت تستعمل بالمعنی اللغوی أی التشابه و التماثل...»

ائمه به همان معنای لغوی استعمال کردند یعنی همان تماثل و تشابه ولی مصداقاً در چه مواردی آوردند؟ در موارد این چنینی.

«بالمعنی اللغوی أی التشابه و التماثل فی موردی راد فیه بیان ان هذا المطلب بظاهره یشبه الحق و لکنه فی باطنه ضلالٌ و انحراف.»

ظاهرش می‌بینید خوب است در باطنش ضلال و انحراف است.

«و قد ورد فی خطبة للإمام علیه السلام (و انما سمیت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق...»

بینید شبهه را چرا می‌گویند شبهه؟ «لأنّها تشبه الحق» بعد حالا «فاما أولیاء الله فضیأؤهم فیها یقین، و دلیلهم سمت الهدی، و اما أعداء الله فدعاؤهم فیها الضلال، و دلیلهم العمی.»

روایت دیگر:

«أيها الناس حلالی حلالٌ إلى يوم القيامة و حرامی حرامٌ إلى يوم القيامة الا و قد بینهما الله عزّ و جل فی الكتاب» خدا حلال‌ها و حرام‌ها را در کتاب بیان فرموده، حالا بعضی به ظاهر، بعضی را به باطن که ما می‌فهمیم.

«و بیّتهما فی سنتی و فی سیرتی و بینهما (بین این حلال و حرام‌ها) شبهاتٌ من الشیطان و بدعٌ بعدی فَمَنْ ترکها صَاحَ له امر دینه و صلحت له مروءته و عرضه...»

هر کسی این شبهات را ترک نکند امر دین او اصلاح می‌شود و آقایی و بزرگواری و آبروی او هم محفوظ می‌ماند. ایشان می‌فرماید ببین «فساق البدع و الشبهات مساقاً واحداً» بدعت و شبهه را امر بین حلال و حرام قرار داده، نه شک در حلال و حرام. یعنی یک چیزی که حق نیست، درست نیست و من درآوردی است مثل صلات تروایح مثلاً

یک چیز من درآوردی است و امثال این‌ها. پس این عبارات دلالت می‌کند که «یعنی إرادة ذلك المعنى من الشبهة لا مجرد الشك و عدم العلم» یا روایت دیگر: «و مما يؤيد هذا المعنى رواية أخرى عنه عليه السلام لأنه قال رسول الله صلى الله عليه و آله لأبى ذر (يا أبا ذر ان المتقين الذين يتقون الله من الشيء الذى لا يتقى منه خوفاً من الدخول فى الشبهة).

می‌فرماید که متقین آن‌هایی که حق تقوا را دارند این‌ها از یک چیزهایی تقوا به خرج می‌دهند که لایتنقی منه، معمولاً دیگران، مردم از آن اتقایی ندارند، حتی آدم‌های خوب ولی این‌ها، این متقین واقعی و درجه بالا کأن از آن‌ها هم پرهیز می‌کنند، چرا؟ چرا این کار را می‌کنند؟ «خوفاً من الدخول فى الشبهة» این خوفاً من الدخول فى الشبهة یعنی خوفاً من الدخول فى الشك؟ یا نه خوفاً من الدخول فى الضلالة فى امر باطل، نه فى الشك؟

پس شما تتبع در کلمات ائمه علیهم السلام بلکه باید صحیح آن را بگوییم معصومین، «من الرسول(ص) و الائمة علیهم السلام» بکنید این شبهه به معنای شک نیست، پس این روایاتی که مهم‌ترین دسته روایاتی است که به آن استناد می‌شود برای احتیاط در شبهات حکمیه آن حرف نادرستی است، چون کلمه شبهه به این معناست. این فرمایش شهید صدر است که بر آن هم پای می‌فشارند.

«فمجموع هذه القرائن توجب الاطمئنان بان المراد بالشبهة فى أكثر كلمات الأئمة عليهم السلام معنى آخر غير المعنى الأصولي لكلمة الشبهة أى المراد بها الضلالة و الخديعة و البدعة التى تلبس ثوب الحق» ضلالت و بدعت و خدع‌ای که لباس حق به ظاهرش پوشیده شده، این مقصود است، این فرمایش ایشان است، آیا ما این مطلب را می‌توانیم قبول کنیم. جواب این است که نمی‌توانیم قبول کنیم لوجهین. ان شاء الله شنبه. و صلى الله على محمد و آله.

## جلسه ۵۸

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقية الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الثَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللُّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِجَةَ الْكُبْرَى

صَلَاةُ تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتُقَرَّبُ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَابْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَالسَّلَامِ.

بحث در پاسخ استدلال به روایاتی بود که مدلول آن وقوف عند الشبهه یا الوقوف عند الشبهات خیرٌ من الاقتحام فی الهلکات، گفتیم به حسب واژگانی که در این احادیث شریف وارد شده پاسخ داده شده، تارةً از ناحیه واژه وقوف که بحث شد و آخری از ناحیه واژه شبهه. در واژه شبهه بیان شهید صدر مطرح بود که ایشان فرمودند که شبهه در لسان روایات و ائمه علیهم السلام به معنای شک نیست بلکه در لغت هم به معنای شک نیست، اصلاً این واژه شبهه به معنای شک و تردید نیست بلکه معنای شبهه به معنای مماثلت است، همسان بودن، هم‌گون بودن، به این معناست. خب حالا هم‌گون بودن و هم‌سان بودن در موارد شک هم قابلیت استعمال را دارد یعنی می‌شود تطبیق کرد چون در آن موارد هم هر احتمال طرف شک هم‌گون با طرف دیگر است، شک دارم واجب است یا حرام؟ احتمال وجوب هم‌گون با احتمال حرام است، احتمال حرام هم‌گون با احتمال وجوب است، تطبیقاً می‌شود بر این جا هم تطبیق کرد، اما تتبع در کلمات ائمه علیهم السلام شاهد بر این است که در شرع و در ادبیات معصومین علیهم السلام تطبیق شده فقط بر مواردی که یک چیزی، یک مطلبی واقع آن ضلالت است، گمراهی است، خدعه است، بدعت است اما در ظاهر شبیه حق است. کلمه شبهه بر این تطبیق می‌شود و جهت تطبیق آن هم این است که در این موارد حق مشابهت باطل، خدعه، نیرنگ، بدعت، مشابهت با حق و هم‌گونی با حق و مماثلت با حق پیدا می‌کند از این جهت نام شبهه بر آن می‌شود، اطلاق شبهه بر آن می‌شود که صریحاً در مطلبی که از امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه و جاهای دیگر نقل شده ایشان فرمودند به حسب این نقل «إِنَّمَا سَمِيَّتِ الشَّبْهَةُ شَبْهَةً لِأَنَّهَا أَشْبَهَ الْحَقَّ» تا بعد تتمه حدیث هم که بهترین کسی هم که این حدیث را شرح کرده مرحوم آقا جمال خوانساری است در شرح شهاب الاخبار، گمان می‌کنم ایشان آن کتاب را شرح کرده، شرح فرموده این حدیث شریف را. خب بعد شواهد دیگری هم ذکر فرمودند که در بحث قبل عرض شد. ایشان فرموده از مجموع این کلمات ائمه علیهم السلام انسان اطمینان پیدا می‌کند به این که مراد ائمه از شبهه عبارت است از ضلالت و خدعه و بدعتی که لباس حق به حسب ظاهر به آن پوشانده شده است. مثل مثلاً مسأله خلافت امیرالمؤمنین سلام الله علیه و انحراف مسأله خلافت به این که بله اجماع است، دموکراسی است، همه بر این جمع شدند که خب این ظاهرش یک مطلبی است که کأن حق می‌نماید و لکن باطلش باطل است، مخالفت با خدای متعال است، مخالفت با رسول گرامی هست، حتی مخالفت با موازین عقلی هست، برای خاطر این که کسی که همه می‌دانستند که اعلم است در مسائل و آن پیشینه را دارد بیاییم بر کسانی او را ترجیح بدهیم که این را ندارند، حالا از کتاب و سنت و نص خدا و رسول هم غمض عین بکنیم اما با معیارهای

عقلی هم سازگار نیست این کاری که انجام شده. خب به این جور چیزها می‌گویند شبهه، حالا ما شک کردیم یک چیزی واجب است یا حرام است در اثر فقدان نص، اجمال نص، تعارض نص، این اسمش شبهه نیست. این فرمایش این بزرگوار. خب بنابراین الوقوف عند الشبهات در این روایات وارد شده یا امر شده است مانحن فیه را نمی‌گیرد و روشن است که عند این جور شبهات باید چه کار کرد؟ باید وقوف کرد و الوقوف عند الشبهه بهذا المعنا مما لا اشکال فیه، و لکنه اجنبی<sup>۱</sup> عن محل الکلام. این فرمایش ایشان.

س: این جور شبهات وقوف کردن یعنی چه؟؟؟

ج: نه داخل آن نشدن دیگه.

خب این فرمایش محل اشکال هست از چند جهت؛ جهت اول این است که شبهه را به این معنا گرفتن در این روایات عدیده با حکمی که در این روایات ذکر شده است تناسب ندارد. برای خاطر این که نفرموده قفوا عند محتمل الشبهه، فرموده عند الشبهه، اگر شما شبهه را این جوری معنا می‌کنید یعنی غیر حق و ضلالت و بدعت و خدعه‌ای که ظاهرش مثل حق است ولی باطنش این چنینی است، خب پس موضوع حکم می‌شود این، هر موضوعی وقتی ما باید حکم آن را بار کنیم که آن موضوع را چه کار کنیم؟ احراز کنیم که بله این جا این چنین است، شبهه گفته، محتمل الشبهه که نفرموده، شبهه فرموده. شبهه یعنی چی طبق معنای شما؟ طبق استظهار شما؟ یعنی چیزی که باطن آن ضلالت است، گمراهی است، بدعت است، خدعه است، ظاهرش حق می‌نماید. خب این موضوع حکم اگر بخواهد واقع بشود باید بگوید اجتنبه یا بگوید قف عنده فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات، این جا که روشن است هلاکت است، این لسان لسانی نیست که بگویند وقوف کنی بهتر از این است که خودت را در هلاکت بیندازی. این کلام جایی است که یک احتمال درستی هم می‌دهد انسان به امید و رجاء این که شاید بگوییم طرف صحیح نائل بشوی خودت را نینداز توی این شبهه برای این که ممکن است این جوری نباشد. مثلاً یک کسی یک روز طوفانی می‌خواهد برود سفر دریا برای این که یک استفاده‌ای را ببرد، مثلاً صیدهای خیلی عالی انجام بدهد، می‌گویند آقا بهتر این است که نروی، چون ممکن است موفق بشوی ولی ممکن هم هست هلاکت باشد، طوفان است. جایی که دو تا احتمال‌ها را می‌دهند این جا می‌گویند این بهتر از آن است که خودت را در هلاکت بیندازی. این کلام با این جور موارد سازگار است که یک احتمال صحتی، احتمال فلاحی در کنار احتمال الام و مصائب و این‌ها وجود دارد آن وقت می‌گویند این بهتر از آن است، یعنی نمی‌ارزد، این ریسک نمی‌ارزد. درست نیست، این اقتحام درست نیست. اما جایی که فرض داریم می‌کنیم که باطن آن ضلالت است،

بدعت است و خدعه هست فقط ظاهرش این چنین است، این جا باید گفت که مرتکب نشو، اجتنب. درست است بگوئیم مثلاً کسی بگوید که الوقوف عند المحرمات خیرٌ من الاقتحام فی الهلاکت. خب این گفتن ندارد، آن جا دیگه این جور نباید گفت، خب روشن است که آن جا هلاکات وجود دارد. پس خود این حکم و این که فرموده این خیرٌ من الاقتحام فی الهلاکت نشان می دهد که این شبهه در این موارد به این معنا نیست که یعنی حتماً شبهه ای که ما احراز کردیم شبهه بودن آن را، تردید نداریم، در شبهه که ما تردید نداریم، آن که واقعاً نامش شبهه هست تردید برای ما نیست، چون تا موضوع احراز نکنیم که فایده ای ندارد. بله درست است بگوئیم برای مردم شبهه ایجاد نکن، این درست است. برای مردم شبهه ایجاد نکن یعنی چی؟ یعنی چیزی که باطن آن ضلالت هست، خدعه است، نیرنگ است نیا لباس حق به آن بپوشان یک بیان زیبایی برای آن بیان کن که مردم را در خطا بیندازی، آن درست است بگویند این کار را نکن، اما بگویند به خود شبهه اقتحام نکن خب بخواهد به خود شبهه اقتحام نکن، چون بهتر از این است که خود را در هلاکت بیندازی، این معنایش این است که شبهه را احراز باید بکنی که حکمش را احراز بکنی. بنابراین با این حکم سازگار نیست. هذا اولاً.

س: ذیلش هم می شود؟؟؟

ج: حالا می گوییم آن را. حالا ایشان که خودش آن ها را شاید دلیل آن طرف گرفتند. حالا آن ها را هم عرض می کنیم.

جهت دوم و اشکال دوم...

س: شبهه را بگوئیم؟؟

ج: محتمل را باید تقدیر بگیریم. وقوف عند الشبهات، عرض کردم نفرموده محتمل الشبهات. بله اگر محتمل فرموده بود درست بود، با این حکم سازگار بود، اما خود شبهه را فرموده. وقتی خود شبهه را فرموده پس باید خود شبهه را احراز بکنیم تا حکم را بر آن بار بکنیم و الا تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه دلیل می شود.

س:؟؟

ج: قف عند الشبهه..

س:؟؟؟

ج: نه معنای آن انجام نده نیست، یعنی نفی و اثبات نداشته باش، توقف کن، سکون کن.

س: ???

ج: می‌دانم تعبیر به توقف نباید کرد، باید بگوییم اجتناب بکن. توقف عند الحرام گفته نمی‌شود، می‌گویند اجتناب کن از حرام، نه عند الحرام توقف کن. کدام روایت ما داریم قف عند الحرام؟ این ادبیات در آن جا به کار برده نمی‌شود.

مطلب دوم این است که آیا واقعاً شما باید این که یک چند حدیث را استقساء فرمودید می‌خواهید بفرمایید که یک حقیقت شرعیه کشف کردید؟ که شارع به نحو حقیقت شرعیه جعل فرموده مثل واژه صلات، مثل واژه صوم یا واژه حج که دیگه آن معانی لغوی را ندارد ولو تناسب دارد. علم است یا مرتجل نیست که بلامشابهت و بلاوجه له ا بالاخره الان دیگه به نحو حقیقت شرعیه در این معانی شرعیه است. می‌خواهید بفرمایید واژه شبهه هم این جور است یعنی در لغت این معنایش نیست، همان طور که فرمودند در لغت به معنای تماثل است، در لسان شارع به این معنا هست. خب این با چند تا حدیث و استقراء که در این‌ها ممکن است قرائنی وجود داشته باشد که به این نحوه استعمال شده چه طور می‌توانیم بگوییم کلمه شبهه در آن معنای لغوی‌اش با تطبیقاتش دیگه در لسان ائمه وجود ندارد. خب اگر قبول کردیم که شبهه در لغت به معنای تماثل است، مماثلت است، و خودتان هم تصریح فرمودید که اگر در موارد شک هم بگوییم شبهه، به خاطر این است که تماثل دارد اطراف شک «و باعتبار تمسک الطرفین فی مورد الشک سمی بالشبهه» این را هم قبول کردید یعنی در عرف و لغت در موارد شک هم شبهه می‌گویند، این تطبیق وجود دارد. خب حالا این چند تا روایت بر فرض که این چنین باشد این چند تا روایت آیا باعث می‌شود که بگوییم هر جا فرمودند یعنی معنا این است؟ مقصودشان این است، این مثل یک استقراء بسیار بسیار ناقصی است که بخواهیم استنتاج کنیم از این استقراء ناقص ناقص یک چیز کلی را که به جا پس استعمال فرمودند ائمه علیهم السلام واژه شبهه را، به معنای لغوی و عرفی آن نیست یعنی هست منتها تطبیقاً به آن معنا نیست. این چه دلیل بر این مسأله می‌شود بلکه مادامی که حقیقت شرعیه ثابت نشده است قانون محاوره همان طور که خود ایشان هم یاد ما دادند و خودشان مشی‌شان در فقه و در جاهای دیگر، در تفسیر بر این است، ما واژه‌های مستعمله در کلام شارع کتاباً و سنتاً حمل بر معنای لغوی و عرفی آن می‌کنیم مادامی که قرینه برخلاف نباشد یا مادامی که حقیقت شرعیه ثابت نشده باشد. بنابراین بر این میزان ما در نحن فیه می‌گوییم چی؟ می‌گوییم خب فرموده قف عند الشبهه، شبهه در لغت و عرف به معنای حالا قبول می‌کنیم به همین معنای تماثل و مماثلت است و قابل تطبیق بر موارد شک هم هست، آن جا هم چون مماثلت دارند طرفین‌شان، خب به اطلاق آن اخذ می‌کنیم. همان موارد را می‌گوییم قف عند الشبهه،



هم موارد شک را می‌گیرد، هم آن مواردی که باطن آن ضلالت است و ظاهرش فرضاً اگر بگوییم ما که قبول نداریم آن جا این عبارت، این ادبیات بگیرد، حالا فرضاً آن تطبیق را هم بگیری به اطلاق تمسک می‌کنیم دیگه. چون قانون محاوره این است، قانون استفاده از کلام این است. این چند مورد که استفاده نمی‌شود از آن، به خصوص که بعضی از این روایات هم که پیش ایشان و بعضی دیگر از آقایان مهم تلقی شده که کلام منقول از امیرالمؤمنین، إِنَّمَا سُمِيتَ الشَّبَهَ الشَّبَهَ لِأَنَّهَا تَشَبَهَ الْحَقَّ، این کلام به حسب مشی ایشان و امثال ایشان حجت نیست اصلاً چون مرسله‌ای است. و لو این که در نهج البلاغه هم هست ولی هیچ جا مسنداً نقل نشده. این کلام به نحو ارسال اسناد به امیرالمؤمنین داده شده البته ما طبق مبنا می‌گوییم که بنابراین که اسناد جزمی باشد و من کلامه علیه السلام چون فرموده می‌گوییم حجت است ولی این برخلاف مبنای این بزرگواران است. قبول ندارند این جور مرسلات حجت باشد.

س: طبق مبنی خود ما هم برای کشف؟؟؟

ج: بله چون آن جا اثر دارد، قهراً یعنی آن جا را هم آن جوری معنا کن دیگه.

س:؟؟

ج: بله بله. اگر امام لغتی را جوری معنا کرد که قهراً کلماتش این جوری باید معنا بشود، کتاب خدا باید این جوری معنا بشود. مضافاً به این که در همین روایات جهت سومی که وجود دارد این است که تتبع در همین روایات وارده در بحث که کلمه و واژه شبهه در آن به کار برده شده است همین‌ها نشان می‌دهد که به این معنایی که ایشان می‌فرمایند نیست. چرا؟ مثلاً اورع الناس من اشتبه الشبهات. خب اورع الناس من اشتبه الشبهات، شبهات اگر به این معناست که این به خاطر این است که معنای اورع بودن نیست، این اصلاً اصل عدالت است. اگر چیزی فهمیدی شبهه هست، یعنی فهمیدی که باطن آن ضلالت است، بدعت است، و خدعه هست ورع تقاضای این را نمی‌کند، اورعیت تقاضای این را نمی‌کند که آن را ترک بکنی بلکه اصل عدالت اقتضاء می‌کند، اصل دیانت اقتضاء می‌کند.

س:؟؟

ج: آن یعنی همه محرمات. آن نظر به کم دارد؛ المحرمات، جمع محلی به الف و لام است.

س:؟؟

ج: حرام را هم باید همین جور معنا کنیم. اورع الناس این است. و الا این که این جاها را به قرینه آن باید مجازاً معنا کنیم و الا آن که اورعیت نیست. اورع این است که این عدالت است، آن ورعی که واجب نیست و اورعیتی که واجب نیست... اورع بودن که واجب نیست آدم اورع الناس باشد. ورع هم واجب نیست، آن که واجب است عدالت است، عدالت هم اگر به معنای ملکه بگیریم معلوم نیست واجب باشد، آن که واجب است این است که آدم در جاده شریعت باشد، لایمین و لاشمال، عمل کند، امتثال کند، حالا ملکه‌ای هم پیدا نکند یا نکند، خب در باب عدالت اختلاف است که ملکه هم جزو معنای عدالت است که لعله المشهور که باید ملکه عدالت داشته باشد و لذا اوائل بلوغ تا این که این ملکه حاصل نشده شخص فاسق نیست، عادل هم نیست چون هنوز ملکه برای او پیدا نشده. و لکن بزرگانی مثل مرحوم محقق خوبی و غیر واحدی از فقهای تلامذه ایشان یا غیر این‌ها می‌گویند که نه، عدالت لیس الا همین که در جاده شریعت داری مشی می‌کنی ولو این که برای شما ملکه هم پیدا نشده باشد. تا در جاده شریعت هستی این عادل هستی، پس اول بلوغ هم این گناهی نکرده، ترک واجبی نکرده، فعل محرمی را انجام نداده عادل. احکام عدالت بر او بار می‌شود مثل صحت امامت جماعت، صحت کذا و کذا و کذا... یا این که همان روایت چیز را که آن روز خواندیم آن روایتی که مال باب نکاح بود حالا نمی‌دانم حدیث آن همراه هست که خلاصه آن جا این بود که قف، حضرت فرمود اگر که احتمال می‌دهی این کسی که می‌خواهی با او ازدواج بکنی ممکن است اخت رضاعی شما باشد، یا ام رضاعی باشد، فرمود... حدیث «مَسْعَدَةُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ: لَا تُجَامِعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشُّبْهَةِ» یعنی تصمیم نگیرید و قصد نکنید در نکاح بر این که بر یک شبهه‌ای این کار را انجام بدهید «وَقِفُوا عِنْدَ الشُّبْهَةِ يَقُولُ إِذَا بَلَغَكَ أَنَّكَ قَدْ رَضَعْتَ مِنْ لَبَنِهَا وَأَنَّهَا لَكَ مُحَرَّمٌ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ».

خب این جا هم باتوجه به این که استصحاب داریم، هم استصحاب را هم بگذاریم کنار، روایت مسعدة بن زیاد بود که قبلاً خواندیم، یا مسعدة بن صدقه بود که قبلاً خواندیم که حضرت فرمود که... ذیل آن این بود که الاشياء كلها على ذلك حتى تتسبين أو تقوم به البينة، خب صدر آن همین است که مالی را می‌خواهی بخری احتمال می‌دهی دزدی باشد، با مرأه‌ای می‌خواهی ازدواج کنی احتمال می‌دهی محرم رضاعی باشد، همه این‌ها اصلاً مورد روایت است. فرموده که اشکال ندارد «حتى تستبين أو تقوم به البينة» پس بنابراین این جاها باطنش ضلالت و گمراهی و خدعه نیست، در عین حال می‌بینیم امام علیه السلام تطبیق فرموده همین مسأله الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات را، تطبیق فرموده. بنابراین این فرمایش فرمایشی است که نمی‌توانیم آن را تصدیق کنیم.

شبهه این فرمایش که ایشان فرموده‌اند امروز برخوردیم در این... یعنی همین کلام امیرالمؤمنین را جستجو کردم می‌خواستم ببینم آیا سند دارد یا سند ندارد اتفاقاً به یک رساله‌ای برخوردیم که حالا صاحب رساله کی هست معلوم نیست ولی اخیراً چند رساله که در شرح بعضی از احادیث کافی شریف هست این‌ها چاپ شده، شاید جزو همین شروع کافی باشد یکی از آن شروح کافی. آن جا مؤلف مجهول در آن جا می‌فرمایند که کلمه شبهه به حسب ما تتبعنا فی الروایات و فی العرف و اللغة، شبهه عبارت است از این که یک دلیلی وجود داشته باشد که به غیر حق ما را رهنمون می‌شود، این جا شبهه است، یک دلیلی وجود دارد، یک استدلالی وجود دارد ما رهنمون می‌شود به غیر حق، اسم شبهه این جاست. این جا معنای شبهه... هم در عرف، هم در لغت، اما ما لانص فیہ اصلاً هیچ دلیلی وجود ندارد، این جا اسمش شبهه نیست. بله آن جایی که تعارض النصین باشد آن جا شبهه است چون یکی از این دلیل‌ها حتماً می‌خواهد ما را رهنمون بشود به آن که غیر حق است، یک دلیل می‌گوید این واجب است، این حرام است، یا حرام است دیگه، پس بنابراین الوقوف عند الشبهه فقط مواردی را می‌گیرد که چه جور باشد؟ یک دلیل نقلی، یا یک دلیل شبهه عقلی وجود داشته باشد که افراد را به چپ می‌اندازد؟ به اشتباه می‌اندازد. به غیر حق می‌اندازد. این جاها گفته می‌شود واژه شبهه در این جاها به کار برده می‌شود، هم عرف هم لغت. بعد عده‌ای از روایات را می‌آورند که مثلاً آن‌ها همین جور است، بنابراین به نظر ایشان می‌آید که تمسک به این دلیل در مطلق شبهات یعنی در مطلق موارد مورد بحث ما صحیح نیست، فقط در تعارض النصین صحیح می‌شود.

س: ???

ج: نه، چون اجمال دارد کاری از دستش نمی‌آید. قهراً اجمال و نص هم دلالت بر چیزی نمی‌کند. بنابراین در موارد فقدان نص و اجمال نص این روایات قابل تطبیق نیست فقط مال موارد چیه؟ تعارض النصین است که اگر ما این حرف را بزنیم آن وقت اگر نسبتش اخص مطلق می‌شود از ادله برائت خب برائت است تخصیص می‌زنیم، می‌گوید همه جا برائت است الا جایی که تعارض نصین باشد. اشکالی ندارد، تعارض نمی‌کند. اگر نسبت‌شان عموم و خصوص من وجه آن وقت در مورد اجتماع این‌ها با هم تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند، هم دلیل برائت شرعی، هم این با هم تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند ما اگر برائت عقلی را قبول داریم باید برویم سراغ برائت عقلی.

س: ???

ج: بله تک تک شان کأن در معرض این است، حالا عین عبارت ایشان این است که بسم الله الرحمن الرحيم... من یک مقداری از عبارت را می خوانم: تحقیق المقام و تنقیح المرام أنا أمرنا بالوقوف عند الشبهات فمع قطع النظر عن حمل الامر هذا على الوجوب أو الاستحباب علينا أن نبحت أولاً أن الشبهة ما هي، أو على أي شيء تصدق و هل لها حقيقة شرعية حتى نتبعها ونتمسك بها دون أختيها؟ «اختيها می شود چی؟ این حقیقت شرعیه، دو خواهر حقیقت شرعیه چیه؟ حقیقت لغویه و حقیقت عرفیه. آیا این جوری هست که حقیقت شرعیه ای وجود دارد که نتبعها و متمسک بها دون اختيها، یعنی حقیقت عرفیه و شرعیه «فإذا نظرنا وتبعنا [...]» (مثل این که این جا چی بوده که نتوانستند بخوانند یا بالاخره مبیضه بوده، معلوم نیست چی بوده. «بل علمنا أن لها حقيقة شرعية لا تخالف أختيها،» حقیقت شرعیه ای دارد که با اختيها مخالف نیست، یعنی همان معنای لغوی و عرفی هم در آن محفوظ است. «وهی ما كان يشبهها لدليل يشبهه بالحقّ وهی حقيقة عند تعارض الأدلة وتشابه الدليل، كما يستفاد من قول الإمام عليه السلام المطلق: «إنما سُميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحقّ» فهو بمفهومه يدلّ على أن الشبهة ما كان في معرض الدليل يشبهه بالحقّ» خیلی هم ادبیاتش عربی است، دیگه خیلی... «ما كان في معرض الدليل يشبهه بالحقّ، بل يدلّ على أن كلّ ما سكت الله عنه، وكلّ ما لا نصّ فيه لا يكون شبهة، و عليه لا يطلق و لا يتحقّق، فضلاً عن أن يصدق أن كلّ مجهول و ما لا نصّ فيه يشبهه بالحقّ حتى يقال: إنه شبهة... الى أن قال: «و الحاصل أن الشبهة - كما استفدنا من هذه الأخبار و غيرها من الأدلة القطعية، وفهما من العرف و اللغة العربية - ما استعملت حقيقة إلّا في ما كان شبهة دليل و تعارض الأدلة في المنقول و المعقول، و لم نجدها في الأخبار و العرف أن أطلقت على كلّ ما لا نصّ فيه»

خب این فرمایش ایشان. عرض می کنم به این که از آن عرائضی که عرض شد جواب این فرمایش هم روشن شد علاوه بر این که در لغت اگر مراجعه کنید که یک مقداری وقت من را هم گرفت مراجعه به لغت، لغت های مهم مراجعه که می فرماید الصحاح: الشبهة الالتباس، یعنی یک امر ملتبس بشود، یعنی ممیزی نداشته باشد. این است، آن است؟ الصحاح فرموده: الشبهة الالتباس. المفردات:... مفردات راغب؛ الشبهة هو أن لا يتميز احد الشئین من الآخر لما بينهما من التشابه عیناً کان أو معناً.

آن لا يتميز احد الشئین من الآخر، این شبهه است. وجوب و حرمت لا يتميز حالا منشأ آن هرچی می خواهد باشد.

س:؟؟؟

ج: مفردات راغب بود.

یک کتابی هست به نام شمس العلوم که در لغت است و این‌ها، آن هم کتاب مهمی است. الشبهة من الامر ما لم يتيقن فيه الخطأ و الصواب؛ حالا من برای این که دیگه وقت دارد چیز هست، قسمت‌هایی هست که نمی‌خوانم که آن‌ها هم شاهد است مراجعه بفرمایید خوب است. یا در لسان العرب؛ الشبهة الالتباس. قاموس المحيط: الشبهة بالضم الالتباس و المثل، این تملثل و تشابه و این‌ها که ایشان فرمودند کمتر به آن گفته شده در کتب لغت، الالتباس و المثل. یک کتاب است به نام کشاف اصطلاح العلوم آن می‌گوید... «فی جامع الرموز الشبهة اسمٌ من الاشتباه و فی الصراح شبهه پوشیدگی کار، اشتباه؛ پوشیده شدن کار. یعنی آن اسم مصدر است آن مصدر است.

در معجم مقاییس اللغة، شبه؛ الشين و الياء و الهاء اصلٌ واحدٌ يدل على تشابه الشيء و تشاکله لوناً و وصفاً و المشبهات من الأمور المشكلات.

تا این که می‌رسیم به این کتب متأخر متأخر، باز هم هست که من دیگه حالا برای چیز نمی‌خوانم. می‌رسیم به این کتب متأخر که الاقرب الموارد: الشبهة بالضم الالتباس و المثل، و قيل الشبهة اسمٌ من الاشتباه و هي ما يلتبس حلّه بحرمته و صحته بفساده و حقه بباطله.

معجم الوسيط که کتاب لغت خوبی است معجم الوسيط: الشبهة الالتباس و فی الشرع ما التبس امره فلا يدري أ حلال هو أم حرام، و حقٌ هو أم باطل.

المنجد: الشبهة الالتباس، ما يلتبس فيه الحق بالباطل و الحلال بالحرام. بنابراین آن چه که در عرف و لغت است که ایشان می‌فرماید ما آن چه که فهمیدیم، نه آن چه که در عرف و لغت یک معنای عام و جامع است، التباس است، عدم تمیز است. هیچ دلیلی هم نداریم که شارع این معنا را از معنای عرفی و لغوی‌اش انتقال داده باشد به معنای دیگری، بله یک جاهایی یک قرینه‌ای وجود دارد که آن جا این مقصود است. پس بنابراین ما واژه شبهه را باید حمل بکنیم بر همان معنای لغوی که التباس، عدم تمیز است، نه به معنای شک، این درست است. مرادف با شک نیست اما صادق بر موارد شک هست، بر غیر موارد شک هم صادق است، بنابراین به اطلاق آن اخذ می‌کنیم و علاوه بر این که در این جا قرینه داخلی هم عرض کردیم وجود دارد که این حکم تناسب با آن معنا ندارد. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۵۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي أَنْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةِ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرِمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تَقْرُبُ بِهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلِغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

پاسخ دیگری که به ادله و قوف عند الشبهات داده شده است استفاده از کلمه خیر هست، الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات. به این تقریب که کلمه خیر افعال التفضیل هست و برخلاف قیاس هست، در حقیقت در اصل اخیر مثل شرّ اشر بوده. در تراز الاول فرموده «هو خیر من شر منه و شر منه اصلهما اخیر و اشر فحذفوا الهمزة تخفيفاً لکثرة الاستعمال و حركوا الخاء من خیر بحركة الياء» یا در جاهای دیگر هم این مسلم است دیگه، از نظر ادبی به کتب ادب که مراجعه کنید، خیر افعال التفضیل هست. افعال تفضیل گاهی همان معنای افعال التفضیلی می دهد به این معنا که دلالت می کند بر این که مفضل و مفضل علیه هر دو در اصل ماده شراکت دارند اما مفضل یک افزایشی، یک افزوده ای هم دارد که این می گویم اعلم است من زید، عمرو اعلم است من زید یعنی هر دو علم را دارند اما زید این ماده که علم باشد بیشتر دارد. هذا احسن من ذاک یعنی هر دو حسن را دارند اما این حسن او افزایش دارد بر آن دیگری. گاهی هم افعال التفضیل به معنای واقعاً افعال التفضیلی استعمال نمی شود به معنای اسم فاعلی استعمال می شود یعنی واجد آن ماده هست به نحو بالایی واجد آن ماده است، همین مقدار دلالت می کند. مثلاً فرض کنید که گفته می شود الصلاة خیر من النوم، این معنایش این نیست که هم صلات مخصوصاً صلات واجب، هم صلات خوب است، هم نوم خوب است، این بهتر از آن است. یا در آن روایتی است «و إن افطر يوماً احب إلى من أن أقتل أو يضرب عنقی» در بعضی از روایات صوم هست که حضرت سلام الله علیه وقتی سلطان وقت گفت که امروز روز عید است حضرت سلام الله علیه افطار کردند. بعد خب ثابت نبود فقط آن جائر گفته بود اما زمان تقیه بود، وضع تقیه بود حضرت فرمود «؟؟؟ افطر يوماً احب إلى من أن يضرب عنقی» خب معلوم است که این هر دو این جور

نیست که هر دو محبوب است، این محبوب تر است پیش من. این جا یعنی این محبوب است به معنای افعَل التفضیلی در این جا دیگه نیست. خب بعد از این که این مقدمه روشن شد حالا در این حدیث شریف این جور گفته می شود که فرموده است که «الوقوف عند الشبهات خیرٌ من الاقتحام فی الهلکات» این خیر یا به معنای افعَل التفضیلی است، یا نه به معنای همان اسم فاعلی است. اگر به معنای افعَل التفضیل باشد پس معنای آن این می شود که وقوف عند الشبهات بهتر است تا اقتحام در هلاکات، این بهتر از آن است. خب طبق همان توضیحی که در مقدمه داده شد، بهتر است یعنی این هم خوب است، آن هم خوب است. ولی این بهتر است، وقوف بهتر است اما اگر وقوف هم نکردی و مرتکب شدی آن هم عیب ندارد خوب است چرا؟ برای این که آن هم ترخیص شرعی دارد. هر دو خوب است.

س: ???

ج: حالا تا ببینیم. حالا فعلاً این...

پس بنابراین... پس اگر افعَل التفضیل این جا واقعاً معنای افعَل التفضیلی بدهد طبق قاعده که علی القاعده باید افعَل التفضیل دلالت بر این جهت بکند پس دلالت می کند بر این که وقوف بهتر است از اقتحام فی الهلکة و قهراً کسی که این جور معنا می کند هلاکت را در این جا به معنای این نمی گیرد که... به معنی عقوبت نمی گیرد لابد. هلاکت را به معنای چی می گیرد؟ به معنای همین بعض مفاصدی که ممکن است دامن گیر انسان بشود. حالا مثلاً یک کسی می گوید که سیگار نکشیدن بهتر از سیگار کشیدن است یعنی سیگار کشیدن هم که بد باشد بالاخره یک کیفی برای بعضی ها دارد، برای ضعف اعصاب بعضی ها دارد، بالاخره آن هایی که سیگار می کشند پول خرج می کنند که دیوانه نیستند، یک کیفی می کنند این را بر آن مقدم می دارند. یک وقتی یک دکتری بود به رحمت خدا رفت، ایشان خیلی شکم او جلو بود و خب دکتر تغذیه هم بود، گفت من به دیگران می گویم ولی خودم عمل نمی کنم برای این که من کیفیت را بر کمیت ترجیح می دهم. می گویم پنجاه سال عمر کنم با کیف و لذت باشد، حالا برای چی شصت سال عمر بکنم. خب حالا این بهتر است از آن.

این اگر افعَل التفضیل بگیریم و اگر به معنای آن اسم فاعل بگیریم یعنی این کار خوبی است نه بهتر است. خب خیر است یعنی کار خوبی است، کار خوب اعم است از این که واجب باشد یا مستحب باشد. خیر در آن نهفته که یک کار لازمی است، الزامی است، واجب است، مصلحت ملزمه دارد، این از توی خیر در نمی آید. خب هم گفته می شود نماز ظهر خیر است، هم گفته می شود نماز شب خیر است. یکی واجب است یکی مستحب است ولی هر دو گفته می شود خیر است بلامصاحه بلامجاز. پس این روایت می فرماید که چی؟ می گوید وقوف عند الشبهات خیر. این

کار خوبی است. پس افعال التفضیل بگیریم دلالت نمی‌کند، بلکه دلالت می‌کند بر جواز، این خودش می‌شود یکی از ادله برائت. منتها می‌گوییم آن هم اشکال ندارد، اقتحام هم بخواهی بکنی اشکال ندارد منتها این بهتر است که احتیاط بکنی، از آن دو تا مطلب استفاده می‌شود؛ هم برائت در شبهات تحریمیه، هم استحباب احتیاط در شبهات تحریمیه. و اگر به معنای خیر به معنای فاعلی بگیریم، اسم فاعلی بگیریم فقط دلالت بر اصل رجحان می‌کند که این کار کار خوبی است، اما حد آن چه مقداری است، وجوب دارد، غیر واجب است، این را دلالت نمی‌کند.

س: ???

ج: خب افعال التفضیل همین است دیگه، مثل آن مثالی که عرض کردم.

س: اسم فاعلی بگیریم معنایش این می‌شود که...

ج: یعنی این در مقایسه با آن کار خوبی است، اما نه این که حالا آن کار بدی است.

س: ???

ج: ??? آن وقت افعال التفضیل می‌شود، می‌خواهیم طرح نداشته باشد.

س: ???

ج: ولی در مقایسه با آن که حساب بکنی این خوب است، اما این طور نیست که آن بد است. ممکن است خوبی ندارد بدی هم ندارد، این جوری، یک کار مباحی است.

اما افعال التفضیل که بگیریم یعنی نه، آن هم خوبی دارد اما خوبی لیه بیشتر از آن است. افعال التفضیل که باشد معنایش این است که در ماده مشترک هستند ولی این آن ماده را بیشتر دارد، شدت دارد و بیشتر دارد. اما اگر به معنای اسم فاعلی بگیریم فقط یعنی این واجد خوبی است، همین. اما آن طرف هم آن چیه؟ اما به بدی او دلالت نمی‌کند ممکن است آن نه بد است نه خوب است، یک چیز مباحث است. این به خدمت شما عرض شود که این تقریب استدلال یعنی تقریب جواب از رهگذر واژه خیر که در این روایات وارد شده. خب وقتی که اگر به معنای افعال التفضیل بگیریم دیگه خود این روایت کأن می‌شود یک روایت حاکم و مفسر برای آن روایاتی هم که به این سیاق گفته نشده مثل این که گفته قف عند الشبهة، این مفسر آن‌ها هم می‌شود که این دارد می‌گوید که خب در شبهه‌ها آن طرفش هم اشکال ندارد، یا آن طرف هم خیر است. این طرف است، احتیاط بهتر است و آن طرف هم



خیر است. این‌ها خودش قرینه می‌شود که پس آن قف عند الشبهة‌ها هم حمل بر چی بشود؟ براستحباب بشود. این حکومت تفسیری پیدا می‌کند بر آن السنه.

این هم مطلبی است که در مقام گفته شده است حالا آیا این مطلب قائل آن کی هست، من قائل مشخصی برای آن پیدا نکردم که از این راه فرموده باشد الا این که شیخنا الاستاد مرحوم آقای حائری قدس سره فرموده و قد یجاب ایضاً، این جور فرموده ایشان و قد یجاب ایضاً بإنکار ظهور جملة المستفیضة من أن الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة فی الوجوب لأن کلمة الخیر لاتدل علی الوجوب بل تلائم الاستحباب ایضاً. «خب منتها این تقریبی که ایشان فرمودند یک تقریبی جامعی نبود ما این تقریب را جامع کردیم که یا افعّل التفضیل بگیرید یا به معنای اسم فاعلی می‌گیریم. و علی کل تقدیر هر کدام بگیرید دلالت می‌کند بر این که این وقوف عند الشبهة واجب نیست یا لاقل دلالت بر وجوب نمی‌کند، جامع را دلالت می‌کند.

س: ???

ج: اگر افعّل التفضیل گرفتیم که نه دیگه، اما اگر اسم فاعل گرفتیم فلذا گفتیم، این گفته می‌شود دلالت خیر بر این که اصل خیریت دارد این اوضح است و اقوی است از دلالت آن بر وجوب. حالا این ادعایی است که این جور جواب بدهیم. آیا این جواب تمام است یا تمام نیست؟

فرمودند که این جواب تمام نیست به خاطر کلمه هلاکت که در روایت هست. چون شیخنا الاستاد قدس سره فرموده کلمه هلاکت در لغت به معنای فنا به سبب سوء است. انسان فانی بشود، از بین برود آن هم به یک سبب سوء مثلاً با آتش‌سوزی از بین برود، این می‌شود هلاکت، سم بخورد از بین برود، به این می‌گویند هلاکت. اما اگر نه به طور طبیعتی عمرش را کرده حالا دیگه ایست قلبی پیدا کرد، نود سالش است، صد سالش است به این نمی‌گویند هلاکت. هلاکت در جایی است که فانی بشود به سبب سوء، این در لغت است. ولی می‌فرمایند ظاهراً در لسان شارع که وقتی می‌گوید هلاکت «لیهلک من هلک عن بینة و یحیی من حی عن بینة و امثال این‌ها، هلاکت در لسان شارع به حسب تتبع و استقراء به معنای چیه؟ به معنای عقوبت است. یعنی لیعاب من یعقاب علی بینة. پس بنابراین به معنای عقوبت شد، عقوبت که شد دیگه عقوبت هیچ خیری در آن نیست که شما بگویید الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات، این خوب است، آن هم خوب است ولی این بهتر است. خب پس بنابراین به قرینه این که هلاکت به حسب تتبع در کلمات شارع به این معنا است ما نمی‌توانیم این جا به معنای افعّل التفضیل بگیریم، حتی به آن معنای دوم هم که حالا .... پس باید این جا به معنای کدام بگیریم؟ به معنای دوم بگیریم، به معنای اسم فاعلی بگیریم یعنی

می‌خواهد بگوید این وقوف دارای مصلحت است و واجد طلب است از طرف شارع، پس باید به این معنا گرفت. وقتی این طور شد بنابراین بر مدعا یعنی مدعای اخباریون که وجوب احتیاط باشد دیگه دلالت خواهد کرد.

س: ??? آیه قرآن هست که ??? این جا هلاکت به معنای ... همان به معنای ملک ظاهراً هست.

س: حاج آقا سوره نساء، آیه ۱۷۶ می‌گوید ??? حتی اذا هلك.

ج: بله ببینید البته فرق است بین فعل و هلاکت. هلاکت این چون دارد خیرٌ من الاقتحام فی الهکة. واژه در هلاکت نه هلكَ یهلك هالک، این‌ها نه. گاهی چون یک فعلی ممکن است که یک ماده‌ای وقتی در افعالش قرار می‌گیرد، ماده افعال قرار می‌گیرد دارای یک معنا، یک خصوصیتی نیست ولی وقتی اسم از آن ساخته می‌شود آن وقت آن اسم دارای یک خصوصیتی است. هلاکت یا هلك که گفته می‌شود ایشان ادعای‌شان این است که این طوری است.

س: یعنی اگر اسم فاعل هم باشد.

ج: اسم فاعل که این جا نیست که واقعاً اسم فاعل، یعنی معنای فاعلی بدهد.

س: در مقابل هلك هست ???

ج: قهراً روشن است که اغلب دوستان خودش روی توی هلاکت نیندازد، توی عقوبت نیندازد چیه؟ یعنی الزام عقلی دارد دیگه این قرینه است. این جا که گفته یعنی امر لازم است. بابا آن ور احتمال هلاکت است یعنی احتمال عقوبت است، پس این ور لازم است. پس بنابراین به این قرینه باید این طوری گفت. البته مگر این که آن طرف مقابل برگردد و بگوید چی؟ بگوید که «هلاکت» هم به معنای عقوبت است، هم به معنای مفسد است، به هر دو معنا می‌آید، و به معنای جامع بین الامرین هم می‌آید. جامع بینهما. ما این جا به خاطر افعال التفضیلی باید چه کار کنیم؟ معنا بکنیم به آن معنایی که قابلیت عقوبت معنا نکنیم، عقاب معنا نکنیم، به معنای مفسده معنا بکنیم.

جواب این است که اولاً همان طور که استاد فرمودند اگر ما به تتبع فهمیدیم که در لسان شارع این واژه اصلاً به معنای عقوبت است الا نادراً به قرینه. خب پس بنابراین دیگه نمی‌توانیم به معنای مفسده بگیریم. ثانیاً هر مفسده‌ای را هلاکت نمی‌گویند، اگر اعم هم بگیریم یا بگوییم به مفسده هم گفته می‌شود، هر مفسده‌ای هلاکت نیست، مفسده‌هایی است که بالا است، شدت دارد، آن‌ها مثلاً فرض کنید که یک چیزی را می‌خورد نمی‌میرد اما کور می‌شود، فلج می‌شود. یک چیز بالایی است به این می‌گویند هلاکت اگر به معنای عقوبت هم نباشد. اما حالا مثلاً یک چیزی را بخورد یک ده دقیقه‌ای سرش درد می‌گیرد، یک سردرد معمولی می‌گیرد. نمی‌گویند هلاک شدی یا

هلاکتی در پیش هست. پس هلاکت یعنی مفسده معظمه، مهمه، شدیده. وقتی این جور شد باز در آن خیری نیست. پس چه به معنای عقوبت بگیریم، چه به معنای خصوص مفسده بگیریم، چه جامع بین عقوبت و مفسده بگیریم این یک چیزی نیست که در آن خیر باشد. و اگر هم به معنای اسم فاعلی بخواهیم بگیریم اولاً اسم فاعلی قرینه می‌خواهد و الا فعل التفضیل اصل اولی و ظهور اولی همان افعـل التفضیلی است، اگر ما بخواهیم یک جایی از این معنای اصلی فارغ کنیم، منسلخ کنیم بیاوریم بیرون آن چی می‌خواهد، آن قرینه می‌خواهد و الا خلاف ظاهر است.

س: قرینه‌اش همان هلاکت است.

ج: نه حالا اگر هلاکت را گفتیم دیگه، اگر بخواهیم به آن معنا بگیریم. پس بنابراین ظاهر این است که ما باید این حفظ کنیم. وقتی هلاکت را حفظ کردیم یعنی افعـل التفضیل را حفظ کردیم پس بنابراین با هلاکت نمی‌سازد، چون هلاکت را گفتیم معنایش آن است یا به معنای عقوبت است، یا به معنای مفسده شدیده و عظیمه است یا جامع بینهما است. این قرینه می‌شود که پس بنابراین دست از افعـل التفضیلی برداریم چون این جوری این جا معنا ندارد پس به معنای همان اسم فاعلی باید بگیریم.

إن قلت که حالا این جور بگوییم به جای آن مطلب این جور بگوییم، و یؤید ما ذکرنا که این به معنای... یؤید ما ذکرنا که این تعلیل یعنی این جمله، این بیان الوقوف عند الشبهات خیرٌ من الاقتحام فی الهلکات، ما می‌بینیم تطبیق شده در روایات به مواردی که وجوب دارد توقف مثل مقوله عمرو بن حنظله که اگر دو روایت بود یکی ما وافق الکتاب بود، یکی مخالف کتاب بود شما آن که موافق کتاب است را بگیر، «فإن الوقوف فی الشبهات خیرٌ من الاقتحام فی الهلکات» آن جا این جور نیست که بهتر باشد که آن را بگیرید. الزام هست که آن را بگیرید، پس بنابراین این هم قرینه می‌شود این موارد بر این جهت. البته ما به این نمی‌توانیم خیلی اهمیت بدهیم علتش این است که همان طور که در بیانات بعدی خواهد آمد همان جور که تطبیق شده این جمله شریفه در این مواردی که لزوم اخذ دارد تطبیق شده در مواردی که لزوم اخذ ندارد، مثل همان حدیثی که دیروز خواندیم که در باب نکاح بود که اگر شک می‌کند که این ام رضاعی او هست که نمی‌خواهد با او ازدواج کند حضرت فرمود این کار را نکند چون «فإن الوقوف فی الشبهات خیرٌ من الاقتحام فی الهلکات» با این که آن جا لزومی ندارد. به خاطر استصحاب عدم رضا، یا به خاطر دلیل خاص که آن روایات بود که در شبهات موضوعیه احتیاط لازم نیست. آن روایت مسعدة بن صدقه بود که فرمود «الاشیاء كلها علی ذلک حتی تستبین أو تقوم به البینه» و مثال‌هایی که هم که در همان روایات

ذکر شده یکی همین مسأل الرضاء است که دیگه قطعاً شامل مسأله رضا خواهد شد آن روایت. پس بنابراین این راه و این جواب قانع کننده نیست و نمی‌توانیم از این راه جواب بدهیم.

جواب دیگری که باز داده شده است استفاده از واژه اقتحام هست. دو نفر از این واژه استفاده کردند و این جواب را دادند یکی همان طور که قبلاً گفتیم مرحوم صدر المتألهین قدس سره هست در شرح کافی و دیگری مرحوم شهید صدر رضوان الله علیه هست.

حاصل فرمایش این بزرگان این است که اقتحام در لغت عرب به معنای این است که به معادله فارسی بخواهیم بگوییم یعنی بیگدار به آب زدن. بلارویة و تأمل و تریس انسان یک کاری را همین جوری وارد آن بشود، به این می‌گویند اقتحم فی الامر، اقتحم فی الامر یعنی بدون این که مطالعه در اطرافش کرده باشد، محاسبه کرده باشد، فکرش را کرده باشد، این به کجا می‌انجامد، ضرر دارد، ندارد، همین جوری وارد کار بشود. این گفته می‌شود اقتحام، اقتحم. آن وقت فرمودند که در مانحن فیه ما اگر در شبهات حکمیه وارد می‌شویم اقتحام نمی‌کنیم ما به خاطر اعتماد به ادله برائت شرعیه این کار را می‌کنیم، فکرش را کردیم، چندین ماه بحث کردیم و رسیدیم به چی؟ به این که برائت شرعیه ثابت است. یا برائت عقلیه را ثابت کردیم ثابت است. پس بنابراین اگر مجتهد در شبهات حکمیه وجوبیه را تحریمیه فتوای به احتیاط می‌دهد، به دیگران هم می‌گوید بر شما هم لازم نیست اقتحام فی الهلکة نکرده یعنی بی حساب و کتاب خودش را در هلاکت نیانداخته بلکه با رویه بوده، با تأمل بوده با تأنی بوده. حالا شرح کافی مرحوم ملاصدرا، جلد ۲، صفحه ۲۵۸. «اقتحم الانسان الامر العظيم اذا رمى فيه من غير روية و تثبت، معنایش این است. این فرمایش مرحوم ملاصدرا است، مرحوم شهید صدر هم فرمودند «إِنَّ الْوَقُوفَ جُعِلَ مُقَابِلًا لِلْإِقْتِحَامِ وَ هَذَا لَيْسَ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّهُ بِمَعْنَى الْاجْتِنَابِ مُقَابِلَ الْارْتِكَابِ لِأَنَّ الْإِقْتِحَامَ عِبَارَةٌ عَنِ الْإِقْدَامِ بِالْإِثْرِ» تریث به معنای تأمل و باسکون و آرامش کار را انجام دادن است. «و بلارویة و فجأة» ناگهانی، همین جوری وارد یک مسأله‌ای بشود بدون این که محاسبه کرده باشد این چه جوری است. «فالنهی عن الاقتحام فی الشبهة تكون بمعنى النهی عن الدخول بالتریث و مبالاة» این معنای آن هست. «فیکون الحدیث من قبیل سائر ما دل علی انه لابد من مستند و مدرک للاقتحام» این در حقیقت مثل آن‌ها است. می‌گوید همین جوری وارد نشو «و من الواضح ان الأصولی یستند فی ارتکابه للشبهة إلى مدرک شرعی أو عقلی و لیس مقتحماً للشبهة». پس بنابراین مانحن فیه را نمی‌گیرد.

عرض می‌کنیم اگر عبارت این بود که لاقتحم فی الشبهة این فرمایش خوب بود، می‌گفتیم دلالت نمی‌کند، همین جوری وارد نشو لاقتحم فی الشبهة. اما این جا دارد خیر من الاقتحام فی الهلکة. خیر من الاقتحام فی الهلکة یعنی

دارد چه کار می‌کند یک هلاکتی را مفروض می‌گیرد که ممکن است باشد. خب اقتحام در هلاکه همان جور که بلاتریت و تأمل قبیح است و درست نیست با تریت و این‌ها هم درست نیست که بگویند این است که نهی کرده، این را نهی نکرده، اقتحام را نهی کرده اما بروی انجام بدهی این را نهی نکرده. این کلام در جایی درست بود، در این جمله درست نیست، در جایی درست بود که فرمود لا تقتحموا فی الشبهة، همین جور در جایی که شبهه‌ناک است وارد نشوید بروید محاسبه بکنید ببینید اگر عقوبتی دارد، چیزی دارد، وارد نشوید. اگر عقوبت و چیزی ندارد خب وارد بشوید، آن جا درست بود که آن که نهی می‌کند این است که همین جور فجأةً وارد نشوید، محاسبه کنید. اما جایی که شبهه‌ای که دارد فرض می‌کند در این شبهه هلاکت هست، ممکن است باشد. خیر من الاقتحام فی الهلکة. خب جایی که دارد فرض می‌کند که ممکن است این جهت باشد، این مفروض است، حالا دیگه این جا ما اقتحام را به معنای این بگیریم که بلارویه، یا نه این جا دیگه به معنای بلارویه نیست، در جامع استعمال شده. پس بنابراین جا ما به واسطه کلمه هلاکت که در روایت وارد شده و ظاهر هلاکت عبارت است عقوبت یا جامع بین عقوبت و مفسده مهمه شدیده و این را مفروض گرفته است پس بنابراین که در شبهات چنین چیزی وجود دارد می‌گوید در شبهات چنین چیزی وجود دارد می‌گوید اقتحام نکن. این ممکن است این جور جواب بدهیم.

س:؟؟

ج: حالا من این را تکمیل کنم بعد.

اللهم الا این که از طرف شهید صدر به این جواب جواب بدهیم که می‌فرماید شبهه‌ها مختلف هستند، بعضی شبهه‌ها هستند که مثل شبهات اطراف علم اجمالی است این‌ها همراه با هلاکت هستند، بعضی شبهه‌ها شبهه‌های قبل الفحص است همراه با هلاکت است. بعضی شبهه‌ها هستند که نه، اطراف علم اجمالی نیستند بدوی هستند و فحوص هم شده این‌ها را... می‌گوید توی شبهه وقتی نگاه می‌کنی همین جور به شبهه که همه شبهه‌ها را با هم ببینی، هم اطراف علم اجمالی، هم غیر اطراف علم اجمالی، هم قبل از فحوص، هم بعد الفحص، می‌گوید همین جوری بلا تریت نرو شبهات را انجام بده، حساب بکن، خودت را همین طوری نیانداز، بین آیا شبهه اطراف علم اجمالی است، خب آن جا مرتکب نشو، شبهه قبل الفحص است مرتکب نشو، شبهه بعد الفحص است خب اگر دلیل داری که بعد الفحص و در غیر اطراف علم اجمالی مسأله‌ای نیست، مشکلی نیست پس بنابراین اشکالی ندارد. بنابراین این که مفروض گرفته که در شبهات مهلکه وجود دارد این معنایش این نیست که در تمام شبهات حتی بعد الفحص را این‌ها وجود دارد. چون در شبهه به عنوان عام، به عنوان یک امر کلی وقتی ما به شبهه نظر می‌کنیم به عنوان یک امر عام و یک امر

کلی خب بعضی اقسام آن واقعاً مهلکه در آن هست، بعضی اقسام آن مهلکه ممکن است در آن نباشد به دلیل، شما وقتی با شبهه مواجه می‌شوید بی‌گدار به آب نزن، برو محاسبه کن ببین از کدام قسم است. قف نیست که، مهلکه در آن ممکن است باشد مثل اطراف علم اجمالی آن جا احتراز کن، وقوف کن. جایی ممکن است دلیل داری، مستند داری که نه این جا مهلکه نیست خب آن جا عیبی ندارد وقوف لازم نیست. پس بنابراین اگر این روایت فقط مخصوص شبهات حکمیه بدویه بعد الفحص ناظر بود این می‌توانستیم بگوییم این جواب شهید صدر درست نیست ولی چون الشبهه هم شبهات بدویه را شامل می‌شود، هم شبهات اطراف علم اجمالی را شامل می‌شود، هم شبهات حکمیه قبل الفحص را شامل می‌شود توی این مجموعه بالاخره اقتحام مسلّم هست. شبهه را وقتی به عنوان عام به آن نگاه بکنی که همه این‌ها را پوشش می‌دهد حتماً در آن چیه؟ در آن مهلکت هست. حالا این روایت به ما چی می‌فرماید، می‌فرماید در شبهه عام که اقسامی دارد توی بعضی‌هایش ممکن است همین جور بی‌گدار به آب نزن، برو محاسبه کن ببین این از کدام قبیل است. اگر این شبهه از اطراف علم اجمالی بود وارد نشو، اگر بعد الفحص بود و دلیل داشتی برائت شرعی داشتی، برائت عقلایی داشتی، حکم عقل و حکم عقاب بلبیان داشتی خب اشکال ندارد و هکذا. بنابراین از این راه هم که این علمین فرموده‌اند با این توضیح که اشکال را دفع کردیم می‌توانیم بر این جواب هم تکیه کنیم در مقام این که به اخباری جواب بدهیم و بگوییم به این روایات نمی‌شود استدلال کرد.

س: ???

ج: نه نمی‌آید دیگه، چون اقتحام در هلکت مال جامع الشبهه هست که همه شبهات را دارد شامل می‌شود....

س: ???

ج: فرموده است که قف عند الشبهه... فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشَّبَهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ. الوقوف فی الشبهات... این شبهات جمع معلا به الف و لام است یعنی همه شبهات. پس بنابراین شبهه اطراف علم اجمالی را می‌گیرد. شبهات حکمیه قبل الفحص را می‌گیرد، شبهات حکمیه بعد الفحص را می‌گیرد، توی این مجموعه که نگاه می‌کنیم مهلکت هست یا نیست؟ هست. حالا بی‌گدار به آب نزن، برو محاسبه کن بگو کدام است. پس دلالت نمی‌کند که حتماً در شبهات حکمیه بعد الفحص چیه؟ برائت است. بلکه ادله برائت بر این چی می‌شود؟ حاکم می‌شود. می‌گوییم این جا مهلکه‌ای نیست چون خدای متعال اجازه داده در آن جا. بنابراین با این جواب، این جواب هم جواب متینی است حالا فردا ان شاء الله واژه بعد است که از راه هلکت خواستند استفاده بکنند. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۶۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي أَنْجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرِمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تَقْرُبُ بِهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلِغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

جواب پنجمی که از استدلال به ادله وقوف عند الشبهات داده شده از ناحیه واژه مهلکه یا تهلکه هست که در این روایات وجود دارد و وجه دلالت این واژه بر عدم صحت استدلال به این روایات وجوهی است. قبل از این که وارد وجه اول بشویم مقدماً به دو نکته باید توجه کنیم. نکته اول این است که در این که مفاد تهلکه چی هست سه احتمال وجود دارد؛ یک احتمال این است که مراد از تهلکه در این جا خصوص عقوبت باشد کما استظهره محقق خراسانی در کفایه، یا شیخ اعظم در بعضی کلماتش فرموده تهلکه یا مهلکه وقتی در کلمات شارع به کار می‌رود ظهور دارد در عقوبت ولو در لغت اعم باشد. چون شارع آن چه که کار با آن دارد همین مسأله حکم و عقوبت و این فعل عقوبت دارد، ندارد و امثال ذلک است.

احتمال دوم این است که مراد از تهلکه اعم از عقوبت و مفاسد باشد. سایر مفاسد غیر از عقوبت مثلاً فرض کنید در موارد انجام شبهات یکی از مفاسدی که بر آن مترتب می‌شود این است که آدمی که اهمیت به شبهه‌ها نمی‌دهد و شبهات را انجام می‌دهد این از نظر روانی جرأت پیدا می‌کند به محرمات، کم‌کم دیگه آن ابهت محرمات هم ریخته می‌شود در دیدگاه او فلذا این‌ها از مفاسد است ولی عقوبت نیست، این یک مفاسدهای است که این حالت برای آن پیدا می‌شود و یا مفاسد دیگری که حالا دنیوی یا اخروی غیر از عقوبت که ممکن است تصویر بشود. این را هم بعضی قائل شدند بلکه شیخنا الاستاد دام ظلّه ایشان در درس قائل هستند به این که این قدر متیقن از تهلکه در این روایات همان مفاسد غیر عقوبتی است، قدر متیقن آن هست، حالا چرا؟ بعداً ذکر خواهیم کرد ان شاء الله.

و سوم این که مقصود خصوص.... دوم را چی عرض کردیم؟ اعم گفتیم، پس این جا نباید این حرف استاد را گرفت. اعم که شیخ اعظم قائل به این هستند.

سوم این است که خصوص مفسد است. پس خصوص عقوبت کما علیه الآخوند، جامع بین عقوبت و مفسد کما علیه الشیخ قدس سره، خصوص دنیوی یا اخروی مفسد، مفسد دنیوی یا اخروی که استاد دام ظلّه می فرمایند این قدر متیقن است از این تهلکه در این روایات. حالا ما وقتی می خواهیم این جواب هایی که از این روایت از رهگذر تهلکه داده می شود براساس هر یک از این سه تا محاسبه کنیم و بررسی کنیم.

مسأله دوم این است که خب فرموده است «قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات» حالا الان فرض کنید که مقصود از این هلكات چه باشد؟ عقوبت باشد. آیا مقصود این است که وقوف بهتر است از آن که در خود هلکه بیفتی، این مقصود است؟ این که در همه موارد تقریباً برای انسان مشکوک است. کسی که گناه قطعی هم انجام بدهد یقین ندارد که خدا عقوبت می کند او را، آن که به آن یقین دارد استحقاق العقوبة است، اما نفس العقوبة را چه یقینی دارد، شاید خدای متعال ببخشد. شاید مشمول شفاعت بشود و امثال این ها. پس بنابراین اگر مقصود از این مهلکه نفس مهلکه باشد، خود مهلکه باشد حالا به معنای عقوبت یا جامع یا خصوص مفسد، خب این در خیلی جاها چیه؟ اصلاً مشکوک است، نمی داند هست یا نیست. بنابراین به دلالت اقتضاء که اگر خود مهلکه مقصود باشد این قلیل الفائده یا عديم الفائده می شود این کلام قهراً باید بگوییم که این جا مقصود استحقاق العقوبة هست یا احتمال العقوبة هست. خيرٌ من الاقتحام في الهلكة یعنی خيرٌ من الاقتحام در احتمال هلكة یا استحقاق هلكة یا به سهو وصف الهلكة المحتملة. نمی خواهیم بگوییم حالا حتماً چیزی در تقدیر است، این شاید در اذهان سابقین معمولاً این جاها را چیزی در تقدیر می گرفتند مثل «و اسئل القرية» گفتند «و اسئل اهل القرية» هست. این نمی خواهیم بگوییم، طبق تحقیقات مدققین متأخر نه، این مراد جدی این می شود نه این که واقعاً یک چیزی در تقدیر هست، به تناسبات و این ها مراد جدی می شود این. پس می شود «المهلکة المحتملة» یا «احتمال المهلکة» یا «استحقاق المهلکة».

خب بعد از توجه به این دو مقدمه حالا وارد بیاناتی می شویم که علی ضوء ذلك البیانات می خواهیم بگوییم که استدلال به این روایات تمام نیست. بیان اول که خودش دارای چند مقدمه هست این است که... مقدمه اول این است که امر به وقوف «قف عند الشبهة» خب در این روایات تعلیل شده به این که «أن الوقوف في الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات» فی الهلكات هم به همین توضیحی که دادیم. خب می دانیم که علت مؤثر در مفاد معلل است



و در حقیقت آن را تفسیر می‌کند، تبیین می‌کند، حکومت دارد علت که توضیح می‌دهد مراد جدی از محلل چیه. گاهی آن را توضیح می‌دهد به توسعه، گاهی هم توضیح می‌دهد و تفسیر می‌کند به تضییق، دائره آن را ضیق می‌کند، مثلاً اگر پزشک گفت که انار نخور چون ترشی برای تو ضرر دارد، این جمله چون ترشی برای تو ضرر داد که علت است این باعث می‌شود که اولاً ما بفهمیم غیر از انار که آن به او تصریح کرده، چیزهای دیگر هم که ترش است برای او ضرر دارد، سرکه هم نباید بخورد. لیموترش هم نباید بخورد، پس تعمیم از آن استفاده می‌شود. از آن طرف چون گفته که، تعلیل کرده که انار نخور چون ترشی برای تو ضرر دارد می‌فهمیم که مقصودش از آن انار هم انار شیرین نبوده، انار ترش یا ملس مثلاً بوده. پس علت باعث می‌شود که معلل علی ضوء آن رنگ بپذیرید. حالا به دو نحوه یا معنوی به یک عنوان می‌شود، معلل که این‌ها اثر دارد در باب استصحاب و این‌ها، در آن جاها این اثر می‌گذارد که معلل چی می‌شود؟ ممکن است بگوییم عنوان پیدا می‌کند یعنی پس «قف عند الشبهة» یعنی عند الشبهة التي فيها احتمال المهلكة. این جور می‌شود، «قف عند الشبهة» به قرینه آن تعلیل که توضیحش داد پس می‌شود قف عند الشبهة التي فيها احتمال المهلكة یا استحقاق المهلكة، یا اگر این عنوان را ندهد می‌فهمیم مراد جدی همین است، از این شبهه این شبهه‌ها مقصود است و این مقدمه اول.

مقدمه ثانیه این است علت همان طور که معلل متصل به خودش را توضیح می‌دهد، تفسیر می‌کند، عنوان می‌دهد یا مراد جدی را بیان می‌کند نسبت به آن چه که شبهه این معلل است ولی منفصل است، نسبت به این هم همین کار را خواهد کرد، حکومت دارد آن را هم تفسیر می‌کند. بنابراین همین طور که این روایتی که معلل است فرموده «قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات» توضیح داده می‌شود که یعنی قف عند الشبهة الكذائية، آن روایاتی که معلل نیست فقط گفته قف عند الشبهة، آن‌ها هم تفسیر می‌شود چون بعد از این که فهمیدیم این گوینده علت این که دارد امر به توقیف می‌کند چیه؟ این علت است. حالا مثل آن مثال اگر که این بار به دکتر مراجعه کردی گفت انار نخور، چیزی تعلیل نکرد گفت انار نخور، دوباره به او مراجعه کردیم گفت انار نخور چون ترشی برای تو ضرر دارد، همین طور که این انار نخور چون ترشی برای تو ضرر دارد، این انار توی این کلام مفسر می‌شود به این که انار ترش مقصود است، از همین کلامش می‌فهمیم آن روز هم که گفت باز انار نخور مقصودش همین بوده. این مقدمه نتیجه‌اش این می‌شود که کل روایات وقوف عند الشبهة چه معلل هست در خود روایت و چه معلل در خود روایت نباشد همه این‌ها دیگه مصداقش مصداق واحد می‌شود و آن جوابی که الان داریم می‌دهیم بنابراین نسبت به کل روایات وقوف عند الشبهة تعمیم پیدا می‌کند برای همه.

مقدمه سوم این هست که هیچ وقت کبری صغرای خودش را معین و مشخص نمی‌کند. این که هر شبهه این چنینی شما وقوف کن نزد آن، اما کجا شبهه این چنینی است، کجا نیست؟ این را که دیگه متکفل آن نیست. ما باید از خارج بفهمیم، موضوع به دست بیاوریم، خود کبری معلوم نمی‌کند. این همه از واضحات است دیگه. الماء مطهرٌ این کبری است، اما الماء مطهرٌ نمی‌گوید چی ماء هست، کجا ماء هست. به این کاری ندارد، قضیه حقیقه است یعنی «کل ما وُجد شیءٌ و كان ماءً فهو مطهرٌ» پس بنابراین این هم مقدمه سوم که پس «قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الهلكات که شد «قف عند الشبهة التي فيها احتمال الهلكة» اما کجا این هست کجا نیست، این معین نمی‌کند. خب این هم مقدمه چهارم.

مقدمه پنجم....

س: ???

ج: بنده این جا که نوشتم.... حالا شما می‌گویید چندم می‌شود؟ چهارم. این که می‌خواهم بگویم چهارم.

مقدمه چهارم:

مقدمه چهارم این است که خب بعد از این توجه به مقدمات ماضیه و گذشته نتیجه چه می‌شود؟ نتیجه این می‌شود که اگر ما از ادله داله بر برائت در شبهات حکمیه وجوبیه و تحریمیه بعد الفحص غرض عین کنیم با آن‌ها کار نداشته باشیم قهراً تمسک به این دلیل تمسک در شبهه مصداقیه خود دلیل می‌شود، چون نمی‌دانیم، اول کلام است که آیا شبهات بدویه بعد الفحص التي فيها احتمال الهلكة هست یا نیست. اول کلام است. پس بنابراین به این ادله نمی‌توانیم تمسک کنیم. اگر هم توجه کنیم به ادله داله بر برائت خب پس می‌دانیم این جا احتمال عقاب نیست، خود این که متکفل نبود، کبری بود، دلیل خارجی به ما گفت، این دلیل خارجی به ما گفت این جا احتمال عقاب وجود ندارد حالا یا به طور قطع اگر برائت عقلیه باشد، یا اگر برائت شرعیه هم باشد می‌گوید این جا نیست، احتمالش نیست، علی یک تقدیری می‌شود ورود، علی یک تقدیری می‌شود چی؟ حکومت، یا علی یک تقدیری می‌شود تخصص بنابراین که عقلی باشد. علی یک تقدیری می‌شود حکومت. «رفع ما لا يعلمون» و «ما حجب الله علمه عن العباد» و امثال آن ادله می‌گوید آقا این جا احتمال عقاب نیست. پس شبهات بدویه بعد الفحص می‌شود شبهاتی که احتمال عقاب در آن نمی‌دهیم به حکم شرع. این هم که متکفل صغری نبود که با آن بخواهد بجنگند. این یک کبرایی را می‌گفت. پس بنابراین با توجه به این چند مقدمه نتیجه نهایی چه می‌شود؟ این می‌شود که ما علی ای حال نمی‌توانیم

به این روایات بگوییم در شبهات بدویه حکمیه بعد الفحص باید احتیاط بکنی، با این روایت نمی‌توانیم بگوییم. قهراً این روایت چون دارد می‌گوید الشبهات التي يا الشبهة التي فيها احتمال الهلكة يا استحقاق الهلكة قهراً منحصر می‌شود مورد آن به کجا؟ به شبهات مقرونه از علم اجمالی منجز نه هر علم اجمالی. علم اجمالی منجز، می‌شود مال آن جا چون آن جا این چنینی است. به هر کدام دست بگذارید احتمال هلاکت در آن هست. و یا به شبهات حکمیه قبل الفحص، این جا هم احتمال هلاکت و استحقاق وجود دارد. بنابراین این روایت با این مقدمات نتیجه این می‌شود که محل تطبیق این روایات فقط شبهات مقرونه به علم اجمالی منجز و شبهات قبل الفحص است یا اگر شما یک جاهای دیگری را هم بتوانید به دست بیاورید که آن جاها هم همین جور است. مثلاً شیخ اعظم یک جاهای دیگری را هم می‌فرماید که آن جا همین طور است. مثلاً ایشان فرموده در عقاید این جوری است که مضال اقدامی است که اگر آن جا به خاطر بعضی از استحسانات عقلیه یا استناداً به بعض المنقولات شاذة انسان احتمال بدهد که این عقیده را می‌خواهد پیدا بکند این عند الله تبارک و تعالی موجب خسران باشد. این جاها را اگر وارد بشود حالا به دلیل عقلی یا به دلیل نقلی شاذ معتقد به یک چیزی بشود این جا معذور نیست و عقاب نیست. حالا این مطلب تمام است یا تمام نیست کاری نداریم. حالا قدر مسلم آن دو تا است که مثال زدیم. ایشان مثال‌های دیگری هم در این مواردی که تجز عقاب هست و ممکن است باشد موارد دیگری را هم مثل این مثال زدند.

پس بنابراین به این بیانی که گفته شد کل روایات داله بر وقوف چه معلل باشد، چه معلل نباشد که زیاد هم هستند این روایات در همین باب نه که خواندیم از ابواب قضاء این بسیاری از این‌ها جوابش داده می‌شود به این شکل. این بیان اول برای این که ما از تهلکه این استفاده را بکنیم.

خب همان طور که توجه دارید این بیان متینی است، بیان خوبی است ولی علی مسلک حق الطاعة نمی‌شود تطبیق کرد و با این روایت تخلص جست چون مسلک حق الطاعة می‌گوید چی؟ می‌گوید هر جا شما احتمال تکلیف را می‌دهی منجز است، اگر باشد منجز است. بله چون آن حق الطاعة معلق است بر این که از طرف خود شارع ترخیص داده نشده باشد این حکم عقل یک حکم عقلی منجز نیست، معلق است به این که خودش نگفته باشد عیب ندارد، قهراً اگر کسی ادله برائت شرعیه با این که حق الطاعة‌ای است از نظر عقلی ولی قائل به برائت شرعیه باشد باز به این شکل می‌تواند جواب بدهد اما اگر قائل به برائت شرعیه نباشد در ادله برائت شرعیه مناقشه بکند آن وقت این راه برای او تمام نیست. این بیان اول بود که عرض کردیم. این بیان را فعلاً در کلمات اعلام ندیدم، حالا شاید در کلمات بعضی تتبع بفرمایید این مقداری که حالا من چند تا کلام از اعلام را دیدم نبود.

بیان دوم:

بیان دوم...

س: بیان اول را قبول کردیم؟

ج: شما اگر اشکالی دارید بفرمایید.

س: آن قسمتی که می‌فرماید اگر غمض عین کنیم شبهه مصداقیه نیست، چون واقعاً؟؟ تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه نمی‌شود.

ج: چه جور احتمال هلاکت می‌دهیم؟

س:؟؟

ج: اول کلام است، شک داریم.

س: احتمالش را نمی‌دهیم؟

ج: بله، یعنی برائت شرعیه را، درست است. اگر برائت شرعیه... اما کسی که قائل به برائت عقلیه است می‌گوید ندارد، این درسته و چون ما برائت شرعیه را قبول کردیم پس .... پس نمی‌تواند آقای اخباری به این تمسک کند معارضه بیندازد و بگوید با ادله برائت شرعیه معارضه بیندازد.

س: استاد برائت عقلیه که باید مانع نباشد.؟؟؟

ج: نمی‌دهد. چون بیانی بر واقع که ندار که، این هم که کبرای را گفتیم صغری را مشخص نمی‌کند، بیان این مقدمه برای همین بود.

س:؟؟؟/

ج: احتمال چی؟

س: احتمال عقوبت.

ج: نمی‌دهیم. چون قبیح است عقاب بلا بیان. این که بیان نیست این کبری است، صغری را معین نمی‌کند، احتمال عقاب نمی‌آورد. می‌گوید هر جا که شبهه این چنینی بود تو احتیاط کن.

س:؟؟

ج: یعنی صرف نظر از این دلیل چون در شبهات... فحص کردیم به دلیل برنخوردیم، شبهات حکمیه بعد الفحص است. پس به دلیل برنخوردیم، پس حالا عقل می گوید چی؟ می گوید این جا عقاب قبیح است. عقل گفت عقاب قبیح است پس یقین داریم که دیگه عقابی نیست، احتمال العقاب نمی دهیم. بله این شبهه وجوبیه یا تحریمیه ای است که احتمال عقاب در آن داده نمی شود. وقتی احتمال عقاب در آن داده نشد این قضایا هم که معین نمی کند که کجا احتمال عقاب هست، کجا احتمال عقاب نیست. صغری را که گفتیم معین نمی کند. این می گوید هر جا شبهه این چنینی بود باید وقوف کنی. پس بنابراین این ادله نمی تواند مستمسک اخباری بشود بگوید آقا درست است برائت عقلی داریم من هم قبول دارم ولی به خاطر این اخبار می گویم واجب است احتیاط بکنی، می گوییم نه آقا. چون این اخبار به ما چه می گوید؟ این اخبار می گوید شبهه ای که در آن احتمال عقوبت است، با این وصف، با این قید دارد می گوید به حکم علت. پس شبهه ای که در آن احتمال عقوبت هست می گوید قف عنده و ما این جا در شبهات بدویه احتمال نمی دهیم با توجه به آن برائت عقلیه. برائت شرعیه هم باز همین کار را برای ما می کند. ما بعد از این که شارع گفت دیگه احتمال نمی دهیم، وقتی احتمال ندادیم بنابراین این دلیل منطبق نمی شود، این کبری بر این صغری منطبق نمی شود که نتیجه اش بشود وجوب احتیاط و وقوف.

س:؟؟

ج: گفتیم دیگه، اگر حق الطاعه ای شدیم نه، فقط برائت شرعیه اگر قائل شدیم راه حل داریم. اگر نداشتیم برائت شرعیه را قبول نکردیم این روایت آن جا هم می گوید بله توقف بکن.

س: ما الان داریم معارضات برائت شرعیه را بحث می کنیم اگر برائت شرعیه خالی از معارض باشد آن؟؟؟

ج: در این بیانی که گفتیم معارض نیست دیگه، داریم همین زحمت ها را می کشیم که بگوییم معارضه نمی کند.

س:؟؟؟

ج: بنابر به چه مسلکی دارید....

س:؟؟؟

ج: چرا. ببینید حق الطاعه ای شدید، درست؟ ادله برائت شرعیه را دارید یا ندارید؟

س: ???

ج: دارید یا ندارید؟

س: داریم.

ج: اصلش را دارید. می‌خواهیم ببینیم این‌ها معارضش هستند یا نه. می‌گوییم این‌ها معارض آن نیستند، چرا؟ چون این‌ها دارد این جور می‌گوید، می‌گوید الشبهة التي فيها احتمال الهلكة قف عندها، خودش نمی‌تواند بگوید کجا احتمال هلاکت هست، کجا احتمال هلاکت نیست.

س: ??

ج: صبر کنید دیگه، چرا دیگه. نمی‌گوید کجا هست.

س: خود عقل ما احتمالش را می‌دهد.

ج: عقل ما حالا می‌بینیم. عقل ما درست است، عقل ما لو خلینا و نفسنا چیه؟ احتمال می‌دهیم فلذا حق الطاعة ای هم هستیم می‌گوییم از رهگذر حق الطاعة آره. اما دلیل برائت شرعیه دارد می‌گوید این جا احتمال نیست، پس حکومت پیدا می‌کند بر این دلیل، می‌گوید نیست. مثل این که شارع گفته چی؟ مثل این که شارع گفته «لاتکرم العالم الفاسق» آن طرفش را مثال بزنیم که یک خرده چیز آن کمتر باشد. گفته «اکرم العالم العادل» این را گفته، حالا این آقا را شک داریم عادل است یا عادل نیست، ولی حالت سابقه‌اش را می‌دانیم عدالت بوده. خب استصحاب عدالت که می‌کنیم چه می‌شود؟ داخل در این موضوع می‌شود. اگر حالت سابقه‌اش فسق بوده استصحاب فسق می‌کنیم پس حکومت پیدا می‌کند از این دلیل خارج می‌شود. خود اکرم العالم که نمی‌گوید این عادل است یا عادل نیست. دلیل خارج می‌آید منقح می‌شود موضوع را روشن می‌کند.

س: ???

ج: نه، صحبت سر این است که این لسان نمی‌تواند با آن معارضه بکند. این لسان...

س: ???

ج: آخه آن‌ها یا ورود دارند یا حکومت دارند. در جایی که وارد است یک دلیل نسبت به دلیل آخر، یا حاکم است دلیلی بالنسبة الی دلیل آخر که با هم معارضه نمی‌کنند. این جا وارد است یا حاکم است. برای این اگر آن ادله برائت

به حدی است که برای شما یقین می‌آورد به این که عقاب نیست، پس ورود پیدا می‌کند. اگر نیاورده حکومت پیدا می‌کند. می‌گوید این جا احتمال عقاب نیست، آن که نمی‌گوید این جا احتمال عقاب است، آن می‌گوید اگر جایی احتمال عقاب بود....

س: ???

ج: اخبار برائت داریم به این حل می‌کنیم دیگه، داریم جواب می‌دهیم بابا. حرف سر همین است. اخباری دارد تمسک می‌کند به این روایات وقوف عند الشبهة و می‌گوید به واسطه این‌ها احتیاط یا ثابت است یا معارض با آن‌ها است، آن دلیل‌های شما به درد نمی‌خورد. حالا می‌خواهیم یک جواب بدهیم، می‌گوییم با این مقدماتی که گفتیم ثابت می‌شود که این اخبار وقوف احتیاط را ثابت نمی‌کند در مورد شبهات بدویه بعد الفحص و معارضه هم با آن روایات نمی‌کند. چرا؟ برای خاطر این جهت که دارد به نحو قضیه شرطیه می‌گوید، می‌گوید اگر شبهه‌ای در آن احتمال هلکت و استحقاق عقاب بود اگر جایی این چنین بود احتیاط کن، آن‌ها دارند می‌گویند این جا احتمال استحقاق نیست، چیزی را متعرض هستند که این متعرض آن نیست، این هم چیزی را متعرض است که آن‌ها متعرض آن نیستند. آن‌ها می‌گویند این جا احتمال عقاب نیست، این که کاری به این حرف نداشت، نمی‌گفت کجا احتمال عقاب هست کجا احتمال عقاب نیست. پس ادله احتیاط قف عند الشبهة لایتعرض بما یتعرض به ادله برائت.

س: ???

ج: نکرده.

س: به همان بیانی که شبهه را در این جا با ???

ج: کجا متوقف شو؟ چه شبهه‌ای؟

س: رُفع کجا بشود رُفع.

ج: رفع ما لایعلمون.

س: ??

ج: چرا، نمی‌دانیم، الان نمی‌دانیم واجب است یا حرام است.

س: ??

ج: مرحوم آقای آشیخ جواد رضوان الله علیه بالای منبر گاهی از آن آخر توی حسینیه ارک یک آقای سید محترمی بود اشکال می کرد از آن دور، بعد هی رد و بدل می شد، آقای هی می گفتند جدت فدا گوش کن بین من چی می گویم. حالا من هم عرض می کنم جدت فدا... ببینید نسق رفع ما لایعلمون با نسق قف عند الشبهة متفاوت است. چون رفع ما لایعلمون چیزی را که نمی دانی، و واقعاً می گوید من نمی دانم وجوب است یا وجوب نیست، حرمت هست یا حرمت نیست. پس حرمت را نمی دانم در شبهات تحریمیه، وجوب را نمی دانم در شبهات وجوبیه، بعد الفحص و این ها واقعاً ما لایعلمون، خب رُفع. اما این جا گفت قف عند الشبهة، با آن مقدمات چون معلل هست معلوم شد یعنی قف عند الشبهة التي فيها احتمال الهلكة و استحقاق الهلكة. این شد اما این نمی گوید کجا استحقاق هلكه هست. شبهه را توصیف کرده، گفته شبهه هایی که در آن این احتمال وجود دارد اما کجا هست متعرض نیست. حالا که متعرض نشد آن می گوید من بلد هستم کجا هست کجا نیست. این لسان با آن لسانی که دارد می گوید من بلد هستم کجا استحقاق عقوبت هست، کجا استحقاق عقوبت نیست معارضه می کند، آن می گوید من بلدم، آن جایی که نمی دانی احتمالش نیست چون خدا برداشته. اصلاً با این معارضه نمی کند که.

س: بیان توضیح می دهد که کجا هست کجا نیست، توضیح می دهد که این جاها نیست دیگه.

ج: نیست دیگه، پس بنابراین با هم معارضه نمی کنند.

س: استاد فقط تخصیص زیادی می خورد یعنی این قدر آن ها را برمی دارد که مصداقی بر این نمی ماند.

ج: مصداق برای کی؟

س: همین یک قلم ما لایعلمون، کل آن را برمی دارد. شبهه معنایش این است که نمی داند.

ج: بله همه این شبهات حکمیه... فلذا است ملتزم هستیم، فلذا بحمدالله تبارک و تعالی می گویم در تمام شبهات حکمیه وجوبیه و تحریمیه ای که فحص کردیم و دلیل پیدا نکردیم برائت است.

س: خب مصداقی برای این روایت....

ج: برای کدام روایت نمی ماند؟

س: ??



ج: برای شبهه، تمام موارد علم اجمالی، شبهات مقرونه به علم اجمالی که الی ما شاء الله می‌ماند. همه شبهات حکمیه قبل الفحص هنوز مجتهد فحوص او تمام نشده باید احتیاط کنی، مقلد هنوز فحوص او تمام نشده، دنبال این است که مرجع اعلم را پیدا کند یا ببیند چه کار کند، کی مجتهد است، کی مجتهد نیست، ممکن است یک سال، دو سال، یک ماه، چند ماه طول بکشد باید قف عند الشبهة، همه را احتیاط بکند. خب همه این‌ها موارد آن می‌شود دیگه. مشکلی پیدا نمی‌کند.

س: ???

ج: دایره موضوع حکم را به نحو قضیه شرطیه مشخص می‌کند یعنی الشبهة الكذائیه اما مصداق آن کجاست؟ این را که مشخص نمی‌کند که.

س: ???

ج: نه شبهه مطلق.

س: دایره‌اش را که مشخص کرده که.

ج: هر جا شبهه...

س: ??

ج: اما کجا هست؟ این جا هست یا نیست را که متعرض نیست. حالا دارد تشخیص می‌دهد. مثلاً مولى گفته الماء طاهرٌ مطهرٌ، کار ندارد کجا آب هست یا کجا نیست. حالا اگر بینة آمد گفت این آب نیست، با این معارضه نمی‌کند؟ یا نه آمد گفت آب هست، با این معارضه می‌کند؟ این نیست یا هست اصلاً کاری به این ندارد که. این هم دارد می‌گوید شبهه‌ای که آن چنان است در آن توقف کن. اخبار برائت می‌گوید بابا این جاها را ??? برداشته شبهه نیست. پس بنابراین معارضه با هم دیگر نمی‌کنند. بعد از این که معنای ادله این شد. خب این بیان اول. بیان ثانی که می‌خواهیم عرض بکنیم بیان مرحوم آقای آخوند در کفایه است که ان شاء الله فردا و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۶۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيَانِكَ الَّتِي أَنْجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةِ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تَقَرُّ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

بیان دوم که برای استفاده از واژه تهلکه در جواب از استدلال به این روایات آمره به وقوف عند الشبهه داده می شود این هست که در این جا امر به وقوف تعلیل شده به این که إِنَّ الْوُقُوفَ فِي الشَّبَهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ. این یک مقدمه.

مقدمه ثانیه این است که هر وقت امری را، حکمی را معلل کردند به یک علتی طبعاً مقتضای قاعده این است که یعنی مع الغض از این حکم آن علت وجود داشته و آن علت باعث شده که حاکم این حکم را جعل نکند، پس این که می فرماید قف عند الشبهه فَإِنَّ الْوُقُوفَ فِي الشَّبَهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ، قهراً مقتضای این کلام این است که شارع قبل از این که بفرماید قف عند الشبهه، دیده که در موارد شبهات حکمیه، وجوبیه أو تحریمیة عقاب وجود دارد، تهلکه وجود دارد و این داعی شده بر این که بیاید جعل وجوب احتیاط نکند، وجوب وقوف نکند.

مقدمه سوم این است که نتیجه این حرف چه می شود؟ نتیجه این حرف این می شود که پس مراد شارع از این شبهه شبهاتی است که قبل از این که بیاید بگوید قف آن جاها هلکت وجود دارد، آن چه شبهاتی است که قبل از این که بگوید قف هلکت وجود دارد؟ شبهات مقرون به علم اجمالی است، یا شبهات حکمیه قبل الفحص است. اما شبهات بدویة ای که فحص هم شده در آن، آن جا تهلکه ای وجود ندارد صرف نظر از قف این جا فعلاً، چرا؟ برای این که آن جا قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری است، بیانی نیست، حکم واقعی که معلوم نیست، حکم ظاهری هم که وجوب احتیاط باشد فرض این است که قبل از این گفتن نبوده که، پس بنابراین این روایات اصلاً شبهات حکمیه قبل الفحص را نمی گیرد و فقط مختص است به شبهاتی که قبل از این قف خودش منجز داشته إما بالعلم الاجمالی و إما

به این که قبل الفحص بوده و وظیفه عبد این است که از تکالیف مولی بررسی بکند، فحس بکند به جوری که اگر تکلیف بود گردنگیر اوست و عقاب دارد. می شود برای آن جا.

إن قلت که این حرف درست است اما این جا ما یک مطلبی داریم و آن این است که «قف عند الشبهة» یا «عند الشبهات» این اطلاق یک عموم دارد، اگر «قف عند الشبهة» باشد اطلاق دارد، «قف عند الشبهات» باشد جمع محلی بالف و لام است؛ عموم دارد. پس خود این موضوع به حسب ظاهر تمام شبهات را می گیرد، هم این هایی که شما گفتید یعنی مقرون به علم اجمالی و قبل الفحص و هم شبهات بدویه بعد الفحص را می گیرد، وجوباً کانت أو تحريمية. همه را می گیرد. آن وقت بعد از این که این همه را گرفت نتیجه آن مقدماتی که شما گفتید این است که ما إِنَّا کشف می کنیم که پس معلوم می شود قبل از این قفی که الان این جا دارد شارع می گوید، قبل از این یک وجوب احتیاطی را جعل کرده بوده، حتی برای شبهات بدویه و براساس این که قبلاً جعل کرده بوده بنابراین شبهات بدویه هم مورد هلاکت و عقوبت بوده. حالا براساس این می آید به نحو عموم می گوید همه جا در شبهات احتیاط کن و توقف کن چون همه شبهات را می بیند که چه دارد؟ عقوبت دارد. آن دو تا که روشن است، این هم که قبلاً گفته بوده که احتیاط کن؛ احتط. پس إِنَّا ما این را کشف می کنیم. از شمول اطلاقی و عمومی این روایات نسبت به شبهات بدویه و این که این علت است و باید قبلاً پس باشد این إِنَّا باعث می شود که ما کشف کنیم پس چنین چیزی بوده ولو حالا به دست ما نرسیده ولی بوده.

جواب این إن قلت این است که آن که شما می گوید ما کشف می کنیم إِنَّا بوده یعنی در واقع بوده و واصل نشده بوده یا می خواهید بگویید که واصل شده بوده. اگر می خواهید بگویید در واقع بوده و واصل نشده آن که به درد نمی خورد، برای خاطر این که چیزی که واصل نشده که بیان نیست. پس جلوی قاعده قبح عقاب بلایان را نمی گرفت. و اگر بخواهید بگویید واصل شده این هم خلاف وجدان است که ما غیر از این روایات فرض این است که دلیلی بر وجوب احتیاط نداریم و هم خلف فرض است. پس بنابراین اگر می گوید ما کشف می کنیم إِنَّا که قبل از این قفی که این جا هست یک وجوب احتیاطی بوده می گوئیم آن وجوب احتیاط واصل بوده یا نبوده؟ اگر واصل نبوده که لاینفع، موجب عقاب نمی شده چرا؟ چون غیر واصل جلوی قاعده قبح عقاب بلایان را نمی گیرد. اگر می گوید واصل بوده خلاف وجدان است، خلف فرض است.

پس بنابراین تا این جا نتیجه چه می شود؟ این می شود که نه ما برای دخول شبهات بدویه در این روایات راهی نداریم.

إن قلت که تارةً مولى می گوید يجب الوقوف عند الشبهة یا يجب الوقوف عند الشبهات، تارةً این جور حرف می زند. تارةً خطاب به شخص می کند می گوید قف عند الشبهة. اگر دومی باشد که مورد رولیت ما هم مثل دومی است دیگه، دارد قف عند الشبهة. این قضیه می شود قضیه خارجیه، به شخص دارد خطاب می کند قف عند الشبهة. در قضایای خارجیه متکلم متکفل این است که شرایط موجود است یا موجود نیست. اگر شما به کسی می گوید که افعل کذا، معلوم می شود این که قدرت دارد، می تواند، توانایی دارد احراز کرده دیگه. چون قضیه خارجیه است. اگر فرض کنید امام صادق (ع) یا امروز حضرت ولی عصر ارواحنا فداه و سلام الله علیه به کسی بفرمایند «اكتب الرسالة» رساله عملیه بده. همین دلیل بر این است که او را مجتهد می دانند و عادل می دانند دیگه معنا ندارد بگویند من شک دارم مجتهد هستم یا نه، وقتی شخص خاص اشاره کردند گفتند معلوم می شود احراز کردند دیگه که دارند به او دستور می دهند. اگر بگویند بله «يجب على المجتهد على الكفاية إن يكتب رسالة العلمية، آن قضیه حقیقه است، این درست است بگویند من شک دارم که آیا من مجتهد هستم، نیستم، چیست. اما اگر به او گفتند اکتب این جا چون قضیه خارجیه است و خطاب به آن شخص است خود این دلالت می کند بر این که این اجتهاد را دارد چون در قضیه خارجیه متکلم خودش متکفل است. حالا این جا هم همین جور است، گفته قف عند الشبهة. وقتی گفت قف عند الشبهة معلوم می شود آن مخاطبین حضرت، آن مکلفینی که مخاطب حضرت بودند معلوم می شود آن ها قبل از این قبل قف برای آن ها عقاب بوده در این شبهات إما به این که قبلاً یک يجب الاحتیاطی، یک قفی صادر شده بوده برای آن ها حالا این دو مرتبه دارد گفته می شود و یا این که اگر قف گفته نشده بود، این حرف ها زده نشده بوده چون آن ها معاصر امام بودند، حفظ برای آن ها امکان داشته پس بنابراین به همین که شبهه حکمیه ای بوده که در زمانی بوده که فحص امکان دارد چه می شده؟ منجز می شده احکام واقعیه. پس این چون به شکل قف عند الشبهة هست یا «إن الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام فی الهلکات» برای ما کشف می کند که وظیفه مخاطبین به کلام امام به احراز امام إما به آن وجه اول و إما به آن وجه ثانی، دلالت می کند به این که شبهات حکمیه در آن فروض وجوب احتیاط دارد، پس احکامی اگر در آن شبهات باشد منجز است. احکام واقعیه ای اگر باشد منجز است و چون بین ما و آن مخاطبین در احکام اشتراک هست پس ما کشف می کنیم که در شبهات حکمیه ولو بدویه و بعد الفحص اگر حکمی در واقع باشد بر ما هم منجز است چون فرقی بین ما و آن ها نیست. اگر احکام واقعیه بر آن ها منجز است بر ما هم چیست؟ منجز است. پس با این شکل و با این بیان می توانیم بگوییم که از این شبهه و این اشکال که از رهگذر واژه هلکت می خواست استفاده بشود تخلص می جوئیم. اشکال قوی است ولی راه حل هم دارد، راه حلش این است که ...

س: شرایط ما و آن‌ها یکسان بوده چون قاعده اشتراک می‌گوید در فرض تساوی و یکسان بودن شرایط....

ج: در احکام واقعی که شرایطمان یکسان است.

س: امکان تحصیل علم برای آن‌ها بوده

ج: می‌دانم. ولی حکم واقعی که مقید به علم نیست.

س: تنجزش ...

ج: پس بنابراین در شبهات برای آن‌ها چیست؟ معلوم می‌شود در شبهات حکمیه بر آن‌ها چیست؟ حکمیه بدویه، نه مقرونه به علم اجمالی. معلوم می‌شود برای آن‌ها منجز است.

س: ...

ج: حالا ببینیم، این فعلاً این هست.

س: عدم بیان وجدانی است وقتی بنا است خود این قف کشف بکند خود این بیان می‌شود دیگه، چون ما کاشف داریم. فرض این بود دیگه، شبهات اطلاق داریم کشف می‌کنیم این ایجاب احتیاط کرده، خود این بیان است دیگه.

ج: چه بیان است؟

س: خود همین ... به خاطر اطلاق شبهات معلوم می‌شود که شارع ایجاب احتیاط کرده در رتبه قبل.

ج: و به خاطر تعلیل باید... تعلیل قرینه شد که نمی‌تواند شبهات بدویه را بگیرد، آن جور می‌گفت دیگه. چطور قرینه می‌شود؟ چون تعلیل می‌گوید باید قبل از این که من بگویم قف منجز داشته باشیم چون آن علت گفتن من است و چون در شبهات بدویه قبل از این ....

س: ...

ج: پس باید کشف کنیم. کشف هم که گفتیم می‌خواهید کشف از چه بکنید؟ کشف بکنید از این که به خود من گفته قف یا احتط؟ که خلاف وجدان است، کشف می‌خواهی بکنی که در واقع بوده ولی به من نرسیده، آن که نافع نیست. این اشکال بود. پس کشف نمی‌توانیم بکنیم إنّاً.

س: کشف می‌کنیم که به معاصرین گفته.

ج: کشف می‌کنیم که اینا به ما ربطی ندارد که این کشف اینی محقق نمی‌شود. این ان قلت دارد می‌گوید چی؟ این ان قلت دارد می‌گوید درسته برای ما کشف اینی نمی‌کند ولی این خطاب چون قف است نه يجب الوقوف عند الشبهة تا قضیه حقیقه باشد. «قف عند الشبهة» است. خطاب کرده به مخاطب خاص فرموده قف عند الشبهة. وقتی به آن گفت قف عند الشبهة پس معلوم می‌شود خود متکلم علیه السلام چه کار کرده؟ احراز کرده که قبل از این که من بگویم قف، برای این منجز وجود دارد. به چه نحو منجز وجود دارد یا به این که قبلاً گفتند برای آن‌ها یا به این که اگر هم این احتط و این‌ها به دستش نرسیده این فحص برای او ممکن بوده بلید می‌رفت فحص می‌کرد. همان احتط که به دستش نرسیده منجزش هست. چرا؟ چون می‌توانست فحص کند و به دستش بیاورد. اگر از این احتط هم صرف‌نظر کنیم آن حکم واقعی چون زمان حضور بوده می‌توانسته برود بفهمد. پس ما کشف می‌کنیم که به یکی از دو نحو برای منجز بوده، برای احکام مشتبّه منجز بوده. یا به این که یک احتطی قبلاً گفته شده بوده حالا آن احتط چه اصل به او شده باشد چه اصل به او نشده باشد. اصل شده باشد که روشن است، اصل هم نشده باشد می‌توانسته برود فحص کند به دستش بیاورد چون همان طور که حکم واقعی اگر در معرض وصول بود منجز می‌شود حکم ظاهری هم اگر در معرض وصول باشد چیست؟ آن هم منجز واقعی می‌شود. اگر مجتهد ورود فحص کند و احکام ظاهریه را به دست نیاورد، فحص درست نکند معذور نیست. چون در معرض وصول بوده. و یا به این که اگر هم نگفتند احتط، ولی باز این منجز نسبت به حکم واقعی داشته چرا؟ برای این که باز زمان حضور بوده می‌توانسته بیاید از اما بپرسد، الان خدمت اما نشسته بود دیگه، دارد می‌گوید قف، می‌توانست بپرسد یا قبلاً بیاید بپرسد. پس منجز داشته. بنابراین از این بیان ما کشف می‌کنیم که آن احکام واقعی در شبهات حکمیه برای آن مخاطبین و معاصرین چه داشته؟ تنجز داشته. وقتی برای آن‌ها تنجز داشت قهراً برای ما به حکم قاعده اشتراک احکام تنجز پیدا می‌کند.

جوابی که از این سخن داده می‌شود این است که اولاً ظاهر خطابات وارده در احکام یعنی خطابات احکامیه ولو به نحو خطاب به شخص گفته بشود ظاهر این‌ها این است که این‌ها قضایای حقیقه هستند، دون خطابات شخصیه. یک وقت مثلاً امام علیه السلام به یک کسی به عنوان وکالت می‌فرمایند برو فلان جا فلان کار را بکن، این‌ها خطابات شخصیه است، احکام الهیه نیست. این‌ها بله، این‌ها ظاهرش این است که این‌ها قضایا حقیقه است. یک مأموریتی به کسی می‌دهند، چه می‌کنند، این‌ها هم قضایای حقیقه است.

ج: ببخشید خارجیه است.

اما اگر می‌آید می‌پرسد من فلان طور شدم، می‌گویند اعد صلاتک، درسته به این دارد می‌فرماید اعد صلاتک یعنی اعد أنت صلاتک اما این روشن است که یعنی يجب در این مورد اعاده الصلاة. فلذا ما به قاعده اشتراک لازم نیست تمسک کنیم. خود این ظهور دارد در این که.... منتها ادبیاتی که ائمه علیهم السلام به کار می‌بردند این جور نبوده که همیشه قضایای حقیقیه را به شکل قضایایی که مخاطب خاصی در آن اعمال نشود بیان بفرماید. به نحو خیلی جاهل بود. پس بنابراین اولاً این قضیه خارجیه نیست که تا شما بگویید اما متکفل چه شدند؟ متکفل بودند که این شرایط در این‌ها هست. اما کأنّ به ایشان دارند می‌فرمایند يجب الوقوف عند الشبهات، چرا؟ چون الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکات» پس همان آدمی هم که مخاطب بوده و معاصر بوده عین ما می‌شود حالش و نمی‌تواند بگوید این کلام امام شامل شبهات حکمیه بدویه می‌شود.

س: همین احتمال را بدهیم که این خطاب به آن‌ها واصل شده، این احتیاط به آن‌ها واصل شده...

ج: حالا می‌گوییم، این هم جواب دارد.

پس بنابراین... و ثانیاً اگر واقعاً این قضیه خارجیه هست به درد ما نمی‌خورد، یعنی امام احرار کردند تنجز آن حکم واقعی را که اگر باشد چون آن‌ها فحص برای آن‌ها ممکن نیست. اما آیا اگر کسی فحص برای او ممکن نباشد یا اگر فحص کرده به دلیل نرسیده این جا هم آن حکم واقعی اگر باشد منجز می‌شود؟ ما تنجز آن را می‌خواهیم نه اصل وجود حکم ولو غیر منجز، این را که اثبات نمی‌کند که، قاعده اشتراک که نمی‌گویند اگر چیزی برای یک کسی منجز بود، حکمی برای یک کسی منجز بود چون شرایط تنجز برای او وجود دارد برای تو هم که شرایط تنجز برای تو وجود ندارد منجز نباشد. پس آن‌ها منجز داشتند چرا؟ برای این که یا وجوب احتیاط و امثال این‌ها جعل شده بوده برای آن‌ها یا لااقل برای این که شبهات حکمیه‌ای بوده که امکان فحص در آن هست، منجز عقلی وجود داشته.

إن قلت که بله قبول، می‌گوییم این قضیه حقیقیه است نه خارجیه. قضیه قضیه حقیقیه است اما این قضیه حقیقیه آیا شامل آن مخاطبین عصر ائمه علیهم السلام می‌شده یا نمی‌شده؟ لعل آن‌ها هم به قول ایشان احتمال می‌دهیم که آن‌ها قبلاً یک احتیاط یک قف، یک چیزی به آن‌ها گفته شده بود. چون احتمال می‌دهیم پس بنابراین آن‌ها را شامل می‌شود. وقتی آن‌ها را شامل شد پس احکام در موارد شبهه می‌رود منجز بنابراین برای ما هم به قاعده اشتراک می‌شود منجز.

این حرف هم حرفی است که مرحوم آقا ضیاء قدس سره در ضمن کلماتش جواب داده. فرموده که این تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه است، شاید این جوری بوده ما که نمی دانیم، شاید که کار را حل نمی کند که.

س: ...

ج: ما این قدر کشف مان قوی نیست که کشف شما قوی است. آخر چه جور کشف می کنیم؟ بعد از این که نمی دانیم شرایط در آن ها بوده است یا نبوده. اگر قفی برای آن ها قبلاً بوده بله، اما اگر آن ها هم حال شان ک حالنا بوده، اگر آن ها هم حال شان ک حالنا بوده چه جور مشمول این خطاب هستند به شبهات بدویه، نسبت به شبهات بدویه چه جور حال آن ها مثل حال ما بوده است، ما نمی دانیم. پس بنابراین اگر بخواهید بگویید قف حتماً شامل مخاطبین زمان پیامبر می شده یا زمان ائمه علیهم السلام و صلی الله علیه و آله و سلم می شده است این را بخواهید بگویید، تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه است، چه می دانیم.

س: علم به فقدان در مورد ما مانع بود، در مورد آن ها چون علم نیست مانع نیست، بحث مانعیت است، یعنی مانعیت تمسک به عام در شبهه مصداقیه نبود، مانع بود. برای ما مانع هست برای آن ها مانع نیست.

ج: نه. به کسی می شود گفت...

س: چون قرار شد اطلاق داشته باشد...

ج: بله اطلاق ظاهری ولی با این قرینه می گوئیم ندارد.

س: ... مانع وقتی نباشد همین عدم... / کفایت می کند.

ج: نه. حرف این شد که شبهه ای که پس... چون تعلیل است پس می شود شبهه ای که قبل از این که این قف بیاید منجزی باید در آن باشد چون تعلیل کرده به عقاب. یعنی من براساس این که دارم می بینم عقاب است دارم به شما می گویم. پس قبل از این که این را بگوید باید عقاب باشد، آیا در مورد آن ها بوده یا نبوده تا این خطاب شامل شان بشود؟ همین جور که ما می گوئیم در مورد ما.. قبل از این ما قفی نداریم، احتطی نداریم، چیزی نداریم، ما قاعده قبح عقاب بلا بیان داریم.

س: پس در مورد ما چون قفی نرسیده، قفی هم که نرسیده باشد نمی تواند تنجز ایجاد بکند...



ج: ما یقین داریم خطاب شامل ما نمی‌شود. ما یقین به چه داریم؟ به این داریم که این شرایط توجه خطاب در مورد ما نیست. در مورد آن‌ها یقین نداریم که نیست، ولی یقین هم نداریم که شرایط بوده. چون یقین نداریم شرایط بوده نمی‌توانیم بگوییم خطاب نسبت به شبهات حکمیه هم شامل آن‌ها هم می‌شود. بنابراین این اشکال آقا ضیاء اشکال درستی است. ما نمی‌توانیم این حرف را بزنیم بگوییم که شامل آن‌ها هم می‌شده است.

فتحصل الی هنا که پس این قف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهات خیرٌ من الاقتحام فی الهلکات به خاطر این هلکه که معنای هلکه حالا بنابر فرض این داریم صحبت می‌کنیم معنای هلکه چیست؟ عقاب است. این نمی‌تواند شبهات حکمیه بعد الفحص را شامل بشود. این حاصل بیان.

و حاصل الجواب از این بیان این است که این مطلب که گفته می‌شود اگر یک حکمی معلل شد معلوم می‌شود قبل از این باید آن علت مع الفراغ از این آن علت باشد، این مطلب تمام نیست. خود این مقدمه تمام نیست که قبل از این باید در تمام موارد این مطلب تمام نیست بلکه اگر با نفس همین خطاب تهلکه ایجاد بشود با نفس همین خطاب این جا هم کفایت می‌کند، اشکالی ندارد. مثلاً مثال می‌خواهم بزنم، اگر مولى بگوید صلّ با همین گفتن صلّ صلات مصلحت‌دار می‌شود. فرض کنید. مگر شما نمی‌گویید جعل حکم چیه؟ جعل حکم نمی‌شود الا به این که مصلحتی باشد پس در رتبه بعد است. باید قبل از این که شما بگویید صلّ مصلحت داشته باشد تا بتوانی بگویی صلّ. این یک کلامی است که آدم قبول می‌کند، اما آیا زماناً باید مقدم باشد، یا به نفس خود صلّ هم مصلحت‌دار می‌شود مولى می‌تواند بگوید صلّ. اگر به نفس صلّ هم مصلحت‌دار می‌شود که اشکال ندارد. بگوید صلّ لأن الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنکر. چون با همین صلّ من یک چیزی شد که تنهى عن الفحشاء و المنکر است، این اشکالی ندارد.

حالا در مانحن فیه شارع می‌گوید «فإن الوقوف فی الشبهات خیرٌ من الاقتحام فی الهلکة» چون با همین گفتن من که دارم می‌گویم قف عند الشبهه، چه می‌شود؟ با همین گفتن من دارد منجز برای واقع درست می‌شود و آن واقع منجز می‌شود و هلکت درست می‌شود. فلذا می‌بینیم که در ادبیات بیانی شارع خیلی از احکام را با چه بیان کرده، با همین که ابتدائاً گفته عقاب دارد. می‌گوید اگر کسی.... مثلاً روایت است که اگر کسی یک موی سرش را... خانمی یک موی سرش را بیرون بگذارد چگونه در جهنم آویخته می‌شود، قبلاً هم نگفته. با همین می‌خواهد بگوید چی؟ می‌گوید آقا این چه حرفی است که شما می‌زنید که آویخته می‌شود، ما که نمی‌دانستیم. می‌گوید با همین دلیل می‌دانید دیگه. لازم نیست قبلاً من بگویم «استر شعرک» تا بعد حالا بیایم بگویم این جور. با همین دارم چه کار می‌کنم؟ با یک تیر دو تا نشان می‌زنم، هم می‌گویم یعنی این واجب است، هم جزای آن این است که اگر نکردی.

پس بنابراین این مطلب که مسلم گرفته شده در عده‌ای از کلمات منهم صاحب کفایه قدس سره و بزرگان دیگر که فرمودند، این چون تعلیل است باید قبل باشد و دیگه براساس این این چیزها را هم مرتب می‌شود این مطلبی است که خودش محل کلام است و مطلب مقبولی نیست برای خاطر این که با نفس این کلام می‌شود بیان کرد و این که منجز وجود دارد و قبلیت زمانی لازم ندارد. بلکه قبلیت رتبی وجود دارد و قبلیت رتبی که با معلومش می‌تواند مع زمانی باشد، مثل علت و معلول. علت تامه با معلولش معیت زمانیه دارند ولو این که علت تامه قبلیت داشته باشد. این راجع به این بیان و ما يتعلق به.

س: یعنی استدلال اخباریون تا حالا درست شد دیگه؟

ج: بلکه. تا حالا درست شد الا این اشکال دیروز که قبول داشتیم اشکال دیروز را. تا حالا درست شد.

عرض می‌کنیم به که این بحث تمام شد حالا مرحوم آقای آخوند قدس سره این حرف‌هایی که زدیم یک بخشی از آن، بعضی از چیزهای آن نه همه‌اش در کفایه هم وجود دارد اما این بیان کفایه نبود، یک بیان خودشان بود، یک بیان جدیدی برای خودش.

مرحوم آقای آخوند و قبل از ایشان مرحوم شیخ اعظم و بسیاری از بزرگان دیگر این‌ها به واسطه... نظیر این بیان، نه عین این بیان خواستند بگویند این روایات قف عند الشبهه حکم آن ارشادی است، ما این را نگفتیم، ما نگفتیم از آن ارشاد استفاده می‌شود، ما کاری به این جهت نداشتیم، ما وجوب احتیاط را داریم می‌گوییم، حالا این وجوب احتیاط چیه در ماهیت آن وارد نشدیم. آن بزرگان خواستند این جا از این رهگذر ته‌لکه بگویند پس وجوب احتیاط وجوب ارشادی. وجوب که ارشادی شد تابع مرشد الیه است، این یک بیانی است، بیان آخری است، توضیح می‌خواهد که ان شاء الله این را می‌گذاریم برای روز شنبه. من عرض می‌کنم که من نمی‌دانستم جناب آقای مظاهری فرزند والا مقام مرحوم حجت الاسلام و المسلمین جناب آقای مظاهری معرف در اصفهان هستند، دیروز که این دعوتنامه ختم را دادند این را توجه شدم. من تسلیت خدمت شما عرض می‌کنم و برای آن بزرگوار که مراجع بزرگ تجلیل فراوانی از ایشان کردند و شخصیت بارز و اثرگذاری در تبلیغ اسلام بود ان شاء الله با اولیاء خدا محشور بشوند یک سوره فاتحه و یک صلوات را به روح مطهر ایشان اهداء می‌کنیم. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۶۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيَانِكَ الَّتِي أَنْجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهَدَى وَ حَلِيقَةِ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةِ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تَقَرُّ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

بحث در جواب‌هایی بود که از استدلال به روایات وقوف عند الشبهه داده شده، رسیدیم به جواب‌هایی که از ناحیه واژه هلکت بیان شده. در واژه هلکت هم این احتمال را فعلاً بررسی می‌کنیم که هلکت به معنای عقوبت باشد.

جوابی که عده‌ای اعظم دادند این هست که این واژه هلکت به معنای حالا عقوبت می‌گیریم قرینه هست بر این که این امر قف امر ارشادی است، جعل یک وجوب ظاهری در حالت شک و شبهه نمی‌کند که بر شما واجب است از طرف شارع که در شبهات حکمیه، وجوبیه یا تحریمیه احتیاط کنید، توقف کنید. نه، بلکه دارد ارشاد می‌کند. ارشاد هم... اوامر ارشادیه به داعی راهنمایی است، توجه دادن اذهان است، مولویتی در آن نیست بلکه می‌خواهد به آن چیزی که صرف نظر از این امر ارشادی وجود دارد به آن راهنمایی کند و توجه بدهد، مثلاً اگر شما فرمودید به کسی که به این رساله عملیه کن، خیر شما در این است، سعادت شما در این است، این یک امر مولوی نیست که شما می‌خواهید بگویید من مولویاً به تو این را می‌گویم بلکه معنایش این است که اگر سعادت‌مند می‌خواهی بشوی به این رساله عمل کن. حالا در آن رساله بعضی جاهایش وجوب است، بعضی جاهایش استحباب است، بعضی جاهایش کراهت است، این دیگه دائر مدار آن مرشد الیه است، به این عمل کن درست است شما با صیغه امر دارید می‌گویید به این رساله عمل کن ولی این صیغه امر معنایش این نیست که یک وجوبی به گردن شخص دارید می‌گذارید که ولو این که آن جا مستحب هم باشد تو باید عمل بکنی، ولو این که مکروه هم باشد باید اجتناب بکنی. نه، این دارید هدایت می‌کنید او را به این که اگر به این رساله عمل کنی تعلیل هم می‌کنی؛ فَإِنَّ الْعِلْمَ بِالرَّسَالَةِ فِيهِ الصَّلَاحُ وَ الْفَلَاحُ. این جا هم همین جور است، این جا هم فرموده چی؟ در نزد شبهات، چه شبهات حکمیه، وجوبیه، چه تحریمیه، چه

اطراف علم اجمالی باشد، چه قبل الفحص باشد، چه بعد الفحص باشد همه این جاها را شما چه کار کن؟ وقوف عنده پیدا بکن و احتیاط بکن. این ارشاد دارد می‌کند. ارشاد که کرد تابع مرشد<sup>۱</sup> الیه می‌شود، هرجایی که الزام ما داریم مثل شبهات حکمیه مقرونه به علم اجمالی آن جا باید، مثل شبهات حکمیه قبل الفحص آن جا باید، و اما مثل شبهات حکمیه بعد الفحص عقل‌مان می‌گوید چی؟ می‌گوید قبح عقاب بلا بیان است یا روایات برائت می‌گوید برائت است. پس بنابراین این روایات قف عند الشبهة یک حکم ظاهری عند الشک به عنوان وجوب احتیاط و وجوب توقف را دلالت نمی‌کند بلکه یک امر ارشاد است.

از کجا می‌فهمیم ارشادی است، از همین تعلیل که فرموده «فإن الوقوف عند شبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات» چطور از این می‌فهمیم که این ارشاد است نه مولوی است؟ آقای آخوند قدس سره بیان‌شان این است که این تعلیل شده، این اقتحام فی الهلکه در مقام تعلیل است. وقتی که در مقام تعلیل شد پس باید مفروغ<sup>۲</sup> عنه پنداشته بشود. یعنی یک چیزی که صرف‌نظر از این که من بگویم قف عند الشبهة باید این وجود داشته باشد تا آن علت بشود که من بگویم قف عند الشبهة. پس قبل از این باید وجود داشته باشد. بخواهد قبل از این وجود داشته باشد این فقط کجاست که قبل از این وجود دارد؟ در شبهات مقرونه به علم اجمالی و در شبهات قبل الفحص. اما در غیر این دو صورت صرف‌نظر از این قف و مع الغض نظر از این قف که این جا دارد می‌گوید وجود ندارد، چرا؟ برای خاطر این که صرف‌نظر از این قبح عقاب بلا بیان وجود دارد، برائت عقلی وجود دارد. پس بنابراین باتوجه به این تعلیل حوزه قف عند الشبهة می‌شود کجا؟ می‌شود اطراف علم اجمالی و می‌شود شبهات حکمیه قبل الفحص که آن جاها این قف هم نبود تنجز و لقع وجود داشت، اگر واقعی واقعاً بود تنجز آن وجود داشت. وقتی تنجز وجود دارد دو مرتبه جعل حکم ظاهری به این که بیاید بگوید در مقام... به نحو مولویت بیاید بگوید آقا من بر تو واجب کردم که در اطراف علم اجمالی احتیاط کنی، معنا ندارد. در اطراف علم اجمالی همان تنجز تکلیف واقعی که معلوم بالاجمال من هست، خود آن دارد من را وادار می‌کند به این که احتیاط کنم و اطراف شبهه را اگر وجوبیه است اتیان کنم، اگر تحریمیه است ترک کنم. پس بنابراین دو مرتبه به عنوان حکم ظاهری شارع بفرماید واجب می‌کنم بر تو که احتیاط کنی در اطراف علم اجمالی لا معنا له. و هم چنین در شبهات حکمیه قبل الفحص عقل انسان حاکم است به چی؟ به این که حق مولی این است که از تکلیفش بررسی کنی، فحص کنی، اگر بود انجام بدهی. پس آن جا هم عقل بدیهی انسان قائم است به این جهت، شارع بیاید بگوید که من واجب کردم بر تو که احتیاط کن.

س: المنجز لا ینجز ثانیاً ناظر به این است؟

ج: نه، به این کاری ندارد یعنی جای امر مولی نیست، آن این است که بخواهد امر به داعی تنجیز باشد. این نه، می خواهد امر بکند یک حکم ظاهری این جوری جعل بکند بگوید این کار را بکن. پس بنابراین این تعلیل به ما می گوید چی؟ این تعلیل به ما می گوید که باید قبل از این قف عند الشبهة شارع آن را مفروض گرفته باشد، عاملی برای تحقق آن وجود داشته باشد و الا اگر این قف عند الشبهة توقف بر این هلکت داشته باشد، هلکت هم توقف بر این همین قف داشته باشد دور لازم می آید، پس بنابراین باید قبلاً علاوه بر این که حالا ما به دور هم توجه نکنیم به همین که این علت آن معلول، علت حتماً قبل باید باشد دیگه. پس باید این قبل باشد.

با توجه به این که این باید قبل باشد و این فقط در اطراف این دو مورد است؛ یکی مقرون به علم اجمالی، یکی شبهات حکمیه قبل الفحص و این دو مورد صلاحیت برای امر مولوی به عنوان حکم ظاهری در مورد مقام شک ندارد. پس قهراً حالا که صلاحیت آن را ندارد که یک امر مولوی این چنینی باشد بنابراین می شود چی؟ بنابراین می شود حکم ارشادی، ارشاد که شد تابع مرشد الیه است. فلذا آقای آخوند قدس سره فرموده:

«مع أن هناك قرائن دالة على أنه للإرشاد فيختلف إيجاباً و استحباباً حسب اختلاف ما يرشد إليه» مثل همان مثال رساله عملیه را که زدم.

بعد فرموده: «كيف لا يكون قوله قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة للإرشاد» چه جور برای ارشاد نباشد «مع أن الهلكة ظاهرة في العقوبة و لا عقوبة في الشبهة البدوية قبل إيجاب الوقوف و الاحتياط فيكف يعلل إيجابه بأنه خيرٌ من الاقتحام في الهلكة» این که قبل آن وجود ندارد در شبهات بدویه، پس قهراً می شود برای شبهات مقرونه به علم اجمالی و شبهات حکمیه قبل الفحص، به رای آن جا که شد عرض کردیم دیگه فقط این امر می شود چی؟ امر می شود امر ارشادی.

س: استحبابی را شامل نمی شود، آخرش نظرشان این شد که بحث استحبابی را اصلاً شامل نمی شود این؟

ج: نه، قهراً تابع مرشد الیه است. مثل این که شما فرمودید اعمل بهذه الرسالة فإن فيه الفلاح و السعادة الدنيوية و الأخروية، این جور بفرماید. شما دارید صیغه امر به کار می برید، می گوید اعمل بهذه الرسالة، اما این اعمل مولوی است یا نه، این ارشاد است به این که عمل به این این جوری است، حالا برو نگاه کن هر جا استحبابی است به نحو استحباب، هر جا وجوبی است وجوبی، تحریمی است تحریمی، کراهتی است کراهتی.

ج: خیر که گفتیم، آن که از واژه خیر بنا بود استفاده کنیم، آن را که جواب دادیم. این فرمایش محقق خراسانی است یک *إن قلت* هم وسط دارند که این *إن قلت* را قبلاً در آن تقریر قبلی عرض کردیم این جا خیلی دخالت در مطلب ندارد، این فرمایش ایشان.

این راهی که ایشان رفتند، بیانی که ایشان فرمودند که از راه ارشاد بودن بخواهند جواب بدهند در حقیقت بیانی است که قبل از این که ما به ارشادی برسیم جواب داده شده، بنابراین بالارشاد دیگه جواب داده نمی‌شود. چطور؟ برای خاطر این که شما این جور بیان... بیان این شد دیگه که چون این تعلیل این جا وجود دارد پس قبل از امر به قف باید چی باشد؟ این وجود داشته باشد، این عقوبت باید وجود داشته باشد. و این عقوبت کجاها وجود دارد؟ این تنجز کجاها وجود دارد؟ در دو جا، اطراف علم اجمالی، شبهات حکمیه قبل الفحص. تا همین جا مسأله حل شد پس روایت شد برای آن جا. دیگه این نتیجه که بعد بخواهیم بگوییم که قهراً می‌شود امر ارشادی دخالت در جواب ما ندارد، حالا ارشادی باشد یا فرض کن بشود مولوی باشد. جواب داده شد دیگه، جواب چی شد؟ جواب این شد که این روایت برای شبهات مقرونه به علم اجمالی است و برای شبهات قبل الفحص است. وقتی این روایت برای آن جاها شد بحث ما در کجاست؟ در شبهات حکمیه بعد الفحص. پس شما وقتی می‌خواهید به ارشادی برسید در مقدمات رسیدن به ارشادی یک مقدمه‌ای مأخوذ است که آن مقدمه خودش مسأله را حل می‌کند قبل از این که برسیم به ارشاد. البته بحث اگر کسی از ما سؤال بکند این امر «قف عند الشبهة» بالاخره امر مولوی است یا ارشادی است؟ می‌گوییم ارشادی است. ولی ارشادی بودن آن به این بیان دخیل در حل مسأله و پاسخ از استدلال اخباری به این روایات ندارد. قبل از این که به این نتیجه برسیم ما پاسخ‌مان را گرفتیم، جواب را دادیم پس بنابراین به این سبکی که محقق خراسانی جواب می‌دهند به این سبک معلول این مقدمه که این تعلیل است دو چیز است در عرض هم، یک؛ این که این برای شبهات مقرونه به علم اجمالی و قبل الفحص است، دو؛ در کنار این، این که ارشاد است. و همین که ثابت شد این برای شبهات حکمیه مقرونه به علم اجمالی است و برای شبهات حکمیه قبل الفحص است با همین مقدمه قبل از این که آن نتیجه را هم توجه به آن بکنیم که برای ارشاد است قبل از این پاسخ داده شد، دیگه اخباری نمی‌تواند به این روایت تمسک کند بگوید در شبهات حکمیه بعد الفحص هم شما باید احتیاط کنید چون این گفته قف.

س: آن وقت اگر فقط مربوط به این دو تا باشد چه ضرورتی دارد بگوییم ارشاد است می‌گوییم مولوی است دیگه؟

ج: ضرورتی ندارد... نه ضرورت در جواب ندارد، احتیاجی نداریم به این چون قبل از این پاسخ داده شد اما یک واقعیتی است که مولوی در این موارد نیست، جایی که عقاب است و عقوبت است و تنجز است گفتیم. در اطراف علم اجمالی شارع بیاید دوباره حکم ظاهری به عنوان وجوب اجتناب جعل بکند این وجهی ندارد، چرا؟ برای این که تنجز که هست خود آن حکم واقعی هم که ما علم اجمالی به آن داریم، کفی. مثل این که در موارد علم تفصیلی بیاید به ما چه بگوید؟ بگوید صل صلاة الظهر، دو مرتبه بیاید بگوید من واجب بر تو می‌کنم وقوف عند صلاة الظهر، چه معنا دارد؟

س: به نگاه مرحوم آخوند دیگه؟

ج: بله، به این تقریبی که حالا ایشان بیان فرمودند به این تقریبی که محقق خراسانی از کفایه استفاده می‌شود که یک خرده هم لاخلو کلام این بزرگوار من تشویش این عرض تشویق هم که می‌کنیم برای این است که ایشان فرمود «آنچه للإرشاد فیختلف ایجاباً و استحباباً» بعد این جا یختلف ایجاباً و استحباباً نیست فقط ایجاباً هست، چرا؟ برای این که فقط شد برای اطراف علم اجمالی و شبهات حکمیه قبل الفحص، این دیگه ایجاباً و استحباباً ندارد دیگه در این جا. علاوه بر این که یک چیز دیگری هم در کلام ایشان وجود دارد، یک تشویش مایی وجود دارد چون ایشان روایات باب را در دو قسم کردند؛ روایات وقوف عند الشبهة، روایات دال بر احتیاط. روایات وقوف عند الشبهة را جواب دادند و گفتند اصلاً در شبهات حکمیه قبل الفحص فرمود آن جا برای ما شبهه نیست، آن را جواب دادند. هلکت نیست چون برائت داریم، برائت شرعی داریم، برائت عقلی داریم. وارد بحث از روایات داله بر احتیاط شدند، آن وقت فرمودند روایات داله بر احتیاط این‌ها ارشادی است بعد می‌فرمایند «کیف لایکون قوله قف عند الشبهة» این که برای طایفه اولی بود شما دیگه نباید این را تکرار بکنید، فلذا محقق ایروانی در حاشیه‌شان فرمودند که «قد خلط المصنف» با این که دیگه نباید این جا وارد این بحث می‌شد، چون آن را که جواب دادید، وارد ادله احتیاط شدید و دوباره رفتید بر سر... و می‌خواهید استشهاد کنید به روایات طایفه اولی برای خاطر این که این امر ارشادی است؟ این یک تشویشی در عبارت محقق خراسانی قدس سره این جا وجود دارد. علی‌ای حال پس بنابراین فرمایش ایشان روشن شد که چه می‌خواهند بفرمایند، عرضی هم که کردیم روشن شد که این تطویل مسافت لازم نیست، یعنی شما بیایید اثبات کنید این امر برای ارشادی است بعد بگویید امر ارشادی تابع مرشد الیه است، این نیازی به آن نیست با این بیان شما، چون قبل از این که به این برسید که این برای ارشادی هست یک مقدمه‌ای به کار گرفتید

که خود آن مقدمه کفایت می‌کند برای این که بگویید به این روایات نمی‌شود استدلال کرد برای مسلک اخباری. این بیان اول.

بیان دوم بیانی است که از شیخنا الاستاد در مبانی الاحکام‌شان بیان فرمودند، مرحوم آقای حائری رضوان الله علیه. و آن این است که درست است که اوامر و نواهی شارع که صادر از شارع می‌شود ظهور در امر و نهی مولوی دارد، شارع وقتی بما هو شارع مطلبی دارد بیان می‌کند ظاهر این است که بما آنه مولی دارد بیان می‌کند. این ظهور اولی را ما قبول داریم در اوامر و نواهی صادره من الشارع مگر این که قرینه‌ای برخلاف آن باشد و الا ظهور اولی آن همین است. ولی این در جایی است که تعلیل نکرده باشد. اگر تعلیل کرده باشد ظهور تعلیل در این که تمام مقصد گوینده و مولی همین تعلیل است این اظهر است از ظهور آن قف و امر و نهی آن در مولویت. اگر قف تنها می‌گفت مثل روایاتی که معلل به تعلیل نیست؛ قف عند الشبهة، گفتیم مولی است دارد می‌گوید قف عند الشبهة، برای ما لازم است. همین جور که می‌گوید صلّ، می‌گوید صم، دارد می‌گوید قف عند الشبهة، ما باید توقف بکنیم، وظیفه دارد گردن ما می‌گذارد. ولو این وظیفه این وظیفه به عنوان حکم ظاهری در مقام شک است ولی دارد وظیفه‌ای گردن ما می‌گذارد. این درست، اما حالا که تعلیل کرده و این پیازها را هم به آن اضافه کنید که قبلاً گفتیم که این تعلیل این جا حکومت دارد یعنی می‌فهماند که جاهای دیگر هم که گفته قف و معلل نیست آن جاها هم همین است، پس بنابراین این قف‌ها که در این روایات متعدده وارد شده ما می‌فهمیم که چی؟ یک علت دارد، علت این است که «فإن الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام فی الهلکات» پس تمام مقصد مولی این است که تولى هلاکت نیفتی، این مقصود ذاتی اوست، وقتی این شد که تمام مقصود او این است که در هلاکت نیفتی یعنی در عقوبت نیفتی، قهراً این می‌شود امر ارشادی چون در عقوبت نیفتادن برای کجاست؟ برای همین عذاب علم اجمالی است و شبهات حکمیه قبل الفحص است و علاوه بر این که عقل هم مستقل است به این که آدم در عقوبت نباید بیفتد، یک مطلب عقلی واضحی است. پس بنابراین به این بیان می‌گوییم این امر ارشادی است. فلذا ایشان فرموده است که: «لإنّ التعلیل بالامر العقلی اذا کان کافیاً فی الحکم فلا یبقی ظهورٌ للمعلل له فی المولیة، فإنّ الظهور التعلیل فی کونه تمام المراد للمتکلم مقدّمٌ علی ظهور المعلل له فی المولیة».

این هم بیان استاد قدس سره که این جور فرموده‌اند.

س: ...



ج: فرق آن با بیان مرحوم آقای آخوند این شد که آقای آخوند فرمود چون تعلیل به این شد پس در رتبه قبل باید باشد، ایشان به جهت توجه نمی‌کنند که باید در رتبه قبل باشد. نه، به این توجه می‌کنند که وقتی تعلیل می‌کنند پس تمام مقصد او می‌شود همین علت، آن چه که در علت ذکر شده. اگر گفت لا تأکل الرمان لأنّه حامض، معلوم می‌شود تمام مقصد آن نهی از چیست؟ امر ترش است، انار و فلان و این‌ها، خصوصیتی ندارد. آن که در واقع می‌خواهد بگوید این است که اترک الحامض، این را می‌خواهد بگوید. حالا کار ندارد که این علت باید... آن بیان ایشان به آن حیثیت توجه می‌کرد آقای آخوند. ایشان نه، به این حیثیت که وقتی تعلیل می‌کند این متکلم کلامش را به یک امری این ظهور در این دارد که تمام مقصد او بر این علت است، وقتی تمام مقصد او بر این علت شد پس بنابراین این علت چیست؟ یک چیزی است که مولویت بر نمی‌تابد، وقتی مولویت بر نتافت پس خودش قرینه می‌شود که آن قف که آن جا گفته که معلل است آن یک امر ارشادی است نه امر مولی. منتها ایشان قدس سره می‌گویند که این بیان ارشادی است و طبق نظر آقای آخوند و این بزرگان و مرحوم شیخ اعظم که شیخ تصریح فرموده در رسائل، فرموده این قف عند الشبهه این جاها مثل اوامر طبیب می‌ماند؛ طبیب که می‌گوید این دواها را بخور، این‌ها را بخور که اعمال مولویت نمی‌کند که، دارد ارشاد می‌کند یعنی چی؟ یعنی داروها درمان درد توست، و الا او اعمال مولویت نمی‌کند که چون من می‌گویم بخور. آن مولای ما نیست امر بخواهد بکند، دستور بخواهد بدهد. یک کسی از شما سؤال می‌کند می‌خواهد برود تهران، مسافری، از کدام طرف بروم؟ می‌گویید این طرف برو، صیغه امر هم استعمال می‌کنید یعنی دارید مولویت به خرج می‌دهید؟ یا نه دارید ارشاد می‌کنید؟ ارشاد می‌کنید یعنی راه تهران این طرف است اگر می‌خواهید بروید. این جاها هم همین جور است دارد ارشاد می‌کند. منتها ایشان می‌فرمایند که یعنی قوم این جوری گفتند. ارشاد می‌کند تابع مرشد الیه. این جا مرحوم آقای حائری قدس سره با این که تقریب می‌کنند ارشادیت را برای شیخ و برای مرحوم آقای آخوند به این بیان که در کلام خود آن‌ها نیست ولی به این شکل می‌فرماید این که برای ارشاد باشد یک امر واضحی است به این دلیل ولی می‌گویند کار را ارشاد حل نمی‌کند. چرا؟ برای این که ایشان می‌فرمایند که این جمله که دارد ارشاد می‌کند در حقیقت متضمن یک اخبار هم هست، اخبار آن این است که در شبهات بدان اقتحام فی الهلکة هست و اگر شما وقوف کنی بهتر است تا این که وارد در چپ بشوی؟ هلاکت بشوی، پس دارد یک اخبار می‌کند، اعمال مولویت نمی‌کند قبول ولی دارد چه کار می‌کند؟ دارد اخبار در حقیقت می‌کند که در همه شبهات، شبهات هم که... الشبهه... مطلق است، شبهات هم اگر بگوییم جمع معلى به الف و لام به قول آقای اصفهانی و همه شبهات را می‌گیرد، هم شبهات قبل الفحص هم بعد الفحص، هم مقرون به علم

اجمالی، هم غیر مقرون به علم اجمالی، همه را دارد می گیرد. همه جا دارد می فرماید قف چون وقوف بهتر است از اقتحام فی الهلکه. پس دارد اخبار می کند که یعنی همه جا زمینه این حرف هست حتی شبهات بدویه.

س: زمینه یعنی شأنت؟ یعنی چه زمینه؟

ج: یعنی ممکن است حکم واقعی باشد، عذاب واقعی باشد و ت و گرفتار آن بشوی بنابراین راه جواب این نیست که شما آمدید دارید می گوئید، از ارشادی بودن نمی توانیم تخلص بجوئیم از استدلال اخباریین. چون نکته اش هم همین است که این ارشاد است درست است ارشاد است ولی ارشاد خودش متضمن یک اخبار است به این که این جاها همه هست. فلذا ایشان برای جواب و الحق فی الجواب راه دیگری را رفتند که فعلاً حالا از... که قبلاً عرض کردیم راه ایشان را؛ یکی استصحاب عدم شبهه بود، چه بود، راه هایی که ایشان رفتند.

این هم بیان محقق حائری قدس سره در این جا که...

س: ...

ج: بله. اخبار است. اصلاً ارشاد اخبار است یا متضمن اخبار، دارد خبر می دهد که این چنین یعنی بعبارة آخری ولو به صیغه افعال به کار می رود در ارشادیات یا به صیغه نهی به کار می رود اما داعی بر این امر و نهی چیست؟ اخبار است.

س: ...

ج: نه دیگه.

س: چه فایده ای دارد که این را ما باید بگوئیم ... مولوی نیست، چون بالاخره نتیجه و برگشت آن... /

ج: نه ایشان دارد اشکال به آن ها می کند، مرحوم شیخ فرمود ارشاد است مثل اوامر طیب است. مرحوم آخوند فرمود ارشاد آن وقت هر دو بزرگوار فرمودند تابع مرشد الیه می شود مثل مثالی که برای رساله زدم. این فایده را خواستند از آن بگیرند دیگه، وقتی ارشاد شد تابع مرشد الیه می شود؛ إن کان واجباً فواجباً و إن کان مستحباً فمستحباً و إن کان مکروهاً فمثلاً باز...

س: این را می پذیریم جواب آقای حائری را، این حرفی که گفتند با ارشاد حل نمی شود؟

ج: بله.

س: این مثل همان انار که خودتان فرمودید دیگه.

ج: نه، ببینید باید حیثیات را...

س: این مثل این است که می‌گوییم لعله حامض، بعد می‌گوییم پس از این می‌فهمیم که همه انارها حامض است، در حالی که ما می‌دانیم واقعاً این جوری نیست. ما هم با ادله برائت فهمیدیم که یک تعدادی از شبهات هلکه نیستند.

ج: کجا فهمیدید؟

س: از آن ادله برائت دیگه.

ج: نه این با آن معارضه می‌کند دیگه، این دارد می‌گوید همه جا هلاکت هست، حرف همین است که این دارد می‌گوید چی؟ اشکال همین است که این دارد می‌گوید چی؟ می‌گوید همه جا هلاکت هست پس اگر آن جا یک روایتی می‌گفت رفع ما لایعلمون است، مؤاخذ نیست، برائت است این با آن معارضه می‌کند.

س: یعنی تابع مرشد الیه نیست؟

س: متخصص چی می‌شود حاج آقا؟

ج: پس این چون دارد خبر می‌دهد. ایشان می‌گوید درست است ارشاد است، قبول ارشاد است، ارشاد به چیست؟ ولی متضمن این است که همه جا باید این جمله را، فقط این کلام ایشان را ببینیم تمام است یا تمام نیست. ایشان می‌گوید این درست است ارشاد است ولی این ارشاد که کار را حل نمی‌کند. ارشاد دارد می‌کند که همه جا چون گفته *فإن الوقوف...* خوب توجه کردید؟ چون می‌گوید قف عند الشبهة، شبهه اطلاق دارد یا ندارد؟ یا قف عند الشبهات، عموم دارد یا ندارد؟ دارد پس همه جاها را دارد می‌گوید، همه شبهات را دارد می‌گیرد. از آن طرف تعلیل دارد می‌گوید چی؟ می‌گوید هلکه هست، پس دارد اخبار می‌کند که در همه این شبهات هلاکت هست پس حرف اخباری ثابت است دیگه، اخباری هم دارد همین را می‌گوید، می‌گوید همه شبهات در آن هلاکت است باید اجتناب بکنید. اگر یک روایتی را می‌آورد می‌گوید در شبهات بدویه نیست با این چه کار می‌کند؟ معارضه می‌کند.

س: با قاعده قبح عقاب بلا بیان هم تعارض می‌کند؟

ج: بله؟

س: ...

ج: شیخ این جا یعنی مرحوم استاد اظهار تأسف می‌کنند از این کلام، می‌فرمایند که شما قاعده قبیح عقاب بلایان می‌فرمایید، این بیان علی العقوبه پس این وارد می‌شود بر آن قاعده قبیح عقاب بلایان. آن می‌گوید عقاب بلایان قبیح نیست، این جا دارد شارع خبر می‌کند می‌گوید آقا بدان همه این جاها عقاب هست.

س: ادله برائت هم همین جور بود، رفع ما لایعلمون هم ...

ج: نه، رفع ما لایعلمون نه، آن جا دارد اخبار می‌کند که رفع شده، این جا دارد اخبار می‌کند هست با هم تعارض می‌کند.

س: اخبار می‌کند...

ج: بله رفع ما لایعلمون دارد اخبار می‌کند دیگه، می‌گوید من برداشتم، عقاب نیست، مؤاخذه نیست، این جا دارد اخبار می‌کند هست. این حرف با آن حرف تعارض می‌کند. بنابراین نسبت به برائت شرعیه این روایت می‌شود معارض، نسبت به برائت عقلیه نه این می‌شود وارد و موضوع برائت عقلیه را از بین می‌برد.

س: حاج آقا بعد از تعارض موضوع برائت عقلیه ثابت می‌شود دیگه.

ج: بله؟

س: ...

ج: بله آن که دیگه استناد به این روایت نیست، شما بله این جور بیایید بفرمایید،

س: ...

ج: بله. ولی دیگه برائت شرعیه ثابت نمی‌شود، می‌گویید ادله برائت شرعیه با این دلیل تعارض کرد تساقط کرد دیگه ما برائت شرعیه ثابت نیست برای ما چون دلیلش با این روایت معارضه کرد، تساقط پیدا کرد حالا که تساقط پیدا کرد پس چه کار می‌کنیم؟

س: قبیح عقاب دیگه مورد نمی‌شود.

ج: نمی‌شود دیگه بله درسته، ولی برائت عقلیه ثابت می‌شود.

س: ...

ج: بله درسته، اما آن یک راه دیگری است، یک چیز دیگری است. اصولی هم کارش خراب می‌شود، اصولی هم دیگه برائت شرعیه نمی‌تواند داشته باشد.

س: نتیجتاً یکی می‌شود.

ج: نتیجتاً یکی می‌شود یعنی چی؟

س: برائت عقلی شاید قبول نداشته باشند.

ج: نتیجه دو تا می‌شود چون شما قائل به برائت شرعیه هستید که اصولی هستید، اخباری آمد گفت بله این روایت را انداخت به جان روایت شما، پس بنابراین با روایات شما تعارض کردند تساقط کردند پس شما نمی‌توانی بشوی، برائت شرعی نمی‌توانی بگویی حالا باید بروی سراغ عقل. اگر قبیح عقاب بلایبانی شدی می‌گویی برائت عقلی وجود دارد، اگر حق الطاعه‌ای شدی مثل شهید صدر باید بگویی نه برائت عقلیه هم وجود ندارد.

س: ...

ج: فعلاً از این راه می‌خواهیم جواب بدهیم.

بله حالا یک راه این جا وجود دارد که کسی بیاید این جوری بگوید، بگوید که این قف عند الشبهه یا عند الشبهات عموم دارد هم شبهات مقرونه را گرفته، هم شبهات قبل الفحص را گرفته، هم بدویه را گرفته بعد الفحص، همه را گرفته. آن ادله برائت شرعیه برای کجاست؟ برای اطراف علم اجمالی است؟ نه، برای شبهات حکمیه قبل الفحص است؟ نه، فقط برای کجاست؟ بعد الفحص. آن اخص مطلق می‌شود، این اعم است. آن این را تخصیص می‌زند.

س: آبی از تخصیص نیست؟

ج: آن این را تخصیص می‌زند.

س: آن چه جوری فقط برای آن جاست، آن هم ظاهرش مگر عموم نیست.

ج: چی؟

س: ظاهر رفع ما لایعلمون.

ج: ما لایعلمون اطراف علم اجمالی ما لایعلمون نیست.

س: بعدش ما از بیرون می فهمیم.

ج: نه بیرون نیست، علم داریم، ما لایعلمون؛ آن که نمی دانید نه به تفصیل نه به اجمال، پس می دانید آن جا و حاف به کلام است که شارع نمی خواهد بگوید رفع ما لایعلمون، پس اگر این را بگوید معنایش این است که من اصلاً احکامی که جعل می کنم شما که اول نمی دانید راحت هستید. این یک تناقضی است، یک مقننی بگوید آقا من قانون ها را جعل کردم برای این که شما عمل بکنید، بعد بگوید آقا تا نمی دانید برداشتم از شما، همه می روند نمی داند. پس بنابراین باید چه کار کرد؟ پس بنابراین این حاف به کلام است یعنی اطراف علم اجمالی را نمی گیرد، دو؛ قبل الفحص را هم نمی گیرد چون یک تناقضی لازم می آید. مثل این که بگوید در را بستم که کسی بیرون نرود ولی این در را باز کند. همه از این در بیرون می روند. این جا هم که بگوید ما لایعلمون، تکلیف بکند از آن طرف بگوید هر کسی نمی داند ولو به خاطر این که فحص نکرده، این نمی شود. بنابراین آن می شود اخص مطلق، این حرف خوبی است حالا کسی بیاید بگوید آقا آبی از تخصیص است، گفته فَإِنَّ الْوَقُوفَ فِي الْهَلَكَاتِ، این هم جواب دارد، آقای سبحانی تشریف آوردند معنایش این است ان شاء الله فردا باید جواب این را بدهیم.

### جلسه ۶۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَائِكَ وَ أَصْفِيَانِكَ الَّتِي أَنْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِنْ ظَلَمِهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الشَّائِرَ لِلَّهِمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللُّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقَرَّبُ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

مرحوم محقق حائری قدس سره فرمود که ولو این که شما این امر قف عند الشبهه را برای ارشاد بگیرید اما این مسئله را حل نمی کند به خاطر این که بالاخره این جمله مبارکه اخبار می کند از این که در تمام شبهات هلکة وجود دارد، عقوبت وجود دارد و قهراً وقتی اخبار کرد که هلکة و عقوبت وجود دارد، عقل حکم می کند به این که باید احتیاط کرد و یا به دلالت التزامی قهراً بر احتیاط دلالت می کند. بنابراین، این اخبار می شود معارض با ادله برائت

شرعیه، بنابراین ارشادیتی که عده‌ای از علما مثل محقق شیخ اعظم و محقق خراسانی، محقق خوئی و امثال این بزرگان از راه ارشاد خواستند جواب بدهند، این جواب ناتمام است. ارشاد کاری را حل نمی‌کند. شاید در پاسخ استاد قدس سره بتوان گفت که ارشادی که این آقایان می‌گویند اگر به دلیلش توجه کنیم، دلیل آن‌ها این بود که چون معلل شده این امر قف به این که «إِنَّ الْوَقُوفَ فِي الشَّبَهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ» پس بنابراین می‌خواهد بگوید باید قبل از این قفی که من دارم می‌گویم، شارع یک چیزی را دیده می‌خواهد به او ارشاد بکند. قبل از این قف شارع و ارشاد شارع، ما چیزی را نمی‌بینیم که در آن عقاب باشد که شارع بخواهد به آن ارشاد بکند. الا شبهات حکمیه قبل البحث و شبهات مقرونه به علم اجمالی، ما این دو تا را می‌دانیم. پس بنابراین اگر اخبار هم می‌کند، دارد اخبار می‌کند از این که در این موارد عقاب وجود دارد، مازاد بر این را نمی‌تواند دلالت کند بر وجود عقاب، به قرینه‌ای به خاطر همین که مفروعٌ عنه گرفته آن را، دارد تعلیل به او می‌کند، یعنی صرف نظر از این گفته من، این ارشاد من، صرف نظر از این، بله اخبار می‌کند که عقاب وجود دارد و این همان طوَر که قائلین به قبح عقاب بلا بیان قائلند، موردش فقط به همین دو موردی که گفتیم منحصر می‌شود. پس ما نباید به جهت این که شبهه اطلاق دارد یا عموم شبهات جمع معلى به الف و لام است، به خاطر این بگوییم اخبار می‌کند که در همه شبهات این چنینی است. این در صورتی بود که مقرون به این قرینه نبود اما چون این جا مقرون به تعلیل است و این تعلیل دلالت می‌کند بر این که لولا حرف من هم بود، اگر من قف هم نگفته بودم، بود. بنا بر مسلک قبح عقاب بلا بیان، کجا قبل از این که این قف شارع بیاید بوده؟ قبل از این که آن توجه بدهد بوده؟ همین دو مورد است. پس بنابراین، این‌ها به این بیان دارند می‌فرمایند منتها ما عرضی که کردیم این است که اگر شما به این بیان می‌فرمایید دیگه نیازی نیست که از راه ارشاد بیایید جواب بدهید برای این که قبل از این که به ارشاد برسید جواب داده شد. گفتید این شبهات، فقط این دو مورد است. پس مورد بحث ما را نمی‌گیرد اصلاً که شبهات حکمیه بعد الفحص باشد. این بیانات، عمده بیاناتی که

س:؟؟ اخیراً قبول دارید، قبلاً اشکال می‌کردید؟؟

ج: که چی؟

س: لازم نیست قبلاً باشد، به نفس همین هم می‌تواند؟؟

ج: نه، این‌ها را دارم می‌گویم که ایشان می‌فرماید، ایشان این حرف را قبول ندارند.

س:؟؟

ج: نه، آن‌ها راه‌های دیگری است. ببینید هر راهی را باید با هم قطع نکنیم؟؟

س: متوقف بیان ایشان برای این که اطلاق منعقد؟؟ کرد وقتی اصلاح

ج: بیان کی؟

س: بیان آقای حائری، ایشان می‌گویند که شبهه اطلاق را

ج: بله، می‌گوییم اطلاق ندارد به خاطر این قرینه محکوم به این است. همین حرف اخیر که زدم این است. اگر شما بخواهید بگویید شبهه اطلاق دارد یا الشبهات جمع معلى به الف و لام است، این در صورتی می‌توانستید بگویید که یک چنین قرینه‌ای و چنین تعلیلی کنارش نبود. این آقایان دارند این جوری می‌گویند پس اشکال به این‌ها وارد نیست، می‌گویند ما به خاطر این تعلیل،

س: لازم نیست به خاطر این که می‌گویید؟؟ ایشان تعلیل باید در مرتبه سابق باشد، نه می‌گوییم اصلاً مقتضای تعلیل این است که این شبهه مختص به موارد است که این جور است.

ج: نه، این آقایان، داریم می‌گوییم به این آقایان اشکال وارد نیست. بله، آن هم یک راهی است که... آن راه را که آقایان نفرمودند، ما عرض کردیم که از علت چون معمم و مخصص است از آن جهت اصلاً این طور می‌فهمیم، آن یک راهی بود که در کلمات نیست، این که در کلمات شیخ اعظم و محقق خراسانی و محقق خوئی هست، آن این است که گفتند چون تعلیل شده، پس آن را مفروغٌ عنه قرار داده است. پس بنابراین روی کلام این‌ها، اشکال به این‌ها وارد نیست. حالا جواب‌های دیگر هم دارد، راه‌های دیگر هم وجود دارد، این در حقیقت داریم جواب چه می‌دهیم؟ جواب بنائی داریم می‌دهیم یعنی این‌ها علی مبنای این‌ها، اشکال به این‌ها وارد نیست، این‌ها دارند این جوری می‌گویند، می‌گویند ما با توجه به این تعلیل که از آن می‌فهمیم باید قبل باشد و مفروغٌ عنه باشد داریم می‌گوییم، بنابراین این قرینه است برای این که این شبهات اطلاق، ندارد عموم ندارد یا شبهه اطلاق ندارد.

س: مقید لبی است که می‌گویید؟

ج: بله؟

س: این قرینه مقید لبی است؟



ج: نه، مقید لفظی است که کنار آن قرار گرفته، البته مقید لفظی است که

س: لفظ نداریم؟؟

ج: همین فإن الوقوف، تعلیل دارد می‌کند. خود این تعلیل نشان‌دهنده چیست؟ این است که قبل از این که من این قف بگویم، این وجود دارد، این باعث شده من قف بگویم.

س: حضرت عالی می‌خواهید بفرمایید که ارشادی بودن؟؟ نبودند، مولوی بودن هم تابع جمع؟؟

ج: بله؟

س: ظاهراً نظر حضرت عالی این است که ارشادی بودن دیگه لازم نبود مطرح بشود، همین که به قرینه بعدی ما بفهمیم که این مثلاً موارد علم اجمالی و شبهات که قبلاً؟؟ کافی است.

ج: کافی است. بله،

س:؟؟ ممکن است مولوی هم باشد.

ج: بله، ممکن است باشد.

س: اگر

ج: ممکن است به این معنا، یعنی ما احتیاجی به آن نداریم اگر چه یک واقعیتی است که در این موارد ممکن است بگوییم ارشادی است اما ما احتیاج به اثبات این جهت نداریم.

س: یک بار ظهور روایت؟؟ وقوعش در مولوی بودن و ارشادی است که حالا این به ظاهرش که ظاهراً در ارشادی است، حالا این یک بحث است، یک بحث هم این است که واقعاً حالا ما فرض کنیم این را مولوی گرفتیم؟؟ خود امر قطعه؟؟ که امتثال نشود عقوبت دارد یا نه؟ اگر این شبهه

ج: نه، مولوی طریقی است. مولوی خودش امتثال و عقوبت ندارد اگر چه مولوی هم هست. مولوی نفسی نیست، مولوی طریقی است.

س: بعد همان می‌شود که مثلاً آقای خوئی می‌گوید دیگه، آقای خوئی می‌گوید ارشادی است، بعد هم؟؟ شیخ هم می‌گوید؟؟

ج: نه، ارشادی است معنایش این است که مولوی در آن نیست. ارشادی در مقابل مولوی است.

س: اگر مفید به واقع باشد این طریق، عقوبت دارد.

ج: نه، ارشادی است، معنای آن این است که تابع مرشد<sup>۱</sup> الیه است.

س: طریق وقتی ذوالطریقش واقعیت نداشته باشد، ذوالطریق نداشته باشد فی الواقعی؟؟ این دیگه اقدام ندارد اما

ج: ولی مولوی است.

س: مولوی باشد، عقاب نداشته باشد، این مولوی

ج: نه، همین دیگه، خیال کردید هر مولویی عقاب دارد این جوری نیست.

س: آخر تعلیل

ج:؟؟ بله، به این هر مولویی عقاب ندارد، مولوی نفسی است که خودش عقاب دارد، مولوی طریقی عقاب برای

طریق، ذوالطریق است نه طریق،

س: حاج آقا اصطلاح؟؟ جعل می‌کنیم که؟؟

ج: نه، اصطلاح جعل نمی‌کنیم.؟؟

س:؟؟ مولوی آن است که استحقاق عقاب داشته باشد؟؟

ج: نه، این طور نیست.

س: این طور می‌گویند دیگه؟؟ آقای خوئی؟؟

ج: حالا

س: حاج آقا طریقی هم نیست؟ چون فرمودید که؟؟ ما قبل از این امر به فعل؟؟ مفروض است یعنی اگر هر عیبی

می‌گیری یعنی خود این طریق مصحح عقوبت است. عقاب آمده بعد منجز واقع؟؟ اگر طریقی بگیریم لولا امر به

قف؟؟ ما هلاکت مفروضه نداریم بلکه این امر به قف طریقی اگر شد؟؟ دارد؟؟ می‌کند آن شبهه تحریمیه؟؟ را و

می‌گوید عقاب هست در واقع اگر حرام باشد؟؟

ج: نه، دقت فرمودید که چه عرض کردم؟ گفتم وقتی تعلیل به ما گفت موضوع آن دوتاست، مسئله حل است، دیگه نمی‌رویم داخل این بشویم مولوی هست یا ارشادی هست، اگر چه این جا اگر بخواهیم بفهمیم چیست؟ باید بگوییم ارشادی است ولی نیاز به این حرف نداریم. شما یک مقدماتی را ترتیب می‌دهید تا اثبات کنید ارشادی است، تا جواب بدهید به اخباری‌ها، درست؟ می‌گوییم قبل از این که به آن نتیجه ارشادیت برسید، مقتضای خود این مقدمات این است که این روایت شامل بحث ما نمی‌شود، پس نیازی به اثبات ارشادیت نداریم. حالا لو فرض که کسی خیال کند مولوی است ولو خیال باطل، ولی جواب داده شد. می‌گوییم آقا وقتی گفته قف عند الشبهه، به قرینه آن تعلیل که کأنه گفته قف عند الشبهه المقرونة بالعلم الاجمالی و الشبهه قبل الفحص، مثل این که این جور اصلاً گفته بود. اگر این جوری گفته بود، کسی تخیل می‌کرد که به این روایت بشود استدلال کرد برای شبهات حکمیه بعد الفحص؟ نه، حالا هم که تققید لفظ نکرده از تعلیل می‌فهمیم چنین قیدی دارد، وقتی دارد شامل نمی‌شود، پس به این روایت نمی‌توانیم استدلال کنیم برای احتیاط در شبهات حکمیه،

س: ما حمل بر امر مولوی؟؟ که بکنیم، تأکیدی فرمودید در؟؟ تقوی فرمودید؟؟ آن جا امر مولوی تأکیدی بگیرد؟؟

ج: باز هم همین طور است. تأکیدی هم بگیرد به خاطر این تعلیل همین است.

س: نه، می‌خواهم؟؟ فرمودید واقعش ارشاد است، می‌شود واقع را مولوی تأکیدی؟؟ بگیریم؟ و عقاب هم نداشته باشد؟؟

ج: حالا آن محل کلام است که در جایی که عقاب باشد مولوی تأکیدی آن جا معنا دارد اصلاً یا فقط ارشاد است به عقاب؟

عرض می‌کنم به این که تا به حال مطالبی که می‌گفتم بر اساس این بود که تهلکه یا مهلکه یا هلکه، این‌ها را علی الاختلاف روایات یا نسخ، این‌ها به معنای عقاب بگیریم، به این معنا بود و عمده مطالبی که از این منظر گفته شده بود عرض شد الا یک مقاله که حالا مانده که ان شاء الله بعد عرض می‌کنیم.

س: استاد، ادامه این بحث دیروز آن در جواب معمای؟؟ فرمودید بعد اشکال؟؟ را مطرح فرمودید

ج: آن بعد می‌آید ان شاء الله، آن همین در پرائنز بود فرمایش ایشان، آن مطلبی بود که در پرائنز عرض

س:؟؟

ج: بله، این بعد حالا عرض می‌کنیم. این جا این فرضیه که ما تهلکه را به معنای عقوبت بگیریم فقط، نه جامع بین عقوبت و مفسده، این فرضیه، فرضیه ناتمامی است. علت آن این است که ولو این که ما قائل بشویم که خود عنوان تهلکه و هلکة عند الاطلاق انصراف دارد به عقوبت، هلکة را آن جا می‌گویند، عقوبت را آن جا می‌گویند، ولو این را قبول بکنیم کما این که بزرگانی مثل محقق خوئی گفته‌اند انصراف به آن جا دارد هلکة، اما به خاطر این که بعض روایات معتبره داریم که امام (ع) همین روایت را تطبیق فرمودند در جایی که عقوبت نیست و لذا این قرینه می‌شود که شارع از این هلکت، خصوص عقوبت را حتماً اراده نکرده است و همان آن روایت، روایت مسعدة بن زیاد بود، «عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ: لَا تُجَامِعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشُّبْهَةِ وَقِفُوا عِنْدَ الشُّبْهَةِ يَقُولُ إِذَا بَلَغَكَ أَنَّكَ قَدْ رَضَعْتَ مِنْ لَبَنِهَا وَأَنَّهَا لَكَ مُحَرَّمٌ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ» که حالا این جا این بود که «رضعت من لبنها»، شبهه ذلک هم این است که این خواهر مثلاً رضاعی توسست یا نه خواهر حقیقی و غیر رضاعی است، یعنی نسبی است و هكذا، بالاخره ارحامی است که با آن‌ها نمی‌شود ازدواج کرد. فرموده است که «وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ». هلکة‌ایی که در این جا هست آیا چه هلکة‌ایی است؟ هلکة عقوبت است؟ شبهه موضوعیه است. هم استصحاب عدم رضاع وجود دارد «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ» (نور/۳۲) خب، ادله شامل آن می‌شود با استصحاب منقح موضوع دارد و هم خودش اصلاً مورد روایتی است که فرموده «الاشياء كلها على ذلك»، ذلک به حلال برمی‌گردد، یعنی «حلالٌ حتى تستبين أو تقوم به البينة» و مثال‌هایی هم که اما در همان روایات زدند یکی از آن همین است که «لعله أختك أو رضيعتك أو...»، پس بنابراین با توجه به این تطبیق از ناحیه امام (ع) به حسب بعض روایات معتبره، نمی‌توانیم بگوییم این هلکة فقط مخصوص چیست؟ مراد از او عقوبت است یا باید بگوییم مراد از آن خصوص مفسده هست یا باید بگوییم اعم است فلذا عرض کردیم شیخنا الاستاد دام ظلّه می‌فرمود که قدر متیقن از این هلکة همان مفسده هست چون امام این جوری تطبیق فرموده، به خاطر قرینه خارجی، قدر مسلم آن این است. حالا ما بگوییم نه، این تطبیق دلالت بر اختصاص نمی‌کند پس جامع مراد است. جامع بین هلکة، جامع بین عقوبت و مفسده.

حالا اگر جامع گرفتیم، حالا وارد این احتمال می‌شویم که به معنای جامع بگیریم، هلکة جامع بینهما باشد. چی می‌فرماید؟ می‌فرماید که «قف عند الشبهة فأأن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»، اگر جامع بگیریم، آن حرف قبلی را دیگه می‌توانیم بزنییم که بگوییم اختصاص دارد به شبهات مقرونه‌ی به علم اجمالی یا شبهات حکمیه قبل الفحص؟ نه، دیگه اگر جامع گرفتیم نمی‌توانیم این حرف را بزنییم. چرا؟ برای این که درست است معنای این کلام این است که قبل از این که من بگویم چون دیدم این چیزها وجود دارد، دارم می‌گویم قف،

درست؟ قبل از این، عیب ندارد. در موارد شبهات مقرونه به علم اجمالی و در شبهات قبل الفحص، این جامع وجود دارد به لحاظ آن حصه که عقوبت باشد و ممکن است در شبهات، در غیر آن بدویه بعد الفحص هم باز این جامع وجود داشته باشد به لحاظ آن حصه‌اش که مفسده باشد، بنابراین بله، شارع چون دیده است قبل از آن که قف بگوید این جامع در تمام شبهات وجود دارد فی بعضها ببعض حصه و فی بعضها ببعض حصه الاخر و لذا گفته قف عند الشبهه. بنابراین، این روایت دلالت می‌کند بر این که شما در تمام شبهات بالاخره یک چیزی در کار دارید که باید چه کار کنید؟ باید توقف بکنید. باید احتیاط بکنید یا مفسده ملزمه داری و یا عقوبت داری، پس همه جا باید، دیگه آن جواب را نمی‌توانیم بدهیم.

این جا هم به خدمت شما عرض شود که جواب‌هایی باز داده شده، من به یک جواب فعلاً اقتصار می‌کنم و از مطالبی که قبلاً گفته شد، جواب‌های دیگر هم روشن شد. آن جواب، جوابی است که شیخنا الاستاد دام ظلّه بیان فرمودند.

س:؟؟ در شبهات بدویه چه بود؟؟

ج: مفسده، مفسده ملزمه مثل همین جا

س: مفسده ملزمه است؟

ج: بله، این دارد می‌گوید مفسده دارد، احتیاط بکن، مثل همین جا، همین مثالی که در مسعدة بن زیاد در روایت مسعدة بن زیاد بود که درست است حرام نیست ولی چه مفسده‌ای بالاتر از این که یعنی مفسده‌ها، مفسده بالاتر از این که این بعد بفهمد با مادرش ازدواج کرده.

س: حرام نیست؟

ج: حرام نیست. یعنی به معنای عقاب ندارد ولی مفسده که دارد، این چه لکه ننگی است که بر هر دوی آنها باشد، به این‌ها مفاسد گفته می‌شود ولو عقاب نیست؛ جهنم نیست ولی یک مفسده‌ای است که یک لکه ننگ بزرگی است. حالا بچه‌های این‌ها همه بفهمند! این جوری بوده، خودشان بفهمند، مردم بفهمند این جوری بوده،

س: قف ارشادی می‌شود آن وقت،

ج: بله؟ نه، به خاطر این ممکن است بگوید حرام است دیگر، می‌گوید واجب است.

س: مگر نفرومودی حرام نیست؟

ج: چی؟

س: حرام هست یا نه آخرش؟

س: خود امام؟؟ به عدم حرمت کرد؟؟

ج: اشکالی ندارد، مفسده ملزمه این جوری باشد، کجا تصریح به عدم حرمت فرموده؟

س: مگر نفرومودند که اشکال ندارد اگر که مثلاً، برو ازدواج کن، ممکن است

ج: حالا آن روایت... این معارضه می شود دیگه بالاخره، الان این روایت این جوری می گوید، می گوید این روایت تاب این را دارد. تاب این را این روایت دارد که یعنی روایت الوقوف عند الشبهة خیر من...، تاب این جهت را دارد که ما بگوییم همه این جاها را می گیرد، همه این جاها را دارد می گیرد. بله، ممکن است شما بگویید به قرینه آن روایت یا بحث های دیگر، این قف عند الشبهة را حمل بر استحباب می کنیم یا بر جامع بین رجحان می کنیم که هم با وجوب بسازد هم با استحباب بسازد. حالا به این منظر داریم نگاه می کنیم. اگر ما آمدم این را جامع گرفتیم هلکه را، اگر جامع گرفتیم، شیخنا الاستاد فرموده است که این حتماً ارشادی است. این امر حتماً ارشادی است به چند مقدمه، مقدمه اول این هست که بین ارشادیت و بین مولویت تقابل است. با هم جمع نمی شود. نمی شود یک چیز، یک امر هم ارشادی باشد هم مولوی باشد. این دو تا متقابلان هستند. این مقدمه اول، چون اگر مولوی است یعنی اِعمال مولویت دارد می کند، عقاب دارد، ارشادی است، نه اِعمال مولویت نمی کند. هم اِعمال مولویت می کند هم نمی کند، با هم قابل اجتماع نیست.

س: بر اساس یک، نسبت به یک مدلول دیگه،

ج: بله دیگه، یک امر، و الّا یک امر

س: مدلول مطابقی اش مولویت باشد، مدلول التزامی اش آن هم ارشادیت باشد، اشکال دارد؟

ج: دو تا مدلول داشته باشد اشکال ندارد ولی مگر می شود مثلاً ارشادی یک مدلول، یک مدلول التزامی هم آن جوری داشته باشد؟ این که نیست. این مقدمه اولی.

مقدمه ثانیه این است که مدلول هیأت امر به حسب مقام اثبات، واحد بسیط است یا واحد و بسیط است. یک دانه است یعنی مدلول هیأت قف، مدلول ماده کهوقوف است. هیأتش که دال بر بعث و وجوب هست، این هیأت هم چیست؟ بسیط است. این هم مقدمه ثانی. مقدمه ثالث هم این است که البسیط لا يتعدد و لا يتبعض؛ بسیط نمی‌شود متعدد بشود تا یکی از آن مولوی باشد یکی از آن چی؟ ارشادی باشد، و لا يتبعض، دارای اجزاء بشود، یک جزء آن مولوی باشد، یک جزء آن ارشادی باشد، این هم که نمی‌شود. وقتی این دو تا شد، وقتی این را تصمیم گرفتیم پس بنابراین امر قف طبق این سه مقدمه یا باید چه باشد؟ ارشادی باشد یا باید مولوی باشد. این جا قرینه وجود دارد که نمی‌شود مولوی باشد، چرا؟ چون جامع گرفتید دیگه، جامع شامل عقوبت هم می‌شود. در مواردی که عقوبت است، امر مولوی معنا ندارد ولی امر ارشادی معنا دارد. امر ارشادی هم برای مفسده معنا دارد هم برای عقوبت، اما امر مولوی برای مفسده معنا دارد ولی برای عقوبت معنا ندارد. پس بنابراین باید این امر چه باشد؟ امر ارشادی باشد. امر ارشادی که شد، قهراً تابع مرشد<sup>۱</sup> إلیه است. امر ارشادی یعنی آقا در شبهه‌ها حواست باشد یک وقت در چاله نیفتی! حواست باشد تأمل کن اگر شبهه‌ای است که عقاب در آن هست احتیاط کن! اگر شبهه‌ای هست که نه! عقاب در آن نیست، بهتر است، شما همان بهتره را اگر خواستی انجام بده! نخواستی هم انجام نده! پس این «قف عند الشبهة» نظیر چه می‌شود؟ نظیر این می‌شود که شما به یک کسی می‌فرمایید «اعمل بالرسالة العملية». شما با صیغه‌ی امر دارید می‌گویید دیگر! می‌گویید «اعمل بالرسالة العملية»! این امر، امر مولوی نیست که بخواهید بگویید حتی یعنی آن جایش هم که مستحب است گفتند مستحب است عمل کن،؟؟ مکره؛ یعنی دارید ارشاد می‌کنید می‌گویید که «اعمل بالرسالة العملية فان فيه صلاحك و فلاحك»! این امر ارشادی است، این «قف عند الشبهة» هم که شارع این جا آن جا فرموده همین را دارد می‌گوید. می‌گوید آقا در این شبهه‌ها مفسده ممکن است باشد، عقوبت ممکن است باشد، جا به جا فرق می‌کند! یک جاهایی عقوبت است مثل شبهات مقرونه‌ی به علم اجمالی، مثل شبهات قبل الفحص. یک جاهایی از آن مفسده ممکن است باشد درواقع. اگر می‌خواهی صلاح و فلاح داشته باشی و هیچ مشکلی نداشته باشی، نه عقوبتی نه غیر عقوبتی، توقف کن، احتیاط بکن! پس بنابراین اگر امر ارشادی شد دیگر دلالت نمی‌کند بر این که در تمام شبهات، نه دلالت می‌کند که مسبقاً عقوبتی وجود دارد، هیچی از این‌ها دلالت نمی‌کند! مقام، مقام ارشاد است! این فرمایش استاد دام‌ظله است.

عرض می‌کنم این که فرمود مقدمه‌ی بین مولویت و ارشادیت تقابل است با هم جمع نمی‌شوند. یک وقت ما می‌گوییم که هیأت هم در استعمالش، در موارد ارشاد و در موارد مولویت مستعمل<sup>۲</sup> فيه آن متعدد است، و قائل می‌شویم به این که استعمال لفظ در اکثر از معنا ممتنع است، بله این مقدمه‌ی اولی قابل تسلّم است. چون اگر ارشادی است یک

مستعمل فيه دارد، اگر مولوی است یک مستعمل فيه آخر دارد و شما هم بخواهید از این لفظ هر دو را اراده کنید پس در هر دو باید استعمال کرده باشید و استعمال لفظ در اکثر از معنا ممتنع است! این می‌شد بگوییم که بله! ولی اگر گفتیم که ارشادی و مولوی و حتی غیر این‌ها، همان‌طور که در اصول در بحث اوامر فرمودند همه‌ی این‌ها این‌جور نیست که مستعمل فيها عوض بشود! مستعمل فيه واحد است، داعی‌ها مختلف می‌شود. تارة می‌گوید افعَل به داعی چی؟ ارشاد به یک امری! تارة می‌گوید افعَل به داعی بعث و تحریک مولوی! تارة می‌گوید، نه تحریک مولوی مقصودش است، نه ارشاد مقصودش است! بلکه تعجیز مقصودش است، یعنی بفهماند عاجزی! مثل «فاتوا بسورة» که نمی‌خواهد بگوید بیاورید حتماً؛ می‌خواهد این را می‌گوید به داعی این‌که آن بفهمد که بلد نیست، نمی‌تواند! «فاتوا بسورة». یا یکی به یکی می‌گوید پدرت را درمی‌آورم! می‌گوید در بیاور! این در بیاور نمی‌خواهد بگوید واقعاً تحریکش کند یا ارشاد بکند، می‌خواهد بگوید نمی‌توانی! یا پانزده مورد، بیست مورد که در اصول گفته شده؛ همه‌ی این‌ها همین‌طور که آقای آخوند و دیگران شاید فرمودند این‌ها چه هست؟ این‌ها مستعمل فيه همان است، زیرنویس همه‌ی این افعَل‌ها یک چیز است؛ منتها دواعی فرق می‌کند. آیا تعدد داعی، دوتا داعی نمی‌شود برای یک مدعو جمع بشود؟ در دوتا، دوتا داعی، سه تا داعی داریم؟! آن حرف فلسفی هم که نمی‌توانیم این‌جا بیاییم بگوییم که قاعده‌ی «الواحد لا یصدر الا من الواحد»، بیاییم بگوییم که چون اگر آن حرف را هم قبول کنیم جایش این‌جا نیست و آن برای فاعل «ما منه الصدور و الوجود» است نه دواعی! حالا یک کسی به چند داعی یک حرفی را می‌زند، این‌که اشکال ندارد که! وجداناً می‌شود، برهاناً هم می‌شود. حالا در این‌جا «قف عند الشبهة» هم به داعی مولویت نسبت به آن‌جاهایی که بدوی است که عقابی ندارد، هم به داعی ارشادیت نسبت به آن شبهاتی که عقاب دارد! به دوتا داعی بگوییم؛ استحاله‌ای ندارد! به دو داعی می‌گوییم. بله! شما یک وقت بفرمایید این خلاف ظاهر است، این دیگر برهان نیست! ظاهر این است که یک داعی وجود دارد مثلاً، اگر کسی این ادعا را بکند، یک داعی وجود دارد! همان‌جور که استعمال لفظ در اکثر از معنا هم علی‌التحقیق استحاله ندارد! فرمایش آقای آخوند که فرض محال است، چون «افناء اللفظ للمعنی» است نمی‌شود یک چیز در دو چیز فانی بشود در عین این‌که در این فانی است در آن هم فانی بشود این نمی‌شود؛ نه! استعمال افناء نیست! استعمال چه هست؟ «جعل علامیه» بیان علامت است! استعمال یعنی این! که این علامت این است من در ضمیرم این دوتا را اراده کردم و الا؛ پس بنابراین این برهان نمی‌تواند ما را قانع بکند بر این‌که اگر از «هلکت» «اعم» اراده شد به خدمت شما عرض شود حتماً باید ارشادی بگیریم! نه! منتها خلاف ظاهر است، این بعید نیست گفته بشود وقتی که یک کلامی گفته «قف عند الشبهة» می‌گویند بگوییم متکلم این «قف» را که گفته دو چیز؛ هم وجوب تکلیفی مولوی مقصودش بوده نسبت به بعضی موارد، هم ارشاد مقصودش



بوده نسبت به بعض موارد! این لعل می‌توانیم بگوییم خلاف ظاهر است! و چون حتماً به حسب همین‌طور که از این طرف ما قرینه داریم بر این‌که در موارد مفسده استعمال شده، همین‌طور قرینه داریم که در موارد عقوبت هم وجود دارد! پس بنابراین اگر بیایم این کار را بکنیم که این‌جا چون می‌خواهد یک داعی داشته باشد، ظاهر این‌که یک داعی دارد بعید نیست بگوییم آن حرف درست که این «قف عند الشبهة» در جامع رجحان استعمال شده! یعنی استحباب! چون به قرینه این‌که هردو را دارد می‌گوید، یک جامع رجحان! جامع رجحان، اشکال ندارد. یا بگوییم که به معنای ارشاد است، ارشاد دارد می‌کند، می‌گوید برای این‌که گرفتار مفسده نشوی و گرفتار به خدمت شما عرض شود که عقوبت نشوی احتیاط بکن!

س: داعی رجحان است یا مستعمل فیه؟

ج: مستعمل فیه معنای اسمی رجحان که نیست چون هیأت است! هیأت معنایش معنای حرفی است! درست؟ یعنی اصل البعث است به داعی اصل بیان اصل الرجحان است! این را.....

س: رجحان چه جور داعی است؟ یعنی چی؟

ج: بیان رجحان! یعنی کار خوبی است! و این داعی بیان می‌شود که بگوید این کار خوبی است! مثلاً مثل «اتقوا الله»! بنابراین در نهایت این را عرض می‌کنیم، نه بالبرهان اقامه‌ی شده‌ی از قبل استاد دام‌ظله بخواهیم بگوییم این امر ارشادی است! آن برهان قابل خدشه است! مقدمه‌ی اولای برهان قابل خدشه است! اما به این‌که بگوییم ظهور عرفی کلام در چه هست؟ ظهور عرفی در این است که یک داعی وجود دارد! آن داعی که در این‌جا می‌توانیم بگوییم این است که چون موارد مختلف است بعضی جاها عقاب است، بعضی جاها مفسده هست، پس بنابراین مولا می‌خواهد چه کار کند؟ مولا می‌خواهد ذهن‌ها را توجه بدهد به این‌که در موارد شبهات حواس‌تان باشد که در چاله چوله‌های عقوبت و مفسده نیفتید! حالا یک جاهایی از طرف شارع، این منافاتی ندارد با این‌که از طرف شارع یک جاهایی تأمین داده شده، گفته این‌جا بدان چاله چوله نیست! برائت عقلی است! برائت شرعی است! چاله چوله‌ای وجود ندارد! پس بنابراین مفاد ادله‌ی «قف عند الشبهة» با توجه به این مطلبی که عرض شد یک امر ارشادی می‌شود! وقتی امر ارشادی شد با ادله‌ی برائت ناسازگاری دیگر ندارد، معارضه با ادله‌ی برائت نمی‌کند! چون آن‌ها دارند می‌گویند آقا این جاها خیالت جمع باشد! این جاها مطلبی وجود ندارد! چاله چوله‌ای وجود ندارد!

س: حمل بر مطلق الرجحان نمی‌کنیم؟

ج: یا حمل بر مطلق الرجحان بکنید یا حمل بر ارشاد بکنید که الثانی «أولی من مطلق الرجحان». این....

س: چرا اولویت ندارد دومی؟ این که نه آن مشکلات را ندارد که بگو.....

ج: برای خاطر این که در موارد عقوبت نمی توانیم فقط بگوییم رجحان دارد، مستحب است! مستحب است نمی توانیم در مقابل عقوبت...

س: نگوییم مستحب، بگوییم رجحان؟؟؟ که شامل هم رجحان های؟؟؟ هم رجحان های استجابی! ولی؟؟؟

ج: یا حمل بر مطلق الرجحان بکنید یا حمل بر ارشاد بکنید که الثانی أولی من مطلق الرجحان.

س:؟؟؟

ج: برای خاطر این که در موارد عقوبت نمی توانیم فقط بگوییم رجحان دارد مستحب است.

س:؟؟؟

ج: بله! اصل رجحان، یعنی می خواهد چی؟ آن رجحان مولوی بگوید؟ نه! من سؤال می کنم! رجحان مولوی می خواهد بگوید؟

س: بله!

ج: رجحان مولوی در عقوبت گفته معنا ندارد! ندارد دیگر! شما بگویند آقا در جایی که چیزی حرام است دوباره بگویند چی؟ «احترز عن عقوبته» مولویت. این معنا ندارد!

س: نه! گفته در شبهه این را....

ج: شبهه ها می دانم! شبهه ها بعضی هایش مقرون به علم اجمالی است «قبل البحث» است! آن ها را هم دارد می گیرد که! آن ها دیگر خالی نیست. پس بنابراین به لحاظ آن ها نمی شود بگوییم رجحان مولوی! ولی ارشادی اشکالی ندارد! با موضوع سازگارتر است! موضوع عام است، مطلق است، ارشاد با همه ی آن ها سازگارتر است! سازگار است! بنابراین ظهور در ارشاد «لا بأس به» بگوییم.

ماند یک کلام آخر که البته باید اذعان کنم، یک مطلبی محقق همدانی قدس سره در حاشیه ی فرائد دارد که ایشان یک احتمال جدیدی در «هلکت» می فرماید که نه هلکت به معنای عقوبت است، نه هلکت به معنای مفسده است،

بلکه هلکت به معنای حرام است! و بر اساس این خواستند جواب بدهند! «خیرٌ من الاقتحام فی الهکة» یعنی «خیر من الاقتحام فی الحرام»! توضیح کلام ایشان و این که ایشان یک فقیه بزرگی است و در فهم روایات آدم شاخصی است در فهم روایات، مطلب ایشان را هم ذکر می‌کنیم وارد روایات بعد می‌شویم که این روایتی که بعد صاحب وسایل ذکر فرمودند.... و صلی الله علی محمد و آل محمد

## جلسه ۶۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آلہ الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الثَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللُّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقَرَّبُ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أبلغهم عني في هذه الساعة أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

بحث در جواب‌هایی بود که از رهگذر واژگان مأخوذه در این حدیث شریف داده شده است که رسیدیم به واژه هلکه، بیاناتی که تا به حال عرض شد روشن شد بیان آخری که محقق همدانی قدس سره در تعلیقه بر فرائد الاصول فرمودند این هست که این هلکت نه به معنای عقاب هست و نه به معنای مفسده بلکه به معنای حرام هست. پس «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» یعنی خیر من الاقتحام فی المحرمات، این مقصود است. قرینه بر این مطلب را این قرار دادند که اقتحام در خود عقوبت و خود مفسده، این لامعنا له، مباشرة انسان اقتحام در عقوبت نمی‌تواند داشته باشد یا اقتحام در مفسده نمی‌تواند داشته باشد مباشرة بلکه به سبب فعلی است که انجام می‌دهد، فعل محرمی که انجام می‌دهد، فعل ذامفسده و ذاعقوبتی که انجام می‌دهد، به واسطه آن اقتحام می‌کند. پس بنابراین این جا که می‌فرماید که «خیرٌ من الاقتحام فی الهلکة»، مقصود از این هلکت سبب الهلکه هست در واقع و لبّ و به علاقه سبب و مسببیت و این که حرام موجب عقوبت است اگر بلاعذر انجام بشود و موجب مفسده است، از این جهت به حرام، اطلاق هلکت شده، به این تناسب، به این علاقه به خود حرام‌ها گفته می‌شود هلکت، پس نتیجه این می‌شود که می‌فرمایند که شما اگر از شبهات اجتناب نکنید، احتیاط نکنید در موارد شبهات، این بهتر است

از این که احتیاط را نکنید، خدای ناکرده واقع در محرم واقعی بشوید. حالا این محرم ممکن است از باب این که عقوبت دارد و یا ممکن است از باب این که مفسده دارد، معین نمی‌کند که از باب کدام است و می‌دانیم که مفسده چیزی نیست که واجب الاجتناب باشد مفسده و آلا در شبهات موضوعیه شما باید بگویید که... شبهات موضوعیه تحریمیه، شما باید بگویید وجوب اجتناب هست یا در شبهات وجوبیه باید بفرمایید که هست بنابراین که ترک مصالح ملزمه مثلاً مفسده باشد و حال این که این چنین نیست. پس می‌خواهیم بگوییم این محرمات واقعی که بالاخره زمینه‌ی این هست که در بعضی موارد، عقوبت داشته باشد. کجا؟ آن جاهایی که عذری در ترک آن و در انجام آن نیست. یک جاهایی هم ممکن است عقوبت نداشته باشد و واقعاً آن حرام واقعی یک مفسده داشته باشد شما گرفتار آن بشوید؛ پس بهتر این است که چه کار کنید؟ اجتناب بکنید. پس بنابراین وجوب و لزوم، دیگه از آن در نمی‌آید. فرموده لیس، در ذیل عبارت شیخ که شیخ فرموده «و المتبادر من التهلكة في الأحكام الشرعية الدينية هي الأخرى» در ذیل این فرمایش می‌فرماید «أقول: ليس المراد بالهلكة في هذه الأخبار، نفس المضرة و المفسدة» خود مضرت و مفسده مقصود نیست از هلکت «کی يدعى انصرافها إلى الآخر منه»، تا این که شما بگویید منصرف است به مثلاً به چی؟ به عقوبت آخری، اصلاً به معنای هلکت خود این دو تا نیست. چرا؟ «إذ لا معنى للاقتحام في الضرر أو العقاب إلا بلحاظ سببه أي الفعل الذي يترتب عليه الضرر أو العقوبة»، مستقیماً مباشرة که نمی‌شود اقتحام در خود ضرر و عقوبت کرد. بله به سببش که آن فعل هست می‌شود. بنابراین مراد جدی از هلکت همان چیست؟ آن سبب است، آن فعل است که آن فعل می‌شود فعل حرام، می‌فرماید «فقوله عليه السلام «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» معناه أن الوقوف عند ما يحتمل كونه حراماً»، که این شبهه هست «خير من الاقتحام في الحرام، وإنما أطلق اسم الهلكة على الحرام بلحاظ كونه مضراً بحال المكلف، و موجباً لاستحقاق العقاب على تقدير عدم معذوريته في ارتكاب، فيكفي علاقة» در این نسخه‌هایی که چاپ شده «علاقة» نوشته، این غلط است «فيكفي علاقة لصحة إطلاق اسم الهلكة على ارتكاب فعل الحرام، كونه مشتملاً على المفسدة المقتضية للنهي عنه، و استحقاق العقوبة على ارتكابه بلا عذر»، فيكفي علاقة لصحة إطلاق اسم الهلكة على ارتكاب فعل الحرام، كونه مشتملاً على احد الامریني که گفتیم یا عقوبة یا مفسده. پس به این علاقه، به مبرر، هلکت اطلاق شده بر خود آن امر حرام، بر خود آن امر حرام، حالا آن امر حرام چه منجز باشد و چه نباشد بل امر حرام،

س: استاد محتمل را از کجا آوردید؟

ج: بله؟

س: احتمال را از کجا آوردید؟ دو تا الان تجوز می‌شود.

ج: چرا دو تا تجوز می‌شود؟

س: چون هلکه را کرده حرام بعد حرام را کرده محتمل الحرمة

ج: این که عرض کردیم دیگه همه این کار را...، چون خیر من الاقتحام در واقع شاید نباشد.

س: پس این دخیلی به استدلال ندارد، الان این

ج: نه، آن راه‌های دیگری است، این‌ها نه، اگر عقوبت بگیرید، اگر عقوبت نه، اگر عقوبت بگیرید آن حرف‌ها می‌آید دیگه، آن حرف‌هایی که قبلاً گذشت. ایشان می‌گویند به معنای عقوبت نیست تا شما این حرف‌ها را بزنید. به معنای مفسده هم نیست بلکه به معنای چیست؟ به معنای حرام است، دارد می‌گوید که داخل در حرام نشوید. «فلا يفهم من هذا الاستعمال كونه سبباً تاماً للمضرة الخاصة التي هي العقوبة»، بعد می‌فرماید «فليتأمل» باید تأمل بشود یعنی شاید خودمان هم باید تأمل کنیم ببینیم این حرفی که زدیم حالا درست است یا درست نیست؟ «فليتأمل». امر به تأمل دیگران نمی‌کند فقط، باید این جا مورد تأمل واقع بشود که لعل بشود این حرف را مثلاً زد. این فرمایش ایشان.

عرض می‌کنیم که این قرینه‌ای که ایشان اقامه فرمودند برای این که مراد از هلاکت حرام باشد، این فرمایش محل اشکال هست چون ما امور تولیدی فراوان داریم که مباشرة نمی‌توانیم انجام بدهیم آن را، فرض کنید قطع الشجر، قطع الشجر که مباشرة نمی‌شود باید با ارّه باید انجام داد یا با یک چاقوی، با یک وسیله‌ای، مباشرة چه جور قطع کنیم؟ آیا در این جاها ما می‌گوییم اگر گفت إقطع الشجر، معنایش این است که ارّه را به کار بگیر و قطع را بر عنوان ارّه مثلاً به کار برده؟ یا اگر گفت مردم را هدایت کن، مردم را چه جوری می‌شود هدایت کرد؟ باید حرف با او بزنیم، مطلب برای او بگوییم، هدایت کن، پس بنابراین مقصود از هدایت کن یعنی حرف بزن؟ یا این‌ها آن‌ها مقدمات کار است؟ امور تولیدی که اسباب آن در اختیار انسان هست، این‌ها به خود او درست است که امر تعلق بگیرد و این جا هیچ مجازی، اگر هم مجاز دقت عقلیه باشد ولی عرفیت دارد که گفته می‌شود. بنابراین این‌ها قرینه نمی‌شود بر این که ما بگوییم در این جا چون نفس الهلکة به معنای عقوبت، قابل اقتحام نیست مگر به سببش و نفس آن مضرت قابل اقتحام نیست مگر به سببش، بگوییم پس حالا که نام هلاکت را می‌برند خود آن دو تا مقصود نیست که معنای عرفی و لغوی آن است بلکه سببش مقصود است. نه، ظاهر این ادله چون مقدور بالواسطه هست و بالسبب هست، خودش قابل تعلق امر و نهی هست. بسیاری از امور تولیدی ما داریم این چنینی هست.

س: لابد قابل ... نیست.

ج: بله؟

س: لابد قابل...

ج: نه، پس قرینه می گیرد که مقصود این است. نه، مقصود خودش است. مقصود خودش است.

س: ... إقطع الشجرة... یا ... مقصود همین است که می فرماید دیگه...

ج: نه، إقطع الشجرة فرمود در رساله عملیه می نویسید واجب است قطع شجر یا می نویسید واجب است کشیدن ارّه بر درخت؟ کدام را می نویسید؟

س: نه، می نویسیم إقطع الشجرة... ولی می گوئیم مراد ...

ج: نه، مراد این نیست. نه، همین واجب است. آن مقدمه اش هست، مقدمه عقلیه است.

س: ...

ج: مثل این که بگویی آقا کن علی السطح، شما می گوئید کن علی السطح که نمی شود خودش، پس یعنی انصب السلم و ادرج علیها، پس واجب نفسی می شود آن، این نیست. بله این ها مقدمه اش هست. این حرف ان شاء الله بعداً، حالا چند سال دیگه نمی دانم، ان شاء الله خواهد آمد در شک در محصل، شک در محصل آن جا گفته می شود که اگر امر به محصلی شد که راهی جز محصل ندارد آن جا چه می شود، آن جا همین حرف ها آن جا باید تحقیق فراوان تری و بالاتری باز آن جا عرض می شود که آن جا بعضی ها برگردانند امر به محصل را به محصل و آن وقت گفته اند اگر که، حالا یک ذره باید بیشتر توضیح بدهم. گفتند گاهی محصل امر بسیطی است مثل حدث یا مثل طهارت، طهارت امر چیست؟ بسیطی است. اگر گفت صل مع الطهارة، مقصود چیست؟ یعنی صل با این امر بسیط یا نه؟ چون این امر بسیط است و خودش مقدور انسان نیست مگر به اسبابش که وضو و غسل باشد و تیمم باشد، پس صل مع الطهارة یعنی صل مع الغسل، مع الوضو، مع التیمم. آن وقت تیمم، وضو، غسل دارای چیست؟ بسیط نیست، اجزاء دارد. اگر ما شک کردیم که الان بدون انجام این کار مثلاً آیا طهارت حاصل می شود یا حاصل نمی شود، اگر بگوئیم متعلق امر خود این امر بسیط است نمی توانیم برائت جاری کنیم، اشتغال یقینی یقتضی البرائة یقینیه؛ پس باید حتماً آن جزء مشکوک، آن شرط مشکوک، این ها را بیاوریم تا بدانیم این بسیط را آوردیم اما اگر بگوئیم واقع

این که وقتی می‌گویند صلّ مع الطهارة، یعنی صلّ مع الوضو، وضو یک امر مرکبی است. پس می‌شود اقلّ و اکثر ارتباطی، ده جزء آن را می‌دانیم، جزء یازدهم را شک داریم، در آن چه می‌کنیم؟ برائت جاری می‌کنیم. این حرف آن جا خیلی حرف مهمی است این جا که آیا امر به اموری که بسیط است و مقدمه دارد و ما مباشرة نمی‌توانیم انجامش بدهیم، این در حقیقت برمی‌گردد به امر به سبب تا موارد شک ما بشود شک در اقلّ و اکثر، بتوانیم برائت جاری بکنیم یا نه، امر واقعاً بر همان امر بسیط است. آن را مولا از ما می‌خواهد، پس شک در مکلف به نداریم، یقین به مکلف به داریم، اشتغال یقینی به آن مسلم است؛ عقل می‌گوید اشتغال یقینی يقتضی البرائة الیقینیه، پس باید احتیاط بکنید. این زیربنای مسئله در آن جا که خیلی جاها این اثر دارد در این جور موارد، آن جا محل بحث و این‌ها قرار گرفته. حالا سؤال معالم هم قدس سره در مقدمه واجب معالم، آن جا هم ایشان فرموده بل امر به مقدمه کذائیه داریم در اقلّ امر به سببه است. این حرفی است که رده می‌شود در کتب اصول، اما این عرض می‌کنم به این که آن جا و این جا لولا القرینه که ما بتوانیم یک قرینه‌ای اقامه بکنیم بر این که مولا ولو در ظاهر کلامش امر آورده روی مسبب ولی اراده سبب کرده است، لولا این که یک قرینه‌ی خاصه‌ای در جایی اقامه بشود، نه ظاهرش این است که همین چیزی که تلو امر قرار گرفته یا تلو نهی قرار گرفته دارد حکم می‌کند و چون آن امری است که با مقدماتش در اختیار ماست و مقدور است بنابراین لا بأس به این که امر و نهی بشود از آن، پس این مبرر این نمی‌شود فلذا ایشان تقریباً متفرد بر این است، هیچ کسی ندیدیم با این که کلمات اعظم در این جا خیلی فراوان است، این روایت خیلی بحث از آن کردند، هیچ کس این احتمال را ندیدیم که بگوید به این جهت مقصود از حرکت عقوبت نیست؛ مقصودش مفسده نیست، جامع بین این دو تا هم نیست بلکه نفس فعل الحرام است، چون خلاف ظاهر است دیگه، استحقاق اصالة الحقیقه هست، این هم که ایشان فرمود قرینه می‌شود بر این که ما دست از اصالة الحقیقه برداریم و به معنای خود فعلی که سبب است برای عقوبت و مضرت بگیریم، این قرینه هم نمی‌تواند قرینیت داشته باشد. تا به حال آن چه که عرض شد، همه این‌ها استفاده از واژگان مأخوذ در عبارت بود، کلمه وقوف بود، کلمه خیر بود، کلمه اقتحام بود، کلمه هلکت بود، این جواب‌ها بر اساس این واژگان‌ها داده می‌شد. حالا امور دیگری هست که از خارج از این کلام، یعنی از جهت واژگان نیست، از جهت امور آخر است که به واسطه آن‌ها هم گفته شده است ما به این روایت نمی‌توانیم استدلال کنیم بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیّه، تحریمیه و حالا یا وجوبیه، این‌ها حدود چهار راه هست که اگر موفق بشویم امروز عرض می‌کنیم این چهار راه را.

راه اول این است که عده‌ای از بزرگان فرمودند در کلام شیخ اعظم هست، محقق خوئی هست، غیر این بزرگواران هم فرمودند، حالا بعضی‌ها به عنوان دلیل و قرینه، بعضی‌ها به عنوان مؤید و آن این است که مسلم است عند

الأخباری و الاصولی که ما در شبهات موضوعیه احتیاط واجب نیست بکنیم. و در شبهات وجوبیه هم باز متفق هستیم که احتیاط واجب نیست بکنیم، این مسلّم است. از طرف دیگر این روایت لسانش آبی از تخصیص است. «قف عند الشبهة» می‌خواهیم بگوییم الّا شبهات موضوعیه و الّا شبهات وجوبیه، این بر نمی‌تابد تخصیص را، چرا؟ برای این که تعلیل شده وقتی یک امری تعلیل می‌شود به یک چیزی آن قدر قوت پیدا می‌کند که قابل تخصیص نیست به خصوص وقتی آن علت، یک علتی است که در این جاها هم جریان دارد. اگر یک علت شده پس همه جا باید شما بگویید، اگر علت ندارد پس هیچ جا نباید بگویید. وقتی امری را معلل به یک علت کردند آن هم علتی که به این مثابه از اهمیت عقوبت، مفسده، این دیگه مورد تخصیص نیست که بگویی الّا این جا، اگر مفسده اشکال دارد، اگر مضرت اشکال دارد، اگر عقوبت اشکال دارد، همه جا را باید... اگر ندارد، همین جور که این جاها را می‌گوید عیب ندارد آن جاها را بگو عیب ندارد دیگه، پس بنابراین لسان، لسان آبی از تخصیص است. حالا که این جوری است، این قرینه می‌شود. بر چی؟ بر این که مفاد این کلام، یک مفاد الزامی نیست. همین! کافی است برای ما که جواب.... ما می‌فهمیم از این، حالا چیست مفاد آن؟ آن را فقیه معین بکند، محدث معین بکند، شراح حدیث معین بکنند، ما می‌گوییم از این دیگه الزام در نباید بیاید.

س: هیچ جا؟

ج: هیچ جا، چون لسان آبی از تخصیص نیست، اگر الزام باشد باید تخصیص بخورد اما اگر الزام نباشد تخصیص لازم نیست بخورد. بله، معلوم است که در شبهات موضوعیه هم حسن است احتیاط و وقوف، در شبهات وجوبیه هم حسن است احتیاط و وقوف، ولی الزام اگر باشد شما باید آن را تخصیص بزنید.

س: آن روایتی که مطمئن هستید الزام است چی؟ آن را چه کار

ج: کجا گفتم این الزام است؟

س: روایت که حتی حق با امامت...

ج: خوب است، ببینید خوب است یعنی الزام نیست به یک امر حسن، می‌گوید این کار نیکی است، کار خوبی است، البته مورد چیست؟ مورد، موردی است که می‌فهمیم که الزام دارد، واجب است. به این که این کار خوبی است دارد...

س: عدم الزام با این موضوع سازگار است؟

ج: الزامی نیست، حسن است.



س: اقتحام در هلكة نکن...الزام است یک کار خوب را انجام بدهی...

ج: هلكت آن وقت معنای آن چه می شود؟

س: جامع است.

ج: جامع است دیگه، عقوبت نیست دیگه،

س: استاد می شود بگوییم تخصص است؟

ج: حالا، یا جامع، بالاخره الزام در آن نیست، حالا یا ارشاد می شود کلّ علی.... هر جایی به حسب خودش، ببینید ما می خواهیم بگوییم این الزام نیست، چه هست؟ عرض کردم، چه هست؟ کار به آن نداریم. در مقام جواب، این است که ما می فهمیم الزام این جا نیست. حالا چه هست؟ یا ارشاد است یا استحباب است یا مطلق... هر چه شما می خواهید، ما به آن کاری نداریم، ما می گوییم زود خودمان را خلاص کنیم بگوییم به این که آقا این استدلال برای وجوب احتیاط در شبهات حکمیه تمام نیست. حالا معنای حدیث چه می شود؟ ارشاد می شود، چه می شود؟ این ها کار نداریم.

پس این جواب یک جواب سربسته اجمالی است که تفصیلاً نمی گوید حدیث معنایش چیست اما یک چیزی را نفی می کند تفصیلاً، می گوید الزام نیست، حالا که الزام نشد پس استدلال اخباری به این روایت یا اصولی به این که این حجت بخواهد بشود بر وجوب احتیاط نه، حجتی بر لزوم احتیاط و وجوب احتیاط نیست که همه جا بتوانی به آن بگویی در شبهات بدوییه بعد الفحص هم بتوانی بگویی، ممکن است ارشاد باشد، اگر ارشاد بود همان حرف هایی که گذشت که زدیم و امثال آن.

س:....

ج: دست ما که نیست. الشبهه و الشبهات می گیرد. چه فرقی بین این است که من شک می کنم این حرام است یا نه؟ یا شک کنم واجب است یا نه؟ حرام است یا نه، شبهه صادق است بر آن، واجب است یا نه، شبهه بر آن صادق نیست؟

س: به فرض این که خودش به ما گفته که این ها اشکال ندارند دیگه شبهه نیست....

ج: نه، آن حرف آخری است. آن حرف آخری است که وقتی گفته اشکال ندارد نه، آن جواب اول است که از کلمه شبهه استفاده کنیم یعنی به طور کلی حکم آن را نمی دانیم، هیچی از آن را نمی دانی، نه ظاهری نه واقعی، آن ها چه می شد؟ وارد می شد. این جواب ها را بگذارید کنار دیگه، حالا شبهه هم شامل آن ها می شود هم شامل این ها می شود و اگر معنای آن الزامی بود، مفروض این است که با ادله برائت شرعیه معارضه می کرد. او می گوید در بگو برداشتم، این می گوید نه آقا برداشتم باید احتیاط بکنید.

می گوئیم بله، مع الغض از آن اجوبه سابقه، می گوئیم چون لسان آبی از تخصیص است و حتماً شبهات موضوعیه داخل این کلام هست، مشمول این کلام است.

س: این حتماً از کجاست؟ ایشان معلل نیست به این که اقتحام در هلکه نباشد، شاید مراد از هلکه عقوبت باشد ممکن است نباشد.

ج: باز شما رجوع به قرائن سابق می کنید. ما می گوئیم غرض البصر عن القرائن السابقه و حرف آقای اخباری را می پذیریم که فعلاً دارد می گوید قف عند الشبهه، فإن الوقوف خیر من الاقتحام فی الهلکه،

س: احتمال...

ج: می گوئیم آقا چی؟ می گوئیم آقا ما یک قرینه ای داریم که این جور که شما معنا می کنید نباید معنای کلام باشد. برای چی؟ برای این که این شبهه یا شبهات هر دوی آن چه مطلق باشد چه عموم باشد که شبهات باشد، همان طور که شبهه تحریمیه را می گیرد شبهه وجوبیه را هم می گیرد. فرقی بین آن نیست که، آن جا شک می کنم حرام است یا حرام نیست، این جا شک می کنم واجب است یا واجب نیست. شبهات موضوعیه را هم می گیرد، شک می کنم این آبی که در خارج است الان متنجس است یا متنجس نیست؟ خمر است یا خمر نیست؟ این لباس، لباس خودمان است یا لباس زید است؟ این خودکار، خودکار خودم است یا خودکار دیگری است که لا يجوز التصرف فیه، و هكذا و هكذا، شبهات موضوعیه، شبهه دیگه همه را می گیرد دیگر، فرقی نمی کند که، بنابراین اگر حرف شما درست باشد باید همه را بگیرد و آن این که این آبی از تخصیص است، این اباء از تخصیص به ما می فهماند پس این جا حکم الزامی وجود ندارد، وقتی نداشت یا عقوبت را باید یک جور معنا کنیم یا ارشاد بگیریم که به حسب موارد، دارد ارشاد می کند یا این که حرف های قبل را بزنیم دیگه. این جور. این راه اول.

س: ...

ج: نه بین خودمان و خدای متعال. در قبر که گذاشتند ما را وقتی که آمد می‌گوید چرا به برائت عمل می‌کردی؟ همین الان داشتیم می‌آمدیم آقای نظریور رحمة الله علیه آدم اهل کار و اهل درس و اهل بحث و این‌ها یک مرتبه، خب.. بالاخر سؤال می‌کنند از انسان. از مرحوم حاج احمد آقا نقل شد که امام را در خواب دید فرمود این هم آن جا مورد سؤال واقع می‌شود همین که مقصودت از این چه بود؟ سؤال می‌کنند، آن جا چه جواب می‌دهد؟ می‌گوید جوابش این است که این ابای از تخصیص داشت آن وقت می‌گوید که ....

س: ...

ج: مع الغض از آن، داریم جواب اجمالی می‌دهیم یعنی آن‌ها هیچ.

س: ...

ج: آقای عزیز می‌گویم مثل روز اول، اگر ما روز اول این چند روز که آمدیم از این‌ها بحث کردیم یک جواب.. حالا نه یک جواب این است که روز اول کار را تمام کنیم، بیاییم بگوییم که ما وارد این بحث‌های طویل و عریض نمی‌خواهیم بشویم. درست...

س: ...

ج: همین می‌گوییم آقا ما می‌دانیم که این دو تا که مسلم است عندما، حالا که مسلم است عندما می‌فهمیم پس این روایت قابل استدلال نیست یک معنایی دارد، شما می‌خواهید بروید معنایش را پیدا کنید. یک معنایی دارد که نمی‌شود به آن استدلال کرد چون اگر بخواهد یک جور احتیاط را و گردن‌گیری احتیاط را و تنجز واقع را این روایت دلالت بکند همه این جا ما گرفتار هستیم، و حال این که این جاها ما گرفتار نیستیم باید تخصیص بزنیم، پس معلوم می‌شود که معنا یک معنایی است که تنجیز آور مطلق نیست. یا ایجاب احتیاط مطلق نیست، نه تنجیز مطلق از در آن در می‌آید که بخواهد واقعیات را تنجیز کند در موارد شبهه. نه وجوب نفسی در آن هست چون این جاها باز می‌دانیم و نه وجوب طریقی در آن است، می‌دانیم این‌ها نیست. حالا چیست؟ نمی‌دانم برو پیدا کن. البته قبلاً گفتیم ارشاد است، این‌ها را قرینه بر آن اقامه کردیم. اما حرف‌مان این است که این جور هم می‌شود. دیگه کفایت مذاکرات باشد که بتوانیم رد بشویم و بقیه را هم بگوییم.

دوم:

س: ...

ج: بنا شد کفایت مذاکرات باشد.

س: ...

ج: حالا الان اجازه بفرمایید که رد شویم بعداً تشریف بیارین..

اما راه دوم؛

راه دوم این است که ما می بینیم این تعلیل همین عین این کلام بلا فرضِ ائمه (ع) به حسب روایات منقول، هم تعلیل کردند به آن چیزهایی که واجب نیست، مستحب است و هم تعلیل کردند به چیزهایی که واجب است. پس معلوم می شود این یک کلامی است، یک معنایی دارد، که هم می تواند با مستحب و علت برای استحباب بشود و هم می تواند علت بر وجوب شود. در روایت مسعدة ابن زیاد که «لا تجامع النکاح علی کذا» که دیروز خواندیم روایت آن را، آن جا همین تعلیل ذکر شده بود برای امر استحبابی. در مقوله ی عمر بن حنظله همین تعلیل ذکر شده برای امر لازم. پس این مفاد، یک مفادی است که هم می تواند امر استحبابی را تعلیل کند، هم امر غیر استحبابی و جویی را تعلیل کند. وقتی این طور شد، نتیجه این می شود که التفات «قف عند الشبهة»، به این کلام موجب اختلال در ظهورش می شود، نمی دانیم محفوف به ما یحتمل القرینیه است، ممکن است این مثل آن جا مثل روایت مسعدة باشد، ممکن است مثل روایت عمر بن حنظله باشد. یک تعلیلی است که با هر دو سازگار است، باید دید.. پس بنابراین اگر فقط ما داشتیم «قف عند الشبهة» خوب ظاهرش وجوب بود، این شاهدش الزام و لزوم بود اما چون معلل شده به این علت و این علت برای هر دو صلاحیت و تناسب دارد این می شود که ما شک می کنیم که الان پس این که گفت «قف» از قبیل قف در مسعدة بن زیاد است که استحباب است یا از قبیل «قف» در مقوله ی عمر بن حنظله است که الزام و وجوب است، با هر دو سازگار است. پس این از باب تطبیق است. چون امام (ع) طبق این کلام مبارک را هم در آن موارد، هم در این موارد، هم آن جا از آن استفاده فرموده، هم این جا از آن استفاده فرموده است این موجب می شود که ما...

س: ...

ج: چه قرینه ای است؟ عین هم است.

س: ...

ج: نه صلاحیت این تعلیل برای هر دو هست، پس بنابراین لعل این جا هم استحباب است با همان تعلیل می‌شود. شاید این جوری باشد.

س: ...

ج: قف داریم بله.

س: ...

ج: اشکالش این است که کلام ظهور در وقتی که محتف بما یحتمل القرینه بشود از بین می‌رود.

س: ...

ج: استعمال که معنایش واحد است پس از این کلام شک می‌کنیم که این یک تعلیلی است که می‌تواند معلل آن مستحب باشد. تعلیلی است که می‌تواند معلل آن واجب باشد هر دو می‌شود باشد. پس این جا تعلیل شده، حالا آن چیزی که معلول این علت است استحباب است یا وجوب است؟ هر دو که می‌شود باشد پس بنابراین اختلال ایجاد می‌کند که ببینیم وجوب است یا استحباب. چون آن هر چه هست از دل این درآمده، این مهم می‌تواند وجوب از دلش در بیاید، هم می‌تواند استحباب از دلش در بیاید، چون در هر دو تا تعلیل شده. بنابراین اختلال در ظهور پیدا می‌کند نمی‌گذارد ظهور در الزام پیدا شود برای آن. این هم قرینه‌ای است که عده‌ای، بعضی از بزرگان اصول گفته‌اند به خاطر این نمی‌شود.

شبیه این که امر سوم می‌گوییم از راه این است که .. آن وقت این تتمه را هم عرض کنم در آن جا، وقتی که در این‌هایی که معلل است این چنین شد گفتیم این روایت معلله در اصل حکومت دارد، آن روایاتی هم که تعلیل در ذیلش ذکر نشده فقط گفته «قف عند الشبهه» این می‌فهماند که این وقتی به این برمی‌خوریم که این تعلیل آن‌ها هم هست. بنابراین حکومت دارد می‌گوید آن‌ها هم بر اساس این است، آن‌ها هم همین اشکال را پیدا می‌کند و فرقی فقط این است که در «قف عند الشبهه» انعقاد ظهور نمی‌شود، در منفعالات انعقاد ظهور بدوی می‌شود اما در ناحیه‌ی مراد جدی تشکیک حاصل می‌شود و اصالة التطابق امرش مختل می‌شد بین مراد جدی و ظهور بدوی.

و اما بیان سوم که محقق نایینی قدس سره فرموده است ما یک مواردی داریم که قبلاً هم این را عرض کرده بودیم که مسلّم وجوب نیست «اورع الناس من وقف عند الشبهه، لا ورع كالوقوف عند الشبهه» و امثال این. وقوف عند الشبهه این چنینی است، معلوم است که ورع و اورعیت و این‌ها وجوب ندارد، این جا کمالات والا است استحباب

دارد. همین جمله ببینید این جاها استعمال شده، این جاها به کار رفته و مواردش عدیده هست، این که در موارد عدیده همین جمله به کار رفته و قطعاً مراد از آن وجوب نیست این باعث می شود که ظهور این کلام این قالب و این کلام در این که افاده‌ی وجوب بخواهد بکند چه می شود؟ از بین می رود. یعنی این متکلم وقتی ما دیدیم یک کسی این کلام را یک جاهایی می گوید که وجوب ندارد. بنابراین یک جایی هم اگر گفت که حالا آن جا ما شک داریم وجوب است یا وجوب نیست. به خاطر این که این جا، آن جا، آن جا فرموده و وجوب را اراده نکرده است این باعث می شود که این وحدت سیاق این قالب با این که این قالب، قالب واحدی است این هم موجب شک و تردید می شود که حالا این جا هم چه مقصودش است.

س: ...

ج: نه فرق این که آن جا تعلیل شده، این جا تعلیل به چیزی نشده، فقط می گوید «اورع الناس من وقف عند الشبهات» یا «الوقوف عند الشبهات» یا «اورع الناس من وقف عند الشبهه»...

س: ...

ج: آره این جوری گفته می شود.

این هم یک مطلبی است که گفته می شود البته این برای تأیید خوب است نه برای دلیل بودن و الا اگر برای دلیل باشد باید بگویید شما اوامر ظهور در وجوب ندارید چون خیلی جاها اوامر گفته شده و استحباب اراده شده. نواهی ظهور در حرمت ندارد چون خیلی جاها همین نواهی، همین صیغ به کار رفته و کراهت اراده شده. فلذا می شود حرف صاحب معالم قدس سره، صاحب معالم فرموده است که استعمال صیغه‌ی افعال در استحباب به حدی زیاد شده که به حد مجاز شایع رسیده. فلذا همه‌ی صیغه‌های افعال اجمال دارد، بخواهی حمل بر وجوب بکنی قرینه می خواهد، بخواهی حمل بر استحباب هم بکنی قرینه می خواهد مثل مشترک لفظی می شود. ولی و الانصاف این است که در این حد آن جا جواب داده شده که نه این مجاز در این حد نیست که به این جا رسیده باشد، مجاز مشهور شده باشد و شایع شده باشد، این جا هم همین مطلب را می شود عرض کرد. اما در عین حال باقی ماند یک مطلب دیگر که... و صلی الله علی محمد و آل محمد..

## جلسه ۶۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي أَنْجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْإَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمَّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقَرَّبُ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أُبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

محقق نائینی قدس سره در جواب از استدلال به روایات آمره‌ی به وقوف عند الشبهه، جواب دیگری دادند و آن این است که اصلاً مفاد این روایات، توصیه‌ی به یک امری است برای این که شخص مبتلای به انجام محرمات نشود. این که فرموده است که «قفوا عند الشبهه» یا «قف عند الشبهه»، این برای خاطر این تلازم عادی و غالبی هست که کسی که احتیاط نمی‌کند در مورد شبهات، این یک حالت سهل‌انگاری برای او پیدا می‌شود که در اثر این سهل‌انگاری دیگه وقتی مواجه با محرمی می‌شود و ترک واجب می‌شود، دیگه برای او اهمیتی ندارد اما به خلاف کسی که خودش را عادت داده حتی از مشتبهات اجتناب می‌کند. آن شخصی که این جور خودش را تربیت کرده، حتماً اگر با حرامی مواجه بشود، ترک واجبی مواجه بشود، آلوده به ترک واجب و فعل حرام نمی‌شود. این خاصیت احتیاط‌کاری و عدم احتیاط‌کاری است. حالا این روایت هم همین را دارد می‌فرماید. می‌فرماید «قفوا عند الشبهه» یا «قف عند الشبهه» چون «فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» شما یک زحمتی به خودتان بدهید در شبهات احتیاط بکنید این بهتر است از این که نفس شما یک حالتی پیدا کند که در محرمات واقع بشوید. آن یک پایان نامیمونی دارد ولی این حالا یک زحمت چند صباحه‌ای دارد، حالا بالاخره احتیاط می‌کنیم. پس بنابراین این روایت دارد این مسئله در حقیقت اخلاقی، این را دارد بیان می‌کند و نمی‌خواهد بگوید که در شبهات، آن واقع اگر موجود باشد منجز است، عقاب دارد؛ این را نمی‌خواهد بگوید. این هلاکات «خير من الاقتحام في الهلكات» یعنی هلاکات مسلمه که در موارد محرمات است. در موارد ترک واجبات است، پس اگر احتیاط بکنید این بهتر از این است که شما اهل احتیاط نباشید و در اثر این که اهل احتیاط نیستید، قهراً در موارد به محرمات

واقعی هم مبتلا بشوید، به ترک واجبات واقعی هم مبتلا بشوید. پس بنابراین یک توصیه اخلاقی، یک رهنمود اخلاقی است این روایات دارد می‌فرماید، بنابراین اگر فوqش هم دلالت بر امری بکند، دلالت بر استحباب می‌کند که خوب است انسان این کار را بکند برای این که مبتلای به آن جهت نشود و بعضی از السنه روایات هم به خوبی نشان می‌دهد که مقصود همین است؛ مثلاً فرموده است که «و المعاصی حمی الله فمن حولها یوشک أن یدخلها». کسی که حول معاصی گردش کند، این نزدیک است این که مبتلا بشود. شبهات همان حول معاصی است احتمال دارد. حالا اگر کسی در شبهات احتیاط نکند، هر مالی دستش آمد بدون حساب و کتاب از کجاست؟ این‌ها أخذ می‌کند، مصرف می‌کند، به این چیزهایش توجه نمی‌کند، برای او مهم نیست. حالا این آدمی که این جور عادت داده خودش را، یک روز هم یک مال حرامی نعوذ بالله اگر به دستش رسید برای او مهم نیست اجتناب از آن کردن، این این جوری می‌شود. این فرمایش محقق.... اما مشکل این فرمایش این است که بله، آن روایاتی که تعلیل این عبارت تعلیل نیست برای چیزی در آن، حالا آن‌ها را ممکن بود این جوری معنا بکنیم اما فرض این است که این «فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات»، تعلیل واقع شده در مواردی که حتی واجب است و منجز است. برای آن جاها هم این تعلیل وارد شده، مثل همان مقبوله عمر بن حنظله، دیگه نمی‌شود آن جا را آن را حمل بر یک امر اخلاقی و استحبابی بکنیم در آن جا، بنابراین این مطلبی که ایشان افاضه فرموده، فی نفسه یک مطلب درستی است که بعضی روایات هم بر آن دلالت می‌کند؛ اما این که این روایات معنایش این باشد که می‌فرمایند، این علاوه بر این که فی نفسه خلاف ظاهر این روایات هست، از جهت این که تعلیل هم واقع شده در مواردی که آن معلل، امر اخلاقی نیست بلکه واجب هست، از این جهت هم خلاف ظاهر است. پس فی نفسه خلاف ظاهر است، قرینه هم داریم بر این که این معنا نمی‌شود مراد باشد برای این که تعلیل واقع شده در آن روایات.

س: ... فعل امر را استحباب می‌گیرند؟ ... را

ج: بله،

س: حاج آقا، این روایات یعنی ظهورش این است که اخلاقی است صرفاً؟ نمی‌خواهد بگوید در عمل به قانون واقعاً رعایت احتیاط را بکنند...

ج: ایشان این طوری می‌فرمایند. اشکال کردیم دیگه، همین که خلاف ظاهر به اولی است اولاً و خلاف قرینه است. البته ایشان هم در پایان کلام فرموده است «و یحتمل قریباً أن تكون روایات التوقف لإفادة معنی آخر» که این معنای آخر خلاصه‌اش همین بود که عرض کردیم.



این بحث ما تمام شد منتها ما قبلاً یک قولی داده بودیم، حالا هر چی فکر کردم که این قول را عمل نکنم دیدم شاید خودش خلاف این روایات باشد، ملخصاً آن را عرض می‌کنیم. گفتیم که استدلال به روایات وقوف عند الشبهة، تقاریبی دارد. دو تقریب را قبلاً عرض کردیم، گفتیم یک تقریب آخری هم دارد که محقق اصفهانی فرموده اما بعداً این تقریب محقق اصفهانی را عرض کردیم که عرض می‌کنیم، منتها این تقریب محقق اصفهانی چون مفصل بود، دیگه بعدها چون یک مقداری طول کشید بحث این روایات، به خاطر این که فرمایشات علما زیاد است در آن و بالاخره سوژه‌های مطلب در آن خیلی فراوان هست، می‌خواستیم دیگه این را قطع کنیم این فرمایش محقق اصفهانی را اما بالاخره در نهایت امر به خاطر این که خلف وعده نشود، گفتیم ملخصی از کلام ایشان را عرض بکنیم که خلف وعده نشود.

فرمایش مدققانه‌ای است که ایشان فرموده رضوان الله علیه، ایشان خلاصه فرمایش او این هست که این امر به وقوف در این روایات بدو سه احتمال دارد. ۱- این که این امر، امر نفسی باشد، نفسی مولوی باشد. این یک احتمال که واقعاً خود احتیاط در شبهات بما هو احتیاط یک مصلحت ملزمه‌ای دارد مثل این که صلوة مصلمحت ملزمه دارد، صوم مصلحت ملزمه دارد، شارع امر به آن می‌کند. خود احتیاط کردن در شبهات حکمیه هم یک مصلحت ملزمه‌ای دارد. به خاطر این، شارع امر مولوی فرموده است. این یک احتمال، احتمال ثانی این است که این امر طریقی باشد. مولوی طریقی باشد. مقصود از مولوی طریقی این است که خودش مصلحت ندارد بلکه به داعی تنجیز واقع، این امر گفته می‌شود؛ یعنی یک واقعی موجود است، آن واقع مجهول است برای مکلف، شارع برای این که او را تنجیز کند، بگوید قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نمی‌شود به داعی این که بفهماند بعد که او منجز است، گردنگیر است و من به آن اهتمام دارم و دست از آن برداشته‌ام، امر طریقی می‌کند.

س: همان تأکیدی است؟

ج: نه، تأکید نیست.

س: آخر می‌گویید دست برداشته‌ایم؟؟

ج: نه، به داعی نه، در تأکیدی این است که قبل از این هم آن منجز است.

س: حالا هم هست فقط می‌خواهیم تأکید کنیم که...

ج: نه، نه، می خواهد، اگر نمی گفت منجز نمی شد، به داعی این است. اگر نمی گفت، قبیح عقاب بلاییان داشت، برای این که جلوی قبیح عقاب بلاییان را بگیرد اعلام می کند که آن منجز است، من دست از آن برنداشتم. این امر می شود امر طریقی، پس این امر شده اما این طریقاً الی تنجز الواقع هست نه به خاطر این که خودش مصلحت ملزومه دارد.

سوم: این است که این امر ارشادی باشد. می خواهد ذهن ها را توجه بدهد که این جاها، در این شبهات، چنین چیزهایی عقابی ممکن است باشد. تهلکه ایی ممکن است باشد، ارشاد است. این سه احتمال، بدو سه احتمال وجود دارد.

اما احتمال اول، ایشان می فرماید دو قرینه وجود دارد که نمی شود بگوییم این نفسی مولوی است. پس آن احتمال از بین می رود. آن دو قرینه چیست؟ قرینه اول این است که اگر بنا باشد این امر، نفسی مولوی باشد لازم می آید که حکم شبهات أسوء باشد، از موارد معاصی حتمیه، ارتکاب شبهه أسوء حالاً باشد، از مورد معصیت حتمیه، چرا؟ برای خاطر این که کسی که معصیت حتمیه معاذالله انجام می دهد، غیبت می کند، دروغ می گوید، ترک صلات واجب می کند یک عقاب دارد، اما این جا کسی که بیاید احتیاط نکند و در واقع تکلیف باشد، یک عقاب باید بشود برای ترک واقع، یک عقاب باید بشود برای این ترک احتیاط، احتیاط هم خودش امر نفسی داشت دیگه، اطاعت می خواست، امثال می خواست و حال این که این بالضرورة الفقهیه، وجدانیه، ارتکازیه، عقلائیه، این جور نیست که حالا کسی این شبهه را انجام داد این کارش أسوء باشد از کسی که معصیت مسلّمه را دارد انجام می دهد. این دلیل اول ایشان، قرینه اول ایشان،

س: معصیت واقعی هم مگر عقوبت دارد؟؟

ج: ایشان می فرمایند دارد

س: با این که مجهول است؟

ج: با این که مجهول است. آره، حالا این نقطه، نقطه ای است که اشکال هست بر ایشان که چرا می فرمایید؟ این که فرض کنید طریق به آن نشد که، خودش مصلحت ذاتیه داشت. چرا شما می فرمایید؟ آن که مجهول است. این را دیگه بیان نکردند ایشان و این یک نقطه اشکال است فلذا شیخنا الاستاد هم دام ظلّه، این نقطه را بر ایشان اشکال کردند که این فرمایش، این قرینه درست نیست.

قرینه دوم که قرینه تامی است. اشکال به آن وارد نیست، این که اصلاً واژه احتیاط و واژه وقوف، در آن، ظهور آن این است که نفسیت ندارد. اگر می‌گویند احتیاط بکن برای یک چیز دیگر است که دارند می‌گویند، نه این که خود احتیاط، مثلاً یک کسی می‌آید با شما مشورت می‌کند. می‌گویید احتیاط کن، این معنایش این نیست که احتیاط بکن یعنی آن امر مهم است، شاید مبتلا بشوی، درست نیست؛ نه این که خود این یک مصلحت فی نفسه دارد، می‌گوید مثلاً فرض کنید الان می‌خواهم بروم مثلاً مسافرت فرض کنید زیارت، می‌گویم آقا الان زمستان است، هوا و جاده‌ها وضعش معلوم نیست احتیاط کن، این معنایش این نیست که احتیاط خودش مصلحت فی نفسه است. احتیاط کن یعنی از این که واقع در چه بشوی؟ گرفتاری‌های سرماخوردگی یا تصادف خدای ناکرده یا چه و امثال ذلک بشوی. معلوم است که یعنی این عنوان توقف، عنوان احتیاط، ظهور ذاتی و اولی آن در چه هست؟ در این است که نفسیت ندارد، خودش مصلحت ملزمه ندارد. اگر هست به خاطر آن چیزی است که احتیاط به خاطر او بوده است. بنابراین این احتمال می‌رود کنار، امر دائر می‌شود در این روایات بین این که امر طریقی، مولوی طریقی باشد یا ارشادی باشد. این که این طریقی باشد یا ارشادی باشد در گرو این است که این «فان الوقوف» این فاء، فاء تفریع باشد یا این که این فاء، فاء تفریع نباشد و این جمله تعلیل باشد. اگر بگوییم این فاء، فاء تفریع است، تعلیل نمی‌کند بلکه لازم ماسبق را با فاء تفریع بر ماسبق تفریع می‌کند. فرموده قف عند الشبهة، حالا که من چنین امری کردم دیگه در اثر این امر من یک تهلکه‌ای درست می‌شود. وقوف عند الشبهة بهتر است این که خودت را در آن تهلکه بیندازی. تفریع این است دیگه، فاء تفریع یعنی آن حرف قبلی، قبل از فاء، یک ثمره دارد، یک نتیجه دارد، نتیجه‌اش آن است که بعد از فاء ذکر می‌شود، فلذا آن که بعد از فاء است تفریع می‌شود بر آن، حالا این جا فرموده قف عند الشبهات، ف؛ حالا که من به تو گفتم قف عند الشبهات، پس قهراً چه شد؟ پس آن شبهات اگر احکامی در آن باشد، آن جاها وجود داشته باشد، آن‌ها دیگر گردن گیر شما شده، دیگه حواست جمع باشد چون وقوف عند آن‌ها بهتر از این است که خودت رادر عذاب و عقاب بیندازی. اگر این شد، فاء تفریع شد، خود این قرینه می‌شود که این ارشادی دیگه نیست، این چیست؟ این طریقی است. آن امر طریقی بوده، خود این قرینه می‌شود که آن امر چه بوده؟ طریقی بوده چون اگر آن امر طریقی نباشد چه طور این تفریع می‌شود برای این که در عقاب می‌افتی؟ باید حتماً چه باشد؟ باید آن امر، امر طریقی باشد. حالا وقتی طریقی شد، آیا امر طریقی که به داعی تنجیز واقع است، این در موارد شبهات مقرون به علم اجمالی معنا دارد؟ چه در موارد شبهات مقرون به علم اجمالی، شارع بفرماید احتط، اجتنب به داعی این که آن تکلیف معلوم بالاجمال را منجز کند به این داعی، این معقول است؟

ج: معقول نیست چون تحصیل حاصل است و این داعی بیاید امر بکند معنا ندارد. آیا شبهات حکمیه قبل الفحص را هم بیاید به داعی تنجیز آن‌ها، آن تکالیف محتمله به این داعی باز بیاید بگوید احتط، اجتنب، معقول است؟ نه، چون خودش منجز است پس به داعی تنجیز دیگر نمی‌تواند بگوید. بنابراین اگر شما فاء را فاء تفریع معنا کردید، حتماً و حتماً این روایات می‌شود برای کجا؟

س: شبهات بدویه

ج: شبهات بدویه بعد الفحص. این چه دقتی است ایشان کرد در کلمات نبود؟ همه می‌گفتند عکس این را می‌گفتند، می‌گفتند ما به این قرائن می‌فهمیم این شبهات برای کجاست؟ برای شبهات مقرون به علم اجمالی است. برای شبهات قبل الفحص است. این بیان ایشان می‌گوید نه، حتماً برای شبهات بدویه بعد الفحص است. آن‌ها معلوم، نمی‌شود آن دو تا مقصود باشد. این از کجا در می‌آورد ایشان؟ از این که فاء، فاء چه باشد؟ فاء تفریع باشد. این یک نکته.

نکته دوم این است که اگر فاء تفریع باشد، یک مسئله دیگر هم برای ما حل می‌شود و آن این است که حتماً این هلکه، عقوبت است. احتمال این که مفسده ملزمه باشد دیگر از بین می‌رود یا جامع بینهما باشد؛ بین العقوبة و المفسدة الملزمة، این هم از بین می‌رود. چرا؟ چون آن چیزی که متفرع بر امر به احتیاط هست، امر به وقوف هست، مفسد که نیست، مفسد متفرع بر امر نیست بر واقع آن کار است. آن چیست که می‌تواند متفرع بر امر باشد؟ آن عقوبت است، عقوبت متفرع بر امر است نه مفسد، نه جامع بین عقوبت و مفسد، فقط عقوبت و چون فاء را تفریع گرفتیم اگر این فاء تفریع باشد بنابراین دیگر نمی‌شود بگوییم این تهلکه که این‌جا واقع شده این ممکن است مفسد مقصود باشد یا جامع مقصود باشد. نه، حتماً حرکت یعنی چی؟ یعنی عقوبت، «قضائاً لحق التفریع».

س: عقوبت هم مثل مفسده فرع بر ارتکاب است،

ج: بله، ولی این دخالت دارد، نتیجه‌ی این امر است و الا اگر این امر نبود ارتکاب موجب عقوبت نمی‌شد.

س: موجب مفسده هم نمی‌شد.

ج: نه چرا بله، مفسده برای امر است، شرب الخمر اگر شارع نفرموده باشد «لا تشرب الخمر» خوردن خمر مفسده‌ی خودش را دارد، اما عقوبت است که متفرع است بر امر، این ذی دخل است حتماً، پس تفریع درست است.

س: آقا اقتحام هلکت است نه ثبوت نفس الامریه هلکه «ان الوقوف عند الشبهات.....»

ج: اقتحام یعنی خودت را در هلاکت بیندازی، اقتحام یعنی انداختن، رمی النفس...

س: این قرینه‌ای که شما می‌فرمایید که مفسده، نفس الامر خود منهی عنه ثابت است، این بله، تفریع نیست؛ اما وقوف فی الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة؛ وقتی شما امر به یک امری کردی و نهی از یک منهی عنه کردید و احتیاط واجب کردید، هم هلاکه را می‌توانیم به معنای عقوبت بگیریم که اگر احتیاطی نکردی عقوبت دامنگیر شما می‌شود، اقتحام عقوبت دارد؛ هم مفسده دامن‌گیرت می‌شود، اقتحام در مفسده است. با هر دو سازگاری دارد،

ج: نه، ببینید نه، «اقتحام فی الهلکة» اقتحام یعنی «رمی النفس» دیگر، انداختن نفس، «اقتحام فی الهلکة» نتیجه‌ی این است که امر کردی به وقوف عند الشبهة....

س: پس نتیجه می‌گیرم می‌گویم آقا این از گردن منجز.....

ج: نه می‌دانم منجز که کاری به مفسده ندارد که، منجز باشد نباشد مفسده یک امر تکوینی نفس الامر است، کسی جاهلانه، نمی‌داند کار خلافی انجام، سم بخورد می‌میرد، نگوید آقا این چه تقصیری دارد، این که جاهل بوده، در سم اثرش این است ربطی به امر و نهی و توجه و عدم توجه و این‌ها ندارد، پس وزان مفسد غیر از وزان عقوبت است، مفسد بر نفس.....

س: اگر این طور است فاء را تفریع هم نگیرید این اشکال باز هست، اگر این حد وسط ... نفسیت امر مفسده است که ذاتی اش هست، مصالح ذاتی است، مفسد هم....

ج: حالا شما تا این جا قبول کن، حالا آن جا هم روشن می‌کنیم، ان شاء الله ایشان روشن می‌فرماید. پس این جا را قبول دارید که اگر فاء تفریع شد پس بنابراین نتیجه‌ی تفریع این است که چی؟ این حرکتی که این جا دارد می‌گوید که مفرع بر قبل باشد بر آن امر باشد نمی‌شود مفسده باشد، مفسده که تفریع بر امر ندارد، بر امر به وقوف ندارد، آن که نتیجه‌ی امر به وقوف هست چیست؟ عقوبت است، پس اگر فاء، فاء تفریع شد این مسأله را هم برای ما روشن می‌کند. پس فاء تفریع دوتا چیز را برای ما روشن می‌کند، یک: این که آن امر امر طریقی است، این یک مطلب، طریقی است که خواست بگوید واقع منجز است و قبح عقاب بالبیان جاری نمی‌شود. دو: روشن می‌کند به این که این هلاکه هم چیست؟ عقوبت است نه احتمال دیگر وجود ندارد. این اگر ما فاء، فاء تفریع بگیریم؛ ولیکن خودشان می‌فرمایند که... در اواخر صحبت‌شان، فاء را بخواهیم تفریع بگیریم خلاف ظاهر است، فلذا می‌فرماید شیخنا یعنی شیخ انصاری قدس سره نفرموده «و من قبله»، بزرگان قبل از شیخ هم نیامدند بگویند این فاء، فاء تفریع است. اگر

یک امر ظاهری بود قهراً فقهای، بزرگانی می فرمودند؛ پس هم ما ذاتاً به عنوان فهم عرفی می بینیم فاء را این جا تفریع معنا کردن خلاف ظاهر است و مؤید هم هست به این که شیخ و مَنْ قبل شیخ هم این طور نفهمیدند، ما حالا در ذهن مان این جواری خلجان کرده بود گفتیم. پس این احتمال این که طریقی هم باشد می رود کنار؛ ولی اگر طریقی بود یک مطلب مهمی از در آن درمی آمد و آن این که این اصلاً برای شبهات بدویّه بعد الفحص است؛ این مطلب از در آن درمی آید.

و اما اگر ارشادی باشد؛ اگر ارشادی باشد ارشاد به چه؟ بعضی از روایات دارد «قف عند الشبهة» ولی بعضی روایات معتبرة السند دارد «قف عند الشبهات»، جمع مُحلی به الف و لام کرده. پس مرشدآلیه می شود تمام شبهات، جمع مُحلی به الف و لام. وقتی مرشدآلیه شد تمام شبهات، مثل این که گفته «قف عند کل الشبهة» چرا؟ «فإن الوقوف عند الشبهة»؛ پس بنابراین وقتی امر ارشادی شد می خواهد ارشاد کند به چی؟ به این که در هر شبهه ای احتمال رمی فی العقوبة وجود دارد؛ در هر شبهه ای این احتمال وجود دارد که «رمی فی الهلکة» باشد. شما بگویید که نه، لعل می خواهد بگوید در هر شبهه ای احتمال رمی فی المفسده وجود دارد؛ چرا می گویند فی الهلکة؟ جواب می دهند ظاهر کلمه ی هلکه هم عقوبت است، انصراف دارد کلمه ی هلکه به عقوبت نه به مفسد، پس نظیر آن حرفی که از شیخنا الاستاد نقل می کردیم که اخبار است که در هر جایی؛ این نظیر آن است لعل ایشان هم با مطالعه و این ها آن در ذهنش آمده باشد نمی دانیم، حالا ایشان خیلی اهل مطالعه ی کتب نبوده مرحوم آقای حائری؛ بیشتر خودش فکر می کرد و مطالب را خودش.... ایشان می فرمایند که: پس «قف عند کل الشبهة» داریم، پس این ارشاد است که در همه ی شبهات هلکة وجود دارد، این جا یک شبهه پیش می آید که چطور می شود ما تصدیق کنیم این مطلب را که در همه ی شبهات قبل از این که چون فاء تعلیل هم هست، یعنی قبل از این که من بگویم در همه ی شبهات وجود دارد؛ چطور قبل از این می شود در همه ی شبهات وجود دارد؟ این را چطور می شود با قبح عقاب بلایان جمع کرد؟ قبل از این که شما این حرف را بیایی بزنی، این ارشاد را بیایی بکنی، وجود ندارد که، در شبهات بدویّه بعد الفحص عقل می گوید قبیح است عقاب بلایان، چطور می گویی آن جا و همه جا احتمال وقوع وجود دارد؟ این جا ان قلت قلت هست که ما قبلاً عرض کردیم قسمتی از آن را؛ این جاها را هم که تلخیص می کنیم بخشی از این ها آن جان کلامش را عرض می کنم که دیگر تلخیص شده باشد، این جا می فرماید که ببینید نسبت به ما این جواری است، ما قبلاً چیزی نمی دانیم، ما فقط آن دلیلی که به دست مان رسیده همین الوقوف عند الشبهات است، ماها، روایاتی که به دست مان رسیده، فرض این است که ما غیر از این روایات نداریم که بخواهیم برای وجوب احتیاط به آن تمسک بکنیم، برای ماها درست است اما مخاطبین اولی آن ها چی؟ آن ها لعل رسیده. پس خود این که به آن ها دارد می فرماید همه جا

احتمالش هست، کشف می‌کند که برای آن‌ها چی بوده؟ کشف می‌کند که برای آن‌ها منجز بوده به غیر از این کلام، برای آن‌ها منجز بود، وقتی برای آن‌ها منجز شد به قاعده‌ی اشتراک تکلیف بین آن‌ها و ما، می‌گوییم چی؟ برای ما هم پس منجز هست، دیگر آن‌جایش را این‌جوری می‌فرماید: «و حینئذٍ و احتماله فی حق المخاطب بلا مانع» فی حقنا مانع دارد چون قبلاً نبوده، برای ما که چیزی نبوده که شما بگویید منجز بوده و جلوی قاعده‌ی قبح عقاب بلایان را می‌گرفته، اما برای آن‌ها بلامانع است، شاید بوده، ما نمی‌توانیم بگوییم آن‌ها نمی‌دانستند، و این خودش کشف می‌کند که برای آن‌ها بوده «و بضمیمه قاعدة الاشتراک یکون واصلاً إلینا، لا بهذا الأمر الارشادی لیكون مستحیلاً، و حینئذٍ یکون الأمر بالتوقف بضمیمه قاعدة الاشتراک مع المخاطب - کاشفاً عن إيجاب الاحتیاط طریقاً فی الشبهة البدویة».

قاعده‌ی اشتراک را، این را هم دقت بفرمایید، قاعده‌ی اشتراک می‌خواهد چه را درست کند؟ قاعده‌ی اشتراک یعنی مصبّ تطبیق قاعده‌ی اشتراک را ما کجا قرار می‌دهیم؟ یعنی در آن حکم واقعی مشترک هستیم؟ نه، در همین وجوب احتیاطی که کشف شد. این وجوب احتیاط مال ما هم بوده، تا حالا به دست ما نرسیده بوده، الان با این کاشف به دست ما می‌رسد، پس الان ما می‌فهمیم وجوب احتیاط در شریعت وجود دارد، این دقتش را توجه کردید؟ نمی‌گوییم، فلذا این اشکال وارد نیست که نه، ما با آن‌ها اشتراک نداریم، ما در اصل تکالیف اشتراک داریم نه در تنجز آن، این وقتی این اشکال وارد می‌شود که ما بخواهیم قاعده‌ی اشتراک را بر چه تطبیق کنیم؟ بر حکم واقعی، ایشان بر حکم واقعی تطبیق نمی‌کند. ایشان می‌فرماید ما از این‌که امام (ع) این کلام را به مخاطبین می‌فرماید که بدان در همه‌ی شبهات ولو بدویه‌ی بعد الفحص باشد، کُل آن را هم شامل می‌شود دیگر، ولو بدویه‌ی بعد الفحص باشد احتمال وقوع در تهلکه وجود دارد، و این را امام به آن‌ها نمی‌تواند بفرماید که احتمال در تهلکه وجود دارد چون تعلیل است، الا به این‌که قبلاً پس آن‌ها یک امر به احتیاط داشتند. این کشف می‌کند که آن‌ها پس امر به احتیاط داشتند. وقتی کشف کرد آن‌ها امر به احتیاط داشتند قاعده‌ی اشتراک می‌گوید اگر بر آن‌ها احتیاط واجب بوده بر شما هم احتیاط واجب است، منتها تا حالا که نمی‌دانستید معذور بودید ولی این تکلیف را داشتید، پس بنابراین، ثَبَت چی؟ این‌که این امر ارشادی است و چون عنوان عام را دارد همه‌جا را ثابت می‌کند که ارشادی است، پس بنابراین با این تقریب اثبات می‌شود که احتیاط در تمام شبهات واجب است پس استدلال اخباری به این روایات درست است،

س: شما مرشدالیه‌اش ...

ج: مرشدالیه این شد که شما در تمام شبهات چه دارید؟ عقوبت دارید، به این دارد ارشاد می‌کند. در حقیقت ارشاد هم همان اخبار است به این که آقا شما در تمام شبهات بدان عقوبت داری، و کشف کند که... آن وقت اگر اشکال کنی که این فاء تفریع که نیست فاء تعلیل است، چه جور دارد می‌گوید تو عقوبت داری؟ و حال این که لولا این کلام، من قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان دارم، چه طور شما می‌گویی که عقوبت داری؟ مگر این که حق الطاعه‌ای بشوید، و الا من چه جور عقوبت دارم که این، این هم درستش کرد؛ گفت این کشف می‌کند از این که معلوم می‌شود مخاطبین، نه ما، ما که خلاف واقع وجداناً به ما نرسیده چیزی، معلوم می‌شود مخاطبین چه داشتند؟ امر به احتیاطی داشتند بعد از آن امر به احتیاط حالا حضرت دارد به آن‌ها ارشاد می‌کند، می‌گوید حواس‌تان باشد نروید سراغ قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان، شما که امر به احتیاط دارید، امر به وقوف دارید، پس آن‌ها منجز شده، تهلکه وجود دارد...

س: آن‌ها مولوی طریقی داشتند یعنی؟

ج: آره، آن‌ها مولوی طریقی داشتند،

س: این همان جوابی که آقای ضیا فرموده بودند....

ج: آره دیگر، در این جایش این‌ها همفکر هستند،

س: یعنی این شبهه‌ی مصداقی و این‌ها، به این بیان آقای اصفهانی اشکال نمی‌شود این همان که فرموده بودند شبهه‌ی مصداقیه است و....

ج: جواب نه، این جا که ایشان تقریر می‌کند می‌خواهد بگوید شبهه‌ی مصداقیه نمی‌شود؛ به چه بیان؟ به این بیان که دارد به مخاطب چون این جوری، چون دارد... این مقدمه را باید توجه به آن بکنید، که فرموده «الشبهات» یعنی کل شبهه. پس به مخاطب هم دارد می‌گوید کل شبهه، به مخاطب خودشان هم دارند می‌فرمایند چی؟ کل شبهه، وقتی این‌ها مخاطب دارند می‌گوید کل شبهه، این چه مبرری دارد که به او بگوید کل شبهه، ولو بدویه‌ی بعد الفحص باشد؟ این راهش جز این نیست که قبلاً این‌ها، آن‌ها نه ما، فلذا تسمک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه نمی‌شود، این کشف عقلی است که این کلام را امام به مخاطب نمی‌تواند بفرماید مگر این که قبلاً یک احتیاط طریقی داشته باشد، یک منجزی وجود داشته باشد،

س: ذیل کلام قید می‌زند دیگر،

ج: چه جور قید می‌زند؟



س: در جایی که منجز بشود... که ما تنجز را ... تنجز را می‌خواهیم برگردانیم به اطلاق عام می‌خواهیم ثبوت کنیم که تنجز پس بوده.

ج: چون... بله، یعنی کشف معلول از علت، یک عبارتی هم این بالا هست که عبارت آقای اصفهانی «طریقی بالاحتیاط فی الشبهة البدویة، من باب استکشاف العلة عن معلولها» این «من باب الاستکشاف المعلوم عن علتها» معلول کشف می‌کند که علتش وجود دارد. یا «من باب استکشاف العلة» یعنی علت اثباتی، حرف ایشان این است که از یک طرف مسلم است که این عموم دارد، ببینید این را مفروض گرفته، حالا این یک حرفی است که شما بگویید عموم ندارد، ایشان این را مفروض گرفته، که پس بنابراین ظهور و بله می‌فرمایند که چون جمع محلی به الف و لام است این ظهور دارد در این که این چه هست؟ این همه را دارد شامل می‌شود. این نمی‌شود الا به این چی؟ به این که پس بنابراین قبلاً یک امر احتط داشته باشد، این‌ها امر احتط داشته باشند در شبهات بدویه داشته باشند. قاعده‌ی اشتراک هم می‌گوید اگر آن‌ها امر طریقی داشتند در شبهات بدویه، شما هم با آن‌ها شریک هستید، پس شما هم دارید، منتها آن‌ها خود احتط‌ها به دست‌شان رسیده بود، شما الان چیزی که کشف از آن است به دست‌تان رسیده و دیگر از این به بعد در فقیه می‌دانی، به برکت این روایت تو هم می‌دانی که تو هم امر به چه داری؟ احتط داری در شبهات بدویه. پس بنابراین تا این‌جا ایشان چه کار کرد؟ ایشان آمد یک برهان صبر و تقسیمی درست کرد؛ فرمود این امر به قف، إما مولوی، إما طریقی، إما ارشادی. آن دوتای اولی باطل «فیتعین فی الثالث» که ارشادی است، ارشادی که شد به این بیان کاشف به عمل می‌آید که تمام ما، آن مخاطبین و ما همه‌مان مخاطب به یک خطاب شرعی هستیم، به یک خطاب احتط طریقی یا قف طریقی، که به قصد تنجز واقع گفته شده. پس بنابراین ثبت ولایة علی بن ابی طالب (س) و این که باید احتیاط کرد. این خلاصه‌ی سه چهار صفحه‌ی ایشان که این‌جا بیان فرمودند.

«قد دقق النظر» بعد خودشان جواب می‌دهند که آقای چیزی امروز اجازه نمی‌دهند ما این جواب را عرض بکنیم بنابراین می‌ماند برای شنبه. و صلی الله علی محمد و آل محمد.

## جلسه ۶۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آلہ الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَنَبِيِّكَ وَأُمَّ أَحِبَّائِكَ وَأَصْفِيائِكَ الَّتِي أَنْجَبْتَهَا وَفَضَّلْتَهَا وَاخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَاسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَكُنِ الثَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَكَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَحَلِيلَةَ صَاحِبِ اللُّوَاءِ وَالْكَرِيمَةِ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَعَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجَهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتُقَرَّبُ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَابْلَغْهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَالسَّلَامِ.

کلام در فرمایش محقق اصفهانی قدس سره بود که ایشان تقریب فرمودند به یک تقریب جدیدی استدلال به روایات آمره‌ی به وقوف را که حاصل فرمایش ایشان این شد که این روایات بدواً سه احتمال در آن هست یک؛ این که این امر، امر مولوی نفسی باشد به لحاظ این که خود احتیاط، مصلحت نفسی داشته باشد و احتمال دوم این است که این وجوب طریقی باشد به داعی تنجیز واقع گفته شده باشد. سه؛ این که امر ارشادی باشد به این که در این موارد شبهات، هلکت وجود دارد، حواست جمع باشد.

احتمال اول را فرمودند قابل قبول نیست به دو دلیل که یک دلیلش را پذیرفتیم و یک دلیل نپذیرفتیم پس احتمال اول می‌رود کنار، امر دائر می‌شود بین این که این اوامر طریقی باشد یا ارشادی باشد.

فرمودند که اگر این فاء «فَإِنَّ الْوُقُوفَ» این تعلیلی که با فاء آمده، این اگر تفریع باشد که فاء تفریع برای این است که لوازم متفرق علیه را بر آن بار کنند و نتایج او را و آثار او را بیان بکند. اگر این باشد بله، این قهراً دیگه مختص به شبهات بدویه بعد الفحص می‌شود چون در شبهات حکمیه قبل الفحص و در شبهات مقرون به علم اجمالی معنا ندارد که در آن موارد به عنوان تنجیز و به داعی تنجیز مولا امر بکند. آن تحصیل حاصل است، تنجز حاصل است، پس بنابراین نتیجه آن امر، یعنی امر به داعی تنجیز و امر طریقی این است که برای موارد شبهات بدویه باشد. بله، در شبهات بدویه لولا این امر، برائت عقلیه وجود داشت. با این امر است که تنجیز درست می‌شود و این تفریع درست می‌شود اما اشکال آن این است که این فاء را این جا به معنی فاء تفریع بگیریم، جمله یک جمله‌ای نیست وقتی می‌خواهیم تفریعی معنا کنیم، خالی از تکلف نیست. پس بنابراین فاء، فاء تفریعی نیست می‌شود فاء، فاء تعلیل، فاء تعلیل که شد حتماً دیگه با طریقی سازگار نیست. چرا؟ برای این که فاء تفریع شد، فاء تعلیل اگر شد، معنایش این است که قبل از این که من این حرف را بزنم وجود دارد آن تنجیز، آن عقوبت، من می‌خواهم هدایت به او بکنم، وقتی وجود دارد دیگه به داعی تنجیز معنا ندارد بگویی پس بنابراین علی التعلیل، احتمال است که ظاهر کلامی را که علی التعلیل است پس بنابراین طریقی هم می‌رود کنار، امر منحصر می‌شود در ارشادی، وقتی منحصر

در ارشادی شد با توجه به دو امر، نتیجه قول اخباری‌ها می‌شود، چرا؟ یک؛ این که «الشُّبُهَات» جمع معلى به الف و لام همه شبهات را می‌گیرد، چه مقرون به علم اجمالی چه شبهات قبل الفحص چه بعد الفحص، همه را می‌گیرد. ظاهر کلمه عقوبت هم چیست؟ مؤاخذه و هلاکت و عقوبت اخروی است. ظاهر کلمه هلاکت هم این است. پس این روایت دارد ارشاد قف عند الشبهة، برای این که در تمام موارد چه هست؟ در تمام موارد عقوبت است، هلاکت است به معنای عقوبت، پس دلالت می‌کند، ارشاد می‌کند ذهن ما را به این که در تمام موارد شبهات، عقوبت وجود دارد و وقتی در تمام شبهات عقوبت وجود داشت پس واجب است و دیگه برائت نمی‌شود جاری کرد، یعنی دارد اخبار می‌کند که همه جا عقوبت وجود دارد. این حاصل فرمایش محقق اصفهانی.

خود این بزرگوار جواب دادند. ما دیگه پیاز داغ‌ها و خصوصیاتش، این‌ها را حذف کردند در این، قبلاً هم عرض کردیم که حالا چه طور می‌شود قبلاً فرض کنیم عقاب باشد و این به او ارشاد باشد، این‌ها را توضیح دادند دیگه ایشان، جوابی که ایشان می‌دهند می‌فرمایند که این استظهار این که مراد از این هلاکت در این نصوص، خصوص عقوبت است، این تمام نیست. درست است ولو این که ما بپذیریم که این واژه عند الاطلاق انصراف به عقوبت دارد ولی کاربردش در این روایات به قرینه موارد تطبیق می‌فهمیم که نه، این یک معنایی است که هم بر عقوبت تطبیق می‌شود هم بر مفاسد غیر عقوبتی، بر هر دوی آن تطبیق فرموده امام (ع) و چون این چنین است پس بنابراین نتیجه این می‌شود که این روایات می‌خواهد بگوید آقا در مورد شبهات، در همه شبهات بالاخره احد الامرین ممکن است موجود باشد حواست را جمع بکن کل مورد، یک مورد ممکن است آن باشد، یک موردی ممکن است آن باشد، به حسب موارد فرق می‌کند، دقت کن که گرفتار نشوی، نمی‌خواهد بگوید حتماً عقوبت وجود دارد در همه تا جلوی برائت شرعیه را بگیرد. می‌خواهد بگوید در همه شبهات، شما وقتی نظر می‌کنی، کل بحسب مورد وجود دارد. خب، کجاها است که عقوبت وجود دارد؟ شبهاتی که شارع ترخیصی در آن نداده، آن جاها است. هر جا دیدید ترخیص داده عقوبت ندارد. کجاها است که ترخیص نداده؟ شبهات قبل الفحص است ترخیص نداده، شبهات مقرون به علم اجمالی است که ترخیص نداده، این جاها باید حواست را جمع کنی، و یک جاهایی هم هست که ولو این که عقوبت نیست اما احتمال این که چه؟ احتمال این که یک مفسده‌ای داشته باشد، در مفسده بیفتی وجود دارد فلذا احتیاط کار خوبی است. احتیاط فی نفسه کار خوبی است مگر یک احتیاطی مزاحم با احتیاط‌های آخر بشود. یک جهات دیگری با او تراحم بکند. بله، مثلاً فرض کن حالا در زندگی امروز، کسی بخواهد احتیاط بکند از حرام و اکل و شرب حرام واقعی اجتناب می‌کند. الان خیلی مشکل است، یعنی از درس باید بیفتد، از بحث باید بیفتد، از جامعه باید برود کنار، چون پول‌ها همه چیست؟ در بانک‌ها می‌رود و می‌آید بیرون، فلان است، این‌ها همه مخلوط

است دیگه، کاری نمی‌توان کرد. نانوایی‌ها هم که از گندم و آرد عمومی دارند استفاده می‌کنند، این آردها خیلی زکات نمی‌دهند، چنین می‌آید این جا آرد می‌شود و می‌شود اجتناب از این‌ها کرد؟ الان همه چیز مخلوط است دیگه بالاخره، خوب است احتیاط، مسلّم خوب است ولی تزاحم پیدا می‌کند با چی؟ با این اموری که در نظر شارع اهم است. فلذا است که باید تدبیر کرد یعنی آن جاهایی که مزاحمتی با این امور ندارد، مسائل دیگری پیش نمی‌آید که اهم است در نظر شارع، تا آن حدودش بله، قابل احتیاط، کار خوبی است پس بنابراین مفسد واقعیه چون دائرمدار علم و جهل ما نیست، آن‌ها هم یک مسائلی است که با برائت و این‌ها بشود، واقعیتی است نفس الامری، حالا کسی نمی‌داند این مایع خمر است أم لا؟ برائت دارد، شبهه موضوعیه است ولی بخورد اگر واقعاً خمر باشد چیست؟ آن اثر خودش را می‌گذارد دیگه، آن کبدش را خراب می‌کند، سکرش را می‌آورد، عقلش را ...، اگر نمی‌داند این یک ویروس خطرناک کذایی در مثلاً این غذا هست، نمی‌داند، شبهه موضوعیه است و برائت جاری شده، حالا برائت این جا کاری نمی‌تواند بکند، بخورید، تمام...، گرفتاری برای نسان معاذالله پیش می‌آید و هکذا، بنابراین این روایات، لسانش با توجه به تطبیقات که موارد تطبیق هم خواندیم. مخصوصاً در مقبوله عمر بن حنظله گفتیم آن جا عقاب است. در آن روایت مسعده بن زیاد که برای نکاح بد و این‌ها، آن جا گفتیم که برای چیست؟ برای مفسد واقعیه است. ایشان هم همین دو تا روایت را می‌آورند و تطبیق می‌فرمایند. پس بنابراین نتیجه چه می‌شود؟ نتیجه این می‌شود که اقوی التقاریب، برای استدلال به این روایات، همین تقریب محقق اصفهانی است ولی این اقوی التقاریب هم دارای اشکال هست. فتحصل...

س: همین ... بودن همان بود دیگه، یعنی چه؟ ... ارشادی ... ارشادی بودن این است که تابع مرشادُ اَلیه است دیگه، ... باید نگاه کنیم، این هم واجب است، بعضی وقت‌ها واجب نیست، مستحب است.

ج: ارشاد است به وجود عقوبت در همه جا، آن حق این بود. حالا این را دارند می‌زنند می‌گویند ارشاد به وجود عقوبت نیست. ارشاد است به این که...

س: ارشادی مگر همیشه به عقوبت ارشاد ... بعضی وقت‌ها به استحباب

ج: چون هلکت ظاهرش عقوبت است. ظاهر بدوی آن عقوبت است پس دارد ارشاد به چه می‌کند؟ عقوبت می‌کند چون فرموده که «فَإِنَّ الْوُقُوفَ فِي الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ». پس وقتی که این تعلیل شد برای آن امر ارشادی، آن مرشدُ اَلیه آن می‌شود وجود عقوبت در همه شبهات، حالا دارند این را انکار می‌کنند می‌گویند که نه، درست است که مثلاً بدواً هلکت انصراف به عقوبت دارد. این درست است اما این جا قرینه پیدا کرده چون امام

تطبیق فرموده به مواردی که عقوبت است و مواردی که غیر عقوبت هست پس می‌فهمیم مراد شارع از این کلمه هلاکت عقوبت نیست فقط، جامع است. می‌خواهد بگوید یکی از این‌ها ممکن است باشد در این موارد، درست یک جاهایی ممکن است عقوبت باشد، یک جاهایی ممکن است این باشد، کجاهاست که عقوبت است؟ کار ندارد کجا عقوبت است کجا نیست؟ می‌گوید حواست باشد، ممکن است این‌ها باشد. کجاست عقوبت؟ آن جایی است که معذوریتی نباشد یعنی برائت شرعیه‌ای نباشد، برائت عقلیه‌ای نباشد.

خب، پس بنابراین در نهایت ایشان هم بازگشتند به یکی از همان وجوبی که قبلاً می‌گفتیم برای این که ما از این روایات استفاده وجوب احتیاط نمی‌کنیم، منتها بعد از تدقیق و تحقیق شایسته‌ای که فرمودند. خب، این روایات وقوف بحثش پایان یافت، حالا وارد بقیه‌ی روایات باب بشویم.

باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی دیگه، روایات در آن جا، صاحب وسائل آن جا این روایات را جمع کرده بودند. روایت اول و دوم را خواندیم که روایت دوم همین روایات وقوف عند الشبهة بود.

روایت سوم: «وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ» روایت قبلی این است محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن علی بن النعمان، حالا و عنه یعنی از همان محمد بن یحیی، کلینی از «محمد بن یحیی عن أحمد یعنی أحمد بن محمد بن عیسی عن ابن فضال عن ابن بکیر عن حمزة بن الطیار أنه عرض على أبي عبد الله ع بعض خطب أبيه (بعضی از خطب پدرشان را یعنی امام باقر(س) حتی إذا بلغ موضعاً منها (تا به یک فرازی، مقطعی از آن خطبه رسیدند). قَالَ لَهُ: كَفَّ وَاسْكُتْ»، گفتند دیگه نمی‌خواهد ادامه بدهی، همین جا توقف کن، «ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّهُ لَا يَسْعُكُمْ فِيمَا يَنْزِلُ بِكُمْ مِمَّا لَا تَعْلَمُونَ إِلَّا الْكَفُّ عَنْهُ وَالتَّثْبُتُ وَالرَّدُّ إِلَى أُمَّةٍ الْهُدَى، حَتَّى يَحْمِلُوكُمْ فِيهِ عَلَى الْقَصْدِ وَ يَجْلُوا عَنْكُمْ فِيهِ الْعَمَى»، فرمود که «لَا يَسْعُكُمْ فِيمَا يَنْزِلُ» یعنی لا يجوز لكم، مفادش این می‌شود. «لَا يَسْعُكُمْ» یعنی لا يجوز لكم، «فِيمَا يَنْزِلُ بِكُمْ» در اموری که برای شما پیش می‌آید «مِمَّا لَا تَعْلَمُونَ». از اموری که نمی‌دانید یعنی نمی‌دانید حکمش را که چه هست؟ لا يجوز لكم، در این امور مگر چی؟ «إِلَّا الْكَفُّ عَنْهُ وَالتَّثْبُتُ وَالرَّدُّ إِلَى أُمَّةٍ الْهُدَى» شرب تتن، نمی‌دانی حکمش چیست؟ لا يجوز لكم، در باره شرب تتن «إِلَّا الْكَفُّ عَنْ خُورْدَنِ وَآشَامِيدِنِ شرب تتن یعنی شرب کشیدن این جا، «وَالْتَّثْبُتُ وَالرَّدُّ إِلَى أُمَّةٍ» نمی‌توانی بگویی که، باید کف کنی، تثبت بکنی و تأمل بکنی و ردّ به ائمه هدی بکنی تا چه کار کنند آن‌ها؟ «حَتَّى يَحْمِلُوكُمْ فِيهِ عَلَى الْقَصْدِ» تا به آن چه که عدل و قصد است، شما را وادار کنند، حمل کنند، «وَيَجْلُوا عَنْكُمْ فِيهِ الْعَمَى»، آن نابینایی و کوری و جهالتی که نسبت به او دارید او را از بین ببرند «وَيَعْرِفُوكُمْ فِيهِ الْحَقَّ»، آن چه که حق در مسئله هست، به شما بشناسانند «قَالَ اللَّهُ تَعَالَى:

«فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (انبیاء/۷) این روایت هم در کافی شریف هست هم در «وَرَوَاهُ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ مِثْلَهُ إِلَى قَوْلِهِ عَلَى الْقَصْدِ». دیگه «وَيَجْلُوا عَنْكُمْ فِيهِ الْعَمَى» تا آخر را ندارد در محاسن.

تقریب به این روایت، واضح است تقریش دیگه که «فِيمَا لَا تَعْلَمُونَ» آن‌هایی که نمی‌دانید حکمش را، فرموده وظیف شما چیست؟ کف است. نگاهداری خویشتن است. تثبت در آن باب است و یعنی ثبات قدم داشته باشید، همین جور داخل نشوید و ردّ به ائمه هدی (ع) بکنید. اخباری به این روایت استدلال می‌کند و صاحب وسائل هم به همین روایت استدلال، باب وجوب التوقف و الاحتیاط فی القضاء و الفتوی و العمل، در هر سه تا باید احتیاط کنید. آیا به این روایت می‌توانیم استدلال کنیم یا نه؟ وجوهی از مناقشات در استدلال به این روایت وجود دارد که باید بررسی کنیم. مرحوم حاج آقا مصطفی چهار صفحه درباره این روایت قلم زدند و فرمایش فرمودند خیلی طولانی، حالا ما بنا نداریم دیگه حالا همه آن مطالب را عرض کنیم. جواب‌هایی که عرض می‌کنیم سه چهارتا بیشتر نیست.

جواب اول این است که: این روایت را اصولی هم می‌پذیرد ولی می‌گوید منافاتی با برائت در شبهات حکمیه مستنداً الی الروایات المأثوره عن الائمه (ع) ندارد و به عبارة أخرى اصولی می‌گوید ما نسبت به حکم واقعی که لایعلم است و نمی‌دانیم آن را، نسبت به آن حکم واقعی که توقف داریم. الان از ما بپرسند شرب تنن در اسلام واقعاً خدا حلال فرموده یا؟ می‌گوییم نمی‌دانم؟ نسبت به حکم واقعی توقف و تثبت داریم و ردّ به ائمه می‌کنیم که آن‌ها ان شاء الله برای ما روشن بفرمایند. اما نسبت به حکم ظاهری اتفاقاً چه کار کردیم؟ ردّ به آن‌ها کردیم، آن‌ها به ما فرمودند برائت است. حالا سعادت نداشتیم که مباحثاً برویم خدمت‌شان، ردّ به آن‌ها این است که این‌ها حرف‌شان...، ردّ معلوم است موضوعیت که ندارد، طریقت دارد یعنی حرف‌شان را به دست بیاوری چه فرمودند. آن‌هایی که معاصر بودند مشرف می‌شدند و می‌پرسیدند. حالا همان زمان‌ها هم آن‌هایی که آخر معاصر بودند و در مدینه مثلاً نبودند، حالا زراره پرسیده آمده مثلاً مکه دارد خبر می‌دهد. می‌گوید من رفتم پرسیدم. او ردّ به ائمه است دیگه و پاسخ از آن‌ها گرفتن است. پس بنابراین ادله‌ی برائت شرعیه، بعد از این که آن‌ها سنداً و دلالتاً حجت شد در حقیقت چه پیدا می‌کنند؟ ورود به این روایات پیدا می‌کنند. یعنی همان ردّ را ردّ، مصداق ردّ به ائمه (ع) را محقق می‌سازد پس «لَا أَلْكَفُ عَنْهُ وَوَالْتَثَبْتُ وَالرَّدُّ إِلَى الْأَئِمَّةِ ع».

س: حاج آقا اگر این جواز عملی یک کلیه‌ای از قاعده رفع... استفاده می‌شد و چنین چیزی مجعول شارع می‌بود، چرا بایستی حضرت در خصوص مورد مورد بگوید کف و ردّ؟ اگر چنین چیزی وجود دارد یا رفع... کلیه‌ای وجود دارد چرا نمی‌گوید که تثبت کن، اگر دلیل نیافتی رفع... کن، اگر قاعده ردّ... یک مجعول مطلق است نباید حضرت

بگوید لا يجوز العمل «ألا بعد الكفِّ وَ التَّثْبُتُ وَ الرَّدُّ الى المعصومين» این کأنه حاکی از این است که معلوم است چنین رفعی... وجود ندارد...

ج: نه، بنابراین این‌ها می‌شود اسناد بالادستی، آن توجیهات و راهنمایی‌های اولی و کلی، می‌گویند آقا در آن مسائلی که برای شما پیش می‌آید، همین! الان نمی‌دانیم در شبهات حکمیه موقف ما چیست؟ همین طور نگویند موقف ما چیست؟ مثل عامّ به استحسان و فلان و قیاس و حرف‌های خودشان و این‌ها، نه، یکی از مسائلی هم که الان برای ما پیش می‌آید این است که در شبهات حکمیه باید چه کنیم؟ وجوبیه، تحریمیه، موضوعیه، باید چه بکنیم؟ این خودش یک موضوعی است برای ما پیش آمده دیگه، حالا این‌ها را می‌گویند همه این‌ها را بیا بید چی؟ ردّ به ما کنید. ما ردّ کردیم. حالا فرمودند چه در آن روایات؟ به ما فرمودند وقتی شبهات است کل شیء مطلق، کل شیء لک حلال حتی تعلم الله حرام،

س: ... می‌گویند حتی این که آن عمی را از شما بردارد،

ج: برداشتند.

س: این‌ها همه ... را می‌گویند. در مورد مورد رفعی... وجود نداریم اما تک تک .....

ج: برداشتند. الان ما نمی‌دانیم در شبهات حکمیه باید چه کنیم؟ برائت است؟ نیست؟ جاهل هستیم. عمای ما در برداشتند، گفتند برائت ...

س: باز چرا این حد... را فرمودند؟

ج: چیست؟

س: «... لا يجوز العمل الا بعد الردّ، چرا این را می‌گویند؟

ج: تا این که قبل از آن خودتان نروید یک چیزهایی بسازید، درست است.

س: ... برائت را اجرا کنید...

ج: یعنی قبل از ردّ به ما و أخذ از ما، خودتان، از خودتان یک چیزهایی در نیاورید. این کلی است. ما بر همین اساس داریم عمل می‌کنیم. ما رفتیم در خانه اهل بیت که آقا ما در شبهات ... چه کار باید بکنیم؟

س: ...



ج: ببینید موضوع این است مما لا تعلمون، یعنی نمی‌دانی، نه حکم واقعی آن را می‌دانی نه حکم ظاهری آن را می‌دانی، آن جا باید چه کار کنی؟ باید کف بکنی و تثبیت کنی و ردّ به ائمه بکنی، ما بعد از این که آن روایات وارد شد، لا تعلمون هستیم نسبت به حکم ظاهری، اصلاً موضوعاً از این روایت خارج هستیم.

س: حاج آقا رفع... را از پیغمبر نقل می‌کنیم، اگر این مجهول از پیغمبر باشد، اما صادق وقتی آن را قبول داشته باشد نباید این حرف را بزنیم، عرفی نیست.

ج: چرا عرفی نیست؟ یعنی چه عرفی نیست؟

س: شما می‌فرمایید نه، این فقط حکم واقعی است در حالی که گفته لا يجوز العمل، اگر عمل، اگر غیر از این است بفرمایید. عمل بعد از این است که هم از جهت ظاهر من موقوف باید باشم هم از جهت واقع چون نمی‌دانم و این خلاف این است که پیغمبر اکرم فرموده رفع عن امتی و این هم منظور شبهات بعد القطع... قائل برائت شدن است؟ این جا امام صادق می‌گوید نه، بیا اول از من بپرس، این دو تا با هم عرفی نیست، این معلوم است که این رفع... را حضرت قبول ندارد که می‌آید می‌گوید از من بپرس و آلا اگر این قاعده عامه رفع را پیغمبر جعل کرده... حضرت هم قبول دارد نباید این حرف را بزند.

س: چرا مخصص یک جا دیگه آمده، فرض کنید عام یک جای دیگه آمده؟ منظورش این است. امام صادق باید این دو تا را با هم می‌گفتش

ج: چرا؟

س: نمی‌دانم دیگه، ایشان می‌گوید.

ج: بله، امام چه فرمودند در این جا؟ فرمودند که هر چیزی را که نمی‌دانید، از پیش خودتان مثل عامه این جور نباشد که از پیش خودتان بالاستحسانات و بالقیاسات و بالاجتهادات الظنیه یک حرفی را همین جور بزنید چون آن‌ها همین کار را می‌کنند دیگه؛ نه، در این‌ها توقف کنید، تثبیت کنید، به ما ردّ کنید تا ما جوابتان را بدهیم. چشم! حالا رفتیم این منافات دارد با این که بفرمایند وقتی شبهات حکمیه از ما سؤال می‌کنید می‌گوییم آن جا برائت است، این با آن تنافی پیدا می‌کند؟

س: اگر تا حالا چنین چیزی...

ج: ما اگر برائت را از خودمان در می‌آوردیم روی قیاس و استحسان می‌گفتیم، روی مظنه‌ها می‌گفتیم، بلکه مخالف این بود اما اگر برویم خدمت‌شان و سؤال کنیم و خودشان به ما بفرمایند طبق این روایت عمل کردیم.

س: حاج آقا اگر امام صادق دیروز، قبل از این که بفرماید، حدیث رفع را می‌فرمود، بعد هم بگوید لا یسعکم الا بعد از این دو تا با هم دیگه قابل جعل ... خودش دیروز فرموده، صبح برائت داری بعد فردا

ج: نه، کجا را برائت داری؟ این که اعم از آن مورد برائت است.

س: لا یسعکم

ج: بله، این هم نسبت به حکم واقعی است هم حکم...، مثل این که یک خاصی را فرموده، فرموده اکرم زیداً، فرموده اکرم مثلاً زیداً الفاسق به جهتی، بعد فرمود لا تکرّم الفساق من بکر فرمود. اشکال دارد؟

س: حاج آقا لا یسعکم را شما پس حکم واقعی فقط می‌دانید...

ج: نه، حکم ظاهری هم در جاهایی که نمی‌دانید. حکم ظاهری هم در جاهایی که نمی‌دانی حکم ظاهری آن جا چه جوری است، آن جا هم همین جور است. بله، آن جا هم همین جور است.

س: حاج آقا قبل از فحص هم تأیید فرمایش شما قبل از فحص را دارد می‌گوید عمل نکنید. این منافات ندارد بعد از فحص،

ج: حالا آن یک جواب دیگری است. آن چیز دیگری است. حالا ببینید، پس بنابراین موارد دارد.

س: حاج آقا می‌گوید الا، بعد هم این الْکَفُّ وَ التَّثْبُتِ تثبت یعنی تبیین است. می‌گوید اگر فحص کردی باز رد کن، این خلاف ... اگر بعد از تثبت یعنی بعد از فحص کردن من باید باز هم رفع ... کنم.

ج: بله

س: در حالی که ... دیروزش اگر قاعده رفع را تو به من گفتی یعنی که این جا ...

ج: حالا یک کسی مثلاً حق الطاعه‌ای شد، مثل شهید صدر، مثل سید یزدی، مثل سید داماد، این‌ها در مواردی، این دو تا در مواردی شدند، سید صدر در همه موارد حق الطاعه‌ای شد. خب، این‌ها حق الطاعه‌ایی شدند. اگر برائت شرعیه نمی‌دانند می‌گویند ما لولا این که نمی‌دانیم شرع چه گفته؟ عقل مان می‌گوید حق الطاعه وجود دارد. مادامی

که از شرع ترخیصی نرسیده باشد. اگر روایات برائت نبود، این‌ها باید چه کار می‌کردند؟ احتیاط می‌کردند. حالا رفتند در خانه اهل بیت، آن‌ها به ایشان گفتند برائت است. خیال‌شان راحت است.

س: از پیغمبر ما حدیث داریم حاج آقا، ...مجموع بعد از این قول نیست. اگر برائت مجعول بعد از این قول بود، فرمایش شما صحیح است اما اگر

ج: چه قبل باشد چه بعد باشد هیچ فرقی دیگر نمی‌کند. این فرمایشی که ایشان می‌فرماید، مرحوم حاج آقا مصطفی رحمه الله هم شبیه فرمایش ایشان، ایشان گفته که نه ظاهر این روایت این هست که «لَا الْكَفُّ عَنْهُ وَالتَّثْبُتُ وَالرَّدُّ إِلَى الْأَثْمَةِ» یعنی این که کفّ عملی باید بکنیم. مرتکبش نباید بشویم و تثبیت بکنیم و ردّ به ائمه (ع) بکنیم، ظاهرش این است که می‌گوید عند الشبهات حکمیه باید توقف بکنی، آن روایات می‌گوید برائت داری، توقف لازم نیست، این می‌گوید باید توقف بکنی، پس بنابراین با هم تعارض می‌کنند و حرف اصولی این که فرمودند آن روایات بر این مثلاً ورود دارد یا حکومت دارد، این مطلب درست نیست اما عرض می‌کنم به این توضیحی که عرض می‌کنیم فرمایش اصولیین خالی از قوت نیست که فرمودند. این جواب اول.

جواب دوم از این روایت این است که داده می‌شود این است که این روایت مربوط به چه زمانی است؟ به زمانی است که قابل رجوع به ائمه هست؛ یعنی زمانی که فحص ممکن است و رسیدن به حکم ممکن است، حکم آن زمان را دارد بیان می‌کند اما ربطی به زمان ما ندارد که در زمان ما این جهت امکان ندارد مثل روایت مقبوله عمر بن حنظله، أرجعه حتی تلقی إمامک تا این که با امامت ملاقات کنی، این را تأخیر بینداز. آن را گفتن آن مطلب برای زمانی است که امکان لقاء حضرت وجود دارد اما مثل زمان ما که عصر غیبت است که لقاء امام (ع) وجود ندارد، مربوط به زمان ما نمی‌شود.

این اشکال، به این نحو اشکال کردن، جوابش همان است که در ثنایای بحث عرض کردم. ظاهر این که «وَالرَّدُّ إِلَى الْأَثْمَةِ» معنایش این نیست که حضور شخص آن حضرت می‌توانی بررسی، این طریقت دارد یعنی بتوانی به موقف آن‌ها دست بیایی، حالا چه به حضور پیش آن‌ها و چه به این که روایاتی که از آن‌ها ثقات دارند نقل می‌کنند و کسانی که حرف‌شان معتبر است نقل می‌کنند از آن راه بتوانی بفهمی، این هم ردّ به آن‌هاست. ردّ به آن‌ها معنایش حضور و مباشرت در سؤال و گرفتن جواب نیست. این معلوم است که عرفاً این طریقت دارد و در زمان ما، در مواردی که روایات وجود دارد و این‌ها، مشمول همین هم می‌شود.

جهت سومی که در این جا هست، این است که فرموده شده است که مرحوم حاج آقا مصطفی هم همین جور به این روایات خواستند جواب بدهند و عده دیگر، آن این است که این روایات، نظر به فتوی دارد نه نظر به عمل داشته باشد. این روایات می خواهد بگویند که شما در شبهات حکمیه، در جایی که نمی دانید فتوی ندهید اما این منافات ندارد فتوا ندادن با این که در عمل مرخص است. نه ما حق فتوا به برائت داریم طبق این روایت نه آخباری حق فتوای به احتیاط دارد. هیچ کدام حق فتوا دادن نداریم. آن که دارد این نهی را از آن می کند این روایات، نهی از فتوا و افتاء است. پس «كَفُّ عَنْهُ» یعنی كَفَّ عَنِ الْفَتَا «وَالْتَّيْبُتُ وَالرَّدُّ إِلَى الْأُتَمَّةِ ع» خلاصه حرفشان این است که مجموع این روایات، مفادش «كَفُّ عَنِ الْفَتَا» است و نه این که در مقام عمل، بله این هم مطلب درستی است.

س: نتیجه اش که یکی است.

ج: بله؟

س: نتیجه اش که در نهایت این می شود که

ج: نه، نه، نتیجه اش یکی نیست چون اصولی می گویند چی؟ می گویند ما در مقام عمل مرخص هستیم. این را می خواهد بگوید. این او را ردّ نمی کند، می گویند فتوا به ترخیص نده، اما عملاً خودت را آزاد بینی اشکالی ندارد. او متعرض او نیست، منافات با آن ادله ای که می گویند در مقام عمل آزادی، با آن ندارد ولی می گویند فتوا این جا نده، این دو تا با هم تنافی ندارد. ایشان می فرماید کسی که در این روایات، این روایت و روایت هم مضمون به این روایت تأمل بکند، آن چه که در می یابد از این روایات این است که مفادش این است.

عرض می کنم به این که اگر ما می خواهیم در مقام عمل انجام بدهیم، مستند به چه انجام بدهیم؟ استناد به چه می توانیم بکنیم انجام بدهیم؟ استناد باید یا به برائت عقلی بکنیم یا به برائت شرعی بکنیم؟ بدون استناد به یک مستند که نمی توانیم همین جور عمل بکنیم. حالا آن مستند را علم به آن داریم یا نداریم؟ اگر علم به آن نداریم باز فایده ای ندارد، اگر علم به آن داریم چرا نمی توانیم فتوا بدهیم طبق آن؟ علم داریم به آن دیگه؛ یعنی می گویم حکم خدا این است. فتوا مگر چیست؟ فتوا عبارت است از إخبار از حکم به قصد این که دیگران اگر خواستند استناد بکنند. این فتوا است. اظهار نظر، یک وقت کسی می گویند آقا عقیده من در این مسئله این است، نمی خواهد به داعی این که دیگری عمل کند، نمی گویند. این فتوا نمی شود، این نظر می شود. مثلاً مرأه که لایجوز التقلیدها، درست است بگویم من در این مسئله مطالعه کردم، نظرم این است. اما اگر به قصد این بگویند که دیگران عمل بکنند این حرام

است، این فتوا می‌شود اما همین جور که ممنوع نیست که بگویند آقا من مطالعه کردم در این مسئله به این بحث علمی رسیدم، نظر علمی من این شده، خودم می‌خواهم این جوری عمل بکنم یا آن جاهایی که می‌گوییم فتوی، شرائط فتوا را کسی ندارد مثلاً عادل خدای ناکرده بین خودش و خدا عادل نیست. او حق فتوا دادن ندارد؛ یعنی به قصد این که دیگران اگر خواستند عمل کنند استناد کنند حق ندارد اظهار نظر کند، اخبار از فتوای خودش بکند، نظر خودش بکند یا اگر گفتیم مثلاً باید حلال‌زاده باشد، اگر کسی خدای ناکرده حلال‌زاده نیست، نمی‌تواند این کار را بکند. دیدم یک کسی نامه‌ای نوشته بود خدمت مرحوم آقای تبریزی رحمه‌الله، از اروپایی‌هایی که طلبه شده و این‌ها، که من می‌دانم حلال‌زاده نیستم، پدر و مادرم این‌ها مثل آن جا همین جور بدون عقد و این‌ها مثل زندگی‌های دوستانه می‌کنند، این جوری بودند. حالا می‌خواهم نماز، این جا هم غیر از من کسی نیست که امام جماعت بشود، ایشان فرمودند خیلی خب، تو نمی‌توانی باز امام جماعت بشوی چون در امام جماعت شرط است که حلال‌زاده باشد. تو نمی‌توانی امام جماعت بشوی، خدمات دیگر انجام بده،

س: دیگه طلبه شده،

ج: خوب است، مگر آدم بد است که طلبه بشود؟ به راه حق آمده و چه تقصیری دارد؟ بله، آن روایاتی که دارد که کسی که حلال‌زاده نباشد کذا است معنایش این نیست که اجبار در غیر راه حق زده، معنایش این است که زمینه غیر حق در او خیلی فراوان است، باید خیلی مواظبت از خودش بکند نسبت به آدم‌هایی که حلال‌زاده هستند اما مجبور نیست به این که راه باطل را برود و آلاً این خلاف عدل الهی می‌شود.

خب، این جا هم همین جور، کسی که حلال‌زاده نیست، حق فتوا دادن ندارد ولی حق اظهار نظر که دارد، کتاب علمی بنویسد بگویند در این مسئله نظر من این است. فقه بنویسد، اصول بنویسد، اشکال ندارد که.

پس بنابراین این که بگوییم فتوا حق ندارد بدهد نسبت به حکم واقعی، او که نمی‌داند، این هم که ندارد نسبت به حکم واقعی، نسبت به حکم ظاهری، تا حکم ظاهری برای انسان اثبات نشود که برائت است شرعاً، نمی‌تواند به آن استناد کند. وقتی ثابت شد، آن وقت حرام است به این چیزی که ثابت شده بگویند، یعنی شارع یک تعبد خاصی کرده، فرموده حکم ظاهری که برائت است یا احتیاط است در شبهات حکمیه ولو ثابت بشود برای شما که ما گفتیم ولی حق ندارید به این فتوا بدهید. این یک امری است که پذیرش آن خیلی امر مستبعدی است، یعنی که بخواهیم روایت را حمل بر این مطلب... محال نیست، شاید یک مصلحتی باشد که بله، ولو یک چیزی را به آن رسیدی، فتوا باید به آن ندهی، می‌شود امتناع ولی خیلی فی غایة الاستبعاد است، نصی می‌خواهد که آدم چنین چیزی را...، و آلاً

خلاف ظاهر روایت است. بنابراین این که این روایت را حمل بکنیم بر این که فتوی مقصود است، خیلی مستبعد است.

و آخرین اشکال این روایت این است که از جهت سند محل اشکال قرار گرفته و آن این است که حمزة بن الطیار لا توفیق له، بله، مشایخ بزرگ یعنی اصحاب اجماع مثل أبان بن عثمان ظاهراً و ابن عبدالله بن بکیر خلاصه کسانی که گفتند این ها اصحاب اجماع هستند، ناقل از ایشان هستند و راوی از ایشان هستند. بعضی ها به همین استناد کردند.

جواب این است که آن اصحاب اجماع اگر از آن ثلاثه باشند که لایرون و لا یرسلون بله، ولی ایشان مرویان آنها نیست. سایر اصحاب اجماع، ما دلیل نداریم که اگر کسی از کسی نقل کردند او می شود ثقه، بنابراین لولا این که این روایت در کافی شریف هست از نظر سند محل اشکال است مگر کسی کافی را کافی بداند. این روایت بحثش تمام شد، برای مازاد بر ما ذکرنا شما را ارجاع می دهیم به کلمات ایشان و بعضی فقهای دیگر که فرمودند. و صلی الله علی محمد و آل محمد

## جلسه ۶۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الثَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللُّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرِمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقَرِّبُهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلِغْهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

جواب دیگری که ممکن است از روایت حمزة بن الطیار داده بشود که فرمود «أَنَّهُ لَا يَسْعُكُمْ فِيمَا يَنْزِلُ بِكُمْ مِمَّا لَا تَعْمَلُونَ إِلَّا الْكَفَّ عَنْهُ وَ الثَّبْتُ فِيهِ وَ الرَّدُّ إِلَى أُمَّةٍ الْهُدَى» نظیر همان جوابی است که در روایات «وقوف عند الشبهة» بعضی از بزرگان فرمودند. آن جا فرمودند که مراد از شبهه به نحو اطلاق، وقتی می گویند این شبهه ناک است

یا شبهه داریم به نفع اطلاق، معنایش این است که از هر جهت مشتبه است؛ هم از نظر حکم واقعی و هم از نظر حکم ظاهری، هیچ چیزی از آن را نمی‌دانیم. آن جا را دارد می‌فرماید «قف عند الشبهة» بنابراین شبهات حکمی‌ای که حکم ظاهری در آن‌ها روشن هست به حسب روایات گذشته، مشمول آن روایات وقوف نمی‌شود. حالا نظیر همان کلام را ممکن است کسی این جا بگوید که «لَا يَسْعُكُمْ فِيهِ مَا يَنْزِلُ بِكُمْ مِمَّا لَا تَعْلَمُونَ» یعنی از آن‌هایی که حکمش را نمی‌دانید، حکمش را نمی‌دانید، نه حکم واقعی آن را نه حکم ظاهری آن را، هیچ چیزی از آن را نمی‌دانید. چیزهایی که «لَا تَعْلَمُونَ» راجع به آن؛ نه حکم واقعی را و نه حکم ظاهری را، این‌ها باید کف کنید و تثبت به خرج بدهید، ردّ به ائمه بکنید تا برای شما روشن بفرمایند. اگر بگوییم....

س: دلیلش چیست؟ به چه دلیل؟

ج: دلیل می‌خواهد؟ حرف واضح که دلیل نمی‌خواهد. آفتاب آمد دلیل آفتاب،

س: هم حکم واقعی را شما می‌گویید هم ظاهری را، از کجا می‌گوی ...

ج: آن جا شبهه را چرا می‌گفتند هر دوی آن را؟ شبهه عندالاطلاق یعنی قید نکردند چه چیزی از آن را نمی‌دانید. این لا يعلم است. این چیزی است که دانسته، لا يعلم است وقتی گفته می‌شود که هیچ چیزی از آن را نمی‌دانید، نه حکم واقعی آن را می‌دانید نه حکم ظاهری آن را می‌دانید. آن جا وقتی می‌گویند این شبهه هست یعنی هیچ چیزی از آن را نمی‌دانم چیست؟ باید چه کار کنم؟ نه حکم واقعی آن را می‌دانم نه حکم ظاهری آن را می‌دانم. این انصراف است به این که این لا يعلم است یعنی هیچ چیزی از آن معلوم نیست برای ما.

اگر گفتیم که این ظهور در این مسئله دارد، «مِمَّا لَا تَعْلَمُونَ» اگر گفتیم ظهور در این دارد، خیلی خب؛ اگر هم گفتیم محتمل است به وجهی که با احتمال آخر مساوی است. بنابراین باز هم للاجمال آن وقت استدلال ساقط می‌شود. علاوه بر جواب‌هایی که دیگه دیروز عرض کردیم.

روایت بعد که روایت چهارم همین باب هست، سندش تمام است «وَعَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ ...

س: ببخشید، این خود تثبت نمی‌گوید یعنی قبل از فحص را می‌گوید چون خود تثبتی که توی روایت هست، قبل از فحص را می‌گوید، ... ظهور داریم که این قبل از فحص است. ... تثبت ... قبل از فحص نمی‌شود.

ج: بله،

س: پس دیگه شماره بعدی‌ها را شما ...

ج: نه، چرا، آن وقت ردّ الی، بعد می‌گوید که چه کار کن؟ رد، به ائمه بکنید، چیزی نمی‌توانید خودتان انجام بدهید.

س: تثبت ... به ائمه رجوع کنیم...

ج: نه، «وَالرَّدُّ إِلَى أئِمَّةٍ حَتَّى يَحْمِلُوكُمْ عَلَى الْقَصْدِ» جواب این‌ها را دادیم دیگه، گفتیم ردّ به ائمه معنایش موضوعیت ندارد که مباشرتاً، یعنی بتوانید حرف آن‌ها را به دست بیاورید، حالا یا به این که به حضورشان برسید یا به این که مطالبی که از آن‌ها نقل شده، پس فقیه این کار را کرد، ردّ به ائمه کرده در ما نحن فیه، به روایات مراجعه کرده و دیده که ائمه فرمودند در شبهات حکمیه برائت است.

س: این روایت اخیر مربوط به مسائل اعتقادی که مسائل سخت مثلاً پیچیده اعتقادی باشد، نبود کلاً؟ مضمونش می‌گفتند... این جا ساکت باش، این جا مثلاً

ج: نه، اعتقادی نیست، اعم است.

«عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ قَالَ أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَيَكْفُوا عَمَّا لَا يَعْلَمُونَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ أَدَوْا إِلَى اللَّهِ حَقَّهُ».

سؤال مهمی کرده، «مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ»؟ علی القاعده ولو این که در کلام سائل، حوزه حق الله بیان نشده که خدای متعال چه حقی بر گردن عبادش دارد؟ یعنی در چه بابی؟ در باب اطاعت؟ در باب افتاء؟ در ابواب دیگر؟ از جواب امام کانه سؤال روشن می‌شود که آن حق الله مطلق سؤال نکرده، که حضرت فرمود «أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ» خب، «أَنْ يَمْتثلُوا أوامره و يجتنبوا عن نواهيه» این‌ها حق خدا نیست؟ حضرت در مقام جواب فرمودند «أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ» حق خدا این است که آن چیزی را که می‌دانند، به زبان بیاورند، بگویند، «وَيَكْفُوا عَمَّا لَا يَعْلَمُونَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ أَدَوْا إِلَى اللَّهِ حَقَّهُ» پس بنابراین اگر کسی هیچ اطاعتی نکند، امتثال اوامر نکند، اجتناب عن نواهی نکند فقط آن چیزی را که می‌داند خدا فرموده، آن را بگوید و آن را هم که نمی‌داند خدا فرموده یا نه کفّ از او بکند، این دیگه حق خدا را ادا کرده؟

فلذا این روایت اگر ما بخواهیم به این ظاهرش أخذ بکنیم که تمام الحق همین است و چیز دیگری نیست، این علم به این داریم که این مضمون، مضمون تمامی نیست و راوی این جا حتماً این جا یک اشتباهی رخ داده، چون من الواضحات است که حرف خدا فقط این نیست. امتثال اوامرش هست، امتثال نواهی او هست و اعتقادات حقّه هست،



همه این‌ها جزء حقوق خدای متعال هست. چه طور می‌فرماید این است که فقط «أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَ يَكْفُوا عَمَّا لَا يَعْلَمُونَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ أَدَّوْا إِلَى اللَّهِ حَقَّهُ» اگر بخواهیم به این اطلاقش و به این ظاهرش أخذ بکنیم، این جا علی رغم این که سند ظاهری روایت تمام و تمام این‌ها از اجلّاء و ثقات اصحابنا هستند که در سند واقع شدند، اما مضمون، مضمونی است که علم داریم به بطلان آن.

س: ... بیان در واقع حکم عملی نیست بلکه دارد مثلاً حضرت می‌خواهد یک مسئله اخلاقی را بفرمایند.

ج: اخلاقی هم همین طور، حق خدا همین است؟

س: یک بخشی از

ج: بخشی، بله اگر می‌فرمود این بخشی از حق خدا هست بله، ولی می‌فرماید «فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ أَدَّوْا إِلَى اللَّهِ حَقَّهُ» می‌گوید از حق خدای متعال بیرون آمدند، حق خدا را انجام دادند.

مگر این که بگوییم به همین دلالت اقتضاء که این مطلب باطل از مقطوع البطلان است، به این دلالت اقتضاء می‌فهمیم که مورد سؤال در باب اسناد مطالب به خدای متعال هست. حق خدای متعال در باب اسناد مطلب به خدا و به دین چیست؟ در این حوزه، در باب اسناد، إفتاء، این جا می‌فرماید بله، حق خدای متعال در باب اسناد مطلب به او و افتاء این است که، آن چیزی را که می‌دانید، بر اساس او فتوی بدهید، نسبت بدهید به خدای متعال، آن چیزی را که نمی‌دانید کف کنید و چیزی به خدای متعال نسبت ندهید. پس بنابراین به دلالت اقتضاء معلوم می‌شود که حوزه سؤال سائل این بوده و جواب امام(ع) مربوط به این، بله این درست است؛ در حوزه افتاء و اسناد امر به خدای متعال حق خدای متعال همین است و کسی که در این حوزه همین را مراعات کند، حق خدا را در این موضع و در این مورد ادا کرده. وقتی که معنای روایت این شد، اصولی می‌گوید من اگر اسناد می‌دهم به شارع برائت را، بر اساس چیست؟ بر اساس آن چیزی است که می‌دانم چون آن روایات برائت، حجیت آن بر من ثابت شده بالقطع، بنابراین بر اساس علم دارم اسناد به خدای متعال می‌دهم. پس این روایت منافاتی با مسلک اصولی ندارد و دلالت بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه نمی‌کند. این هم جواب این سؤال که این روایت را هم ولو این که از نظر سند تمام است و از این جهت خوب است اما به درد باب نمی‌خورد.

روایت بعدی، روایت پنجم: «و عن بعض اصحابنا رفعه عن مفضل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يفلح من لا يعقل»؛ کسی که تعقل نمی‌کند، مطالب را درک نمی‌کند، این به فلاح و رستگاری نمی‌رسد «و لا يعقل»

من لا يعلم إلى أن قال: من فرط تورط، از این جا محل استشهاد است «و من خاف العاقبة تثبت عن التوغل فيما لا يعلم»؛ کسی که خوف دارد از عاقبت خودش که مبتلای به جهنم و غضب الهی نشود، این تثبت می‌کند از این که فرو رود در آن اموری که نمی‌داند «فیما لا يعلم و من هجم علی أمرٍ بغیر علم جدع أنف نفسه»؛ و کسی که بدون علم و آگاهی بر امری هجوم بیاورد و آن را مرتکب بشود... شاید معنای عبارت این باشد که بینی خودش را به خاک مالیده و به ضرر خودش اقدام کرده.

حالا هر دوی این دو جمله که «من خاف العاقبة تثبت عن التوغل فيما لا يعلم» به این جمله هم صاحب وسائل و بزرگانی شاید استدلال کردند برای وجوب احتیاط در شبهات حکمیه که ما در مواردی که نمی‌دانیم حکم خدای متعال مثلاً شرب تنن حلال است یا حرام است؟ توغل در این، کسی که خوف عاقبت دارد، خودش را نگاه می‌دارد از این که توغل در آن بکند. و هم چنین آن بعدی؛ «من هجم علی أمرٍ بغیر علم».

در پاسخ از این استدلال هم قد یقال به این که این حدیث شریف دارای ارسال مضاعف است. «و عن بعض أصحابنا رفعه»، تازه آن بعض اصحاب معلوم نیست کیست، آن بعض اصحاب هم رفعه، سند ذکر نکرده، بنابراین ارسال مضاعف دارد. حالا مع الغض از این که مفضل بن عمر هم در او کلام هست که آیا مفضل بن عمر ثقه هست یا ثقه نیست؟ و لکن چون روایت شریفه از کافی شریف هست، بنا بر مبنای شهادت مرحوم کلینی به صحت روایات وارده‌ی در کافی، روی این مبنا می‌شود اعتماد کرد بر روایت ولو این که سند آن ضعیف باشد.

و اما از نظر دلالت، از نظر دلالت «من خاف العاقبة...»

س: مبنای حضرت عالی... احادیث کافی را بنا بر شهادت ...

ج: بله، بله، این را تقویت کردیم، تفصیل آن دیگه در فقه بیان کردیم می‌توانید مراجعه بفرمایید. عرض می‌کنم به این که «من خاف العاقبة تثبت» این درست است چون عاقبت یک امر این است که آیا این مفسده‌ای دامن‌گیر من می‌شود یا عقوبتی دامن‌گیر من می‌شود یا نه؟ همین جوری بی‌گدار به آب نمی‌زند. این درست است ولی اصولی می‌گوید چی؟ می‌گوید من تثبت کردم، رفتم بی‌گدار به آب نمی‌زنم، رفتم ادله را بررسی کردم دیدم شارع به من اجازه داده، پس عاقبت سوئی ندارم چون او فرموده «رُفِعَ مَا لَنَا يَعْلَمُونَ» چون فرموده «كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ»، «حتی یرد فیه نهی»، یا «حجب علمه...» ادله ماضیه دیگه، کتاباً و سنتاً کسی که به کتاب و سنت استدلال

می‌کند برای برائت شرعی، پس این تثبیت کرده و خوف عاقبت داشته، رفته ببینید من در شبهات حکمیه باید چه بکنم؟ فهمیده که شارع فرموده مرخصی، اشکال ندارد.

بنابراین، این که اصولی ما لا یعلم، حکم واقعی‌اش را، آن را انجام می‌دهد، مرتکب می‌شود در شبهات تحریمیه یا در شبهات وجوبیه آن را ترک می‌کند این منافاتی با خوف عاقبت ندارد. خوف عاقبت دارد اما امنیت از بدی عاقبت را پیدا کرده به خاطر آن ادله، بنابراین، این روایت هم منافاتی با ادله‌ی و داله‌ی بر برائت ندارد، «و لا یمكن التمسك به»، بله، این برای کسی خوب است که بدون این که بفهمد حکم واقعی و حکم ظاهری چیست؟ همین جوری بی‌گدار به آب می‌زند، این بله، شامل آن می‌شود و لکن الاصولی لیس کذلک.

روایت بعد، روایت ششم: «و عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا (یعنی محمد بن یعقوب کلینی) عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ مُرْسَلًا قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيجَةً» پناهگاهی «مِنْ دُونِ اللَّهِ» اتخاذ نکنید «فَلَا تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»، که اگر این کار را کردید دیگه شما مؤمن نخواهید بود «فَإِنْ كُلُّ سَبَبٍ وَ نَسَبٍ وَ قَرَابَةٍ وَ وَلِيجَةٍ وَ بِدْعَةٍ وَ شُبْهَةٍ بَاطِلٌ مُضْمَلٌ»، یا «بَاطِلٌ مُنْقَطِعٌ»، صاحب وسائل «بَاطِلٌ مُضْمَلٌ»، نقل فرموده‌اند ولی در هامش گفته در مصدر یعنی در خود کافی «مُنْقَطِعٌ» إِلَّا مَا أَثَبَّتَهُ الْقُرْآنُ»، این جا فرمود که «و كُلُّ شُبْهَةٍ بَاطِلٌ مُضْمَلٌ» هر شبهه‌ای باطل مضمحل است. این اولاً یعنی چی؟ هر شبهه‌ای باطل است و مضمحل است، خود این جمله خیلی محصلی نمی‌فهمیم برای آن، شبهه باطل است؟ یعنی من شبهه دارم این حلال است یا حرام است، این باطل است یعنی چه؟ شبهه دارم امروز روز مثلاً چند شنبه است؟ این باطل است؟ این یعنی چه؟ پس این معنای شبهه‌ای که ما از آن می‌فهمیم به معنای شبهه‌ایی که به معنای بدوی شبهه که یعنی احتمالات هم‌گون، این معنا که به درد بحث ما می‌خورد، این که با محمول سازگار نیست. اگر معنای دیگری این شبهه دارد که شبهه مضمحل است و باطل است، بله آن به درد بحث ما نمی‌خورد و به قرینه حکم که مضمحل یا منقطع یا باطل، به قرینه این حکم این شبهه همان معنایی است که مرحوم شهید صدر قدس سره ذکر می‌فرمودند که شبهه یعنی چیزی که باطن آن ضلالت است ولی ظاهر زیبنده و فریبنده‌ای دارد. این شبهه به معنای آن است و با سیاق هم آن می‌سازد که بدعت و این‌ها را فرموده، بدعت هم همین جور است؛ یک چیزی است که در ظاهر به نظر می‌آید که چیز خوبی است. مثلاً همین کاری که خلیفه ثانی کرد که حالا هم توی این...

س: نماز تراویح...

ج: نماز تراویح هم که خب بله، و آلا این که «الصلاة خیر من النوم» گفت به جای چه بگویید «الصلاة خیر من النوم» بله، این حرف خوبی است «الصلاة خیر من... یعنی الصلاة... شما توی کشور عربی که بروید یا آن جایی که سنی‌ها هستند، اذان چه می‌گویند صبح‌ها؟ «الصلاة خیر من النوم» این ظاهر فریبنده دارد ولی بدعت در دین است. شما در اذان خدا که امر توقیفی هست تصرف می‌کنید، کم و زیادش می‌کنی به خاطر یک مصلحتی که خودت به نظرت آمده یا تکتف، دید این‌هایی که از ایران... آن طوری نقل شده در، این‌هایی از ایران در مقام احترام این‌ها این جور می‌کردند، گفت! پس جلوی خدا هم بهتر است که ما این جور کنیم، تکتف و در نماز امر کرد که باید این کار را بکنید. این ظاهر فریبنده‌ای دارد، ظاهرش را هم هر کسی می‌بیند می‌گوید عه! عجب احترام است دیگه به خدای متعال است ولی این‌ها دخالت در امور توقیفی خدای متعال است. در دین است. یک ظاهر فریبنده، این‌ها باطل، مضمحل، منقطع، ولو برای یک مدتی هم این‌ها باشند اما این‌ها این جور نیست که دوام پیدا کنند. إن شاء الله در دولت حقّه حضرت بقیة الله ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف، همه این‌ها پاک می‌شود و مضمحل خواهد شد، از بین خواهد رفت إن شاء الله؛ پس بنابراین این شبهه در این روایت شریفه لا شبهة که این شبهه به معنای شک و تردید و تماثل اطراف و تشابه و هم‌گونی اطراف مسئله نیست. این شبهه به همان معنایی است که شهید صدر در آن روایات فرمودند.

س: اگر به معنای شبهه هم بگیریم می‌شود بگوییم، بالاخره مضمحل می‌شود در آینده، در قیامت یا در آینده بالاخره مضمحل می‌شود.

ج: باطل؛ ندارد سیبطل که، و آن هم معنا ندارد باطل می‌شود یعنی چه؟ یعنی که از بین برود؟ باطل است یعنی خودش باطل است نه این که از بین خواهد رفت، این حق است. خیلی جاها شک حق است. آدم در بعضی چیزها شک بکند حق است درست است. یعنی جایی دارد که انسان شک در این بکند مثل یوم الشک، یوم الشک باطل؟ شک دارد امروز مثلاً فرض کنید که آخر شعبان است یا اول رمضان است؟ این یوم الشک است. آخر رمضان است یا اول شوال است؟ یوم الشک است. این یوم الشک باطل؟ نه، جایی دارد که آدم شک بکند که این الان چه روزی است؟ بعضی‌ها این جور می‌گویند. بعضی‌ها آن جور می‌گویند. شک این جور نیست که همه جا باطل باشد و ...، پس به این روایت هم نمی‌توانیم تمسک بکنیم.

س: خود بدعت حاج آقا توی قبلی‌اش آمده دیگه، بدعة و شبهة،

ج: بله، بدعة و شبهة، گفتیم با آن جور در می‌آید. شبهه یعنی بدعت معنایش این نیست که حتماً ظاهر فریبنده‌ای دارد. بدعت یک چیزی را، یک فی ما لیس من الدین یدخل فی الدین، اما شبهه معنایش این است که نه، علاوه بر این که باطنش ضلالت و این‌ها است، یک ظاهر فریبنده‌ای هم دارد.

س: توی جلد هشت هم یک ادامه‌ای هم دارد در کافی، زیاد توی معنا تأثیر ندارد ... منقطع و مضمحل همان یضمحل الغبار الذی یکون علی الحجر ...

ج: بله، اگر ندارد که، مثل غباری که از بین می‌رود این جا هم همین جور است.

و أما حدیث هفتم: «و عنهم عن أحمد قال فی وصیة المفضل بن عمر، این هم باز روایتی است که در کافی شریف است؛ باز این هم «عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد یا محمد بن عیسی، قال فی وصیة المفضل بن عمر قال: لب و عبد الله علیه السلام: من شكّ أو ظنّ فأقام علی أحدهما فقد حبط عمله، إنّ حجّة الله هی الحجة الواضحة»، کسی که شک می‌کند که آیا مثلاً این واجب است یا غیر واجب است؟ حرام است یا حلال است؟ «فأقام علی أحدهما» أحدهما برمی‌گردد به طرفین شکّ چون شکّ لازم‌هاش این است که دو طرف دارد، این از مقام روشن می‌شود. همین جوری «قام علی أحدهما»، یا ظنّ به این که این جوری است، قام علی یا مظنون یا موهوم، همین جوری «قام علی أحدهما فقد حبط عمله»، بعد فرمود «إنّ حجّة الله هی الحجة الواضحة»، حجت خدا این جوری نیست که با ظنّ و گمان و شکّ و بی دلیل و نه! حجت واضح و روشن و آشکاری است که صحت آن و درستی او آشکار است. خیلی خب، این روایت هم قبول؛ مفاد مفاد خوبی است و درست است اما اصولی می‌گوید چی؟ می‌گوید من همین جوری نیادم، نمی‌دانم در شبهات حکمیه برائت است یا احتیاط؟ همین جوری یک طرف را انتخاب نکردم بلکه به دلالت روایات انتخاب کردم آن طرف را، با حجت واضح، همان روایات حجت واضح است دیگر، بنابراین روایات برائت در حقیقت چه کار می‌کند؟ ورود دارد بر این روایت، اثبات می‌کند و اگر جسارت نباشد باید به اخباری گفت که به نظر ما ولو این که آن‌ها هم برای خودشان، به نظر خودشان، بین خودشان و خدا حجت دارند. یعنی آن‌ها هستند که حجت واضح‌ای برای آن‌ها وجود ندارد. خیال دارند می‌کنند حجت واضح‌ای دارند. البته آن‌ها هم به ما می‌گویند شما خیال می‌کنید حجت واضح‌ای دارید. ما باید بین خودمان و خدا را اصلاح کنیم که ما حجت واضح‌ای داریم یا نداریم؟ کار به دیگران که انسان نباید داشته باشد در امر بین خودش و خدای متعال.

این روایت هم پس لایمکن الاستدلال به علاوه بر این که اگر شبهه سندی هم داشته باشد به خاطر کافی می‌گوییم که اشکالی در آن نیست.

روایت هشتم: روایت هشتم حالا خیلی هم واضح نیست که چرا صاحب وسائل این جا ذکر فرموده؟ «وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ وَ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ سَهْلٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْمُثَنَّى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ الطَّبَرِيِّ عَنْ الرُّضَاعِ فِي حَدِيثِ الْخُمْسِ قَالَ لَا يَحِلُّ مَالٌ إِلَّا مِنْ وَجْهِ أَحَلَّهُ اللَّهُ». «لَا يَحِلُّ مَالٌ إِلَّا» از آن طریقی که خدا آن طریق را حلال قرار داد؛ به بیع به دست آورده باشد، به اجاره صحیح، به بیع صحیح، استیحاب صحیح، ارث صحیح، یا احیا یا امثال این‌ها، این‌ها این وجوبی است که خدا حلال قرار داده، این چه ربطی به بحث ما دارد؟

س: با برائت یک مالی را برای خودمان حلال بدانیم. برائت جاری کنیم توی یک معامله‌ای که مشکوک است، آن را حلال بدانیم دیگه،

ج: برائت جاری کنیم؟ ما برائت نمی‌توانیم جاری کنیم. اصل در معاملات فساد است دیگه، استصحاب عدم تملک است، آن جا که برائت جاری نمی‌کند مگر یک معامله‌ای آدم شک کند که این معامله حرام است یا حرام نیست؟ حالا در حکم وضعی‌اش یا حکم تکلیفی‌اش؟

س: هر دو.

ج: اگر حکم تکلیفی‌اش باشد می‌گوید حرام است ولی منتقل شد مال به من، این مال برای او حلال است. مثلاً فرض کنید عند الندی يوم الجمعة بگوییم معامله حرام است. اما نهی تکلیفی در باب معاملات، دلالت بر فساد معامله نمی‌کند. این بیع و شراعی که انجام داده عند الندی منتقل شده عوضین به طرفین معامله ولی کار حرامی هم انجام داده، آن وقت اگر آن مال را برود بخورد، رفته نان گرفته مثلاً، چه گرفته، آن نان حلال است خوردنش ولو کار حرامی هم کرده که معامله کرده،

س: معامله آلات موسیقی مثلاً؟

ج: معامله آلات موسیقی چرا بگوییم مثلاً اشکالش چیست؟ اگر منافع محله دارد، شرایط بیع را دارد، باز... اگر شرایط بیع را ندارد، می‌خواهیم بگوییم که این نظر دارد به چی؟ به حکم وضعی این روایت نه به حکم تکلیفی، من وجهی که آن را حلال می‌کند برای او، فلذا است که این خیلی مربوط به باب بحث ما نمی‌شود این روایت شریفه.

روایت بعدی روایت نهم: روایت نهم روایت مهمی است. روایت «عُمَرُ بْنُ حَنْظَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع (این غیر از آن روایت است) فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَإِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رَشْدٍ وَفِتْنَةٍ وَآمُرٌ بَيْنَ غِيَةٍ وَفِجْتَنَةٍ وَآمُرٌ مُشْكِلٌ يَرُدُّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ (وَأِلَى رَسُولِهِ) - قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيْنَ وَحَرَامٌ بَيْنَ وَشُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ ثُمَّ قَالَ فِي آخِرِ الْحَدِيثِ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ».

این ذیل حدیث، «فَإِنَّ الْوُقُوفَ» که جزء همان روایات وقوف است و که بحث آن تفصیلاً گذشت. حالا مع الغض از این ذیل، به این روایات تثلیث استدلال شده، معمولاً بزرگان روایات باب را به سه دسته تقسیم کردند؛ روایات وقوف، روایات تثلیث، روایات وجوب احتیاط، ولی گفتیم چون این حصر حاصر نیست و خیلی از روایات در هیچ کدام از این دسته‌بندی‌ها وارد نمی‌شود و داخل نمی‌شود ما فلذا گفتیم روایات را بدون این دسته‌بندی می‌خوانیم تا این که زمین نماند، چون ممکن است باشد داخل این دسته‌بندی‌ها که فرمودند نشود ولی قوم معمولاً سه دسته از روایات را مهم دانستند. دسته دوم بعد از اخبار وقوف همین روایات تثلیث است که این روایات تثلیث بعضی گفتند مستفیضه است یا ادعاهای مثلاً بالایی در باره‌اش کردند و لکن همان طور که بعضی بزرگان فرمودند «لم نجد»، برای روایات تثلیث مگر سه روایت، یکی همین مقبوله عمر بن حنظله است. دوتای دیگر هم ان شاء الله خواهد آمد در ثنایای بعد.

استدلال به این روایات این است که «إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ» امام صادق (س) حسب این نقل فرمود: «إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رَشْدٍ وَفِتْنَةٍ وَآمُرٌ بَيْنَ غِيَةٍ وَفِجْتَنَةٍ وَآمُرٌ مُشْكِلٌ يَرُدُّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ (وَأِلَى رَسُولِهِ) - بعد حضرت برای فرمایش خودش که این تثلیث را انجام داد حضرت، ترسیم فرمود، استشهاد می‌کنند به تثلیثی که از رسول خدا نقل شده، یعنی زیربنای تثلیث من، اقتباس از آن تثلیثی است که پیامبر (ص) فرموده، «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيْنَ وَحَرَامٌ بَيْنَ وَشُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ» این جا فرمود: «آمُرٌ بَيْنَ رَشْدٍ وَفِتْنَةٍ» رسول خدا فرموده: «حَلَالٌ بَيْنَ وَحَرَامٌ بَيْنَ وَشُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ» این شبهات هم «بَيْنَ ذَلِكَ» می‌شود عدل کی؟ آمُرٌ مُشْكِلٌ که پیامبر فرمود. بعد فرمود که پیامبر «فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ» کسی که شبهات را ترک کند، از محرماتی که در آن شبهه‌ها ممکن است وجود داشته باشد، نجات پیدا کرده، این یک جور معنا، یا نه، «مَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ» مسلم، به همان معنایی که آقای نائینی می‌کرد، یعنی کسی که خودش را عادت

بدهد که از شبهات اجتناب بکند، این یک حالت خوبی در او پیدا می‌شود که جاهایی که دیگه می‌داند حتماً حرام است به هیچ وجه مرتکب نمی‌شود. پس دو احتمال فعلاً در این جا هست. «نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ» یعنی محرماتی که واقعاً در این شبهات هست. اگر این جور باشد معنایش این است که بله، شبهه‌ها محرماتش منجز است و هستش، شما اگر آن‌ها را اجتناب کنید، از آن‌ها اجتناب خواهید کرد و گرفتار نخواهید شد. یکی دیگر این است که نه، نمی‌خواهد بگوید در شبهات حرام‌ها منجز است نه، ولی فایده این که کسی از آن شبهات اجتناب بکند این است که این آلوده به محرمات مسلم و منجز نخواهد شد. «فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ» حالا یا مقصود محرمات موجوده‌ای در همان موارد شبهه است یا محرمات دیگر که مسلم است. و آن وقت این آدمی که این جوری کرده «هَلَكَ مَنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ» این تقریب استدلال این است که این امر مشکّل، همان شبهه است، شبهه هم که حضرت فرمود که از این روایت استفاده می‌شود که در موارد شبهه بنابر آن تفسیر اول، این محرماتی که در بین شبهات وجود دارد این‌ها محرماتی است که باید از آن‌ها اجتناب بشود. و محرمی که باید از آن اجتناب بشود منجز است و برائت ندارد. پس این روایت دلالت می‌کند بر این که محرمات واقعی موجود در بین شبهات، این محرمات باید از آن اجتناب بشود. اجتناب از آن محرمات یدلّ بدلالة الالتزامیه بر این که آن‌ها پس منجز است و استحقاق عقوبت دارد. این که آن‌ها منجز است و استحقاق عقوبت دارد یدلّ بدلالة الالتزام که پس شارع ترخیص نداده، برائت جعل نکرده، پس این روایات به دلالت التزام نفی برائت می‌کند. بنابراین با ادله‌ی برائت معارض می‌شود.

این تقریب استدلال به این روایات است. ان شاء الله ببینیم که جواب از این روایات چیست. این روایت را یک مقداری طویل الذیل هست، اگر ما بخواهیم همه‌ی ابحاش را که آقایان مطرح کردند بد نیست که حالا یک مطالعه‌ای ان شاء الله داشته باشیم. و صلی الله علی سیدنا محمد

## جلسه ۶۸

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصِّدِّيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيَائِكَ الَّتِي أَنْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الثَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا



جَعَلَتْهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللّٰوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلَّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقَرُّ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ يُبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلُ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

رسیدیم به استدلال به مقبوله عمر بن حنظله برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات حکمیه؛ این حدیث شریف در خاطر مبارک شما عزیزان هست، حدیث مفصلی است و برای تقریب استدلال، یک بار آن موارد حساسش را که مورد استدلال هست می‌خوانم تا بعد تقاریب استدلال بیان بشود.

خب؛ عمر بن حنظله خدمت امام صادق(س) حسب این روایت، عرض می‌کند که بالاخره مشاجره و منازعه‌ای در دین و میراث بوده و این‌ها به حکام مراجعه کردند، حکام هم اختلاف داشتند، در شبهه حکمیه هم بوده که مثلاً از فلان چیز زن ارث می‌برد یا نمی‌برد؟ یا سهم الارث فلان چه مقدار است؟ در این شبهه حکمیه با هم نزاع داشتند، مراجعه کردند به قضات، قضات هم اختلاف کردند. با هم اختلاف داشتند. حضرت فرمودند این‌جا که اختلاف دارند به مستند قول قضات بعد از این که مرجحاتی برای قاضی‌ها فرمودند، بر فرض این که این مرجعات در آن تساوی داشتند، فرمودند به مستند این‌ها باید نگاه بشود. فرمود: «الحکم ما حکم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فی الحدیث و أروعهما، و لا یلتفت الی ما یحکم به الآخر قال قلت:» بعد عرض می‌کند که آقا این هر دوی این صفاتی که شما می‌گویید مساوی هستند، وجهی برای ترجیح از ناحیه این صفات نیست. «قلت: فأنهما عدلان مرضیان عند أصحابنا لا یفضل واحد منهما علی الآخر، قال: فقال: ینظر إلی ما کان من روایتهم عنا» حالا که این جوری شد، دیگره حالا به مستندشان نگاه کنید. حالا که ترجیح بین خودت و قاضی‌ها منتفی شد، به مستند حکم این قاضی و مستند حکم آن قاضی نگاه کنید. هر کدام مستندش روایتی است که مجمع علیه است، آن را أخذ می‌کنیم و آن دیگری که قهراً روایتی که مستندش هست، شاذّ و نادر است آن را رها می‌کنیم.

«فقال: ینظر إلی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه من أصحابک فیؤخذ به من حکمنا و یتروک الشاذّ الذی لیس بمشهور عند أصحابک فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه»، این یک مقطع که حضرت فرمود در این‌جا مجمع علیه را می‌گیرید و آن شاذّ را ترک می‌کنید، تعلیل فرمود. چرا می‌گوییم؟ این حرف را می‌زنم؟ برای خاطر این که «فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» است. بعد حضرت(س) می‌فرمایند: «وَأَمَّا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رَشْدٍ وَ فِتْنَةٍ وَ أَمْرٌ بَيْنَ غِيٍّ وَ فِجْتَنٍ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يَرُدُّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ» این هم یک مقطع

است که باز کآنه فرمایش خودشان را بعد از آن که تعلیل را ذکر کردند، دو مرتبه یک تعلیل آخری را هم ذکر می‌فرمایند که خودش آن امور را تثلیث می‌کنند که سه قسم است فلذا این اخبار هم مشهور به اخبار تثلیث، به خاطر همین تثلیثی است که حضرت انجام می‌دهند. این هم مقطع دوم.

مقطع سوم، بعد فرمایش خودشان را استشهاد می‌کنند به فرمایش خودشان که تثلیث کردند به تثلیث مروی عن رسول الله (ص)، «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم». این فراز سوم هم فرازی است که باز حضرت به آن استشهاد فرمودند که از رسول خدا (ص) است. بعد این جناب عمر بن حنظله معلوم می‌شود آدم واردی بوده، آدم دانشمندی بوده، باز سؤال طرح می‌کند، «قلت فإن كان الخبران عنكما مشهورين» حضرت رفتند سراغ مستندها گفتند به مشهور أخذ بکن، حالا باز می‌گوید آقا هر دو مستند است هر دو مشهورند، حالا دیگر چه بکنیم؟ «فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواه والثقات عنكما؟ قال: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنة و وافق العامة»، باز سؤالش این است که اگر هر دو این طوری هستند... تا دیگه بقیه حدیث فعلاً مقاطع دیگر آن مورد نیاز بحث ما نیست. همین مقدار،

در تقریب استدلال به این روایت مبارکه به هر سه مقطع استدلال شد؛ هم آن امر اول که فرمود مجمع علیه را أخذ می‌کنیم «و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه» این مقطع به آن استدلال شده، همین مقطع! مقطع بعد که امام (ع) خودشان تثلیث فرمودند، به این هم استدلال شده، مقطع سوم که کلام منقول از رسول خدا (ص) باشد به آن هم استدلال شد. مجموع تقاریب استدلال به این روایت شریفه، پنج شش تا یا هفت تا تقریب می‌شود که این‌ها تقاریب مهمی است که باید دقت در آن بکنیم. اما تقریب اول:

س: حاج آقا ببخشید، سند را بحث نمی‌کنیم؟

ج: مقبوله عمر بن حنظله دیگه، حالا آن هم سر جای خودش حالا، قبلاً بحث کردیم مقبوله عمر بن حنظله را و گفتیم که مقبوله عمر بن حنظله تمام است. به وجوهی و منها این که در کافی شریف هست و این روایت مروی در کافی شریف است.

س: خود عمر بن حنظله را شما موثق می‌دانید؟

ج: بله، حالا دیگه بحث‌های سندی آن إن شاء الله ...

س: در ...

ج: بله، در تعادل و تراجیح بحث کردیم.

عرض می‌کنم به این که أما مقطع اول: که حضرت فرمود که «فإن المجمع علیه لا ريب فيه»، دو تا حکم را امام بیان فرمودند، فرمودند که «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع علیه من أصحابك فيؤخذ به من حکمنا» فيؤخذ به آن روایت مجمع علیه، بخشی از حکم ما را، این «من» «من» تبعیض است. خب، «و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور» آن شاذی که مشهور نیست و در مقابل این روایت است، آن ترک باید بشود. بعد تعلیل فرموده، به چی؟ به این که «فإن المجمع علیه لا ريب فيه»، این «فإن المجمع علیه لا ريب فيه» که این تعلیل مصرح است. این قهراً تعلیل برای کدام حکم‌هاست؟ آن حکم اولی، که يؤخذ به آن که مجمع علیه است بالاصل، چون آن لا ريب فيه به آن أخذ بکن، اما چرا آن دیگری را که شاذ است، یترک؟

س: ريب فيه، فيه ريب فيه،

ج: بله، آن چیزی که شاذ است چرا باید یترک؟ آن چرا؟ آن را امام تصریح نکردند، که چرا؟ تعلیل برای اولی را ذکر کردند ولی تعلیل برای دومی تصریح به آن نکردند. مستدل می‌گوید ما از تعلیل اول امام می‌فهمیم تعلیل دومی هم چیست؟ تعلیل دوم چیست؟ تعلیل دوم این است که چون دومی در آن ريب دارد. آن اولی چون آن ریبی در آن نیست، أخذ کن، دومی که می‌گویم بگذار کنار چون ريب در آن هست. از این جهت می‌گویم بگذار کنار؛ وقتی که تعلیل این شد، چون در آن ريب هست، بگذار کنار و در آن ريب نیست، بگیر، این تعلیل در ما نحن فيه، در شبهات حکمیه قابل تطبیق است. وقتی فقیه شک می‌کند که آیا شرب تنن حرام است یا حلال؟ خب، این جا أخذ به حرمت و اجتناب، نه فتوای حرمت، اجتناب از این لا ريب فيه است چون اگر آدم حالا شرب تنن نکند طوری نمی‌شود، جهنم ندارد. اما اگر بیاشامد چی؟ فيه ريب، حضرت تعلیل فرمودند، تعلیل هم معمم است دیگر، اختصاص به مورد دون مورد ندارد که، حضرت فرمود می‌گویم آن را بگیر، آن که مجمع علیه است می‌گویم بگیر چون لا ريب فيه است. این کلام به مقابله دلالت می‌کند اما آن را که گفتم ترک کن، برای خاطر این که در آن ريب است. از این جهت می‌گویم آن را ترک کن؛ و قهراً در شبهات حکمیه حتماً یک طرف آن لا ريب فيه است، یک طرف آن فيه

ریب است. پس به مقتضای این تعلیل باید آن طرفی که لا ریب فیه است گرفت، آن طرفی که فیه ریب است ترک کرد.

در شبهات وجوبیه نمی داند دعاء عند رؤیت الهلال واجب است یا واجب نیست؟ انجام دارد آن که لا ریب فیه، حرام که مسلم نیست؛ دوران الامر بین المحذورین که نیست؛ می دانیم حرام نیست، فقط شک داریم واجب است یا واجب نیست، پس انجام دادن آن و احتیاط بکنیم انجام بدهیم، این لا ریب فیه، اما اگر ترک کنیم در آن ریب است، شاید واجب باشد داریم واجب را ترک می کنیم.

پس در شبهات وجوبیه به ما می گوید احتیاط کن، آن جانبی را که لا ریب فیه است بگیر، یعنی عمل کن، بیاور، در شبهات تحریمیه هم می گوید آن جانبی را که لا ریب فیه عمل کن یعنی بیاور، اجتناب کن چون آن لا ریب فیه است. پس بنابراین به این صدر می شود استدلال کرد.

خب، إن قلت: إن قلت که شما چرا این جوری معنا می کنید؟ حضرت می فرماید که آن طرف را بگیر، مجمع علیه را بگیر، لا ریب فیه است اما این طرف را ترک کن چون این هم لا ریب فیه بطلانه، آن لا ریب فیه صحت، این لا ریب فیه بطلانه، برای این دارد می فرماید و ما در شبهات حکمیه، نه وجوبیه نه تحریمیه این جوری نداریم که یک طرف آن لا ریب فیه صحت و یک طرف آن لا ریب فیه بطلانه، شک دارم شرب تن حرام هست یا حرام نیست؟ بله، ترک بکنم شرب تن لا ریب فیه صحت اما اگر شرب تن کنم لا ریب در این که جهنم دارد، فساد است، باطل است، درست نیست، نه، مشکوک است. پس این حدیث شریف منطبق بر شبهات حکمیه، چه وجوبیه چه ... نمی شود چون معنای ...، امام که تصریح نکردند. شما دارید از مقابله می خواهید بفهمید که دلیل آن طرف چیست؟ تعلیل آن طرف چیست؟ این طرف را فرموده چون لا ریب فیه، یعنی لا ریب فیه صحت، هیچ ریبی، شکی در آن نیست؛ یعنی صحیح، آن طرف آن هم شاید معنایش این است که یعنی آن را أخذ کن چون لا ریب فیه بطلانه و عدم صحت، شاید معنایش این باشد.

شیخ اعظم قدس سره سه قرینه إقامه کردند و این که این دومی مقصود نیست و حتماً همان اولی مقصود است؛ یعنی فیه ریب است، نه لا ریب فیه بطلانه.

قرینه اول این هست که حضرت کی این ترجیح را بیان فرمودند؟ بعد از این که فرمودند ترجیح صفاتی قاضی ها را بیان فرمودند، فرمود: «الحکم ما حکم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فی الحدیث و أوعهما»، بعد آمدند فرمودند

چی؟ فرمودند که حالا اگر آن‌ها مساوی شد به قول تو، که حالا آن که مجمع علیه است بگیر و آن را بگذار کنار، اگر واقعاً این چنین است که این لا ریب فی صحت هت، آن لا ریب فی بطلانه هت، این مقدم است بر آن ترجیحات قبلی، وقتی که این مسلم را لا ریب فیه است، این هم مسلم لا ریب فی صحت هت، این هم لا ریب فی بطلانه هت، ما چه کار به صفات قاضی‌ها داریم؟ یعنی اگر همین که لا ریب فی بطلانه، قاضی‌اش آمد عادل بود، آفته بود باید آن را بگیریم با این که لا ریب فی صحت هت؟ پس این نشان می‌دهد که مقصود امام(س) این نیست که آن لا ریب فی صحت هت، این هم لا ریب فی بطلانه. آن یعنی لا ریب فی صحت هت، مثلاً حالا من توجیه می‌کنم، یعنی به اضافه‌ی به این، نه لا ریب به طور مطلق، در این هم ریب هت. این باشد بله، ممکن است این صحیح باشد، ممکن است آن هم آن باطل باشد، ممکن است آن باطل باشد این صحیح باشد فی نفس الامر، فلذا امام(ع) اول به صفات قاضی ترجیح را بیان فرموده، آن‌ها که مساوی شدند، آن‌ها از بین رفت، حالا به صفات خود حدیث می‌فرمایند. پس این قرینه اول.

شیخ فرموده: «و المراد أن الشاذ فيه الريب لا أن الشهرة تجعل الشاذ مما لا ريب في بطلانه» شهرت آن، این را لا ریب فی بطلانه نمی‌کند. نه، این فقط فیه ریب است و إلا اگر شهرت او و لا ریب بودن او موجب بشود که این لا ریب فی بطلانه بشود «لم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأعدلية والأصدية والأورعية» نباید این را بعد بیاورند.

س: ببخشید، وقتی که دو تا قاضی اختلاف دارند... به چه استناد کردند که اول آن را می‌گویند چون اصلاً نگاه نمی‌کنیم به چه استناد کردند، وقتی آفته است ما به آفته‌یت او اکتفا می‌کنیم حالا وقتی گیر کردیم تازه می‌رویم نظر در روایت می‌کنیم آن مطلب چه هست؟ حالا ببینیم کدام روایت مثلاً...

ج: در عین حال (بد حرفی نیست که شما می‌زنید) ولی در عین حال فرمایش شیخ ممکن است این باشد که وقتی چنین چیزی واقعاً وجود دارد که آن لا ریب فی صحت هت، چرا بگویند آقا نروی اول سراغ آن بالاتره؟ چشم‌تان را از او ببندید، سراغ او نروید؟ چرا، وقتی که وجود دارد چنین چیزی که آن در واقعه یک چیزی وجود که لا ریب فی صحت هت، این هم لا ریب فی بطلانه، و می‌شود پیدا کرد، می‌شود فهمید. به همان ارجاع باید داد لا معنا که نه، با این که این چنین هست بگویند به یک چیزهای ...، این قرینه اول

قرینه دوم: قرینه دوم این است که اگر واقعاً این جور باشد که شهرت یک طرف و مجمع علیه بودن یک طرف باعث بشود که طرف آخر بشود «مما لا ريب في بطلانه»، مثل متناقضین که اگر یکی از آن معلوم شد صحیح است لا ریب

فی بطلان آخر، اگر این جور باشد، این که راوی بعداً فرض کرد، عمر بن حنظله بعداً فرض کرد به این که هر دوی آن مشهور است و امام هم نفرمود بابا این ممکن نیست بلکه راهکار برای آن نشان دادند. از این که او فرض کرد هر دو می شود مشهور باشد یعنی همان مرجّحی که امام ذکر کردند، در هر دو دارد فرض می کند. این لا معنا له، چرا؟ برای این که مآلش به اجتماع نقیضین می شود. این شهرت دارد. شهرت که داشت پس لا ریب فیه خودش می شود. خودش که لا ریب فیه شد، معنایش چیست؟ معنایش این است که آن طرف لا ریب فی بطلانه، خب، پس الان از شهرت این، از شهرت «الف» فهمیدیم که «با» لا ریب فیه بطلانه و این، خود این که شهرت دارد الف، خودش لاریب فی صحت، حالا می آییم سر آن ب، آن هم مشهور است دیگه، این که مشهور شد پس بنابراین معنایش این است نقطه مقابلش که الف باشد لا ریب فی بطلانه، پس الف چون خودش مشهور است لاریب فی صحت؛ چون مقابل آن مشهور است، لا ریب فی بطلانه، بنابراین هر کدام از این طرف ها باید اجتماع متضادینی که لا یمكن اجتماعهما؛ هم صحت، لا ریب فی صحت باشد هم لا ریب فی بطلانه باشد. بنابراین و حال این که این معقول نیست. چه طور شده راوی این را فرض کرده؟ حالا بگوییم راوی غافل بوده فرض کرده، امام باید بفرماید: نه این که دیگه ممکن نیست، اشتباه می کنی و حال این که امام نفرموده اشتباه می کنید بلکه راهکار جدید نشان دادند که اگر این فرض محقق شد باید چه کار بکنند؟ این هم فرمایش دوم «و لا لفرض الراوی الشهرة فی کلا الخبرین» با این جور در نمی آید به توضیحی که عرض کردم.

س: ...مدعای شیخ را هم خراب می کند چون اگر...

ج: حالا ما فعلاً در مقام اشکال نیستیم ها! بعد از این می خواهیم فعلاً

س: چون فیه ریب را هم این مختار خود شیخ مقابل ... فیه ریب است ... آن را هم خراب می کند چون اگر قرار باشد هر دو مشهور باید، حضرت سوال ... بعد شروع کند به جواب دادن، معنایش این است که اولی که مشهور است، پس این یکی دیگه ریب را... بعد این یکی هم که مشهور است پس در اولی هم ریب می شود در حالی که امام گفته که اگر یکی مشهور باشد... طبق اختیار شیخ دیگه فقط آن یکی ریب است نه این که دیگه آن یکی که مشهور شد

ج: یک توضیحکی دادم برای این، حرف شما هم حرف بدی نیست ولی یک توضیحی دادم که لاریب فیه، یعنی لاریب اضافی، یعنی به مقایسه آن، این را با آن که مقایسه می کنیم لاریب فیه است، یک جهاتی در آن این است که...

س: همین مقایسه است...

ج: آن هم که با این مقایسه می‌کنیم عیبی ندارد. مثلاً دو تا جنس داریم، می‌رویم، شما می‌روید مثلاً پارچه فروشی، دو تا می‌خواهید قبا بخرید، عبا بخرید، این را نگاه می‌کنید می‌گویید نسبت به آن یک محسناتی دارد که آن ندارد. به آن هم نگاه می‌کنید می‌گویید آن هم نسبت به این یک محسناتی دارد که این ندارد. پس می‌شود فرض کرد که مجمع علیه و شهرت این چنینی باشد فلذا بحث این روایات مقبوله هم نبود، خودش یک کتاب است. یک کتاب است واقعاً، از بس جهات مختلف بحث در آن هست، هم دقیق و هم جهات مختلف بحث در آن هست و یک چیزهای زیربنایی هم از آن استفاده می‌شود یعنی برای در فقه از همین روایات شریفة قرینه سوم،

قرینه سوم: قرینه سوم که شیخ إقامه فرموده این است که فرموده اگر این چنین باشد که شهرت در این طرف، شهرت در الف، ب را چه کار می‌کند؟ لاریب فی بطلانه می‌کند. اگر این جوری باشد، این تثلیثی که حضرت بیان فرمودند احتیاجی به آن نیست چون وقتی این لاریب فی صحته شد، این هم لاریب فی بطلانه شد، پس این بین رُشده، این بین غیّه، حالت سوم ندارد. یکی از آن که مشهور شد، این شهرت این ملازمه دارد با چی؟ با این که آن دیگری لا ریب فی بطلانه، وقتی که این لا ریب پس فی صحته، آن هم لا ریب فی بطلانه، پس این «بین الرشد» است، آن «بین الغی» است. این چیزی که لا ریب فی بطلانه «بین الغی» است. چیز هم که لا ریب فی صحته، «بین الرشد» است. حضرت برای چه تثلیث فرمود؟ جای تثلیث نیست، احتیاجی به تثلیث نیست. همین که حضرت بفرماید وقتی یک امری «بین الغی» بود یکی «بین الرشد» بود، انسان باید «بین الرشد» را بگیرد، «بین الغی» را بگذارد کنار، همین! دیگر سه قسم کردن، کار را مشکل کردن، کلام را معقد کردن وجهی ندارد. پس این هم امر سوم.

س: این باید حاج آقا به آن قرینه دوم ضمیمه بشود تا این سومی گفته بشود چون آن امر بین رُشد ... می‌فرماید که هر دو مشهور باشد، دیگه هر دو اگر مشهور بود،

ج: آن برای بعد است. قبلش، هنوز همان سؤال سائل که نشده بوده، امام (ع) در اول که دارند آموزش می‌دهند، تعلیم می‌دهند، قبل از سؤال بعدی سائل است. آن جا لازم نیست تثلیث کنند برای تبیین فرمایش‌شان، آن جا، همین! حضرت می‌فرمایند این را بگیر چون لاریب فیه است، قهراً او را ترک کن چون آن هم لا ریب فی بطلانه است و این قانون کلی را ما داریم که چی؟ که اگر یک چیزی «بین الرشد» بود باید گرفت، «بین الغی» هم بود باید گذاشت کنار، دیگه لازم نیست تثلیث بکنیم.

س: اگر مما فيه ريب هم باشد، «بين الغي» گفتن في ثلاثة درست نیست چون يا مما لا ... في صحته هست يا امر مشکل است... مما فيه ريب است ديگه «بين الغي» ديگه جا ندارد حضرت می فرماید

ج: بله؟! «بين الغي» است ديگه، چون وقتی آن شهرت پیدا کرد

س: نه، نه، طبق آن معنایی که خودتان می کنید می گوید مما منظور از شاذ نادر تعلیل مما فيه ريب باشد، داخل همین هم مشکل در می آید پس گفتن «بين الغي» باز هم درست نیست این جا چون که مورد ندارد.

ج: نه، آن که باشد درست است سه تا، چون فيه ريب که شد ما سه تا می خواهیم. می گوید آن...، درست است تثلیث برای این که آن وسطی را که، نه این است و وقتی که نه این بود نه آن بود، آن وقت باید چه کار کرد؟ مشکل می شود «يرد علمه إلى الرسول و الاثمه (ع)»، این برای این دارد می فرماید. آن درست است.

س: مورد ندارد.

ج: نه، موردش همین است که می خواهد بفرماید امور، گاهی این طور است که وظیفه روشن است، گاهی هم آن طور است که وظیفه روشن است. یک وقت هم حالت بینهما است، نه آن است نه این است، این درست است این جا بگوئیم، این عقلائی است این مطلب گفتن، تارة «بين الرشيد» است، حکم روشن است. تارة «بين الغي» است حکم روشن است. گاهی بینهما است، نه این نه آن، هیچکدام نیست، مشکوک است، یرد إلى أهله إلى الرسول و الاثمه (ع). پس این سه قرینه.

یک قرینه دیگری هم اضافه می کنیم و آن این است که اولی می فرماید لا ريب فيه، یعنی هیچ ریبی در او نیست. معنایش این است که، این را که گفتم به خاطر این که هیچ ریبی در آن نیست. پس سألته کلیه است. نکره در سیاق نفی است که هیچ ریبی در آن نیست. نکره در سیاق نفی، پس مفادش این می شود که این به خاطر این گفتم که أخذ می کنیم ولی آن را نباید أخذ کنید چون این حرف، این تعلیل در او نیست. نقیض سألته کلیه می شود چی؟ موجبه جزئی، یعنی یک ریبی در آن هست، نه این که آن هم لا ريب فی بطلانه، این لاریب فيه، هیچ ریبی در این نیست پس أخذ می کنیم ولی او را باید ترک بکنی، چرا؟ چون این دلیل در آن جا نیست. این نبودن این در آن جا به چه می شود؟ به این می شود که این سألته کلیه هیچ ریبی در آن نیست منتفی است در آن جا، قدر متیقن این که این در آن نیست همان طوری که در منطق گفتند، نقیض سألته کلیه می شود چی؟ موجبه جزئی، یعنی یک ریبی در آن جا هست. قدر متیقن از این کلام این است که آن جا یک ریبی هست. از این جهت می گویم أخذ نکن، وقتی تألیف



از این می‌شود، این را أخذ نکن، این را أخذ بکن چون هیچ ریبی در آن نیست. آن را أخذ نکن چون ریبی در آن هست. پس تعلیل این شد دیگه، «العله یعمّم و یخصّص» علت فقط برای این جا نیست که بحث قضا بوده و این حرف‌ها، پس جاهای دیگر هم می‌رود. حالا فقیه در غیر باب قضا، در شبهه حکمیه مردّد شد بین این که واجب است یا واجب نیست؟ واجب است احتیاط کنم، انجام بدهم؟ لاریب فیه، انجام ندهم؟ فیه ریب، چرا؟ برای این که لعلّ واجب ترک بشود. پس باید در شبهات حکمیه طرف وجوب را بگیری، احتیاط کنی، در شبهات تحریمیه، انجام ندهم؟ لا ریب، هیچ ریبی در آن نیست. قطعاً مشکلی برای من پیش نمی‌آید. انجام بدهم؟ لعلّ در واقع حرام باشد مشکل برای من پیش می‌آید. پس بنابراین آن را باید .... این استدلال به مقطع اول است که این جا به این مقطع بخواهیم استدلال کنیم، به تثلیث کار نداریم. به خود این مقطع اول استدلال می‌کنیم. این استدلال به این تقریب اول در کلام شیخ اعظم نیست. شیخ اعظم این را تمهید قرار دادند برای این که بعداً می‌خواهند از تثلیث استفاده بکنند ولی به این تقریب که بخشی از آن هم از کلام شیخ اعظم در جواب إن قلت او استفاده می‌شود، محقق حائری قدس سره در دُرر، دُرر الاصول این تقریر را ایشان بیان فرمودند. این تقریری که الان گفتیم که از خود این تعلیل اولی استفاده می‌کنیم.

س: ... لا ریب‌ها را چرا به أخذ نمی‌زنیم؟ لا ریب فی أخذ، چرا قید تعلیل می‌گیرید؟

ج: تعلیل که هست. ما تعلیل نمی‌گیریم.

س: لا ریب فی أخذ

ج: فرمود که بله، فرمود که «فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» فیه یعنی در آن مجمع علیه، به أخذ زده بودیم یک چیزی در تقدیر باید بگیریم «فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه» یعنی در آن مجمع علیه،

س: در سالبه‌ی کلی بودن شما گفتید که نیست که، اضافی است.

ج: در همان اضافی‌اش سالبه کلیه است دیگه، در همان حوزه سالبه کلی است.

س: حاج آقا درست است ... سالبه کلیه موجه جزئی است. درست است معنایش این می‌شود که بله، فیه فی الجملة ریبّ اما ... نشان می‌دهد که این باید فی نفسه این طور باشد که لا ریب فیه و فیه ریب فی الجملة، و الا ما وقتی این‌ها را مقایسه کنیم، اگر این دو روایت در مقابل هم باشند، یک طرف آن واقعاً ... هیچ ریبی در آن نیست، آن یکی

روایتی که مقابل آن باشد ولو فی نفسه ریب فی الجملة ای دارد، به قرینه این می فهمیم که باطل است...دیگه می افتد به این که «بین غی» می شود.

ج: بله، حالا عرض کردم فعلاً ما داریم نقل کفر می کنیم فرض کنید. درست؟ الان که در مقام بررسی نیستیم، فعلاً داریم تقریب را ذکر می کنیم و آلا بله، یک کسی هم مثل مرحوم امام قدس سره این جا اتفاقاً می گوید نه، معنای حدیث همین است که لاریب فی بطلانه، همان که شیخ می فرماید نه، و آن طرف است. مرحوم امام می فرمایند نه، معنای آن لاریب فی بطلانه هست و امام می خواهد بفرماید که آن که مجمع علیه است «بین الرشد» است. آن که شاذ است، نادر است، «بین الغی» است.

س: مقابلش است.

ج: حالا بیان امام جیه؟ إن شاء الله نقل خواهیم کرد چون این بحث، بحثی است که یعنی این حرف های این جا فقط به درد باب شبهات حکمیه نمی خورد، جاهای دیگر هم از این روایت می شود استفاده کرد، حجیت شهرت است، خود این که در فقه یا این که این از مرجعات باشد یا شهرت حجت باشد، این ها یک بحث هایی است که از این روایت استفاده می شود، البته ما تفصیلاً این روایت را که در تعادل و تراجیح گفتیم در دوازده احتمال در آن وجود دارد. آن ها را مفصلاً بحث کردیم، این جا حالا نمی خواهیم دوازده تایی آن را بگوییم که محل ترس و وحشت ایجاد بکنیم اما می خواهیم خلاصه ای و مهم آن مطالب را عرض خواهیم کرد. این تقریب اول بود. دیگه جناب آقای چیز که آمدند یعنی نه، و صلی الله علی سیدنا محمد

## جلسه ۶۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي أَنْجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى

صَلَاةٌ تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتُقَرَّبُ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَابْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَالسَّلَامِ.

بحث در استدلال به مقبوله عمر بن حنظله بود برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات حکمیه؛ گفتیم که این مقبوله مبارکه به سه فراز و سه مقطعش استدلال شده، مقطع اول عبارت بود از این که امام(ع) بعد از این که قضات از نظر صفات برابر بودند فرمود: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور» امام این جا دو حکم فرمودند. حکم اولشان این بود به حسب این نقل که به آن مجمع<sup>۱</sup> علیه، به آن روایت مشهوری که مجمع<sup>۲</sup> علیه است به آن أخذ شود و این را تعلیل فرمودند به این که چون مجمع<sup>۳</sup> علیه لاریب<sup>۴</sup> فیه است و فرمودند آن روایتی که مشهور نیست و شاذ<sup>۵</sup> است، آن هم یترک که از کلام به قرینه‌ی مقابله و به آن قرائتی که گفته شد استفاده می‌شود که وجه ترک و علت ترک آن شاذ<sup>۶</sup> هم این است که فیه ریب<sup>۷</sup>، پس آن چون لاریب<sup>۸</sup> فیه است، یجب<sup>۹</sup> الاخذ به، این چون فیه ریب<sup>۱۰</sup> یجب<sup>۱۱</sup> ترک و عدم الاخذ به؛ و تعلیل هم معمم است اختصاص به مورد که ندارد، پس هر جا امر این چنین شد که دوران امر شد بین دو چیزی که یکی از آن لاریب<sup>۱۲</sup> فیه است، یکی از آن فیه ریب<sup>۱۳</sup> است. ما باید به آن لاریب<sup>۱۴</sup> فیه أخذ کنیم و آن فیه ریب<sup>۱۵</sup> را ترک کنیم و در تمام شبهات حکمیه چه تحریمیه و چه وجوبیه این چنین است. در شبهات تحریمیه احتیاط و ترک آن ماستبه حرمت، آن لاریب<sup>۱۶</sup> فی صحت، لاریب<sup>۱۷</sup> فی این که امنیت از عقاب در آن هست اما أخذ به آن نقطه مقابلش که احتمال حلیت باشد، ترخیص باشد، آن فیه ریب<sup>۱۸</sup>، بنابراین لایؤخذ به. در شبهات وجوبیه هم به همین نحو است. این حاصل استدلالی بود که به این مقطع از این روایت مبارکه شده است.

س: شهرت چه جور لاریب فیه است؟ صرف شهرت چه جور باز می‌گوید... لاریب فیه بشود؟

ج: چرا نمی‌شود؟

س: ...شهرت ریب<sup>۱۹</sup> فیه هست بالاخره

ج: نه، چون که «فإن المجمع علیه لا ریب فیه» گفتیم حالا این بحث‌های تفصیلی زیادی دارد. این لاریب فیه حقیقی است یا لاریب فیه اضافی است؟ یعنی این لاریب فیه به نسبت به آن، بالنسبه‌ی به آن این لاریب فیه نه این که فی نفسه، بما هو هو لاریب فیه است. نه بالنسبه به او لاریب فیه است. این اگر ما شهرت را به همین معنای

اصولی معنا کنیم یعنی آن که اکثر قائل به او هستند یا اکثر او را روایت کردند، حالا این هم بحث‌هایی است که این شهرت روائی مقصود است یا شهرت عملی مقصود است؟ حالا اگر شهرت روائی مقصود باشد، یعنی آن که اکثر او را روایت کرده‌اند و دیگری را نه، تک و توکی روایت کردند که شاذ و نادر است یا نه، اکثر به او فتوی دادند ولو این که اکثر نقل نکرده‌اند ولی اکثر به او فتوی دادند. دو احتمال در این جا وجود دارد، عده‌ای قائلند به این که مقصود از این شهرت، شهرت روائی است مثل مرحوم شیخ اعظم و عده‌ای از بزرگان و عده‌ای هم مثل مرحوم امام و قبل از ایشان مرحوم آیت‌الله بروجردی قدس سرهما می‌گویند مقصود از این شهرت عملی و فتوایی است که این‌ها ما بحث‌هایی را قبلاً مفصل در تعادل و تراجیح کردیم، این جا فعلاً نیازی به این بحث نداریم که حالا، حالا هر چه می‌خواهد باشد، چه آن باشد چه این باشد، این تعلیل شده به این که آقا به این شهرت، به این مشهور أخذ کن، به این مشهور أخذ بکن که البته ما به نظرمان می‌آید که همان شهرت روائی مقصود است نه شهرت فتوایی، به خاطر این که اگر شهرت فتوایی باشد یک مجازی در عبارت لازم می‌آید چون حضرت فرمود: «ينظر إلی ما کان من روايتهم عَنّا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه من أصحابهم» آن روایتی که مجمع علیه از خود آن روایت نه فتوای به آن روایت و الا اگر آن جور باشد باید یک فتوایی در تقدیر بگیریم یا به لحاظ فتوی بگوییم. یک عنایتی باید به کار ببریم، نه، خود آن که مشهور است، آن روایتی که مشهور است، خود آن را أخذ بکن در مقام استنباط حکم و و این که ببینی حقیقت مطلب چیست؟

س: از قبلش ... این که ... فإن کان مشهورین، از این هم می‌شود استفاده کرد ... روائی است یا فتوایی است؟

ج: نه، آن‌ها را جواب دادند. بعضی‌ها خواستند از آن استفاده کنند، آن‌ها را امام جواب دادند. حالا ما هی این طرف و آن طرف نرویم که از مقصد نمایم.

بالاخره؛ این جا به خدمت شما عرض شود که پس این تعلیل دارد می‌گوید آقا یا به این مشهور روائی أخذ کنید، حدیث که مشهور روائی است أخذ کن، چون لاریب فیه است یا به این مشهور فتوایی أخذ کن چون باز لاریب فیه است و آن را ترک کن چون در آن ریب است. این یک قانون، یک ضابطه دارد دست می‌دهد، یک علت به دست می‌دهد که هر جا این چنین شد که امر ما دائر شد بین ما لاریب فیه و ما فیه ریب، باید ما لاریب فیه را بگیریم. این هم یک مطلب عقلی است، یعنی باز این تعلیل، تعلیل تعبدی هم نیست؛ هر وقت انسان امرش دائر شد بین این که یک چیزی لاریب فیه و یکی فیه ریب، عقل به او می‌گوید چه کار کن؟ می‌گوید آن لاریب فیه را بگیر دیگه؛ این

یک قانون عقلی است، عقلائی است که امام(ع) در این جا تطبیق فرمودند و بر ساس او فرمودند که آن مشهور را بگیر، آن روایت مشهور را بگیر، آن را بگذار کنار،

س: در ریب اضافی هم این می آید؟ در ریب اضافی اگر معنا فرمودید

ج: آن جا هم آره، اگر امرمان دائر شد، در مسئله امرمان دائر شد بین این و آن که این نسبت به آن هیچ ریبی در آن نیست؛ آن بالنسبة که بخواهیم بسنجیم، درست؟ این بالنسبة به او هیچ ریبی در آن نیست اما آن ولو نسبت به واقع ممکن است ریب باشد اما بالنسبة به آن اگر بنا باشد از این دو تا یکی را أخذ کنیم، در این هیچ ریبی نیست ولی در آن ریب است. این جا باز عقل می گوید چی؟ می گوید که باز همین را أخذ بکن.

س: ریب آن کمتر است دیگه، نه این که

ج: نه، ریب نسبت به واقع ولی نسبت به آن هیچ ریبی ندارد.

س: گرچه نسبت به او ریبی ندارد ...

س: معنا ندارد ... نسبت به او ریبی ندارد معنا ...

ج: لا حول و لا قوة الا بالله،

س: ریبی ندارد چرا از اول همین را نگفت اگر مطلق می خواست بگوید، چرا از اول همین را نگفت؟

ج: کدام را نگفت؟

س: همین بحث اجماع را نگفت، چرا قبل از آن ملاک های دیگر را بیان کرد در ترجیح بعد آمد به این رسید؟

ج: بله، همین بیشتر نشان می دهد که مقصود چیست؟ مقصود نسبی باشد. این ها مؤید نسبی بودن است. وقتی نسبی باشد دیگه این طور نیست که این در مرتبة اولی باشد. حالا این بحث هایش را عرض کردم، این ها مربوط به جای دیگری است، این جا مربوط به بحث ما نمی شود، این خصوصیات فعلاً. وقتی بحق تعادل و تراجیح است، بحث حجیت و شهرت است، این ها باید آن جاها بحث بشود. حالا این جا فقط همین مقدار است، حالا شما معلل را هر چه می خواهید بگیرید، معلل شما هر چه می خواهد باشد. مشهور روائی یا مشهور فتوایی باشد، شهرتش هم حقیقی باشد یا نسبی باشد، این مهم نیست. امام این جا تعلیل فرموده است به چی؟ به این که آن چون لاریب فیه است أخذ کن، این فیه ریب، پس این می شود یک ملاک، این علت است. این علت دیگر اختصاص به مورد ندارد، هر

جایی می‌شود آن وقت تطبیق می‌شود و در شبهات حکمیه هم تطبیق می‌شود دیگر، اخباری می‌گوید بله، شبهات حکمیه هم تطبیق می‌شود دیگر، من باید پس به چهاخذ بکنم؟ همه‌ی این جاها باید به طرف احتیاط أخذ کنم، هم در شبهات تحریمیه باید به طرف احتیاط أخذ کنم، البته در شبهات وجوبیه نمی‌گوید فلذا ما باید یقه‌اش را بگیریم که چه طور این تعلیل است دیگه، چه جور آن را تخصیص می‌زنید؟ در شبهات وجوبیه هم باید بگوییم، حالا ما به اخباری کار نداریم چون گفتیم ما می‌خواهیم واقع امر را ببینیم، وظیفه‌ی ما بین خودمان و خدای متعال چیست؟ اگر این حرف درست باشد، این استدلال درست باشد، به ما می‌گوید چه در شبهات تحریمیه جانب احتیاط را بگیر، آن طرف ترخیص را رها کن، چون آن فیه ریب است، این لاریب فیه است. در شبهات وجوبیه هم جانب احتیاط را بگیر یعنی انجام و جانب ترخیص و عدم لزوم انجام، آن را رها کن چون آن انجام لاریب فیه است که درست است. بالاخره اگر خدا خواسته آوردی، نخواستہ هم که چیزی نیست اما اگر این طرف را بیاوری ممکن است ترک واجب کرده باشی و عقاب داشته باشی،

محقق حائری قدس سره که به این مقطع هم استدلال فرموده، بیان استدلال فرموده، ایشان و تلمیذ محقق ایشان مرحوم محقق داماد قدس سرهما این جور جواب دادند از این مقطع، گفتند که این تعلیل برای مقام أخذ به حجت است. در مقام أخذ به حجت، در این مقام امام می‌فرماید وقتی می‌خواهید أخذ به حجت بکنی باید اگر یک دلیل، یک روایت، این لاریب فیه به آن أخذ کنی، آن روایت که فیه ریب نمی‌توانی مستند خودت و حجت قرار بدهی؛ انسان در مقام استدلال و اقامه حجت بر یک مدعا باید به چهاتکاء کند؟ به چیزی که در آن ریب است؟ چیزی که در آن ریب است که نمی‌شود متکاء انسان، مستند انسان، دلیل انسان باشد.

س: حجت یعنی معذر؟ یعنی معذر از این تنجز و تکلیفی که ...

ج: حالا چه معذر بگیری چه طریق بخواهید بگیرید، این هایش فرقی نمی‌کند

س: ...أخذ حجت این جا ...

ج: حجت بله، اقامه‌ی حجت برای استنباط حکم، این جا، همین جا، بله چون این‌ها هم می‌خواهند چه کار کنند؟ این‌ها رفتند پیش دو تا قاضی، آن آن جوری گفته، این این جوری گفته، حالا امام فرمود حالا که این‌ها صفات‌شان مساوی است، شما به مدرک‌شان نگاه کنید، از آن مدرک استنباط کنید خودتان، ببینید حکم خدا چیست؟ به کدام، وقتی که می‌خواهید به مدرک‌شان نگاه کنید، مدرک آن که مشهور بین اصحاب‌تان هست آن را ملاک قرار بدهید

برای استنباط حکم و به دست آوردن حکم، پس بنابراین این جا أخذ به حجت است، یعنی أخذ به دلیل است برای فهم حکم خدای متعال، در این مقام می‌فرماید چه کار کن؟ در این مقام می‌فرماید آن لاریب فیه را باید دلیل قرار داد نه آن که در آن شک است، شبهه هست، نمی‌دانی دلیل هست یا نه و این حرف درستی است، ما هم که اصولی هستیم به آن معتقد هستیم، این هم درست است. به آن چیزی که مشکوک است...، فلذا در اول باب أمارات، آن جا چه کار کردیم؟ یک اصلی را درست کردیم، گفتیم که شک در حجیت مطابق با عدم حجیت، چیزی که نمی‌دانی حجت است یا حجت نیست، ریبی در آن هست، نمی‌توانی به آن استناد بکنی، استناد حتماً باید به ما یقینی الحجه هست باشد. پس این روایت مصبش آن جا است و مربوط به آن جا است که بخواهی به چیزی به عنوان حجت و دلیل أخذ بکنی، آن جا را فرموده اما این ربطی به جاهای دیگر ندارد. ما که در شبهات حکمیه می‌گوییم باید احتیاط بکنیم یا مرخص هستیم، نمی‌خواهیم ... حجتی بکنیم، می‌خواهیم ببینیم این مدعا است خودش نه دلیل بر مدعا است. می‌گوییم این جا وظیفه‌ی ما چیست؟ وظیفه‌ی ما این است که احتیاط بکنیم عملاً یا نه مرخص هستیم از نظر عمل؟ پس این‌ها ربطی به همدیگر ندارد. عبارت‌شان را بخوانم:

«اما الجواب عن الاول» یعنی از استدلال اول و بیان اول که به این مقطع است «و بأن السؤال إنما هو عن الخبرين المتعارضين و أنه بآيهما يجب الاخذ الا بآيهما يجب الاخذ الا أنه طريق و حجة فيستفاد من الجواب بملاحظة عموم التعليل أن الاخذ بكل ما فيه الريب بعنوان أنه حجة بينه و بين الله غير جائز» آن را می‌خواهی حجت قرار بدهی که در آن ریب است؟ آن را حجت خودت بین خودت و خدا قرار بدهی؟ حالا یا به عنوان این که طریق به حکمش باشد یا به عنوان این که مُعذّر باشد، این غیر جائز، «و لا شك في ذلك»، این هم یک مطلب مسلمی است، درست است، ما هم شکی در این نداریم، «و لا دخل له بما نحن بصده»، اما این ربطی به آن چیزی که ما در صدد آن هستیم ندارد که در صدد چه هستیم؟ من لزوم الاحتياط في مقام العمل و عدم لزوم احتياط در مقام عمل، این فرمایش استاد و اما تلمیذ «أوجب الامام» این بهتر بیان شده این جا چون ایشان فرمود سؤال از خبرین متعارضین است، نه، سؤال از خبرین متعارضین نبود در روایت، امام ابتدائاً در مقام راهکار نشان دادن فرمودند که خب، حالا که قاضی‌ها مساوی هستند برو به مستندشان نگاه کن و آن مستند آن جوری را بگیر، سؤالی طرح نکرد نسبت به خبرین متعارضین، بله بعد از این که امام (ع) این را فرمودند، حالا یک سؤال دیگری بعد طرح می‌کند که حالا هر دو اگر مشهور بودند چه کار کنیم؟ ولی ابتدائاً آن سؤال نکرد که دو خبر متعارض من باید چه کار بکنم، فلذاست این فرمایش محقق حائری، این بخش اول آن که سؤال از این است، این یک مطلبی است که لیس فی الروایة، ولی آن چه که تلمیذ گفته، فرموده این چرا، فرموده «أوجب الامام الاخذ بالخبر المشهور و طرح الشاذ»، این را امام لازم

دارد. «و علل ذلك بأن المجمع عليه لاریب فيه فيستفاد منه أن كل ما لاریب فيه يجب أخذه بعنوان الحجة و كل ما فيه ريبٌ يحرم التمسك به بهذا العنوان»، به عنوانی که حجت است بین خودت و خدا بخواهد باشد «و نحن لا ننكر بهذا المعنى»، ما آن مطلب را قبول داریم که اصولی ... ولی ربطی به باب این که در شبهات حکمیه برائت است یا احتیاط است، به آن ربطی ندارد. این فرمایش استاد و تلمیذ قدس سرهما که بیان فرمودند.

عرض می‌کنم به این که این جواب قانع کننده نیست. چرا؟ برای این که درست است «انما العبرة بالعلة لا بالمعلل»، معلل این است که این را حجت قرار بدهم یا آن را حجت قرار بدهم؟ به این أخذ کنم به عنوان حجت بینی و بین الله، حالا این حجت هم یا به معنای این باشد که طریق باشد یا به معنای این باشد که معذر و منجز باشد. مورد این است اما استدلال به این است که این تعلیل که می‌گوید این جا به آن أخذ کن، به ما لاریب فيه أخذ کن، ما فيه ريب را بگذار کنار، این یک علتی است عمومی، همه جایی، عقلانی، عقلی که اگر دائر شد امر بین چیزی که فيه ريبٌ و ما لاریب فيه، حالا چه در مقام این باشی که می‌خواهی یکی را أخذ به عنوان حجت أخذ کنی، آن جا اگر دو امر وجود دارد، یکی لاریب فيه است، اگر به این أخذ کنی به عنوان حجت، لاریب فيه، به آن بخواهی أخذ بکنی فيه ريب. عقل این جا چه می‌گوید؟ می‌گوید به عنوان حجت او را أخذ کنید. اگر می‌خواهی دو تا عمل انجام بدهی، دو تا موقف عملی داشته باشی که یکی از آن لاریب در این که اگر آن را انجام بدهی امنیت از عقوبت داری، امنیت از عقاب داری، امنیت از وقوع در مفسده ملزمه داری یا امنیت از فوات و تفویض مصلحت ملزمه داری، این قطعی است که این جوری است اما آن دیگه فيه ريبٌ که آیا من عقاب دارم یا ندارم؟ مصلحت ملزمه‌ای از بین می‌رود یا نه؟ مفسده‌ای ملزمه‌ای در آن واقع می‌شود یا نه؟ این جا هم عقل چه حکم می‌کند؟ پس این تعلیل را ما باید نگاه کنیم نه معلل را نگاه کنیم. علمین نظر به معلل فرمودند ... در آن مقام است. بله، قبول داریم معلل در آن مقام است ولی علت یک علتی است که هم حکم این مقام را روشن می‌کند هم حکم سایر مقامات را روشن می‌کند و یک مطلب عقلانی دارد می‌گوید که كلما دار الامر بین ما لاریب فيه و ما فيه ريبٌ باید انسان چه کار کند؟ به طرف ما لاریب فيه برود. به طرف آن برود إما... به حسب موارد مختلف می‌شود، إما لأخذ حجة و دليلاً و إما أخذ موقفاً، در مقام عمل و همین طور،

پس بنابراین این فرمایش علمین نمی‌تواند جواب باشد.

س: ... فتوی هم که می‌خواهند بدهند دیگه، فتوی بدهند، حجت تعیین کنند ...



ج: نمی فهمم فرمایش شما را، فتوا می خواهم بدهم چه می گویم، می گویم همان جا و همان جا که می خواهد عمل بکند، این علت وظیفه هر دو جا را دارد روشن می کند. هم در مقامی این که می خواهی فتوی بدهی،

س: جواب آن ها را حاج آقا دارم می گویم یعنی باز هم این می گوید که در مقام فتوی نیست، می گویم در مقام فتوی می خواهد بالاخره حجت تعیین کند برای این که ما کار را انجام بدهیم پس این جواب شان ناتمام است. می گویند مربوط به مقام حجت است.

ج: بله،

س: می گویم اخباری هم همین را می گوید، می گوید مثلاً ما می خواهیم حجت تعیین کنیم دیگر، برای عمل مثلاً باید

ج: نه، نه، نمی گویم، می خواهیم این جا از اخباری بگوییم موقف عملی شما چیست؟ منتها در مقام أخذ به حجت به دلایل قاطع تمسک می خواهد بکند، او هم می گوید من به دلیل قاطع در بقاء به حجت هستم. پس بنابراین جواب ما به علمین این شد که استدلال به چه هست؟ به علت است نه به معلل، علت هم تعمیم دارد، همه جا را، هر دو موقف را می گیرد. چه در جایی که می خواهیم أخذ کنیم به عنوان حجت و چه جاهایی که می خواهیم أخذ نکنیم به عنوان حجت بلکه فقط موقف عملی مان را می خواهیم روشن بکنیم.

س: حاج آقا وقتی محمول رفته به یک موضوع و آن موضوع اصلاً در مقام أخذ حجت است ما چه طور می توانیم...

ج: تعلیل است.

س: نه، تعلیل نگفته که کل ما لاریب فیه هو محفوظ به در مقام دفع مفسده، در مقام جلب مصلحت محتمل است، این طوری که نگفت، گفت انّ المجمع علیه الذی یؤخذ به در مقام تعارض این موضوع لاریب فیه،

ج: الذی یؤخذ به ...

س: ... حرف صحیحی می زند می گوید باب لاریب فیه ...

ج: نه، این ها را نگفت. از جیب چیزی نگذارید روی کلام امام، این ها را نگفت. نه، موردش این است فرمود چی؟

س: آن المجمع علیه چیست حاج آقا؟ آن المجمع علیه که الان ایشان دارد امام دارد پی فرمایش ... می گیرد می گوید لاریب فیه ...

ج: آن صغری است. المجمع علیه لاریب فیه و کل ما ریب فیه يجوز الاخذ به یا يجب الاخذ به فهذا يجب الاخذ به، استدلال به آن کبرای مطوی است. آن چه که در کلام امام (ع) ذکر شده این صغری است. معمولاً در قیاسات همین طور است که تمام صغری و کبری و نتیجه را دیگه بیان نمی‌آیند بکنند، به این می‌گویند قیاس مطوی، یعنی صغری را ذکر می‌کنند، کبری را، خیلی جاها هم کبری ذکر می‌کنند صغری را به عهده خود...

س: چرا کبری را نمی‌فرماید که در مقام أخذ به حجت ما لاریب فیه حجت ...

ج: برای این که این شکل اول است، اگر شکل اول بخواهد نتیجه بدهد کلیات کبری را لازم دارد.

س: در مقام تعارض بین الخبرین این می‌شود صغری، کبری هم چیست؟ الاخذ بالحجة که ما لاریب فیه می‌شود به آن أخذ کرد. چرا کبری را می‌فرمایید هر آن چه که بخواهد مأخوذ... قرار بگیرد ولو در مقام ... این حجت ...

ج: برای این که منطق این جوری یاد ما داده، گفته العالم متغیر، العالم متغیر، العالم اصغر است، متغیر اکبر است و محمول است و کل متغیر حادث فالعالم حادث، این جا هم همین است. المجمع علیه لاریب فیه، لاریب فیه می‌شود چی؟ حد وسط و کبری باید چه باشد؟ و کل ما لاریب فیه يجب الاخذ به فيجب الاخذ به این، درست؟ این است. حالا این کبرای کل ما لاریب فیه يجب الاخذ به، این فرقی نمی‌کند. يجب الاخذ به، در مقام حجت و أخذ به عنوان این که حجت و دلیل و مستند ما باشد یا در مقام این که موقف عملی ما باشد یک چیزی، این قانون، قانون عقلانی و عقلی است در همه این موارد جاری و ساری است.

و اما جواب حق در مقام به نظر می‌آید این جور باید جواب بدهیم که اصولی بعد از این که ادلة شرعیه اقامه شد پیش او در برائت، أخذ به برائتی که ادله‌ی قاطعه‌ی شرعیه برای آن اقامه شده، أخذ بما لاریب فیه است. چه به عنوان حجت بخواهد به آن روایات اگر تمسک کند، به روایات داله‌ی بر برائت، أخذ بما لاریب فیه کرده، چه مستنداً به آن روایات در مقام عمل بخواهد مرخص بداند خودش را، أخذ بما لاریب فیه کرده،

س: حاج آقا، وقتی بما لاریب فیه ادله‌ی هست که بیاییم ... ..

ج: اجازه بدهید. دارم جواب می‌دهم. این روایت هم که صغری را مشخص نمی‌کند کجا لاریب فیه است کجا ریب است که، که با او بجنجد. کبری صغرای خودش را که معین نمی‌کند که، نمی‌گوید کجا لاریب فیه است کجا ریب است، این را که معین نمی‌کند. کبرای کلی دارد می‌گوید. هر جا لاریب فیه است، يجب الاخذ است. هر جا فیه ریب است، آن هم لا يجوز الاخذ به، این است دیگر چون خبر شاذ نادر هم فیه ریب و کل ما فیه ریب لا يجوز الاخذ به،

پس خبر شاذّ لایجوز الاخذ به، این دو تا کبراها درست است اما صغرای آن کجاست؟ صغرای آن که معین نکرده پس متعرض نسبت به صغری نیست که حالا در بحث برائت و اشتغال، این أخذ به برائت بما فیه ریب است یا بما لاریب است؟ این را که متعرض نیست؛ ما از خارج باید برویم بفهمیم. وقتی اصولی روایات معتبره‌ی قائمه بر برائت دارد أخذ به برائت می‌شود أخذ بما فیه ریب یا أخذ بما لاریب فیه؟ چه به آن شقّ از مسئله که به عنوان أخذ به حجت و دلیل باشد چه به عنوان موقف عملی، پس بنابراین جواب تمام از این استدلال این است که این روایت هیچ معارضه‌ای و مخالفتی با ادله‌ی برائت شرعیه ندارد، آن را نفی نمی‌کند. یک مطلب کلی دارد می‌گویید، درست است. مثل این که شما می‌گویید آقا شما باید به اموری که قاطع است، مسلم است تمسک کنید در استدلال، می‌گوییم چشم! ما در برائت به همان ادله‌ای که قاطع و مسلم است تمسک می‌کنیم. منافاتی با آن ندارد. این با آن ادله منافاتی ندارد.

حالا این جا یک بحث‌هایی در فقه الحدیث است که ما همین طور که دیروز عرض کردیم شیخ اعظم قدس سره سه تا قرینه، یکی هم اضافه کردیم، چهارتا قرینه، ایشان فرمود که نقطه مقابل ما لاریب فیه چیست؟ فیه ریب است، نه نقطه مقابلش این است که لاریب فی بطلانه و عدم صحت، این جا هم در فقه الحدیث که این جا را این جوری باید معنا کنیم یا نه؟ بین مرحوم امام و مرحوم شیخ و بزرگان دیگر اختلاف است. امام فرموده نه، همان معنایش همین است که فیه ریب، یعنی لاریب فی بطلانه نه فیه ریب، فیه ریب غلط است. حالا ایشان هم برای خودشان استدلال دارند. اقامه‌ی دلیل کردند ولی حرف‌های شیخ را هم همه را یکی از آن را فقط جواب دادند، آن دو تای دیگر را جواب ندادند، آن طور که در تهذیب الاصول هست ولی این بحث چون الان دخالتی، این قسمت دخالتی در مسئله ما فعلاً که بحث برائت و اشتغال است، ندارد دیگه متعرض این نمی‌شویم خوفاً من التطویل الزائد چون خیلی خودش حرف دارد آن که مربوط به مقام می‌شود. این را مطالعه کنند آقایان، این حدیث قابل مطالعه است جوانب مختلفش چون مسائلی هم در آن هست که از نظر منهج فقهی برای ما روشن می‌کند.

و اما مقطع دوم که به آن استدلال شده در این حدیث

س: ...

ج: نه، اگر.... البته این ایام ایامی نیست که آدم ... این قدر امام عظمت دارد و خودش یاد داده این چیزها را، خودش یاد داده که حرّیت در مقام فکر و تفکر داشته باشید، متابع دلیل باشید، از این خوشش می‌آمده خودش در بحث‌ها و درس‌ها و این‌ها، آره، حالا چون خود ایشان فرمودند و اجازه دادند و راه‌ها را نشان دادند علاوه بر

مطالب زیادی که حالا یک جایی هم ممکن است انسان تعلیقه‌ای به کلام داشته باشد، آن مهم نیست. و اما مقطع دوم

س: مطلب شما ... فان المجمع علیه یک کبرای مطوی دارد ولی ظاهر روایت می‌گوید خود این کبراست.

ج: کدام؟

س: خود فان المجمع علیه لاریب فیه، خودش کبری است نه این که ما از این یک کبرایی را در می‌آوریم.

ج: عجب!

س: صغرایش این است مثلاً قال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا الذي حکما به المجمع علیه فان المجمع لاریب فیه

ج: بله، نه، درست نه، نه،

س: می‌گوید روایتی که المجمع علیه است بگوئید، چرا؟ چون فان المجمع علیه لا ريب

ج: نه، ببینید این جا قیاس مرکب است. برای قیاس، قیاس تشکیل داده، این لاریب فیه می‌فرماید فان المجمع، آن می‌گوید آن حکم بود، می‌گوید به مجمع علیه أخذ کن، حالا برای این که به مجمع علیه أخذ کن، استدلال می‌کند می‌گوید چرا؟ فان المجمع علیه لاریب فیه، این فان المجمع علیه لاریب فیه باشد، چرا من باید به آن أخذ کنم؟ این تعلیل به صغری است. فرمود أخذ به مجمع علیه بکن، می‌فرماید ينظر الى ما كان من روايتهم عنا ينظر به چی؟ المجمع علیه من اصحابک فیؤخذ به من حکمنا، به این نظر می‌شود و استنباط حکم می‌شود. چرا این کار را می‌کنیم؟ فان المجمع علیه لاریب فیه، چون این مجمع علیه لاریب فیه است. خب، مجمع علیه لاریب فیه باشد، چرا من باید به آن أخذ بکنم؟ این کبری لازم دارد و کل ما لاریب فیه يجب الاخذ به؟ فهذا يجب الاخذ به، بنابراین تعلیل به صغری کرده، کبری هم مطوی است، خیلی از جاها هم قیاسات مرکب است یعنی باز یک صغری با یک قیاسی درست می‌شود، آن دوباره صغری یک قیاس دیگر قرار می‌گیرد، نتیجه نهایی گرفته می‌شود ولی البته این جا همین است که گفتم دیگه مرکب هم نیست.

س: تقریب استدلال با خود روایت نیست، صغری ...

ج: بابا قیاس مطوی یعنی همین! یعنی خود گوینده کبرایش را واگذار به ذهنت کرد چون واضح است کانه گفته، مثل این که شما مثلاً می‌گویید آقا عالم حادث است لانه متغیر، در کتاب‌تان این جوری می‌نویسید، عالم حادث است

لأنه متغير، بقیه‌اش را نمی‌گویید. اگر بقیه‌اش را نمی‌گویید، اگر بقیه نداشته باشد اثبات نمی‌شود که، تا نگویید و کل متغیر حادث، این مفروض نباشد، چه جور نتیجه می‌گیرید که این عالم متغیر...؟ ممکن است متغیر باشد ولی بعضی متغیرها حادث نباشند. پس باید آن کبری مسلم باشد، مفروض باشد و گوینده قبولش داشته باشد، احاله به ذهنت کرده پس بنابراین این کبری را امام(ع) قبول دارند. علاوه بر این که گفتیم کبرای عقلی و عقلانی مسلم است.

س: اخباری به این روایت استناد نکردیم به آن کبرای عقلی... استدلال کردیم. پس اخباری به این روایت استدلال نکرد به آن کبرای عقلی استدلال کردند.

ج: چرا، به این روایت استدلال کردند چون تعلیل به صغری معنایش این است که امام کبری را قبول دارد.

س: کبری مسلم است پیش مخاطب، پیش ما، اگر ...

ج: خب، بله امام هم قبول دارد. حالا اگر یک کسی بپاید بگوید، یک اخباری بگوید آقا ما به عقل کار نداریم ولی عقلی که امام فرموده، باید کار داشته باشد دیگه، مقطع دوم.

مقطع دوم که امام(ع) فرمودند این است که باز علاوه بر این استدلال اولی که کردند و فرمودند یک دلیل دیگر اقامه می‌فرمایند و آن این است که «إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدٍ وَفِتْنَةٍ وَ أَمْرٌ بَيْنَ غِيٍّ وَفِجْتَنٍ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يَرُدُّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ ص» امور را تنلیث کردند. «بَيْنَ رُشْدٍ وَفِتْنَةٍ» این جا باید چه کار کنیم؟ حق نداری همین طور یک طرف را بگیری «يَرُدُّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ» به این مقطع هم استدلال شده که و من اگر به شما گفتم که آن لاریب فیه را بگیر، برای چه بود؟ برای این که آن «بَيْنَ رُشْدٍ وَفِتْنَةٍ» بود. آن «بَيْنَ رُشْدٍ وَفِتْنَةٍ» بود یعنی، آن وقت این جور قیاس تشکیل می‌شود المجمع علیه لاریب فیه و کل ما لاریب فیه «بَيْنَ رُشْدٍ وَفِتْنَةٍ» و کل ما یكون «بَيْنَ رُشْدٍ وَفِتْنَةٍ» یجب الاتباع فیجب اتباعه، این می‌شود قیاس مرکب و آن یکی که شاذ نادری است که هیچ کس نگفته، آن هم «بَيْنَ غِيٍّ وَفِجْتَنٍ» است. آن هم داخل «بَيْنَ غِيٍّ وَفِجْتَنٍ» می‌شود یا اگر مثل امام معنا کنیم اگر هم مثل شیخ معنا کنیم فیه ریب معنا کنیم، در آن ریب است پس مشمول کدام می‌شود؟ مشکل می‌شود. پس بنابراین، این که امام فرمود مشکل به استناد به این دلیل که مشکل است فرمود نباید به آن أخذ بکنید. این تعلیل در شبهات حکمیه هم چه طور است؟ می‌آید. در مشکل باید چه کار کرد؟ مشکل این جا معنایش همین معنای عرفی که ما گاهی می‌گوییم مشکل است یعنی سخت است نه، این مشکل یعنی مشتبه است یعنی احتمالاتش شکل هم است. متشابه است. هم‌گون است. نه مثل مشکل که می‌گوییم دیگه این کار مشکل است یعنی سخت است. و امر مشکل در مقابل این که آن

«بَيْنُ الرُّشْدِ» است، آن «بَيْنُ الْغَى» است؛ این مشکل است، یعنی امر مشتبه است که غی دارد یا رشد دارد؟ مرد است امرش، حالا که این جور شد، مرد شد باید چه کار کنیم؟ به یک طرف أخذ نکنیم «إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ» تا برای شما روشن بکنند. در تمام شبهات حکمیه چه طور است؟ همین طور است. نمی دانیم واجب است یا واجب نیست؟ وجوبش «بَيْنُ الرُّشْدِ» نیست. «بَيْنُ الْغَى» هم نیست. عدم وجوب هم «بَيْنُ الرُّشْدِ» نیست، «بَيْنُ الْغَى» هم نیست، مرد است، مشکل است، این جا لا الی این طرف و لا الی این طرف باید ردّ بکنیم. این هم مقطع دیگری است که به آن استدلال شده، از ما عجبنا به در سایر روایات جواب این هم روشن شد و هم جوابی که امروز دادیم. جواب چیست؟

س ...

ج: بله، جواب این است که در شبهات حکمیه، وجوبیه یا تحریمیه اگر بخواهیم بگویم واقع چیست؟ همین جوری بگوییم، این درست است. ما راهی به واقع نداریم اما اگر بگوییم همین جا که ما واقع را نمی دانیم شارع به ما گفته در مقام ظاهر چه هستی تو؟ برائت داریم. مستنداً به چی؟ به آن روایات قاطعه که سنداً و دلالتاً درست بود پس بنابراین ما ردّ به عبارة آخری ما ردّنا الامر الی الله و الرسول، ما ردّ کردیم. خدا چه فرمود؟ یا فرمود: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» (اسراء/ ۱۵) آن آیات اگر به برائت دلالت بکند، خودش فرموده پس برائت است. اگر در آن آیات اشکال کردیم بگوییم آن ها دلالت ندارد بر برائت، فرمود چی؟ «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ» (حشر/ ۷) پس قرآن گفته بروید در خانه پیامبر، رفتیم در خانه پیامبر، پیامبر چه فرمود؟ فرمود: «رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي تَسْعَ» یکی از آن «مَا لَا يَعْلَمُونَ» است.

س: پس چرا امام همان را نگفت؟

ج: بله؟ با امام که نمی شود مباحثه کرد. هر جور صلاح دانسته فرموده، فعلاً این جا را فرموده به ما، فعلاً به ما چه فرموده؟ فرموده این جا برائت است، خدا برداشته، پس ما ردّ به خدا و رسول کردیم در شبهات حکمیه و خدا و رسول به ما چه فرموده؟ پس و بعبارة آخری ادله ی برائت ورود دارد بر این، یعنی بعد از آن ادله حقیقتاً دیگه مشکل نیست حکم ظاهری، یعنی این که برائت است یا احتیاط است دیگه امر مشتبه نیست. برائت دلیل دارد، احتیاط دلیل ندارد، بلکه دلیل بر خلاف دارد چون دلیل برائت آن را نفی می کند. پس بنابراین آن ادله می شود وارد بر این مقطع ثانی هم.

س: آن اشکال را باید به اخباری‌ها بشود شما چرا مشکل واجب است برائت جاری می‌کنید ... اخباری‌ها، وقتی مشکل واجب است، برائت جاری می‌کنند، وقتی مشکل حرام است، احتیاط می‌کنند

ج: این اشکال به آن‌ها وارد است. این اشکال را مرحوم آقای بروجردی هم به اخباری‌ها فرموده، فرموده شما پس چرا در ثبات وجوبیه می‌گویید برائت؟ اگر می‌گویید ما آن جا دلیل داریم این جا هم دلیل داریم. البته آن‌ها یک دلیل دیگر... إن شاء الله خواهیم گفت یک دلیل دیگری مرحوم آقای بروجردی بر بطلان احتیاط اقامه کردند که متفرد است ایشان به این بیان، آن جا این را بیشتر توضیح می‌دهیم. این هم مقطع ثانی و جوابش و اما المقاطع الاخر إن شاء الله برای یوم آخر.

## جلسه ۷۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الثَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللِّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةِ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرِمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقَرِّبُهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلِغْهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

نعمت بزرگ خدای متعال را که آرزوی شیعیان و موالیان اهل بیت در طول قرون متمادیه بود که تشکیل حکومت اسلامی و این که امور به دست صلحاء ان شاء الله باشد خدای متعال این نعمت بزرگ را عنایت فرمود. قدر نعمت موجب پایداری و استمرار آن هست و نقطه مقابل کفران نعمت موجب زوال نعمت می‌شود و به حسب روایات مبارکات زوال نعمت بعد از وجود معمولاً برنمی‌گردد. و این هشدار بزرگی است که در روایات هست که «أَحْسِنُوا جِوَارَ نِعَمٍ» که اگر نعمتی را خدای متعال ارزانی داشت و شما آن را پاس ننهادید این دیگه خیلی کم پیدا می‌شود که دو مرتبه آن نعمت برگردد و شامل انسان بشود. خدای متعال در اثر رهبری‌های امام امت رضوان الله علیه، همراهی مراجع بزرگوار و فداکاری راستین مردم علاقه‌مند به اهل بیت علیهم السلام و مجاهدت‌های فراوانی که در این راه انجام دادند این نعمت بزرگ را تفضل فرمود. استمرار این نعمت بسیار بسیار مهم هست و مشکل‌تر از حدوش،

چون حدوث یک زمانی معینی داشته این نقطه برای همه معلوم بوده، تقریباً اتحاد کلمه وجود داشت اما دیگه در مقام بقاء، فهم‌ها، سلیقه‌ها، این‌ها همه مختلف است، دسیسه‌های دشمنان هم که متراکم و متعدد هست. این جا بیشتر مواظبت و توجه لازم هست. به خصوص مثل زمان ما امروز که دسیسه‌ها بسیار بسیار فراوان شد و یکی از راه‌های مقابله با دسیسه‌های دشمن حضور فراگیر همه هست. آن‌ها بالاخره روی این مسائل حساب می‌کنند، حضور فراگیر که می‌شود گفت وجوب کفایی دارد که فراگیری آن برای خاطر این که یکی از راه‌های دفع دشمنان و ان شاء الله پایداری انقلاب خواهد بود حالا البته گلایه‌ها هم وجود دارد از بالاخره این که آن جوری که توقع هست که به احکام اسلام عمل بشود در همه زمینه‌ها عمل نمی‌شود، حالا یک جاهایی است عقول ما به آن نمی‌رسد، خطا می‌کنیم فرض کنید این‌ها قابل اغماض هست تا یک حدودی، اما آن‌هایی که محرمات و مسلمات اسلام هست، حجابی که از مسلمات اسلام هست، چرا این‌ها عمل نمی‌شود، در دستگاه‌های مختلف دولتی، غیردولتی، بیمارستان‌ها، همه جا مگر این در اختیار ما نیست، یکی از مظاهر شکر الهی این است که این‌ها که حتماً می‌دانیم حرام است اقلاً جلوی این‌ها را بگیریم و می‌بینیم که آن جوری که ما ینبغی هست این کارها انجام نمی‌شود و امور دیگر، مسائل حالا بالاخره مسأله ربا که گفته می‌شود. البته قانون بانک قانون ربوی نیست و به توشیح حضرت امام قدس سره رسیده، و بنابر فتوای ایشان و بزرگانی اشکالی در آن نیست از نظر کبروی، حالا بعضی مراجع هم به بعضی از آن اشکال دارند، بالاخره اختلاف فتوا وجود دارد، اختلاف فتوا مهم نیست برای این که عصر غیبت است، آن چه که حجت است، حالا فقیه بزرگواری نظرش این جور است، فقیه بزرگوار دیگری نظرش جور دیگر است، هر دو محترم است و هر کسی علی طبق حجت است. ما در عصر غیبت به واقع امر که مکلف نیستیم به آن چه هستیم که حجت بر آن قائم می‌شود. اختلاف بین فقهاء و مجتهدین هم همیشه بوده و خواهد بود تا حضرت سلام الله علیه ظهور بفرمایند. در اعصار خود ائمه هم این اختلاف بین فقهاء بوده و در روایات هم منعکس شده که همین فقهای اصحاب ائمه گاهی با هم اختلاف نظر داشتند و وقتی خدمت حضرت می‌رسیدند عرض می‌کردند، حضرت یکی‌شان را تخطئه می‌فرمود، یکی‌شان را قبول می‌فرمود که حق با این است. این‌ها بوده، این‌ها مهم نیست، مهم آن جایی است که همه قولاً واحداً می‌گویند اشکال دارد، دیگه آن جا همه می‌گویند اشکال دارد وقتی آن جا که همه می‌گویند اشکال دارد دیگه آن جاها قابل اغماض نیست. خدای متعال به همه ما توفیق قدردانی و شکرگزاری این نعمت بزرگ را عطا بفرماید و از تقصیرات و قصورهای همه ما در گذرد، لطفش را امین بفرماید، بالاخره دین خودش دارد ترویج می‌شود و ان شاء الله جلو می‌رود و مقاصد الهیه است حالا بدی‌های امثال بنده ان شاء الله مانع از رحمت‌های واسعه خدای متعال نشود.



بحث ما در روایت مقبوله عمر بن حنظله بود که سه مقطع از این روایت مبارکه به آن استدلال شده برای وجوب احتیاط در شبهات حکمیه. دو مقطع آن را متعرض شدیم و بحث شد و نتیجه آن دو مقطع این شد که لادلالة لهما علی وجوب الاحتیاط فی الشبهات الحکمیه، اما مقطع سوم همان فرازی است که امام علیه السلام حسب این نقل از رسول خدا(ص) نقل می‌فرمایند که «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص حَلَالٌ بَيْنٌ وَ حَرَامٌ بَيْنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ» حلال آشکار، حرام آشکار که دیگه شبهه در آن نیست «و شبهاتٌ بین ذلك فمن ترك الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مَنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ».

شیخ قدس سره برای این مقطع سه بیان دارند که این جمله یعنی این روایت منقوله از پیامبر اکرم(ص) به سه بیان دلالت می‌کند بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه.

من به ترتیبی که ایشان بیان کرده‌اند و فرموده‌اند عرض نمی‌کنم، آن ابین را بر دیگری مقدم می‌دارم چون دخالت دارد در فهم این‌ها.

یکی همین جمله اخیری است که حضرت فرمودند «وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مَنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ» کسی که اخذ به شبهات بکند این مرتکب محرمات خواهد شد «و هلك من حيث لا يعلم».

تقریب استدلال این است که واژه «هلك» ظهور دارد در عقوبت، انصراف دارد به عقوبت. «هلك» «و لا تهلكوا بایدیکم الی التهلكة» یا «و لا تلقوا بایدیکم الی التهلكة» هلكت ظهور در عقوبت دارد. این یک مقدمه.

مقدمه ثانیه این است که پس این جمله مبارکه دلالت می‌کند بر این که در شبهات اگر آن شبهه حرام واقعی در ضمن آن باشد عقوبت دارد. «من اخذ بالشبهات، ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» یعنی وقع فی العقوبه من حيث لا يعلم، لا يعلم هم برای این است که علم تفصیلی که ندارد ممکن است این جوری در واقع باشد. پس این که این روایت دارد بیان می‌فرماید که کسی که مرتکب شبهه بشود واقع در عقوبت می‌شود این دلالت می‌کند بر این که اگر محرمی در بین شبهات باشد آن محرم فعلی است و عقوبت دارد و منجز است. و قهراً فعلی و منجز است و خدای متعال رفع ید از آن نکرده. پس به دلالت التزام دلالت می‌کند بر چه؟ بر این که برائت نیست و احتیاط لازم هست در این موارد بنابراین می‌شود معارض با آن روایتی که می‌گویید چیزی که نمی‌دانید و شبهه است برائت دارد، خدای متعال آن را برداشته. این دلالت می‌کند برخلاف آن، نه دلالت می‌کند که اگر در شبهات شک کردید مثلاً شرب تنن چه طور هست که این شبهه هست، اگر واقعاً حرام باشد و شما اعتناء به این حرمت نکنید، شرب تنن

انجام بدهید اگر واقعاً حرام باشد در عقوبت گرفتار شدید پس بنابراین عقوبت وجود دارد و منجز هم هست، فعلی و منجز است. این تقریب استدلال به ذیل روایت.

برای تقویت این قسمت هم این مطلب را هم عرض کردیم که قبلاً هم اشاره به آن شد در حدیث وقوف، این جا هم لازم است و آن این است که قبل از صدور این روایت و شنیدن ما این روایت را از پیامبر علیه الصلوة و السلام و آل او، قبل از این بیانی بر آن وجود ندارد که این روایت دارد می‌فرماید که این منجز است فعلی است و عقوبت دارد. چون قبل از این که ما این روایت را بشنویم قبح عقاب بلایان حاکم است بنابر مسلک قائلین به قبح عقاب بلایان. این روایت هم که دارد می‌فرماید یعنی الان با همین گفته این جور می‌خواهد بشود یعنی با همین روایت می‌خواهد این تنجز ایجاد بشود و آن واقع از بلایانی در بیاید یا قبل از این می‌خواهد این جور بفرماید؟ این دارد یک نتیجه‌ای را می‌فرماید، می‌فرماید کسی که شبهات را انجام بدهد این واقع در هلاک و عقوبت شده است. دارد خبر می‌دهد، پس قبلاً باید یک چیزی باشد، نفس این که نمی‌تواند که. مرحوم آیت‌الله بروجردی یک نکته‌ای دارند ایشان می‌فرمایند که این روایت به دلالت... چون قبح عقاب بلایان وجود دارد به دلالت اقتضاء دلالت می‌کند بر این که می‌خواهد امام علیه السلام با این بیانش بفرماید که ما این جا احتیاط جعل کردیم ولو صریح در عبارت نیست که ما احتیاط جعل کردیم ولی به دلالت اقتضاء صوناً لبطلان کلام؛ کلام معصوم دلالت می‌کند بر این که یعنی ما قبلاً جعل کردیم و یک بیان دیگری هم قبلاً بود از آقای آقا ضیاء و این‌ها که آن‌ها می‌فرمودند که از این کلام ما می‌فهمیم که حالا ما نمی‌دانیم ولی معاصرین و مخاطبین لابد برای آن‌ها جعل شده بوده و این وجوب احتیاط به آن‌ها گفته شده بوده. این یک مقطع که مقطع اخیر این روایت شریفه بود.

قسمت دومی که باز شیخ اعظم بر آن فرموده است دلالت می‌کند این است که حضرت فرمود «فمن ترک الشبهه» یا «من ترک الشبهات نجی من المحرمات» این جمله من حیث هی هی که دلالت بر وجوب احتیاط نمی‌کند، «نجی من المحرمات» مگر نجات از محرمات واجب است؟ از محرمات نجات پیدا می‌کند، گرفتار آن نمی‌شود، معلوم است کسی که شبهات را ترک کند از محرمات واقعی نجات پیدا می‌کند، حالا ولو این که آن محرمات واقعی منجز هم نباشد، فعلی هم نباشد بالاخره محرماتی که خدای متعال جعل می‌کند یک مفاسدی لابد دیده که جعل فرموده دیگر، این نجات پیدا می‌کند از آن محرمات اما حالا این لازم است یا نه؟ این را که خودش دلالت نمی‌کند. پس «نجی من المحرمات» یک واقعیتی است صحیح و درست اما این نجات پیدا کردن از محرمات لزومی دارد؟ این را دلالت نمی‌کند. فلذا شیخ اعظم قدس سره فرموده است که «بنائاً علی أن التخلیص النفس من المحرمات واجب» ما

باید یک کبرایی را از خارج ضمیمه بکنیم اگر بخواهیم بگوییم این جمله، این فراز دلالت می‌کند. و آن این است که بگوییم که خلاصی دادن نفس از محرمات هم چیست؟ یک امر واجب است.

س: ولو غیر فعلی باشند، منجز نباشند؟

ج: ولو منجز نباشند. فعلی البته غیر از منجز است، ولو این که منجز نباشد بلکه نجات دادن از آن واجب است، این را مفروض بگیریم از مقدمه خارجی، ولی آن ذیل، آن که اول گفتیم آن اقرب تقریبات بود که چون کلمه «هَلْک» دارد، هَلْک انصراف دارد به عقوبت در لغت عرب و در ادبیات شارع انصراف دارد به عقوبت دلالتش خودش خودکفا بود برای دلالت بر مسأله، اما اگر از این فراز بخواهیم استفاده کنیم که نجی من المحرمات، مگر نجات از محرمات واقعی لازم است؟ بلکه لا اشکال فی حسنه، فلذا احتیاط حسن است، این لا اشکال فی حسنه، اما مگر لازم است؟ آن محرمات واقعی تا قبل از این که بیانی بر آن بیاید که عقوبت حتماً ندارد به خاطر قاعده قبح عقاب بلا بیان، پس از ناحیه عقاب لزومی که.... از ناحیه این که آیا مفسده ملزمه‌ای دارد یا ندارد، مفسده ملزمه، اولاً نسبت به مفسده ملزمه شبهه موضوعیه است ما نمی‌دانیم در این مورد مفسده ملزمه‌ای وجود دارد یا وجود ندارد، لعل واجب است، لعل هم نباشد.

س: ...

ج: آخر نمی‌دانیم این جا هست یا نیست، شبهه است. اگر حرمت واقعی باشد بلکه مفسده ملزمه‌ای وجود دارد اما این جا حرمت واقعی دارد که مفسده ملزمه هم وجود داشته باشد.

علاوه بر این که مفسده ملزمه مواردش مختلف است. یکی می‌گوید برای من مهم نیست حالا می‌خواهم.... مفسده ملزمه برای انسان کسر و انکسار می‌کند دیگه، یکی مثلاً فرض کنید تریاک را می‌داند می‌گوید حالا می‌دانم مفسده دارد ولی کیف این بیشتر از آن است برای من، من می‌خواهم این را انتخاب بکنم، جهنم نداشته باشد. جهنم است که عذاب یک جوری است که دیگه هیچ چیز نمی‌تواند با آن موازات بکند، اگر چه باز هم همان جا خیلی‌ها بالاخره عاجل را بر عاجل مقدم می‌دارند. ولی مفسد که شد اگر شارع حکم نیاورده، حکم وجوبی یا تحریمی نیاورده باشد این جور نیست که آدم را الزام بکند، قبلاً البته این بحث شد، بعضی‌ها گفتند دفع مفسد دلیل عقلی ندارد، بعضی‌ها هم قائل بودند که البته دارد.

پس شیخ رضوان الله علیه می فرماید که اگر به این مقطع بخواهیم استدلال بکنیم این مبنی بر این است که بگوییم تخلیص نفس از محرمات واقعی واجب است.

این هم تقریب دوم، تقریب سوم...

س: ...

ج: حالا فعلاً می خواهیم این تقاریب ثلاثه شیخ را عرض کنیم.

تقریب سوم این است که شیخ می فرماید کأنّ ما در خود بیان رسول خدا(ص) دلیلی نداریم بر این که اجتناب از شبهات واجب باشد. این که یکی را که گفتیم بنائاً علی این کبری است، ممکن است کسی در آن مناقشه کند بگوید چنین بنایی درست نیست. آن که «هلک» گفتیم انصراف به عقوبت دارد، این هم ممکن است مناقشه کند بگوید نه انصراف ندارد، «هلک» فقط این جور نیست که برای موارد عقوبت باشد. «هلک» یعنی فنا، این هم معلوم نیست. از این جهت ایشان می فرمایند که ما از استدلال و استشهاد امام علیه السلام به کلام رسول خدا(ص) می فهمیم که مراد وجوب است، چطور؟ امام(ع) در آن روایت مقبوله چه فرمود؟ فرمود «ینظر الی ما کان من روایتهم عنّا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه من اصحابک فیؤخذ به من حکمنا و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک فإنّ المجمع علیه لاریب فیه و إنّما الامور ثلاثة، امرٌ بینٌ رشده فیتبع، امرٌ بینٌ غیّه فیجتنب و امرٌ مشکلٌ یرد علمه الی الله و الی رسوله»

این شاذی که لیس به مشهور را حضرت داخل کدام فرموده از این امور ثلاثة؟ مشکلٌ یرد علمه الی الله و رسوله. بعد خود حضرت برای این تثلیثی که خودش فرموده که بینٌ غیّه و بینٌ رشده و امرٌ مشکلٌ، باز به تثلیث پیامبر تمسک فرموده. اگر آن تثلیث پیامبر دلالت نکند که در غیر حلال بین و حرام بین در شبهه وجوب اجتناب داریم چه جور می شود به آن استشهاد کرد برای این وجوب؟ پس امام علیه السلام «مشکلٌ یرد علمه الی اهله» که دارد احتیاط را واجب می کند در صورت مشکل بودن، برای این حکم به کلام پیامبر استشهاد فرموده است، پس این دلیل است بر این که آن کلام پیامبر مراد جدی از آن چیست؟ وجوب است و الا استدلال به کلام پیامبر این جا نداشت. یا اگر غیر وجوب بود امام که در مقابل پیامبر نمی آید خلاف پیامبر چیزی بفرماید. امام می خواهد بفرماید در موارد... یترک الشاذ النادر، شاذ نادر را شما باید کنار بگذارید، با این که نه حرام بین است، نه بینٌ رشده است، نه بینٌ غیّه اما در عین حال چون مشکل است، مردد است بین این که حلال است یا حرام است حضرت می فرماید یرد علمه الی

اهله، بعد برای این که این یرده علمه الی اهله به کلام پیامبر تمسک می‌فرماید. پس معلوم می‌شود کلام پیامبر هم که فرمود «و شبهاتٌ بین ذلک...» تا بقیه کلام، مراد جدی پیامبر هم از این کلام چیست؟ وجوب است. پس بنابراین.... که این را شیخ اعظم ابتدائاً ذکر می‌فرمایند، ما این را آخر ذکر کردیم برای این که آن دو تا روشن بشود که چرا شیخ به آن کلام امام دارد تمسک می‌فرماید.

می‌فرماید: «و الحاصل أنَّ الناظر فی الروایة یقطع بأنَّ الشاذَّ مما فیهِ الریب فیجب طرحه و هو الامر المشکل الذی اوجب الامام رده الی الله و رسوله»، این همان امر مشکلی است که در تثلیث امام آمد، «فیعلم من ذلک کله» از این فرمایشات امام روشن می‌شود «أنَّ الاستشهاد بقول رسول الله (ص) فی التلیث» این «لایستقیم الا مع وجوب الاحتیاط و الاجتناب عن الشبهات» از آن دانسته می‌شود که این جا هم وجوب احتیاط در کلام رسول خدا وجوب احتیاط عن الشبهات مراد جدی و مقصود است. این یک بیان.

بیان دوم: «مضافاً الی دلالة قوله نجی من المحرمات بنائاً علی أنَّ التخلیص النفس من المحرمات واجب و قوله (ص) وقع فی المحرمات و هلک من حیث لایعلم»

س: این تثلیث ممکن است برای تأکید باشد یعنی امام خودش فرموده باید به خاطر تأکید حرف خودش از پیامبر هم شاهد می‌آورد.

ج: شاهد می‌آورد که پیامبر....

س: همین سه تایی که خودم امام فرمود همین سه تا را، منظورش همان باشد نه این که برای رفع شبهات باشد.

ج: تفسیر ایشان را می‌پذیرید یا نه؟

س: ایشان می‌گویند فقط برای تثلیث...

ج: یعنی بله، پس بنابراین ..... یعنی مثلث هم سه ضلع دارد، ما گفتیم سه تا مثلث هم سه ضلع دارد.

س: ...

ج: ربط باید داشته باشد یا نباید داشته باشد؟

س: شاهد بیاورد.

ج: بر چه شاهد بیاورد، سؤال همین است.

س: ...

ج: می‌دانم، بر آن سه تا و حال این که شبهاتش مستحب است اجتناب از آن؟

س: نه دیگه همان سه تایی که...

ج: همین را دارد شیخ هم می‌گوید دیگه. همین را دارد شیخ می‌فرماید، می‌فرماید امام(ع) فرموده چی؟ «مشکلُ یرد حکمه الی الله و رسوله» این کلام امام بود، می‌خواهیم بگوییم که کلام پیامبر(ص) هم دلالت می‌کند بر این وجوب، چرا؟ چون امام از کلام پیامبر برای فرمایش خودش استشهاد کرد، اگر کلام پیامبر دلالت بر وجوب نکند چطور بر آن وجوبی که حضرت فرموده استشهاد می‌شود کرد، مثل این که شما بگویید یک چیزی واجب است بعد به آیه کریمه استشهاد کنید، اگر آیه کریمه دلالت بر وجوب نمی‌کند بلکه برخلاف بر استحباب دلالت می‌کند، شما می‌توانید برای وجوب استشهاد به آیه بکنید؟ نه. پس حرف شیخ این است که این مطلبی هم که از رسول خدا(ص) نقل شده است این کلام پیامبر هم دلالت بر وجوب اجتناب عند الشبهات می‌کند. از کجا می‌فهمیم؟ با این که اگر خودمان بودیم لو کنا نحن و آن کلام پیامبر به دست ما می‌رسید معلوم نبود استفاده وجوب خودمان بتوانیم از آن بکنیم. چرا؟ برای این که باید از آن نجی من المحرمات استفاده کنیم که آن احتیاج به یک مقدمه مطویه دارد یا از هلك بخواهیم استفاده کنیم که آن هم ممکن است کسی اشکال بکند. اگر کسی آن دو تا را اشکال بکند از کلام پیامبر هم استفاده نمی‌کند. حالا ما از استدلال امام و استشهاد امام می‌خواهیم بفهمیم که چی؟ که کلام پیامبر هم دلالت بر وجوب به حسب مراد جدی می‌کند و این لطف است و شاید این لطف امام صادق(س) این دلالت مخفی را خواستند به خاطر این استشهاد روشن و آشکار کنند که پیامبر هم همین را می‌فرموده است که واجب است اجتناب از شبهات. پس امام تثلیث فرمود که امرٌ بینٌ رشد فیتبع، امرٌ بینٌ غیّه یجتنب، امرٌ مشکلٌ یرد علمه الی اهله. که این یرد علمه الی اهله جمله فعلیه‌ای است که... جمله خبریه‌ای است که در مقام انشاء است یعنی باید رشد بشود الی الله و رسوله.

س: حاج آقا وجه این استشهاد را نمی‌توانیم ... طرف سؤال برای او پیش آمد که عند المعارضه دو تا روایت چک کنند، این خودش سؤال شده من از شما می‌پرسم، حالا حضرت هم می‌خواهد بگوید کار خوبی کردی، امر بر تو بین رشد نبود، امر مطلب بر تو بین الغی هم نبود، پس مشکلی شد آمدید یرد علمه الی اهله که من امام

صادق باشم، پس حکم آن این است، شاهدت را ترک کنی این را.... نه این که می‌خواهد یک کبرای بیاید بگوید، می‌خواهد بگوید چون تو آمدی سؤال کردی و حکمش این است عمل کن، چون امر مشکلی است که یرد الینا. یعنی در اصل رجوع این شبهه به ما بیاید حضرت استشهاد کند نه این که عندالترک بگوید امر واجب است چون امر مشکل است، نه امر مشکل است پس وجوب رد دارد، نه وجوب توقف و احتیاط دارد.

ج: رد گفتیم یعنی چی؟ رد یعنی همین دیگه، رد کنند یعنی حرفی نزنند، باید به ما برگردد تا ما بگوییم.

س: شما این طور تبیین می‌کنید، شما می‌گویید چون ترک شاذ و نادر مشکل است پس باید واجب باشد تا ...

ج: شیخ این جور فرموده است.

س: ما عرض می‌کنیم این وجه استشهاد فرمایش امام این نیست.

ج: عیب ندارد فرض کنید با شما مباحثات کنیم، باز هم فرمایش شیخ تمام است. شیخ می‌فرماید بالاخره مشکل<sup>۱</sup> که در تثلیث حضرت هست که حضرت فرمود واجب است این را می‌خواهد استشهاد کند به این که این که من این جا می‌گویم واجب است به خاطر کلام رسول خدا است، همان طور که من گفتم بین<sup>۲</sup> ر شده فیتبع، پیامبر فرمود حلال<sup>۳</sup> بین. من گفتم بین<sup>۴</sup> غیه فیجتنب، پیامبر هم فرمود حرام<sup>۵</sup> بین. من گفتم مشکل<sup>۶</sup> یرد امره الی الله و رسوله، پیامبر هم فرمود شبهات<sup>۷</sup> بین ذلک. و بعد فرمود این شبهات را اگر کسی ترک کند نجی من المحرمات و کسی که انجام بدهد هلك من حیث لایعلم، پس بنابراین حضرت سلام الله علیه می‌خواهد بفرماید این که من تثلیث کردم حکم هر کدام را گفتم این تو کلام پیامبر هم وجود دارد. امام صادق که وجوب فرموده برای مشکل<sup>۸</sup>، پس معلوم می‌شود آن شبهات هم که دارد به آن استدلال....

س: ...

ج: وجوب رد به پیامبر.

س: شما در ... رد به پیامبر می‌کنیم می‌فرماید رفع، پس معارضه نیست.

ج: نه آن که جواب است. حالا ما رد می‌کنیم آن جواب ما به اخباری است. می‌گوییم باشد ما رد کردیم فرمودند برائت است. آن درست حالا فعلاً در مقام بیان استدلال است که چه جور استدلال می‌کنیم. بنابراین فرمایش شیخ

در این جا، این جوری دارد تقریب می فرماید که از این استشهاد امام می فهمیم که کلام پیامبر هم دلالت می کند بر وجوب احتیاط و اجتناب در شبهات حکمیه.

این سه تقریبی که برای این مقطع سوم در روایت مقبوله عمر بن حنظله هست. آیا به این تقریبات می توانیم اتکاء کنیم برای وجوب احتیاط أم لا؟

اما آن تقریب اول که بود که «وقع فی المحرمات و هلک من حیث لا یعلم» این قسمت قد یجاب عنه از این قسمت اخیر که وقع فی المحرمات من حیث لا یعلم به این که ظاهر روایت شریفه این که می فرماید حلالٌ بین حرامٌ بین، شبهاتٌ بین ذلک، ظاهرش این است که می خواهد بفرماید واقع امر قبل از این که من پیامبر سخنی بخواهم بگویم یک واقعیته وجود دارد و آن این است که حلال بین و فعلی که مورد شناخت شما است، می شناسید فعلی است وجود دارد. یک حرام های بین که فعلی است و شما می شناسید وجود دارد، یک شبهاتی هم وجود دارد قبل از این که من بگویم که آن ها مردد است امرش بین حلال بین و حرام بین. یعنی حلال فعلی و حرام فعلی. حالا دارم شما را راهنمایی می کنم که این قسم سوم که قبل از این که من این سخنان را بگویم مردد بوده بین حلال فعلی و حرام فعلی اگر از این ها چشم ببوشید شما واقع در محرمات فعلی نمی شوید. این راهنمایی را دارد می فرماید. ظاهر کلام این است نه این که قبل از این که من بگویم فعلیت وجود نداشته، با گفتن من فعلی دارد می شود. نه، ظاهر روایت شریفه این است که قبل از این که من این حرف را بزنم این واقعیت وجود دارد حالا دارم از آن واقعیت شما را توجه می دهم به آن واقعیت که حلال بین است یعنی حلالی که فعلی است، حرام بین که فعلی است، یکی هم شبهاتی است که مردد است امر آن بین حرام فعلی و حلال فعلی. این ها را من می گویم، این هایی که مردد است امرش بین حرام فعلی و حلال فعلی قبل از این که من بگویم هم این تردید بوده، می گویم این جاها را اگر مواظبت بکنید شما از محرمات تخلص پیدا کردید و در عقوبت هم واقع نمی شوید.

س: یعنی علم اجمالی داریم...

قهرأ این کجاست؟ که قبل از این که او بفرماید این وجود داشته؟ قهرأ در اطراف علم اجمالی است، در شبهات حکمیه قبل الفحص است. پس این روایت شریفه، این شبهاتٌ بین ذلک به قرینه این که... نمی خواهد بگوید با این گفتنی که من الان دارم می گویم فعلی می شود، آن جاها مقصود است. چون شبهات بدویه قبل الفحص قبل از این که فعلی نیست. با این گفته اگر دلالت بر وجود احتیاط بکند فعلی می شود، منجز می شود. آن که قبل از این بیان رسول خدا فعلی است و عقاب دارد و حالا این دارد ارشاد می کند، التفات به آن می دهد، توجه به آن می دهد این چه



شبهاتی است؟ آن شبهات مقرونه به علم اجمالی است یا شبهات قبل الفحص است. آن‌ها حالا دارد التفات می‌دهد که این جاها حواس تان جمع باشد. اما شبهات بدویه بعد الفحص، قبل از این روایت فعلیتی ندارد، تنجزی ندارد.

س: این احتمال آقا ضیاء را چه کار می‌کنید؟

ج: خیلی بعید است که فرمایش آقا ضیاء هم که پیامبر... در عصر پیامبر، حالا عصر امام صادق (ع) بگویم این‌ها ممکن است قبلاً گفته شده و این‌ها ولی در عصر پیامبر که ایشان فرموده است برای آن مخاطبین، آن‌ها قبلاً یک بیانی بوده آن‌ها را واضح کرده بوده.

س: چرا بعید است؟

ج: چون اوائل اسلام است. ببینید امور مهمه آن وقت گفته نشده بوده، حالا این مباحث احتیاط و این‌ها که....

س: حالا چون گفته نشده بوده که باز مبرر دارد که.

ج: نه، می‌خواهم بگویم وقتی نگفته بوده خیلی مستبعد است که این را بخواهد بفرماید. یا حالا بفرماید که خود عقول هم توجه داشتند که بله یعنی با گفته من به شماها قبلاً این شبهات فعلی شده بوده. و این یک قضیه خارجییه باشد که یعنی قبلاً به واسطه گفتن ما آن‌ها فعلی شده بوده.

س: حاج آقا چون بیان نشده ما حرف مان مبرر دارد. چون بیان نشده بود جا برای احتیاط خیلی....

ج: نه دیگه اگر بیان نشده بوده فعلی نشده بوده، چون قبح عقاب بلا بیان است.

س: نه نه، بیان نشده چون واجبات و محرمات را می‌فرمایید بیان نشده بوده آن اوائل. چون بیان نشده بود جا برای احتیاط.... وجه بُعد را من نفهمیدم..

ج: نه وجه بُعد که یعنی قبلاً حضرت فرموده احتیاط کنید در شبهات....

س: ...

ج: اگر آن وقت فرموده شده باشد شما در شبهات.... اول اسلام در آن زمان‌ها که می‌گویم واجبات و محرمات تازه این‌ها دنبالش نبودند حالا بگوید که شما احتیاط هم بکنید، یک تکلیف شاق این چینی. حرمت خمر را نمی‌آیند بگویند، چه را نمی‌آیند بگویند، این همه تکالیف نماز را نمی‌آیند بگویند، مال شکوک آن را نمی‌آیند بگویند، برای

وضو و فلان و فلان را نیامدند گفتند، این‌ها تا عصر امیرالمؤمنین هم بیان نشده، عصر امام حسن و امام حسین هم درست بیان نشده. این‌ها برای عصر امام باقر، امام صادق علیهما السلام، زمینه‌ها دیگه آماده شد برای تعلیم احکام، معمولاً آن جا است. من و شما ببینید... امیرالمؤمنین تمام خطبه‌هایی که می‌خواند، فرمایشاتی که می‌فرموده راجع به اسلام و مسائل آن است. اما مسائل حلال و حرام این‌ها... همین خمس، همین مسائل زکات و این‌ها اصلاً جزئیاتش و این‌ها خیلی بیان نشده بود، واقعاً مسلمان‌های آن موقع از یک جهاتی راحت‌تر بودند، خیلی تکلیف به گردن‌شان نبوده.

س: این روایت ایجاد داعی است برای این که پرسند، منافاتی ندارد.

ج: کجا ایجاد داعی دارد می‌کند، می‌گوید شما...

س: وقتی نمی‌دانید باید احتیاط کنید، وقتی مشکل باشد می‌پرسند، این وجهی برای عسر و حرج وجود ندارد دیگه. وقتی می‌دانند سخت‌شان است می‌آیند می‌پرسند.

ج: نه، می‌گوییم پرداختن به بیان حکم شبهات با این که آن چیزهای دیگر را که مبتلا به آن‌ها خیلی اکثر است نفرمایند این مستبعد است. آقایان این طوری فرموده‌اند.

حالا پس این جور خواستند جواب بدهند که ظاهر این روایت شریفه این هست که قبل از این که من بیان بکنم این امور ثلاثه وجود دارد و عقوبت هم وجود دارد، نه با نفس بیان من که حالا دارم می‌گویم احتیاط بکنید یعنی دارم می‌گویم این حرف را دارم می‌زنم فعلیت پیدا می‌کند. و قبل از این بیان قهراً برای شبهات... قبل از این بیان برای شبهات مقرونه به علم اجمالی و شبهات قبل الفحص است نه شبهات بعد الفحص.

آن زمان رسول خدا(ص) هم اگر شما حالا اصرار بر آن بورزید شبهات قبل الفحص است، و زمانی که امکان فحص وجود داشته باشد. بنابراین اگر زمان خود حضرت را هم بگیرد برای خاطر این است که آن‌ها پیامبر وجود دارد می‌توانند بیایند پرسند. پس بنابراین....

س: ...

ج: نه نیست. ولی واقع امر این است که این چنینی است. برای آن‌ها همین طور است درسته. ولو پیامبر هم نفرموده باشد. ولو نفرموده باشد برای معاصرین همین طور هست که امکان فحص وجود دارد پس آن جا احکام فعلی منجز است در آن عصر، اما زمانی که این جوری نیست مثل زمان که امکان فحص و به محضر امام رسیدن وجود ندارد

فقط مراجعه به کتاب و سنتی است که به دست ما رسیده و مراجعه هم می‌کند فقیه و بعد از آن فرض این است که شک او مستقر شده است، این را که دلالت نمی‌کند.

پس بنابراین جان کلام این قسمت مطلب است و آن مسأله این است که یعنی قبل از گفتن من در این روایت چه بوده؟ امور سه قسم بوده، برای آن‌ها به حمل شایع صناعی همین سه قسم بوده، حلال بین، حرام بین، شبهاتی که برای آن‌ها منجز بوده اگر بوده، چرا؟ برای این که زمان خود حضرت است بیایند پیرسند، باید فحص بکنیم. این را هم بگوییم، این بیان را هم بگوییم این جوری خواهد شد. پس بنابراین این ربطی به ازمنه دیگر نخواهد داشت. مرحوم آقای بروجردی قدس سره جوابی که دادند در حقیقت آن جوابی که بر آن استقر ایشان همین جوابی است که الان عرض کردم و بزرگان دیگر هم شبیه این را دارند اما ایشان بهتر این مسأله را توضیح دادند و تبیین فرمودند. این جواب اول و اما اجوبة الاخری ان شاء الله برای پس فردا. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۷۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي انْتَجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ الثَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللُّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ الْأَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرِمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقَرِّبُهَا أَعْيُنَ ذُرِّيَّتِهَا وَ أَبْلِغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

بحث در اجوبه بیانات ثلاثه‌ای بود که شیخ اعظم برای استدلال به مقبوله عمر بن حنظله در مقطع سوم بیان فرموده بودند که مقطع سوم این بود که امام(ع)... مقطع سوم عبارت بود از فرمایش منقول از رسول خدا(ص) که فرمود «حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک فمن ترک الشبهات نجی من المحرمات و من اخذ بالشبهات وقع فی المحرمات و هلک من حیث لا یعلم» که هم به این جمله اخیر «و من اخذ بالشبهات» استدلال شده بود که پاسخ این داده شد و هم به «من ترک الشبهات نجی من المحرمات» استدلال شده که یک کبرای مطوی لازم داشت که بگوییم تخلیص نفس از محرمات واجب است، آن هم به همان جوابی که برای مرحله سوم دادیم به همان جواب جواب

داده می‌شود و اما استدلال به خود آن جمله منقول از رسول خدا(ص) که «حلالٌ بین و حرامٌ بین و شبهاتٌ بین ذلک» اگر قطع نظر از ما رتب علیه بکنیم؛ خود این جمله. این را هم شیخ اعظم به این جور تقریب فرمودند که چون امام(ع) به این تثلیث پیامبر(ص) برای وجوب اجتناب استدلال فرموده و استشهاد فرموده یعنی برای آن امرٌ مشکلٌ که در تثلیث خودشان هست. آن تثلیث آن جا هم دلالت بر وجوب می‌کند چون می‌خواهند با آن بفهماند که آن خبر شاذ نادر را واجب است که از آن بگذاریم. پس بنابراین از استشهاد امام(ع) می‌فهمیم که مراد جدی رسول خدا(ص) هم چیست؟ وجوب است، وجوب اجتناب است.

این هم بیان استدلال. جوابی که شیخ اعظم دارند در این جا، ایشان یک جوابی را خود شیخ بیان می‌فرمایند که این جواب در حقیقت جواب از هر سه تقریب هم می‌تواند باشد و در حقیقت جواب از هر سه تقریب است، ایشان تقریب‌ها را جدا نکردند در جواب دادن، یک جواب واحد دادند، به همه این‌ها می‌خورد، حل می‌کند مسأله را. حاصل جواب ایشان نظیر جوابی است که در ادله وقوف دادند، آن روایات دادند. حاصل فرمایش ایشان این است که این روایت در مقام ایجاب احتیاط مطلقاً در تمام شبهات نیست، بلکه در مقام یک امر ارشادی است، ارشاد می‌فرماید که شما در شبهات اجتناب کنید تا این که از حرامی که ممکن است در بین باشد یک جاهایی از آن تحرز بسته باشید، نمی‌خواهد بگوید هر جایی در هر شبهه‌ای اگر حرامی در واقع باشد، تکلیفی در واقع باشد آن منجز است، گردنگیر شما است، این را نمی‌خواهد بیان بکند تا این که به درد اخباری بخورد، بلکه می‌خواهد ارشاد کند به این که چون که بالاخره در شبهات جاهایی وجود دارد که در آن جاها تکالیف منجز است، یک جاهایی هم اگر تکلیف منجز نباشد بالاخره ممکن است مفاسدی باشد یا از دست رفتن مصالحی باشد، شما خوب است که در این موارد احتیاط بکنید، حالا اگر جایی است که به خاطر وجوه آخری تکلیف منجز وجود دارد آن جا واجب می‌شود مثل اطراف علم اجمالی یا شبهات حکمیه قبل الفحص و این‌ها. و جاهایی که نه، تنجزی وجود ندارد، عاملی برای تنجز وجود ندارد، علتی برای تنجز وجود ندارد، آن جاها هم خوب است. پس اصل الرجحان را، ارشاد به اصل رجحان و جامع رجحان است که این جامع رجحان یک جاهایی در قالب وجوب و لزوم تحقق پیدا می‌کند، یک جاهایی هم در قالب استحباب و رجحان، آن که مرشدٌ الیه آن هست این است. شاهد بر این مسأله که این امر امر الزامی نیست و حضرت نه خودشان در آن تثلیث‌شان می‌خواهند الزام را بیان بفرمایند و نه در روایت منقوله عن الرسول(ص) این است که سه امر؛ امر اول این هست که این کلمه شبهه مسلّم شبهات مقرونه به علم اجمالی را می‌گیرد، شبهات قبل الفحص را می‌گیرد، شبهات تحریمیه را می‌گیرد، شبهات وجوبیه را می‌گیرد، شبهات موضوعیه را هم می‌گیرد، همه این‌ها را می‌گیرد. اگر این امر الزام باشد ما باید قهراً شبهات موضوعیه را از تحت این خارج

کنیم، تخصیص بزنییم. شبهات وجوبیه را هم بنابر مسلک اخباری‌ها باید تخصیص بزنییم، حالا ما قائل نیستیم ولی آن‌ها... یعنی طبق مسلک خودشان بنابر جدل آن‌ها هم باید بگوییم شما هم باید تخصیص بزنیید. پس دو چیز را باید حتماً از تحت این ادله خارج بکنیم؛ هم شبهات موضوعیه و هم شبهات وجوبیه. اخراج این دو تا و تخصیص زدن شبهات نسبت به این دو تا، دو تا مشکل دارد؛ یک این که این شبیه تخصیص اکثر مستهجن است، چرا؟ لکثرة الشبهات الموضوعیه. شبهات موضوعیه الی ما شاء الله است. ولی شبهات حکمیه البته این قدر نیست، بقیه معمولاً بحمدالله در موارد کثیره به دلیل دست می‌یابد و دلیل پیدا می‌کند. یا فوقش دلیل خاص نباشد عمومات فوقانی وجود دارد و امثال این‌ها. اما شبهات موضوعیه که برای هر کسی روز بارها و بارها پیش می‌آید. همه این‌ها را باید شما خارج بکنید. این شبیه تخصیص اکثر می‌شود استقباح دارد عرفاً. مشکله مهم‌تر از این مشکله این هست که... که آن مشکله اصلی است. ایشان می‌فرمایند که ظاهر تنلیثی که امام فرموده یا تنلیث دیگری که از پیامبر(ص) و سلم نقل شده حصر است، یعنی واقعاً تمام قضایا را خواستند در این سه تا گزینه محصور کنند دیگه. امور یا حلال بین است، یا حرام بین است یا شبهات بین ذلک است. شما اگر آمدید شبهات موضوعیه را خارج کردید پس می‌شود یک شق رابع دیگه، حلال بین که نیست، روشن است که حلال بین نیست، شبهه است. حرام بین هم که نیست، از تحت شبهات هم که خارجش کردید، پس می‌شود چی؟ می‌شود یک شق چهارم در حالی که ظاهر روایت این است که إنما الامور؛ تمام امور سه قسم بیشتر نیست. این تخصیص باعث می‌شود یک شق چهارم پیدا بشود که خلاف ظاهر این روایات است.

إن قلت که نه، این شبهات درسته فی نفسها وقتی به آن‌ها نگاه می‌کنیم حلال بین نیست، حرام بین هم نیست، اما با توجه به این که ادله برائت داریم شبهات حکمیه بعد الفحص می‌شود حلال بین دیگه، قبل الفحص هم چیست؟ حرام بین است. پس ما به این جهت می‌گوییم. ایشان جواب می‌دهند اگر به این حیل شما بخواهید شبهات را داخل در حلال بین بکنید ما هم می‌گوییم تمام شبهات تحریمیه ایها الاخباری به خاطر ادله برائت داخل حلال بین است.

پس بنابراین اگر بخواهید قطع نظر بکنید از ادله برائت این مشکله وجود دارد، با حصر نمی‌سازد، اگر بخواهید با توجه به ادله برائت بگویید و حصر و تنلیث را حفظ کنید جواب این است که شبهات تحریمیه هم اصولی‌ها می‌گوییم چی؟ می‌گوییم مشمول ادله برائت است پس حلال بین است. چرا داخل در شبهات می‌کنید؟ این قرینه اول.

قرینه دوم که ایشان به آن تمسک فرموده است این است که اگر بخواهیم این را ارشاد به یک امر رجحانی نگیریم بلکه دلالت بر الزام بکند این مستلزم یک محذور مهمی است و آن محذور این است که یک استدلال شده به یک امری که یک کبرای غیرمبین و غیرواضح دارد که امام قبلاً آن را ذکر نفرموده، شریعت آن را قبلاً ذکر نفرموده، آن مأنوس به اذهان نیست، ما در استدلالات وقتی می‌توانیم بعضی از مقدمات را نگوئیم و احاله به فهم مخاطب بکنیم که آن مقدمه، آن فراز ناگفته یک امر واضحی باشد، مرتکز در اذهان باشد یا قبلاً اگر که یک امر تعبدی و شرعی است قبلاً گفته شده باشد به جوری که واضح است آن جاها درست است، اما جایی که قبلاً گفته نشده و خودش هم یک امر و عقلایی و ارتکازی و عرفی نیست، این جاها نمی‌شود که آن را ناگفته گذاشت و احاله کرد به یک چیز مبهم. و این جا این چنینی است. اگر بخواهید بگوئید این امر الزامی است، احاله به یک چنین چیزی خواهد شد.

حالا توضیح مطلب:

توضیح مطلب این است که فرموده این که فرموده است کسی که ارتکاب شبهات بکند هلك من حيث لا يعلم، وقع فی المحرمات، مقصود چیست؟ یعنی کسی که تمام اطراف شبهه را انجام بدهد این جور می‌شود، این را می‌خواهد بگوید. اگر این را بخواهد بگوید درست است، وَقَعَ فِي الْهَلَاكِ، وَقَعَ فِي الْعُقُوبَةِ. چون وقتی تمام اطراف شبهه را انجام بدهی علم تفضیلی پیدا می‌کنی که آن حرام فی البین را انجام دادی، اگر کسی تمام شبهات را انجام بدهد. ولی روشن است که این را نمی‌خواهد بفرماید، در مقام این نیست، جنس شبهه را می‌خواهد بگوید که هر کسی جنس شبهه را ولو یک مصداق آن را، یک طرف آن را و نمی‌خواهد مقید بکند به این که تمام اطراف شبهه را انجام دادی، چون تمام اطراف شبهه به خصوص در شبهات بدویه اگر بخواهیم حساب بکنیم تمام شبهات بدویه را کسی انجام می‌دهد اصلاً فرضش این است که تمام شبهات بدویه را انجام بدهد ما بگوئیم کسی که تمام شبهات بدویه را انجام می‌دهد بالاخره علم دارد که یک حرامی در آن هست. این که نیست. و یا در شبهات مقرون به علم اجمالی تمام آن را حالا می‌آید انجام می‌دهد، این‌ها یک فرض‌هایی است گاهی پیش می‌آید اما روایت این را فرض نکرده، جنس الشبهه را دارد می‌گوید. حالا این جنس الشبهه ممکن است گاهی در لباس جمیع الافراد تحقق پیدا کند که کم است، گاهی هم ممکن است که نه، فقط یک طرف را دارد انجام می‌دهد نه تمام اطراف و همه جهات را.

پس این مقدمه اول را توجه کردیم که این که می‌فرماید «من ترک الشبهات» یا «شبهاتٌ بین ذلک» یا در آن تثلیث امام، همه این‌ها جنس الشبهه مقصود است، نه تمام الشبهات.

مقدمه ثانیه این است که کسی که یک شبهه را انجام بدهد، یک طرف شبهه را بیاید انجام بدهد، مثلاً شک کرده شرب تن چطور است؟ حالا بیاید این را انجام بدهد، این حتماً «وقع فی الهلکة»؟ «وقع فی العقاب»؟ شاید واقعاً حرام نباشد. چطور می‌توانیم بگوییم «وقع فی الهلکة»؟ این را نمی‌توانیم بگوییم. بلکه آن جایی که همه را انجام بدهد می‌توانیم «وقع فی الهلکة» چون علم تفصیلی پیدا می‌کنیم آن حرام واقعی فی البین را انجام داده، اما وقتی یک شبهه را می‌آید انجام می‌دهد چطور می‌توانیم بگوییم «وقع فی الهلکة» یک طرف از اطراف علم اجمالی را انجام بدهد چطور می‌توانیم بگوییم «وقع فی الهلکة» معلوم نیست، شاید «وقع» شاید هم «لم يقع».

بنابراین این که فرموده «وقع فی الهلکات» معنای آن چه می‌شود؟ یعنی به علاقه عول و مشارفت یعنی در شرف این است، در آستانه این واقع می‌شود، نه این که حتماً واقع می‌شود. در معرض این واقع می‌شود. پس به علاقه مشارفت و معرض قرار گرفتن، به این علاقه دارد می‌فرماید «هلک» نه این که اخبار می‌کند که واقعاً هلک. نه، مقصود از این هلک را باید چه معنا بکنیم؟ یعنی در شرف این است، شرف هم به این معنا، نه این که شرف یعنی چیزی که حتماً واصل خواهد شد یعنی در معرض است که لعل این جوری بشود.

پس بنابراین این جوری می‌شود که هر کسی شبهات را انجام بدهد در معرض این است که در هلاکت واقع بشود. آیا خود را نجات دادن از این که در معرض هلاکت باشیم، در معرض عقوبت باشیم، واجب است؟ شرعی است؟ این یک کبرای مطوی می‌خواهد که بلکه آن که هست این است که عقوبت پرهیز بکنیم اما از معرض عقوبت پرهیز کردن، در معرض عقوبت نباشی از این هم باید پرهیز بکنی این یک کبرایی است که لم یسبق بیان من الشرع، پس بنابراین می‌شود یک استدلال و یک بیانی که یک چیزی نیاز دارد، یک کبرایی نیاز دارد که آن کبری قبلاً بیان نشده. ارتکاز ذهن هم نیست، امر عقلایی هم نیست. حالا عبارت ایشان را بخوانم. می‌فرماید.... یک قدری این بیان دوم شیخ خالی از دقت نیست.

«أنه صلى الله عليه وآله رتب على ارتكاب الشبهات (چی را رتب)؟ الوقوع في المحرمات و الهلاك من حيث لا يعلم» آن دو جمله‌ای که خواندیم «و المراد جنس الشبهة - لأنه في مقام بيان ما تردد بين الحلال و الحرام» می‌خواهد بگوید هر چه بین حلال و حرام مردد است، ما تردد بین الحلال و الحرام، تک تک موارد می‌شود نه کل آن، کل آن که تردد بین حلال و حرام ندارد که، یقیناً حرام انجام داده. «لأنه في مقام بيان ما تردد بين الحلال و الحرام، لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع» این را نمی‌خواهد بگوید چون «شبهات بین ذلك» یعنی مردد بین این دو تا است. علاوه بر این که یک استشهاد دیگری هم می‌فرمایند که من فراموش کردم از خارج بگویم «مع أنه

ینافی استشهد الإمام علیه السلام» با استشهد امام نمی‌سازد چون استشهد امام هم دارد آن جا برای چه استشهد می‌کنند؟ برای ترک شاذ نادر استشهد می‌کنند نه این که جمع بین هر دو، امام هم آن جا نمی‌خواهد برای جمع بین هر دو، چون آن جا قابل جمع نیست که. چون متضاد هستند، پس بنابراین جمع مقصود نیست در این روایات.

حالا می‌فرمایند «و المراد جنس الشبهة و من المعلوم أنَّ ارتکاب جنس الشبهة لا یوجب الوقوع فی الحرام و لا الهلاک من حیث لا یعلم إلاَّ علی مجاز المشارقة»

این عبارت را نمی‌شود گفت که «ارتکب المحرمات» یا «وقع فی المحرمات» مگر به مجاز مشرافت یعنی در معرض بودن و الا اخباری قطعی نمی‌شود داد، شاید نیست. بعد می‌فرمایند حالا که این جور شد... که نمی‌خواهد بگوید حتماً در عقوبت واقع می‌شوی بلکه در معرض هستی، حالا وقتی که این جوری شد «فالاستدلال موقوفٌ علی إثبات کبری» این استدلال وقتی درست است که یک کبرلی اثبات بشود «و هی» آن کبری چیست؟ «أنَّ الإشراف علی الوقوع فی الحرام و الهلاک من حیث لا یعلم محرّمٌ» این ثابت بشود. تا امام (ع) چه بفرماید؟ بفرماید یک صغری و کبرایی دارد تشکیل می‌دهد. می‌فرماید هر طرف شبهه را انجام بدهی، یک شبهه را که انجام بدهی در معرض وقوع در حرام هستی، و در معرض حرام قرار گرفتن، وقوع در حرام حرام است پس این انجام شبهه حرام است. «و هی أنَّ الإشراف علی الوقوع فی الحرام و الهلاک من حیث لا یعلم محرّمٌ من دون سبق علم به أصلاً».

بدون این که علم به این مسأله اصلاً سبقت گرفته، خود امام فرموده جایی، نه در اذهان هست، نه جایی هست، این چطور می‌شود ... این هم قرینه دوم.

پس این هم نتیجه چه می‌شود؟ نتیجه این می‌شود که حضرت نمی‌خواهد این جا بفرماید الزام داری، واجب است، چون اگر بخواهد بفرماید واجب است یک کبرای این چنینی می‌خواهد که این کبری مسبوق به علم نیست. پس چه می‌خواهد بفرماید؟ می‌خواهد ارشاد کند می‌گوید در شبهات خوب است که احتیاط بکنی برای این که یک وقت نشود در این واقع بشود، جابجا فرق می‌کند، اگر اطراف علم اجمالی است بله، آن جا منجز است ممکن است واقع بشوی، شاید گرفتار عقوبت بشود، اگر شبهات قبل الفحص است همین جور، اگر بعد الفحص و الی‌آس هم باشد آن جا هم ممکن است که به مفساد نفس الامریه مبتلا بشوی. فلذا خوب است که احتیاط بکنی.

س: خود دفع ضرر محتمل بودن کافی نیست برای بیان بودن؟



ج: واجب شرعی بخواهیم بگوییم. دفع ضرر محتمل.... چون این جا امام به امر شرعی دارد استدلال می‌فرماید. مقصود این است که یک امر شرعی یعنی حرام شرعی باشد، این کجا گفته شده که دفع ضرر محتمل واجب شرعی است.

س: این که فرمود عقلی و ارتکازی هم نیست...

ج: گفتیم باید این چینی باشد و این جا حالا امام در صدد چیست؟ بیان یک مطلب شرعی است. این فره ایش شیخ است حالا.

الثالث:

س: حاج آقا قرینه... قرینه باشد که مراد...

ج: آن را توضیح دادند شیخ. همه شبهات اولاً گفتند که چی؟ گفتند ما تردد... شبهات بین ذلک، یعنی مردد بین حلال و حرام است. اگر همه را بخواهی انجام بدهی که مردد نیست. می‌دانی کسی که دو تا کاسه می‌دارند یکی نجس است یکی پاک است، اگر هر دو را بیاشامد این وقع فی... یقین دارد دیگه، مردد نیست بین حلال و حرام که، مسلم حرام را انجام داده. انجام حرام بر او مسلم می‌شود علاوه بر این که با آن استشهاد امام نمی‌سازد، علاوه بر این که در شبهات موضوعیه و هم چنین... شما همه شبهات را که انجام نمی‌دهی که، همه شبهاتی که آدم انجام می‌دهد... خیلی چیزها را آدم شک دارد حلال است یا حرام است، برائت جاری می‌کند، ولی همه را که انجام نمی‌دهد، حالا یک چند تایی مورد ابتلای او واقع می‌شود انجام می‌دهد.

س: حاج آقا ظاهراً منظور از جنس شبهه... ابایی ندارد انجام می‌دهد...

ج: این‌ها درست است، منافاتی با حرف ایشان ندارد این‌ها.

س: نه، حضرتعالی... یا مثلاً یک دانه شبهه را انجام می‌دهد یا جمیع شبهات را...

ج: نه، اگر گفتیم مجموع... شیخ می‌فرماید که «لا فی مقام التحذیر عن ارتکاب المجموع» این روایت نمی‌خواهد تحذیر کند از ارتکاب مجموع شبهات چون اگر از مجموع باشد درست است، مجموع باشد آن جا درست است بگوید وقع فی الهلکة، چون یقین پیدا می‌کند که وقع فی الهلکة، چون مجموع نیست پس وقع فی الهلکة دیگه درست در نمی‌آید، مگر مجاز و مشارفت را دنظر گرفته باشد شارع و این قرینه می‌شود بر این که بالمجاز و

المشاركة فرموده وقع في الهلكة. همین طور که در عبارات آقایان دیگر هم هست، بعضی از آقایان فرمودند ما به قرینه دلالت اقتضاء این که فرموده وقع في الهلكة، باید بخواهیم بگوییم یعنی چی؟ یعنی اگر هلکهای باشد یک قضیه‌ای شرطیه‌ای وجود دارد و الا چطور می‌گوید وقع في الهلكة.

حالا شیخ دلالت اقتضاء را نمی‌فرماید، می‌فرمایند که وقتی مجموع مقصود نیست و یک عنوان جامعی مقصود است، گاهی اطراف علم اجمالی است که همه را انجام می‌دهد، گاهی شبهات حکمیه قبل الفحص است، گاهی هم شبهات بدویه است، گاهی شبهات موضوعیه، همه این‌ها هست. پس بنابراین در معرض است. باید این جور معنا کنیم اگر گفته وقع به لحاظ این که در معرض است می‌گوییم. مثل این که حجاج که دارند حرکت می‌کنند برای حج هنوز حاجی که نشده می‌گوییم حجاج حرکت کردند، حجاج سوار هواپیما شدند، حجاج نیستند که هنوز این‌ها، باید ایام حج بگذاری اعمال‌شان را انجام بدهند بشوند حاجی ولی به علاقه عول و مشارفت و در معرض این که ان شاء الله متلبس به مبدأ این مشتق می‌شوند الان به آن‌ها می‌گوییم چی؟ می‌گوییم حاجی. این جا هم «وقع في المحرمات» ایشان می‌فرماید همین مقصود است یعنی در معرض این هستند نه این که حالا حتماً واقع می‌شوند.

س: الان یک شخصی باشد مواجه با هر شبهه‌ای که می‌شود از ارتکاب آن ابایی ندارد، واقعاً چنین شخصی در معرض است یا فی الجملة... چون علاقه مشارفت که خلاف ظاهر است.

ج: نیست، بعد از این که آن قرینه وجود دارد، دیگه قرینه وجود دارد بر مجاز.

س: ... ظاهر روایت را معنا کنیم بگوییم یک شخصی باشد وقتی مواجه با شبهه می‌شود ابایی ندارد از ارتکاب آن، عرفاً هم و طبق این روایت هم هر کسی با هر شبهه‌ای مواجه بشود از این که ابایی نداشته باشد فی الجملة می‌دانیم که مرتکب به محرمانه شده.

ج: از کجا می‌دانید؟

س: چون فی الجملة اطمینان عرفی می‌آید...

ج: اولاً فمن ترك الشبهات است، عموم وضعی دارد بنابر قولی و اطلاق دارد بنابر قولی، همه را می‌گیرد، چه آن کسی که این جور بی‌مبالا است هی انجام می‌دهد که شما فرض دارید می‌کنید یا نه، این جور هم نیست. حالا یک دفعه، دو دفعه این کار را انجام داده، کجا این... پس این عموم از این طرف دارد، می‌گوید «وقع في الهلكات» از کجا؟

س: کسی که به همه شبهاتی که با آن مواجه...

ج: بله، ممکن است شبهات کمی با آن مواجه می شود آن را انجام بدهد بله.

س: قطعاً به حرام می افتد.

ج: حالا بالاخره دیگه اختلاف در استظهار و اجتهاد وجود دارد دیگه.

این قرینه سوم. قرینه سومی که آشیخ قدس سره فرموده است این است که فرموده این روایت مساوق است با روایات دیگری که همین تعبیر در آن ها هست و آن جا قرینه داریم بر استصحاب عدم لزوم که این قبلاً هم در ادله وقوف گفته می شد که این قالب یک قالبی است که در شرع به حسب روایات دیگه فهمیدیم اراده وجوب از آن نشده، آن جاها قرینه داریم که اراده وجوب نشده. پس معلوم می شود این هم که همان قالب است، بدون قرینه اراده وجوب کردند بعد از این که شارع بارها و بارها گفته و می دانیم از این عبارت چه اراده کرده؟ رجحان را و... بعد برای آن روایات دیگر روایاتی ذکر می کنند که من حالا به یکی بسنده می کنم.

«روایة فضیل بن عیاض قال: قلتُ له من الورع من الناس» ورع از مردم چه شخصی است؟ «فَقَالَ الَّذِي يَتَوَرَّعُ مِنْ مَحَارِمِ اللَّهِ وَ يَجْتَنِبُ هَوَاءَهُ» از محارم خدای متعال تبرع می جوید و از این آدم ها هم تبرع می جوید، اسم نبردند دیگه، لابد معلوم بوده، یعنی از مخالفین و از نواصب و از دشمنان و از این خلفای جور و از این ها هم یجتنب.

س: اسرائیل و آمریکا.

ج: بله، آن ها هم هست، آن ها مصداق امروزش هست.

«وَ إِذَا لَمْ يَتَّقِ الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ وَ هُوَ لَا يَعْرِفُهُ»... «و اذا لم يتق الشبهات» این جا همین ورع را دارد می فرماید. مگر واجب است ورع بودن؟ واجب نیست که ورع بودن، عادل بودن لازم است، ورع بودن لازم نیست، مرتبه عالی ه ای است. خدا توفیق بدهد کسی به آن مرتبه نائل بشود. آن که لازم است این است که اجتناب از محرمات بکند واجباتش را انجام بدهد ولی حالت ورع این که کاری بکند که متصف به این بشود که ورع است، این لزومی ندارد. پس حضرت می فرماید «و اذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام و هو لا يعرفه» این هم قرینه است بر این که پس این اتقاء از شبهات برای این که آدم ورع بشود این راهکاری است برای این که ورع بشوید، ورع که واجب نیست بودن آن، پس این اتقاء از شبهات هم واجب نیست. بله برای یک امر مستحب، برای یک کمال انسانی، برای کمال دینی و الهی کار خوبی است و هم چنین روایات دیگری که ایشان در این باب ذکر فرمودند، سه چهار پنج تا

روایت ذکر فرمودند که این‌ها از آن.... این قالب روایت ما هم همین قالب است، پس بنابراین مفاد آن می‌شود یک امر استحبابی.

تا این جا ....

س: بعضی از جاها را می‌بینیم که حضرت یا فقهاء فتوا را در همین جاهای شبهات ...؟ آن را چه جور باید توجیه کنیم. مثلاً خلوت با نامحرم، روایاتش واقعاً ظهور در وجوب از خلوت ندارد، می‌گوید اگر کسی با نامحرم خلوت بکند این شیطان می‌آید، شیطان خیلی جاها می‌آید ولی همه آقایان فتوا دادند که شما باید خلوت با نامحرم نداشته باشید. این‌ها را ما چه جوری باید توجیه کنیم، یا موارد این جوری که ببینیم ائمه به ما اجازه ندادند این جور مسائل شبهه‌ناک را انجام بدهیم.

ج: اگر یک جایی شارع یک شبهه‌ای را فرمود این جا واجب است، تخصیص می‌خورد مثلاً در اعراض بعضی‌ها گفتند واجب است، در فروج گفتند احتیاط واجب است، یک جاهایی شبهه خاصی باشد این تخصیص می‌خورد و آن جا همان جایی می‌شود که گفتیم ببینید این‌ها دارد جامع را می‌گوید.

س: پس جایی هست که شبهه ...

ج: بله شبهات اطراف علم اجمالی هست. یا در فروج بعضی‌ها گفتند... در فروج گفتند برائت جاری نمی‌شود.

س: آن در علم اجمالی نیست. الان کسی که با نامحرم خلوت کرده...

ج: آن جا باید دلیل داشته باشیم، روایت داشته باشیم که خلوت با اجنبی حرام است.

س: همه فتوا دادند حرام است. ... من همین است ولی روایات این را نمی‌گوید.

ج: شما از این به بعد فتوا نده. اگر دلالت نمی‌کند روایت....

س: ولی بعضی جاهای دیگر هست که باز ائمه این جور فرمودند...

ج: من نمی‌فهمم این چه اشکالی است اصلاً. شما می‌فرمایید فقها یک جایی فتوا دادند به خلوت با اجنبی را فتوا دادند، فتوا دادند چون دلیل دیدند آن جا هست، اگر شما به آن دلیل‌ها اشکال دارید فتوا نده.

س: آن فروجی که ائمه فرمودند احتیاط بکنید آن جا چی؟

ج: آن جا چون یک مصلحت مهمه‌ای است، فرموده فروج به خاطر این که ولادت انسان‌ها در کار است، طیب ولادت....

س: حرف من این است که پس جایی هست که فقط...

ج: عیب ندارد. مگر ایشان دارد می‌فرماید که غلط است؟

س: جامع رجحان...

ج: بله جامع رجحان یعنی چی؟ یعنی جابجا باید حساب بکنید. این روایت نمی‌گوید همه جا احتیاط واجب است، این ارشاد دارد می‌کند، می‌گوید کار حسن... این حسن یک جایی به سرحد وجوب می‌رسد مثل اطراف علم اجمالی، مثل شبهات حکمیه قبل الفحص. ممکن است یک چند تا دیگر هم شما به آن اضافه کنید، بگویید در فروج هم همین جور است. مثل آن روایتی که چند وقت پیش خواندیم، فرمود که این فروج است و ما در فروج احتیاط می‌کنیم، معنایش این است که اگر مثلاً شک کردیم که حتی به نحو شبهه حکمیه، که مثلاً زواج دائم بین مسلمان و یهودیه یا نصرانیه جایز است یا جایز نیست، اطلاعات نداشتیم، عمومات نداشتیم، شک کردیم مسک اصولی می‌گوید برائت جاری کن، می‌گوید اشکال ندارد اما این روایت می‌گوید نه، این جا باید احتیاط بکنید. در شبهات حکمیه فروجیه باید احتیاط بکنید، یعنی نباید فتوا به جواز بدهید. نباید عمل بکنید.

س: پس این جامع رجحان نیست که نمی‌توانیم حمل کنیم بگوییم ...

ج: جامع رجحان، جامع یعنی بین وجوب و استحباب جامع است، این روایت دارد این را می‌گوید، حالا بفهمی این جا کدام است باید بروی از خارج بفهمی. جامع یعنی این، یعنی این که این جامع را دارد می‌گوید، نه این که استحباب دارد می‌گوید. اشتباه نشود، نه این که این روایت دارد استحباب را می‌گوید. نه جامع دارد می‌گوید، جامع بین وجوب و استحباب را دارد می‌گوید پس جابجا باز شبهه‌ها مختلف می‌شود. باید بروی از خارج پیدا بکنی. این روایت دارد ارشاد می‌کند می‌گوید که بدان در شبهات جامع رجحان وجود دارد اما حالا این جامع در لباس وجوب است یا در لباس استحباب است آن را مورد به مورد باید بروی پیدا کنی و توجه بشوی.

یک جاهایی هست در لباس وجوب است، یک جاهایی هست در لباس استحباب است. بنابراین این فرمایش شیخ. حالا یک نکته مانده و آن نکته هم این بود که امام(ع) چه جوری به کلام رسول خدا استشهاد فرموده است. این را هم یک کلمه‌اش را حالا می‌گوییم توضیح آن را باید بگذاریم برای جلسه بعد. ایشان می‌فرماید این استدلال به کلام

رسول(ص) نیست. بلکه استشهاد است، استیناس است، فرق بین استیناس و استشهاد و استدلال این است که اگر استدلال است باید آن کلام بر این مطلب دلالت بکند، اما اگر استیناس بود یعنی همین سه تا که من می‌گویم بین آن جا هم هست؟ نه این که همین مطلب من آن جا هست، می‌خواهد تنظیری بکند، تشبیهی بکند امام علیه السلام و این از این قبیل ثانی است، نه از قبیل استدلال و استشهاد باشد، حالا این توضیح مطلب ایشان که همین مطلب مهمی است ان شاء الله فردا. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۷۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الصَّدِيقَةِ فَاطِمَةَ الزَّكِيَّةِ حَبِيبَةِ حَبِيبِكَ وَ نَبِيِّكَ وَ أُمَّ أَحِبَّائِكَ وَ أَصْفِيائِكَ الَّتِي أَنْجَبْتَهَا وَ فَضَّلْتَهَا وَ اخْتَرْتَهَا عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ كُنِ الطَّالِبَ لَهَا مِمَّنْ ظَلَمَهَا وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّهَا وَ كُنِ النَّائِرَ اللَّهُمَّ بِدَمِ أَوْلَادِهَا اللَّهُمَّ وَ كَمَا جَعَلْتَهَا أُمَّ أُمَّةٍ الْهُدَى وَ حَلِيلَةَ صَاحِبِ اللُّوَاءِ وَ الْكَرِيمَةِ عِنْدَ الْمَلِكِ الْإَعْلَى فَصَلِّ عَلَيْهَا وَ عَلَى أُمِّهَا خَدِيجَةَ الْكُبْرَى صَلَاةً تُكْرَمُ بِهَا وَجْهَ أَبِيهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ تُقَرَّبُ بِهَا أَعْيُنُ ذُرِّيَّتِهَا وَ أُبْلَغُهُمْ عَنِّي فِي هَذِهِ السَّاعَةِ أَفْضَلَ التَّحِيَّةِ وَ السَّلَامِ.

یکی از قرائنی که شیخ اعظم قدس سره اقامه فرمود بر این که آن روایت تثلیث که مروی از رسول خدا(ص) هست دلالت بر وجوب اجتناب و احتیاط در شبهات حکمیه می‌کند. آن قرینه این بود که امام(ع) آن «و یتُرک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک» را در حقیقت می‌خواهند مشمول آن «و شبهات بین ذلک» بکنند که در کلام رسول خدا(ص) هست و چون آن ترک شاذ امر واجب نیست قهراً باید مراد جدی از «و شبهات بین ذلک» همین باشد تا این استدلال تمام باشد. پس بنابراین این استدلال امام به این فراز برای وجوب ترک شاذ دلالت می‌کند بر این که مراد از این روایت هم وجوب اجتناب هست. این حاصل فرمایش شیخ اعظم بود.

و لکن شیخ رحمة الله علیه استظهار فرمود که این روایت در مقام ارشاد است و یک حکم الزامی دلالت نمی‌کند. حتی کلام مروی عن الرسول(ص) هم در مقام ارشاد هست. حالا این سؤال پیدا می‌شود که اگر در مقام ارشاد هست و دلالت بر وجوب نمی‌کند بلکه اصل ارجحان را، ارشاد به اصل رجحانی می‌کند که این رجحان در شبهات وجود دارد حالا تارة در قالب وجوب، تارة در قالب استحباب. به این دارد ارشاد می‌کند. با استدلال حضرت چه جور

جور درمی آید؟ برای آن «یترک الشاذ النادر» آن که واجب است، آن که دیگه ارشادی نیست. حضرت فرمود عمل کن به آن ما اشتهر بین اصحابک و این شاذ نادر را باید ترک کند. این وجوب ترک دارد، برای وجوب ترک چطور حضرت به این استدلال می کنند؟ ایشان این جور توجیه می فرمایند؛ می فرمایند که... همان طور که دیروز عرض کردم این استدلال و استشهاد نیست. بلکه این یک نحو استیناس است، به این بی آن که چطور رسول خدا(ص) در شبهات ارشاد فرمودند به این که شما در موارد شبهات باید مراعات بکنید تا این که گرفتار نشوید، یک حرام واقعی را مرتکب نشده باشید ولو این که منجز نشده باشد، ولو این که عقوبت نداشته باشد ولی برای این که گرفتار مفسد آن نشوید اگر بوده باشد چطور پیامبر آن جا به خاطر این مصلحت این ارشاد را فرموده است؟ همین مصلحت در مورد ما هم وجود دارد آکداً، فلذا می گوئیم واجب است. از نظر اصل وجود یک چنین مصلحتی که آن جا وجود دارد مانحن فیه هم که خبر شاذ نادر باشد یک اصل این جور مصلحتی در آن وجود دارد؛ چطوَر؟ برای این که همان طور که اگر ما شبهات حکمیّه ای که منجز نیست مرتکب بشویم، تحری نکنیم، اجتناب نکنیم این امکان این دارد که واقع بشویم در یک امر حرام واقعی و یک مفسده واقعی دامنگیر ما بشود در مواردی که یک خبر مجمع علیه و مشهور داریم، یک خبر شاذ نادر داریم، اگر ما به جای اخذ در مقام استنباط به آن خبر مجمع علیه برویم به این خبر شاذ نادر اخذ بکنیم، آیا امکان ندارد ما را به بیراهه ببرد؟ پس نظیر آن، شبیه آن مصلحتی که در آن جا وجود دارد و براساس آن مصلحت حضرت ارشاد فرمودند و ذهن ها را متوجه آن مطلب کرده اند نظیر آن این جا هم وجود دارد اگرچه مثل آن نیست، اما شبیه آن است، نظیر آن است پس بنابراین این جا هم چون آکد از آن جا هست چون در مقابل آن یک خبر مسلم الحجة هست و این در مقام آن هست بنابراین این جا هم این حرف درست است که ما بیاییم بگوئیم واجب است ترک بکنید، این یک چیزی نیست که مسیری همانندی از بعضی جهات نداشته باشد، پس حضرت خواستند چه کار بکنند؟ خواستند از کلام خدا یک نمونه ای ولو به طور کامل مثل این نیست، حکم این جا وجوبی است آن جا ارشاد است، اما از نظر این که این جا شبیه آن جاست، چطور آن جا مصلحت باعث شده که حضرت ارشاد بفرمایند، این جا هم نظیر آن مصلحت وجود دارد و این جور می توانیم مسأله توضیح بدهیم. بنابراین این قرینه هم نمی تواند یک قرینه ای باشد که ما دست از آن ظهور کلام در ارشادیت در این جا برداریم. این فرمایش دیگری است که شیخ اعظم فرموده اند.

این جا یک مطلبی که قبلاً هم اشاره به آن کردیم و در بحث تعادل و تراجیح هم مفصل به آن پرداختیم فرمایشی از است محقق خویی قدس سره و محقق امام قدس سره که این ها جور دیگر مسأله را این جا توضیح دادند و براساس فرمایش آن بزرگان احتیاج به این توجیه مرحوم شیخ اعظم ما نداریم. براساس فرمایش آن دو بزرگ این خبر شاذ

نادر داخل نیست در آن شبهه، داخل در بین غیه هست. به این توضیح که مرحوم آقای خویی فرموده است که «یترک الشاذ الذی لیس بمشهور» به قرینه مقابل به معنی آن قبلی که مجمع علیه مشهور است، مشهور در این جا معنای اصولی ندارد یعنی اکثر افراد قائل به آن هستند یا نقض کردند، این یک معنای اصطلاحی است که در اصول این معنا رایج شده، اما در لغت این واژه که «ش، ه، ر» باشد این به معنی ظهور است. به معنای آشکاری است، به معنای اظهار است. «شَهْرَ سِيفِه، مَنْ شَهْرَ سِيفِه لِإِرْعَابِ النَّاسِ يَجِبُ قَتْلُهُ» این «شَهْرَ سِيفِه» یعنی شمشیرش را از در غلاف بیرون کشید و آشکار کرد که مردم را بترساند. «شَهْرَ أَيْ أَظْهَرَ» به این معنا. خبر مشهور یعنی خبری که واضح است که صادر شده، شکی در آن نیست که صادر شده. آن «شاذ لیس بمشهور» یعنی وضوح ندارد. اگر ما امرمان دائر شد که یک خبری داریم که یقینی الصدور است مثل این که متواتر است، مثل این که محفوف به قرینه علمیه است، این مسلم الصدور است، یک خبری که مقابل این است، خلاف این را دارد می گوید آن اصلاً شرائط حجیت را ندارد پس باید کنار برود. پس از خود این واژه مشهور و شهرت و این ها استفاده می شود و این معنایی که ما می کنیم منافاتی با این ندارد که بعداً راوی خودش فرض می کند این کان الخبران عنکما مشهورین، این با آن هم تنافی ندارد، چون می شود دو تا خبر واضح الصدور باشد اما تنافی در دلالت با هم دیگر داشته باشد در اثر تقیه، این را قطعاً امام صادق (ع) فرموده، آن را هم قطعاً امام صادق (ع) فرموده، صدور آن قطعی باشد، واضح است صدور آن اما چرا با هم تخالف دارند با این که حکم واقعی که نمی شود با هم تخالف داشته باشند، این به خاطر این که یکی تقیه صادر شده. پس امام فرموده چی؟ ملاک اول را این را قرار دادند که اگر یک خبر قطعی الصدور است، یک خبر نه این چنین نیست آن خبر قطعی الصدور را آدم اخذ می کند، می داند امام این را فرموده آن را معلوم نیست فرموده یا نفرموده، بنابراین این جا.... فلذا است که محقق خویی یکی از شرایط حجیت خبر واحد را چه می دانند، می گویند مخالف سنت قطعی نباشد، مقصودشان از سنت قطعی این است که مخالف امر قطعی الصدور از شارع نباشد. یعنی مخالف کتاب نباشد ولو ظاهر کتاب، و مخالف روایتی که سند آن قطعی است إما بالتواتر، إما باحتفاف قرائن داله بر صدور هر خبری که مخالف چنین چیزی باشد حجت نیست، فلذا در فقه هم می بینید شما اگر یک طرف روایات متکثره باشد، یک طرف یک خبر واحد باشد با آن مخالفت می کند در جایی که آن مقدار خبرها جوری باشد که ما علم اجمالی به صدور بعضی هایش داریم یعنی تواتر اجمالی پیدا می کنیم ایشان می گویند این خبر مخالف سنت قطعی است از حجیت می افتد اصلاً نوبت به معارضه نمی رسد، این از حجیت می افتد. این روایت هم همین را دارد می فرماید، می فرماید وقتی یکی مشهور است یعنی واضح الصدور است و این مخالف این، نه مشهور



نیست باید به این اخذ بکنیم آن را بگذاریم کنار، چرا؟ چون این حجیت دارد آن حجیت اصلاً ندارد. این توضیحی است که ایشان. خبر این چینی داخل چه می شود که حجیت ندارد، آن بین الغی است.

مرحوم امام قدس سره بیان دیگری دارند، همین نتیجه را می گیرند اما به بیان آخر. فرمایش ایشان این است که مقصود از این مشهور شهرت روایی نیست بلکه مقصود از این مشهور شهرت فتوایی است. چون واضح است که چیزی که شهرت روایی داشته ولی اصحاب به آن عمل نکرده باشند این اقوی حجت و دلیل می شود که موجب ریب بشود که بابا با این که خودشان روایت کردند، ثقات روایت کردند، مشهور است ولی چرا به آن عمل نمی کنند؟ معلوم می شود زیر کاسه یک نیم کاسه ای است. این همان است که می گویند «کل ما ازداد صحةً ازاداد بعداً» هرچی سند صحیح اعلائی تر باشد وقتی عمل به آن نمی کنند از صحت دوری آن بیشتر می شود می گویند پس چه خبر است چرا ... نمی کنند. معلوم می شود آن ها یک خبری دارند که این یا تقیه است یا یک مشکلی دارد، بالاخره عمل نکردند و الا سند که درست است، خودشان هم روایت کردند، مشهور هم هست چرا عمل نمی کنند؟ ولی عکس آن اگر یک خبری سند آن خوب است عمل هم می کنند، خیلی قرص و محکم می شود حتی اگر سندش آن چنانی نباشد ولی همه دارند عمل می کنند، این جبر سند است که عجب با این که سند این جوری است همه دارند عمل می کنند معلوم می شود یک قرینه ای چیزی وجود داشته که این معلوم است صادر شده. پس بنابراین این که فرمود «فإنَّ المجمع علیه لاریب فیه» به قرینه مقابله هم یعنی از این مجمع علیه مقصود این نیست که این ها همه اتفاق نظر دارند و اجماع است، مخالفی در آن نیست، یعنی مشهور است که چیزی که مشهور است عرفاً به آن مجمع علیه هم گفته می شود می گوید آقا همه می گویند دیگه آن چند نفری که مخالف هستند کانه مضمحل هستند در این، مستهلک هستند، می گویند همه می گویند.

امام می فرماید «فإنَّ المجمع علیه لاریب فیه» یعنی چی؟ یعنی آن که همه به آن عمل کردند، مشهور فقهاء فتوا طبق آن دادند، این لاریب فیه. وقتی این لاریب فیه شد قهراً نقطه مقابل چه می شود؟ نقطه مقابل آن که می گوییم لاریب فیه، فیه ریب می شود دیگه. بلکه لاریب فی بطلانه، نه فیه ریب. برای این که لاریب فی بطلانه می شود، اگر این حق است چیزی که مخالف حق دارد حرف می زند لاریب فی بطلانه. پس بنابراین امام (ع) یترک الشاذ النادر را داخل در چه می کنند؟ بین غیه می کنند و آن چیزی که شهرت روایی طبق آن .... یعنی فتوایی بر طبق آن هست داخل در بین ریشه می کنند. پس اصلاً ....

ج: نه، شهرت روایی که عمل پشتوانه نداشته باشد درست همین که گفتیم «ازداد بُعداً» فلذا ایشان می‌فرمایند در این روایت... فرق ایشان با آقای خویی در این است که آقای خویی معنای لغوی کرده، گفته شهر آئی کذا، یعنی واضح السند است، ایشان نه، این جور نمی‌گویند، ایشان همین شهرت را شهرت معنا می‌کنند ولی می‌گویند مقصود چه شهرتی است؟ فتوایی است نه شهرت روایی. شهرت فتوایی وقتی طبق یک روایت بود به خصوص اگر آن روایت سندش هم فی نفسه تمام باشد از آن طرف علاوه بر این که سندش تمام است، ثقات نقل کردند مشهور هم دارند به آن عمل می‌کنند. این دیگه می‌شود لاریب فیه و بین<sup>۱</sup> ر شده.

س: ...

ج: عمل می‌کنند یعنی فتوا می‌دهند. عمل می‌کنند یعنی این. فقهاء عمل می‌کنند به آن یعنی فتوا طبق آن می‌دهند، لازم نیست عمل خارجی را... این عملی که این جا می‌گوییم همان فتوا دادن است طبق... فقهاء مثلاً به ابواب حیض و استحاضه و نفاس و این‌ها را فتوا می‌دهند دیگه، عمل که نمی‌کنند فقهاء و رجال، اما در عین حال معمول<sup>۲</sup> به اصحاب است.

این....

س: ... خبران مشهورین...

ج: آره این خوب سؤالی بود که شما کردید، که امام این جا را چه کار می‌کنند، هر دو مشهور است یعنی به هر دو فتوا عمل کردند فقهاء؟ این جا را هم ایشان معنا می‌کنند می‌شود، بله مثل این که هر دو مشهور است اگر ما صد تا فقیه داریم، پنجاه تا به این عمل کردند، پنجاه تا به آن، یا چهل تا به این شصت تا به آن، این جا هم درست است بگوییم هر دو مشهور است. می‌فرماید این قابل تصویر است با آن جا تنافی ندارد. اگر مشهور حتماً بگویید معنایش این است که یعنی اکثر، بله هر نمی‌شود اکثر عمل کرده باشند. اما مشهور به این نیست که اکثر معنای آن باشد، یعنی عده زیاد، فقهای بزرگ زیادی دارند عمل می‌کنند که می‌شود گفت آقا این مشهور بین اصحاب است. مثلاً بعضی حرف‌ها هست که الان ما می‌گوییم مشهور است یعنی همه از آن اطلاع دارند، می‌دانند. عده زیاد فتوا دادند، عمل می‌کنند. پس مشهور به این که پنجاه پنجاه هم باشد می‌شود گفت مشهور، پنجاه تا به این عمل کردند، پنجاه به آن عمل کردند.

س: در مقابل شهر مشهور هست اما در مقابل مشهور شاذ است.

ج: نه، این جوری نیست. این که خودش دارد فرض می‌کند هر دو مشهور هستند، از این که فرموده هر دو مشهور هستند این را می‌فهمیم، بالاخره این جا شما باید یک تأویل مایی هم داشته باشید. حتی حرف آقای خویی هم که می‌زند که هر دو مشهور است که صادر شده، چطور می‌شود هر دو مشهور باشند، هر دو واضح باشد، باید بگویی یکی تقیه‌ای است. یکی یک وجهی دارد.

س: سائل هم که می‌گوید هر دو مشهور هستند در مضمون هم باید بگوییم به هر دو عمل می‌کردند دیگه.

ج: بله دیگه، ایشان می‌فرماید مقصود همین است، آن هم همین را فهمیده، مشهور یعنی همین.

ما اگر این جوری گفتیم حالا إما به نحو فرمایش محقق خویی و إما به نحو فرمایش ایشان که آن فرمایش محقق خویی اصلش در کلام آقای بروجردی هم وجود دارد، مرحوم محقق بروجردی هم یک چنین کلامی را دارند که از همان «شهره سیفه» هست و معنای آن همان مطلب است.

پس بنابراین اگر ما این راه را رفتیم که لایبعد که این چنین باشد و امام (ع) نمی‌خواهد این را داخل... «و یترک الشاذ النادر» را داخل در چه بکنند؟ شبهات بخواهند بفرمایند. می‌ماند این کلام که امام حالا... اگر این طوری است امام چرا تثلیث فرموده که شیخ یکی از قرینه‌هایی که می‌آورد این بود که اگر لاریب فیه باشد، لاریب فی بطلانه باشد در مورد خبر شاذ نادر، اگر لاریب فی بطلانه، چرا تثلیث کردند؟ بین رُشده، بین غیه. تثلیث برای چیست؟ این را قرینه قرار دادند که از این که امام تثلیث فرمود می‌فهمیم که این لاریب فی بطلانه نیست شاذ نادر، بلکه فیه ریب است، فیه شک است. فلذا است امام (ع) تثلیث کردند تا این را داخل در آن شبهه نکنند. این مطلب هم پاسخ این است که این که تثلیث فرموده برای این که واقعیت نفس الامری این چنینی است، چون در ولع امور سه قسم است، حالا مورد بحث ما البته داخل در کدام است؟ قسم اول است یا... این جور نیست که اگر شاذ نادر لاریب فی بطلانه باشد امام حتماً باید تقسیم ثنائی بفرمایند، این تقسیم ثنائی با واقع الامر تطابق ندارد، چون واقع الامر این است که امور سه قسم هستند، پس وقتی واقع الامر این هست که سه قسم هستند امام (ع) واقع الامر را می‌فرماید و می‌فرماید مورد مانحن فیه داخل در اولی است یا داخل در سومی است، بنابراین نه تنها الزامی نیست برای این که باید ثنائی بفرمایید بلکه می‌توان گفت چون می‌خواهند واقع الامر را روشن بکنند و یک امر واقعی را می‌خواهند براساس آن، مطلب را تبیین بکنند آن چه که در واقع هست باید بفرمایند. اگر واقع سه قسم است بیایند دو قسم بکنند، بگویند امر یا بین الرشد است یا بین الغی است، با این که واقع الامر این است که سه قسم است؛ یا بین الرشد است، یا بین الغی است یا شبهه بینهما است. یا حلال بین است، یا حرام بین است، یا شبهات بینهما. وقتی در واقع

سه قسم است. براساس این واقع را فرمودند. پس این که امام تثلیث فرموده قرینه نمی‌شود که این یترک الشاذ النادر این داخل در بین الرشد و بین الغی نیست. این قرینه بر این نمی‌شود، این تثلیث براساس این مطلب است.

فتحصل مما ذکرنا که استدلال به مقبوله عمر بن حنظله به جمیع وجوه و تقاریبه تمام نیست برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات حکمیه، تحریمیه یا وجوبیه.

یک جواب دیگر هم وجود دارد که قبلاً هم به آن اشاره شد حالا دو تا روایت می‌خواهیم بخوانیم از روایاتی که صاحب وسائل در ذیل این باب ذکر فرموده آن جا به تناسب آن روایت عرض خواهیم کرد که مطلبی که در این روایات است در همین روایت مقبوله عمر بن حنظله هم محتمل است.

باب دوازده بود که روایات باب دوازده که صاحب وسائل، باب وجوب التوقف و الاحتیاط فی القضاء و الفتوا و العمل فی کل مسألة نظریة لم يعلم حکمها بنص منهم علیه السلام» فرموده است.

این روایت... بحث‌مان که الان وارد آن بودیم مقبوله عمر بن حنظله، روایت نهم باب بود. حالا روایت دهم را باید بخوانیم اما با اجازه شما می‌رویم دو تا روایت دیگر که شبیه این روایت است می‌خوانیم، یکی روایت ۲۷ باب است.

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ فِي كَلَامٍ ذَكَرَهُ» در سخنی که امیرالمؤمنین (ع) ایراد فرمودند، فرمود «حَلَالٌ بَيْنٌ وَ حَرَامٌ بَيْنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ» پس این تثلیث نبوی هست، علوی هست، صادقی هم هست. همه این ائمه معصومین ثلاثه صلوات الله علیهم اجمعین فرمودند به حسب این نقل‌ها «فَمَنْ تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ فَهُوَ لَمَّا اسْتَبَانَ لَهُ أَتَرَكَ» هر کسی گناهای که مشتبه بر او می‌شود که این گناه هست یا گناه نیست. کسی که این موارد شبهه را ترک نکند «فَهُوَ» پس این شخص «لَمَّا اسْتَبَانَ لَهُ أَتَرَكَ» در آن مواردی که حرمت بر او بین است، آشکار است که این حرام است، این آدمی که آن جا نفس خودش را عادت داده به ترک، این دیگه نسبت به محرّمات مسلّمه مسلم تارک‌تر است تا بقیه مردم. این آدمی که خودش را این جور عادت داده، این جور تربیت کرده این آدم نسبت به سایر ناس که این عادت را ندادند، این جور خودشان را تربیت نکردند اترک است محرّمات را تا دیگران.

بعد فرمود به حسب این نقل: «وَالْمَعَاصِي حِمَى اللَّهِ» معاصر حمای خدای متعال است یعنی حریم‌های خدای متعال است. «فَمَنْ يَرْتَعِ حَوْلَهَا يُوشِكُ أَنْ يَدْخُلَهَا.» اگر کسی بیاید دور حریم بگردد، نزدیک حریم بشود بیم این هست که وارد حریم بشود. فلذا است که شما می‌بینید که برای خاطر این که... مثلاً شادگان‌ها، جاهایی که مهم است یا در

بعضی روایات هست که کاخ پادشاهان و امثال این‌ها تا چقدر حماء برای آن قرار می‌دهند تا این که نکند اگر بنا نباشد یکهو می‌آید همین کناره‌ها بخواهد راه برود یک مرتبه وارد می‌شود دیگه، دشمن یا چه وارد می‌شود، این را احتماء قرار داده. حالا می‌گوید معاصی خدا حمای خدای متعال است. کسی که دور این حماء یعنی شبهات چیزهایی است که دور این است، بگردد این اوشک ان یدخله. فلذا آدمی که می‌خواهد جزم داشته باشد و بداند این نفس او جویری نیست که خدای نکرده یک جا چیره بشود بر نفسش، شیطان او را گول بزند که وارد معصیت بشود این است که چه کار بکند؟ از شبهات هم پرهیز بکند. این یک روایت.

روایت بعدی روایت ۲۸، این روایت را مرحوم صدوق قدس سره در من لایحضره الفقیه نقل فرموده متنها به نحو جزم فرموده.

اگر کسی مرسلات جزمی صدوق را حجت بداند این روایت حجت می‌شود. چون فرموده خُطِبَ... به طور جزم خودشان دارند اخبار می‌کنند صدوق. نگفته روی و فلان، خودش دارد اخبار جزمی می‌کند ولی مرسل است. اگر ما اخبار جزمی صدوق را حجت بدانیم کما علیه الامام قدس سره و قبلاً هم تقویت کردیم این را، این حجت می‌شود و الا از نظر سند اشکال دارد.

روایت بعدی که باز در من لایحضره الفقیه هست:

«قال رسول الله (ص) بكلامٍ طويلٍ الأمورُ ثلاثةٌ أمرٌ تبينَ لكَ رُشدُهُ فَاتَّبِعْهُ وَ أَمْرٌ تَبَيَّنَ لَكَ غِيٌّ فَاجْتَنِبْهُ وَ أَمْرٌ اخْتَلَفَ فِيهِ فَرُدَّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.» این هم روایت دیگری است که این هم شبیه همان «اختلف فيه فرده الى الله عزوجل»

حالا چیزی را که می‌خواستم عرض کنم این است که این همان روایت قبلی که خواندیم که دارد می‌فرماید که اگر کسی شبهات را ترک نکند این حالت روانی در او پیدا می‌شود، این تربیت در او ایجاد می‌شود، این عادت در او ایجاد می‌شود که دستش به گناهان مسلم آلوده نمی‌شود، وارد نمی‌شود. در این روایت امیرالمؤمنین، در این خطبه حضرت این را فرموده، فلذا فقهاء فرمودند همین روایت مقبوله عمر بن حنظله هم لعل همین مقصود است. که حلال بین داریم، حرام بین داریم، شبهات داریم. حضرت چه فرمود در مقبوله؟ فرمود کسی که از شبهات پرهیزد نجا من المحرمات، این محرمات نه آن محرماتی که ممکن است بین همین شبهات باشد، یعنی همان محرمات بین، یعنی کسی که... همین حرفی که در این روایت دارد زده می‌شود دارد می‌زند، همین مقبوله عمر بن حنظله هم. یعنی کسی که از شبهات پرهیزد، آدمی که از شبهات پرهیز کرده این دچار محرمات بین و آشکاری که گفتیم حلال بین داریم،

حرام بین داریم نمی‌شود. پس اصلاً کاری ندارد نمی‌خواهد بگوید که شبهات ممکن است محرماتی در آن باشد آن محرمات منجز است، واجب الاجتناب است، باید احتیاط کرد. نه، دارد همین راهکار تربیتی را دارد بیان می‌کند. همین که در این روایت بعدی حضرت فرموده، پس ما به قرینه این روایت می‌توانیم آن را روایت را همین جور معنا کنیم کما این که فی نفسه هم احتمال دارد که معنایش این باشد، فلذا مرحوم آقای بروجرودی قدس سره هم از کسانی است که این مسأله را فرموده‌اند که...

س: حاج آقا مقبوله را نمی‌توانیم این جور معنا کنیم چون احتیاط موافق مشهور نیست، گاهی وقت‌ها احتیاط موافق آن شاذ نادر است.

ج: نه، شاذ نادر... ببینید شاذ نادر یعنی شما در مقام استناد و استنباط به آن نمی‌توانید تمسک کنید، این درسته، هم اخباری می‌گوید، هم ما می‌گوییم، هم همه می‌گویند. آن دارد می‌گوید خبر شاذ نادر را استناد به آن نکن برای استنباط حکم.

س: حالت تربیتی یعنی چی؟

ج: اما حالت تربیتی این است که دارد می‌فرماید امور سه قسم است، بین رشد، بین نشده هم در مقام عمل، هم در مقام استنباط بله به آن خبری که حجت است و بین الرشد است. بین غیه، چه در مقام عمل، چه در مقام استنباط. چون مقام استنباط مقام عمل است خودش دیگه، آن هم یک نحو عمل است برای فقیه، آن هم بین رشد است، شبهات بین ذلک یعنی این. چه در مقام افتاء، چه در مقام عمل کسی که به چیزهایی که مشتبّه است اگر آلوده نکند خودش را، پرهیز بکند قهراً همه جا مصون است. اگر فقیهی... فلذا در باب اجتهاد و تقلید هم فرمودند اگر یک فقیهی.... مساوی هستند دو تا فقیه، یکی‌شان اورع در فتوا است یعنی به این زودی تا فحص کامل کامل نشود، حسابی مسائل را حساب نکند، همه جوانب آن را نبیند، این لب به فتوا نمی‌گشاید. احتیاط می‌کند تا مسلم بشود برای او. این را می‌گویند تقلید این متعین است. عده‌ای گفتند تقلید این متعین است که اورع در فتوا است. در همین باب هم همین جور است، کسی که مشتبّهات... جاهایی که بالاخره یک شبهه‌ای دارد که این حجت هست، حجت نیست، می‌شود به آن اعتماد کرد، نمی‌شود اعتماد کرد، این‌ها را حواسش را جمع می‌کند، احتیاط می‌کند در آن موارد، تسری به فتوا نمی‌کند، چه نمی‌کند، این از این که فتوا خدای نکرده به یک دلیلی بدهد که نه دلالت آن چنانی ندارد فقط ممکن است.... آدم تا در مسائل واقع نشود خدای متعال پنجاه سال، شصت سال به یک کسی فرصت می‌رود می‌دهد یک جا او را می‌آورد. حالا امرش دائر شده، خاصه عمومی مردم یک چیز است این می‌گوید دلیل

آن جوری ندارد، حالا هی نفس او می گوید حالا فتوا بده به این، معاذ الله. این است که خیلی باید فلذا فقیهی که می خواهد فتوا بدهد عدالتی که در او شرط شده فوق عدالتی که برای نماز جماعت و طلاق و امثال این ها است. چون به یک جاهایی می رسد که خیلی باید تقوا داشته باشد که بگوید به قولی گور بابای دنیا و هرچی در دنیا است. آن تعبیرهایی که آقای آشیخ عبدالکریم می فرموده که حالا من معذورم هستم از گفتن آن تعبیرها، بله حالا هرچی می خواهند بگویند، او با خدا می خواهد معامله بکند. توجه به آن جا دارد، این تربیت در همه این ها هست. بنابراین این احتمال هم وجود دارد همان طور که محقق بروجردی قدس سره فرموده «الثانی أن یكون المراد من المحرمات فی قوله ارتكب المحرمات البینه المذكور» نه المحرمات الموجودة فی الشبهات. نه، می گوید شبهات را پرهیز، کسی که از شبهات می پرهیزد از همان محرمات مسلمّه، ... از شبهات، «فیکون المقصود أن ارتکاب الشبهات یوجب جرأة للإنسان توقعه تدريجاً فی الارتکاب المحرمات البینه. و اما اذا اجتنبها فتعتاد النفس علی الارتیاض فلا تقرب حول الحرمات البینه» تا آخر کلام ایشان.

پس بنابراین در این روایت مقبوله عمر بن حنظله، در این فراز هم جداً احتمال این معنا در آن وجود دارد نظیر آن روایت بیست و هفتم که در فقیه ذکر شده، بنابراین با وجود این احتمال حداقل اگر استظهار نکنیم این احتمال مساویاً با آن احتمالی است که اخباری می خواهد بدهد پس بنابراین باز استدلال به این روایت تمام نمی شود. این بحث ما راجع به این تمام شد وارد روایت دهم باب می شویم و بعد آن ان شاء الله.

### جلسه ۷۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آلہ الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله فرجه الشریف.

بحث در روایات داله علی حسب زعم اخباریون بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه بود، رسیدیم ظاهراً به روایت دهم از باب دوازدهم که روایت نهم همان روایت مقبوله عمر بن حنظله بود که بحث شد، روایت دهم:

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ قَالَ لَزَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ إِنَّ اللَّهَ أَحَلَّ حَلَالًا وَ حَرَّمَ حَرَامًا وَ فِي رَضَ فَرَائِضَ وَ ضَرَبَ أَمْثَالًا وَ سَنَّ سُنَنًا إِلَى أَنْ قَالَ فَإِنْ كُنْتَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكَ وَ يَقِينٍ مِنْ أَمْرِكَ وَ تَبَيَّنَ مِنْ شَأْنِكَ فَشَأْنُكَ (یعنی الزم شأنک؛ همان راه را برو) وَ إِلَّا فَلَا تَرُومَنَّ أَمْرًا وَ أَنْتَ مِنْهُ فِي شَكٍّ وَ شُبْهَةٍ.»

فلاترومن؛ رام یرومُ ای قَصَد، پس فلاترومن ای لاتقصدنّ امراً و أنت منه فی شک و شبهة. مطلبی را که در آن شک و شبهه داری آن را قطع نکن و دنبال آن نرو. قهراً حضرت به زید بن علی که این مطلب را فرمودند راجع به شأن نزولش مسائل به مربوط به این بزرگوار است.

تقریب استدلال به این روایت شریفه این است که ما در شبهات حکمیه در شک و شبهه هستیم که آیا حرام است یا حرام نیست، واجب است یا واجب نیست؟ این روایت هم می‌فرماید فلاترومنّ آن امری را که شک و شبهه در آن داری قصد نکن آن را، دنبال آن نرو.

جواب از این روایت شریفه هم روشن است طبق آن چه که در بعضی روایات سابقه گفته شد که اصولی می‌گوید «أنا على بينة من ربي و يقين من ربي و تبیان من شأنی» چرا؟ به خاطر ادله داله بر برائت شرعیه. و در شک و شبهه نیستیم که در شبهات تحریمیه یا وجوبیه باید چه کرد، درست است نسبت به حکم واقعی شک و شبهه داریم. آن جا هم ما فتوای به حکم واقعی نمی‌دهیم و آثار واقع را بار نمی‌کنیم، اما نسبت به حکم ظاهری و این که آیا وظیفه ما چه هست در ظاهر به آن اخبار عمل می‌کنیم. بنابراین اخبار برائت وارد است بر این روایت و شک و شبهه را از بین می‌برد.

روایت یازدهم:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَوْ أَنَّ الْعِبَادَ إِذَا جَهِلُوا وَقَفُوا وَلَمْ يَجْحَدُوا لَمْ يَكْفُرُوا.»

اگر توقف می‌کردند در موارد جهل و عدم علم و انکار نمی‌کردند دچار کفر نمی‌شدند.

این روایت را هم صاحب وسائل در اعداد روایات باب ذکر فرموده است و لکن اشکالش این است که مربوط به اصول دین هست به قرینه کلمه جهل و لم یکفروا. یعنی در باب عقاید اگر در مواردی که علم پیدا نمی‌کنند در آن موارد انکار نمی‌کردند، حالا اگر تصدیق نمی‌کنند انکار هم نمی‌کردند، نمی‌دانیم. اگر این کار را می‌کردند لم یکفروا؛ این‌ها دچار کفر نمی‌شدند. بنابراین این روایت ظاهراً مباحث اصول دین هست که در آن جا اصولی هم قائل به این مطلب هست. و اگر کسی شبهه داشته باشد که حالا ممکن است اطلاق داشته باشد یا عموم داشته باشد «لم یکفروا» را به معنای کفران نعمت بگیرد نه به معنی کفر در مقابل ایمان، چون گاهی هم کفر به معنای کفران نعمت در روایات هست.



در عین حال جواب این است که ظهور در آن معنا ندارد لاقبل به این که ظهوری در آن معنا ندارد. این روایت هم پس قابل استدلال برای بحث ما نیست.

روایت بعدی؛ روایت دوازدهم:

«عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أَنَسٍ مِنْ أَصْحَابِنَا حَبُّوا بِأَمْرَةِ مَعَهُمْ» با یک خانمی که همراه آن‌ها بود حج به جای آوردند. «فَقَدِمُوا إِلَى أَوَّلِ الْوَقْتِ» وقت این جا به معنای میقات است، این‌ها وارد میقات شدند «وَهِيَ لَا تُصَلِّي» اما آن خانم نماز نمی‌خواند از باب این که حائض بود «فَجْهَلُوا أَنْ مِثْلَهَا يَنْبَغِي أَنْ يُحْرِمَ» این آقایانی که این خانم همراه‌شان بود آگاه نبودند که مثل این چنین خانمی باید احرام ببندد از میقات «فَمَضَوْا بِهَا كَمَا هِيَ» آن خانم را بردند به طرف مکه همان جور که بود یعنی بدون این که احرام ببندد. «حَتَّى قَدِمُوا مَكَّةَ» رفتند تا وارد مکه شدند «وَهِيَ طَامِتٌ حَلَالٌ» در حالی که او حائض بود و مُحِل بود یعنی مُحْرِم نبود «فَسَأَلُوا النَّاسَ عَنْ هَذَا» این مردانی که این خانم را همراه داشتند از عامه سؤال کردند یا از.... این جا معمولاً ناس در روایات مقصود مخالفین و عامه هست. حالا یا این که از نه، از علماء سؤال کردند که وظیفه این خانم بالاخره چیست؟ «فَقَالُوا تَخْرُجُ إِلَى بَعْضِ الْمَوَاقِيتِ وَتُحْرِمُ مِنْهُ» گفتند این باید برگردد و خارج بشود از مکه به طرف بعضی مواقیت و از آن جا احرام ببندد. «وَكَاثَتْ إِذَا فَعَلَتْ ذَلِكَ لَمْ تُدْرِكِ الْحَجَّ» ولی مشکله‌اش این بود که اگر می‌خواست این کار را بکند این دیگه ادراک حج نمی‌کرد، آخر وقت بوده رسیده بوده مثلاً روز هشتم بوده که این بخواند برگردد، آن زمان هم که وسائل این چنینی نبود بخواند برگردد میقات و مُحْرِم بشود و برگردد مکه دیگه حج را ادراک نخواهد کرد. «فَسَأَلُوا أَبَا جَعْفَرٍ» این جا است که آدم خون باید گریه کند که امام معصوم هست و از دیگران می‌روند می‌پرسند. حالا که در گرفتاری گیر کردند «فَسَأَلُوا أَبَا جَعْفَرٍ فَقَالَ تَحْرِمُ مِنْ مَكَانِهَا» حضرت فرمود همین جا که مکه هست احرام باید ببندد «فَقَدْ عَلِمَ اللَّهُ نِيَّتَهَا». خدای متعال از نیت این زن آگاه است که نیتش این بوده که حالا طبق فهم صاحب وسائل که اطاعت خدای متعال را می‌خواسته بکند منتها آگاه نبوده.

صاحب وسائل از این روایت می‌فرماید در شبهات تحریمیه از این روایت استفاده می‌شود که احتیاط حسن است و لازم است، چرا؟ برای این که این خانم به میقات که رسیدند احتمال می‌دهد حرام باشد احرام بستن برای طامث و حائض، از این جهت چون احتمال حرمت می‌داد احتیاط کرد و مُحْرِم نشد. امام سلام الله علیه هم استحسان فعلها و استصواب احتیاطها و قال قد علم الله نيتها، امام هم تحسین کردند کار او را که احتیاط کردی در شبهه تحریمیه و کار

او را و احتیاط او را ثواب شمردند و فرمودند که خدای متعال از نیت او آگاه بود که او می‌خواست اطاعت خدا را بکند.

«أَقُولُ: فَهَذِهِ تَرَكْتُ وَاجِباً فِي الْوَاقِعِ» این خانم احرامی که در واقع برای او واجب بوده ترک کرده است «لِجَهْلِهَا بِحُكْمِهِ» چون این وجوب را نمی‌دانسته. این وجوب را نمی‌دانسته، شبهه وجوبیه هم هست برائت دارد، نمی‌دانسته دیگه «وَلَا حَتَمَ التَّحْرِيمِ» و چون احتمال تحریم را می‌داده از این جهت باز مُحَرَّم هم نشده. «فَلَمْ يُنْكَرْ عَلَيْهَا الْإِمَامُ» از این که کاری که او کرده امام انکار بر او نکردند، فرمودند اشتباه کردی نباید این کار را می‌کردی، «بَلِ اسْتَحْسَنَ فَعَلَهَا وَاسْتَصَوَّبَ احتیاطها». این برداشت صاحب وسائل قدس سره از این روایت و استدلال ایشان.

جواب این هست که اولاً ممکن است بگوییم که این در شبهه تحریمیه محضه یا وجوبیه محضه نیست، این شبهه دائر بوده امرش بین وجوب و حرمت، و این غیر از بحث ما است، بحث ما شبهه وجوبیه محضه یا شبهه تحریمیه محضه است اما جایی که دوران امر بین محذورین است که واجب است یا حرام است آن جا یخیر، یا این طرف را عمل می‌کند یا آن طرف را عمل می‌کند. پس این جا ممکن است بگوییم دوران امر بین محذورین است.

ثانیاً این خانم که ایشان می‌فرماید خودش احتمال می‌داده و این‌ها، این از حدیث شریف ظاهر نمی‌شود بلکه ایشان امرش را در این مسائل واگذار به آن کاروانی کرده بوده که همراه او بودند، یعنی در حقیقت آدم‌هایی که آن جا هستند می‌گویند من مسأله بلد نیستم، شما طبق آن چه که شرع است من را حج بدهید، ببرید. وظیفه‌اش این بوده دیگه، حالا جاهل به مسأله است یعنی برای تحصیل مسائل حج به همین کاروان اعتماد کرده و آن‌ها گفتند نه، پس بنابراین طبق حجتش عمل کرده از این جهت امام (ع) استحسن فعلها که بله تو طبق حجت خودت عمل کردی. مخصوصاً آن زمان‌ها، الان هم همین جور است دیگه، مردمی عامی که در کاروان‌ها قرار می‌گیرند به آن روحانی که در کاروان هست یا آن کاروان‌دار و قافله‌داری که همیشه حجاج را می‌برده و قهراً به مسائل حج وارد است و این‌ها اعتماد می‌کردند. ایشان هم اعتماد کرده این خانم به همان کاروان‌شان که با آن‌ها حج به جا می‌آورده بنابراین او اعتمد علی الحجة، آن‌ها هم گفتند نه همین جوری باید بیایی تا مکه، حالا واقعاً خودشان هم بلد نبودند. پس بنابراین این که صاحب وسائل می‌فرماید خود این خانم شبهه تحریمیه برای او، احتیاط کرده در شبهه تحریمیه و امام ثواب شمردند کار او را و حسن شمردند کار او را، هیچ دلالتی در این روایت نیست که این خانم احتیاط کرده است در شبهه تحریمیه بلکه لعل اعتماد کرده بر آن جا و اخذ به حجت کرده، مثل کسی که تقلید از مجتهدی می‌کند این هم همین جور، یا مسأله‌دان مورد اعتمادش به او اعتماد می‌کند. پس اعتماد بر حجت کرده این خانم، بنابراین

هیچ دلالتی در این روایت نیست من ناحیتین، الناحیة الأولى این که این جا ممکن است دوران امر بین محذورین باشد. ثانیاً نه، این خانم اعتماد به حجت کرده و امام تحسین کردند کار او را که درست است و خدا نیت او را می دانسته، این تعلیل هم تعلیل خوبی است یعنی خدا می دانسته که این در مقام اطاعت خدا بوده، در مقام عصیان نبوده، بر حجت اعتماد کرده خدا هم حالا عذر او را می پذیرد. پس این روایت هم دلالت ندارد.

روایت سیزدهم:

س: در دوران امر بین محذورین که احتیاط ممکن نیست.

ج: بله دیگه تخییر است.

س: حاج آقا حجت که می فرمایید این ها که رسیدند باز سؤال کردند، خود آن ها هم جاهل بودند،

ج: نه، آن ها که به آن خانم نگفته بودند ما جاهل هستیم. این ها مثلاً همیشه حجاج را می بردند این خانم می گوید این ها بلد هستند مثل کسی که در یک روحانی هست از او سؤال می کند می گوید شما همین طور بیا نمی خواهد احرام ببندی، حالا آن آقا خودش بلد نیست دیگه به این خانم چه کار دارد، فلذا روحانی کاروان شدن کار آسانی نیست باید واقعاً به مسائل وقوف داشته باشد. بله او اعتماد کرده به خاطر این که اعتماد داشته بر این ها که این ها بارها حج رفتند مسائل را بلد هستند، وارد هستند و به آن ها اعتماد کرده. پس آن خانم اخذت بالحجة. منتها این ها باید مسائل را بلد بودند که بلد نبودند.

روایت سیزدهم که «الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة» که قبلاً داشتیم و بحث از آن کردیم.

روایت چهاردهم باز برای فرج هست «وَأَمْرُ الْفَرَجِ شَدِيدٌ وَمِنْهُ يُكُونُ الْوَلَدُ وَنَحْنُ نَحْتَاطُ فَلَا يَتَزَوَّجَهَا.» که در مورد خاص است که در باب نکاح هست که حضرت فرمود ما احتیاط می کنیم در آن جا، این ربطی به بحث ما ندارد، بله در شبهات تحریمیه نکاحیه عده ای از حتی اصولیین ممکن است قائل به احتیاط شده باشند. آن استثنایی است که حالا بعداً باید از آن بحث بشود.

روایت پانزدهم هم «فإنَّ الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة» که قبلاً بحث شد.

روایت شانزدهم هم باز راجع به احتیاط در باب نکاح هست.

روایت هفدهم:

روایت هفدهم از نهج البلاغه است: «نَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ فِي كِتَابِهِ إِلَى عُثْمَانَ بْنِ حُنَيْفٍ عَامِلِهِ عَلَى الْبَصْرَةِ أَمَّا بَعْدُ يَا ابْنَ حُنَيْفٍ فَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ رَجُلًا مِنْ فِتْيَةِ أَهْلِ الْبَصْرَةِ دَعَاكَ إِلَى مَادِيَةٍ»

فتیه جمع فتا است به معنای جوانان اهل بصره «دعاک الی مادیة» مادیة یعنی سفره‌ای که در آن برای اطعام افراد دعوت می‌شوند.

«فَاسْرَعَتْ إِلَيْهَا تُسْتَطَابُ عَلَيْكَ الْأَلْوَانُ وَتُنْقَلُ عَلَيْكَ الْجِفَانُ» غذاهای رنگانگ در آن سفره قرار داده شده برای شما «و تنقل عليك الجفان» جفان جمع جفن است به معنای قصعه‌های بزرگ یعنی ظرف‌های بزرگی که در آن غذا و امثال این‌ها هست «وَمَا ظَنَنْتُ أَنَّكَ تُجِيبُ إِلَى طَعَامِ قَوْمٍ عَائِلُهُمْ مَجْفُوٌّ» عائل یعنی فقراء، مجفو هم یعنی معرض عنه. من گمان نمی‌کردم که شما دعوت به طعام قومی را بپذیری که در آن دعوت و در آن اطعام فقراء معرض عنه هستند «وَوَغْنِيهِمْ مَدْعُوٌّ» اما ثروتمندان دعوت شده‌اند. که این‌ها وظیفه یک حاکم است یک امیر است یک استاندار است، او باید این جهات را ملاحظه کند و خدا کند که ان شاء الله حالا هم همین چیزها ملاحظه بشود اگر بخواهد حکومت یک شباهتی به حکومت امیرالمؤمنین و حکومت اسلامی داشته باشد. این‌ها وظائف امراء است نه آحاد مردم، آن بله آن باید جوری باشد که به مجالسی که دعوت می‌شود، به اطعامی که دعوت می‌شود، جایی که دعوت می‌شود جایی نباشد که فقط برای یک قشر از جامعه که اغنیاء هستند باشد.

«فَانْظُرْ إِلَى مَا تَقْضِمُهُ مِنْ هَذَا الْمَقْضَمِ» بعد حضرت یک قانون کلی این جا می‌فرمایند. می‌فرمایند که از این مآكل‌ها که می‌خواهی استفاده بکنی و مصرف بکنی به این مقضم... یعنی مآكل، به این‌ها نگاه کن «فَمَا اشْتَبَهَ عَلَيْكَ عِلْمُهُ فَالْفِظَةُ» هر کدام را نمی‌دانی حلال است یا حرام است آن‌ها را رها کن «وَمَا أَيقَنْتَ بِطَيِّبِ وُجُوهِهِ فَنَلْ مِنْهُ» اما هر کدام که یقین داری که از راه‌های درست و حلال به دست آمده از آن نائل بشو.

صاحب وسائل قدس سره به این روایت هم استدلال کرده برای این که در شبهات تحریمیه باید احتیاط کرد چون فرمود «فَمَا اشْتَبَهَ عَلَيْكَ عِلْمُهُ فَالْفِظَةُ» نمی‌دانی حلال است یا حرام است این را کنار بزن.

جواب این است که استدلال به این روایت هم تمام نیست به خاطر این که اولاً این برای شبهات موضوعیه است نه شبهات حکمیه، آن که به نحو شبهه حکمیه نبوده که، یعنی نمی‌دانی از راه حلال به دست آمده یا از راه حرام به دست آمده حضرت می‌فرماید....

دوم این که در شبهات موضوعیه وقتی نمی‌داند که این حلال است یا حرام است، سفره‌ای رفته، جایی رفته که نمی‌داند حلال است یا حرام است حمل بر صحت می‌کند، و در آن جا اشکالی ندارد، پس این باید حمل بر چه بشود؟ بر استحباب بشود البته احتیاط حسن است و مستحب است اما این نیست که این واجب باشد، در شبهات موضوعیه که نمی‌دانیم این شخصی که این پذیرایی را دارد می‌کند از راه حلال است یا از راه حرام است وقتی احتمال می‌دهیم لعل از راه حلال باشد در این موارد احتیاط واجب نیست. بنابراین از دو نظر این روایت نمی‌شود برای بحث ما به آن استدلال کرد.

و اما روایت هیجدهم:

روایت هیجدهم باز برای امیرالمؤمنین سلام الله علیه به حسب این نقل هست «فِي كِتَابِهِ إِلَى مَالِكِ الْأَشْتَرِ اخْتَرُ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ مِمَّنْ لَا تَضِيقُ بِهِ الْأُمُورُ إِلَى أَنْ قَالَ أَوْقَفَهُمْ فِي الشُّبُهَاتِ وَ آخَذَهُمْ بِالْحُجَجِ...» تا آخر.

مطالب بسیار بلندی در این نامه هست که باید مورد امعان نظر امراء قرار بگیرد این جا می‌فرماید «أَوْقَفَهُمْ فِي الشُّبُهَاتِ» باز این روایت هم لایمکن الاستناد الیه فی بحثنا، چرا؟ برای خاطر این که حضرت دارند می‌فرمایند کسانی که می‌خواهی انتخاب کنی دارای این صفات باشند، نه این که این صفت واجب است، از باب این که این صفات صفات برجسته‌ای است، کسی که می‌خواهد حاکم باشد، آمر باشد، باید صفات برجسته را داشته باشد، حضرت دارند بهترین‌ها را معرفی می‌کنند که تو در کارها این جور عمل بکن، این اولاً.

ثانیاً مگر اوقف در شبهات واجب است؟ وقوف لازم است نه اوقف بودن که این فرموده أَوْقَفَهُمْ فِي الشُّبُهَاتِ. بنابراین به این روایت هم نمی‌شود استدلال کرد من ناحیتین.

روایت نوزدهم:

«وَعَنْ عَلِيٍّ ع فِي خُطْبَةٍ لَهُ فَلَا تَقُولُوا مَا لَا تَعْرِفُونَ فَإِنَّ أَكْثَرَ الْحَقِّ فِيمَا تُنْكِرُونَ» آن که نمی‌شناسید راجع به آن حرفی نزنید زیر بیشتر حق‌ها در همان است که شما نمی‌شناسید و انکار می‌کنید. علم ما نسبت به جهل ما قابل مقایسه نیست. خیلی از همان‌هایی که نمی‌دانیم واقعاً حق است. بعد فرمود «فَلَا تَسْتَعْمِلِ الرَّأْيَ فِيمَا لَا يُدْرِكُ قَعْرَهُ الْبَصَرُ» اندیشه را در آن‌هایی که بصر عقل به قعر آن‌ها نمی‌رسد، اندیشه را در آن‌ها وارد نکن. اموری که انسان به کُنه آن نمی‌تواند برسد اصلاً وارد آن‌ها نشو مثل کُنه خدای متعال. بحث می‌کند به ذات خدای متعال، کُنه خدای

متعال. این قابل رسیدن نیست یا شبیه این از اباحتی که در علوم عقلی گاهی مطرح می‌شود یا در کلام مطرح می‌شود، این‌ها لزومی ندارد. یا خصوصیات قیامت به همه اشکال و خصوصیاتش، راه برای ما بسته است به آن‌ها. یا «وَلَا تَغْلُغْ لَهُ إِلَيْهِ الْفِكْرُ» فکر در آن‌ها نمی‌تواند ورود پیدا کند آن‌ها را، اندیشه‌های خودت را در باب آن‌ها به کار نگیر، این قدر امور لازم دیگر هست که انسان به جای این که در آن‌ها بخواهد تفکر کند برود در این امور دیگر تفکر کند که به نتیجه برسد.

«فَلَا تَقُولُوا مَا لَا تَعْرِفُونَ» کأنّ اخباری و صاحب وسائل می‌فرمایند که ما در شبهات تحریمیه نمی‌دانیم حرمت است یا نه، در شبهات وجوبیه نمی‌دانیم پس بنابراین نباید حرفی بزنیم، باید سکوت کنیم، باید توقف کنیم. جواب از متقدم روشن شد که ما ادعای معرفت می‌کنیم می‌گوییم ما به برکت روایات داله بر برائت نسبت به حکم ظاهری عارف هستیم، نسبت به حکم واقعی هم حرفی نمی‌زنیم پس به این روایت عمل می‌کنیم، نسبت به حکم واقعی که نمی‌دانیم بله حرفی نمی‌زنیم اطاعت می‌کنیم، نسبت به حکم ظاهری چون به برکت روایات می‌دانیم برائت است قائل به برائت می‌شویم پس بنابراین منافاتی با این روایت ندارد.

روایت بیستم:

«وَعَنْهُ ع أَنَّهُ قَالَ فِي خُطْبَةٍ لَهُ فَيَا عَجَبًا وَمَا لِي لَا أَعْجَبُ مِنْ خَطْبٍ هَذِهِ الْفِرْقَ عَلَى اخْتِلَافِ حُجَجِهَا فِي دِينِهَا لَا يَقْتَفُونَ أَثَرَ نَبِيٍّ وَلَا يَقْتَدُونَ بِعَمَلٍ وَصِيٍّ يَعْمَلُونَ فِي الشُّبُهَاتِ وَيَسِيرُونَ فِي الشَّهَوَاتِ الْمَعْرُوفِ فِيهِمْ مَا عَرَفُوا» آن را که می‌دانند فقط معروف است، خودشان «وَالْمُنْكَرُ عِنْدَهُمْ مَا أَنْكَرُوا مَفْزَعُهُمْ فِي الْمُعْضَلَاتِ إِلَى أَنْفُسِهِمْ وَتَعْوِيلُهُمْ فِي الْمُبْهَمَاتِ عَلَى آرائِهِمْ كَأَنَّ كُلَّ أَمْرٍ مِنْهُمْ إِمَامٌ نَفْسِهِ قَدْ أَخَذَ مِنْهَا فِيمَا يَرَى بُعْرَى وَثِيقَاتٍ وَ أَسْبَابٍ مُحْكَمَاتٍ».

این روایت ناظر است به افرادی که از ائمه علیهم السلام دوری جستند و به آراء و اهویه خودشان و قیاسات و استحساناتی که در ذهن خودشان است مسائل شرعی را می‌خواهند به دست بیاورند. حالا این جمله‌اش مد نظر این آقایان هست «يَعْمَلُونَ فِي الشُّبُهَاتِ» می‌گویند در شبهات تحریمیه اگر ما بخواهیم خودمان... این همان چیزی است که در این روایت مورد نکوهش واقع شده.

جواب این است که... همان جوابی که هی بارها دادیم که ما شبهه نداریم بعد از ورود ادله برائت، پس آن‌ها حاکم است و شبهه را از بین می‌برد، نسبت به واقع هم حرفی نمی‌زنیم، عمل نمی‌کنیم، نسبت به ظاهر هم که دلیل داریم.

خبر بیست و یکم:

«وَعَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّهُ قَالَ فِي وَصِيَّتِهِ لَوْلَدِهِ الْحَسَنِ يَا بُنَيَّ دَعْ الْقَوْلَ فِيمَا لَا تَعْرِفُ وَالْخِطَابَ فِيمَا لَا تُكَلِّفُ وَ أَمْسِكْ عَنْ طَرِيقِي إِذَا خِفْتَ ضَلَالَتَهُ فَإِنَّ الْكَفَّ عِنْدَ حَيْرَةِ الضَّلَالِ خَيْرٌ مِنْ رُكُوبِ الْاَهْوَالِ إِلَى أَنْ قَالَ وَ أَبْدَأْ قَبْلَ ذَلِكَ بِالِاسْتِعَانَةِ بِإِلَهِكَ وَ الرِّغْبَةِ إِلَيْهِ فِي تَوْفِيقِكَ وَ تَرَكْ كُلَّ شَائِبَةٍ أَوْلَجَتْكَ فِي شُبْهَةٍ أَوْ أَسْلَمَتْكَ إِلَى ضَلَالَةٍ.»

این روایت مبارکه هم که فرمود: «دَعْ الْقَوْلَ فِيمَا لَا تَعْرِفُ» قبول ولی ما که در شبهات حکمیه نمی‌خواهیم نسبت به حکم واقعی حرفی بزنیم که مشمول این روایت بشود، نسبت به حکم ظاهری می‌خواهیم بگوییم که فرض این است که به برکت آن روایات می‌دانیم، می‌شناسیم، پس بنابراین باز این روایت هم نمی‌تواند دلیل بشود بر آن چه که اخباری دنبال آن است.

روایت بیست و دوم:

«قَالَ وَ قَالَ عَ مَنْ تَرَكَ قَوْلَ لَا أَدْرِي أُصِيبَتْ مَقَاتِلُهُ.»

کسی که قول لا ادری را ترک می‌کند خودش را به قتلگاه خودش می‌رساند و به دست خودش، خودش را به مقتل خودش وارد می‌کند. بله من ترک قول لا ادری و نحن نقول ندری به واسطه ادله برائت. پس این روایت هم نمی‌توان به آن استدلال کرد.

بیست و سوم:

«قَالَ وَ قَالَ عَ لَا وَرَعَ كَالْوُقُوفِ عِنْدَ الشُّبْهَةِ.»

قبلاً راجع به این بحث کردیم.

روایت بیست و چهارم که دلالت ندارد:

«قَالَ وَ قَالَ عَ وَ إِنَّمَا سُمِّيَتْ الشُّبْهَةُ شُبْهَةً لِأَنَّهَا تُشَبِّهُ الْحَقَّ...»

این روایت هم قبلاً بحث شد.

روایت بیست و پنجم:

«قَالَ وَ قَالَ عَ إِنْ مَنْ صَرَحَتْ لَهُ الْعِبَرُ عَمَّا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْمَثَلَاتِ حَجَزَهُ التَّقْوَى عَنْ تَقَحُّمِ الشُّبْهَاتِ.»

این هم همان روایات اقتحام در شبهه است که سابقاً بحث شد از آن و گفتیم این‌ها دلالت ندارد. البته حسن آن را دلالت می‌کند که لا اشکال فيه.

روایت دیگر که روایت خوبی است، می‌فرماید:

«عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ قَيْسٍ بْنِ رُمَانَةَ قَالَ وَكَانَ خَيْرًا قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ أَصْحَابَنَا يَخْتَلِفُونَ فِي شَيْءٍ فَأَقُولُ...»  
من در آن جمع می‌بینم که آن می‌گوید آن جوری است آن می‌گوید این جوری است «فَأَقُولُ قَوْلِي فِيهَا قَوْلُ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ - فَقَالَ بِهَذَا نَزَلَ جَبْرِئِيلُ.»

جبرئیل همین را آورده که بله شما باید اتباع ما بکنید، قول شما و حرف شما باید حرف ما باشد. این روایت شریفه هم به آن استدلال کردند این بزرگواران بر این که در شبهات تحریمیه ما باید قول امام را ببینیم چیست، خودمان نرویم ببینیم که برائت است یا فلان.

جواب این است که بله ما همان قول ابی جعفر را می‌گوییم، ما رفتیم پرسیدیم از آن بزرگواران آن‌ها به ما فرمودند که در شبهات تحریمیه یا شبهات وجوبیه برائت است، پس ما همین کار را کردیم که حضرت فرموده است، بله نسبت به حکم واقعی چیزی نمی‌گویند، نسبت به حکم ظاهری هم که قول آن‌ها را داریم می‌گوییم پس چیست؟ این هم خیلی خون دل خوردند این وحید بهبهانی و این‌ها تا این اخباریونی که ببینید استدلال‌شان معمولاً در این ابواب استدلالات ضعیفی است که آن‌ها می‌فرمودند اگرچه خیلی از آن‌ها آدم‌های خیلی خوبی هستند ولی از نظر علمی استدلالات خیلی استدلال ضعیف است و پر کرده بودند حوزه‌های علمیه را، نجف و کربلا و همه جا را، این بزرگوار مجاهده فرموده تا این که توانست مسلک حق را چیره کند بر این مسلک. گاهی بعضی‌ها گفتند ما از حرم امیرالمؤمنین اول شب بود آمدیم بیرون دیدیم که مرحوم وحید بهبهانی با صاحب حدائق رضوان الله علیهما ایستادند در صحن امام حسین (ع) دارند بحث می‌کنند. سحر که برگردیم دیدیم باز همین جور این جلسه ادامه دارد این‌ها همین طور ایستادند دارند این قلت و قلت می‌کنند و بحث می‌کنند. این جور این بزرگوار مجاهده کرد تا این که توانست این غائله را مختومه کند البته صاحب حدائق از اخباریونی هست که هم ملا هست و منصف است یعنی اقتداء می‌کرد در نماز به وحید بهبهانی با این که او را اصولی می‌دانست، تعصب نداشت، یک بحث علمی داشتند با هم دیگر، یک اختلاف نظر داشتند و از آن کسانی است که مثل اخباریون خیلی غلیظ و شدید نیست.

روایت بیست و هفتم:



در روایت بیست و هفتم می‌فرماید: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ فِي كَلَامٍ ذَكَرَهُ حَلَالٌ بَيْنَ وَ حَرَامٌ بَيْنَ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ فَهُوَ لِمَا اسْتَبَانَ لَهُ أَتَرَكَ وَ الْمَعَاصِيَ حَمَى اللَّهِ فَمَنْ يَرْتَعَ حَوْلَهَا يُوشِكُ أَنْ يَدْخُلَهَا.»

این روایت را قبلاً به آن استشهاد کردیم برای معنای دومی که برای مقبوله عمر بن حنظله می‌کردیم یا آن روایات می‌کردیم. به این روایت استشهاد می‌شد.

این روایت می‌فرماید کسی که شبهات را ترک کند و آن که مردد است که حلال است یا حرام است آن‌ها را ترک کند آن «فَهُوَ لِمَا اسْتَبَانَ لَهُ أَتَرَكَ» این آدمی که در شبهات احتیاط می‌کند و ترک می‌کند این آدم نسبت به آن مواردی که بین است بر او که حرام است اترک است از سایر ناس. سایر ناس ممکن است مبتلا بشوند آن جاها ولی این چون نفس خودش را عادت داده به این که شبهات را هم حتی ترک می‌کند این تارک‌تر است برای ترک محرمات تا دیگران. و بعد فرمود به حسب این نقل؛ معاصی خدای متعال، حریم‌های خدای متعال هستند. «فَمَنْ يَرْتَعَ حَوْلَهَا يُوشِكُ أَنْ يَدْخُلَهَا» کسی که نزدیک این‌ها بشود و دور این‌ها بچرخد این بیم این هست که وارد این حریم بشود. بنابراین دور شبهات را نگرفتن باعث می‌شود که انسان مبتلای به دخول در محرمات واقعی نشود.

این روایت شریفه هم فرمودند که این دلالت می‌کند بر این که ترک شبهه یک امر دارای مصلحت بزرگی است پس باید امر واجبی باشد.

جواب این است که این روایت شریفه هم دلالت نمی‌کند بر وجوب برای این که اولاً اگر بخواهد بر وجوب دلالت بکند چرا در شبهات وجوبیه شما قائل به برائت شدید، این شبهات وجوبیه را هم دارد می‌گیرد.

هر چه شما در شبهات وجوبیه جواب می‌دهید ما در شبهات تحریمیه جواب می‌دهیم. وجوبیه را که خود اخباریون قبول دارند برائت است، از این روایت چه جور جواب می‌دهند آن جا؟ این جا که نگفته شبهات تحریمیه «ما اشتباه علیه» هم وجوبیه را می‌گیرد هم تحریمیه را می‌گیرد. الجواب الجواب. این جواب اسقاطی و جدلی.

س: ...

ج: ترک التکر دیگه. آن جا هم ترک گفته می‌شود دیگه.

س: ...

ج: و المعاصی حمی الله، که دیگه ترک واجب به آن، معاصی گفته می‌شود.

این جواب اساسی و اصلی این است که این روایت شریفه مال..... می‌فرماید که ترک این شبهات حمی الله هستند. نمی‌گویند که در شبهات اگر مرتکب شبهه‌ها شدید وارد همان حرام واقعی می‌شوید که در شبهه ممکن است وجود داشته باشد. می‌فرماید خاصیت ترک شبهات این است که به حرام‌ها بین و آن حرام‌های مسلم دچار نمی‌شویم. پس دلالت نمی‌کند بر این که آن حرامی که در شبهات محتمل است آن حرام منجز است، نه، این را نمی‌گویند بنابراین منافاتی با روایاتی ندارد که دارد می‌فرماید آن منجز نیست و برائت جاری هست. هذا اولاً.

و ثانیاً آن روایات دارد می‌فرماید که شارع برداشته و جایز است و خودش ترخیص داده در شبهات وجوبیه و تحریمیه ترخیص داده. آن‌ها اظهر هستند و نص هستند در جواز، این ظاهر است فوقش، به واسطه آن نص و اظهر دست از این ظاهر برمی‌داریم و این را حمل بر استحباب می‌کنیم.

رسیدیم به روایت بیست و هشتم.

صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۷۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیه الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در روایاتی بود که به آن‌ها استدلال شده برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات حکمیه که این روایات را به حسب ترتیبی که صاحب وسائل رحمه الله در باب دوازده از ابواب صفات قاضی بیان فرموده‌اند، به همان ترتیب بحث می‌کردیم. رسیدیم به روایت چندم؟ جناب آقای ...، بیست و هشتم.

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص فِي كَلَامٍ طَوِيلٍ الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ تَبَيَّنَ لَكَ رُشْدُهُ فَاتَّبِعْهُ وَأَمْرٌ تَبَيَّنَ لَكَ غِيٌّ فَاجْتَنِبْهُ وَأَمْرٌ اخْتَلَفَ فِيهِ فَرُدَّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ». که این روایت را قبلاً در ضمن روایت عمر بن حنظله که در آن جا امام صادق (س) حسب آن نقل استشهاد فرموده بود به کلام رسول خدا، بیان شد منتها یک مقداری اختلاف در بعض الفاظش وجود دارد. آن جا داشت که «أَمْرٌ مُشْتَبِهٌ يَأْمُرُ بِمُشْكِلٍ»، این جا دارد «أَمْرٌ اخْتَلَفَ فِيهِ فَرُدَّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ».

قهرأ اگر یک جایی تعارض روایتین شد که اختلاف در آن هست؛ یکی دالّ بر وجوب بود، یکی دالّ بر عدم وجوب بود، مشمول این روایت می‌شود که فرموده است که «فَرُدُّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ». آن وقت وقتی که تعارض الخبرین را گرفت، در مورد تعارض خبرین منطبق شد به قول به عدم فصل یا الغاء خصوصیت به سایر موارد شبهات حکمیه هم تعدی می‌شود. این تقریب استدلال به این روایت شریف.

بحث‌های تفصیلی که در آن جا شد این جا هم جاری است و همان جواب‌ها در این جا هم وجود دارد که حاصل یکی از جواب‌ها این بود که به برکت اخبار دالّی بر برائت، این می‌شود «أَمْرٌ تَبَيَّنَ لَكَ رُشْدُهُ» که فرموده «فَاتَّبِعْهُ» چون ما نسبت به حکم واقعی که حرفی نمی‌زنیم و نسبت به حکم ظاهری هم به خاطر آن روایات اثبات شده برای ما برائت، پس بنابراین «أَمْرٌ بَيْنَ لَكَ رُشْدُهُ فَاتَّبِعْهُ» خواهد شد. بله، نسبت به آن حکم واقعی «أَمْرٌ» نسبت به آن حکم واقعی چیزی نمی‌دانیم و طبق این حدیث شریف ردّ می‌کنیم آن را «إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ». بنابراین به این روایت نمی‌شود برای آن بحث استدلال کرد. هذا اول؛

و ثانياً؛ «أَمْرٌ اخْتَلَفَ فِيهِ فَرُدُّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ». وقتی در آن اختلاف شده است، بعضی می‌گویند مثلاً واجب است، بعضی می‌گویند حرام است. در این موارد قضاوت درباره‌ی او را رد کن به خدای متعال که آیا واقع کدام است؟ این درست است؟ و اما این که در ظاهر وظایف‌ها چیست؟ این را بیان نمی‌کند که، که وظیفه ظاهری تو چه هست؛ پس بنابراین هم از یک ناحیه وقتی نگاه می‌کنیم داخل در جمله‌ی اولی است که «أَمْرٌ تَبَيَّنَ لَكَ رُشْدُهُ» از ناحیه دیگر که نگاه می‌کنیم که آن «اخْتَلَفَ فِيهِ فَرُدُّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ». نسبت به حکم واقعی در آن اختلاط شده، ما هم برمی‌گردانیم به خدای متعال در آن جا؛ بنابراین به این حدیث هم نمی‌شود استناد کرد، دیگه سند و استنادشان را نمی‌خوانیم برای خاطر این که دیگه متظافر از این‌ها و دیگه حالا احتیاجی به تک‌تک سندهای این‌ها را نخواهیم بحث بکنیم نداریم.

روایت بیست و نهم: «أَوْرَعُ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ» الکلام فی ما مضی از این نسق روایاتی که قبلاً بود.

روایت سی‌ام: «قَالَ: قُلْتُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع» این «فُضِيلُ بْنُ عِيَاضٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَنْ الْوَرَعُ مِنَ النَّاسِ قَالَ الَّذِي يَتَوَرَّعُ عَنْ مُحَارِمِ اللَّهِ وَ يَجْتَنِبُ هَوْلَاءِ» از حرام‌های خدای متعال اجتناب کند و از این آدم‌ها هم که طواغیت و اهل خلاف و فساق و امثال این‌ها، از این‌ها هم اجتناب بکند «فَإِذَا لَمْ يَتَّقِ الشُّبْهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ وَ هُوَ لَا يَعْرِفُهُ» کسی که از شبهات وقایت به خرج ندهد و احتراز نکند، این واقع در حرام‌ها خواهد شد در حالی که «لَا يَعْرِفُهُ» نمی‌داند یعنی متوجه نیست که دارد وارد کار حرام می‌شود.

این روایت هم دو تفسیر می‌تواند داشته باشد. یک تفسیر این است که وقتی از شبهات اجتناب نکنند، وارد در همان حرام محتمل در خود آن شبهات می‌شود؛ این یک احتمال؛ وارد در همان حرام محتمل در همان شبهات می‌شود؛ این یک احتمال، که اگر این باشد، برای استدلال نزدیکتر می‌شود برای این که پس معلوم می‌شود آن حرام‌ها منجز است که دارد می‌فرماید این کار را نکن، آن حرام‌هایی که در آن شبهات وجود دارد؛ ولی احتمال هم دارد که معنایش این باشد که کسی که از شبهات پرهیز نمی‌کند، این شبهات چون همان طور که قبلاً هم گفته شد، حریم‌ها یا محرمات الهی هست، کسی که نفس خودش را عادت نداده باشد به این که از شبهات اجتناب بکند، این قهراً در حرام‌های مبین واقعی که حجت بر آن اقامه شده، ناخودآگاه وارد می‌شود. ناخودآگاه و این ناخودآگاهی نیست که عذر برای او باشد البته، روی همان تساهل و تسامحی که برای او پیدا می‌شود، مرتکب محرمات الهی خواهد شد و آن وقت عقوبت دامن‌گیر او می‌شود. این هم معنای دوم، اگر معنای دوم باشد که دیگه ربطی ندارد، یک امر استحبابی را دارد بیان می‌کند که در روایات ما وارد شده، ارشاد شده به این مطلب که شما برای خاطر این که مبتلای به این نشوید که خدای نکرده در محرمات واقع بشوید، این تربیت را در خودتان ایجاد کنید که در شبهات احتیاط به خرج بدهید. و اما اگر همان معنای اول باشد «فَإِذَا لَمْ يَتَّقِ الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ وَهُوَ لَا يَعْرِفُهُ» یعنی در حرام‌های واقعی که حرام‌های واقعی قهراً چون دائرمدار ملاکات هست، یک مفاسد نفس‌الامری دارد دیگر، در آن مفاسد واقع می‌شود؛ این دلالت نمی‌کند بر این که آن حرام‌ها واقعی چیست؟ منجز است، عقوبت دارد، استحقاق عقوبت دارد. این را دلالت نمی‌کند بلکه دلالت می‌کند بر این که... فلذا شبهات موضوعیه هم که همه قبول دارند در آن احتیاط واجب نیست می‌گیرد دیگر؛ «فَإِذَا لَمْ يَتَّقِ الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ» شبهات موضوعیه را هم می‌گیرد. بله، شبهات موضوعیه هم اگر انسان اتقاء به خرج ندهد؛ هر مالی را با اصالة البرائة.... مرحوم والد می‌فرمودند از آیت‌الله گلپایگانی نقل می‌کردند که شارع با این اصالة الطهاره یا با این کل شیء طاهر، خروارها نجاست به خورد مردم داده و می‌دهد. باشد، نجاست واقعی یعنی نجس است، استصحاب به طهارت می‌کند یا قاعده طهارت جاری می‌کند و آن را مصرف می‌کند و حال این که در واقع خیلی جاها این جوری نیست. بله، ولی شارع روی جهات تسهیل و جهات دیگری که در نظرش هست، آمده تجویز فرموده حالا آن واقع شدن در آن مفاسد واقعی را لعل جبران می‌فرماید همان طور که در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری در اصول بیان شده، مصلحت سلوکیه یا سببیه یا هر چی، به یک جوری حل کردند مسئله را؛ بنابراین علی کلاً التقديرین، چه آن جور روایت را معنا کنیم چه این جور روایت را معنا بکنیم، بر مدعا «لا یدلّ». مضافاً (یک نکته دیگر هم عرض کنم) مضافاً به این که قرینه‌ی داخلی باز در این روایت وجود دارد که این دلالت بر حکم الزامی نمی‌کند و آن این است که «مَنْ الْوَرَعُ مِنَ النَّاسِ» از ورع سؤال

شده؛ مسلم است که به حسب روایات که ورع لازم نیست، واجب نیست، آن که لازم هست عدالت است. باز عدالت نه به معنای خودش، به معنای این که اجتناب عن المحرم... اگر ما عدالت را ملکه معنا کردیم، نه آن هم لازم نیست که حال ملکه انسان پیدا کند؛ بلکه اگر ملکه پیدا نکرد، بخشی از آثار عدالت بر او بار نمی‌شود، این هست. امام جماعت مثلاً نمی‌تواند باشد؛ حالا دیگران یعنی آن‌هایی که او را عادل نمی‌دانند نمی‌توانند به او اقتدا کنند، حالا یک مسئله هم هست که کسی که خودش را عادل نمی‌داند می‌تواند امام جماعت بشود یا نه؟ اختلافی است. مشهور شاید می‌گویند اشکالی ندارد، باید مأموم او را عادل بداند، خود امام لازم نیست خودش را عادل بداند. یا طلاق جلوی او یا شهادتش قبول نمی‌کنند، آدم مگر لازم است کاری بکند که مردم به او اقتدا بکنند؟ مگر لازم است کاری بکند شهادتش قبول باشد؟ باید کاری بکند از حرام‌ها اجتناب بکند، به واجبات هم عمل بکند، حالا ولو آن ملکه در او پیدا نشود. یک کسی نفسش خیلی چموش است، به این زودی‌ها زیر بار این که ملکه بشود، برای او نمی‌شود؛ همیشه با زحمت و مرارت خودش را وادار به انجام واجبات و ترک محرمات می‌کند بدون این که ملکه داشته باشد. این اهل نجات است کسی که این چنینی است و کار برای او سخت‌تر است و اگر هم گفتیم عدالت اصلاً ملکه لازم ندارد کما علیه سید الخوئی قدس سره، نفس وجود در جاده‌ی شریعت که به واجبات عمل کند، از محرمات اجتناب بورزد ولو ملکه بر او پیدا نشود. هذا هو العادل؛ فلذا است کسی که اوائل بلوغش هم هست و هنوز ملکه بر او حاصل نشده، چون یک مدتی طول می‌کشد تا ملکه حاصل بشود، این عادل، بنابراین این مسئله؛ علی‌ای حال آن که ما می‌توانیم بگوییم فی غایة الامر، این است که عدالت واجب باشد اما ورع دیگر وجوب ندارد، یک امر مستحسن مستحبی است ورع و این روایت دارد ورع را می‌فرماید این چنینی است.

پس بنابراین این قرینه‌ی داخلی و قرینه‌ی دیگری که این جا وجود دارد که عرض می‌کنیم تا در اشباه و انظارش دیگه تطبیق بفرمایید دیگه هی تکرار نکنیم این است که این روایات حتماً شبهات مقرون به علم اجمالی را می‌گوید. اگر بناست در شبهات بدویه، ورع اقتضاء می‌کند که انسان از شبهات اجتناب بکند، مسلم به طریق اولی شبهات مقرونه‌ی به علم اجمالی را می‌گیرد. مسلم شبهات حکمیه‌ی قبل الفحص را می‌گیرد و در شبهات حکمیه قبل الفحص و در شبهات مقرونه‌ی به علم اجمالی، دیگه این روایت نمی‌تواند نسبت به آن‌ها منجز باشد؛ چرا؟ برای این که آن‌ها بالعلم منجز است. مقرون به علم اجمالی بالعلم منجز است، دیگر این تنجیز دوباره برای او معنا ندارد و در شبهات حکمیه قبل الفحص هم باز آن تکالیف واقعی چون فحص کامل نشده است، حق طاعت مولا در آن جا وجود دارد و منجز است اگر درواقع باشد؛ یعنی همه حق الطاعه‌ی مولا را قبل الفحص قبول دارند. مسلک حق الطاعه، آن جا که اختلافی است، «بعد الفحص و الیأس عن الظفر بدلیل» است اما «قبل الفحص» بالکل قبول دارند

که آن جا حق طاعت مولا است و «حق الطاعه» در آن جا درست است. پس بنابراین منجز است بالعقل یا بالعلم یا به این حق الطاعه منجز است؛ دیگه «المتنجز لا یتنجز ثانیاً» به واسطه این روایات؛ پس این روایات می شود یک روایات داله ی بر، روایات ارشادیه که در شبهات (ارشاد دارد می کند) که در شبهات آقا حواست جمع باشد؛ ببینید مرشد<sup>۱</sup> الیه شما چه جوری است؟ اگر یک جوری است که مثل اطراف علم اجمالی است، شبهات حکمیه قبل الفحص است باید اجتناب بکنی، اگر نه بعد الفحص است و بعد الیأس است، آن جا عقلت که می گوید برائت است ما هم که گفتیم برائت است. احتیاط هست، خوب است که احتیاط بکنید؛ بنابراین این روایاتی که این مضمون را دارد، به این قرینه هم لا یدلّ بر این که تمام شبهات منجز است و در مقام بیان منجز بودن حکم واقعی در موارد شبهات بالمره و بالکل نیست بلکه یک امر ارشادی است. حالا فرمایشی داشتند یکی از آقایان؟

س: این «فَإِذَا لَمْ يَتَّقِ»... که نشان می دهد ... در ماقبل است، ما قبل هم ... «وَيَجْتَنِبُ هَؤُلَاءِ» آمده، «هَؤُلَاءِ» بیشتر با شبهات موضوعیه ... با این قرینه می شود گفت که اگر واقعاً این جا وجوب احتیاط استفاده می شود...

ج: ببینید «يَتَوَرَّعُ عَنْ مُحَارِمِ اللَّهِ» فقط شما ممکن است... بله شامل نیست.

س: ... می خواهم بگویم که پس شبهات موضوعیه هم هست. به این قرینه

ج: بله، گفتیم. بله عرض کردم که شبهات موضوعیه را حتماً این روایت شامل می شود.

و یکی از شواهدش هم این است که «وَيَجْتَنِبُ هَؤُلَاءِ» چون وقتی که انسان با این ظالمین و جائرین و این ها رفت و آمد داشته باشد، این ها که اموالشان معلوم است که یا همه اش حرام است یا مخلوط به حرام است؛ حالا ممکن است مال حلال هم دارند ولی مخلوط است. وقتی که با این ها هی رفت و آمد بکند، سر سفره های این ها بنشیند و از چیزهای این ها بخواهد استفاده بکند «وَقَعَ فِي الْحَرَامِ» مسلّم یک حرام واقعی که در زندگی آن ها وجود دارد مرتکب خواهد شد.

س: حاج آقا ببخشید اگر که این ورع برای بعضی افراد مثل حاکم اسلامی واجب است، تکلیف این روایت چه می شود؟

ج: چی؟

س: اگر بگوییم ورع یا مراتبی از ورع به بعضی افراد مثل حاکم اسلامی واجب است، تکلیف این روایت چه می شود؟

ج: اگر بگوییم، نمی‌گوییم. بله، چه دلیلی داریم برای این که بر او ورع واجب است؟ البته مراتب عالیه‌ی... بعضی‌ها فرمودند، همه آن را قبول ندارند، بعضی‌ها فرمودند که از آن روایات استفاده می‌شود، روایات منسوب به حضرت عسکری(ع) که مرجع تقلید عدالت معمولی به دردش نمی‌خورد. شرط مرجع تقلید این است که در نهایت عدالت باشد چون آن جا می‌خواهد فتوی بدهد، حکم خدا را می‌خواهد بیان کند، باید هیچ اهواء و نظر به مردم و مراعات خلق به این معنا که خوش‌شان بیاید یا بدشان بیاید یا امثال ذلک، در او تأثیر نکند، فقط و فقط این باشد که ببیند بینه و بین‌الله حکم خدای متعال چیست؟ این یک ورع، یک عدالت بالایی می‌خواهد، منتها همه این‌ها هم باز قبول، چون آن روایت سندش تمام نیست، گفتند که همین عدالت معمولی بیشتر شرط نیست در...،

روایت سی و یکم: قال قال امیرالمؤمنین

س: ببخشید اگر ... از شبهات موضوعیه هم آن حاکم مثلاً باید تعرض... بکند؟

ج: از شبهات

س: موضوعیه مثلاً

ج: نه، مگر بخواهد حاکم خیلی خوبی باشد و آلا عالم و حاکم معمولی باشد عیب ندارد. بله امیرالمؤمنین آن نامه‌ای که آن روز خواندیم، به مالک اشتر فرمودند، امام(ع) برای این که کسانی که مسئول کارها می‌شوند، بهترین‌ها باشند، یک دستورالعملی به حاکم زمان خودشان و به امرایی که ایشان نسب کردند، فرمودند اما این معنایش این نیست که یک امر واجبی است که اگر این نداشته باشد اصلاً حاکم نخواهد شد و شرط حکومت را ندارد.

روایت بعدی:

«قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ الشَّكَّ وَالْمَعْصِيَةَ فِي النَّارِ، لَيْسَا مِنَّا وَلَا إِلَيْنَا»، صاحب وسائل قدس سره این روایت هم در اعداد روایات دالّیه بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه تحریمیه ذکر فرموده، «إِنَّ الشَّكَّ وَالْمَعْصِيَةَ فِي النَّارِ»، این چه شکّی است که در نار است؟ خود شکّ می‌شود در نار باشد یا خود معصیت در نار است؛ قهراً این جا یک چیز ادبی به کار برده شده و کنائی است یعنی صاحب شکّ در نار است. کسی که معصیت از او سر می‌زند این در نار است، منتها کأنّ شکّ و شکّ یک چیز تلقی شده و عاصی و معصیت هم متوحد و یک چیز تلقی شده، فرموده شده است از باب آن تأکید این که شکّ و چون توی بحث‌های عقلی هم گفته می‌شود که انسان بنابر بعضی از چیزها اتحاد عاقل و معقول، شکّ و آن شخص می‌شود واحد، حالا طبق آن حرف‌ها بنابر مسلک اتحاد

عادل و معقول، این می‌شود یک جور توجیه این جوری کرد برای آن، علی‌ایّ حال روشن است که این شکّ یعنی شکّ، معصیت هم یعنی صاحب معصیت، این‌ها «فِي النَّارِ» هستند. «لَيْسَا مِنَّا وَلَا إِلَيْنَا»، این جور آدم‌ها نه از ما شمرده می‌شوند مثل سلمان «سَلَمَانُ مِّنْ أَهْلِ الْبَيْتِ» این آدم‌ها آن جور نیستند که ما بگوییم منّا هستند و نه حتی به سوی ما هستند ولو از ما نباشند اما به سوی ما باشند، این جور هم نیستند. این درست؛ این چه شکّی است که شکّ که بخواهد نباشد یعنی شکّ دارد که این واجب است یا حرام است؟ این «لَيْسَ مِنْهُمْ وَلَا إِلَيْهِمْ»، اگر این باشد که کار همه خراب است و چرا آخر؟ چه تقصیری دارد که شکّ است؟ این دلیل به دستش نرسیده؛ فقدان النص است، اجمال النص است، تعارض النص است، شکّ کرده. پس این شک به تناسب حکم و موضوع مقصود چیست؟ آن جایی است که بر نمی‌تابد شک را؛ اصول عقاید، کسی که شک در اصول عقاید داشته باشد یعنی شک در مبدأ، معاد، نبوت، امامت، در این‌ها شک داشته باشد که این‌ها شک بر نمی‌تابد چون حجج بالغه بر این‌ها وجود دارد و خدای متعال راه را مبین مبین فرموده در این امور، از این جهت هر کسی در این باب شک داشته باشد چون شک هم بعد التفات است دیگه قهراً، «إِعلم أَنَّ الْمَكْلَفَ إِذَا تَفَتَّ إِلَى حَكْمٍ شَرْعِيٍّ إِمَّا أَنْ يَحْصُلَ لَهُ الشُّكُّ أَوْ الظَّنُّ أَوْ الْقَطْعُ» بنابراین این شک این جا به تناسب حکم و موضوع یعنی شک در اصول عقاید، پس ربطی به بحث ما اصلاً ندارد، معصیت هم که درست است، معصیت هم فی النار است، این مطلب هم درست. بنابراین لا ربط لهذا الحديث به بحثنا.

س: اصول عقاید اگر کسی واقعاً در شک ماند...

ج: اگر مستضعف باشد این روایت برای او تخصیص می‌خورد. اگر واقعاً مستضعف باشد. ببینید در مبدأ ما نمی‌توانیم مستضعفی را.... مگر این که جنون داشته باشد، این‌ها و امثال این‌ها باشد. اما اگر عادل هست در مبدأ.... اما حالا در یک جاهایی ممکن است نسبت به یک چیزهایی یک شکوکی... خصوصیت معاد را مثلاً دارند، بعضی حکما می‌دانید، بعضی از فلاسفه در خصوصیات معاد شک و شبهه دارند، یکی از مشکلات علوم عقلی برای کسی که درست چیز نشود همین است که بزرگان خود حتی فلاسفه توصیه کردند که هر کسی وارد این میدان نشود، یا بزرگان می‌گویند هر کسی وارد این میدان نشود به خاطر همین است که یک وقت عقاید او متزلزل نشود. باید کسی باشد که از نظر قوی فکری اولاً قوی باشد، ثانیاً اهل وسواس و شک تردید، آدم‌های وسواسی و شک و تردیدی آن جا کارشان را خراب می‌کند، یزید علی وسوستهم و شکهم. آدم‌هایی که این جوری نیستند من بارها عرض کردم که آیت‌الله فیاضی دام ظلّه که ما از بچگی و جوانی با ایشان دوست بودیم، ایشان از یک آدم‌های همین جوری هستند یعنی آن چنان آدم بی‌شک و شبهه‌ای است که هرچه هم... در فلسفه و علوم عقلی کرد همان عقاید اولیه که یک



آدم معمولی بازاری یا کشاورز یا چه، به نفس سلیم خودش و صاف خودش دارد با همه خواندن این چیزها و این شبهات و این‌ها آن‌ها را از دست نداده. بله آدم‌هایی که این جور باشند لایس که وارد این علوم هم بشوند برای این که این علوم را ما لازم داریم برای حوزه‌های علمیه و برای جواب از خیلی از شبهات. اما آدم‌هایی که در خودشان شک و تردید می‌بینند و این‌ها خیلی ورودی در مسائل این چنین برای آن‌ها خوب نیست.

و اما روایت بعدی روایت سی و دوم:

«قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ» یا در بعضی نقل‌ها «ما حق الله على العباد» «قَالَ أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَ يَقِفُوا عِنْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ.»

این است که «يقولوا ما يعلمون» آن که می‌دانند. «و يقفوا عند ما لا يعلمون» آن را که نمی‌دانند توقف کنند نزد آن. شبیه این در روایت سابقه بود دیگه، چه جوابی دادیم؟ گفتیم اما نسبت به حکم واقعی که لایعلمها، ما توقف داریم به همین حدیث عمل می‌کنیم. نسبت به این که حکم ظاهری ما چیست؟ برائت است؟ عند ما يعلمون يقول.... ما آن را که می‌دانیم می‌گوییم. بحمدالله از برکت این روایات داله بر برائت برای ما ثابت شده پس بنابراین منافاتی ندارد، بنابراین ادله برائت وارد بر این روایت است و منافاتی با آن ندارد.

روایت سی و سوم:

که این روایت را قبلاً خواندیم. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ.»

هر چیزی که محبوب فرموده است خدای متعال علم آن را از بندگانش «فهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ» آن محبوب، آن مستور، خدا برداشته از عهده آن‌ها.

این روایت قبلاً جزو روایات چه بود که می‌خواندیم؟ داله بر برائت بود، چطور صاحب وسائل این را جزو باب دوازدهم آورده که باب دوازدهم عنوان آن را این قرار داده بود؛ «باب وجوب التوقف و الاحتياط في القضاء و الفتوى و العمل في كل مسألة نظرية لم يعلم حكمها، بنص منهم عليهم السلام.»

چون صاحب وسائل درست است باب را آن جور معنا کرده، باب را طبق فتوای خودش عنوان می‌کند ایشان، منتها در ذیل باب روایات معارض با آن روایاتی که دال بر آن مدعا هست را هم بیان می‌کند. بنابراین ایشان اگر این روایت را آورده و از باب این است که این روایت را ممکن است کسی بگوید آقا معارض با روایات شما هست، از این جهت در این باب ذکر کردند.

بعد خود ایشان چون این روایت بر خلاف ادعای ایشان است یک صفحه راجع به این روایت صحبت فرموده که جواب بدهد.

فرمودند: «اقول هذا مخصوصٌ بالوجوب» ما شبهات تحریمیه را می‌گوییم احتیاط در آن واجب است، شبهات وجوبیه را که نمی‌گوییم. این روایت هم که فرموده «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم» برای شبهات وجوبیه است نه برای شبهات تحریمیه.

«هذا مخصوصٌ بالوجوب و أنه لا يجب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب بخلاف الشك بالتحريم فيجب الإحتياط».

ایشان حالا چند تا قرینه برای این که... حالا خیلی حرف‌های ایشان را نمی‌خواهم بخوانم ان شاء الله مطالعه می‌فرمایید و مراجعه می‌فرمایید، آن مطالب مهم ایشان را عرض می‌کنم.

یکی این که فرموده است که یک قرینه‌ای که داریم بر این که این شبهات تحریمیه را نمی‌گیرد و برای شبهات وجوبیه است، این است که معمول جاها همین طور که احتمال وجوب می‌دهیم احتمال حرمت می‌دهیم دیگه، اگر بنا باشد هم به خاطر احتمال وجوب احتیاط کنیم، هم به خاطر احتمال حرمت احتیاط کنیم شارع می‌فرماید احتیاط نسبت به هر دو داشته باش این تکلیف ما لایطاق است، من چطور می‌توانم در جایی که احتمال وجوب می‌دهم، احتمال حرمت هم می‌دهم، هر دو احتمال را دارم می‌دهم چه جور می‌توانم احتیاط بکنم، اگر شارع به من این جا بگوید احتیاط بکن تکلیف به ما لایطاق کرده، پس از این می‌فهمیم که یکی از این دو تا مقصودش است یا شبهات وجوبیه مقصود است یا شبهات تحریمیه است، شبهات تحریمیه‌اش این همه روایات داشتیم که واجب است، پس آن روایات به ما می‌گوید پس این حتماً مرادش است این جا، شبهات وجوبیه مرادش هست، وقتی شبهات وجوبیه مرادش شد معلوم می‌شود شبهات... ببخشید شبهات تحریمیه مرادش نیست چون آن‌ها را گفت باید احتیاط بکنی. پس او که از این دایره خارج شد متعین می‌شود چه مقصود هست؟ شبهات وجوبیه مقصودش است. بنابراین بدو، ابتدائاً درست است؛ این هم شبهات وجوبیه را می‌گیرد هم شبهات تحریمیه را می‌گیرد ولی چون معمول موارد همان طور که ما احتمال وجوب می‌دهیم احتمال حرمت هم می‌دهیم، چون این چنینی است و تکلیف در آن جا نمی‌شود باشد، چون تکلیف به ما لایطاق است، ما چه طور در جایی که هم احتمال وجوب می‌دهیم هم احتمال حرمت می‌دهیم می‌توانید احتیاط کنیم؟ بالاخره اگر ترک کنیم وجوب زمین می‌ماند، احتمال وجوب زمین می‌ماند، اگر انجام بدهیم احتمال حرمت زمین می‌ماند. پس بنابراین شارع اگر بخواهد بگوید این جا هر دو را احتیاط واقعی بکن این تکلیف به ما لایطاق است، پس می‌فهمیم که هر دو مقصود نیست، حالا کدام مقصود است؟ به برکت آن

روایات کثیره‌ای که داشتیم که می‌گفت احتیاط در شبهات تحریمیه واجب است می‌فهمیم وجوبیه مقصود است. یا به برکت اجماع بر این که در شبهات وجوبیه واجب نیست احتیاط، می‌فهمیم مقصود شبهات... این فرمایش ایشان.

س: فرمایش ایشان موضوعیه را شامل نمی‌شود؟ «ما حجب الله علمه عن العباد» شبهه موضوعیه را شامل نمی‌شود؟

ج: بشود.

س: نه، می‌خواهم بگویم فقط وجوبیه را شامل است ...

ج: برای این که شاید هم... آن چیزی که شارع می‌تواند بردارد حکم خودش هست، موضوع را که نمی‌تواند بردارد، به این قرینه بفرماید که مقصود است.

س: اسناد ...

ج: هر چیزی که ما نمی‌دانیم به خدا.... حالا آن هم خوب است.

این قرینه اولی که کأنّ ایشان اقامه فرموده است. قرینه دومی که ایشان اقامه فرموده... این قرینه را جواب بدهیم؛ اولاً شما به قرینه آن روایات... همه آن روایات را که ما اشکال کردیم، و بعد از این هم خواهد آمد همه را اشکال خواهیم کرد، بنابراین روایات داله بر احتیاط که دلالت آن بر احتیاط بماسد و جواب نداشته باشد نداریم. و اجماع هم... اجماع این جا با این که اصولی‌ها این جور مخالف هستند شما چه جور می‌توانید... یا این‌ها مدرکی است، همه معلوم است به خاطر این روایات و این‌ها گفتند دیگه، یا به حکم عقل گفتند در شبهات وجوبیه احتیاط واجب نیست، یا به روایات گفتند، یک اجماع کاشف عن القول المعصوم وجوب ندارد، بنابراین اتکاء به این دو تا درست نیست. این که فرمودید معمول موارد همان طور که احتمال وجوب می‌دهیم احتمال حرمت هم می‌دهیم و یا احتمال حرمت می‌دهیم احتمال وجوب هم در کنارش می‌دهیم این هم واقعیت ندارد، بسیاری از موارد هست که ما احتمال وجوب می‌دهیم ولی احتمال حرمت نمی‌دهیم، مثلاً دعاء عند الرویة الهلال احتمال می‌دهیم حرام باشد، چه احتمالی می‌دهیم؟ احتمال حرمت... بله اگر به قصد تشریع می‌آوریم بله، تشریع حرام است اما نفس این کار حرام است؟ احتمال نمی‌دهیم. یا شرب تثن را حتمال می‌دهیم واجب باشد، اگر احتمال می‌دهیم فقط احتمال حرمتش را می‌دهیم، کسی احتمال وجوب شرب تثن... و هکذا. موارد نادری است که هم احتمال وجوب داده می‌شود هم احتمال حرمت داده می‌شود. یک موارد نادری است، اگر مثلاً شرع به ما نرسیده باشد، مثلاً فرض کنید یوم الشک از طرف... ابتدای شهر رمضان، مثلاً یوم الشک آخر شعبان است یا اول رمضان است، قول به حرمت هم داریم. بله

همین طور که احتمال می‌دهیم وجوب داشته باشد روزه گرفتن، احتمال حرمت هم می‌دهیم قبل از مراجعه به ادله، یک جوری است که احتمال هر دو وجود دارد، یک جاهای نادری است که این چنین است، این روایت «ما حجب الله علمه عن العباد» آن جا را هم می‌گیرد، این روایت «ما حجب الله علمه عن العباد» می‌گوید هر دو را برداشتم؛ چه احتمال وجوب بدهی برداشتم، چه احتمال حرمت را بدهی برداشتم.

س: در حق الطاعه شما فرموده بودید که ما همیشه دو تا احتمال را می‌دهیم یعنی این جور نیست که فقط یک طرف احتمال داشته باشد لذا می‌خواستیم تناقض درست بکنیم حرمت احتیاط، احتمالش را می‌دهیم.

ج: نه، آن چیز دیگری بود این چیز دیگری است، آن نسبت به حکم ظاهری... فلذا گفتیم حق الطاعه مولی همین طور که نسبت به احکام واقعیه هست نسبت به حکم ظاهری هم هست. گفتیم احتمال حکم ظاهری این چنینی می‌دهیم که وجوب احتیاط باشد، برائت باشد و وجوب احتیاط باشد. ولی نسبت به حکم واقعی همه جاها این جوری نیست، آن نسبت به این بود که.... فلذا این مقدمه را هم آن جا گفتیم، گفتیم همان جور که حق الطاعه نسبت به حکم واقعی داریم، حق الطاعه نسبت به حکم ظاهری شرع هم داریم. آن وقت در شبهات حکمیه ما همان طور که احتمال وجوب می‌دهیم، احتمال وجوب احتیاط می‌دهیم، این حرف را زدیم. اما این جا نسبت به حکم واقعی می‌خواهیم بگوییم. چطور این جا، همه جا، اگر ما آن جا این جوری حرف زدیم کان... که به ما اشکال کند، قبول نکند اگر گفته بودیم. چطور وجداناً آخر ما همه جا چطور احتمال وجوب و حرمت در کنار هم می‌دهیم؟

تتمه سخن این که پس می‌گوییم ادله احتیاط هر دو مواردی که این چنینی است قهراً نمی‌گیرد و آن‌ها تخصصاً از تحت ادله احتیاط خارج است به همین قرینه لبیه از تحت ادله احتیاط خارج است.

قرینه دیگری که ایشان اقامه فرموده، فرموده: «و قوله موضوع قرینه ظاهراً علی ارادة الشک فی وجوب فعل وجودی لا فی تحریمه» فرموده موضوع عنهم، ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، آن برداشته شده. این موضوع عنهم؛ برداشته شده، چیزی که هست برداشته می‌شود یا چیزی که نیست؟ چیزی که نیست معنا ندارد که برداشته بشود. پس موضوع عنهم دلیل است بر این که آن که برداشته شده است یک امر وجودی است، آن وقت خدای متعال می‌خواهد بفرماید این را در مرحله ظاهر برداشتم. نه این که در واقع برداشتم تا تصویب لازم بیاید و احکام مشروط به علم باشد، نه در مرحله ظاهر برداشتم. پس ما کجاست که وجودی هستیم؟ در شبهات وجوبیه است که وجودی است، در شبهات تحریمیه که عدم انجام است، عدم فعل است، طلب ترک است، ترک امر وجودی

نیست، انجام است که امر وجودی است. پس به این قرینه‌ای که گفتیم این روایت برای کجا فقط می‌شود؟ وجوبیه می‌شود، برای شبهات تحریمیه نمی‌شود.

این فرمایش هم از صاحب وسائل قدس سره مطلب عجیبی است که به ذهن می‌آید اگر معنای عبارتش همین باشد که غیر از این هم ما معنای دیگری برای عبارت‌شان نمی‌فهمیم. مگر ما می‌گوییم آن ترک برداشته شده، یا آن وجوب برداشته شده، یعنی آن انجام برداشته شده. ما حجب الله، یعنی حکمی که نمی‌دانیم، حکم یک امر وجودی است؛ چه تحریمی آن، چه وجوبی آن. حکم خدای متعال چه حکم تحریمی چه حکم وجوبی، هر دو امر وجودی است، و هر دو درست است که می‌گوییم موضوع<sup>۱</sup> عنهم، حرمت موضوع<sup>۲</sup> عنهم وقتی نمی‌دانی، وجوب موضوع<sup>۳</sup> عنهم وقتی نمی‌دانی. ایشان رفتند سر چی؟ ایشان رفتند سر آن محرم و آن واجب. محرم عبارت است از چی؟ از انجام دادن این کار، تازه باز هم اشتباه است اگر بگوییم خود محرم، یعنی انجام دادن حرام است، فعل حرام است، یعنی آن مطلوب در تحریم، مطلوب در تحریم چیست؟ ترک الفعل است، مطلوب در وجوب چیست؟ انجام فعل است. آن ترک است آن انجام. ایشان رفتند سر آن، اصولی که به این روایت استدلال می‌کند که نمی‌رود سر آن، اصولی می‌گوید چی؟ می‌گوید این حرمت، جعل این حرمت، خود این حرمت که یک امر وجودی است این مجهول است برای ما، و هکذا آن وجوب مجهول است برای ما، آن روایت می‌گوید «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع<sup>۴</sup> عنهم» نمی‌رود سر آن مطلوب که آن جا ترک است یا آن جا فعل است. علاوه بر این ما که شک می‌کنیم مثلاً دعا عند الرؤية الهلال واجب است یا واجب نیست بعد از انجام دادن شارع می‌خواهد بردارد یا قبل از انجام دادن؟ قبل از انجام، پس هنوز موجود نشده، چه را موضوع<sup>۵</sup> عنهم؟ فعل تا محقق نشود، از ما سر نزد در خارج که وجود ندارد که، یک مفهومی است. پس بنابراین اگر شما بخواهید به شبهات وجوبیه هم اختصاص بدهید برای این که در شبهات وجوبیه می‌گویید وجود دارد آن مطلوب هنوز وجود نیافته، قبل از عمل که وجود نیافته، پس بنابراین باز آن را هم نمی‌تواند بردارد، اگر آن را توجیه می‌کنید این جا هم همان توجیه وجود دارد، بنابراین....

س: ... مطلوب در نهی ترک نیست؟

ج: مطلوب واقعی دیگه، آن درسته، صیغه نهی عبارت است از زجر عن الفعل.

بنابراین فرمایش ایشان هم تمام نیست رسیدیم به حدیث سی و چهار، ان شاء الله دیگه فردا این احادیث تمام می‌شود ان شاء الله و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۷۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در روایاتی بود که استدلال شده به آنها برای وجوب احتیاط در شبهات تحریمیه یا وجوبیه. رسیدیم به روایت سی و چهار، این روایت راجع به احتمال وجود عده در مرأی که می‌خواهد با او ازدواج بشود هست، بنابراین ربطی به اثبات احتیاط مطلقاً ندارد، از این می‌گذریم.

روایت سی و پنجم: «قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ كُفِيَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» هر کس عمل کند به آنچه که می‌داند یعنی حجت بر او قائم شده است، این نسبت به آنچه که نمی‌داند کفایت گردیده شده. ظاهر این روایت شریفه اثبات برائت است کما این که به این روایت در باب برائت استدلال شد؛ صاحب وسائل قدس سره این روایتی که ذکر می‌کنند چون گفتیم سر این که این روایات دالیه بر برائت را ذکر می‌کنند با این که عنوان باب وجوب توقف و احتیاط هست، به خاطر این که روایات معارضه‌ی با روایات دال بر عنوان را هم ایشان ذکر می‌کنند و بعد توجیه می‌کنند آن روایات معارضه را. این جا هم ایشان توجیه فرموده است به توجیهاتی که خیلی خلاف ظاهر هست؛ مثلاً من جمله از فرمایشاتی که فرموده، فرموده: «يُمْكِنُ حَمْلُهُمَا» یعنی این روایت و آن روایت «مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ» «عَلَى الْغَافِلِ الَّذِي لَمْ يَحْصُلْ عِنْدَهُ شَكٌّ وَلَا شُبْهَةٌ وَلَا بَلَّغُهُ نَصُّ الْإِحْتِيَاظِ» این روایت برای کسی است که شبهه‌ای پیش او پیدا نشده به خاطر این که اصلاً غافل است، چون شبهه پیدا شدن بعد از التفات است، کسی که غافل بالمره هست شک برایش پیدا نمی‌شود، کما این که ظن و یقین هم برایش پیدا نمی‌شود، و هم چنین چنین آدم غافلی اصلاً توجه به ادله‌ی احتیاط هم ندارد چون غافل محض است، این روایت می‌فرماید: این آدم‌های این جوری که در غفلت محض به سر می‌برند از این جهات، اگر به همان‌هایی که می‌دانند عمل کنند نسبت به آن‌هایی که نمی‌دانند دیگر مسئولیتی ندارند، این جور آدم‌ها، این حمل، حملی است خلاف ظاهر دیگر، روشن است، چون «مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ» اطلاق دارد، عموم دارد علی الاختلاف المبانی که «مَنْ» دلالتش اطلاق است یا وضعی و عمومی است. «مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ كُفِيَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» هر کس به آنچه که می‌داند که این کنایه‌ی می‌داند یعنی می‌داند خود او را، یا می‌داند حجت بر او را، یا به خاطر ادله‌ی دیگر این «عَلِمَ»‌های در این جور جاها را باید معنا کند به این که «قام لديه الحجة» حالا ولو اماره باشد، چون موارد علم صددرصد قطعی نادر است. پس «مَنْ عَلِمَ» یعنی کسی که «قام لديه الحجة»

برای یک حکمی. اگر آن‌ها را که این چنین است عمل بکند از مابقی کفایت می‌کند دیگر، خدای متعال نسبت به آن‌ها مسئولیتی برای او قائل نیست. نتیجه‌اش چه می‌شود؟ برائت می‌شود، اصولی‌ها همین کار را می‌کنند دیگر؛ آن‌هایی که دلیل بر آن قائم شده به آن‌ها عمل می‌کنند، فتوا می‌دهند؛ آن جاهایی که شک دارند و نمی‌دانند چه به نحو شبهه‌ی حکمی‌ی وجوبیه، چه به نحو تحریمیه می‌گویند برائت داریم، دیگر مسئولیتی نداریم. پس بنابراین یکی از ادله‌ی برائت می‌تواند شمرده بشود و توجیه صاحب وسائل قدس سره تمام نیست.

بله اگر ادله‌ی احتیاط تام و تمامی داشتیم، این جور ادله‌ی تام و تمامی داشتیم که باید احتیاط کرد آن وقت ممکن بود بگوییم که نسبت ادله‌ی احتیاط با این روایت اخص مطلق است. چون این هم غافل را می‌گیرد هم شک را می‌گیرد، همه را می‌گیرد؛ آن ادله‌ی احتیاط برای غیر غافل است قهراً، پس بنابراین اخص مطلق می‌شد این را تخصیص می‌زد، این وجود داشت؛ ولی تا به حال ما دلیل قاطعی بر احتیاط پیدا نکردیم تا این جا که حالا خواندیم روایات را، تا حالا ببینیم بعد خدای متعال چه خواهد فرمود، چه خواهد کرد، بفرمایید...

س: این روایاتی که مثل آن روایت قبلی که ... بالاخره در موردی که ما فکر می‌کنیم جای برائت است، حضرت فرموده احتیاط کنید

ج: کجا فرموده؟

س: حالا این روایتی که مثلاً، نمی‌گوییم دلالتش تام است ولی این سؤال برای من شده جایی که ما مثلاً می‌گوییم جای برائت است حضرت فرمودند احتیاط کن، بالاخره این جوابش چه می‌شود؟ مورد برائت است حضرت فرمودند احتیاط کنید، حالا یا این روایت یا روایت‌های دیگری که بود که ما فکر می‌کنیم.....

ج: آن روایت‌هایی که جواب دادیم یکی یکی، پس باید به آن جواب‌هایی که دادیم مراجعه بفرمایید،

س: شما آخر بعضی‌ها را در عامش اشکال کردید در آن تثبیتش اشکال کردید، ولی مثلاً مورد، مورد برائت است ظاهراً هم مورد برائت است، حالا آن.....

ج: نه گفتیم آن‌ها دلالت بر احتیاط نمی‌کردیم، آن‌ها دیگر حالا تکرار نکنیم آن جواب‌ها را،

س: .....

ج: نکاح را بله، آن را گفتیم از آن می‌گذریم به خاطر این که آن بحث جداگانه‌ای می‌خواست که حالا ادله‌ی برائت در یک موارد خاصه‌ای تخصیص خورده است یا نخورده است؟ آن در تنبیهات برائت باید ذکر بشود. یک کسی ممکن است بگوید، بله برائت ثابت است الا یک چند مورد؛ مثل باب فروج، باب اموال، باب دماء، که این‌ها روایات خاصه دارد ممکن است بگوییم تخصیص می‌زنیم آن‌ها را قائل به برائت نمی‌شویم؛ فلذا گفتیم می‌گذریم از آن نه این که در موردش هم بخواهیم بگوییم نه، اگر سنداً و دلالتاً تمام باشد، معارض نداشته باشد در مورد ملتزم می‌شویم ادله‌ی برائت را تخصیص می‌زنیم.

س: استاد اگر این جا دلیل دیگری بر برائت نداشته باشیم در روایت اخیر می‌تواند دلیل مستقل باشد؟

ج: بله بله، به همین هم استدلال شده، شاید مرحوم شهید صدر احتمال می‌دهم علی ما بیالی که فرموده این اهم ادله و ادل در ادله بر برائت است، این روایت. چون می‌فرماید که کسی که عمل کند «بِمَا عَلِمَ كُفِيَ مَا لَمْ يُعْلَمْ» در تمام موارد شبهات حکمیه ما «مَا لَمْ يُعْلَمْ» است دیگر، وقتی به آن‌هایی که می‌دانیم عمل بکنیم «كُفِيَ مَا لَمْ يُعْلَمْ» این هذا اولاً؛ یک جواب دیگر هم این جا عرض بکنیم و آن این است که اصولی به برکت ادله‌ی برائت شرعیه، اعمال به برائت که می‌کند «عَمِلَ بِمَا يُعْلَمْ» است، چون اقامه‌ی حجت بر آن شده دیگر، شمای اخباری بیابید یک دلیلی برای ما اثبات کنید که احتیاط است تا یا با آن‌ها معارضه بکند، تا حالا که نیاوردید، این روایت هم که برائت برای ما اثبات می‌کند.

روایت بعدی، روایت سی و ششم: روایت احمد بن الحسن المیشمی است که در باب تعادل و تراجیح روایت مفصله‌ای است که آن جا مفصل از آن بحث کردیم، یک فرازی از این روایت مبارکه این است: «فی حدیث اختلاف الاحادیث» خدمت حضرت رضا (س) رسیدند و سؤال کردند از این که وقتی روایت با هم متعارض می‌شود چه باید کرد؟ حضرت مطالبی فرمودند، خیلی روایت مفصل است فرموده: «وَمَا لَمْ تَجِدُوهُ فِی شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ» حضرت انقساماتی فرمودند، این جور اگر بود این کار را بکنید، آن جور بود این کار را بکنید تا به این جا می‌رسند؛ اگر هیچ کدام از این‌ها نبود یعنی مثلاً عام و خاص نبود، جمع عرفی نداشت، چه نداشت که حضرت آن جا فرمودند نظیر این امور را، فرمود: «وَمَا لَمْ تَجِدُوهُ فِی شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ فَرُدُّوا إِلَيْنَا عِلْمَهُ فَنَحْنُ أَوْلَىٰ بِذَلِكَ وَلَا تَقُولُوا فِيهِ بَارَأْنَكُمْ وَعَلَيْكُمْ بِالْكَفِّ وَالتَّشْبِثِ وَالْوُقُوفِ وَأَنْتُمْ طَالِبُونَ بَاحْثُونَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكُمُ الْبَيَانُ مِنْ عِنْدِنَا» صاحب وسائل می‌فرماید این روایت دلالت می‌کند بر این که ما باید توقف کنیم و حرفی نزنیم تا این که از طرف ائمه (ع) بیانی بیاید،



این جوابش هم از ما تقدم ظهر؛ که ما نسبت به حکم واقعی همین جور هستیم، نسبت به حکم واقعی طالب و باحثیم و حرفی هم نمی‌زنیم که واجب است حرام است، هیچی نمی‌گوییم. راجع به حکم ظاهری خودشان ائمه فرمودند به حکم آن ادله، ما بحث کردیم، فحص کردیم، به آراءمان هم نمی‌گوییم، «لَا تَقُولُوا فِيهِ بِأَرَائِكُمْ» چشم، ما که به آراءمان نمی‌گوییم، ما هم رفتیم به حدیث رفع مراجعه کردیم فرموده «رفع ما لا يعلم»؛ به حدیث حج مراجعه کردیم، به این حدیث امروز مراجعه کردیم؛ پس بنابراین ما به آراءمان نمی‌گوییم، اصولی می‌گوید من به آراء خودم نمی‌گویم که، من برائت شرعیه را به‌خاطر این ادله دارم می‌گویم پس منافاتی به فرمایش حضرت رضا(س) اگر این روایت صادر شده باشد از حضرت ندارد،

س: برائت عقلیه آرائکم نیست؟

ج: برائت عقلیه آن‌جایی است که هیچ دلیلی نداشتیم، آن هم بنا بر مسلک برائت عقلیه‌ها می‌گویند حکم عقلی بطی و جزمی است؛ درست؟ حکم عقلی بطی و جزمی را که نمی‌شود کاری کرد، اصلاً بنای دین بر حکم عقلی اولی است، اگر این نباشد اصلاً....

س: این روایت چی.....

ج: منافاتی ندارد با آن، این منافاتی با آن؛ این نسبت به حکم واقعی... حکم شرع است ما نسبت به حکم شرع که حرفی نمی‌زنیم که، که شارع چه فرموده، ما می‌گوییم ما هم از نظر عقلی آن وقت برائت داریم، اما شارع برائت شرعیه جعل کرده یا نه؟ حرفی نمی‌زنیم اگر دلیل نداشته باشیم، پس بنابراین نسبت به «ما صدر من الشارع» چه به حکم واقعی، چه به حکم ظاهری اگر هیچی نداشته باشیم حرفی نمی‌زنیم، ولی چون دلیل نسبت به حکم ظاهری داریم از طرف شارع آن را می‌گوییم.

روایت سی و هفتم، که «قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنَّ مَنْ أَجَابَ فِي كُلِّ مَا يُسْأَلُ عَنْهُ فَهُوَ وَالْمَجْنُونُ» هر که راجع به هر چه سؤال می‌شود جواب می‌دهد این آدم دیوانه‌ای است، هر سؤالی می‌کنند جواب می‌دهد راجع به هر چیزی، حالا مثلاً در صنف ما هم همین طور، هر بحثی، جامعه‌شناسی سؤال کنند جواب می‌دهد، روان‌شناسی جواب می‌دهد، از فیزیک بخواهند سؤال کنند جواب می‌دهد، از داخل سیاست بخواهند جواب می‌دهد، اقتصاد بخواهند جواب می‌دهد، هر چیزی بخواهند جواب می‌دهد، این معلوم می‌شود که مجنون است دیگر،

س: علم دینی و دین....

ج: بله همه چیز را بخواهد جواب بدهد می شود مجنون.

این حرف درستی است، ولی چه ربطی به بحث ما دارد؟ تعجب می کنم صاحب وسائل این روایت را در عداد روایات توقف، مگر اصولی می آید به هر چیزی که از او می پرسند بخواهد جواب بدهد؟ بابا فرق ما با شما اخباری ها چیست؟ شما هم دارید در شبهات حکمیه جواب می دهید ما هم در شبهات حکمیه جواب می دهیم، شما می گوئید احتیاط، ما می گوئیم برائت، شما اگر ما مشمول این روایت بشویم شما هم مشمول این روایت می شوید که دارید می گوئید احتیاط، توجه فرمودید؟ پس بنابراین این روایت ربطی به این ندارد، این روایت می خواهد بگوید هر کسی حد و مرز خودش را بشناسد، راجع به هر چیزی دخالت نکند، در آن چیزی که آگاهی دارد، اطلاع دارد و بشر هم محدود است دیگر، آن که نامحدود است خدای متعال است و کسانی که علم شان متصل به علم الهی، آن ها، ولی ماها همه نه، یک محدوده هایی داریم و بزرگی یک عالم به این است که حد خودش را بشناسد و بی خود پاسخ ندهد، خیلی جاها بگوید نمی دانم، کما این که بزرگانی که ما آن ها را به خدمت شما، درک کردیم خیلی های شان همین طور؛ علامه ی طباطبائی قدس سره، من خودم یک وقتی در خیابان خدمت، خیلی آدم چیزی بود دیگر ایشان، از تواضعش فوق حد معمول هم بود. از حاشیه ی ایشان بر اسفار این نشان می دهد در برهان صدیقین یک حاشیه ای در این مطلب خاصی زده. تو کوچه از ایشان سؤال کردم که یک توضیحی می خواستم راجع به آن. فرمود: نمی دانم، حالا یادشان نبود یا ما را قابل نمی دانستند حالا هرچی.. اگر نمی دانم خیلی راحت می گفت نمی دانم، با این که فن اش است، دیگر خارج از فن اش نیست، فن اش به همان چیزی است که نگاشته و تحریر فرموده اما می گوید نمی دانم. آقای حائری قدس سره همین جور بود، خیلی چیزها را نمی دانم، نمی دانم برای او راحت تر از می دانم بود.

سی و هشت: فرمود ابو عبدالله (ع) به حسب این نقل «أَوْرَعَ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبْهَةِ» تا آخر که این روایات وقوف است که قبلاً بحث کردیم و گفتیم این روایات دلالت ندارد.

روایت سی و نهم؛ در روایت سی و نهم این است که وابصة بن معبد اسدی آمد خدمت رسول خدا (ص) طبق این نقل، «فَقَالَ: لَا أَدْعُ مِنَ الْبِرِّ وَالْإِثْمِ شَيْئاً إِلَّا سَأَلْتُهُ عَنْهُ» در ذهن خودش می گفت من هیچ کار خوب و بدی را واگذار نمی کنم الا این که از حضرت سؤال خواهم کرد، در ذهنش این جور بود، حالا شاید هم برای امتحان حضرت

می‌خواسته، که من از همه چیزها می‌خواهم از حضرت سؤال کنم، «فَلَمَّا أَتَاهُ قَالَ لَهُ النَّبِيُّ (ص) أَسْأَلُ عَمَّا جِئْتُ لَهُ أَوْ أُخْبِرُكَ» می‌پرسی یا خودم قبل از سؤال تو اخبار کنم تو را که از چه می‌خواستی سؤال بکنی و جوابش چه هست؟، «قَالَ أَخْبِرْنِي قَالَ جِئْتُ تَسْأَلُنِي عَنِ الْبِرِّ وَالْإِثْمِ» آمدمی که از همه‌ی کارهای خوب و گناه و معصیت سؤال کنی که چه چیزهایی خوب است چه چیزهایی بد است؟ «قَالَ نَعَمْ» بله برای همین‌ها آمده بودم، «فَضْرَبَ بِيَدِهِ عَلَى صَدْرِهِ» «فَضْرَبَ» ظاهرش این است که ضرب ضمیرش برمی‌گردد به رسول خدا؛ یعنی حضرت یک دستی به سینه‌ی مبارک‌شان زدند کما این‌که امیرالمؤمنین «ان هنا لعلماً جماً» کأن حضرت می‌خواهند بگویند بله، همه چیزها این‌جا خدای متعال نهاده است و من اطلاع دارم. «ثُمَّ قَالَ يَا وَابِصَةُ الْبِرِّ مَا أَطْمَأْنَنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَالْبِرُّ مَا أَطْمَأْنَنْتَ بِهِ الصَّدْرُ وَالْإِثْمُ مَا تَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ وَجَالَ فِي الْقَلْبِ وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَافْتَوَوْكَ» اثم کدام است؟ آن چیزی است که هی احتمالش در سینه‌ی انسان چرخ می‌خورد و در قلب انسان جولان می‌دهد، شاید واجب باشد، شاید نباشد، شاید حرام باشد، شاید نباشد؛ اگر چه «أَفْتَاكَ النَّاسُ» مردم یعنی عامه یا غیر عامه، آن وقت که عامه نبوده، مردم هم فتوا بدهند بگویند آره، این جور است آن جور است، ولی تو از گفته‌ی آن‌ها یقینی پیدا نمی‌کنی، اطمینان نفس پیدا نمی‌کنی، دنبال این جور چیزها رفتن اثم است، گفتند صاحب وسائل کأن می‌خواهد بفرماید ما در شبهات حکمیة نمی‌دانیم وجوب هست، وجوب نیست، حرمت هست، حرمت نیست؛ این‌جا توقف اگر نخواهیم بکنیم این اثم است.

جواب این فرمایش ایشان هم همان جوابی است که بارها در روایات دیگر داده شد که ما به‌خاطر روایات تردد نداریم، «جَالَ فِي الْقَلْبِ» نیست، این جوری هست یا آن جوری نیست نداریم که، به‌واسطه‌ی آن روایات دال بر برائت شرعیة عالم شدیم به این‌که برائت شرعیة است، پس بنابراین باز آن روایات ورود بر این روایات دارد و تخصصاً از تحت این‌ها خارج می‌شود.

س: صدره ممکن است صدر آن.....

ج: بعید است که آن «ثُمَّ» چون دارد «فَضْرَبَ بِيَدِهِ عَلَى صَدْرِهِ ثُمَّ قَالَ» قال این‌جا پیغمبر است دیگر، پیامبر فرمود؛ پس صدر ثم به آن می‌خورد که همان کار را پیامبر فرموده، یعنی می‌خواهد بگوید این‌جا هست همه‌ی علوم کانه.

س: یک احتمال هم این است که چون گفته «مَا أَطْمَأَنَّ بِهِ الصَّدْرُ» می‌گوید نگاه کن آن چیزی که اطمینان می‌گیری...

ج: نه آن چیزی است که در قبال او سینه‌ات اطمینان دارد که بله، مطلب همین‌طور است،

س: ....

ج: ما می‌گوییم از...

س: ... کرده به‌خاطر همین است می‌گوییم شاید به‌خاطر همین اشاره کرده....

ج: ممکن است حالا توطئه‌ای برای این باشد که راجع به صدر بخواهد حرف بزند، ممکن است این باشد ممکن هم هست که بخواهند بگویند یعنی این جا هست همه چیزها می‌گوییم برای تو.

س: استاد ظاهراً قضای این روایت یک قضای دیگری است در بحث قضا هست که یک روایتی قریب به این مضمون که ..... بین قلبت چه می‌گوید؟ ظاهراً....

ج: این آن را نمی‌گوید،

س: بین واقعاً نقش خود فطرت خود قبول می‌کند یا نه؟ و یک راه شناخت دیگر را مطرح می‌کند نه حالا بحث‌های ما که حالا خبر و دلیل و....

ج: نه نمی‌گوید بین قلبت چه می‌گوید، این را نمی‌گوید، «الْبِرُّ مَا أَطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَالْبِرُّ مَا أَطْمَأَنَّ بِهِ الصَّدْرُ وَالْإِثْمُ مَا تَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ وَجَالَ فِي الْقَلْبِ وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوَكَ» حالا آن هم باشد باز بالاخره دلالتی بر بحث ما ندارد. اگر آن باشد اتفاقاً برعکس دلالت می‌کند، ما به قلب‌مان که مراجعه می‌کنیم می‌بینیم برائت عقلیه مثلاً می‌گوید، پس بنابراین مشکلی ندارد.

س: پس فرقی چه بود؟ یعنی قبل از این پس چه می‌گفتیم؟

ج: نه، یک روایاتی داریم که ایشان اشاره می‌کنند به او، می‌گویند که یکی از معیارهای شناخت حق این است که به نفس‌ات مراجعه کنی ببینی چه قضاوت می‌کند؟

س: این را هم همین را می‌گوید،

ج: نه، این این را نمی گوید که مراجعه به قلبات بکن بین چه می گوید، می گوید آن مطلبی که موجب اطمینان نفس می شود آن برّ است، آن چیزی که موجب اطمینان نفس نمی شود، آن چیز موجب، نه نفس شما به چه حکم می کند، آن مطلبی که موجب اطمینان نفس می شود....

س: دو روی یک سکه اند دیگر،

ج: دو روی یک سکه ولی معنایش فرق می کند؛ یعنی این طرف سکه یک چیزی نوشته، آن طرف سکه یک چیز دیگر نوشته، ولی دو روی یک سکه اند.

روایت بعدی روایت چهل؛ فرمود: «يَا أَخَا عَبْدِ قَيْسٍ إِنَّ وَضَحَ لَكَ أَمْرًا فَاقْبَلْهُ وَإِلَّا فَاسْكُتْ تَسْلَمَ وَرَدَّ عَلَيْهِ إِلَى اللَّهِ فَإِنَّكَ أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» اگر یک چیزی برای تو روشن شد قبولش کن و الا ساکت شو تا سالم بمانی، و علمش را هم به خدای متعال رد کن.

این روایت هم باز «إِنَّ وَضَحَ لَكَ أَمْرًا فَاقْبَلْهُ» می گوئیم چشم وضح لنا امر برائت شرعیه به خاطر آن ادله؛ این ها منافاتی ندارد. این اشکال این است که بزرگوارانی که به این جور روایات استدلال کردند، نظر به حکم واقعی کردند. بله، حکم واقعی که در شبهات حکمیه بر ما روشن نمی شود؛ ما هم نسبت به حکم واقعی که سکوت می کنیم، حرفی نمی زنیم. نسبت به حکم ظاهری دلیل داریم پس منافاتی با این روایات ندارد بلکه عمل به همین روایات است نسبت به حکم ظاهری آن؛ و اما...

س: غیر یکی از این روایات نفرمودند؟؟ اگر یک برائت مجعوله ای این قدر مسلم که آقایان فقهاء در همه ی امورات فتوای؟؟ می دهند بعد از آن طرف اهل بیت ما در مقام بیان باشند بعد تأخیر در حاجت هم بیندازند، بعداً بخواهند یک جای دیگر بیان بکنند چرا نگفتند اگر؟؟ تثبت، تثبت کلیه نیست، حتی من حیث حکم ظاهریه نیست؟؟

ج: نه، پس موضوع تثبت را روشن کردند، فرمودند کجا تثبت بکن، آن جایی که شبهه داری، نمی دانی، ما نسبت به حکم ظاهری نداریم؛ خروج موضوعی دارد.

س: اگر برائت مجعول بوده؟؟ نمی گوید برائت داری؟ تثبت؟؟ برائت داری، چرا نگفته؟؟

ج: گفته، فرموده دیگه، این همه ادله برائت اقامه کردیم پس الان چند ماه است در این حرف ها هستیم پس آن ادله برائت برای چه بود؟ فرمودند دیگه، منتها دأب ائمه (ع) این نیست که حالا یک جا دسته کرده و آن جوری بفرمایند؛ برای این که اگر این کار را کرده بودند اصلاً ما دکان و چیز نداشتیم دیگه؛ این فرمایش مرحوم امام را مرحوم والد

نقل می‌کردند که امام در درس اصول، بعد من در کلام امام هم دیدم، در تعادل و تراجیح مثل این که فرمودند در جواب این سؤال؛ چرا دسته کرده و شسته و رُوْفْتَه نفرمودند مطالب را؟ یک جا عام گفتند، یک خاص و هی این قدر ما باید بحث کنیم، چه کنیم تا دریابید این مثلاً. ایشان فرمودند یکی از وجه‌هایش این است که، یکی از حُکَم آن ممکن است این باشد والله العالم که یک کاری کردند، کار بشود تخصصی تا یک عده اصلاً شغل‌شان این بشود. این‌ها که شغل‌شان این شد، مدافع اسلام خود به خود خواهند شد؛ اصلاً کارشان دیگه این شده دیگه؛ اگر دسته کرده و شسته و رُوْفْتَه بود که احتیاج به این حرف‌ها نداشت، حوزه‌های علمیه برای چه می‌خواست؟ هر کسی سواد داشت می‌رفت می‌فهمید که این جا این را نوشته و عمل می‌کرد.

پس بنابراین، این برای این که یک عده کار و شغل‌شان این بشود ممکن است یکی از حکمت‌هایش همین باشد که فرمودند. چهل و یک

چهل و یک، روایت چهل و یک: می‌فرمایند که «الْعَامِلُ عَلَى غَيْرِ بَصِيرَةٍ كَالسَّائِرِ عَلَى سَرَابٍ بَقِيَعَةٍ» کسی که بدون بصیرت و بینایی عمل بخواهد بکند مثل کسی که سیر می‌کند بر این که یک سرابی را از دور می‌بیند خیال می‌کند ضمآن و تشنه است و آبی را از دور می‌بیند و می‌رود سراغ آن و وقتی به آن می‌رسد می‌بیند نه، آب نبود، این یک چیز طبیعی بود که این جور نشان داده می‌شد. «وَلَا يَزِيدُهُ سُرْعَةُ سَيْرِهِ إِلَّا بُعْدًا» این هم درست است. «الْعَامِلُ عَلَى غَيْرِ بَصِيرَةٍ» شما در شبهات حکمیه که نمی‌دانید واجب است یا نه؟ حرام است یا نه؟ عمل می‌کنید، عَلَى غَيْرِ بَصِيرَةٍ دارید عمل می‌کنید؛ این روایت نهی کرده، جواب الجواب که نسبت به حکم واقعی که بله، حکم ظاهری هم که عَلَى بَصِيرَةٍ هستیم به خاطر روایاتش.

روایت چهل و دو که بحث فراوان یک مقداری دارد و مهم هم هست.

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ إِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَضَّاحٍ» که شیخ فرموده علی الاقوی این سند موثق است. «أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى الْعَبْدِ الصَّالِحِ ع» که موسی بن جعفر (س) هست که عبد صالح چون تقیه شدید بوده، نام مبارک حضرت را نمی‌بردند. الفقیه البغدادی، این جور تعبیرات نسبت به حضرت می‌شد. «يَسْأَلُهُ عَنْ وَقْتِ الْمَغْرِبِ وَالْإِفْطَارِ فَكَتَبَ إِلَيْهِ أَرَى لَكَ أَنْ تَنْتَظِرَ حَتَّى تَذْهَبَ الْحُمْرَةُ وَتَأْخُذَ بِالْحَائِطَةِ لَدِينِكَ». صاحب وسائل در این جا، در این باب دوازده از ابواب قضاء، صفات قاضی تلخیص کردند روایت را؛ من کل روایت را بخوانم که بعد ببینیم که چه جور می‌شود استدلال کرد و جوابش چیست؟ «قَالَ كَتَبْتُ إِلَى الْعَبْدِ الصَّالِحِ يَتَوَارَى الْقُرْصُ وَيَقْبَلُ اللَّيْلُ وَيَزِيدُ اللَّيْلُ ارْتِفَاعًا» قرص خورشید پنهان می‌شود، شب روی می‌آورد «وَيَزِيدُ اللَّيْلُ

ارْتِفَاعاً» شب هم ارتفاع پیدا می‌کند یعنی بالا می‌رود و هی تاریک‌تر می‌شود هوا؛ «وَتَسْتَرُّ عَنَّا الشَّمْسُ وَتَرْفَعُ فَوْقَ الْجَبَلِ حُمْرَةً» یک سرخی بالای کوه پیدا می‌شود، بالا می‌آید «وَيُؤَذِّنُ عِنْدَنَا الْمُؤَذِّنُونَ» پیش ما و محل ما مؤذن‌ها وقتی این جور می‌شود اذان می‌گویند «فَأُصَلِّيَ حِينَئِذٍ وَافْطَرُ إِن كُنْتُ صَائِماً» نماز مغرب را می‌توانم بخوانم و افطار می‌توانم بکنم اگر صائم هستم «أَوْ أَنْتَظِرُ حَتَّى تَذْهَبَ الْحُمْرَةُ الَّتِي فَوْقَ الْجَبَلِ» یا باید صبر کنم تا آن «حُمْرَةُ فَوْقَ الْجَبَلِ» از بین برود، آن وقت نماز بخوانم و افطار کنم «فَكَتَبَعَ إِلَيَّ أَرَى لَكَ أَنْ تَنْتَظِرَ حَتَّى تَذْهَبَ الْحُمْرَةُ وَتَأْخُذَ لِحَائِطَةٍ لَدَيْنِكَ» یا «وَتَأْخُذَ بِالْحَائِطَةِ لَدَيْنِكَ».

تقریب استدلال به این روایت شریفه آن طور که شیخ اعظم در فرائد فرموده این هست که این که امام (ع) فرمود: «أَرَى لَكَ أَنْ تَنْتَظِرَ حَتَّى تَذْهَبَ الْحُمْرَةُ وَتَأْخُذَ بِالْحَائِطَةِ لَدَيْنِكَ»، این «وَتَأْخُذَ بِالْحَائِطَةِ لَدَيْنِكَ»، در حقیقت مناط و علت حکم است؛ یعنی چرا به تو می‌گویم «تَنْتَظِرَ حَتَّى تَذْهَبَ الْحُمْرَةُ»؟ برای این که برای تو لازم است که أخذ به حائطه بکنی، به احتیاط بکنی، چون لازم است و واجب است أخذ به احتیاط بکنی، از این جهت به تو گفتم «لَكَ أَنْ تَنْتَظِرَ حَتَّى تَذْهَبَ الْحُمْرَةُ».

شیخ فرموده این نظیر این عبارت است که در محاورات عرفی مثلاً به یک نفری می‌گویم «أَرَى لَكَ أَنْ تَوْفَى دِينَكَ وَتُخْلِصَ نَفْسَكَ» یک کسی بدهکار است هی اعصابش دارد خرد می‌شود و هی چه می‌کند، می‌گوید آقا برو این بدهکاری‌هایت را بده تا نفست خلاص بشود، تا راحت بشوی، این تا راحت بشوی دلیل همین است که دارد می‌گوید برو اداء دینت را بکن، آن جمله‌ی بعدی در حقیقت علت آن چیزی است که با جمله‌ی قبل ادا شده و گفته شده، این جا هم حضرت می‌فرماید: «أَرَى لَكَ أَنْ تَنْتَظِرَ حَتَّى تَذْهَبَ الْحُمْرَةُ» چرا این حرف را می‌گویم «أَرَى لَكَ» این که تَنْتَظِرَ ذهاب الحُمْرَةُ؟ این هست که باید «تَأْخُذَ بِالْحَائِطَةِ لَدَيْنِكَ».

پس بنابراین نگوئید که این روایت برای یک جای خاصی است که احتیاط واجب کرده و این مخصص ادله‌ی برائت است در مورد خودش که بله، اگر در این مورد خاص که شک در این دارید که مغرب شده یا مغرب نشده است، نه به نحو شبهه موضوعیه، به نحو شبهه حکمیه نمی‌دانید ملاک مغرب عند الشارع این جا محقق است یا محقق نیست و ملاک نماز خواندن یا افطار کردن الان محقق شده یا نه؟ باید احتیاط بکنید. ممکن است در این مورد شارع احتیاط را جعل بکند ولی به این بیانی که شیخ می‌فرماید برای این است که این احتمال را از بین ببرد که نه، این اختصاص به مورد ندارد. حضرت می‌فرماید این جا که می‌گویم به خاطر این است که آدم باید احتیاط بکند. پس یک قاعده‌ی کلیه از این روایت استفاده می‌شود که انسان باید در موارد شبهات حکمیه احتیاط بکند از این جهت که

باید در شبهات حکمیه احتیاط بکند، در این مورد هم من به تو گفتم که چه کار کن؟ احتیاط بکن، پس بنابراین، این روایت از آن یک قاعده عامه و کلیه استفاده می‌شود. سند هم که فرمودند موثق است پس بنابراین دلالت روایت سنداً... این روایت سنداً و دلالةً خوب است برای استدلال، این فرمایش شیخ اعظم.

بعد شیخ اعظم قدس سره بعد از پایان روایات که یکی یکی جواب می‌دهند از ادله، خودشان البته جواب دادند از این روایات شریفه.

مجموع کلمات ایشان و غیر ایشان مجموعش، ملخصش، این هست که این روایات شریفه در آن چهار احتمال وجود دارد و علی اساس جمیع این احتمالاتی که عرض می‌کنیم استدلال به روایت ناتمام است.

احتمال اول این است که این روایت دارد می‌فرماید که ذهاب حمره‌ی مغریه، این شرط است برای خواندن نماز مغرب و افطار، این را ممکن است این روایت بفرماید. اگر این روایت مفادش این باشد «أَرَى لَكَ أَنْ تَنْتَظِرَ حَتَّى تَذْهَبَ الْحُمْرَةُ» یعنی «الحمرة المغریه» که خود او می‌گفت که بالای کوه می‌آید، آن حمره‌ی مغریه است. دیگه وقتی خورشید غروب می‌کند، یک حمره‌ای آن جا شعاع خورشید هنوز چون زائل نشده، یک سرخی در همان طرف مغرب هویدا می‌شود. به این می‌گویند حمره‌ی مغریه، این روایت دلالت می‌کند بر این که بله، باید ذهاب حمره‌ی مغریه بشود.

س: مشرقیه یا مغریه؟

ج: نه، مغریه،

س: مشرقیه رفته،

ج: مشرقیه غیر از این است. حالا بعد می‌گوییم. این ذهاب حمره‌ی مغریه است که همان طرف مغرب است نه بالای سر است؛ همان طرف مغرب است. در افق مغرب دیده می‌شود.

اگر این را بخواهد روایت بفرماید، این روایت «یرد علمه الی اهله» چون بر خلاف مسلم فقه هست که آن ذهاب حمره‌ی مغریه لازم نیست و این بدعتی است که یک گروهی به نام خطابیون ایجاد کردند و آن‌ها این حرف را می‌زنند. این روایت مطابق حرف و نظر آن مبدعین است و این احتمال اگر در روایت معنایش این باشد، این خلاف حق است و تقیهً لابد صادر شده یا هر چی، مخصوصاً چون روایت هم مکاتبه هست، در مکاتبات آن احتمال تقیه فراوان‌تر است چون ممکن است به دست هر کسی برسد یا یک سند است که بله، حضرت نوشته این جوری،



می‌شود این جا و آن جا از آن استفاده نکنند اهل خلاف، فلذا آن جا احتمال تقیه در مکاتبات بیشتر است حتی بعضی‌ها گفتند اصلاً مکاتبات حجت نیست به خاطر همین که احتمال تقیه اصل عقلایی عدم تقیه در آن‌ها جاری نمی‌شود که این البته یک نظر دیگه خیلی افراطی هست در باب چیز، ولی عده‌ای هم گفتند که مکاتبه این جور است. پس اگر این باشد اصلاً روایت حجت نیست و لکن بعید است واقعاً این احتمال، یعنی این احتمال شهید صدر ابداع کردند و فرمودند لعلّ این باشد ولی این احتمال بعید است چون حضرت اگر می‌خواستند این را بفرمایند دیگه ذیل آن که بیایند تعلیل بیاورند و این‌ها، لزومی نداشت؛ آدم این جور موارد یک حرف خلافی را که حالا چیز است، خودش را می‌گوید دیگه، حالا بخواهد تعلیل هم بکند.

احتمال دوم در روایت شریفه این است که مراد همان حمره‌ی مغریه باشد اما به این بیان که وقتی هنوز خورشید درست مستتر نشده است و دیگه در آستانه‌ی این است که آخرین لحظات ظهور و طلوعش را داشته باشد، یک سرخی در طرف مغرب دیده می‌شود که این باعث می‌شود که انسان شک کند به خصوص وقتی جای کوهستانی که این جا هم که این سؤال دارد می‌کند جای کوهستانی است، شک می‌کند که آیا واقعاً خورشید غروب کرده یا نه هنوز غروب نکرده و این کوه مانع از دیدن آن است؟ فلذا می‌گوید که من شک می‌کنم که آیا واقعاً استتار قرص شده یا استتار قرص نشده در اثر این که یک چنین سرخی پیدا است؟ کوه هم مانع است. پس به نحو شبهه موضوعیه شک دارد. این هم که در عبارتش بود که لیل ارتفاع پیدا کرده و فلان این از باب است که یعنی تاریکی، نه این که واقعاً شب، اگر واقعاً شب شده که شک ندارد در این که وقت نماز است و افطار می‌شود کرد. «اتموا الصیام الی اللیل» دیگر شکّی ندارد که، این لیلی که دارد این جا می‌گوید یعنی به خاطر آن تاریکی که عارض شده در اثر این... جاهای کوهستانی همین جور است دیگر که وقتی محاط به کوه است، خورشید هنوز غروب هم نکرده، مستتر نشده، وقتی پشت کوه قرار می‌گیرد مخصوصاً کوه‌هایی که بلند است، باعث می‌شود که این شک می‌کند که آیا واقعاً استتار پیدا کرد یا نه؟ این سؤالش این است. حضرت هم این جا فرموده باید چه کار کنیم؟ احتیاط باید بکنیم و این جا شبهه موضوعیه است و جای احتیاط هم هست، چرا؟ برای این که اصالة الاشتغال هست، استصحاب عدم غروب هست، همه این‌ها وجود دارد دیگه، اشتغال یقینی دارد به صوم، حق ندارد که بخورد اگر به قاعده اشتغال نگاه کنیم، اگر به استصحاب بقاء یوم، استصحاب بقاء یوم هم داریم. از نظر نماز مغرب هم همین جور است. اگر حالا نماز بخواند بعداً اشتغال یقینی به مغرب که می‌داند دارد، نمی‌داند با این جور نماز خواندن آن اشتغال یقینی از آن برائت حاصل شده یا حاصل نشد؟ پس بنابراین، این روایت شریفه، بنابر این احتمال که ظاهر روایت هم همین است که این می‌خواسته بگوید یک چنین وضعیتی است که کوه این جور است، یک

سرخی هم دیده می‌شود و من با این سرخی نمی‌فهمم که آیا استتار قرص شده یا نشده؟ حضرت می‌فرماید چه کار کن؟ می‌فرماید این جا باید احتیاط بکنی، پس این جا احتیاط، حضرت در شبهه موضوعیه می‌فرماید بنابراین ربطی به بحث ما ندارد. احتیاطی هم که حضرت این جا می‌فرماید بکن، یک احتیاطی است که علی القاعده است. طبق قواعد است. این هم احتمال دوم؛ احتمال سوم و چهارم یک قدری حالا باید توضیح بدهیم که دیگه ان شاء الله برای شنبه، و صلی الله علی محمد و آل محمد.

## جلسه ۷۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در استدلال به روایت عبدالله بن وضّاح عن ابی عبدالله (ع) بود که یک بار دیگر برای استحضار متن حدیث شریف را بخوانیم.

«كَتَبْتُ إِلَى الْعَبْدِ الصَّالِحِ عَ يَتَوَارَى الْقُرْصُ وَيَقْبِلُ اللَّيْلُ وَيَزِيدُ اللَّيْلُ ارْتِفَاعاً» شب روی می‌آورد و و ارتفاع شب هم بالا می‌رود یعنی تاریکی‌ها افزوده می‌شود «وَيَسْتُرُ عَنَّا الشَّمْسُ» خورشید هم مستور می‌شود «وَيَرْتَفِعُ فَوْقَ الْجَبَلِ حُمْرَةٌ وَ يُؤَدِّنُ عِنْدَنَا الْمُؤَدِّنُونَ فَأَصْلَى حِينَئِذٍ وَأُفْطِرُ إِنْ كُنْتُ صَائِماً أَوْ أَنْتَظِرُ حَتَّى تَذَهَبَ الْحُمْرَةُ الَّتِي... فَوْقَ الْجَبَلِ فَكَتَبَ عَ أَرَى لَكَ أَنْ تَنْتَظِرَ حَتَّى تَذَهَبَ الْحُمْرَةُ وَ تَأْخُذَ بِالْحَائِطَةِ لَدِينِكَ».

س: حالا این ابتدا نسخه ... این «فَوْقَ اللَّيْلِ»، در تهذیب «فَوْقَ الْجَبَلِ» است در وسائل «فَوْقَ اللَّيْلِ» است. «وَتَرْتَفِعُ فَوْقَ اللَّيْلِ»

ج: آن «أَنْتَظِرُ حَتَّى تَذَهَبَ الْحُمْرَةُ فَوْقَ اللَّيْلِ»؟

س: «فَوْقَ اللَّيْلِ» دارد.

ج: بله، این مناسب‌تر است؛ یعنی آن حمراهی که بالای کوه هست از بین برود.

س: «وَتَرْتَفِعُ فَوْقَ اللَّيْلِ حُمْرَةٌ»

ج: بله؟

س: «وَتَرْتَفِعُ فَوْقَ اللَّيْلِ حُمْرَةً» آن جاست.

ج: آهان، آن جا؟

س: بله آن جا

ج: در هر دوتای آن ...

ج: آن هم باز همین جور است. به قرینه ذهن آن هم «جَبَل» است. ظاهراً غلط چاپی باشد.

س: حکم هر دوتای آن «لیل» آمده، «جَبَل» اصلاً ندارد.

ج: اصلاً «جَبَل» ندارد؟

س: در آن نسخه نه. در هر دوتا به جای «جَبَل» «لیل» است.

ج: آخر این «فَوْقَ اللَّيْلِ حُمْرَةً» دیگه خیلی نامأنوس است.

س: طلوع را نمی گوید؟

ج: طلوع؟

س: اتفاقاً خود این استاد قرینه می شود برای این که «حُمْرَةً»، «حُمْرَةً» مشرقیه است یعنی احتمال «حُمْرَةً» مغریه می رود کنار چون حمرة مشرقیه است که شب می آید بالا، آن حمرة با آن می آید بالا،

ج: بله، حمرة مشرقیه هم شب هنوز تاریک نشده و آلا دیگه مرتفع می شود. حالا بالاخره سؤال این شخص بنابر نسخه «جَبَل» حالا یا آن نسخه این هست که خورشید مستور می شود و استتار قرص می شود؛ یعنی در ظاهر امر آن منطقه ای که ما زندگی می کنیم که بنابر نسخه «جبل» کوهستانی هم هست، خورشید استتار پیدا می کند اما هنوز ذهاب حمرة نشده، حالا ذهاب حمرة را هم فعلاً همین طور مجمل می گیریم. ذهاب حمرة نشده، مؤذن ها هم اذان می گویند، حالا وقت نماز مغرب داخل شده یا نه؟ می توانیم نماز مغرب را بخوانیم یا نه؟ ۲- اگر صائم هستیم می توانیم افطار کنیم یا نه؟ امام (س) حسب این نقل می فرماید: «أَرَى لَكَ أَنْ تَتَنَظَّرَ حَتَّى تَذْهَبَ الْحُمْرَةُ وَتَأْخُذَ بِالْحَائِطَةِ لِدِينِكَ». که شیخ اعظم فرمود این «وَتَأْخُذَ بِالْحَائِطَةِ لِدِينِكَ». در حقیقت در مقام تعلیل برای آن جمله قبل است و می خواهد بفرماید این که من گفتم صبر کنید تا ذهاب حمرة بشود، به خاطر این است که لازم است که

برای دین، احتیاط به خرج بدهید. از این جهت است؛ مثل این که در مکالمات عرفیه، در نصایح، پندهایی که کسی به دیگری می‌کند می‌گوید که «أری لک أن تؤدی دینک، و تخلص نفسك» یک آدم بدهکاری هست که هر روز بدهکارها می‌آیند می‌روند، این هم پولدار است، می‌گوید من «أری لک» این که دین را وفا کنی خودت را خلاص کنی، این خودت را خلاص بکنی در حقیقت تعلیل و دلیل است برای این که چرا می‌گویم ادای دینت را بکن؛ یا یک کسی می‌گوید «أری لک» این که این در دارو، ولو این داروی تلخی است، بخوری و خودت را نجات بدهی از مریضی، این خودت را نجات بدهی از مریضی، این تعلیل است برای آن قبل است، پس این جا امام(ع) می‌فرماید علت این که من دارم به تو می‌گویم که صبر کن تا ذهاب حمره بشود، این هست که باید أخذ کنی به «حائِطَة لِدینک». بنابراین وقتی این شد تعلیل، می‌شود یک کبرای کلی، دیگه اختصاص به مورد ندارد چون اگر ما چنین کبرای کلی را از این حدیث استفاده نکنیم شخص می‌گوید ممکن است کسی بگوید این وجوب احتیاطی است در مورد خاص و ادله‌ی برائت را تخصیص می‌زنیم می‌گوییم که در این مورد خاص واجب است احتیاط، مثل این که در فروج گفته می‌شود مثلاً احتیاط واجب است، در دِماء گفته می‌شود احتیاط واجب است، این جا هم یک مورد خاصی است، تخصیص می‌زند به ادله‌ی برائت اما اگر گفتیم نه این تعلیل است برای قبل، تعلیل یعمم و یخصص می‌شود یک کبرای کلی به درد همه جا می‌خورد، فلذا ادله‌ی داله‌ی بر احتیاط همین ماده احتیاط، نه به حمل شایع احتیاط باشد نه؛ حتی به لفظ احتیاط و به ماده احتیاط، احتیاط را واجب کرده باشد، مهم‌ترین دلیل آن یکی همین روایت شریفه است و آن روایتی که اول بحث خواندیم، اولین روایتی که وقتی وارد ادله‌ی داله‌ی بر وجوب احتیاط شدیم خواندیم، این دوتا، چون هم آن سندش تمام بود هم این گفته می‌شود سندش تمام است فلذا شهید صدر از بین ادله‌ی داله‌ی بر احتیاط فقط همین دوتا روایت را انتخاب فرموده است هم آن روایت اول و هم این روایت و دیگه بقیه روایات احتیاط را ارجاع دادند گفتند و ذکر نکردند.

س: سندش را بررسی می‌فرمایید؟

ج: بله آقا؟

س: سند این روایت را بررسی می‌فرمایید؟

ج: اگر دیگه دلالتش تمام شد گفتیم این روایت از بس کثیر است، ۶۸ روایت است گفتیم دیگه به خاطر استفاده و مسلمیتش دیگه بررسی سندی نمی‌کنیم. حالا مگر این که در یک مورد خاصی اجابۀ برای امر مؤمن بخواهیم که این کار را بکنیم.

و اما در مقام جواب از این استدلال گفته شد که مجموعاً در این ذهاب حمره‌ای که این آقا سؤال کرده است چهار احتمال وجود دارد.

احتمال اول این است که شاید در ذهن این عبدالله بن وضّاح این بوده است که ذهاب حمره‌ی مغریبه لازم است چون می‌گوید فوق جبل، نمی‌گوید فوق الرأس، حمره‌ی مشرقیه فوق الرأس است. انسان نزدیک غروب که می‌شود اگر نگاه کند غروب که می‌شود یک سرخی بالای رأس می‌بیند. این گفته که در طرف همان مغرب، بالای جبل بنابراین نسخه، من یک سرخی می‌بینم، آیا شرط است برای نماز، وقت نماز مغرب یا برای افطار که آن حمره ذهاب پیدا کند و از بین برود یا نه؟ بنابراین احتمال اول است که می‌خواهد بگوید هل یشترط در دخول وقت نماز مغرب و جواز افطار ذهاب حمره‌ی مغریبه أم لا؟

س: اگر این مغریبه را ببیند که غروب آفتاب را می‌بیند دیگه؛

ج: بله؟

س: اگر در جایی که کوه هست که دیگر قاعدتاً نمی‌شود ذهاب مغریبه را دید.

ج: چرا؟

س: چون مغرب مشخص نیست یعنی این فقط کوه است، این پشت کوه قرار گرفته و این فقط در بالای جبل را می‌بیند نه پشت کوه را،

ج: خیلی لابد، نه چون تاریکی هم بالا آمده، با این می‌شود. تاریکی بالا آمده، خود این هم می‌گفت که تاریکی زیاد شده، از این جهت چنین شبهه‌ای برای او هست و مؤذن‌ها هم که دارند اذان می‌گویند پس برای آن‌ها هم روشن است. این یک احتمال است. شهید صدر این احتمال را ابداع کردند در کلام ایشان که محتمل است سؤال سائل از این باشد که اگر از این باشد باید ما روایت را حمل بر تقیه بکنیم و «یسکت عن الاستدلال»، چرا؟ برای خاطر این که مسلم است از نظر فقه امامیه که ذهاب حمره‌ی مغریبه لازم نیست و الا یک ریع، چه قدر باید بیشتر ما صبر بکنیم تا نماز بخوانیم چون یک مقداری، ده بیست دقیقه‌ای طول می‌کشد تا آن حمره‌ی مغریبه هم زائل بشود و این یک مسلکی است یک عده خطّابیون که این‌ها اهل بدعت بودند و این بدعت را هم آن‌ها گذاشتند. این روایت هم تقیه شاید، شاید محلی هم که این‌ها زندگی می‌کردند آن‌ها بودند فلذا حضرت می‌بینید فرموده: «أَرَى لَكَ» برای تو می‌بینم یعنی این کانه برای حفظ جان تو، برای حفظ... چون معمولاً در احکام الهی که «أَرَى لَكَ» یا فلان گفته

نمی‌شود، این همه است. این «أَرَى لَكَ» نشان می‌دهد که برای تو؛ یعنی به نفع تو، این می‌شود امر بر تقیه کرد. این احتمال اول که ایشان فرموده است «ان يراد اشتراط ذهاب الحمرة المغربية، فتكون الرواية من أدلة اشتراط ذهابها في صلاة المغرب كما يقول بذلك الخطابيون و على هذا لا بد من رد الرواية إلى أهلها لما ثبت في الفقه من عدم اشتراط ذلك و من الطعن على الخطابين الذين أظهروا هذه البدعة» این احتمال اول که اگر این باشد. حالا اگر ما استظهار... این اضافه را عرض می‌کنیم، حالا ما اگر از این روایت همین را استظهار کردیم پس دلالت ندارد و روایت هم باید ردّ به اهلش بشود. اگر هم این را استظهار نکردیم بلکه این در کنار بقیه احتمالات وجود داشت؛ پس روایت مردّد می‌شود بین ما یصح الاستدلال به که آن معانی مثلاً آخر باشد و این احتمال که بنابراین احتمال، روایت از حجیت می‌افتد و باید ردّ به اهلش بشود. بنابراین همین که پای این احتمال اول در میان می‌آید، حالا یا به نحو استظهار یا به نحو احتمال، موجب سقوط استدلال به روایت شریفه می‌شود.

س: حاج آقا، مورد تقیه‌ای است، کبری هم تقیه‌ای است؟

ج: بله، خوب حرفی زدید.

این جا تعلیق‌هایی که وجود دارد همین است که حالا معلل می‌شود تقیه‌ایی اما علت چرا بشود تقیه‌ایی؟ حضرت می‌فرماید باید أخذ به حائظ فی الدین کرد و ما مواردی داریم در روایات مبارکات و در فقه هم هست، در روایات باب استصحاب هم وجود دارد که در آن جا هم گفته می‌شود ما تطبیق این تعلیل یا این علت را بر مورد نمی‌فهمیم. یا این مورد با این علت تطبیق نمی‌کند پس راوی لعلّ یک اشتباهی برای او پیدا شده در بیان مثلاً معلل، اما علت را چرا بگویند، علت را حضرت دارد می‌فرماید: «أَنْ تَأْخُذَ بِالْحَائِظَةِ لِذِيْنِكَ». آن که فرموده باید ذهاب حمرة مغربیه بشود که آن معلل است، آن حمل بر تقیه می‌شود یا این‌ها ساقط می‌شود اما این علت را چرا؟ علت را أخذ به او می‌کنیم و بنابراین اشکالی ندارد بنابراین که تفکیک در حجیت هم همان طور که در اصول بیان شده امر صحیح که یک روایت ممکن است یک فرازش به خاطر جهتی حجیت نداشته باشد، فراز دیگرش حجیت داشته باشد. این جا هم همین جور می‌شود.

الثانی: احتمال دومی که در روایت داده می‌شود این هست که از این نه حمرة مشرقیه مقصود است و نه حمرة مغربیه به آن معنای متعارف و معمولش، بلکه مقصودش این است که وقتی که خورشید در آستانه و لحظات آخری است که دیگر می‌خواهد استتار پیدا نکند، یک سرخی شدیدی هم در همان مقطعی که خورشید می‌خواهد استتار پیدا کند، پیدا است. حالا سؤال ایشان این است، سؤال از شبهه حکمیه نمی‌کند از اشتراط نمی‌کند. مسئله را بلد

است. سؤالش این است که با توجه به این خصوصیت من شک دارم که واقعاً خورشید غروب کرد؟ حالا اگر استتاری هستیم، استتار القرص پیدا شد، اگر مغربی هستیم مغرب حاصل شده یا حاصل نشده؟ به خاطر این که آن منطقه کوهستانی است، من احتمال می‌دهم که الان خورشید استتار پیدا نکرده از افق بلکه فقط پشت کوه رفته که اگر کسی بالای کوه برود می‌بیند هنوز خورشید، هنوز آن جاها آفتاب است و هنوز اصلاً نه استتار پیدا شده و نه مغرب پیدا شده.

س: اذان نمی‌گویند این جور موقع‌ها

ج: بله آقا؟

س: اذان نمی‌گویند.

ج: نه آن جا چون همین جور که می‌بینند تاریک شد، خیال می‌کنند که چیست؟ خیال می‌کنند مغرب شده، استتار قرص شده، محل‌شان جوری است و محاط به کوه است خیال می‌کنند این جوری شده، این برای خیلی عوام پیش می‌آید دیگه؛ آن‌ها خیال می‌کنند دیگه شب شده الان، حالا این آقا آدم متوجهی بوده، آدم متوجهی بوده، برایش سؤال پیش آمده که این‌ها اذان می‌گویند؛ درست است ولی من به خاطر دیدن این سرخی شدید، فوق الجبل به خصوص، نه افق که نیست، فوق جبل است، آن جا می‌بینم یک سرخی است. این احتمال می‌دهم نه، خورشید واقعاً آن طرف کوه وجود داشته باشد و این سرخی شعاع او هست، بازتاب او هست. پس سؤال از چه می‌کند؟ سؤال از شبهه موضوعیه می‌کند. حکم را بلد است، حالا یا استتار قرص می‌داند ملاک است یا مغرب می‌داند ملاک است. سؤالش این است که در اثر دیدن این قرمزی من شک می‌کنم که آن چیزی که شارع آن را ملاک قرار داده است که می‌دانم هم آن چه هست، آن محقق شده است یا محقق نشده است؟ پس از شبهه موضوعیه سؤال می‌کند. امام هم در شبهه موضوعیه دارند می‌فرمایند که چیست؟ این جا واجب است که احتیاط بکنی، درست هم هست. چرا؟ برای خاطر این که در این جا هم استصحاب بقاء یوم وجود دارد یا استصحاب عدم دخول شب وجود دارد؟ حالا شب که می‌گوییم یعنی همان چیزی که ملاک است. استصحاب عدم استتار قرص، اگر این شد یا استصحاب عدم دخول مغرب، و یا استصحاب بقاء یوم را دارد. یا این که از این استصحاب‌ها هم صرف نظر بکنیم، اشتغال یقینی یقتضی البرائة یقینی، اگر که الان افطار بکند، یقین پیدا نمی‌کند که «أَتَمُّوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ» (بقره/۱۸۷) را تحویل مولا داده یا نداده؟ «أَتَمُّوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ» را تکلیفی است که یقین به آن دارد، با این افطار نمی‌داند این را تحویل مولا داده یا نه؟ از آن طرف فرموده نماز مغرب بر تو واجب است عند... این با این که الان نماز بخواند نمی‌داند این را

امتنال کرده یا نکرده؟ اشتغال یقین یقتضی البرائه یقینیه، پس هم به مقتضای استصحاب و هم به مقتضای قاعدهی اشتغال در این موارد باید احتیاط بکند و امام این شبهه موضوعیه را فرمودند واجب، در این مورد و این طبق قاعده است و درست است و ربطی به بحث ما ندارد که احتیاط در شبهات حکمیه باشد. بنابراین اگر ما این احتمال هم در این روایت بدهیم که احتمال بسیار قوی‌ای است که همین را می‌خواسته بگوید آن شخص، نه از شبهه حکمی که دارد سؤال می‌کند. بنابراین روایت مربوط به بحث ما نمی‌شود، حالا اگر استظهار کردیم این معنا را، که اصلاً روشن است این روایت مربوط به بحث ما نیست، اگر این احتمالی شد در قبال کنار سایر احتمالات، حدیث را از استدلال برای بحث ما می‌اندازد چون مردّد می‌شود بین ما یصح الاستدلال و ما لایصح الاستدلال.

احتمال سوم:

احتمال سوم این هست که این از شبهه حکمیه دارد سؤال می‌کند؛ یعنی در ذهنش هست که آقا علاوه بر استتار قرص یا علاوه بر این که مغرب باید بشود، یک امر دیگری هم شرط است و آن ذهاب این حمره است؟ ذهاب حمره‌ی مشرقیه که محل کلام است دیگر که آیا این ذهاب حمره‌ی مشرقیه لازم است یا لازم نیست؟ ما باید صبر کنیم تا این خورشید، تا این سرخی‌ای که بالای سر ما هست ذهاب پیدا بکند یا این که نه لازم نیست، بین فقها هم یک اختلافی هست. این از همین دارد سؤال می‌کند عن اشتراط ذهاب حمره‌ی مشرقیه دارد سؤال می‌کند، که این لازم است یا لازم نیست؟

س: استاد بنابر احتمال دوم چرا به عمومیت در ذیل حدیث بنابر احتمال دوم تمسک نمی‌کنیم؟

ج: «أری لک أن تأخذ بالحائطة لدینک» یعنی این جا دیگر لازم نیست بگویم تعلیل است، یعنی باید این جا احتیاط را اخذ بکنیم؛ در این مورد باید احتیاط را اخذ کنیم. هذا اولاً؛ ثانیاً به خدمت شما عرض شود که حالا بعد خواهیم گفت که ان شاء الله یک قرائتی دیگری خواهیم آورد که این‌ها را هم باید حمل، این تعلیل‌ها را باید حمل بر غیر وجوب بکنیم و ارشادی هم بکنیم.

و اما احتمال سوم چه بود؟ این بود که این دارد از اشتراط ذهاب حمره‌ی مشرقیه سؤال می‌کند و امام (ع) می‌فرمایند که: بله، مشروط است ذهاب حمره‌ی مشرقیه، اگر این جوری هم گفتیم فقهای که در بحث فقه در این مورد قائل هستند به این که ذهاب حمره‌ی مشرقیه لازم نیست بشود، آن‌ها این روایت را به‌خاطر آن قرائتی که آن جا اقامه می‌کنند حمل بر تقیه می‌کنند، که باز حمل بر تقیه می‌شود؛ منتها آن اولی حمل بر تقیه می‌شود برای خاطر این که آن



از مسلمّات مذهب امامیه هست. این جا یک خرده محل اختلاف است ولی در عین حال جمع بین روایات دو طرف که وجود دارد این هم حمل بر تقیه شده در آن جا. بنابراین این هم یک احتمالی است که در کنار آن احتمال شبهه‌ی موضوعیه وجود دارد که ....

س: عامه هم که استتار قرص را....

ج: نه، استتار قرص ولی ذهاب حمره‌ی مشرقیه را داریم می‌گوییم.

علاوه بر این که این جا یک قرینه‌ای وجود دارد که مستبعد می‌کند این احتمال را، و آن احتمال این است که کسی که دارد سؤال می‌کند از امام که آیا ذهاب حمره‌ی مشرقیه شرط است یا شرط نیست؟ امام باید جواب واقعی را بدهند، امام که در جواب مسائل احتیاط نمی‌فرمایند بکند، این فقیهی است که بلد نیست واقع را، می‌گوید احتیاط بکنید، اما امام که وقتی مسأله را از او سؤال می‌کنند که نمی‌فرمایند احتیاط بکن، واقعه هم دست او هست و می‌داند چه هست؟ واقع امر را باید بفرماید، پس این خودش قرینه می‌شود بر این که این سؤال از اشتراط ذهاب حمره‌ی مشرقیه نبوده، کما این که بنابر سؤال اول هم همین جور است، آن احتمال اول؛ امام آن جا هم احتیاط بکن یعنی چی؟ امام باید بفرماید یا شرط دارد یا شرط نیست دیگر، پس بنابراین خود این که «لا یناسب منسب الامام و مقام الامام» که مبین شریعت است و باید حکم واقعی را بیان بفرماید، نه این که بفرماید احتیاط بکن، از این جهت این ها سبب می‌شود که ما بگوییم احتمال اول و سوم هر دو نادرست است، و کدام احتمال درست است و باید استظهار اصلاً بکنیم نه فقط به عنوان احتمال آن را ذکر کنیم؟ همان احتمال دوم که از شبهه‌ی موضوعیه دارد سؤال می‌کند.

این جا شهید صدر (قدس سره) یک احتمال چهارمی در ذهن شریفش آمده که با این احتمال چهارم ایشان می‌خواهد بگوید هم سؤال، فرمایش امام به عنوان احتیاط تمام است و می‌توانیم این را فرض بکنیم و شبهه هم شبهه‌ی موضوعیه نباشد. و آن این است که این آقا را این جوری فرض کنیم، بگوییم این آقا سؤالش از این است که آیا همین استتار قرص کفایت می‌کند یا مغرب کفایت می‌کند یا یک چیز دیگری هم شرط است؟ اگر درواقع امر این جور باشد که بله، نفس استتار قرص کفایت نمی‌کند بلکه علاوه بر استتار قرص یک غیوبه خاصی لازم هست، نه صرف استتار، یک استتار خاص که عمیق مثلاً بشود آن استتار، این لازم است یا وقتی مغرب می‌شود یک غروب خاصی که عمق پیدا کند این لازم است؛ ولی علامت غالبی‌اش در موارد چه هست؟ ذهاب حمره‌ی مشرقیه است. نه علائم دائمی‌اش، نه ملازم دائمی‌اش؛ ممکن است در یک مناطقی هم این جور نباشد که ملازمه نداشته باشد با ذهاب حمره‌ی مشرقیه؛ یعنی آن غیوبه خاصی عمیق قبل از ذهاب حمره‌ی مشرقیه در یک مناطقی هم ممکن است پیدا

بشود. ولی غالباً این جور است که آن استتار خاص و مخصوص ملازمه دارد به ذهاب حمره‌ی مشرقیه. این جا درست است که امام (ع) بفرماید، چون نمی‌شود ملاک واقعی آن را و علامت واقعی آن را بیان کرد، قابل دسترسی نیست، امام می‌فرماید احتیاط کنید به این که ذهاب حمره‌ی مشرقیه از بین برود، این احتیاط بکنید یک امر طریقی است نه اشتراط ذهاب حمره‌ی مشرقیه بما انه ذهاب حمره‌ی مشرقیه شرط نیست؛ بلکه این به خاطر این هست که این طریق است و علامت است و نشانه‌ای است بر این که آن چه که شرط واقعی است که یک استتار مخصوصه، آن واقع حاصل شده باشد. بنابراین اگر این جوری معنا بکنیم و احتمال بدهیم که ایشان می‌فرمایند که در روایات این باب در فقه شواهدی هم در سایر روایات در این هست که این مقصود باشد؛ بنابراین می‌شود بگوییم که این احتیاطی که امام (ع) فرموده با شأنش سازگار است، با مبین بودن سازگار است؛ شبیه چه هست؟ شبیه این است که در روایات مبارکات خفاء جدران، من عرض می‌کنم خفاء جدران یا خفاء اذان، این ها قرار داده شده علامه ل یک بُعد خاص؛ یعنی یک بُعد خاص و ویژه‌ای از وطن یا از محل اقامه لازم است برای این که انسان نمازش را قصر بخواند. آن بُعد خاص را شارع علامتش را چه قرار داده؟ خفاء اذان و خفاء جدران قرار داده. این جا هم شارع مقدس یک استتار ویژه‌ای را دیده مصلحت است، در آن صورت است که مصلحت صلاتیه پیدا می‌شود، یک استتار خاص است؛ آن استتار خاص را نمی‌داند، علامت مخصوص قابل درکی برای مردم ندارد، فقط آن که می‌بیند این است که معمولاً ملازمه دارد با این که آن وقتی حاصل می‌شود که این استتار قرص هم شده، استتار ذهاب حمره‌ی مشرقیه شده باشد. از این جهت می‌گوید آقا احتیاط کنید، این که می‌گوید احتیاط کنید یعنی از یک جایی به یک علم ایقوف فهمیدید که آن شده، دیگر لازم نیست، اگر یک جایی فهمیدید، آن لازم نیست.

حالا ایشان می‌فرماید: «و لكن الصحيح إمكان حمل الرواية على الجدية» یعنی تقیه نباشد، بگوییم نه احتیاط نمی‌خواهد «حتى من ناحية الاحتياط» یعنی نه تنها این که فرموده ذهاب حمره‌ی مشرقیه تقیه نیست و جدی است، از این که فرموده «فاحتط لدینک» هم «و أخذ بالحائطة لدینک» هم همین جور. «بدعوى ان ذهاب الحمرة المشرقية ليس مأخوذاً فى الحكم الواقعى» آن شرط نیست «بنحو الموضوعية و الشرطية بل بنحو المعرفية و الطريقية إلى مرتبة من غياب الشمس فى الأفق» یک مرتبه‌ای ویژه‌ای از غیاب شمس ما لازم داریم. «لا يمكن» که آن مرتبه «لا يمكن إعطاء ضابطها الموضوعى الدقيق» چون این چنینی است «فجعل شارع ذهاب الحمرة المشرقية قرينة و كاشفا عنها باعتبار انه كلما تحقق ذهاب الحمرة تحققت تلك المرتبة من استتار الشمس» از این جهت که ملازمه دارد، «و ان كان قد تتحقق تلك المرتبة - و لو فى بعض البلدان - قبل ذهاب الحمرة المشرقية كاملة فالكاشف أخص من المنكشف» چون یک جاهایی هست که این کاشف وجود ندارد یعنی هنوز ذهاب حمره نشده و لكن آن مرتبه‌ی

استتار لازم انجام شده «و من هنا» چون این چنینی است، یک کاشف اخص نیست، مساوی نیست، همیشگی همراه او نیست، «صح التعبير عنه بالا احتیاط» این که امام می فرماید احتیاط کن برای همین که، لعل هم باشد، لعل واقعاً آن استتار حاصل شده باشد علی رغم این که این ذهاب حمره‌ی مشرقیه نشده است ولی چون خیلی جاها این جواری نیست امام می فرماید شما احتیاط کنید، شما که نمی توانید علم صدرصد پیدا کنید، راهی ندارید، احتیاط کنید این از بین برود بعد نمازتان را بخوانید، بعد روزه‌تان را افطار بکنید. بنابراین این احتمال وجود دارد، «و هذا الاحتمال علیه بعض الشواهد من سائر روایات الباب نترك بحثها إلى محله فی الفقه». اگر این را گفتیم حالا می توانیم استدلال کنیم یا نه، به این روایت؟ نه، جوابش این است که نمی توانیم استدلال کنیم، چرا؟ برای این که آن مورد خاص است دیگر، امام می فرماید، این جا را دارد می فرماید احتیاط بکن، این جا که راهی معمولاً برای فهم آن مرتبه‌ی خاصه‌ی استتار وجود ندارد برای شما، در این جا باید چه کار کنید؟ باید احتیاط بکنید، چرا؟ چون باز اشتغال یقینی یقتضی براءة یقینی استصحاب هم دارد این جا.

\_ این موضوعیت این جا هم ...

\_ شبیه موضوعیه می شود، یعنی آن همان به خدمت شما استصحاب عدم تحقق آن استتار خاص وجود دارد؛ و هم چنین اشتغال یقینی یقتضی البراءة یقینی وجود دارد، بنابراین...

پس ما این جور خلاصه‌اش شد که فی نفسه چهار احتمال این جا وجود دارد، این احتمالات یا در عرض هم هستند و بعضی هایش «مما لا یصح الاستدلال» بود پس بنابراین می گویم که؛ بلکه اگر دقت فرمودید می بینید که حتی علی کل الاحتمالات؛ این نظر شهید صدر دارم عرض می کنم، «علی کل الاحتمالات» استدلال تمام نبود. بنابراین چهارتا احتمال دارد ...؛ اگر شما گفتید که نه، روی بعضی احتمالات می شود استدلال کرد که همان احتمال اول بود بنابر آن مناقشه‌ای که کردیم، گفتیم باید معلل و علت تفرقه قائل بشویم، معللش تقیه‌ای است، علتش چرا تقیه‌ای باشد؟ اگر این حرف را زدیم می شود چهارتا احتمال در کنار هم، بر اساس بعضی هایش که نمی شد استدلال بکنیم؛ این بنابر یک بیان.

بیان دوم این است که بیایم استظهار بکنیم که از بین تمام این چهارتا احتمال، احتمال اول و احتمال سوم حتماً مراد نیست چون با مقام امام سازگاری ندارد، چون امام به احتیاط نباید جواب بدهد، او از حکم واقعی دارد سؤال می کند، امام به احتیاط معنا ندارد جواب بفرماید، پس این اصلاً مراد نیست. اگر فرمایش شهید صدر را در میان بیاوریم امر دائر می شود بین این که معنای دوم مقصود باشد یا معنای چهارم مقصود باشد، معنای دوم یا چهارم و

هیچ کدام دلالت ندارد. اگر آن احتمال شهید صدر را بنابر مسلک معمول فقها بگوییم نه نیست، آن احتمال را ایشان ابداع کردند، بگوییم این احتمال وجود ندارد پس امر روایت منحصر می شود در همین که شبهه‌ی موضوعیه است، همان احتمال دوم و باز دلالت ندارد.

فتحصل که این روایت هم که مهم بود در باب، این روایت مبارکه هم دلالت بر بحث نمی کند. حالا یک چند دقیقه‌ای دیگر اجازه می دهند جناب آقای ...

روایت چهل و سوم:

روایت چهل و سوم «قَالَ فِي الْحَدِيثِ دَعَا مَا يُرِيكُ إِلَى مَا لَا يُرِيكُ» آنچه که تو را در ریب و شک می اندازد آن را رها کن و برو به سوی آن چیزی که تو را به ریب و شک نمی اندازد. احتیاط که آدم ریب و شک در آن ندارد، می داند تحصیل واقع کرد. اما اگر بنا باشد برائت جاری بکند همه اش دلش قیری ویری می کند نکند این جور نباشد، نکنه آن جوری نباشد؛ «دَعَا مَا يُرِيكُ إِلَى مَا لَا يُرِيكُ» این امری است که فرمودند.

جواب این است که جواب این روایت شریفه هم این است که یعنی درست است امر ارشاد درست نیست که دارد می فرماید، همه جا همین طور است که انسان، اما اصولی می گوید چی؟ او می گوید که من ریبی ندارم در این که حکم ظاهری همین است؛ چرا؟ چون روایت خود معصومین دلالت کرده، چون قرآن بر این مطلب دلالت کرده.

و روایت چهل و چهار و چهل و پنج این دو روایت، چهل و چهار و چهل و پنج همان مطلبی است که بارها در روایات دیگر تکرار شد مضمونش و این بود که خلاصه این شبهات حما است؛ اگر کسی داخل این حماها بشود این احتمال این دارد که در خود حما وارد بشود، در خود آن چیزی که حمای اوست و حریم اوست وارد بشود. فرموده اند که اگر کسی گوسفندهایش را بیاورد در حریم یک مرتعی بچراند، جایی که ممنوع است ورودش، اگر بیاید در مرز بچرانی گوسفند که دیگر عقل ندارد که، تو هم که نمی توانی تک تک آن ها را زنجیر کنی، یکهو رفت آن جا، یکهو می رود وارد آن حریم می شود، آن جایی می شود که ممنوع است، تو گرفتار می شوی، فرمودند که اگر در شبهات انسان بنا باشد احتیاط کار نباشد در شبهات، یک جرأتی در نفسش پیدا می شود که حالا یک جایی هم که حرام باشد خدای نکرده شهوتش غالب می شود، فکرش بر او غالب می شود و مرتکب آن حرام می شود، بنابراین اگر انسان خودش را عادت بدهد که در شبهات احتیاط بکند از این مطلب مصون می ماند، این هم مطلبی است که درست است و اصولی هم به این ملتزم است، قبول دارد که احتیاط خوب است اما صحبت این روایات این نیست که

در همان شبهات حرامی وجود دارد، در خود شبهات؛ نه، می‌فرماید اگر آن شبهات را ترک بکنی آن حرام‌های مسلم گرفتارش نمی‌شوی، این را همه قبول دارند، پس بنابراین این روایات همان‌طوری که قبلاً هم عرض شد،

می‌ماند روایت چهل و ششم، فرمود: «إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (س) قَالَ لِكُمَيْلِ بْنِ زِيَادٍ أَخُوكَ دِينَكَ فَاحْطَظْ لِدِينِكَ بِمَا شِئْتَ» این روایاتی که امر به احتیاط کردند، یعنی خود ماده‌ی احتیاط هست و صیغه‌ی امر، به نحو صیغه‌ی امر بیان شده که این طایفه‌ی مهمی است در باب که ان‌شاءالله دیگر امروز نه، اما فردا جواب این روایات را هم می‌دهیم ان‌شاءالله. که عرض کردم در همین روایت به آقای علوی در این روایات همان روایتی که داشتیم می‌خواندیم، قرائن دیگری وجود دارد دیگر یک کاسه می‌کنیم این‌ها را که ان‌شاءالله آن قرائنی که دلالت می‌کند که این‌ها هم امر استصحابی است یا ارشادی است. و صلی الله علی محمد و آل محمد.

## جلسه ۷۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله فرجه الشریف.

رسیدیم به حدیث شریف چهل و ششم از باب دوازدهم؛

«وَعَنْ أَبِيهِ عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكَاتِبِ عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى التَّمِيمِيِّ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِيِّ عَنْ الرُّضَاعِ أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ لِكُمَيْلِ بْنِ زِيَادٍ أَخُوكَ دِينَكَ فَاحْطَظْ لِدِينِكَ بِمَا شِئْتَ».

این حدیث شریف را شیخ اعظم در وسائل تعبیر فرموده است به کالصحیح، «ما رواه المفید الثانی» که معلوم می‌شود برای ولد شیخ طوسی ایشان خیلی عظمت قائل است که می‌فرماید که المفید الثانی، و بعد هم می‌فرمایند روایتی است که کالصحیح؛ معمولاً در ذیل روایات بحث سندی نمی‌کنند اما این جا این نکته را بیان فرمودند و مطلب دیگری هم که راجع به سند ایشان فرموده در این جا، این است که فرموده این «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْكَاتِبِ» همه‌ی کسانی که در سند هستند، دارای توثیق هستند و ولد شیخ طوسی عن ابیه که شیخ طوسی قدس سره باشد، ایشان هم از شیخ مفید، ایشان «عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكَاتِبِ» و «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْكَاتِبِ عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى التَّمِيمِيِّ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِيِّ» که زکریا ثقه هست. ابو هاشم داود جعفری هم ثقه هست. إنما الکلام در «عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكَاتِبِ» هست که شیخ مفید از او نقل حدیث فرموده؛ مرحوم شیخ رضوان الله علیه فرمودند کالصحیح؛ این

«عَلِيٌّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْكَاتِبِ» ولو توثیقی در کتب رجال ندارد، جرحی هم ندارد اما به مناسبت نقل مفید از او، ایشان را شخصی می‌داند که کالقه هست، بلکه بالاتر از ثقه‌ی تنها؛ یعنی امامی عدل ثقه هست فلذا فرموده کالصحیح؛ پس این نکته رجالی از کلام شیخ استفاده می‌شود که شیخ برای شیخ مفید آن اندازه عظمت قائل است که ایشان کأنه اگر از کسی نقل حدیث بکند این آیت وثاقت اوست، کأنه شیخ مفید هم مثل آن ثلاثه که «لا یرون و لا یرسلون إلا أن ثقه» شیخ مفید هم در این مصابت است که «لا یروی الا عن ثقه» آن هم ثقه امامی، فلذا فرموده است که این حدیث ولو ما «عَلِيٌّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْكَاتِبِ» را در کتب رجال توثیقی برای ایشان نداریم، «لا توثیق خاص و لا توثیق عام» ولی در عین حال می‌گوییم این روایت کالصحیح است، این هم که می‌گویند کالصحیح، برای تفرقه بین صحیح است بلا توجیه است و صحیح مع التوجیه. صحیح بلا توجیه این است که «من وقع فی السند» عدل امامی یک ثقه باشد. این می‌شود صحیح، آن که نه، در کتب رجال تصحیح این چنینی یعنی تعدیل این چنینی و توثیق این چنینی برای آن نداریم اما وزنش و وزن همان صحیح‌ها هست، این جا را می‌گویند کالصحیح؛ فلذا در روایاتی که ابراهیم بن هاشم قرار گرفته است، نه علی بن ابراهیم، پدرش که ابراهیم بن هاشم باشد، بعضی‌ها تعبیر به حسنه می‌کنند چون ایشان مدح دارد، توثیق صریحی ندارد مثلاً، حالا لولا این که فرزندش در تفسیر فرموده مشایخ ثقات و ایشان توثیق کرده، معروف بوده که مثلاً می‌گویند حسنه، اما عده‌ای هم تعبیر می‌کنند مصححه یا الحسنه کالصحیح، این به خاطر این است که می‌خواهند بگویند ایشان وزنش و وزن همان عدل امامیه ثقه هست ولو این که در کتب رجال حالا تصریحی به این جهت نداشته باشد مثل خود شیخ صدوق قدس سره، محمد بن یعقوب کلینی توثیق دارد، شیخ طوسی توثیق دارد اما صدوق توثیقی در کتب رجال ما برای او نداریم اما دیگه از واضحات است وثاقت ایشان، این‌ها هم می‌گویند علی بن ابراهیم و پدرش و این‌ها، این در این وزن هستند؛ ما توثیق خاصی برای آن‌ها نمی‌خواهیم گاهی هم حالا دیگه این افراطی است البته؛ بعضی‌ها می‌گویند توثیق کردن این‌ها جسارت به آن‌هاست یعنی مثل این که بگوییم آفتاب می‌درخشد؛ گفتن ندارد دیگه، از واضحات است دیگه، احتیاجی به اخبار و تنبیه ندارد. حالا بگوییم شیخ مفید ثقه یا مثلاً شیخ صدوق ثقه، اما این منقوض است به این که پس چرا راجع به کلینی گفتند ثقه؟ چرا راجه شیخ طوسی گفتند ثقه؟ بالاخره از قلم افتاده حالا، از قلم افتاده که صریحاً گفته بشود که ثقه، و لیکن این مطلب اگر چه مطلب مهمی است یعنی نکته رجالی است که باید به آن توجه داشت که کأنه شیخ انصاری قدس سره می‌خواهد بفرماید شیخ مفید یک مقام و منزلتی دارد که از غیر ثقه ایشان نقل حدیث نخواهد کرد. بنابراین «عَلِيٌّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْكَاتِبِ» ولو این که توثیقی در رجال ندارد اما به خاطر نقل شیخ مفید این جا از او می‌فهمیم که این هم وثاقت دارد فلذا می‌فرمایند کالصحیح، و لکن این مطلب، مطلب واضحی نیست به خاطر این که بسیاری از بزرگان ما داریم که

بالاخره از غیر ثقات هم نقل کرده‌اند و ممکن است ایشان هم از ایشان نقل کرده و برای او واضح نبوده که حالا آدم ثقه‌ای هست یا ثقه‌ای نیست؛ حالا الا ای حال، این نکته رجالی بود که در پراگماتر عرض کردیم و آلا ما در این احادیث، بحث سندی نمی‌کنیم چون فراوان هست دیگه تعارض دارد و احتیاجی ندارد به بحث‌های سندی خیلی ولی شیخ در این جا متعرض این نکته شده بودند عرض کردم. خب

س: اگر که بعضی از این‌ها استنادشان تمام باشد، باز ما نیاز به سند داریم.

ج: بله؟

س: اگر بعضی از این‌ها تمام باشد، بیشترشان تمام نباشد، به لحاظ عنوان نیاز به بررسی سندی داریم دیگه، یعنی به مجرد این که این اخبار متضادند و زیاد هستند این ما را مستغنی نمی‌کند از بررسی سندی، خیلی از این‌ها دلالت‌شان مخدوش... است.

ج: بله، درست است. ...

س: بعضی این‌ها یک دلالت نسبتاً ...

ج: نه، حالا در دائره‌ی دال‌ها اگر استفاضه‌ی قوی باشد یعنی خیلی واقعاً زیاد باشد که اطمینان برای ما حاصل بشود که این مطلب بالاخره صادر شده از امام(ع)، آن جا هم دیگه بررسی سند نمی‌خواهد. همان دال‌ها اگر این چنین باشد.

خب این جا به خدمت شما عرض شود که «عَنِ الرَّضَا س أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ لِكُمَيْلِ بْنِ زِيَادٍ أَخُوكَ دِينَكَ فَاحْتِطْ لِدِينِكَ» امام(ع) این جا امر می‌فرمایند به احتیاط نم‌ودن برای دین و احتیاط به این است که در شبهات تحریمیه‌ی جانب حرمت را بگیریم، در شبهات وجوبیه جانب وجوب را بگیریم و در شبهات موضوعیه هم باز احتیاط بکنیم آن چه در هر شبهه‌ی موضوعیه‌ی وظیفه احتمال می‌دهیم هست، همان را انجام بدهیم «فَاحْتِطْ» هم که ظاهرش امر است و امر هم دلالت بر وجوب می‌کند. بنابراین می‌شود از ادله‌ی داله‌ی بر وجوب احتیاط.

شیخ اعظم قدس سره ابتداءً از این روایت این طور جواب می‌دهند؛ ایشان می‌فرمایند که این روایت را نمی‌شود حمل کرد بر وجوب تکلیفی مولوی و نمی‌شود حمل کرد بر وجوب تکلیفی استحبابی، اما بر وجوب تکلیفی مولوی نمی‌شود حمل کرد به خاطر این که این مستلزم تخصیص اکثر است یا تخصیص کثیر مستهجن است؛ چون باید تمام موارد شبهات موضوعیه را از تحت این خارج کنیم چون به اتفاق ما و اخباری‌ها در شبهات موضوعیه احتیاط

واجب نیست و هم چنین شبهات وجوبیه را هم باید خارج بکنیم چون اخباری هم قبول دارد که شبهات وجوبیه در آن احتیاط واجب نیست و این تخصیص یا تخصیص اکثر است یا این که بالاخره اگر اکثر هم نگوئیم هست، تخصیص کثیری است که به استهجان کلام می‌انجامد، بنابراین خود این قرینه می‌شود که وجوب مقصود نیست. حمل بر مولوی استحبابی هم نمی‌توانیم بکنیم چون باز قدر متیقن از این روایات آن وقت باید از تحتش خارج بشود. موارد علم اجمالی آن جا این روایت نمی‌گیرد، امر با احتیاط می‌کند، موارد علم اجمالی را نمی‌خواهد بگوید، آن که دیگر از مسلماتش است، قدر مسلمش است که آدم باید آن جا احتیاط بکند یا شبهات حکمیه قبل الفحص، آن هم که عقل و نقل هر دو می‌گویند که لازم است که در آن جا هم احتیاط باید کرد. باز ما بخواهیم بگوئیم «إِحْتَاطٌ لِدِينِكَ» آلا در شبهات مقرون به علم اجمالی و آلا در شبهات حکمیه قبل الفحص، این دو تا را خارج کنیم چون احتیاطش استحبابی است بگوئیم این دو تا، این جور موارد که وجوب دارد پس باید از تحت این خارج بکنیم. این هم باز چیست؟ باز بر نمی‌تابد چون قدر متیقن مسلم وقتی می‌فرماید «إِحْتَاطٌ لِدِينِكَ»، موارد علم اجمالی حتماً هست، موارد شبهات حکمیه قبل الفحص حتماً مراد است، نمی‌شود بگوئیم آن مراد نیست. بنابراین حمل بر مولوی، چه وجوبی‌اش چه استحبابی‌اش به خاطر این جهتی که گفتیم ممکن نیست؛ بنابراین امر دائر بین این می‌شود که یا حمل بکنیم بر جامع بین مولوی، جامع بین وجوب و استحباب، اصل و بعث به احتیاط را دارد می‌گوید. نه فصل وجوبی از آن مقصود است نه فصل استحبابی از آن مقصود است. جنس الوجوب را، جنس الطلب و جنس البعث المولوی، این را بگوئیم. آن وقت وقتی که جنس شد، حالا به اختلاف موارد ممکن است چه بشود؟ مختلف می‌شود دیگه و یا این که حمل بکنیم بر امر ارشادی، بگوئیم دارد ارشاد می‌کند به این که این کار مستحسنی است، شما این کار را انجام بده، «أَخُوكَ دِينَكَ فَاحْتَاطْ لِدِينِكَ» حمل می‌کنیم بر امر ارشادی. هر کدام از این دو تا باشد دیگه استدلال اخباری چه می‌شود؟ ناتمام می‌شود. اگر جامع باشد، جامع که دلالت نمی‌کند کجا حالا واجب است؟ کجا ...، از بیرون باید بفهمیم. اگر امر ارشادی هم باشد تابع مرشد<sup>۱</sup> الیه است، باید برویم مرشد<sup>۲</sup> الیه را ببینید کجا ...، بنابراین استدلال اخباری به این روایات ناتمام خواهد شد. این مطلبی است که شیخ قدس سره ابتداءً فرموده است.

بعد می‌فرمایند که «و الذی یقتضیه دقیق النظر» این است که بگوئیم که این برای خصوص طلب غیر الزامی است نه جامع بینهما است و نه برای ارشاد است، بلکه طلب مولوی استحبابی است چون لسان روایت را وقتی نگاه می‌کنیم، لسان روایت این است که «أَخُوكَ دِينَكَ فَاحْتَاطْ لِدِينِكَ بِمَا شِئْتَ». این «بِمَا شِئْتَ» یعنی چه؟ یعنی دارد واگذار می‌کند به انتخاب و مشیت مکلف، هر چه قدر دلت خواست، قلّة، کثرة، هر جا خواستی، یک جا خواستی یک جا



نخواستی، این جوری می‌خواهد بفرماید؟ یا این که نه، مقصودش این است که شما هر مقدار در دین بیایی احتیاط بکنی، این فی محله است، اگر در غایه احتیاط هم مشی بکنی، این هم فی محله است چون وزان دین، وزان برادر است. برادر چه طور انسان هر چه نسبت به او نیکی بکند، این فی محله است، این جور نیست که مثل امور دیگر باشد. بعضی از امور دیگر مثل مال، احتیاط خیلی زیاد کردن در مورد مال، خیلی مطلوب نیست. تمام انرژی خودش را و امکانات خودش را صرف کند که حفظ مال بکند. همه را در این راستا قرار بدهد؛ این مناسب نیست. جان بله، ولی مال، آخر چه قدر مال دوستی که دیگه همه این چیزها را، امکانات بسیج می‌کنی برای این که حفظ این مال و از چیزهای دیگر قهراً دیگه تزامم است دیگه، وقتی همه را حفظ کردید برای حفظ مال بود از چیزهای دیگر می‌مانید. و یا این که دیگران، نسبت به دیگران، نسبت به دیگران هم این جور نیست که احتیاط، یعنی اجنبی‌ها، آن هم یک حدی دارد، تا یک حدی مستحسن است و حسن است که انسان به دیگران توجه بکند، تا مادامی است که به خودش ضرر نرساند، به نزدیکانش ضرر آن جوری نرسد، آن هم ضررهای مهم.

پس بنابراین این که می‌فرماید «أَخُوكَ دِينَكَ فَاحْتِطْ لِدِينِكَ بِمَا شِئْتَ» نه «مَا شِئْتَ» یعنی نمی‌خواهد تفویض بر مشیت ما بکند هر چیزی خواست، می‌خواهد بگوید هر مقداری اراده کردی این فی محله هست. این درست است مثل آن روایتی که مثل آیه شریفه فرموده «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (تغابن/۱۶) آن جا هم نمی‌خواهد تقوی را معلق بر مشیت ما بکند، نه می‌خواهد بگوید هر چه قدر تقوی به خرج بدهید این درست است. این محله است و صحیح است. پس بنابراین ایشان می‌فرمایند که مرحوم شیخ اعظم قدس سره این روایت شریفه دارد بعث می‌کند؛ بعثاً استحبابیاً به این که شما در دین خدای متعال هر مقداری که دنبال احتیاط بروید، خیال نکنید که کار اضافه انجام دادید، نه این فی محله است، این درست است. مفاد روایت شریفه این است، می‌خواهد اعلی مراتب الاحتیاط را بگوید که در این جا درست است. هر مرتبه‌ای شما انجام بدهید فضلاً از اعلی مرتبه آن، این کار درستی است در مورد دین، مثل برادر می‌ماند، چه جور برادر انسان هر چه مراعات او را بکند فی محله هست، این هم همین طور است. دین خدای متعال هم همین طور است هر چه مراعات بکنی او را فی محله هست و درست است. بنابراین دیگه جامع هم نمی‌شود بین وجوب و استحباب، ارشاد هم نیست بلکه فقط امر مولوی استحبابی است، آن هم نسبت به ...، و بنابراین دیگه اگر این جوری معنا کردیم، این جوری استظهار کردیم از روایت شریفه، دیگه ربطی به بحث اخباری ندارد، وجوب احتیاط را دلالت نمی‌کند. این فرمایش....

س: ... اطاعت اشراف شده یعنی در ماده شئت... کلمه شئت... نه معنای استطاعت یعنی هر چه قدر که توانستی

ج: نه، تنزیل کردند به آن یعنی هر مقداری که مشیت تو بر آن قرار بگیرد این فی محله هست، این درست است. این درست است. اگر به اعلی مراتب هم می‌خواهد بگوید اگر به اعلی مراتب هم مشیت درست... این درست است. خیال نکن که کار اضافی داری می‌کنی، نه این واقع فی محل است. این حد و مرز ندارد؛ هر مقدار ولو اعلی المراتب را شما اراده بکنی این فی محله است، این درست است. این یک جایی است که می‌گوید هر چه خرج این جا بکنی سود می‌کنی، این جور نیست که... این را می‌خواهد بگوید.

س: یعنی حتی در شبهات موضوعیه هم شما احتیاط ...

ج: بله، بله، حتی در شبهات موضوعیه مگر این که یک وقت تزامم بشود که دیگر خلاف احتیاط لازم می‌آید. خلاف احتیاط و الا در شبهات موضوعیه هم همین طور است. کسی آن جور بخواهد احتیاط بکند بله، ولی منتها باید تزامم‌ها را انسان ملاحظه بکند. گاهی از احتیاط در یک جا لازم می‌آید که یک چیزهای دیگر زمین بماند مثلاً تحصیل علم لازم است، ارتقاء علمی لازم است. کسی بخواهد خودش را مشغول بکند به یک احتیاطاتی که از تحصیل علم می‌افتد. بله، یا یک احتیاطاتی بخواهد بکند که منجر به مریضی، ضعف و کذا می‌شود. دیگه انسان «عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ» (قیامت/۱۴) است، این تزامم پیدا می‌کند. احتیاط واقعی آن احتیاط می‌شود احتیاط اضافی؛ یعنی در این مورد احتیاط کردی ولی در مجموع احتیاط نکردی، چیزهای دیگر را زمین زدی. احتیاط حقیقی و واقعی این است که در همه‌ی حوزه‌های آن بتوانی احتیاط کرده باشی. آن احتیاط که در باب دین است که همه‌ی حوزه‌ها را توجه به آن داشته باشیم که تحصیل علم واجب است، حالا یا واجب عینی است یا واجب کفایی است برای افراد و به‌خصوص در بعضی ازمنه که من فکر می‌کنم مسأله‌ی اجتهاد واقعی در فی زماننا هذا بعید نیست بگوییم که واجب است؛ عینی است یعنی الان از کفایه‌ی ما من به الکفایه مثل این که خدمت شما عرض شود که «فی ما نعلم» حالا «والله العالم» که این گوشه و کنارها خدا داشته باشد؛ اما «فی ما نعلم» این دریای فقه و این دریای اصول و این دریای تفسیر و این دریای رجال و این‌ها که داریم با این عمقی که پیدا کرده و گسترده‌ی که پیدا کرده، هم مشتری ظاهری‌اش زیاد است، مشتری واقعی‌اش واقعاً کم است که، و علاوه بر این که اصل الاجتهاد یک مطلب است و پیش بردن علوم یک مطلب آخری است. در قضا هم همین جور است، قضا هم باید مجتهد داشته باشیم، الان به غیر از مجتهد اکتفا می‌کنند برای خاطر این که ندارند؛ ولی این یک واجبی است بر گردن افرادی دیگر، بر گردن افراد واجب است که.... این‌ها بالاخره این‌ها واجبات الهی است که حالا یک کسی بخواهد هی احتیاط‌هایی بکند؛ بله، می‌خواهم مثلاً از این نانوایا دیگر نان نگیریم، چون این‌ها زکات نداده در آن خیلی شاید باشد، نمی‌دانم کذا

باشد، آن باشد، آن باشد که بله، این‌ها البته یک احتیاط‌هایی است که اگر امکاناتش فراهم باشد مسلّم این‌ها اثر دارد. یعنی یک نورانیتی می‌آورد که انسان از محرمات واقعی اجتناب کرده باشد، منتها با وظایف دیگر تعارض و تزاحم الان دارد. ولی تا مادامی که انسان با مقداری که می‌تواند حسن است که مزاحم این امورش نباشد این قطعاً حسن است و مطلوب شارع مقدس هم هست.

س: منجر به وسواس نمی‌شود؟

ج: باید حواسش جمع باشد وسواس نکند.

س: حاج آقا پس موارد وجوبی چه شد حالا؟ این اگر مفادش استحباب است پس آن قبل از بحث و مقرون به علم اجمالی را می‌گیرد؟ نمی‌گیرد؟

ج: نمی‌گیرد دیگر این قهراً، آن موارد را نمی‌گیرد.

خب حالا این فرمایش شیخ اعظم است که در این باب فرمودند. بر این فرمایش عده‌ای از مناقشات وجود دارد که حالا ببینیم که چه طور می‌شود.

مناقشه‌ای اولی که شده است ایشان به آن بیان اول‌شان فرمودند که اگر حمل بر مولوی بخواهیم بکنیم که این مولوی اگر وجوبی باشد تخصیص اکثر لازم می‌آید؛ اگر استحبابی هم باشد باز تخصیص مستهجن لازم می‌آید؛ پس باید وجوبی را به حده و استحبابی را به حده بگذاریم کنار. قد یستشکل به این مطلب مبناءاً که شما خودتان در بحث قاعده‌ی لاضرر انتخاب فرمودید که تخصیص اکثر وقتی لازم می‌آید که آن کثیر به عنوان واحد خارج نشود. اما اگر آن کثیر به عنوان واحد خارج شد آن لا بأس به. مثلاً بگویید «اکرم الناس الا غیر العلماء» خب، غیر العلماء اکثر هستند دیگر و علما نسبت به غیر علما عددی نیستند؛ این‌جا اشکال دارد؟ مستهجن است؟ نه، چون به عنوان واحد است؛ اما اگر بگویید «اکرم کل الناس» بعد بیاید بگویید «الا زید، الا عمرو، الا خالد» هی غیر علمای این‌ها را یکی یکی نام بخواهد ببرد، می‌گوییم چرا از اول این‌جوری آمدی؟ این‌جور گفتن چه معنایی دارد؟ از اول بگو «اکرم العلماء» «اکرم کل الناس» بعد یکی یکی مردم را خارج بکنی، چند میلیارد را خارج بکنی تا یک چندتا ته آن بماند، هزارتا، دوهزارتا ته آن بماند؛ از اول بگو «اکرم هؤلاء» یا «اکرم العلماء»، این مستهجن است. اما اگر نه، «اکرم الناس» بگوید و بعد به عنوان واحد خارج بکند؛ این شیخ اعظم نظر مبارکش در قاعده‌ی لاضرر این است که این لا بأس به، این تخصیص مستهجن نیست. در این‌جا هم گفته می‌شد که نه، «فاحتط لدینک» فرموده، تخصیص می‌زنیم،

به چی؟ «بغیر اطراف العلم الاجمالی» یا «بغیر موارد الالزام العقلی» به یک عنوان واحد خارج می‌کنیم. که به خدمت شما عرض شود می‌گوییم وجوبی است و موارد شبهات موضوعیه و شبهات وجوبیه را از تحتش چه می‌کنیم؟ خارج می‌کنیم به عنوان واحد؛ غیر از آن جایی که شارع واجب نکرده، غیر از آن «احتط» الا در مواردی که شارع واجب نکرده؛ به عنوان واحد کارت خوب است. بنابراین طبق نظر شما نباید اشکال داشته باشد. هم‌چنین اگر ما این را حمل بر مولوی استحبابی کردیم، اطراف علم اجمالی و هم‌چنین شبهات حکمیه قبل الفحص باید خارج بکنیم چون آن جا واجب است استحباب ندارد. این جا هم به عنوان واحد؛ می‌شود چی؟ آن جایی که الزام عقلی داریم؛ پس آن را هم به عنوان واحد خارج می‌کنیم. طبق مسلک شیخ اعظم این قابل حل است و این نمی‌شود قرینه باشد که شما بیاید حمل بر چه بکنید؟ حمل بر جامع بکنید یا حمل بر ارشادی بکنید.

اشکال دومی که این جا شد... این اشکال مبنایی است البته و این قبلاً عرض کردم چهار پنج مبنا در این باب وجود دارد که آیا عنوان جامع کار را حل می‌کند یا نمی‌کند؟ یا فرق است بین این که نظر مولا در آن عمومی که گفته اگر به افراد است، این جا افراد اکثر را ولو به عنوان واحد بیاید اخراج بکند قلیل است؛ اگر نظر به افراد دارد. اما اگر نه نظر به افراد ندارد به اصناف دارد، به انواع دارد، این جا اگر بیاید یک نوع را خارج کند که آن نوع «اکثر افراداً» هست آن عیب ندارد؛ چون نظر به اصلاً به چه بوده؟ به انواع بوده. حالا یک نوع را خارج کرده ولو آن نوع افراد بیشتری دارد؛ اشکال ندارد. مثلاً بگوید همه‌ی انسان‌ها را اکرام کن بعد بگوید غیر مسلمان را اکرام نکن. اگر نظرش به انواع انسان‌ها باشد اشکالی ندارد، یعنی مسلمان و غیر مسلمان. وقتی می‌گوید همه‌ی، حالا غیر مسلمان‌ها عددشان بیشتر است و اکثر هم هستند اشکالی ندارد؛ چون به انواع نظر داشته. اما اگر بگوید همه‌ی انسان‌ها را، همه‌ی انسان‌ها را این جوری بگوید و نظر به تک تک افراد دارد، بعد بگوید غیر مسلمان خارج؛ این می‌گوید چرا همه را گفتید؟ همه‌ی انسان‌ها؟ از اول می‌گفتید مسلمان‌ها را اکرام کنید. این تفاصیلی است که در آن بخش گفته شده، کل علی مسلک.

س: این جا هم همین جور است دیگر، ما وجوبی و تحریمی را خارج کردیم برای این که استحباب و مثلاً موضوعی آن جا دیگر.

ج: چه را؟

س: ما این جا صنف بندی هم که بکنیم اکثر افراد خارج می‌شود دیگر؛ مثلاً وجوب و حرمت و استحباب، وجوب و حرمت خارج می‌شود یک استحباب می‌ماند دیگر؛ یعنی به اصناف هم بگیریم تخصیص اکثر هست.

ج: چرا؟ چند صنف است؟

س: وجوب و حرمت و استحباب....

ج: وجوب و حرمت چه هست؟ شبهات وجوبیه، شبهات تحریمیه، شبهات موضوعیه، دیگر چه داریم؟ اگر انواع بگیریم چند نوع داخل است؟ انواع را که بگیریم شبهات تحریمیه هست، شبهات وجوبیه هست، شبهات مقرونه‌ی به علم اجمالی در شبهات حکمیه هست، شبهات مقرونه‌ی به علم اجمالی در شبهات موضوعیه هست، شبهات بدویه‌ی تحریمیه، یعنی قبل الفحص تحریمیه هست، شبهات تحریمیه قبل الفحص وجوبیه همه‌ی این‌ها هست؛ این‌ها عناوین مختلف است، شما از این عناوین مختلف بیابید مثلاً دوتا عنوان را خارج بکنید ولو کثرت افراد داشته باشند این‌ها. این مسلک شیخ و مسلک عده‌ای این است که این اشکالی ندارد. حالا این دیگر حالا بحثش می‌ماند برای محلش «کلّ علی مسلک» هر چه که در آن جا انتخاب فرموده.

و اما این‌که ایشان فرمود امر دائر می‌شود، این‌هایی که رفت بیرون امر دائر می‌شود که حل بکنیم بر مطلق طلب، جامع بین موارد یعنی جامع بین مولوی و مولوی وجوبی و استحبابی؛ در جامع این استعمال شده باشد یا این‌که حمل بر ارشاد بکنیم. در جامع، اشکال شده است به این‌که اگر حمل بر جامع بکنیم، جامع که وجود خارجی ندارد مگر در ضمن فردش یا در ضمن استحباب است یا در ضمن وجوب است، ما جامع نداریم در خارج. این اشکال را بعضی از اجله کردند فرمودند که این مطلب شیخ درست نیست که بگوییم حمل بر جامع می‌کنیم. جامع وجود ندارد، وجود خارجی ندارد، آن‌که وجود خارجی دارد یا این است یا آن هست.

عرض می‌کنم این مطلب تمام نیست که فرموده شده است و اصلاً نظر صحیح «عند جلّ من الاعاظم» که ظاهراً نظر صحیح هم همین باشد این است که اصلاً «مستعمل فیهِ» صیغه‌ی إِفْعَل جامع است، «اصل البعث» است، منتها این «اصل البعث» موضوع برای حکم عقل است به این‌که باید اطاعت بکنی آن‌جایی که ترخیصی از مولا نرسیده باشد. و هر جا ترخیص از مولا رسیده تو می‌توانی، پس بنابراین «احتط» بعث می‌کند به «نفس الاحتیاط»؛ حالا ما هر جا مثل شبهات تحریمیه مبرّر پیدا کردیم، شارع فرمود اشکال ندارد پس چون ادله‌ی برائت داریم. خیلی خب، حکم عقل الزام نداریم به این‌که باید این امر را امتثال بکنیم؛ در شبهات موضوعیه دلیل شرعی داریم برای این‌که احتیاط لازم نیست، الزام عقلی نداریم. اما در شبهات مقرون به علم اجمالی بله، در شبهات قبل الفحص بله، این‌جا اشکالی ندارد. و «ان قلت» که پس موضوعی باقی نمی‌ماند؛ شما برای این بعث شارع، برای این بعث مولوی شارع چون در موارد شبهات مقرون به علم اجمالی، عقل حاکم است به این‌که آن تکلیف منجز است باید احتیاط بکنیم؛ یا در

شبهات حکمیة قبل الفحص عقل حاکم است به این که باید احتیاط بکنیم. بنابراین... جواب این است که نه، منافاتی ندارد که در همان موردی که عقل حاکم است حکم وجوب شرعی هم باشد، اشکالی که ندارد که؛ هم عقل می گوید لازم است، هم شرع می گوید لازم است. مثلاً بعض مراتب عدالت را عقل می گوید لازم است، شرع هم می گوید لازم است؛ بعضی از مراتب قبح را عقل می گوید قبیح است و شرع هم می گوید قبیح است مثل ظلم، اشکالی ندارد که. پس بنابراین این اشکال به این نحو قابل حل است که صیغہی إِفْعَل و یا مَادَهِی وجوب، این ها در اصل جامع استعمال می شود و اگر مرخصی آمد عقلاً اشکالی ندارد یا به قول امام این ها حجت مولوی هست بر این که باید، یعنی حجت عقلایی هست مادامی که مرخصی نیامده؛ بنابراین....

س: تنجز مگر عقلش به ید عقل است؟

ج: کیا؟

س: تنجز، معنا ندارد شارع حکم کند

ج: به چی؟

س: به منجز بودن.

ج: نه به منجز بودن که حکم نمی کند، می گوید احتیاط کن

س: بداعی تنجز است دیگر...

ج: نه اگر بداعی تنجیز باشد مولوی نیست؛ نه می گوییم این جوری داریم می گوییم، می گوییم نه امر مولوی می کند، امر مولوی می کند در این جا، موردش هم چه هست؟ موردش جایی است که اتفاقاً اگر امر مولوی او هم نمی کرد عقل هم الزام داشت، اشکالی ندارد. اگه امر بداعی تنجیز باشد آن دیگر نمی شود مولوی؛ نه، می گوییم امر مولوی باشد و بداعی بعث باشد منتها اجازه نداده؛ این جا اگر انجام ندهد هم قبح عقلی، قبیح عقلی را انجام داده، هم حرام می شود. مثل کسی که ظلم می کند، دیگری را می کشد. اگر کسی آمد ظماً دیگری را کشت این هم قبیح عقلی انجام داده و بر اساس موازین عقلی قابل مؤاخذه هست، هم یک حرام شرعی را انجام داده که فرموده «لا تقتل نفوس محترمه» آن حرام شرعی را هم انجام داده، این منافاتی با همدیگر ندارند.

س: بنابراین در دایره‌ی بین وجوب و استحباب این‌جا دیگر بحث تخصیص مطرح نمی‌شود، تخصیص در هیأت دیگر عملاً....

ج: بله، اصلاً تخصیص این‌جاها نیست درحقیقت، در حقیقت تخصیص نیست. این بحث است آن‌جا مرخص پیدا کرده می‌تواند ترک بکند، نسبت به آن‌جایی که مرخص پیدا نکند؛ آن‌جایی که مرخص پیدا نکرده نمی‌تواند ترک بکند عقلاً. پس همه‌ی موارد را منتها این بحث همه‌ی موارد را می‌گیرد ...

س: این روایت دلالت کرد بر وجوب احتیاط نفسی؟

ج: بله؟

س: ... بیان می‌شود ما می‌گوییم که وجوب احتیاط نفسی دیگر؟

ج: بله، وجوب احتیاط است، یعنی می‌شود وجوب احتیاط نفسی به این معنا یعنی طلب نفسی می‌شود، طلب مولوی نفسی می‌شود.

س: پس مخالفت خودش عقاب دارد، ما نمی‌خواهیم اخباری می‌خواهد بگوید در واقع عقاب دارد؛ نه مخالفت خود این وجوب و احتیاط.

ج: حالا فعلاً ایشان دارد این حدیث را معنا می‌کنند، می‌گویند این جوری است پس ربطی به مراد مدعی او ندارد؛ حالا پس یک اشکال دیگر هم شما بکنید. این منافاتی با فرمایش شیخ اعظم ندارد.

س: ظاهر احتیاط این طریقی است نفسی بودنش خلاف ظاهر است، غیر از ظلم و عدل و این‌ها، خودش نفسیت دارد؛ بخواهیم امر به احط را حمل کنیم بر نفسیت خلاف ظاهر است. طریقی هم یک نوع چیزهایی دیگر برایم مهم است چون احتیاط کن بخاطر آن چیزها؛ خلاف ظاهر است حملش کنیم بر نفسیه طریقی

ج: نه ببینید مطلب چه هست.

س: اگر بخواهی اولویت بگیری یعنی خودش نفسیت دارد برای من، درحالی‌که احتیاط هر کدامش معلوم است که نفسیت ندارد برای مولا.

ج: نه، داریم این اشکال را جواب می‌دهیم، حالا استظهار نهایی چه هست که، این شیخ فرموده امر دائر است بین چه باید حمل کنیم یا بر جامع یا بر ارشادی. اشکال کردند حمل بر جامع درست نیست چرا؟ برای این‌که آن‌چیزی

که در جامع است در خارج وجود ندارد، آن که در خارج وجود دارد یا وجوب است یا استحباب است؛ درست؟ پس حمل بر جامع چه معنا دارد؟ آنی که در خارج وجود دارد یا وجوب یا این است یا آن؛ جامع که در خارج وجود ندارد که حیوان، حیوان جنس که در خارج وجود ندارد، یا انسان است یا بقر است یا غنم است یا چه است یا چی. جواب این است که نه، اصلاً مسلک تحقیق این است که این در جامع بعث استعمال می‌شود، درست به معنای حرفی؛ پس بنابراین این اشکال درست نیست، بله در جامعه استعمال می‌شود اگر مرخصی شارع دارد، عقل می‌گوید هر جا شارع بعث کرد باید دنبالش برویم مگر خودش ترخیص بدهد؛ هر جا ترخیص داد ما در شبهات موضوعیه می‌بینیم ترخیص داد دست برمی‌داریم می‌گوییم لازم نیست برویم. در شبهات، هر جا تحریمیه، وجوبیه و اخبار برائت بود، ترخیص داد می‌گوییم خیلی خب، نبود می‌گوییم دنبالش برو. بنابراین این برای جواب از این اشکال این جور گفته می‌شود؛ حالا اما آیا ظاهر حدیث این است؟ آن مقام آخری است. پس این اشکال را به این شکل قابل دفع می‌شود.

س: اگر آمد و قائل هم با ... عین افراد در خارج است، این جا کسی نمی‌تواند بگوید جامع ولو کلی اما عین امثال تو خارج است، و در خارج محقق است

ج: چه محقق است؟

س: همان کلی، همان کلیه طبیعت....

ج: اصلاً وجوب در خارج محقق نیست، استحباب در خارج محقق نیست.

س: چرا؟

ج: چون حکم عقل شماسست که تعبیر از او به وجوب می‌کنیم. یعنی بعث است، این بعث چون ترخیصی در واقع ندارد عقل الزام به امتثال می‌کند، از این تعبیر به وجوب می‌کنیم؛ آن جا هم چون به خدمت شما عرض شود ترخیص دارد الزام به امتثال نمی‌کند تعبیر به استحباب از آن می‌کنیم. پس بنابراین آن چیزی که در خارج وجود دارد چیست؟ بعث است، این بعث تارةً مرخصی از طرف شارع وجود دارد تارةً ندارد. اگر داشت شما می‌توانید به این بعث توجه نکنید عقلاً؛ اگر نداشت حتماً باید توجه بکنید. پس بنابراین با این تحقیقی که این آقایان قائل هستند این جوری، بله ممکن است کسی والله العالم که من خبر ندارم الان، مبنای شیخ چیست؟ اگر مبنای شیخ این باشد که



بله، برای جامع نیست و حکم عقل نیست و آن جور است، آن ممکن است روی مبنای شیخ اشکال بشود اما روی مبنای تحقیق این فرمایش قابل توجیه است بلا اشکال. و صلی الله علی محمد.....

## جلسه ۷۸

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در استدلال به روایات دالیه بر احتیاط با همین ماده‌ی احتیاط بود که اولین روایت همین روایت شریفه بود که «أُخُوکَ دِینُکَ، فَاحْتِطْ لِدِینِکَ مَا شِئْتَ» یا «بِمَا شِئْتَ». از این استدلال هم به وجوه عدیده جواب داده شده است که بخشی از آن را در جلسه‌ی قبل عرض کردیم.

جواب دیگر که حالا جواب مثلاً سوم یا چهارم می‌شود، فرمایش مصباح الاصول هست که ایشان فرمودند: چون حُسن احتیاط عقلاً واضح است و «مما یحرم به العقل أو یدرکه العقل» است؛ پس احتیاط «امر حَسَن عقلی»، چون این چنین هست خود این قرینه می‌شود که اوامر شرعیه‌ای که در این مورد وارد شده است ارشاد به همین مطلب واضح عقلی که حالا عقل یا او را درک می‌کند یا حکم می‌کند «علی الاختلاف المبانی»؛ و وقتی ارشادی شد به این حکم عقلی، حکم عقل تابع مرشدالیه‌اش هست. عقل می‌گوید احتیاط حَسَن است، حالا اگر یک جایی اگر احتیاط نکنی دچار مضرت و مفسده و عقوبت و این‌ها می‌شوی، این حُسنش در درجه‌ی والاست به حد لزوم است؛ اگر این چنین نیست، نه در حد لزوم نیست، این شبیه آن خواهد بود. شارع هم که می‌فرماید که احتط، این اشاره به همین مطلب است و تابع مرشدالیه است؛ مثل این که شما می‌فرمایید عمل به رساله‌ی عملیه خوب است، عمل به رساله‌ی عملیه خوب است، بله، این تابع این است که حالا در آن رساله‌ی عملیه چه باشد؟ اگر وجوب و حرمت است این خوبی در حد درجه‌ی اعلی است، اگر استحباب و کراهت است این در درجه‌ی اعلی نیست ولی باز هم خوب است. این خوب است تابع آن مرشدالیه است؛ این جا هم شارع می‌فرماید احتط، این احتط تابع این است، اگر اطراف علم اجمالی است، شبهات حکمیه قبل الفحص است این لزوم پیدا می‌کند؛ اگر نه این چنین نیست و در شبهات بدویه بعد الفحص است حالا وجوبیه او تحریمیه او موضوعیه این‌ها هم وجوب ندارد به خاطر آن ادله‌ی برائتی که داشتیم. منتها حَسَن است دیگر، آن‌ها که نفی حُسن نمی‌کنند که، آن ادله‌ی برائت، نفی حُسن که نمی‌کنند،

این می‌شود آن‌جا حَسَنه است و این حُسْنش دیگر در حد لزوم نیست. این جوابی است که در مصباح الاصول دادند با توضیحی که عرض شد. این فرمایش محل اشکال هست هم نقضاً و هم حلاً.

اما نقضاً به این‌که ما در مواردی داریم که ادله‌ی شرعیه وارد شده در جاهایی که احکام عقلیه هم وجود دارد، یا مدرکات عقلیه وجود دارد ولی شما آن‌جا قائل به ارشاد نشدید و قوم هم قابل به ارشاد نشدند بلکه در آن‌جا قائل به حکم مولوی نفسی شدند؛ مثل موارد ظلم، ظلم «مما يستقل العقل بقبحه» آیا ما می‌توانیم ادله‌ی نهی از ظلم را و حرمت ظلم را حمل بر ارشاد فقط بکنیم و بگوییم این قانون شرع نیست، شرع هم فقط ارشاد به حکم عقل کرده. خود شما هم فتوا به حرمت ظلم می‌دهید و هم چنین بخشی از عدل، عدل بخشی از آن واجب است، عقل درک می‌کند حُسن او را در حد لزوم و وجوب. آن ادله هم که در آن ابواب وارد شده است شما حمل بر ارشادی می‌کنید یا فتوای به وجوب در آن‌جا می‌دهید، این نقضاً و اما حلاً ....

س: ..

ج: نه می‌گوید ارشاد است، ایشان اگر این‌جوری می‌فرمود که قاعده‌ی ملازمه را اگر بخواهیم بگوییم پس وجوب باید بفرماید.

س: ..

ج: چرا؟

س: چرا؟ چون قبح مولوی جدیدی نیست، همان احکام....

ج: نه احتیاط می‌گوید، یعنی که جایی که شبهه است شاید هم حکمی باشد، نمی‌دانی حکم هست، نیست؟

س: ارشاد کامل مرشدالیه است دیگر...

ج: به چه دلیل ارشاد است؟ به دلیل این‌که چون حکم عقل داریم؟ می‌گوییم نه، حکم عقل دلیل نمی‌شود بر ارشادیت، چرا؟ این موارد را ندارد.

اما حلش، حلش این است که چه اشکالی دارد که شارع در موارد وجوب احکام عقلیه، چون خودش هم مصالح را می‌بینید به عنوان این‌که شارع است و مولا هست حکم کند و دستور صادر بکند؛ عقل می‌گوید اما لازم نیست این

ارشاد آن حکم عقل بکند. همان حکم عقلی، همان مُدرک عقلی، همان قبیح، همان حُسن باعث بشود که شارع هم اعمال مولویت کند و به عنوان قانون شرع بفرماید این واجب است یا بفرماید این حرام است.

س: فایده‌اش چه می‌شود؟

ج: فایده‌اش این است، فایده‌اش این است که شخص می‌تواند به عنوان این که حکم شارع است باید بیاورد نه به این که بگوید عقلم حکم می‌کند؛ آدم گاهی ممکن است اگر بگوید شارع حرفی نمی‌زند من هم کاری به عقلم ندارم. مثلاً عقل می‌گوید چی؟ عقل می‌گوید آقا سکران بد است، قبیح است آدم این جوری بشود. فلذا بعضی از غیر متدینین شنیدم می‌گویند ما شرب خمر نمی‌کنیم، عارمان می‌آید که حالت لا یعقلی پیدا کنیم؛ ولی می‌گوید اگر شارع گفته حرام است جهنم دارد، ترس دارد نمی‌خورم؛ اما اگر بخواهد عقل باشد عقل خیلی چیزها را می‌گوید و گوش نمی‌کنند.

س: اگر حکم عقل الزامی باشد ..

ج: بله، الزامی هم باشد همین جور. اگر کشتن دیگران جهنم در آن نباشد، چرا نکشد، فوراً دشمن خودش را می‌کشد یا وقتی می‌خواهد یک استفاده ببرد، خیلی‌ها؛ بنابراین شارع در مواردی که حکم عقل وجود دارد اشکالی ندارد که بیاید در آن موارد حکم مولوی جلب بکند.

س: غرض این است که در احکام قطعی‌ی عقل ملازمه است بین حکم عقل و شرع دیگر حکم به العقل حکم به الشرع....

ج: اولاً بله، اولاً ملازمه معقول نیست؛ بارها این جا عرض کردیم، ملازمه بین حکم عقل و شرع نیست، وجود ندارد. یعنی این که ما عقل مان حکم کند هر جا حکم عقلی وجود دارد شارع باید حکم داشته باشد؛ گفتیم چنین چیزی نیست همان طور که شهید صدر فرموده؛ چرا؟ به خاطر این که این دائرمداً این است که اهتمام شارع به آن امر چه مقدار است؟ اگر اهتمامش به همان مقداری است که عقل انسان را باعث می‌شود و تحریک می‌کند لازم نیست، می‌گوید عقل‌شان که می‌رسد؛ اگر مازاد بر آن است بله، می‌تواند امر و نهی کند.

س: شما عقل را جزء ادله‌ی اولیه اربعه باشد قبول ندارید؟

ج: چرا. ما با هم تلافی نداریم

س: ..

ج: نه، عقل از ادله‌ی اربعه است، آخر عقل دو جور است، یک عقل به نحو حکومت است همانی که در بحث انسداد گفته می‌شود یعنی تارةً عقل در مقام اثبات به ما کمک می‌کند که بفهمیم شارع چه فرموده است. این اشکالی ندارد؛ عقل برهان اقامه می‌کنیم که شارع «أمر أو نهی»

س: ..

ج: بله، این اشکال ندارد، حکم عقل به این معنا اشکال ندارد. اما این که بخواهیم بگوییم عقل حاکم به حُسن است یا حاکم به قبح است، پس می‌فهمیم شارع این جا واجب کرده یا حرام کرده نه، فلذا قاطع ملازم را قبول نداریم دیگر؛ به خاطر همین جهت.

س: ..

ج: ادله اربعه یعنی مگر کتاب دلیل است یعنی چی؟

س: ..

ج: قرآن دلیل است یعنی چی؟ یعنی ما را رهنمون می‌شود به این که شارع فرموده افعَلْ او لا تفعلْ.

س: هرچی کتاب گفته حکم شرعی است، سنت هر چه گفته حکم شرعی است...

ج: کاشف از حکم شرع است پس عقل هم کاشف از حکم شرع است.

س: کاشف است صرفاً از این که کتاب چه می‌گوید؟

ج: نه، خدا چه فرموده! در کتاب هم ممکن است نباشد.

س: ..

ج: نگفتم فهم کلام شارع، حکم شارع.

س: حکم شارع بله

ج: مثل کتاب، مثل سنت، مثل اجماع، مثل سیره. سیره چه کار می‌کند؟ سیره‌ی غیرمردوعه کاشف از جعل شارع است. کتاب کاشف از جعل شارع است. سنت کاشف از جعل شارع است. «لو کان لبان» کاشف از جعل شارع است. سیره‌ی متشرعه کاشف از جعل شارع است. «قد یکون حکم العقل او درک العقل کاشفاً عن حکم الشرع»

س: ..

ج: بله، آن از باب این‌که عُمَدش آن‌ها است، مهم‌هایش آن‌هاست؛ و الا ادله‌ی ما بیش از آن امور ادله‌ی چهارگانه هست؛ سیره هم هست، سیره‌ی متشرعه، سیره‌ی عقلا، «لو کان لبان» بعضی‌ها می‌گویند «الانصاف» چه بعضی‌ها انصاف را می‌گویند یکی از ادله هست

س: سیره و این‌ها که بالاخره کاشف از.....

ج: حکم سنت هم همین‌جور است کاشف است؛ این کار رسول خدا، تقریر رسول خدا یا فعل رسول خدا، فعل رسول خدا که حکم خدا نیست ولی این کار دلالت می‌کند بر چی؟ بر حکم خدا. اگر دیدی پیامبر در یک جایی سجده‌ی سهو به جا آورد فرض کنید، می‌فهمیم چیست؟ می‌فهمیم حکم خدا وجوب سجده سهو است، از فعل او، از تقریر او، از کلام او؛ این کلام پیامبر است، این کاشف از حکم خدای متعال است.

س: اوامر چه‌طور؟ اوامر سنت، هر سنت یک اوامری دارد، آن اوامر ما را .. ...

ج: بله، اوامر پیامبر (ص) و ائمه (ع) هم این‌ها هم کاشف هستند، به قول مرحوم آیت‌الله بروجردی قدس سره می‌فرموده است که اوامر و نواهی پیامبر و ائمه (ع) هم مثل اوامر و نواهی رساله‌ی عملیه است؛ فقیه که در رساله‌ی عملیه می‌گوید سجده سهو بکن، به عنوان خودش نمی‌گوید بکن، این بکن استعمال می‌شود در آن بکن شارع، این کاشف از بکن شارع است نه این‌که خودم دارم امر و نهی می‌کنم ولو به صیغه‌ی إفعل می‌گوید. پیامبر (ص) که می‌فرماید: أسجد سجدة السهو، این هم در آن اسجد خدای متعال دارد استعمال می‌کند و اخبار از او دارد می‌دهد؛ نه این‌که به عنوان من پیامبر دارم این حرف را می‌زنم، پس این‌ها احکام الهی است.

س: اگر عقل چنین امری کرد چی؟

ج: گفت چی؟ گفت اسجد؟

س: ..

ج: اولاً عقل امر نمی‌کند حاکم نیست انشاء نمی‌کند درک می‌کند؛ بنابراین مسلک تحقیق. حالا اگر یک کسی هم بگوید حکم هم می‌کند حالا علی‌ای حال.

س: حکم خدا می‌شود؟

ج: نه، حکم عقل است.

س: کاشف است..

ج: ولی حالا کاشف هست یا نه؟ قاعده‌ی ملازمه، کسی که منکر قاعده‌ی ملازمه می‌گوید، می‌گوید نه، به مجرد این ما نمی‌فهمیم شارع امر فرموده.

س: اما عقوبت دارد که؟ اگر مخالفت....

ج: بله، می‌تواند شارع عقوبت را به عنوان این که آن هم من العقلا است دیگر، همه‌ی عقلا می‌تواند این را نکوهش بکنند، شارع هم می‌تواند این را نکوهش بکند.

س: ..

ج: برای خاطر این که داعی‌ها را تقویت می‌کند، داعی‌ها را تقویت می‌کند، عده‌ای هستند می‌گویند که چون خدا فرموده انجام می‌دهند، اگر عقل هم تنها باشد آن‌ها کار به این ندارند.

س: یعنی کار به عقوبت ندارد؟ عقوبت کارش مهم نیست؟

ج: نه، نکوهش است دیگر نکوهش بله.

س: ..

ج: باز هم به خاطر بله، مثل جاهایی که اشکالی ندارد چون تأکید می‌شود دیگر، تأکید می‌شود و می‌خواهد دینش کامل باشد امر می‌کند، نهی می‌کند این‌ها هم لا بأس به.

س: حاج آقا ما یعنی اصلاً حکم ارشادی نداریم؟

ج: چرا داریم

س: وجه تمایزش چه هست با این....

ج: نه، حکم ارشادی داریم ولی انما الکلام در این است که آیا مجرد این که مورد «مما يحکم به العقل او یدرک العقل» است این قرینه می شود که امر وارد در آن مورد را حمل بر ارشاد کنیم؟ می گوییم نه! اما یک جاهایی قرینه داریم برای این که مثل «أطيعوا الله» اطیعوا الله قابل حمل بر مولویت نیست چون مستلزم محال است؛ پس بنابراین آن امر اطیعوا الله می شود امر ارشادی؛ این ها اشکال ندارد. یا یک جاهایی قرینه داریم برای این که دارد ارشاد می کند، آن جا عیبی ندارد؛ اما این جور نیست که هر جا امری وارد شد در مورد این که حکم عقل هم وجود دارد این حکم عقل بشود قرینه برای این که شارع اراده ی ارشاد فرموده است؛ این را داریم، این دلیل بر این نمی شود که اراده ی ارشادی باشد؛ بلکه ظاهر این که مولا دارد به عنوان آنه مولا می گوید این ظهور در مولویت دارد، ظهور دارد که از باب خودش دارد می گوید، آن ها ممکن است مبادی حکم باشند، علل حکم باشند، اما او دارد فعلاً چی؟ دستور می دهد، امر می کند؛ مثل پدری که به فرزند می گوید درس بخوان! عقل هم می گوید درس بخوان، اما پدر به عنوان پدر و مربی می گوید درس بخوان، اگر نخواند به او می گوید مگر من به تو نگفتم؟ نمی گوید مگر عقلت نمی گوید، می گوید مگر من به تو نگفتم؟ چرا به حرف من گوش نکردی؟ با این که مورد موردی است که عقل هم حکم به این جهت می کند اما اشکالی ندارد مربی، استاد و سرپرست همانی که عقلش حکم میکند به عنوان مولا، به عنوان سرپرست، امر آمرانه بکند و بعد مؤاخذه بکند که چرا امر مرا اطاعت نکردی؟ نه این که چرا گفت به حکم عقلت گوش نکردی؟! امر مرا؛ البته آن امر که کرده به چه جهت امر کرده؟ گفته و کذا که امر نکرده، ممکن است به خاطر همان حکم عقل هم امر کرده باشد. به خاطر مصلحتی که دیده امر کرده باشد. بنابراین این ها نباید با همدیگر خلط بشود و خود این محقق بزرگوار در فقه این جوری نیست که هر جا حکم عقل باشد ایشان ادله را بگویند ارشاد است؛ حالا این جاها چون یک بابی شده بالاخره باید یک جوری تخلص پیدا کرد از حرف اخباریون، حالا بعضی چیزها به زبان یا قلم می آید این جا، ولی مشی ایشان هم در فقه این نیست که هر جا حکم عقل برود آن جا بفرمایند این چنین است.

پس بنابراین این راه که در مصباح الاصول بیان شده است نقضاً و حلاً جواب می شود داد و اما جواب آخر که باز از ایشان در مصباح الاصول است؛ ایشان فرموده باز ما یک قرینه ی دیگری در این جا داریم که باید حمل بر ارشاد بکنیم و آن این است که اگر بخواهیم این را بر مولوی حمل بکنیم مستلزم تخصیص است. حالا این مولوی را چه وجوبی بگیریم چه استحبابی بگیریم، همانی که در کلام شیخ اعظم قدس سره بود. اگر این مولوی وجوبی باشد شبهات موضوعیه را باید از تحتش خارج کنیم، «احتط لدینک» باید شبهات موضوعیه را خارج بکنیم؛ چون قطعی است که در شبهات موضوعیه احتیاط واجب است. اگر استحبابی بگیریم، مولوی استحبابی بگیریم حتماً باید اطراف

علم اجمالی را، شبهات مقرونه‌ی به علم اجمالی را خارج کنیم برای خاطر این که این استحباب ندارد اینجا وجوب دارد. و هم چنین شبهات حکمیه قبل الفحص را. و حال این که این لسان، لسان آبی عن التخصیص است، «اخوک دینک فاحتط لدینک ما شئت» این یکی، دین یک چیزی نیست که بگوییم این تا این جایش را احتیاط کن بقیه‌اش را... دین یک چیزی نیست که تخصیص بتوانی بزنی؛ این لسان لسانی نیست که قابل تخصیص باشد. چون این چینی است حمل بر مولوی «یستلزم التخصیص»، چه مولوی وجوبی چه مولوی استحبابی. بنابراین حالا که مولوی نشد باید حمل بر چه بکنیم؟ بر ارشاد بکنیم. این هم بیان دومی است که ایشان در مصباح الاصول؛ به همین دو وجه ایشان اقتصر قدس سره در جواب از ادله‌ی احتیاط.

س: ..

ج: ایشان فرمود، فلذا یا حمل بر جامع بکنیم یا حمل بر ارشاد بکنیم. نه حرف این که آبی از تخصیص است ایشان نداشت، همین را قرینه گرفتند بر این جهت. ایشان از این نکته استفاده می‌فرماید، این نکته را هم اضافه فرموده که چون لسان آبی از تخصیص است، اگر آبی نبود یعنی ایشان اشکال تخصیص اکثر را ندارد؛ شیخ به این که تخصیص اکثر لازم می‌آید توجه، ایشان نمی‌گوید تخصیص اکثر لازم می‌آید

س: ..

ج: اجازه بدهید، شیخ برای این که، آن مستلزم تخصیص اکثر است اگر بخواهیم حمل بر امر مولوی بکنیم مستلزم تخصیص اکثر است، تخصیص اکثر مستهجن است و لذا فرمود حمل بر آن نمی‌کنیم حمل بر چه می‌کنیم؟ «الاحد الامرین» می‌کنیم «اما الجامع و اما الارشاد». ایشان نمی‌گوید تخصیص اکثر لازم می‌آید، قبول ندارد تخصیص اکثر را، یا اگر هم تخصیص اکثری این جا لازم می‌آید تخصیص اکثر جایز است، چون به عنوان مثلاً واحد است، یا چه هست؛ این قرینه‌ی ایشان نیست. قرینه‌ی ایشان این است که تخصیص باید بخورد، تخصیص ولو به غیر اکثر. توجه کردید؟ تخصیص ولو به غیر اکثر، یک تخصیص معمولی، ولی لسان آبی از تخصیص معمولی هم هست. نمی‌شود تخصیص بخورد. چون لسان آبی از تخصیص است ولو تخصیص معمولی غیر مستهجن می‌فرماید «لایصار الی المولویة»؛ حالا که مولوی نشد قهراً باید بگوییم چه هست؟ بعداً باید بگوییم ارشاد است، وقتی ارشادی شد تابع مرشدالیه‌اش است؛ مثل همان مثالی که بالاخره عمل به رساله خوب است یا «اعمل بالرسالة» این تابع این است که در رساله چه هست؟ وجوب است یا استحباب است، حرمت است یا کراهت است، طبق او...



س: استحباب در کلامش است یعنی ارشاد ..

ج: نه، یکی از راه‌های شیخ این است، یکی این است که جامع است یا حمل بر ارشاد

س: نه، باید حمل بر استحباب بشود یا جامع ..

ج: عبارتش را بخوانید.

س: ..

ج: استحباب فرموده؟

س: بله

ج: خیلی خب، حمل بر استحباب، اگر این‌طور فرموده باشد اشکال به او وارد می‌شود، آن‌وقت اشکالش بیشتر می‌شود حالا عرض می‌کنم. حالا یکی من در ذهنم بود که ایشان فرموده حمل بر ارشاد می‌شد. عرض می‌کنیم به که این فرمایش ایشان، این قرینه‌ای که ایشان آورده است از چند جهت محل کلام؛ یکی این که «إِحْتِطَ لَأُخُوكَ دِينِكَ، فَاحْتِطْ لِدِينِكَ» چه ابائی از تخصیص دارد؟ چرا لسانش می‌فرماید آبی است از تخصیص؟ «إِحْتِطْ لِدِينِكَ» آلا در شبهات حکمیه، آلا در شبهات موضوعیه، چه اشکالی دارد؟ مگر دین از بین می‌رود؟ خود دین دارد اجازه می‌دهد. خدا بفرماید همه جا احتیاط کن مگر در شبهات موضوعیه؛ این اِبا دارد از تخصیص؟

س: در حق برادر دیگه باید نهایت برادری را انجام بدهیم.

ج: بله، در حق برادر هم می‌گوید آقا در حق برادر هر چه توانستی کمک به او بکن آلا به این که مضرتی برای خودت داشته باشد. «لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا» (اسراء/۲۹)، اشکالی ندارد. این جا هم می‌گوید همین‌طور، می‌گوید آقا احتیاط بکن مگر در شبهات موضوعیه، چرا؟ برای این که دیگه این قدر سنگین نباشد برایت، مشقت این قدر بر تو وارد نشود. چه اشکالی دارد. این لسانی نیست که ما بگوییم، تعلیل به یک چیزی نشده بگوییم حکم عقلی است و حکم عقلی می‌ماند، قابل تخصیص نیست؛ برنمی‌تابد تخصیص را، این جور نیست، این لسان، لسان آبی است فلذا در کلمات بزرگان غیر از ایشان ندیدم کسی بگوید این لسان آبی از تخصیص است این جا،

س: حاج آقا «إِحْتِطَّ» را ما اصطلاحی معنا می‌کنیم این‌طور می‌شود.

ج: حالا تا ببینیم، حالا فعلاً اصطلاحی حالا تا جواب‌های دیگر، ببینید فعلاً این جواب هستیم تا برویم سر جواب‌های دیگر هم ببینیم هست یا نه؟ هفت هشت تا جواب این جا هست.

س: ... متعلقه‌ی فقه را اصل دین قرار داده، این آبی از تخصیص است دیگه چون نمی‌شود که یک قسمتی از دین را انسان

ج: «لِدینک» نه خود دین را، می‌گوید «إِحْتَطَ لِدینک»، برای دین، برای این که احکام دینی عمل بشود، زمین نماند، احتیاط بکن.

س: حاج آقا «بِمَا شئتَ». هم می‌تواند استفاده بکند.

ج: حالا بابا، ایشان به این قرینه آمده فرموده.

فرموده چون باید تخصیص بزنیم این را و این لسان، آبی از تخصیص است، این اولاً؛ ثانیاً اگر این جور باشد که ایشان نقل می‌کنند و حالا من نمی‌دانم این در ذهن من هنوز هم این است که ایشان ارشاد فرموده، چون شما حمل بر استحباب هم بکنید همین جور که در تقریب گفتیم و مرحوم شیخ هم فرموده باز باید تخصیص بزنیم. «إِحْتَطَ لِدینک» را می‌توانید مورد قدر متیقن‌ش که اطراف علم اجمالی باشد خارج کنید؟ می‌توانید شبهات حکمیه قبل الفحص را خارج بکنید؟ آن جا که قدر مسلم احتیاط است. آن وقت اگر این «إِحْتَطَ لِدینک» حمل بر استحباب بشود باز باید تخصیص بخورد؛ چه طور می‌فرماید آن قرینه می‌شود که حمل بر وجوب نکنیم، حمل بر استحباب بکنیم؟ بین الوجوب و الاستحباب که تفاوتی نیست. این قرینه است برای این که ایشان می‌خواهد حمل بر ارشاد بکند، بعید است از جناب ایشان که بخواهند همان رسائل که دیگه هست دیگه، رسائل که ایشان مطالعه کردند، رسائل که دارد می‌گوید چه حمل بر وجوب بخواهی بکنی چه حمل بر استحباب بخواهی بکنی باید تخصیص بزنی، آن وقت ایشان می‌آید می‌فرماید حمل بر وجوب فقط بخواهید بکنید تخصیص، آبی از تخصیص است پس حمل بر استحباب می‌کنیم. بله اگر حمل بر ارشاد بکنید تخصیص ندارد اما حمل بر وجوب تخصیص دارد، حمل بر استحباب هم تخصیص دارد. بنابراین ما حمل بر صحت می‌کنیم که در ذهن خودم هم همین طور هست که ایشان حمل بر ارشاد می‌خواهد بفرماید نه حمل بر استحباب به این جهت.

س: حاج آقا لابد... من ... ظهوراً فی الوجوب او الزام یا بالتخصیص...

ج: همه را بخوان، من عبارت... داری؟

س: ببخشید.

ج: بله، ایشان این جا، بالاخره پس اشکال اقوی می شود بر ایشان، این هم ثانیاً عرض می کنیم که این که شما می فرمایید که یعنی این استدلال ایشان و بیان ایشان یک مقدمه‌ی، مقدمه‌ای لازم دارد که در بیان ایشان نیامده، اگر امر دائر بود بین همین عقلاً که یا باید مولوی وجوبی باشد یا مولوی استحبابی باشد، حالا به عبارت ایشان، یا این که عبارت بود از این که ارشاد هم بخواهیم بگیریم امر دائر بود بین این که یا مولوی باشد حالا وجوبی یا استحبابی یا ارشادی باشد، حرف شما درست است، اما اگر احتمالات مازاد بر این است، این ممکن است امر ارشادی باشد، ممکن است امر مولوی باشد، ممکن است امر طریقی باشد، ممکن است امر مقدمی باشد، شاید طریقی باشد؛ یعنی به داعی تنجیز واقع گفته شده، که این غیر از آن امر ارشادی است به حسن احتیاط، نه، گفته آقا احتیاط کن یعنی می خواهد بگوید چی؟ می خواهد کنایه بزند از این که من دست از احکامم برنداشتم در مورد شک، احتیاط کن، به داعی تنجیز واقع می گوید همان که آقای آخوند در کفایه فرموده، که این به داعی تنجیز واقع است فلذا اسم این را می گذارند امر طریقی، بنابراین این که بگوییم که مولوی نمی شود باشد پس طریقی است، پس ارشادی است یا پس استحبابی است، این تا سدّ ثغور آن احتمالات را نکنیم، این اثبات نمی شود. بنابراین این بیان، بیان ناقصی است، شما باید سدّ ثغور کنید یعنی آن احتمالات را هم بگویید تمام نیست تا بتوانید حمل بر استحباب بفرمایید یا حمل بر ارشادیت بفرمایید. حالا ان شاء الله در بیانات بعد خواهد آمد که ما چه جور باید سدّ ثغور بکنیم و چه جور باید بگوییم؟ این هم یک جواب.

جواب دیگری که در مقام هست از محقق بروجردی قدس سره هست که ایشان فرموده است که «إِحْتِطَ لِدَيْنِكَ» این همه اصطلاحی که ما می گوییم جمع بین اطراف باشد، فلان باشد، این معنایش نیست. «إِحْتِطَ لِدَيْنِكَ» یعنی إِحْفَظْ یا «إِحْفَظْ دَيْنَكَ» دین تان را حفظ کن، دینت را حفظ کن باید ببینیم دین چه گفته؟ کاری ندارد که در شبهات... یک جا اگر فرموده که برائت است ما برائت جاری می کنیم، این جور نیست که مخالفت با دین کرده باشیم، دین مان را حفظ نکرده باشیم. «أَنَّ الاحتیاط فیها بمعنی الاحتفاظ فالمراد أَنَّ الدین امرٌ مهمٌّ یکون بمنزلة الأخ فیجب تحفظه و أَنَّ ذلک من وجوب الاحتیاط فی الشبهات ألاً ما یدعی الاخباری» ما مثلاً همدیگر را... می گوییم آقا محافظت بر دین بکن، محافظت بر دین یعنی آن چه که آن جا هست عمل کن، حالا آن جا چیست؟ کسی نمی گوید که چیست و به بیان بنده فرموده «إِحْتِطَ لِدَيْنِكَ بِمَا شِئْتَ». یعنی تحفظ بر دینت کن به آنی که می خواهی، هر چی، هر جوری می خواهی تحفظ بر دینت کن. به تقلید می خواهی، به اجتهاد می خواهی، به احتیاط می خواهی،

به هر راهی می‌خواهی؛ این همان است که اول رساله‌های عملیه نوشتند. نوشتند آدم باید تحفظ بر دین خدا بکند یا برود دنبال اجتهاد، مجتهد بشود، خودش احکام الهی را به دست بیاورد و عمل کند و یا این که از مجتهد جامع الشرائطی تقلید کند و یا اگر هیچ کدام را نمی‌خواهد بکند، احتیاط کند. این هم می‌گوید «بِمَا شِئْتَ». «إِحْتَطْ أَيْ إِحْفَظْ لِذِيكَ بِمَا شِئْتَ». این هم فرمایش محقق بروجردی قدس سره هست منتها دیگه من این کلام ایشان را نزدیک همین آخرها دیدم، فرصت نکردم که لغت را ببینم، ببینم حالا این در لغت هم به این معنا می‌آید یا حالا ما همین جور به ذهن مان می‌آید می‌شود این جوری معنا کرد، حالا البته شخص بزرگی است که فرموده است و در ادب هم در ادبیات ایشان امتیاز دارند از فقهای امتیازدار در بخش ادب هم هستند. اگر در لغت و عرف به این معنا احتیاط باشد این هم ممکن است که بگوییم این هم یک جوابی است؛ لا اقل من الاحتمال، احتمالی که دیگه این که بخواهیم «إِحْتَطْ» را به همان معنای مورد نظر اخباری بگیریم، نه، مردّد است حداقل یا ظاهر است که ایشان ادعای ظهور می‌فرماید یا لا اقل دست کم بگیریم ظاهر نباشد مردّد است بین آن معنای اخباری و این معنایی که ایشان می‌فرماید، پس بنابراین این هم یک نوع جواب است که این جا داده می‌شود.

جواب دیگر:

جواب دیگر جوابی است که اصل آن در بعض کلمات شیخ اعظم وجود دارد که آقای آخوند هم این جواب را در ذیل اخبار احتیاط آورده و جواب داده و آن این است که این اخبار احتیاط اگر مقصودش، مقصود از این اخبار احتیاط این است که می‌خواهید بگویید آن با آن حرام موجود فی البین اگر باشد گردنگیر ما است و آن‌ها منجز است؟ اگر می‌خواهید از اخبار احتیاط این را استفاده کنید، این لایمکن، چرا؟ برای خاطر این که اخبار احتیاط که بیان بر واقع نمی‌شود، نمی‌گوید که این حرام آن جا است، وقتی بیان بر واقع نشد، پس عقوبت بر واقع، عقوبت بر ما لا بیان علیه می‌شود و این قبیح است عقلاً، بنابراین اگر این‌ها دلالت بر وجوب بکند، وجوب نفسی است. این وجوب می‌شود وجوب نفس، آن وقت لازمه‌اش چه می‌شود؟ وجوب نفسی که شد، لازمه‌اش این می‌شود که اگر کسی احتیاط نکند، واقع هم وجود نداشته باشد باید عقاب بشود چون خود احتیاط وجوب نفسی پیدا کرد. و دیگر البته بر خودش باید عقاب بشود نه بر واقع.

بعضی‌ها این جا اضافه کردند که لازمه‌اش این است که در موارد عدم احتیاط اگر واقعاً وجود داشته باشد، دو تا عقاب داشته باشد. یکی برای این که چرا آن واقع را انجام ندادی؟ یکی برای این که چرا احتیاط نکردی؟ احتیاط هم وجوب نفسی داشته؛ این بیان تمام نیست بنابر مسلک قاعده قبح عقاب، چون دارد سریعاً می‌فرماید بر عقاب، بر

واقع نمی‌شود چون این بیان بر واقع نیست، این قبح عقاب بلا بیان است. بله، علی مسلک حق الطاعه‌ای‌ها لازم می‌آید در موارد شبهات که احتیاط نکند، دو تا عقاب داشته باشد، اما علی الواقع به خاطر مسلک حق الطاعه؛ اما علی ترک الاحتیاط به خاطر اگر احتیاط وجوب نفسی داشته، امر داشته، شما انجام ندادی، امتثال نکردی.

آقای آخوند قدس سره از این جواب داده، فرموده نه، این اشکال وارد نیست. با همین ادله احتیاط می‌گوییم واقع منجز می‌شود. چرا؟ چون ادله‌ی احتیاط یک دلالت التزام دارد، می‌گوید احتیاط بکن، در این موارد احتیاط کن، هر جا احتمال حرمت دادی احتیاط کن، هر جا احتمال وجوب دادی احتیاط کن، این معنایش عرفاً این است که یعنی من دست از آن وجوب و آن حرمت اگر باشد برنداشتم. من اهتمام به آن دارم.

س: استدلال شیخ چه بود؟

ج: استدلال شیخ این بود که این احتیاط که مثل امارات نیست که واقع نما باشد، احتیاط می‌گوید آقا بین این و این را جمع بکن، دیگه نشان نمی‌دهد واقع چیست؟ مثل اماره‌ای نیست که می‌گوید واقع وجوب است یا واقع حرمت است؛ طریق به واقع که نیست. شیخ این جوری می‌فرماید، می‌گوید طریق به واقع نیست؛ راست می‌فرماید با ادله‌ی احتیاط که ما نمی‌فهمیم این جا وجوب هست یا وجوب نیست، حرمت هست یا حرمت نیست. این جهت درست است ولی جواب این است که همان تنجز واقع فقط دائرمدار طریق به واقع نیست. تنجز واقع به این هم درست می‌شود که مولا بگوید آن واقع اگر باشد من دست از آن برنداشتم. من اهتمام به آن دارم. با این هم تنجز پیدا می‌کند. فقط به این نیست که این طریق به واقع باشد، تنجز راهش فقط طریق داشتن به واقع نیست بلکه همان طور که طریق به واقع، چه علم چه علمی موجب تنجز می‌شود، این که شارع بگوید من در ظرف شک هستم اهتمام به آن دارم، این هم موجب تنجز بشود و موجب استحقاق عقوبت بشود و موجب این می‌شود که للمولا حق این که مؤاخذه کند دیگه وجود ... عقل یحکم بذلک و بعبارة اخرى، ملاک این که کجا استحقاق عقوبت است، کجا حق پیدا می‌کند مولا که عقوبت کند، ملاک شبهه عقل است، نه شرع است دیگه، و الا دور لازم می‌آید، تسلسل لازم می‌آید. این کل ملاک در این باب که مؤاخذه کجا صحیح است، کجا مولا حق عقوبت دارد؛ ملاکش حکم عقل است. عقل همان جور که در مواردی که طریق به واقع باشد، چه طریق علمی، علم و چه علمی که خود مولا گفته این طریق است. همان طور اگر مولا بگوید من اهتمام به این واقع دارم، راضی به ترک آن نیستم، اگر این را هم اعلام بکند بگوید من اهتمام به آن واقع دارم، راضی به ترک آن نیستم، باز آن واقع بر ما اگر باشد منجز خواهد شد و لسان احتیاط ظهور در این دارد، نه در این که وجوب نفسی بما آنه آنه داشته باشد، یک مصلحت خود احتیاط

داشته باشد. وقتی مولا می‌گوید احتیاط بکن در جایی که احتمال حکم من را می‌دهی، محال نیست که وجوب نفسی داشته باشد یا مصلحت نفسی باشد، محال نیست، درست، اما ظاهر عرفی اولی آن این است که چی؟ برای خاطر واقع دارد می‌گوید. به داعی این که تنجیز و لقح دارد می‌گوید. این جواب آقای آخوند در کفایه است. پس بنابراین از این بیان آقای آخوند روشن شد که همان حرف‌هایی که دیروز نقل می‌کردیم از شیخ اعظم که می‌فرمود حمل بر جامع باید بکنیم یا بر ارشاد باید بکنیم؟ آقای آخوند می‌گوید چرا سدّ ثغور نکردید؟ نه، نه بر جامع، نه بر ارشاد، بر طریقی، امروز هم خدمت محقق خوئی قدس سره عرض می‌کنیم طبق فرمایش آقای آخوند که باز شما سدّ ثغور نفرمودید، بله، این دو تا قرینه‌ای که می‌آورید قرینه نمی‌شود که حتماً حمل بر جامع بکنی یا بر ارشاد بکنی، نه، بر طریقی حمل می‌کنیم.

س: ذیل آیه ... خود ایشان هم به شیخ همین طور جواب دادند.

ج: بله؟

س: ذیل آیه ...

ج: آقای؟

س: آقای خوئی به

ج: خیلی خب، خیلی خب، بهتر پس می‌گوییم خودتان همان جا فرمودید.

پس بنابراین این هم جواب دیگری که از شیخ اعظم بود و آقای آخوند در این جا این جوری جواب دادند و هنا أجوبة أخرى که این ها همه‌اش علاوه بر این که جواب مقام است، چشم ما را هم بازتر می‌کند برای جاهای دیگر، ان شاء الله تتمه‌اش را فردا عرض می‌کنیم، احتمالاً اگر بشود فردا دیگه از اخبار احتیاط تمام بشود و برویم وارد مباحث دیگر بشویم. و صلی الله علی محمد و آل محمد.

## جلسه ۷۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در جواب‌هایی بود که از طرف اصولیون به استدلال به اخبار احتیاط برای وجوب احتیاط در شبهات تحریمیه بل وجوبیه بیان شد. جواب دیگری که حالا نمی‌دانم عددش بشود چندم؟ آقای استوار لابد حافظ عددها هستند،

س: هفتم.

ج: جواب هفتم می‌شود فرمایش مرحوم محقق حائری قدس سره در دُرر که این مطلبی که در دُرر ایشان این جا فرمودند، مرحوم امام علی ما فی التهذیب می‌فرمایند مکرر در درس این مبنا را در جاهای مختلف ایشان افاضه می‌فرمود. حاصل فرمایش محقق حائری (ره) این هست که در این احادیث شریفه که امر به احتیاط شده، امر دائر بین دو چیز است که ما یا باید تصرف در ماده بکنیم و تخصیص بزنیم و یا تصرف در هیئت بکنیم و دست از دلالت بر وجوب برداریم.

والثانی که تصرف در هیئت بکنیم، این یا متعین است یا راجح هست. چرا؟ به خاطر این که همان طور که صاحب معالم هم فرموده است «کثر استعمال صیغة الامر فی الاستحباب» بنابراین چون مجاز راجح هست بنابراین تصرف در هیئت، می‌شود ارجح یا متعین از تصرف ماده.

توضیح مطلب هم این است که شبهات موضوعیه حتماً به اجماع و به اتفاق همه، در آن‌ها احتیاط واجب نیست. بنابراین ما اگر «إِحْتِطُ لِدَیْنِکَ» را حمل بر وجوب بکنیم لازمه‌اش این است که باید تخصیص بزنیم این «إِحْتِطُ لِدَیْنِکَ» را تخصیص بزنیم و موارد شبهات موضوعیه را از تحت آن خارج کنیم. اخباری هم که می‌آید شبهات وجوبیه، او هم قبول دارد، ما هم قبول داریم خب، ولی دیگه حالا موضوعیه بلا کلام، این را دیگه باید خارج کنیم یا این کار را بکنیم که این تخصیص است، تصرف در ماده است، هیئت را دست نزدیم، در وجوب دارد دلالت می‌کند یا این که بیایم بگوییم این هیئت دلالت بر وجوب نمی‌کند، بر اصل رجحان و استحباب دلالت می‌کند. اگر این باشد دیگه لا بعث و اشکالی ندارد و چون تصرف در هیئت گفتیم متعین است یا راجح است، فرموده «و لا اقل من عدم ترجیح الاول» که تصرف در ماده باشد «ان لم یکن الثانی اُولی کما هو واضح» و حالا ممکن هم هست که کلام ایشان را به این نحو هم تقریر کنیم که حالا اگر شما نمی‌گویید این متعین است و ظهور در او درست می‌شود، مجمل است، مردّد است. ما نمی‌دانیم این کلام امام تخصیص خورده یا این که نه، حمل بر استحباب می‌شود. نه دلیل بر این طرف داریم نه دلیل بر آن طرف داریم، پس به این روایات نمی‌توانیم استدلال بکنیم چون امرش دائر است بین این که حمل بر وجوب شود و تخصیص بخورد یا حمل بر استحباب بشود و تخصیص نخورد، تصرف در هیئت بشود. بنابراین استدلال به این روایت؛ این یک قاعده‌ی خیلی مهمی است که ایشان اگر این پا بگیرد، درست بشود

خیلی جاهای فقه این جوری می شود که دوران امر می شود، وقتی مخصص هایی وجود دارد، دوران امر می شود بین این که ماده را تخصیص بزنی یا هیئت؟ بگوییم که متعین است دست از هیئت برداریم پس خیلی جاها که فتوی به وجوب داده می شود باید بگوییم درست نیست؛ فتوی به استحباب باید داده بشود. و آلا این که بگوییم مجمل است از همان دلیل ها می رود کنار، از حجیت می افتد و نمی شود به آن استدلال کرد.

بعد این فرمایش ایشان، تلمیذ محققش مرحوم امام قدس سره دوتا اشکال فرموده اند در تهذیب، اشکال اول شان این است که این وجهی که شما برای تعین تصرف در هیئت می فرمایید، این معارض به مثل است چون همان طور که حالا شما می فرمایید حالا به قول ایشان، که تصرف در هیئت فراوان است که ما من عام، که حمل بر استحباب می شود، صیغه ی إفعال در استحباب کثیراً استعمال شده، تخصیص هم و تصرف در ماده هم به حدی فراوان است که گفته شده «ما من عام الا و قد خصّ و ما من مطلق الا و قید» و این از او هم بیشتر است. شما چه قدر مطلقات می بینید که هر معمول مطلق ها تخصیص خورده، معمول عام ها تخصیص خوردند، بنابراین اگر رجحانی باشد، رجحان باز همین تخصیص است چون این خیلی فراوان است و زیاد است و آن مواردی که شما استحباب می فرمایید معمولاً همراه با قرائن است که آن لا بعث به این همراه قرائن باشد. ما حرف مان در جایی است که قرینه ای وجود ندارد و اوامر بلا قرینه، این یک بخشی اش که من دیگه اضافه می کنم توضیحاً لکلام است «اوامر بلا قرینه علی الاستحباب» بگوییم کثیراً از آن استحباب استعمال شده، چنین چیزی ثابت نیست، بلکه خلافش ثابت است. بله خیلی جاها قرینه وجود دارد، بله آن هم که اشکالی نیست. این اشکال اول.

اشکال دوم این است که این فرمایش شما یک لازمه ای دارد که قطعی البطلان است و «لا یمكن الالتزام به» و خود شما هم به آن ملتزم نیستید و آن که فقه جدیدی لازم دارد؛ سرتاسر فقه، ما مخصص زیاد داریم دیگه، همه ی این جاها شما بگویید آن عام ها را باید حمل بر استحباب بکنید. «اکرم کلّ عالم لا تکرّم الفسّاق من العلماء» امر دائر است بین این که «اکرم کلّ عالم» را تبصره به آن بزنی بگوییم «إلا فسّاق» یا بگوییم «اکرم کلّ عالم» چیست؟ حمل بر رجحان بکنیم یا حمل بر یک چیزی بکنیم که تخصیص نخواهد و، و، و، فراوان، این که یک فقه جدیدی است اصلاً «من الطهارة الی الدیات» اصلاً یک چیز جدیدی درست می شود که مسلم است که این نیست، خلفاً عن سلف من عصر معصومین (ع) این جوری نیست. پس بنابراین ایشان به این دو وجه جواب دادند از فرمایش استادشان، حالا عرض می کنیم به این که....

س: چرا فقه جدید لازم است؟ یعنی چی که فقه جدید می شود؟



ج: یعنی رساله‌های عملیه را باید دیگه عوضش کنی، من الصدر الی الختم تا همین طور بروی عصر مفید و شیخ طوسی و صدوق و همین طور برو جلو، همه‌ی این فتواهایی که مدارکش کتاب و سنت است و تخصیص خورده، وقتی تخصیص خورد امر دائر می‌شود بین این که در ماده تصرف کنی تخصیص بزنی، یا نه، آن وجوب‌هایی که از این عام‌ها استفاده می‌کردیم دست از آن برداریم. ایشان این جوری می‌فرمایند دیگه، می‌گوییم دوران امر بین این شد که تخصیص بگذاریم یا دست از هیئت برداریم که دلالت بر وجوب می‌کند، ثانی که دست از وجوب برداریم و دست از دلالت هیئت برداریم اولی است. به خاطر آن وجهی که فرموده است. اگر این است، این همه مواردی که در فقه مسلم است فتوای به وجوب داده شده و تبصره‌هایی هم دارد، استثناهایی هم دارد، تخصیص‌هایی هم خورده، شما همه این جاها را باید بگویید چی.... و هم چنین در ناحیه‌ی آن طرف، مثلاً «لَا يُبْدِينَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنَاتِ» که «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» (نور/ ۳۱) یک مواردی هم استثناء شده، وجه و کفین مثلاً استثناء شده، دوران امر است به این که این «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» تخصیص بزیم بگوییم الا زینت وجه و کفین؟ یا این که بگوییم نه «لَا يُبْدِينَ» کراحت است، پس بنابراین کراحت دارد ابداء زینت، بیا، دیگه از این به بعد همین بعضی از کسانی که اعوجاج سلیقه‌ی فقهی دارند، چنین چیزهایی از آن‌ها شنیده می‌شود دیگه، می‌آید می‌گوید بله، اشکال ندارد لخت و عور هم تا یک حدودی بیایند، «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» مکروه است، فقط یک مکروهی انجام داده ولی واجب نیست، حرام نیست. این مبنا سرتاسر فقه، همه‌ی جاها فقه، این‌ها با هم دیگه چی می‌کند؟ این‌ها یک فقه جدیدی از آن لازم می‌آید که قطعی و مسلم است این چنین نیست.

س: این دلیل علمی که نمی‌شود که...

ج: چرا دلیل علمی است. وقتی ثابت باشد دلیل علمی است.

جواب دیگر، جواب سومی که عرض می‌کنیم این است که این که بگویید دوران امر بین تخصیص و تصرف در هیئت می‌شود، این بنابر مسلکی درست است که بگویید وجوب و استحباب، این‌ها مدلول صیغه‌ی إفعال هستند. وجوب البته به معنای حرفی و استحباب... این‌ها مدلول صیغه‌ی إفعال هستند اما اگر ما بگوییم که همان طور که ذهب الیه النائینی و ذهب الیه سید الامام قدس سرهما که این‌ها از مدالیل خارج هستند، مدلوله لیس الا نسبت بعثه و ارسالیه و طلبیه، به عبارات مختلفی که حالا گفته شده در بعث، این مفاد هیئت لیس الا هذا، منتها این بعث و این طلب و این ارسالیه اگر مولا ترخیص داد، عقل نمی‌گوید این موضوع است برای وجوب اطاعت است، اگر ترخیص نداد، نفس البعث می‌شود موضوع برای وجوب اطاعت؛ این که می‌گوییم واجب است یا این دلالت بر وجوب

می‌کند، واقع امرش یعنی این، یعنی منشاء لابدیت عقلیه می‌شود، نه این که خودش دلالت بر وجوب می‌کند، جزء مدلولش است، این نیست؛ حالا وقتی این طوری شد، پس بنابراین ادله‌ی «إِحْتِطَ لِدِينِكَ» دارد بعث می‌کند ناس را، مردم را به احتیاط کردن، ما در شبهات موضوعیه مُرَخِّص پیدا کردیم، عقل نسبت به آن نمی‌گوید، نسبت به شبهات وجوبیه یا تحریمیه، اخباری می‌گوید ما مُرَخِّص پیدا نکردیم، او می‌گوید مُرَخِّص پیدا نکردیم؛ پس باید امتثال بکنی، احتیاط بکنی. اصولی البته روی این مبنا می‌گوید چرا، ما ادله‌ی برائت در شبهات حکمیه را داریم پس شارع مُرَخِّص داده؛ کل شیئی مطلق فرموده، در آن جا هم ترخیص داده، اما در شبهات مقرونه‌ی به علم اجمالی، بالعلم الاجمالی ترخیص نداده، مُرَخِّص نداریم باید احتیاط بکنیم ولو این که مثل سید یزدی قدس سره یا بعضی دیگر بگویم علم اجمالی موجب تنجز تکلیف می‌شود، ولو این را بگویم؛ ولی این روایت مخصص در ادله نداریم که، حالا اگر کسی پیدا کرد خیلی خب، آن جا هم می‌شود همین جور، چون بعضی‌ها می‌گویند داریم. و هم چنین در اطراف شبهات حکمیه‌ی قبل الفحص، مُرَخِّصی که برای آن جا نداریم؛ باید ... بنابراین علی مسلک التحقيق که گفته می‌شود بعث یا موضوع حکم عقل است یا به تعبیر امام حجت عقلائیه است، و این که باید انبعاث جست، تحرک جست به بعث مولا و تحریک مولا.

پس به این نحو هم ما می‌توانیم جواب بدهیم خدمت محقق حائری قدس سره و حق بود که یعنی کان ینبغی این که امام هم طبق مسلک خودشان حالا این جواب را هم این جا می‌دادند.

س: حاج آقا این حجت عقلائیه را شارع درک نکرده بود از آن، این فهم عقل یا حالا فهم عقلا را شارع درک نکرده

ج: نه، شارع دیگه در باب اطاعت و عصیان که شارع نمی‌تواند حرفی بپاید بزند، شارع در این...

س: نه، فهم از دلیل تان بود.

ج: نه، دلیل نه، فهم از دلیل حجت عقلائیه است یعنی به این معنا که عقلا بین خودشان و موالیان‌شان این رسم و رسوم را دارند، حالا به حکم ارتکازش یا به هر چی، این رسم و رسوم بین خودشان هست که کسی که او را ذی حق می‌دانند، واجب الاطاعه‌ی خودشان می‌دانند، اگر از او بعثی صادر شد، مادامی که از او ترخیصی در ترک نیامده است، خودشان را ملزم به این می‌بینند به عنوان این که آن‌ها فرمانبرداران آن فرمانروا هستند. شارع هم از

همین زمینه استفاده کرده، گفته حالا که این حالت ارتکازی و عقلائی در آنها هست، حالا من هم برای هدایت آنها می‌آیم امر و نهی می‌کنم.

س: حاج آقا این را با عقل مطرح فکر می‌کنم... بکنند شفاف‌تر بشود حالا با عقلا یک کمی غیر شفاف می‌شود. عقل که حالا با آقای نائینی ... آقای نائینی می‌گوید که عقل می‌فهمد که این بعث مولاست مثلاً تمام الموضوع برای وجوب است، ... وجوب است پس عقل این جا استفاده ...

ج: البته تمام الموضوع بعث فقط نیست؛ بعث...

س: بله، با ظهور حال و فلان

ج: نه، نه، یک امر وجودی، یک امر عدمی، بعث او و عدم ترخیص او.

س: بله، فی نفسه بالاخره موضوع است برای استفاده وجوب یعنی من عقل وجوب می‌فهمم این جا،

ج: وجوب یعنی چی؟ می‌فهمم نه،

س: یعنی واجب است که این امر مولا را امتثال کنم.

ج: نه این که با خدا واجب کرده ها!

س: همین جا، عقل این را می‌فهمد که خدا واجب کرده یا نه می‌گوید که من واجب می‌دانم؟ ...

ج: من واجب می‌دانم.

س: هنوز از طرف خدا وجوبی احراز نکرده که عقل بگوید که من واجب می‌دانم که ...

ج: نمی‌گوید که خدا واجب می‌داند. می‌گوید وقتی خدا بعث کرد، مولای حقیقی بعث کرد، شما چیست؟ لابدیت عقلیه داری که حرکت کنی، نکردی می‌تواند عقابت کند، استحقاق عقاب داری، اصلاً در باب اطاعت و عصیان، ملاک حکم عقل است دیگه، حکم شرع که نمی‌تواند باشد و الاً تسلسل لازم می‌آید یا دور لازم می‌آید.

س: حاج آقا این با آن فرق می‌کند.

ج: هیچ فرق نمی‌کند، همان باب است. اصلاً همان‌ها را داریم می‌گوییم، چیز دیگری نمی‌گوییم.

س: در مقام فهم مراد مولا هستیم.

ج: نه، فهم مولا بعث است. همین! بعث است لیس آلا، مراد مولا، فرمایشی که از مولا سر زده است، بعث به احتیاط است، بعث به صلاة است، بعث به صوم است، همین. منتها عقل می آید می گوید حالا که بعث کرد باید حرکت بکنی

س: تا این فهم عقل به پای مولا نوشته نشود، عقل نمی...

ج: پای مولا یعنی چی؟

س: یعنی عقل نگوید که آقا این وجوب از طریق مولا است.

ج: ما وجوب نمی خواهیم، بعث کافی است.

س: نه حاج آقا بعث کافی نیست. اگر ما یکی بیاید بگوید که

ج: حالا وجوب از طرف مولا بود، سلمنا و آما، تا عقل نیاید بگوید وجوب مولا را باید احترام بگذارد بیان چه فایده ای دارد؟

س: نه، این می رود در مقام امتثال....

ج: جواب بدهید.

س: ببینید

ج: می دانم همان، حالا ما هم در همان مقام امتثال می گوئیم.

س: خب، این جا دو تا مقام باید تفکیک بشود،

ج: می ترسم دیگه وقت بگذرد ها!

س: حاج آقا تا وجوب به پای مولا نوشته نشود از نظر عقل، عقل نمی تواند بگوید که این واجب شرعی است. واجب شرعی ...

ج: درست است، درست است. نمی گوئیم واجب شرعی است....

س: این آقای نائینی یا حالا امام با مسلک عقلا... کار ندارم

ج: این عبارت غلط مشهور است که بگویم این واجب شرعی است. اگر هم گفته می شود بالمجاز و الاستعاره گفته می شود...

س: ...واجب شرعی نداریم؟

ج: به این عنوان نداریم. وجوب حکم عقلی، بلکه بعثی داریم که ترخیص ندارد، موضوع کانه امور را، مثل حج را، مثل نماز را، فلان این ها را وقت به حال متعلق است. یعنی این واجب است یعنی «یجب اطاعته»؛ یعنی این می گوئیم اگر توصیفش می کنیم به وجوب می گوئیم زید عالم أبوه.

س: چرا یجب اطاعته عقلاً، شرعی اصلاً نداریم

ج: بلکه عقلاً، شرعی یعنی چی؟ یعنی همین بعث بلا ترخیص، هر وقت بعث بلا، مولا چی دارد؟ بعث بلا ترخیص داشت الزام عقلی کنارش می آید، هر وقت بعثی داشتی کنارش ترخیص گذاشته بود نه لا زام عقلی نمی آید. گفت «اغتسل للجمعه» بعد هم گفت «لا بأس بترك غسل الجمعة» الزام نمی آید، الزام عقلی این جا نمی آید؛ اما اگر گفت «اغتسل للجمعه» نگفت بعداً «لا بأس بترك غسل» الزام عقلی می آید، آن جا که الزام ترخیص بعدش نیامده آن لا بدیت امتثال را عقل درک می کند یا عقلاء حجت عقلایی می دانند این را بر این؛ اگر ترخیص آمد نه. این مبنای مهمی است که بسیار از بزرگان علما بر این مبنا هستند و مبنای مهم و ما هم آن را تقویت کردیم. پس بنابراین مبنا این جوری می توانیم جواب بدهیم.

اما جواب دیگر، جواب دیگری که در مقام داده شده است این است که این روایات شریفه به خصوص یک قرینه ی داخلی دارد یا دوتا قرینه ی داخلی دارد که از آن استفاده می شود که اصلاً وجوب مقصود نیست؛ آن قرینه عبارت است از این که احتط را امر به احتیاط را معلق به مشیت مکلف فرموده؛ «بِمَا شِئْتُ»، «أَخُوكَ دِينُكَ فَاحْتِطْ لِدِينِكَ بِمَا شِئْتُ» واجب را که نمی شود، امر واجبی که «لا يجوز تركه» آن را که نمی شود معلق بفرماید خدا متعال یا شریعت بر مشیت مکلف و اراده ی او؛ خدای متعال می فرماید اگر دلت خواست نماز ظهر را بخوان! این که نمی شود، چیزی که واجب نمی شود؛ بلکه می شود گفت اگر دلت می خواهد نماز شب بخوان، اما اگر دلت خواست نماز ظهر بخوان ندارد، آن را دیگر باید بخوانی.

س: کیفیت را چی؟

ج: کیفیت احتیاط؟

س: «بما شئت» را اگر حمل بر کیفیت...

ج: حالا آن فعلاً حرف این‌ها را بزنیم تا بعد ببینیم جواب می‌توانیم بدهیم یا نه؟

پس این را این‌جوری فرمود و این‌ها غیر واحدی از علما هستند که شاید از کلمات شیخ اعظم بشود استفاده کردند. پس تعلیق به مشیت شده، تعلیق به مشیت با وجوب و حتمیت سازگار نیست، پس این قضیه‌ی داخلی است برای این‌که احتطأ لرحمان است.

دو: کلمه‌ی اخوک هست، مگر بردارد واجب الاطاعه است، واجب الاحترام است یا واجب الاحسان است؟ نه، حَسَن است، حُسْن آن هم خیلی بالا است؛ اگر می‌گفت «ابوک دینک» پدر بود می‌گوییم واجب بود، ببینید «اخوک دینک» پس او را چه‌کار کرده؟ دین را نازل منزله‌ی برادر قرار داده یا نفس برادر قرار داده، آن‌چه که در برادر، ارتکاز انسان، ارتکاز انسانی‌اش دلالت می‌کند این است که سزاوار است، حد اعلی کفایت می‌کند، اما نه این‌که یک چیزی است که اگر نکردیم مثل این است که اطاعت بابایت را نکردی. فرق است دیگر، انسان در همین زندگی عقلائی‌اش اگر به حرف پدرش نرود چیست؟ م‌ذموم عند عقلاء است، حرف بابایش را گوش نکرد؛ حرف برادرش را اگر گوش نکرده باشد می‌گویند آن برادر وفّی‌ای نیست، و الا نمی‌گویند مذموم است، پس بنابراین این دوتا، شارع نیامده بفرماید «ابوک دینک» «أمک دینک» این‌ها را که نگفته، به برادر گفته. پس بنابراین خود این لسان هم نشان می‌دهد این چیزی که در حقیقت تشبیه است یا استعاره است هر چه هست خود این ادبیات به‌کار بردن، بعد تضاعف پیدا می‌کند این‌که حمل بر استحباب بکنیم که هم گفته «اخوک» هم «بما شئت»؛ هیچ کدام از این دوتا با یک وجوب حتمی غیر جائز التّرك نمی‌سازد که اخوک بگویند و بعدش هم «بما شئت» بگویند. پس کل واحد از این قرینه‌ها صلاحیت دارد برای این‌که ظهور پیدا کند در کلام در این‌که مراد وجوب نیست و استحباب است و کیف به ضم هر دو با همدیگر؛ هم «اخوک» و هم «بما شئت». این ...

س: اخوک این‌جا اصطلاح نیست نه به عنوان معنی لغوی‌اش باشد

ج: پس چی هست؟

س: مثلاً می‌گوییم این مثل برادرت است، مثلاً برادر دینی، نمی‌گوییم پدر دینی که، حالا بزرگ هم باشد به عنوان اصطلاح می‌گویند...

ج: دینی غیر از این است

س: نه مثلاً می‌گویم، این جا مثلاً اخوک را به عنوان برادر که موضوعیت دارد برای....

ج: اخوک ظاهر معنایش چی هست؟ برادر است دیگر، ولی همین است استعاره است در حقیقت؛ یعنی چون جهت عاطفی بین انسان و برادر ان‌شالله زیاد است و باید باشد که حال این چیزها متأسفانه رو به کمرنگ شدن هست به‌خصوص در مثل غرب و این‌ها، حالا آن‌جا برود بگوید «اخوک دینک» می‌گوید باشد، که چی؟ حالا برادر چقدر برایش مهم است که حالا آن هم دینک، در ایران هم جاها فرق می‌کند، مثلاً بروید جنوب فلان آن‌ها یک‌خرده بیشتر این احساسات وجود دارد؛ بعضی جاها خیلی در این باب چیز هستند. من سابقاً یادم است بچه بودیم با والدمان مثلاً می‌رفتیم جهرم، یک چیز عجیب غریبی بود این عواطف در آن‌جا خیلی عجیب غریب بود که مثلاً حالا در قم ما، قم هم خوب هستند با همدیگر ولی اینی که آن‌جا می‌دیدیم که اصلاً وقتی مثلاً یک بچه‌ای را می‌خواستند ببرند سربازی، آن خانه می‌شد عزاخانه، همه شیون و گریه و فلان که حالا می‌خواهند با این جدا بشوند؛ اما حالا که ما انتظاری نداریم، ان‌شالله از آن‌ور گریه می‌کنند گریه‌ها؛

به خدمت شما عرض شود که...

س: استاد قرینه‌ی اول اگر چه بخواهیم بگوییم وزانش وزان ما استطعتم است، این‌جا می‌شود این قرینه را گرفت... نمی‌تواند این قضیه بر استحباب باشد. اگر وزان ما شئت...

ج: حالا شما می‌خواهید جواب بدهید؟ حالا فعلاً این تقریر استدلال است، تقریر جواب است، حالا شما اگر جواب است می‌خواهید جواب بدهید مطلب آخر.

این به خدمت شما عرض شود پس این هم یک جواب که داده شده و این جواب منشأ قول به استحباب یا اصل‌الرجحان در کلمات غیر واحدی از اعلام و بزرگان هست، خیلی‌ها هم دیگر این را اصلاً... مسلّم می‌گویند واضح است، که همین جور است، این‌ها لسانش همین است دیگر خیلی وارد بحث هم نشدند، مثل آقای آقاضیا مثلاً یا مثل محقق نائینی مثلاً و این‌ها.

از این گفتار قد یجاب که از کلام شیخ اعظم هم استفاده می‌شود که این‌جا می‌فرماید این تعلیق بر مشیت نشده که هر مقداری خواستی! نه، بلکه مثل همان ما استطعتم که ایشان فرمودند هست، یعنی هر چقدر احتیاط کنی جا دارد، درست است؛ «اخوک دینک فاحتط لدینک بما شئت» به هر اندازه‌ای که می‌توانی، قدرت داری. این را، گفتند معنایش این است؛ شیخ اعظم اگر رسائل نگاه کنید فرموده این است معنای «بما شئت»، نگفته تعلیق بر مشیت نکنید

بلکه می‌خواهد بگوید اعلی مراتب احتیاط لازم است که مراعات بکنید به آن چه که قدرت دارید که از توسل می‌آید، یک وقت به حد حرج می‌رسد دیگر از عهدهات خارج است و فلان هیچی؛ اما تا می‌توانی باید احتیاط کنی. این جوابی است که شیخ اعظم دادند و عده‌ای از بزرگان مثلاً منتقی هم همین جواب را از شیخ تقریب کرده ولی دیگر به آن اشکال نکرده یعنی پذیرفته که بشود این طوری جواب داد.

عرض بکنم به این که این جمله ی «بما شئت» را بیایم این جوری معنا بکنیم...

س: شاء و استطاعه دوتا ماده‌اند ....

ج: این به خدمت شما عرض شود که با لغت و با جمله سازگار... دل‌مان بخواهد آن جور معنا کنیم یک مطلبی است اما از این جمله واقعاً ما این را می‌فهمیم که اگر همان «احتط بما شئت» نگفته «بما قدرت»، «بما شئت» یعنی هر چقدر که اختیار داری، می‌توانی، می‌خواهی، می‌خواهی نه می‌توانی! شئت یعنی می‌خواهی نه می‌توانی. بنابراین این معنا به ذهن نمی‌آید که حالا فرمودند، و درست است که حُسن... ممکن است شیخ اعظم و آن بزرگان چون حُسن احتیاط امر عقلی مسلم است که در کلام آقای خوئی بود، به آن قرینه خواستند بگویند این «بما شئت» را نباید این جوری معنا کنیم که به اختیار مکلف گذاشته بشود هر مقداری که می‌توانید. نه، چون حُسن احتیاط مسلم است می‌خواهد بگوید هر مقدار می‌توانید، نه هر مقدار اختیار کردید، هر مقداری از عهدهات می‌آید احتیاط بکن چون حُسن است. این هم درست است، حسن دارد اما مثل این است که بگویی این کار کار خوبی است، هر مقداری که دلت می‌خواهد انجام بده ضرر نمی‌کنی، این یک تشویقی است که دارد می‌فرماید احتیاط کار خوبی است هر مقداری دلت می‌خواهد انجام بده؛ مثل این که می‌گوید کمک به فلانی به جاست، سزاوار است، هر مقداری که اراده بکنی خوب است انجام بده، آن نیاز است هر مقداری که می‌توانید. تبلیغ دین کار خوبی است هر مقداری که اراده بکنی انجام بدهی کار خوبی است، این هم دارد همین را می‌گوید بنابراین ما بیش از این، از این کلام چیزی به ذهن مان نمی‌آید اگر بنا باشد این جور معنا کنیم.

جواب دیگری که در همین راستا می‌شود داد این است که بگوییم این جمله مردد است بین آن که مستدل می‌گفت «بما شئت» بین آن که شیخ می‌فرماید و بین آن که محقق بروجرودی فرمود که «احتط لدینک بما شئت» این «ما» یعنی به هر کیفیتی که می‌خواهی، به هر جوری که می‌خواهی، تو احتیاط بکن، احتیاط هم بکن معنایش جمع بین اطراف و احتمالات نیست، یعنی احتفاظ بر دین، تحفظ بر دین، به هر شکلی می‌توانی بر دینت تحفظ بکن. تحفظ بر دین چیست؟ این است که اولاً در به دست آورد آن‌ها کوشش بکنی، اما بالا جتهاد او بالتقلید او بالا احتیاط، دو: هر



جوری شارع گفته همان را اِعمال بکن؛ این منافاتی با این که گفته باشد در شبهات حکیمه برائت است که ندارد، آن هم دین است؛ تو بر این تحفظ بکن، همانی که گفته عمل بکن، یک جایی گفته واجب است چشم، یک جا گفته حرام است چشم، فرموده مستحب است چشم، فرموده مباح است چشم، فرموده برائت داری چشم، گفته احتیاط کن این جا چشم! این تحفظ بر دین می شود. بنابراین این همان جور که محقق بروجردی فرمود احتیاط للدين یعنی احتفاظ برای دین و نگاهداری دین، این نگاهداری با ادله‌ی برائت منافاتی ندارد که، برای این که ادله‌ی برائت در حقیقت اثبات دین می کند یعنی صغری برای این درست می کند، ورود دارد، آن هم می کند جزء دین باید بر آن تحفظ کرد؛ اخباری اگر خدای نکرده بدون دقت کافی و درست تأمل کردن بیاید بگوید احتیاط کن، آن خلاف این عمل کرده، خلاف احتفاظ بر دین عمل کرده؛ آدم یک وقتی روی یک تعصبی، روی یک چیزی و این که از یک چیزی خیلی مثلاً تعصب کذایی دارد اصلاً ادله را یک جوری بیاید معنا می کند چه می کند که خدای نکرده به آن مقصد خودش تلائم پیدا بکند، ولی این احتفاظ بر دین نیست. همیشه از مرحوم علامه قدس سره نقل شده که وقتی احکام بئر را می خواست ایشان استنباط بکند، چاه خانه اش را دستور داد که تم بکنند، پر کنند که چاه نداشته باشد که بدون این که این خصوصیات در نظر او اثر بگذارد آن وقت به اخبار باب مراجعه بکند ببیند حالا حکم خدای متعال چی هست؟ چاهی ندارم که به خاطر او بگویم نجس می شود یا نجس نمی شود یا چقدر باید نزع کرد، کار سنگین است، سخت است، به خاطر این چیزها در من اثر بگذارد؛ نباید این ها اثر بگذارد در انسان. نه حب و بغض مردم، نه اقبال و ادبار مردم، هیچی نباید در.... وقتی استنباط احکام الهی می خواهد بکند باید ضوابط معلومه‌ی در باب استنباط آن ها را باید اِعمال بکند.

س: این تعبیر آخری که فرمودید «بما قال الشارع» می شود «بما شئت» دیگر نمی شود....

ج: نه «بما شئت» یعنی «بأية وسيلة شئت» حالا به وسیله‌ی تقلید یا به وسیله‌ی اجتهاد یا به وسیله‌ی احتیاط. دین را احتفاظ کن؛ حالا دین چی هست؟ در این مقام که نیست، ادله‌ی برائت می گوید دین این است.

س: آن هم دلیل عقلی و شرعی بر آن دلالت می کند باز با ظهوری که از «بما شئت» به دست می آید که کیفیتش به ید شماسست تناسب ندارد

ج: متوجه فرمایش شما نمی شوم.

س: عرض می کنم که «بما شئت» ظهورش در این که، اگر می فرمایید ناظر به کیفیت احتیاط است...

ج: کیفیت نه، حالا کلمه‌ی کیفیت را نمی‌گوییم، طریق، راه

س: فرقی نمی‌کند....

ج: به هر راهی که می‌توانی احتیاط کن، یعنی احتفاظ بر دینت داشته باش به هر راهی که می‌توانی.

س: می‌توانی یعنی قدرت، یا می‌توانی یعنی به معنای «شئت»...

ج: نه، قدرت نه، «شئت» هست، «فللعوام ان یقلدوه» فرمود در آن روایت شریفه، چرا لام فرمود، علی العوام نفرمود؟ فرمود «للعوام» برای این که مختاری، می‌توانی تقلید بکنی می‌توانی هم نکنی، بروی احتیاط بکنی. فلذا نفرمود «و علی العوام ان یقلدوه» فرمود «فللعوام» یعنی این راه برای آن‌ها هم هست که تقلید بکنند، می‌توانند تقلید نکنند احتیاط بکنند یا بروند دنبال اجتهاد مجتهد بشوند خودشان استنباط احکام بکنند. این «بما شئت» یعنی به آن راهی که خودت می‌پسندی، اختیار می‌کنی، با اوضاع جور درمی‌آید ولی احتفاظ بر دین بالاخره بکن، من الزام نمی‌کنم حتماً از این راه، می‌گویم بر دین احتفاظ بکن به آن راهی که خودت اختیار می‌کنی، آن راه، آن راه، آن راه، هست.

س: استاد واژه‌ی لغوی احتیاط یعنی حائط کشی ...

ج: آن هم احتفاظ است دیگر.

س: چرا بیا بیا معنای لغوی اش ما، چون با لام است «لدینک» هم خیلی جور درمی‌آید که ما ... دیوار بکشیم دور خودمان

ج: همان احتفاظ می‌شود، پس کنایه از احتفاظ است که مرحوم آقای بروجردی فرمودند.

بنابراین، این یک اشکال، پس این روایت شریفه مردد است بین سه احتمال، معینی برای هیچ کدام این‌ها نیست، پس بنابراین باز هم استدلال نمی‌توانیم بکنیم. این هم یک راهی است که بله، اگر شما آن حرف‌هایی که زدیم و گفتیم ظاهرش معنایش را نپذیرفتید نهایت امر همین می‌شود که مردد بین این‌ها است پس بنابراین نمی‌توانیم.

بقی بیان آخر که دیگر وقت گذشت می‌خواستیم این را هم امروز بیان کنیم برهان سبر و تقسیمی است که شیخنا الاستاد دام ظلّه اقامه فرموده برای این که این دلالت بر وجوب نمی‌کند. ان شاء الله دیگر شنبه این را بیان هم کنیم و از این روایات بگذریم. و صلی الله علی محمد و آل محمد...

## جلسه ۸۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در اخبار احتیاط بود که «أُخُوکَ دِیْنُکَ فَاحْتَطَّ لِدِیْنِکَ بِمَا شِئْتَ» و سایر روایاتی که به همین مضمون امر به احتیاط شده و شاید بخشی‌اش، بعضی‌هایش قبلاً گذشت و بعضی هم در روایات بعد از این روایت ذکر شده. تا به حال شش جواب از استدلال به این روایات برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات حکمیه بیان شد.

جواب هفتم جوابی است که از دو برهان و دو قیاس تشکیل می‌شود؛ قیاس اول این هست که اثبات می‌خواهد بکند که این امر «احتط» ارشادی است نه مولوی؛ و قیاس دوم بعد از این که به قیاس اول اثبات شد که این ارشادی است نه مولوی، در قیاس دوم می‌گوید وقتی ارشادی شد دیگر دلالت بر مدعا نمی‌کند بلکه تابع مرشدالیه است، بعضی جاها واجب است، بعضی جاها واجب نیست و مستحب است.

توضیح مطلب:

توضیح مطلب برهان اول این است که این امر «احتط» امرش دائر است بین این که یا مولوی است و یا ارشادی؛ شارع یا به عنوان مولویت و به عنوان این که واجب الاطاعة هست و حق امر و نهی دارد به این عنوان دارد می‌فرماید «احتط» می‌شود مولوی. و یا این که نه، به عنوان یک مطلع دارد اخبار می‌کند، خبر می‌دهد که در این صورت می‌شود ارشادی. مثل اوامر پزشک که می‌گوید این دارو را بخور، امر مولوی نمی‌کند این به داعی ارشاد است که درمان درد تو به خوردن این دارو است، این ارشاد است به این جهت. بنابراین امر احتط در این روایات دائر است بین این که یا مولوی است و یا ارشادی و لکنّ المولوی بودن باطل، فیتعین این که چه باشد؟ ارشادی باشد. اما چرا مولوی بودن باطل؟ فرمودند به خاطر این که اگر بخواهد مولوی باشد به یکی از چهار صورت ممکن است مولوی باشد و هر چهار صورت باطل است.

صورت اول این است که مولوی نفسی باشد؛ یعنی همین طور که واجباتی ما داریم مثل صلاة، مثل صوم که واجب نفسی است، مصلحت در خود صلات است در خود صوم است و مولا به خاطر آن امر فرموده امر مولوی، این جا هم در خود احتیاط کردن در موارد شبهات، خود احتیاط کردن یک مصلحتی دارد. مثل این که مصلحتش این است که

تربیت نفس است، قوت اراده است و امثال ذلک، این مصالح یا مصالح دیگری که به ذهن ما ممکن است نمی آید و دارد، شارع به خاطر آن فرموده احتط؛ که می شود مولوی نفسی. این مولوی نفسی بودن به دو دلیل می فرمایند باطل است؛ دلیل اول این است که خود مادهی احتیاط مثل مادهی توقف ظهور اولی اش در این است که للغير است، به خاطر غیر دارد گفته می شود، نه این که خودش یک مصلحت نفسی دارد؛ مصلحت نفسی داشتن مستحیل نیست، ممکن هست اما قرینه می خواهد، ظهور اولیه ای که می گویند این جا احتیاط کن، توقف کن این است که ملاحظه ی امر آخری را دارند می کنند، به خاطر آن جهت می گویند توقف کن، احتیاط کن. مثلاً یک غذایی است کسی می خواهد بخورد می گویند احتیاط کن، اینجا احتیاط کن در ذهن کسی نمی آید که یعنی خود این احتیاط کردن به ما هوهو یک مصلحتی دارد، بلکه برای این است که سلامتی ات یک وقت در معرض خطر قرار نگیرد، این احتیاط به خاطر آن جهت است که سلامتی امر مهمی است، لازم است، این برای رسیدن به او دارند می گویند احتیاط کن. یا به خاطر این است که خودت را در خطر مرگ نیندازی، در خطر بیماری نیندازی؛ آن مطلوب ذاتی، این به خاطر او دارد گفته می شود؛ بنابراین خود عنوان احتیاط این ماده مثل مادهی توقف ظهور در غیریت دارد نه نفسیت؛ مگر این که قرینه ای قائم بشود. نمی خواهیم بگوییم مستحیل است احتط نفسی داشته باشیم، نه، خلاف ظاهر است و قرینه لازم دارد و این جا ما قرینه ای بر این مطلب نداریم.

جهت دومی که بر نفسی نمی شود حمل کرد این است که اگر این امر نفسی باشد لازمه اش این است که در مواردی که شخص احتیاط نکند و درواقع آن جایی که احتیاط نکرده حرام باشد یا آن چیزی را که احتیاط نکرده و انجام نداده واجب باشد؛ شک کرد که آیا شرب تنن حرام است یا نه؟ احتیاط نکرد و شرب کرد و درواقع هم حرام بود، در این جا باید دو عقاب بشود؛ یکی به خاطر این که آن حکم واقعی را امتثال ننموده و مخالف کرده و یکی هم به خاطر این که احتیاط وجوب نفسی مولوی داشته، این را انجام نداده، این را امتثال نکرده، بنابراین دوتا عقاب باید داشته باشد. و حال این که «بالضرورة الفقهیه» مسلّم است که در موارد عدم احتیاط اگر واقعی باشد این فقط عقاب بر واقع را دارد، نه این که دوتا عقاب داشته باشد. پس بنابراین مولوی نفسی می رود کنار.

س: این بیان دوم را قبول دارید خودتان؟

ج: حالا فعلاً داریم تقریر استدلال استاد دام ظلّه تعالی را می کنیم تا حالا بعد ببینیم که؛ پس مولوی نفسی نمی تواند باشد.

اما احتمال دوم این است که مولوی مقدمی باشد، مولوی مقدمی؛ مثل این که مثلاً شارع مقدس می گوید «توضی للصلاة» این امر به توضی برای صلاة امر مولوی غیری است، یعنی چون نماز واجب است و نماز هم مشروط است به این که با طهارت باشد و این طهارت هم به واسطه ی وضو و غسل و این ها و تیمم به دست می آید در موارد مختلف، از این جهت می گوید «توضی، اغتسل، تیمم» این امرها مولوی است ولی مولوی غیری است، برای این که مقدمه ی انجام آن واجب نفسی است؛ این جا هم بگوییم که احتط که فرموده است این مولوی مقدمی است، این هم احتمال دوم است.

این احتمال دوم هم می فرمایند که باطل است، چرا؟ برای این که احتیاط مقدمه ی انجام واجبی نیست، چه کاری است که با احتیاط محقق می شود؟ وضو می گیری بله، مقدمه ی خواندن نماز، نماز با طهارت است، اگر وضو نگیری نماز با طهارت نمی شود به جا بیاوری؛ یا نصب سلم و تدرج از پله های سلم معلوم است که مقدمه است برای بودن بر سطحی که مولا گفته «کن علی السطح» و هكذا و هكذا. اما احتیاط جمع بین اطراف محتمل است، اطراف محتمل که مقدمه ی انجام آن شیء نیست که؛ بله، مقدمه ی احراز امتثال است، اما نه مقدمه ی انجام خود آن امر؛ آن امر ممکن است به همان کار اولت انجام شده باشد، بقیه را که داری ضمیمه می کنی دیگر ربطی ندارد به تحقق وجود آن، آن وجود پیدا کرد؛ بله، بخواهی شما احراز کنی که وجود پیدا کرد این است که اطراف را بیاوری، پس مقدمه ی واجب نیست، مقدمه ی یک امر نفسانی است که احراز بشود و احراز هم که وجوب شرعی ندارد که، یک امر عقلی است. پس بنابراین از باب وجوب مقدمی هم نمی توانیم بگوییم این مولوی مقدمی است، این هم باطل است.

احتمال سوم این است که این مولوی طریقی باشد، یعنی امر می کند به احتیاط «لاستطراق الی یک ذوالطریقی، به یک چیزی، برای رسیدن به آن؛ پس امر مولوی طریقی باشد؛ این هم باطل؛ چرا؟ چون این در جایی است که آن شیئی که امر به آن می شود قابلیت طریقت و ایصال به واقع داشته باشد، احتیاط که موصل به واقع نیست؛ شما احتیاط که می کنید نمی فهمید کدام بالاخره واجب، نمی فهمید حرام است یا حرام نیست، یا واجب است یا واجب نیست، با احتیاط که واقع بر ما منکشف نمی شود. بله، این طریقی، وجوب طریقی در مورد امارات قابل است، چرا؟ چون طریقت دارد، اماره طریقت دارد، خبر واحد ثقه طریقت دارد به واقع؛ اگر مولا بگوید «إعمل بخبر الثقة» می شود بگوییم بله، این مولوی طریقی است چون خبر ثقه موصل است به واقع، می شود گفت؛ اما احتیاط چه موصل به واقف است؟ همان جهلی که من دارم همین طور باقی است. احتیاط که می کنم برای چه هست؟ اثرش رسیدن به واقع نیست، اثرش این است که من احراز می کنم که اگر واقعی باشد انجام دادم ولی واقعی هست یا نه؟

نمی‌دانم. اما خبر ثقه واقع را به من نشان می‌دهد؛ یا حتی استصحاب که «عرش الاصول و فرش الامارات» است باز آن هم یک طریقتی دارد ولی در مورد احتیاط هیچ طریقتی ندارد؛ پس بنابراین نمی‌توانیم بگوییم مولوی طریقتی هم نمی‌توانیم بگوییم پس.

می‌ماند چهارمین احتمال که آخرین احتمال است و آن این است که این مولوی به داعی تنجیز واقع باشد، برای این به داعی تنجیز واقع است؛ این هم می‌فرمایند نمی‌شود. چرا؟ چون مسلم است که این ادله‌ی احتیاط اطراف علم اجمالی را می‌گیرد، شبهات حکمیه‌ی قبل الفحص را می‌گیرد؛ اگر بگوییم این دوتا قدر متیقن از موارد ادله‌ی احتیاط هستند و «اَحْتَطْ لِذِینِکَ» حتماً جایی که من یقین دارم یا نماز قصر بر من واجب است یا تمام واجب است. «اَحْتَطْ لِذِینِکَ» این جا را نمی‌گیرد؟ مسلم، شبهات حکمیه‌ای که امرش دائر است بین دو وظیفه است و انسان به ادله مراجعه کرده، نفهمیده بالاخره وقتی هشت فرسخ امتدادی نبود و تلفیقی بود و ذهابش کمتر از چهارتا بود آیا این نماز قصر است یا تمام است؟ سه فرسخ می‌رود هشت فرسخ برمی‌گردد نمی‌داند، این چه جوری است؟ چهارتا برود چهارتا برگردد این منصوص است، هشت‌تای امتدادی برود منصوص است، اما سه‌تا برود پنج‌تا برگردد نص نداریم، آیا این چه جوری است؟ می‌شود الغای خصوصیت بکنیم؟ نمی‌شود، به حال شک باقی ماند؛ می‌شود گفت «اَحْتَطْ لِذِینِکَ» این جا را نمی‌گیرد؟ نماز که ساقط نیست بالاخره یا تمام باید بخواند یا قصر بخواند. پس این قدر مسلم است و هم‌چنین در شبهات موضوعیه، آن جا هم همین جور است، یک کأس منتجسی است بین چندتا کأس، قهراً باید اجتناب از همه‌ی این کأس‌ها بکند و هیچ‌کدامش را نیاشامد، مسلم این جا را می‌گیرد. پس هم علم اجمالی در شبهات حکمیه و هم علم اجمالی در شبهات موضوعیه و هم شبهات حکمیه‌ی قبل الفحص همه‌ی این‌ها مسلم اگر قدر متیقن این ادله نباشد، ادله‌ی احتیاط، مشمول ادله‌ی احتیاط مسلم هست و نمی‌توانیم این‌ها را خارج بکنیم، بگوییم این‌ها مراد نیستند. وقتی این جور شد این‌ها دیگر نمی‌شود مولا که گفته احتط در این‌ها به داعی تنجیز گفته باشد، چون «المتنجز لا یتنجز الثانیة» تحصیل حاصل است، متنجز هست دیگر به خاطر علم متنجز است؛ آن جا هم به خاطر این که حق مولویت مولا وجود دارد و تو هنوز فحص نکردی و یأسی برای تو پیدا نشده، عقل حاکم است به این که اگر واقعی باشد منجّز است؛ بنابراین در موارد علم اجمالی بالعلم الاجمالی منجّز است، در موارد شبهات حکمیه‌ی قبل الفحص به حکم عقل و استقلال عقل به این که در این صورت اگر تکلیفی باشد استحقاق عقاب داری متنجز است، دیگر جا نمی‌ماند برای این که مولا بخواهد جعل تنجیز بکند و به داعی تنجیز بیاید بفرماید «احتط». بله در شبهات بدویه و بعد الفحص درست است، این جا شارع می‌تواند، چرا؟ چون عقل قائل به تنجیز نیست در این جا، عقاب بلا بیان است، البته روی مسلک حق الطاعه‌ای مثل شهید صدر آن جا هم نمی‌تواند

تنجیز کند، چون منجَز هست؛ اما بنابر مسلک معروف و وحدت قبح عقاب بلایانی‌ها بله، این‌جا چون تنجیزی نیست بلکه برائت است مولا می‌تواند آن‌جا جعل تنجیز کند. چون این‌چنین است پس این‌جا هم نمی‌شود این احتط که گفته به داعی تنجیز... مولوی به داعی تنجیز واقع باشد، چرا؟ چون نسبت به موارد علم اجمالی‌اش و نسبت به شبهات حکمیة قبل الفحص آن قابل این نیست که به این داعی باشد؛ پس باید به یک داعی باشد که همگانی است، همه جایی است، و آن ارشاد است؛ ارشاد بکند اشکالی ندارد.

بعد ایشان می‌فرمایند که ان قلت، ان قلت که ما می‌گوییم که این احتط به دو داعی است، هم به داعی تنجیز در آن مواردی که شبهات بدویه است، در شبهات غیر بدویه به داعی تنجیز نیست، به داعی ارشاد است، چه اشکالی دارد که این به دو داعی؟

جواب می‌دهند می‌فرمایند که هیأت احتط، ماده که این‌جا خود ماده‌ی احتیاط که به دو داعی نیست معنای خودش را دارد، آن بعثی که به این ماده دارد می‌شود داعی می‌خواهد، احتط، آن امری که دارد می‌شود، آن بعثی که دارد می‌شود. بعث می‌فرماید امر بسیط است، امر بسیط دیگر نمی‌شود دو قسمتش بکنیم بگوییم یک مقداری از این امر بسیط به داعی تنجیز است، در شبهات بدویه‌ی بعد الفحص، یک مقداری از این بعث به احتیاط به داعی ارشاد است؛ این دو، مقدار و مقدار ندارد که، این بسیط است، دو حصه ندارد، دو بخش ندارد که یک بخشی به این داعی باشد یک بخشی به آن داعی باشد. این امر بسیط اگر بخواهد جدایی داشته باشد پس کل آن باید به داعی تنجیز باشد و هم‌چنین کل آن به داعی ارشاد باشد، چون تقسیم که نمی‌شود که؛ و وقتی کل آن نمی‌شود به داعی تنجیز باشد چون در شبهات مقرون به علم اجمالی و شبهات حکمیة قبل الفحص گفتیم نمی‌شود به داعی تنجیز باشد؛ پس بنابراین اگر می‌شد ما تکه کنیم، دو قسمت کنیم این هیأت را، بگوییم بله، این بخش آن بخش الف آن به داعی تنجیز و این‌ها است که برای شبهات بدویه‌ی بعد الفحص است، بخش «ب» آن به داعی ارشاد است که برای شبهات مقرونه به علم اجمالی و شبهات حکمیة قبل الفحص باشد، این می‌شود؛ ولی فرض این است که این هیأت بسیط است، دو جزء ندارد، دو پاره ندارد؛ وقتی بسیط شد این بسیط «صَدَرَ مِنَ الْمَوْلَى» به این داعی یا به آن داعی؟ اگر به این داعی این بسیط «صَدَرَ» پس باید همه جاها به همین داعی باشد و این گفتیم محال است نمی‌شود؛ اگر هم به آن داعی باشد پس در همه جا باید به آن باشد.

پس بنابراین فتح‌صل که نحن لا نتعلل للامر المولوی الا چهار صورت، صورت پنجمی لا نتعلل برای امر مولوی؛ همه صور متعلله‌ی متصوره‌ی برای امر مولوی ثبت بطلانه؛ پس امر مولوی نمی‌تواند باشد. نشد، پس منحصر می‌شود در

این که ارشادی باشد. چون از اول گفتیم که یا این امر مولوی است بالاخره یا ارشادی است دیگر، حالت سومی که متصور نیست.

پس تا این جا به قیاس اول و برهان اول ثابت شد که این امر ارشادی است؛ حالا این نتیجه ی برهان اول را اخذ می کنیم در برهان ثانی؛ می گوئیم این امر احتیط «امر ارشادی» کبرای آن هم این است و هر امر ارشادی تابع مرشدالیه است؛ امر ارشادی اخبار است، توجه و الفات ذهن است به این که آقا حواست باشد به آن که آن جا است، آن که آن جا است بین چه می گوید؟ ... واجب است. مثل این که می گوید آقا توجه به رساله ی عملیه بکن تو زندگی ات، آن را سرمشق خودت قرار بده، طبق آن عمل کن، این طبق آن عمل کن یعنی چه؟ طبق آن عمل کن ارشاد است؛ یعنی هر جا گفته آن جا واجب است، واجب است؛ هر جا گفته محرم، محرم است، هر جا گفته مباح، مباح است؛ هر جا گفته مستحب، مستحب است، هر جا گفته مکروه، مکروه است. پس «اَحْتَطْ لِذِینِکَ» یعنی حواست به دینت باشد بین خدا چه فرموده؟ اگر یک جا واجب فرموده سهل انگاری نکن، اگر یک جا حرام فرموده سهل انگاری نکن، اگر یک جا مباح فرموده تو مختاری، اگر یک جا مستحب فرموده بهتر است انجام بدهی و اگر مکروه بهتر است انجام ندهی؛ این است.

س: ... به حکم عقل است، بین عقلت چه می گوید؟ آیا عقلت می گوید الزامی است احتیاط؟ احتیاط کن؛ اگر می گوید الزامی نیست احتیاط نکند.

ج: یا عقلت یا سرعت، مرشدالیه باید...

س: ... ممکن است؟

ج: بله، اشکال ندارد، اوامر این هم داریم، مثل این که در کلمات فقها هست که اوامر به تار و پود عمل واجب ارشاد است دیگر، اگر مولا گفت «صل» بعد گفت «ارکع، اسجد، اقرأ» این ها همه ارشاد به اجزاء آن صلاتی است که یک امر مولوی روی آن آمده گفته «صل»، این ها می شود ارشاد، این ها همه حمل بر ...

س: ... بحث ما چی؟ بحث ما ارشاد به عقل است یا ارشاد به شرع؟

ج: به شرع هم هست، یعنی یک جا شارع آمده مستحب کرده احتیاط را، یک جا شارع واجب فرموده مثل فروج، مثل دماء، مثل اعراض اگر گفتیم...

س: یعنی دوتایش هم می شود باشد هم به عقل....



ج: بله اشکالی ندارد، مرشدالیه هرچی.

پس بنابراین ما با فرمایش شیخ که فرمود این امر ارشادی است موافق هستیم لهذا الدلیل لا لما ذکرُوا قدس سره برای اثبات ارشادیت؛ فرمایشات شیخ را جواب دادیم ولكن به خاطر این بیان می‌گوییم که چه است؟ می‌گوییم این امر ارشادی است.

این فرمایش علی دقته که فرموده‌اند محل تأمل هست؛ اما اولاً برای خاطر این که این حصر حاصر نیست؛ یعنی امر مولوی فقط چهار صورت دارد و همه‌ی این‌ها را ابطال کردیم، اگر ما این‌ها را قبول بکنیم که ابطال این چهارتا را قبول بکنیم، اما عرض می‌کنیم به این که امر مولوی منحصر در این چهارتا نیست بلکه یک احتمال پنجم هم وجود دارد و آن همان احتمالی است که آقای آخوند در کفایه می‌فرمود؛ و آن این است که امر می‌کند، امر مولوی می‌کند به داعی اهتمام بر واقع و عدم عفو نسبت به او؛ یعنی اگر مولا بیاید این جوری، صریحاً این جوری بگوید، بگوید آقا اگر واقعی باشد من از آن نگذشتم و عفو نمی‌کنم، این حرف را بزند اشکال دارد؟

س: ...

ج: نه، می‌گوید عفو نمی‌کنم و اهتمام دارم بر آن تکلیف، منجز است این لازمه‌اش این است که می‌فرمود منجز هم باید باشد، نه اهتمامش را دارد بیان می‌کند، عدم عفوش را دارد بیان می‌کند، می‌گوید احتیاط کن، من عفو نمی‌کنم، من نمی‌گذرم از آن؛ یعنی همان تنجیز عقلی، تنجیز آخر معلق است دیگر، برای این که شارع ترخیص نکند؛ درست؟ تنجیز عقلی حکم معلق است به این که شارع نیاید اجازه بدهد و الا اگر شارع اجازه بدهد، حتی در علم تفصیلی آقایان می‌فرمودند اشکال ندارد، شارع بگوید آقا اگر علم تفصیلی به این که من حرام کردم عیب ندارد انجام بدهی؛ گفته می‌شود که بله، دیگر عقل حرفی نمی‌زند می‌گوید من کاسه‌ی از آش داغ‌تر نیستم که؛ خودش دارد می‌گوید، خود صاحب عله، به قول عوام می‌گویند صاحب عله، خود صاحب عله که شارع است دارد می‌گوید که نمی‌خواهم آن وقت تو می‌گویی می‌خواهم؟ عقل وقتی می‌گوید که آن اجازه ندهد، منتها حرفی که هست در علم تفصیلی نمی‌تواند این حرف را بزند ولی اگر بزند پس حکم عقل معلق است؛ اما این معلق علیه هیچ وقت نمی‌شود در خارج محقق بشود که بیاید، چرا؟ برای این که عقل نمی‌تواند قبول بکند، هی بگوید هم فایده‌ای ندارد، عقل نمی‌تواند قبول کند، می‌گوید تو تناقض می‌گویی، از یک طرف واجب می‌کنی از طرف دیگر می‌گویی نمی‌خواهد انجام بدهی؛ چون یری التناقض در کلام مولا نمی‌تواند باور کند این صدور این مطلب را از مولا؛ ولی اگر این فرض محال محقق بشود یک آدم خاصی باشد که این حرف‌ها در ذهنش نمی‌آید می‌گوید خودش گفته دیگر، ولی من یقین دارم این

خمر است، خودش هم گفته «لا تشرب الخمر» حالا داره می‌گوید «إشرب» باشد؛ دیگر عقل نمی‌گوید اطاعت کن آن «لا تشرب» را، می‌گوید من چه‌کاره هستم.

س: استاد بحث عدم عفو وقتی مطرح می‌شود که حکم منجز شده باشد، درحالی‌که این‌جا خب....

ج: باشد، همین بله شده شده شده، اتفاقاً همین خوب است، آخوند همین را دارد می‌گوید؛ آخوند می‌گوید که این می‌خواهد چه بگوید؟ می‌خواهد بگوید من هم اهتمام به واقع دارم، یعنی منجز است....

س: ... شما تنجیزی که آقای....

ج: نه نه، نمی‌خواهد با این خلق تنجیز کند؛ فرق آن قبلی این است که با آن می‌خواهد خلق تنجیز کند، جعل تنجیز کند، با این نمی‌خواهد جعل تنجیز کند، با این می‌خواهد بگوید من نسبت به آن اهتمام دارم و عقل می‌گوید تأکید می‌کند می‌گوید اگر جایی شارع یک حرفی را زد بعد اهتمام داشت تأکید کرد، شما باید حتماً انجام بدهید؛ بنابراین به داعی این است که من عفو در این‌جا ندارم، این را بدان؛ این از آن منجزها که خیال نکن من می‌بخشم، خیال نکن من از آن می‌گذرم! پس نمی‌خواهد جعل تنجیز کند تا بگوید که «المتنجز لا یتنجز ثانیاً» نه، بعد از این‌که تنجز است، چون احتمال این هست که ببخشد او را، احتمال این هست که شارع اهتمام نداشته باشد بلکه این تنجزش معلق است بر این‌که او نیاید بگوید لازم نیست؛ حالا به‌خصوص که عرض کردم آن روز که در اطراف علم اجمالی عده‌ای قائل هستند به این‌که مقتضی است علم اجمالی؛ یعنی معلق است بر این‌که شارع اجازه ندهد، اگر اجازه داد اشکالی ندارد؛ فلذا مثل محقق یزدی در حاشیه‌ی مکاسب در بحث مکاسب محرّمه، او قائل است به این‌که... علی ما نسب الیه، شاید خود من دیده باشم سابقاً که نه، می‌شود. اشکال ندارد شارع بگوید؛ مثلاً یک سلطانی می‌دانیم این اموالش همه‌اش، در همین بحث‌های جوائز السلطان و این‌ها گفته شده آن‌جا؛ علم اجمالی داریم بعضی از این اموالش که محل ابتلاء شخص هم هست این‌ها حرام است، دزدی است، نمی‌دانم اختلاس است، چه هست؛ حالا این یکی برداشت از این چیزها را هبه کرد به کسی، می‌گوید اشکالی ندارد؛ با این‌که علم اجمالی دارد یا این حرام است که دارد به من می‌دهد، یا آن حرام است، یا آن حرام است، یا آن حرام است؛ اما شارع فرموده اشکالی ندارد. می‌گوید آقا این‌جا چه هست؟ می‌گوید اشکال ندارد دیگر اطراف علم اجمالی شارع حق جعل برائت دارد، جعل ترخیص دارد؛ پس بنابراین شبهات حکمیه‌ی قبل الفحص هم همین، شبهات حکمیه‌ی قبل الفحص هم می‌گوید چی؟ می‌گوید شما که نمی‌دانید تکلیف هست یا نه؟ حق مولا است که فحص بکنیم، حالا مولا می‌گوید عیب ندارد یا بگوید عیب دارد.

پس بنابراین اشکالی ندارد فرمایش آقای آخوند را ایشان بیان فرمودند و رد بکنند، آن بیان این است که نه به داعی تنجیز نیست بلکه به داعی اهتمام بر واقع است؛ حالا اگر فرمایش آخوند هم حالا نباشد ایشان تنجیز گفته باشد، این احتمالاً آخر، این احتمالاً آخر که بگوییم امر شده، امر به احتیاط شده به داعی این که بفهماند در موارد شبهات اگر واقعی در کار باشد در آن موارد من اهتمام به آن دارم و اگر علم اجمالی هم باشد ترخیصی ندارم، دلت را خوش نکنی به این که ان شاء الله مولا ترخیص دارد و عفوی در کار نیست؛ درحقیقت می خواهد چه کار کند؟ درحقیقت می خواهد آن تنجیز عقلی را تأکید کند، نه خلق کند بگوید «المتنجز لا یتنجز» «المتنجز یقبل التأکید لا یقبل اصل التنجز» چون وجود دارد ولكن تأکید التنجز که امر موجودی نیست، این با کار مولا می خواهد درست بشود پس «یقبل التأکید علی التنجیز»؛ بنابراین به این داعی ممکن است باشد.

س: حاج آقا اگر تأکید هم باشد باز واقعاً اگر یک چنین قانونی باشد کسی مولویتی از آن نمی فهمد.

ج: بله، چه طور بحث تنجیز مولویت می فهمد این را نمی فهمد؟ این که بالاتر از آن هست که.

س: تأکید است دیگر می خواهد تأکید بکند ....

ج: تأکید بله بله، مولوی تأکیدی است، حالا این ها ان شاء الله توضیحش خواهیم داد.

دو؛ اشکال دوم این است که ما مقدمه ی اولی را قبول می کنیم یعنی آن فرض اول را می گوییم که مولوی نفسی باشد، شما فرمودید اگر مولوی نفسی باشد دوتا اشکال دارد؛ نسبت به اشکال اول که فرمودید که خلاف ظاهر ماده ی احتیاط و ماده ی وقوف است که این برای دیگری است، برای غیر است؛ این بعید نیست، یعنی این مطلب قوی ای است؛ اما مطلب دوم که فرمودند که لازم می آید تعدد عقاب، سوال این است که چرا تعدد عقاب لازم می آید؟ واقع امر فرض این است که این ادله ی احتیاط که بیان بر واقع نشد، پس «واقع لا یزال فی سطر الغیوبه» هست، پیدا نشده، بیانی بر او نیامده؛ این ادله ی احتیاط وجوب احتیاط را بله، به ما رسیده، نسبت به وجوب احتیاط نفسی باید عقاب بشود، اگر مخالفت کردیم اما نسبت به واقع چرا باید عقاب بشویم؟ واقع قبح قابل بیان دارد دیگر؛ همین که شیخ در رسائل فرمود، فرمود ادله ی احتیاط که واقع را به ما نشان نمی دهند که؛ رفع ستار از واقع که نمی کند که؛ نمی گوید الان شرب تن درواقع حرام است یا حرام نیست؛ پس نسبت به حکم واقعی ما عقاب نداریم چون قبح عقاب بلا بیان؛ نسبت به مخالفت به احتیاط بله، چون به ما رسیده گفته «احْتَطَّ لِذِینِکَ» پس شرایط استحقاق جمع است بنابراین عقوبت مولا لا بأس به؛ بنابراین تعدد عقاب لازم نمی آید.

مطلب سومی که این جا وجود دارد که با مطلب ایشان هم سازگاری دارد این است که، این که ما بگوییم مولوی دارای چهار قسم مولوی نفسی می فهمیم، مولوی مقدمی هم می فهمیم، اما مولوی به داعی تنجیز این را چرا اسمش را می گذارید مولوی به داعی تنجیز؟ مولوی یعنی چون من دارم می گویم انجام بده، این به داعی تنجیز خب، اسمش را بخواهید بگذارید مولوی «لا مشاهة فی الاصطلاح» اسمش را بگذارید مولوی ولی این هم می شود ارشاد به تنجیز که این آقا منجز است؛ یا آن مولوی طریقی، مولوی طریقی؛ آن هم باز «لا مشاهة فی الاصطلاح» ولی حالا بگوییم این حتماً مولوی است؟ نه، ممکن است یک قسم آخری باشد.

و اما این آخرین مطلب، امر چهارمی که این جا وجود دارد این است که...

س: ...

ج: آقا تبریک عرض می کنم «توجکم الله بتاج الکرامة»

س: ...

ج: به کدام؟

س: ...

ج: آن برفرض قبول این است که این ساختار را بپذیریم می گوییم چهارتا نیست پنج تا می شود، حالا این اشکال این است که این ساختار محل اشکال است.

و اما این مطلب آخری که داشتیم این بود که اگر این به دو داعی نمی تواند باشد یعنی بگوییم آقا گفته احتط نسبت به یک مواردی بداعی تنجیز است، نسبت به یک مواردی بداعی غیرتنجیز است؛ نسبت به موارد علم اجمالی و شبهات حکمیه قبل الفحص بداعی تنجیز نیست غیر تنجیز است، ارشادی است؛ نسبت به موارد دیگر شبهات بدوییه بعد الحفص بداعی تنجیز باشد، اشکال چه بود؟ اشکال این بود که این بسیط است دو تکه نیست که آن تکه اش به آن داعی، آن تکه اش به آن داعی، یک امر بسیط است به دو داعی می تواند؛ آیا این قابل جواب هست یا نه؟ که این بله بسیط است قابل این جهت نیست، دو تاداعی نمی شود داشته باشد. عرض بکنم به این که همان طور که اگر ارشاد شد تابع مرشدالیه اش باشد، تابع مرشدالیه است، این جا هم اگر به دو داعی باشد یعنی بخواهد هم توجه بدهد که آن جا من تأکید دارم به تناسب، هم توجه بدهد که آن جاهای دیگر را من چه دارم؟ من تنجیز دارم، آن جا را تأکید می خواهم بکنم بر تنجیز، آن جاها را می خواهم اصل تنجیز را خلق کنم و بیافرینم. مثل این که مثلاً می گوید

که آقا فرض کنید می‌گوید «أطع الله و الرسول»، «أطع الله و الرسول» که بگویند آیا شما می‌گویید اگر این «أطع الله و الرسول» که دارد می‌گوید این أطع یک صیغه هست دیگر، هیأتش هم بسیط است، أطع نسبت به خدا داعی ارشاد باید داشته باشد مولویت نمی‌شود، نسبت به رسولش داعی مولوی داشته باشد، محال است این؟ «أطع الله و الرسول» قرآن است دیگر «أطيعوا الله و الرسول»، «أطيعوا الله و الرسول» یک صیغه بیشتر نیست، یک هیأت بیشتر نیست، آقایان می‌فرمایند که نسبت به الله‌اش که نمی‌شود مولوی باشد، اما نسبت به رسولش می‌شود مولوی باشد پس این به دو داعی گفته شده است؛ الان اگر عین همین حرف این جا هم می‌آید که لی ن «أطيعوا الله» که یک صیغه دارد، یک هیأت بیشتر نیست بسیط است، این اگر به داعی ارشاد گفتی باید در هر دو آن ارشاد باشد، اگر به داعی مولوی گفتی در هر دو آن باید مولوی باشد و بما این که مولوی که در قسمت به خدا نمی‌تواند باشد، پس ارشاد باید باشد هم نسبت به او، هم نسبت به این باید ارشاد باشد. پس بنابراین امر مولوی بر اطاعت رسول ثابت نمی‌شود امر ارشادی است، اگر عقلت می‌گوید رسول را باید اطاعت بکنی برو، اگر عقلت نمی‌گوید نه؛

س: اگر ... امر مولوی برای رسول نداشت...

ج: این کانّ این امر مسلمی است عند العلماء و عنده دام‌ظله که این طور نیست «أطيعوا الله و أطيعوا الرسول» خدا دارد امر می‌کند به این که اطاعت رسول بکن، یعنی واجب دارد می‌فرماید؛ ما به خاطر این که خدا دارد واجب می‌فرماید می‌گوییم اطاعت رسول. چون این که ما از باب این که رسول واسطه‌ی در فیض و فلان، این ها یک اموری است که امور عامه، حتی علما هم خیلی‌ها... یک براهین خاصی دارد در علوم عقلی که حالا همه هم به این واصل نمی‌شوند به این دقایق آن که بله، وزان رسول (ص) از وسائط فیض است و حق وجودی به گردن ما دارد پس بنابراین خدا به نحو آکد ولی این ها هم سلسله‌ی وجودی هستند، پس بنابراین این ها هم حق این چنینی دارند؛ این برای یک عده خاص است که قلیل ما هم و الاقل من القلیل؛ آن، آن است، ولی چه کسی می‌فهمد این حرف را؟ می‌گوید ما چه دلیلی داریم که باید از پیغمبر اطاعت بکنیم؟ فقط بله، اطاعت پیغمبر واجب نیست، بله اگر فرمودند این کار را بکنی جهنم می‌روی من از جهنم رفتن می‌ترسم، اطاعت به خاطر اطاعت او معلوم نیست؛ پس بنابراین این امر به اطاعت، پس این نقضاً هست حالا....

س: تکرار إطيعوا مشکل را حل نمی‌کند؟ «أطيعوا الله و أطيعوا الرسول» ...

ج: اگر چرا، آن دیگر این برهان را نمی‌آید ولی در قرآن این نیست «أطيعوا الله و الرسول»

س: ...

ج: داریم آن هم، ظاهراً آن را هم داریم، حالا آن جا هم نداشته باشیم در جاهای دیگر داریم

س: ...

ج: اما اگر «أَطِيعُوا اللَّهَ» تکرار بشود اشکال ندارد، این دیگر برهان نمی آید، این «أَطِيعُوا اللَّهَ» یک بسیط نمی خواهد که دو داعی باشد؛ حالا این را دارم می گویم «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ» اگر یک جایی داشتیم و گفته شد آیا در ارتکاز آن را محال می دانید؟ «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ». پس اگر این را محال نمی دانیم که این جواب نقض نمی شود پس خود این رهنمون ما می شود که یک جواب حلی هم داشته باشد. تفکروا فيه ان شاء الله الی فردا. و صل الله علی....

## جلسه ۸۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در این بود که به یک برهان مرکب اثبات فرمودند که اوامر احتیاط که فرموده «احتط لدینک» این ها اوامر ارشادی هستند نه مولوی، بیان این دو قیاس مرکب بیان شد، در فرمایش اخیر این چنین بود که اگر گفته شود که این برهان تمام نمی شود مگر این که ابطال شود که جمع بین ارشادی و مولوی ممکن نیست و حال این که کسی ممکن است بگوید چرا ممکن است که شارع بفرماید «احتط لدینک» و داعی او برای گفتن این احتط نسبت به اطراف علم اجمالی و شبهات حکمیه قبل الفحص داعی آن ارشاد باشد و نسبت به شبهات حکمیه بدویه بعد الفحص تنجیز باشد و مولوی تنجیزی باشد و جمع بین این دو تا اشکال دارد.

پاسخ فرمودند به این که این ممکن نیست چرا؟ چون هیأت افعال بسیط است، وقتی بسیط شد نمی توانیم تقسیم بکنیم بگوئیم بخشی از این هیأت به داعی تنجیز گفته شده نسبت به آن موارد و بخشی از آن به داعی ارشاد گفته شده برای این موارد، بلکه چون امر بسیطی است وقتی این امر بسیط از مولی صادر می شود به هر چه تعلق می گیرد قهراً باید داعی ارشاد هم باشد، به داعی تنجیز هم باشد و حال این که نسبت به اطراف علم اجمالی و شبهات حکمیه قبل الفحص معقول نیست به داعی ارشاد باشد چون «المتنجز لا یتنجز ثانیاً» آن ها قبل از این احتط هم متنجز بودند به واسطه علم اجمالی یا به واسطه حق مولی در شبهات حکمیه قبل الفحص.

عرض کردیم این بیان اخیر دو تا مشکله دارد؛ مشکله اولی این است که منقوض است این مطلب به مواردی که یک صیغه امر واحد تعلق می‌گیرد به چیزی که لامحاله باید ارشادی باشد و مولوی می‌تواند باشد مثل اطیعوا الله و الرسول، که یک اطیعوا بیشتر نداریم، این هم به داعی مولویت گفته شده نسبت به رسول و به داعی ارشاد گفته شده نسبت به الله تعالی چون نسبت به الله تعالی نمی‌شود مولوی باشد، پس بنابراین چطور این جا جمع شده، هرچی جواب در این جا هست ما در این جا می‌دهیم، در احتط می‌دهیم، اگر در احتط معقول نیست باید این جا معقول نباشد و ممکن نباشد و حال این که بالضروره می‌بینیم این درست است، هیچ اشکالی در ارتکاز عقلایی خودمان برای این نمی‌بینیم.

س: ...

ج: بله دیگه، حالا آن راه هم هست که کسی بگوید... آن راه را مطرح نکردم، آن راه هم این است که کسی بگوید استعمالات در اکثر از معنا، آن دیگه این اشکال را ندارد، اشکال تبعض بر آن وارد نیست، یک لفظی است همین در این استعمال شده، و هم همین لفظ در آن معنا استعمال شده بنابراین که بگوییم امتناع ندارد استعمال لفظ در اکثر از معنا، می‌شود این را گفت، ولی این خلاف ظاهر جدی است که....

س: ... در فضایی که تنجیز عقلی وجود دارد امر مولوی ممکن هست انجام بشود؟

ج: به چه منظور؟ امر مولوی برای تنجیز نه، اما به منظوره‌های دیگر گفتیم اشکال ندارد.

س: هر جا آمده اطیعوا الله و اطیعوا الرسول.

ج: نه، بعضی جاها هست اطیعوا الله و الرسول هم در قرآن ما هست.

س: ...

- آل عمران آیه ۳۲، «قل اطیعوا الله و الرسول»

س: ...

ج: نه، به نکته اشکال توجه نفرمودید، نکته اشکال این است که این هیأت بسیط که از مولی دارد صادر می‌شود این بسیط است دیگه، هر داعی که داشته باشد برای کل آن می‌شود و فرض این است که این دارد... این هیأت بسیط که

صادر می شود روی شبهات حکمیه مقرونه به علم اجمالی هم دارد می رود، موارد علم اجمالی هم دارد می رود و موارد شبهات حکمیه قبل الفحص را هم دارد می گیرد، همان جور که روی شبهات بدویه بعد الفحص می رود. این امر بسیط که تعبض در آن نیست به هر داعی که صادر شد به همان داعی روی همه دارد می رود و حال این که نسبت به مقرون به علم اجمالی و ... محال است به داعی تنجیز باشد.

س: ...

ج: عجب است واقعاً.

س: ...

ج: دقت نمی کنید، مگر این بسیط نیست؟

س: تعبض توی آن لازم نمی آید ...

ج: اگر تعبض بود که خوب بود. چون تعبض ندارد مشکل دارد.

س: ...

ج: همین چون نمی شود اشکال درست می شود.

س: ...؟

ج: همین، چون این طوری نمی شود اشکال دارد درست می شود. اگر تعدد داعی موجب تعدد مستعمل<sup>۱</sup> فیه می شد، یا موجب تعبض می شد اشکالی وارد نمی شد، اشکال این است یک امر، یک هیأت بسیط وقتی صادر می شود دیگه نمی شود گفت که یک بخشی به خاطر این صادر شده یک بخشی به خاطر آن. داعی شما بر تحقق و اصدار این هیأت چیست؟ هرچه هست به کل آن می خورد، پس بنابراین شما هم داعی تنجیز دارید، هم داعی ارشاد دارید وقتی هم داعی تنجیز دارید هم داعی ارشاد دارید این امری که از شما صادر شده، این امر بسیط که از شما صادر شده به هر جا تعلق گرفته دو داعی می شود، به هر جا تعلق گرفته هم داعی تنجیز وجود دارد، هم داعی ارشاد دیگه وجود دارد و حال این که در مقرون به علم اجمالی نمی شود داعی تنجیز وجود داشته باشد. پس بنابراین اشکال این هست، این را باید حل کرد که چه جوری باید این را حل کنیم. یک مقداری بعضی مقدمات حل در کلام شما آمد ولی تصحیح نشده یعنی جوابش این است، این مقدار که شما می فرمایید جوابش این است.



س: استاد نمی‌شود جامع در نظر بگیریم؟ ...

ج: جامع، چه جامعی دارد؟ جامعی که به درد ما بخورد، جامع‌های انتزاعی به درد نخور که آن فایده‌ای ندارد، هر دو شیء هستند مثلاً. یعنی این به داعی شیء گفته، به داعی شیء که نمی‌توانیم بگوییم یک چیز جامعی است، قهراً هم می‌خواهد ارشاد بکند، هم می‌خواهد تنجیز بکند، این جامع متفصل به فصل مرادش هست.

س: ... این تعددی که پیش می‌آید لازمه این نیست که هیأت....

ج: باز ببینید من تکرار می‌کنم، شما نگاه کنید این امر بسیط صدر من المولی أم لا؟

س: صدر.

ج: این امر بسیط که صدر من المولی به هر داعی، آن داعی‌ها... دو تا داعی دارد، این داعی می‌شود مال کل این یا می‌شود مال بعض این، صدور این داعی می‌خواهد، خود این نه متعلقات. خود این داعی می‌خواهد، خود این که داعی می‌خواهد به این داعی که صادر شده به هر جا که می‌نشیند آن داعی وجود دارد این داعی هم وجود دارد، آن وقت می‌فرمایند که نسبت به....

س: داعی‌ها مشکوک است دیگر، داعی این است که تنجیز کند اگر ممکن است و تأکید کند اگر ممکن نیست. یک داعی این جوری است چه اشکالی دارد، و حال لم تتعقل به آن معنی المحصلات.

— ...

ج: داعی ارشاد دارد، داعی تنجیز هم دارد درسته؟ این بسیط است یا مرکب است؟

س: این بسیط است.

ج: بسیط است. این امر بسیط با داعی صادر شده یا بدون داعی صادر شده؟

س: با داعی.

ج: با داعی. آن داعی دیگه مال کل این امر بسیط می‌شود یا مال اجزاء می‌شود.

س: مال کل می‌شود.

ج: مال کل این امر بسیط می‌شود، پس این جا هم داعی ارشاد مال کل این است، هم داعی تنجیز مال کل این است. این امر بسیط هم به چه تعلق گرفت؟ به یک چیزی که هم شبهات محصوره مقرون به علم اجمالی توی آن هست، هم قبل الفحص در آن هست، هم بعد الفحص و بدوی در آن هست، همه‌اش در آن هست، پس این امر بسیط به دو داعی به همه این‌ها متوجه شد و حال این که نسبت به بعضی ممکن نیست.

س: داعی من از صدور این این است که اگر امکان دارد تنجیز کند تنجیز کند، اگر امکان ندارد تأکید کند. این داعی من این است، نه این که داعی من تنجیز مطلقاً و تأکید باشد مطلقاً که اصلاً جمع آن ممکن نیست. چرا ما داعی را مطلق می‌کنیم بعد اشکال درست می‌کنیم. من می‌خواهم این را بگویم که اگر امکان دارد تنجیز کند، اگر نه تأکید کند. اشکالی نیست اصلاً.

ج: حالا یک قدری روپراه شد.

عرض می‌کنم به این که حل مطلب به این است که توجه به این نکته بکنیم که داعی با مستعمل<sup>۱</sup> فیه همیشه تطابق ندارد، گاهی داعی اضیق است از مستعمل<sup>۲</sup> فیه، مثلاً در تمام عموماتی که تخصیص می‌خورد مثلاً می‌گوییم که «اکرم کل عالم» این جا مولی که گفته «اکرم کل عالم» این عبارت به الفاظه و معانیه شامل همه علما می‌شود، هم علمای عدول هم غیرعدول، شامل همه می‌شود، در مراد استعمال و مستعمل<sup>۳</sup> فیه آن، و آن چه که این «اکرم کل عالم به واسطه آن چه که در مباحث الفاظ بیان شده تمام عالم‌ها را در ذهن شما منعکس می‌کند و می‌آورد، یک وقت هست که شما می‌گویید «اکرم کل عالم» و واقعاً هم داعی شما بر این است که واجب کنید اکرام همه علماء را به لاستثناء، این جا آن چه که این «اکرم کل عالم» به ذهن شما می‌آورد و آن داعی شما مساوی است. اما گاهی هست همان وقت که می‌گویید «اکرم کل عالم» علیرغم این که می‌گویید «اکرم کل عالم» در مراد جدی شما اکرام همه علما نیست، علمای عدول است، فلذا بعداً به دلیل منفصل می‌گویید «لاتکرم الفساق من العلماء» این جا که می‌گویید «لاتکرم الفساق من العلماء» سؤال می‌کنیم که «اکرم کل عالم» به دلالت وضعیه خودش همه را می‌گیرد یا نمی‌گیرد؟ می‌گیرد. آن وقت که گفتید «اکرم کل عالم» داعی شما بر گفتن این کلام، اکرام همه بود یا اکرام فقط علمای عدول بود؟ فقط علمای عدول بود به خاطر این که در علمای غیرعدول مصلحت نمی‌دیدید، بلکه مفسده می‌دیدید، پس علیرغم این که گفتید «اکرم کل عالم» و این الفاظ را در همان وسیع که همه علما را شامل می‌شود استعمال کردید اما داعی شما، داعی جدی شما و مراد جدی شما و داعی جدی شما چه بود؟ ابهام این بود که باید علمای عدول را اکرام بکنید، منتها به تعدد دال خواستید این مطلب خودتان را برسانید، «اکرم کل عالم» را می‌گویید

بعد به دال آخری که مخصص باشد مجموعاً تفهیم می‌کنید به مخاطب‌تان که مراد جدی من آن است و با این کلام و آن کلام می‌خواستم تو را رهنمون کنم به این که اکرام علمای عدول واجب است، پس بنابراین می‌شود، یا همان طور که قبلاً مثال می‌زدیم و عرض می‌کردیم، اگر کسی می‌خواهد با یک آینه‌ای زید را نشان بدهد، داعی او نشان دادن زید است، داعی جدی او این است، داعی دیگری ندارد ولی می‌داند وقتی آینه را بلند می‌کند عمرو و خالد و بکر و این‌ها هم که اطراف زید نشسته‌اند نشان داده می‌شوند. این که آینه را بلند می‌کند هدفش، هدف جدی و داعی او بر بلند کردن آینه چیست؟ نشان دادن زید است لیس الا، ولی می‌داند در همان هنگام.... چون آینه یک وضعیتی دارد که وقتی این آینه بلند می‌شود عمرو و خالد و بکر و این‌ها هم که اطراف هستند نشان داده می‌شوند ولی مراد او نیست.

در مانحن فیه هم همین جور است، این بسیط است و عین آینه می‌ماند، این آینه را چه داعی بلند می‌کند؟ به این داعی بلند می‌کند که با این آینه تنجیز را در موارد شبهات بدویه منتقل کند به ذهن مخاطبش و در موارد علم اجمالی و در موارد شبهات حکمیه قبل الفحص تأکید بر اهتمام و عدم عفو بکند. تنجیز که دارد، ولی می‌خواهد بگوید من عفوی این جا ندارم، اهتمام دارم و آن همان تنجیز را تأکید بکند در حقیقت. این داعی جدی او است، ولی حالا ولو این که چون می‌گوید احتط و این احتط هم آن موارد را می‌گیرد، هم آن موارد را می‌گیرد به نحو استعمال و «اکرم کل عالم» در ذهن مخاطب این جور می‌آید که همه را دارد می‌گوید اما وقتی مخاطب دقت می‌کند می‌فهمد که چیست؟ می‌فهمد که به تناسب حکم و موضوع و این که نمی‌شود مراد جدی مولی این داعی جدی او بر این که گفته است احتط نسبت به آن‌ها ارشاد است، نسبت به آن‌ها تنجیز است. پس بنابراین اشکال عقلی پیش نمی‌آید، حالا ظهور دارد یا ظهور ندارد مطلب آخر که یک وقت ما اشکال کنیم بگوییم که ظاهر کلام این است که به داعی واحد گفته شده، نه این که به دو داعی است، این حرف آخری است اما فعلاً استدلال و بیان این است که این امتناع دارد، این نمی‌شود. می‌گوییم نه، این قابل تصویر است. پس بنابراین قابل تصویر است به این بیان، اما آیا ظاهر کلام هست یا ظاهر کلام نیست آن مطلب آخر، آن به برهان استحاله بر نمی‌گردد، آن این است که، ظاهر کلام این است که مثلاً به یک داعی گفته شده. این ظاهر هم البته کسی ممکن است جواب بدهد که در صورتی است این داعی که خود تناسب حکم و موضوع در کلام نباشد، اگر تناسب حکم و موضوع «مثل اطیعوا الله و الرسول» خود این مطلب چون حاف به کلام است نشان می‌دهد که نسبت به الله ارشادی است، نسبت به رسول مولوی است. این اشکالی ندارد، پس بنابراین به این بیان که یک پایه‌اش و یک مقدمه‌اش در کلام بعضی از عزیزان هم بود این جور می‌گوید، این باید به این توجه بکنید برای حل مشکل و آن همین است که ما مراد استعمالی یا مدلول استعمالی را

قبول داریم که همه شامل می‌شود، وقتی می‌گوید احتط این احتط همه موارد را شامل می‌شود و این به حسب استعمال این هیأت هم دارد بعث به همه این‌ها را شامل می‌شود. این هیأتی که همه این‌ها را شامل می‌شود نسبت به بعضی داعی جدی مولی بر این که بعث را انجام داده نسبت به بعضی که آن‌ها را شامل می‌شود ارشاد است، نسبت به بعضی که از مولی صادر می‌شود ارشاد نیست بلکه مولوی است. این اشکالی ندارد و در مراد استعمالی و آن را باید تفکیک کنیم به این که مراد جدی مولی است، شبیه آن چه که در عام مخصص می‌گوییم، شبیه آن چه که در عام مقید به دلیل منفصل می‌گوییم، شبیه آن چه که در بلند کردن آینه برای نشان دادن یک فرد می‌گوییم و حال این که افراد دیگری را هم ممکن است شامل می‌شود ولی مولی داعی بر آن‌ها ندارد، آن‌ها یک امور خود به خودی است که این جور می‌شود، این جا هم وقتی که صیغه افعال را می‌آورد روی احتط این خود به خود یک شمولی پیدا می‌کند ولی داعی آن این شمول نیست، داعی آن بخشی در این است و بخشی با آن داعی است. و این لا بأس به.

س: ...

ج: بله درسته. برای ما دکان درست نمی‌شد.

س: حاج آقا این تنجیز را از ظاهر خود کلام می‌فهمیم؟

س: ...

ج: آن به خاطر این است که با این یک داعی می‌خواهیم بگوییم ببینید با این که داعی یک چیز است، آینه مازاد را دارد نشان می‌دهد، این جا ارشاد نسبت به چیست؟ به مقرون به علم اجمالی است، مازاد نشان می‌دهد یعنی بدویه را نشان دارد می‌دهد ولی آن بدویه مراد جدی او نیست. داعی جدی نسبت به آن ندارد. همان طور که باز بدویه را نشان می‌دهد به داعی مولوی، در حینی که دارد او را به داعی مولوی نشان می‌دهد آن مقرون به علم اجمالی را هم دارد نشان می‌شود. اما نسبت به مولویت، نسبت به آن‌ها داعی ندارد، آن‌ها خود به خودی است که دارد نشان می‌دهد، پس بنابراین این‌ها با هم دیگر قابل جمع شدند، تذیر از این نظر است، به این لحاظ است.

س: ...

ج: نه، دیگه منجز نمی‌کند چون داعی جدی ندارد، ما به خاطر برهان می‌فهمیم که نسبت به مقرون به علم اجمالی داعی جدی ندارد.

تا این جا روایت چهل و ششم بود که همین مطالبی که گفتیم تا این جا بیان شد.

آخرین بیانی که من عرض بکنم و رد بشویم این است که باز استدلال به روایت «فاحتط لدینک» این است که حالا اگر از این حرف‌هایی که گفته شد، صرف‌نظر بکنیم بالاخره امر این روایات دائر است بین این که ارشادی باشد و یا این که مولوی باشد، ارشادی باشد و تابع مرشد<sup>۱</sup> الیه باشد یا این که مولوی باشد و دلیلی و قرینه‌ای بر این که حتماً بگوییم مولوی است نسبت به همه موارد نداریم بنابراین لااقل من الاجمال پس بنابراین یسقط عن الاستدلال.

اما روایت بعد:

نتیجه این شد که به آن ادله احتیاط نمی‌توانیم تمسک بکنیم.

روایت بعد روایت فُجِيعَ عَقِيلِي يَا فَجِيعَ عَقِيلِي است «الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ)» که همان روایتی که در فقه داشتیم «لَمَّا حَضَرَتْ وَالِدِي الْوَفَاةُ أَقْبَلَ يُوصِي، فَقَالَ أُوصِيكَ يَا بُنَيَّ بِالصَّلَاةِ عِنْدَ وَقْتِهَا وَ الزَّكَاةِ فِي أَهْلِهَا عِنْدَ مَحَلِّهَا وَ الصَّمْتِ عِنْدَ الشُّبْهَةِ» وقتی به شبهات می‌رسی سکوت کن، نه این طرف را بگو نه آن طرف را بگو، پس بنابراین امر می‌فرماید امیرالمؤمنین(ع) به حسب این وصیت که در شبهات حکمیه؛ وجوبیه أو تحریمیه شما باید چه کار کنید؟ سکوت کنید «وَأَنْهَاكَ عَنِ التَّسَرُّعِ بِالْقَوْلِ وَالْفِعْلِ» از این که شتابزدگی کنید به سخن گفتن و یا کاری انجام دادن تو را نهی می‌کنم «وَالزَّمِ الصَّمْتَ تَسْلَمَ» شما همیشه همراه با سکوت و این‌ها باش که سالم بمانی «الْحَدِيثُ».

تقریب استدلال همین است که حضرت فرموده عند الشبهة سکوت را اختیار کن. جواب این است که همان طور که در انظار این حدیث شریف جواب داده شد این است که ما نسبت به حکم واقعی شبهه داریم و از آن هم سکوت می‌کنیم، نمی‌گوییم حرام است یا حرام نیست نسبت به حکم واقعی، نسبت به حکم ظاهری به برکت ادله برائت شبهه نداریم، چون‌ها اثبات کردند برای ما برائت را. بنابراین این روایت منافاتی با مسلک اصولی ندارد، به این روایت دارد عمل می‌کند، نسبت به حکم واقعی صامت است نسبت به حکم ظاهری به برکت آن روایات قائل به برائت است و شبهه ندارد. پس ادله برائت وارد می‌شود بر این روایت و شبهه را واقعاً از بین می‌برد نسبت به حکم ظاهری.

روایت چهل و هشتم:

باز «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي وَصِيَّةٍ لَهُ لِأَصْحَابِهِ قَالَ: إِذَا اشْتَبَهَ الْأَمْرُ عَلَيْكُمْ فَفَقُّوا عَنْهُ وَ رُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى نَشْرَحَ لَكُمْ مِنْ ذَلِكَ مَا شُرِّحَ لَنَا»

الکلام در این روایت هم همان کلام است علاوه بر این که «قفوا عنده» جزو اخبار وقوف می شود که قبلاً صحبت کردیم. اشتبه الامر علیکم هم به برکت ادله برائت ما از اشتباه بیرون می آییم فلذا الجواب الجواب.

حدیث چهل و نهم:

«عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ قَالَ حَقُّ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَقُولُوا بِمَا يَعْلَمُونَ وَ يَكْفُوا عَمَّا لَا يَعْلَمُونَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ وَ اللَّهُ أَدَّوْا إِلَيْهِ حَقَّهُ.»

حق خدای متعال را اداء کردند، اگر کف کنند عما لا يعلمون و فقط آن چه را که می دانند بگویند، این روایت هم مطلب درستی است اما همان طور که قبلاً هم عرض کردیم ما کف عما نعلم می کنیم چون نسبت به حکم واقعی که نمی دانیم حرفی نمی زنیم، نسبت به حکم ظاهری می دانیم به برکت اخبار برائت پس بنابراین نقول بما نعلم و نکف عما لانعلم، بنابراین با این حدیث شریف منافاتی ندارد.

و اما حدیث پنجاهم:

«قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّمَا أَهْلَكَ النَّاسَ الْعَجَلَةُ» شتابزدگی است که مردم را به هلاکت انداخته «وَلَوْ أَنَّ النَّاسَ تَلَبَّثُوا لَمْ يَهْلِكْ أَحَدٌ. (یا لم یهْلک، که لازم هم استعمال می شود)» این روایت هم می فرماید شتابزدگی باعث شده، اگر مردم تلبس کنند، تثبت نکنند، تأنی نکنند و بعد حرف بزنند یا کار انجام بدهند این ها هلاکتی دچار آن ها نخواهد شد.

اخباری می گوید که شما عجله می کنید برای شما روشن نشده، باید صبر بکنید، خدمت امام برسید، از امام سؤال بکنید، اگر در عصر غیبت است صبر کنید حضرت ظهور بفرماید سؤال کنید. همین جور خودتان می گویند که شرب تن اشکال ندارد، جواب هم خب، دیگه الجواب واضحٌ مما تقدم که ما عجله نمی کنیم، ما الان چند ماه است داریم برائت ... عجله نمی کنیم، رفتیم به روایات ائمه رجوع کردیم، ائمه علیم السلام و هم چنین به آیات، آن ها به ما فرموده اند که در شباهت حکمیه بعد الفحص و الیأس چیست؟ برائت است. به خاطر این داریم می گوییم برائت دیگه، نسبت به حکم واقعی هم که چیزی گیر ما نیامده، نسبت به آن هم تأنی نداریم فقط می گوییم اللهم عجل لولیک الفرج سلام الله علیه، تشریف بیاورند آن ها را به ما یاد بدهند که چیست، این را که یاد دادند به حسب این ادله، نسبت به حکم واقعی هم تشریف بیاورند یاد بدهند، وقتی آن ها را یاد دادند دیگه این ادله وارد می شود بر این ها، موضوع این ها منتفی می شود. پس بنابراین صاحب وسائل قدس سره هرچی در این باب احتمال می دهد یک

جوری بخواهد دلالت بکند همه را جمع کردند در این جا. برای این که مسلک وجوب احتیاط را اثبات بکنند در این موارد.

روایت بعدی روایت پنجاه و یک:

«قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْأَنَاةُ مِنَ اللَّهِ وَالْعَجَلَةُ مِنَ الشَّيْطَانِ.»

تقریب استدلال این هم مثل همان قبلی است، جواب هم همین است.

روایت پنجم و دوم:

این از روایاتی است که قبلاً بحث شد که از رسول خدا نقل می شد که فرمود: «أَيُّهَا النَّاسُ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ - وَحَرَامٌ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ - أَلَا وَقَدْ بَيَّنَّاهُمَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْكِتَابِ - وَبَيَّنَّاهُمَا لَكُمْ فِي سُنَّتِي وَسِيرَتِي وَبَيَّنَّاهُمَا شُبُهَاتٌ مِنَ الشَّيْطَانِ وَبَدَعَ بَعْدِي مَنْ تَرَكَهَا صَلَحَ لَهُ أَمْرُ دِينِهِ وَصَلَحَتْ لَهُ مَرْوَتُهُ وَعَرَضُهُ وَمَنْ تَلَبَّسَ بِهَا وَقَعَ فِيهَا وَاتَّبَعَهَا كَانَ كَمَنْ رَعَى غَنَمَهُ قُرْبَ الْحِمَى وَمَنْ رَعَى مَاشِيَّتَهُ قُرْبَ الْحِمَى نَازَعَتْهُ نَفْسُهُ إِلَى أَنْ يَرْعَاهَا فِي الْحِمَى أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مُحَارِمُهُ فَتَوَقَّوْا حِمَى اللَّهِ وَ مُحَارِمَهُ.»

که این حدیث شریف هم گفتیم که دارد می گوید... این که می گویم احتیاط بکنید به خاطر این است که نه این که در خود شبهاتی که وجود دارد محرماتی واقعاً وجود دارد، نه اگر این کار را نکنید در آن محرمات مسلّم واقع می شوید مثل کسی است که احتیاط نمی کند و گوسفندان خودش را اطراف مرز می چراند این یک مرتبه می بینی وارد مرز شد، خارج از مرز شد. آدم هایی که اطراف محرمات می چرخند و خیلی احتیاط کار نیستند این ها یک مرتبه خدای نکرده وارد محرمات می شوند.

این هم همان جواب هایی که قبلاً دادیم دارد و بلکه برخلاف مدعا دلالت می کند، چرا؟ برای این که دارد می گوید ما بحث مان این هست که شبهات آن حکم مشتبه اگر باشد آن منجز است، این نمی گوید آن منجز است، این می گوید اگر این کار را بکنید چه می شود؟ شما وارد آن محرمات می شوید خدای نکرده، باید خیلی حواس تان را جمع کنید. حالا یک کسی می گوید من آن جور احتیاط ها را نمی کنم، حواسم را هم خیلی جمع می کنم که وارد نشوم.

س: ...

ج: می‌گوییم برخلاف مدعا کأن دلالت می‌کند.

حدیث پنجاه و سوم:

«مَنْ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ أَعَزَّ النَّاسِ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ.»

این شبیه آن آیات تقوا است که «حق تقاته» که به آن استدلال می‌کردند بر احتیاط این هم شبیه آن هست که فلیتق الله. جواب چیست؟ آن جا تازه حق تقاته داشت به خاطر حق تقاته می‌گفتیم حق تقات به این است که احتیاط هم بکنیم، شبهات را هم پرهیز بکنیم، این دارد می‌گوید اتق الله، اتق الله یعنی وقایه از محرمات و ترک واجبات الهی، این منافات ندارد، ما که الان اگر کسی به گفته خود شارع عمل کند که شارع فرموده است برائت این خلاف تقوا انجام داده؟ اگر شارع فرمود یک چیزی مباح است، ما عمل مباحانه با آن کردیم، اگر گفت مستحب است، ما عمل مستحبانه انجام دادیم یعنی ترک کردیم به خاطر این که تجویز کرده شارع، این خلاف تقوا است؟ این جا هم نه، اصولی می‌گوید ما ادله داریم که می‌گوید برائت است، این که خلاف تقوا نیست.

پنجاه و چهار:

فرمود که: «دَعْ مَا يُرِيكَ إِلَى مَا لَا يُرِيكَ» قبلاً داشتیم و راجع به این صحبت کردیم. همین مضمون قبلاً بود تکرار شده در حدیث دیگری. که خلاصه جواب این بود که «دع ما یریک الی ما لایریک» می‌گوییم ما به این روایت داریم عمل می‌کنیم. ما لایرید است دیگه، بعد ادله برائت ما لایرید است، ریبی در آن نیست چون می‌بینیم سند درست است، دلالتش هم درست است و آن که ما ترک می‌کنیم اتفاقاً «دعنا ما لایرینا» که این چه باشد؟ قول به احتیاط باشد که شما می‌گویید چون قول به احتیاط دلیل ندارد. ما اتفاقاً به همین روایت داریم عمل می‌کنیم. ادله این چیست؟ قول به احتیاط را می‌گذاریم کنار چون یرینا و دلیل نداریم، اخذ به ادله برائت می‌کنیم چون ما لایرید است چون ادله داریم.

س: مخالف حسن احتیاط نیست؟

ج: نه. مخالف حسن احتیاط چرا باشد؟

س: به خاطر اصل این که احتیاط...



ج: از نظر شرعی که ریب ندارد، آن به خاطر مصالح واقعی است، اگر می‌خواهید مصالح واقعی را به دست بیاورید برو احتیاط کن. از نظر عقوبت و مسؤولیت ما ریبی در این نداریم، از نظر این که دامنگیر ما لعل بشود، مفسد واقعیه یا چی، اگر کسی نمی‌خواهد باید احتیاط بکند.

روایت پنجاه و پنجم:

که روایت مفصلی است که این روایت را ابن طاووس در کتاب کشف المحجة لثمرة المهجة برای فرزنداناش نوشته که ایشان در این کتاب نقلاً من کتاب الرسال لمحمد بن یعقوب الكلینی که متأسفانه کتاب الرسائل کلینی مفقود است. این روایت و بعضی روایات دیگر، آن روایت معروف که.... آن روایت «و اما الحواث الواقعة» هم در همین کتاب الرسائل ایشان هست، منبع آن الرسائل مرحوم کلینی است «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا» حالا یکی از چیزهایی که ایشان از این روایت نقل می‌کند که البته این روایتی است که یک خرده نسخه‌های آن فرق می‌کند و الا در نهج البلاغه هم هست.

«مِنَ الْوَالِدِ الْفَانِ الْمُقَرَّرِ لِلزَّمانِ» همین که در نهج البلاغه هم وجود دارد منتها ایشان حالا دارد از الرسائل با واسطه نقل می‌کند.

«وَ اعْلَمْ يَا بُنَيَّ - إِنَّ أَحَبَّ مَا أَنْتَ آخِذٌ بِهِ مِنْ وَصِيَّتِي إِلَيْكَ تَقْوَى اللَّهِ» این یک جمله که همان تقوی الله، ایشان می‌گوید این تقوی الله دلالت بر وجوب احتیاط می‌کند. «وَ الْاِقْتِصَارُ عَلَى مَا افْتَرَضَ عَلَيْكَ وَ الْاِخْذُ بِمَا مَضَى عَلَيْهِ سَلَفُكَ مِنْ آبَائِكَ وَ الصَّالِحُونَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِكَ» تا این که می‌فرماید که «وَ الْاِمْسَاكِ عَمَّا لَمْ يُكَلَّفُوا فَلْيَكُنْ طَلَبُكَ لِذَلِكَ بِتَفْهَمٍ وَ تَعَلُّمٍ لَا يَتَوَرَّدُ الشُّبُهَاتِ» این جوری نباشد که وارد شبهات بشوی و خودت را بدون حساب و کتاب وارد شبهات کنی.

این هم جوابش همان است که گفتیم که شبهه ما نداریم.

پنجاه و ششم:

س: ...

ج: نه.

س: ...

ج: نه، ببینید وصیت یک وقت هست که یک کلامی در آن هست که معلوم است یک امر کلی دارد می‌فرماید، مثل این که از شبهات پرهیزید و این‌ها، این‌ها امور عقلی است، منتها حرف سر این است که این دلالت بر وجوب نمی‌کند، اما بر حسن که مسلم می‌کند، هرچه که در وصیت‌های ائمه علیهم السلام به فرزندان‌شان هم باشد به امور غیرمشروع که امر نمی‌کنند، توصیه نمی‌فرمایند، وصیت نمی‌فرمایند. این وصیت‌نامه‌ها گفتیم جامع را دلالت می‌کند، این هم خوب است، اما یک وقت حالا خوبی آن در حد وجوب است یا استحباب است، این‌ها را دلالت نمی‌کند، ما دیروز می‌خواستیم استدلال کنیم به آن روایت برای وجوب، گفتیم نه دلالت بر وجوب نمی‌کند.

س: ...

ج: بله، اگر دلالت می‌کرد، بله می‌گوییم دلالت ندارد. حالا فرضاً...

س: اشکال وارد است دیگه، یعنی چون وصیت است ممکن است ...

ج: نه، این با دیروز فرق می‌کند، این وصیت... حالا من این تعبیر را کرده بودم یک دوستی فرمود، یک برادری فرمود این تعبیر شما خوب نیست، ولی الان برای توضیح مطلب گفتم این نامه سرگشاده حضرت است، این نامه حضرت من الوالد الفان که هشت ده صفحه شاید باشد، یک نامه سرگشاده است، منتها خطاب به امام حسن است، عند الوفاة هم نیست این، این یک نامه سرگشاده است به این عنوان فلذا مطالبی که دارد به امت است و دارد به امت می‌فرماید. آن حرفی که ما دیروز عرض می‌کردیم عبارت بود از این که حین الوفاة اگر وصیتی فرمودند ائمه علیهم السلام به فرزندان‌شان، چون در موصی در موقع وصیت به فرزندان حین الوفاة می‌خواهد مطالبات خودش و خواسته‌های خودش را از اهل و عیالش بیان بکند، ناظر به این نیست که این در شروع واجب است یا واجب نیست، ناظر به این است که مطالبات من این است، ممکن است یک امور مستحبی این مطالبه‌اش باشد از فرزندانش که شما این کارها را انجام بدهید، نماز شب بخوانید و قرائت قرآن کنید، چه بکنید. این امور را از فرزندانش می‌خواهد، پس بنابراین نمی‌توانیم بگوییم این امور واجبه را خواسته، ولی این جایی که نه، نامه سرگشاده دارد به امت می‌فرماید، منتها نامه سرگشاده را خطاب به فرزندانش می‌فرماید ولی برای همگان است. فلذا این که پارسال شاید دو سال ما همین خطبه مبارکه را بحث می‌کردیم دیگه، شب‌های چهارشنبه این خطبه مبارکه را بحث می‌کردیم که مضامین آن بسیار عالی است و خطاب به همگان است، این دستور برای امت است که لباس توصیه و این چنینی بیان شده.

روایت پنجاه و ششم:

باز می‌فرمایند که: «فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِنَّ هَؤُلَاءِ الْقَوْمَ سَنَحَ لَهُمْ شَيْطَانٌ اغْتَرَهُمُ بِالشُّبْهَةِ وَلَبَسَ عَلَيْهِمْ أَمْرَ دِينِهِمْ وَأَرَادُوا الْهُدَى مِنْ تَلْقَاءِ أَنْفُسِهِمْ» از پیش خودشان می‌خواستند هدایت بشوند و به طرف ائمه نمی‌آمدند.

این روایت هم تا می‌رسد به این جا، می‌فرماید: «بَلْ كَانَ الْفَرَضُ عَلَيْهِمْ وَالْوَاجِبُ لَهُمْ مِنْ ذَلِكَ الْوُقُوفَ عِنْدَ التَّحْيِيرِ وَرَدَّ مَا جَهِلُوهُ مِنْ ذَلِكَ إِلَى عَالَمِهِ وَمُسْتَنْبَطِهِ لِأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ يَعْنِي آلَ مُحَمَّدٍ - وَهُمْ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَ مِنْهُمْ الْقُرْآنَ - وَيَعْرِفُونَ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَهُمْ الْحُجَّةُ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ.»

تقریب استدلال این است که الوقوف عند التحیر.

س: ...

ج: حالا اجازه می‌فرمایند که. حالا روزهای آخر سال است اشکال ندارد.

بله تحیر و رد ما جهلوه من ذلك الى عالمه و مستنبطه، اخباری می‌گویند شما در شبهات حکمی خبر ندارید که، باید رد به ائمه بکنید تا برای شما روشن بکنند، و عند التحیر باید وقوف داشته باشید، چرا شما همین طور می‌گویید حلال است اشکال ندارد، جواب این است که ما رد کردیم به آن‌ها، آن‌ها به ما فرمودند که برائت است.

نسبت به آن که فرمودند حکم ظاهری برائت است به این عمل کردیم، نسبت به حکم واقعی هم که تحیر داریم نمی‌دانیم، آن را هم واگذار کردیم که ان شاء الله برای ما بیان بکنند، حالا عند الظهور ان شاء الله بیان خواهند کرد. بنابراین کار اصولی مخالف با این روایات نیست بلکه عمل به این روایات است تماماً و تماماً.

چند روایت دیگر هست که... چون ۶۸ روایت ایشان ذکر فرمودند، بقیه روایات باب هم همین وزن را دارد، یعنی دیگه همین است که گفتیم، تکرار همین مضامین است تقریباً، چیز جدیدی در آن هفت هشت تا نیست، حالا اگر خواستید فردا آن بقیه را هم می‌خوانیم که تکمیل بشود این باب و الا وارد تنبیهاات باید بشویم. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۸۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

چند روایت دیگر باقی مانده از روایاتی که صاحب وسائل قدس سره در این باب آورده‌اند که برای متمیم کلام آن‌ها را هم عرض می‌کنیم.

روایت پنجاه و هفت:

«عن علی (ع)» چون سند این است «وَعَنْ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ (ع) قَالَ: الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي التَّهْلُكَةِ وَ تَرَكُّكَ حَدِيثًا لَمْ تَرَوْهُ خَيْرٌ مِنْ رِوَايَتِكَ حَدِيثًا لَمْ تُحْصِهِ».

این از آن روایاتی است که اوائل بحث از اخبار داله‌ی بر احتیاط متعرض شدیم و بحث کردیم، تکرار شده این در حقیقت این حدیث؛ بنابراین جواب‌هایی که قبلاً داده شد در این جا جاری است و استدلال به این روایت ناتمام است.

روایت بعدی روایت پنجاه و هشت:

«عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ مَا مِنْ أَحَدٍ أَغْيَرَ مِنَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى» هیچ‌کسی غیرتمندتر از خدای متعال نیست «وَمَنْ أَغْيَرُ مِمَّنْ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ» چه کسی غیرتمندتر است که در اثر آن غیرتش آمده است همه‌ی فواحش را حرام فرموده، این روی آن غیرتی است که دارد که می‌خواهد عباد را نجات بدهد، آن غیرت نسبت به مخلوقات خودش باعث شده که آن‌چه که فواحش هست آن‌ها را حرام بکند، نهی بفرماید، آن‌ها را پرهیز بدهد از آن‌ها «وَمَنْ أَغْيَرُ مِمَّنْ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ» چه آن فواحشی که ظاهر و آشکار است فحشا بودن آن، چه آن‌هایی که نه «بَطَّنَ» آشکار نیست به عقول ما آن‌که نمی‌رسد، آن‌ها را هم حرام فرموده است.

تقریب به استدلال این روایت شریفه این است که در شبهات حکمی، تحریمیه، آن حرمت ممکن است در این جا وجود داشته باشد خدای متعال حرام فرموده باشد، ... بَطَّنَ است دیگر و وقتی خدای متعال حرام فرموده است پس بر ما اطاعت واجب است و احتیاط لازم است.

جواب این است که ما قائل هستیم به این که در شبهات تحریمیه اگر حرمتی باشد خدای متعال حرام فرموده، قائل به تصویب که نیستیم، نمی‌گوییم که یا قائل به این نیستیم که احکام مشروط به علم به آن‌ها است، این را نمی‌گوییم، اصولی این را نمی‌گوید، بلکه عده‌ای از اصولیین ممتنع می‌دانند، مستحیل می‌دانند این که احکام مشروط به علم به احکام باشد. عده‌ی زیادی این‌ها محال می‌دانند اگر چه عده‌ای هم مثل محقق اصفهانی و غیر ایشان تصویر کردند به شکلی که استحاله نداشته باشد؛ ولی بالاخره کسی نمی‌گوید از اصولیون که حرمت نیست انما الکلام در این که این حرمت مشکوکه و غیر معلومه، آیا مسئولیتی برای ما ایجاد می‌کند یا نمی‌کند؟ بله، خدای متعال روی آن غیرتی که دارد این‌ها را چه کار کرده؟ همه‌ی این‌ها را حرام فرموده؛ همه‌ی این‌ها را هم وحی فرموده، همه‌ی آن‌ها را هم به پیامبرش فرموده، پیامبر هم فرموده، ممکن است ولی به اخفاء الظالمین و امثال ذلک مخفی شده باشند؛ حالا بحث در این است که همین‌هایی که خدای متعال روی غیرتش حرام فرموده، دستور به ابلاغ هم فرموده، ابلاغ هم شده اما در اثر این گونه حوادث و اخفاء الظالمین از بین رفته به دست ما نرسیده؛ یا در اثر این که تعارض دارد آن حدیثی که دارد این را برای ما بیان می‌کند با حدیثی دیگر؛ یا در اثر این که یک اجمالی دارد در اثر این که آن راوی ممکن است درست تلقی نکرده و با بیانی گفته که اجمال دارد ما نمی‌فهمیم؛ حالا الان وظیفه‌مان چه هست در مقابل همین که «حرمة الله للغيره» وظیفه‌ی ما چه هست؟ دیدیم که خود شارعی که اُغیر هست خودش به آن ادله فرموده در این صورت من مسئولیتی هست، برداشتم، «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع له» فرمود «رفع ما لا يعلمون»، فرمود «کل شیء مطلق» خودش فرموده.

س: حاج آقا ذیل این تقریری که فرمودید دیگر زمانی که اخفاء نباشد دیگر باطن محسوب نمی‌شود.

ج: چی؟

س: آن زمانی که پیامبر فرموده هنوز باطن محسوب نمی‌شود طبق این تبیین...

ج: بعد باطن شده.

س: همان، پس این دارد می‌گوید باطن را حرام کرده، ظاهرش هم این است که آن تنجیز را با توجه به سیاق روایت می‌خواهد...

ج: ندارد تنجیز، بد فهمیدی... «ما ظهر... حرم» حالا این حرم...

س: حالا به آن‌ها که مشکوک است باطن است این تقریر استدلال این را می‌خواهد بگوید، که آن‌ها که مشکوک است باطن است و آن‌ها را هم حرام کرده به‌خاطر غیرت. اگر بفرمایید که آن شاخص... در ... پیغمبر زمان خودش این‌ها را حرام کرد، این دیگر مصداق باطن نمی‌شود طبق این تقریر. آن زمانی که هنوز اخفاء الظالمین نبود دیگر باطن نیست ظاهر است.

ج: نه ولی به مردم، بله آن‌ها هم می‌شود، ببینید «مَا بَطْنُ» اعم از این که «مَنْ الْاَوَّلُ مَا بَطْنُ» بوده یا در مرحله‌ی بعد، حدوثاً او بقاءاً شد ما بطن؛ این هر دو را می‌گیرد «ما بطن حدوثاً» یا بقاءاً؛ آیا این جور است که بعد از این که غیر معلوم شد حرمتش را برمی‌دارد؟ نه.

س: بعد با غض نظر از سایر اشکالات این تنجیز را می‌خواهد، این اُغیریت با یک حرمتی که مسئولیت‌آور نباشد که خیلی سازگار نیست ظاهر آیه.

ج: چرا؟

س: ما حرام کردیم مسئولیتی شما ندارید این چه غیرتی است؟

ج: غیرتش این است که الان احتیاطش حسن است خوب است احتیاط بشود.

س: نه اگر فرض این است که می‌خواهد بگوید این مصداق است، یعنی حالا با غض نظر از سایر اشکال است، این باطن.....

ج: حالا از شما سؤال می‌کند شما ناچار هستید بگویید که به‌خاطر این که تصویب که باطل است، در موارد شبهات که نمی‌خواهید بگویید که به حکم روایات که نمی‌توانید بگویید که، نمی‌خواهید بگویید که تصویب است مشروط به علم است؛ حرف سر این است که بالاخره این خدای متعال روی غیرتی که دارد این‌ها را چه‌کار کرده؟ این‌ها را واجب فرموده یا حرام فرموده؛ حالا چه آن‌هایی که به‌دست شما برسد چه نرسد، چه آن‌هایی که می‌فهمید بدی‌اش را، چه آن‌هایی که نمی‌فهمید بدی‌اش را؛ ممکن است «بَطْنُ» هم این جور باشد، چون شما متوجه حرمتش نیستید، حالا دروغ را می‌فهمید، غیبت را خودتان می‌فهمید، ظلم را می‌فهمید اما شرب تن را از کجا آدم می‌فهمد که مثلاً این حرام باشد، این مفسده‌ی ملزمه‌ی آن‌چنانی داشته باشد و هکذا؛ بنابراین «مَا ظَهَرَ مِنْهَا» یعنی «ظَهَرَ» برای‌تان که این‌ها مفسده دارد خراب است یا «ما بطن» که برای شما به عقول‌تان نمی‌رسد، ممکن هم هست....

س: ... هرچیزی که تعریض به ظاهری دارد عرفاً نمی‌شود گفت حرام....

ج: چرا حرمّ..

س: نه استعمال عرفی اش...

ج: چرا عرف هم همین است.

س: این اصطلاحی که ما می‌گوییم حرمّ ولی ظاهراً...

ج: نه می‌گویند ما معذوریم، عذر معنایش این نیست که در واقع نیست، معذور از چه هستیم؟ اتفاقاً در آن افتاده مفروض است، معذوریم اگر حرمتی باشد.

س: عرفاً به این نمی‌گویند حرمّ، وقتی....

ج: چرا حرمّ.

س: وقتی... کرده در استعمال عرفی روایت دارم عرض می‌کنم، و الا اصطلاحش درست است.

ج: نه عرفی، عرف ما که این جور است، به این حرمّ هم گفته می‌شود در این سطح...؛ تحریم کرده منتها معذورم من به‌خاطر چی؟ به‌خاطر این که خودش فرموده اگر علم پیدا نکردی به چنین چیزی که من حرام کردم اشکالی نیست؛ نه این که «لم یحرمّ» «رفع ما لا يعلمون» یعنی همان حرمت‌هایی که نمی‌دانی، نه این که چون نمی‌دانی حرمت ندارد.

س: الان بالفعل حرام نیست پس...

ج: چرا می‌گوید بالفعل حرام است، می‌گوید بالفعل اما شما معذوری.

س: این خلاف است، این اصطلاح است شما دارید می‌گویید

ج: نه بابا، خلاف، اصطلاح جعل نمی‌کنیم، واقع امر است.

س: نه اصطلاح را درست می‌فرمایید، خلاف عرف است

ج: فعلیت تکالیف و قوانین به این است که قانون باشد موضوع آن هم محقق باشد، شما چه علم داشته باشید چه علم نداشته باشید. منتها تنجز ندارد اگر علم نداشته باشید ولی قانون فعلیت است.

س: ... قرآن که فرمود «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ» (اعراف/۳۳) وقتی که به صورت یک اصل کلی پیغمبر مأمور می‌شود که به مردم اعلام بکند و با ظهورش جور درنماید که اسمی از آن که «ما بطن» باشد، بخواهد بگوید که مثلاً این در اصل هست ولی منجز نیست گردن شما.

ج: چه اشکالی دارد؟

س: نکته‌اش این است که «ما بطن» ما درست معنا کنیم بگوییم منظور شبهات حکمی است، آن فواحش باطنی منظور چیز دیگر است وگرنه اگر بگوییم شبهات حکمیه باید استدلال شما با آن ... جور در نمی‌آید.

ج: منظور گناهان پنهانی است، آیه‌ای هم داریم که «لَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ» (انعام/۱۵۱) گناهانی که پنهانی انجام می‌شود.

ج: «ما ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ» یعنی شما مخفی می‌کنید نه این که خودش بطن است، فواحشی که بطن است یعنی برای شما معلوم نیست، برای شما معلوم نیست یعنی عقول‌تان یا معنایش این است، یعنی عقول شما به آن نمی‌رسد، خدا این‌ها را هم حرام فرموده.

س: «لَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ» منظورش این که فواحشی که نمی‌دانید...

ج: بله؟

س: «لَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ»

ج: بله «ما بطن» هم یعنی، ما گفتیم فواحش است، ما گفتیم این‌ها فواحش است اما شما ممکن است متوجه لین نباشید، یعنی تصدیق نمی‌توانید، تصدیق وجدانی نمی‌توانید بکنید، مثل خیلی حرماتی که ما نمی‌توانیم ... تعبیر محض است؛ ما نمی‌دانیم چرا؟! چرای آن را نمی‌دانیم، یک چیزهایی هست چرایی آن را می‌دانید مثل خیانت، مثل ظلم، مثل دزدی، مثل اکل مال یتیم، این‌ها روشن است همه عقلاً می‌فهمند که این‌ها فاحشه است، این‌ها بد است؛ یک چیزهایی هست شارع حرام فرموده ما علتش را نمی‌فهمیم چه هست؟! آن‌هایی که نمی‌فهمیم می‌شود «بما بطن» یعنی وجه تحریم، وجه قبح، این‌ها برای شما مبطلون است معلوم نیست.

س: حاج آقا ظهور دارد که «ما ظَهَرَ» به خود آن حرام بخورد نه....

ج: بله، ما هم همین را داریم می‌گوییم.



س: نه شما می‌زنید به آن علت حرام بودن، علت حرمت بودن، می‌فرمایید ما ظَهَر از آن علت به حرمت و ما بطن از آن علت....

ج: بله، وقتی علت معلوم شد خود حرمت هم معلوم نیست دیگر، چون بدون دلیل که نمی‌شود؛ منشأ این که خودش مبطلون است این است که علتش مبطلون است؛ اما چرا می‌دانید قبیح، می‌دانید دروغ بد است؟ چون علتش روشن است؛ چرا می‌دانید ظلم بد است؟ چون علتش روشن است.

س: .... بین حکمت و علت مسلماً... یک تفاوت هست، شما اشاره می‌کنید کلام‌تان به یک وجه به حکمت می‌خورد، بعد از این‌ور به علت می‌خورد.

ج: نه، این‌ها را به هم خلط نمی‌کنیم بحمدالله.

س: یک چیزی می‌شود که مثلاً حرمتش مشخص باشد، علتش هم که روایتش یا آیه‌اش هست مشخص کند حکمتش معلوم نباشد، اما وقتی....

ج: این‌ها ربطی به این بحث ندارد آقا؛ ببینید صحبت سر این است که این روایت شریفه دارد می‌فرماید که خدای متعال حرام.... استدلال این است «حَرَمَ» خدای متعال در اثر آن غیرتی که دارد «الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ» می‌گوید آقا در موارد شبهات حکمیه ما احتمال می‌دهیم که چه باشد؟ در شبهات حکمیه که برای ما روشن نیست که این حرام است یا نه؟ پس ممکن است این‌جا همان حرام مبطلون «ما بطن» وجود داشته باشد، پس خدا حرام فرموده ولو شما نمی‌دانید؛ حالا که خدا حرام فرموده شما نمی‌دانی، عقل می‌گوید خدا حکم دارد باید اطاعت کنی. جواب این است، جواب این هم این است که درست است ما نمی‌گوییم حکم ندارد خدا در این‌جا، اما همین خدایی که حکم در این‌جا دارد، گفته اگر این حکم من که روی غیرت جعل کردم برای شما واضح نشد «رَفَعْتُهُ، رَفَعُ مَا لَا يَعْلَمُونَ» همین حکمی که روی غیرت جعل کردم اگر برایت واضح نشد، ما حجب الله شد موضوع<sup>عنه</sup>، خودش فرموده، همان کسی که روی غیرت این احکام را جعل کرده و فعلی هم هست، خودش فرموده مؤاخذه ندارد یا خودش فرموده فعلیت دارد؛ ما حرفی نداریم. پس بنابراین با ادله‌ی برائت ناسازگاری این ندارد.

س: تعلیق ابایی از تخصیص دارد اگر یعنی....

ج: چرا؟

س: خدا آن‌جا غیرت دارد این‌جاها غیرت ندارد؟....

ج: استغفرالله، نه می گوید مسئولیت نداری، من جعل کردم اما حالا که به تو نرسید مسئولیت، عقابت نمی کنم...

س: ... چون شما روایت را با اصطلاحات اصولی، طبق اصطلاحات درست است اما مطابق اصطلاح راحت نمی شود ترجمه کرد...

ج: طبق عرف داریم معنا می کنیم نه طبق یک اصطلاح غیرمأنوس.

س: عرف اگر که تجویز داده باشد دیگر تحریم را صادق نمی دانیم عرفاً.

ج: چی؟

س: عرف اگر تجویز ظاهری باشد دیگر کلمه ی تحریم صادق نمی دانیم.

ج: چرا؟ عجب است واقعاً خیلی.

س: وقتی می گوید تحریم کردم آن هم روی حساب غیرت، یعنی این که مسئولیت داری در....

ج: اگر گفت همین حرام واقعی من که نمی دانی مسئولیت در مقابلش نداری، اشکالی دارد؟ ... تناقض گفته در عرف؟ می گوید حرامی که من جعل کردم اگر تو اطلاع به آن پیدا نکردی عقوبت نمی کنم، مسئولیت ندارد، تناقض دارد می گوید؟

س: آن کیفیت استدلال ....

ج: تناقض نمی گوید که، این همین را می گوید، می گوید خدای متعال این ها را جعل فرموده، این حرمت ها را جعل فرموده؛ آن هم می گوید وقتی به این جعل ها اطلاع پیدا نکردی معذوری. با هم چه تنافی دارد این دوتا؟ هیچ تنافی با هم ندارند. مثل این که می گویی خدای متعال هر جا مصلحتی است حکم جعل فرموده، هر جا مفسده هست حرمت جعل فرموده، این منافات دارد با این که اگر بفرماید اگر این حرمت را نمی دانید معذورید؟

س: آن که «ما بطن» گفتن نداشت دیگر، آن که معلوم است ما حیثیت.....

ج: نه دارد سعه ی رحمت او را دارد بیان می فرماید که چه بدانی چه ندانی، این چینی است؛ شما اگر یک چیزی علتش را نفهمیدی نیا بگو که چرا؟ مثل حرف هایی که امروز زده می شود، حالا خدا فرموده یک تار مویت هم نباید بیرون باشد، این آخر چقدر چیز دارد، یک تار مو آخر چه می شود مثلاً؟ این «ما بطن» است؛ می گوید عید هستی

یا عبد نیستی؟ اگر عبد هستی من گفتم که بیرون نباید باشد. «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» چه می‌گویی آقا، آن‌ها گفتند «إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» پس باید آن هم حرام باشد خدا متعال جوابش را چه فرموده؟ یک جواب تعبدی خدا فرموده است، فرموده خدا آن را حرام کرده، آن را حلال کرده، دیگر شما چه می‌گویید؟ علتش را هم بیان نفرموده چرا من او را حرام کردم، او را حلال کردم؛ جواب این است خدا آن را حرام کرده، خدا آن را حلال کرده، اگر عبدی باید بپذیری.

س: استاد مؤید حضرت عالی خود «فواحش» باید احراز بشود تا بعد مصداق «لَا تَقْرُبُوا» قرار بگیرد ...

ج: حالا ما به آن آیه که نیست به روایت است، این جا که «تقربوا» ندارد، دارد می‌گوید که....

س: ... در شبهات فواحش بودن این هنوز ثابت نشده، دلیل هم که برای خودش مصداق ساز نیست.

ج: و الذی یسهل خطوکم و خطونا چون قبل از این که حالا می‌خواهیم بگوییم این است که این روایت سندش فی غایة الضعف است. و اما دیگه شما راحت باشید.

روایت پنجاه و نهم:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ - قَالَ هَؤُلَاءِ» این «وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ» که خدای متعال این مطالب را راجع به آن‌ها فرموده چه کسانی هستند؟ «قَالَ هَؤُلَاءِ أَهْلُ الْبِدْعِ وَ الشُّبُهَاتِ وَ الشَّهَوَاتِ يُسَوِّدُ اللَّهُ وُجُوهُهُمْ يَوْمَ يَقُومُ يَلْقَوْنَهُ» (وسائل ج ۲۷ ص ۱۷۲) پس اهل شبهات را جزء «كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ» شمرده؛ اگر در شبهات ما وظیفه‌ای نداریم برائت هست چرا «كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ» شده؟ پس این که «كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ» را تطبیق فرموده بر اهل شبهه، این کاشف از این است که در موارد شبهه برائت نیست، و اگر کسی مرتکب شبهه بشود سیئه انجام داده، اهل سیئه هست. این هم استدلال به این روایت.

جواب این هست که این شبهات، اهل شبهات در کجا «أَهْلُ الْبِدْعِ وَ الشُّبُهَاتِ وَ الشَّهَوَاتِ» این به قرینه‌ی این که «وَالشُّبُهَاتِ» را اهل به بدع فرموده ممکن است مقصود همین هست که در جایی که شک دارند چیزی حرام هست، حرام نیست، حکم خدا این هست یا این نیست همان‌طور مثل اهل بدع بدون این که دلیلی داشته باشند یک طرفی که با أهواءشان و سلايقشان جور درمی‌آید همان را می‌گویند، می‌گویند حکم خدا این است. این‌ها روشن است که اهل بدع هستند و این‌ها سیئات است.

س: حاج آقا ممکن است بگوییم شبهات عملیه این جا منظورش شبهات اعتقادی است.

ج: بله؟

س: ممکن است بگوییم شبهات عملی منظورش شبهات اعتقادی است یعنی مثلاً شبهات اعتقادی داریم

ج: نه، چون شهوات هم به آن عطف شده دیگه، شهواتی که مال فقط امور اعتقادی نیست؛ شهوات معمولاً برای امور عملی است و فروعاً فقهیه است و هم چنین اهل بدع هم که قبلاً فرموده است، این احتمال می‌دهیم که «اهل البدع الشبهات» این واو که عطف کرده به بدع؛ همان سنخ را دارد می‌فرماید. این جا هم همین طور است که اهل بدعت هستند، اهل شبهه هستند،

س: یعنی همان توضیحی که معنایی که شهید صدر فرموده بودند؟

ج: بله؟

س: همان معنایی؟؟ که شهید صدر فرموده بودند؟

ج: نه، این بله حالا آن فرمایش شهید صدر چیز دیگری بود. شهید صدر می‌فرمود که شبهات، ظاهر شبهه یعنی جاهایی که خدعه در آن هست. ضلالت در آن هست، ظاهر پسندیده‌ای دارد در بطنش این جور است. ما این را نمی‌گوییم که حالا این مقصود باشد. حتماً لازم نیست این جور، اعم از آن است که آن باشد یا آن هم نباشد اما در جایی است که دارد بدعت‌گذاری... یعنی بدون این که، بدون این که جزم پیدا کرده باشد و حجت برای او قائم شده باشد که این از شرع است، همان جور به واسطه‌ی سلاطی، به خاطر سلیقه یا به خاطر مظنه، یک امر غیر حجت، آن را به دین نسبت می‌دهد؛ می‌گوید این در دین است. این می‌شود اهل بدعت، می‌شود اهل شبهه.

علاوه بر این که حالا بفرض این شبهات هم در این جا تأمینش بدهیم، این شبهات را در دائره‌ی اصول دین می‌گیرد هم دائره‌ی فروع دین را می‌گیرد، همه جاها را می‌گیرد، به خاطر آن ادله‌ی اخص مطلق است آن ادله‌ای که ما در شبهات فروعیه داریم اخص مطلق است، این را تخصیص می‌زند. علاوه بر این که این مشکل‌هایش این است که «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ، عَنْ أَبِي الْجَارُودِ» روی مسلک عده‌ای از بزرگان، علی بن ابراهیم که در تفسیر ابی الجارود نقل می‌کند، این جاهایی که دارد «فِي تَفْسِيرِهِ، أَبِي الْجَارُودِ» این گفتند برایم لفق است نه برای خود علی بن ابراهیم هست؛ یعنی آن کسی که این تفسیر را از عده‌ای از تفاسیر آمده جمع کرده که بخشی از آن تفسیر علی بن ابراهیم است، بخشی از آن تفاسیر دیگر است؛ یکی از آن هم تفسیر ابی الجارود است. این پس برای علی بن ابراهیم

نیست تا مشمول آن توثیقی بشود که خودش فرموده در مقدمه؛ البته ما حالا در بحث فقه این‌ها را عرض کردیم که این خلاف ظاهر است و اشکالی نیست که ما بگوییم خود علی بن ابراهیم از تفسیر ابی الجارود نقل می‌کند.

اشکال دیگری که هست این است که گفتند بین علی بن ابراهیم و ابی الجارود فاصله زیاد است. بنابراین روایت مرسل است ولو ناقل آن علی بن ابراهیم باشد. سندش را تا او ذکر نکرده؛ این هم اگر کسی آن مسلک دوران امر بین الحسن و الحسد را قبول نداشته باشد، این اشکال وارد است و جواب ندارد اما ما گفتیم در این موارد چون اخبار محتمل الحسن و الحسد هست؛ حجت هست. بنابراین حجیت این روایت علی‌المبنا می‌شود طبق این.

روایت شصتم:

س:؟؟ چیز دیگر هم می‌شود بگوییم که به برکت اخبار برائت ما شبهه؟؟ نداریم؟

ج: بله؟ نسبت به شبهات موضوع ...، بله این هم حرف خوبی است نسبت به احکام، بله همان جوری که در قبلی‌ها می‌گفتیم، این جا هم گفته می‌شود یعنی ما نسبت به حکم واقعی شبهه داریم که حرفی نمی‌زنیم. نسبت به حکم ظاهری شبهه نداریم چون ادله‌ی برائت دلالت می‌کند.

«وَعَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا - الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا - وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا قَالَ: هُمُ النَّصَارَى وَالْقِسِّيُّونَ - وَالرُّهْبَانُ وَأَهْلُ الشُّبُهَاتِ - وَالْأَهْوَاءُ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ - وَالْحَرُورِيَُّّةُ وَأَهْلُ الْبِدْعِ» پس «أَهْلُ الشُّبُهَاتِ» را جزء کی شمرده؟ «أَخْسَرِينَ أَعْمَالًا» و جزء «الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» جزء این‌ها شمرده؛ بنابراین ما اگر در شبهات حکمی، تحریمی احتیاط نکنیم قهراً چه می‌شود؟ جزء این‌ها قرار می‌گیریم پس بنابراین و این حرام است دیگه و این لسان، لسانی است که حرمت را دلالت می‌کند.

جواب هم همین هست که قبلاً دادیم. یکی این که اهل الشبهات و الاهواء که عطف شده به هم دیگر، یعنی روی هوی و هوس‌ها و شبهات کار می‌کند، ولی ما که این کار را نمی‌کنیم که، ما دلیل داریم و همان طور که توضیح دادیم نسبت به احکام واقعی که حرفی نمی‌زنیم، نسبت به حکم ظاهری هم دلیل داریم، دلیل‌مان همان روایات و آیات است بنابراین اهل شبهه نیستیم ان شاء الله اصولیون.

روایت شصت و یکم:

روایت شصت و یکم: «وَوَجَدْتُ بِخَطِّ الشَّهِيدِ مُحَمَّدِ بْنِ مَكِّيٍّ قُدَّسَ سِرُّهُ حَدِيثًا طَوِيلًا عَنْ عُنْوَانَ الْبَصْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ يَقُولُ فِيهِ سَلِ الْعُلَمَاءَ مَا جَهِلْتَ» هر چه نمی‌دانی از علماء برو سؤال کن «وَأَيَّاكَ أَنْ

تَسْأَلُهُمْ تَعَتُّا وَ تَجَرِبَةً» وقتی از علماء می‌خواهی سؤال، می‌روی می‌کنی، برای آموزش سؤال بکن نه برای این که تجربه کنی یا او را ببینی که معلوماتش چه قدر است؟ می‌خواهی با او بحث کنی، بر او چیره بشوی «وَ إِيَّاكَ أَنْ تَعْمَلَ بِرَأْيِكَ شَيْئاً وَ خُذْ بِالْأَحْثِيَاظِ فِي جَمِيعِ أُمُورِكَ مَا تَجِدُ إِلَيْهِ سَبِيلًا» محل استشهاد اینجا است «وَ خُذْ بِالْأَحْثِيَاظِ فِي جَمِيعِ أُمُورِكَ مَا تَجِدُ إِلَيْهِ سَبِيلًا» مادامی که «تَجِدُ إِلَى الْأَحْثِيَاظِ سَبِيلًا» راهی برای احتیاط هست. یک وقت دَوْران امر بین محدورین است، راهی برای احتیاط نیست اما هر جا که راهی برای احتیاط هست، دَوْران امر بین محدورین نیست، می‌توانی احتیاط بکنی، آن جا احتیاط کن، بعد هم فرموده «وَ أَهْرَبْ مِنَ الْفُتْيَا هَرَبَكَ مِنَ الْأَسَدِ وَ لَا تَجْعَلْ رَقَبَتَكَ عَتَبَةً لِلنَّاسِ») «خُذْ بِالْأَحْثِيَاظِ فِي جَمِيعِ أُمُورِكَ مَا تَجِدُ إِلَيْهِ سَبِيلًا» همه‌ی این امر به احتیاط فرموده، دو روز، سه روز، چند روز راجع به ادله‌ی احتیاط بحث کردیم و جواب دادیم، آن جواب‌ها همه راجع به این هم دیگه هست. این جزء ادله‌ی احتیاط است که خود ماده‌ی احتیاط به آن امر شده، همه‌ی آن أجوبه این جا می‌آید.

روایت شصت و دوم:

راجع به خنثای مشکل «خُنْثَى الْمُشْكِلِ أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع - قَالَ لِرَوْجِهَا لَأَنْتَ أَجْرًا مِنْ خَاصِي الْأَسَدِ». یک کسی خانمی گرفته بود که بعد شبهه‌ی خنثی بودن در او بود و این حالا مثلاً مدتی اعتنای به این مطلب نکرد آمد خدمت امیرالمؤمنین(ع) امیرالمؤمنین به زوج آن خنثی فرمود تو جرأت (من خاصی را می‌خواستم نگاه کنم وقت نشد و بعد هم غفلت کردم، حالا نمی‌دانم خاص یعنی چه) خلاصه از شیر کذا که خیلی پر جرأت است و بی‌مهابا به هر جا حمله می‌کند دیگه، شیر از خصوصیاتش این است که شیر این چنین است. تو از آن جرأت بالاتر است که همین جور حکم خدا را نمی‌دانی، همین جور مرتکب می‌شوی، پس این دلالت می‌کند بر

س: خاص یعنی همان خواجه کردن شیر است؛ بعد هم کسی که می‌رود این کار را می‌کند جرأتش بیشتر از؟؟ چنین زنی

ج: خُصِي؟ از خُصِي است؟

س:؟؟

ج: آره، آره، خُصِيَ باشد، بله، خُصِيَ یعنی همین ...، اگر خاص از خُصِيَ باشسد معنایش همین است که بله، یعنی چیز کردن، همان خواجه که می‌گویند. «لَأَنْتَ أَجْرًا مِنْ خَاصِ الْأَسَدِ». یعنی خلاصه این بی مهابا به آب زدن، پس تو احتیاط چرا نکردی؟

این جا هم استدلال به این روایت هم تمام نیست به خاطر چی؟ چند جهت. یکی این که اولاً این در باب فروج است و گفتیم در باب فروج، ممکن است احتیاط کنیم، ۲- این که این امکان فحص برایش بوده، این قبل الفحص این کارها را کرده، نیامده مسئله‌اش را سؤال بکند. این درست است. کسی قبل الفحص تا یک چیزی برایش پیش آمد همین جور احتیاط نکند و برائت جاری بکند. نمی‌داند فلان چیز حرام است یا حرام نیست؛ نمی‌رود رساله را نگاه کند، اگر مشکل داشت نمی‌رود ادله را نگاه کند، همین جور بنا را بر برائت بگذارد. این جرأت است. این آدم این جوری بوده که نیامده از امیرالمؤمنین سؤال کند. نرفته مسئله‌اش را سؤال بکند. همین جور عمل کرده حالا آمده سؤال می‌کند. این بله، پس بنابراین این اصلاً از موضوع بحث ما خارج است.

س: حاج آقا؟؟ وقتی این روایتش، کاملش را ببینید اصلاً این حرف‌ها نیست چون که این بنده خدا، این خانم با کنیزه نزدیکی کرده، کنیزه بچه‌دار شده، بعد حضرت از این می‌پرسد که بعد از این هم دوباره با این نزدیکی کردی؟ می‌گوید آره، بعد حضرت می‌گوید تو شجاع‌تر از فلانی؟؟

ج: شجاع که نه؛ أجرئی؟؟ شجاعت نیست

س: ولی اشاره به این است که چه جوری با این؟؟ یک موقع

ج: بله دیگه، باشد، همین، آره، حالا چرا؟ چرا؟ چون فحص نکردی، می‌توانستی بروی مسئله را سؤال بکنی، همین جور این کارها را کردی،

روایت شصت و سوم:

«مُحَمَّدُ بْنُ مَكِّيٍّ الشَّهِيدُ فِي الذِّكْرِ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ص دَعَا يُرِيكَ إِلَى مَا لَا يُرِيكَ». که نظیر این و عین این را داشتیم و جواب دادیم دیگه که اصولی «دَعَا يَدْعُ مَا يُرِيَّةُ» که حکم واقعی باشد «إِلَى مَا لَا يُرِيَّةُ». که حکم ظاهری باشد. همین کار را دارد می‌کند اصولی.

روایت شصت و چهارم: «مَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ»، کسی که از شبهات پرهیز کند، این دین خودش را برائت جسته از دین خودش یعنی نه این که برائت از دین جسته؛ یعنی از عقاب و این‌ها در رابطه با دین خودش

برائت جسته، این هم درست است. «اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ». «مَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ» گفتیم که با وجود اخبار برائت ما نسبت به حکم ظاهری دیگه شبهه نداریم که، پس موضوعاً از تحت این دلیل خارج می‌شود. نسبت به حکم واقعی هم که حرفی نمی‌زند.

و قال الصادق (ع) روایت....

س:؟؟ که واجب است که

ج: بله؟

س: گفته هر چه «مَنْ اتَّقَى اتَّقَى»؟؟

ج: «اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ» یعنی از عقابش دیگه؛ از چه پس؟ پس از چی؟

س:؟؟

ج: از عقاب، از عقاب که نمی‌شود بگوییم واجب نیست.

س: نگفته عقاب که، «اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ» با حکم احتیاط هم سازگار است دیگه

ج: «اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ» یعنی چی؟

س: یعنی هر کسی احتیاط بکند بعد از این گرفتار آن، با عقاب فقط قابل؟؟

س: یعنی دینش را حفظ کرده،

ج: دین، دین مربوط نیستش به... دین یعنی آن‌هایی که مفساد واقعی است و نفس الامریه، آن‌ها که دین نیست.

س:؟؟

ج: حالا شما، جواب ما، جواب ما آن است که عرض کردیم.

شصت و پنج: «قَالَ الصَّادِقُ لَكَ أَنْ تَنْتَظِرَ الْحَزْمَ وَ تَأْخُذَ بِالْحَائِطَةِ لِدِينِكَ» ذیلش که «تَأْخُذَ بِالْحَائِطَةِ لِدِينِكَ» همان ادله‌ی احتیاط می‌شود که جواب دادیم، همان‌هاست. «حَزْمٌ» هم به معنای همان احتیاط و دوراندیشی کردن است. درست است ما به، اصولی به همین أخذ می‌کند، دوراندیشی کرده، حسابی بررسی کرده ادله را و به این نتیجه رسیده بعد الفحص و اکید که شارع در این موارد برائت جاری کرده بنابراین أخذ به «حَزْمٌ» هم کرده.



روایت شصت و ششم: «قَالَ الْقُضَاةُ أَرْبَعَةٌ ثَلَاثَةٌ فِي النَّارِ وَوَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ رَجُلٌ قَضَى بِجَوْرِ وَهُوَ يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ وَ رَجُلٌ قَضَى بِجَوْرِ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ» آن هم «فَهُوَ فِي النَّارِ» «رَجُلٌ قَضَى بِجَوْرِ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ وَ رَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ» قضای به حق هم کرده ولی آگاه نبوده به این، قضا قورتکی مطابق با واقع در آمده، این هم «فِي النَّارِ» «وَرَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَهُوَ يَعْلَمُ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ» قضاء به حق کرده، آگاه هم هست به این، آن وقت او پاداشش بهشت است.

این هم به خدمت شما، به این روایت هم استدلال کردند برای بحث ما به این که «رَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ» شما که می‌گویید این حلال است. نمی‌دانید که، در شبهات تحریمیه می‌گوییم این حلال است نمی‌دانی که، ولو درواقع هم حلال باشد، او اهل جهنم است «قَضَى بِالْحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ» فرض این است که شبهه‌ی حکمیه است نمی‌دانیم. با این که نمی‌دانی می‌گویی حلال است پس بنابراین اگر درواقع هم باشد. اگر درواقع هم نباشد که باز حدیث فرمود چی؟ باز «فِي النَّارِ» است. یا درواقع هست یا نیست. اگر درواقع حلال باشد، تو در ناری، نباشد هم که در نار هستی، پس بنابراین جواب این است که اولاً این روایت مربوط به افتاء و این‌ها نیست؛ مربوط به قضاء است. شما آمدید این را دایره‌ی قضاء را تعمیم دادید، می‌گویید قضاء اعم از قضاوت بین الناس و فصل خصومت یا قضاء به معنای حکم کردن و فتوی دادن گرفتیم. این خلاف ظاهر این حدیث است، این برایاب قضا است؛ ثانیاً حالا فرض کنید این جوری باشد. اصولی به خاطر ادله که از شارع به دستش رسیده دارد می‌گوید پس «يَقْضَى بِالْحَقِّ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ حَقٌّ» شامل آن بند اخیر می‌شود که «قَضَى بِالْحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ» به خاطر همین دلیل، به خاطر همین فتوای به برائت ان شاء الله مقامات بهشتی گیرش می‌آید. چون «قَضَى بِالْحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ» پیش خود که نگفته که، شیخ انصاری که بی‌خود نمی‌گوید برائت که، شیخ انصاری به خاطر این ادله دارد می‌گوید پس بنابراین به خاطر این ادله «يَعْلَمُ أَنَّ الْحَقَّ فِي الْمَسْئَلَةِ الْبَرَاءَةُ» آن هم درواقع افتاء فرموده، بنابراین و اصولی دیگر هم همین جور، او به شما می‌گوید، برمی‌گردد حرف را به شما می‌زند می‌گوید به شما چه دلیلی؟؟ تمام ادله‌ای که گفתי جواب دادم از آن، پس بنابراین این روایت هم دو جواب عرض کردیم.

س: این حکم واقعی است یا ظاهری؟؟

ج: بله آقا؟

س: لسان روایت این است که

ج: بله، نسبت به واقعی که ما حرفی نمی‌زنیم. نسبت به واقعی که مجتهد حرف نمی‌زند. اصولی حرفی نمی‌زند. نسبت به ظاهر می‌گوید، قضاء به حق دارد می‌کند. می‌گوید آقا وظیفه‌ی ظاهر در ظرف شک درواقع این است اما حکم واقعی چیست که راجع به آن حرفی نمی‌زند که؛

روایت شصت و هفتم: محمد بن علی بن الحسین قال قال الصادق (ع): «كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ». که این؟؟ از ادله‌ی برائت است نه از ادله‌ی احتیاط باشد دیگه،

و آخرین روایت، شصت و هشت: «قَالَ الصَّدُوقُ وَ خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ حَدَّ حُدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا وَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تَنْقُصُوهَا وَ سَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ لَمْ يَسْكُتْ عَنْهَا نَسِيَاناً فَلَا تَكْلُفُوهَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَكُمْ فَاقْبَلُوهَا ثُمَّ قَالَ عَ حَلَالٌ بَيْنَ وَ حَرَامٌ بَيْنَ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ فَهُوَ لِمَا اسْتَبَانَ لَهُ أَتَرَكَ وَ الْمَعَاصِيَ حِمَى اللَّهِ فَمَنْ يَرْتَعِ حَوْلَهَا يُوشِكُ أَنْ يَدْخُلَهَا» این روایت مشتمل بر فرازهایی است که هر فرازش تقریباً در یک روایت سابق بود که جواب دادیم. «حَلَالٌ بَيْنَ وَ حَرَامٌ بَيْنَ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ فَهُوَ لِمَا اسْتَبَانَ لَهُ أَتَرَكَ» گفتیم این روایت اگر دلالت بکند بر خلاف مدعا، ادل است تا بر مدعا چون این می‌فرماید که کسی که از شبهات پرهیزد از آن حرام‌های مسلم اترک خواهد؛ یعنی یک حالت نفسانی پیدا می‌کند که آن جا حتماً مرتکب نمی‌شود. دارد ثمره‌ی آدم احتیاط کار را بیان می‌فرماید. این یک راهکاری است می‌گوییم آقا اهل احتیاط اگر بشوی، از آن حرام‌های مستبان محفوظ می‌مانی،

س: خودش دلیل بر برائت می‌شود باشد دیروز فرمودید.

ج: بله،؟ گفتیم این بهتر است از آن‌ها، نمی‌گوید در حرام‌های فی‌ال، بین مشبهات، برای آن حرام‌های مسلم نه حرام‌های در بین، این، این قسمتش، آن بالا هم که فرمود که «سَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ لَمْ يَسْكُتْ عَنْهَا نَسِيَاناً» اتفاقاً این از ادله‌ی برائت شمرده شده، به همین روایت ادله‌ی برائت استدلال کردیم، خدا سکت، این الان ما شک داریم این شرب تن حرام است یا حرام نیست؛ دلیل به ما نرسیده پس این «سَكَتَ عَنْهُ الشَّارِعُ» بنابراین «لَا تَكْلُفُوهَا» نمی‌خواهد خودتان را به زحمت بیندازید در مقابل آن چیزی که شارع سکوت کرده و حرفی راجع به آن نزده است. پس این روایت یا برایت تمام موارد شبهه است یا آن جایی که فقدان نص است. فقدان نص «سَكَتَ عَنْهُ الشَّارِعُ» دیگه، دارد آن جا را می‌گوید برائت داریم پس بنابراین روایت مبارکه هم که آخرین روایت باب بود، این ...، مرحوم صاحب مستدرک هم استدراک فرموده روایاتی که مضامینش همین‌هایی است که در روایات وسائل موجود است دیگه عنوان یعنی چیز اضافه‌ای معلوم نیست داشته باشد بنابراین «تحصل من جمیع ما ذکرنا»؟؟ که مقتضی قاصر

است. ما روایت تام السند و الدلاله‌ای بر این که اثبات کند وجوب احتیاط در شبهات تحریمیه را، واقف به آن نشدیم. بنابراین حالا که این طوری شد «كَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالُ» پس بنابراین دیگه مقتضی نداریم، ادله‌ی برائت را داریم، این روایت‌ها هم دلالت نمی‌کرد بر احتیاط، بنابراین «نَأْخُذُ بِأَدْلَةِ الْبَرَاءَةِ بِلَا اشْكَالٍ». ان شاء الله می‌خواستیم امروز مطالب دیگری هم عرض کنیم که می‌ماند برای فردا ان شاء الله و صلی الله علی محمد و آل محمد.

### جلسه ۸۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

چند مطلب باقی مانده، مطلب اول این که ما گفتیم ادله‌ی مستدل بها علی الاحتیاط، قصور مقتضی دارد یعنی یا دلالتش تمام نیست آن روایات و یا سندش تمام نیست؛ پس حجتی در مقابل ادله‌ی برائت بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه نداریم. حالا اگر فرض کردیم که داشتیم، یعنی آن روایات کلاً یا بعضاً تام السند و الدلاله بودند در این صورت چند مطلب وجود دارد.

مطلب اول این که محقق بروجردی، آیت الله بروجردی قدس سره فرمودند اگر ما فرض کنیم روایات داله‌ی بر احتیاط، تام السند و الدلاله هست، یک قرینه‌ی عامه‌ای در باب وجود دارد که ما علی ضوء آن قرینه‌ی عامه باید دست از آن ظهور برداریم و آن روایات را مثلاً حمل بر استحباب بکنیم و آن قرینه‌ی عامه این هست که ایشان می‌فرمایند چند تا مقدمه دارد.

مقدمه‌ی اولی این است که این مسئله‌ی شبهات تحریمیه یک مسئله‌ی بسیار گسترده در زندگی هر فردی است. خیلی چیزها را آدم احتمال حرمتش را می‌دهد به نحو شبهه‌ی حکمیه، زندگی انسان را پر کرده این شبهات حکمیه؛ انسان احتمال حرمت خیلی چیزها را می‌دهد، این من نهایی.

مقدمه‌ی ثانیه این است که این امر اگر احتیاط در آن واجب بود؛ در شبهات تحریمیه احتیاط واجب بود این ملازمه داشت با این که «بان و ظهر» این باید یک امر مسلمی می‌شد چون هر روز، هر ساعت بلکه گاهی انسان مبتلا به آن است. اگر شریعت فرموده بود که باید احتیاط کرد در شبهات تحریمیه، این «بان و ظهر» چون کثرت ابتلاء دارد، همگانی است و یک امری است که طبیعت آن اقتضاء می‌کند به امور همگانی مبتلا به همه، این است که اگر واجب

بود، لازم بود، این قهراً تبدیل می‌شد به یک امر بدیهی و ضروری و مسلم که همه آن را می‌شناختند، می‌دانند مثل وجوب نمازهای یومیه مثلاً، این را همه می‌دانند. مثل وجوب تشهد در نماز، یک چیزی است همه می‌دانند و امثال این‌ها؛

مقدمه‌ی سوم این است که مسئله‌ی وجوب احتیاط یک امری است که از قرن یازدهم بین عده‌ای از اخباریون قائل پیدا کرده و دیگه بعد یک خرده شایع شده، ما تا قرن یازدهم اثری از این مطلب نمی‌بینیم. کلینی، صدوق، مفید، سید مرتضی و این بزرگان آن اعصار تا می‌آییم به قرن یازدهم، اثری ما از این وجوب در بین اقوال آن‌ها، فتاوی آن‌ها، عمل آن‌ها نمی‌بینیم. پس بنابراین، این مطلب کشف می‌کند از این که حتماً وجوب احتیاط مجعول شرع نیست به خاطر این که با این مقدماتی که گفتیم «لو کان لبان و ظهر» و ایضاً که «لم یبن و لم یظهر» پس معلوم می‌شود وجوبی در کار نیست بنابراین توجه به این مطلب برای ما اطمینان بلکه قطع حاصل می‌کند که واجب نیست. وقتی این چنین شد بنابراین روایات ولو سَلَمْنَا که دلالت ظاهریه‌ی بر وجوب دارد، ظهور در وجوب دارد، ما باید ریک رفع ید از آن‌ها بکنیم و حمل بر استحباب بکنیم و بعد ایشان می‌فرمایند که فلسفه‌ی این که این نظریه در بین اخباریون پیدا شد، شیوع تنباکو بوده، در همان عصر یازدهم و قرن یازدهم و بعد مسئله‌ی تنباکو شیوع پیدا کرده بوده کثیراً و علما ناراحت بودند از این که این مخدر دارد بین مردم شیوع پیدا می‌کند. در صدد این برآمدند که ببینند این شرعاً جایز است و از راه شرع جلوی آن را بگیرند. به ادله نگاه کردند دیدند جایی نداریم التنباکو حرام که یا امثال این، ولی به یک روایاتی برخوردند که می‌گوید آقا احتیاط کنید، در شبهات احتیاط کنید، گفتند این شبهه است دیگه، پس باید احتیاط کرد. منشأ این قول این است، بعد می‌فرمایند که یکی از علمای قزوین که خیلی مخالف تنباکو کشیدن و تنباکو بود و این‌ها و از آن طرف مرحوم مجلسی هم رضوان الله علیه نقل شده که می‌کشیدند قلیان‌شان را، آن زمان‌ها متعارف بوده خیلی، یک رساله‌ی مفصله‌ای برای مرحوم مجلسی قدس سره ارسال می‌کند و ادله‌ی داله‌ی بر حرمت تنباکو که قهراً همین ادله‌ی احتیاط و این‌ها لابد بوده دیگه، این‌ها را خدمت ایشان می‌فرستد، مرحوم مجلسی هم در جواب یک مقدار زیادی تنباکو می‌فرستند برای او، حالا عبارت ایشان هم بد نیست بخوانیم که این مطلب را من در کلام غیر آقای بروجردی قدس سره ندیدم که از این راه بخواهند ادله‌ی احتیاط را جواب بدهند. می‌فرمایند بعد از این که مقداری ادله‌ی احتیاط را ذکر کردند در نهاییه‌ی الاصول، «والذی یسهل الخطب هو عدم وجود اثر من وجوب الاحتیاط فی الشبهات التحریمیه فی عصر الاثمه (ع) و کذا من بعدهم من الاصولیین و المحدثین مثل الکلینی و الصدوق و غیرهم مع انه لو کان واجباً لکان من الضروریات فی جمیع الاعصار لکثرة الابتلاء بها اذ کل فرد من افراد الانسان یحتمل فی جمیع ایام عمره حرمة أشياء كثيرة» نص نداریم خیلی جاها

آدم شک می‌کند حرام است، حلال است خوردنش؟ چه جوری است؟ «فلو كان يجب من الشرع الاحتياط في جميع ما حتمل حرمة فلو كان يجب من الشرع» اگر از ناحیه‌ی شرع لازم بود احتیاط «فی جميع ما حتمل حرمة لساو ذلك من الضروریات فی جميع الاعصار و هل يمكن ان يختفی مثل هذا الحكم الذی یتلی به کل احد فی کل يوم مرات عديدة الى زمن الاخباریین، المتأخرین فی القرن الحادی عشر و ما یقرب به فهذا» همین که این «لم یظهر و لم یبن فهذا بنفسه من اقوی ادله علی عدم وجوب الاحتياط فی مورد الکلام» که شبهات تحریمیه باشد «و يجب التصرف فی هذه الاخبار لو فرض دلالتها و عمدة ما الجأ الاخباریین المتأخرین الى القول بلزوم الاحتياط فی الشبهات التحريمیه ما رأوه من شیوع الدخانیات بین الناس و كونها بنظرهم امراً عجیباً فشاعت بینهم زمزمة حرمتها ثم تفحصوا فوجدوا روایات يمكن بنظرهم استفادة وجوب الاحتياط فيها و لم یقولوا بالحرمة فی الشبهات» می‌گوییم اگر این جوری است در شبهات وجوبیه چرا این حرف را نزدند؟ اگر این ادله احتیاط هست دیگه فرقی بین شبهات وجوبیه و تحریمیه نیست؛ تحریمیه را شما می‌گویید حرام است، تا جلوی قلیان کشیدن و چیق کشیدن و این مخدرات را بگیرید، شبهات وجوبیه هم مشمول است. می‌فرماید نه، در شبهات وجوبیه یک محذوری دیدند و آن این است که دیدند اگر شبهات وجوبیه عمل کردن است دیگه، اختلال حیات لازم می‌آید. آن جا ترک عنوان؟؟ نمی‌کند. نکردند، مزاحم انجام کارهای دیگه نمی‌شود ولی هی احتمال می‌دهیم آقا فلان کار واجب باشد، فلان کار واجب باشد، فلان کار واجب باشد، اگه می‌خواهی خودت سراغ این کارها بروی زندگی مختل می‌شود. این تفاوت بین شبهات وجوبیه و تحریمیه است.

می‌فرماید که «و لم یقولوا بالحرمة فی الشبهات الوجوبیه» یعنی ترک آن، خوب بود بفرمایند وجوب «لما رأوا من أن القول بوجوب کل ما حتمل وجوبه یوجب اختلال النظام و اشتغال الناس بسبب اتیان آن امر المعاش، ان امرار المعاش و هذا بخلاف موارد الشبهة التحريمیه و بالجمله فالقول بالاحتياط فی الشبهات التحريمیه قول مستحدث فی الاعصار المتأخره و منشأ حدوث مثل التنباک و نحوه و قد حکى أن احداً من علماء قزون حرر رسالة فی حرمت القلیان و ارسلها الى المجلسی علیه الرحمه فارسل المجلسی له سفرة مملوءة من التنباک لکونه خیر عوض للرسالة بنظر فقد عرفت أن الاحتياط لو کان واجباً لما خفی الى الاعصار المتأخره»، اگر واجب بود؟؟ پس بنابراین این قرینه عامه است. این همان قرینه‌ای است که محقق خوئی هم در فقه می‌گویند یک دلیل پنجمی هم ایشان دارد همین است که «لو کان لبان» این اگر واجب بود باید آشکار می‌شد. مثلاً ما احتمال بدهیم که آیا در نماز واجب است وقتی می‌خواهیم نماز بخوانیم پنج دفعه صلوات بفرستیم بعد وارد نماز بشویم؟ احتمال دارد که، محال که نیست این، جوابش چیست؟ جوابش این است که روایت برائت لازم نیست این جا جاری بکنیم، ببینیم شک داریم برائت

جاری می‌کنیم. این از آن جاهایی است که دلیل داریم بر عدم وجوب، دلیل مان چیست؟ «لو کان لبان» از همین که «لم یبن» یقین پیدا می‌کنیم واجب نبوده، چون اگر بعد از هر نمازی یا قبل از هر نمازی پنج بار صلوات فرستادن واجب بود، این که مبتلا به همه است، آن هم روزی چند بار؛ چنین امری قهراً ضروری می‌شد، مسلم می‌شد. این دلیل «لو کان لبان» هم خیلی جاها به درد می‌خورد... یا مثلاً غسل جمعه، اگر إغسل للجمعه داریم یعنی این «لو کان لبان وجوبه» همه باید ملتزم می‌شدند، همه‌ی متدینین ملتزم می‌شدند. به همین می‌فهمیم این واجب نیست اگر روایاتی ظاهرش امر به غسل جمعه داریم که ظاهرش وجوب است باید رفع ید بکنیم. غسل احرام، غسل احرام روایاتش مُرَخَّصی ندارد فلذا بعضی هم در همین اواخر هم هی دغدغه‌ی این را داشتند احتیاط واجب می‌کردند ولی جواب آن بزرگان این است که این «لو کان لبان» حج یک چیزی نیست، هر سال عده‌ی زیادی از مسلمین دارند حج می‌روند اگر این واجب بود مسلم می‌شد، واضح می‌شد و هکذا،

س: بعضی از چیزها که خیلی؟؟ مثل وضو؟؟ به راحتی سر آن اختلاف شد؟؟ وضو؟؟

ج: اصل وضو بالاخره الان این جوری است دیگه،

س:؟؟

ج: حالا آن‌ها انحراف بعد ایجاد کردند، آن‌ها آمدند انحراف ایجاد کردند. آن‌ها اصلاً مخالفت کردند.

س: توانستند بالاخره، اگر

ج: مخالفت اگر بکنیم ولی وقتی که در چیزی که هیچ کس با آن مخالفت نکرده باید آشکار بشود دیگه، کسی که مخالفت این جا نیامده، آن جا آمدند تعویض احکام کردند، بدعت گذاشتند.

و هم چنین تکبیراتی که در نماز هست، دارد که وقتی می‌خواهی رکوع بروی تکبیر بگو، بلند می‌شوی تکبیر بگو و این تکبیراتی که در نماز، هیچ روایتی هم نداریم، امر به تکبیر داریم، روایت مُرَخَّص هم نداریم. بنابراین تکبیر هم احتیاط می‌کنند دیگه، این تکبیرها را می‌گویند. به خاطر این که باز «لو کان لبان» باعث می‌شود که ما بگوییم بله، باید دست از این وجوب‌ها، ظاهر وجوب برداریم.

س: و در غیر امور مبتلا به هم ایشان این را می‌گویند دیگه

ج: نه، نه، چون آن ملازمه ندارد که «لو کان لبان» آن که ملاحظه ندارد این است که باید کثیر الابتلاء باشد. کثرت ابتلاء موجب می شود که اگر این حکم بود، آن لبان است اما چیزی که کثیر الابتلاء نیست ملازمه‌ی با میان شدن ندارد. مثل خیلی از احکامی که وجود دارد و محل ابتلاء هست اما کثیر الابتلاء نیست؛ خیلی احکام شکیات، این‌ها، این‌ها هست اما کثیر الابتلاء برای همه نیست. از این جهت آن‌ها این جور نیست که حکمش میان باید باشد، نه این ملازم بین کثرت ابتلاء و همگانی بودن است. دو چیز باید باشد، یکی کثرت ابتلاء است، یکی مبتلاء‌ها هم گسترده است، همه هستند. همه کثیر کثیراً به این ابتلاء داشته باشند. دو تا چیز، همگان یا غالب مردم، کثیراً به این ابتلاء داشته باشند. هر گاه جمع بین این دو تا امر شد، دو تا کمیت به هم اضافه می شود؛ کمیت، افراد فراوان، آن افراد هم نه گاه گاهی، یک وقت‌هایی، نه! آن افراد هم همیشه به این ابتلاء داشتند، معمولاً به این ابتلاء داشتند، این‌ها ملازمه دارد به این که حکمش روشن بشود.

س: حاج آقا شبهات حکمیه الان واقعاً همین طوری است؟

ج: بله، شبهات حکمیه تحریمیه.

س: واقعاً این همه این قدر ابتلاء وجود داشته؟ هر روز، هر ساعت؟ حالا یک وقت شبهات موضوعیه باشد

ج: نه، همیشه آدم خیلی کارهاست نمی داند، الان می خواهد بنشیند، چهارزانو نشستن اشکال دارد یا ندارد؟ تکیه بدهی اشکال دارد یا ندارد؟

س: حاج آقا؟؟

ج: جلوی بابایت تکیه بدهی، اشکال دارد یا ندارد؟ پایت را دراز کنی، اشکال دارد یا ندارد؟ کذا

س: حاج آقا، وسواسی حساب می شود.

ج: این‌ها وسواسی نیست. حکم خداست، شک می کنی واجب است یا نه؟ حرام است یا حرام نیست؟

س: ما با این؟؟ که شما می فرمایید در این رساله ما قطع داریم

ج: ما قطع چرا داریم؟ چون «لو کان لبان»

س: نه، به خاطر آن نیست.

ج: چون از همین «لو کان لبان» قطع پیدا کردیم.

س: اگر حتی به آن هم تمسک نکنیم که چهارزانو نشستن حرام باشد اصلاً مبرر؟؟ عقلایی ندارد.

ج: چرا، عجب بساطی داریم، مثل این که شما با عالم غیب چیز دارید، متصل هستید، چه می‌دانی؟

س:؟؟ حالا جدای از فضای مجازی

ج: حالا امروز بله، امروز که فراوان است دیگه، امروز فراوان است این چیزها،

س: حرام باشد؟؟

ج: حالا امروز چون در آن زمان نبوده، این را حالا نمی‌توانیم بگوییم «لو کان لبان» همان‌هایی که آن زمان بوده و آلاً اشاره فرموده باشد، امروز بله، خیلی چیزها الان مبتلا به ما می‌شود و الان نمی‌دانیم، تلفن، تلویزیون، رادیو، موبایل و امثال این‌ها و مسائلی که مرتبط به این‌ها می‌شود، حالا یک سؤال هم می‌کنند دیگه، عقد تلفنی جایز است یا نه؟ تلفن! عاقد پشت تلفن باشد این کار را بکند، جایز است. امضاء، امضای الکترونیکی مثلاً، آیا این معتبر است یا معتبر نیست؟ و مسائل قبض، قبض، الان مسائل قبض پول بروی بریزی به حساب کسی، یا از حساب به حساب منتقل کنی، این‌ها قبض در؟؟ چون قبض خیلی جاها الان اثر دارد، در معاملات تا قبض نشود خیلی جاها آثار خاصی که بار می‌شود بار نمی‌شود یا در باب هبه تا قبض نشود، مالک نمی‌شود موهوب له، آیا به این که به حسابش ریخته این مالک می‌شود نمی‌شود؟ و، و، خیلی از این چیزها فراوان است. یا مجهول المالک، مجهول المالک امروز ما داریم غیر از مجهول المالکی که حالا یک مالک چیزی، این‌ها که می‌گویند به اصطلاح معمول علماء نجف، می‌فرمایند اموال بانک‌ها مجهول المالک است، این واقعاً آن ادله‌ی مجهول المالک اگر صغرای آن درست باشد که در صغری محل کلام است. اگر صغرای آن درست باشد، ادله‌ی مجهول المالک این جا را هم می‌گیرد، این جور مجهول المالک‌ها را هم که این جور توسعه دارد، تمام اموال مردم می‌رود در بانک و، آیا این‌جاها را می‌گیرد، نمی‌گیرد؟ این‌ها یک چیزهایی است که حالا پیدا شده، مسائل مستحدثه هست، این در روایات نیست، نمی‌شود از این راه‌هایی که لو کان لبان و این حرف‌ها راجع به آن‌ها صحبت کرد، چون نبوده. اما چیزهایی که آن موقع هم بوده و هیچی، همه هم به آن مبتلا هستند، کثیراً هم پیش می‌آید، هیچ کسی هم نفرموده، آیا این‌ها چه جور می‌شود؟

س: اخباری که می‌گویند طبق این روایت اگر دلالت تامه بدانیم می‌گوید بان دیگر، روایت دارد می‌گوید دیگر...



ج: نه، همین حرف‌شان این است، می‌گوید تا قرن یازدهم با این‌که این کثرت ابتلاء داشته تا قرن یازدهم می‌بینیم احدی در کلمات بزرگان علمای ما اثری از این نه عملاً، نه فتواً وجود ندارد، نه عملاً و نه فتواً وجود ندارد تا قران یازدهم.

س: در مورد برائت وجود دارد؟

ج: بله، عملاً همین جور است، ما می‌رویم چنین می‌کنیم به شبهات تحریمیه، شبهات وجوبیه ملتزم نیستند، آن‌جا به ترک، آن‌جا به فعل، نیستند. هر جا دلیل داریم خیلی خب، دلیل نداریم می‌گویند نه. حالا این فرمایش محقق بروجردی فرمایش قابل تأملی است منتها صغریات آن، حالا وقوف ایشان و ایشان از نوادری است که مطلع به کلمات عامه و خاصه است و این یکی از امتیازات درس ایشان همین بوده که این اطلاع قوی را ایشان به کلمات طائفتین داشتند ایشان. اما برای ما الان به عنوان اخبار ایشان اگر قبول بکنیم اما بخواهیم تصدیق واقعی بکنیم و این را قرینه قرار بدهیم که این جور چیزی نبوده، باید این صغری‌اش برای ما محرز بشود و یک اطلاع این چنینی می‌خواهد، اطلاع میدانی می‌خواهد که کلمات را حالا برویم ببینیم و آن چیزها را ببینیم و ببینیم در کلمات آن‌ها چنین چیزی نبوده و شاید یک کسی بگوید همین اخبار کلینی، همین اخباری احتیاطی که ذکر کرده فتوا دارد به آن می‌دهد، فتوایش همین است که ما می‌گوییم؛ شما از کجا احراز می‌کنی ایشان فتوایش این نبوده؟ همین روایت احتیاط هم لعل ایشان هم همین را از آن می‌فهمیده مثلاً و هكذا. بنابراین فرمایش محقق بروجردی قدس سره فرمایش قابل تأملی است از این جهت که اگر کسی بخواهد از این راه هم بخواهد مسأله را حل کند، یک راهی است که قوی است اگر صغرای آن درست باشد؛ اما صغری این چنین هست یا نیست واقعاً این احتیاجی به یک بررسی قوی دارد که من الان آن بررسی را نکردم و خبر ندارم.

س: حاج آقا در کبری، در کبرای فرمایش ایشان این بان باید حتماً این طور باشد که دیگران فتوا داده باشند یا محتوای آن در ادله باشد؟

ج: هم فتوا داده باشند، هم عملاً در خارج جری همگانی به همین باشد.

س: روایتش باشد کافی است دیگر.

ج: نه، اگر جری بر طبق آن نباشد همگانی....

س: مهم این است که در زمان معصومین گفته شده باشد....

ج: نه، همان اتفاقاً ...

س: احراز مشهور می شود و الا اگر کسی این لو کان در کبرایش، بگوید لبان یعنی مقتضی در ادله وجود داشته باشد، حالا لعل، چون یک مقداری این ها با هم تعارض دارند و این ها، نفهمیدند، متوجه نشدند، دقت نکردند، یک عده ای دیگر آمدند دقت کردند، این که مخل به این مطلب نیست.

ج: مردم همه این غیر از ....

س: مردم که خیلی ها ... تساهل و تسامح.

ج: نه این جور جاها اگر در عمل خارجی این جور باشد ما نص هم داشته باشیم باید رفع ید کنیم، نص هم داشته باشیم.

س: آن یک بیان دیگر می شود که ....

ج: نه، این همین است یعنی چون قطع به خلافتش پیدا کردیم؛ نه حرف این است «لو کان لبان» حالا «لم یبن» پس قطع داریم این جوری نیست، یا اطمینان داریم که این جوری نیست و وقتی اطمینان یا قطع داشته باشیم که حکم خدا این نیست پس بنابراین نص در مقابل آن هم دیگر حجت پیدا نمی کند، این حرف این است.

س: حاج آقا آن که تناسب رادع و مردوع در بیان دیگری است ....

ج: نه این بیان دیگری نیست ...

س: چرا گفته تناسب رادع و مردوع که اگر یک ظاهری هم هست چون سیره ی قبلی که مقابلش دارد، این جا با هم تناسب ندارند «ولو کان لبان» لبان یعنی مقتضی اش در ادله وجود داشته باشد، لازم نیست همه بیایند فتوا بدهند که ....

ج: لبان یعنی برای همه روشن می شد چون مبتلا به هست.

س: ... مبدأ اجتهادی هست.

ج: نه، این جوری نیست، آقا جان این وظیفه ای که هر روز مبتلا به همه هست، همه هم روزی چندبار به آن مبتلا می شوند، اگر حکم خدا در این جا احتیاط بود ...

س: حکم خدا اول کلام آن‌ها از ادله‌ی برائت این‌طور فهمیدند ما نمی‌فهمیم...

ج: شما دقت به مسأله بفرمایید، حرف سر این است که این خصوصیت مسأله جوری است که اگر این چنین بود یعنی، مثل مثالی که زدم اگر واجب بود وقتی قبل از این‌که بخواهیم تکبیرة الاحرام بگوییم، سه بار باید صلوات بفرستیم بعد تکبیرة الاحرام بگوییم، اگر این واقعاً واجب بود لبان و ظَهَر نمی‌شد بین مسلمین؟ حالا اگر روایتی بیاید بگوید که واجب است، اگر ظهور داشته باشد رفع ید می‌کنیم، حمل بر استحباب می‌کنیم، اگر نصّ بر وجوب باشد که قابل حمل بر چیز دیگری نباشد می‌گوییم این نمی‌دانیم روایت داریم «...أهله» یا «یرد علمه إلی أهله» نمی‌توانیم به آن عمل بکنیم، چون در این مسأله چرا؟ چون چیزی است که «لو کان لبان»

س: لبان یعنی چی؟

ج: یعنی «لظهر لكل الناس وجوبه و يعملون به» معنایش این است، و حالا این‌جا این جوری نیست پس...

س: حاج آقا این جمله‌ای که نص روایت نیست که شما بگویید....

ج: به عقل است، نقل است، عقل قطعی و فهم قطعی. شما بر خلاف آن نصیحتی که می‌فرمودید دارید عمل می‌کنید، می‌فرمودید خیلی وقت نگیرند.

س: خلاف عقل قطعی اگر باشد آن عقل قطعی ...

ج: آره دیگر عقل قطعی است؛ عقل بنده اگر باشد حکم می‌کند که در این جور جایی که امری است مبتلا به همگان، آن هم نه در عمرشان یک‌بار ممکن است مبتلا بشود نه، مبتلا به همه هست و هر روز هم به آن مبتلا دارند. اگر حکم خدای متعال در این، ملازمه است در این دوتا، که اگر حکم خدا در این غیر از این بود که الان دارند عمل می‌کنند، یعنی وجوب احتیاط بود، این‌جا این روشن می‌شد که بله، این مثل ضروریات می‌شد، مثل چی؟ مثل این‌که حرمت برهنگی برای خانم‌ها، برهنگی مطلق، یا بیشتر بدن‌شان، این را همه می‌دانند که این در اسلام پرواضح است که این جایز نیست؛ حالا در حدود صورت و دست و این‌ها، یک جاهایی اختلافی است؛ اما این‌که مثلاً آن‌ها بیابند بدن و سینه‌شان را، نمی‌دانم چی، پاهای‌شان را، بالا‌های پای‌شان را، این‌ها همه قائل هستند دیگر؛ این اگر از واضحات و مسلّمات و ضروریات، این مقدارش از واضحات و مسلّمات و ضروریات است. این مطلب مرحوم آقای بروجردی مطلب اول؛ مطلب دوم....

س: ...که می‌بینیم در تاریخ به آن عمل نشده مثل مسأله‌ی ولایت، با این‌که محرز بوده....

ج: تعجب می‌کنم چه ربطی به مسأله...

س: ...

ج: آن هم که «بان و ظهر بحمدالله» خب.

س: استاد این منزوحات بئر چه هست؟ که خیلی معروف است منزوحات بئر؛ یعنی دقیقاً شبیه همین بوده...

ج: نبوده، نبوده، چنین چیزی نبوده..

س: یعنی قبل از آن همه...

ج: نه، فقط زمان شیخ طوسی و یک ... ایشان فتوا داده بودند، اما قبلش این جوری باشد، بعد این جوری، نه نداریم. بعد این اولاً، ثانیاً در مثل مسأله‌ی بئر گاهی یک عواملی هم وجود دارد برای این که آن باعث اختفاء آن می‌شود؛ به خاطر این که خود ائمه روایت‌شان مختلف است، یک تاریخی را آن جور عمل کردند، یک تاریخ را آن جور عمل کردند، یک تاریخ را آن جور عمل کردند به خاطر روایات مختلفه؛ این جا هم ملازمه ندارد، ببینید این جا هم ملازمه ندارد در این جمله؛ بعد هم یک امر همگانی برای همه نیست.

س: ...

ج: نه، همه جا که چاه نبوده که، این که برای همه مورد ابتلاء باشد که این جور نبوده که.

علی‌ای حال این با شرایطش اگر جایی باشد که «لا و کان لبان» این جا این فرمایش ایشان درست است ولی صغری محل تأمل است یعنی صغری نه این که محل تأمل است، نفی نمی‌کنیم صغری را، عدم‌العلم به صغری است در اثر این که احتیاج به بررسی دارد و ما این بررسی را، بررسی میدانی این چنینی نکردیم.

و اما مطلب دوم این است که آیا اگر دلالت دو طائفه را قبول کردیم یعنی روایات برائت را قبول کردیم دلالتش را، روایات احتیاط را هم گفتیم دلالت درست است سند هم درست است، آیا در این صورت چه باید کرد؟ ما عرض کردیم چون ما مقتضی را قاصر دانستیم، الجائی به این بحث نداریم ولی به طور فهرست‌وار راهکارهایی که در این صورت قابل ارائه هست عرض می‌کنیم دیگر وارد بحثش به طور تفصیل نمی‌شویم، خود این اگر بخواهیم وارد تفصیلش بشویم خیلی طول می‌کشد، چون یک قصور مقتضی هست نیازی نداریم از برای اقامه‌ی حجت «بیننا و

بین ربنا تبارک و تعالی» به این بحث؛ منتها فقط برای این که سرنخ هایی از راهکارهای حل مسأله در آن صورت روشن بشود فهرست وار عرض می کنم.

راهکار اول این است که بگوییم نسبت بین ادله ی برائت و ادله ی احتیاط نسبت عموم و خصوص مطلق است. یعنی ادله ی احتیاط خاص مطلق است و تخصیص می زند ادله ی .... ببخشید ادله ی برائت خاص مطلق است تخصیص می زند ادله ی احتیاط را. چرا؟ چون ادله ی برائت یک قرینه ی لبیه و حافه ی همراه خود دارد که مانع می شود بر این که ادله ی برائت شبهات مقرون به علم اجمالی را بگیرد. چه در شبهات حکمیه ی مقرون به علم اجمالی، چه شبهات موضوعیه ی مقرون به علم اجمالی؛ و هم چنین شبهات حکمیه ی قبل الفحص، آن هم قرینه ی لبیه دارد؛ چون معنا ندارد شارع بگوید تا شک کردی نمی خواهد تو اصلاً برائت جاری کنی؛ این کال لغویه لازم می آید برای جعل احکام به این متدی که دارد؛ مردم نمی روند سراغ تعلیم و تعلم، شک می کنیم نمی رویم؛ پس خود این نشان می دهد که این ادله ی برائت برای این جا نیست، انصراف دارد به این قرینه ی عقلانی. بنابراین ادله ی برائت شامل مقرون به علم اجمالی و موارد شبهات حکمیه ی قبل الفحص نمی شود؛ اما ادله ی احتیاط همه ی این ها را و شبهات بدویه همه را می گیرد. این دو قرینه در آن جا که وجود ندارد، همه را می گیرد؛ وقتی این چنین شد پس ادله ی برائت می شود اخص مطلق از ادله ی احتیاط؛ بنابراین با ادله ی برائت تخصیص می زنیم ادله ی احتیاط را، تمام مواردی که شبهه ی حکمیه است و مقرون به علم اجمالی نیست و بعد الفحص است و شبهات موضوعیه را از تحت ادله ی احتیاط خارج می کنیم؛ پس ادله ی احتیاط می شود برای کجا؟ می شود برای قبل الفحص و برای مقرون به علم اجمالی. تخصیص اکثر هم لازم نمی آید.

س: چرا می آید.

س: عنوانی می شود ... عنوانی هم حساب کنیم باز عنوان...

ج: عنوان چه، دو سه تا عنوان هست دیگر، شما سه چهار تا عنوان دارید، اشکالی ندارد. این راه اول راهکار اول، آیا این راهکار درست است، درست نیست؟ دیگر وارد بحثش نمی شویم، این جا حرف هست این جا؛ ولی ما خواستیم فهرست راهکارها را بدهیم، این راهکار اول.

راهکار دوم که نزدیک به همین راهکار اول است این است که از راه انقلاب نسبت پیش بیایم. این راهکار اول مختار محقق خوئی است، یعنی محقق خوئی قبول دارد این راهکار اول را، در مصباح الاصول نگاه کنید ایشان قبول دارد راهکار اول را. حالا این راهکار درست است یا نه محل کلام است.

راهکار دوم این است که با انقلاب نسبت کار را حل می‌کنیم، یعنی باز می‌گوییم ادله‌ی برائت، ادله‌ی احتیاط این‌ها شاخ به شاخ هستند دیگر، این می‌گوید همه جا برائت است، این می‌گوید همه جا احتیاط است. ما از بیرون، اجماع داریم که در شبهات وجوبیه؛ احتیاط مثلاً، در شبهات موضوعیه؛ احتیاط واجب نیست. یا به عبارت دیگر در شبهات حکمیه‌ی قبل الفحص دلیل داریم که شما باید احتیاط بکنید، همین جور نمی‌توانی برائت پیدا کنی، ادله‌ی تعلّم، ادله‌ی وجوب تعلّم این‌ها را داریم که باید برویم تعلّم کنیم فحوص بکنیم؛ پس همان کاری که آن دلیل حافّ می‌خواست انجام بدهد اگر از آن هم غض نظر بکنیم، یک دلیل منفصل بیرونی داریم که می‌آید تخصیص می‌زند ادله‌ی برائت را. وقتی ادله‌ی برائت تخصیص خورد باز شبهات قبل الفحص را خارج می‌کند، اطراف علم اجمالی را خارج می‌کند، این‌ها را خارج می‌کند از ادله‌ی برائت؛ باز نسبت بعد از این تخصیص، نسبت ادله‌ی برائت با ادله‌ی احتیاط «ینقلب» به اخص مطلق؛ اول قبل از این که به این مخصص نگاه کنیم این‌ها با هم چه داشتند؟ تباین کلی داشتند یا بگوید تساوی داشتند، این کلی بود در همه جا می‌گفت، این هم کلی بود در همه جا می‌گفت. به خاطر تخصیص به یک امر بیرونی، انقلاب نسبت شد. یعنی ادله‌ی برائت شد اخص مطلق، بعد از آن که متساوی بود، بعد از این تخصیص خوردن شد اخص مطلق؛ حالا اخص مطلق شد، اخص مطلق تخصیص می‌زند. مثل این که گفته «أکرم کل عالم». یجب إکرام کل عالم؛ این یک دلیل؛ یک دلیل هم گفته «لا یجب إکرام أی عالم» این دوتا الان با هم چه دارند؟ تعارض دارند؛ آن می‌گوید اکرام همه‌ی علما واجب است، آن می‌گوید اکرام هیچ عالمی واجب نیست، این‌ها با هم تعارض می‌کنند. حالا اگر آمد یک دلیل بیرونی آمد یکی از این‌ها را تخصیص زد، نسبت‌شان چه می‌شود؟ از تساوی برمی‌گردد به این که نسبت بشود اخص مطلق یکی از آن‌ها می‌شود اعم مطلق، یکی از آن‌ها می‌شود اخص مطلق. مثلاً این دلیل گفت چی؟ این دلیل گفت «أکرم کل عالم» یک دلیلی آمد گفت که اکرام نحوی‌ها، صرفی‌ها، فلان این‌ها واجب نیست؛ این که گفت این‌ها واجب نیست نسبتش با آن دلیلی که می‌گوید هر عالمی اکرامش واجب است چه نسبتی است؟ اخص مطلق است. تخصیص می‌زند «أکرم کل عالم» را، «أکرم کل عالم» می‌شود برای کی؟ می‌شود برای فقها، می‌شود برای کسانی که عالم به علوم دینی هستند مثلاً؛ وقتی این جور شد پس لسانش کأنّ به مراد جدی «أکرم کل عالم» می‌شود «أکرم کل فقیه و کل عالم دینی» این جوری می‌شود. نسبت «أکرم کل عالم دینی» الان با «لا یجب إکرام أی عالم» چه نسبتی است؟ اخص مطلق است. حالا تخصیص می‌زنیم آن «لا یجب

را و می‌گوییم در مورد فقها و این‌ها واجب است در غیر ایشان واجب نیست. این بحث انقلاب نسبت است که یکی از شقوق... شقوقی دارد انقلاب نسبتی، یکی اش همین است که محل کلام است در اصول که آیا این صحیح است یا صحیح نیست؟ کسانی که انقلابی هستند و این راه را قبول دارند می‌توانند از این راه خیلی جاها حل کنند که یکی از انقلابیون محقق خوئی است فلذا این جا هم فرموده چی؟ فرموده ما از راه انقلاب نسبت حل می‌کنیم؛ با انقلاب نسبت حل می‌شود. این هم راهکار دوم؛

خب این مبناء آقای صدر اشکال کردند در بحث که ما این مبنا را قبول نداریم، انقلاب نسبت را ما قبول نداریم. این کبرایش است، اگر کسی این کبری را قبول نکرد این اشکال پیدا می‌شود، اگر ر هم قبول کرد آیا این جا می‌تواند این صغری درست است یا صغری درست نیست این هم محل کلام است که دیگر «نکله الی اهله»، چون فهرست می‌خواستیم بگوییم.

راه سوم:

راه سوم این است که آقای آخوند فرموده در بعضی کلمات آقای آخوند هست، این که از راه نصوصیت و اظهریت پیش می‌آییم. می‌گوید ادله‌ی احتیاط ظاهر در وجوب احتیاط است ولی ادله‌ی برائت نصّ در برائت است یا اظهر است؛ «تقدیماً للنصّ أو الاظهر علی الظاهر» ادله‌ی احتیاط حمل بر چه می‌کنیم؟ بر استحباب می‌کنیم. این جا گفته آقا «کل شیء لک حلال» این نص در اولیات است؛ آن گفته «قف عند الشبهة» آن ظاهرش این است که واجب است، این که نص است، این که ظاهر است؛ به نص دست از ظاهر برمی‌داریم، یا به اظهر دست از ظاهر برمی‌داریم؛ این هم راهکار سوم. و هنا چندتا راهکار دیگر هم هست که وقت گذشته، امروز آقای چیز نیستند که، ما خودمان باید مراعات بکنیم وصلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

## جلسه ۸۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیه الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله فرجه الشریف.

عرض شد که بر فرض که مقتضی در ادله‌ی داله‌ی بر احتیاط، وجوب احتیاط تمام باشد و روایات داله‌ی بر احتیاط سنداً و دلالة معتبر باشند، در عین حال راه‌هایی هست که ممکن است به واسطه‌ی آن راه‌ها، ادله‌ی برائت را مقدم

بداریم بر ادله‌ی احتیاط؛ آن راه‌ها هم راه‌های عدیده‌ای است که عرض شد که فهرست‌وار فقط آن راه‌ها را بیان می‌کنیم، چون بعد از این که ما مقتضی را تمام ندانستیم دیگر ضرورتی برای بحث تفصیلی درباره‌ی این راه‌ها وجود ندارد، منتها برای خاطر این که توجه باشد به این که راه‌های دیگری هم وجود دارد به طور فهرست‌وار راه‌های دیگر را عرض می‌کنیم.

اولین راه عبارت بود از این که بگوییم ادله‌ی برائت اخص مطلق است از ادله‌ی احتیاط؛ چرا؟ چون ادله‌ی برائت احتفاف دارد به قرینه‌ی لبیه‌ای که مانع می‌شود از انعقاد اطلاق و عموم برای آن‌ها نسبت به موارد شبهات مقرونه‌ی به علم اجمالی و شبهات حکمیه‌ی قبل الفحص. اما مقرونه‌ی به علم اجمالی برای این که ترخیص شارع در انجام اطراف معلوم بالاجمال، ترخیص در معصیت است و ترخیص در انجام حکمی است که منجز شده؛ یقین دارد یکی از این دو کاسه نجس است، یا یقین دارد یا نماز قصر بر او واجب است یا تمام بر او واجب است، شارع بفرماید از تمام برائت جاری کن از قصر هم برائت جاری کن. این ترخیص در معصیت است، چه در شبهات موضوعیه چه در شبهات حکمیه‌ی مقرون به علم اجمالی این ترخیص در معصیت است و مولا هیچ‌گاه ترخیص در معصیت نمی‌دهد؛ پس خود این می‌شود قرینه‌ی لبیه برای این که ادله‌ی برائت اطراف علم اجمالی را نمی‌گیرد. و همچنین شبهات حکمیه‌ی قبل الفحص را هم نمی‌گیرد به خاطر این که اگر بخواهد بفرماید همین که شک کردی و جاهل بودی برائت جاری کن، این معنایش این است که جعل احکام لغو می‌شود چون انسان که *عالم بالغیب نیست*، اول یک شکی دارد، یک جهلی دارد دیگر؛ بگوید برائت جاری می‌کنیم، همین به مجرد این که نمی‌داند برائت جاری بشود؛ این هم چون بسیار بسیار مستبعد است از یک مقنن و قانونگذار، پس کلامش که می‌گوید مرخصی، معذوری، این‌جاها را معلوم است که نمی‌گیرد، چون این تنافی دارد با جعل حکم. بنابراین ادله‌ی برائت اطراف علم اجمالی را نمی‌گیرد، شبهات حکمیه‌ی قبل فحص را هم نمی‌گیرد ولی به خلاف ادله‌ی احتیاط که همه‌ی این‌ها را می‌گیرد، شبهات بدویه را هم می‌گیرد، این‌ها همه را می‌گیرد. وقتی این نگرفت، آن همه را گرفت، این غیر از موارد معلوم بالاجمال و غیر از شبهات حکمیه‌ی قبل الفحص را گرفت، پس نسبت این ادله‌ی احتیاط، ادله‌ی برائت نسبت به ادله‌ی احتیاط می‌شود چی؟ می‌شود اخص مطلق. شارع هم می‌گوید همه جا احتیاط کن، با ادله‌ی برائت تخصیص می‌زند می‌گوید الا در شبهات حکمیه‌ی بعد الفحص؛ بنابراین لا بأس به؛ این یک راه.

راه دوم این هست که حالا فرض کنیم چنین قرینه‌ی لبیه‌ی حافه‌ی به کلام وجود نداشته باشد اما به برکت اجماع یا ادله‌ای که وجود تعلم را واجب کرده است این تخصیص می‌خورد ادله‌ی برائت و موارد مقرون به علم اجمالی و



شبهات حکمیه به خاطر دلیل منفصل از تحت ادله‌ی برائت خارج می‌شود؛ وقتی از تحت ادله‌ی برائت خارج شد پس بنابراین نسبت ادله‌ی برائت با احتیاط منقلب می‌شود، از تساوی یا تباین منقلب می‌شود به اخص مطلق؛ باز اخص مطلق که شد تخصیص می‌زند؛ این هم راه دوم که این دو راه محقق خوئی قدس سره در مصباح از این دو راه هم خواستند حل بکنند تعارض بین طائفتین را، ادله‌ی برائت و ادله‌ی احتیاط را.

راه سوم این هست که بگوییم که آقای آخوند در کفایه هم فرموده است، بگوییم ادله‌ی برائت نص است یا اظهر است نسبت به ادله‌ی احتیاط. ادله‌ی برائت، خواندیم ادله‌ی برائت را قبلاً، می‌گوید «کل شیء لک حلال، کل شیء مطلق» این‌ها دیگر نص هستند در این که مرخصی، حلال است، لا بأس به، «رفع ما لا یعلمون» حالا بالاخره یا «رفع ما لا یعلمون» یعنی مؤاخذه‌اش برداشته شده یا خودش برداشته شده و هكذا «مَا حَجَبَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ مَوْضُوعٌ عَقَابُهُ أَوْ مَوْضُوعٌ نَفْسُهُ» همه‌ی این، این‌ها دیگر احتمالات دیگری در آن نیست پس اظهر است یا نص است؛ ولی ادله‌ی احتیاط همان طوری که خواندیم قابل توجیه بود، این جور نبود که حالا ظهور ولو داشته باشد اما این جور نبود که نص باشد، خیلی‌هایش می‌گفتیم این احتیاط‌هایی که فرموده به خاطر همین است که اگر انسان خودش را عادت بدهد به احتیاط کردن این تجری پیدا نمی‌کند، جرأت پیدا نمی‌کند که درجایی که حرام مسلم است انجام بدهد، وقتی از مشتبهات پرهیز کرد نفس قهراً یک‌جوری تربیت می‌شود که در آن‌جا که حرام مسلم است یا واجب مسلم است دیگر تجرّی بر مخالفت پیدا نمی‌کند؛ قابل این هست بنابراین آن نصوصیت را ندارد. بنابراین به حکم این که اظهر قرینه‌ی بر تصرف در ظاهر است یا نص قرینه‌ی عرفیه است بر تصرف در ظاهر، به واسطه‌ی آن‌ها رفع ید می‌کنیم از ظهور ادله‌ی احتیاط در وجوب و آن را حمل بر استحباب می‌کنیم و یؤیده این حمل بر استحباب «یؤیده» همان فرمایش محقق خوئی که می‌فرمود حُسن استحباب چون امر عقلی این ادله اصلاً ظهور، ایشان حالا می‌فرمود ظهور دارد، ما حالا به عنوان تأیید داریم می‌گوییم، ظهور دارد و تأیید می‌کند که این امر استحبابی است، همان حُسن را می‌خواهد بگوید نه وجوب را می‌خواهد بگوید؛ این هم یک راه است، البته این راه غربالگری می‌خواهد، یعنی ما الان داریم همین طوری به طور کلی صحبت می‌کنیم، باید تک‌تک آن نصوص را حساب کرد که آیا در آن‌ها نص پیدا نمی‌شود؟ اظهر پیدا نمی‌شود؟ حالا این به طور بیان شده دیگر حالا به، چون مخصوصاً کفایه که خیلی بالاجمال تک‌تک ادله را ملاحظه نفرموده، همین دو دسته کرده و فرموده فلان. راه بعدی...

س: به طور کلی چون آن اوامر با این قاعده‌ی کلی ظاهراً تطبیق کند؛ چون اوامر یا بالاخره با هیأت می‌آید یا با ماده می‌آید و دوران بین موضوع و چیزی که منع بکند خب....

ج: نه بعضی‌هایش ممکن است کسی بگوید آقا تعلیل دارد این تعلیل نمی‌گذارد.

س: هلکه بله در مصباح الاصول هم هست که هلک دیگر نص در عقاب است منتها دیگر یک جواب‌های دیگر داده.

ج: از این جهت محفوف ممکن است باشد به یک چیزهایی که نشود. پس بنابراین این احتیاجی به این جا دارد، منتها اگر بخواهیم این کارها را بکنیم دو مرتبه خیلی طولانی می‌شود و ما نیاز نداریم، فقط خواستیم فهرست راه‌ها را عرض بکنیم.

راه پنجم...

س: چهارم

ج: چهارم، من به‌خاطر آن فرمایش آقای بروجردی؛

راه بعدی راه چهارم می‌فرماید عبارت است از این‌که برای ادله‌ی احتیاط ما اصل مخرج داریم نسبت به ادله‌ی احتیاط؛ یعنی اصل موضوعی مخرج داریم. اما نسبت به ادله‌ی برائت ما اصلی نداریم؛ توضیح مطلب این است که ادله‌ی احتیاط برای کجاست؟ برای جایی است که احتمال حرمت می‌دهی، احتمال وجوب می‌دهی؛ اصل عدم جعل وجوب، اصل عدم جعل حرمت داریم دیگر، الان شک می‌کنیم که شرب تن حرام است یا حرام نیست؟ اگر مشتبه بماند ادله‌ی احتیاط می‌گوید احتیاط بکن، اگر یک اصل منقح موضوع روی آن آمد و شارع مرا متعبد کرد که حرمتی نیست، وجوبی نیست، پس بنابراین دیگر جای تطبیق ادله‌ی احتیاط نمی‌ماند دیگر. پس بنابراین در تمام شبهات حکمیه یک اصل منقح وجود دارد که نمی‌گذارد داخل ادله‌ی چی بشود؟ احتیاط بشود، مورد؛ چون استصحاب عدم وجوب داریم، استصحاب عدم حرمت داریم؛ این هم بنابراین که کسی قائل بشود ظاهراً علی ما ببالی محقق خوئی این راه را هم ذکر کرده باشد در مصباح الاصول که اصل منقح داریم، اصل موضوعی داریم، اصالة عدم الحرمة، اصالة عدم الوجوب.

اصل عدم وجوب هم این جاها آن اشکال شبهات حکمیه‌ی ایشان را توجه دارید که ندارد، چون آن اشکال ایشان در استصحاب در شبهات حکمیه تعارض استصحاب بقاء مجعول با عدم جعل است؛ به‌خاطر این می‌فرماید، مثلاً یک چیزی حرام بوده یا واجب بوده می‌دانیم، یک وقتی واجب بوده یا حرام بوده، الان شک داریم حالا حرام است یا واجب است یا نه؟! ایشان می‌فرماید اگر شما بخواهید استصحاب بقاء وجوب بکنید که این به آن می‌گوییم

مجعل، این وجوب را دچار جعلش کرده، یا بخواهید استصحاب این حرمت را بکنید ما هم از آن طرف می‌گوییم یک موقعی که شارع برای این مقطع مشکوک مسلم وجوب جعل نکرده بود، همان‌طور که برای همه‌اش جعل نکرده برای این هم جعل نکرده بود. یک موقعی این جور بود دیگر، شارع وجوب جعل نکرده بود، حرمت جعل نکرده بود، نه برای این مقطعی که یقین داری که در سابق واجب بوده نه برای بقیه‌ی مقاطع. برای آن مقطعی که یقین دارید در سابق جعل کرده دلیل پیدا کردی آن عدم جعل نقض شد و یقین دارید اما نسبت به این مقطع که نمی‌دانید شاید آن عدم جعل باقی باشد. پس از یک طرف استصحاب بقاء مجعول می‌کنی از یک طرف هم استصحاب عدم جعل داریم؛ استصحاب عدم جعل حرمت با استصحاب بقاء حرمت با هم چه کار می‌کند؟ تعارض می‌کند، تساقط می‌کند. فلذا به‌خاطر این، ایشان در شبهات حکمیه می‌فرماید استصحاب جاری نیست. در یک برهه‌ای از زمان این فکر به ذهن ایشان که اصلش برای فاضل نراقی قدس سره هست، نراقی دوم، اصلش برای ایشان است منتها ایشان «شیده و أوضحه» دیگر گاهی متفکرین وقتی فکری به ذهن‌شان می‌رسد حالا به زوایا و خصوصیات و جزئیات مختلفش آن موقع توجه ندارند فلذا بر اساس این می‌فرموده استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست، ولی کم‌کم در اباحت و این‌ها یک مقداری این هی تضییق شده، تضییق شده و دیدند بله، یک جاهایی هم شبهه‌ی حکمیه هست ولی چنین چیزی دیگر وجود ندارد، استصحاب جعل و مجعول نیستند که با هم تعارض بکنند؛ فلذا تدریجاً این فرمایش ایشان صورت‌های مختلف پیدا کرده تا در نهایت تفصیل است، و آن این است که الان در مثل ما نحوه، ما اصلاً شک داریم شرب تنن حرام است یا نه؟ یک وقت سابقه‌ی حرمت ندارد که استصحاب بقاء مجعول بخواهیم داشته باشیم، فقط استصحاب چی داریم؟ عدم جعل داریم، عدم حرمت داریم؛ بنابراین در این موارد آن اشکالی، آن اشکال مهم شبهات حکمیه در این صورت آن اشکال مهم این‌جاها جاری نمی‌شود؛ بله، مگر کسی دیگر از آن راه‌هایی بخواهد بگوید که ادعای انصراف ادله‌ی استصحاب است، شبهات حکمیه و امثال ذلک کسی بخواهد بگوید؛ به‌خاطر این که معمول ادله‌ی استصحاب موردش شبهات موضوعیه هست مثلاً بگوید انصراف دارد از شبهات حکمیه، که حالا این هم تمام نیست، این اشکال تمام نیست، اشکال اگر باشد همین اشکال تعارض جعل و مجعول است که در ما نحن فیه این تعارض وجود ندارد چون استصحاب بقاء مجعولی وجود ندارد. پس بنابراین این هم یک مسأله هست که ما به این راه می‌توانیم تخلص بجویم از ادله‌ی احتیاط در موارد شبهات حکمیه.

راه پنجم....

س: ببخشید این ... آن وقت دلیل نمی‌شود؟ می‌گویند، مگر نمی‌گویند اصل دلیل است وقتی که دلیل دیگری نباشد؟ این احتیاط دلیل است این اصل را ....

ج: احتیاط دلیل است؟ دلیل است درست است ولی دلیل وقتی است که اصل موضوعی نداشته باشیم که آن را خارج می‌کند. دلیل گفته چی؟ «لا تصل خلف الفاسق» حالا شک داریم این زید فاسق هست یا فاسق نیست؟ استصحاب به بقاء عدالت سابقش را می‌دانیم، عدالت، سابقاً عادل بود با او رفیق بودیم، حالا یک چند سالی است که دیگر جدا شدیم نیستیم با همدیگر، حالا رفتیم آن شهری که او هست، نمی‌دانیم در آن عدالتی وقتی حوزہ علمیہ بود باقی است یا باقی نیست؟ استصحاب به بقاء عدالتش می‌کنیم؛ این استصحاب به بقاء عدالت باعث می‌شود به «لا تصل خلف الفاسق» نتوانیم تمسک کنیم و «صل خلف العادل» را بتوانیم تمسک کنیم چون استصحاب بقاء عدالتش را داریم.

راه پنجم، راه این است که ادله‌ی احتیاط با ادله‌ی برائت شاخ به شاخ هستند، تباین دارند، تعارض دارند؛ ولی باید چه کار کنیم؟ قبل از این که بخواهند این‌ها تساقط بکنند باید شما سراغ چی بروید؟ مرجحات بروید دیگر. یکی از مرجحات چی هست؟ موافقت کتاب است که با آموزه‌های کتاب وفق داشته باشد، هماهنگی بیشتری داشته باشد، هماهنگ باشد یا بیشتر هماهنگ باشد. گفته می‌شود یعنی ممکن ان یقال که این‌جا ادله‌ی برائت با کتاب سازگارتر است؛ این که شارع در موارد شبهات که کم هم نیستند خیلی زیادند که حالا آقای بروجردی که می‌فرمود خیلی خیلی زیاد محل ابتلاء است، اگر شارع در این برائت جعل بکند در این‌ها برائت جعل بکند این با کتاب بیشتر سازگار است یا این که بیاید در تمام این موارد احتیاط بخواهد جعل کند؟ لا اشکال در این که برائت اوفق بالکتاب است، «یرید بکم الیسر و لا یرید بکم العسر» بالاخره اگر شارع بخواهد بگوید همه‌ی موارد شبهات حکمیه شما احتیاط باید بکنید، واجب است احتیاط بکنید این اصل حرجی نباشد لا اقل عسر که هست. با این با کتاب که فرموده «یرید بکم الیسر و لا یرید بکم العسر»؛ پس ادله‌ی برائت اوفق است به آن چیزی است که از کتاب استفاده می‌شود تا ادله‌ی احتیاط. بنابراین اگر ما برای احتیاط دلیل کتابی نداشته باشیم، اگر دلیل کتابی داشته باشیم دیگر این حرف را نمی‌شود زد، آن ادله‌ای که از کتاب استدلال می‌شد از برای احتیاط، آن‌ها را پاسخ گفته باشیم، خیال‌مان از آن‌ها راحت باشد مثل «فتقوا الله» و «تقاه» و امثال این‌ها و آیات متعددی بود که بحث شد. اگر ادله‌ی کتابی نداشته باشیم و فقط ادله‌ی احتیاط منحصر در روایات باشد، از این طرف ادله‌ی برائت هم همین یا کتاب است

یا این روایات است؛ پس ادله‌ی احتیاط می‌شود چی؟ ادله‌ی برائت می‌شود اوفق بالکتاب، پس مرجح دارد. فرض کنید تعارض هم مستقر باشد ادله‌ی برائت مرجح کتابی دارد فیقدهم؛ این هم یک راه است دوباره.

راه ششم...

س: حاج آقا ببخشید این اوفقیت آن با جواب دادن از بین می‌رود؟ چون سابق هم فرمودید که این موافقت با کتاب انطباق که نیست اوفقیت است همان‌طور که فرمودید؛ بعد اگر ما ادله‌ی کتابی که جواب بدهیم اوفقیت آن از بین نمی‌رود چون باز تناسب دارد ولو این‌ها را دلالت‌شان را، ظهورشان را در وجوب احتیاط.....

ج: نه، اگر ادله‌ی، اگر خود کتاب دارد می‌فرماید احتیاط بکن....

س: نه، دلالت ندارد، دلالتش را جواب دادیم همان‌طور که فرمودید.

ج: با کتاب؟

س: بله، منتها آن باز اوفقیت را از بین نمی‌برد یعنی یک تناسبی باز برداشت می‌شود....

ج: نه، گفتیم اصلاً «حق تقاته» یا فلان و این‌ها اصلاً دلالت ندارد هیچی؛ بعد هم استحباب دارد، «حق تقاته» و این‌ها گفتیم چی هست؟ استحباب دارد و این منافاتی ندارد با ادله‌ی، ما وجوبش را داریم می‌گوییم؛ پس حمل می‌شود بر چی؟ یا باید حمل بر استحباب بشود یا اگر نه می‌گویی الله و لابد وجوب دارد پس این سازگاری پیدا می‌کند.

س: برای اوفقیت نیاز به این....

ج: حالا دیگر این‌ها برای چیزش است دیگر، حالا این راه‌ها است، این راه تمام است یا تمام نیست شما دارید بحث می‌کنید.

س: یعنی شما قضاوت نمی‌خواهید بفرمایید؟

ج: نه، قضاوت نمی‌کنیم الآن؛ چون این‌ها اگر بخواهیم قضاوت بکنیم بحث دارد، قصد داریم فقط فهرست‌وار راه‌ها را می‌خواهیم بیان بکنیم و الا چون مقتضی تمام ندانستیم، اگر مقتضی را تمام می‌دانستیم ناچار بودیم بحث بکنیم از آن. دیگر چون آخر سال هم هست می‌خواهیم دیگه بحث هم یک خرده چیز بشود از این جهت.

بله و اما راه بعدی:

راه بعدی این است که گفته بشود ادله‌ی احتیاط مخالف سنت قطعیه است و یکی از شهادت حجت خبر واحد این است که مخالف سنت قطعیه نباشد یعنی مخالف با چیزی که یقین داریم از شارع صادر شده نباشد. صدورش را یقین داریم و این جا گفته می‌شود ما از کتاب خدا ادله برائت را داشتیم «وَمَا كُنَّا مُعَذِّينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء/۱۵) که حتی «نَبْعَثَ رَسُولًا» گفته شد این کنایه از چیست؟ از ایصال احکام است «وَمَا كُنَّا مُعَذِّينَ» یعنی رویه‌ی ما این نیست، سنجیده‌ی ما این نیست، روش ما این نیست که عذاب بکنیم تا وقتی که رسولی نفرستاده‌ایم و احکام خودمان را و مطالب خودمان را ایصال به عباد نکرده باشیم. این پس دلالت بر برائت می‌کند «يَا لَّا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (طلاق/۷) که این هم یکی دیگر از ادله‌ی دیگری بود که به آن استدلال شد و هکذا آیات متعددی بود که به آن استدلال شده بود برای برائت، حالا گفته می‌شود پس برائت به کتاب ثابت است. برائت شرعیه به کتاب ثابت است و وقتی برائت به کتاب ثابت شد پس می‌شود سنت قطعیه که سنت قطعیه را یا جامع می‌گیریم یا نه می‌گوییم کتاب نه سنت قطعیه؛ حالا دو تا تعبیر هست. سنت قطعیه یعنی آن چه که به طور قطع از شارع صادر می‌دانیم شده ولو دلالت آن ظهور باشد نه نص باشد. گفتند که یکی از شرائط حجت خبر واحد این است که آن خبر واحد با چیزی که قطعی الصدور است مخالفت نداشته باشد. حالا آن چیز قطعی الصدور یا کتاب باشد یا خبر متواتر باشد یا خبر محفوف به قرائن علمیه باشد. بنابراین ادله‌ی، باز ادله‌ی احتیاط اگر کتابش را بگذاریم کنار یعنی بگوییم کتاب دلالت ندارد فقط روایات ادله‌ی احتیاط را بخواهیم حساب بکنیم گفته می‌شود که این‌ها با کتاب مخالف سنت قطعیه است. این‌ها بحث دارد البته، یک کس ممکن است یک موقع مخالف نیست چون همین ادله احتیاط دارد می‌گوید چی؟ به نحوی ایصال است اهتمام شارع به مشتبهات، به آن حکمی است که در مشتبهات ممکن است باشد. پس قبل از بیان نیست. این حرف‌ها هست و لکن حالا به حسب ظاهر کسی ممکن است این حرف را بزند و حالا ان قلت و قلت‌هایش را که پس دیگه ادله احتیاط با کتاب سازگاری ندارد به خاطر، البته این هم باز همین طور که بحث کردیم، ما از کتاب ظاهراً قبول نکردیم آیه‌ای دلالت داشته باشد بر برائت، پس بنابراین این جواب اصلاً سالبه به انتفاع موضوع است روی این، این بنا بر مسلکی است که قبول داشته باشد دلالت آیات را ولو بعضاً اولاً؛ ثانیاً بگوید مفاد آیات یک جوری نیست که ادله‌ی احتیاط وارد بر او باشد و الا اگر بگوید جوری است که ادله‌ی احتیاط وارد است باز مشکل حل است. این راه‌هایی است که ممکن است گفته بشود.

فتحصل مما ذكرنا که برائت شرعیه بحمدالله ثابت است در کنار برائت عقلائیه که به سیره عقلاء اثبات شد اما برائت عقلیه گفتیم نحن من المتوففين که آیا حق الطاعه هست یا برائت عقلیه وجود دارد؟ برای قول به احتیاط، به چند دلیل عقلی هم تمسک شده که بعضی از این‌ها، بعضی از این ادله‌ی عقلیه سابقاً تفصیلاً مورد بحث قرار گرفته که دیگر آن‌ها را تفصیلاً بحث نمی‌کنیم.

یک؛ این هست که همان مسلک حق الطاعه که گفته می‌شود عقل انسان حاکم است یا مدرک است که مولای حقیقی، حق مولویتش توسعه دارد همان جور که موارد علم به دستوراتش عقل می‌گوید تو باید اطاعت بکنی، موارد احتمال وجود دستور را هم می‌گوید باید اطاعت بکنی، باید اهتمام بورزی، باید احتیاط بکنی، این حق را مولای حقیقی دارد. لا یقاس مولای حقیقی را به مولای عرفی، در موالی عرفیه این چنین حکمی عقل ندارد اما در مورد مولای حقیقی که فقط مولای حقیقی هم یک مصداق بیشتر ندارد و آن خدای متعال هست در مورد او عقل این چنین حکم می‌کند که احتمال هم اگر دادید، این را بحث کردیم تفصیلاً، ادله این طرف و آن طرف را بیان کردیم و نتیجه این شد که واضح نشد برای ما چنین حکم عقلی، اگر چه دفع آن هم که نیست هم برای ما واضح نشد. این راه اول، این راه راهی است که شهید صدر هم در اول، ایشان وارد که می‌شود اول ادله عقلیه را مقدم می‌دارد بر بحث‌های از روایات و این‌ها، ایشان هم طبق همان حق الطاعه می‌فرمایند که بله اگر ادله برائت نبود، برائت شرطیه یا عقلائیه نبود ما گرفتار بودیم چون عقل ما می‌گوید باید چه کار کنی؟ احتیاط بکنی،

س: در شبهات وجوبیه؟

ج: بله،

س: و حتی شبهات وجوبیه

ج: بله، و حتی شبهات وجوبیه؛ مگر حرجی پیش بیاید، چیزی پیش بیاید این‌ها، این دلیل اول و ما یتعلق به.

دلیل ثانی که این جا باز به آن استدلال شد، می‌شود، عبارت است از دفع ضرر محتمل که گفته می‌شود در شبهات تحریمیه و وجوبیه، حالا به خصوص تحریمیه ما احتمال ضرر می‌دهیم. در احتمال شبهات وجوبیه هم احتمال می‌دهیم مصالح ملزمه‌ای باشد که از دست دادن آن مصالح ملزمه مضرت داشته باشد. عقل هم که می‌گوید «یجب دفع الضرر المحتمل» پس به این حکم عقلی قاعده‌ی دفع ضرر محتمل گفته می‌شود که باید احتیاط کرد. این هم بحثی است که مفصلاً بحث شد از آن؛ یعنی چون در مقابل قبح عقاب بلایان عده‌ای این قاعده را علم کردند دیگر،

به وجوہات مختلفه‌ایی که داشت، همه آنها را صورتاً صورتاً بحث کردیم و نتیجه این شد که نه این قاعده نمی‌تواند اثبات بکند مطلب را و حالا خلاصه‌ی این که نمی‌تواند اثبات بکند این است که کبری صغرای خودش را که روشن نمی‌کند که، می‌گوید هر جا ضرر محتمل است باید دفع بکنیم اما کجا ضرر محتمل است که نمی‌گوید که، ادله‌ی برائت شرعیه که ما داریم می‌آید می‌گوید ضرری نیست دیگه، خیالت جمع، پس ادله‌ی احتیاط، ادله‌ی برائت که ما قائل به او شدیم پس ادله‌ی برائت چه کار می‌کند؟ باعث می‌شود که احتمال ضرر دفع بشود و ادله‌ی برائت در حقیقت وارد می‌شود بر قاعده قبح عقاب بلایان، قاعده‌ی دفع ضرر محتمل، بنابراین فرضاً ما این قاعده را هم قبول بکنیم بگوییم چنین حکمی عقل دارد که ضرر محتمل را باید دفع کرد، چون به خصوص ضرر اخروی که شاید چیزی نداشته باشد کسی در آن مناقشه نداشته باشد اما ادله‌ی برائت قهراً وارد می‌شود.

سومین دلیل عقلی که اقامه کردند و ما باز همان اوائل ورود در بحث برائت از او بحث کردیم تفصیلاً، عبارت است از «اصالة الحظر»، قاعده‌ی «اصالة الحظر» که این «اصالة الحظر» در کلمات شیخ طوسی و من تقدم بر شیخ طوسی مثل سید مرتضی رضوان الله علیهم اجمعین، این‌ها مطرح است. مفصلاً این قاعده در آن ازمنه مورد بحث قرار گرفته که می‌گویند اصل در همه‌ی اشیاء و همه‌ی تصرفات انسان حظر است و این حکم عقلی، حظر، چرا؟ بیاناتی داشتند دیگه، یکی از بیانات این که اوضح بیانات باشد این است که می‌گویند آقا هر چه در عالم هست، ملک خدای متعال است. حتی خود انسان هم ملک خدای متعال است. تصرف در ملک دیگری، عقل مستقل به این که تصرف در ملک دیگری بلا اذن او قبیح است. الان شما می‌خواهید نمی‌دانی شرب تنن چه طور است؟ می‌خواهی تنن بکشی دیگه، این تصرف در ملک خدا است. نمی‌دانی خدا راضی است یا راضی نیست. اذنش که به تو نرسیده که، مثل این که می‌خواهی پا بگذاری در خانه‌ی دیگری، وارد خانه‌ی دیگری بشوی، نمی‌دانی راضی هست یا نه، می‌خواهی یک چیزی از او برداری، خودنویسش را برداری با آن بنویسی، نمی‌دانی راضی هست یا راضی نیست. عقل قبل از شرع چه می‌گوید؟ می‌گوید این قبیح است باید اذن بگیری، بنابراین هر تصرفی شما می‌خواهید انجام بدهید، چون همه‌ی اشیاء و همه‌ی امور برای خدای متعال است بلکه به بیان ادق، این بیان یک خرده همه‌ی جاها را استیعاب نمی‌کند. مثلاً ترک واجب، تصرف نیست ترک واجب، بلکه محرمات می‌خواهی انجام بدهی اما حالا یک کاری می‌خواهید ترک بکنید، آن چی؟ آن هم بیانی داشت آقای اصفهانی قدس سره و آن این است که ما همه عبد خدا هستیم. عبد باید حرکت و سکونش به چی؟ به امر مولایش باشد. فعل و ترک آن باید به امر مولا باشد.

س: حاج آقا این به حق الطاعة بر نمی‌گردد؟



ج: نه، به حق الطاعه برنمی‌گردد، این این است که ملک خدا، ملک مثلاً ملک دیگران، درست؟ این زمین ملک خداست، این تن ملک خداست، این چه ملک خداست، این‌ها ملک خداست، خودت هم ملک خدایی، هم تصرف در این‌ها هم تصرف در خودت باید با اجازه‌ی مالکش باشد و در شبهات حکمیه ما شک داریم مالک اجازه داده یا اجازه نداده؟ نمی‌دانیم اجازه داده، این به عنوان تصرف، پا را بالاتر بگذاریم یک خرده دقیق‌تر، فرمایش محقق اصفهانی است که نه، اصلاً حرکت و سکون عبد، فعل و ترک آن، حتی ترک آن، همه‌ی این‌ها باید طبق آن چیزی باشد که مولا می‌گوید و ما الان در شبهات تحریمیه نمی‌دانیم، ... در شبهات وجوبیه نمی‌دانیم پس بنابراین در شبهات تحریمیه دو وجه دارد برای اشکال، هم داری تصرف می‌کنی، تصرف بدون اذن مالک قبیح است هم از جهت این که فعل و ترک باید به آن باشد که او می‌خواهد، این را هم نمی‌دانیم، پس من وجهین است. در ترک واجبات، آن جا چیست؟ در ترک واجبات فقط همین وجه هست که باید بر چیز مولا باشد شما... این هم آن جا بحث کردیم مفصلاً و بحث‌های تفصیلی مفصلی بود در آن جا و این قاعده مورد قبول واقع نشد، بلکه بزرگانی فرموده بودند که مثل اذن فحوا می‌ماند، ما اذن داریم از خدای متعال، مثل که شما می‌گفتند یک سفره‌ی خیلی عالی انداختی، هفت هشت ده نفر را هم دعوت کردی که ان شاء الله ما از آن‌ها باشیم، آن‌ها را دعوت کردیم بعد حالا این‌ها بگویند ما نمی‌توانیم تصرف بکنیم تا، چون ملک اوست، همین که دعوت کرده، سفره هم انداخته، شما را هم دعوت کرده، اجازه داده بفرمایید در خانه، یعنی اجازه داده دیگه، اجازه حاصل است. بشر را خلق کرده، این همه نعمت‌ها هم خلق کرده، پس خلق‌شان کرده که این جا چه کار کنند؟ پس اجازه داده دیگه، فقط آن‌هایی که منع کرده، هر چی منع کرده خیلی خب، هر چی منع نکرده، منعش به ما نرسیده اذن فحوا است. ما اذن فحوا داریم که او راضی هست و

س: ...

ج: بله آقا

س: تصریح هم «سَخَّرَ لَكُم» مثلاً لکم و ...

ج: بله، آن‌ها هم گفتند اذن، این هم یکی از جواب‌ها، این که این جواب همین است که این اذن فحوا است. دو؛ این که اجازه هم داده، از کجا می‌گوید اجازه داده؟ از همین «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (جاثیه/۱۳) و، و، امثال این

س: ...

ج: حالا آن هم بله، آن هم، و هم چنین ادله برائت، می‌گوییم «سَلَّمْنَا وَ آمَنَّا» ... همان جوابی که به دفع ضرر محتمل داده شد این جا هم باشه، ولی به ادله برائت چیست؟ اذن داده دیگه، گفت «كُلَّ شَيْءٍ لَكَ حَالَالٌ» «كُلَّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ» اذن داده. یک جواب دیگری که اینجاست این است که اصلاً مُصَبِّ این بحث اصاله الحظر و الاباحه که آقایان بزرگان قدمات مطرح کردند، قبل الشرع است و بحث ما بعد الشرع است فلذا همان، علت این که آن اول کار هم مطرح شد این مبحث، این بود که آیا مبحث برائت با مسئله، با مبحث اصاله الحظر و الاباحه چه فرقی می‌کند؟ این همان است که قدمات مطرح می‌کردند مبحث برائت، این بحث برائت همان است یا غیر آن است؟ گفتند آقایان آن جا چیست؟ این دو تا، دو تا بحث جداگانه‌ی از هم است و نباید احدهما را به دیگری ختم کرد. مسئله‌ی اصاله الحظر و الاباحه این است که اگر ما باشیم و ما باشیم، هیچ شرعی از طرف خدا هیچی نیامده باشد آن وقت ما می‌توانیم تصرفات را داشته باشیم یا نه؟ می‌گوییم آقا مالک است، بگوییم که از طرف او هم هیچ اذنی، چیزی نیامده، آیا حالا می‌توانیم تصرف کنیم یا نه؟ این برای قبل الشرع است فلذا بحثی است که لا فائدة تحتها، چون همه‌ی ما داریم کجا زندگی می‌کنیم؟ بعد الشرع داریم زندگی می‌کنیم. این چه بحثی است؟ فلذا است در کتب متأخر دیگه این‌ها را حذف کردند.

س: ...

ج: شرع کلی است. شرع کلی، اصلاً شرعی نباشد. این یک نظر است البته بعضی‌ها گفتند یعنی شرع در آن مورد، شرع کل

س: ...

ج: بله؟

س: ...

ج: آن‌ها هم شرع، بعد الشرع است دیگه، برای آن‌ها هم شرع آمده دیگه، بالاخره یا مسیحی هستند یا، اگر هم که خارج از ادیان هستند، ادیان الهی هستند که هیچی دیگه، خودشان

س: این حکم واقعی را ثابت می‌کرد

ج: بله؟

س: اصالة الحظر ناظر به واقع بود یا همان هم ناظر به

ج: این اصل و این یعنی عند الشکّ در این که مولا اذن دارد یا ندارد حظر است. ...

س: ...

ج: قبل از شرع

س: می دانم آن بحث قبل الشرع، همان کفار هم الان فرمودید، آن ها هم بعد از شرع هستند. ما قبل از شرع

ج: نه، برای خودشان داریم، ما که می گوییم، برای آن ها هم بعد الشرع است. حالا خودشان خودشان می دانند. و اما بحث برائت این است که بعد از این که ما می دانیم شرع هست، احکامی خدا جعل کرده، حتی برای همین شرب تنن هم می دانیم حکم جعل کرده اما نمی دانیم چیست؟ حلال است یا حرام است؟ بحث ما این است که ما می دانیم احکام را شارع جعل کرده به همه ی موضوعات، حالا نمی دانیم برای شرب تنن چی جعل کرده؟ حرام جعل کرده یا حلال جعل کرده، این جا را می خواهیم بگوییم وظیفه ی ما چیست؟ آن بحثش این است که قبل از این که حلال و حرام را خدا جعل کرده باشد. ما بعد از آن که بعد از این که جعل کرده و نمی دانیم کدامش را جعل کرده وظیفه ی ما چیست؟ پس بنابراین این دو تا بحث ها به هم ربطی ندارد. این سه تا دلیل عقلی که (این ساعت هم مثل این که خراب است، هنوز اصلاً وقت نشده، زود آمدیم، سه و نیم ساعت زود آمدیم) آن چه حالا عرض، فقط عنوانش را عرض می کنم که آن بحث مهم دارد تا یک حدودی، دلیل بعدی، دلیل چهارم عقلی است که از راه علم اجمالی خواستند پیش بیایند که مقتضای علم اجمالی بر احتیاط است در شبهات حکمیه بعد الفحص، ان شاء الله فردا ببینیم آیا این دلیل چهارم هم می توانیم فردا تمام کنیم یا نه؟

س: ما مفصلاً در انسداد بحث کردیم.

ج: ما انسداد بحث نکردیم.

س: در انسداد بحث کردیم، مفصل بحث کردیم...

ج: بله؟

س: انسداد را مفصل بحث کردیم.

ج: انسداد را، این شاید با آن جا فرق بکند. بله، حالا این جا هم خیلی ان شاء الله تفصیل زیاد ندارد. و صلی الله علی محمد و آل محمد.

## جلسه ۸۵

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلی الله تعالى علی سيدنا و نبينا ابی القاسم محمد و علی آله الطيبين الطاهرين المعصومين لاسيما بقیة الله فی الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

رسیدیم به دلیل چهارم عقلی برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات حکمیه؛ این دلیل زیربنای تمام بیاناتش و تقاریش علم اجمالی به وجود محرمات در شریعت مقدسه هست. این که می‌گوییم محرمات به‌خاطر این هست که حالا برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات تحریمی به‌خصوص این ادله تقریب شده و الا در شبهات وجوبیه هم همین جور.

حاصل بیان اول که شیخ اعظم در رسائل آن را نقل فرموده‌اند از چند مقدمه تشکیل می‌شود؛ مقدمه‌ی اول این است که هر فقهی قبل از مراجعه‌ی به ادله یک علم اجمالی صددرصد برایش پیدا می‌شود که این محرماتی در اسلام وجود دارد، کما این که علم برایش پیدا می‌شود که واجباتی وجود دارد، بالاخره شریعت هست، دین هست، دین قانون دارد، باید و نباید دارد، افعَل و لاتفعَل دارد، انسان قبل از مراجعه به ادله هم یقین پیدا می‌کند که دین مسلماً واجد یک چنین اموری هست.

مقدمه‌ی ثانیه این است که بعد از این که چنین علمی پیدا کرد که خدای متعال چیزهایی را حرام فرموده بر او، هم به حسب حکم عقل و هم به حسب حکم شرع بر او لازم است که از عهده‌ی آن محرمات واقعی برآید و آن‌ها را امتثال کند. اما عقل شرعاً آیه‌ی شریفه‌ی «وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَتْتَهَا» (حشر/۷) خدای متعال امر فرموده که آن چه که خدای متعال از آن نهی فرموده از آن انتها بجویی، اجتناب بجویی. پس بنابراین ما ولو این که، این فایده‌ی این این است که، ولو این که مثلاً در بحث علم اجمالی قائل به تجیز نشویم، فرض کنیم کسی بگوییم علم تفصیلی منجز است، علم اجمالی منجز نیست؛ یا بگوییم مقتضی هست و وجود مقتضی بنفسه مادامی که شرایطش محقق نشود، موانعش مفقود نشود کارایی نداریم، ولو این مبانی که البته مبانی نادرستی است مثلاً، کسی قائل بشود؛ اما بیان اول می‌گوید که آقا ما کاری به این جهات نداریم، خدای متعال امر فرموده به این که علم تفصیلی داریم که فرموده که «وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَتْتَهَا» این را که علم تفصیلی به آن داریم، یعنی هرچی خدا نهی فرموده؟ صغری که وجدانی است یعنی یقین داریم خدای متعال، حتی قبل از مراجعه به ادله، یقین داریم خدای متعال از چیزهایی نهی فرموده، منتها

آن‌ها را حالا تفصیلاً نمی‌شناسیم چه چیزهایی هست؛ حتی مقلد هم همین جور است، مقلد هم می‌داند بالاخره یک چیزهایی هست که خدای متعال نهی فرموده، این صغری؛ کبرایش هم که می‌فرماید چی؟ خدا فرموده «وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا». پس به حکم این حکم شرعی ما باید از عهده‌ی تمام آن معلوم بالاجمال‌ها بیرون بیاییم.

راه دوم برای این مقدمه‌ی اثبات مقدمه‌ی ثانیه این است که «الاشتغال یقینی یقتضی البراءة الیقینیة» این حکم عقلی واضح بدیهی است که اگر شما یقین کردی، اشتغال ذمه پیدا کردی به حکمی از احکام الهی، این عقل می‌گوید ما باید یقین به برائت پیدا کنیم؛ مادامی که یقین به برائت پیدا نکردیم نمی‌توانیم آرام بنشینیم. مثلاً حالا کسی ظهر شده حالا نزدیک‌های غروب شک می‌کند ما نماز امروز خواندیم یا نخواندیم؟ کار زیاد داشتیم دیگر؛ عقلش می‌گوید چی؟ عقل می‌گوید اشتغال یقینی داشتی باید فراغ یقینی پیدا کنی، تا فراغ یقینی پیدا نکند عقل به او اجازه نمی‌دهد که آرام بنشیند. این جا هم همین جور است؛ می‌دانیم تکالیفی به گردن ما بوده، می‌دانیم محرماتی خدای متعال داده، این جا تا یقین نکنیم همه‌ی آن محرمات را اجتناب کردیم عقل اجازه‌ی آرامش به ما نمی‌دهد پس «الاشتغال الیقینی یقتضی البراءة الیقینیة»؛ این هم مقدمه‌ی دوم.

مقدمه‌ی سوم این است که بر اساس ضم این دو مقدمه که ما علم اجمالی داریم مقدمه‌ی اولی؛ دو، یا به آن آیه به حکم آن آیه یا به حکم عقل مان باید از عهده‌ی آن‌ها برآییم؛ نتیجه‌ی این دو مقدمه چه می‌شود؟ این که پس باید احتیاط بکنیم تا این که از آن معلوم بالاجمال‌ها بیرون بشود؛ این است که باید در تمام شبهات تحریمیه ما احتیاط بکنیم و هم‌چنین در... این بیان در شبهات وجوبیه هم می‌آید دیگر، در تمام شبهات وجوبیه هم باید احتیاط بکنیم. تا این جای بیان یک بیان واضحی است، مقدماتش مقدمات واضحی است؛ این جا یک ان قلتی را شیخ اعظم از زبان مستدلین کان عنوان می‌فرماید که ببینیم جواب آن ان قلت چه هست؟

ان قلت که این فرمایش شما درست است، این مقدمه‌ی اولی درست است، قبل از مراجعه‌ی به شرع و به ادله، ما علم اجمالی داریم که بله، یک محرمات فراوانی وجود دارد؛ ولی بعد از این که مجتهد به ادله مراجعه کرد یا مقلد به رساله‌ی عملیه مراجعه کرد دیگر آن علم اجمالی وسیع قهراً چه می‌شود؟ از بین می‌رود. یعنی مجتهد مراجعه به ادله کرد، فرض کنید صدتا محرم را دید که بله، روایت دارد فلان، فتوا داد به آن؛ دیگر بعد از این علم ندارد که مازاد بر این صدتا هم چیز دیگری هست؛ اگر از همین صدتا اجتناب بکند دیگر بر مازاد بر این صدتا که دلیلی بر آن نیست فقط احتمال بوده، شبهه‌ی تحریمیه یا شبهه‌ی وجوبیه‌ی صرف است؛ فحس هم کرده دلیلی پیدا نکرده. دیگر در دایره‌ی آن‌ها علم اجمالی به این که در بین آن‌ها هم یک حرامی است پس آیه بگوید باید از عهده‌اش بریایی یا آن

«الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية» دیگر آن جا پياده نمی شود؛ بلکه، نسبت به این صدا تا پياده می شود باید از همه ی این ها اجتناب بکند که دلیل دارد ولی نسبت به مازاد که این جورى نیست. حالا به عبارت دیگر در السنه ی بعدی ها این جور آمده می گویند آقا این علم اجمالی منحل می شود، دیگر علم اجمالی برای شما باقی نمی ماند؛ بلکه، قبل از مراجعه به ادله یک علم اجمالی گسترده ای پیدا می کنید که بلکه در باب طهارت، در باب صلاة، در باب بیع، در باب مثلاً اجاره، در باب چى، همین طور همه ی ابواب فقهی؛ ما این جا محرماتی داریم ولی بعد از این که مراجعه به ادله کردیم و پیدا کردیم روایاتی و آیاتی بر محرماتی، دیگر وقتی وجداناً به وجدان مان مراجعه می کنیم مازاد بر این هایی که پیدا کردیم که علم نداریم، پس عقل ما می گوید بلکه، این ها را باید امتثال کنیم، هم آیه می گوید همین ها را امتثال باید بکنید، صغرایش مشخص است، کبری هم، عقل مان هم می گوید؛ ولی مازاد بر این، علم اجمالی دیگر نداریم، وقتی علم اجمالی، حتی علم نداریم نه تفصیلی نه اجمالی؛ بنابراین در مازاد بخواهی به آیه تمسک کنی، تمسک به دلیل در شبهه ی مصداقیه اش است؛ نمی دانی هست یا نیست در مازاد. بخواهی به «الاشتغال اليقینی يقتضى البراءة اليقينية» آن هم همین طور، اشتغال یقینی وجود ندارد، مشکوک است، نمی دانیم؛ پس این یک اشکال مهمی است دیگر که بدواً به ذهن انسان می آید که این استدلال ناتمام است به خاطر این پاسخ و به خاطر این إن قلت.

جوابی که از این إن قلت می دهند این است که اگر ما بعد از مراجعه به ادله واقعاً علم تفصیلی پیدا می کردیم به محرمات همین جور بود که یعنی واقع را کشف می کردیم که بلکه، در واقع یک صدا تا حرام وجود دارد «بالعلم التفصیلی و القطعی» آن وقت می گفتیم در مازادش شبهه ی بدویه است نمی دانیم؛ ولی هر که به فقه مراجعه کند می داند توی فقه نادر است که انسان یقین پیدا بکند. چون مدارک فقهی ما یا هم سند و هم دلالت ظنی است یا یکی اش ظنی است و نتیجه همیشه تابع چه هست؟ اخص مقدمات است؛ به قرآن شریف مراجعه بکند، قرآن قطعی و سند است ولی نص کجا؟ خیلی نادر است، ظواهر است، پس یقین پیدا نمی کنیم. به روایات هم مراجعه بکند روایات هم معمولاً ظنی السند است و ظنی الدلالة، نادر است که نص باشد یا سندش هم متواتر باشد محفوف به قرائن علمیه باشد، لذا خیلی نادر است. پس شما فوق قوقش چه هست؟ مظنه پیدا می کنید که این محرمات است؛ اگر به این مظنه ها عمل کردی علم پیدا می کنی که در آن چه بر واقع بود و قبلاً، قبل از مراجعه به ادله، علم پیدا می کنید که تمام آن محرماتی که قبل از مراجعه به ادله علم به آن پیدا کردی امتثال شد؟ نه، شاید این هایی که دارد این روایات دارد می گوید حرام است واقعاً حلال باشد، آن حرام ها اصلاً نصی نداشته باشد یا بخشی اش لا اقل این جورى باشد. آدم از کجا علم پیدا می کند؟ پس «الاشتغال اليقینی يقتضى البراءة اليقينية» من اگر فقط به این روایاتی که به دستم

رسید عمل بکنم بقیه‌اش را برائت جاری کنم هیچ وقت برائت یقینیه را علم پیدا نمی‌کنم. بله، یک مطلب هست و آن این است که اگر شما روایاتی پیدا کردید بر این که فلان چیز حلال است با این که احتمال می‌دهید واقعاً حرام باشد، این جا مسلّم اگر آن چیز را ارتکاب کنید آن عقاب نخواهید شد چون خود مولا گفته حلال است ولی عقاب نشدن باعث نمی‌شود که شما جزم پیدا کنید آن حرام‌های واقعی را چه کار کردید؟ امتثال کردید. و آن شئت این که برای این که بهتر مسأله برای وجدان مان آشکار بشود فرض کنید یک کسی صدتا کاسه‌ای این جا هست، می‌داند چهار پنج تا از این ها سمی است که اگر بخورد هلاک خواهد شد، حالا که این جور است عقلش چه می‌گوید؟ می‌گوید از تمام صدتا اجتناب کن. حالا برای پنجاه تا از این ها عدول‌های شش آتشف آمدند گفتند این سمی است، این سمی است، شما از آن ها اجتناب می‌کنی می‌گذاری کنار، باز دلت می‌آید بقیه را بخوری؟ عادل‌ها شاید اشتباه کرده‌اند؛ بله، اگر علم تفصیلی صددرصد خودت پیدا می‌کردی که این پنج تا است، می‌دانی از این پنج تا کاسه توی این ها سم است، علم صددرصد پیدا می‌کردی که آن پنج تا کدام است پیدا می‌کردی، بله خیالت راحت بود می‌گفتی پنج تا بوده این هم پنج تا است که من علم صددرصد دارم بقیه دیگر هیچ اشکالی ندارد. اما اگر نه، عادل‌ها، بینه، عادل‌ها بیایند بگویند این ها، این ها، این ها است، شما حتماً از این که آن ها می‌گویند اجتناب می‌کنی ولی باز دلت نمی‌آید از بقیه اجتناب نکنی، می‌گویی شاید این ها اشتباه کردند، همین که این ها دارند می‌گویند سمی است شاید این نباشد یکی از همان ها آن جا باشد این اشتباه کرده.

س: استاد بالاخره علمی هستند که این ها.

ج: باشد.

س: ...

ج: باشد ولی کاری از دستش نمی‌آید، کاری از دستش نمی‌آید...

س: اطراف شبهه خارج می‌کند...

ج: خارج نمی‌کند، کاری از دستش نمی‌آید؛ تنها کاری که این ها از دست‌شان می‌آید این است که می‌گویند آقا، تو نسبت به این عقاب نداری، اگر می‌گویند حلال است؛ اما شما که محرمات چیز نبود که، یک دایره‌ی وسیعی داشت، لعل از آن ها باشد، لعل این سم در یک جا دیگر باشد، می‌گویند این سمی نیست، این سمی نیست؛ بگویند، این سمی نیست؛ اما لعل توی بقیه سمی باشد که این نگفته. اگر هم بگویند که.... بیاید بفرماید آن روایت، آن آیه این ها بفرماید





س: اجمالاً می توانستیم که می دانستیم که یک سری از احکام الهی هست، همین اجمالاً اشتغال پیدا کردید به همین مقدار که با امتثال حجت که از لحاظ علمی؟؟ انجام بشود، برائت درواقع اجمالی هم پیدا می کنیم؟؟

ج: برائت اجمالی به چه درد می خورد؟ برائت اجمالی لا اقتضاء است. او مقتضی است. بلکه از یک چیزهایی من برائت دارم ولی یک چیزها هم گردنگیر من است. فلذا است می فرماید، «و هذا المعنى لا يوجب انحصار المحرمات الواقعية فى مضامين تلك الأدلة حتى يحصل العلم بالبراءة بموافقتها، بل و لا يحصل الظن بالبراءة» نه تنها علم حاصل نمی شود، مظنه به برائت هم حاصل نمی شود. «و لا يحصل الظن بالبراءة عن جميع المحرمات المعلومة إجمالاً»، مظنه هم برای انسان پیدا نمی شود چون اولاً خیلی از این ادله که معتبر است، مظنه هم برای ما نمی آورد، فقط حجت است بلکه ممکن است ظن بر خلافش هم داشته باشد. بنابراین شما علم صد درصد پیدا کردی که محرماتی به دوش شما آمد، رفتی در ادله هم فحص کردی، پیدا کردید اما این پیدا کردن ها کاری را حل نمی کند. بلکه اگر این ها باعث علم شما می شد بلکه، فلذا می فرماید «ليس الظن التفصيلي بحرمة جملة من الأفعال كالعلم التفصيلي بها» این مثل آن نیست. «لأن العلم التفصيلي بنفسه مناف لذلك العلم الإجمالي» بلکه، علم تفصیلی اگر پیدا می کردی، این منافات با علم اجمالی داشت؛ یعنی دیگه با آن جمع نمی شد. حتماً آن علم اجمالی چه می شد؟ منحل می شد، از بین می رفت مثل این که شما علم پیدا کردی پنج تا از این کاسه هایی که این جا وجود دارد، پنجاه تا کاسه هست؛ پنج تای آن چیست؟ سمی است. علم اجمالی دارید اما کدام است؟ نمی دانی، اگر آمدی علم تفصیلی پیدا کردی، این را آزمایش کردی، یکی یکی کاسه ها را آزمایش کردی، دیدی همین پنج تا است. گذاشتی کنار، این بلکه، دیگه علم اجمالی نداری توی بقیه بلکه علم تفصیلی داری که در او سمی نیست. این منافات دارد اما اگر مظنه پیدا کردی که این پنج تا، این ها است، مظنه علم اجمالی شما را از بین می برد؟ بیّنه قائم شد، علم اجمالی شما را از بین می برد؟ نمی برد.

بعد می فرماید «و الظنّ غير مناف له لا بنفسه» که روشن است «و لا بملاحظة» این جواب شما آقایان که می فرمایید «و لا بملاحظة اعتباره شرعاً» حجیتش این کار را حل نمی کند. بلکه، معتبر است ولی معتبر است، چیست؟ معتبر است فقط فایده ای که دارد این است، اگر می گوید حرام است، یک حرامی کنار آن ها می نشیند می گوید همه آن هایی که من علم اجمالی داشتم باید از آن اجتناب کنم، این یکی را هم شارع گفته حالا بالاخره از این هم باید اجتناب بکنی، این هم در کنار آن ها، مثل همان مثالی که زدیم، توی این پنجاه تا کاسه، پنج تای آن سمی است. مولا به من گفت از این یک دانه هم اجتناب بکن، چشم! ولی این کاری به آن ندارد. این هم اضافه شد به آن ها، یک دردسری

اضافه کرد برای من که من از آن پنج تایی که علم پیدا کردم باید اجتناب کنم به اجتناب از همه، این هم تفصیلاً چون مولا دارد می گوید «إجتنب عنه» یا یک دلیل معتبری می گوید «أجتنب عنه» باید از این هم اجتناب کنم در کنار آنها،

س: در کنار آنها نیست، همین هم را به تنهایی انتساب کنی استحقاق عقاب از آن برداشته می شود. ما دیگه مستحق عقاب نیستیم آن جا؟؟

ج: از این، اما آن پنج تا چی؟ ما چه می دانیم؟

س: نه دیگه، آن برداشته می شود از؟؟

ج: چرا؟ به حق، دست شما نیست که بگویی برداشته می شود. چرا برداشته بشود؟ باید دلیل بیاوری که برداشته می شود.

س:؟؟ آقا مکلف نیستیم، همین برای ما

ج: چرا به واقع مکلف نیستیم؟ به واقع مکلف هستیم.

س: استحقاق عقاب نداریم دیگه،

ج: چرا نداریم؟ نه، عجب! پس این بود که می گوید از این إجتنب، این حرام است. حرام است. این هم می شود در کنار آن حرام های واقعی، از آنها باید اجتناب کنم. از این هم باید اجتناب کنم. اگر گفت این حلال است، دست گذاشت روی این یکی، گفت این حلال است. چه می شود؟ بله، این حلال است فایده اش این می شود که من اگر این را اجتناب بکنم، اگر این درواقع حرام باشد، عقاب نمی شوم. بله، این یک دانه این چنینی است عقاب نمی شوم ولی آن محرمات واقعی که علمش را پیدا کردم امثال شد یا نه؟ «اشتغال یقینی یقتضی البرائة یقینیه»، با اجتناب از این یا عدم اجتناب از این، من فراق یقینی از آن هایی که به دوشم آمد پیدا می کنم؟ اگر آنها غیر از این باشد چه جور فراق از آن را پیدا کردم؟

پس بنابراین این ادله ی ظاهری کاری نمی تواند بکند. بله، یک راه شما دارید، بیایید بگویید چی؟ بیایید بگویید که آن حرام های واقعی وقتی حرام است که یک اماره ای بر آن باشد و آلا تکلیف ندارد. این جوری بگو، اگر این جور باشد بله، بگوییم حرام واقعی، آن که مولا حتماً از ما می خواهد، آنها چه هست؟ آن محرماتی است که یک اماره ای

معتبره‌ای بر آن باشد. آن وقت وقتی ما گشتیم می‌بینیم اماره‌ی معتبره‌ای بر این‌ها هست؟ بر آن‌ها که دیگه نیست؛ پس غیر این‌ها که دیگه نیست؛ بله، آن جا دیگه در حقیقت اعتدال واقعی می‌شود. چون نفس الواقع به دوش ما نیامد، واقع با یک قید آمد. بنابراین وقتی گشتیم ابتداءً وقتی همه به ادله مراجعه نکردیم، این جوری می‌فهمیم می‌گوییم آقا ما می‌دانیم در شریعت محرماتی بر ما هست، البته محرماتی که تنجز آن، فعلیت آن، خاصه‌ی مولا متوقف بر این است که اماره‌ای داشته باشد. خیلی خب، وقتی در فقه وارد شدیم، به ادله مراجعه کردیم، برای صدتای آن‌ها پیدا کردیم اماره، پس می‌فهمیم این صدتا اگر باشد واجد شرط است. برای بقیه پیدا نکردیم، می‌فهمیم اگر درواقع هم باشد تنجزی ندارد چون خدا مقیدش کرده به این که باید اماره‌ای بر آن باشد، او که ندارد که، اگر کسی چنین حرفی را بزند، بله ولی این حرف باطل؟ جزماً و قطعاً چنین نیست؛ ادله مقید به این نیست.؟؟

س:؟؟ استاد مسلک؟؟ این مباحث این جا مطرح می‌شود؟

ج: بله؟

س: عدم؟؟ مسلک سببیت درواقع اماره؟؟ حالا طبق مسلک خود مرحوم شیخ که قائل به مسند؟؟ سلوکیه هستند، بعضی‌ها می‌خواهند آن را برگردانند به همان سببیت، ایشان طبق مبنای خودشان، این بحث وارد نمی‌شود. به انحلال می‌شود چون در سببیت تبدل حکم است.

ج: خب، اولاً این بحثی که این جا می‌فرمایید همان طور که بعداً هم می‌آید، می‌فرمایند، این‌ها می‌خواهند تصریح با این حرف‌های باطل نباشد، روی مسلک حق دارند. هذا اولاً، روی مسلک حق تقلید می‌کنند نه شما یک مسلک باطلی را بیاورید بکشید جلوی ما، بعد هم فعلاً شیخ اعظم دارند تقریر دلیل عقلی را می‌کنند؛ بعد هم خودشان جواب می‌دهند. حالا این‌ها همه‌اش دارد می‌پزد، شیخ می‌خواهد بپزد مطلب را درست، نه یک مطلب ناقصی را بیان کند بعد، نه درست بپزد؛ حالا که پخت، حالا ببینیم بعد خودش چه اشکالی می‌کند، هر چه هم می‌پزد جوابش مشکل‌تر می‌شود. چون هی سدّ ثغور می‌کند دیگه؛ محکم‌ترش می‌کند. فلذا فرمود «نعم لو اعتبر الشارع هذه الأدلة بحيث انقلب التكليف إلى العمل بمؤداهها بحيث يكون هو المكلف به كان ما عدا ما تضمنه الأدلة من احتمالات التحريم خارجاً عن المكلف به» آن وقت دیگه «فلا يجب الاحتياط فيها».

بیايد به یک شکلی کاری بکند که اگر او حرامی باشد همانی است که مفاد این ادله است. آن‌هایی که مفاد ادله نیست و توی این ادله نیامدند آن‌ها را نعم، یک انشائی فقط هست. بعثی، اراده‌ای دنبالش نیست. این طور نیست که

بخواهد آن‌ها را، این جور هم می‌گوییم برای این که چه لازم نیاید؟ تصویب لازم نیاید که بگوییم واقع فقط منحصر در این‌ها است؛ نه آن واقع‌های ...، این‌ها فقط یک کالبدی است، روح ندارد. اقتضاء امتثال ندارد. بعد در پایان کلام شیخ اعظم برای این که با یک مثال باز مطلب را روشن‌تر بکنند می‌فرمایند و بالجمله «فما نحن فيه بمنزلة قطع غنم يعلم إجمالاً بوجود محرّمات فيها»، یک گله گوسفند هست، می‌دانیم چندتای آن حرام است، حالا یا موتوعه؟؟ است یا مغصوبه است، بالاخره یک وجهی است، یا مالک آن نهی کرده گفته من راضی نیستم از این استفاده بکنی، «ثم قامت البينة على» حالا این جا چه باید کرد؟ یک گله گوسفند داریم نمی‌دانیم چند تا گوسفندهایش این جوری است. ما هم که علم نداریم کدام‌ها هست. باید چه کار کنیم؟ باید از همه‌ی گوسفندها اجتناب بکنیم دیگه چون «الاشتغال اليقيني يقتضي البرائة اليقيني» چون «وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَتْتَهُوا» (حشر/۷) خدا فرموده همان پنج‌تا، همان چندتا اجتناب بکنید. ما هم باید احراز کنیم که اجتناب کرده بشود. «ثم قامت البينة على تحريم جملة منها و تحليل جملة» بینه قائل شد گفت آقا این‌ها هم نه، این‌ها عیب ندارد، این هفت هشت تا عیب ندارد. این چهار پنج‌تا هم عیب ندارد، عیب دارد. تحلیل بعضی و تحریم بعضی، این گفت این پنج‌تا عیب دارد، آن پنج‌تا ...، «و بقى الشك فى جملة ثالثة» مثل ما نحن فيه همین است دیگه، فقیه رفته ادله پیدا کرده، این روایت می‌گویند این‌ها حلال است. روایتی هم می‌گویند این‌ها حرام است، یک بقیه و مواردی هم مانده که شبهه حکمیه است، نمی‌دانیم حلال است یا حرام است؟ «فإن مجرد قيام البينة على تحريم البعض لا يوجب العلم و لا الظن بالبراءة من جميع المحرمات» حالا واقعاً همین جا اگر ما آن بینه آمد گفت که این پنج‌تا غنم، از این گله‌ی گوسفند این پنج‌تا هیچ اشکالی ندارد. ما این‌ها را رفتیم ذبح کردیم، ضیافت کردیم هر چی، گفت عیب ندارد. آن پنج‌تای دیگر هم گفت که چیست؟ گفت نه این‌ها حرام است، این‌ها ...، از آن‌ها هم اجتناب کردیم، اگر رفتیم بقیه را انجام دادیم، بقیه گوسفندها را، ذبح کردیم و مصرف کردیم و معامله کردیم و هر چی، اما یقین می‌کنیم از آن که علم داشتیم اول، که توی این‌ها چندتا محرم وجود دارد؟ علم پیدا می‌کنیم که از آن محرمات اجتناب کردیم یا فقط احتمال می‌دهیم شاید اجتناب کردیم. اگر آن‌ها توی همین‌هایی باشد که این گفت حرام است، اجتناب کردم اما اگر غیر این‌ها باشد چی؟ نه، خوب دقت می‌کنید این جا را؟ این جا انکارش کفر است، چون خیلی واضح است. خیلی واضح است این که اگر شما علم، این مثال را که شیخ آوردند می‌فرماید که یک گله گوسفند است، می‌دانید توی این گله گوسفند پنج شش‌تا گوسفند محرم وجود دارد. علم وجدانی دارید پنج شش‌تا گوسفند محرم وجود دارد. بینه آمد قائل شد گفت این پنج‌تا چیست؟ این پنج‌تا حرام است. حالا این بینه هم دو جور می‌تواند حرف بزند، یک وقت می‌گوید آقا این پنج‌تا حرام است، یک وقت می‌گوید آقا همان پنج‌تایی که تو علم پیدا کردی، این‌ها است. دیگه بالاتر از این که نمی‌شود که،

می‌گوید همان پنج‌تایی که تو علم پیدا کردی این‌ها است. خیلی خب، حالا اگر من از همین پنج‌تایی که این گفت اجتناب بکنم بقیه را بروم مصرف بکنم، آیا علم پیدا می‌کنم از آن محرمات واقعی که در این بین یقین داشتم اجتناب کردم؟ نه، شاید این آقا اشتباه کرده،

س: احتمال انطباق که هست بالاخره.

ج: احتمال انطباق بله هست ولی پس یقین من پیدا نمی‌کنم که امتثال کردم و حال این که گفتیم «الاشتغال یقینی یقتضی البرائة یقینی»، بله احتمال می‌دهم لعل اگر از این‌ها اجتناب بکنم

س: علم را به هم نمی‌زند این اجتناب؟؟

ج: علم را به هم نمی‌زند، نه

س: ببخشید وقتی ما هشتاد درصد این گله گوسفند را برایش مؤدای امارات هست نسبت به حلیه که حرمتش برای مات ثابت شده، بیست درصد باقی‌مانده را شک داریم، انطباق به همین

ج: شک دارید درست است. جان کلام آن جا،

س: یقین از بین رفت؟؟

ج: لا اله الا الله، نه، اگر آن بیست تا را انجام بدهی آیا یقین می‌کنید آن‌هایی که یقین کرده بودید حرام است؟ آن‌ها را امتثال کردید؟ یا این جور جواب بدهید جای دیگر نروید این را جواب بدهید. یقین می‌کنید که آن‌ها را امتثال کردید؟ نمی‌کنید، شاید امتثال نکردید، شاید اتفاقاً آن‌ها اشتباه کردند، همان حرام‌ها توی همین بیست‌تایی باشد که دارید انجام می‌دهید.

س: یقین اولیه ما به این که محرمات واقعی غیر از آن هشتاد درصد باشد، آن هم از بین رفته؛ احتمال دارد همین؟؟ اماره برایش مؤدای اماره

ج: نه، آن‌هایی که منجز شد آن موقع، امتثال کردی یا نکردی؟

س: نه

ج: «اشتغال یقینی یقتضی البراءة یقینی»

س: یقین تعبدی هم کافی است دیگه، نباید یقین بالمعنی بالاخص باشد که، یقین تعبدی هم کافیه، حالا یقین تعبدی

ج: یعنی چه یقین تعبدی من پیدا کردم؟ توضیح داد دیگه، گفت که یقین تعبدی هم پیدا نمی‌کنیم برای این که آمد گفت که چی؟ اگر گفت این‌ها، از این‌ها اجتناب بکن، این هم در کنار آن واقعه ما می‌شود یک وظایفی که باید اجتناب بکنم از آن، اگر گفت حلال است، فقط فوقش این است که من اگر این‌ها را انجام دادم، عقوبت نسبت به این‌ها ندارم اگر حرام باشد اما این چه ربطی دارد به این که آن حرام‌های واقعی که علم پیدا کردم کاری نتوانم انجام، بتوانم آن‌ها را انجام بدهم. پس بنابراین «نعم لو اعتبر الشارع البينة» شیخ همه سد و ثغورها را کرده که شما خلجان به ذهن‌تان می‌کند، همه این‌ها را حسابش را کرده، فرموده «نعم لو اعتبر الشارع البينة فی المقام بمعنی أنه أمر بتشخیص المحرمات المعلومة وجوداً و عدماً بهذا الطريق رجوع التکلیف إلى وجوب اجتناب ما قامت علیه البينة لا المحرم الواقعی». اگر شارع خودش بیايد چه کار کند؟ این جوری بگويد، بگويد بله من محرمات واقعی جعل کردم توی لوح محفوظ قرار دادم، آن که از تو می‌خواهم این است که از راه بینه بروی آن را به دست بیاوری، هر چه بینه قائم شد یا خبر واحد حجت قائم شد امتثال کن، هر کدام نشد نمی‌خواهم. اگر شارع چنین حرفی را بزند «رجع التکلیف إلى وجوب ما قامت علیه» یعنی عقل آن وقت این جا می‌آید می‌گوید من که کاسه از آش داغ‌تر نیستم؛ عقل می‌گوید آن وقت چی؟ می‌گوید خودش دارد این جوری می‌گوید، می‌گوید من توی لوح محفوظ واجبات و محرماتی قرار دادم، آن‌هایی که بینه قائم بر آن می‌شود می‌گویم اطاعت بکن، من آن‌ها را می‌گویم، بقیه‌اش را ترخیص دادم، نمی‌خواهم. خود دیگه، خودش گفته. ولی آیا مفاد ادله‌ی حجیت خبر واحد این است؟ این نیست. پس بنابراین...

س: واقع‌نمایی دارند؟؟

ج: واقع‌نمایی می‌کنند ولی مولا نمی‌گوید آنی که فقط این قائم به آن شد اطاعتش را می‌خواهم، غیر این را نمی‌خواهم، این خلف فرض است، فرض این است که ما می‌دانیم این چنین نیست و ما به احکامی که «سواء قامت علیه الامارة أم لا»؟ علم داریم که مولا چنین تکالیفی را دارد.

پس بنابراین الهنا شیخ قدس سره یک بیان قوی‌ای از طرف آن‌ها خودشان این قدر قدرتمند نیستند چنین بیان عقلی بیاورند، اقامه کنند. شیخ که اصولی است یک چنین بیان قوی عقلی اقامه فرمود برای وجوب اجتناب به نفع اخباری‌ها، که بله، این دلیل عقلی اقتضاء می‌کند وجوب احتیاط را، بعد می‌فرمایند والجواب؛ توی الجواب دوتا جواب ایشان می‌فرمایند که حالا آیا جواب‌های‌شان یک خرده‌اش احاله به ما بعد است. جواب‌هایی که ما بعداً

خواهیم گفت. ان شاء الله در بحث اشتغال خواهد آمد که در این موارد ما می‌خواهیم بگوییم انحلال حکمی می‌شود در حقیقت. دیگه تفصیل ندادند. حالا چون وقت گذشته ان شاء الله تتمه کلام.

س: فردا

ج: ما که حاضریم.

س: فردا باشد دیگه

ج: بله به همان روال؟؟

ج: بله آقا؟

س: فردای درسی

ج: نه فردا هم می‌آییم دیگه تعطیل می‌شود تا ۱۸ روز دیگه، بله. و صلی الله علی محمد و آل محمد.

## جلسه ۸۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیه الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

ان شاء الله سال نو بر همه مبارک باشد و سال ترقیات معنوی و مادی برای همگان ان شاء الله.

رسیدیم به ادله‌ی عقلیه‌ی داله‌ی بر وجوب احتیاط در شبهات تحریمیه و وجوبیه‌ی حکمیه. سه تقریر برای دلیل عقلی وجود دارد، دوتای آن‌ها را قبلاً بیان کردیم، تقریر سوم از راه علم اجمالی است. برای تقریر از راه علم اجمالی هم دو تقریر وجود دارد، یک این که ما از کبریات باب علم اجمالی استفاده بکنیم؛ دو، این که نه، صغرایش را از راه علم اجمالی استفاده کنیم، کبرای آن را از شرع بگیریم و شیخ اعظم قدس سره از همین راه دوم تقریر فرمودند که قبلاً تقریر ایشان را تفصیلاً عرض کردیم؛ اجمالاً برای این که زمینه آماده بشود برای مطالب بعدی‌شان که فرموده‌اند، ایشان می‌فرمایند که ما یک کبرایی داریم که از شرع استفاده کردیم و آن کبری این است که خدای متعال فرموده: «وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا» (حشر/۷) هر چه پیامبر اکرم (ص) از آن نهی فرموده است شما انتهای بجوید، اجتناب کنید؛ این کبرایی است که ما از شرع گرفتیم. از آن طرف هر کس قبل از مراجعه‌ی به ادله، همین که متوجه

می‌شود دینی در کار هست و اسلامی در کار هست قهراً اسلام بی‌قانون که نمی‌شود، دین بی‌قانون که نمی‌شود، پس بنابراین علم اجمالی پیدا می‌کند که این دین و این اسلام، قوانین تحریمیه و وجوبیه‌ای حتماً دارد، این علم اجمالی را پیدا می‌کند؛ بنابراین یک صغری تشکیل می‌شود که «أنا أعلم» این‌که پیامبر اکرم نهی‌هایی دارد و واجباتی هم دارد، حالا البته چون بحث ما شیخ جدا کردند بحث شبهات تحریمیه و وجوبیه را فعلاً به تحریمیه توجه کنید؛ «وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا» بنابراین علم پیدا می‌کنیم به این‌که حتماً شارع مقدس، پیامبر اکرم (ص) نهی‌هایی را دارند، این صغری؛ کبری هم که خدای متعال فرموده «وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا». نتیجه چه می‌شود؟ نتیجه این می‌شود که قبل از مراجعه‌ی به ادله هر کسی و هر فقیهی و غیر فقیه، علم پیدا می‌کند به این‌که باید امتثال کند این «وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا» را؛ چون صغرایش که محقق است به علم اجمالی، کبری هم که به علم تفصیلی علم به آن دارد «وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا». صغری را علم اجمالی، کبری به علم تفصیلی؛ وقتی این چنین شد عقل در این جا ما را ملزم می‌کند به احداً امرین؛ می‌گوید یا شما باید کاری بکنید که تمام آن محتمل‌الوجوب‌ها و محتمل‌التحریم‌ها را امتثال بکنید، چرا؟ چون اشتغال یقینی «یقتضی البراءة الیقینیة»؛ اشتغال که یقین به آن پیدا کردید، به علم تفصیلی که شارع فرمود: «وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا». پس باید تمام این موارد را یا امتثال بکنید، تمام محتملات‌الوجوب و محتملات‌الحرمه را در آن‌ها انجام بدهید، در این‌ها ترک کنید و یا این‌که یک امنیتی برای خودت از نظر عقاب پیدا بکنی؛ مثلاً فرض کنید که با این‌که این علم اجمالی را پیدا کردید اگر یک روایتی معتبر‌السند و الدلاله‌ای آمده گفت این حلال است، این جا ولو این‌که این درواقع واجب باشد و یا ولو درواقع این حرام باشد اما وقتی شارع فرمود واجب نیست یا فرمود حرام نیست این موجب امنیت شما می‌شود ولو این‌که محتمل است که درواقع واجب باشد یا درواقع حرام باشد، ولی بالاخره شارع خودش فرموده است که این واجب نیست یا حرام نیست. پس یا باید احراز امتثال کنید و یا اگر احراز امتثال نکردید در بعضی، یک برائت شرعیه‌ای، امنیت شرعیه‌ای برای خودت به‌دست بیاوری. بنابراین در تمام مواردی که فقیه شک می‌کند این امر حرام است یا حرام نیست طبق این قاعده، طبق این بیانی که گفتیم باید چه کار کند؟ باید احتیاط بکند؛ مگر این‌که بر بخورد به حدیثی و روایتی یا آیه‌ای که امنیت برای او ایجاد می‌کند؛ این حاصل استدلالی است که در این جا شد، بعد این ان‌قلت و قلت‌هایی داشت که مرحوم شیخ عنوان کردند و جواب دادند؛ ان‌قلت اول این بود که این درست است که شما می‌فرمایید، اما این قبل‌المراجعیه به ادله است؛ فقیه وقتی مراجعه به ادله می‌کند دیگر این علم اجمالی زائل می‌شود، از بین می‌رود پس ما دیگر صغرای نداریم؛ اگر به‌صورت کلان به این علم اجمالی نگاه کنیم وقتی که تمام فقه را استنباط کرد علم اجمالی‌اش از بین می‌رود؛ اگر به‌صورت جزیره‌ای جزیره‌ای نگاه کنیم مثلاً در باب طهارت نگاه کنیم یک واجبات و محرماتی است؛ در باب



صلات نگاه کنیم یک واجبات و محرماتی است و هکذا. این جا هم وقتی که مراجعه به ادله کرد در آن باب علم اجمالی اش در آن جا دیگر از بین می رود، علم اجمالی آن جا هم ربطی به جاهایی دیگر که ندارد که؛ هرجایی برای خودش یک، یعنی ما می دانیم در حوزهی طهارت شارع احکامی دارد، در حوزه صلات احکامی دارد، در صوم احکامی دارد، در خمس احکامی دارد و هکذا. بنابراین بعد از مراجعه این علم اجمالی اش از بین می رود، این قبل المراجعة است، بعد المراجعة از بین می رود، چرا؟ برای این که بالاخره به ادله برخورد می کند دیگر، احادیث، آیات این ها برخورد می کند می فهمد چه چیزهایی واجب است و یا چه چیزهایی حرام است. دیگر در آن حوزه علم اجمالی باقی نمی ماند؛ وقتی این علم اجمالی باقی نماند پس دیگر استدلال منتفی می شود و صغری برای «ما نهائکم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا» به عنوان علم اجمالی نداریم بلکه به عنوان تفصیلی داریم؛ بله این ها را که روایت دلالت کرد بر حرمتش، این ها تفصیلاً می دانیم حرام است، انتهاء می کنیم؛ این ها هم تفصیلاً می دانیم واجب است امتثال می کنیم.

شیخ اعظم قدس سره از این جواب داده، گفتند نه، این جا حتی بعد المراجعة علم اجمالی شما این جوری نیست که از بین برود چرا؟ برای خاطر این که این ادله ی ما «قُلْ مَا يَكُونُ دَلَالاً بِنَحْوِ عِلْمٍ» و حجت باشد بنحو علم، قل، بلکه معمول جاها این چنین نیست؛ چون روایات که ظنی السند است، حالا ولو دلالتش هم قطعی باشد، صریح باشد اما سندش که ظنی است و نتیجه تابع اخص مقدمات است؛ بنابراین ما علم پیدا که نمی کنیم که آن چه که به گردن ما آمد آن صغری و کبرایی که تشکیل شد این ها همین ها است که این روایات دارد دلالت می کند بر آن؛ نه، شاید این روایات اشتباه باشد و همان هایی که اتفاقاً حرام واقعی نبوده این دارد دلالت می کند بر حرمتش و آن حرام های واقعی همان هایی باشد که روایتی ندارد؛ یا واجبات واقعی همان هایی باشد که روایتی ندارد یا روایتش دارد می گوید که مثلاً.... بنابراین این علم از بین نمی رود، ما همین طور علم اجمالی داریم که یک حرام های واقعی وجود دارد، مظنه، مظنه این نمی تواند با علم اجمالی دریفتد علم اجمالی را از بین ببرد؛ آن که علم اجمالی را از بین می برد علم تفصیلی است نه مظنه؛ مظنه که از بین نمی برد. این به خدمت شما عرض شود که بله، بعد می فرمایند در آخر کار می فرمایند اگر یک جوری بود که حاصل ادله اعتبار حجج این می شد که آن حرام های واقعی ای که اماره بر آن هست لزوم اتباع دارد نه هر حرام واقعی؛ حرام واقعی ای که اماره ای بر آن باشد. حدیث صحیح السند و الدلاله ای بر آن دلالت بکند، معتبر السند و الدلاله ای بر آن دلالت بکند؛ اگر چنین چیزی بود بله، این علم اجمالی ما چه می شد؟ منحل می شد. چون بعد از این که فقیه مراجعه می کرد مثلاً در باب طهارت، صد تا مثلاً روایت معتبر السند و الدلاله پیدا می کرد؛ مازاد بر این پیدا نمی کرد، می فهمد آن هایی که مازاد بر این اگر هم در واقع باشد آن ها تکلیف بر آن نیست، چرا؟ چون اماره ای بر آن قائم نشده. و اگر آن واقع هایی بر گردن من هست که این امارات دلالت بر

آن‌ها می‌کند؛ اگر این امارات مطابق واقع باشد آن واقعاً گردن‌گیر من می‌شود؛ و حال این‌که قلّ و حاشا که مفاد ادله این باشد. پس بنابراین تا این‌جا این استدلال یک استدلال تمامی خواهد بود؛ شیخ اعظم قدس سره و الجواب؛ وارد جواب از این استدلال می‌شوند. من قبل از این‌که فرمایش شیخ، جواب‌های شیخ اعظم را ذکر بکنم دوتا مطلب را عرض می‌کنم؛ مطلب اول این است که این بیانی که شیخ فرمود چه جور تقریر دلیل عقلی می‌شود؟ شیخ قدس سره به آیهی شریفه استدلال کرد که خدای متعال فرموده: «وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا»، صغرایش را هم ما به علم اجمالی فهمیدیم؛ این‌که «الاشتغال اليقینی يقتضى البراءة اليقينية» همه‌ی تکالیف همین جور است. الان صلّ را ما چرا باید امثال کنیم؟ و چرا اگر شک کردیم عقل می‌گوید که باید اتيان بکنیم؟ این یک چیزی است که دلیل عقلی باب نیست برای تمام تکالیف است؛ اگر بناست به آیه استدلال کنیم و بگوییم خدای متعال فرموده: «وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا» این کبراست، صغرایش علم اجمالی داریم که حرام‌هایی وجود دارد؛ این‌که دلیل عقلی نمی‌شود که. دلیل عقلی آن است که ما کبرایش را از عقل استفاده کرده باشیم، این کبرایی که ما این‌جا داریم که شرعی است که خدای متعال فرموده: «وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا»؛ عقل هم که می‌گوید این تکلیف که علم تفصیلی به آن داریم این را باید امثال کنیم و تا مادامی که یقین به امثالش پیدا نکردیم نمی‌توانی راحت باشی چون «الاشتغال اليقینی يقتضى البراءة اليقينية» مثل چی؟ مثل صلّ، مثل صوم، مثل خمّس، مثل زکّ و امثال این‌ها. پس این اگر این‌جوری بخواهیم تقریر بکنیم این استدلال به دلیل عقلی نیست، این تقریر دلیل عقلی نیست این جور استدلال کردن، تقریر.....

س: آخر عقلیه‌ی مرحوم مظفر می‌گفت یکی از مقدمات شرع باشد یکی‌اش....

ج: هیچی از آن شرع، چه چیزی از آن شرع است این‌جا؟

س: حاج آقا این آخر نیست «وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا»

ج: نه آن حرف آخری است حالا آن را عرض می‌کنم. ببینید مثل این‌که شما بفرمایید که دلیل عقل اقتضا می‌کند وجوب نماز را، چرا؟ دلیل عقلی داریم بر خواندن نماز؛ چرا؟ خدا فرموده: «صَلُّوا»، چون خدا فرموده «صَلُّوا» عقل هم می‌گوید اطاعت خدا واجب است پس بنابراین عقل دلالت می‌کند بر وجوب صلات.

س: پس وقتی حکم ارشادی است پس حکم عقل است دیگر، وقتی که ارشادی باشد پس عقل است؛ یعنی حکمی، بیانی که آیه‌ی مبارکه دارد ارشاد به همان حکم‌العقل است درواقع.

ج: اگر ارشاد بگیریم که حالا بعد خواهیم گفت، ارشاد بگیریم اشکالاتی دیگری است که آقای آخوند فرموده؛ این عرض بنده غیر از این حرف‌هاست، عرض بنده این است که ظاهر کلام شیخ این است که «بمقتضی قوله تعالی «وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا»» ارشاد بگیریم اصلاً لازم نیست این را بیاوریم، درست؟ باید بگوییم عقل به همان راه اول، باید بگوییم قواعد علم اجمالی این جا پیاده می‌شود؛ یعنی باید این جوری تقریر بکنیم، بگوییم ما علم اجمالی داریم به وجود محرمانی، درست؟ علم اجمالی هم منجز است و تمام اطراف خودش را تنجیز می‌کند پس بنابراین چون علم داریم و علم اجمالی هم منجز تکالیف واقعیه هست بنابراین عقل حکم می‌کند که باید تمام اطراف را بیاوریم. این را این جور تقریر کنیم می‌شود دلیل عقلی؛ اما اگر بگوییم نه، مقتضای قول خدای متعال این است که بعضی هم توجیه فرمودند، مرحوم سید قدس سره در حاشیه‌شان توجیه فرمودند که چرا شیخ این را فرموده؟ فرموده چون عده‌ای قائل هستند به این که علم اجمالی منجز نیست، شیخ می‌خواسته از این راه بفرماید که حتی علی مسلک آن‌ها هم بشود به این تقریر کرد، یک تقریر بین المللی باشد، هم آن‌هایی که قائل به تنجیز هستند، هم آن‌هایی که قائل به تنجیز نیستند؛ عرض بکنم این راه، این توجیه توجیهی نیست که مطلب را تصحیح بکند چرا؟ به خاطر این که دلیل عقلی نمی‌شود. شما می‌خواهید تقریر عقلی بکنید، این که تقریر عقلی نیست؛ شما آمدید این جا از یک کبرای قرآنی استفاده کردید گفتید قرآن که فرموده «وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا» صغرایش هم علم داریم؛ حالا یک وقت آدم علم تفصیلی دارد یک وقت علم اجمالی دارد. مثل این که مولا گفته «أَكْرَمُ الْعَالَمِ» بعد می‌دانیم دو نفر این جا هستند می‌دانیم یکی شان عالم است، عقل می‌گوید چی؟ این جا باید هردو را اکرام بکنیم تا این از آن «أَكْرَمُ الْعَالَمِ» ی که یقین داریم تکلیفش متوجه ما شده امتثال کرده باشیم. آیا این جا عقل است که می‌گوید این امتثال این لازم است؟ پس این دلیل عقلی اگر این جور بخواهیم بگوییم این دلیل، دلیل عقلی نمی‌شود.

س: عقاباً آخر استدلال را به کبری می‌زنیم؟

ج: به کبری می‌زنیم بله.

س: پس هم آخر شرعیه آخر استدلال شرعیه آخر

ج: ولی عقلی نیست؛ و اگر این بخواهد چیز دیگری باشد که بعداً خواهیم گفت فرمایش آقای آخوند، آن‌ها را بعداً خواهیم گفت که اشکالات دیگری هم دارد. اما شیخ قدس سره این مطلب اولی که خواستم عرض بکنم. مطلب دومی که این جا باید به آن توجه بکنیم این است که، و با این می‌خواهیم ما خیلی بحث را گسترده نکنیم در این جا، چون این‌ها مباحثش در حقیقت مباحث عمده‌اش و دقیق آن مطالبی است که در باب اشتغال خواهد آمد آن جا علی

التفصیل؛ شیخ هم این جا هی خودشان هم ارجاع دادند «کما سیجیء ان شالله، کما سیجیء ان شالله» دیگر نخواهیم تکرار بکنیم این ها را؛ مباحث مهم آن ان شالله در باب اشتغال خواهد آمد.

مطلب دوم این است که آن ان قلت را شیخ چه جور جواب داد؟ ایشان فرمود، آن ان قلت این بود که قبل المراجعة به ادله ما چنین علم اجمالی داریم، بعد المراجعة به ادله که ما چنین علم اجمالی را نداریم. شیخ فرمودند نه، این ها ظنی است بر ما علم نمی آورد؛ پس بنا بر این علم اجمالی باقی است و از بین نمی رود. این جا هم وقتی ما به وجدان مان مراجعه می کنیم، آیا درست است تک تک این روایات، تک تک این ها را که نگاه می کنیم ظنی السند یا ظنی الدلاله است ولی حجت است؛ آیا عقلاً، وجداناً ما احتمال می دهیم که تمام این ها دروغ باشد و خلاف واقع باشد؟ تمام این ها خلاف واقع باشد، اتفاقاً واجبات همه اش خارج از این روایات باشد و محرمات هم همه اش خارج از این روایات باشد که دارد دلالت بر حرمت می کند، این ها همه اشتباه است؛ و آن واجبات غیر از این ها است که «لم تقم علیه الامارة»، محرمات هم غیر از این ها است که «لم تقم علیها اماره» آیا چنین احتمالی، چنین، عقلاً، عقلاً، وجداناً وجود دارد؟ یا این که نه، مسلّم می دانیم که این وسائل الشیعه این طوری نیست که همه ی این ها اشتباه باشد؛ قطعاً بسیاری از این ها مطابق با واقع است. وقتی این چنین شد که قطعاً بسیاری از این ها مطابق با واقع هستند، البته ما نمی دانیم تفصیلاً کدام است، آیا بعد از این که می دانیم قطعاً این ها مفادهایش که ما عمل می کنیم به آن ها مطابق با واقع هست، آیا باز آن علم اجمالی کبیر ما باقی می ماند؟ یعنی مازاد بر این ها واقعاً علم داریم که حرام هایی هست؟

س: این قطع دومی را از کجا به دست آوردیم ما؟

ج: عرض کردیم وجدان شما می گوید تمام وسائل الشیعه خلاف واقع است؟ همه ی این ثقات، همه ی این ها همه دروغ گفتند؟ همه ی اشتباه کردند به حساب احتمالات؟

س: آخر که آن قطع اولی را بیاید بشکند که ...

ج: نه شما این را جواب بده آن وقت می شکند آن؛ آیا به حسب حساب احتمالات احتمال می دهید تمام روایات که ثقات نقل کردند و معتبر است، یعنی ثقات نقل کردند دیگر، همه ی این ها خلاف واقع است؟ همه شان اشتباه کردند؟ و حرام ها غیر از این هایی است که در این وسائل الشیعه هست؛ همه ی این هایی که در وسائل الشیعه گفته حرام است یا در کافی یا در تهذیب یا در استبصار یا در من لا یحضره الفقیه این کتب اربعه ی ما آمده، هرچی این جا گفته حرام

است خلاف واقع است، حرام‌ها یک چیزهایی است که هیچ اماره‌ای بر آن نیست؛ هرچی این‌ها گفته واجب است این‌ها همه اشتباه است، واجبات یک واجبات دیگری است که اماره‌ای بر آن نیست، احتمال می‌دهید؟ به حسب....، بله؟

س: نه دیگر

ج: نمی‌دهیم؛ پس بنابراین یقین دارید مفاد بسیاری، تمام این‌ها یا بسیاری از این‌ها چه هست؟

س: فقط بعضی از آخر ...

ج: حالا صبر کنید تا بگوییم؛ پس یقین پیدا می‌کنید که مفاد بسیاری از این‌ها یا تمام این‌ها چه هست؟ مطابق با واقع است. مثلاً این‌ها چندتا هستند؟ این‌ها اگر هزارتا هستند، لااقل هشتصدتای این‌ها مطابق با واقع است؛ از اول که شما وقتی قبل از مراجعه به شرع علم پیدا می‌کردید بیش از هشتصدتا احتمال می‌دهید خدا تکلیف داشته باشد؟ بیش از این مقدار یا فقط احتمال می‌دادید؟ هشتصدتایش مسلم است، مازاد بر آن محتمل است؛ پس بنابراین آن‌چه که ابتدائاً علم اجمالی به آن داشتید که بله، در شرع بی‌قانون که نمی‌شود دین بی‌قانون نمی‌شود، اما چقدر قانون دارد؟ هشتصدتا، هزارتا، به همین اندازه هم شما الان روایات دارید و می‌دانید بسیاری از این روایات مطابق با واقع است، الان وقتی به نفس‌ام مراجعه می‌کنم آیا خارج از این‌ها واقعاً علم دارم که چیزی هست یا احتمال فقط می‌دهم؟ احتمال فقط می‌دهم که مازاد بر این‌ها شاید چیزی باشد، نه این‌که قطع دارم؛ پس بنابراین آن معلوم بالاجمال اولی ما که به آن می‌گوییم علم اجمالی کبیر، به واسطه‌ی این علم اجمالی صغیر چه می‌شود؟ منحل می‌شود. و این جوابی است که اخیراً مرحوم آقای آخوند داده و اخیراً مرحوم آقای خوئی هم دادند، بزرگان دیگری هم دادند. حالا علاوه بر این‌که انسان خودش هم که حساب می‌کند می‌بینید وجدان خودش چه هست؟ همین است؛ ما بعد از مراجعه‌ی به ادله، بعد المراجعة‌ی به ادله و دیدن این ادله‌ی دالیه‌ی بر محرمات و ادله‌ی دالیه‌ی بر واجبات در وجدان خودمان بیش از آن‌چه که این‌ها دلالت می‌کند علم برای ما باقی نمی‌ماند؛ پس آن ان‌قلت که می‌گفت این علم اجمالی قبل المراجعة است اما بعد المراجعة، دیگر علم اجمالی برای ما باقی نمی‌ماند کلمه‌ی حقی است، و این‌که شیخ قدس سره رفتند سر این‌که این‌ها نه، این‌ها که ظنی الدلاله، یا ظنی السند هستند، درست؟ به این منظر نگاه فرموده؛ جواب این است که نه ما به این، درست است این‌ها ظنی الدلاله و ظنی السند هستند ولی ما به حسب حساب احتمالات یقین داریم تمام این‌ها خلاف واقع نیست، مضامینش، حالا کدام است البته نمی‌دانیم؛ پس بنابراین اگر فقیه به همین‌ها عمل بکند می‌داند به آن‌چه که در واقع هست عمل شده به آن‌چه که در واقع، و احتمال می‌دهد

شاید به بعضی هم... ولی به آن چه که علم پیدا کرده می‌دلند بیشتر از این نیست، عمل کرده. بنابراین این استدلال خیلی استدلال مهمی نیست چون یک جواب این چنینی واضحی دارد، حالا این جا علما بحث‌های بسیار طولانی و مفصلی فرموده‌اند که این‌ها زیربناهایش حرف‌هایی است که در باب اشتغال خواهد آمد فلذا ما به خاطر این جهت نمی‌خواهیم وارد آن مطالب خیلی طویل و عریض در این جا بشویم به خاطر این که جواب واضحی در این جا وجود دارد که همین است؛ ولیکن این جا چون کلام شیخ را نقل کردیم دوتا جوابی که شیخ اعظم دادند نقل می‌کنیم فرمایش کفایه را هم نقل می‌کنیم و دیگر وارد تنبیهات می‌شویم ان شاء الله. آن مباحث طویل و عریض و مباحث اشتغال که هی این جا آوردند بیان کردند دیگر آن‌ها را نمی‌گوییم، چون حق مطلب نمی‌تواند ادا بشود مطالبش برای آن جاست.

س: این اکثریت تمام که فرمودید مطابق با واقع هست اگر علم به آن‌ها پیدا می‌کنیم آن را از کجا به دست می‌آوریم ما بالاخره....

ج: شما یک دفعه گفتم تصدیق کردید دوباره شک کردید؟

س: از آن طرف یقین داریم که همه‌اش آخر نیست، همه‌اش نمی‌توانیم تکذیب کنیم که مطابق واقع نیست، اما از آن طرف نمی‌توانیم بگوییم تمام یا اکثریت مطابق با واقع هست، این علمش را از کجا بیاوریم؟

ج: مقداری‌اش هست یا نیست؟

س: مقداری‌اش اما شاید به اندازه‌ی من به الکفایه نباشد.

ج: حالا صبر کن، شاید ندارد، شاید که این جا گفتید یعنی احتمال، پس بنابراین مقداری، یکی دوتا که نیست مسلّم، مثلاً از تمام این هزار روایتی که محرمات را دارد چندتایش احتمال می‌دهید؟ یعنی یکی دوتایش مطابق با واقع است؟ یا یک مقداری معتابه آن مطابق با واقع است؟

س: نمی‌شود گفت، نه می‌شود گفت حرف به اندازه‌ی معتنا بهش هست به همان مقدار، نه می‌شود خیلی کم....

ج: یعنی شما احتمال می‌دهید مثلاً هزار....

س: .... علمی نداریم ما نسبت به ....

ج: لا اله الا الله یعنی احتمال می‌دهید هزار روایت، ثقات هستند فرض این‌ها، این هزار روایتی که ثقات نقل کردند و معتبره است، تمام این‌ها روایتش دروغ بستند یا سهو کردند یا نسیان کردند تمام این‌ها؟ پس این که این جوری نیست،

پس بنابراین ما مطمئنیم و علم پیدا می‌کنیم به چی؟ به این‌که بسیاری از این روایات مطابق با واقع است؛ دین خدا این‌جوری نیست که...

س: .... شما از محتمل الطرفین علم پیدا کردید که مقداری از این‌ها بله، یقینی هستند، مقداری‌شان یقینی هستند اما به همان دویست‌تایی هم که مثلاً من یقین دارم از ثقات واقعاً صادر شده، اما همین دویست‌تا را باز نمی‌دانم از در این هزارتا کدام هستند؟ پس باز علم اجمالی دارم به این دویست‌تا؛ علم یقینی برای من حاصل نشده...

ج: نه نه، علم... گفتیم که شما علم دارید به این‌که از این روایات دویست‌تایش مثلاً چی؟ مطابق واقع است، از این هزار روایتی که محرمات را دلالت می‌کند حداقل با بی‌انصافانه دویست‌تایش مطابق با واقع است، درست؟ بی‌انصافانه دویست‌تایش مطابق با واقع است؛ آیا علم دارید که شرع بیش از دویست‌تا حرام دارد؟ آن را هم علم دارید یا احتمال می‌دهید؟ بله؟ احتمال دارید یا یقین دارید؟

س: احتمال

ج: احتمال می‌دهید؛ پس بنابراین بیش از دویست‌تا که شما یقین ندارید، این دویست‌تا هم که این‌جا هست؛ پس در مازاد بر این، آن‌چه که این روایات دلالت کرده می‌شود شبهه‌ی بدویه.

س: شما از نقیضش که محرمات باشد می‌آیید جلو حاج آقا.

ج: بله؟

س: از نقیضش آمدید دیگر، گفتید آقا چه تعداد محرمات مثلاً داریم؟ این تعداد، درست است یا نه؟ پس باز علم اجمالی من باقی ماند در این....

ج: نماند، بیش از این دویست‌تا هست؛ یعنی اگر شما به این دویست‌تا عمل کردید باز یقین دارید چیزهایی دیگر در واقع هست یا احتمال می‌دهید؟

س: احتمال می‌دهیم

ج: احتمال می‌دهید، پس بنابراین اگر فقیه آمد به این دویست‌تا روایت، به این هزارتا روایت عمل کرد یقین دارد به آن دویست‌تا هم عمل کرده، پس مازاد بر این دیگر علم ندارد.

س: حاج آقا آن مقدار معتنا به ما به حساب احتمالات به اطمینان می‌رسیم...

ج: اطمینان هم کفایت می‌کند.

س: اطمینان حجیت شرعی است، عقلی نیست که.

ج: بله؟

س: حجیت اطمینان شرعی است...

ج: قطع داریم ولی به حجیتش....

س: فرقی نمی‌کند با آن .....

ج: اولاً این جوری نیست که اطمینان داشته باشیم.

س: معتدبه آن اطمینان است، بله، به مقدار دو سه تا و این هایش قطع است ولی معتدبه آن اطمینان است....

ج: نه، آن هم قطع است حساب ...

س: هزارتا هم اگر حساب بکنیم اگر بگوییم دویست تا، دویست تا می‌شود نود و هشت درصد، اگر بگوییم نود درصد قول ثقه هست....

ج: یعنی این کتاب شریف وسائل الشیعه معتدبه از آن مطابق واقع نیست؟

س: اطمینان داریم

ج: یقین داریم نه یقین داریم

س: به حساب احتمالات....

ج: هر کس اطمینان دارد یا اصلاً مثل آن آقا برایش علم پیدا نمی‌شود برود سراغ جواب‌های دیگر، توجه فرمودید ولی هر کس انصاف داشته باشد.

س: وجدان

ج: نه وجدان هست، انصاف در این است که مانعی جلوییش نیاید....

س: به حساب این احتمالات آخر اطمینان حاصل می‌شود، شهید صدر هم در همان بحث....



ج: نه، حساب احتمالات نیست، نه معاذالله، در مواردش فرق می‌کند.

س: بله، یکی دو موردش فرق...

ج: نه، حساب احتمالات دائرمدار این است که داعی به صفر می‌رسد...

س: به صفر حقیقی؟

ج: به صفر حقیقی می‌رسد؛ حساب احتمالات به صفر حقیقی می‌رسد اما مواردش فرق می‌کند تا این‌که آن افرادی که دارند یک خبری می‌دهند چه آدمایی هستند؟ آدم‌های خیلی ضابط، متورع، عادل کذا باشند این‌ها فرق می‌کنند تا یک خرده آدم‌های عادی باشند فقط یک ثقةً درباره‌شان گفته شده باشد؛ آن‌جا هم آن وقت کم و کیف با همدیگر باید ضرب در هم بشوند دست به هم بدهند آن وقت گاهی احتمال را آخر می‌کنند به‌جوری که دیگر عقلاً به آن اعتنا نمی‌کنند ولی هست؛ اما گاهی هم احتمال به حد صفر می‌رسد، بله برای انسان موجب یقین می‌شود، خدای متعال هم از همین حساب احتمالات در باب توحید برای ما استدلال فرموده است.

س: حاج آقا تواتر، تواتر هم همین جور است؟

ج: تواتر هم همین جور است، آن‌جا هم همان حساب....

س: حرفی که ایشان می‌گویند در تواتر هم پس حاصل نمی‌شود دیگر، یعنی دیگر آن صفر ریاضی حاصل بشود.

ج: این باب تواتر هم مثل همین است؛ به خدمت شما عرض شود این هم مطلب دومی بود که این‌جا عرض کنیم، حالا اما جواب‌هایی که شیخ اعظم دادند....

س: حاج آقا بعد این انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی، آیا علم تکوینی نیاز است یا حجیت کافی است؟ اگر می‌گوییم حجیت کافی است می‌توانیم بگوییم که...

ج: نه، حالا می‌خواهیم بگوییم...

س: .... حجت است ولو این‌که علم تکوینی هم نمی‌آورد....

ج: نه، حالا آن بحث آخری است، ببینید این بحث آخری است؛ این‌جا می‌خواهیم بگوییم تکویناً منحل می‌شود...

س: ولی نیاز نیست در بحث‌های....

ج: نه نیاز که هست یک واقعیته است، دیگر خیال مان راحت تر است دیگر.

س: الان اگر من علم اجمالی داشتم در....

ج: چون این را همه قبول دارند قولاً واحداً است، اگر انحلال، انحلال حقیقی باشد و تکویناً منحل بشود همه دیگر قبول دارند؛ اما این که اگر انحلال حقیقی نبود حکمی شد، آن همه قبول ندارند محل کلام است؛ اما ما این جا می خواهیم بگوییم انحلال، انحلال چه هست؟ انحلال حقیقی است، یعنی واقعاً، وجداناً بعد از توجه به این مطلب در صفحه ی نفس ما علم اجمالی به این که در تمام این ها حتی این ها که در روایات است و غیر روایات است، علم اجمالی باز باقی مانده باشد این جوری نیست؛ دیگر در غیر این روایات فقط نفس احتمال است، پس بنابراین وقتی نفس احتمال شد دیگر طرف علم اجمالی نبود دیگر احتیاط در آن لازم نیست؛ حرف این است که واقعاً در نفوس ما بعد از این که مراجعه کردیم به این روایات یا عامی بعد از این که مراجعه به رساله ی عملیه ی مرجع تقلیدش کرد دیگر بین خودش و خدا در نفس او علم اجمالی ندارد که یک حرام هایی دیگر غیر این که در رساله نوشته وجود دارد.

س: حاج آقا الان در آخر مجتمعین انحلال حکمی را چه کسی قبول ندارد؟ همه قبول دارند اگر اماره آمد گفت این نجس است، این پاک است من می توانم بگویم علم اجمالی تقسیم شد به ...

ج: آن جا همین گفتم بخواهم، ببین وارد این ها بخواهیم بشویم آن ها همان انحلال حکمی است یا انحلال تبعدی است که حالا یک بخشی اش حالا در کلام آقای آخوند هست که ان شاء الله کفایه را که می گوییم عرض می کنیم. ما می خواهیم بگوییم قبل، اصلاً احتیاجی به این حرف ها که وارد این مطالب بشویم نداریم، چرا؟ برای خاطر این که این جا خیلی واضح است که تکویناً آن علم اجمالی قبل المراجعة، بعد المراجعة آن علم اجمالی چه می شود؟ واقعاً از صفحه ی نفس ما محو می شود، درست؟ و آن است که می دانیم در این ها واجبات خدا و محرمات خداوند متعال در این ها مسلّم وجود دارد که اگر ما این ها را انجام بدهیم آن واجبات هم.... مازاد بر این آیا وجود دارد یا ندارد؟ علم واقعاً نداریم، احتمال می دهیم؛ این شخص وقتی رساله ی عملیه مرجع تقلیدش را گرفت گفت این ها حرام ها است، این ها واجبات است قبل از این که برود رساله را بگیرد و مراجعه بکند می داند دین حرام هایی دارد، واجباتی دارد، دایره اش هم خیلی وسیع است؛ ولی وقتی رفت رساله را گرفت و مرجع تقلید گفت این ها واجبات است، این ها محرمات است، و آیا دیگر برای او مازاد بر این، می گوید آقا این تمام رساله شاید باطل باشد، یا نه، این احتمال را نمی دهد که تمام رساله باطل بشود؟ معتدبه حالا یک جاهایی ممکن است یک مجتهد اشتباه کرده باشد؛

بنابراین بر مازاد بر آنچه که در رساله هست دیگر علم ندارد، فقط احتمال می‌دهد. وقتی که احتمال داد پس بنابراین دیگر آن وجوب احتیاط عقلی نمی‌آید یا «وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُو» دیگر تمسک به آن تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه می‌شود؛ چون نمی‌داند که این نهی شده یا نه؟ تمسک به دلیل در شبهه‌ی مصداقیه می‌شود اگر به آیه بخواهد تمسک کند؛ اگر به دلیل علم، به قوائد باب علم اجمالی بخواهد تمسک کند آن‌جا هم علم اجمالی وجود ندارد. این به خدمت شما عرض شود این مقدار ان‌شالله مازاد، جواب شیخ اولاً و ثانیاً ماند برای فردا ان‌شالله. و صلی الله علی محمد و آل محمد

## جلسه ۸۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آلہ الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در جواب مرحوم شیخ قدس سره از تقریر اولی که ایشان ذکر فرمودند برای استدلال به علم اجمالی برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات تحریمیه، که حاصل استدلال این بود که ما یک کبرای قرآنی داریم که فرموده است که: «وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُو» این کبرای قرآنی است، صغرایش هم علم اجمالی داریم که بالاخره شرع بی‌قانون نمی‌شود، بی‌تحریم و بی‌وجوب نمی‌شود؛ وقتی این چنین شد عقل حکم می‌کند تا یقین نکردی که تمام این صغری را امتثال کردی و آن انتهایی که مأمور به هست درباره‌ی او انجام دادی نمی‌توانی آرام بنشینی؛ پس باید تمام موارد احتمال حرمت یا احتمال وجوب را احتیاط کنی. مگر این که در یک موردی روایتی و امری از شارع برسد که در آن مورد ترخیص داده شده باشد بگوید حلال است، در این مورد اشکالی ندارد که دیگر احتیاط نکنیم چون همین ترخیص شارع باعث عفو می‌شود. بنابراین احداً امرین را باید انجام داد؛ یا باید احتیاط کرد یا باید یک وسیله‌ای برای برائت به دست آورد، این حاصل استدلال بود.

جواب اولی که شیخ اعظم قدس سره از این استدلال دادند این هست که جمع بین دوتا مطلب ما را رهنمون می‌شود به این که آن تکالیف واقعی‌ای بر کسی که قدرت بر علم به او و طریق به او ندارد، آن تکالیف واقعی‌ای واجب هست و گردن گیر او هست و اراده‌ی حتمیه‌ی الهیه پشتوانه‌ی او هست که طریق داشته باشد؛ اما آن که طریق بر او نیست، نه علم هست نه علمی، هیچ‌کدام بر او نیست، آن اراده‌ی واقعی‌ای خدای متعال پشتوانه‌ی او نیست، او یک اگر هم باشد یک کالبد بی‌روحی است که خواسته نشده از عید که او را بیاورد، آن خواسته شده و اراده پشت سر او هست

که یک طریقی به او باشد؛ حالا یا طریقی علم یا علمی، اماره‌ای بر او باشد. اگر هیچ‌کدام از این دوتا نبود در آن موارد آن تکلیف واقعی گردن‌گیر نیست و اراده‌ای پشتوانه‌ی او نیست. پس بنابراین «واقع بما هو واقع» بدون این‌که طریقی بر او باشد، این مراد نیست از کسی ولو جعل هم شده باشد؛ مفاد امارات هم «من حیث هو هو» این هم مکلف به ما نیست و مورد تأییدش نیست، چرا؟ چون این ثانی اگر بگوییم که مفاد امارات ولو مطابق واقع نباشد «من حیث أنه مفاد الاماره» واجب است این تسویب است؛ و این تسویب یا عقلاً باطل است و یا اجماعاً باطل است «كما حقق فی محله»؛ پس واقع بما هو هو این مورد تکلیف نیست، مفاد امارات هم و حتی مفاد علم هم اگر جهل مرکب شد، این هم بما هو هو مورد تکلیف نیست. چه مورد تکلیف است؟ واقعی که بر او علم هست یا علمی هست و اماره است؛ چنین واقعی مورد تکلیف هست. وقتی این چنین شد پس بنابراین در مواردی که ما اماره‌ای نداریم، فحص کردیم و اماره‌ای پیدا نکردیم، علم هم که فرض این است که نداریم، پس در این موارد دیگر یقین داریم خدای متعال تکلیفی ندارد؛ به این معنا یعنی تکلیف جدی‌ای که از ما چیزی بخواهد، نه، چنین چیزی وجود ندارد؛ بنابراین که اخباری می‌گویند در تمام موارد ما باید احتیاط بکنیم به خاطر این‌که فرموده است «وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا»

جواب این است که «وَمَا نَهَاكُم» یعنی «وَمَا نَهَاكُم وَكَانَ عَلَيْهِ طَرِيقٌ» آن «فانتَهُوا»؛ اما آن‌که «نهانا و لم یکن علیه طریق» آن «فانتَهُوا» ندارد. این را از کجا به دست آوردیم؟ این را از جمع بین دوتا مطلب به دست آوردیم، یک: این‌که خدای متعال تکالیف واقعی‌ای جعل فرموده که این تکالیف برای عالم و غیر عالم است.

دو: این‌که تکلیف فرموده به طرق و امارات عمل کنید؛ جمع بین این دو حرف از شارع ما را به این نتیجه می‌رساند که پس بنابراین آن واقع بما هو هو مورد اراده‌ی جدیه نیست؛ اماره هم بما هو هو مضامینش و مؤداهایش سوای این‌که مطابق با واقع باشد، نباشد، این هم نیست، بلکه مجموع الامرین است، واقعی که اماره‌ای بر او باشد یا علم بر او باشد.

س: حاج آقا برای چه می‌گویید واقع بما هو هو ... محسوب نیست؟

ج: جمع بین او و این‌که فرموده به امارات عمل کنید.

بعد شیخ می‌فرماید... حالا توضیح این مطلب دیگر در محل خودش داده شده است و توضیح فی محله، این‌جا به همین مقدار بسنده می‌فرماید. نتیجه چه می‌شود؟ نتیجه این می‌شود که ولو ما قبل از این‌که به ادله مراجعه بکنیم به

قول مستدل قبل از مراجعه به ادله علم داریم که خدای متعال تکالیفی تحریمیه و وجوبیه که حالا وجوبیه‌اش را ما اضافه می‌کنیم دارد، این درست است؛ ولی بعد از این که به ادله، فقیه مراجعه کرد آن هم ادله‌ی اصول یعنی در علم اصول مراجعه کرد این مطلب برای او واضح می‌شود که خدای متعال اراده‌ی جدی و تکلیف حقیقی‌اش در آن‌هایی است که، آن تکالیفی است، آن وجوب و حرمت‌هایی است که راه به‌سوی آن‌ها باشد «إما علماً و إما علمياً» راه به‌سوی آن‌ها باشد، نبود، یک قالبی است که مراد جدی، پشتوانه‌ی جدی بر انجامش نیست. پس بنابراین وقتی این مطلب حاصل شد و به‌دست آمد قهراً «وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا» می‌شود «وَمَا نَهَاكُم وَكَانَ عَلَيْهِ طَرِيقاً عَلِماً او علمياً فانتَهُوا». این به خدمت شما عرض شود که فرمایش شیخ.

شاید والله العالم همین مطلب شیخ در این جا پشتوانه و زیربنای اصلی فرمایش محقق ایروانی شد که در بحث برائت اگر یادتان باشد ایشان می‌فرمود چی؟ دلیل عقلی بر برائت می‌فرمود: بلکه آن جا که اصلاً علم نداریم، طریقی نداریم، اصلاً تکلیف نداریم، تکلیفی وجود ندارد. منتها ایشان البته خیلی پیازداغش بیشتر بود از آن که شیخ می‌فرماید، چون اصلاً می‌فرماید: تکلیف متقوم به علم است، تکلیف متقوم به علم است ایشان می‌فرماید. شیخ نمی‌فرماید تکلیف متقوم به علم است ولی می‌فرماید جمع بین ادله می‌فهمیم که خدای متعال آن جایی تکلیف جدی دارد و اراده کرده از عقل که آن تکلیف بالاخره رخ نموده باشد «إما بالعلم و إما بالعلمی» آن جا که رخی نشان نداده و مستور است آن جاها اصلاً اراده‌ی خدای متعال نیست؛ ولو قالبش باشد، ولو اصل جعلش باشد. و این شبیه فرمایش مرحوم آقای آخوند است که برای احکام چهار مرحله ایشان قائل است، مرحله‌ی مصالح و مفاسد؛ مرحله‌ی انشاء، که انشاء شده؛ بعد مرحله‌ی فعلیت که اراده پشتوانه‌اش شده؛ بعد مرحله‌ی تنجّز که حالا گردن‌گیر است. مرحله‌ی انشاء در نظر مرحوم آقای آخوند این است که قالبی، دستوری داده شده اما اراده‌ی جدی پشتوانه‌اش نیست که مثال زده ایشان برای آن به چی؟ «بنجاسة الحديد و وجوب الاجتناب عن الحديد فی ازمئتنا» که خدای متعال به حسب بعضی روایات استفاده می‌شود جعل فرموده حرمت نجاست حدید را و وجوب اجتناب از حدید را جعل فرموده؛ این را هم ابلاغ فرموده، وحی فرموده به پیامبر اکرم (ص)؛ ایشان هم «اودعه عند خلفائه». اما زمان اراده‌ی جدی خدای متعال برای عمل بعد از ظهور امام ثانی عشر سلام الله علیه و ارواحنا فداه. پس از اول اسلام از آن موقعی که این حکم جعل شده فقط انشاء است، اراده‌ی جدی پشتوانه‌اش نیست، امتثال نمی‌خواهد...، حتی کسانی که می‌دانند این مطلب را؛ ما می‌دانیم الان ولی وجوب امتثال ندارد، چون انشاء محض است فعلاً، اراده‌ی پشتوانه‌ی آن نیست. بعد که حضرت ان‌شالله ظهور فرمود و ابلاغ فرمود، آن وقت دیگر اراده‌ی جدی است، آن وقت می‌گوییم آهن نجس است، وجوب اجتناب هم دارد.

حالا شیخ می‌فرماید که تمام احکام مادامی که علم یا علمی نسبت به آن نباشد این مکلف به نیست، مورد تکلیف خدای متعال نیست؛ پس بنابراین صغری برای «وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا» در مواردی که اماره نیست و ما فحص کردیم، نه علم پیدا کردیم، نه اماره‌ای بر او پیدا کردیم، صغری برای این کبری وجود ندارد، این فرمایش شیخ اعظم قدس سره در جواب اول.

س: این با اشتراک می‌سازد؟ اشتراک احکام بین عالم و جاهل؟

ج: بله، عالم که علم پیدا کرده، درست؟ جاهل که نمی‌داند، اماره برای او قائم شده؛ این که ما می‌گوییم مشترک است بین عالم و جاهل یکی‌اش اولاً معنایش این است که عالم که صددرصد می‌داند، کسی که اماره دارد که صددرصد علم ندارد که، اماره دارد، پس این هم جاهل است، هذا اولاً؛ ثانیاً اشتراک احکام بین عالم و جاهل به این است که بله، به حد انشاء برای همه است ولی انشاء خاصیت آن چنانی ندارد.

س: فایده‌ای هم دارد صرف انشاء برای جاهل چه فایده‌ای دارد؟ این که در آن مقام مشترک باشد.

ج: این اشکالی که شما می‌فرمایید دیگر جایش این جا نیست، این اصل اشتراک احکام بین عالم و جاهل نشان می‌دهد اشکال برای آن جا است، درست؟ شما مگر خودتان نمی‌گویید مشترک بین عالم و جاهل هست؟ حتی کسی که «من اول ولادته الی وفاته» علم پیدا نمی‌کند، حکم مال برای او هست، می‌گوییم چه فایده‌ای دارد؟ اگر گفتیم خطابات قانونیه هست و راه امام را رفتیم جوابش واضح است، اگر نگفتیم یک قدری جوابش مشکل تر هست؛ ولی این مال بحث اشتراک احکام است که اشتراک احکام این چه فایده‌ای دارد؟ این به خدمت شما عرض شود فرمایش شیخ اعظم قدس سره است. مرحوم آقای آخوند در تعلیقه...

س: شما قبول ندارید پس اشتراک احکام را؟

ج: بله؟

س: اشتراک احکام معروفه‌ای که مسلط باشند را قبول پس ندارید شما؟

ج: چرا؟

س: ...

ج: نه...

س: ...یا باید این حرف را قبول کنید جواب را....

ج: نه، گفتم این فی محله است دیگر بنا نیست همه چیزها یکجا حل بشود؛ گفتم آن اشکال و آن بحث‌ها فی محله. اگر بخواهیم این‌جا این‌جور اشکال، این‌جا این اشکال بشود وارد نیست این در این‌جا؛ آن در بحث اشتراک به چه نحو است آن‌جا، یکی از جواب‌هایی که آن‌جا داده شده این است که اشتراک به‌خاطر اطلاق است و «اطلاق لا بأس به» لغویتی لازم نمی‌آید، اطلاق است می‌گیریم، بگیرد، چیز اضافه انجام نداده که بگویید لغو است که؛ همین که بارها این‌جا توضیح دادیم و عرض کردیم که اطلاق، لغویت در اطلاق معنا ندارد، چون کار اضافه‌ای مولا انجام نداده؛ آورده روی طبیعت گرفته، آن‌ها بگیرد، چه می‌شود؟ اگر بخواهد خصوصی بگوید به جاهل، بگوید ایها الجاهل در حکم خاص برای جاهل جعل بکند آن بله، لغو است؛ اما نه، مطلق داریم می‌گوییم؛ می‌گوید ای انسان‌ها این کارها را، یک عده هم نمی‌دانند ولی شما به شامل آن‌ها می‌شود، اشکالی ندارد، لغویتی لازم نمی‌آید. همان مثالی که بارها این‌جا عرض کردیم و آقایان زدند برای توضیح مطلب این‌که شما می‌خواهید زید را در آئینه نشان بدهید، آئینه را که بلند می‌کنید این طرف، آن طرف، این طرف هم نشان داده می‌شود، بدهد؛ اگر بخواهد نشان داده نشود شما باید کار زائد بکنید. اطلاق هم همین است، حکم را ببرید روی طبیعت، طبیعت «الانطباق قهری» بر این هم منطبق است، بر آن هم منطبق است، بر آن هم منطبق است؛ بنابراین لغویتی لازم نمی‌آید. این به خدمت شما عرض شود که فرمایش شیخ اعظم قدس سره.

مرحوم آقای آخوند رضوان الله علیه در تعلیقه‌ی مبارکه‌شان که احسن التعالیق بر فرائد تعلیقه‌ی ایشان هست دوتا اشکال دارند، یکی این‌که این فرمایشی که شما این‌جا می‌فرمایید این با مبنای خودتان سازگار نیست، خود شما در بحث انسداد این را توضیح دادید فرمودید این‌جور نیست که احکام «واقع بما هو واقع» مورد اراده‌ی جدیه‌ی مولا نباشد و مقید باشد به آن واقعی که «قام علیه طریق» حالا علم یا علمی، خود شما این را قبول ندارید؛ و آن‌جا تفصیلاً توضیح دادید و این مطلب را رد کردید، این مبنا را رد فرمودید؛ بنابراین چگونه در این‌جا می‌آید به این مبنای مردود عندکم این پاسخ را می‌دهید و این جواب را می‌دهید؟ پس این با مبنای خودتان سازگار نیست.

مطلب دوم و اشکال دوم این است که می‌فرمایند که مفاد این مطلبی هم که شما این‌جا فرمودید، فرمودید که جمع بین این‌که شارع در واقع حکمی را جعل فرموده، بعد فرموده به امارات عمل بکنید، لازمه‌ی این دوتا این است که ما بگوییم پس واقع بما هو واقع مراد جدی مولا نیست تا اماره برای آن قائم نشود؛ بین این دوتا چه ملازمه‌ای است؟ لازمه‌ی این مطلب که فرموده اماره را حجت کرده این نیست که واقع بما هو واقع مرادش نیست نه، «واقع بما

هو واقع» مرادش است، این امارات چون غالب المطابقه هستند با واقع؛ به خاطر این آمده این را حجت کرده یعنی طریقت به آن داده؛ و فرموده که شما به واقع هم می توانید بروید علم پیدا بکنید آن کار مشکل است همه جا بخواهید بروید علم پیدا کنید، یا به تعبیری که قبلاً می کردیم و شاید شیخ اعظم هم در رسائل فرموده، شارع می بیند که مردم دنبال علم شان بخواهند بروند خطایش بیشتر از این است که بگوید به امارات عمل بکنید. چون خیلی از علم های ما جهل است، جهل مرکب است، خیال می کنیم می دانیم؛ پس بنابراین شارع اگر ملاحظه می کند می فرماید من اگر مردم را بخواهم بگویم حتماً بروید سراغ علم تان اولاً دوتا اشکال دارد، اشکال اول این که میسور نیست برای آن ها یا خیلی صعب است، حرجی است؛ فرموده که نه، لازم نیست حتماً بروید من یک راه دیگر هم برای تان درست می کنم و آن هست که به قول ثقات، از راه قول ثقات برسید و شاید دیده است که اگر از قول ثقات بخواهند به قول واقع برسند این چه هست؟ این بیشتر واقع را تحصیل می کنند، خطاهای شان کمتر از وصول شان به واقع بیشتر است تا این که بخواهند بروند سراغ علم شان؛ چون سراغ علم شان که می روند خیلی جاها خطا می کنند خیال می کنند. آن شارعی که محیط به اذهان خلالتش هست می بیند این جوری است فلذا احساناً الیهم می فرماید به خبر ثقه عمل کنید. الان در مدینه هست در خانه ی امام صادق (س) هم باز است می تواند برود مسأله اش را از امام صادق (س) بپرسد، می تواند از ابان بن تغلب بپرسد، می تواند از زراره بپرسد. در زمان انفتاح باب علم هم فرموده به خبر ثقه می توانید علم بکنید. پس ولی این معنایش این نیست که من آن واقع را اراده نکردم، این، این است که یک راهی برای آن واقع در کنار علم قرار دادم به خاطر این جهات و مصالحی که توضیح دادم. بنابراین این فرمایش اول شیخ قدس سره این تمام نیست، خب.

س: اگر واقع اراده بود جمع احتیاط می کرد.

ج: بله آقا؟

س: آن جایی که اماره، اماره آن جا می توانید احتیاط کنید، همین که احتیاط جمع نکرد .....

ج: نه، واقع به واقع...

س: تکمیل می کنیم کلام شیخ را می گوئیم بله، بضمیمه ی این که جعل احتیاط نکرده پس می فرماید ...

ج: نه، اراده کرده متنها معذورید شما، پس اراده ی جدی کرده یعنی واقعاً از این شخص، از این که کالبد محض است..

س: یعنی از شما نمی خواهم که عقابت کنم، یعنی...



ج: نه می‌خواهم....

س: .... جعل کردم ولی شما اگر از طریق نرسید به آن...

ج: ملازمه‌ای نیست که بگوییم که... بالاخره دلالت باید داشته باشد، شما می‌بینید یک‌وقت یک تئوری می‌خواهید بیان کنید که چنین چیزی هم می‌شود؟ یک‌وقت فقط بگویید ظاهر این ادله این است که این کار را کرده است؛ فرمایش آقای آخوند به مرحوم شیخ اعظم این است که از این ادله نمی‌فهمیم این کار را کرده است، این دلالتی بر این ندارد، و ظاهر حکم هم و ظاهر ادله هم که فرموده است خدا حکم دارد، حکم حقیقتش به چه هست؟ به این است که اراده پشتوانه‌اش باشد؛ ولی یک قالب همین‌جوری و اراده پشتوانه‌اش نیست این که حکم نیست. پس جمع بین این دوتا چنین مطلبی که شما فرمودید این افاده نمی‌کند.

س: حاج آقا این که رفع احتیاط به‌خاطر تطهیر است، اتفاقاً مؤید این است که واقع اراده شده؛ چون تطهیر با این سازگار است که واقع اراده شده ولی به‌خاطر تطهیر لزوم احتیاط ندارد؛ این اتفاقاً مؤید این است که واقع اراده شده.

ج: خیلی خب، حالا بهتر؛ و اما نمی‌خواهم حالا تصدیق بکنم می‌گویم اگر هم فرمایش شما باشد بهتر. مسأله‌ی دوم این است که جواب دوم شیخ اعظم قدس سره این است که ما یک قانون داریم در باب علم اجمالی و آن قانون این است که اگر بعض اطراف علم اجمالی ما به یک جهت دیگری وجوب اجتناب داشت، حالا آن جهت دیگر چه قبل از این علم اجمالی ما باشد، چه بعد از این علم اجمالی ما باشد، در این صورت آن معلوم بالاجمال تنجّز پیدا نمی‌کند و ارتکاب به آن اشکال ندارد؛ مثلاً فرض کنید آدم توالّت رفته، می‌داند یک قطره‌ی بولی ترشح شده یا افتاد در توالّت که نجس است یا افتاد به لباسش، علم اجمالی دارد؛ این «اصاب قطرة بول اما الی ثوبه و اما الی» خود توالّت؛ این جا باید از لباسش اجتناب بکند؟ نه، چرا؟ چون قبل از این علم اجمالی هم می‌دانست از آن توالّت باید چه کار کند؟ اجتناب بکند، او باید اجتناب می‌کرد. یا دوتا لباس است، یک لباس بچه این جا هست که نجس شده متنجس بوده، یک لباس خودش هم این طرف بوده؛ حالا فهمید که یک منجسی آمد یا اصابه کرد به همان لباس بچه‌ای که «کان منتجساً» قبل از این علم اجمالی من یا خورد به لباس من؛ این علم اجمالی هست یا نیست؟ هست، اما این جا وجوب اجتناب نمی‌آورد، تنجّز پیدا نمی‌کند، چرا؟ چون به تعبیر ایشان این جا اصل در مورد لباس معارضه نمی‌کند با اصل در مورد این لباس خودم با اصل در مورد آن لباس صبی و بچه، چرا؟ چون لباس بچه که معلوم است اصالة الطهارة ندارد؛ آن نجس است باید اجتناب بکنم از آن؛ لباس خودم را چی؟ استصحاب بقای طهارتش می‌کنم یا اصالة الطهارة در آن جاری می‌کنم حالا علی اختلاف الموارد. بنابراین چون در موردی که

مسبق نبوده است در این مورد که مسبوق نبوده در این مورد، اصل بلا معارض جاری می‌شود و معارضه با اصل آن طرف نمی‌کند از این جهت اشکالی ندارد، ما مرتکب این می‌شویم. این فرمایش شیخ اعظم قدس سره در این جا کانّ مبنی بر این است همان مسلکی که بعدها محقق خوئی قدس سره «شیده و قواه» که علت تنجز در اطراف علم اجمالی تعارض اصول است و تساقط آنها است. مثلاً دوتا کأس ماء در این جا بوده، یقین کردیم دست متنجس بچه یا خورد به این ظرف آب یا خورد به این ظرف آب؛ این جا می‌گوییم از هردو باید اجتناب بکنیم چرا؟ چون استصحاب طهارت در این کاسه، قبلاً که طاهر بوده دیگر، مسبوق به طهارت است، استصحاب طهارت در این کاسه با استصحاب طهارت در آن کاسه‌ی دوم تعارض می‌کنند تساقط، چون می‌دانیم یکی‌اش خلاف واقع است، «تعارضاً تساقطاً» من به چه می‌توانم استناد کنم این کاسه را شرب کنم یا آن کاسه را شرب کنم؟ اصلی ندارم، مبرری ندارم. این جا این جوری می‌شود؛ اما اگر یکی از این کاسه‌ها از قبل می‌دانم که نجس بوده، کاسه‌ی الف از قبل می‌دانم نجس بوده، حالا علم پیدا کردم که او به دست بچه نجس شده بود، آن کاسه‌ی الف، حالا می‌دانم یک قطره‌ی دم افتاد، خون دماغ کردم فهمیدم یک قطره‌ی دم افتاد، نمی‌دانم در این کاسه افتاد یا در این کاسه افتاد! این جا اشکالی ندارد، من لازم نیست از کاسه‌ی ب اجتناب بکنم، چرا؟ چون استصحاب بقای طهارتش وجود دارد، آن که استصحاب طهارت ندارد که، آن که می‌دانم نجس است. پس بنابراین از همین فقط کاسه‌ی الف اجتناب می‌کنم، کاسه‌ی ب اشکال ندارد. این مال این که قبل از علم اجمالی باشد؛ اگر بعد از علم اجمالی شد آن هم همین جور است. یقین کردم به این که منجسی افتاد یا در کأس الف یا در کأس ب، بینه قائم شد گفت کأس الف نجس است، بعد از علم اجمالی من بینه قائم شد گفت که کأس الف نجس است، این جا هم همان جور است، کأس الف را که دیگر نمی‌توانم بعد از این که بینه گفت نجس است در آن اصل جاری بکنم؛ پس اصل در کأس ب باقی می‌ماند بلا معارض. ما نحن فیه فرموده همین جور است؛ این قانونی که در باب علم اجمالی که این‌ها توضیحاتش که این چرا این جوری می‌شود این‌ها، این‌ها دیگر برای محل خودش است ولی این قانونی است، حالا یک مقداری هم بیان شد وجهش؛ در ما نحن فیه هم همین جور است؛ قبل از مراجعه‌ی به ادله ایها الاخباری شما می‌فرمایید قبل از مراجعه‌ی به ادله ما چه شد؟ علم اجمالی پیدا کردیم که در تمام این وقایع بالاخره خدا حرام‌هایی دارد، و ما اضافه می‌کنیم واجباتی دارد؛ قبول، بعد که به ادله مراجعه کردیم چه می‌شود؟ مثل بینه می‌شود که گفت این الف است، بعد از مراجعه به ادله می‌فهمیم فلان چیز حرام است، فلان چیز حرام است، فلان چیز حرام است، دلیل داریم که حرام است حرام است؛ اصل که در این‌ها جاری نمی‌شود که دیگر؛ اصل را در بقیه جاری می‌کنیم چون دیگر در این‌ها نمی‌توانیم جاری کنیم؛ درست؟ پس بنابراین اصل از این جا اطراف علم اجمالی ما این جور نیست که اصولش با هم

تعارض بکند؛ اصول در این‌هایی که اماره قائم شده بر حرمت، دلیل قائم شده بر حرمت، اصل در این‌ها جاری نمی‌شود در مابقی جاری می‌شود و دیگر معارضه نمی‌کند. پس بنابراین طبق این قانونی هم که ما در علم اجمالی و قواعد باب علم اجمالی داریم باز حرف اخباری این‌جا چه هست؟ درست نیست.

س: اصل برائت عقلیه است؟

ج: نه برائت شرعیه می‌توانید بگویید، برائت عقلیه هم می‌توانید بگویید.

س: هنوز مراجعه نکردیم...

ج: بله؟

س: چیزی اثبات نکردیم...

ج: چه را اثبات نکردی؟

س: موقع... استصحاب طهارت داشتیم به‌خاطر معارضه بینه قائم شده....

ج: نه، چون اخباری آمد... ادله‌ی ما می‌گفت عقل من دارد می‌گوید، درست؟ می‌گفت عقل من به‌خاطر علم اجمالی دارد می‌گوید، شما اگر یک‌جا خارج از علم اجمالی شدی من حرفی ندارم که به اصل جاری می‌شود؛ وقتی استدلال عقلی داری می‌کنی یعنی این، یعنی من این‌جاها گرفتاری‌ام حکم عقل است که علم اجمالی دارم، نمی‌گویم ادله‌ی برائت نداریم، ادله‌ی برائت برای جایی است که از علم اجمالی نباشد؛ این‌جا الان علم اجمالی داریم به‌خاطر این دارد اشکال می‌کند، جوابش این است که این‌جا این‌جوری است پس اصل جاری می‌شود بلا اشکال. آیا این فرمایش شیخ اعظم تمام است یا تمام نیست ان‌شاءالله فردا. و صلی الله علی محمد و آل محمد

## جلسه ۸۸

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله فرجه الشریف.

بحث در دو جوابی بود که شیخ اعظم قدس سره به استدلال به علم اجمالی برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات تحریمیه فرموده بودند؛ شیخ جواب اول‌شان را دیروز عرض کردیم و مناقشه‌ای که داشت. جواب دوم در کلام شیخ

دارای دو تقریر است که یک تقریرش را دیروز عرض کردیم؛ حالا مقدمهٔ دو مطلب عرض کنیم حالا یا یک مطلب تا این دو تقریر تمهید بشود برای این دو تقریر. مطلب اول این هست که در باب تنجیز علم اجمالی، یک نظر این هست که خود علم اجمالی مثل علم تفصیلی نیست که باعث تنجیز معلوم بالاجمال بشود بلکه تنجیز از این راه محقق می‌شود که علم اجمالی مانع جریان اصول مأمنه می‌شود؛ چون اصول مأمنه وجود ندارد و هر طرف مشکوک هست، شبهه‌ناک هست اصل مأمنه‌ای هم در آن وجود ندارد از این جهت هست که باید احتیاط کرد و الا خود علم، علم اجمالی خودش این کارآمدی را ندارد که تنجیز کند واقع را؛ کارآمدی‌اش در این حد است که جلوی جریان اصول را می‌گیرد. مثلاً هم در شبهات موضوعیه و هم در شبهات حکیمه همین‌طور است. مثلاً اگر در مواردی که به نفع شبهه‌ی حکیمه، ما شک می‌کنیم که آیا وظیفه‌ی ما قصر است یا اتمام است؟ در جایی که هشت فرسخ امتدادی نباشد، چهار فرسخ برود و چهار فرسخ هم برگردد نباشد، یعنی حداقل رفتن چهار فرسخ باشد، نباشد، بلکه رفتن کمتر از چهارتا باشد، سه فرسخ می‌رود پنج فرسخ برمی‌گردد مثلاً؛ این‌جا محل شبهه هست که آیا نماز قصر است یا قصر نیست؟ از آن طرف ما می‌دانیم نماز لا تسقط در این موارد، بنابراین علم اجمالی پیدا می‌کنیم که یا قصر بر ما واجب است یا تمام. این علم اجمالی ما خودش باعث نمی‌شود که هم قصر و هم تمام یا آن امری که در واقع هست بر ما منجز بشود چرا؟ به خاطر مطالبی که در بحث خودش گفته شده که علم اجمالی این خاصیت را ندارد؛ بنابراین وقتی که آن خاصیت را نداشت نگاه می‌کنیم به قصر می‌گوییم مشکوک است، نمی‌دانیم واجب است یا واجب نیست؛ نگاه می‌کنیم به تمام، می‌گوییم مشکوک است نمی‌دانیم واجب است یا واجب نیست، از این برائت جاری کن، از این هم برائت جاری کن. اگر علم این‌جا نبود که در یکی از این دوتا واجب است پیش خدا متعال، هم از این برائت جاری می‌شد هم از آن برائت جاری می‌شد؛ منتها این علم ما باعث می‌شود که این اصل جاری در قصر با اصل جاری در تمام تعارض کند تساقط بکند. وقتی این اصل‌ها تساقط کرد ما اگر تمام را انجام ندهیم مأمنی نداریم شاید این واجب باشد، اگر قصر را انجام ندهیم مأمنی ندارد شاید این واجب باشد؛ چون مأمن نداریم عقل می‌گوید هم این را انجام بده، هم آن را انجام بده. پس علم اجمالی تمام کاری که می‌کند چه هست؟ جلوی جریان اصول را می‌گیرد، چون با وجود او جریان اصول چه می‌شوند؟ اصول تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند، این برای شبهات حکیمه است؛ در شبهات موضوعیه‌اش هم همین‌جور است، دوتا کأس داریم می‌دانیم یکی‌اش متنجس شده، حالا می‌خواهیم بیاشامیم؛ این‌جا باز علم اجمالی ما نمی‌گوید که نیاشام، تنجیز نمی‌کند آن واقع، چیزی که تنجیز می‌کند چه هست؟ این است که شما می‌خواهید استصحاب طهارت این را بکنید، بگویید یجوز الشرب، استصحاب، چون مشکوک است دیگر این، این کأس مشکوک است و حالت سابقه‌اش هم طهارت بوده، قبل از این چیزی که باعث

تنجیز شده طاهر بوده؛ استصحاب طهارت این کأس با استصحاب طهارت آن کأس تعارض می‌کنند، تساقط می‌کنند، نه این کأس مأمّن داری برای شربش، نه این کأس مأمّن داری برای شربش؛ فلذا باید احتیاط کنی، عقل می‌گوید مأمّن نداری پس باید احتیاط بکنی. این یک مبنای مهمی است که بعضی از بزرگان اصول و فقه مثل محقق خوئی قائل به این مبنا هستند.

س: استاد این مبنا اگر با پا بریزی یکی از این کأس‌ها را بریزی کأس دیگر هم....

ج: حالا این هم در اثناء کلام روشن می‌شود، نه، این جا به خدمت شما عرض شود که....

س: ببخشید همین فرمایش در شبهات غیر محصوره هم می‌توانیم بزنیم؟

ج: نه، نمی‌توانیم بزنیم به دلیلی که در جای خودش هست، آن جا اصلاً در اثر غیر محصوره بوده حالا به چه شکلی توضیحاتش در محل خودش می‌آید. آن جا نه مانع جریان اصول می‌شود نه تنجیز هم که نیست؛ شبهه وقتی غیر محصوره باشد مانع جریان اصول گفتند نمی‌شود.

س: جایی که اشتغال یقینی، برائت یقینی می‌خواهد آن باعث نمی‌شود علم اجمالی‌اش خودش غیر از آن بحثی که حالا ... ....

ج: اشتغال را باید درست بکنید تا بگویید برائت یقینی؛ دیگر اشتغالی نمی‌آید، علم اجمالی اشتغال آور نیست خودش؛ این به خدمت شما این یک نظریه هست. دیروز آن تقریر اولی که از شیخ اعظم نقل کردیم بر اساس این نظریه بود که عبارات ابتدایی شیخ اعظم با این نظریه سازگار بود که ایشان عبارتشان این بود «ثانیاً سلّمنا التکلیف الفعلیّ بالمحرّمات الواقعیّة» بر خلاف آن جواب اول که دادند که تکلیف فعلی به محرّمات واقعیّه نیست به محرّماتی است که «قام علیه الطريق»؛ جواب دوم این است که «سلّمنا» که نه، همان محرّمات واقعیّه تکلیف به آن هست «إلا أن من المقرر فی الشبهة المحصورة كما سیجیء إن شاء الله تعالى أنه إذا ثبت فی المشتبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها بدلیل آخر غیر التکلیف المتعلق بالمعلوم الإجمالی اقتصر فی الاجتناب علی ذالک القدر» چرا؟ «لا احتمال کون المعلوم الإجمالی هو ذالک المقدار المعلوم حرّمته تفصیلاً فإصالة الحل فی البعض الآخر غیر معارضة بالمثل» که تطبیقش این جور شد که فقیه درست است که قبل از مراجعه به ادله علم پیدا می‌کند که شارع محرّماتی را دارد؛ این درست است، این علم را پیدا می‌کند ولی بعد که به ادله مراجعه می‌کند پانصدتا حرام پیدا می‌کند، که این‌ها حرام است دیگر، پانصدتا دلیل پیدا می‌کند، علم پیدا نمی‌کند، حجت پیدا می‌کند یا بعضی‌هایش هم

ممکن است علم پیدا کند مخلوط، که این پانصدتا من باید اجتناب بکنم. این پانصدتا که باید اجتناب کنم که اصل در آن جاری نمی شود که، باید اجتناب بکنم؛ می ماند آن بقیه، آن بقیه تنها خودش را که نگاه می کنیم که علم نداریم که در این ها حتماً حرامی هست، تمام آن ها چه هست؟ اصل بر آن جاری می شود، اصل مأمّن بر آن جاری می شود. پس بنابراین جواب شیخ می شود این طبق این تعریف. این پانصدتا که فقیه به دست آورد حجت بر آن قائم شد علماً او علمياً اصل که در این جاری نمی شود؛ آن بقیه حالا هرچقدر هست که احتمال می دهیم فقط مجرد، آن جا چی؟ احتمال بدهیم که این ها، اصلی که در آن جا جاری می شود که معارض ندارد، چون این جا که این طرف که اصل جاری نمی شود؛ پس بنابراین ما در این ها اصل جاری می کنیم احتیاط لازم نیست بکنیم. این بیان اولی است که ممکن است بگوییم این صدر عبارت شیخ قدس سره این را می خواهد بگوید طبق آن نظریه.

س: حاج آقا این چه فرقی دارد، یعنی اگر حجیت علم اجمالی را از این باب هم ندانیم همین را می شود گفت، گفت علم اجمالی تبدیل می شود به شک بدوی و علم تفصیلی از بین می رود؛ یعنی نیازی نداریم به این بیان شیخ که مثلاً بگوییم تا این بیان ... ....

ج: آن ها قبول ندارند که این جا تبدیل می شود؛ ببینید...

س: اگر حجت دانستیم علم اجمالی را از باب...

ج: تفصیل را عرض کردم، تفصیل این مباحث که چرا این ها این مبنا را قائل هستند، آن جور نمی گویند؟ این ها ان شاء الله در باب اشتغال خواهد آمد؛ ما این جا فقط این مقداری که سیمای بحث روشن بشود وارد این مباحث بخواهیم بشویم خیلی طولانی می شود مبانی را همه را بخواهیم ذکر کنیم. این یک نظریه بود؛ نظریه ی دومی که وجود دارد و مطلبی که وجود دارد در باب علم اجمالی این است که «قد یقال» که آثار، من آثار علم اجمالی، نه علم اجمالی درست است، خودش تنجیزآور است نه چون مانع جریان اصول مأمّن می شود نه، قبول داریم؛ خود علم اجمالی مثل علم تفصیلی علت تامه است، خودش باعث می شود که تنجیز بیاید؛ اما این تنجیزآوری اش دائرمدار وجود علم اجمالی است «یدور مدار وجوده» مادامی که علم اجمالی وجود دارد آثار تنجیزی اش هست؛ از بین که رفت دیگر آثار تنجیزی اش نیست. چون معلول تابع وجود علت است، حکم تابع و آثار تابع وجود موضوع است، موضوع که از بین رفت دیگر معنا ندارد آن آثار علم اجمالی باشد. در ما نحن فیه این هم یک نظریه ای است؛ بر اساس این نظریه در ما نحن فیه می شود این جوری گفت که بعد از این که فقیه مراجعه کرد به ادله و در این مثالی که ما زدیم پانصدتا حرام پیدا کرد، علم اجمالی که قبل از مراجعه به ادله داشت بعدالمراجعه به ادله دیگر باقی

نمی‌ماند؛ چرا؟ چون قوام علم اجمالی به این است که شما بدانی یک قضیه‌ی منفصله را در آن مورد بیان بکنی؛ هر وقت ما علم اجمالی داشتیم آن علم ما باعث می‌شود که یک قضیه‌ی منفصله‌ای در ذهن ما نقش ببندد. مثلاً دوتا کأس این‌جا داشتیم، علم پیدا کردیم که یک قطره‌ی دم افتاد یا در این یا در این، این علم را پیدا کردیم؛ این علم ما باعث می‌شود که این‌جا بگوییم «إما هذا الكأس متنجسٌ وإما ذاك الكأس متنجسٌ». اگر این قضیه را نتوانیم بگوییم معلوم می‌شود این‌جا علم اجمالی وجود ندارد. حالا در ما نحن فیه بعد از این‌که فقیه مراجعه به ادله کرد و پانصد مورد پیدا کرد، می‌تواند بگوید یا وظیفه‌ی من اجتناب از این‌هاست و یا وظیفه‌ی من اجتناب از آن‌هاست؟ در غیر آن پانصدتا؟ نمی‌تواند بگوید؛ یا این‌ها متنجس است و وظیفه‌ام یا آن‌ها؟ نمی‌تواند بگوید؛ این‌ها مسلّم است یا دیگر ندارد. پس در مقام بقاء و بعدالمراجعة آن که علامت وجود علم اجمالی است زائل شد، پس علم اجمالی نیست؛ چون علم اجمالی وجود ندارد پس بنابراین آثار علم اجمالی هم که تنجیز باشد دیگر نیست. بنابراین آن‌هایی که «قام علیه الطريق علماً أو علمياً» آن‌ها را باید انجام بدهیم، غیر از آن‌ها وظیفه‌ای نداریم. این‌جا همان عبارتی که ایشان گفتند می‌شود گفت که این منحل می‌شود به چی؟ به علم تفصیلی، حالا علم تفصیلی هم که این مع مسامحه؛ علم تفصیلی به یک معنا، اگر علم را متعلقش را این بگیریم که باید اجتناب بکنیم از این‌ها، و شک بدوی که این طرف است؛ این‌ها شک داریم که این‌ها لازم است یا نه؟ علم اجمالی هم که در حدود این‌ها نداریم، این‌ها را که کنار گذاشتیم، در خود این‌ها که علم اجمالی دیگر نداریم. احتمال دارد که مرحوم شیخ اعظم نظر مبارکش به این مسأله باشد؛ چون بعد که ادامه می‌دهند عبارت را می‌فرمایند که «فإنّ العلم الإجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبينّة» می‌فرماید علم اجمالی «غیر ثابت» دیگر بعد از آن علمی که باید از این‌ها اجتناب بکنیم. مرحوم آقای آخوند قدس سره استظهارشان از عبارت شیخ به‌خاطر این عبارت اخیر این تقریر ثانی است نه آن تقریر اول، این تقریر ثانی؛ چون اولاً آقای آخوند هست و آن فعل در فقه و اصول است، ثانیاً شاگرد شیخ است و رسائل را عند الشیخ تلمذ فرموده، خود رسائل را؛ چون در حاشیه می‌فرماید این‌جا حالا شیخ که رسید فرمود مثلاً این کلمه را این‌جوری گفت؛ بنابراین تلقی از محضر مبارک خود شیخ فرموده و لذاست که این تقریر ثانی باید قابل قبول‌تر باشد برای فرمایش شیخ اعظم قدس سره. آن وقت بر اساس این تقریر ثانی ایشان اشکال می‌کند نه بر اساس تقریر اول، بر اساس تقریر ثانی ایشان اشکال می‌کند. اشکال ایشان این است که این مطلب، البته اشکال، اشکال مبنایی است نه اشکال بنایی، و آن این است که این مطلب که شما فرمودید و بر اساس این دارید می‌فرمایید که اگر ما علم اجمالی داشتیم آثار آن علم اجمالی دائر مدار وجود آن علم اجمالی هست در مقام بقاء، این مطلب تمام نیست. خیلی از موارد هست هم مثالی که این آقا زدند، ما علم اجمالی داریم یکی از این

دو کاسه نجس است، یکی‌اش را می‌ریزیم، یا تبخیر می‌شود، یک کاری می‌کنیم تبخیر بشود، اصلاً از بین برود، در این مورد دیگر می‌توانیم.....

س: عمداً نجس می‌کنیم که یک قطره خون می‌اندازیم در یکی از این انائین که دیگر علم....

ج: علم تفصیلی پیدا بکنیم یا اضطرار به شرب یکی‌اش پیدا می‌کنیم یا یکی از محل ابتلاء ما بقاء چه می‌شود؟ خارج می‌شود، مثل همان مثالی هم هست که در بعض روایات که کسی حج مشرف شده یک هم‌اتاقی داشته، این ایرانی بوده، آن آفریقایی بوده، علم پیدا کرده که یا لباس خودش متنجس شده یا لباس او؛ حالا که با هم هستند خیلی هم رفیق بودند ممکن است از لباس‌های همدیگر هم استفاده بکنند یا محل ابتلاءاش بوده بالاخره آن موقع، ممکن است دست به آن لباسش بزند، محل ابتلاءاش بوده، حالا ولو نپوشد ولی محل ابتلاءاش بوده، چون با او سروکار دارد، او اگر بدنش متنجس است، دستش متنجس باشد به آب می‌زند، به لباس می‌زند، به میله‌ها می‌زند، به چه می‌زند، بالاخره محل ابتلاءاش است. حالا بعد از هم جدا شدند او دیگر رفت آفریقا اصلاً نمی‌داند این کجا رفت و تا آخر عمر هم دیگر از محل ابتلاءاش خارج شد؛ این به لباس خودش می‌تواند نماز بخواند، می‌تواند معامله‌ی طهارت بکند یا نه؟ خود شما و هیچ‌کس نمی‌گوید در این موارد آثار تنجیز از بین می‌رود و الا خیلی راحت است، هر جا آدم علم اجمالی پیدا کرد این جوری یکی‌اش را از بین می‌برد، باقی‌مانده‌ها درست می‌شوند. چرا؟ چون علم اجمالی آن را که منجز کرد اگر در این طرف باشد دیگر تنجیز زائل نمی‌شود، به این چیزها زائل نمی‌شود. بله آن‌که باعث می‌شود علم اجمالی کارایی نداشته باشد این است که این امور سابق بر علم اجمالی انسان باشد. اگر این امور سابق بر علم اجمالی بود مانع می‌شود؛ مثلاً بعد از این‌که حالا از هم جدا شدیم او رفت آفریقا، ما آمدیم ایران، حالا علم اجمالی پیدا کردیم که یا لباس او متنجس شده یا لباس ما؛ این‌جا این علم اجمالی تنجیز نمی‌شود. یا مضطر بود به این‌که یکی از این کأس‌ها را استعمال کند مثلاً، بعد علم اجمالی پیدا کرد که یا این یا آن متنجس است حالا این نسبت به آثار وضعی و تکلیفی‌اش با هم تفاوت می‌کند و هکذا، این‌جاها اشکال ندارد، این‌جاها درست است، این‌جا اصلاً نمی‌گذارد تنجیز بیاید، این‌جاها اصلاً نمی‌گذارد چی؟ تنجیز بیاید که سابق باشد اما هر جا لاحق بود که تنجیز آمد لاحقاً یکی از این تواری تاری شد و عارض شد در این موارد دیگر اثر علم اجمالی و وجوب احتیاط و اجتناب باقی است.

س: مباشر خودشان یک جایی از ... تصریح کردند که اگر این امور قبل از علم اجمالی باشد در، خودشان تصریح هم دارند به این قضیه که آن وقت ... بعدش بیاید فایده ندارد، در رسائل....



ج: بله، فلذا مرحوم آقای آخوند حالا این جا بر خلاف آن فرمایش است شاید، فلذا این جا آقای آخوند فرموده «لا یخفی ما فی کلا الجوابین من الضعف و القدح، و مخالفتها لما هو التحقيق عنده» هر دو جواب هم می فرماید خلاف مبنای خود ایشان است. این جا این جوری نیست دیگر، این جا همین است؛ این جا یک علم اجمالی بود، شما علم اجمالی داشتید، آن علم اجمالی قبل المراجعة، بعد المراجعة آمدید چه کار کردید؟ مواردی را پیدا کردید. فرض هم این است که این موارد انحلال حقیقی که نشد، فقط اماره پیدا کردید، یمنه پیدا کردید، چه پیدا کردید؛ چرا تنجز بقیه از بین برود؟ مجرد این که علم اجمالی باقی نمانده که دارید این جور تعلیل می فرمایید و می فرمایید که «فان العلم الاجمالی غیر ثابت بعد العلم التفصیلی بحرمه بعضها» این که کار را حل نمی کند که؛ مثل اناء؛ این خلاف مبنای خودتان است و خلاف تحقیق. پس بنابراین این اشکال هم بر فرمایش شیخ اعظم هست که اولاً خلاف فرمایش خودتان است، ثانیاً این مطلب خلاف تحقیق هست؛ منتها این ها اشکال های چه هست؟ یکی اش بنائی است، یکی اش مبنایی است؛ این فرمایش شیخ اعظم قدس سره. آقای آخوند رحمه الله علیه زمینه آماده شده این جا می فرمایند حق در جواب این است که این جور بگوییم که این می شود جواب سوم یا جواب چهارم، چون یک جوابی هم گفتیم انحلال حقیقی این جا پیش می آید، این جواب را قبلاً گفتیم دیگر، گفتیم انحلال حقیقی در این جا به وجود می آید. فرمایش ایشان این است که، این هم یک فرمایش دقیقی است که ایشان می فرمایند، ایشان می فرمایند این جا اگر ما دقت کنیم از آن مواردی است که این امر تاری قبل از آن علم قبل المراجعة ی به ادله وجود داشته؛ فلذا از اول نمی گذارد که این تنجیز سراسری و همگانی پیدا بشود.

توضیح مطلب؛ دیروز عرض می کردیم که اگر قبل از علم اجمالی، شما می دانید این کأس نجس است، این را علم تفصیلی داشتید که کأس الف متنجس است، بعد اتفاقاً قطره ای افتاد علم اجمالی پیدا کردید یا افتاد در همان کأس الف یا افتاد در کأس ب؛ این جا هم گفته شد دیروز که اجتناب از کأس ب لازم نیست. چرا؟ برای این که لعل آن قطره افتاده باشد در همان کأس الفی که متنجس بود. این در شبهات موضوعیه همین جور است، در شبهات حکمیه هم همین جور است، اگر قبل باشد مانع می شود؛ ایشان می فرمایند در ما نحن فیه هم همین جور است؛ و حق بود که شیخ به این نکته این جا جواب می داد در ما نحن فیه هم همین جور، چرا؟ به توضیحی که من عرض می کنم در کلام شان این به خدمت شما عرض شود این نکته ی مهم تصریح به آن نشده، بیان نشده که این جان مطلب در همین نکته است که تمام این مواردی که اماره ی بر حرمت وجود دارد، همه ی آن مواردی که اماره ی بر حرمت وجود دارد، آن حرمت ها را چه کار کرده؟ منجز کرده، و آن اماره ها باعث شده که وظیفه ی من در تمام آن موارد چه باشد؟ اجتناب باشد، چرا؟ چون قبل الفحص بود، قبل الفحص اماره موجب چه می شود؟ که من الان بیایم در وسائل دارم

نگاه می‌کنم، الان همان روایت که در وسائل است حجت است بر من ولو من مراجعه هنوز نکردم ولی با فحص می‌روم در اختیار من است، در معرض وصول است؛ وقتی اماره در معرض وصول بود، دلیل شرعی در معرض وصول بود این باعث می‌شود که آن احکامی که در مضامین آن ادله وجود دارد بر انسان چه باشد؟ منجز باشد و وجوب عمل داشته باشد؛ پس بنابراین چون این چنینی است فقیه قبل از این که مراجعه به ادله کرد علم اجمالی پیدا می‌کند که خدای متعال تحریم و حرام‌هایی را دارد؛ این حرام‌ها که علم دارد حرام‌هایی دارد درواقع پانصدتای آن منجز است بر او، چرا؟ برای این که این پانصدتا مراجعه بکند به وسائل و کتب حدیث و ادله‌ای که در فقه داریم و در معرض وصول این‌ها به واسطه‌ی آن‌ها منجز شده بر شما؛ ولو هنوز ایصال به شما نشده، این که در بعضی از حواشی دیدم مثل این که حالا اخیراً ندیدم ولی سابقاً، اشکال کردند که آقا تا اصل نشود که این‌ها منجز نمی‌شود که، وجود دلیل تا اصل نشود، این غفلت از این است که این‌جا فرض این است که این قبل از مراجعه به ادله است و می‌تواند مراجعه بکند، در معرض وصول است، این‌جا در معرض وصول است.

س: مراجعه فحص محسوب نمی‌شود؟

ج: چرا فحص است ولی قبل الفحص چه هست؟ قبل الفحص تمام ادله بر ما حجت‌اند و مؤداهشان چه هست؟ منجز بر ما هست. قبل الفحص این جور است دیگر، هرچی وجود دارد این جور است. پس شما دارید علم اجمالی پیدا می‌کنید یا در آن‌هایی که وقتی مراجعه می‌کنم منجز است و این‌ها، یا در غیر از آن‌ها؛ این اصلاً غلط است این جوری گفتن، یا آن‌ها یا غیر از آن‌ها غلط است.

س: ... علم هنوز به آن پیدا نکردم...

ج: نکردم ولی بر من چه هست؟ منجز است. فلذاست که برائت در شبهات حکمیة قبل الفحص چه هست؟ جاری نمی‌شود. پس بنابراین من می‌دانم همان موقع فقیه می‌داند چی؟ این جوری برایش علم پیدا می‌شود نمی‌تواند بگوید: «اما آن‌هایی که بعد الفحص مراجعه کردم یا آن‌ها بر من واجب یا حرام است یا سائرین؛ این جور که نمی‌تواند بگوید. این علم اجمالی ابتداءً بله، یک علم اجمالی برایش پیدا می‌شود در اثر غفلت از این خصوصیات ولی تا تأمل می‌کند، تا دقت می‌کند ثانیاً می‌فهمد اصلاً علم اجمالی نیست، می‌گوید آن‌ها برای من لازم است، غیر از آن‌ها هم شک بدوی است.

س: حاج آقا این علم اجمالی‌اش این‌جا اصلاً منعقد نمی‌شود این علم تفصیلی....

ج: اگر حواش باشد بله، ولی اگر حواش نباشد ابتداءً، غفلةً، ابتداءً یک چنین علمی، بله دارد شارع تحریم‌هایی دارد در یک چیزهایی؛ یک چنین حالتی برایش پیدا می‌شود؛ اما اگر فوراً توجه می‌کند که من هنوز مراجعه به ادله نکردم، پس هر چه در این ادله هست بر من هست مازاد بر این نمی‌دانم؛ نمی‌توانم بگویم اما آن‌ها و اما غیر آن‌ها. بنابراین ما به اخباری این جور می‌گوییم، می‌گوییم آقا شما دارید به علم اجمالی تمسک می‌کنید می‌گویید که بر ما احتیاط در همه جا واجب است؛ با علم اجمالی می‌خواهید احتیاط واجب بکنید، این علم اجمالی چنین هنری ندارد، چرا؟ برای خاطر این که این علم اجمالی یک طرفش قبل از این که من علم اجمالی پیدا بکنم و مع غض از این علم اجمالی یک طرفش چه هست؟ سابق بر این علم اجمالی منجز است؛ مثل همین دو کاسی می‌ماند که یکی از آن‌ها به علم تفصیلی می‌دانستم آقا این کأس الف متنجس است وجوب اجتناب دارد می‌دانستم، حالا دیدم یک قطره‌ای افتاد علم پیدا کردم یا در همان الف افتاد یا در ب افتاد، این جا دیگر این علم اجمالی به این که یا این جا افتاده یا اون جا افتاده این کاری برای من تنجز جدیدی برای من نمی‌آورد که من از ب هم لازم باشد اجتناب بکنم.

س: آقا قبل از ایصال و قبل از مراجعه علی التعمین و علی التفصیل آن پانصدتا را ما می‌دانیم چه هست؟ تا بخواهیم بگوییم ...

ج: قبل المرجعه شما باید از همه احتیاط بکنید فحص نکردیم و می‌دانید هست ولی فرض این است که چه هست؟ فقیه مراجعه می‌کند دیگر، و بعد حالا می‌خواهیم بگوییم برائت جاری کردن بعد المرجعه و بعد الفحص و یأس از ظفر به دلیل است پس..

س: و بحث برائت را عرض می‌کنم عرض می‌کنم این معلوم ما که می‌دانیم این پانصدتا در معرض هست این پانصدتا که ما هنوز علم تفصیلی پیدا نکردیم تا بشود مثل کأس متعین.

ج: نکرده باشیم

س: این هنوز پانصدتایی لا علی التعمین است، ممکن است این اول باشد ممکن است آن اول باشد، این می‌شود علم اجمالی که باید از همه هزارتا مثلاً....

س: آقا تنجز قبل الفحص مگر به علم اجمالی نیست؟

س: کی علی التعین می شود؟ کی علی التفصیل می شود؟ مثل کأس الف؟ وقتی که مراجعه می کنم؛ مگر این که آقای آخوند بخواهد این طور بفرماید، بخواهد بفرماید اماره ای که حالا می رویم مراجعه می کنیم می فهمیم که قبل از علم اجمالی من از زمان پیغمبر خدا واجب بوده

ج: بله بوده دیگر، همین را داریم می گوئیم.

س: نه، به این تقریر که بگوئیم اماره کشف بکند از این که پیغمبر خدا از زمان بعثت این را حرام کرده، پس این حرمت واقعیت قبل از علم اجمالی بوده و سابق علم اجمالی محسوب می شود؛

س: معلوم است سابق علم....

س: احسنت! علم لاحق است اما معلوم سابق است؛ و وقتی معلوم سابق باشد این جا علم اجمالی منجز نیست.

ج: داریم همین را می گوئیم، پس ما چه می گوئیم مگر؟

س: حاج آقا شما می فرمایید تنجز قبل الفحص داریم مشکل این است که تنجز قبل الفحص علتش همین علم اجمالی است.

ج: نه نه این نیست علتش. علتش تنجز قبل الفحص علتش علم اجمالی نیست، علتش چه هست؟ علتش این است که شارع بر آن ها ادله ای دارد که در معرض وصول است.

س: هنوز که وصول نشده...

ج: نشده باشد در معرض وصول است، همین که در معرض وصول شد منجز می شود، تمام، ولو شما علم نداشته باشید.

س: حاج آقا من باید علم تفصیلی پیدا کنم...

ج: آقای عزیز علم اصلاً نداری، توجه بفرمایید...

س: ..... علم کسب... عالم است من هنوز علم به کأس الف یا ب پیدا نکردم....

ج: نداشته باشی، تکلیف منجز وجود دارد، اصلاً علم نداریم، فرض کنی که اصلاً نمی‌دانیم یقین نداریم مثلاً شارع تکلیف دارد فرض کنیم، یقین نداریم شارع تکلیف دارد، یا انحلال قطعی پیدا شده؛ حالا احتمال می‌دهیم که شاید فلان چیز واجب باشد یا حرام باشد، قبل الفحص است، آن اگر باشد منجز است بر من.

س: آن علی التفصیل نیست که...

ج: نه آن منجز است بر من؛ مثل این که این جا من می‌دانم یکی از این چهار پنج کاسه یکی قبل از این علم اجمالی، درست؟ یک علم اجمالی دیگر داشتم که یکی از این چهار پنج کاسه نجس است، بعد یک قطره‌ای دیگر هم افتاد، نمی‌دانم تو همان آن افتاد، در همان قبلی همان که علم اجمالی به آن دارم که نجس بود یا در یکی دیگر افتاد؛ بعد همان که علم اجمالی به آن داشتم پیدا شد، فهمیدم این است، کاسه‌ی الف است، فقط از آن باید اجتناب بکنم؛ پس این جا حرف آقای آخوند قدس سره حرف دقیقی است، ایشان می‌فرماید چی؟ می‌فرماید شما قبل المراجعة تان، فقیه قبل المراجعة این جور نیست که بداند مراجعه هم بکند هیچی گیرش نمی‌آید که؛ قبل المراجعة یک علم اجمالی برایش پیدا می‌شود، مراجعه که کرد پس می‌بینید این ها از اول قبل از مراجعه هم برای من منجز بود، چرا؟ برای این که قبل الفحص بود؛ پس قبل المراجعة هم که بر منجز بوده این ها، بنابراین علم اجمالی من بر چیزی وارد شده و یک طرفش چیزی بوده که قبل از این منجز بوده است؛ مثلاً چون علم اجمالی پیدا کردم یا غیبت حرام است یا دروغ حرام است یا تمامی حرام است یا چه حرام است یا امور دیگر، امور دیگر، امور دیگر؛ چنین علم اجمالی قبل المراجعة به ادله پیدا کردم.... رفتم به ادله مراجعه کردم دیدم! کذب که حرام است، غیبت که حرام است، چه حرام است، پانصد تا شد، پس می‌فهمم بابا آن وقت که علم اجمالی پیدا کردم یک طرفش که این ها بوده منجز بوده، چرا منجز بوده؟ نه به علم من، به این که این ها دلیل‌هایی داشته که در معرض وصول بود، اگر می‌رفتم مراجعه می‌کردم به آن ها می‌رسیدم و هر وقت دلیل در معرض وصول باشد، تکلیف در معرض وصول باشد بنفس هذا می‌شود چی؟ متنجز؛ پس بنابراین صحیح این است که بگوییم این مواردی که بعد المراجعة به دست می‌آید، این ها قبل از این علم اجمالی ما تنجز در آن وجود داشته؛ پس علم اجمالی این جا دیگر نمی‌تواند تنجزی را حادث کند. این علم اجمالی تنجز را نمی‌تواند حادث کند. این جواب مرحوم محقق آخوند قدس سره در تعلیقه‌ی بر فرائد است، پس این جواب غیر از جوابی است در کفایه دادند. ان شاء الله جواب کفایه را هم فردا عرض کنیم و دیگر این بحث تمام می‌شود. و صلی الله علی محمد و آل محمد

## جلسه ۸۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

از تقریر اول برای استدلال به علم اجمالی به بیان شیخ اعظم فارغ شدیم؛ و اما بیان دوم، بیان دوم این هست که در موارد علم اجمالی عقل حکم به احتیاط می‌کند، چرا؟ چون به سبب علم اجمالی اشتغال یقینی ذمه‌ی انسان، به آن تکالیف معلوم بالاجمال احراز می‌شود؛ همان‌جوری که اگر علم تفصیلی پیدا کردیم که مولا واجب کرده فلان امر را، اشتغال یقینی احراز می‌شود برای ما به انجام آن واجب تفصیلی، اگر علم اجمالی هم پیدا کردیم که مولا یا نماز قصر در این مورد بر ما واجب فرموده یا نماز تمام؛ این علم اجمالی هم باعث می‌شود که احراز کنیم که ذمه‌ی ما به احدا لا مرین اشتغال پیدا کرده و بر ذمه‌ی ما است. وقتی این اشتغال یقینی به برکت و به سبب علم اجمالی برای ما حاصل شد، حکم دیگر عقل این‌جا ضمیمه می‌شود و می‌گوید «الاشتغال الیقینی یقتضی البراءة الیقینیة» چرا؟ برای این‌که وقتی یقیناً می‌دانی مولا از تو تکلیفی را خواسته است تا مادامی که یقین نکنی آن تکلیف را امتثال کردی و از عهده‌ی آن برآمدی، پیوسته احتمال استحقاق عقوبت می‌دهی. بنابراین وقتی آرامش پیدا می‌کند انسان و یقین به امنیت از عقاب پیدا می‌کند و از استحقاق عقاب که یقین کند و احراز کند به این‌که آن تکلیف را انجام داده؛ حالا یا احراز وجدانی بکند یا احراز تعبیدی بکند؛ یعنی شارع فرموده باشد که با این راه‌ها هم اشکالی ندارد؛ مثل وقتی ما قاعده‌ی فراغ، تجاوز، این‌ها را هم جاری می‌کنیم بنابر بعضی از تقاریرش همین است. بنابراین چون انسان به مجرد این‌که توجه پیدا کرد بر این‌که دینی هست، شریعتی هست و شریعت بدون قانون نمی‌شود و این قانون‌های شریعت این‌جوری نیست که همه‌اش قوانین ترخیصی باشد بلکه قوانین الزامی هم دارد من الوجوب و الحرمة، بنابراین علم اجمالی پیدا می‌کند که این وقایعی که در زندگی برای او پیش می‌آید و وجود دارد این‌ها بعضی‌ها حرام است، بعضی‌ها حلال است و بعضی‌ها حرام است و قهراً باید احتیاط بکند. این تقریر ثانی است که ما این‌جا از آیه‌ی شریفه دیگر استفاده نکردیم، از حکم شرع در این بیان استفاده نکردیم، در آن بیان قبل شیخ اعظم از آیه‌ی شریفه استفاده کردند که «وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا» از این آیه استفاده کردند؛ که اشکال کردیم گفتیم اگر شما به آیه می‌خواهید استدلال کنید ربطی به علم اجمالی ندارد و این تقریر عقلی نمی‌شود مگر صغرای آن. اما این بیانی که الان عرض کردیم این بیان بیانی است که تمام مقدماتش از احکام عقلیه هست؛ بنابراین یک دلیل عقلی کامل عیار می‌شود این. و آن‌چه که مشهور هست در السنه‌ی اصولیون برای تقریر عقلی به سبب علم اجمالی، همین تقریر ثانی است؛ که آقای آخوند

در کفایه هم همین تقریر ثانی را بیان فرموده‌اند. برای پاسخ از این تقریر ثانی وجوه ثلاثه‌ای از عبارات مرحوم آقای آخوند در مقام جواب ممکن است بگوییم استفاده می‌شود. جواب اول که آخرین جوابی است که ایشان می‌دهند و ما اول ذکر می‌کنیم به خاطر این که رتبه‌اش واقعاً مقدم است و قبلاً هم ذکر کردیم این است که این علم اجمالی درست است، ما قبول داریم که علم اجمالی بدو بعد از توجه به این که شریعتی وجود دارد برای انسان پیدا می‌شود، این قبول است؛ ولی این علم اجمالی حیاتش قلیل است و بعد از مراجعه‌ی به ادله، این علم اجمالی منحل می‌شود، از بین می‌رود؛ به این بیان که ما بعد از این که مراجعه به ادله می‌کنیم، حالا مقصودمان از ادله هم اعم از امارات و اصول هست، وقتی فقیه به امارات و اصول مراجعه می‌کند چند حالت ممکن است برای او پیش بیاید؛ حالت اول این است که یقین کند که تمام این امارات، تمام این اصول خلاف واقع است، این یک؛ که یک کسی بگوید من یقین دارم همه‌ی این‌ها باطل است، همه‌ی این‌ها خلاف واقع است، چه مدالیل امارات و چه اصول؛ این احتمال، این فرضیه «قطعی‌البطلان» است که ما بگوییم که وجداناً این چنین، تمام این‌ها خلاف واقع است و واقع یک چیز دیگری است، این «قطعی‌البطلان است»؛ علاوه بر این که اگر این جور باشد خلف فرض است، چون فرض این است که به ادله و امارات حجت داریم می‌گوییم مراجعه کرده؛ اگر همه‌ی این‌ها یقین داریم باطل است پس این‌ها حجت نیستند، پس این فرضیه نادرست است.

فرضیه‌ی دوم این هست که وقتی مراجعه به امارات و اصول می‌کند یقین پیدا می‌کند که کل این‌ها مطابق با واقع است، مثل آدم خوش نفسی است و خوش باوری است و می‌گوید.... مثل غیر واحدی از اخباریون که می‌گویند تمام کتب اربعه «قطعی‌الصدور» است، حالا نمی‌گویند مطابقتش با واقع است ولی «قطعی‌الصدور» بودنش را آن‌ها، همه‌اش می‌گویند «قطعی‌الصدور» است؛ حالا یکی می‌گوید علاوه بر این که «قطعی‌الصدور» است «قطعی‌المطابقه» هم هست، یا حالا یک کمی دست پایین‌تر بگیرد می‌گوید مطمئنم، اطمینان دارم به این، اگر واقعاً این جوری باشد این فرضیه درست باشد انحلال معلوم است دیگر؛ به توضیحی که در پایان در آن شق آخر می‌گوییم، اگر چنین چیزی باشد آن علم اجمالی اول که برایش پیدا شد به واسطه‌ی این علم تفصیلی که تمام این امارات و اصول مطابق با واقع هست این منحل می‌شود به توضیحی که بعد خواهد آمد؛ ولیکن این فرضیه هم وجداناً چه هست؟ باطل است؛ چه طور ما یقین داریم تمام این‌ها مطابق با واقع است؟ احتمال نمی‌دهیم راوی خطا کرده باشد؟ احتمال نمی‌دهیم اشتباه کرده باشد؟ احتمال نمی‌دهیم یک جا دروغ گفته باشد؟ ولو ثقه وثاقتش برای ما، ولی احتمال بدهیم حالا همین گفتن این جا اتفاقاً از وثاقت افتاده باشد؛ و ممکن است که تقیّه صادر شده باشد خیلی‌هایش ولو این که ما دلیل بر تقیه نداریم ولی احتمال تقیه که می‌دهیم که امام تقیه فرموده است، گفته است کجا، چه طور می‌توانیم علم

به مطابقت با واقع داشته باشیم؛ به خصوص آن جاهایی که تعارض وجود دارد و ما به وجهی از ادله‌ی علاج، تقدیم کردیم یکی را بر دیگری؛ این جا چه جور می‌توانیم بگوییم؟ شاید آن یکی صادر شده باشد. بنابراین این فرضیه هم فرضیه‌ی باطلی است.

احتمال سوم این است که وقتی به این ادله مراجعه می‌کنند دو احتمال دو ذهنش نقش می‌بندد که محتمل است این‌ها همه‌شان مطابق با واقع باشد، محتمل است همه‌شان مخالف با واقع باشد، پنجاه پنجاه است، شک داریم؛ نه حکم می‌کنم همه مطابق با واقع است، نه حکم می‌کنم همه مخالف با واقع است، نه، مردد هستیم؛ احتمال مطابقت همه را با واقع می‌دهد، احتمال مخالفت همه‌اش را هم با واقع می‌دهد؛ این هم که این احتمال بطلانش به اندازه‌ی اولی و دومی نیست؛ فرضیه‌ی اول و دوم ولکن بالوجدان که آدم مراجعه می‌کند این هم احتمال غلطی است که شک دارم، یعنی چون یک طرفش این است که چی؟ مردد است بین دو فرضی بود که گفتیم باطل است، احتمال می‌دهم همه‌اش خلاف باشد، احتمال هم می‌دهم همه‌اش درست باشد؛ آدم احتمال نمی‌دهد این جور؛ یعنی این همه ثقات، اجلاء گفتند جیلاً بعد جیل به این روایات اخذ کردند، همه‌ی این‌ها دروغ است، باطل است، خلاف واقع است، یا همه سهو و نسیاناً هست و هیچ کدامش مطابق با واقع نیست. این هم احتمالی است که واقعاً انسان نمی‌دهد چنین احتمالی را؛ پس این که تمام این‌ها احتمال می‌دهند این چنین باشد، مخالف واقع باشد نه، کما این که احتمال این که تمامش هم مطابق با واقع باشد همان طور که گفتیم خلاف وجدان است؛ پس احتمال سوم و فرضیه‌ی سوم هم باطل است.

فرضیه‌ی چهارم این است که نه، وقتی مراجعه به این ادله می‌کند قطع پیدا می‌کند یا اطمینان پیدا می‌کند که بعضی مطابق با واقع است، بعضی از این‌ها مطابق با واقع حتماً هست. حالا در این احتمال اخیر که احتمال چهارم است که بعضی از این‌ها مطابق با واقع است، خود این چند حالت دارد، یکی این که آن بعضی که می‌داند مطابق با واقع است، البته آن بعض مشخص نیست، معین نیست و الا علم تفصیلی پیدا می‌کرد، این بعضی که می‌داند مطابق با واقع هست چند حالت دارد؛

حالت اول این است که می‌داند این بعض ازید است از آن که علم اجمالی داشته، ابتداءً؛ یعنی وقتی که ابتداءً فهمید شریعتی هست، در ذهنش آمد که حتماً صدتا دویست تا حکم واجب و حرمت داریم، به حسب وقایعی که هست حتماً صدتایی، دویست تایی داریم؛ ولی وقتی به ادله مراجعه کرد این همه روایات از ثقات دید، چه دید، می‌گوید



این همه روایات حتماً چهارصد پانصدتایش درست است. پس آن که برایش حاضر می شود ازید است از آن علم اجمالی که ابتداءً برای او پیدا شده، ازید است؛ تارةً اقل است یعنی....

س: ازید است یعنی این که یقین دارد بیشتر....

ج: یعنی آره، حالا فهمید آره بیشتر است.

س: با مراجعه فهمید بیشتر است...

ج: بیشتر است، آهان، اول که توجه کرد که دینی هست می گفت دین باید حرام و وجوب داشته باشد، حالا چقدر؟ صدتا دویست تا دیگر، حالا بیش از این که انسان یقین پیدا نمی کند که وقتی دین هست باید حکم باشد، درست؟ ولی وقتی به ادله مراجعه کرد دید کافی و تهذیب و استبصار و این کتب حدیثی را نگاه کرد چقدر روایات معتبره در آن هست، چقدر روایات مستفیضه در آن هست و این همه ی این ها نمی شود باطل باشد، سرجمع در این ها چهارصد، پانصدتای آن حتماً مطابق با واقع است. بنابراین این کمیتی که الان یقین به آن پیدا می کند به نحو اجمال، ازید است از آن کمیتی که در آن علم اجمالی بدوی و اولی برای او پیدا شده.

تارةً آن علمی که برای او پیدا می شود در اثر مراجعه به ادله، آن کمیتش اقل است؛ ابتداءً گفت دویست تا حکم و باید صادر شده باشد، دویست تا حکم حلال و حرام باید این شرع داشته باشد نسبت به وقایعی که وجود دارد؛ اما یک آدمی است که دیرباور است و خیلی شکاک هست و وسوسه دارد و این ها، به این روایات همه اش که مراجعه می کند می گوید پنجاهتای آن حتماً مطابق با واقع هست. اول دویست تا، می گوید شرع باید دویست تا امثال...، اما این روایات را که نگاه می کند به خصوص بعضی ها اختلاف نسخه ها را که می بینند، چه می بینند، این ها را می بینند، می گوید ما اطمینان آن جواری نداریم، این ها معلوم نیست، خیلی کذا شده کذا شده، که خدا نکند انسان گرفتار این چیزها بشود که کار مشکل می شود برایش؛ می گوید پنجاهتایی درست است، از این ها حتماً یک پنجاهتایی اش مطابق با واقع هست؛ این اقل می شود از آن.

احتمال سوم هم این است که چی؟ مساوی باشد؛ دویست تا احتمال می داد، الان هم که مراجعه کرده می گوید بله، دویست تایی از این ها مطابق با واقع است؛ پس این سه حالت وجود دارد.

س: حاج آقا ببخشید این می شود انحلال علم اجمال....

ج: حالا صبر کنید ببینید چه می‌شود؟ حالا داریم فرضیه را می‌گوییم دیگر درست؟ این فرضیه‌ی چهارم که خودش دارای سه احتمال است. اگر این سه تا باشد، شما از کدام‌هایش هستید؟ هر کسی خودش کلاه خودش را قاضی قرار بدهد دیگر؛ این فقیه که ان‌شاءالله همه‌ی شما باشید، مرحوم ابوی می‌فرمودند امام در درس اصول‌شان فرمود: من همه‌ی شما یا اکثر شما را مجتهد می‌دانم، یک وجدی در همه پیدا شد. اگر دسته‌ی اول باشد یعنی بگوید که بله، من اول خیال می‌کردم یعنی در ذهنم این بود که آن که علم داشتم باید شرع دویست تا حکم داشته باشد، الان می‌بینم چهارصد تا درست، پس این چه می‌شود الان؟ آن علم اجمالی اولی رنگ می‌بازد دیگر، از بین می‌رود دیگر؛ دیگر علم اجمالی اول باقی نمی‌ماند که ما اطراف او را بخواهیم، همین‌ها، این که الان دست یافتیم بیشتر از آن است که قبلاً علم داشتیم. پس بنابراین در همین، چهارصد تا را که عمل بکنیم مازاد آن را که دیگر علم نداریم، اولاً هم در مازاد دویست تا علم نداشتیم، حالا اضافه شد در مازاد چهارصد تا علم نداریم که؛ بله، همین‌هایی که این چهارصد تا حکمی که یقین کردیم در این اخبار وجود دارد همین‌ها است، مازاد این واقعاً در نفس‌مان مراجعه می‌کنیم شک داریم دیگر؛ پس بنابراین منحل می‌شود به یک علم اجمالی جدید که این جا علم اجمالی جدیدمان چه هست؟ اکبر است به آن قبلی؛ در کلمات گاهی هی می‌گویند اولی آن علم کبیر است بعدی صغیر است نه، همه جا این جور نیست؛ الان در این فرضیه‌ی ما چه شد؟ علم اجمالی اول ما صغیر بود دویست تا علم داشتیم، همین حدودها می‌گفتیم هست، الان وقتی به این روایات مراجعه کردیم در اثر این که کیفیت این روایات را دیدم، دیدیم بابا اجلاء هستند فلان هستند این‌ها و احتمال این که همه‌ی این‌ها دروغ گفته باشند، سهو کرده باشند، نسیان کرده باشند به حسب احتمال، حساب احتمالات این‌ها احتمالات ضعیف شد، ضعیف شد، کم شد در نفس ما منقطع شد که چهارصد تایش درست است؛ پس یک علم اجمالی کبیری الان برای ما پیدا شد. آن صغیر که از بین رفت، این کبیر پیدا شد؛ بر مازاد این‌ها اگر ما به همین روایات عمل کنیم در غیر این روایات که علم نداریم که. پس بنابراین این جور نیست که آقای اخباری ما در این فرض، ما در غیر مفاد امارات و اصول لازم باشد احتیاط بکنیم، چون آن‌ها که اطراف علم اجمالی ما نیستند؛ علم اجمالی ما در همین اخبار است و اصول، آن‌هایی که خارج از این روایات و اصول هستند، مقصودمان از اصول هم اصول مثبت للحکم هست دیگر، یعنی استصحاب مثلاً وجوب داریم، استصحاب حرمت داریم یا امثال این‌ها یا اصالة الاحتیاط در یک مواردی داریم آن‌ها دیگر و الا... در مازاد بر این‌ها علم اجمالی نداریم، شک بدوی داریم، پس این جا منحل می‌شود به یک علم اجمالی کبیر جدید و شک بدوی. و در موارد شک بدوی که احتمال می‌دهیم، مثلاً...

ج: همان هم همین جور است، شرب توتون چه جور است؟ روایت ندارد که، نه آیه دارد، نه روایت دارد، نه استصحاب حرمتی دارد، نه اصالةالاحتیاطی در آن هست، هیچی در آن نیست؛ این که علم اجمالی نداریم، اطراف علم اجمالی ما خارج است دیگر، چون آن علم اجمالی ما در چه بود؟ در همین محدوده‌ی آیات و روایت و این‌ها بود، شک بدوی در آن داریم. بنابراین وقتی شک بدوی داریم اگر حق الطاعه‌ای نیستی نمی‌توانی بگویی باید احتیاط بکنی به خاطر علم اجمالی، علم اجمالی نداری، این از اطراف علم اجمالی ما خارج شد.

س: بعد از مراجعه به ادله شک بدوی نمی‌شود دیگر، شک بدوی نیست که این جا.

ج: چرا نیست؟

س: شک بدوی جایی است که اصلاً مراجعه به ادله نکرده....

ج: استدلال حضرتعالی است، شک بدوی آن است که اطراف علم اجمالی نباشد؛ در اصطلاح اصولی شک بدوی که می‌گویند یعنی مقرون به علم اجمالی نیست.

س: علم اجمالی جدید همان علم تفصیلی هست چرا اجمالی می‌گوییم ما؟

ج: کدامش مطابق با واقع است؟

س: ...

ج: نمی‌دانیم کدام است که، ولی می‌دانیم که همه‌ی این روایاتی که در وسائل الشیعه مثلاً جمع شده همه‌اش دروغ نیست، این دویست سیصدتایش درست است، چهارصدتایش درست است، اما کدام است نمی‌دانیم.

س: چطور فهمیدیم آن چهارصدتایش درست است؟

ج: به خاطر این که این همان حساب احتمالات دیگر، این همه آدم ثقات آن جا حرف زدند همه‌ی این‌ها اشتباه گفتند، همه‌ی این‌ها خطا کردند، همه‌ی این‌ها دروغ گفتند؟ پس بنابراین این آدم‌ها در آن‌ها پیدا می‌شود؛ مثل خیلی وقت‌ها بود مرحوم آقای تبریزی قدس سره در درس صیغه‌ی طلاق جاری می‌کرد، باید عدول باشند دیگر؛ می‌گوید آقا دویست نفر، سیصد نفر این جا نشستند همه‌شان غیر عادل‌اند؟ حداقل آدم یقین دارد دوتای‌شان حداقل حداقل عادل در این‌ها پیدا می‌شود، پس در محضر عدول دارد طلاق می‌دهد، درست؟ به حساب احتمالات است دیگر، می‌گوید سیصدتا طلبه نشستند همه معاذالله فاسق باشند، چه جور می‌شود چنین احتمالی را داد؟ ... اطمینان دارد،

اگر نگوید همه‌شان، لااقل می‌گوید تعداد معتناهی از آن‌ها هستند. یا در نماز آقای زنجانی، آقای آسید احمد، مدرسه‌ی فیضیه، خیلی وقت‌ها یک آقایی بلند می‌شد در نماز آقای زنجانی، آقای آسید احمد زنجانی، والد است، صیغه‌ی طلاق جاری می‌کرد، گفت بابا آقای زنجانی که از این مأمومین هم همه‌شان فاسق هستند؟ بالاخره یکی دوتا در آن‌ها اقلأ پیدا می‌شود دیگر، پس عندالعدول هستند. و اما پس این حالت اول که ازید باشد؛ اگر اقل شد بله، همین‌طور است، بله، اگر اقل شد انحلالی ایجاد نمی‌شود، چون من به تمام این‌ها هم عمل نکنم، به تمام این روایات و اصول مثبت‌ه عمل نکنم، پنجاه‌تا از آن معلوم بالاجمال‌ها عمل کردم، من احتمال می‌دادم دویست‌تا باشد، آن صد و پنجاه‌تای دیگر پس خارج از این‌ها است، لعل خارج است؛ علم اجمالی منحل نمی‌شود.

اگر آمد مساوی بود، دویست‌تا بود حالا هم دویست‌تا می‌بینم، یقین دارم در این‌ها دویست‌تا هست و محتمل است که همان دویست‌تا همین دویست‌تایی باشد که این‌جا یقین کردم؛ باز هم چه می‌شود؟ منحل می‌شود، برای این‌که دیگر نمی‌توانم این‌جوری بگویم، علامت انحلال هم این است که شما دیگر نمی‌توانی یک قضیه‌ی منفصله‌ای بگویی، بگویی یا حرام‌های واقعی در این‌ها است یا خارج از این‌ها است؛ یا این‌ها حرام است یا غیر از این‌ها حرام است؛ نه، این‌ها حتماً حرام است غیر از این‌ها هم نمی‌دانم.

پس بنابراین با این توضیح روشن می‌شود که این علم اجمالی مزعوم که گفته شد با این بیانی که گفتیم حتماً جزم پیدا می‌کنیم که انحلال پیدا می‌کند و این دلیل عقلی دلیل عقلی ناتمامی است؛ این همینی است که آقای آخوند در آخر کار فرمودند «هذا» یعنی این جواب‌هایی که دادیم «خذا» این اجوبه را هذا این جواب‌ها بر اساس این است «إذا لم يعلم بثبوت التكالیف الواقعیة فی موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال، و إلا فالانحلال إلى العلم بما فی الموارد و انحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلا إشكال. كما لا یخفی» که آن توضیح فرمایش ایشان بود که عرض کردیم که برای این‌که فرمایش ایشان توضیح داده بشود و روشن و مدلل بشود این توضیح را داده؛ که پس بنابراین این‌جا انحلال عقلی می‌شود این....

س: حالا اگر دلیل عقلی باشد حالا عقلاء صد‌تا ظرف باشد یکی بیاید بگوید یک دانه‌اش سمی است، یکی بیاید شهادت بدهد....

ج: شهادت نبود.

س: مثلاً بیاید بگوید این یکی سمی است، این واقعاً اشتغال برطرف می‌شود؟

ج: شهادت نبود این‌ها؛ شما این‌جوری، این همین، صدتا ظرف می‌فرمایید چه هست؟ که یکی سمی است، بعد علم پیدا کردید که آن سمی در این پنجاه‌تا این طرف است، دیگر از آن پنجاه‌تا باید اجتناب بکنید؟

س: حالا یکی بیاید شهادت بدهد این یکی....

ج: شهادت نبود آخر، علم بود، علم داریم که در این روایاتی که ... در مجموع این‌ها احکام واقعیه‌ای که شرع دارد وجود دارد، درست؟ این‌جوری شد دیگر.

س: می‌خواهد علم حاصل بشود.

ج: چون علم اجمالی حاصل شد برای ما.

س: یک‌دانه‌اش مثلاً سمی است، آن علم اجمالی را از بین می‌برد؟

ج: بله، علم اجمالی قبلی از بین می‌رود، علم اجمالی قبلی شما...

س: باید از مابقی اجتناب می‌کنند دیگر.

ج: چرا؟ نه

س: ولو این‌که بداند این یک‌دانه به‌صورت مشخص سمی است، چون قبلاًش می‌دانسته به‌صورت اجمالی یکی‌اش سمی است باز از مابقی اجتناب می‌کند.

ج: چرا دیگر؟ دیوانگی است اگر آدم بخواهد این کار را بکند، به چه وجهی آخر؟ می‌گوید صدتا کاسه این‌جا بوده، می‌دانیم فقط یکی‌اش، یکی می‌دانیم سمی است، بقیه سمی نیست، یعنی یک حکم اثباتی می‌دانیم یک حکم نفیی؛ می‌دانیم یکی سمی است «لیس الا» غیر از این یکی سمی نیست، اول نمی‌دانستیم کدام است، بعد علم پیدا کردیم که آن سمی در این پنجاه‌تا که این‌ور است نیست در این پنجاه‌تاست؛ این‌جا عقل می‌گوید از این پنجاه‌تای آن‌ور هم باید اجتناب بکنید؟ به چه وجهی؟ فقط می‌گوید از این پنجاه‌تایی که این طرف می‌دانید در آن است اجتناب بکن.

فلذا این‌جا هم گفته می‌شود از همین احکامی که در این روایات و اصول مثبت است این‌ها را باید، چون در این‌ها می‌دانی که واقع وجود دارد؛ فلذا یکی از ادله‌ی حجیت خبر واحد به این معنا که باید به این اخبار عمل کرد، در باب حجیت خبر واحد یکی از راه‌های این‌که باید به این اخبار عمل کنیم همین حرف است که ما می‌دانیم تمام این

اخبار خلاف واقع که نیست و واقع در بسیاری از این‌ها هم وجود دارد، چون این علم اجمالی را داریم پس باید به این اخبار عمل کنیم تا به آن واقع عمل کرده باشیم، مقتضای علم اجمالی‌ای که داریم.

س: مثال ما البته در «لیس الا» که نیست دیگر، ما دویست تا را یقین داریم آن حکم هست...

ج: نه

س: «لیس الا» نباید می‌فرمودید...

ج: نه، این برای حالا برای چیز ایشان بود...

س: ...

ج: نه، در محل ما این جوری است، دویست تا احتمال می‌دادیم الان سیصد تا فهمیدیم، این سیصد تا، آن علم اجمالی ما تبدیل به این علم اجمالی شد؛ در دایره‌ی همین سیصد تا مازاد بر این سیصد تا که بیرون از این‌هاست که دیگر علم نداریم. دویست تا احتمال می‌دادیم پنجاه تا است، بله این جا باید احتیاط بکنیم در خارج از این‌ها هم باید احتیاط بکنیم؛ احتمال می‌دهیم که نه، یعنی احراز کردیم که این مساوی است، در این جا هم باز انحلال حاصل می‌شود در مازاد بر آن لازم نیست به احتیاط؛ این راه اول. این جواب اول که جواب سوم آقای آخوند بود ما به‌خاطر اهمیتش به این که یک چیزی است که قبولش هم داریم و غیر واحدی از اعظم هم این را قبول دارند و جواب واقعی و درست و علی جمیع المبانی همین است که این انحلال است، انحلال واقعی و حقیقی است.

دوتا جواب دیگر از کلام آقای آخوند استفاده می‌شود که ما امروز خیال می‌کردیم دوتای دیگر هم عرض می‌کنیم که می‌ماند برای یکشنبه لابد؛ و آن این است که انحلال کشفی من اسمش را می‌گذارم، انحلال کشفی دو؛ و سه انحلال حکمی؛ باز هم می‌گوییم انحلال اما دیگر انحلال کشفی یا انحلال حکمی که ان‌شالله توضیحش برای یکشنبه. و صلی الله علی محمد و آل محمد

## جلسه ۹۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در طرق رد به استدلال به علم اجمالی بود برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات تحریمیه و هم چنین وجوبیه، عرض شد که در کفایه مرحوم آقای آخوند قدس سره سه راه از عباراتشان ممکن است برداشت بشود. علاوه بر آن چه که شیخ اعظم فرمودند و علاوه بر آن جا که خود ایشان در تعلیقه‌ی بر فرائد فرمودند، سه راه دیگر از کفایه ممکن است برداشت بشود. راه اول از این سه راهی که از کفایه بود همان بود که در جلسه‌ی قبل توضیح دادیم که انحلال حقیقی بود که آن را توضیح دادیم و عرض کردیم که این راه، راه درستی است و مورد قبول و بلاشکال است و غیر از محقق خراسانی، بزرگان دیگری هم این راه را فرمودند.

راه دوم که در کفایه ممکن است برداشت بشود، انحلال کشفی ما گفتیم اسمش را می‌گذاریم. انحلال حقیقی نیست، انحلال حکمی هم نیست، یک علم اجمالی است که برای انسان پیدا می‌شود ولی در اثر توجه به بعض مقدمات می‌فهمد که چنین چیزی وجود نداشته است، چنین علم اجمالی وجود نداشته است. توضیح این مطلب توقف بر توجه به چند مقدمه دارد.

مقدمه‌ی اولی همان طور که در باب علم اجمالی بیان شده، تنجیز علم اجمالی به این هست که آن معلوم بالاجمالی که متعلق علم ما هست، یک تکلیفی باشد که علی‌ای حال در هر طرف از اطراف معلوم بالاجمال باشد، در هر طرف از اطراف علم اجمالی باشد، فعلی باشد و آلا اگر علی بعض التقادیر فعلی باشد و علی بعض التقادیر فعلی نباشد، علم به چنین تکلیفی تنجز برای انسان نمی‌آورد، گردنگیری برای انسان نمی‌آورد. مثلاً اگر کسی علم اجمالی پیدا کرد که یا خودش عَرَضُ عَلَیْهِ الْجَنَابَه یا زید که اصلاً ربطی به این... یا حالا زید هم نگوییم بلکه یک مرأه‌ای یا عَرَضُ عَلَیْ نَفْسٍ ... یا عَرَضُ عَلَیْ نَفْسِهَا جَنَابَت؛ این علم اجمالی چه اثری دارد این جا؟ چون علی تقدیر این که متعلق به خودش باشد اثر دارد اما اگر متعلق به او بود چه اثری برای این شخص دارد؟ این علم اجمالی در این جا باعث تنجیز تکلیف نمی‌شود که این جا یک طرف مکلف خودش است یک طرف مکلف دیگری است. هکذا اگر هر دو طرف مربوط به خودش بشود اما بعضی از اطراف خارج از محل ابتلاء است، مثل این که علم دارد، قسم حضرت عباس می‌خورد که یکی از ذبح‌هایی که در قصابی‌های این کشور... به سراسر کشور الان دارد فروخته می‌شود، این ذبحش علی النحو الصحیح و علی المنهج الصحیح نیست و مذکّی نشده، این علم اجمالی را دارد. می‌داند بعضی از این قصاب‌ها یا بعضی از این کسانی که بالاخره گوسفند می‌کشند، این‌ها وارد نیستند و همین جوری دیده که مثلاً بعضی، فلذا علم دارد که حتماً یک چنین چیزی وجود دارد اما حالا محل ابتلاش این قصابی‌هایی که در محل خودش است یا در این شهری که خودش زندگی می‌کند نیست، در این کشور که

خیلی‌هایش از محل ابتلاء او خارج است. این جا هم این علم باعث تنجیز چیزی نمی‌شود چون بعضی از آن از اطراف علم اجمالی خارج است. این مقدمه‌ی اول که یک مقدمه‌ی واضحه‌ای است که در باب علم اجمالی مفروغ‌عنه هست و گفته می‌شود.

مقدمه‌ی ثانیه این هست که در معنا و مراد از حجیت امارات اختلاف است که به چه معنا است وقتی که شارع می‌گوید الامارة حجه، خبر الواحد حجه، این معنایش چیست؟ یک مبنا که شاید مبنای بسیاری از بزرگان اصول هست و همان مبنا، مبنای مرضی و اقوی است این است که جعل طریقت است. حالا ادبیات بیان این مطلب مختلف است. جعل طریقت می‌کند یا تتمیم کشف به قول آقای نائینی می‌کند؛ یعنی خودش یک طریقت ظنیه‌ای دارد شارع، یک خرده هم به آن اضافه می‌کند می‌شود مثل طریقت صد درصد و قطعی، بالاخره جعل طریقت، چیزی، حکمی، چیزی مطابق آن اماره جمع نمی‌کند. اگر مطابق با واقع آمد، این طریق اصابت کرد به واقع، خیلی خب، اصابت هم نکرد هیچی نیست. بله فقط یک اثر عقلی دارد و آن این است که عذر است برای انسان چون شارع طریق به جعل است، اما حکمی پدید بیاید، چیزی پدید بیاید، این نیست؛ این یک مبنا.

مبنای دیگر این هست که مجعول در باب حجیت و معنای حجیت، معذرت و منجزیت است؛ یعنی شارع که می‌گوید خبر الواحد حجه، یعنی جعلت خبر الواحد منجزاً للواقع، اگر به واقع اصابت کند و معذراً عن الواقع، اگر اصابت نکند و عید به اتکاء به این خبر واحد، آن واقع را انجام ندهد. بله، جعل منجزیت و معذرت، این هم یک مبنا. که آقای آخوند قدس سره در بعضی از کلمات‌شان این مبنای ثانی را پذیرفتند، در بعضی از کلمات‌شان فقط آن مبنای اول را پذیرفتند.

مبنای سوم که در این باب وجود دارد این است که آن چه که شارع در باب حجیت دارد انجام می‌دهد عامل معامله الواقع است؛ یعنی می‌گوید با مضامین این امارات همان معامله‌ای بکن که معامله‌ی با واقع اگر در دسترس تو بود و به او می‌رسیدی، چه جور معامله می‌کردید؟ حالا هم در مقامی که این اماره به دست تو رسیده است، عامل معه یعنی مع مضمون هذه الاماره معامله الواقع، یک دستور این چنینی، این هم یک مبناست. پس باز چیزی جعل نمی‌کند ولی دستور می‌دهد، می‌گوید با مفاد این همان معامله‌ی واقع را انجام بده. بعضی‌ها گفتند مفاد ادله و خبر واحد این است و این مبانی آثار دارد، همین جور دل‌شان نخواست که بشایند که این مضامین حجیت چیست، این‌ها آثار مهمه‌ای دارد که الان یکی از آثار آن همین امروز روشن می‌شود در این بحث.



یک مبنا هم این هست که جعل حکم مماثل است؛ یعنی هر چه مفاد این اماره هست، شارع که می‌گوید حجت است یعنی من طبق و مانند و همانند آن مفاد، حکم جعل می‌کنم. واقعا دیگه حکم کرد... اگر خبر واحد دارای شرائط حجیت قائم شد برای این که مثلاً شرب التتن حرام، ولو در واقع حرام نباشد. این که شارع می‌گوید این خبر حجت است یعنی من همین حرام را الان در این ظرف جعل می‌کنم و الان این حکم شرعی می‌شود. جعل حکم مماثل با ... این تعبیر که من کردم شاید تعبیر درستی نباشد که ولو مخالف باشد.

س: مگر همان سببیت نیست؟

ج: نه، سببیت هم نیست.

نه این که این قیام اماره باعث می‌شود که تولید بشود یک مصلحت واقعی‌ای، نه! بلکه به این معنا که اگر این اماره مطابق با واقع در آمد، شارع طبق آن واقع یک حکمی جعل می‌کند فلذا این همین مطلبی است که از زمان علامه قدس سره گفته می‌شده و صاحب معالم هم در معالم به آن اشاره فرموده که ظنیة الطريق لا ینافی قطعیة الحکم، یعنی ولو این اماره، اماره‌ی ظنی است اما ظنی بالنسبة الی الحکم الواقعی، اما قطعی است به خاطر این که بعد از قیام شارع طبق آن چه می‌کنند؟ فرض این است که قطع به حجیتش داریم دیگه، حجت است یعنی چه؟ این حجتی که شما یقین به آن دارید که شارع آن را حجت قرار داده این یعنی چه؟ یعنی طبق آن حکم جعل کرده است. این تسلیم هم لازم نمی‌آید چون معنایش این نیست که واقع را دست از آن برداشته، تغییرش داده یا واقع این نیست، فقط آن چه که اماره می‌گوید می‌شود واقع، نه، آن سر جای خودش محفوظ است. این اماره هم که آمد قائم شد، جعل حکم می‌کند. این هم شاید از بعض عبارات آقای آخوند در بعض کلماتش استفاده می‌شود و من الاساطینی که این مبنا را پذیرفتند محقق اصفهانی قدس سره هست که معنای حجیت جعل حکم مماثل است. این هم مقدمه‌ی ثانیه که پس ما یکی از مبانی که در باب معنای حجیت داریم جعل حکم مماثل است.

س: مماثل با مؤدی یه به واقع؟

ج: بله؟

س: با مؤدی ...

ج: با مؤدی،

س: مؤدی؟

ج: بله.

این هم مطلب دوم، مطلب سوم:

مطلب سوم این است که یک واقعه، یک موضوع، تاب دو تا حکم فعلی را ندارد. لا یجتمع حکمان فعلیان علی موضوع واحد، این هم چرا؟ حالا اگر گفتید احکام تضاد دارند واقعاً این‌ها، تضاد دارند دیگه، دو تا متضاد که در یک جا جمع نمی‌شود. تناقض دارند همین جور، مثلاً هم باشند، اجتماع مثلین هم باز رعایت شده و آقای آخوند هم نظر مبارکی دارند همین است که این‌ها احکام این چنینی است.

س: استاد....

ج: حالا نتیجه بگیریم تا بعد هر وقت حملات حیدریه و

س: این مبنای شیخ را می‌خواستم ببینم از این چهارتا کدامش بود؟ آخر آن ... اعتراض کردند که شما این مبنا را خودتان قبول نداشتید که گفتند...، مبنای ... آخوند اعتراض کرده بود ... جای دیگه این معنا را درج کردید، کدام یکی از این چهارتا بود؟ یا پنجمی بود؟

س: ایشان مؤدای اماره ...

ج: الان من هیچی یادم نیست از ماسبق که بخواهم یک چیزی بگویم خلاف واقع بشود.

این مقدمات را که توجه کردیم حالا ببینیم این جا بینیم چه جور انحلال درست می‌شود و استدلال به علم اجمالی غلط است. آن این است که بعد از این مقدمات می‌گوید آقا آن که درست است همین قول اخیر؛ جعل حکم مماثل. بعد از این که مکلف، اول علم اجمالی پیدا کرد که احکامی وجود دارد چون دین هست؛ دین بی حکم که نمی‌شود که، بعد که مکلف آمد مراجعه کرد به کتاب و سنت و این‌ها، دید پر است کتاب و سنت از امارات دالیهی بر احکام، وقتی دید این کتاب، سنت بر احکامی دلالت می‌کند و این احکامی که دلالت می‌کند فهمید یا بیشتر از آن است که اول خیال می‌کرد و علم پیدا کرده بود یا مساوی آن است، کمتر نیست؛ از آن طرف هم یک مقدمه هم حقش بود که می‌گفتم آن مقدمه را هم که امارات حجت هستند اگر در معرض وصول ولو انسان علم به آن پیدا نکرده باشد. وقتی شارع اماراتی را در معرض وصول قرار داده، الان روایت آن در وسائل هست، در تهذیب هست، در کافی هست، من هنوز مراجعه نکردم، این دیگه حجت بر من است چون در معرض وصول است. بله اگر اماره‌ای باشد در معرض وصول نیست ولو باسباب<sup>۲</sup> خارجیه، یعنی رفته روی آن روایت، آن باعث حجیت نیست؛ آن حجت نیست اما در

معرض وصول، مقلد (این مسئله در رساله نوشته) همین که در رساله نوشته و او می‌تواند مراجعه به رود بکند یا اگر در رساله هم نوشته، مجتهد حاضر است، استفتاء کند یا از کسی که مسئله بلد است برود بپرسد، در اختیار او هست می‌تواند فلذا می‌گوییم قبل الفحص حجت است، منجز است، فعلی است. حالا این‌ها، این مقدمات که روشن شد، آقای آخوند می‌فرماید، آقا اول علم اجمالی پیدا کرد که در شرع احکامی است، احکام فعلیه‌ای وجود دارد که آن احکام هر طرف باشد فعلی است. ابتداءً علم پیدا کرد که احکام فعلیه‌ای وجود دارد، این‌ها فعلیت دارند، هر طرف می‌خواهند باشند، هر جا می‌خواهند باشند ولی بعد که می‌آید به روایات و آیات، فقیه مراجعه می‌کند و از آن طرف هم یقین دارد، علم دارد که این آیات حجت هستند، ظواهر آیات که حجت است، سندش که قطعی است، ظواهرش حجت است، این روایات هم که حجت است، پس بنابراین طبق مبنای جعل حکم مماثل، علم پیدا می‌کند که شارع در این موارد چه کار کرده؟ جعل حکم مماثل کرده، احکام فعلیه وجود دارد. اگر بگویی احکام فعلیه وجود ندارد، خلف فرض حجیت امارات و اصول و این‌ها، پس همه‌ی این‌ها جعل حکم مماثل شده، همه‌ی این‌ها فعلی است.

بعد از این که این جا حکم فعلی است... برگردیم، من که علم پیدا کردم به این که در واقع احکامی وجود دارد، اگر آن چیزی که متعلق علم من شد در همین مواردی باشد که امارات هست. چه ظواهر چه خبر واحد، این‌ها هست. آیا می‌تواند فعلی بشود؟ آن احکام واقعی می‌تواند فعلی بشود؟ به حکم آن مقدمه‌ای که گفتیم اجتماع الفعلیین ممکن نیست. پس بنابراین آن علم اجمالی که من اول پیدا کردم این بود که می‌گفتم شارع دارای احکام فعلیه‌ای است، این احکام چه در این موارد باشد، چه در غیر این موارد باشد؛ الان بعد از این که مراجعه به ادله کردم دیگر نمی‌توانم بگویم این‌ها اگر این‌جا هم باشند فعلی هستند؛ بلکه اگر غیر از این‌جاها باشند فعلی هستند. پس بنابراین الان می‌فهمم که چه هست؟ من به احکامی یقین پیدا نکردم که علی‌کل تقدیر فعلی باشند. احکامی بوده که اگر این‌ور باشد فعلی نیست، این‌ور یعنی همین جاهایی که امارات و این‌ها است؛ اگر خارج از این‌ها باشد فعلی است و من چه می‌دانم. پس شد مثل مثال چی؟ که یا این گوسفندی که در این قصابی محل است من می‌خواهم از او بروم گوشت بخرم، یا این غیر ذکیه هست یا آن که ممکن است در مثلاً فرض کنید فلان روستای اطراف مثلاً سیستان و بلوچستان است که اصلاً محل ابتلای من نیست یا یک جای دیگر یا یک جای دیگر. این‌جا هم می‌شود همین جور؛ پس اگر ما روایاتی پیدا کردیم گفت که فلان چیز حرام است، فلان چیز حرام است، فلان چیز حرام است، یک آیه پیدا کردیم دم مسفوح حرام است، چه حرام است، چه حرام است، این‌ها را پیدا کردیم، هر چه گشتیم در ادله برای شرب تن پیدا نکردیم، حرمت شرب تن پیدا نکردیم، حرمت یک ژله مثلاً که امروز ژله درست می‌کنند برای آن دلیل پیدا نکردیم، حلال است؟ حرام است؟ چه هست؟ و هکذا و هکذا چیزهایی که الان امروز شک می‌کنیم این‌ها

حکم‌شان چه هست؟ حلال است؟ حرام است؟ نمی‌دانیم چه هست. آن آقای اخباری می‌گفت همه‌ی این‌ها را باید احتیاط کنیم چرا؟ چون علم اجمالی داریم به این‌که شارع حرام‌هایی دارد، ممکن است این حرام‌ها در این‌جا باشد، ممکن است در این‌جا باشد و از تمام اطراف علم اجمالی باید احتیاط بکنیم؛ جواب چه هست؟ جواب این است که آره، اول کار چنین علم اجمالی پیدا شد بر من، ولی بعد وقتی رفتم روایات و ادله را دیدم، دیدم گفته این حرام است، این حرام است، این حرام است، این حرام است، دیگر آن قضیه درست نمی‌شود که بگویم من احکام فعلیه‌ای را علم دارم سواء آن‌که آن‌ها این‌جا باشد یا آن‌جا باشد؛ نه، اگر آن احکام فعلیه، احکام واقعیه این‌جا باشد فعلی نیست. در آن‌جایی که خبر واحد قائم می‌شود و شارع جعل حکم مماثل می‌کند این اثرش این می‌شود که آن حکم واقعی دیگر هست اما دیگر فعلی نیست؛ چون حکمان فعلیان در موضوع واحد معنا ندارد، معقول نیست؛ فعلی می‌شود همین که مؤدای اماره است و این فعلی است که شارع به آن جعل فرموده است.

بنابراین از این راه آقای آخوند طرح می‌کنند که ممکن است ما بگوییم این... عبارات کفایه فرمایشات آقای آخوند، فرمایشاتش در عبارات کوتاه در حقیقت بنا شده، این در ضمن یک *إن قلت* بیان شده؛ «*إن قلت: انما یوجب العلم*» یعنی یکشف، این یوجب یعنی یکشف «*انما یکشف العلم بقیام الطرق المثبتة له*» یعنی *للحکم الواقع* «*بمقدار المعلوم بالإجمال ذلک*» یعنی آن انحلال را «*إذا کان قضیة قیام الطريق علی تکلیف*» یعنی مقتضی ... «*إذا کان مقتضی قیام الطريق علی تکلیف موجباً لثبوتہ فعلاً*» موجب ثبوت آن حکم فعلاً بشود؛ یعنی طبق مبنای جعل حکم مماثل که موجب بشود که و کشف بکند که آره، حالا همین الان این فعل است. «و أما بناء علی أن قضیة حجیة و اعتباره شرعاً لیس إلا ترتیب ما للطریق المعتبر عقلاً، و هو تنجز ما أصابه و العذر عما أخطأ عنه، فلا انحلال لما علم بالإجمال أولاً». ما اسم این را گذاشتیم چی؟ حالا این ذیل را بعد عرض می‌کنیم، فعلاً پس این تقریر روشن شد؛ ما اسم این را گذاشتیم انحلال کشفی؛ یعنی کشف می‌کنیم از اول یک علم اجمالی دارای شرایط نبوده که حالا بخواهد منحل بشود. آن‌جایی که می‌گوییم انحلال حقیقی، بله واقعاً یک علم اجمالی دارای شرایط وجود داشته حالا منحل می‌شود در بقاء، حدوثاً علم اجمالی دارای جامع‌الشرایط بوده، بقاءً منحل می‌شود از بین می‌رود. در انحلال حکمی آن‌جا هم یک علم اجمالی واقعی دارای جامع‌الشرایط در حدوث داریم، در بقاء انحلال حکمی پیدا می‌کند؛ انحلال حکمی به این معنا است که یعنی واقعاً علم اجمالی از بین نمی‌رود، قضیه‌ی منفصله سر جایش هست ولی مثل این‌که از بین رفته باید عمل بشود. این‌جا اصلاً کشف می‌کنیم که از اول این جور نبوده؛ مثل این‌که کسی خیال می‌کرد همه‌ی این موارد محل ابتلاش هست، علم اجمالی پیدا کرد، بعد فهمیدنه بابا این طرف محل ابتلاء نبوده؛ پس از اول علم اجمالی جامع‌الشرایطی محقق نشده؛ پس می‌شود کشف از این‌که از اول یک چنین چیز درستی نبوده. و

این جا این انحلال، انحلال کشفی است؛ یعنی می فهمد از اول منحل بوده و چنین چیزی نبوده؛ این راه دوم که از عبارت آقای آخوند برداشت می شود؛ منتها آقای آخوند قدس سره، بفرمایید...

س: استاد ببخشید این که حکم فعلی هست و نمی شود حکم واقعی هم این جا پس باشد، ما می توانیم با مرتبه ی حکم ظاهری و واقعی که مرحوم آخوند ... می کردند با آن ...، که این حکم فعلی حکم ظاهری است...

ج: ولی حکم است دیگر، ظاهری و باطنی ندارد، یعنی هیچ موضوعش همان است، روی همان واقع می رود، روی همان موضوع واقعی، یعنی شرب التتن، اگر درواقع حکمی دارد الان هم بعد از این که اماره قائم شد در حکم شرب التتن، حکم می رود روی همان شرب تتن بلا قید؛ و شرب توتون نمی تواند که این موضوع واحدی است دوتا حکم فعلی روی آن باشد.

آقای آخوند قدس سره از این جواب، جوابی که در کفایه می دهند مبنایی است، می گویند این مبنا را ما قبول نداریم؛ این وقتی این حرف درست است، این عبارتی که خواندم، وقتی این حرف درست است که شما بگویید جعل حکم مماثل است؛ اما اگر جعلی طریقت باشد، کاری شارع نمی کند، حکم جعل نمی کند که؛ شارع وقتی می گوید این اماره حجت است یعنی مثل آئینه است، چه جور آئینه وقتی نشان می دهد، کاری نمی کند همانی که هست نشان می دهد؛ این خبر واحد مثل آئینه می ماند، طریق است، نشان دهنده است همین؛ پس حجیات اماره معنایش این نیست که شارع حکمی می خواهد طبقش جعل بکند بعد بگوید این حکم با آن حکم قابل جمع نیست، چون اجتماع حکمیین فعلیین می شود. نه، حکمی اگر باشد فقط همان حکم واقعی است؛ به سبب اماره و قیام اماره هم هیچ حکم دیگری درست نمی شود. پس بنابراین از اول شما چه کار کردید؟ یک؛ علم پیدا کردید به وجود احکام واقعیه دارای شرایط، جامع شرایط؛ وجود آن امارات که بعد که بعداً به آن برمی خورید آن ها باعث نمی شود که اگر آن احکام واقعیه در این طرف در موارد امارات باشند فعلی نباشند، چرا؟ برای این که امارات که حکم در این مواردش درست نمی شود که بگویید اجتماع حکمیه می خواهد باشد، این ها طریق به واقع هستند؛ طریق اگر مطابق با واقع درآمد تنجیز می کند واقع را، اگر نیامد هیچی.

پس از عبارت ایشان یا طریقت فهمیده می شود که فرموده یا همان منجزیت که بعید نیست بگوییم «ثانی أما بناء علی أن قضية حجیته و اعتباره شرعاً لیس إلا ترتیب ما للطریق المعتبر عقلاً» که آن چه هست؟ «ما للطریق المعتبر عقلاً»؟ که قطع باشد؛ آن وقت «تنجز ما أصابه و العذر عما أخطأ عنه، فلا انحلال» این عبارت بیشتر با همان مبنای جعل منجزیت و معذرت است؛ یعنی وقتی شارع می گوید «هذا حجة» یعنی همان که طریق قطعی که علم باشد

دارد، آن چه آثاری دارد؟ همان آثار را من این جا آوردم؛ اثر علم چه هست؟ تنجیز و تعذیر؛ همان اثر را من این جا آوردم. پس جعل معذرت و منجزیت. حالا روی جعل منجزیت و معذرت، این جا از جاهایی است که از عبارت آقای آخوند می توانیم استفاده کنیم که مبنای ایشان در حجیت جعل منجزیت و معذرت است. پس آقای آخوند اشکال مبنایی می کند، اشکال مبنایی این است که ما مبنای جعل حکم مماثل را قبول نداریم، جعل منجزیت و معذرت. شما اگر مبنای تان این است که نه، حرف آقای آخوند هم درست نیست که جعل منجزیت و معذرت، جعل طریقت است اثرش منجزیت و معذرت است، آن که او می آید جعل می کند خود منجزیت و معذرت نیست، آن چه هست؟ آن طریقت را جعل می کند. حالا این ها بیان دارد در محل خودش بیان شده، چون چیزی که یک سبب می خواهد شارع نمی تواند بدون این که آن سبب را جعل کند معذرت و منجزیت را بیاورد؛ باید طریقت را جعل بکند دیگر خود به خود معذرت و منجزیت حاصل می شود، قهراً حاصل می شود؛ نه این که بیایی ابتداءً بدون این که طریق قرار بدهی، بیایی بگویی منجز است و معذر است.

س: برای عامل معامل هم همین است؟

ج: نه، عامل معامل آن دستور است، آن یک تکلیف است؛ تکلیف می کند می گوید عامل با این معامله ی واقع را. نه منجزیت جعل می کند، نه طریقت جعل می کند، هیچی از این ها نیست، می گوید عامل با این معامله ای. اگر معامله ای او را نکردی یقه تو را می گیرد می گوید مگر من دستور ندادم که معامله ی واقع را باید انجام بدهی؟ آن مطلب، آن راه این است یک عده این جوری گفتند؛ بالاخره مرحوم شیخ استاد وقتی بعضی اشکال می کردند می گفت در نجف که من بی کار نبودم که فقط نان و ماست بخورم یا فلان کنم، کار کردم؛ این ها کار کردند این مبانی را....

س: آن مبنای عامل معامل برای محقق عراقی است درست است؟ نه اصفهانی.

ج: کدام؟

س: نظریه ی عامل معامل، معروف است که برای آقای عراقی است.

ج: من نمی توانم به آقای عراقی نسبت بدهم که ایشان نظر شریفش این باشد؛ ممکن است در کلماتش آمده، این کلمات و این ها هست ولی مبنایش این باشد.

این یک اشکال، پس اشکال مبنایی است؛ اشکال دوم که باز از کفایه استفاده می شود منتها این جا فرموده، بعد از چند خط حرف های دیگر که خواسته در باب دیگر بزند دوباره تکرار کرده، یک جواب دیگر؛ آن هم یک مطلب

مهمی است که فرموده، فرموده: انحلال یک علم اجمالی در صورتی پدیدار می‌شود که آن علمی که برای ما پیدا می‌شود بعداً به سبب حادث نباشد، بلکه بفهمیم از همان مقارن آن علم اجمالی اول ما یا قبل از آن وجود داشته. اما اگر به سبب حادث شد نه دیگر، این باعث نمی‌شود. مثال؛ اگر من یقین دارم یکی از این دو کأس متنجس است به سبب این که قطره‌ی بولی یقین کردم سابقاً افتاد، نمی‌دانم در این کاسه افتاد یا در آن کاسه؛ مقتضای این علم اجمالی این است که من از هر دو باید چه کار کنم؟ اجتناب بکنم دیگر؛ حالا بعد به علم تفصیلی دیدم که به یک سبب حادث دیدم یک قطره‌ی خون افتاد در این کاسه، یا بچه‌ای که دستش متنجس است آمد زد به این کاسه؛ آیا این جا علم اجمالی منحل می‌شود؟ بگویم از این که باید اجتناب کنم، آن یکی دیگر را نه؟ چون این مقطوع است که باید از آن اجتناب بکنم، چون بالاخره اگر هم پاک بود، بول این جا نیفتاده بود، الان به واسطه‌ی این دم یا دست این بچه شد متنجس؛ این جا انحلال علم اجمالی نیست، چرا؟ این بسبب حادث؛ به سبب قبلی کار نداریم، ما به واسطه‌ی آن علم اجمالی مان، به واسطه‌ی آن سبب قبلی همه‌ی اطراف منجز شده، هر ...، از همه‌اش باید اجتناب بکنیم. الان این سبب حادث است، این جا هم این جوری گفته می‌شود، گفته می‌شود که من علم اجمالی پیدا کردم، آن موقع که خبر نداشتم از این امارات، از این ادله، از این‌ها که خبر نداشتم که، الان واقف بر این‌ها شدم؛ پس اگر الان در این‌ها حکم فعلی منجزی درست می‌شود بسبب حادث، بعد از آن علم اجمالی قبلی من است. مثل این مثالی که زدم، اول یک علم اجمالی داشتم که «أحد الكأسين صارا متنجسين» به خاطر آن علم اجمالی که بول ترشح کرده، الان به واسطه‌ی دم است یا به واسطه‌ی ملاقات این است که این جا، این جا هم همین جور است. این جواب را هم بعداً ایشان دارند فرمودند «و لو لا ذلك لما كان يجدى القول بأن قضية اعتبار الأمارات هو كون المؤديات أحكاماً شرعية فعلية، ضرورة أنها تكون كذلك بسبب حادث، و هو كونها مؤديات الأمارات الشرعية» پس بنابراین این هم یک جوابی است که بعداً می‌فرماید... بعد از این که مطالبی می‌فرماید آن جا گُل می‌گیرند، به خاطر زمینه فراهم شدن می‌گویند اگر ما این جور بگوییم آن جا آن حرف هم نمی‌توانیم بزنیم به خاطر این جهت.

ما در مقدماتی که بیان کردیم یک چیزی را آوردیم که دیگر این جواب این فرمایش ایشان این جا داده می‌شود، روی این فکر کنید ببینید کدام مقدمه است که جواب فرمایش ایشان از آن درمی‌آید، از آن مقدماتی که گفتیم این بیان متوقف بر آن مقدمات است.

س: همان مقدمه‌ی آخر...

ج: کدام؟ که چی؟

س: در معرض وصول...

ج: آهان، در معرض وصول، درست.

این که گفتیم در معرض وصول برای همین بود که این تقویت بشود، ولی به آقای آخوند عرض می‌کنیم که علمش حادث است؛ اما خود وجود این‌ها که حادث نیست، این‌ها از همان زمانی که من فهمیدم دینی هست این‌ها وجود داشته؛ پس بنابراین این جواب اخیر نمی‌توانیم به آن ملتزم بشویم برای جواب از، آن جواب درست همان است که بگوییم این مبناء اشکال دارد، اشکال مبنایی بکنیم؛ و اما طریق سوم ان شاء الله فردا.

و صلی الله علی محمد و آل محمد

## جلسه ۹۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

راه دومی که از عبارات، بعض عبارات کفایه ممکن است استفاده بشود راهی بود که دیروز عرض شد که حاصل آن استفاده‌ی از یک قانونی بود در باب تنجیز علم اجمالی و آن این بود که علم اجمالی وقتی منجز است که متعلق علم اجمالی و آن تکلیف معلوم بالاجمال جوری باشد که در هر طرف باشد فعلی باشد. اگر آن متعلق علم اجمالی ما جوری بود که در هر طرف بود، فعلی بود آن گاه آن علم اجمالی اگر شرائط دیگر باشد منجز خواهد بود و در ما نحن فیه این شرط مفقود است چرا؟ برای خاطر این که (دیروز این جور تقریر کردیم) به خاطر این که درست است در ابتدای امر، قبل از مراجعه‌ی به ادله برای فقیه، علم اجمالی به وجود محرمات و واجبات در شریعت پیدا شده و چنین علم اجمالی را دارد ولی بعداً که به ادله مراجعه می‌کنند می‌بینند هم زمان به آن علمش بلکه قبل از آن علمش، اماراتی و ادله‌ای بر واجبات و محرمات وجود داشته که معنای این که امارات و ادله وجود داشته این است که یعنی شارع طبق آن امارات و آن اصول حکم جعل کرده؛ مؤدای آن‌ها را، مماثل مؤدای آن‌ها را جعل کرده و آن‌ها شدند احکام فعلیه‌ای که برای این شخص هست ولو اطلاع نداشته اما چون در معرض وصولش بوده، برای او جعل شده و فعلی شده و منجز هم شده، حالا بعد از این که این چنین هست دیگر آن احکام واقعی، آن معلوم بالاجمال ما اگر منطبق بر این‌ها باشد، اگر در همین موارد باشد، دیگه آن‌ها نمی‌شود فعلی، آن حکم واقعی دیگر نمی‌شود فعلی



باشد. بنابراین آن حکم واقعی که متعلق علم اجمالی من است، در صورتی که انطباق بر این مواردی داشته باشد که امارات و ادله وجود دارد فعلی نخواهد شد. اگر در غیر این‌ها باشد فعلی خواهد شد. پس بنابراین آن متعلق فعلی علی جمیع التقادیر نیست. بنابراین شرط تنجیز علم اجمالی وجود ندارد. این تقریری بود که دیروز عرض کردیم. همین تقریب بر اساس مسلک سببیت در باب امارات هم می‌توان تقریر کرد؛ به این معنا که دیروز می‌گفتیم معنای جعل حجیت، جعل حکم مماثل است ولو سببیتی در کار نیست اما وقتی شارع می‌فرماید این اماره حجت است، این یعنی من مماثل آن را جعل کردم؛ به چه داعی؟ به داعی این که اگر عمل به این بکنی، این چوم مماثل هست و احتمال دارد مطابق با واقع باشد، به واقع عمل کرده باشد. داعی آن این است نه این که خودش مصلحت پیدا کرده؛ اما یک مسلکی هم هست همان طور که در باب حجت خبر واحد توضیح داده شده و بزرگان فرمودند، مسلک سببیت است اگر چه این مسلک، یک مسلک محجوری است، خلاف تحقیق است اما بالاخره در اصول نام آن برده می‌شود زیاد، مسلک سببیت است و بعضی عبارات آخوند را رضوان الله علیه در این باب حمل بر همان سببیت کردند؛ ما بر سببیت حمل نکردیم ولی بر اساس سببیت معنا کردند. اگر این را هم گفتیم باز همان بیان می‌آید به این معنا که این فقیه که علم اجمالی پیدا کرد، بعد که به ادله واقف می‌شود، به امارات واقف می‌شود یقین پیدا می‌کند که این امارات و این ادله، مقارن با علم او بلکه قبل از علم او وجود داشته و سبب ایجاد مصلحت برای مؤدای آن شده بود و چون سبب ایجاد مصلحت ملزمه برای مؤدای آن شده بوده، شارع طبق او جعل حکم فرموده بوده؛ پس بنابراین باز در تمام موارد این ادله و امارات به خاطر سببیت آن ادله برای مصلحت ملزمه طبق آن احکام فعلیه وجود داشته، طبق آن احکام فعلیه وجود داشته و چون احکام فعلیه وجود داشته پس آن معلوم بالاجمال ما اگر منطبق بر این موارد بخواهد بشود دیگر نمی‌شود حکم فعلیه باشد چون باز لازم می‌آید حکمان فعلیان، اجتماع دو حکم فعلی؛ پس چه آن مسلک را به آن توجه کنی که اصلاً جعل حجیت یعنی جعل حکم مماثل، و چه بگوییم نه، معنای حجیت جعل حکم مماثل نیست اما قائل به مسلک سببیت بشویم. باز نتیجه نتیجه، همان خواهد بود. بنابراین عبارت کفایه را چه آن جور معنا کنیم و چه این جور معنا کنیم، علی‌ای حال مطلب تفاوتی نمی‌کند.

س: استاد ببخشید این جعل حکم مماثل یا سببیت، این دخلی در فعلیت ندارد؛ یعنی بنابر طریقت هم وقتی بگوییم امارات ...

ج: نه، گفتیم دیگه توضیح دادیم، نه، آن جا اجتماع حکمین فعلیین نمی‌شود چون گفتیم بنابر طریقت، شارع فقط چه کار می‌کند؟ می‌گوید این طریق است. این آینه است.

س: یعنی حکمش فعلی نیست؟

ج: نه، اگر واقع فعلی است این هم فعلی می‌شود. این همان که واقع است دارد نشان می‌دهد، کار مازادی نمی‌کند. آینه چه کار می‌کند؟ آینه تغییر در واقع می‌دهد یا فقط واقع را نشان می‌دهد؟ اگر واقعی باشد. دوربین چه کار می‌کند؟ دوربین کاری در خارج انجام نمی‌دهد. اگر چیزی در خارج باشد آن را نشان می‌دهد. شارع اگر فرمود خبر ثقه حجت است، به معنای این است که این طریق است؛ اگر چیزی باشد نشانت می‌دهد. این معنای این است پس کاری نمی‌کند، پس دو فعلی، دو حکم فعلی جمع نمی‌شود اما بنابر جعل حکم مماثل، حکم مماثل دارد جعل می‌کند، پس بنابر این دو حکم فعلی جمع می‌شود اگر آن واقع هم فعلی باشد یا بنابر مسلک سببیت، چون خود این قیام اماره موجب تحقق یک مصلحت در مؤداً می‌شود. اگر شرب تن هیچ مفسده‌ای خودش ندارد فی نفسه اما اگر زراره خبر داد که شرب تن حرام است، شرب تن به خاطر این خبر مفسده پیدا می‌کند. این هم از حرف‌های عجیب عالم است که حالا بعضی زدند که به خاطر قیام اماره در شرب تن خارجی چه پیدا می‌شود؟ مفسده درست می‌شود. وقتی مفسده‌ی ملزمه بود، شارع طبق آن چه کار می‌کند؟ حکم جعل می‌کند. این یک حرفی است که حالا، فلذا است که حرف چون خیلی دور از ذهن هست مهجور شده دیگه مسلک الا نادراً که قائل به آن هستند.

اما راه سوم که آخرین راه باشد به حسب آن چه که از کفایه برداشت می‌شود که ما می‌خواهیم دیگه همان مقداری که در کفایه هست متعرض بشویم نه مازاد، این است که گفته بشود که این جا ولو انحلال حقیقی رخ نمی‌دهد که جواب اول است، انحلال حقیقی رخ نمی‌دهد. این کشف از این که از اول هم درست نبوده و علم اجمالی به تکلیف این چنینی نداشته باشد که گفتیم انحلال کشفی این هم رخ نمی‌دهد بلکه علم اجمالی همین طور لایزال که پیدا شد باقی است؛ و اما انحلال حکمی می‌شود؛ یعنی واقعاً انحلالی در کار نیست. اشتباه هم نمی‌شود که بفهمی ما اولش توهم کرده بودیم، خیال بوده، نه واقعیت داشته آن علم اجمالی، آن علم اجمالی همین است، همین طور باقی است در نفس ما، اما اثر ندارد مثل این است که منحل شد فلذا به آن می‌گوییم انحلال حکمی. آقای آخوند قدس سره، این راه را خیلی می‌پسندد و می‌فرماید اگر ما یک علم اجمالی داشتیم و بر یک طرف این علم اجمالی، قیام دلیل شد، قیام اماره شد، بر این که این واجب است در شبهات وجوبیه یا این حرام است در شبهات تحریمیه، این جا عقلاً به حکم این است که انحلال پیدا کرده ولو واقعاً انحلال پیدا نمی‌کند چون روشن است که واقعاً انحلال پیدا نمی‌کند. چون اماره که علم برای من نمی‌آورد که؛ قبلاً می‌گفتم یا این حرام است یا این حرام است. حالا خبر زراره قائم شد که هذا حرام، این الف و ب، ب حرام، با این خبر زراره که من قطع پیدا نمی‌کنم که این حرام است دون

ذاک، هنوز هم چون در دلم می‌گویم إما هذا حرامٌ واقعاً و إما هذا حرامٌ واقعاً؛ پس همان طور که در حدوث إما و إما می‌گفتم، در بقاء هم إما و إمای من باقی است ولو این خبر زراره هم قائم شد. اما بعد از قیام این خبر زراره، این باعث می‌شود که عقل به من بگوید که اگر آن معلوم بالاجمال تو منطبق بر همین باشد که خبر زراره دارد می‌گوید حرام است، آن معلوم بالاجمال تو منجز می‌شود و اگر آن معلوم بالاجمال تو اتفاقاً برای آن طرف که خبر زراره بر او قائم نشده بود، بر او منطبق بود و این غلط بود، اشتباه بود که زراره دارد می‌گوید این حرام است اما همین باعث می‌شود که تو معذور باشی نسبت به ترک آن، پس قیام اماره باعث می‌شود آن تنجزی که به واسطه‌ی علم اجمالی پیدا می‌شود، آن تنجز منصرف بشود به همان که اماره هست؛ اگر آن معلوم بالاجمال ما واقعاً در همین طرف باشد و اگر آن معلوم بالاجمال ما واقعاً منطبق بر این نباشد آن معذر است، عذر شما است که این را داری انجام می‌دهی ولی آن را ترک می‌کنی؛ یعنی این را ترک می‌کنی در آن شبهه تحریمیه، این را ترک می‌کنی، آن را انجام می‌دهی. دلیل این چیست؟ علم سر جایش باقی است، از بین نرفته، شما می‌گویید که این علم اجمالی از اثر می‌افتد. دلیل آن چیست؟ دو تا دلیل می‌شود یا سه تا دلیل این جا می‌شود اقامه کرد که یکی یا دو تای آن از عبارت کفایه استفاده می‌شود، یک دلیل آن هم از عبارت کفایه استفاده نمی‌شود ممکن است در مقام گفته بشود.

دلیل اول که از عبارت کفایه استفاده می‌شود این است که «قلت: قضية الاعتبار شرعاً - علی اختلاف السنة أدلته - و إن كان ذلك علی ما قوینا فی البحث، إلا أن نهوض الحجة علی ما ينطبق علیه المعلوم بالاجمال فی بعض الأطراف يكون عقلاً بحکم الانحلال، و صرف تنجزه إلی ما إذا كان فی ذاک الطرف» یعنی و صرف تنجز آن واقع معلوم بالاجمال «إلی ما إذا كان فی ذاک الطرف» یعنی همین طرفی که اماره نهوض اماره شد «و العذر عما إذا كان» آن معلوم بالاجمال «فی سائر الأطراف»، بعد یک مثال می‌زنند، «مثلاً إذا علم إجمالاً بحرمة إناء زید بین الإناءین» یقین کردیم إناء زیدی که واقع بین الإناءین است که یکی برای زید است یکی برای دیگری است، یقین پیدا کردیم و علم اجمالی پیدا کردیم که آن که إناء زید است حرام است. چرا؟ مثلاً گفته راضی نیستم تصرف کنید. «و قامت البينة علی أن هذا إناؤه» خودش نیست که بگوید، و الا ما نمی‌دانیم، بینّه آمد گفت إناء زید این إناء است. این جاست، «فلا ينبغي الشک فی أنه کما إذا علم أنه إناؤه» این قیام بینه مثل این است که علم تفصیلی خودت پیدا کنی که إناء زید همین است. اگر خودت علم تفصیلی پیدا می‌کردی چه می‌شد؟ فقط باید از آن إناء اجتناب کنی از آن دیگری اشکال ندارد. حالا که علم تفصیلی پیدا نکردی، هنوز هم علم اجمالی شما باقی است، باز هم می‌گویی لعلّ این باشد، لعلّ آن باشد، إما هذا إناء زید است و إما هذا إناء زید است، اما لا شکّ است که در این صورت هم که علم اجمالی باقی است و بینه گفته این است إناء زید، فقط باید از همان اجتناب بکنیم و از آن دیگری لازم نیست

اجتناب بکنی؛ «فلا ينبغي الشك في أنه كما إذا علم أنه إناؤه» یعنی همین که «قام البينة على» این که إناء زید است «في عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر» این عبارت فرمود که «قضية الاعتبار شرعا» این است. مقتضای قضیه‌ی اعتبار این است. حالا چرا گفت مقتضای قضیه‌ی اعتبار این است؟ بعضی‌ها گفتند آقای آخوند این جا به ادعا واگذار کرده، دلیلی نیاورده یک ادعایی کرده، اما ممکن است این فرمایش ایشان را این جور توضیح بدهیم که گفتیم دلیل اول می‌شود و آن این است که مقدمه‌ی اولی این است که این ادله‌ی اعتبار امارات مخاطبش کیست؟ مخاطبش کسانی است که علم اجمالی ندارند. کیست که علم اجمالی نداشته باشد؟ هر کسی گفتیم به دین توجه می‌کند علم اجمالی پیدا می‌کند که دین چه دارد؟ احکام دارد. حرام‌ها دارد، واجب‌ها دارد. پس مخاطب ادله‌ایی که می‌گوید خبر الواحد حجه، الظواهر حجه، همین‌هایی هستند که علم اجمالی دارند. به این‌ها دارد می‌گوید؛ این مقدمه‌ی اول،

مقدمه‌ی دوم این است که لاریب در این که مقتضای ادله‌ی حجیت عند العرف این است که وقتی شارع می‌گوید اگر شک کردی شرب تنن چه جور است؟ خبر واحد حجت است. معنایش این است که یعنی وقتی خبر واحد گفت این حلال است، تو دیگر لازم نیست احتیاط بکنی، به همان خبر اخذ بکن. لاریب که هر چی، هر مبنایی در حجیت معنا بکنی، جعل حکم مماثل معنا بکنی، طریقیّت معنا بکنی، عامل معامله معنا بکنی، جعل منجزیت و معذرت معنا بکنید، هر چه می‌خواهید بگویید، ادله حجت خبر واحد مفادش این است ولو به دلالت التزام که اکتفا کن به همین که این خبر واحد گفته؛ دیگر لازم نیست در این واقعه احتیاط بکنی، طبق همین عمل بکن. این را انسان از ادله حجیت خبر واحد نمی‌فهمد؟ می‌فهمد دیگر که همین، احتیاط لازم نیست بکنی؛ پس شارع به همین‌هایی که علم اجمالی فرض این است که دارند و نمی‌توانیم فرض کنیم مخاطب حالا کسانی هستند که علم اجمالی ندارند، مگر غافل‌ها، مگر ادله حجیت خبر واحد برای غافل‌هاست؟ هر کسی فهمیده دین هست می‌فهمد دین احکامی دارد. پس از یک طرف ادله‌ی حجیت خبر واحد برای همین است که علم اجمالی دارد، از یک طرف معنای این ادله‌ی حجیت این است که تو لازم نیست احتیاط بکنی، لازم نیست جمع بین اطراف و احتمالات بکنی؛ به همین که مفاد خبر واحد ثقه هست می‌توانید اکتفا بکنید؛ لازمه‌ی این دوتا این است که چی؟ شارع در این مقام هست، آن اثر علم اجمالی را که عبارت باشد از احتیاط و جمع بین اطراف و ملاحظه‌ی همه‌ی احتمالات، این را در این ظرف گفته لازم نیست؛ وقتی او گفت لازم نیست، عقل این جا می‌آید می‌گوید چی؟ می‌گوید من که کاسه‌ی داغ‌تر از آتش نیستم؛ خود شارع دارد می‌گوید که نمی‌خواهد احتیاط بکنی، به همین که این گفته عمل بکن؛ پس نتیجه این می‌شود که اگر آن واقع هم همین جایی باشد که این اماره قائم شده منجز می‌شود، اگر جای دیگر باشد من معذور

هستم. و این مسأله باز واضح تر می شود، آشکارتر می شود که ما حتی در موارد علم تفصیلی می گوئیم حکم عقل به این که باید معلوم به تفصیل را امتثال کنیم «حکم تعلیقی»؛ آن جا هم عقل می گوید مگر خودش بگوید نکن. شارع فرموده «هذا حرام» من هم علم تفصیلی دارم، صغرای آن را که تفصیلاً می دانم، عالم هستم، کبرای آن را هم همین جور؛ علم تفصیلی صد درصد به صغری و کبری دارم؛ چه کسی عقل به من الزام می کند که اطاعت بکن؟ اگر خود ولی و خود «من له الاطاعة» نیاید بگوید لازم نیست، اگر گفت دیگر من چه اینی دارم؟ منتها آن نمی تواند بگوید. و این دوتا با هم قابل جمع است که یک قضیه ای تعلیقی باشد، در ذاتش تعلیق خوابیده، اما آن ولی نمی تواند آن معلق علیه را ایجاد بکند؛ این جا اگر بیاید لازم نیست اطاعت بکنی؛ عقل نمی تواند بپذیرد، می گوید تو از یک طرف گفتی حرام است، از یک طرف می گویی نمی خواهد اطاعت کنی! اطاعت نمی خواهد بکنی یعنی حرام نیست، تناقض پس داری می گویی؟ پس او نمی شود این حرف از او صادر بشود و این منافات ندارد با حکم این که حکم چه جوری است؟ تعلیقی است، حکم عقل؛ حالا این جا این برای کجاست؟ این برای جایی است که علم تفصیلی داریم نمی تواند بگوید؛ اما جایی که علم اجمالی داریم چه اشکالی دارد بگوید؟ یا این جوری باید گفت یا باید گفت که شارع ممکن است عمل به مؤدیات اماره را بدل و جایگزین آن واقع، اگر خودش است که خودش است، اگر نیست این را بدل آن واقع قرار داده؛ یعنی اگر آن معلوم بالاجمال شما منطبق است بر همه ی موارد امارات که خودش است، می گوید همین را امتثال کن؛ اگر هم نیست این را بدل چه قرار داده؟ آن واقع قرار داده؛ و شارع این کارها را می کند. شما در قاعده ی فراغ مگر نفرموده که حالا طبق یک مبنا که رکوعش جزء صلاة است، آن هم جزء واجب است، آن هم جزء رکنی است؛ اما اگر از محل رکوع تجاوز کردی یا از نماز فارغ شدی و شک کردی رکوع را آوردی یا نه؟ با این که اشتغال یقینی داشتی، شارع می گوید «بلی قد رکعت» همین نماز ممکن بی رکوع را به جای نماز بارکوع از شما می پذیرد، طبق یک مبنا؛ البته یک مبنا هم این است که جزئیت رکوع برای غیر این حالت است؛ اگر گفتیم جزئیت رکوع برای غیر این حالت است، شما کاستی ای نداری همانی که وظایف بوده الان به تمامه آوردی. اگر بگوئیم نه، رکوع علی ای حال جزء است، در این حالت و آن حالت ندارد، آن وقت شارع چه هست؟ غیر فرد را به جای او حساب می کند، قبول می کند. مثل مباحث اجزاء، در مباحث اجزاء می گوئیم مأمور به مثلاً اضطراری یکفی عن المأمور به واقعی؛ حالا این جا هم همین جور است، حالا این تمام بشود، پس حاصل کلام این می شود که وقتی شما به ادله حجیت امارات توجه کنید، چنین مدلولی از در آن درمی آید، به این سه مقدمه ای که گفتیم که مخاطب همین عالین بالاجمال هستند، «هم اصحاب العلم الاجمالی»، این ها همین ها هستند که به آن ها دارد می گوید خبر واحد حجت است. دو؛ این که مفاد ادله ی حجیت به فهم عرفی این است که دیگر احتیاط لازم

نیست بکنید به همین اکتفا کن؛ آن احتمالات غیر این مفاد را دیگر لازم نیست مراعات بکنی؛ خود شارع دارد پس می گوید.

سه؛ بعد از این که خود شارع دارد این حرف را می زند چون حکم عقل تعلیقی هست پس من دیگر وظیفه ای ندارم، درست؟ همان اثری که اگر منحل می شد الان بار می کنم.

س: آقا ببخشید این فرمایش اصلاً مناسب ... علم اجمالی نیست.

ج: عجب.

س: ما مگر علم اجمالی می خواهد این تنجر احتمال نقیض مؤدای اماره را بیاییم ثابت بکنیم با احتیاط؛ یعنی اگر ما دلیل داشتیم که شرب التَّنِّ حلال می خواستیم با علم اجمالی بیاییم بگوییم که ارتکاب شرب توتون حرام و احتیاط بکن، این را که اخباری هم نمی گوید. ما می خواستیم با علم اجمالی بیاییم در مواردی که اصلاً اماره نداریم مثلاً در مورد شرب توتون اماره داریم، در مورد مثلاً دعا عند رؤیت هلال که هیچ چیزی نداریم احتیاط اثبات بکنیم؛ مقتضای حجیت امارات این است که خود شرب التَّنِّ حلال است و چون حلال شده دیگر احتمال حرمت ... اخباری هم همین را می گوید؛ اخباری هم که قائل به قول تنجز علم اجمالی است می آید می گوید در موردی که اماره داریم مقتضای اعتبار اماره این است که به خودش عمل بکنیم و به نقیضش اعتنا نکنیم. صحبت به کلام این بود که مثلاً اگر ما سیصدتا به آن علم تفصیلی پیدا کردیم در مورد غیر از سیصدتا چه کنیم، این جا آن حرفی که حضرتعالی می زنید در احتمال نقیض مؤدای اماره که مثلاً حرمت تنن باشد می فرماید بله...

ج: آن یک مصداقش است...

س: فقط اعتبار همین را می گوید، اعتبار مثلاً شرب توتون حلال، چه ربطی به دعا عند رؤیت هلال دارد؟ حجیت اماره است می گوید آقا شرب تنن حلال، اما دعا عند رؤیت هلال می گوید احتمال حرمت را اعتنا نکن؟ در مورد نقیض خودش می گوید اعتنا نکن، در مورد غیرش که حرفی نمی زند که.

ج: چرا، حرف سر همین است، ببینید ادله ای، گفتیم مخاطب کسی است که علم اجمالی دارد به این که یا حرام است یا آن حرام است یا آن، یعنی می داند که این صدتا چیز حرام است در اسلام؛ علم پیدا کرده که صدتا چیز حرام است...

س: با اماره ده تایش را فهمید...

ج: نه نه، نگوئید با اماره ده تایش را فهمید، این غلط است، اگر این جور باشد آن جا انحلال حکمی هم نیست؛ نه، با امارات به اندازه‌ی صدتا یا بیشتر فهمید...

س: این که چون دیگر چیزی نداریم مازاد، آن که می شود دلیل اول....

ج: نه نه، الله اکبر، نه آقا، آن دلیل اول این بود که یقین دارد موارد امارات همه اشتباه نیست پس واقع است، درست؟ در بعد از آن علم یک علم اجمالی دیگر برای او پیدا می شود، هر دو آن علم حقیقی است...

ش: شما الان به برکت این توانستید انحلال را درست کنید که پس ما به اندازه‌ی صدتا، صدتا را فهمیدیم ...

ج: صدتا، آهان به اندازه‌ی صدتا....

س: این مقدمه‌ی چیز دیگر است، اقتضای حجیت اماره نیست، اقتضای این است که ما بیش از این را دیگر می دانیم، تنجز داریم...

ج: ببینید عبارت آخوند را دقت کردید؟ «الّا ان نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال» باید جوری باشد که ينطبق عليه؛ یعنی اگر صدتا بود، آن جا صدتا می دانی حرام است، به اندازه‌ی صدتا اماره پیدا کردی که می گوید این حرام است، این حرام است؛ و الا اگر بنده پنجاه تا پیدا کردم باز علم اجمالی باقی است. حرف سر این است که به اندازه‌ی معلوم بالاجمال ها شما چه پیدا کردید؟ اماره پیدا کردید یا بیشتر، اما کمتر نه یا مساوی یا بالاتر اماره پیدا کردید؛ این جا که اماره پیدا کردید جواب اول ما نمی آید چون اماره است، اماره که بر من علم نیاورده که، مع الفرض از این که بگوئیم این امارات نمی شود همه اش خلاف واقع باشد به اندازه‌ی آن ها، حالا فرض کنید این جوری نباشد، درست؟ حالا این جا می گوئیم چی؟ می گوئیم درست است من هنوز علم اجمالی ام باقی است، چون اماره برای من علم نیاورده و علم هم ندارم که همه‌ی این ها خلاف نیست و مطابق با واقع هست، به اندازه‌ی همان که علم پیدا کردم یا اکثر از آن، این را هم علم پیدا نکردم؛ در عین حال می گوئیم در این موارد چه می شود؟ انحلال حکمی می شود، مثل مثال آقای آخوند که وقتی می دانی «إناء زید من الانائين» حرام است تصرف در او، بینه می آید می گوید این إناء زید است که علم برای شما ایجاد نمی کند که، شاید بینه دارد اشتباه می کند ولی حجت است. پس بنابراین علم اجمالی واقعی و نفسی شما هنوز باقی است ولی در عین حال عقل حکم می کند که بله، از همین اجتناب کن و از آن دیگری، از آن إناء دیگری لازم نیست؛ بین این جا نقیض خود این هم نیست إناء آخر که طرف علم اجمالی است، می گوید از آن دیگر لازم نیست. این جا هم همین جور است می گوید آقا همین هایی که

اماره بر آن قائم شده، لازمه‌ی آن ادله‌ی حجیت این است که از همین‌هایی که امارات و ادله بر آن قائم شده از همین‌ها؛ چون لسان حال ادله‌ی حجیت این است که من این راه‌ها را برای تو گذاشتم، از همین راه‌ها برو کفایت می‌کند.

س: لسان حال این نیست لسان حالش....

ج: لسان حال ادله است، ادله‌ی حجیت است، هم نسبت به تقیض هر مؤدی، ضد هر مؤدی و هم شما که اصحاب... فلهمذا مقدم اولی را برای همین گفتیم، شما که اصحاب علم اجمالی هستید می‌دانم شما علم اجمالی دارید و اگر خودتان بودید و خودتان مقتضای علم اجمالی بود که در همه‌ی اطراف چه کار کنید؟ احتیاط بکنید، همه‌ی احتمالات هر واقعه را احتیاط بکنید در آن اگر می‌شد؛ اما نه، من می‌گویم این امارات است به همین‌ها عمل بکنید؛ به ظواهر کلمات من عمل بکنید، به ثقات و معتمدینی که می‌آیند از ناحیه‌ی من حرفی برای شما نقل می‌کنند به همین‌ها عمل بکنید، درست؟ پس بنابراین لازمه‌ی این کلام همین مطلب است؛ این بیان اول آقای آخوند است که ان‌شالله بحث‌های انحلال حکمی که این اسمش انحلال حکمی است، این صحیح است؟ صحیح نیست؟ چه جور می‌شود؟ بیانش همین است؟ چیز دیگر باید گفت؟ این ان‌شالله در بحث اشتغال، آن جا می‌آید، این جا فقط به عنوان اصل موضوعی ما از این‌ها داریم استفاده می‌کنیم، صحت و سقم این حرف‌ها، درستی یا نادرستی‌اش این جا جایش نیست، ان‌شالله بعد از بحث برائت و تنبیهاتش، بحث تأخیر است نمی‌دانم ترتیب آقای آخوند همین است که شیخ می‌فرماید، بعدش بحث اشتغال است، آن جا این‌ها تفصیلاً باید بیان بشود، این دلیل اول؛ دلیل دوم هم چون ولو آقای چیز تشریف آوردند اما چون همین جا دیگر موقع‌اش هست که من عرض بکنم که بعد تکرار نخواهیم بکنیم، همین مثال ایشان است، یعنی لا شک که در این مثال چه هست؟ هیچ فقهی؛ چه اخباری چه اصولی، چه سلف چه خلف، از همین که اگر بینه قائم شد تو باز هم باید احتیاط بکنی، لا شک و لا ریب در این؛ این لا شک و لا ریبی که قطعی و مسلم است به حسب ارتکاز و همه‌ی فقهاء کشف می‌کنند به نحو اجمال که این جا یک جوابی هست و ما احتیاط لازم نیست بکنیم؛ یک جوری این جا هست ولو این که در مقام تحلیل نتوانیم بگوییم چه شده؟ پس بنابراین دلیل دوم هم این است که این قطعیت این امر، این هم بیان دوم است.

این بیان دوم یک اشکال واضحی دارد که من عرض می‌کنم، این بیان دومی که مثال زده ایشان، چون فرق این جا با بحث ما این است که در این جا که بینه می‌گوید این إناء زید است این کلام دو لبه است، دو دلالت دارد؛ می‌گوید این إناء زید است، آن نیست، یکی را اثبات می‌کند یکی را نفی می‌کند؛ در بحث ما ادله‌ای که می‌گوید این حرام



است نمی‌گوید بقیه حرام نیست، فقط می‌گوید این حرام است؛ این دوتا با همدیگر فرق می‌کنند، پس اگر این‌جا مسلم است به‌خاطر این است که هم این را اثبات می‌کند هم غیر از این را نفی می‌کند و این‌جا ممکن است بگوییم فرق می‌کند با جایی که نه، فقط اثبات یک طرف را می‌کند، نفی طرف آخر را نمی‌کند؛ می‌گوید شرب تن حرام است، همان که شما می‌فرمودید، شرب تن حرام است، بله، اما آیا خوردن فلان میوه‌ی جدید که نصی نداریم، زالزالک چه‌طور است؟ به آن کاری ندارد که، که زالزالک خوردنش حرام است یا حرام نیست؟ پس بنابراین این دلیل دوم محل اشکال است. راه سوم که فقط عنوانش را عرض کنم که دیگر خیلی طولانی نشود امروز این است که ما از راه قاعده‌ی دیگری از علم اجمالی استفاده کنیم، آن بیان دوم بر اساس این بود که متعلق علم اجمالی باید علی کل تقدیر فعلی باشد تا علم اجمالی منجز باشد. یک قانون دیگری در علم اجمالی هست و آن این است که علم اجمالی وقتی منجز است که علی کل تقدیر تنجیز آور باشد ولو هر دو طرف فعلی است، به این کار نداریم ولی این علم اجمالی ممکن است اگر به این تعلق گرفته باشد منجز باشد، اما به این تعلق بگیرد منجز نیست، این‌جا علم اجمالی اثر ندارد؛ باید علم اجمالی جوری باشد که چه این، هم نسبت به این طرف اگر تکلیف واقعی می‌خواهد، هم نسبت به آن طرف اگر تکلیف واقعی آن طرف باشد، این قابلیت تنجیز را داشته باشد؛ و در ما نحن فیه این نیست، این وجود ندارد، چرا؟ توضحیش ان‌شاءالله فردا. و صلی الله علی محمد و آل محمد

## جلسه ۹۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله فرجه الشریف.

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بیان دیگری که برای انحلال حکمی در مقام گفته می‌شود که در کفایه مذکور نیست، این هست که در باب علم اجمالی این قاعده را ما داریم که وقتی علم اجمالی منجز است که «علی جمیع التقادیر» این اثر تنجیز را داشته باشد؛ و اما اگر نه، «علی بعض التقادیر» می‌تواند تنجیز آور باشد و «علی بعض التقادیر» نمی‌تواند، این‌جا این علم اجمالی اثر تنجیزی اصلاً ندارد. حالا تطبیق این قاعده بر مقام این هست که از نظر عقلی مسلم است که «المنتج لا یتنجز ثانیاً» حکمی که تنجز پیدا کرده، یعنی به مثابه‌ای رسیده است که مخالفت با او استحقاق عقاب می‌آورد برای شخص، این دو مرتبه به سبب آخر نمی‌تواند همین صفت را پیدا کند، همین تنجز را پیدا نکند؛ چون تحصیل حاصل

است، وجود دارد، دو مرتبه، مثل این که موجود دو مرتبه موجود بشود، این لا معنی له؛ چیزی که تنجز دارد دو مرتبه تنجز پیدا کند این لا معنی له.

خب بعد از این که این مقدمه مسلم است در مقام گفته می شود که درست است این شخص در ابتدای امر قبل از مراجعه به ادله از باب این که دین قواعد و قوانین، محرمات و واجبات دارد علم اجمالی پیدا کرده به این که محرماتی وجود دارد و واجباتی وجود دارد، اما همان موقع که او این علم را پیدا کرد، قبل از علم به آن یک سری از آن وقایع به واسطه وجود امارات و ادله که هنوز این به آن ها ظفر نیافته بود، آن ها متنجز شدند؛ چون وجود امارات و ادله در معرض وصول، آن ها حجت هستند و اگر مطابق با واقع در بیابند آن ها را چه کار می کنند؟ آن ها را متنجز می کنند و آن ها تنجز پیدا کردند، اگر در واقع حرامی باشد، واجبی باشد و دلیل بر آن، آن هم دلیلی که قابل وصول است، شخص وقتی مراجعه به ادله کرد، به روایات کرد، به آیات کرد این ها را در می یابد؛ یا اگر مقلد هست الان که هنوز به رساله عملیه مراجعه نکرده آن چه که در رساله عملیه به عنوان حرام ذکر شده، آن حرام ها متنجز است بر این شخص، آن حرمت ها تنجز دارد بر این شخص؛ یعنی آن حرمت ها اگر واقعیت داشته باشد آن واقع به واسطه فتوای مفتی که در معرض وصول مقلد هست آن ها تنجز پیدا می کنند. پس بنابراین قبل از این که این آقا علم اجمالی پیدا کند، آن بعض اطراف این که معلوم بالاجمالش این ها در اثر وجود آن امارات و ادله که در معرض وصول بودند، آن ها تنجز پیدا کردند؛ وقتی آن ها تنجز پیدا کردند این علم اجمالی متأخر قهراً نتیجه اش این می شود که نمی تواند تنجیز آور باشد در جمیع اطراف خودش چون آن اطراف بعضی اش همان هایی هستند که قبلاً تنجز پیدا کردند و به حکم مقدمه ی قبل که «المتنجز لا یتنجز ثانیاً» دیگر آن ها نمی توانند به واسطه ی این علم اجمالی تنجز پیدا بکنند؛ پس این علم اجمالی که اخباری می خواهد به آن تمسک کند این یک علم اجمالی است که لا اثر له چون علم اجمالی ای نیست که علی کل حال تنجیز آور باشد؛ چون اگر آن معلوم بالاجمال ما که علم داریم حرام هایی هست، آن معلوم بالاجمال ما اگر منطبق بر همان هایی باشد که روایات، آیات بر حرمتش دلالت می کند، آن ها دیگر قابل تنجیز به واسطه ی این علم اجمالی نیستند؛ چون «المتنجز لا یتنجز ثانیاً». بنابراین این علم اجمالی ما این جور نیست که «علی کل التقادیر» تنجیز آور باشد، و وقتی این طور نشد پس بنابراین این علم اجمالی اثری ندارد. پس این بیان باز نمی گوید علم اجمالی شما منحل می شود، نه منحل نمی شود هنوز هم هست؛ می گوییم اما این ها حرام است، اما آن ها حرام است، اما... این اماها از بین نرفته وجداناً، اما علیرغم وجودش اثر ندارد، مثل این است که نبودش؛ فلذا می گوییم انحلال حکمی است، یعنی چه انحلال حکمی است؟

یعنی حکم انحلال در این جا وجود دارد، انحلال چه طور تنجیز نمی آورد؟ این جا مثل همان می ماند از این نظر که تنجیزی نمی آورد، علیرغم این که وجود دارد.

س: اگر هم زمان باشد چی؟

ج: یعنی...

س: حینی که بالغ شد قبل از بلوغ که معنا ندارد که ادله ای که در مظان حجت باشد، این دیگر بالغ شد همان....

ج: همان حین....، حالا این به درد بحث ما نمی خورد این سؤال، چون در بحث ما این ها همه چه هستند؟ این ها حتماً قطع هستند؛ هم زمان این جور نیست که، بله شما ممکن است بگویید که هم زمان در زمان ائمه این ممکن بوده که همان موقع که این...

س: ...

ج: الان این جور چیزی نیست...

س: الان تا قبل از بلوغ که معنی ندارد که ... منجز باشد که؛ حین بلوغ هم که این علم حاصل بشود آن هم به واسطه وجود در مظان متنجز می شود، می شود هم زمان...

ج: نه، این فرض نیشغولی که حضرت تعالی....

س: اصلاً نیاز به ... بودن فرد این جا نداریم ما...

ج: می دانم، چنین چیزی نیست آخر...

س: ... نیست که بگوییم فردش غیر عرفی است.

ج: اولاً حالا این ها یک مبانی دارد مثلاً اگر کسی به مبنای حضرت امام قائل باشد که این ها خطابات قانونی است برای غیر مکلفین هم هست منتها برای آن ها معذور هستند، نه این که آن خطاب را به آن ندارد؛ این امارات این ها این واقع را تنجیز کرده برای هر کسی که صلاحیت دارد. آن هم تا پانزده سالش تمام شد یا تا دختر نه سالش تمام شد در همان لحظه که دارد نُه سالش تمام می شود غفلت ندارد علم اجمالی هم برایش پیدا شد، باید این جوری شما فرض کنید، همان لحظه هم علم اجمالی پیدا کرد، همان لحظه.... آن ها قبلش وجود دارند دیگر، یعنی تا این

بخواهد در نقش علم اجمالی در ذهنش نقش ببندند آن‌ها وجود دارند. چون پیغمبر فرموده، ائمه (ع) فرمودند یا در قرآن شریف آیه‌ای دالّ بر...

س: در دوران تمیزش ملتفت بوده، لازم نیست که همان لحظه آن احتمال که حادث بشود، از قبل از بلوغ در زمان تمیز ملتفت بوده و وقتی...

ج: نه، آن فایده‌ای ندارد، باید همان لحظه‌ای که پانزده سالش تمام می‌شود یا نه سالش تمام می‌شود در همان لحظه ملتفت باشد، این حرفی که می‌گوییم نیشغولی است برای همین است دیگر، در همان لحظه ملتفت باشد؛ حالا بگویید آن‌جا ولکن در جاهای متعارف و معمولی که این جوری نیست.

این به خدمت شما این هم بیان آخری است که در مقام گفته می‌شود، آیا این تمام است یا تمام نیست؟ بعض این مناقشات دارد این بیان.

مناقشه‌ی اول این است که (حالا توصیف به اول کردیم توقع ایجاد می‌کند که ثانیاً را هم بگوییم، ما این توصیف را برمی‌داریم)، مناقشه‌ای که این‌جا عرض می‌کنیم این هست که اگر بخواهیم بگوییم «المتنجز لا یتنجز ثانیاً» این ممنوع است مثل این که بگوییم «الموجود یوجد ثانیاً» این ممنوع است؛ اما فرق است بین این که بگوییم «المتنجز لا یتنجز ثانیاً» یا این که این تنجز در بقاء مستند به یک چیز دیگری است؛ مثل این که شما خیمه‌ای سرپا کردید و یک ستونی هم.... این سرپا بودن این خیمه معلول و متکی به یک پایه‌ای است، شما یک پایه‌ای دیگر می‌گذارید و این پایه‌ی قبلی را برمی‌دارید هم‌زمان، الان برپایی خیمه برپایی جدیدی نیست ولکن در مقام بقاء دیگر مستند نیست این برپایی به آن ستون حدوث، به یک ستون دیگری الان مستند است؛ این‌جا گفته نمی‌شود که این دو برپایی پیدا کرد، نه، همان برپایی قبلی در مقام بقاء به یک امر دیگری مستند است غیر از آن امر قبلی؛ این احکام واقعیه تا به حال متنجز بود، حالا اگر شما علم تفصیلی پیدا کردید، در بقاء علم تفصیلی پیدا کردید، علم اجمالی نه دیگه؛ شخص رفت ادله را دید، دید که بر این مطلب خبر متواتر نصّ قائم است، یا آیه‌ای شریفه‌ای که نصّ است قائم است که سندش تمام است، قطعی است، دلالتش هم قطعی است. الان که علم پیدا کرد شما می‌بینید این علم تفصیلی هیچ خاصیتی ندارد، اگر این برهان درست باشد بخواهد بر این برهان بر مقام تطبیق بشود شما الان باید بگویید این علم تفصیلی هیچ فایده ندارد؛ چرا؟ چون متعلق این علم تفصیلی، آن معلومش، قبلاً به واسطه‌ی آن ادله چه شده؟ به واسطه‌ی آن علم اجمالی شما یا به واسطه‌ی آن ادله و یا آن علم اجمالی شما یا به واسطه‌ی ادله‌ای که در مقام بوده است منجز شده، علم تفصیلی بعدی شما دیگر نمی‌تواند کارآمد باشد؛ یعنی شما قبلاً تصویرش این جوری است؛ به

یک روایت برخوردید، حجت بود، این منجز کرد آن واقع را، بعد تتبع تان بیشتر شد، بیشتر شد، بیشتر شد دیدید که نه تنها یک روایت نیست این قدر روایت هست که به تواتر انجامید، دلالتش هم نص است، علم تفصیلی برای شما پیدا می شود؛ می توانید بگویید این جا این علم تفصیلی «لا اثر له؟» یا این که نه، می گوید تا به حال قبل از این که من به این علم تفصیلی دست پیدا کنم، آن تنجز وجود داشت به واسطه ی آن اماره ی ظنیه ی حجت الان همان تنجز باقی است دیگر مستند به آن نیست مستند به علم است، علم تفصیلی که الان داریم. در مانحن فیه هم همین جور ممکن است ما بگوییم و این دیگر آن اشکال «المتنجز لا یتنجز ثانیاً» دیگر تطبیق نمی شود. می گوییم بله، این شخص قبل از این که این علم اجمالی را پیدا بکند، این احکام واقعیه به واسطه ی وجود امارات که در معرض وصول بودند این ها تنجز پیدا کرده بودند، آن تنجز لدی الحدود مستند به آن امارات قابل وصول بود، ولی بعد که این توجه پیدا کرد که دین باید قانون داشته باشد و به این دلیل برای او علم اجمالی صد درصد پیدا شد که محرماتی وجود دارد و واجباتی وجود دارد، الان همان تنجز حادث شده بقاء مستند به چیست؟ مستند به این علم اجمالی است که الان پیدا کردیم. پس این علم اجمالی باز علی جمیع التقادیر تنجیزآور است؛ تنجیزآور است به این معنا که می آورد یعنی اثر تنجیزی را دارد، تنجیز مستند به آن وجود دارد؛ و این کفایت می کند برای این که ما بگوییم....

س: باز تنجیز اماره به حدوثاً بود، آن که تنجیزش مطلق بود هم حدوثاً هم بقاء، یعنی من نمی توانم بگویم بقاء آن حکم ...، بر فرض علم اجمالی برای من حاصل نشود، من نمی توانم مخالفت حکمی را بکنم که اماره بر آن قائم شده؛ پس اماره تنجیزش هم حدوثاً هم بقاء، پس مقام ما دیگر نیاز به تنجیز... ثانیاً نداریم. یعنی این جوری نیست که با علم اجمالی من بگویند که این اماره همان حدوثی بود فقط و ما دیگر بقاء تنجیز ندارد اماره.

ج: نفهمیدم به کجا اشکال می کنید.

س: علم اجمالی حاصل می شود باز هم در معرض اماره باقی است، یعنی استناد تنجز در معرضیت می توانیم بدهیم در مرحله ی متأخر.

س: ...

س: بقاء دوباره هست.

س: توارد علتین بر معلول واحد.

ج: خدمت شما عرض شود که اولاً اماره وقتی حجت است که علم نداشته باشیم، چون موضوع حجیت اماره شک است؛ برای عالم این خبرهای واحد هیچ وقت برای امام صادق (ع) حجت نیست، یا برای کسی که علم دارد حجت نیست؛ اماره که ظن است برای کسی حجت است که عالم نیست، در موضوع امارات شک اخذ شده؛ پس بنابراین اگر شما علم تفصیلی پیدا کردید در بقاء، دیگر آن اصلاً آن اماره‌ی ظنیه حجت نیست ولی تنجیز جدیدی می‌آید برای آن چیزی که آن اماره قبلاً آن را منجز کرده بود؟ نه، تنجیز جدید نمی‌آید، همان تنجیز حادث شده‌ی به آن اماره در مقام بقاء چه هست؟ تنجیز وجود دارد باید امثال بکنیم، اما آن تنجیز الان مستند به چه هست؟ مستند به این علم است، به این علم تفصیلی یا به این علم اجمالی است؛ دیگر مستند به آن اماره‌ی سابقه نیست، آن اماره‌ی سابقه دیگر مرد. مثل این است که کسی تقلید می‌کرد و به واسطه‌ی این تقلید کردن برای او احکامی تنجز داشت به‌خاطر آن تقلیدش، بحمدالله درس خواند «صار مجتهداً» و خودش استنباط کرد. آیا الان که استنباط کرد و استنباطش هم مطابق با همان مجتهد قبل درآمد که تقلید می‌کرد، الان در مقام بقاء آن حکم بر او تنجز جدید پیدا می‌کند یا همان تنجز سابق است؟ اما آن تنجز سابق قبلاً مستند به تقلید بود الان مستند به اجتهاد خودش هست، نه این که این اجتهاد خودش الان... و آن تقلید دیگر باطل شد، باطل است، الان دیگر حق ندارد تقلید بکند چون مجتهد است حجیت آن اماره که فتوای مجتهد بود، دیگه زال، این زالت این حجیت، به خاطر این که خودش مجتهد شده و این حکم را می‌داند.

پس بنابراین حرف سر این است، مطلب این است که وقتی این علم تفصیلی پیدا می‌شود بعد قیام الامارات و الادلة الظنیه که حجت است یا علم اجمالی پیدا می‌شود، این علم تفصیلی یا علم اجمالی نمی‌خواهد یک تنجز جدیدی روی تنجز قبل بیاورد که بگوید المتنجز لا یتنجز ثانیاً.

س: حاج آقا نمی‌شود گفت تنجز نوعاً واحد است ولی شخصاً متعدد است چون منشأش...

ج: همان است، همان تنجز شخصیه باقی است مثل همان مثالی که عرض کردم. همان تنجز شخصیه در حکم عقلاً...

س: ... متعدد است چه جوری

ج: چیست؟

س: منشأ تنجز متعدد است، چه طور می‌توانیم بگوییم همان تنجز شخصاً باقی است؟

ج: بله، این ستون، این خیمه‌ای که بر پا هست و شما آن عمود قبل را که با آن بر پا شده، برمی‌دارید عمود جدید می‌گذارید به جای آن به جوری که هیچ تخلفی پیدا نمی‌شود. این عمود بودن جدیدی پیدا می‌شود، این چیزی است که در خارج است، چیز جدیدی پیدا می‌شود؟ نه همان است. بله، اگر شما قائل به حرکت جوهری باشید، بگویید هر آن، عالم در حال شدن است، این شدن غیر از آن شدن قبلی است. این یک چیز جدیدی است؛ بر اساس آن حرف‌ها بخواهید....

س: ...

ج: نه، همان تنجز است مستندش متفاوت است. نه تنجز چیز جدیدی نیست؛ یک تنجز جدیدی در خارج پیدا نمی‌شود؛ همان تنجز موجود که در اعتبار عقلانی وجود داشت، همان تنجز قبلاً می‌گفتند در اثر آن بود، الان همین تنجز باقی است به خاطر این جهت.

س: حاج آقا تنجز ثانی نمی‌تواند ترکیبی از تنجز اول باشد،

ج: بله؟

س: تنجز ثانی یک تأکیدی باشد بر تنجز اول...

ج: یعنی المتنجز صار متنجزاً؟ یا نه این باعث تأکد تنجز می‌شود؟

س: همان شبیه مولوی تأکیدی که می‌فرمودید؛ مثلاً یک مدلولی باشد، هم مثلاً کتاب... هم سنت هم عقل، این اشکالی دارد؟...

ج: نه، این جا این تنجز، این نظریه هم تمام نیست. ببینید وقتی علم پیدا شد، علم معنا ندارد چیز دیگری که ظنّ است، ان علم را تأکید کند. علم است دیگه؛ علم صد درصد است. واقع برای او هویدا شده، پیدا شده، دیگه چیز دیگری که ظنّ آور است و امثال ذلک، این جا معنا ندارد دیگه، این مؤکد آن هست.

س: ...

ج: بله؟

س: ...

ج: تتمیم نمی‌کند. نقصانی ندارد که

س: قبلی‌اش آن اوائل نقصان داشت؛ این را دارد تأکید می‌کند نه این که آن را کلاً از بین ببرد.

ج: نه، با وجود این اصلاً آن حجیت ندارد چون شما عالم هستید، مظنه را برای کی می‌آیند حجت می‌کنند؟ برای کسی که عالم نیست. کسی که خودش عالم است، مظنه برای چه برای او حجت می‌کند؟

س: ...

ج: می‌گویم ادله‌ی حجیت امارات برای کیست؟ برای کسی که علم ندارد. حالا در مورد علم تفصیلی‌اش دارم عرض می‌کنم، برای کسی است که علم ندارد پس بنابراین وقتی که علم شما داشتید، موضوع حجیت امارات از بین می‌رود؛ مثل این که کسی تغییر جنسیت بدهد. اگر آمد تغییر جنسیت داد، ادله‌ای که برای آن جنس خطاب می‌کرد می‌گفت کذاکم، کذاکم، مردی شد زن، تغییر جنسیت داد اگر بشود، آن ادله‌ایی که می‌گفت ایهها، یا ایتها النساء کذا انجام بدهید، دیگه شامل این آقا نمی‌شود. تغییر جنسیت داده، این جا هم همین جور است، وقتی عالم شد، ایهها الشاک، برای تو خبر واحد، حجت است دیگه ایهها الشاک نیست که بگوییم خبر واحد برای او حجت است.

س: ... حکم که دقیقاً علم تفصیلی نیامده ولی اماره که می‌گویند روی تک تک احکام می‌گوید این فعل در این جا حکمش این است؛ دقیقاً علم روی این فعل که نداشتیم حکمش چیست؛ یک علم اجمالی بود. این هم یکی از اطرافش بود. این که الان بگوییم که اماره وقتی می‌آید ظنیه در مقابل علم نمی‌تواند کاری کند، نمی‌تواند تنجز ایجاد کند، یک تفاوتی به....

ج: نه، این مثالی که عرض را کردیم برای علم تفصیلی بود اما در علم اجمالی چه می‌گوییم؟ در علم اجمالی گفته می‌شد که اطراف علم اجمالی، درست است هر کدام من علم ندارم و شک دارم، در هر طرف علم اجمالی که دست می‌گذارد انسان، شک دارد. علم اجمالی دارد که آن معلوم بالاجمال بالاخره این جا وجود دارد اما این بخصوصه مشکوک است، این یکی به خصوصه مشکوک است اما می‌گفت این علم اجمالی شما نمی‌تواند تنجیزآور باشد برای آن احکام واقعیه‌ای که امارات بر آن قائم است. نمی‌تواند آن‌ها را منجز کند؛ چرا؟ چون آن‌ها قبلاً به واسطه‌ی آن امارات ظنیه تنجز پیدا کردند و اگر این علم اجمالی بخواهد تنجیز بیاورد نسبت به آن‌ها، می‌شود المتنجز یتنجز ثانیاً و حال این که این عقلاً محال است. پس بنابراین این علم اجمالی بعدی شما که حاصل می‌شود، این علم اجمالی لا اثر له، بنابراین علی رغم این که وجود دارد لا اثر له، پس تنجیزی نمی‌آورد، پس این علم اجمالی‌ها به درد



نمی‌خورد. وجوب احتیاطی در اطرافش لازم نیست چون تنجیزآور نیست. این مبنا یک عده‌ای از این راه می‌خواهند... مثل آقای اصفهانی، مثل صاحب منتقی، این‌ها قائل به این مسلک هستند، می‌گویند بله، چون المتنجز لا یتنجز ثانیاً، در این موارد که ما قبلاً اماراتی داشتیم، سابقاً اماراتی وجود داشته و آن امارات در معرض وصول بوده، علم اجمالی بعد لاحق، آن علم اجمالی‌ها لا اثر له، چون علی کل تقدیر نمی‌تواند تنجیز بیاورد. نسبت به آن مواردی که اماره بوده و آن احکام واقعیه به واسطه‌ی آن امارات تنجز پیدا کرده، این علم اجمالی دیگه نمی‌تواند آن‌ها را منجز کند چون آن‌ها صاروا، آن احکام متنجز شده‌اند؛ به واسطه‌ی این دیگه دو مرتبه متنجز نمی‌شوند. جوابی که ما می‌خواهیم به این‌ها عرض بکنیم این است که اگر، این قانون شما، این حکم عقلی می‌گوید چی؟ می‌گوید دو مرتبه لباس تنجز نمی‌تواند بیوشد. دو مرتبه نمی‌تواند متنجز بشود چون این حاصل است. اما اگر بگوییم در مقام بقاء، این تنجز حاصل شده‌ی قبل، همان تنجز در مقام بقاء مستند به چیست؟ علم است؛ یعنی عقلاء و عقل چه می‌گوید؟ این را درک می‌کند. می‌گوید تا این منجز بود بر شما، تا حالا به واسطه‌ی آن امارات، از حالا به بعد به واسطه این علمی که داری، حالا علم تفصیلی اگر داری، به علم تفصیلی، اگر علم اجمالی داری به علم اجمالی،

س: حالا چه فرقی دارد دو تا علم اجمالی؟ بگوییم به همان علم اجمالی این‌ها منجز هستند. در علم تفصیلی قابل فهم است که بگوییم مستند این‌ها از الان به بعد علم تفصیلی ماست؛ این اشکال ندارد اما در علم اجمالی بگوییم علم اجمالی داشتیم تا حالا، از این به بعد این‌ها مستند است به این علم اجمالی دوم است. بگوییم به همان علم اجمالی اول است چون لا فرق بین

ج: مگر ما علم اجمالی دوم پیدا کردیم؟

س: «بله دیگه، چون گفتیم یک سری احکام متنجز شده با علم اجمالی اول‌مان،

ج: چنین چیزی نگفتم.

س: با امارات، ببخشید با امارات، علم اجمالی داریم. بعد علم اجمالی دوم حاصل شد برای ما که این مستند آن تنجز اول ما با امارات، این علم اجمالی الان ماست. چه فرقی با این علم اجمالی الان کرد با اولی؟  
ج: اولی که علم اجمالی نبود.

س: پس چه جوری می‌خواهیم منحلش کنیم؟

ج: انحلال حکمی است. انحلال واقعی نیست؛ یعنی الان هم ما علم اجمالی را داریم ولی این‌ها می‌گویند این علم اجمالی لا اثر له، این علم اجمالی وجود دارد اما دیگه تنجیزی نمی‌آورد. چرا تنجیز نمی‌آورد؟ به خاطر این که بعضی اطراف، آن‌ها قبلاً متنجز شده برای آن امارات سابقه؛ چون متنجز شده، علم اجمالی اگر معلوم بالاجمال شما آن طرف باشد دیگه نمی‌تواند تنجیز بیاورد چون آن‌ها منجز هستند؛ پس این علم اجمالی این جور نیست که علی کل تقدیر، تنجیز آور باشد، فلذا چون علی کل تقدیر تنجیز آور نیست، این علم اجمالی لا اثر له، علی رغم وجودی که دارد. پس انحلالش می‌شود انحلال حکمی؛ یعنی در حکم انحلال است اگر انحلال بود اثر نداشت. حالا هم که وجود دارد در حکم همان است که اثر ندارد؛ این فرمایش...

خب این هم راه دومی است که در مقام ممکن است گفته بشود و گفته‌اند، نه این که ممکن است گفته بشود، گفته‌اند اما محل این اشکال و ایراد هم هست.

س: ...

ج: بله؟

س: ... انحلال صورت نمی‌گیرد؟

ج: انحلال؟

س: ...

ج: چرا، ما هم قائل هستیم به این که انحلال حقیقی در مقام وجود دارد.

س: نه، به این دلیل

ج: نه، به این دلیل نه،

س: استاد چرا اصرار دارید که این تنجز همان است؟ چه اشکال دارد؟ آن از بین رفته باشد؛ یعنی دلیل ما جزء مقدمات مستدرکه است. حالا چه اشکال دارد چون علم از این تنجز از بین رفت، یک تنجز جدید آمد؛ یعنی این ربطی به جواب و استدلال مرحوم آقای اصفهانی ندارد. یعنی ما چه اصراری داریم که تحبس کنیم تنجز را؟ بگوییم آن تنجیزی که ... در امارات بود حَدَثَ و معدوم شد

ج: اشکال ندارد، یعنی عقلاً این هم اشکال ندارد کسی بخواهد بگوید تا حالا به واسطه‌ی آن بوده، از این به بعد به واسطه‌ی این است.

س: ... مقدمات استدلال

ج: اما چرا بگوییم آن از بین رفت؟ چه دلیلی دارد بگوییم آن از بین رفت؟ دلیل از بین رفتنش چیست؟

س: همین که فرمودید مرد؛ یعنی مرد، تنجزش هم مرد، یک تنجز جدید آمد.

ج: نه، چرا معلولش از بین رفت؟

س: چون خودش...

ج: چون یکی دیگه هست.

س: نه خب، معلول با علم

ج: اگر نتواند استناد به او بکند، مستند به او باقی باشد از بین می‌رود اما اگر بتواند استناداً به آن باقی باشد چرا از بین برود؟ این مثل این سقف است. چرا اگر آن ستون را برداشتی بگوییم این سقف از بین رفت؟ این استواریش از بین رفت؟ چرا بگویی از بین رفت؟

س: باقی است.

ج: باقی است به استناد به آن دومی

س: سؤال این است که می‌تواند علم اجمالی

ج: دلیلی بر انتفاع نداری، این بله، این علی تقدیر التسليم ممکن است بگوییم. بگوییم بر فرض این جوری بگوییم، بگوییم بر فرض قبول بکنیم، بعد این تطبیق المتنجز لا یتنجز ثانیاً بر مقام درست نیست؛ چرا؟ برای این که یا می‌گوییم باقی است به بقاء به این مستند، هم آن باقی به این مستند است یا این که ممکن است گفته بشود. ممکن است گفته بشود یعنی قطع داریم که او از بین رفته و به واسطه‌ی این است. این ممکن است به دردی مثل محقق اصفهانی و صاحب منتقی نمی‌خورد. چرا؟ می‌گوید برای این که ما باید بدانیم که این علم اجمالی ما اثر دارد علی کل تقدیر، احتمال این که لعلّ اثر داشته باشد باعث نمی‌شود که ما بدانیم این علم اجمالی تنجیزآور است، باید بدانیم

تنجیز آور است تا به درد ما بخورد. این که یک فرضیه‌ای فقط محتمل است، ممکن است این جوری بگوییم این به درد نمی‌خورد.

س: این بند دومش آقا مشکل دارد چون تنجز جدید که می‌خواهد ایجاد بشود، وقتی حادث می‌شود، آیا آن تنجز قبلی برقرار هست یا نیست؟ اگر برقرار هست کماکان که باز دوباره المتنجز...

ج: نه، به کی دارید اشکال می‌کنید؟

س: آن فرض دوم‌تان که می‌فرمودید ممکن است این طور گفته بشود، می‌خواهم این را عرض کنم ممکن نیست؛ آن تنجز جدید که ایجاد می‌شود، یا تنجز قبلی برقرار است یا برقرار نیست؛ اگر برقرار هست

ج: آن که بله؛ اما اگر برقرار نیست چه اشکال دارد؟

س: از بین رفته

ج: آن تنجز از بین رفته، ببین شخص آن تنجز از بین رفته؟

س: ...

ج: من همین سؤالی بود که از ایشان کردم که چرا می‌گویید از بین برود با این که این فرضیه وجود دارد اما اگر کسی بگوید بله، آن معلول آن علت بود، علت از بین رفت، معلولش هم از بین رفت. الان یک علت دیگه پیدا شده، یک معلول جدید می‌آید.

س: استاد، علت را شما می‌گویید... استاد چون این تنجز بدون علت می‌تواند باشد یا نمی‌تواند؟ اگر می‌تواند باشد، نیازی به علم اجمالی هم نیست.

ج: نه، بدون علت نمی‌تواند باشد اما در بقاء باید همان علتش باشد.

س: بعد آن علتش یک چیز دیگه است؛ یعنی آن فاصله‌ی بین این که رفت و آمد یک علت نیست؛ یعنی آن وسط چه شد؟

ج: گفتیم. نه، نه، نه،

س: این مثال عرفی است که مثلاً این سقف الان این چوب مثلاً زیر آن است، در همان لحظه یک چوب دیگر می‌گذاری زیر آن، این فرق دارد با علت و معلول، علت و معلول وجود را ...

ج: حین زوال آن این حدوث پیدا می‌کند؛ یعنی تخلخل عدم نیست؛ در حین زوال او

س: این حدوث پیدا می‌کند، پس این یک چیز جدید است که حدوث پیدا می‌کند.

ج: نه، اما همان باقی است. این وجدانی است دیگه، این همان باقی است.

س: ما اشتباه‌مان این است که فکر می‌کنیم که آن علم اجمالی، علت از بین رفت، نرفت، فقط محرز شد که این تکیه‌گاه اصلی که در این مثال خیمه‌گاه ما دو تا ستون داشتیم ولی اجمالاً می‌دانستیم یکی از این ستون‌ها تکیه‌گاه است. یکی که اعتباری بود، آن را برداشتیم، محرز شد که آن ستون اصلی که تکیه‌گاه خیمه بوده، کجاست؟ در این جا علت از بین رفت، مفروض برای ما که کدام یکی علت...

ج: نه، این جور نبود. این تصور حضرت عالی است.

س: مؤید فرمایش شما اصلاً نیاز به تشبیه هم نیست؛ همین تنجیر یعنی گردنگیری دیگه، قبلاً به آن واسطه گردنگیر بود حالا سببش از بین رفت که به این واسطه دیگه گردنگیر است. این که عرفاً هم همین طور است. عرفاً گردنگیر بودن ربطی به این ندارد که سببش چه باشد، سببش قبلاً آن بود و گردنگیر بود. حالا آن رفت

ج: بله دیگه، می‌گوییم در بقاء همین است دیگه،

س: ...فرمایش شما

ج: می‌گوییم در بقاء این جوری است به واسطه‌ی امر آخر است منتها برای این که این مطلب عقلی را تشبیه به یک مثالی روشن تر بشود برای تصدیقش، مثال را به این جهت زدیم. چند نکته، نمی‌گوییم تنبیه، شیخ رضوان الله علیه بعد از پایان یافتن این بحث ادله‌ی داله‌ی بر وجوب احتیاط از قِبَلِ اخباریین کتاباً و سنتاً و عقلاً بعد از این که این‌ها را بحث می‌کنند و جواب می‌دهند، وارد تنبیهات می‌شوند. یک سری تنبیهاتی که مرحوم شیخ اعظم ذکر فرموده‌اند، این‌ها دیگه در کلمات آقای آخوند، در بعدی‌ها حذف شده، چون جایگاه خیلی مهمی این‌ها ندارد، حالا در زمان شیخ اعظم این‌ها طرح شده به خاطر این که هنوز آن اصول قدمایی، سیطره داشته و لازم بوده که شیخ قدس سره این‌ها را مطرح کنند برای این که اذهان روشن بشود اما این مطالب دیگه بعدها در اثر زحمات ایشان و بعدی‌ها

دیگه از واضحات شده خیلی‌هایش، چون این چنین شده، دیگه در اصول‌های بعدی این‌ها را حذف کردند و نیاوردند و همین مباحث هم که یک مقداری هم بعضی جاهای آن پیچیده است، این‌ها یستحق که از خود رسائل هم در مقام آموزش حذف بشود نه در مقام وجود، برای این که اطلاع بر.... اما در مقام آموزش دیگه لازم نیست این پیچ و خم‌هایی که بعضی جاهایش دارد این‌ها را که تحفظ بشود در مقام آموزش، منتها بعضی‌های از این‌ها چون دارای یک نکته‌های خاصی هست، به عنوان نکته عرض می‌کنیم خیلی مختصراً، بعد وارد تنبیهات می‌شویم که دیگه هم شیخ اعظم آن‌ها را وارد فرموده، ایراد فرموده و هم بقیه‌ی آقایان، حالا بعضی‌هایش هم باز نه به آن تفصیلی که این جا بیان شده چون بعضی از آن واقعاً این‌ها اباحت فقهی است نه اباحت اصولی است. اباحت فقهی است که این جا دیگه حالا الکلام یجبر الکلام شده آن بحث فقهی را این جا ادامه دادند خیلی، حالا پس بنابراین دیگه چون وقت گذشته فقط عرض می‌کنیم یک چند نکته در پایان این بحث باقی مانده، آن‌ها را عرض می‌کنیم بعد وارد تنبیهات می‌شویم ان شاء الله و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین

### جلسه ۹۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله فرجه الشریف.

اعیاد مبارکه‌ی واقعیه در این ماه، ولادت باسعادت سیدالشهداء حسین بن علی (س) و امام سجاد (س) و حضرت ابوالفضل العباس (ع) و ان شاء الله ولادت باسعادت مولایمان حضرت بقیة الله الاعظم تبریک عرض می‌کنیم و ان شاء الله امیدواریم که همه‌ی ما جزء شیعیان و موالیان راستین آن بزرگواران بوده باشیم و دست ما در دنیا و آخرت از دامان پربرکت‌شان محروم نماند.

عرض کردیم در پایان بحث از ادله‌ی برائت و احتیاط که آن چه که ثابت شد برائت هست، چند نکته که شیخ اعظم آن‌ها را به عنوان تنبیهات ذکر فرموده است ولی ما به عنوان چند نکته در پایان بحث عرض می‌کنیم، نه به آن طول و تفصیلی که شیخ متعرض شده است و بعد وارد تنبیهاتی می‌شویم که تنبیهات مهمه همان‌هایی است که مرحوم آقای آخوند قدس سره در کفایه بیان فرموده است.

اما فائده‌ی اولی و نکته‌ی اولی این هست که بعضی از اجلای اخباریون حسب ما نُقل عنهم، برای اثبات احتیاط و یا این که جلوه بدهند در نظر علماء و غیر علماء این که احتیاط یک راه درستی است، کلامی را فرمودند و آن این

است که گفتند هر کس به وجدان خودش، به عقل خودش مراجعه کند، آیا این مطلب را تجویز می‌کند که در روز قیامت، یک بنده‌ای که فقط به قول معصومین (ع) عمل کرده، هر جا روایتی، مطلبی از معصومین (ع) بوده، طبق آن عمل کرده، حالا او مدلول آن روایت، چه امر ترخیصی بوده و چه امر الزامی، ترخیصاتی که به واسطه‌ی روایات معتبره به آن‌ها عمل کرده، فلان چیز حلال است، فلان چیز حلال است، اگر دلیلی هم گفته حرام است همین طور عمل کرد و در مواردی که برای او مشتبه شده است که این حلال است یا حرام؟ آن جا عمل به احتیاط کرده «فإن اشتبه عليه شيء عمل بالاحتياط» حالا وجداناً این اخباری این سؤال را مطرح می‌کند؛ آیا وجداناً «أفـيـ زل قدم هذا العبد عن الصراط و يقابل بالإهانة و الإحباط فيؤمر به إلى النار و يحرم مرافقة الأبرار»؟ این آدمی که این جوری عمل کرده در دنیا، در زمان حیاتش، آیا می‌شود گفت که این «فـيـزل قدمه عن الصراط»؟ وقتی که از صراط می‌خواهد عبور کند، پای او می‌لغزد و وارد جهنم می‌شود و می‌شود گفت در قیامت مواجهه می‌شوند ملائکه‌ی خدای متعال به این که به او اهانت کنند، تحقیر کنند آن جوری که بعض اهل معاصی، «هیهات هیهات» که ما بگوییم آن جور آدمی مورد غضب الهی واقع می‌شود و قدم او می‌لغزد، آن وقت «يكون أهل التسامح» که اصولیین باشند و «يكون أهل التسامح و التساهل في الدين في الجنة خالدین و أهل الاحتياط في النار معذبين» می‌شود چنین چیزی را گفت؟ پس هر کسی به وجدانش مراجعه کند می‌بیند حق با چیست؟ با اخباریین است. نمی‌شود گفت اصولی‌ها می‌روند بهشت و آن‌ها هر جایی شک می‌کنند برائت جاری می‌کنند، احتیاط نمی‌کنند. آن وقت اخباری بی‌چاره که احتیاط کرده، در دنیا محرومیت کشیده در اثر احتیاط، او جهنم برود،

س: حاج آقا مگر کسی گفته که آن‌ها جهنم می‌روند؟

ج: بله؟

س: احتیاطیون، مگر کسی گفته که احتیاطیون جهنم می‌روند؟

ج: از خودش پرسید.

این شبیه هو کردن است دیگه؛ یعنی یک استدلال نیست این، یعنی یک مطلبی را آدم بخواهد کما این که حالا می‌گویند وحید بهبهانی قدس سره وقتی مبارزه می‌کرد با اخباریون که یک حالت، یک عده از آن‌ها البته خیلی جمود دارند، دید که خلاصه استدلال و برهان و این‌ها خیلی فایده‌ای ندارد برای بعضی‌هایشان؛ شبیه همین

کارهایی که این‌ها می‌کردند؛ بعضی از این‌ها ایشان هم، فرمود بین این‌ها می‌گویند ضریح حضرت عباس نجس است. چون

س: آه‌ن است.

ج: چون آه‌ن است دیگه و شبهه داریم که آیا چه طوری است؟ این‌ها بین می‌گویند ضریح حضرت عباس نجس است. به خصوص در عراق و این‌ها که حضرت عباس(س) از آن وقت....، این هم حالا شبیه این، شیخ اعظم در جواب می‌فرماید آخر کی گفته؟ این مطلب بر عوام که مخفی نیست فضلاً عن العلماء، کسی که نگفته احتیاط بد است. کسی نگفته که احتیاط حسن نیست؛ این‌ها را که نگفته؛ حرف سر این است که این جا حکم شرعی چیست؟ حکم عقلی چیست؟ همان جور که در این باب فتوای به احتیاط دادن دلیل می‌خواهد؛ شما همین جور فتوای به احتیاط بدهید و بگویید در این موارد حکم شرع احتیاط است؛ آیا این خلاف احتیاط نیست خود این مطلب؟ پس خود این که شما می‌خواهید فتوای به احتیاط در این موارد بدهید این خلاف احتیاط است برای این که احتمال حرمت چنین فتوایی را می‌رود. شاید چنین فتوایی دادن هم....، همان طور که احتمال می‌دهیم شرب تن تن حرام است و شما می‌گویید باید احتیاط کرد آیا احتمال نمی‌دهید چنین فتوایی، فتوایی که شارع فرموده، نه در عمل احتیاط، به شارع نسبت بدهید که شارع فرموده در این جا باید احتیاط کنید؛ احتمال حرمتش نیست؟ شاید این جا هم مثل شبهات وجوبیه که خودتان قائل به عدم احتیاط هستید، به عدم وجوب احتیاط هستید در شبهات وجوبیه، شاید این جا هم شارع می‌فرماید که احتیاط واجب نیست؛ پس شبهه هست که آیا احتیاط باید کرد یا احتیاط واجب نیست؟ یک طرفش را بگیرید به شارع نسبت بدهید بلا دلیل این هم همین جور است.

پس اگر در مقام، واجب باشد بر مجتهد، بگوییم بر مجتهد واجب است که در هر واقعه‌ای فتوا بدهد، این جور موارد قهراً اگر غمض عین کنیم از ادله‌ای که ما اقامه کردیم بر برائت، قهراً و هم چنین در ادله‌ی شما هم که اشکال کردیم که شما قائل به وجوب احتیاط می‌خواستید بشوید، قهراً امر مجتهد دائر می‌شود بین وجوب و حرمت و دوران امر بین محذورین می‌شود. بنابراین آن نه فتوایی به وجوب می‌تواند بدهد نه فتوایی به حرمت می‌تواند بدهد، باید احتیاط کند، اصلاً فتوا ندهد. وقتی فتوا نداد (این جایش به درد بحث‌های دیگر هم می‌خورد) وقتی فتوا نداد مجتهد، مکلف می‌ماند و خودش، اگر به عقلش قبح عقاب بلا بیان را می‌فهمد می‌گوید ما مراجعه به مجتهدین کردیم، آن‌ها گفتند ما دلیلی نداریم بر حرمت این، ما دلیلی نیافتیم که فتوا بتوانیم بدهیم. حالا که آن‌ها گفتند ما دلیلی نیافتیم، حالا اگر عقلش می‌گوید که در این صورت، توقیح عقاب بلا بیان داری، طبق حکم عقلش خودش را مرخص



می‌بیند و اگر که نه، گفت که شاید حرام باشد احتمال ضرر می‌رود؛ عقلش این جوری فهمید، ناچار خودش باید چه کار کند؟ احتیاط کند. «و علی کلّ تقدیر فلا ینفع قول الأخباریین له إنّ العقل یحکم بوجوب الاحتیاط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، و لا قول الاصولیّ له إنّ العقل یحکم بنفی البأس مع الاشتباه» این جا در این صورت، نه قول اخباری‌ها به درد عامی می‌خورد نه قول مجتهدین، هیچ کدام، باید عقل خودش را این جا قاضی کند ببیند که چه می‌گوید، چه می‌فهمد. و این یک مطلبی است که در باب اجتهاد و تقلید که ما خیلی جاهاه ی‌آییم برای مقلدین وظیفه تعیین می‌کنیم در باب اجتهاد و تقلید، طبق این فرمایش شیخ نه؛ او، مقلد باید خودش بیاید محاسبه بکند و ببیند عقل او در آن صورت چه می‌گوید. بنابراین «و علی کلّ تقدیر فلا ینفع قول الأخباریین له إنّ العقل یحکم بوجوب الاحتیاط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، و لا قول الاصولیّ له إنّ العقل یحکم بنفی البأس مع الاشتباه» بله، قول اصولی یا قول اخباری ممکن است این فائده را برای او داشته باشد که موجب اطمینانش بشود؛ یک راهی برای او باز کند اما نه از باب تقلید، این جا چون دیگه تقلیدی نیست چون فرض این است که مجتهد در این جا فتوایی نداده، اخباری هم که حرام است بر او فتوا بدهد. فتوا نمی‌دهد دیگه، باید هر دو از فتوا دادن احتراز کنند بر این اساس، وقتی احتراز کردند، او می‌ماند و آن حکم عقلش، مثل تقلید در زمانی که مجتهدین مختلفی وجود دارند. یکی می‌گوید آقا تخییر است، یکی می‌گوید و احوط الاقوال باید أخذ بکنیم. در صورتی که مجتهدها مختلف هستند و اختلاف در فتوا دارند. این جا مقلد چه کار می‌تواند بکند؟ به کدام‌شان أخذ بکند؟ به قول کسی أخذ بکند که می‌گوید تخییر است، ترجیح بلامرجح است. به چه دلیل این را بر قول او ترجیح می‌دهید؟ اگر به قول آن که می‌گوید احوط الاقوال را باید أخذ بکنی، احوط الاقوال را، آن هم ترجیح بلامرجح است چون باز احتیاط اضافی، احتیاط واقعی که نیست؛ به چه دلیل این کفایت می‌کند؟ بنابراین باید دیگه در این صورت وقتی مجتهدینی را می‌بینند این جوری اختلاف دارند در این مسئله، باید چه کار کند او؟ باید ببیند عقلش چه می‌گوید؟ یا روش عقلایی این جا چیست؟ به نظر خودش حجت را تمام بکند. این جا دیگه نمی‌تواند استناد به قول مجتهد، چون فرض این است که این مجتهدین و اصحاب تخصص اختلاف دارند مگر این که از قول بعضی‌های‌شان در اثر آن اعتمادی که به آن‌ها دارد جزم به مطلب پیدا بکند، از حرف آن‌ها جزم به مطلب پیدا بکنند آن هم به خاطر جزم خودش، مثل آن حرفی که در باب رؤیت هلال و ثبوت شهر گفته می‌شود. بنابراین که قول عدل واحد کفایت نمی‌کند، مجتهدش دارد می‌گوید امروز اول ماه است، حکم نمی‌کند. بنابراین که بگوییم حکم هم کفایت می‌کند، حکم نکرده، فقط گفته بله؛ امروز اول ماه است. خود مجتهد بگوید اول ماه است به دردمان نمی‌خورد که، حجت نیست قول او، در موضوعات دیگه، فتوا که نیست؛ می‌گوید الان رؤیت هلال شده است. او باید خودش طبق

موازن ببیند که آیا بینه اقامه می‌شود، بینه هست یا نه؟ یا برای او جزم و علم و این‌ها حاصل می‌شود یا نه؟ اگر شد، خیلی خب، نشد، قول مجتهد، تنها به درد او نمی‌خورد مگر جوری اعتقاد به این مجتهد داشته باشد و این که به جوری این تطبیق می‌کند، تحقیق می‌کند که از گفته‌ی او اطمینان برای او حاصل بشود یا قطع برای او حاصل بشود که آن وقت اطمینان خودش، به قدر خودش حجت است. در قیامت نمی‌تواند بگوید من این را ماه رمضان دانستم یا بگویم ماه شوال دانستم چون زید که مجتهد است گفت، این فایده ندارد؛ باید بگویی چون اطمینان داشتم. باید بگویی چون قطع داشتم منتها این قطع من یا اطمینان من از کجا پیدا شد؟ ممکن است از قول او پیدا شده باشد. این هم...

س: آن احتیاط اضافی که فرمودید نمی‌تواند بگوید از این ماه؟؟ اعلم بین یکی از این مجتهدین

ج: نه، اگر اعلم باشد، آن وظیفه‌ی آخر است. او باید احتیاط کند چون قول اعلمی که حجت است، اشتباه حجت بلا حجت شده، باید احتیاط بکند. فرض این است که این‌ها مساوی هستند یا اعلمیتی معلوم نیست برای این؛ وقتی اعلمیتی معلوم نیست، دو تا قول است. اعلمیتی معلوم نیست دو تا قول است یا بیشتر از دو قول است. ممکن است بعضی‌ها بگویند مظنون الاعلمیه مثلاً باید اخذ بکند.

س: آن جا که اعلم باشد در ابتدا باید خودش تشخیص بدهد که از اعلم لازم است تقلید؟؟ که می‌فرماید حکم مفاد احتیاط عقل خودش است.

ج: نه، بله، مال مفاد عقل خودش است که باید از اعلم؛ ولی اگر تمام مجتهدین اتفاق داشتند برای این که تقلید اعلم، شارع گفته واجب است.

س: حالا اگر همان هم محل خلاف...

ج: اما اگر آن هم محل خلاف باشد بله آن هم نمی‌شود. مگر اعلم بگوید تقلید اعلم واجب است که در نظر عقل، عقل معمولاً اگر کسی بگوید نه عقل من نمی‌گوید تقلید اعلم لازم است، نه باز هم، باید خودش، این نکته‌ی اول که پس بنابراین این جور مطالب که لایلیق به این که در کتب علمیه هم البته این جور مطالب گفته بشود، کافی نیست برای اثبات فرمایش اخباری‌ها.

نکته‌ی دوم؛ نکته‌ی دوم این هست که از صاحب معالم شیخ اعظم، ببخشید صاحب وسائل رحمه الله علیه شیخ اعظم رضوان الله علیه نقل می‌کنند که ایشان فرموده است که اگر در یک موردی اجمال در متعلق حکم بود، این از بحث ما

که آیا برائت است یا احتیاط خارج است. مثلاً می‌دانیم غنا حرام است اما نمی‌دانیم غنا چیست، حدود و ثغور غنا برای ما روشن نیست. در این جا مثل جایی است که تکلیف بر ما روشن است؛ شک در مکلف‌به داریم. این جا باید چه کار کنیم؟ باید احتیاط کنیم. دیگه این جا مورد اختلاف نیست بین اخباری و اصولی دیگه؛ قطع به تکلیف دارد، نمی‌داند تکلیف روی این است یا روی او، مکلف‌به را نمی‌شناسد. از ایشان نقل می‌کند که صاحب وسائل فرموده هر جا شک در حدود و ثغور مکلف‌به داشتید، در این جا از این بحث برائت و احتیاط خارج است و آن جا جای احتیاط است؛ قولاً واحداً دیگه. ایشان می‌فرمایند، شیخ اعظم در این جا می‌فرماید این مطلب فاسد است و نادرست است. چرا؟ به خاطر این که وقتی شبهه مفهومی بود، حدود و ثغور را نمی‌دانیم در حقیقت حکم را نمی‌دانیم. حکم بدون موضوع که معنا ندارد. نمی‌دانیم این غنایی که حرام است، قدر متیقن این است. آیا این حرمت در جایی که مثلاً، فرض کنید در باب غنا بحث است که آیا فقط کیفیت صوت است یا این که مضمون هم دخالت دارد. هم کیفیت صوت با بطلان مضمون اگر جمع شد می‌شود غنا اما اگر نه، مضمون باطل است، کیفیتش این غنا نیست. ممکن است گفتنش حرام باشد از باب دیگری است نه از باب غنا، یا اگر کیفیت صوت لهوی بود ولی مضمون باطل نبود، یک اشعار خیلی پر مغز در مذمت دنیا و حب دنیا و امثال ذلک او دارد آن جوری می‌خواند، این هم غنا نیست. غنا این است که مجموع الامرین جمع بشود کما قد یقال؛ شاید فیض کاشانی هم این طور مطلبی شاید بفرماید یا بعضی دیگر. حالا ما شک کردیم، قدر متیقن از دلیل حرمت می‌شود کجا؟ غنا قدر مسلم آن می‌شود آن جا که اجتماع امرین باشد. آن جا که هر کدام از این‌ها باشد، دیگری نباشد، شک داریم حرمت روی آن هست یا نه؟ همین بحث می‌آید دیگه؛ نه این که مکلف‌به را می‌دانیم؛ مکلف‌به این مقدار، می‌دانیم مکلف‌به مازاد بر این شک داریم. اصلاً در خود اصل وجود تکلیف شک داریم در این موارد، بنابراین فرقی بین فقدان نص، تعارض النصیین که این جاها مرکز اختلاف بین ما و اخباریون هست، آن جا هم اجمال النص باشد همین جور است. نه این که مورد اجمال نص، صاحب وسائل بفرماید که این خارج از بحث است و موضوع بحث است. این داخل می‌شود در شک در مکلف‌به؛ نه این جا هم شک در تکلیف است. یعنی نمی‌دانیم... در حقیقت این جوری می‌شود: نمی‌دانیم صوتی که ولو کیفیتاً لهوی است اما مضمونش مضمون صحیحی است آیا این حرام است یا حرام نیست؟ یا نمی‌دانیم آن جایی که مضمون، لهوی هست اما صوت کیفیت ندارد، این حرام است یا حرام نیست؟ پس بنابراین شک در اصل تکلیف می‌شود و این موارد هم فرمایش مرحوم صاحب وسائل تمام نیست.

س: حاج آقا ببخشید این که فرمودید نه قول اخباری نه اصولی به درد مقلد نمی‌خورند

ج: گذشتیم از آن باید همان جا می فرمودید، ما وارد فایده ثانیه شدیم. خب...

س: حاج آقا در همین مورد...

ج: همین جا دارید می فرمایید؟ برای قبل نباشد و برای بعد هم نباشد.

س: قدر متیقن وجود ندارد ... اجمال داریم بین دو مفعولی که حالت متباین دارد، ...

ج: نه، متباین باشد بله، آن جا را نمی گوید، اجمال اگر بود بله، امر دوران بین متباینین شد یعنی مثلاً گفته غنا حرام است، نمی دانیم غنا یعنی رقص یا یعنی آوازی که با مضمون ...؛ می دانیم پس احدهما حرام نیست، حجت قائم شد که احدهما حرام است، علم اجمالی داریم. مقصود آن جایی است که به این شکل می شود که یعنی در حدود و ثغور آن جا را ایشان فرموده.

و اما مطلب سوم و نکته ی سوم:

نکته ی سوم نکته ای است که ایشان می فرمایند نسبت داده شده است به مرحوم محقق صاحب شرایع قدس سره که ایشان در معتبر فرموده است که برائت در جایی جاری می شود که مسأله عامه البلوی باشد؛ اگر یک مسأله ای عامه البلوی بود، مبتلابه همگانی تقریباً بود و این جا ما شک کردیم که آیا حکمش چه هست؟ این جا برائت جاری می شود. اما اگر عامه البلوی نبود و شک کردیم این جا احتیاط است و برائت جاری نمی شود، پس تفصیل داده، نسب الی المحقق قدس سره که در جریان برائت و احتیاط تفصیل داده؛ فرموده در مسائل مبتلابه اگر شک کردیم این جا احتیاط نیست و برائت است، در مسائل غیر مبتلابه اگر شک کردیم آن جا احتیاط است و برائت نیست، این نُسب الی المحقق قدس سره. این مسأله ی مهمی است...

س: دلیل این تفصیل چه هست؟...

ج: حالا داریم عنوان می کنیم فعلاً.

نُسب الی المحقق این است، خیلی مسأله ی مهمی است این مسأله، بلکه قابلیت این دارد که به عنوان تنبیه هم باشد، چون تفصیل مهمی است آن هم از شخص خیلی مهمی که محقق صاحب شرائع است.

شیخ قدس سره این جا وارد دو بحث می شود، یکی این که این نسبت به ایشان درست است یا درست نیست، کلام شان از معتبر نقل می کنند، کلام شان در اصول از معارج الاصول ایشان نقل می کنند که ببیند مثلاً چنین حرفی را محقق

زده یا نه؟ این خیلی مهم نیست که ما حالا کلمات ایشان را بخواهیم غور کنیم ببینیم این حرف را زده یا نه؟ حالا این حرف که بالاخره به ایشان نسبت داده شده است خود این مطلب درست است یا نه، خود این مطلب مهم است فلذا وارد آن بحث صغروی که این اسناد درست یا این اسناد درست نیست این جا نمی شود، قول معصوم که نیست که حالا بخواهیم ثابت بکنیم فرموده این را یا نفرموده؟

یکی از بزرگان اخباری ها یک مطلبی دارد که محدث استرآبادی باشد که خواسته کلام محقق را توضیح بدهد که آن توضیحی که ایشان داده مشتمل بر دلیل کلام محقق کانّ خواسته بگوید هست و محقق از این رهگذر این فتوا را داده. محقق استرآبادی مجموعاً شاید سه تا مقدمه را به هم ضمیمه فرموده و خواسته از آن استنتاج کند این مطلب را؛ و آن این است که گفته است که محدث ماهر وقتی در ادله تتبع می کند و احوالات تاریخ ائمه و روات را ملاحظه می کند به دوتا مسأله واقف می شود. یک؛ این که ائمه (ع) به طور جدّ در صدد این بودند که احکام الهی را برای مردم بیان کنند، همه ی احکام الهی را در دسترس مردم قرار بدهد و هدفشان از این کار این بود که با این کار جلوی این که شیعه ناچار بشود به طرف عامه و علمای عامه برود گرفته بشود «لئلاّ يحتاج الشيعة إلى سلوك طريق العامة» و این مسأله علاوه بر این که از نظر خارجی مسلم است و انسانی که به تاریخ مراجعه کند، به تاریخ ائمه (ع) مراجعه کند این را می یابد، علاوه بر این بعضی از مؤیدات و شواهد هم دارد و آن این است که ما می بینیم حتی در جنگ ها ائمه (ع) به فکر «اصلاب الرجال المعاصرين لهم» بودند؛ یعنی وقتی که مطلع بودند بر این که در صلب این شخص ولو این از اعداء عدویشان است، ولو دشمن است، ولی در صلب این شیعه وجود دارد، مراعات حال آن شیعه را می کردند و او را حتی در جنگ ها نمی کشتند؛ و نقل شده دیگر که گاهی، هم سیدالشهداء (س)، هم شاید امیرالمؤمنین تو تاریخ است که در جنگ ها گاهی بعضی ها را نمی کشتند، سؤال می شد می گفت این ها در صلبشان شیعه خواهد بود، برای این که آن ها از بین نروند... امامی که این جور به حال شیعه توجه دارد آیا می شود احکام را در دسترس او قرار ندهد و نفرماید؛ که آن ها مجبور بشوند برای تعلم احکام و این ها به طرف عامه بروند؟ می فرماید: «و الأئمة عليهم السلام لم يضيّعوا من في أصلاب الرجال من شيعتهم كما في الروايات المتقدمة» پس هم دیدن خارجی این است و هم این حالاتی که از آن ها می بینیم ما را مطمئن به این مسأله می کند؛ این از ناحیه ی ائمه (ع).

از ناحیه ی روات هم ما می بینیم عده ی فراوانی بحمدالله به حوزه های علمیه ی از اعصار ائمه و تشرف به خدمت ائمه می آمدند؛ خود تنها امام صادق (س) می فرماید: «اربعة آلاف منهم تلامذة الصادق (ع)» فقط امام صادق چهار هزار تلامذه داشتند که این عُنْده رجالی دارد که این چهار هزار نفر را جمع آوری کرده و از هر کدام هم یک حدیث نقل

کرده از باب نمونه؛ فلذا این رجال ابن عقده که الان مفقود است اگر پیدا بشود علاوه بر این که یک منبع رجال است منبع حدیث هم هست، چهار هزار نفر و چهار هزار حدیث حداقل! از باب نمونه از هر کدام هم یک حدیث نقل کرده. حالا این الان مفقود است فعلاً، گاهی گفته می‌شد در یمن مثلاً هست، آن اوایل پیروزی انقلاب در فکر این بودند که کسانی بفرستند آن‌جا، رایزنی‌های فرهنگی ما در یمن هم یک قدری کنکاش کردند، یک وقتی حتی بنا بود آیت‌الله شبیری را که در این امور تضرع دارند هم به هند، هم به یمن این‌ها بفرستند برای این که شاید این کتاب پیدا بشود در کتابخانه‌ها، در جایی بالاخره وجود داشته باشد؛ ایشان هم که البته زیدی بوده، این که در یمن باشد خیلی احتمالش متوفر است؛ حالا تا حالا پیدا نشده بالاخره این کتاب، ولو این که شیخ طوسی و نجاشی از این کتاب نقل می‌کنند، در رجال‌شان از این کتاب نقل می‌کنند، در دسترس آن‌ها بوده. و همچنین ائمه‌ی دیگر (س) که اصحاب داشتند، این‌ها هم، این اصحاب هم یک خصوصیتی داشتند و آن اصحاب مقید بودند به این که هر چه از ائمه (ع) می‌شنوند این‌ها را ضبط و ثبت کنند؛ که این اصول اربعه مائمه که درست شد به خاطر اهتمام این‌ها بود. حالا پس از یک طرف ائمه خودشان اهتمام کثیر داشتند این از یک طرف، از طرف دیگر خود روات به این، اولاً کثیرند این روات و ثانیاً همه‌شان اهتمام فراوان داشتند و مطلب سوم این است که خود ائمه (ع) هم فرمودند که این یک روزی می‌آید که شما خیلی به این‌ها نیاز دارید فلذا این‌ها را ثبت کنید، بنویسید؛ یعنی یک زمانی می‌رسد مثل عصر غیبت که ما در میان شما حضور نداریم و شما نیازمند به این‌ها هستید. این مسأله هم یزید بر این که روات و محدثین اهتمام بیشتر و ویژه‌ای بر ثبت مسائل و مطالب...

بعد از این که به این سه مطلب شما توجه کنید اگر یک مسأله‌ای مورد ابتلاء عامه است می‌شود گفت ائمه حکمش را بیان نکردند؟ این ائمه که هکذا و صفهم که گفتیم، می‌شود بگوییم بیان نکردند؟ نه، بیان کرده باشند و مفقود شده باشد، روات نقل نکرده باشند، ضبط نکرده باشند، این را هم می‌شود گفت؟ بعد از آن اهتمامی که آن‌ها داشتند، بعد از آن حرص و ولعی که آن‌ها داشتند به این که این‌ها را ثبت کنند برسانند به دیگران، این نمی‌شود، این را هم نمی‌شود گفت؛ پس نتیجه چه می‌شود؟ بله یک مسأله‌ای که مغفول است، مورد ابتلاء نیست، این‌ها بله، ممکن است که ائمه فرموده باشند یا اگر هم فرموده باشند روات آن‌جا اهتمام را نداشته باشند، چون مورد ابتلا نبوده. اما مسائل مبتلا به این چنینی را می‌شود گفت؟ پس با توجه به این مطلب، انسان علم عادی قطعی پیدا می‌کند که در مسائل مبتلا به اگر حدیثی بر حرمت نبود دیگر حتماً حرام نیست، پس برائت است. اما در جایی که این چنین نباشد چنین دلیلی نیست؛ پس این‌جا را باید چه کار کرد؟ بلیه احتیاط کرد. این هم آن توضیحی است که این محدث استرآبادی رحمه الله طول فرمایش محقق فرموده.

س: ببخشید این که تکلیف قائل شد به این که مورد ابتلاء باشد در زمان غیبت یا همان زمان عصر معصومین هم مورد ابتلاء بوده؟

ج: نه، عصر معصومین مورد ابتلاء بوده و الا چون آن روات برای آن عصر هستند.

س: پس مسائلی که در عصر غیبت مورد ابتلاء هست ...

ج: بله، از چیزهایی که الان مورد ابتلاء است و آن موقع مورد ابتلاء نبوده این حرف ایشان این جا نمی آید، حرف محقق حلی...؛ آن مبتلا به های همان عصر است.

عرض می کنم به این که این توضیحی که ایشان دادند و خواستند با این فرمایش محقق را، این فرمایش ایشان اگر مقدماتش را بپذیریم و حرف ایشان درست باشد خروج از موضوع بحث ماست؛ چرا؟ برای این که در این صورت این می شود دلیل بر عدم حرمت، ما شک دیگر نداریم؛ این مثل همان «لو کان لبان»ی است که دلیل دارد، مثل روایت داشتیم، مثل آیه داشتیم بر عدم حرمت؛ آن که محل بحث ماست و نقل می شود المحقق تفصیل دادند کجاست؟ جایی است که بر آن شبهه است، شبهه حکمیه است، یعنی دلیل نداریم؛ وقتی دلیل بر وجوب نداریم، دلیل بر حرمت نداریم که شبهات حکمیه وجوبیه یا تحریمیه می شود محل کلام آن جا است. اما اگر یک جایی دلیل داشتیم که من الادله چه هست؟ همین «لو کان لبان» است. این که شما دارید می فرمایید یعنی ما در این مسائل مبتلا به دلیل بر عدم حرمت داریم، پس جای بحث برائت و احتیاط دیگر در آن جا نیست؛ این دلیل ربطی به فرمایش محقق ندارد، پس بنابراین این توضیحی که این محدث بزرگوار برای فرمایش محقق حلی فرموده، این در حقیقت این توضیح یک توضیح ناتمامی است و خروج از موضوع بحث است.

س: حاج آقا در بادی الامر در ابتدای امر که شبهه است...

ج: بله؟

س: شما در ابتدای امر وقتی مراجعه می کنی می خواهی ببینی حکم این مسأله چه هست، قبل از اقامه ی....

ج: می دانید که بادی الامر به درد نمی خورد منتهی الامر به درد می خورد یعنی ما، ابتداءً بله، برای این که دلیل، شما بادی الامر را هم شک می کنید به وسائل مراجعه می کنید حدیث معتبر السند و الدلاله پیدا می کنید، می گویند حرام است یا حلال است...

س: نه نه، نه قبل از رجوع، قبل از رجوع را عرض نمی‌کنم، قبل از وصول و جمع این مقدمات که هم اهل بیت به این مطلب اهتمام داشتند و این اصول اولیه کم شده، اگر بوده می‌بایست خود التفات به این دلیل «لو کان لبان» را این‌ها التفات به این مطلب خیلی‌ها ندارند فلذا شبهه دارند، حکم چه هست؟ حکم برائت است؟ می‌گویند بله برائت است به خاطر این دلیل...

ج: به خاطر کدام دلیل؟

س: همین دلیل، کما این که اگر...

ج: برائت این جا یا حلیت است؟

س: همین برائت از ذمه همان حلیت است دیگر.

ج: نه، عجب است، نه، ببینید این مثل اشتراک لفظی است که شما می‌فرمایید. ما یک برائت داریم که موضوعش چه هست؟ موضوعش شبهه حکمیة «بعد الفحص و الیأس عن الظفر بالدلیل» است؛ آن‌که در اصول ازش بحث می‌کنیم و اصول عملیه هست موضوعش این است، شبهه حکمیة حالا یا وجوبیه یا تحریمیة «بعد الفحص و الیأس عن الظفر بالدلیل» دلیل هم هرچی می‌خواهد باشد کتاب، سنت، عقل، اجماع یا «لو کان لبان» یا سیره عقلاء غیر مردوعه یا هرچیز دیگری که شما در اصول اثبات کنید که آن حجت است و می‌تواند دلیلی باشد؛ هیچ‌کدام از این‌ها نبود آن وقت می‌خواهیم ببینیم برائت است یا احتیاط است، دعوا این جاست، محل بحث این جاست؛ درست؟ شما بیا بگویند که نه در مسائل مبتلا به به این بیان ما دلیل داریم بر عدم حرمت، پس همه‌ی مسائل مبتلا به را از موضوع بحث دارید خارج می‌کنید نه این که یک تفصیلی در موضوع بحث دارید می‌دهید؛ حرف سر این است که محقق دارد تفصیل در موضوع بحث می‌دهد، شما اگر محدث اگر حرفه‌ایت درست باشد، دارید می‌گویید این موارد از موضوع بحث خارج است، پس تفصیل در مورد بحث نشد. حکم واقعی می‌شود، می‌فهمید که واقعاً حرام نیست.

س: حاج آقا «لو کان لبان» مثل افعلا لا تفعل است یا عدل همان بحث برائت است؟ یعنی شما «لو کان لبان» را مثل آن...

ج: نه مثل آن نیست، نه، آن جا دلیل این است برای این که مثل روایت می‌ماند، مثل آیه می‌ماند...

س: همین دیگر یعنی مثل روایت آیه‌ای که می‌گوید فلان چیز واجب است، فلان چیز...



ج: آهان، یعنی حکم واقعی را برای ما روشن می‌کند، نه مورد شک ماست، یعنی خودش دلیل است به عبارت آخری شما حکم شک‌تان برای اصول عملیه، برای کجاست؟ برای جایی است که بحث کردید و «یأس عن الظفر بالدلیل» پیدا کردید، این‌جا که «ظفرت بالدلیل»، این‌جا «ظفرت بالدلیل» بر عدم حرمت؛ بحث برائت و احتیاط برای آن‌جایی است که «لم تذكر بالدلیل» اصلاً دلیلی پیدا نکردید که یکی از دلیل‌ها هم همین «لو كان لبان» است، این را پیدا نکردید؛ پس بنابراین اگر فرمایش محقق، ما نسب الیه مطلب درستی باشد و ایشان فرموده باشند در کجا دارند می‌فرمایند؟ در جایی می‌فرماید که موضوع بحث محقق است، یعنی فحص کردیم هیچ دلیلی پیدا نکردیم، حالا این‌جا «نسب الیه» که فرموده باشد که اگر مبتلا به بود برائت جاری می‌شود، اگر مبتلا به نبود نه، برائت جاری نمی‌شود و احتیاط باید بشود.

س: ... وجداناً واقع و مشخص است، یعنی ما نمی‌گوییم حکم واقع مشخص می‌کند «لو كان لبان»...

ج: چه کسی می‌گوید نه؟ چرا دیگر...

س: اصلاً واقعی ممکن ...

ج: واقع را مشخص می‌کند، بله، فلذا فقهاء و بزرگان به همین تمسک می‌کنند بر این‌که واقع ما یکی از قواعد، قاعده همین «لو كان لبان» است، اگر بود مشخص بود واضح می‌شد؛ و لذا کلمات محقق خوئی را سرچ کنید فراوان به همین دلیل استدلال کرده....

س: اگر همین باشد ما می‌توانیم بگوییم برائت هم حکم واقعی را مشخص می‌کند.

ج: الله اکبر؛ چه ملازمه‌های عجیب غریبی...

س: ...

ج: چرا؟

س: برائت هم همان است دیگر.

ج: در باب برائت نمی‌گوییم مولا حکم واقعی جعل نکرده، می‌گوییم اگر حکم واقعی باشد ما معذوریم، ما معاقب نیستیم؛ نه این‌که می‌گوییم حکم واقعی نیست، اما «لو كان لبان» می‌گوید اگر حکم واقعی بود مبین می‌شده، حالا که نشده نیست.

س: یعنی ما قطع پیدا می‌کنیم؟

ج: بله بله، قطع پیدا می‌کنیم، این را می‌گوییم دیگر، دلیل؟؟؟؛ می‌گوییم مثلاً گفته می‌شود اگر غسل جمعه واجب بود مثل غسل جنابت «لبان و ظهر» درست؟ چون این یک امر مبتلاهی است، اگر همه شارع واجب کرده بود این مبین می‌شد، واضح می‌شد «و حیث لم یبن» معلوم می‌شود واجب نیست. اگر در موقع خواندن نماز، قبل از ورود در نماز باید ده بار صلوات می‌فرستادیم، یکی کسی از شما سؤال می‌کند که آیا واجب است قبل از هر نماز واجبی ده بار صلوا بفرستیم وارد نماز بشویم؟ می‌گویی نه، حتماً واجب نیست، به حضرت عباس واجب نیست، چرا؟ «لو کان لبان و ظهر» یک چیزی نیست که مخفی بماند! درست؟ غسل احرام واجب است یا نه؟ با این که روایات دارد، روایات عدیده دارد، آقای خوئی فرموده واجب نیست، این «لو کان لبان» این همه آدم هر سال دارد حج مشرف می‌شود، اگر غسل احرام واجب بود این دیگر «لبان»، مثل خود لفظ احرام بستن می‌شد، مثل لبیک گفتن می‌شد، درست؟ «لو کان لبان»؛ حالا که «لم یبن» پس معلوم می‌شود که واجب نیست، می‌فهمیم در واقع واجب نیست. پس این جا این جوری شد، این خروج است؛ اما آیا فرمایش ایشان درست است یا نه؟ دیگر خیلی وقت گذشته، فردا تتمه این را عرض می‌کنیم و وارد تنبیه اول می‌شویم که حسن احتیاط است. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۹۴

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

می‌لاد مسعود مولایمان حضرت علی بن الحسین زین العابدین و سید الساجدین خدمت حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداء و حضرت فاطمه معصومه علیها السلام و همه شیعیان و موالیان آن بزرگواران و شما گرامیان، تبریک عرض می‌کنیم و امیدواریم که همه ما جزء شیعیان راستین این خلدان بوده باشیم و در دنیا و آخرت دستمان از دامان پر مهر و محبتشان محروم نماند. ان شاء الله.

فراموش کردم که مفاتیح را همراه خودم بیاورم این جا هم نیست که صلوات خاصی آن بزرگوار را تقدیم کنیم، حالا ان شاء الله آقایان در منزل خواهند خواند، ان شاء الله در کلاس فقه هم ان شاء الله می‌خوانیم.

بحث در این بود که تفصیلی به محقق صاحب شرایع نسبت داده شده در جریان برائت؛ که ایشان فرموده‌اند که برائت در مسائل کثیرالابتلاء و مبتلا به عامه‌ی مردم جاری می‌شود، اما مسائلی که این چنین نباشد در آن‌ها برائت جاری نمی‌شود.

مرحوم استرآبادی رحمه الله یک توضیحی و توجیهی برای کلام محقق حلی داشتند و آن این بود که با مقدمات سه‌گانه‌ای مثلاً ایشان فرمودند علت فرمایش محقق این هست که در آن مواردی که مبتلا به همگانی است با توجه به حال ائمه (ع) که سعی‌شان بر این بوده است که دین را به عباد برسانند، خصوصاً آن مسائل مبتلا به آن‌ها که همگان به آن نیاز دارند و نیاز به آن فراوان است، این از ناحیه‌ی ائمه (ع) از ناحیه‌ی روات هم این چنین بوده است که روات فراوانی تلامذه‌ی حضرات معصومین بودند که امام صادق (ع) به تنها چهار هزار شاگرد داشتند؛ پس از یک طرف روات کثیر هستند و از طرف دیگر این روات غایت اهتمام داشتند بر این که آن چه که می‌شنوند ثبت کنند و برای دیگران منتقل کنند؛ با توجه به این خصوصیات اگر در یک مسأله‌ی این چنینی ما دلیلی بر حرمت نداشتیم یا دلیل بر وجوب حالا ما اضافه می‌کنیم نداشتیم، قهراً علم پیدا می‌کنیم و جزم پیدا می‌کنیم که معلوم می‌شود وجوبی در کار نبوده، حرمتی در کار نبوده. اما در مسائلی که مبتلا به این چنینی نباشد قهراً در آن‌ها نه ائمه (ع) ثابت است که آن اهتمام کثیر را داشته باشند برای این که بخواهند حکمش را بیان کنند، چون مبتلا به آن جور نیست و نه از ناحیه‌ی روات این چنین اهمّی وجود دارد که بگوییم حتماً آن چه که دریافت کرده‌اند برای ما نقل کردند؛ بنابراین در غیر مبتلا به آن‌جا نمی‌توانیم بگوییم برائت هست، علم به برائت پیدا نمی‌کنیم؛ اما در مبتلا به آن‌ها با این مقدماتی که گفتیم علم به برائت پیدا می‌کنیم. این توجیهی است که و توضیحی است که مرحوم استرآبادی رحمه الله برای کلام محقق دادند.

یک اشکال دیروز عرض کردیم گفتیم این جور که شما کلام محقق را معنا می‌کنید و توجیه می‌کنید، این در حقیقت خروج از بحث است؛ چون مسأله‌ی برائت به عنوان یک اصل عملی برای ما وارد شک است، اگر شک کردیم به نحو شبهه‌ی حکمیه در این که حرمت هست یا نه؟ می‌گوییم برائت است؛ اگر به نحو شبهه‌ی حکمیه شک کردیم و «بعد الفحص و الیأس عن الظفر بالدلیل» شک داریم که آیا واجب هست یا واجب نیست، برائت است. این جور که شما می‌فرمایید اصلاً شکی باقی نمی‌ماند، علم حاصل می‌شود به عدم وجوب، به عدم حرمت که حرام نیست، واجب نیست؛ دیگر این‌جا احتیاج به اصل عملی نداریم، بعد از این که علم پیدا کردیم، محتاج به اصل عملی نیستیم؛ بنابراین اگر بخواهیم کلام محقق را این جور توضیح بدهیم که شما توضیح دادید، این خروج از موضوع است و لازم

می‌آید فتوای ایشان مربوط به بحث اصول عملیه و برائت نباشد و تفصیلی در این مقام نباشد؛ این مطلب اول راجع به فرمایش ایشان.

مطلب دوم این است که ....

س: ببخشید عام البلواها تفاوت ندارند؟ حالا یا عام البلوی واقعاً درجه یکی است، آن را باید...

ج: چرا، نه، عام البلوی که شد حالا دیگر فرقی، کف عام البلوایی که داشته باشد کلام ایشان می‌آید؛ عام البلواها البته دارای مراتب هستند، شدت و ضعف دارند؛ اما همه‌شان در این که عالم البلوی هستند این کف وجود دارد.

س: حاج آقا ببخشید این دلیل عقلی بود که مبنی بر این که اصلاً حکمی نیست، درست است؟

ج: دلیل اثباتی است، یعنی بله، اثبات....

س: در ادله عقلیه برائت چنین فرمایشی فرموده؟ مثلاً ...

ج: به همین جوابی که به ایشان اشکال کردیم روشن است که چرا عرض نکردیم، چرا؟ برای این که این دلیل بر برائت نیست، بر برائتی که عند الشک؛ این یک دلیل است که اثبات می‌کند که خدای متعال درواقع چنین حکمی را ندارد.

س: کلام آقای ایروانی فکر می‌کنم اگر اشتباه نکنم بود که فرموده بودند اصلاً قوام حکم به تقدم آن حکم علمی است...

ج: آن چیز دیگری است.

س: آن هم همین، می‌گفت اصلاً مورد شک نیست، ما شکی نداریم...

ج: نه، این نمی‌گوید این جور.

س: یقین داریم، چطور آن اشکال را فرمودید؟

ج: این نمی‌گوید قوام حکم به علم است..

س: هم مؤدایش هم...

ج: نه، مؤدایش آن نیست...

س: .... حکمی نیست دیگر.

ج: نه، نه اصلاً مؤدایش آن نیست.

س: طبق فرمایش تان ...، فرمودید که ما اصلاً این جا یا یقین داریم که حکم هست، چون قوامش به علمش است؛ وقتی شک داری علم نداری پس می فهمیم حکمی نیست، این اشکال را آن جا هم می کرد.

ج: نه، آن جا نمی توانستیم؛ آن برای برائت عقلی بود، ایشان می گفت بله، درواقع این جور بود، درواقع همین جور بود....

س: خلاصه محل نزاع هم بود دیگر؛ پس اگر این طوره آن جا هم این اشکال ... خروج از محل نزاع است، آن ادله عقلی که آقای ایروانی مثلاً اقامه می کرد، که گفت یا قوامش به علم است، اگر ...

ج: بگوید ...، بله بله، ولی او می خواهد بگوید که اصلاً دیگر جایگاهی برای برائت باقی نمی ماند، اصلاً بحث برائت بی خود است.

س: ...

ج: نه، این برائت، نه، بله، ایشان در آن جا آورده است این مطلب را، این اشکال هم... ایشان در حقیقت می خواهد بگوید اصول عملیه جایگاه ندارد، اصول عملیه «فلیحذف من الاصول» چرا؟ چون هرچایش را شما شک داری پس حکم نیست، یقین داری حکم نیست، پس برائت می خواهی چه کار؟ اصول اولیه می خواهی چه کار؟

س: عملاً ولی مؤید در عمل فتوای شان همان تابع برائتیون می شود دیگر؛ احتیاطی است اقتضا...

ج: نه، احتیاط باید، درست است؛ آن مبنا هم هست.

س: حداقل به همین مقدار...

ج: بله، آن مقدار هم بله نظرش است.

اشکال دوم به فرمایش استرآبادی این هست که این مقدماتی که شما اقامه کردید این ها موجب علم به عدم نمی شود، این مقدماتی که شما اقامه کردید. شما می گوئید ائمه (ع) اهتمام داشتند به بیان احکام؛ اهتمام داشتند اما به چی؟ به طرق عادیه بیان کنند، اگر خوف ضرری، خوف تقیه ای چیزی در کار نباشد، و آن ها، ازمنه ی آن ها محفوف

به این جهت بود؛ و این که تدریجیت احکام باز مصلحت ملزمه‌ای نداشته باشد، این جور. پیامبر(ص) که همه‌ی احکام را برای مردم فرمودند؛ واضح است این همه احکام برای مردم گفته نشده در زمان پیامبر اکرم، چرا؟ چون اگر بمباران می‌کردند مردم را از روز اول، به این که یک نماز که بخواهید بخوانید این همه مسأله دارد، هر حکمی این همه مسأله دارد، یا حج حضرت فرمود چهل سال، طبق نقل، چهل سال سؤال بکنید راجع به حج مسأله داریم. این‌ها را اگر اول اسلام می‌فرمودند که مردم زیر بار اسلام نمی‌رفتند، «قولوا لا اله الا الله تفلحوا»؛ آن اولش نماز هم لازم نبود، روزه هم هیچی لازم نبود، شرب خمر هم می‌کردند، حرام هم نبود شرب خمر؛ در قرآن شریف هست دیگر که این ضررش بیشتر هست، همین مقدار، یک توصیه‌ای؛ کم کم مصلحت تدریجیت احکام، ائمه هم(ع) این را بیان نکردند، بیان نکردند تا تا رسید مثلاً به موسی بن جعفر(س)، زمان تقیه‌ی شدید که نمی‌شود بیان کرد، حضرت موسی بن جعفر(س) آن چنان در تقیه‌ی شدید و غلیظی بودند که شیعیان و موالیان آن بزرگوار نام حضرت را نمی‌توانستند ببرند، الشیخ البغدادی می‌گفتند، العبد الصالح، اصلاً نمی‌توانستند نام موسی بن جعفر(س) را ببرند! احکام را چه جور بیان بکنند؟ خیلی در اختناق عجیب و غریبی بود، این‌ها هم وجود داشته؛ پس بنابراین اهتمام وقتی موجب می‌شود که بگوییم حتماً گفتند که مواعی در کار نباشد و تاریخ پر از مواعی است که برای این حضرات ذکر می‌کنند، علاوه بر مصلحت تدریجیت احکام و این‌ها هم که وجود دارد. بنابراین لازمه‌ی آن مطلب این نیست که همه‌ی احکام را بیان فرمودند، حتی آن‌هایی که مبتلا به هستند.

س: کسی نمی‌تواند بگوید بالاخره چون می‌دانستند بعد از امام یازدهم بالاخره غیبت می‌شود و به امام دسترسی نیست دیگر حداقل تا زمان امام حسن عسگری(ع) این احکام که باید....

ج: نه، چون تا همان زمان‌ها این گرفتاری برای اهل بیت(ع) بوده؛ می‌دانند بعد اصول را گفتند دیگر، راه حل‌ها را گفتند؛ گفتند اگر شک کردید برائت جاری کنید، استصحاب و برائت و این‌ها را هم یادمان دادند که اگر فقدان نص شد، اجمال نص شد، تعارض نص شد چه بکنیم. بله این اصول کلی که راه بن بست نباشد و ما بتوانیم در عصر غیبت هم به شریعت عمل بکنیم، آن خطوط کلی را بیان کردند که خطوط کلی همین است که فقها و این‌ها دارند عمل می‌کنند، اصول هم متفکک همین است که آن خطوط کلی را استخراج کند، استکشاف کند تبیین بکند؛ اصول در حقیقت همین است. راه را بیان کردند گفتند اگر دلیل نبود چه کار کن؟ «رفع ما لا يعلمون» «مَا حَجَبَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ، مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ» و هكذا.

س: با این مواعی «لو کان لبان»...

ج: به این گستردگی که این‌ها، ایشان خارج است...، هر جا این جور بود نه، بلکه یک جای خاصی با خصوصیات ویژه ممکن است، یعنی این جور نیست درب این قانون به طور کلی؛ این شرایط به این که ایشان می‌فرماید هر واقعه‌ای این چنین است نه، با این..

س: حاج آقا آن خطوط کلی هم لازم نیست فرموده باشند..

ج: فرمودند، حالا بحمدالله منت گذاشتند فرمودند؛ بلکه می‌توانستند به عقل ارجاع بدهند که برائت عقلی جاری بکند، اگر برائت عقلی وجود داشته باشد حق الطاعه‌ای نشویم.

س: حاج آقا طبق فرمایش شما این جوری کسی ممکن است بگوید حتی غیر از آن اصول کلی، خیلی از این چیزهای دیگر هم که پیش از اصول کلی هم هست لازم نیست گفته باشند؛ اگر حرف شما درست باشد لازمه‌اش کسی....

ج: چرا لازم نیست گفته باشند؟ اگر مشکلی نیست که می‌فرمایند.

س: نه می‌خواهم عرض کنم که...

ج: برای همه چی مشکل که نبوده که..

س: همه‌اش اعاده می‌دادند به برائت و این‌ها که حکم‌ساز نیست، این‌ها نهایت محذوریت می‌آورد دیگر، این جوری که ... چیزی از دین نمی‌ماند، یک سری چهارتا قواعد اصلی کلی می‌ماند بقیه‌اش هم اضافه بوده خوب!

ج: تند می‌روید شما؛ ببینید اهتمام بر این است که مهم‌ها ممکن گفته بشود، ولی وقتی موانع جدی در کار هست چه کنم؟ ولی اهتمام بر، فلذا به خاطر این اهتمام خیلی چیزها را فرمودند، برای این که مصالح عباد و احکام الهی را گتره و گزاف نیست که، خدا خواسته که بشر این را انجام بدهد و دستور هم داده؛ منتها به طرق عادی، اگر موانعی در کار باشد نه، حالا اگر نشد به خاطر موانع نرسید به دست شما، شما چه کار کنید؟ راهکارش را گفتند که چه کار کنید، اصول عملیه جعل فرمودند و بشتی انواعها اصول عملیه جاهایش هرجایی یک جوری است، این‌ها را فرمودند راهکارها را بیان کردند. دو، این که حالا آن‌ها فرموده باشند، روات هم اهتمام داشتند بر نگاشتن و آیا روات مصون هستند از این که یک جا از دست‌شان در نرود؟ سهوی، غفلی، اشتباهی، ممکن است برای‌شان پیش آمده باشد، پس ندیدیم، نبود، یقین کنیم نیست نه، ممکن است فرمودند آن‌ها هم اشتباهاً از دست‌شان در رفته؛ چون همه‌ی حرف‌ها که به همه نمی‌گویند بگوییم همه بعید است سهو کنند که؛ بلکه ده هزار نفر یک مطلب را شنیده باشند همه سهو کنند

به حساب احتمالات، احتمالش در حد صفر است؛ یک مطلبی را ده هزار راوی شنیده باشند، هر ده هزار تا فراموش کرده باشند، این در حد صفر است؛ ولی همه‌ی مطالب که به هم گفته نمی‌شده که، یعنی شما می‌بینید دیگر روایات را شما دارید می‌بینید؛ هر کسی، بالاترین مسائل را به یک نفر گفته، کم‌کم شاید سال‌ها طول می‌کشید تا انتشار پیدا بکند؛ همین سجده‌ی سهو فلان جا واجب است، حالا به یک نفر آمده سؤال کرده به او فرمودند، حالا این به او می‌گوید، او به او می‌گوید کم‌کم منتشر می‌شود؛ این جور نبوده به همه بگویند، بفرمایند؛ پس بنابراین این یک بود.

دو؛ مانع دیگری که وجود دارد غیر خود روات این است که در طول زمان خیلی از این کتاب‌های آن‌ها، این‌ها همه رفته در سیل‌ها، در نمی‌دانم زلزله‌ها، موریانه خوردن‌ها، ترس‌ها مثل ابن ابی عمیر، ابن ابی عمیر، شیخ طوسی در احوالاتش فرموده دیگر، فرموده ایشان را زندان کردند، خواهرش ترسید که الان می‌آید خانه را جستجو می‌کنند، این کتاب‌های ایشان را زیر خاک کرد، در باغچه‌ی خانه‌شان مثلاً لای ن کرد لای خاک؛ در زمان طاغوت هم این کار را، اعلامیه‌ها را این کار را می‌کردند دیگر، لای خاک می‌کردند، حالا مأمور ساواک می‌آید نبینند، نفهمند، خواهر ایشان این کار را کرده فلذا این‌ها از بین رفت و پوسید و این‌ها، وقتی که ایشان از زندان آزاد شد که داستان خیلی عجیبی هم دارد که از او می‌خواستند نام شیعیان را ببرد و این‌ها دیگر داشت به آخر می‌رسید صبرش، صدایی شنید که حواست را جمع بکن، او هم بر صبرش افزوده شد؛ وقتی آمد خیلی از این‌ها از بین رفته بود. فلذا این‌ها که می‌گویند مراسلات، شیخ می‌فرمایند مراسلات ابن ابی عمیر حجت است وجهش همین است، حافظه‌ی خوبی داشت البته و یادش بود که این مثلاً این روایت سندهایش آدم‌های درستی بودند، اما یادش نبود حالا چه کسانی بودند؟ و لذا «لا یروی و لا یرسل إلاً عن ثقة» اما حالا آن ثقه‌ها چه کسانی بودند یادش نیست فلذا اصحاب می‌گویند قبول است؛ چون فهمیده بودند که این جور مقامی، دیگر خودش گفته بود من این‌ها همه ثقات است؛ علی‌القاعده باید چون آدم چه می‌داند که یک کسی «لا یروی و لا یرسل إلاً عن ثقة» این‌ها که خودش بگوید که مبنای من بر این است. این دهان به دهان و سینه به سینه رسیده تا شیخ طوسی که ایشان در عهد فرمودند. پس یک موانع این جوری هم وجود دارد، این کتاب مدینه‌العلم صدوق (رض) که از من لا یحضره الفقیه ایشان بزرگ‌تر بوده و تا آخر این سنه‌های، تا زمان والد شیخ بهایی بوده، چون از او نقل می‌کند، از همین کتاب والد شیخ بهایی در کتبش نقل می‌کند، ابن طاووس در کتاب‌هایش از این کتاب نقل می‌کند؛ اما الان «لا أثر من هذا الكتاب» یک کتاب قطور بزرگ ... که از من لا یحضره الفقیه بزرگ‌تر بوده، کم‌کم این‌ها خیلی‌هایش در اثر حوادث مختلف این‌ها از بین رفته؛ جامع بزنطی تا زمان محقق حلی در معتبر ازش نقل می‌کند، از خود جامع بزنطی نقل می‌کند، الان از آن خبری نیست. کما این‌که خیلی از کتب فقهیه خبری ازش نیست، المختصر الاحمدیه ابن جنید یک کتاب می‌گویند خیلی کتاب عالی



بوده از نظر تقریر، از نظر خصوصیات، از نظر پر فرعی خیلی کتاب عالی‌ای بود الان آن کتاب نیست مگر آن چه که علامه در مختلف و جاهای دیگر از آن نقل می‌کند. بنابراین اهتمام داشتن روات که موانع طبیعی را از بین نمی‌برد که و بالوجدان داریم می‌بینیم این‌ها هست. بنابراین که شما بگویید هر جا، در هر فرع فقهی مبتلابه‌ی ما اگر ندیدیم روایتی بر وجوب یا بر حرمت، یقین پیدا می‌کنیم، یقیناً عادیماً بر این که وجوبی نیست، حرمتی نیست؛ این فرمایش تمام نیست.

پس توجیه استرآبادی برای کلام محقق حلی، این دو اشکال حداقل دارد و اما اصل مطلب که حالا اگر این نظریه‌ی منسوبه‌ی به محقق حلی آیا درست است یا درست نیست؟ به این معنا که خود... از نظر کبری، انتساب آن را کار نداریم. خود آن کار دارد، ما هم اهمتامی به آن نداریم که حالا ایشان فرموده یا نفرموده باشد. خود این مسئله واقعاً باید تفصیل داد؟ جواب این است که وجهی برای تفصیل وجود ندارد. چرا؟ چون چه ما به ادله‌ی لفظی نگاه کنیم چه به ادله‌ی دلیل عقلی مان نگاه کنیم، فرقی بین الموردين نیست. «مَا حَجَبَ اللَّهُ عَنْ الْعِبَادِ» اطلاق دارد؛ سوای این که آن «مَا حَجَبَ» در مورد مسئله کثیر الابتلاء و مبتلابه همگان باشد یا نباشد؛ «رفع ما لا يعلمون» همین جور اطلاق دارد و هکذا بقیه‌ی ادله، اگر به دلیل عقلی توجه کنیم قبح عقاب بلا بیان است، فرقی نمی‌کند این بلا بیانی در مسئله‌ی مبتلابه به همگانی باشد یا در مسائل غیر این باشد؟ عقاب بلا بیان، عقل می‌گوید قبیح است بلا فرق بین الموردين، سیره‌ی عقلانی هم بخواهید نگاه کنید یعنی برائت عقلانی، آن هم همین است. برائت عقلانی هم همین است. چه کثیر ابتلاء باشد چه نباشد، می‌گویند وقتی مولا بیانی در ما ندارد، عقل چه تقصیری دارد؟ بیاید یقه‌اش را بگیرد بگوید چرا انجام ندادی؟ عقلاء هم همین را می‌گویند. پس بنابراین فلذا خیلی من المستبعد است که اصلاً این نظریه برای محقق؛ یعنی شأنه اعلاء و اجل، کسی که این شرایع را نوشته، کسی که این جور به فقه تسلط...؛ آن وقتی که فقه بکر بوده، این غیر از امروز است که یک فقهی بیاید تمام فقه را بنویسد؛ این قدر منابع وجود دارد. حالا یک جای آن احوطش را اقوی می‌کند یا چه می‌کند یا حالا یک چندتا، وقتی بکر این‌ها را استخراج کردند مثل مخترعین می‌مانند. خیلی عظمت دارد؛ آن وقت یک مطلب به این واضحی این جوری را ایشان بیاید تفصیل بدهد و علاوه بر این که همان طور که بعضی از بزرگان فرموده‌اند که من این را نقل می‌کنم چون خودم میدانی این کار را نکردم، شما وقتی به شرح ایشان بر مختصر النافع که همان معتبر باشد چون معتبر شرح مختصر النافع است؛ مراجعه کنید، جا به جا می‌بینید ایشان به برائت تمسک می‌کند و حال این که آن مسئله‌ها خیلی‌هایش گاهی از آن مسائل این جور مبتلابه‌ی هم نیست؛ پس معلوم می‌شود اصلاً مبنای ایشان این نیست. خود شیخ اعظم است ظاهراً نقل می‌کند این مطلب را در رسائل، که به فروع مختلف که در معتبر هست نگاه

کنید، اصلاً نظر ایشان هم نیست، چون می‌بینیم در خیلی مسائلی که این چنین نیست، وقتی دلیل نیست به برائت تمسک می‌کنیم، همان اجرای برائت می‌فرماید. پس این مسئله هم تمام شد، این نکته هم تمام شد.

س: حاج آقا یک تفصیلی از محقق داماد؟؟ برائت نقل کرده بود که اگر این حکم نرسیدن به دست مکلف، به احتمال این باشد که یک بهانه‌ای؟؟

ج: آن برای برائت عقلیه بود، بله، آن تفصیل‌ها هست دیگه سر جای خودش، آن‌ها هست.

س:؟؟ در مسائل مبتلابه این احتمال خیلی زیاد است.

ج: برائت شرعی را داریم می‌گوییم. برائت عقلی هم، آن فرمایش ایشان مورد قبول واقع نشد دیگه؛ یعنی مگر حق الطاعه، ببین ما توقف داشتیم در حرکت؛ آن‌هایی که حق الطاعه‌ای بشوند بله؛ اما آن‌هایی که برائتی شدند.

و اما نکته‌ی دیگر:

نکته‌ی دیگری که وجود دارد این است که ما می‌گفتیم منشأ شک، فرقی بین مناشئ شک نیست در جریان برائت؛ فقدان نص باشد، اجمال نص باشد، تعارض نص باشد. در تمام این موارد فقیه، بعد الفحص و الی‌أس چه کار می‌کند؟ برائت جاری می‌کند. این جا این سؤال پیش می‌آید که در موارد تعارض نص، مرجع برائت نیست. فرض این است که دو تا نص است، حجت وجود دارد یعنی هر کدام «كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَوْ لَا التَّعَارُضُ» حجت دارد. تمام شرائط حجت در آن جمع است؛ فقط مشکله‌ی آن چیست؟ تعارض است. سند تمام است، دلالت تمام است، مشکلات فقط تعارض است. در این موارد قاعده چیست؟ قاعده تخییر است. پس شما باید جریان برائت را دیگه در مورد تعارض نصیین نیاورید، در مورد فقدان نص و اجمال نص بیاورید. در مورد تعارض النصیین، قاعده یا به حسب بعض نصوص در شبهات تحریمیه احتیاط است. در شبهات وجوبیه آن جا هم تخییر است که شیخ اعظم قدس سره خودشان همین مطلب را دارند.

چاپ همین کنگره، صفحه‌ی ۱۶۶، جلد دوم؛ «و ممّا يدلّ علی الأمر بالتخییر، فی خصوص ما نحن فیهِ من اشتباه الوجوب بغير الحرمة» یعنی دوران امر بین محذورین نیست؛ احتمال می‌دهیم واجب باشد، احتمال می‌دهیم نه واجب نیست؛ مکروه است، مستحب است، مباح است، این جور، که محل بحث همین جا است دیگه. نشد، دوران امر بین محذورین که فعلاً تخییر است و فعلاً مورد بحث ما نیست. حالا این جا می‌فرماید «و ممّا يدلّ علی (این) التوقیع المروی فی الاحتجاج عن الحمیری، حیث کتب إلی الصاحب عجلّ الله فرجه» یک روایتی را نقل می‌کند که این

روایت را در بحث تعادل و تراجیح خواندیم آن جا و بحث مفصل، چون از جوانب مختلف بحث دارد، بحث کردیم در آن جا.

این روایت توقیع شریف راجع به این است که سؤال شده که «یسألنی» حمیری می گوید «یسألنی بعض الفقهاء» حمیری شخصیت بالایی بوده که حتی فقها هم به او مراجعه می کردند و از او می پرسیدند؛ «یسألنی بعض الفقهاء عن المصلی إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبر، فإن بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه تكبيرة و يجوز أن يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد»، این همین جا در پرانتز این مسئله را هم عرض کنم که معمولاً؛ یعنی آن که رایج است و مشهور است بین همه، این است که «بحول الله و قوته أقوم و أقعد» در هر قیامی گفته می شود در نماز، حتی رکعت چهارم و لکن من برای رکعت چهارم یک روایت هم ندیدم؛ این برای رکعات قبل است، رکعت چهارم قوته ندارد. «بحول الله أقوم و أقعد» الجواب فی ذلک حدیثان: حضرت(س) حسب این نقل، حضرت حجت(س) حسب این نقل می فرمایند در این باب دو تا روایت داریم، دو تا حدیث داریم. یک حدیث این است که می گوید از هر حالتی به حالت دیگه می خواهی منتقل بشوی، تکبیر دارد. یکی از حالتها هم این است که می خواهی بلند شوی، بعد از سجده ی اولی یا ...، یک روایت دیگر داریم که نه، بعد حضرت فرموده که «بأیّهما أخذت من باب التسليم وسعک» حالا این جا بحث های زیادی دارد، اولاً حضرت چرا واقع امر را نفرموده، یک حدیث آن جور داریم، یک حدیث آن جور داریم، این کار فقها است که واقع را نمی دانند اما حضرت چرا به واقع جواب نداده؟ این یک سؤال است در این حدیث، بحث دارد که چرا؟

دو؛ این که، این ها عام و خاص هستند؛ آن جا دیگه حالا حضرت نقل می کند، آن دارد هر جایی می خواهی بلند شوی آن روایت می گوید این جا نه، عام و خاص است تخصیص می خورد، حضرت چرا بر مجرای اصولی؟؟ حرف اصولی باطل است یا نه، آن درست است چرا حضرت نفرموده اند؟ این هم یک سؤال است در این حدیث که شیخ این را هم متعرض می شوند و بحث می کنند از آن؛ علاوه بر این، این حدیث برای چیست؟ برای اجزاء صلاة است. اگر تخییری دلالت بکند برای اجزاء صلاة دارد تخییر دلالت می کند اما جایی که مستقلاً ما یک چیزی را نمی دانیم، دو تا روایت است، دعا عند رؤیت الهلال واجب است یا نه؟ یک روایت می گوید واجب است، یک روایت می گوید نه واجب نیست. این جا هم تخییر می آید یا نه؟ ایشا ن می فرماید «و کیف کان: فإذا ثبت التخییر بین دلیلی وجوب الشيء على وجه الجزئية و عدمه، ثبت فی ما نحن فيه - من تعارض الخبرين فی ثبوت التكليف المستقل - بالإجماع و الأولوية القطعية». اجماع یا اولویت قطعی را به این روایت ضمیمه می کنیم؛ نتیجه این می شود که تخییر است. پس

نظر شیخ اعظم شد چی؟ شد تخییر. بنابراین تعارض النصیین را شما باید حذف کنید، نگویید شبهات حکمیه در آن برائت است چه فقدان نص باشد، چه اجمال نص باشد، چه تعارض النصیین باشد؛ در تعارض نصیین تخییر است. و آن جایی هم که شبهه، این شبهه‌ی تحریمیه نبود، شبهه‌ی وجوبیه بود دیگه؛ در شبهات تحریمیه هم آن روایت عوالی اللئالی است که آن جا فرموده که «خذ بالحائطة لدینک» بعد گفت آقا در هر دو طرف احتیاط است؟ یکی از آن وجوب است، یکی از آن حرمت است، هر دوی آن ...؛ حضرت آن جا فرمود: «فإذن فتخیر» آن روایت... منتها آن جا را ایشان می‌فرماید آن روایت ضعف سند دارد، نمی‌شود به آن استدلال کرد ولی این روایت را قبول می‌کند. پس بنابراین باید گفت که تعارض النصیین یا مطلقاً، اگر آن روایت آن جا را هم قبول کنیم یا فقط در خصوص شبهات وجوبیه، اگر آن را قبول نکنیم و این روایت را قبول کنیم.

عرض می‌کنیم به این که این که گفته می‌شود تعارض النصیین هم در موارد تعارض النصیین هم برائت است، این قرینه‌ی لبیه همراهش هست. مقصود این است اگر در تعارض النصیین قائل به چه شدیم؟ تساقط شدیم، و آلا روشن است اگر تعارض النصیین شد، یکی از آن‌ها مرجح باشد؛ معلوم است که آن جا حجت داریم دیگه، حجت همانی است که مرجح است. اگر قائل شدیم به این که در تعارض النصیین تخییر است، این جا نوبت به اصول عملیه نمی‌رسد چون حجت داریم باید یکی را انتخاب بکنیم، حالا یا بدواً مخیر هستیم یا هم بدواً هم استمراراً، یک سال فقیه به این روایت فتوا می‌دهد، یک سال هم به آن فتوا می‌دهد، اگر گفتیم تخییر استمراری؛ بنابراین این جا که داریم می‌گوییم فرقی نیست یعنی وقتی حجتی نبود... آن وقت دیگه حالا که حجت نیست فرقی نمی‌کند تعارض نصیین باشد، اجمال نص باشد یا فقدان نص باشد.

س: استاد لازمه‌ی همان قول تخییر برائت نیست؟

ج: نه.

س: مقابل حکم توقف احتیاط؟؟ مبنای

ج: نه، تخییر نیست؛ او می‌گوید واجب است. اگر تخییر شد، خبری که دال بر وجوب است انتقاد کردی باید فتوای به چه بدهی؟ وجوب بدهی.

س: نسبت به أخذ باهلهم المعین شما برائت دارید، نسبت به أخذ باهلهم المعین برائت داری، لازمه‌ی تخییر، یک جور برائت هست.

ج: چه برائتی؟

س: در مقابل قبح عقلی؟؟

ج: عقلی است دیگه، خود شارع که می‌گوید تخییر است، دیگه برائت یعنی چه؟ خودش می‌گوید مخیری. دلیل داریم بر این، این جا که شک نمی‌کنیم برائت جاری بکنیم؛ باز خروج از خود روایتی که می‌گوید تخییر، پس خودش دارد دلالت می‌کند که لازم نیست به این أخذ بکنیم؛ نه برائت شک می‌کنیم، به برائت مراجعه بکنیم. خود همان دلیلی که می‌گوید تخییر، خودش به دلالت التزام دارد می‌گوید چی؟ ملزم نیستی أخذ به این، خصوص این بکنی.

س: هر دوی آن‌ها را هم نمی‌توانی، یک علامتش این است که هر دوی آن‌ها را هم نمی‌توانی کنار بگذاری؛

ج: بله؛

س: ولی برائت هر دوی آن‌ها را هم می‌توانی کنار هم بگذاری؟؟

این هم یک مطلب که لازم بود به آن توجه کنیم. مطلب سومی که فقط حالا عنوانش را عرض بکنم بعد برای این که آقایان روی آن یک قدری هم مطالعه بفرمایند این است که، دو تا عبارت شیخ رضوان‌الله علیه دارد که صفحه‌ی آن را هم عرض بکنم که از آن استفاده می‌شود بدو؛ یعنی آدم که به این رسائل نگاه می‌کند، از آن استفاده می‌شود که این برائت در شبهات وجوبیه‌ی تخییری و کفائیه جاری کانه نمی‌شود. برای وجوب تعیینی است؛ یعنی یک وقت شک می‌کنید که فلان چیز واجب تعیینی است یا نه؟ این جا برائت جاری می‌شود اما اگر شک کردیم این واجب تخییری است یا نه؟ شک کردیم این وجوب کفائی دارد یا ندارد؟ این جا دیگه برائت جاری نمی‌شود. مثلاً شک کردیم که جواب صبی ممیز، جواب سلام صبی ممیز واجب است یا نه؟ به نحو وجوب کفائی. روشن است که وقتی به جماعتی سلام می‌کند که اگر باشد وجوبش کفائی است، این جا برائت نمی‌شود جاری کرد. یا شک در وجوب تخییری کردیم که آیا در یک چیزی، آیا شارع این جا وجوب تخییری جلب کرده که یا این بر من واجب باشد یا آن بر من واجب باشد. ظاهر عبارت شیخ اعظم در صفحه‌ی ۱۵۹ و صفحه‌ی ۱۶۱ این است که ۱۶۱ برای کفائی، ۱۵۹ برای تخییری، ظاهر عبارت شیخ این است. این هم یک مسئله‌ای است و متأسفانه در کفایه و این‌ها با این که این مسئله مهم است. یک تفصیلی است دیگه که در واجب، در شبهات وجوبیه که تعیینی داریم، کفائی داریم، تخییری داریم، نه در این دو تا برائت جاری نمی‌شود، برائت فقط برای آن است. این را هم بحث کنیم که فرمایش

ایشان و آقای آخوند هم در تعلیقه‌ی مبارکه‌شان فرمایشی دارند، ان شاءالله این را هم عرض می‌کنیم و بعد وارد تنبیه می‌شویم.

حالا من یک سؤالی؛ تنبیهات که من عرض کردم، اگر وارد تنبیهات می‌خواهیم بشویم، حق کفایه را محور قرار بدهیم لعل بهتر باشد اگر چه به بعضی دوستان گفتند طبق شیخ، شیخ چون این جا خیلی تنبیهات مختلفی دارد و این‌ها ولی کفایه دیگه حالا جمع و جورتر است و ما هم آخر سال است، می‌خواهیم دیگه این بحث تنبیهات تمام بشود، به نحو کفایه جلو برویم، حالا به دوستان مؤسسه اگر چه گفتیم ولی حالا اشکالی ندارد، حالا برای تمهیدش می‌توانند ببینند. و صلی‌الله علی محمد و آله الطاهرین.

## جلسه ۹۵

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

شکّ ما در شبهات حکمیه، حکمیه‌ی وجوبیه تارةً در این هست که یک فعلی واجب تعیینی هست یا نه؟ مثلاً هر کسی که رؤیت هلال کرد، بر او واجب است فلان دعا را بخواند أم لا؟ یا هر کس استماع کرد لقبی از القاب رسول خدا(ص) را، واجب است بر او که صلوات بر او و آتش بفرستد أم لا؟ و هکذا یا حتی ضمائر که بعضی از اساتید ما در درس، ضمائر را هم می‌فرمودند که وجوب است یا احتیاط واجب می‌کردند که باید صلوات بفرستید. فلذا آدم قرآن که می‌خواند خیلی جاها هست که ضمیر به حضرت برمی‌گردد ولو نام مبارکش نیست، لقب هم نیست اما ضمیر به آن بزرگوار برمی‌گردد. مثلاً «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (اخلاص/۱) این‌ها به نحو شبهه حکمیه انسان شکّ می‌کند واقعاً که آیا در این موارد که فراوان هم هست در سراسر فقه، آیا واجب هست تکلیف یا نه؟ که این تکلیف، تکلیف اگر وجوبی باشد، وجوب تعیینی است. تخییر بین صلوات و غیر صلوات این جاها نیست؛ اگر وجوبی باشد و هم چنین وجوب کفایی نیست که حالا یک نفری صلوات بفرستد نه، همان شخصی که شنیده ولو هزار نفر هستند، هر هزار نفر باید این صلوات را بفرستند اگر واجب باشد. که این فرض متعارفی است که در ذهن‌ها می‌آید و تا حالا بحث‌هایی هم که شده، بر همین محور بوده و قدر متیقن از این اباحت همین صورت است. شبهه حکمیه به این نحو، و لکن گاهی شکّ ما در شبهات حکمیه وجوبیه به وجوب تخییری هست؛ یعنی شکّ داریم که در این جا وجوب تخییری وجود دارد یا ندارد؟ خود این دارای، این جاها می‌کند که ما شکّ در وجوب تخییری می‌کنیم، خودش دارای

شقوق و صوری است که توجه به آن شقوق و صور مفید است. گاهی هست که شک در وجوب تخییری می‌کنیم و می‌دانیم وجوب تعیینی در کار نیست، فقط شک داریم؛ اگر وجوبی باشد وجوب تخییری است. تعییناً حتماً واجب نیست اگر واجب باشد وجوب تخییری است. آن وقت شک می‌کنیم در این که یک فعلی آیا وجوب تخییری دارد یا نه اصلاً واجب نیست و مباح است مثلاً؟ این یک صورت، حالا مثالش فرض کنید که کسی شک می‌کند که مثلاً ارتماس در ماه مبارک رمضان برای صائم آیا این کفاره‌ی تخییری به گردنش می‌آید یا هیچی به گردنش نمی‌آید؟ احتمال تعیین چیزی نمی‌آید، یقین دارد که چیزی متعیناً به گردن نمی‌آید. اگر بیاید تخییر می‌آید. فقیه به حسب ادله این مقدار را فهمیده که یک چیز معینی این جا نیست؛ اگر باشد یک کفاره‌ی مردد مثلاً بین اطعام ستین مسکیناً هست و مثلاً فرض کنید که آزاد کردن بنده، گاهی هست، این یک صورت؛ پس صورت اول چه شد؟ این شد که احتمال وجوب تخییری می‌دهد و در این صورت اصلاً احتمال وجوب تعیینی در کار نیست؛ پس دوران امر بین تخییر و تعیین نیست؛ فقط وجوب تخییری را احتمال می‌دهد. این را می‌گوییم برای این که توجه به آن داشته باشید برای بعضی نکاتی که بعد می‌خواهیم عرض کنیم.

صورت دوم این هست که نه، احتمال می‌دهد، شک در وجوب تخییری دارد ولی احتمال تعیین هم می‌دهد. مثلاً می‌داند که اگر فلان مفطر را در ماه رمضان، مفطر هم استاد ما می‌فرمایند مفطر درست است نه مفطر، مفطر شخص است. افطر یعنی افطار کرد، مفطر هم می‌شود خود شخص، مفطر، آن اکل است، آن شرب است، آن نمی‌دانم و بقیه‌ی مفطراتی که وجود دارد. کذب بر خدا و رسول مثلاً هست؛ مفطرش را می‌فرماید. حالا نمی‌دانم اگر فلان مفطر را انجام داد، این جا نمی‌داند که آیا متعیناً صوم بر او واجب است؟ در از باب کفاره مثلاً شصت روز، روزه باید بگیرد یا؟ و یا این که نه، صوم یا اطعام ستین مسکیناً؟ پس بنابراین در این جا، در این که اطعام ستین مسکیناً وجوب تخییری دارد یا ندارد شک دارد، اگر شارع فرموده باشد صم ستین یوماً أو أطعم ستین مسکیناً، پس بنابراین ستین مسکیناً وجوب تخییری پیدا می‌کند و صوم هم وجوب تخییری پیدا می‌کند ولی احتمال هم می‌دهد فقط صوم متعیناً لازم باشد. هر که آن فلان مفطر را انجام داد فقط صوم باید داشته باشد. پس امر دائر است بین این که صوم واجب است متعیناً یا نه، صوم یا اطعام ستین مسکیناً، پس این جا پای چه می‌آید در کار؟ پای وجوب تحریمیه هم در کار آمد. بله، این جا دوران امر بین تعیین و تخییر می‌شود. این هم صورت دوم؛

س: الان صلاة روز جمعه هم می‌شود این را

ج: بله؟

س: مثال برای این می شود صلاة ظهر؟

ج: اگر شکی در تخییر بکنیم بله؛ که بر ما روز جمعه چه واجب است؟ اصلاً فقط ظهر واجب است حالا در عصر غیبت، ظهر فقط واجب است یا این که نه، ظهر یا نماز جمعه؟

فرضیه ی سوم این است که... و شق سوم این است که علم به وجوب تخییری، اصلش علم به وجوب تخییری را دارد، می داند وجوب تخییری وجود دارد اما بین دو عدل را یقین دارد. نسبت به عدل سوم شک دارد. یعنی می داند مثلاً اگر فلان کار را انجام داد، حتماً کفاره باید بدهد و این کفاره هم مخیر...، این که مخیر است بین این که ستین یوماً، صوم ستین یوماً به گردنش بیاید و آن را انجام بدهد یا ستین مسکیناً؟ نمی داند. این دوتا مسلم است. نمی داند آیا یک عدل سومی هم دارد که آزادکردن عبد باشد؟ نمی داند. پس اصل وجوب تخییری مسلم است؛ اصل آن اما این که عدل هایش منحصر در همین دوتا است یا یک سومی هم وجود دارد که بنده آزادکردن باشد؟ قهراً در این جا، در این که بنده آزادکردن وجوب دارد یا وجوب ندارد، شک دارد. وجوبش هم اگر باشد از چه سنخی است؟ وجوب تخییری است؛ پس شک در وجوب تخییری عتق عدل دارد در این صورت و نمی داند این هم عدل آن دوتا هست که نسبت به آن ها عالم است یا عدل آن ها نیست؟ این هم یک صورت؛

این جا دوران امر بین تعیین و تخییر دیگه نیست؛ مثل مثال این شق سوم، دوران امر بین تعیین و تخییر نبود دیگه؛ می داند وجوب که این جا هست، وجوب تخییری است. احتمال نیست به حسب فقه، به حسب ادله که این جا دیگه احتمال نمی دهد که مقللاً عتق رقبه وجوب تعیینی داشته باشد یا ستین یوماً، صوم ستین یوماً وجوب تعیینی داشته باشد یا اطعام ستین مسکیناً وجوب ....، این ها را می داند نیست؛ قطعاً نیست. اگر حکمی این جا هست، حکمی که در این جا هست حتماً تخییری است. إنما الکلام در این است که اضلاع این تخییر دوتا است یا نه، یک ضلع سومی هم دارد پس نسبت به ضلع سوم وقتی دست روی آن می گذاریم یعنی عتق عدل در مثال ما، شک دارد این وجوب تخییری دارد یا ندارد؟

س:؟؟

ج: بله؟

س: در اولی فرقی چه طوری می شود؟

ج: در اولی این است که اصلاً نمی داند، علم ندارد به این که یک وجوب تخییری در این جا وجود دارد.



س:؟؟

س: مطمئن هیج تعینی نیست ولی شک داری در تخیری

ج: آره، اصلاً شاید حکمی اصلاً نباشد. در اولی هم که شاید اصلاً هیچی نباشد. تعینی که حتماً نیست، شاید تخیری هم اصلاً نباشد. ولی این جا می داند وجوبی هست. می داند آن وجوبی هم که هست، سنخش تخیری است. إنما الکلام در این که اضلاعش کدامها هستند؟ در این شک کرد. این صورت سوم؛

صورت چهارم؛

صورت چهارم این است که اصل وجوب یک چیزی را می داند اما حالا شک دارد که این وجوب که هست، تعینی است یا تخیری؟ مثلاً می داند که اگر فلان امر را مثلاً ظهاری اگر انجام شد، می داند این روزه باید بگیرد، وجوب روزه هست. حالا مثلاً دو ماه باید روزه بگیرد. این را می داند اما حالا نمی داند این وجوب روزه تعینی است که دیگره عدل ندارد یا تخیری است که عدل دارد. پس به وجوب صوم که نگاه می کند، امرش دائر است بین این که، وجوب می داند این جا هست؛ جنس الوجوب را می داند هست، نوع الوجوب برای او مشکوک است که این وجوبی که این جا الان روی صوم است، وجوب تعینی است یا وجوب تخیری است؟ آن وقت، وقتی می رود سراغ آن عدل، عدل محتمل که یا صوم مثلاً واجب است یا اطعام ستین؛ آن امر محتمل وقتی دست روی آن می گذارد، آن اصلاً علم به جنس الوجوب هم نسبت به او ندارد ولی شک دارد آیا این وجوب تخیری دارد یا ندارد؟ پس در این جور شکها، در این جور موارد، یک طرف مسلّم وجوب هست، نوع آن معلوم نیست، یک طرف دیگر که آن عدل مشکوک است، شک دارد در این که آیا وجوب تخیری دارد یا ندارد، اما یقین دارد که دیگره تعینی نیست.

س:؟؟

ج: نه،

س: فرقی نکرد. آن هم یک مفطری است، نمی دانم فقط صوم واجب است یا نه یک عدلی دارد؟ مثلاً بر حسب آن صوم، یک عدل دیگره در وجوب تخیری شک است؟ به حسب همان مفطر، اطعام که می دانم واجب است، نمی دانم اگر آن باشد مخیراً است اگر نباشد معیناً است.

س: تکلیف را؟؟ نمی داند

س:؟؟ را الان بیانات مختلفی کردیم ولی معنون یکی است دیگه

ج: نه، دومی چه گفته این را در دومی؟

س: فرموده که مفطری را انجام داده، نمی داند که فقط صیام واجب است یا نه می تواند یک اطعامی را هم در عدلش قرار بدهد. بفرمایید دیگه

ج: نه، آن جا احتمال در دوم این بود که احتمال تعیینیت می داد.

س: این جا هم همین است دیگه،

ج: نه، این جا احتمال تعیین نمی دهد. داریم می گوئیم احتمال تعیین نمی دهد این جا

س: یعنی می فرمایید آیا معیراً واجب است در فرضی که عدل نداشته باشد یا عدل هست، مخیراً واجب است؟

ج: نه، نه،

س: تمام شد دیگه

ج: بله، آن جا می داند تعیین هست؛

س: می داند این واجب است.

ج: می داند این واجب است

س: نمی داند عدل

ج: نوعش را نمی داند، می داند این واجب است. اما آیا این وجوبش به چه شکل است؟ این را نمی داند. وقتی که، که آیا این وجوبش تعیینی است یا تخییری؟ این را نمی داند. نسبت به این که حساب می کند مردد می شود. می آید نسبت به آن عدلی که اگر تخییری باشد، او عدلش خواهد بود،

س: نمی داند اصلاً وجوبی هست یا نه

ج: می رود نگاه به او می کند می گوید نمی دانم. حالا ممکن هست که این هم یک صورت؛ این که آقای آقا ضیاء این جوری فرموده: «الثانیه: الشک» که این الثانیه ایشان را ما الثالثه کردیم. «الشک فی کون الشیء واجباً تعیینیاً أو تخیریاً مع العلم باصل وجوبه کما لو علم بالتعلق التکلیف بشیء بخصوصه کالتعلق مثلاً و لکنه یشک فی شیء آخر

فی أنه هل واجبٌ و عدلٌ لذلك حتى يكون ما علم وجوبه احد فردی الواجب المخیر أو أنه ليس عدلاً له حتى يكون ذلك واجباً تعینياً» تا آن اولی واجب تعینی بشود. امرش دائر است بین این هاست. این سومی.

س: چهارمی

ج: حالا چهارم را هم عرض می‌کنم.

اما چهارم؛ «ما لو علم بالتعلق التكليف بكل من العتق و الصوم مثلاً»، این را می‌داند. در این مثال‌هایی که ما می‌زدیم، نمی‌داند تکلیف به صوم تعلق گرفته یا نه؟ اما در این جا می‌داند که ایشان صورت چهارمی است که دارم عرض می‌کنم «ما لو علم بالتعلق التكليف بكل من العتق و الصوم مثلاً و لكنه يشك في كونهما واجبان تعينيان أو تخيريان» می‌داند این واجب است، این هم واجب است، این را به دست آورده اما شک او در این است که دوتای این‌ها واجب تعینی هستند؟ یعنی الان خدای متعال دوتا کار به نحو تعیین به گردنش گذاشته یا این‌ها دوتا واجب تخیری هستند؛ یکی را انجام بدهد از دیگری کفایت می‌کند.

س: امکان دارد؟؟ کفاره تخیری دارد یا کفاره ثلاث جمع دارد؟

ج: آره، تعیین، جمع هم نه،

س: جمع تعیین است دیگه؟

ج: نه، نه، جمع، جمعش واجب است ولی این جا که نمی‌خواهد بگوییم جمع واجب است. در آن جا اگر کفاره جمعی می‌شود که اگر همه را نیاورد اصلاً کأنه امتثال نکرده؛ جمع من حيث الجمع لازم است. این جا نه، این تکلیف تعینی است. خودش امتثال دارد، خودش معصیت دارد. آن هم همین جور، یک واجب تعینی است. خودش امتثال دارد، خودش معصیت دارد، حيث اجتماعش آن را شارع ملاحظه نکرده؛

س: یک تعیینیه هست، دوتا تعیینیه نیست. کفاره جمع یک تعیینی است این دوتا تعیینی است.

ج: بله، این جا یک تعیینیه جدا؟؟ فلذا امتثال و عصیان جدا دارد. خلافاً با آن جا که که استطاعتش به این است که همه را با هم بیاورد و الا نیاورد که هیچی نیاورده؛ این هم یک صورت است که به این شکل باشد.

صورت بعد این است که «ما لو علم بوجوب الشيء بخصوصه كالقراءة في الصلاة» می‌داند یک چیزی واجب است. این عالم به این است که فلان شیء واجب است. می‌داند که اگر فلان امر را هم انجام بدهد، فلان کار را انجام بدهد،

آن وجوب دیگه به گردنش نیست؛ ساقط می‌شود. این را هم می‌داند اما سرّ این کار را نمی‌داند چیست؟ آیا به خاطر این است که این وجوب تخییری است؟ یا به خاطر این است که آن یک مستحبی است که یسقط به الواجب، داریم دیگه، در فقه داریم مواردی که یک کاری مستحب است ولی به واسطه آن مستحب، واجب ساقط می‌شود. یک امر مستحبی است موجب سقوط واجب می‌شود اگر شخص انجام داد. چرا؟ برای خاطر این که با، مثلاً در عالم سقوط این جوری است که وقتی این مستحب را انجام دادی، مصلحت آن واجب دیگه قابل استیفاء نیست. چون دیگه مصلحت آن واجب قابل استیفاء نیست، شارع می‌فرماید دیگه ساقط است.

س:؟؟

ج: از چه ساقط بشود؟

س: از وجوبی که

ج: از وجوب واجب؟ آن وجوب شرعی ندارد و آن که شرط برای نماز هست، جامع است.

آن وجوب شرعی ندارد و آن که شرط برای نماز هست جامع است این. حالا مثال فرضی بخواهید فرض کنید بله.

س: نماز جمعه مثلاً.

ج: حالا نماز جمعه هم به خدمت شما عرض شود اگر گفتیم مستحب است، کسی نماز جمعه بخواند مستحب است آن موجب سقوط نماز ظهر مثلاً می‌شود؛ مثال واقعی صددرصد من الان یادم نیست ولی داریم در فقه.

س: نماز جماعت که قرائت ساقط می‌شود ...

ج: این جا می‌دانیم، آن بدل است، یعنی امام می‌شود بدل این.

س: حاج آقا ... چیز باشد مثالش همین رفع اختلاف قبل از قضاوت، مثلاً یک مصالحه‌ای بکند حل اختلاف و این‌ها.

ج: حالا آن سالبه‌ی به انتفاء موضوع است. به خدمت شما عرض شود که حالا این...

س: غسل می‌شود حاج آقا؟ ...

ج: ممکن است بگوییم مثلاً شاید این جوری این را بتوانیم بگوییم، غسل جمعه اگر کسی انجام داد مثلاً غسل واجب دیگر از گردنش ساقط می‌شود، شاید این جوری باشد.

س: ...

ج: داریم فرض می‌کنیم دیگر، شاید کسی حالا این جوری فتوا داده باشد. حالا این تصویر دارد بالاخره، یک فقیهی در یک مسأله‌ای می‌آید این جوری شک می‌کند، می‌داند که به حسب ادله می‌فهمد که این شیء واجب است، این لا اشکال، می‌داند اگر فلان کار را هم انجام بدهد این حتماً از گردنش ساقط است؛ اما شک می‌کند که وجه سقوط چیست؟ وجهش این است که وجوبش وجوب تخیری است بین آن ساقط و این فعلی که انجام داده، یا وجهش این است که نه، وجوب تخیری نیست آن وجوبش تعیینی است، آن که ساقط شده وجوبش تعیینی بوده؛ منتها این مستحبی است که باعث سقوط آن واجب می‌شود؛ یا نه، این بدل اوست نه مستحب است، این بدل اوست، شارع یعنی وقتی کسی این را انجام بدهد این را بدل او قرار داده، در عرض آن نیست که واجب باشد ولی بدل او قرار داده. مثل این که بعضی‌ها این جوری تصویر کردند در باب قاعده‌ی فراغ و تجاوز، زمانی که شارع واجب کرده نماز با رکوع است؛ حالا اگر کسی بعد از نماز شک کرد که در رکعت اول من رکوع انجام دادم یا ندادم؟ قاعده‌ی فراغ می‌گوید چی؟ «بلی قد رکعت» بنا بگذارید که رکوع کردید؛ حالا اگر درواقع این رکوع نکرده، پس یک نماز بی‌رکوع است؛ شارع این نماز بی‌رکوع را به جای نماز بارکوع قبول کرده، فلذا آن امر به نماز بارکوع که امر تعیینی بود تخیر نداشت که یا نماز بارکوع بخوان یا نماز بی‌رکوع این جوری که قاعده‌ی فراغ بر آن جاری می‌شود، تخیر این جوری نبود؛ آن که بر او واجب بود نماز بارکوع بود، الان که نماز بی‌رکوع خوانده درواقع و شارع فرموده «بلی قد رکعت» و فراغ جاری کرده است دیگر نمازی بی‌رکوع شارع این را به جای آن نماز بارکوع حساب می‌کند. پس یک مستحبی هم نیست که به جای واجب باشد، نه این به عنوان یک نماز واجب دارد از او قبول می‌کند. این‌ها صوری است که ما برای شک در وجوب تخیری داریم. حالا بعد از این که این توجه به این مسأله پیدا کردیم شیخ اعظم (رض) این جا یک عبارت دارند، فرموده است که «الثالث: أنَّ الظاهر...» صفحه ۱۵۹، از این چاپ کنگره، «الثالث: أنَّ الظاهر اختصاص أدلة البراءة بصورة الشك في الوجوب التعيني، سواء كان أصلياً أو عرضياً» حالا این وجوب تعیینی چه اصلی باشد مثل مثال‌هایی که زدیم، نماز ظهر، نماز صبح این‌ها، صوم شهر رمضان، این‌ها وجوب تعیینی اصلی دارد؛ «أو عرضياً كالواجب المخير المتعين لأجل الانحصار» مثل واجب تخیری که در اثر این که یک عدلش ممکن الوجود نیست؛ وجود ندارد، منحصر شده و تعین پیدا کرده در این. مثل این که مخیر بود بین اطعام و

آزاد کردن عبد، عبد دیگر در زمان ما سالبه‌ی به انتفاء موضوع است وجود ندارد و لذا اطعام می‌شود وجوب تعیینی نه تخییری اما بالعرض؛ ذاتاً این جوری نبود اما بالعرض این جوری شد. ایشان می‌فرماید که: ظاهر این است که ادله‌ی برائت اختصاص دارد به آن جایی که وجوب تعیینی باشد، حالا چه تعیینی بالاصل، چه تعیینی به این شکل که در اثر انحصار، شده تعیینی.

«أما لو شك في الوجوب التخييري والإباحة فلا تجرى فيه أدلة البراءة» در این صورت ادله‌ی برائت جاری نمی‌شود. «لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف بحيث يلتزم به و يعاقب عليه» چرا ادله‌ی برائت در وجوب تخییری جاری نمی‌شود؟ فرموده برای این که ما ادله‌ی برائت را که نگاه می‌کنیم روی هم رفته این مضمون را دارد که این شیء‌ای که در آن شک کردی که واجب است یا نه؟ این به گردن تو نیست به جوری که باید حتماً آن را انجام بدهی و اگر ندهی معاقب می‌شوی، ادله‌ی برائت این را می‌گوید؛ می‌گوید آن چیزی که شک کردی در آن که واجب است یا واجب نیست در ظرف شک من به تو می‌گویم چی؟ می‌گویم این جور نیست که آن متعیناً به گردن تو باشد به جوری که باید ملتزم به آن باشی و اگر هم ملتزم نشوی و انجام ندهی عقاب می‌شوی. این مفاد ادله‌ی برائت است، تمام آیات، روایات همه ماحصل آن و آن چه که از آن درمی‌آید این بود؛ در موردی که در وجود تخییری شک می‌کنی آیا چنین چیزی است؟ قبل از این که ما به ادله‌ی برائت رجوع هم نکنیم می‌دانیم این چیزی نیست که متعیناً به گردن ما باشد و اگر انجام ندهیم عقاب می‌شویم؛ چرا؟ حالا فرض کنید نماز.... در عصر ما آقایانی که فتوا می‌دهند بین نماز ظهر و نماز جمعه وجوب تخییری است، بعضی‌ها هم می‌گویند در زمان حضور هم همین جور است؛ این وجوب تخییری است منتها در زمان حضور وجوب شرکت هست، اما کسی حالا اگر شرکت نکرد و نماز ظهر خواند، نمازش درست است، وجوب تخییری، دوتا تکلیف جداگانه از هم است؛ این دوتا واجب تخییری است بعد دیگر آقا اگر محقق شد باید شرکت کنید؛ کما این که این اواخر هم محقق خوئی همین جوری فتوا داده بود که نماز جمعه انعقادش لازم نیست اما اگر شد و شرایطش بود وجوب شرکت است. مرحوم آقای تبریزی هم همین بود نظرشان، اگر نماز جمعه منعقد شد واجب است شرکت بکنید؛ ولی واجب نیست بروید دنبال انعقادش و آن را منعقد بکنی در عصر غیبت؛ اما در عصر حضور بله انعقادش هم واجب است. حالا اگر کسی می‌داند شک دارد که آیا نماز جمعه وجوب تخییری دارد یا ندارد؟ ادله برائت می‌خواهد چه به او بگوید؟ می‌خواهد بگوید این جور نیست که این متعیناً به گردن تو باشد که اگر انجامش ندهید معاقب بشود، آن را هم نگوید طبیعت خودش همین جوری است، پس ادله برائت این جا می‌گوید این جا چه کار بکنیم؟ همین که ما شک داریم در آن همانی است که اصل برائت هم می‌خواهد بگوید، پس اصل برائت نمی‌تواند این جاها را بگیرد. چون خودمان می‌دانیم که این

جوری نیست که گردن گیر ما باشد و باید حتماً به آن ملتزم باشیم به انجام خودش که اگر نیاوریم عقاب می‌شویم، نه، اگر نیاوری ملتزم هم به آن نباشی بروی نماز ظهر هم بخوانی اشکال ندارد. شیخ اعظم به این بیان می‌فرماید ادله‌ی برائت این‌جا را نمی‌گیرد. آیا شیخ این بیان‌شان می‌خواهند در کل صور گفته شده و شقوق گفته شده پیاده کنند؟ اگر این را بخواهند بگویند خیلی چیز مستبعدی است از شیخ اعظم؛ چون آن صورت اول اول، آن چه بود؟ آن صورت اول اول این بود که ما اصلاً وجوب تعیینی را که یقین داریم نیست، فقط و فقط شک داریم وجوب تخیری این‌جا شارع جعل کرده یا نکرده؟ همین. ایشان می‌خواهد بگوید این‌جا هم برائت است، این‌جا هم برائت نمی‌آید؟ ما باید ملتزم باشیم برویم احتیاط بکنیم؟ چرا ادله‌ی برائت این‌جا نمی‌آوریم؟

س: به تخیری طرف دارد دیگر... چون همین در وجوب تخیریتش ...

ج: بالاخره باید یکی‌اش را انجام بدهند... ایشان می‌گویند ادله‌ی برائت نمی‌آید یعنی باید یکی از عدل‌ها را بروی انجام بدهی؟ آیا این تکلیف «ما لا یطاق» این تکلیف به غیر بیان نیست اگر من انجام ندهم؟ چه بیانی داری شما ای مولای من؟ این «ما حجب الله علمه عن العباد» نمی‌گیرد آن را؟ «رفع ما لا یعلمون» نمی‌گیرد آن را؟ «کل شیء مطلق حتی یرد فیه امر او نهی» نمی‌گیرد او را؟ بالاخره من در این وجوب شک دارم؛ اگر شارع، شک کرده، همین‌طور الان ما همین‌طور شک هم می‌کنیم دیگر، احتمال می‌دهیم مثلاً روز ششم شعبان لعل بر ما به نحو تخیر لازم است یا روزه بگیریم یا صدتا صلوات بفرستیم. اگر آدم شک کرد این‌جا برائت جاری نمی‌شود آقا؟ یا روزه را بگیر یا صدتا را بفرست. اگر برائت جاری نشود باید دیگر از این دوتا کار را انجام داد دیگر؛ این آیا ایشان ملتزم به این هستند؟ فلذا مرحوم آقای آخوند در حاشیه فرموده اگر چه ظاهر عبارت مرحوم شیخ این است که بله حتی در این موارد برائت جاری نمی‌شود ولکن این ظاهراً مرادش نیست، مراد ایشان کجاست؟ آن صوری است که اصل وجوب محرز است در آن، از این صوری که شمردیم آن صوری که اصل وجوب در آن محرز است، آن‌جا را می‌خواهد بفرماید؛ اما در آن‌جایی که اصل وجوب اصلاً محرز نیست فقط شک داریم به نحو شبهه‌ی بدویه‌ی حکمیه که آیا وجوب تخیری را شارع این‌جا جعل کرده یا نکرده؟ هیچ وجوبی هم برای مان روشن نیست، روی هیچ عدلی از آن.

س: شک در مکلف‌به می‌شود....

ج: نه، شک در تکلیف است، مکلف‌به را شک نداریم، نمی‌دانیم یکی از این دوتا... مکلف‌به را می‌دانیم اگر تکلیفش تخیری باشد به این دوتا است؛ پس بنابراین شک در مکلف‌به نداریم، شک در اصل تکلیف داریم.

فلذا آقای آخوند قدس سره فرموده «ظاهره و إن كان يوهم أنه لا مجال لأصالة البراءة فيما لو شك في أصل توجه الخطاب التخييري» در اصل خطاب التخييري اگر شك كرديد ظاهر عبارت شيخ اين است كه آنجا هم برائت جاري نمی شود «إلا أنه غير مقصود جزماً، بداهة عدم التفاوت في قاعدة قبح العقاب بلا بيان و غيرها من أدلة البراءة بين الوجوب التخييري و التعيني» فرقی نمی کند، هر دوی آن «رفع ما لا يعلمون» می گیرد، «ما حجب الله» هر دوی آن هست، می گیرد؛ «و إنما المقصود» مقصود شيخ «أنه لا مجال لها» لها یعنی لأدلة البراءة «بعد العلم بتوجه أصله» یعنی اصل وجوب را توجه کرده به این امر، به این فعل «لو شك في كفيته، و أنه» و این كه آن توجه «على نحو التعيين» است «بأن يكون متعلقاً بغير ما شك في وجوبه و إباحته» كه متعلق بخصوص این است «أو على التخيير بأن يكون متعلقاً به أيضاً» یعنی علاوه بر این كه بر او متعلق است به این هم متعلق است. پس این جاها مقصودش است، كه البته عبارت آقای آخوند قدس سره هم جامع همه ی شقوق نیست، بعضی از شقوق است گفته شده را دارد می گیرد. بنابراین چرا ایشان می فرماید؟ چون می فرماید این امر بدیهی است، شيخ می شود شيخ با این عظمت این توجه به این نداشته باشد، پس مقام شيخ خودش قرینه می شود؛ حالا من عرض بكنم علاوه بر این مقام شيخ، تعلیلی هم كه شيخ فرموده همین طور است؛ تعلیلی هم كه شيخ فرموده این در آنجا نمی آید، چون ما در وجوب تخيیری این بیان شيخ برای عدل است كه نگاهش می كنیم، بیان شيخ می آید كه ما ملتزم به انجام این نیستیم، اما جایی كه اصل وجوب تخيیری را می دانیم ما به آن اصل كه باید ملتزم باشیم؛ آن كه عبارت ایشان شارع می فرمود این جور نیست كه من متعیناً به این باید ملتزم باشم و اگر نیاوردم بر او عقاب می شود؛ این برای كجاست؟ تطبیقش كجاست؟ وقتی دیگر عدلی نگاه می كنیم؛ اما اگر نگاه كنیم به اصل وجوب كه اصلاً وجوب اینجا هست یا نه؟ بله، من باید به این وجوب ملتزم بشوم آن را امتثال كنم؛ منتها امتثال وجوب تخيیری به چه است؟ به این كه یکی از عدل ها را بیاورند. بنابراین تعلیلی هم كه شيخ فرموده است خودش نشان می دهد كه همه ی صور مقصودشان نیست. آقای آقازیا قدس سره چون این بحث را متأسفانه در اینجا معمول اصولیین مطرح نكردند؛ آقای آقازیا هم تبعاً لشيخ مطرح فرموده، خوب هم بحث کرده، مفصل هم بحث کرده؛ فرموده این انصراف دارد عبارت شيخ قدس سره از «اما الصورة الأولى فلا ينبغي الاشكال في جريان البراءة فيها بل و يمكن دعوى انصراف كلام الشيخ قدس سره عن هذه الصورة في منعه عن جريان البراءة».

مطلب دیگر این است كه مرحوم سيد در حاشیه و عدهای فرمودند این بحث اینجا همان بحث تعیین و تخيير است، بنابراین لازم نیست اینجا مطرح بشود، می شود در همان بحث تعیین و تخيير مطرح كرد؛ از شقوقی كه بیان كردیم روشن شد كه همه ی صور آن بحث تعیین و تخيير نیست و داخل در آنجا نمی شود. عدهای آمدند این مسأله



را در ذیل اقل و اکثر ارتباطی مطرح کردند، عده‌ای در این جا مطرح کردند و چون بحث درست این مبحث احتیاج دارد به این که حداقل دو هفته ما بحث بکنیم، چون حرف خیلی در آن هست هر صورتی را بخواهیم بحث بکنیم فلذا ما این را احاله می‌دهیم و واگذار می‌کنیم به همان جا که دیگر چون فرصت این مقدار را نداریم، بنابراین به همین مقدار در این جا بسنده می‌کنیم. و صلی الله علی محمد و آله.

## جلسه ۹۶

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

عرض شد که شیخ اعظم قدس سره فرموده‌اند که در مواردی که منشأ یعنی مورد شبهه حکمیة ما وجوب تخیری باشد در آن موارد برائت جاری نمی‌شود. و همچنین در پایان فرموده‌اند آن جایی هم که مورد شبهه ما وجوب کفائی باشد در آن مورد هم برائت جاری نمی‌شود. بنابراین جریان برائت بر حسب ظاهر عبارت شیخ مال وجوب تعیینی است نه تخیری و مال وجوب عینی است نه کفائی؛ این ظاهر عبارت شیخ اعظم. عرض شد که وجوب تخیری دارای صوری است که شش صورت را بیان کردیم، حالا همین صور سته که درباره‌ی وجوب تخیری بود، همین صور سته را در مورد وجوب کفائی هم و شک در وجوب کفائی هم قابل تصویر هست؛ حالا باز برای این که ممکن است سهوی رخ داده باشد، دیروز نمی‌دانم رخ داده یا نه؟ احتیاطاً عرض بکنم که آن را تکرار می‌کنیم تا نظیرش را بگوییم در شبهات، در مورد واجب کفائی هم هست.

صورت اول در واجب تخیری این بود که شک می‌کنیم یک فعلی آیا وجوب تخیری دارد یا نه اصلاً وجوب ندارد بلکه یک امر مباحی است مثلاً، حالا اباحه را هم بالمعنی الاعم بگیریم، یعنی خلاصه پای حرمت در کار نیست، آیا این وجوب تخیری دارد یا ندارد؟ متمحض است شک ما در همین، ولی یقین داریم که اصلاً وجوب تعیینی حتماً ندارد، آنش برای مان مسلم است، شک داریم روی این فعل شارع وجوب تخیری جعل کرده است یا جعل نفرموده است؟ مثل این که شک داریم که اگر کسی ارتماس کند در روز ماه مبارک رمضان، در آن جا می‌دانیم تعییناً کفاره‌ای بر او نیست، اگر باشد یک کفاره‌ی تخیری است؛ بنابراین شک می‌کنیم که آیا در این مورد شارع وجوب کفاره‌ی تخیری بین کذا و کذا و کذا را جعل کرده است یا جعل نکرده است؟ این صورت اول؛ که این جا این صورت لا اشکال در این که باید بگوییم که برائت جاری می‌شود و اگر ظاهر عبارت شیخ اعظم این صورت را هم می‌گیرد به

حسب ظهور بدوی و ابتدائی، باید گفت که مقصود ایشان نیست و انصراف دارد عبارت به تعبیر آقاضیاء یا به قرینه‌ی تعلیلی که فرموده بود دیروز توضیح دادیم، به آن قرینه بگوییم این صورت مقصود ایشان نیست.

حالا همین صورت که ما در وجوب تخییری تصویر کردیم، همین صورت نظیرش در وجوب کفائی هم قابل تصویر است. یعنی اصلاً شک می‌کنیم به نحو شبهه‌ی بدویه، که آیا فلان فعل به نحو وجوب کفائی بر ما لازم است یا لازم نیست؟ به نحو وجوب کفائی بر ما لازم هست یا لازم نیست؟ یک کاری، مثلاً فرض کنیم شک می‌کنیم به نحو شبهه‌ی حکمیه که آیا تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت بر ما واجب است یا واجب نیست؟ مسلّم یقین داریم وجوب عینی نیست که بر زید یا عمر خاص باشد، اگر باشد وجوب کفائی است؛ حالا «من یجب علیه» فرض کنید فقهای ذوی القدره باشند، هرچه باشند، ولی مسلماً یک شخص خاص نیست، اگر باشد وجوبش کفائی است؛ حالا اگر دلیلی پیدا نکردیم قهراً فقیه به نحو شبهه‌ی حکمیه‌ی کفائیه، شک می‌کند که آیا تشکیل حکومت اسلامی به نحو واجب کفائی بر فقها یا بر عدول مؤمنین یا بر حتی فساقشان یا بر مردم، بالاخره این جعل شده است یا جعل نشده است؟ و یقین دارد وجوب تعیینی این جا نیست، اگر تعیینی باشد مال ائمه (ع) است، مال معصومین است. وجوب کفائی اگر برای غیر از آنها باشد حتماً وجوبش تعیین نیست که به زیدین ارقام به خصوص گفته شده باشد تو باید این کار را بکنی، اگر باشد وجوب کفائی است.

این صورت اگر باز مقصود شیخ اعظم (رض) این است که این صورت برائت جاری نمی‌شود، این هم خیلی مستبعد است که شبهه را بگویی برائت جاری نمی‌شود، چرا نمی‌شود؟

س: حاج آقا دلیل فرمایش شیخ این جا جاری می‌شود اصلاً؟

ج: قرینه قرار دادیم دیگر...

س: نه، اصلاً نفس این دلیل ایشان اصلاً در این جا جاری نمی‌شود.

ج: نفس کدام دلیل؟

س: نفس دلیل شیخ که می‌فرمود منساق ادله‌ی برائت این است که برائت می‌گوید آن چیزی که اگر واجب باشد تعیین دارد لولا اگر عمل به آن نکنیم و عقوبت دارد، آن احتمال را من برمی‌دارم؛ و الان در مورد مثلاً ارتماس ما هم شک داریم اگر مثلاً کفاره داشته باشد کفاره‌ی تخییری بین دو طرفه اگر هر دو طرف را من عمل نکنم یقین دارم که عرضم خدمت شما که...

ج: آن جوابش است اما تقریر کلامش ممکن است در ذهن شریف شیخ...

س: نه این تقریر کلام شیخ اصلاً این جا نمی آید، این از آن اقسامی است که اتفاقاً اگر عمل نکنم یعنی چی؟ یعنی اگر احتمال بدهیم ارتماس کردن در حالت روزه کفاره دارد یا این است یا این؛ و اگر هر دو را علی نحو التخییر هر دو را عمل نکنم قطعاً عقوبت می شوم؛ پس ادله ی برائت را می گیرد. کجاست که نمی گیرد؟ آن احد الاطراف واجب مخیر است، احد اطراف واجب مخیر را که من شک دارم، چون اگر عمل نکنم می دانم واجب معینی هست آن را می روم عمل می کنم، آن جاها را می گوید که خودتان فرمودید مورد چهارم مثلاً، مورد اول اصلاً دلیل ایشان نمی گیرد ...

ج: مورد اول یعنی این؟

س: همین جا که من الان شک دارم اگر ارتماس بکنم آیا واجب مخیری بین صوم ستین و اطعام ستین وجود دارد یا وجود ندارد؟ که اگر هر دو وجود داشته باشد و هر دو را من ترک بکنم آن وقت قطعاً عقوبت می شود، پس برائت می آید.

ج: ببینید آن هایی که کلام شیخ اگر در ذهن شریف شیخ این جور باشد و فرمایشش را این جور بخواهید تقریر بفرماید که من به همان «صوم ستین یوماً» نگاه که می کنم این جوری نیست که من باید به آن ملتزم باشم متعیناً و اگر انجام ندهم عقوبت داشته باشم؛ چون می توانم اگر این را انجام ندهم و آن عدل آخر را انجام بدهم که هم چیزی نیست، آن یکی را هم که نگاه می کنیم همین طور است؛ پس بنابراین ادله نه این را می گیرد نه آن را می گیرد.

س: اما اگر در هر دو آن....

ج: حالا بله، آن جواب فرمایش شیخ است که بزرگان هم دادند مثل آقای سید یزدی قدس سره در حاشیه همین جور تقریر کرده فرمایش شیخ را ولی بعد اشکال کرده، فرموده درست است این تکی که نگاه می کنی همین جور است اما اصل این وجوب را می تواند بالمره ترکش کند؟ امثالش نکنند؟ پس بنابراین این اصل جامع کانه، اصل الوجوب گردن گیر من است، متعین است که آن را انجام بدهم منتها امثالش به این است که یا این را انجام بدهم یا او را انجام بدهم. البته این جا عرض کردم ما وارد بحث نشدیم به خاطر این که بحث دامنه داری است از حیث این که حل این مسأله توقف دارد بر تصویر ما در واجب تخییری، که ما واجب تخییری را چه جور تصویر می کنیم؟ چون یک مبنا در واجب تخییری این است که دوتا وجوب مشروط وجود دارد؛ «هذا واجبٌ ان ترکت ذاک» پس یک

وجوب روی این است منتها مشروط است به این که آن یکی را ترک کنیم. یک وجوب هم روی آن است «هذا واجب عليك ان تركت» دوتا وجوب تعیینی، یک تصویر در باب واجب تخییری که اصلاً واجب تخییری خودش واجب تخییری را ما تصور نمی کنیم، تعقل نمی کنیم. بله، ما دوتا واجب تعیینی مشروط تعقل می کنیم که «هذا واجب تعییننا ان تركت ذاك»، آن هم «واجب تعییناً ان تركت هذا» دوتا وجوب تعیینی است منتها مشروط است، این را آقایان ازش تعبیر می کنند به تخییر؛ چون اغلب آدم مخیر می شود... ولی آن مجعول شارع وجوب تخییری نیست، اصلاً وجوب تخییری تعقل ندارد، آن مجعول شارع وجوب تعیینی است منتها وجوب تعیینی مشروط در این طرف، وجوب تعیینی مشروط در این طرف؛ این یک تصویر.

یک تصویر دیگر این است که وجوبات تخییری آن هم تعیین است باز، اما شارع حکم را می برد روی جامع، احدهما، می گوید «يجب احد الامرین» پس نه روی خصوص این وجوب می رود، نه روی خصوص این وجوب می رود، روی عنوان جامع بین این دوتا که «احد الامرین» باشد؛ حالا باز آن احدهما، احدهمای عنوانی یا احدهمای مصداقی و خارجی، این هم یک مطلب.

تصور سوم که تصور آقاضیا هست این است که نه، ما اصلاً یک سنخ وجوب داریم که مشحوب؟؟ به جواز ترک هست، به یک نحو جواز ترک است؛ یعنی جواز ترک بالمره نداریم که با وجوب ناسازگار باشد، اما جواز ترک هر کدام الی آخر را داریم، این هم یک نحو است که حالا باز این می تواند یا این که این ها یک ظاهرسازی هایی است، این ها بحث های مهمی است که در واجب تخییری وجود دارد. آن مبانی در این که این جا باید چه بگوییم تأثیر دارد که آیا برائت جاری می شود؟ برائت جاری نمی شود؟ و باید چه گفت در این؟ از این جهت چون این بحث احتیاج به آن مبانی دارد «على كل المبانی» باید حساب بکنیم، آن هم کل صور سته را باید حساب بکنیم بحث بسیار طولانی است فلذا گفتم دو سه هفته طول می کشد. این را می گذاریم برای همان جایی که بعداً بزرگانی مثل محقق خوئی در آن جا تفصیلاً بحث کرده، محقق شهید صدر هم آن جاها تقریباً بحث کرده، خود مرحوم شیخ اعظم هم باز آن جا یک مقداری بحث فرموده، فلذا چون این بحث خیلی طولانی است و دیگر حالا این فرصت آخر سال به ما اجازه ی آن طولانی را نمی دهد که حقش را ادا کنیم، گفتیم بحث را می گذاریم برای آن جا. پس این حالا در مورد پس وجوب کفائی هم شیخ آن صورت اول وجوب کفائی که نظیر شق اول وجوب تخییری شد، آن جا هم چرا برائت جاری نمی شود؟ روشن است که برائت جاری، من الان شک دارم آیا فرض کنید ادله ی لفظیه، عقلیه، هیجی نبود، اجماع، کذا، هیجی نبود برای این که تشکیل حکومت در عصر غیبت واجب است یا واجب نیست به نحو

و جوب کفائی؟ یا تشکیل نماز جمعه، باید یک کسی بیاید نماز جمعه را تشکیل بدهد یا نه؟ کسی ممکن است بگوید آره، واجب کفائی است، یک نفری باید بیاید بالاخره امامت جمعه بکند نماز جمعه تشکیل بشود؛ اگر شک کردیم دلیل نداشتیم «رفع ما لا یعلمون» این چرا نمی‌گوید؟ این یک وجوبی است که ما نمی‌دانیم آن را؛ «ما حجب الله» چرا نگیرد او را؟ «قبح عقاب بلا بیان» اگر قائل شدیم چرا نباشد این‌جا؟ بنابراین واضح است که این صورت جریان ادله چه عقلیه، چه نقلیه می‌شود و فلذاست که اگر عبارت شیخ اعظم به حسب ظاهر وقتی انسان مراجعه می‌کند بدو یک اطلاقی دارد که این صورت را هم می‌گیرد باید گفت که این مراد ایشان نیست و انصراف دارد لوضوح المطلب؛ این صورت اول. صورت ثانی...

س: به همین صورت در وجوب تخییری هم برائت شد دیگر؟

ج: بله؟

س: براساس سه فرض هم برائت می‌شود همین در وجوب تخییری؟

ج: تخییری بله، این صورت اول است فعلاً.

س: صورت اول.

ج: بله.

اما صورت دوم و شقّ دوم در تخییری؛

در شقّ دوم تخییری این بود که احتمال می‌دهد این فعل یک وجوب تخییری داشته باشد، احتمال می‌دهد، ولی در کنارش احتمال می‌دهد وجوب تعینی هم داشته باشد؛ فارق این شقّ دوم با شقّ اول این است که آن‌جا احتمال وجوب تعینی نبود، یقین داشت وجوب تعینی ندارد، اگر باشد فقط یک وجوب تخییری است؛ این شقّ از این، در کفایه هم همین است، که در قسم ثانی می‌گوید احتمال می‌دهم این‌جا یک وجوب کفائی وجود داشته باشد، یکی از افراد انجام بدهد مثلاً کفایت می‌کند؛ اما در عین حال در کنار این احتمال هم می‌دهد که وجوب تعینی داشته باشد. مثلاً یک کسی خودش را اعلم علماء می‌داند درست؟ می‌گوید که این من احتمال می‌دهم مثلاً همین تشکیل حکومت بر یکی از فقها لازم است حالا ولو اعلم نباشد، فقیه جامع‌الشرایط، احتمال هم می‌دهم تعیناً بر اعلم واجب باشد. پس بنابراین این‌جا این جور نیست که قاطع باشد وجوب تعینی ندارد، حالا خودش را هم اعلم نداند این کبری را که حساب می‌کند، این مسأله را که حساب می‌کند، که وقتی فقهای وجود دارند در بین آن فقها اعلم

هست، غیر اعلم هم وجود دارد، آیا این تشکیل حکومت به نحو واجب کفائی بر همه‌ی این‌ها است یا نه، شارع شاید تعیناً به اعلم می‌گوید تشکیل بده؛ پس بنابراین این هم شقّ دوم بود که در واجب کفائی می‌گوییم که همین در واجب تخییری هم بود، در واجب تخییری هم این جوری بود که احتمال می‌دهم یکی از این دوتا، یعنی به این معنا، این فعل و این فعل وجوب تخییری داشته باشد یا این فعل الف متعیناً بر من واجب باشد؛ چطور آن‌جا این احتمال را می‌دادیم؟ این‌جا هم نظیر همان است؛ این‌جا برائت جاری می‌شود یا برائت جاری نمی‌شود، ظاهر همین است که این‌جا هم برائت جاری می‌شود ولی به وضوح آن قبلی نیست و بحث‌هایش هم آن شالله...، چون در واجب کفائی هم تصویر واجب کفائی هم اقوالی است دیگر، همان‌طوری که در بحث واجب کفائی گفته شده باز این تصمیم‌گیری‌های این‌جا مبنی است بر این‌که مبنای مان در واجب کفائی چه جوری است؟ و نحوه‌ی تقریر فرق می‌کند.

س: هر شکی داشته باشیم، هر چیزی داشته باشیم، هر تصویری داشته باشیم چه واجب کفائی، چه واجب تخییری، چون در اصل وجوب شک داریم برائت است دیگر.

ج: شما این جوری می‌فرمایید ولی یک کسی مثل شیخ اعظم فرموده نه.

س: حاج آقا در کدام طرف برائت جاری می‌شود؟ در اصل وجوب که شک نداریم، می‌دانیم واجبی هست که....

ج: نه، نه، نه، احتمال است، این‌جا ببینید شقّ اول و دوم این است که ما علم اصلاً نداریم؛ در شقّ اول اصلاً علم نداریم فقط احتمال می‌دهیم این یک وجوب تخییری این‌جا باشد شاید هم نباشد، و احتمال تعینیت هم نمی‌دهیم؛ در شقّ دوم هم احتمال می‌دهیم وجوب تخییری باشد، احتمال تعینیت هم می‌دهیم اما علم نداریم، شاید هیچ‌کدام هم نباشد. درست؟ نظر شما این است که این هم برائت جاری می‌شود اشکالی ندارند، نظر قوی‌ای هم هست اما منصور هست یا نه؟ بحث آن آخر است.

در واجب کفائی شقّ دوم هم چی هست؟ همین است، من احتمال می‌دهم، همان مثالی که زدم، فقیه شک می‌کند که آیا واجب است تشکیل دادن حکومت اسلامی بر فقها؟ اعلم و غیر اعلم به نحو وجوب کفائی که یکی‌شان باید متصدی بشود و برپا کند؟ و یا این‌که در کنار این احتمال می‌دهد بر خصوص اعلم شاید واجب تعینیت باشد ولی در هر حال علم هم ندارد می‌گوید شاید هیچ‌کدامش هم نباشد؛ در عصر غیبت هیچ‌کدامش نباشد، نه کفائی و نه تعینیت بر اعلم، هیچی نباشد، «کما قد یقال»؛ این هم صورت دوم.

صورت سوم، صورت سوم و شق سوم این است که...

س: فرمایش نظر خودتان چی شد استاد؟

ج: بله؟

س: نظر خود حضرتعالی چی هست این جا؟ برائت؟

ج: قوت دارد برائت، بله، می‌گوییم بله، تکلیف بالاخره مشکوک است دیگر علی‌ای حال تکلیف مشکوک است.

س: ما برائت به نسبیه به اصل تخییریت شما اجرا می‌کنید یا به نسبیه به اصل وجوبی که...

ج: به نسبیه به اصل وجوب.

س: آن که اصلاً تخرییت نیست

ج: نه می‌دانم دیگر...

س: ...

ج: بالاخره ببینید این وجوب تأثیرات...

س: حرف شیخ متین است حاج آقا، می‌گوید به نسبیه به تخییریت...

ج: این وجوب هر جور شما از اقسام ثلاثه تصویر کنید همین جور است، درست؟ در تخییری‌اش همین جور است؛ این وجوب مشروط دارد یا ندارد؟ دلیل که ندارم؛ برائت، این هم وجوب مشروط دارد دلیل که ندارم؛ برائت. اگر تصویر اول بگیری خیلی واضح است، چون هیچ فرقی با آن‌ها نمی‌کند، با همان که تعیینی است در تصویر اول اگر گفتی هیچ فرقی با آن جا نمی‌کند. اگر هم بگویی وجوب رفته روی احدهما شک دارم رفته یا نه؟ پس باز هم برائت جاری می‌شود. اگر بگویی که نه، یک نحو وجوب خاصی است ... به یک نحو ترخیص است اما یک نحو خاصی که با اصل وجوب ناسازگار نباشد که آقاضیا می‌فرماید، باز هم نمی‌توانم چنین وجوبی را شارع جعل کرده یا نه؟ «رفع ما لا یعلمون» می‌گیرد و همه‌ی آن‌ها هم می‌گیرد.

س: پس این طور که می‌فرمایید ظهور بدوی مانند آن نداریم، درنهایت می‌فرمایند هیچ شبهه‌ای ندارد.

ج: این‌ها؟

س: بله

ج: نه، یک جاهایی اش ممکن است حالا یک مقدار غلق داشته باشد که شیخ به خاطر آن در این مطلب افتاده و الا

...

س: ...

ج: حالا می گویم دیگر حالا شما هی دارید وارد همان مسائل می شوید که نمی خواهیم وارد آن ها بشویم.

س: نه، وجه ادله ی برائت را عرض می کنم.

ج: همان ادله ی برائت دیگر، همین ادله ی برائت بود.

پس شیخ هم دیروز یادم رفت در بحث عرض کنم، به بعضی از دوستان که این جا تشریف آوردند عرض کردم که

شیخ عبارتش کأن ناظر است به ادله ی لفظیه، چون می فرماید الظاهر این است و هر چه از ادله ی دلیل عقلی که قبح

عقاب بلا بیان باشد نفرموده .....

س: چون آن ظاهراً شبهه ای ندارد ....

ج: لا اقل باید این جا اگر شبهه ندارد اشاره می فرمود که بله، دلیل برائت عقلی جاری است، نفرمودند، ولی از جهت

ادله ی لفظیه ما دغدغه داریم یا می گوئیم نمی گیرد؛ جای این بود که این تنبّه را بدهند.

و اما صورت سوم و شقّ سوم:

شقّ سوم این است که شک دارد این جا وجوب در تخییری این بود که شک دارد این واجب تعیینی است یا

تخییری؟ پس شک در وجوب تخییری دارد و احتمال هم می دهد که تعیینی باشد؛ ولی ما به الامتیازش با دو

صورت قبل این یقین به اصل وجوب دارد این جا، می داند یک وجوبی این جا هست فلذا فرقی با قبل این است.

آن ها ما می گفتیم مثلاً وجوب را نمی داند، برائت جاری کند. این جا می داند یک وجوبی آمده؛ یک وجوب، جنس

الوجوب را می داند آمده، می داند مثلاً اگر فلان کار انجام شد، این جنس وجوب این که این کفاره را باید بدهد مثلاً

صوم ستین یوماً را می داند آمده، یک وجوب این جا آمده اما نمی داند این وجوب فقط روی صوم ستین یوماً رفته یا

یک عدل هم دارد که اطعام ستین مسکیناً باشد که اگر عدل داشته باشد وجوبش می شود تخییری، اگر عدل نداشته

باشد وجوبش می شود چی؟ تعیینی؛ پس اصل وجوب را می داند. شک... الان از او هم بررسی وجوب این جا چیه



آقا؟ تخییری است؟ می‌گوید نمی‌دانم، شک دارم، ممکن است تخییری باشد، ممکن هم هست تعیینی باشد. این، ولی اصل این که یک وجوبی در این جا هست می‌دانم، خلافاً لصورتن السابقتین که اصل وجوب آن جاها، آن هم مشکوک بود. آن جا احتمال اگر باشد این جوری است. این جا نمی‌گوییم اگر باشد، این جا می‌گوییم حتماً هست ولی این موجود را نمی‌دانیم چگونه است؛ تخییری است یا تعیینی است؟ این را داشتیم دیگه در تخییر. حالا نظیر همین در چی هست؟ در شک در وجوب کفائی هم وجود دارد و تصویرش هم این است می‌گوید که آقا من می‌دانم که یک وجوبی در این جا متوجه شده؛ این را می‌دانم، اما نمی‌دانم این وجوبی که الان متوجه شده است، این عیناً به من متوجه شده یا به این گروه متوجه شده؟ یا نه، متوجه شده به این، به خودم و دیگران یا به این گروه و گروه‌های دیگر، این را، حالا مثلاً فرض کنید که مثالی برای این، حالا من ببینیم در فقه چنین مثالی داریم که، می‌داند الان یک تکلیفی متوجه شده،

س:؟؟ تشکیل حکومت اسلامی واجب است.

ج: بله؟

س: تشکیل حکومت اسلامی واجب است.

ج: بله.

حالا اعلم، می‌گوید اعلم، من می‌دانم که تکلیف مسلم به این اعلم تعلق دارد برای این که چرا؟ این که مسلم است یک وجوبی این جا هست؛ می‌دانیم در عصر غیبت، می‌دانیم در عصر غیبت، شارع رها نکرده مردم، بگوید بروید زیر یوق کفار؟ بالاخره به مردم باید سامان بدهند به امورشان دیگه، هرج و مرج نباشد، زندگی نکنند. بدون حکومت که نمی‌شود زندگی کرد چون «لَابَدٌ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» هم حدیث شریف هست، هم یک واقعیته است که هر کسی آن را درک می‌کند. یک روز یک جا حکومت نباشد، نه یک روز یک ساعت، نباشد غارت و و کشت و کشتار و هرج و مرج و همه این‌ها خواهد بود. پس اصل این که باید یک اداره بشود جامعه و یک کسی باشد که تنظیم بکند جامعه را، این مسلم است. پس شارع، این یک چیزی نیست که شارع بگوید واجب نیست؛ حرام است اصلاً کسی متصدی بشود؛ این که نمی‌شود پس یقین داریم یک وجوبی هست. برای یک کسی وجوب دارد. حالا این واجب آیا بر اعلم است متعیناً یا نه بر همه است؟ اگر بر اعلم باشد، می‌شود واجب تعیینی چون اعلم همیشه یک نفر است، یا این که بر همه است پس می‌شود تخییری؛ او انجام داده یا این انجام داده؛ پس بنابراین

اصل وجوب این جا، دیگه نمی‌توانی بگویی من از اصل وجوب برائت جاری می‌کنم مثل دو صورت قبل نیست؛ این جا اصل وجوب مسلّم است. انّما الکلام در این هست که این وجوبی که هست، متصف به چه صفتی است و چه فصلی دارد؟ فصلی دارد که او را واجب تعیینی می‌کند آن وجوب یا فصلی دارد که او را واجب... ببخشید واجب عینی می‌کند یا او را واجب کفائی می‌کند. این هم از صورت سوم؛ همین صورت سومی که در تخییری داشتیم در کفائی هم داریم.

صورت چهارم؛

س: این شکّ در تکلیف است دیگه این؟؟

ج: بله آقا؟

س: شکّ در

ج: در خصوصیت آن تکلیف است در حقیقت، اصل الوجوب که جنس الوجوب باشد می‌داند منتها نمی‌داند این وجوب، وجوب عینی است بر اعلم یا وجوب کفایی است که اعلم و غیر اعلم فرقی نمی‌کند؛ خطاب به همه آن‌هاست که اوجدوا الحکومة، الاوجدوا حالا، مثل نماز بر میت، تجهیز میت، «ایها الناس جهّزوا موتاکم» به همه است ولی وجوبش هم معلوم است وجوب چیه؟ کفائی است.

س:؟؟ دوران تعیین و تخییر دارد؟

ج: بله؟

س:؟؟

ج: آهان! این جا! این جا، حالا شبیه آن جا، در تخییر همین طور است چون احتمال تخییر هم می‌دهد دیگه؛ احتمال تعیین هم می‌دهد. این مندرج در دوران امر بین تعیین، تخییر می‌شود همان مبحث آن جا را دارد.

س: آقای خوئی و این‌ها، این جا برائتی هستند درست است؟

ج: بله؟

س: آقای خوئی این‌ها، این جا به راحتی از ثلاث م؟؟

ج: بله، ایشان ظاهراً این طور باشند؛ یعنی حالا یک تفصیلی دارد ایشان حالا، به طور کلی نسبت نمی‌دهد.

س: استاد ببخشید؛ این مصداقش، اصل وجوب باید یک از عدل‌ها باشد.

ج: نه، ببینید وجوب کفائی یا عینی هر دو در چه شریک هستند؟ در اصل الوجوب شریک هستند.

س: خود این وجوب باید یکی از عدل‌ها باشد؟؟

ج: وجوب عدل باشد معنا ندارد که، عدل اشخاص هستند در کفائی، در تخییری افعال هستند. خود وجوب

س:؟؟ چند بار که تخییری زدید گفتید که مثل روزه برای ظهار وجوب روزه را یکی از عدل‌ها است دیگه؛ حالا

نمی‌دانی

ج: نه، وجوب روزه یکی از عدل‌ها است، خود روزه،

س: خود روزه

ج: روزه یکی از عدل‌ها است. یا روزه بگیر یا ستین مسکیناً، این دو تا؛ حالا شک دارد که، پس آن وقت می‌داند که بالاخره روزه گرفتنش هست؛ حالا این روزه گرفتن که هست، آیا آن یکی هم کنارش هست که اگر باشد این روزه وجوبش می‌شود وجوب تخییری یا آن کنارش نیست، پس این وجوبش می‌شود وجوب تعیینی؛ این در تخییر و تعیین.

اما صورت چهارمی که ما در تخییر داشتیم چه بود؟ این بود که می‌داند به این دو تا، به این دو فعل، وجوب تعلق گرفته؛ می‌داند اگر مثلاً فلان کار را انجام داد، این را می‌داند که باید یا ستین یوماً روزه بگیرد یا اطعام بکند ستین مسکیناً را، این را می‌داند. پس اهل وجوب تخییری را می‌داند، احتمال چهارم؛ یعنی صورت چهارم این بود که اصل وجوب تخییری را می‌داند و می‌داند تعیینی نیست. وجوبی که این جا هست معلوم است؛ این هم که می‌گوییم معلوم است مقصودمان این است که حجت بر او قائم است. لازم نیست علم وجدانی داشته باشد. می‌داند یعنی حجت دارد برای این که این جا یک وجوب تخییری وجود دارد منتها آن مقداری از آن که قدر متیقن است این است که این وجوب تخییری دو تا عدل دارد. شک می‌کند عدل سومی هم که مثلاً «عَتَقَ رَقَبَةً» باشد این جا هست یا نیست؟ پس نسبت به این که «عَتَقَ رَقَبَةً» وجوب تخییری دارد یا ندارد شک دارد. اگر این هم طرف آن وجوب باشد؛ یک عدلی از آن‌ها باشد و این وجوب تخییری ما سه عدلی باشد «عَتَقَ رَقَبَةً» هم وجوب تخییری دارد. اگر نه، آن

و جوب تخیری که ما حجت بر آن داریم دو عدلی باشد پس بنابراین دیگه این «عَتَقَ رَقَبَةً» وجوب تخیری ندارد. حالا این جا حالا باید فقیه چه کار بکند؟

این صور سته را اگر شما خودتان بدون مراجعه به کلمات، با داشته‌های خودتان محاسبه کنید و بگویید چیه؟ بعد به کلمات مراجعه کنید خیلی عالی است. این از همان‌هایی است که می‌گویند این‌ها ویتامین ث اجتهد است. یعنی این قوه تفریع فرع بر اصل را در انسان تقویت می‌کند که انسان، و یکی از کارهای خوب همین است که انسان وقتی یک مقداری دیگه درس‌ها و بحث‌ها و این‌ها را دید، مسائل را خودش بنشیند محاسبه بکند قبل از مراجعه به کلمات فقها، با داشته‌های خودش مسئله را محاسبه بکند، بعد بنویسد. بعد مراجعه به کلمات فقها بکند. این جا چون خوب خودش تصمیم گرفته و حل کرده مسئله را، بعد به کلمات که مراجعه می‌کند اگر دید آن‌ها اشکال‌های واضح به عرضش کردند خوب یاد می‌گیرد که آقا من کجاها را اشتباه می‌کنم؟ این تصحیح می‌شود. اگر که دید که نه، خودش حل کرده، آن حرف‌ها اشکال دارد.

س: چه بهتر.

ج: این جا دیگه، اینجاست که می‌گوید یا مثلاً، اینجاست که خدا باید آدم را حفظ بکند دیگه که غرور نگیرد او را یا انا رجلٌ نداشته باشد. بالاخره این‌ها به فرض، همین چیزی که بلد شدی به فرض آن چیزهایی است که آن‌ها یاد دادند. حالا یک جا ممکن است یکی اشتباه بکند. یک بزرگی هم ممکن است یک جا اشتباه کند که معصوم نیست.

حالا همین تصویری که ما در واجب تخیری داشتیم، در واجب کفائی هم عین همین تصویر وجود دارد. یعنی مثلاً می‌داند این کار به نحو وجوب کفائی بر رجال لازم است. به نحو وجوب کفائی بر رجال لازم است که اداء شهادت بکنند، یا عده‌ای تحمل شهادت کردند در یک واقعه‌ای، الان لازم است. «وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا» (بقره/۲۸۲) وقتی دعوت می‌کنید بیایید شهادت بدهید، اگر خبر دارد، اطلاعات دارد، نباید إباء کند. این نسبت به مردها مسلم می‌داند واجب کفائی است، عینی نیست برای یک مرد خاصی، واجب کفائی است؛ کسانی که تحمل شهادت کردند اطلاع دارند اما آیا شک می‌کند بر زن‌ها هم اگر اطلاع دارند، لازم است که اگر بر آن‌ها هم یعنی این وجوب برای آن‌ها هم باشد اگر آن‌ها رفتند دیگه بر من لازم نیست. پس بنابراین در این که این خطاب فقط متوجه مردان، این خطاب چی؟ کفائی، کفائیت آن را می‌داند. در این که این خطاب «وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ» که از آن وجوب اداء شهادت در می‌آید، می‌داند کفائی است. بر یک شخص خاصی متعیناً نیست. وجوبش کفائی است بر کسانی که اطلاع دارند منتها نمی‌داند غیر از مردان، بر زن‌ها هم شامل می‌شود این وجوب کفائی؟ که اگر بر آن‌ها هم شامل بشود نتیجه‌اش این

است که اگر آن‌ها هم رفتند این شهادت را دادند دیگه از مردان ساقط است. اگر نه، این شامل آن‌ها نمی‌شود؛ آن‌ها بروند شهادت بدهند، هیچ قیمتی ندارد، ارزشی ندارد، باید مردها بروند شهادت بدهند؛ پس بنابراین عین آن جا که تخییری داشتیم در این هم وجوب دارد. پس این هم صورت چهارمی بود که ما در آن جا داشتیم و در این عینش در کفائی هم می‌آید. این‌ها را که عرض می‌کنم برای این است که این بزرگانی که بعض این صور را ذکر کردند؛ وقتی به کفائی می‌رسند دیگه این مقطع انقسامات را آن جا نمی‌آورد. شاید اتکاء برای این نباشد که آن جا فرمودند دیگه این جا تکرار فرمودند ولی ما باید این را در ذهن مان توجه داشته باشیم که عین آن انقسامات، عین آن تشقیقات که آن جا هست، این جا هم هست و باید این جا را روی یک موازین خودش ما محاسبه کنیم، آن جا هم روی موازین خودش، مبنا ببینیم چیه؟ مبنایی که داریم.

اما صورت پنجم که آن جا داشتیم، این جا هم داریم؛ این پنج و شش را هم باید بگویم آقای چیز دیگه؛ چون دیگه بماند تکرار نکنیم.

صورت پنجم این است که، (آقایانی که حالا درسی چیزی دارند، آزاد هستند که)، صورت پنجم این است که می‌داند تکلیف به این دو فعل تعلق گرفته؛ می‌داند به این تعلق گرفته چون در مثلاً یک روایتی دیده حضرت فرموده «أُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا» یک روایت هم دیده که حضرت فرموده است که «صُمَّ سِتِّينَ يَوْمًا» پس می‌داند به ستین یوماً امر تعلق گرفته، به اطعام ستین فقیراً و مسکیناً امر تعلق گرفته، منتها یک اجمالی در این روایات است که نمی‌تواند بفهمد که این حالا، این تعیناً این واجب است، این هم واجب است، دوتا واجب به گردنش دارد می‌آید؟ یا نه این‌ها واجب‌های تخییری است، امام یک عدل آن را در آن عبارت‌شان فرمودند، یک عدل آن را در این عبارت‌شان فرمودند. پس اصل این که به این فعل وجوب تعلق گرفته و امر تعلق گرفته حجت بر آن دارد. اصل این که بر این هم تعلق گرفته حجت بر آن دارد. ولی چون اجمال وجود دارد و امثال این‌ها، برای او روشن نیست که این دو تا وجوب تعینی است که هر دو را باید انجام بدهد یا نه؟ این‌ها وجوب تخییری است، این‌ها عدل‌های هم هستند که یکی از دعوای ائمه (ع) این است که گاهی همه عدل‌ها را با هم ذکر نمی‌کنند. یک عدلش را به او می‌گفته، یک عدلش را به او فرموده، از این باب که داریم دیگه در ادله، پس بنابراین اصل الوجوب می‌داند. این که این وجوب را هم روی آن فعل رفته هم روی این فعل رفته، می‌داند. آن را که نمی‌داند و موجب شک اوست، و موجب شده شک در تخییری بکند، این هست که آن‌ها یک اجمالی دارند، نمی‌فهمد که این‌ها تعیناً این واجب است، این واجب است یا تخییراً؟ حالا عین همین در کفایه می‌آید. می‌داند اگر کسی به یک جماعتی سلام کرد، بر آن جماعت واجب است

ردّ تحیت و ردّ سلام بکند ولی نمی‌داند. این وجوب، تعیینی است؟ عینی است؟ تعیینی غلط است. عینی است، بر هر فردی از این جماعتی که «سَلِّمْ عَلَیْهِمْ» چون بر همه سلام کرده، همه باید بگویند و علیکم السلام، یا نه، یکی از این جمع، واجب کفائی است که یکی از این‌ها جواب بدهد.

س:؟؟ فرقی با مورد دوم؟

ج: بله؟

س: فرق این مورد با مورد دوم

ج: دوم؟ دوم آن جا اصلاً علم نداشتیم به این که یک تکلیفی هست.

س: مورد سوم.

ج: با سوم؟

س: سوم هم احتمال عدم وجوب داشت

ج: بله، دقت کنید، دیگه الان من را نبرید آن جا؛ فرقی واضح است.

پس بنابراین در این جا این است که، در این پنجم این هست که یک تکلیفی بر این و تکلیف بر آن برای او چیه؟ واضح است. بین این مسلم است اما در اثر یک اجمالی نمی‌داند به چه شکلی است؟ پس بین این تصویری که در تخییری داشتیم در این جا هم چه طور است؟ داریم.

ششمین تصویری که در تخییری داشتیم چه بود؟ این بود که یک امری بر او واجب است. این را می‌داند. می‌داند اگر فلان کار را هم انجام بدهد، این وجوب این ساقط می‌شود. این دیگه بر او لازم نیست، اما نمی‌داند سرّ این کار چیه؟ سرّش این است که آن عدل این است و وجوب تخییری است و چون وجوب تخییری این عدل را آورده، دیگه آن عدل وجوبش ساقط می‌شود یا نه؟ این وجوبش تعیینی است اما آن امر غیر عدل غیر واجب، چه می‌شود؟ و مستحب یا حتی گاهی مباح، مُسْقَط واجب است. این است. در واجب کفائی هم این همین قابل تصویر است که می‌داند اگر این کار الان به گردن این گروه یا من آمده؛ می‌دانم اگر دیگران آن کار را انجام بدهند از من ساقط می‌شود اما حالا چرا ساقط می‌شود؟ چون این وجوبش کفائی است که ساقط می‌شود یا نه، وجوبش کفائی نیست؛ این وجوب تعیینی بر من داشته، عینی بر من داشته اما انجام آن مُسْقَط است. مثلاً می‌داند اداء زکات مالش برایش

واجب است. اداء خمس مال فاضله بر مؤنه‌اش بر او واجب است. این را می‌داند. این را هم می‌داند که اگر یک کسی بیاید به عنوان خمس این مال، خمسش را بدهد یا زکاتش را بدهد از مال خودش، این دیگه از گردن این ساقط می‌شود اما آیا وجه آن چیه؟ وجه آن این است که وقتی مال زکوی شد، باید یکی از مکلفین زکات این را بدهد. چه خود مالک چه غیر مالک، یا نه، به خاطر این که فقط وجوب تعیینی بر مالک دارد اما اگر کسی تبرّع کرد، از گردن این ساقط می‌شود.

س: واقعیت است این مسئله؟؟

ج: بله

س: اگر یکی دیگه آمد خودش داد، از گردن من

ج: بله، تبرّع اگر کرد، این حرف، این هست، مطرح است در کتاب خمس مطرح است دیگه؛ اگر کسی حالا این بدهکار است دیگه، این واجب است که ادا کند، دوتا مطلب هست در باب خمس، یکی به حکم وضعی است، یکی به حکم تکلیفی، ادا باید بکند. آن آقا آمد تبرّع کرد، گفتند آقا مثل این است که دین، یک کسی به گردنش دین است، یکی کسی آمد برای خدا دین او را ادا کرد. دیگه بر او واجب نیست؛ خمس هم همین جور است. زکات هم همین جور است. پس بنابراین این هم یک مثالش، عین این در کفائی و در تخییری هست. پس صور سته‌ی آن جا این جا هم هست و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین.

## جلسه ۹۷

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

از تعطیلی دیروز عذر می‌خواهم که لازم بود که شرکت کنیم در مجمع تشخیص به خاطر این که آن مسئله مهم شرکت اقلیت‌های مذهبی در شوراهای اسلامی به این نحوی که در مجلس تصویب شده، محل اشکال بود هم از نظر قانون اساسی و هم از نظر شرع مطهر، برای این که بالاخره آن جا بوده باشیم و بتوانیم استدلال کنیم و این‌ها، دیگه امر اهمی بود درس تعطیل شد.

مرحوم آقای آخوند قدس سره فرموده «بقی أمور مهمة لا بأس بالإشارة إليها»: اصحاب بعد از پایان یافتن بحث برائت و استدلال به ادله برای اثبات برائت و جواب از ادله احتیاط، چند تنبیه بیان فرمودند که در مقدار تنبیهات اختلاف هست؛ در کتب اصولیه همیش بر این چهار تنبیهی است که مرحوم آقای آخوند قدس سره بیان فرموده و این جزء مهم‌ها هست؛ حالا آن تنبیه این که آیا برائت در موارد واجب تخییری و واجب کفائی هم جریان دارد یا ندارد؟ آن هم امر مهمی است منتها آقای آخوند آن را ذکر نفرمودند که یک بحث مختصری کردیم.

حالا تنبیه اولی که مرحوم آقای آخوند ذکر فرمودند، شیخ اعظم هم ذکر فرموده است این است که جریان برائت؛ چه برائت شرعی و چه برائت عقلی، این در جایی است که ما یک اصل موضوعی نداشته باشیم. اگر اصل موضوعی داشتیم اصل جاری نمی‌شود. مقصود از اصل موضوعی به حسب ظاهر عنوان این واژه، این اصل موضوعی یعنی اصلی که در ناحیه موضوع جریان پیدا می‌کند و منقح می‌کند که موضوع آن تکلیف الزامی که مشکوک هست؛ حالا چه تحریمی چه وجوبی، وجود دارد یا وجود ندارد؟ وقتی این چنین بود قهراً نوبت به برائت نمی‌رسد؛ مثلاً از باب مثال، فرض کنید فقیه شک می‌کند به نحو شبهه حکمیه که آیا گوشت إرنب و خرگوش، آیا این حلال است یا حرام است؟ ادله را مراجعه می‌کنیم، هیچ دلیلی ما بر حرمت نداریم، بر جواز هم نداریم؛ فلذا به نحو شبهه حکمیه شک می‌کند که آیا این حرام هست یا حرام نیست؟ این جا ممکن است علی القاعدة بگوییم به اصالة الحلّ تمسک می‌کند. «کل شیئی لک حلال حتی تعلم انه حرام»؛ دلیلی نداریم بر حرمت پس حلال است. یا برائت از حرمت اکل «رفع ما لا يعلمون» و بقیه‌ی ادله.

شیخ اعظم قدس سره و آقای آخوند و بزرگان دیگه فرمودند این جا چون اصل موضوعی وجود دارد که با آن اصل موضوعی تنقیح می‌شود موضوع حرمت، فلذا است که این برائت یا این اصالة الحلیه جاری نمی‌شود.

آن حکم ما به قول مرحوم آقای آخوند، اجماع داریم بر این که حیوانی که «لم ین ذک»، این حرام است اکل او؛ حیوانی که تذکیه نشده است، اکل او حرام است. ما بر این اجماع داریم و این مسلم است فلذا اگر کسی در رودخانه دهانش را باز کند، این ماهی‌های کوچک را هی بیاید در دهانش و بلعد، می‌گوید حرام است. اجماع می‌گوید حرام است. چرا؟ چون این تذکیه نشده؛ تذکیه ماهی به چیست؟ به این است که او را بگیرد، بعد بیاورد بیرون از آب؛ همین طور در آب دهانش را باز کند ماهی‌ها بروند در حلقش قورت بدهند، این ماهی غیر مذکّی است، حرام است. یا این که دهانش باز بود، یک مرتبه یک مگس آمد رفت در دهانش، همین طور قورت بدهد، مگس چیست؟ قورتش بده، یا خجالت می‌کشد، یک جایی است خجالت می‌کشد حالا آخ و تف بکند و این‌ها، خجالت می‌کشد در



یک مجلسی است، خجالت می‌کشد قورت می‌دهد، این حرام است. آقای خوئی تصریح فرموده در فقه به این مسئله؛ چرا؟ چون این غیر مذکی است الا ما ذکیتم؛ قرآن شریف. آخوند می‌فرماید اجماع دارد.

س: مگس تذکيه می‌شود؟

ج: نمی‌شود؛ پس نمی‌شود آن را بخوری، باید تذکيه بشود. اگر قابلیت تذکيه ندارد یا تذکيه نمی‌شود پس نمی‌شود خورد. این شرط در او حاصل نیست؛ پس «مَا لَمْ يُذَكَّ يَحْرَمُ أَكْلُهُ بِالْإِجْمَاعِ» حالا الان ما شک داریم این گوشت إرنب چه طور است؟ از آن طرف هم نمی‌دانیم قابل تذکيه هست یا نیست؟ چون بعضی حیوانات قابلیت تذکيه دارند. گرگ هم قابلیت تذکيه دارد. شیر قابل تذکيه دارد اگر که واقعاً تذکيه کنند، آن پوستش پاک است. اما بعضی حیوانات مثل کلب، آیا قابلیت تذکيه دارد؟ ممکن است بگوییم ندارد. بعضی چیزها مشکوک است که حالا این قابلیت تذکيه دارد یا ندارد؟

س: این جا این خرگوش مثلاً از چه جهت یعنی ممکن است احتمال بدهیم نداشته باشد؟

ج: نمی‌دانیم. شاید امر تعبدي است. شارع بعضی چیزها را ممکن است اعتبار تذکيه در آن نکرده باشد، امر تعبدي است، خبر نداریم، دلیل لازم دارد. پس بنابراین ما در إرنب به نحو شبهه حکمیه شک داریم که «لحمه حلال أم حرام» از آن طرف هم شک داریم این قابلیت تذکيه دارد یا ندارد؟ این جا می‌توانیم به اصالة الاباحه یا برائت از حرمت اکل استناد کنیم؟ این دو بزرگوار فرمودند نه، چرا؟ چون یک اصل موضوعی داریم که موضوع حرمت را منقح می‌کند برای ما و آن این است که می‌گوییم قبل از این که این ازهاق روحش بشود و این لحم از او جدا بشود، این قبل از این که تذکيه نشده بود. تذکيه فری اوداج است، چه هست؟ بالاخره حالا بعداً شاید این‌ها را تفصیلاً صحبت کنیم. بالاخره قبلاً، قبل از آن اعمال خاص که تذکيه نشده بود، بعد از آن اعمال آن عملیه‌ی خاص که ذبح است یا هر چه هست، نمی‌دانیم تذکيه محقق شد یا محقق نشد؟ استصحاب عدم تذکيه داریم. وقتی استصحاب عدم تذکيه داشتیم، این استصحاب عدم تذکيه موضوع چه را درست می‌کند؟ موضوع حرمت را درست می‌کند. چون موضوع حرمت «ما لم يذكَّ» بود؛ الان استصحاب می‌گوید این تذکيه نشده؛ «هذا لم يذكَّ و كل ما لم يذكَّ حرام اكله فهذا حرام اكله، بنابراین دیگه این جا نوبت نمی‌آید. بنابراین جریان برائت یا اصالة الحل، این توقف دارد جریانش بر این که یک اصل موضوعی که منقح آن حرمت محتمله هست و آن حکم تکلیفی محتمله هست، ما نداشته باشیم.

س: بعد از انجام تذکيه چرا دوباره شک می‌کنیم؟ چون شک داریم که قابلیت دارد یا نه؟

ج: چی؟

س: بعد از انجام تذکيه چرا دوباره شک

ج: چون اگر قابلیت نداشته باشد، این کار ما....

س: چون شک داریم که قابلیت دارد یا نه؟

ج: بله، بله، بله، کار، باید، چون همین طور که حالا بعداً توضیحات و این‌ها تفصیلاً این جا آقایان بیان کردند، این کار فقه است دیگه؛ این بحث را حالا این جا به مناسبت، این جا طولانی این جا بحث کردند و آلا این مسئله فقهیه در باب فقه که حقیقت تذکيه چیست؟ امر بسیط است یا امر مرکب است؟ مرکب هم که هست، فقط این عملیات فری الأوداج است یا نحر است یا صید است، خصوص این‌ها است یا نه، این‌ها «القابلیة فی الحیوان» یعنی حیوان، خودش یک قابلیت و استعداد برای تذکيه شدن داشته باشد، این عملیات وقتی در آن واقع شد مذکّی می‌شود. بنابر این مسلک که ما بگوییم نفس فری أوداج، ذبح نیست، تذکيه نیست، بلکه عبارت است از این در جایی که قابلیت داشته باشد و ما الان شک داریم که إرنب قابلیت دارد یا ندارد؟ «امر تعبدی لا ندري»

س: حاج آقا، قابلیت تذکيه نباید قبل از تذکيه بیاید؟ یعنی ما نمی‌دانیم این قابلیت تذکيه را دارد یا ندارد؟ نه این که تذکيه‌اش بکنیم بعد شک بکنیم؟

ج: نه، اگر انجام ندادید که هیچ! معلوم است که تذکيه نشده دیگه، قطع به عدم تذکيه داریم. کی هست که استصحاب می‌کنیم عدم تذکيه را؟ وقتی آن عملیه را انجام داده باشیم و آلا قبل از آن که یقین داریم تذکيه نشده،

س: قابلیت را که باید قبل از آن ...

ج: می‌دانم قابلیت قبل است ولی آن جایی که ما اثر می‌خواهیم از آن بگیریم کجاست که می‌خواهیم استصحاب بکنیم؟ آن قبل را که یقین داریم، استصحاب نمی‌خواهد. قبل از این که فری أوداج بکنیم که یقین داریم تذکيه نشده چون بالاخره تذکيه یک امر مرکب است؛ یک جزء آن که نیامد قطعاً وجود نیافته؛ فری أوداج نکردیم، قطعاً مذکّی نشده ولی وقتی فری أوداج کردیم حالا شک داریم که آیا تذکيه شده یا نشده؟ اگر تذکيه فری أوداج باشد لیس آلا

شد؛ اگر نه، فری اوداج باشد، در محل قابل، نمی‌دانیم محل قابل است یا نه؟ الان شک داریم. از این جهت می‌گوییم بعد از انجام این عمل و الا قبل از آن که یقین داریم به این که تذکیه نشده

س: قبل از آن یقین نداریم که در حیواناتی هست که قابل تذکیه هست یا قابل تذکیه نیست؟ ...

ج: می‌دانم آن جهت را شک داریم ولی ما می‌خواهیم ببینیم مذکّی هست یا نه؟ و موضوع برای حرمت که گفتیم اجماع داریم بر این که غیر مذکّی حرام است، موضوع بر او هست یا نیست؟ آن جا که با استصحاب می‌خواهیم روشن کنیم این حالت است؛ در این صورت است. پس بنابراین این قاعده کلی است که اگر اصل موضوعی و منقّح داریم برای آن حرمت محتمله، یا در مثال‌های دیگر برای وجوب محتمل، دیگر نوبت به جریان برائت یا اصالة الحلّ نمی‌رسد. حالا چرا نمی‌رسد؟ مهمش این است؛ آن که بحث اصولی است این است که چرا نمی‌رسد؟

س: حاج آقا، یک بار دیگه تعریف اصل موضوعی را در این جا می‌شود بفرمایید؟

ج: اصل موضوعی: اصلی که روشن می‌کند، منقّح می‌کند برای ما، موضوع چه را؟ آن حرمتی که مشتبه است و احتمال آن را می‌دهیم. الان شک داریم که گوشت إرنب حرام است یا حرام نیست؟ این حکم مشتبه برای ما چیست؟ حرمت است. این

س: حرمت اکل

ج: حرمت اکل است. حالا اگر اصلی آمد، استصحابی آمد برای ما روشن کرد که بله، این جا موضوع آن حرمت، موضوع حرمت اکل وجود دارد؛ موضوع حرمت اکل چیست؟

س: عدم تذکیه

ج: عدم تذکیه، عدم مذکّی است. چیزی است که تذکیه نشده، حیوانی است که تذکیه نشده است. این جا این حیوان بودنش که بالوجدان است؛ إرنب حیوان است. استصحاب عدم تذکیه، می‌گوییم قبل از این که این عملیه روی آن انجام بشود، فری اوداج بشود که مذکّی نشده بود؛ الان بعد از این عملیه نمی‌دانیم مذکّی شد یا نشد؟ استصحاب عدم تذکیه می‌کنیم. پس می‌شود این حیوان غیر مذکّی؛ این صغری به واسطه این استصحاب درست می‌شود، کبری هم کل «کلّ ما لم یذکّ یحرم أکله» آن کبری هم تطبیق می‌شود، پس نتیجه می‌گیریم «هذا یحرم أکله» حالا چرا این جور می‌شود؟ چرا باید اصل منقّح موضوع نداشته باشیم؟

س: چون اصل منقح موضوع، دلیل علمی است و برائت جایی است که نه علم باشد

ج: نه، آن هم استصحاب بود. چه دلیل علمی است؟ آن هم اصل بود. آن هم یک اصلی بود.

س: ...

ج: این دلیلش چیست؟ بحث تفصیلی آن، ان شاء الله بعداً خواهد آمد. این بحث را محقق خراسانی و هم چنین شیخ اعظم در آخر استصحاب، آن جا بیان کردند که چرا؟ اما این جا به نحو فهرست وار فقط عناوین بعض آن را ذکر می‌کنیم که خالی نباشد ذهن‌ها از این که چه وجهی دارد؟

وجه اول که آقای مرحوم شیخ رضوان الله علیه اشاره کردند در رسائل به او این جا، فقط به یک کلمه الحاکمه، حکومت است. چون گفتند اصل منقح موضوع، استصحابی که منقح موضوع است در حقیقت حاکم است بر برائت و اصالة الحل، چرا حاکم است؟ برای خاطر این که مفاد ادله‌ی استصحاب این است که شارع دارد یقین سابق را و شک لاحق را به من، کسی که یقین سابق دارد و شک لاحق می‌کند؛ این ازاله‌ی شک می‌کند، می‌گوید تو شک نداری؛ تو عالم هستی، تو متیقن هستی، ماحصل ادله‌ی استصحاب را وقتی ما نگاه می‌کنیم، اعتبار چیست؟ اعتبار یقین داشتن و عالم بودن است و این که تو شک نیستی؛ نه این که واقعاً شک نیستی، واقعاً عالم هستی، تعبد دارد شارع می‌کند به این که تو شک نیستی، تو عالم هستی، بنابراین آثار علم باید بار بشود، آثار شک باید زائل بشود. اگر ما گفتیم ادله‌ی استصحاب مفادش این است، قهراً حکومت پیدا می‌کند؛ یعنی شارع، ما را متعبد می‌کند به این که تو شک نیستی و حال این که موضوع ادله‌ی برائت چیست؟ شک است. عدم العلم است. موضوع ادله‌ی برائت شک است. «رفع ما لا يعلمون» جهل است «مَا حَجَبَ اللَّهُ عَنْ الْعِبَادِ» موضوع آن شک و عدم علم است. شارع با جریان استصحاب دارد به من می‌گوید تو عالم هستی، تو عالم به این هستی که این تذکیه نشده، تو شک نیستی در این که این تذکیه نشده؛ پس بنابراین دارد من را متعبد می‌کند. بنابراین این می‌شود ورود، می‌شود حکومت، حکومت این است که دلیلی موضوع دلیل آخر را تعبد کند به وجود دلیل آخر، موضوع دلیل آخر یا نبودن دلیل آخر که حکومت توسعه‌ای و تضییقی؛ حالا این درست است یا درست نیست؟ که این بحث طویل و عریض دارد. چرا؟

س: مبنی بر این نیست که

ج: مبنی بر این است که ما ادله‌ی استصحاب را بررسی کنیم و ببینیم آیا همه مفادش این است یا نه؟ فلذا است که این بحث را دیگه آوردند در آخر استصحاب مطرح کردند.

س: باید از ظنون باشد دیگر؟

ج: نه، از ظنون لازم نیست باشد ولو این که اصل است، ظن نیست، اماره نیست؛ ولو این جوری نباشد اما مفادش این است که شارع دارد در این موردی که یقین سابق داری، می‌فرماید اگر یقین سابق داشتید من تو را عالم دیگر می‌دانم در زمان شک و تو شک نیستی؛ با این ادبیات به من می‌خواهد بگوید که خودت را شک نبین، خودت را عالم ببینی، کنایه از این است که یعنی آثار علم را بار کن؛ این می‌شود حکومت.

بیان دوم برای تقدیم و این که در این موارد برائت و اصالة الحل جاری نمی‌شود ورود است که آقای آخوند در این جا فرموده «فانه معه لا مجال لها». «فانه» شأن همچنین است «معه» با اصل موضوعی «لان مجال لها» یعنی للبراءة؛ چرا؟ «لوروده علیها» به خاطر ورود اصل موضوعی و برائت. ورود؛ ورود چیست؟ ورود این است که به برکت جعلی که شارع انجام داده موضوع دلیل آخر وجداناً از بین می‌رود، که اگر شارع این کار را نکرد، این جعل را نکرده بود، موضوع وجداناً از بین نمی‌رفت؛ به برکت کار شارع و بعد از عملیه‌ای که شارع انجام داده بالوجدان و واقعاً موضوع دلیل قبل، آن دلیل آخر از بین می‌رود. فرقی با حکومت چیست؟ حکومت این است که حتی بعد از این که شارع تعبّد می‌فرماید، موضوع وجداناً از بین نمی‌رود، هنوز هست؛ مثلاً مولا گفته «أكرم العالم»، بعد می‌گوید «الولد الجاهل للعالم عالم» با این که می‌گوید عالم که این ولد جاهل عالم نمی‌شود که، ولی می‌خواهد حکومت، می‌گوید یعنی آن وجوب اکرامی که گفتم روی این هم هست چون «ولد العالم عالم»؛ این می‌شود حکومت. اما اگر یک کاری بکند که واقعاً بالوجدان از بین برود، مثل چی؟ مثل این که عقل می‌گوید قبیح است عقاب بلا بیان، چه آن بیان، بیان وجدانی باشد چه بیان تعبّدی باشد؛ اگر بیان وجدانی بود برای یک حکمی، قبیح نیست، اگر بیان تعبّدی بود باز قبیح نیست، پس موضوع قبیح عقاب بلا بیان چی هست؟ «بلا بیان وجدانی او تعبّدی» موضوع این است؛ حالا اگر شارع آمد گفت «خبر الواحد حجة» و خبر واحد قائم شد در وجوب فلان، هم یک حرمت فلان امر، آیا این جا موضوع وجداناً دیگر موضوع برای قبیح عقاب بلا بیان دیگر باقی می‌ماند؟ وجداناً دیگر باقی نمی‌ماند، چرا؟ چون با جعل شارع حجیت و برای خبر واحد، مصداق بیان تعبّدی و علم تعبّدی واقعاً بالوجدان دیگر حاصل است بعد از آن کار شارع؛ اگر شارع نیامده بود بگوید «خبر واحد حجة» نه، مصداق واقعی و تعبّدی برای این حاصل نمی‌شد، مصداق واقعی حاصل نمی‌شد؛ به برکت کار شارع این حاصل شد؛ این هم می‌شود ورود. در ما نحن فیه

آقای آخوند قائل به ورود است، می‌فرماید ادله‌ی استصحاب ورود دارد بر ادله‌ی برائت، بر اصالة الحل ورود دارد یعنی واقعاً موضوع آن را از بین می‌برد. چرا؟ حالا یک بیانش این است که شاید این بیان مرحوم امام هم قائل‌اند و آن این است که ما از ادله‌ی برائت می‌فهمیم، برائت در آن جاست که شما حجت بر واقع نداشته باشید، حجت نداشته باشید. با استصحاب واقعاً حجت بر واقع پیدا می‌کنید؛ پس بنابراین دیگر جایی برای برائت و اصالة الحل چطور است؟ نیست. اگر شما حجت نداشتی که لحم ارنب حلال است یا حرام است، من می‌گویم حلال است. وقتی استصحاب عدم تزکیه که موضوع برای حرمت است جاری شده، حرمت پیاده شد آن حجت دارد بر حرمت دیگر. پس لا حجت نیست که من بگویم حلال است؛ وجداناً دیگر لا حجت از بین می‌رود، چرا؟ چون شارع استصحاب حجت کرده و با جریان استصحاب من ذو حجة می‌شوم؛ صغری با استصحاب درست می‌شود، کبری هم که انطباقش قهری است وقتی درست شد؛ این هم بیان دوم وجه این که می‌گوییم باید اصل موضوعی نباشد این است که اگر اصل موضوعی باشد ورود درست می‌شود، و دیگر جاری نمی‌شود برائت و اصالة الحل.

س: ورود تعبّدی و ...

ج: نه ورود تعبّدی نداریم، مثل این که بگویی تخصص تعبّدی، تخصص تعبّدی ...

س: ورودی که ناشی از علم تکوینی، قطع تکوینی.....

ج: این جا هم قطع تکوینی است، همه جا این جاها قطع تکوینی است. ببینید کار شارع باعث می‌شود که من قطع تکوینی پیدا می‌کنم و قطع به انتفاء پیدا می‌کنم، این هم؛ البته در بحث ورود گفتیم در باب در بحث ورود گفتیم که ورود همیشه تضییقی نیست، همان طور که حکومت توسعه‌ای داریم، ورود توسعه‌ای هم داریم، دیگر این ها بحث‌هایش آن جا کردیم؛ معمولاً مثال‌هایی که برای ورود زده می‌شود تضییقی است، ولی نه، ورود توسعه‌ای هم داریم.

س: می‌شود هم حکومت باشد هم ورود باشد؟

ج: نه، نمی‌شود. مثل این که هم می‌شود تخصیص باشد هم تخصص باشد؟ نه، اگر وجداناً خارج است تخصص تخصیص نیست.

س: حضرت امام ورود استصحاب را به برائت را چه برائت عقلی باشد چه شرعی..

ج: بله؟

س: برائت عقلی یک تصور دارد...

ج: شرعی هم آره، چون گفتیم توضیح دادم...

س: ... ادله را می‌گویید لا حجة است موضوعش؟

ج: بله، چون ایشان...

س: ...

ج: از باب این که استظهار می‌کنند از ادله‌ی ...

س: برائت عقلیه ...

ج: نه شرعی هم همین جور؛ «ما لا يعلمون» کنایه از این است که حجت نداریم، و الا اگر این جوری باشد کنایه از...

س: ...

ج: چرا وقتی خبر، سؤال؛ چرا وقتی خبر واحد قائم می‌شود شما می‌گویید برائت نیست؟ با این که علم که نیست که «لا يعلمون» است. چون «لا يعلمون» کنایه است، معنایش این نیست که حرفیاً به قول آقایان، حرفیاً معنای «لا يعلم»، «لا يعلم» یعنی حجت نداریم، و الا وقتی خبر واحد حجت شد، شارع گفت حجت است با این که من هنوز باز هم علم پیدا نمی‌کنم، وقتی ظواهر بر یک چیزی دلالت می‌کند، حتی ظواهر قرآن شریف بر یک چیزی دلالت کرد، ظواهر که علم نمی‌آورد، ظاهر این است که احتمال خلاف می‌دهم ولو سند قطعی است، پس چطور «رفع ما لا يعلمون» آن جا را نمی‌گیرد؟ این ها مثل حضرت امام و امثال ایشان این ها را قرینه می‌گیرند بر این که «لا يعلمون» یعنی چی؟ «ما لاحجة عليه». فلذا اگر اماره قائم شد شما حجت دارید، امارات وارد هستند بر اصالة البرائة.

س: چرا حاکم نباشند؟

ج: چون وجداناً از بین می‌رود دیگر...

س: چرا تعبداً از بین نرود؟

ج: حالا این بحث‌هایی که آن‌جا، ببینید حالا ما گفتیم فهرست را داریم عرض می‌کنیم، او باید دلیل اقامه کند که من چرا این جور استظهار می‌کنم؟ او می‌گوید نه آقا من با حکومت درست، این‌ها دیگر بحث‌هایش باید سر جای خودش باشد. پس این هم بحث ورود؛ آن‌هایی که می‌گویند ورود حرف‌شان این است، حالا دلیل‌شان چی هست؟ چه جور حرف مقابل را جواب می‌دهند؟ این‌ها دیگر در مباحث خودش است.

راه سوم:

راه سوم این است که گفته می‌شود این «لا بالورود و لا بالحکومة» به این‌ها نیست، وجه تقدیم اصل موضوعی این‌ها نیست که شما می‌گویید «لا ورود و لا حکومة» بلکه «امر ثالث»؛ و آن این است که گفتند آقا مفاد ادله‌ی استصحاب این است که «رتب آثار الواقع علی هذا المشکوک». اگر شارع بیايد به همین قالب، به همین عبارت می‌گفت، می‌گفت هروقت یقین سابق داشتی بعد شک کردی «رتب آثار الواقع علی المشکوک» این جور. یک قانون آمره بود که امر می‌کند، دستور می‌دهد، می‌گوید آثار واقع را بار کن؛ نه اعتبار علم می‌کند که حکومتی‌ها می‌گفتند، نه معنای عدم علم و فلان و این‌ها به معنی «لا حجة» است که ورودی‌ها می‌گفتند. نه، می‌گوید هروقت یقین سابق داشتی بعد شک کردی، آثار واقع را بار کن؛ یکی از آثار علم به واقع چی هست؟ اگر شما علم به واقع داشته باشید برائت جاری می‌شود؟ اصالة الحل جاری می‌شود؟ نه؛ پس چون مفاد ادله‌ی استصحاب این است که رتب آثار علم به واقع را در ظرف شک، البته به شرطی که یقین سابق داشته باشیم، بنابراین در این موارد ما باید آثار علم به واقع را بار کنیم، برائت در جایی که شما علم به واقع دارید جاری نمی‌شود که؛ اصالة الحل در جایی که علم به واقع داشته باشید که جاری نمی‌شود؛ علم به حرمت دارید اصالة الحل نمی‌توانیم جاری کنیم؟ علم به حرمت داشته باشیم برائت می‌توانیم جاری بکنیم؟ نه.

س: از چه جهت آثارش را برمی‌دارند؟ از این جهت که دیگر ما شک نداریم..

ج: نه، دستور است، بخش‌نامه است، از چه جهت شما برای خودتان می‌بافید؛ ما چه می‌دانیم علت، این لسان دلیل این است هرچی می‌خواهد علتش باشد.

س: الان کجای دلیل استصحاب گفته که دیگر شما برائت جاری نکن؟ ما خودمان متوجه می‌شویم....

ج: آن جایی که بعداً باید بحث، این‌ها دیگر گفتم، ببینید و الا این‌ها که دعوا دارد خودش، یک ماه بحث دارد این‌ها سر هر مبنایی که چرا آن این جوری می‌گوید؟ چرا آن‌جا؟ فقط گفتم فهرست‌وار برای این‌که، و الا ادله‌ی آن چی



هست؟ جواب آن‌ها را چی می‌دهد؟ آن به آن چی می‌گوید؟ نقض و ابرام‌هایش، این‌ها مبانی مختلفی است که در طول صد سال محل کلام بوده بین اعلام به خصوص بعد از شیخ اعظم، این بحث‌ها دیگر...

س: یعنی شما می‌فرمایید این جواب سؤال مبنی بر این است که ما می‌گوییم بار نمی‌شود تعبداً....

ج: آره، دستور است، شارع دستور می‌دهد، نمی‌گوید من اعتبار کردم تو را غیر شک، تو را عالم، درست؟ کجایش نوشته این حرف را؟ گفته «لا تنقض اليقين بالشك» همین. شما می‌آیید این جوری معنا می‌کنید برای خودتان، این سوم این جوری می‌گوید، این را از کجا درآوردید؟ گفته «لا تنقض» نهی کرده، می‌گوید نقض نکن، نمی‌گوید که من اعتبار علم کردم تا تو بگویی حکومت است؛ نمی‌گوید که یقین کنایه از حجت است، «رفع ما لا يعلمون» کنایه از حجت است، این دارد اقامه‌ی حجت می‌کند، این‌ها نیست.

س: یعنی عقلاً فرض سومی می‌شود کرد؟....

ج: آره می‌شود، واضح است که می‌شود عقلاً فرض کرد، منتها مقام اثبات آیا مساعد است یا نه؟ کلام در اوست.

س: مثلاً شارع بگوید که من شما را به منزله عالم قرار دادم، نه شما بالوجدان بگویید شک من مرتفع شد، این‌ها تکوینی...

ج: بله، اما دستور می‌دهم می‌گویم آثار باقی را بار کن، حق ندارد مولا این دستور را بدهد؟

و اما راه چهارم:

راه چهارم که آخرین راه است این است که در ادله‌ی استصحاب یک ویژگی‌ای هست که به ما نشان می‌دهد آن مقدم است بر سایر اصول، بر استصحاب، بر برائت است، بر اصالة الحل است؛ آن خصوصیت در آن چیست؟ می‌گوید «لا تنقض اليقين بالشك فان اليقين لا ينقض بالشك» تعلیل دارد، یقین چیزی نیست که آدم به این زودی‌ها بخواهد دست از آن بردارد با شک و تردیدی که برایش پیش می‌آید؛ یقین یک ابرامی دارد، یک استحکامی دارد که دست از آن نمی‌شود برداشت به هر چیزی «فان اليقين لا يُنقض» پس فقط نهی نیست که بگوید لا تنقض اليقين بالشك؛ معلل است ولو در بعضی از نصوصش، به این که «فان اليقين لا يُنقض بالشك».

این یک تعلیلی است، آیا با این تعلیل ما می‌توانیم بگوییم، با توجه به این تعلیل بگوییم هر جا حالت سابقه‌ی شما ترخیص بود، اباحه بود، آن جا استصحاب جاری می‌شود، اما هر جا حالت سابقه‌ی شما الزام بود؛ چه وجوب، چه

تحریم بود و الان شک دارید، نه، آن جا برائت باید جاری بکنی و استصحاب جاری نمی شود، باید سراغ برائت بروی و برائت مقدم بر استصحاب باشد، نتیجه این می شود دیگر؛ کجاها برائت جاری می شود؟ این جاهایی که احتمال حکم الزامی می دهید، وجوب احتمال می دهید، حرمت احتمال می دهید، برائت برای این جاها است دیگر، این جور ترخیص یقین داری وجوبی نیست، حرمتی نیست که برائت شارع جعل نمی کند، اصالة الحل جعل نمی کند؛ معلوم است آن جا حلیت هست دیگر. اصالة الحلیة برای جایی است که شما احتمال وجوب می دهی، احتمال حرمت می دهی؛ اگر بنا باشد، شاید این جا برائت را اصالة الحل را بر استصحاب مقدم ندارد، بگویند این جاری می شود، استصحاب جاری نمی شود. نتیجه این است که پس استصحاب اختصاص پیدا می کند جریانش به کجا؟ به آن جایی که احتمال وجوب نمی دهیم، احتمال حرمت نمی دهیم؛ فقط احتمال چی می دهیم؟ بقاء حلیت می دهیم، آن جا، ترخیص می دهیم. آیا لسان استصحاب با آن تعلیلش...

س: یعنی احکام وضعی...

ج: با آن یا در احکام وضعی که البته اگر موضوع حرمت نباشد.

آیا این تعلیل تاب این را دارد که اختصاص بدهیم ادله استصحاب را به آن جایی که حالت سابقه وجوب و حرمت نباشد؟ اگر بناست که «لا تنقض الیقین» نباید همین جوری دست از آن برداشت «و لا ینقض» چه فرقی بین آن جا و آن جا است؟ بنابراین این تعلیل، این نکته در ادله استصحاب یک مفادی می دهد به ادله استصحاب که از آن فهمیده می شود استصحاب بر هر اصل دیگری مقدم است؛ بنابراین می گوییم اصل موضوعی نباشد، یعنی استصحاب موضوعی نباشد به چه خاطر است؟ به خاطر این که اگر او باشد مقدم خواهد شد «لماذا یقدم؟» به خاطر آن تعلیلش، به خاطر آن لسانش که عاوی است از این که او را بخواهیم اختصاص بدهیم به مواردی که شک ما در حرمت نباشد، شک ما در وجوب نباشد. این هم راه چهارمی است که «قد یقال و قد یعتمد علیه» در تقدیم اصل موضوعی و استصحاب موضوعی بر برائت و اصالة الحل. پس بنابراین اگر مرحوم شیخ و تلمیذ محققش مرحوم آقای آخوند و بزرگان دیگر همه متابعت کردند در اصل مطلب که گفتند بله، باید اصل موضوعی نباشد به خاطر یکی از این وجوه اربعه است که این مطلب را مثلاً فرمودند. بنابراین ما اصل این مطلب را باید بپذیریم و اصل این مطلب مسلم است «انما الکلام» در چند سؤال است که این جا مطرح است که ان شاء الله فردا آن سؤالها را مطرح کنیم بینیم. و صلی الله

علی محمد و آل محمد

## جلسه ۹۸

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

تنبیه اول این بود که اصالة البرائه یا اصالة الحلیه جریانش مشروط است به این که در آن مورد که شبهه‌ی حکمیه‌ی تحریمیه مثلاً هست یک اصل منقح موضوع نداشته باشیم که در اثر آن اصل صغرای حرمت ثابت بشود و قهراً حرمت ثابت بشود، چون در این صورت دیگر جایگاهی برای جریان برائت نمی‌ماند. چرا؟ به خاطر وجوه اربعه‌ای که گفته شد. حالا سؤالی که این جا مطرح است این که این مطلب درست است؛ اما چرا شما اختصاص می‌دهید این مطلب را به اصل موضوعی منقح موضوع؟ اصل حکمی هم اگر وجود داشته باشد همین اثر را دارد که مانع می‌شود از جریان برائت؛ و در حقیقت همان‌طور که جریان برائت مشروط است به این که اصل موضوعی منقح موضوع نداشته باشیم، مشروط است به این که یک اصل حکمی هم نداشته باشیم؛ مثلاً فرض کنید در این فرع که شک می‌شود که آیا وطی الحائض بعد از گذشت زمان حیض و قبل الغسل، آیا وطی جایز است یا جایز نیست؟ این مسأله؛ نصی در این باب نداریم. در این جا آیا می‌توانیم به برائت مراجعه بکنیم، بگوییم که شک داریم که آیا وطی حرام است یا حرام نیست، دلیلی بر حرمت نداریم برائت جاری می‌کنیم؛ به ادله‌ی حیض که نمی‌توانیم تمسک کنیم چون حیض تمام شده، منتها هنوز غسل حیض نکرده مرأه. این جا استصحاب بقاء حرمت سابق را داریم، موضوع هم عوض نشده چون موضوع منقح است، حیض و این‌ها از حالات است، بنابراین می‌گوییم این مرأه قبل از پایان حیض حرام بود وطی آن، الان شک داریم استصحاب بقای حرمت به آن است. این استصحاب بقاء حرمت به همان ادله‌ای که آن جا گفتیم در منقح موضوع، این جا هم همان جور است بلکه این جا بهتر از آن جاست، چون آن جا یک واسطه می‌خورد، این استصحاب موضوع را تنقیح می‌کرد، تنقیح موضوع باعث می‌شد حکم مترتب بشود، بعد می‌گفتیم، الان بدون واسطه دیگر ما چه کار می‌کنیم؟ حکم را داریم استصحاب می‌کنیم، واسطه هم نمی‌خواهد. بنابراین برای چه شیخ اعظم فرموده که مشروط است به این که اصل موضوعی نباشد، یا آقای آخوند فرموده است به این که اصل موضوعی نباشد؛ باید می‌فرمود اصل حاکمی نباشد، حالا این اصل حاکم در ناحیه‌ی موضوع جاری بشود یا در ناحیه‌ی حکم جاری بشود. حاکم هم درست نیست البته، باید بگوییم اصلی که مقدم است، تقدمش به هر وجهی می‌خواهد باشد، حکومت باشد، هر چه می‌خواهد باشد؛ می‌گوییم اصل مقدمی وجود نداشته باشد. یا اسم ببریم، بگوییم اصل موضوعی و اصل حکمی وجود نداشته باشد، هر دو را نام ببریم، این چه هست که؟ در پاسخ به

این سؤال دو منهج وجود دارد، یکی این که می گوید اشکال وارد است این سؤال جوابش این است که بله، باید ذکر می شد و این غفلتی است از این اعلام که ذکر نمودند، باید آن را هم ذکر می کردند، این یک؛ جواب دوم که از محقق خوئی قدس سره استفاده می شود این است که ایشان می فرماید اصل موضوعی که ای جا گفته می شود شما بد جور موضوعی را معنا کردید، شما موضوعی را معنا کردید یعنی اصلی که منقح موضوع آن حکم مشتبه است؛ یعنی مثلاً در مثال دیروز شک داریم که آیا ارنب حرام است اکل اللحم اش ام لا؟؛ ما یک کبرایی این جا بالاجماع برای مان ثابت است و آن کبری چه هست؟ این است که اکل غیر مذکی حرام است، بعد استصحاب عدم تزکیه می کردید، می گفتید با استصحاب عدم تزکیه موضوع این حرام که حکم مشتبه است برای ما، منقح می شود، وقتی منقح شد کبرای «اکل غیر المذکی حرام» بر آن منطبق می شود بنابراین ثابت می شود که اکل ارنب حرام است، وقتی ثابت شد دیگر به مراجعه به برائت و اصاله الحلیه نمی توانیم بکنیم. شما موضوع را چه می گرفتید؟ موضوع آن کبرایی که حکمش مشکوک است، آن را می گرفتید؛ اما مرحوم شیخ مقصودشان از این موضوع، موضوع برائت است، نه این که موضوع آن حکم. می خواهد بفرماید که وقتی برائت جاری می شود که ما یک اصل منقح موضوع نداشته باشیم، و الا اگر اصل منقح موضوع داشتیم، اصل موضوعی جاری بود که مقصود از اصل موضوعی نه مثبت است، یعنی اصلی که موضوع برائت را از بین می برد، اصل نافی موضوع نه مثبت موضوع. اصل موضوعی نداشته باشیم یعنی اصلی که موضوع برائت ما را از دست ما بگیرد، این را نداشته باشیم، مقصود شیخ، مقصود آقای آخوند این است؛ پس اصل موضوعی اگر این اصل را به موضوع نسبت داده مقصود از آن موضوع، موضوع برائت است؛ موضوع برائت چه هست؟ شک در حکم است، جهل در حکم است؛ آن چه در مثال اول که منقح موضوع بود، در آن مثال اول، چه را از بین می برد؟ موضوع برائت را از بین می برد، درست است به برکت این که موضوع آن حکم را روشن می کرد، موضوع برائت را هم از بین می برد. اصل حکمی هم که جاری می شود در مثال حائض، آن هم موضوع برائت را از بین می برد؛ بعد از این که استصحاب حرمت وطی شد دیگر ما شک نداریم در این که آیا وطی اش جایز است یا جایز نیست، جهل نداریم به این که وطی اش جایز است یا جایز نیست. پس بنابراین اگر ما این اصل موضوعی را این جور معنا کنیم، یعنی اصلی که موضوع آن حکم مجهول را روشن می کند، این بله، این شامل اصل حکمی نمی شود و اشکال وارد است؛ اما اگر اصل موضوعی این جور معنا کنیم یعنی اصلی که در ارتباط با موضوع برائت است، که موضوع برائت چه هست؟ جهل در حکم است، شک در حکم است؛ پس اصل موضوعی یعنی اصلی که با موضوع برائت در ارتباط است، آن را نداشته باشیم؛ بنابراین اگر این جور توجیه بکنیم دیگر کلام شیخ در رسائل و کلام آقای آخوند در کفایه، البته کسی که به عبارت مرحوم شیخ مراجعه کند و این ها، این ظاهراً

خلاف ظاهر است، ظاهر کلام این دو بزرگوار همان معنایی است که ابتداءً در ذهن‌ها می‌آید؛ ولیکن این هم یک توجیه حسنی است که حالا برای این‌که کلام بزرگان خالی از مناقشه باشد این فرمایش محقق خوئی هم توجیه حسنی است، بگوییم مقصودشان ان‌شاءالله از این موضوع، موضوع برائت است.

س: حاج آقا اتفاقاً تناسب این بحث با بحث برائت اتفاقاً فرمایش آقای خوئی است، از خود اربیت و تزکیه و غیر تزکیه که موضوعی برائت نیست...

ج: بله، ببینید نه...

س: ... همین اشتباه در حکم است که منشأ اشتباه ما می‌توانیم ربطش بدهیم با استصحاب که مستقیماً به حکم بخورد که شبهه‌ی در حکم را بردارد، یکی در موضوع آن بردارد با واسطه...

ج: به خدمت شما عرض شود که چیزی که حالا علاوه بر عبارت آن بزرگان، چیزی که مبعده این توجیه محقق خوئی قدس سره هست این است که این مسأله احتیاج به این قدر تمطراق و بحث مفصلی که این‌جا شده ندارد، بلکه معلوم است که هرچی حکمی می‌خواهد بار بشود که منه البرائه باشد این است که اصلی نیاید موضوعش را از بین ببرد؛ این‌که دغدغه ندارد که به عنوان تنبیه بخواهد در این‌جا با این بحث مفصل بیان بشود؛ بلکه وقتی برائت جاری می‌شود که یک چیزی که موضوع برائت را از بین ببرد وجود نداشته باشد؛ این مثل توضیح واضحات می‌ماند. آنی که محل اشکال است یعنی باید تنبیه بر آن بشود این است که کسی بگوید از یک طرف ما استصحاب برای آن حکم مشکوک، آن حرمت مشکوک، از یک طرف واقعاً شک در آن داریم برائت جاری می‌شود، اصالة الحل جاری می‌شود؛ از یک طرف اصل منقح موضوع داریم که برای ما علم نمی‌آورد ولی حجتی است، مقتضای آن‌که حرمت این‌جا باشد، پس تعارض می‌شود بین برائت و او؛ این شبهه در ذهن‌ها می‌آید، می‌خواهند جواب بدهند که نه آقا، آن بر این حاکم است یا وارد است یا تخصیص می‌زند یا یک نکته‌ای در آن است که باید بگوییم آن مقدم است، این می‌آید...

س: این وجهی که بیان کردید در آن هم می‌آید.

ج: نه آن‌جا نمی‌آید، چرا؟

س: آن هم همین‌طور است.

ج: چون آن‌جا موضوع ندارد.

س: باشد، بالاخره آن جا هم شک صادق است باید... تدبیر بکنیم، بگوییم که شک مراد چه هست؟ آیا مراد عدم...

ج: موضوع خودش، ببین موضوع خودش...

س: موضوع خود برائت چه ... مراد؟ عدم الحجة است یا صرف شک است؟ این ها باید....

ج: نه، موضوع را که بیان کردیم چه هست؛ می گوییم اصل، موضوع خودش باید بیان شده باشد؛ کسی در این شبهه ای ندارد که موضوع، برائت وقتی است که موضوع خودش باقی باشد، به اصل شرعی حجتی نداشته باشد که آن را از بین ببرد. این احتیاجی به تنبیه آن جوری ندارد، این مطلب واضحی است این مطلب، و این همه بحث که این جا آمدند آقایان کردند و اصلی هم که این جاها جاری کردند در موضوع همان اصالة عدم التزکیه که خودش شده یک رساله، یک کتاب، اگر بحث های این جا را آدم بخواهد بگوید، برای این جا نیست البته، برای فقه است، دیگر طرداً للباب و به مناسبت دیگر بحث شده این جا.

س: حاج آقا در فرمایش مرحوم خوئی یک قرینه هم هست در کلام خود مرحوم شیخ، در تنبیه اول شبهه ی موضوعیه وقتی که شیخ می فرماید «و لیکن هنا اصل موضوعی» یک درواقع مثال موضوع می زند، یک مثال بعد می فرماید «بل استصحاب الحرمة» یعنی معلوم است... ایشان غفلت نداشته، توجه داشته به این که این جا ممکن است یک اصل حکمی...

ج: اولاً آن در شبهه ی موضوعیه فرموده که از بحث خارج است...

س: همان جا هم قبلش فقط اصل موضوعی را فرموده، به شرطی که «لم یکن اصل موضوعی» بعد اصل موضوعی را که برایش مثال می زند یکی اصل.....

ج: آن بله، آن یعنی...

س: ... بل استصحاب الحرمة

ج: بله، ... اتفاقاً همین عبارت قرینه است برای این که از اصل موضوعی اعم مقصودش نیست، دارد ترقی می کند، می گوید نه تنها اصل موضوع...

س: یعنی ترقی از مثال...

ج: بله بله، می‌گویند نه تنها اصل موضوعی بلکه اصل حکمی هم در این جاست. بله مطلب برای شیخ هم روشن روشن است که اصل حکمی هم همین جور است؛ ولی اشکال سؤال این است که با این که شما توجه به مطلب دارید چرا اصل موضوعی تعبیر می‌کنید؟ اصل موضوعی در مقابل اصل حکمی است در السنه‌ی علما. درست؟ این سؤال است؛ جواب آقای خوئی این است که شما اگر موضوعی را بنزید به موضوع آن حکم مشکوک، بله عبارت آن را نمی‌گیرد؛ اما اگر اصل موضوعی را بنزید به موضوع برائت که شک در حکم باشد، عدم العلم به حکم باشد این هر دو را می‌گیرد؛ چون هم اصل موضوعی به آن معنا این جا در ارتباط با موضوع برائت است، هم اصل حکمی در ارتباط با موضوع برائت است؛ بنابراین ...

س: حاج آقا این وجوه مختلف این جا در وجوب تقدیم است، وجوب تقدیم همان جا هم می‌آید؛ وجوب تقدیم است این بحث‌های مفصل، همین وجوب تقدیم در حکمی هم می‌آید، فرقی نمی‌کند که.

ج: وجوب تقدیم را که ای جا بیان نکردند.

س: بالاخره دیگر، بحث مفصلی ندارد دیگر، وقتی ....

ج: نه مفصل این جا بحث کردند، نه این جا ببینید مفصل بحث کردند، اشاره دارد می‌کند، اشاره بکند به این که موضوع هر حکمی، این واضح است که موضوع هر حکمی خود موضوع آن حکم است، باید باشد. این آیا ستری روی آن است؟ توجهی به آن نیست؟ این که هست اما موضوع یک چیز دیگر که از این طرف این می‌آید، از آن طرف آن می‌خواهد بیاید، موضوع یک حکم آخری؛ می‌گوییم آقا این جا دو تا اصل است، یک اصلی که اصل موضوعی آن است، دارد اقتضاء می‌کند که حکم این باشد؛ یکی اصالة الحلیة و البرائة است، بنابراین این جا یک خفائی دارد، این خفاء روشن کردن لازم دارد، اما این که بگوییم هر حکمی بر موضوع خودش باید اصلی که در شرع مقدم است نداشته باشد این واضح است؛ و اگر این جا باز علتش را بحث کرده بودند که بحث نکردند، بحثش را گذاشتند برای آخر استصحاب، این جا فقط خواستند اشاره‌ای بکنند به مسأله. حالا این دیگر خیلی مهم نیست بالاخره مطلب علمی‌اش روشن است، اما وجه این انجام این مسأله به این شکل خیلی مهم نیست.

مسأله‌ی دوم و سؤال دومی که این جا هست این است که در آخر بحث به عنوان خاتمه، بزرگان، خود شیخ اعظم، صاحب کفایه قدس سرهما و اعلام دیگر، شرائط جریان اصول را می‌گویند، یعنی بعد از این که بحث اصول تمام می‌شود «خاتمة فی شرائط جریان الاصول» که جریان برائت چه شرایطی دارد؟ احتیاط چه شرایطی دارد؟ و هکذا

بقیه. یکی از شرایط آن جا چه ذکر می کنند؟ این است که ضرری از آن لازم نیاید، فلذا وارد قاعده‌ی لاضرر هم شدند به همین تناسب، با این که قاعده‌ی لا ضرر بحث اصولی نیست ولی چون آن جا فاضل تونی فرموده از شرایط جریان برائت این است که ضرری از آن لازم نیاید وارد بحث قاعده‌ی لاضرر شدند «الکلام یجر الکلام». و یکی از شرایط دیگر، آن شرایطی که آن جا ذکر شده سه تا شرط آن جا ذکر کردند، یکی هم فحص است که باید فحص کنی؛ سؤال این است که این چیزی که شما این جا به عنوان تنبیه می فرمایید جزء شرایط است دیگر، این جایش آن جاست، باید آن جا ذکر بفرمایید، نه به عنوان تنبیه این جا بیایید ذکر کنید؛ یکی از شرایط این است که چه اصالة الاحتیاطش، چه اصالة البرائة اش چه بقیه، اصل منقح موضوع نداشته باشیم، اصلی که حاکم بر اوست یا وارد بر اوست یا خلاصه مقدم بر اوست نداشته باشیم؛ بنابراین این جدا کردن این شرط از بقیه‌ی شروط و او را به عنوان تنبیه ذکر کردن اشکال منهجی دارد. این جای بحثش کجاست؟ آن جاست، و این سؤال باز بر شیخ اعظم، بر آقای آخوند که این ها پایه های مطالب بعدی ها هستند وارد بعدی ها هم دیگر «اختفاء اثرهما»؛ و این ها آمدند این جا به عنوان تنبیه ذکر کردند، آن جا ذکر نکردند، با این که جای این ذکر، ذکر این مسأله در آن جا هست.

یک کلامی در عبارت محقق عراقی قدس سره در نهایة الافکار هست که ایشان این مطلب را بیان فرموده ولی یک جمله ای فرموده ممکن است از آن جمله ج و اب این سؤال را استفاده کنیم؛ ایشان فرموده که اگر ما اصل منقح موضوع داشته باشیم این در حقیقت دیگر جاری نمی شود برائت، و این شرط نیست بلکه موضوع ندارد، شرط در جایی است که موضوع باشد بگوییم حالا یک موضوع این حکم بخواهد بر آن مترتب بشود مشروط به فلان شرط است؛ اما جایی که اگر این نباشد اصلاً موضوع منتفی است این که بهش نمی گویند شرط. لعل اگر این مطلب را به آن توجه کنید، این که آقایان این را در شرایط ذکر نکردند این جا ذکر کردند، ما این منقوض است به این که پس فحص را چرا آن جا ذکر کردند؟ فحص هم همین جور است، ما اگر فحص کردیم، دلیل پیدا کردیم بنابراین موضوع نیست، اگر فحص کردیم دلیل پیدا نکردیم، حالا احراز می کنیم موضوع هست، بنابراین این که می گویند اشتراط الفحص آن هم همین جور است مگر این که بگوییم فحص یک طرفش سلب موضوع می کند اما یک طرف آن اثبات موضوع می کند. به لحاظ آن طرفش، به لحاظ آن طرفش، مثل بقیه مباحث اصولی، مثلاً خبر واحد حجت است یا حجت نیست؟ به لحاظ قول به حجیت، در راستای استنباط واقع می شود؛ به لحاظ قول و عدم حجت که در راستای استنباط واقع نمی شود. به لحاظ این، طرف مسئله جزء مسائل علم اصول می شود نه به لحاظ آن طرف مسئله؛ این جا هم مثلاً این جوری توجیه بکند این را؛؟؟



س: تا قبل از فحص که جای برائت هست اما برائتش حجیت ندارد.

ج: نه، برائت جاری نمی‌شود.

س: می‌شود جاری کرد دیگه، چون شکّ که هست.

ج: می‌شود که یعنی می‌شود همین طور حرف زد ولی حجت نیست؛ یعنی موضوع آن در جایی است، موضوع برائت تقیید می‌شود. اصلاً موضوع برائت عبارت است از «شبهه حکمیّه بعد الفحص»، این جزء موضوع است بعد الفحص؛

س: شرائط را شما چه جوری معلوم می‌کنید؟ یعنی همه تبلیغات را اگر در موضوع ببرید، شرائط را چه جوری معلوم می‌کنید؟

ج: موضوع عبارت است از

س: هر چه باشد، شرط باشد، می‌توانید در ناحیه موضوع ببرید بگویید دقت در ناحیه موضوع هم این را افاده می‌کند.

ج: بله، شرط‌ها ببینید خود شرط خارج از موضوع است

س: آن جا هم همین بیان؟؟

ج: نه، ما یک مقتضی داریم که به آن مصلحت قائم است. آن می‌شود موضوع؛ این مقتضی بخواهد مقتضایش به منصفی ظهور برسد یک شرطی دارد که آن متمم فعالیت فاعل است یا قابلیت قابل و یک موانعی داریم که نمی‌گذارد فلذا در محل خودش این‌ها را از همدیگه جدا کرده؛ ما موضوع را می‌خواهیم بگوییم به آن چیزی که مقتضی بر آن قائم است و مصلحت بر آن قائم است اگر فلان شرط محقق بشود و گاهی شرط اصلاً کاری ندارد به خود مقتضی؛ شرط گاهی برای قابلیت قابل است یعنی برای این که آن بتواند این دریافت کند این مصلحتی که قائم است بر این شیء

س: متوجه فرمایش شما هستم؛ می‌خواهم بگویم همین بیان، همین جا می‌گویید دیگه، می‌توانید بگویید مقتضی شکّ است منتها شرط آن این است که بعد از فحص باشد، اشکالی ندارد

ج: نه، ادله این جوری نشد، ما ادله را تقیید کردیم به واسطه ادله‌ی فحص تقیید کردیم؛ یعنی موضوع حکم شد این، ممکن است در نظر شریف آقایان این باشد که این جور کردند و آلا به حسب ه نهج بهتر این است که نه، این شرط هم در همان جا ذکر بشود. بالاخره بوی شرطیت را دارد دیگه؛ یعنی سلیقه و ذوق (حالا این ترتیب‌ها بر اساس ذوق است دیگه، ذوق است) ذوق بنده این است که این شرط هم این جا، این تنبیه این جا باید حذف بشود و در تنبیه باید این ضمن شرائط ذکر بشود که آن جا همه شرائط با همدیگر مورد توجه انسان باشد. این هم سؤال دوم.

س: فرمودید که این فحص به لحاظ یک طرف، موضوع را اثبات می‌کند. به لحاظ کدام طرف موضوع را اثبات می‌کند؟

ج: اگر فحص کردیم ولی دلیل نداریم.

امر سومی که این جا وجود دارد این است که این اصلی که جاری می‌شود تارةً مُذْهِب و مخالف موضوع برائت است و همین مثال‌هایی که زدیم. اصل عدم تذکیه که جاری کردیم معلوم می‌شود این حرام است پس اصالة الإباحه یا برائت جاری نمی‌شود. یا در آن مثال وقتی استصحاب حرمت وقتی حائض که حیضش تمام شده و هنوز غسل نکرده، کردیم؛ حرمت ثابت می‌شود پس موضوع اصالة البرائه و حلیت از بین می‌رود. این جاها مقتضای آن اصل، اصل موضوعی، بر خلاف مقتضای برائت و اصالة الحلیه است ولی گاهی مقتضای آن اصل موضوعی موافق با اصالة البرائه و اصالة الحلیه هست. مثلاً اگر در همین مثال تذکیه، می‌دانیم گوسفند، می‌دانیم که قابلیت تذکیه را دارد. هم قابلیت محل وجود دارد هم بنابراین اگر آن ذبح با شرائطش محقق بشود، فری اوداج بشود، رو به قبله باشد، بسم الله گفته شده باشد، نمی‌دانم ذابح آن مسلمان باشد و وسیله ذبح آن حدید باشد، این تذکیه محقق می‌شود، این را می‌دانیم. حالا اگر جلل عارض شد بر این گوسفند، یک مدتی مثلاً نجاست‌خوار، یک جایی بود نجاست خورد، مرغ نجاست خورد که این در روستاها و این‌ها خیلی محل، آن وقت‌ها محل ابتلاء بود که معمولاً نجاست‌ها هم همین جور در علن بود و این‌ها؛ مرغ‌ها از همان‌ها تغذیه می‌کردند. الان شک می‌کنیم اگر جلل عارض شد، استعداد و قابلیت این حیوان برای تذکیه باقی است یا باقی نیست؟ شک داریم. الان این مرغ را اگر ذبح کردند، شک می‌کنیم که آیا این حلال است یا حرام است؟ می‌گوییم «کل شیء لک حلال» برائت جاری می‌خواهیم بکنیم. استصحاب عدم تذکیه هم این جا جاری نمی‌شود چون سابقاً تذکیه بر این وارد می‌شد، محل قابلیت داشت. الان استصحاب چه این جا جاری است؟ استصحاب بقاء استعداد برای تذکیه، قابلیت، نتیجه‌ی استصحاب بقاء قابلیت، همین است که حلال است. الان شک دارم این مرغ قابلیت دارد؟ این مرغ مجلل و جلال باید گفت، این مرغ جلال، قابلیت دارد یا

ندارد؟ استصحاب بقاء قابلیت می‌کنیم، فری اوداج می‌کنیم، همه شرائط را ملاحظه می‌کنیم، بعد از این آن دلیلی که می‌گوید که «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» شاملش می‌شود پس می‌شود آن را فری کرد. پس نتیجه‌ای که از این استصحاب گرفته می‌شود عین نتیجه‌ای است که شما از اصالة البرائة یا اصالة الحلیه می‌گیرید. آیا این جا هم باز جریان برائت و اصالة الإباحه مشروط است به این که این استصحاب موضوعی نباشد مثل آن جا؟ یا این که نه، در جایی که موافق است دیگر فرقی نمی‌کند شما به این استدلال کنی یا به آن استدلال بکنی، از نظر منطقی فرقی نمی‌کند. عبارت آقای آخوند قدس سره این جور فرموده «إنما تجرى أصالة البرائة شرعاً و عقلاً فيما لم يكن هناك أصل موضوعي مطلقاً و لو كان موافقاً لها»، اصل موضوعی، مطلقاً نباشد، این «و لو كان موافقاً لها» توضیح همان مطلقاً است. البته دیشب یک آقای می‌گفت که یک کسی هر جا مطلقاً می‌رسید، چه در فقه چه در اصول، می‌گفت یعنی چه روز چه شب، این جوری معنا می‌کرد. مطلقاً یعنی چه روز چه شب، «و لو كان موافقاً لها» اگر چه آن اصل موافق، آن اصل موضوعی موافقاً لها یعنی با آن برائت موافق باشد. چرا؟ برای خاطر این که آن ادله که گفتیم، آن ادله فرقی نبود بین این که موافق باشد یا مخالف باشد. اگر حکومت است، باز هم حاکم است، اگر ورود است، باز هم ورود است، اگر وجهان آخران برای تقدم گفتیم جاری است، چه موافق باشد چه مخالف باشد، پس در این جهت فرقی نمی‌کند فلذا یک فقیه متوجه که اصولش را متقن کرده باشد، این جاها نباید وقتی که می‌خواهد این را استدلال کند، در مقام استدلال بیاید بگوید فرقی که نمی‌کند؛ این نتیجه‌اش إباحه است، آن هم نتیجه‌اش إباحه است، حالا ما به این استدلال می‌کنیم. این استدلال غلط است. جایگاه ندارد و وجود ندارد. خیال و تخیل است، باید به همان استصحاب موضوعی در این جا تمسک بشود. بنابراین این عبارت آقای آخوند هم قدس سره که فرموده «و لو كان موافقاً لها» مطلب دقیق و درستی است که ایشان فرموده است.

س: این استصحاب عدم تذکيه که جاری می‌کند، استصحاب عدم تذکيه حالت حیات است نه آن عدم شأني که حالا فرمودید؟؟

ج: آن‌ها حالات است دیگه، می‌گوییم این حیوان، به این می‌گوییم حیوان، اتفاقاً این قابلیت هم باید قبل از تذکيه باشد

س: این که فرمودید در تقیید فحص؟؟ عدم تذکيه حالت حیات اوست که حالت حیات حالا شیخ این جوری؟؟ که حالت حیات، عدم تذکيه است، آن را استصحاب می‌کنند.

ج: بله؛ آن در آن جا، آن در مثال اول بود. آن در مثال اول بود. این جا چه کار می‌کنیم؟ این جا که جلل عارض شده بر این حیوان، الان حیات دارد این حیوان، می‌گوییم قبل از عروض این جلل، این قابلیت تذکيه داشت.

س: قابلیت تذکيه را هم، تذکيه که الان خوردن آن حرام است به خاطر این که

ج: بله، آن حرام است. حالا که ما آن وقت نمی‌خواهیم استفاده کنیم، می‌خواهیم بگوییم، می‌خواهیم ببینیم اگر این را ذبح کردیم با شرائطش، رو به قبله بود و بقیه شرائط، آیا حلال است یا حرام است؟ یکی از شرائط این که تذکيه بتواند در این جا حلیت بیاورد این است که این در حال حیاتش قابلیت تذکيه داشته باشد. یکی از شرائط این است که این قابلیت داشته باشد. از حیواناتی نباشد که قابلیت ندارد مثل کلب، کلب قابلیت ندارد. در حال حیاتش قابلیت ندارد و الاً مثلاً تمام ذبح با شرائطش هم انجام بدهید فایده‌ای ندارد، صید بکنی آن را، فایده‌ای ندارد. الان این مرغ، این گوسفند در حال حیاتش نمی‌دانیم آن شرط را که عبارت است از قابلیت، دارد یا ندارد؟ قبل الجلل می‌گوییم داشت، بعد الجلل استصحاب می‌کنیم. استصحاب که کردیم پس این قابلیتش محرز می‌شود برای ما بالاصل، بقیه‌ی شرائط هم که بالوجدان داریم ایجاد می‌کنیم. بنابراین حلیت، موضوع حلیت تمام می‌شود.

س: شک داریم جلل کامل شده یا نه؟ این جا باید؟؟

ج: نه، جلل که دارد. جلل مانع هست از تذکيه

س: نه دیگه، اگر جلل که کامل باشد که مانع هست،

ج: چرا؟

س: شک داریم که هنوز جلل به شرائطش

ج: نه،

س: و الاً باید کامل بشود؟؟

ج: چرا؟

س: به خاطر این که اگر جللش کامل شده باشد که دیگه

ج: جلل که دیگه

س: علیت تذکیه را می‌گویند؟؟ قابلیت

س:؟؟

س: بالفعل اگر این کامل محقق شده باشد دیگر آثارش را دارد دیگه؟

ج: آثارش را دارد، یعنی چه؟ نه این که تذکیه نمی‌شود، گوشتش حلال نیست؛ ممکن است بگوییم عذرهای و این‌ها نجس است و امثال این‌ها؛ حالا یا طهارتش یا اکلش، هر چیز، چیز شرعی دارد خلاصه بر آن بار می‌شود. فرض این است که ما دلیل نداریم، ما فقط شک‌مان در فرض داریم. فرض‌مان این است که شک می‌کنیم جلال مانع می‌شود از تذکیه با مانع نمی‌شود؟ همین است. شک‌مان این است.

س: حاج آقا؟؟ جلال در مورد ابل جلال است؟؟

ج: نه، در مورد چیزهای دیگر هم هست.

س:؟؟

ج: بله داریم.

س:؟؟ متوافقاً جاری می‌شوند، برای این جاها نیست؟؟

ج: اصل سببی مسببی ایشان می‌فرماید، چرا آن هم یک حرفی است که حالا... این محل کلام آن مطلب شده.

این بحث تمام شد. ما دیگر وارد این جا، آقایان وارد اباحت خود تذکیه و این که آیا تذکیه امر بسیط است یا امر مرکب است و یا امر مرکب از یک امر بسیط و یک امر مرکب است؟ وارد این مباحث شدند و هم چنین وارد این مباحث شدند در این جا که موضوع حرمت عبارت است از عدم مذکّی یا موضوع حرمت عبارت است از میته، و اگر میته بود، آیا این استصحاب این جا، استصحاب به درد می‌خورد، به درد نمی‌خورد؟ این‌ها اباحت مهمی است که مربوط به بحث اصول نیست، مربوط به بحث فقه است و خود این‌ها اگر انسان بخواهد وارد بشود، هر کدام روایاتش را باید بیاورد، بحث بکند و استظهار کند من الآیات و الروایات، جای این بحث دیگر این جا نیست اگر چه خیلی از اصولیون در این جا وارد این مباحث شدند. ما دیگر به خاطر این که به مباحث دیگر اصولی‌مان که باید از این تنبیهات برسیم، نمی‌رسیم و مباحث هم برای اصول نیست، دیگه این‌ها را دیگه حذف می‌کنیم. بنابراین آن چه که ما در تنبیه اول که جای آن هم باز این جا نیست، این تنبیه اول، گفتیم جای آن در شرائط است که ذکر

بشود، مسلم است،؟؟ این که باید اصل موضوعی و حکمی که آن اصل موضوعی یا حکمی مقدم است بر اصالة الحلّ و اصالة البرائة نداشته باشیم. آن که بحث اصولی هست راجع به آن، این است. حالا هم در مقام صغری و مثال، اصالة و عدم تذکیه مثال هست، جلل مثال هست، نیست، به عنوان مثال ذکر می‌کنیم این‌ها را ولو مثال‌ها، مثال‌های فرضی فرض کنید باشد اما تحقیق در این مسئله با، اگر بخواهیم درست تحقیق کنیم و حق مسئله ادا بشود که خیلی بحث دارد، باید یکی دو هفته بحث بشود.

س: حاج آقا، جلل را هم همان مثال بهترش، همان که عرض کردیم که به ظنی؟؟ که در خود تحقق جلل شبهه داریم بهتر است چون حداقلش محل خلاف است که؟؟

ج: نه، در تحقق جلل

س: نه دیگه اگر جلل محقق شد، عده‌ی زیادی؟؟ می‌شود دیگه اگر محقق شد

ج: نه، آن که شبهه‌ی موضوعیه می‌شود اگر در تحقق

س: شما هم که همین را دارید می‌فرمایید،

ج: نه، نه، می‌دانیم جلل حاصل شده، شک داریم

س:؟؟ گوشتش حرام است دیگر، شکی نداریم. حداقل طبق بعضی از اقوال

س: فرض کنیم که

ج: فرض کنیم

س: ما می‌توانیم یک فرضی بگذاریم که دیگه محل خلاف نباشد دیگه

ج: نه، نه، حرف سر این است که در جلل آیا نجس می‌شود؟

س: و گوشتش هم حرام

ج: از باب نجاست؛ ببین خود آقای آخوند بعداً این جور فرموده

س:؟؟ الان فتوی هم هست، من؟؟ عده‌ای حداقل فرموده‌اند که پاک است ولی خوردن آن حرام است. با تحقق؟؟

ج: آن یک جهت است دیگر، نمی‌دانیم حالا ببینیم آقای آخوند خودش فرموده، این جا ببینید «هذا إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية، كما إذا شك - مثلاً في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها للتذكية أم لا فأصالة قبوله لها معه محكمة، و معها لا مجال لأصالة عدم تحققها، فهو قبل الجلل كان يظهر و يحل بالفري بسائر شرائطها، فالأصل أنه كذلك بعده»

س: فرمایش شما، همان جلل؟؟

ج: پس بنابراین، نه ببینید این ممکن است مثال فرضی باشد. مثال فرضی باشد. حالا ممکن است در فقه آن جور باشد یا ایشان قائل نیست به این جهت که حرام می‌شود. ممکن است بگویند نجس می‌شود مثلاً آن فضولاتش نجس است نه این که خود آن حیوان حرام می‌شود. ممکن است نظر ایشان این باشد. این مثال، حالا در اصول به عنوان مثال فرضی است برای این، این صورت. این در شبهات حکمیه این چنین است.

بعد آقای آخوند قدس سره «و مما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته و حرمة بالشبهة الموضوعية» در شبهات موضوعیه هم برائت جاری می‌شود دیگه، در شبهات موضوعیه هم باز مشروط است جریانش به این یک اصل منقح موضوع، باز آن جا نداشته باشیم. همین طور که در شبهات حکمیه این چنینی است، در شبهات موضوعیه هم این چنینی است. باز این هم از بحث خارج است چون ما شبهات موضوعیه را که بحث نکردند آقای آخوند؛ حالا این جا دیگه به مناسبت که حالا حرف پیش آمده، یک پرائز باز کردند راجع به شبهات موضوعیه هم این تذکر را دارند می‌دهند که در شبهات موضوعیه هم همین طور است که مثلاً فرض کنید یک گوشتی هست، نمی‌دانیم تذکیه شده یا تذکیه نشده؟ از باب این که، از نظر خارجی نمی‌دانیم همین جور یک کسی آمده، بلد نبوده و این‌ها که تذکیه نشده و یا تذکیه شده؟ مثل یک موقعی بود که در بعضی از... یک گوشت‌هایی که از یک جاهایی می‌آورند، آدم نمی‌داند تذکیه شده یا نه؟ کبری را بلد است، از نظر شبهه حکمیه، شبهه ندارد، نمی‌داند آن ذبح شرعی با آن خصوصیات در این جا محقق شده یا نشده؟ در این جا بگوییم نمی‌دانیم، اصالة البرائه جاری می‌کنیم. اصالة الحلیه جاری می‌کنیم، این نمی‌شود، چرا؟ برای این که اصل منقح موضوع داریم که اصل این است که ذبح نشده است. ذبح شرعی انجام نشده است. پس با وجود این اصل، دیگه نوبت به آن اصالة الحلیه و اصالة البرائه نمی‌رسد. دیگه در شبهه موضوعیه که واضح است، این مطلب واضح است. بنابراین با این پرونده‌ی تنبیه اول بسته می‌شود ان شاء الله فردا وارد تنبیه ثانی به حسب فرمایش آقای آخوند می‌شویم. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

## جلسه ۹۹

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

در آستانه میلاد مبارک مولایمان حضرت بقیة الله الاعظم ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف هستیم. این میلاد مبارک و بسیار بسیار پراهمیت را باید خدمت جامعه بشریت تبریک عرض کرد. این میلاد مبارک را خدمت فاطمه معصومه (ع) عمه بزرگوار آن بزرگوار و همه شیعیان و موالیان، بالاخص تبریک عرض می‌کنیم. این صلوات خاصی آن وجود مبارک را خدمت‌شان تقدیم می‌کنیم.

بسم الله الرحمن الرحیم

لَلّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى وَلِيِّكَ وَابْنِ اَوْلِيَّائِكَ الَّذِيْنَ فَرَضْتَ طَاعَتَهُمْ وَ اَوْجَبْتَ حَقَّهُمْ وَ اَذْهَبْتَ عَنْهُمْ الرِّجْسَ وَ طَهَّرْتَهُمْ تَطْهِيراً

اللّٰهُمَّ اَنْصُرْهُ وَ اَنْصُرْ بِهِ لِدِيْنِكَ وَ اَنْصُرْ بِهِ اَوْلِيَّاءَكَ وَ اَوْلِيَّاءَهُ وَ شِيعَتَهُ وَ اَنْصَارَهُ وَ اجْعَلْنَا مِنْهُمْ اللّٰهُمَّ اَعِزَّهُ مِنْ شَرِّ كُلِّ بَاغٍ وَ طَاغٍ وَ مِنْ شَرِّ جَمِيْعِ خَلْقِكَ وَ احْفَظْهُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ وَ عَنْ يَمِيْنِهِ وَ عَنْ شِمَالِهِ وَ اَحْرُسْهُ وَ اَمْنَعْهُ اَنْ يُوصَلَ اِلَيْهِ بِسُوءٍ وَ احْفَظْ فِيْهِ رَسُوْلَكَ وَ آلَ رَسُوْلِكَ وَ اَظْهَرْ بِهِ الْعَدْلَ وَ اَيِّدْهُ بِالنَّصْرِ وَ اَنْصُرْ ناصِرِيْهِ وَ اخْذُلْ خَاذِلِيْهِ وَ اقْصِمْ بِهِ جَبَابِرَةَ الْكُفْرِ وَ اقْتُلْ بِهِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنَافِقِيْنَ وَ جَمِيْعَ الْمُلْحِدِيْنَ حَيْثُ كَانُوْا مِنْ مَّشَارِقِ الْاَرْضِ وَ مَغَارِبِهَا وَ بَرِّهَا وَ بَحْرِهَا وَ اَمْلَأْ بِهِ الْاَرْضَ عَدْلًا وَ اَظْهَرْ بِهِ دِيْنَ نَبِيِّكَ عَلَيْهِ وَ آلِهِ السَّلَامُ وَ اجْعَلْنِيْ اللّٰهُمَّ مِنْ اَنْصَارِهِ وَ اَعْوَانِهِ وَ اَتْبَاعِهِ وَ شِيعَتِهِ وَ اَرْنِيْ فِيْ آلِ مُحَمَّدٍ مَا يَأْمُلُوْنَ وَ فِيْ عَدُوِّهِمْ مَا يَحْذَرُوْنَ اِلَهَ الْحَقِّ اٰمِيْنَ.

تنبیه دومی که محقق خراسانی رضوان الله علیه در کفایه مطرح فرموده است راجع به بحث احتیاط هست؛ قهراً چون ادله‌ی احتیاط پاسخ داده شد و در استدلال به آن‌ها اشکال شد، قهراً ممکن است این زمینه در ذهن‌ها ایجاد بشود که بنابراین احتیاط «لا شأن له» نه حسن دارد، نه وجوب دارد، نه حسن دارد، هیچ! از این جهت به عنوان تنبیه بعد از آن بحث این مسئله را مطرح فرموده‌اند اصولیون که نه، درست است آن وجوب ندارد اما حسن احتیاط، این وجود دارد. هم عقلاً و هم شرعاً.

در باب احتیاط و حسن احتیاط، مطالب فراوانی وجود دارد ولی محقق خراسانی و هم چنین بعض دیگر از بزرگان مثل مصباح الاصول از یک تنبیه در تنبیه دوم طرح کردند راجع به احتیاط و بخشی از مسائلیش، بعد دو تا تنبیه



دیگر طرح کردند، در تنبیه چهارم دو مرتبه آمدند سر مسئله احتیاط و این از نظر منهجی مطابق سلیقه ما نیست که تمام مسائل احتیاط را دیگر یک جا بیان می‌فرمودند. یک بخشی از آن را در تنبیه دوم بعد در تنبیه سوم بروند سراغ یک مطالب دیگری، بعد دو مرتبه در تنبیه چهارم برگردند به همان تنبیه دوم و بخش‌هایی که آن جا ناگفته مانده است در آن جا تکرار کنند. آن‌ها را یک کاسه در یک تنبیه باید ذکر بشود. محقق خوئی هم همین جور لابد طبق کفایه بحث می‌کردند، در تنبیه دوم ظاهراً یک بخشی را، بعد در تنبیه پنجم تتمه مطلب را در آن جا عنوان فرمودند. حالا ما دیگه تنبیه دو و چهار را یک کاسه می‌کنیم و چون مطالبش به هم مرتبط هست.

در باب احتیاط، ما دو تا مسئله داریم یعنی در دو مقام باید بحث کنیم. مقام اول این است که آیا احتیاط، حسنه عقلی و شرعی است در جایی که تصور می‌شود احتیاط؛ یعنی صغرای احتیاط هر جا محقق است در آن جا این احتیاط حُسن دارد حالا خصوصیاتش، شرائطش، این‌ها هم در همین جا بیان می‌شود و مقام دوم این است که آیا این حسن، این احتیاط، در همه‌ی موارد قابل تصویر است؟ چه در توسلیات، چه در تعبدیات یا نه؟ مثلاً در تعبدیات ممکن است بگوییم اصلاً احتیاط قابل تصویر نیست؛ بنابراین در دو مقام باید بحث کنیم. می‌توانید هم در سه مقام بحث بکنید، به این معنا که در مقام اول این که هر جا احتیاط محقق شد، این حسن، مقام دوم؛ شرائط این حسن هست؛ شرائط این حسن هست. مقام سوم این هست که آیا در تمام موارد، چه توسلیات و چه تعبدیات، تصویر دارد احتیاط یا تصویر ندارد؟

اما مقام اول؛

در مقام اول لا اشکال در این که احتیاط هر جا محقق بشود که معنای احتیاط یعنی این که انسان کاری بکنند که واقع را اگر هست درک کرده باشد. این معنای احتیاط است؛ کاری انجام بدهد که اگر واقع وجود داشته باشد آن واقع را ادراک کرده باشد، درک کرده باشد. مثلاً احتمال می‌دهد که شرب تنن حرام باشد، اگر شرب تنن را ترک کرد، این جا اگر درواقع حرمتی باشد آن را امتثال کرده، ادراک واقع کرده، یا احتمال می‌دهد یکی از دو تکلیف بر او لازم است؛ یا قصر یا تمام. در یک سفری که نمی‌داند سه فرسخ رفته، پنج فرسخ برگشته، تلفیق به جوری است که ذهابش کمتر از چهارتا هست؛ شک دارد به نحو شبهه حکمیه، این جا اگر هم تمام بخواند هم قصر بخواند، بنابراین که تصویر داشته باشد در عبادات احتیاط درک کرده واقع را. پس گاهی درک واقع و احتیاط به این است که آن فعل محتمل الوجوب را انجام بدهد یا آن فعل محتمل الحرمة را انجام بدهد و گاهی هم احتیاط به این است که جمع بین اطراف بکند؛ جمع بین محتملات بکند مثل مثال دوم که جمع بین محتملات است یا در شبهات موضوعیه، یک

کأس از این ده کأس را می‌داند متنجس است؛ اجتناب از کل این ده کأس که بکند می‌داند احتیاط کرده. البته سخن ما در این جا، در جایی نیست که مقرون به علم اجمالی است، آن که واضح است که لازم است. در جایی است که مقرون به علم اجمالی نیست و شبهات بدویه است؛ احتیاط در شبهات بدویه محل کلام هست. بنابراین چون ادراک واقع است، از این جهت عقلاً حسن دارد چون واقع مصالح دارد یا امر و نهی شارع است بنابراین ادراک او حسن دارد. علاوه بر این، شرعاً هم حسن هست به خاطر همان روایاتی که قبلاً اخباریون به همان روایات برای وجوب احتیاط استدلال می‌کردند، ما در دلالت بر وجوب احتیاط مناقشه کردیم اما دلالت بر اصل حسن احتیاطش که لا اشکال فیه؛ بنابراین به آن روایات هم تمسک می‌شود کرد برای حسن احتیاط.

س: عقلی اقتضایی است؟

ج: بله؛ حالا اقتضایی نمی‌دانم خیلی مقصود شما چیست؟ اگر مقصودتان این است که مثل ظلم می‌ماند که در هیچ فرضی از فروض، این نمی‌شود حکمش برداشته بشود، این را می‌خواهید بگویید این نه، اگر به این معنا است نه، اقتضاء ذاتی نیست. گاهی ممکن است احتیاط صادق باشد اما حسن نباشد که حالا در شرائط می‌گوییم. این مطلب اول است که خیلی بحث ندارد و واضح است.

س: ببخشید؛ اتفاقاً فکر می‌کنم این جا خیلی جای بحث دارد چون در بحث اخلاق هم همین مسئله برای خیلی از طلاب، یکی از معضلات مهم شده، واقعاً اگر خداوند... برائت یک حکم شرعی الهی است، ما چرا چیزی را که بر خودمان حلال است حرام کنیم؟ چه حسن احتیاطی؟

ج: حالا الان می‌گوییم، چشم! پس این... حرام نمی‌کنیم بر خودمان و آلا تشویه؟؟ است جهنم می‌رویم. عملاً انجام نمی‌دهیم نه این که می‌گوییم حرام است.

س: اصلاً چه حسنی دارد؟

ج: حالا می‌گوییم. حسنش را هم می‌گوییم.

این مسئله اول؛ مسئله دوم در این مقام این هست که آیا فرقی بین شبهات وجوبیه و تحریمیه هست که بگوییم مثلاً احتیاط در شبهات وجوبیه حسن است، در تحریمیه نه یا بالعکس؟ نه، فرقی بین این دو تا نیست؛ فلذا آقای آخوند فرموده‌اند «لا شبهة فی حسن الاحتیاط شرعاً و عقلاً فی الشبهة الوجوبية و التحريمية فی العبادات و غيرها»، فرق نمی‌کند، همان جوری که در تعبیر هم عرض کردم، هر جا صغرای احتیاط محقق باشد و احتیاط محقق باشد این

حسن است. فرقی بین شبهات وجوبیه و تحریمیه نیست؛ بین توسلیات و عبادات هم نیست؛ اگر در عبادات تصویر کردیم، هر جا تصویر کردیم.

س: حاج آقا، این عقلی بنا بر همه مبانی است؟

ج: سؤال تان باز.... مقصود از همه مبانی چیست؟

س: یعنی بعضی از مبانی که

ج: آن‌ها که می‌گویند بله ما اصلاً حسن و قبح عقلی نداریم، معنا ندارد. «ما حسنہ الشارع حسن و ما قبحہ الشارع قبیح» و الا ما حسن و قبح عقلی نداریم. طبق مبانی آن‌ها نه، ولی آن‌ها کسانی هستند که آقای صاحب معالم فرموده قبحهم الله تعالی.

س: نه، نه، در مبنای امامیه، در خود مبنای امامیه هم این که آیا احکام غرض‌شان درک مصالح و مفاسد است یا اطاعت و امتثال عبد است محل خلاف است دیگه، حالا بعضی‌ها به نحو موجب جزئیة گفتند اوامر امتحانی، بعضی‌ها آمدند کلی احتمال دادند، بر آن مبنا دیگه حسن احتیاط عقلی نیست این جا؛

ج: بنا بر مبنای کسی که می‌گوید؟

س: که بگوید غرض از جعل احکام و اشاره داعی در عباد این نیست که آن مصالح را درک بکند، نه این تابع مبنا؟؟

ج: نه، ما به خاطر مصالح نمی‌گوییم نه، گفتیم که

س: غرض همان اطاعت و عصیان است.

ج: خب، این اطاعت هم کرده دیگه،

س: که اطاعت بکند و عصیان نکند. اگر این طور باشد، این که آن مصالح را درک بکند، دیگه حسن عقلی ندارد.

س:؟؟

ج: به آن جهت گفتیم، ببینید می‌گوییم احتیاط حسن است. چرا؟ چون شارع که احکام را جعل می‌کند، بنابر این که منشأ جعلش، مصالح و مفاسد در متعلقات احکام باشد؛ با این احتیاط آن مصالح را محرز می‌شود، به دست

می‌آورد؛ از آن مفاسد مجتنب می‌شود و پرهیز می‌کند و این پرهیز از مفاسد حسن و به دست آوردن مصالح هم حسن؛ پس از این دیدگاه نگاه کنیم حسن است. اگر از این دیدگاه چشم‌پوشی کنیم خواسته‌ی مولا است، محبوب مولا است، یا مأمور به مولا است یا منهی عنه مولا است به جا آوردن محبوب مولا یا مرضی مولا، بنابراین این هم حسن است. به جا نیاوردن مبغوض مولا و چیزی که مرضی مولا هم نیست حسن است. اگر به داعی این بیاورد که اگر درواقع امری دارد یا نهی‌ای دارد اطاعت کرده باشد، این هم حسن است چون انقیاد بر آن صادق است و انقیاد هم حسن است. خلاصه دل مولا را به دست آوردن، حالا به اطاعت به این که محبوبش را به جا بیاوری، مرضی او را به جا بیاوری یا از مبغوض آن و مکروه عنده اجتناب بکنی، همه این‌ها یک عناوینی است که داخل در عنوان عدل است و حسن است.

س: استاد، داعی مولا این است که همین اوامر و نواهی که به دستت رسیده را انجام بدهی؛ همین!

ج: یعنی واقع نه؟

س: نه، تبعیت از واقع دارد اما نه به این معنا که غرضش تحصیل واقع باشد. این دیگه شرعی خواهد بود.

ج: شما پس دارید... که سالبه به انتفاء موضوع می‌شود. احتیاط یعنی در جایی که احتمال می‌دهی واقعی

س: همین دیگه؛ یعنی در نهایت نیست دیگه حالا ولو به نفع؟؟

ج: همین! جایی که احتمال می‌دهی واقعی باشد، اگر شما می‌گویید نه، شارع واقعی ندارد جز هذا، بله دیگه معنا ندارد ولی این بحث این است که واقع این فرض این است که داریم، این جا برای درک آن واقع...

س: واقعی داریم ولی غرض مولا فقط صرف اطاعت است آن هم با ادله‌ایی که خودش گفته است. اگر دلیل آمد بر برائت

ج: حالا تا برسیم به آن جاها، حالا فعلاً این...

و اما پس بنابراین این است که لا اشکال فیه؛ و اما مطلب دومی که ایشان در تنبیه ثانی فرموده است، این است که باز «لا ینبغی الإرتیاب فی استحقاق الثواب فیما اذا احتاط و اتی أو ترک (منتها) بداعی احتمال الامر أو النهی» مسئله دومی که این جا مطرح است، این است که حسن هست، خیلی خوب، این درست. آیا اگر احتیاط کرد در

شبهات وجوبیه و اتیان کرد و در شبهات تحریمیه کرد و ترک کرد محتمل الحرمه را، آیا استحقاق ثواب هم دارد؟  
استحقاق ثواب دارد یا ندارد؟

س: بحث اصولی است؟

ج: مگر حسنش بحث اصولی است؟

س: حسنش، طرف می خواهد ببینید جایز است مثلاً یا جایز نیست؟؟ محبوب هست، محبوب نیست؟ این ممکن است که صغرای؟؟ این ثواب مسئله؟؟ اصولی است؟

ج: نه، ولی گفتند. اصولی نیست چون استنباط حکم بر آن متفرع نمی شود ولی حالا به تناسب دیگره حالا این مطلب را هم فرمودند؛ در حقیقت کلامی است.

ایشان فرموده «لا ینبغی الارتیاب» در این که بله، استحقاق ثواب هم دارد، البته به شرط این که این را برای این که از آن ثواب، (ببخشید) از آن مصلحت برخوردار بشود یا از آن مفسده احتراز کرده باشد، به این عنوان نه، به این عنوان ربطی به مولا ندارد که استحقاق ثواب داشته باشد، می خواهی یک مفسده ای دامنگیر شما نشود، مثل این که کسی فرض کنید از یک جایی که خطرناک است، احتمال خطر می دهد، احتراز می کند نمی رود آن جا، حالا بیاید به مردم بگوید ثواب به من بدهید برای این که من این کار را که... نرفتی برای این که دامنگیرت نشود. آن جا هم رفتی برای این که آن مصلحت گیرت بیاید؛ این برای خودت هست، ربطی به مولا ندارد که بگوییم استحقاق ثواب دارد. اما اگر نه، این را به داعی این که اگر او امر دارد انجام شده باشد و اگر او نهی دارد ترک شده باشد پس بنابراین ارتباط به مولا پیدا می کند. این جا استحقاق ثواب دارد که این جا شایسته است.... استحقاق دارد به این معنا که اگر مولا ثواب به او بدهد فی محله است.

س: ولی اگر ندهد ظلم نکرده، چون نخواستند؟؟

ج: نکرده؛ بله، مگر وعده بدهد، در فرائض هم همین جور است چون وعده داده، این که می گوییم استحقاق دارد یا می گوییم مستحق عقاب است، مرحوم آقای حائری قدس سره در درس شاید چند بار این را توضیح می دادند که می گوییم استحقاق عقاب دارد، نه این که حقی است که اگر به او ندادی ظلم به او کرده، اگر خدا جهنم نبرد می گوید استحقاق داشتم آقا، چرا به من ندادی؟ استحقاق این جا یعنی این کار «یقع فی محله» درست است، نه این که حقی دارد که اگر به او ندادی، ظلم به او کردی، حقش را به او ندادی

س: ولی در واجبات این طور است. درست است؟

ج: در واجبات هم نه، در واجبات هم چون وعده داده است، اگر انجام ندهد خلف وعده فرموده، اما نه،

س: وعده ثواب؟

ج: وعده ثواب داده

س: یعنی اگر وعده به ثواب نداده؟؟ عبد مطیع

ج: بله، عبد مطیعی است. استحقاق دارد یعنی «وقع فی محله» می شود اما بر او لازم نیست بدهد

س: اگر می داد اشکال نداشت.

ج: نداشت؛ بله چون تفضل محض است، چون عبد است، بنده است، این همه هم نعمت داده، امری می کند باید انجام بدهد. حالا خودش فرموده است اگر انجام بدهی من ثواب هم به تو می دهم، این فضل آخر و منة آخری که دارد بر عبادش می گذارد منتها چون وعده داده که انجام می دهم دیگه اگر ندهد آن وقت خلف وعده می شود، آن وقت قبیح است.

س: حاج آقا، در این احتیاط اوامرش ارشادی اگر باشد باز هم؟؟

ج: بله؟

س: اوامرشان اگر ارشادی باشد،؟؟ باز هم

ج: اگر به داعی این آورده که اگر مولا امری دارد یا نهی دارد بله؛

س: خود آن ها ارشادی است؟؟

ج: نه، ارشاد به مرشد الیه عقل هم این را می گوید. ارشادی که شد ارشاد می کند به آن که عقل می فهمد، عقل دارد همین را می گوید. عقل می گوید اگر به داعی این جهت آوردی که اگر او امری دارد اطاعت کرده باشی، نهی ای دارد اطاعت کرده باشی، بنابراین اگر حالا او در مقابل این که شما به این داعی این کار را کردی با این که معذور هم بودی، اشکال هم نداشت نمی کردی بلکه این جا استحقاق ثوابش شاید بیش از آن جایی باشد که منجز شده تکلیف بر انسان، با این که فقط احتمال می دادی اما این قدر مراعات مولا را می کنی که، با این که فقط احتمال می دهی،

معذور هم هستی اگر احتیاط نکنی، در عین حال به احتمال این که شاید او امر داشته باشد یا نهی داشته باشد، بر خودت مضیق می گیری امر را و امتثال می کنی و اتیان می کنی یا ترک می کنی، این جا اگر مولا بیاید به تو بگوید بارک الله، ثواب به تو بدهد این «يقع فی محله» این کار مولا فی محله هست؛ این ثواب دادن فی محله هست؛ این را عقل می فهمد. ادله شرعیه هم فرض کنید ارشاد به همین باشد، فرض کنید، حالا شاید هم ارشاد نباشد، جعل مولوی باشد، استحباب احتیاط باشد، بنابراین این هم مطلب دومی است که مطلب درستی است که «یدرکه العقل بلا ریب» یعنی از واضحات عقلیه است این مسئله هم.

س:؟؟ مصدر برای مرشد<sup>۱</sup> الیه است؟؟ خودش هیچی ندارد؟؟ اوامر ارشادی با این هم که جور در می آید.

ج: بله، عرض می کنم از اوامر ارشادی تابع چیست؟ مرشد<sup>۲</sup> الیه است. مرشد<sup>۳</sup> الیه یعنی دارد می گوید حواست باشد بین عقلت چه می گوید؟ به عقل مان گوش می کنیم می بینیم عقل مان دارد این را می گوید، می گوید آقا استحقاق ثواب دارید منتها به شرط این که به این داعی آورده باشی، این هم...

س:؟؟ اخبار من بلغ،

ج: هیچ ربطی فعلاً به «أخبار من بلغ» ندارد. ان شاء الله به آن ها هم می رسم.

س: این که گفته می شود ثواب از باب استحقاق است یا تفضل است، پس این سؤال از ریشه غلط می شود دیگه چون خود آن استحقاق هم به نوعی تفضل می شود با این بیانی که فرمودید.

ج: استحقاق آن جا معنایش این است، آن استحقاقی که در مقابل تفضل قرار می دهند یعنی حقی است که اگر ندهند ظلم شده، آن جا می گوییم نه، استحقاق نیست نه این که «يقع فی محله» نیست؛ استحقاق نیست به این که اگر ندهد ظلم شده بلکه تفضل محض است مگر بعد از یک عملیه ای که شارع انجام داده باشد که گفته باشد آقا ثواب می دهم. بعد از این که وعده کرده، آن وقت خلف وعده خودش قبیح می شود.

مسئله این تا این جا، پس این ها این حرف هایی بود که این مطالبی که تا این جا گفتیم، مطالبی بود که آقای آخوند در التنبیه الثانی فرموده، حالا برویم سر التنبیه الرابع که...

«الرابع: إنَّه قد عرفت حسن الاحتیاط عقلاً و نقلاً»، همان حرف آن جا را در رابع، تنبیه رابع تکرار کرد «و لا یخفی» حالا این اضافه اش این جا این است که این حرف را همان جا خوب بود می فرمودند «و لا یخفی أنَّه مطلقاً

کذلک، مطلقاً، این مطلقاً یعنی روز و شب یا نه؟ این مطلقاً یعنی چه در توسلیات چه در عبادات و چه آن چه که بعد خواهیم گفت؛ حتی...

س:؟؟ عسر و حرج بشود؟ نشود؟

ج: می‌گوییم، می‌گوییم.

«حتی فیما کان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة»، این حسن احتیاط، مطلب بعدی این است که شما این‌ها را ترقیم نکنید مطلب سوم می‌شود. این حسن احتیاط... مطلب سوم این است که این حسن احتیاط حتی در جایی که حجت قائم است بر این که این واجب نیست یا حرام نیست، یک روایتی آمده شک داریم که فلان مثلاً شرب تن حلال است یا حرام است؟ روایت معتبر السند و الدلالة پیدا کردیم که گفت حلال است. حتی این جا که الان «قامت الحجة على الحلیه» حتی در این جا احتیاط حسن است چون احتمال حرمت واقعی که می‌دهیم، شاید آن روایت چه باشد؟ خطا کرده راوی، بله اگر یک روایت تام السند و الدلالة ای به معنای این که قطعی السند و قطعی الدلالة باشد، احتیاط معنا ندارد چون یقین به إباحه داریم اما اگر روایتی بود که حجت است ولی یقین به واقع برای ما نمی‌آورد حتی اگر چه که اطمینان به واقع هم بیاورد ولی یقین بالاخره نیاورده، در اطمینان هم یک احتمال ضعیفی هست که واقع شاید غیر این باشد.

س:؟؟

ج: من که احتمال نمی‌دهم که، قاطع که احتمال خلاف نمی‌دهد که، پس بنابراین در این موارد که حجت هم داریم، چون با وجود حجت، احتمال این که در واقع غیر از این حجت باشد، وجود دارد بنابراین باز احتیاط حسن است. چرا؟ برای این که لعل واقع غیر این باشد من با این احتیاط درک آن واقع را می‌کنم یا ممکن است در واقع خدا وجوب و حرمتی داشته باشد و من با این درک آن واقع را دارم می‌کنم. هم ادله‌ی شرع، هم عقل ما این را می‌گوید هم ادله شرعیه این را می‌گوید، این حرفی که این آقا می‌زنند، این حرف تمام نیست چون شارع خودش فرموده احتط، خود شارع ما را ترغیب به احتیاط فرموده یعنی من واقع را که از بین نمی‌برم، امارات و اصول که نمی‌آیند واقع را تغییر بدهند، تصویب که نیست؛ واقع سر جای خودش باقی است. فعلیت هم دارد. مصلحتی هم اگر دارد.... یعنی خدای متعال دست از حکمش که بر نمی‌دارد. عذر است برای جاهل، و لکن آن وجود دارد. حالا که آن وجود دارد ما چه می‌کنیم؟ احتیاط می‌کنیم که بنابراین اگر امری دارد اطاعت شده باشد، نهی‌ای دارد اطاعت شده باشد.



پس بنابراین حتی اگر حجت داشته باشیم این طور است. یا اگر حجت داشته باشیم بر این که «آنه لیس فرداً للواجب أو الحرام» مثلاً مولا گفته «أكرم العلماء» من الان زید را نمی دانم عالم است یا عالم نیست؛ بینة قائم شد بر این که این عالم نیست؛ بینة قائم شد بر این که عالم نیست؛ این فرد است آن «أكرم العلماء» فرد عالم نیست ولی احتمال می دهیم این بینة اشتباه کرده باشد، درست است حجت دارند بر این که این فرد عالم نیست و «أكرم العلماء» این را نمی گیرد ولی احتمال می دهیم این ها اشتباه کرده باشند، اگر دلیلی بر حرمت.... احتمال حرمت ندهم این جا از باب دیگری، احتیاط این جا نیست چه کار کنیم؟ احتیاط نکنیم، به این حکم احترامش می کنیم، اکرامش می کنیم، اگر عالم بود خیلی خوب، درک کردیم و امتثال کردیم أكرم العلماء را، اگر نبود هم که طوری نشده.

پس بنابراین، این آقای آخوند این جا می فرمایند «حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة، أو أمانة معتبرة على أنه لیس فرداً للواجب» مثل مثالی که زدیم «أو لیس فرداً للحرام» نمی دانم این کأس متنجس است یا متنجس نیست که شربش حرام است یا حرام نیست؟ نمی دانم. بینة قائم شد نه آقا این پاک است ولی احتمال می دهیم در واقع چه باشد؟ متنجس باشد. این جا هم باز اجتناب از آن کأس حسن، برای این که ممکن است این اشتباه کرده باشد؛ مولا حکم حرمت را این جا داشته باشد حرمت شرب را، این مسئله هم....

س: استاد، در این انجام این حسن احتیاط، خود معصومین (ع) در اولویت بودند، ما می دانیم که معصومین (ع) می رفتند از بازار و دیگران هم به همین ترغیب می کردند. برو، بخر، بخور، بعد در بحث نجاست همین کار را می کردند، این اولاً؛ بعد ثانیاً ما روایات داریم که صراحته می گوید چرا شما دارید حلال خدا را حرام می کنید؟

ج: عجب گرفتاری داریم والله، ما که حلال خدا را حرام نمی کنیم که، ما می گوییم بله الان معذوری اشکال ندارد، بخور حالا ظاهری است ولی شاید در واقع الان حرمت این جا باشد و آن حرمت را خدا دست از آن بر نمی دارد. عقل می گوید حالا که دست از آن مولا برنداشته، آن حکم را دارد، خوب است که شما احتیاط بکنید با شرطی که حالا بعداً می گوییم.

س: حاج آقا ایشان می گوید عملاً حرام می کند نه این که حکم به حرمت

ج: عملاً چه اشکالی دارد؟

س: یعنی عملاً بر خودش حرام

ج: عملاً که اشکال ندارد. بلکه این اتفاقاً خیلی حسن است. همین است که عقل می‌گوید حسن است، همین است که شرع گفته خوب است. گفته «إحتط لدینک»، «خذ بالحائطة لدینک» پس این‌ها را برای چه فرموده؟

س: اصلاً آن جایی که قرآن کریم می‌گوید که؟؟ چرا حرام می‌کنید؟ آن جا؟؟

ج: آن جا حرام یعنی نه، آن جا حرام نه، آن جا تشریع است. آن جا تشریع است یا خودتان را بر خودتان واجب می‌دانید؛ ما بر خودمان واجب نمی‌دانیم. آن که غلط است، این است که تشریع کنیم بگوییم حرام است یا بگوییم واجب است یا نه، بر خودمان حرام بدانیم عملاً اما اگر و لازم بدانیم بر خودمان، اما حالا لازم نمی‌دانیم، می‌گوییم ما معذوریم، هیچ اشکالی هم ندارد انجام دادیم جهنم نخواهیم رفت اما در عین حال برای این که اگر مولا حرفی دارد امتثال کرده باشیم یا اگر مفسده‌ای دارد، بابا من نمی‌دانم این مایع شراب است؟ خمر است یا آب است؟ نخورم، برای این که کبدم خراب نشود؛ این بد است؟

س: معصوم (ع) به این حسن احتیاط عمل می‌کردند؟

ج: بله، عمل می‌کردند، احتیاط می‌کردند بله، خودشان می‌فرمایند ما در فلان و فلان احتیاط می‌کنیم

س: حاج آقا حسن؟؟ قدر متیقن

ج: قدر متیقن ندارد؛ یعنی عقل درک می‌کند همه جا را،

س: این حلال است، دیگه این که حسن عقلی‌اش را این جا نمی‌فهمد

ج: کجا؟

س: فرض کنید بینه داشته باشد این ظرف طاهر است،؟؟ این جا که اطلاق ندارد به اطلاقش تمسک کند

ج: چرا، اطلاق ندارد یعنی چه؟ اطلاق نیست اصلاً این جا،

س: دلیل که گفتید؟؟ این جاها را معلوم نیست که شامل

ج: چرا نمی‌شود؟

س: قدر متیقنش را

ج: قدر متیقن، این از اشتباهات بعضی است که قدر متیقن، در دلیل لَبّی حتماً به قدر متیقن اخذ می‌کنیم اشتباه است. تا جایی که می‌بینیم عقل مان دارد می‌آید باید أخذش بکنیم. عقل ما این جا می‌گوید درست است، این جا این بینه لعل اشتباه کرده که می‌گوید این زید عالم نیست؛ لعل عالم باشد؛ مولا هم که گفته «أكرم العالم»، احترام عالم هم که مصلحت دارد. پس من چه کار می‌کنم؟ برای ادراک آن مصلحت یا برای این که شاید این عالم باشد، امر مولا روی آن باشد؛ خواسته مولا در واقع این باشد، من انجام می‌دهم. این چه چیزی دارد؟

س: پس؟؟ در آن مصلحت سلوکیه بنا بر غیر از مفاسدش، آن را چه تعبیری می‌فرمایید؟

ج: مصلحت سلوکیه، باید ببینید اطاعت مولا است، اگر قصد اطاعت مولا را بکنید؛ در مصلحت سلوکیه، برای آن مصالح و مفاسد است، نه برای اطاعت مولا است. یعنی می‌گوید اگر در مفاسد افتادی، من تدارک می‌کنم.

س: وقتی تدارک می‌کند چه؟؟

ج: و ثانیاً مصلحت سلوکیه قطعی که نیست پس بنابراین باز جای احتیاط هست که لعل مصلحت سلوکیه هم نباشد. مصلحت سلوکیه امکان است.

س: نه، نه، حالا کسی معتقد به مصلحت سلوکیه

ج: معتقد است یعنی چه؟

س: یعنی وجه دارد که همین است. وقتی وجه دارد که همین است دیگه وجهی ندارد، وقتی؟؟

ج: نه، مصلحتش وجه ندارد و اما برای این که اطاعت مولا کرده باشد چون مولا که دست بر نمی‌دارد. تصویب که نیست

س: نه، باشد، اطاعت هم که

ج: اطاعت...

س: اطاعت متعدد که نیست که، آن جا هم اطاعت است، این جا هم اطاعت است. هر دو یک اطاعت است.

ج: نه، می‌دانم آن اطاعت امر واقعی را که دارد....

س: این جا هم اطاعت امر

ج: نه، این جا که وجوب؟؟ نه، این جا اوامر ظاهریه که الزام

س:؟؟ در انقیاد است؟؟

ج: نه آقا الزام که نیست، اگر گفتند يجب على الانسان إما الاجلال أو التقليد أو الاحتياط. الزام که فرموده، «فللعوام أن يقلدوه» برای آنها است، یعنی می توانند. تجویز است و الا بهتر است بروند راه قطعی را ببینند.

س: حسن آن در واقع است که واقع جبران می شود، در اطاعت هم که در انقیاد است...

ج: حسن جبران نمی شود. ترک حسن جبران نمی شود، چه چیزی جبران می شود؟ اگر یک مفسده ای هست جبران می شود. و الا فك الحسن که جبران نمی شود.

س: حالا در مفاسد در محرماتش.

ج: آنها هم... فقط مفسده اش جبران می شود.

س: مفسده اش جبران می شود ...

ج: نه، انقیاد نکرده، اطاعت حکم واقعی را نکرده.

س: انقیاد کرده،

ج: انقیاد چه کرده؟ این تجویز است، حکم است این جا، نگفته إعمل بهذا، تجویز است، اطاعت ندارد این جا، اطاعت برای واقع است این جا تجویز است.

و اما مطلب بعدی که مطلب مهمی هست، دفعه چهارم این است که این که گفتیم حسن عقلاً و نقلاً ما لم یخل بالنظام فعلاً، این مشروط است این حسن چه عقلاً و چه شرعاً به این که اخلال به نظام نکنیم. حالا چه نظام فرد، چه نظام جمع و دیگران، موجب اخلال به نظام نشود و الا چون اخلال به نظام قبیح است، مرضی شارع نیست یا مرضی عقل نیست، عقل قبیح می داند آن را و عقل در حکمی که می کند این کسر و انکسار می کند، آن نتیجه نهایی را موضوع حکم قرار می دهد، یا در واقع و نفس الامر اگر گفتیم عقل ادراک می کند واقعیات را، آن واقع دائر مدار نتیجه نهایی است. اگر یک چیزی مصلحت دارد، مفسده هم دارد، اگر مصلحتش در نهایت می چربد حسن است، اگر در نهایت مفسده می چربد قبیح است انجام دادن آن، اگر نه، مصلحت و مفسده اش برابری می کند این اختیار دارد. حالا اختلال در نظام؛ یک کسی می گوید آقا اگر بنا باشد این احتیاط را انجام بدهند مثلاً در همه امورش باید احتیاط کند، در

مسکن احتیاط کن، در ملبس احتیاط کن، در مأکن احتیاط کن، در رفت و آمدهایش احتیاط بکند، این اصلاً زندگی مختل می‌شود. این برای زندگی شخصی اوست، این جا احتیاط حسن نیست.

س: قبیح است؟

ج: بلکه قبیح است، بله. اگر این جوری می‌شود این قبیح است.

یا اگر که این هم هست که گاهی باعث می‌شود برای نوع، برای دیگران اختلال ایجاد بشود نه برای خودش اختلال ایجاد بشود، برای نوع اختلال ایجاد می‌شود مثل این که یک منصب اجتماعی وجود دارد مثل قضاوت، الان اگر قاضی در کار نباشد امنیت برقرار نخواهد شد و این حالا احتمال می‌دهد اگر من این کار را قبول بکنم شاید یک جاهایی خلاف واقع از من سر بزند، پس من بهتر این است که قضاوت را قبول نکنم. این احتیاط اوست، اما می‌بیند که اگر این را قبول نکند، بخواهد به این احتمالات توجه بکند امنیت جامعه اختلال پیدا می‌کند. پس بنابراین در این جا باز احتیاط حسن نیست. این که در بعضی از کلمات و منهنم شیخ اعظم و محقق خویی در مصباح فرمودند که اختلال نظام فقط برای جایی است که بخواهید جمع بین احتمالات بکنید، اختلال آن جاها پیش می‌آید اما در فردی پیش نمی‌آید این قابل قبول نیست. نه اختلال ممکن است گاهی برای این باشد که جمع بین موارد بخواهید بکنید، ضم احتیاط این جا به آن جا به آن جا بخواهید بکنید، ضم احتیاط در ملبس، باز احتیاط در ماکل، با احتیاط در مسکن بخواهید بکنید اختلال لازم می‌آید. ضم بین احتیاطات، ولی این را آقایان تصویر نکردند که احتیاط در یک مورد خاص موجب اختلال در نظام بشود، گفتند نه، اختلال جایی پیش می‌آید که ضم احتیاطات به هم بخواهید بکنید اما در یک شبهه واحد بخواهید احتیاط بکنید این هیچ وقت اختلال نظام لازم نمی‌آید. نه این دارد، البته آن بیشتر است، موارد آن اکثر است اما مواردی ما داریم که احتیاط در یک شبهه هم مثل این که منصب قضا را قبول نکند که این اختلال این چینی لازم می‌آید، یا یک چیز دیگر را قبول نکند که چون حالا فرض کن مرجعیت را قبول نکند می‌گوید آقا، یا مثل مرحوم ابن طاووس رضوان الله علیه با این که مقام فقاهاست مقام بالایی است اصلاً افتاء ندارد، ایشان می‌گوید من این را قبول نکردم چون وقتی خدای متعال به پیغمبرش می‌فرماید «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ \* لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ» (الحاقه / ۴۴ و ۴۵) و کذا، ما دیگه چی، پس بنابراین از ترس این که نکند یک وقت من در فتاوا گرفتار چنین چیزی بشوم کلاً ایشان باب فتوا را روی خودش مسدود کرده و کتاب‌هایش کتاب‌های ادعیه و اخلاق و این چیزها قرار داده با این که از نظر فقاهاست بزرگی است. یک جزوه خیلی مختصری از ایشان در فقه هست، دیگه انجام نداده. این در چه صورتی است؟ برای این که می‌بیند افراد دیگری هستند، آدم چه

اصراری دارد که وقتی دیگران هستند دارند این واجب را انجام می دهند، مردم از او تقلید می کنند، وجوهاتشان را به او می دهند این دیگه راحت است دیگه، کار خودش را انجام بدهد دیگه. اما یک وقت هیچ کسی نیست. آقای نائینی قدس سره یک چیزی از ایشان دیدم به خط خودش که پیش نوه اش بود که ایشان یک مناجاتی با خدای متعال کرده و در آن مناجات این بود که خدایا تو می دانی که من مرجعیت را قبول نکردم مگر بعد از آن که واجب تعیینی بر خودم دیدم و عینی بر خودم دیدم. آن وقت قبول کردم و حالا هم می ترسم که ایشان می فرماید من زندگی خودم را با آن چه که از سهم الارثام در نائین، زمین های کشاورزی بوده ارث به ایشان رسیده بود، کشت می کردند و برای من می فرستادند زندگی ام را با آن اداره می کردم. الان در اثر این که این مرجعیت را قبول کردم، سعه مخارج من زیاد شده یک قدری هم باید از وجوهات بردارم می ترسم که نکند در آن چه که از آن جا می آید زیاده روی می کنم که نیاز به این پیدا می کنم. این جور آدم ها... برای چه قبول کرده؟ بعد از این که وَجَدَ واجِباً عَینِیاً عَلٰی نَفْسِهِ... به قول مرحوم آقای نائینی قدس سره یک گلایه ای می کنند می گویند چقدر آدم هایی که در حد مراجع هستند، در شهرستان ها این ها آن موقع زمان بعد از آقای حاج شیخ و این ها، حوزه واقعاً خیلی فرهیختگان زیادی از آن بیرون آمد، ان شاء الله حالا هم باشد ولی این ها فی مقام التسلیم با کمال فقاقت و علمیت و همه چه که دارند اما فی مقام التسلیم نه رساله می دهند، نه چیزی می دهند، می گویند آقایانی که هستند کفایت می کنند. همان ارشاد خلق و کارهای دینی و فلان مردم را انجام می دهد به این. ما باید خودمان را این جوری تربیت بکنیم.

این هم امر چهارمی است که ایشان فرموده، این احتیاج به یک مقداری توضیح و بررسی بیشتری دارد ان شاء الله بقیه اش برای شنبه.

## جلسه ۱۰۰

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

..... به این که مخل به نظام نباشد و عرض کردیم چه نظام فردی که اختلال در زندگی فرد لازم بیاید از آن احتیاط و چه اختلال نظام در زندگی نوع بشر پیش بیاید یا یک منطقه ی خاصی پیش بیاید؛ و بدون فرق بین این که این اختلال در اثر جمع بین موارد احتیاط و ضمّ احتیاط فی واقعة الی واقعة آخری باشد، که مثلاً عرض کردیم هم در ملبس بخواهد احتیاط کند و هم در مآکل و هم در مسکن. در همه ی این ها بخواهد احتیاط کند در ضمّ این ها؛ اما

اگر تنها مثلاً در مآکلش احتیاط بکند اختلال نظامی برای او لازم نمی‌آید، در مجموع اختلال نظام لازم دارد و یا در نوع هم همین‌طور، و تارةً نه، ممکن است در جمع اختلال نظام از حیث جمع نیست، حتی در واقعه‌ی واحده هم اگر بخواهد احتیاط بکند اختلال نظام لازم می‌آید، مثل مثالی که زدیم که منصبی را وابسته به این است که او قبول کند که اگر او قبول نکند امنیت از بین می‌رود، اختلال پیدا می‌شود، آن‌هم به‌خاطر بعضی شبهات بگوید ما می‌خواهیم احتیاط بکنیم؛ این‌جا هم باز این احتیاط حسن نیست چون اختلال نظام از آن لازم می‌آید.

حالا وجه این چیست؟ وجه این شرط چی هست که می‌گوییم حُسن عقلی و حُسن شرعی منوط است به این‌که اختلال نظام لازم نیاید؟ برای آن دو بیان وجود دارد؛

بیان اول این است که اختلال نظام امری است مبغوض شرع و قبیح عقلاً و قبیح آن و مبغوضیتش جوری است که اقوی از هر مصلحتی و هر مفسده‌ای است. بنابراین در موردی که احتیاط مستوجب و مستلزم تفویت این مصلحت اقوی می‌شود قهراً شارع راضی به آن احتیاط نخواهد بود، امر به آن احتیاط نخواهد کرد و حکم به حُسن آن احتیاط نخواهد کرد. چرا؟ برای خاطر این‌که این موجب زوال امر اقوی می‌شود و تفویت امر اقوی می‌شود و عقل هم در این موارد اگر حاکم باشد قهراً حکم نمی‌کند، اگر هم بگوییم مُدرک است در نفس الامر قهراً این چنین است که اگر انجام یک کاری موجب تفویت امر اهمی شود، قهراً آن حُسن واقعی، حُسن نفس الامر را ندارد؛ بنابراین عقل این‌جاها درک نمی‌کند حُسن را. این یک بیانی است که معمولاً بزرگان بر همین بیان می‌گویند که شرط است که احتیاط موجب اختلال نظام نشود.

محقق اصفهانی وجه دیگر را هم بیان فرمودند که آن وجه هم لا یخلو عن قوة، و آن این است که در مواردی که اختلال نظام لازم می‌آید این اختلال نظام کشف می‌کند از این‌که اصلاً یک حکمی که به داعی بعث و زجر باشد مولا ندارد؛ احتیاط برای چی هست؟ برای این است که ما درک واقع بکنیم، اگر مولا یک حکم الزامی دارد که به داعی بعث و زجر متوجه عبد کرده، عبد آن را انجام بدهد، این احتیاط برای این است دیگر، غرض از احتیاط این است؛ فلذا جایی که یقین داریم شارع حکمی ندارد احتیاط آن‌جا لا یعقل، احتیاط می‌کنی برای چی؟ اگر می‌خواهید پای مولا حساب بکنید؛ مصالح و مفاسد که گفتیم ربطی به مولا ندارد.

ایشان می‌فرمایند که در جایی که اختلال نظام لازم می‌آید ما کشف می‌کنیم اصلاً چنین داعی‌ای مولا ندارد، چنین حکم فعلی‌ای مولا ندارد. چرا؟ به‌خاطر این‌که دو مقدمه را به آن توجه کنید، مقدمه‌ی اولی این است که فعلیت حکم این است که شارع حکمی را جعل کند به داعی بعث در واجبات یا به داعی زجر در محرمات. داعی‌اش این است؛

می‌گوید اِفعال به داعی این‌که عبد منبعث بشود، می‌گوید لا تفعل به داعی این عبد انزجار پیدا کند، انتهاء پیدا کند انجام ندهد. اگر این داعی باشد حکم می‌شود فعلی، اگر این داعی نباشد اصلاً حکم نیست، حکم فعلی‌ای نیست، ممکن است یک صورت ظاهری باشد که در مرحله‌ی انشاء بعث؛ این مقدمه‌ی اول.

مقدمه‌ی ثانیه این است که شارع چه جور می‌تواند به داعی بعث و زجر حکمی را بکند؟ این وقتی است که یک پشتوانه‌ی عقلی وجود داشته باشد در نفس عقل، در فهم عقل که اگر مولا به من امر کرد من باید اطاعت بکنم، اگر نهی کرد باید اطاعت بکنم؛ چون این چنین چیزی در فهم انسان هست، در نهاد انسان هست شارع می‌تواند به داعی انبعاث که موضوع درست کند برای این حکم عقلی، این درک عقلی، بیاید امر و نهی بکند و الا تکویناً که شارع نمی‌خواهد بیاید چه کار کند؟ بیاید شخص را وادار کند که این کار را انجام بده یا تکویناً کاری بکند که منزجر بشود؛ آن‌که جبر است، آن‌که اطاعت و عصیان نیست. پس این‌که به داعی بعث است یک پشتوانه‌ی عقلی دارد، یعنی چون می‌داند وقتی او حکم کرد عقل او می‌گوید امثال کن، مولا به داعی این‌که موضوع بر آن عقل پیدا بشود، بر آن حکم عقلیه پیدا بشود و در نتیجه عبد منبعث بشود؛ می‌آید امر می‌کند، و چون مولا باز می‌داند که در نفس عبد چنین مسأله‌ای است که باید امثال نهی مولا را بکنید، می‌آید موضوع برای این حرف عقل درست می‌کند، بر این درک عقل، مدرک عقلی درست می‌کند می‌گوید لا تفعل؛ به داعی این‌که این موضوع بشود برای آن مدرک عقلی و شخص در اثر این حکم عقلش انبعاث پیدا کند و منزجر بشود. پس این‌جا انبعاث و انزجار مرتبط می‌شود به چی؟ به این حکم عقلی؛ حالا اگر عقل گفتیم می‌گوید چی؟ می‌گوید در جایی که اختلال نظام لازم می‌آید تو لازم نیست اطاعت بکنی، تو لازم نیست امثال بکنی، چون امر اهمی از بین می‌رود. وقتی عقل چنین چیزی را ندارد شارع چطور می‌تواند امر بکند به داعی انبعاث؟ مقدمات انبعاث وجود ندارد در نفس عبد؛ پس در این موارد اعمق است مطلب از آن‌که در کلمات قوم گفته شده است، و آن این است که در موارد اختلال نظام ما اصلاً می‌دانیم مولا خواسته‌ی واقعی از ما ندارد که ما به‌خاطر ادراک آن خواسته‌ی واقعی مولا بیاییم احتیاط بکنیم. پس در بیان قبل می‌گفتیم نه، خواسته‌ی واقعی وجود دارد اما عقل به ما می‌گوید چی؟ می‌گوید که چون اختلال نظام لازم می‌آید، امر اقوایی از بین می‌رود، این‌جا حسن نیست احتیاط کردن، به‌خاطر این جهت؛ این بیان این است که نه، اصلاً آن وجهی که حُسن احتیاط می‌خواهد به او درست بشود که درک واقعه است، آن وجه این‌جاها وجود ندارد، به‌خاطر این‌که در این موارد که مولا می‌بیند عبد انبعاث پیدا نمی‌تواند بکند یعنی حکم عقلی به انبعاث ندارد، حکم عقلی به امثال ندارد، نمی‌تواند چنین داعی‌ای در نفس مولا ایجاد بشود که من به این داعی دارم امر می‌کنم؛ چون مولا تکویناً، جبراً که نمی‌خواهد این داعی را در نفس عبد ایجاد بکند، می‌خواهد به‌واسطه‌ی آن چیزهایی که در فطرت



عبد موجود است، در عقلش موجود است او را بعث بکند و چنین چیزی در فطرت عبد و در عقل عبد وجود ندارد تا این که به واسطه‌ی او مولا بخواهد بعث کند به داعی انبعاث یا نهی کند به داعی انزجار. این بیان هم از محقق اصفهانی بیان متین و دقیقی است و بنابراین برای اشتراط ما دو بیان می‌توانیم داشته باشیم، همان بیان رائج و همین بیانی که این بزرگوار در تعلیقه‌شان نه‌ایه الدرایه بیان فرمودند.

س: آقا مگر ما در بحثی که الان ... بحث می‌کنیم مگر ما می‌خواهیم ببینیم شارع امری دارد، حکمی دارد؟ بله می‌خواهیم ببینیم حُسنی دارد احتیاط یا نه؟ این‌هایی که فرمودید تقوّم حکم به این که باید بعثی از ناحیه‌ی من موضوعش باشد تا من به داعی آن بعث حکم افعّل و لا تفعلی بکنم، وقتی است که بگوییم حُسن احتیاط متقوم بر حکم فعلی احتط هست؛ اصلاً ما نمی‌خواهیم از این جهت بحث کنیم، ما می‌خواهیم حُسن و قبح احتیاط را بحث کنیم. این بیان آقای محقق اصفهانی یعنی کانّ یک حکم بر احتیاط است که باید از شارع ما احراز کنیم و این به فقدان موضوع بحث در عبد مفقود می‌شود، در حالی که اصلاً بحث این نیست.

ج: نه، نه، احتیاط می‌گویم حسن است یعنی چی؟ احتیاط یعنی چی؟

س: یعنی استحقاقی که فرمودید.

ج: نه، می‌دانم، احتیاط یعنی چی؟

س: ادراک الواقع.

ج: ادراک الواقع، پس باید احتمال واقعی بدهیم.

س: حکم نیست.

ج: می‌دانم، احتمال واقع را باید بدهیم تا برای ادراک او بگوییم احتیاط کن.

س: واقع چی هست؟ واقع حکم است؟

ج: واقع حکم شارع است.

س: واقع حکم شارع است نسبت به چی؟ که مثلاً احتمال دارد که در یکی از این انائات یکی‌شان عرض کنم وجوب اجتناب داشته باشد....

ج: نه اولاً اطراف شبهات، شبهات بدویه داریم می‌گوییم، گفتیم اطراف علم اجمالی از بحث خارج است، این احتیاط که این‌جا داریم می‌گوییم مال شبهات بدویه است، اما مقرون به علم اجمالی گفتیم از بحث خارج است. آن‌جا چون ... منجز داریم، آن از بحث خارج است؛ این بحثی که این‌جا دارد می‌شود در بعد از مسأله‌ی برائت و احتیاط در شبهات بدویه است نه مقرون به علم اجمالی. در شبهات بدویه می‌خواهیم ببینیم احتیاط حسن است یا نه؟

س: حاج آقا در علم اجمالی هم مگر نمی‌گویند اطراف....

ج: کار نداریم به علم اجمالی، آن در بحث علم اجمالی خواهد آمد.

س: دلیل اگر اختلال نظام باشد آن‌جا هم می‌آید دیگر.

ج: آن‌جا هم بله، آن‌جا هم می‌آید این بیان ولیکن آن‌جا نه، آن‌جا مطلب آخری است، آن‌جا را به این‌جا، فعلاً موضوع بحث در این‌جا شبهات بدویه است. در شبهات بدویه در مقرون به علم اجمالی می‌دانیم یک تکلیفی، علم اجمالی داریم به این‌که یک تکلیف این‌چنینی وجود دارد؛ اما در مانحن فیه نه، علم اجمالی نداریم، فقط احتمال می‌دهیم تکلیفی وجود داشته باشد. حالا این احتمال تکلیف که می‌دهیم وجود داشته باشد محقق اصفهانی می‌فرماید با توجه به این بیان احتمال چنین تکلیفی مندفع است.

س: کدام تکلیف حاج آقا؟ تکلیف «دعا عند رؤیت الهلال» که به‌خاطر اخفاء الظالمین بر من پوشیده شده، آن را می‌خواهد بگوید با این وجود ندارد اصلش ...، این فقط می‌خواهد بگوید احتیاط شارع برای بحث به احتیاط، حکم به بحث به مستقیم به احتیاط منتفی به انتفاع موضوع است؛ آن موقع که بحث وجوب حکم شارع نداریم، بحث حسن و قبح احتیاط را داریم بحث می‌کنیم. آن هم که ادراک الواقع است مثلاً وجوب دعا عند رؤیت الهلال که اخفاء الظالمین حکم خدا باب بوده، الان به اخفاء الظالمین بر ما پوشیده است. این که ربطی به این بحث ندارد اصلاً.

ج: ببینید اگر کما هو حقّه تأمل و دقت بفرمایید می‌بینید که جایی برای فرمایشات شما نیست؛ چون فرض کنید همین که شما، شرب تنن حلال است یا حرام است به نحو شبهه بدویه درست؟ شما می‌گویید که این‌جا احتیاط حسن است که اجتناب بکند شخص؛ این‌جا این مثالی که زدیم اجتناب کردن او اختلال نظامی از آن لازم نمی‌آید، حسن است، چون ممکن است درواقع یک اجتناب عن شرب التنن داشته باشیم یا لا تشرب التنن داشته باشیم؛ اما اگر یک جایی آمد چطور شد؟ اختلال نظام پیدا شد، یعنی حالا در واقعه‌ای واحد بود که من باید جمع بین همه‌ی محتملات بکنم و یا این‌که در واقعه‌ای واحد بود.

س: که مثلاً همه‌ی اطرافیان سیگاری‌اند ما مجبوریم شرب تنن بکنیم خلاصه

ج: بله؟

س: مثل دیگر، مثلاً همه‌ی اطرافیان سیگاری‌اند دارند شرب تنن می‌کنند، ما مجبوریم و الا اختلال نظام پیش می‌آمد؛ در این مسأله شارع چرا آن زمان نگفته باشد لا تشرب التنن؟

ج: حالا مثال مثلاً بزنم برای بحث خودمان؛ فرض کنید الان بنا بر فتاوی بزرگانی که اموال بانک‌ها را مجهول المالک می‌دانند و شرکت‌ها و شخصیت‌های حقوقی را هم مالک نمی‌دانند که الان دیگر دنیا زندگی بشر با این دوتا مسأله عجین شده، یعنی هیچ پولی نیست که مستقیماً الا نادراً، و الا این پول‌ها، مگر در ایام عید که می‌شود پول‌ها نوبی نوبی نو که از بانک مرکزی می‌آید بیرون، هنوز مجهول المالک هنوز نشدند؛ همین که آمد در دسترس مردم و برگشت به بانک‌ها که معمول پول‌ها الان این جور است، می‌شود مجهول المالک، طبق آن فتوا. همه‌ی شخصیت‌های حقوقی بانک‌ها و غیر بانک‌ها که شخصیت‌های حقوقی هستند این‌ها هم می‌گویند این‌ها مالک نمی‌شوند پس می‌شوند مجهول المالک؛ الان اگر کسی از پول بخواهد اجتناب بکند و آن را مصرف نکند چی می‌شود؟ اختلال این‌جا لازم می‌آید؛ اختلال زندگی خودش لازم می‌آید، چه کار کند پس؟ این‌جا ما می‌گوییم، این‌جا حرف سر همین است، این‌جا حرف آقای اصفهانی این است که شارع نه احتط می‌گوید این‌جا، چرا؟ چون عقلش می‌گوید این‌جا بخواهی احتیاط بکنی اختلال نظام لازم می‌آید؛ پس شارع احتطاش را برای چی بگوید؟ احتط برای امتثال مگر نمی‌خواهد بگوید؟ عقلش می‌گوید این‌جا امتثال نکن چون امر مهم‌تری زمین می‌ماند؛ پس شارع احتط نمی‌گوید. هم چنین آن حکم واقعی که اجتناب از مال مردم مثلاً، چون می‌گویند مجهول المالک است نباید تصرف کنی، این‌ها مال مردم است، کله هم ریختند نمی‌دانی کدام مال کدام است؟ تصرف در مال مردم است بدون اذن آن‌ها، این پول‌ها همان طور در بانک ریخته مال مردم است؛ نمی‌دانی کدام مال تو هست کدام مال زید است، کدام مال عمرو است، کدام مال بکر است؟ پس بنا بر این تصرف کن، این‌جا هم بخواهد بگوید اجتناب از مال مردم،

س: این که الان نگفته که، برای فرداً فردا نمی‌گوید که

ج: هم کلی هم امروز بخواهد بگوید، هر جور بخواهد امروز بگوید، هر جور بخواهد بگوید به داعی بعث و انزجار

س: گفته، آن زمان

ج: نگفته، پس این در حالی است که به این شکل نشود پس از اول مقید است. از اول برای این فرض نمی‌گوید، از اول برای فرضی که اختلال نظام لازم می‌آید نمی‌گوید. چرا؟ برای این حالت، برای این صورت داعی ندارد که در این صورت هم تو باید اجتناب بکنی، حرف سر این است. چون قابل امتثال نیست در این صورت، حالا که قابل امتثال نیست، چون عقل می‌گوید امتثال لازم نیست؛ وقتی عقل بگوید امتثال لازم نیست، چه طور آن می‌گوید «إجتنب بداعی انبعاث» وقتی عقل من را وادار به انبعاث نمی‌کند، او هم که بنا ندارد جبراً و قهراً، تکویناً من را منبعث بکند، این که اطاعت نیست؛ پس بنابراین معنا ندارد که در این فرض، قصد جدی‌اش انبعاث باشد، داعی‌اش انبعاث باشد، داعی‌اش بعث باشد، این‌ها نیست؛ بنابراین این حرف مطلب درستی است و صحیحی است که آن بزرگوار فرموده و مطلب درست است.

شیخنا الاستاد قدس سره آقای حائری در مبانی الاحکام‌شان، ایشان یک مطلبی را نسبت به آقای آخوند اعتراضی دارند می‌فرمایند ببینید شما آمدید یک شرط را این جا ذکر کردید گفتید مشروط به این است که اختلال نظام لازم نیاید. شما که می‌گویید احتیاط حسن است بعد مشروطش به این می‌کنید، مقصودتان چه هست از این می‌گویید احتیاط حسن است؟ یعنی احتیاط حسنٌ بالفعل؟ یا نه احتیاط حسنٌ بالذات؟ فرق این دوتا چیست؟ بالذات یعنی خودش را که نگاه می‌کنیم، صرف نظر از طواری و عوارض بیرون از خودش می‌خواهیم ببینیم چه جوری است؟ بالفعل یعنی با توجه به جمیع جهات می‌خواهیم بگوییم حسن است. اگر با توجه به جمیع جهات می‌خواهید بگویید حسن است، این در نظر است؟ این دوتا اشکال دارد؛ اولاً این بحث این نیست؛ بالذات، آن که در اصول مطرح شده مقصود بالذات است نه من جمیع الجهات، ثانیاً اگر این است فقط مشروط به این نیست که اختلال نظام لازم نیاید، شرائط دیگر هم دارد. باید مزاحم اهم هم نداشته باشد، حالا ولو اختلال نظام نباشد، مزاحم اهم نداشته باشد؛ مثلاً اگر کسی بخواهد احتیاط بکند از درسش عقب بماند، درس اهم است. این جا هم می‌گوییم که احتیاط حسن نیست؛ به چه معنا حسن نیست؟ یعنی بالفعل و الا ذاتاً چرا، شما با این احتیاط مثلاً در مآکل احتیاط می‌کنی، خیلی خوب، بله حرام‌های مأكلی را نخوردید، استفاده نکردید، آن مضرات آن دامنگیرت نشده، حالا هر چی، این‌ها اما از آن طرف چیست؟ بی‌سواد ماندی، حوزه رکود علمی پیدا کرده، فردا فقهای کذا، فیلسوف کذا و مفسر کذا و این‌ها نداریم. اگر بخواهی این جوری احتیاط بکنی به این مبتلا می‌شوی. پس بنابراین باید شما شرائط دیگر را هم ذکر بفرمایید؛ فقط بسنده نکنید به این که اختلال نظام لازم نیاید، باید چیزهای دیگر را هم بگویید؛ اگر نه، می‌گویید بالذات ما مقصودمان است، اختلال نظام هم نباید بیان بکنید، این شرط را هم نباید بیان بکنید. بنابراین باید موضوع بعث را توجه داشته باشید؛ موضع بعث آن است یا این است؟ عرض می‌کنم شاید بتوانیم دفاع کنیم از محقق

خراسانی به این که فرق اختلال نظام با شرائط دیگه که ممکن است باشد شاید در نظر ایشان این است که اختلال نظام، این باعث می شود که اصلاً عقل حُسن را درک نکند یعنی حکم به حُسن نمی کند حتی بالذات، چون احتیاط معنایش چیست؟ احتیاط که حسن هست، اگر موجب می شود این احتیاط شما که یک امر اقوایی زمین گذاشته بشود، از بین برود، عقل هیچ وقت نمی گوید این کار، کار درستی است، کار حسنی است، عقلاء هم نمی گویند، شرع هم نمی گوید، از این جهت... اما اگر نه، دوتا کار حسن است، یکی حسن است یکی أحسن است، در این جا تراحم می شود، عقل می گوید بهتر است که وقتت را صرف آن بکنی اما این هم کردی اشکالی ندارد این هم خوب است. اگر تراحم شد بین حسن و أحسن، این جا می گوید چی؟ می گوید بهتر این است که صرف أحسن بکنی اما اگر صرف حسن هم می کردی اشکالی ندارد.

س:؟؟ أحسن و حسن و أحسن را بفرماید، می خواهد بگوید آن کار، مثلاً شما؟؟ احتیاط حسن است یک کار واجبی که حتماً؟؟

ج: تراحم فرموده، تراحم

س: تراحم مواجه

ج: تراحم، اگر تراحم گفتیم، تراحم معنایش این است؛ این جا هست، آن هم هست. آن وقت تراحم می شود، من قدرت بر امتثال هر دو ندارد اما اگر گفتیم....

س: نه، اهم؟؟ واجب است نه امر؟؟ أحسن که شما بگویی این خوب است آن خوبتر است. نه دارد می گوید این خوب است آن لازم است. آن وقت شما با احتیاط می خواهید کار لازم را رها کنید. همین مثالی که زدید طلبه؟؟

ج: نه، همه چیزها را داریم می گوییم، همه چیزها را، همه عناوین دیگر را می گوییم نه این جوری نیست و عنوان دیگر اگر بگوییم تراحم (روز سه شنبه هم عرض کردم) در احکام عقلی اصلاً تراحم نیست چون سرجمع حکم می کند، سرجمع حکم می کند نه این که می گوید این مثل تکالیف نیست که تکلیفی این جا داریم، گفته «جَنب المساجد عن النجاسة» گفته، از آن طرف هم گفته صلّ، دوتا حکم داریم؛ بعد یکی از آن هم است یکی مهم است یا نه مساوی هستند. در احکام عقلیه، سرجمع را حساب می کند، کسر و انکسار می کند، سرجمع را حساب می کند می گوید خوب است یا بد است؟

س: ایشان هم می خواهند بگویند

ج: فلذا این جا نباید اصلاً بگوییم تراحم، در این موارد نباید گفت تراحم،

س: تراحم می‌گوید، نه این که ایشان می‌گوید بالفعل؟؟

ج: اگر از ایشان وکالت دارید برای تفسیر مطلب‌شان حرف آخری است.

و اما مطلب دیگری که مرحوم محقق خراسانی این جا بیان فرموده است این است که

س: حاج آقا، جواب را پذیرفتید شما؟

ج: نه، عرض کردم جواب دادیم دیگه به او

س: می‌گوییم یعنی در دفاع؟؟

ج: یعنی دفاع کردیم از آقای آخوند

س: یعنی چه؟ یعنی جواب آقای محقق خراسانی بتوان؟؟ گفت یعنی می‌توانیم این حرف را بزنیم؟ یعنی شما این را

که فرمودید واقعاً ذات حُسن را قوی می‌کند یا به قول شما سرجمع هم که بگوییم این؟؟

ج: نه، دیگر نمی‌گوید حسنٌ دیگه؛ عقل نمی‌گوید الان این احتیاط حسنٌ،

س: این احتیاط یعنی چه؟

ج: بلکه شاید بگوید قبیحٌ

س: فرمودند این ملازمات‌شان و لوازم است؟؟ که محاسبه می‌کند. این می‌گوید. این هم حرف همان مستشکل

است. حرف مستشکل که اگر می‌خواهی سرجمع حساب کنی، سرجمع فقط با اختلال نظام جمع نمی‌شود.

ج: نه، این سرجمع مال ما هست. استاد قدس سره می‌فرماید این جا تراحم می‌شود، تراحمات است. ما می‌گوییم از

تراحم نیست. دوتا حکم نیست که با هم تراحم می‌کند، سرجمع یک حکم دارد عقل، از باب تراحم، تراحم در جایی

است که دوتا حکم باشد.

س: سرجمع هم که بگویید خلاصه حرف مستشکل، حرف متینی است. می‌گوید آقا این چیزی که می‌آید انقلاب

می‌کند از بالذات، یا نه

ج: بالذات یعنی چه؟

س: همین که شما می‌فرمایید که از اول درک نمی‌کند حُسن عقل را، چه آن را بگویید چه این که بگویید به خاطر این لازم است، هر کدام این دوتا را بگویید این مستشکل حرفش این است می‌گوید فقط منحصر به حد وسط اختلال نظام نیست؛ چیزهای دیگر هم هست؛ این را چه جوری می‌توانید جواب بدهید؟

ج: نه، ما عرض‌مان این است؛ می‌گوییم که چیزهای دیگر، آقای آخوند، اولاً یک حرف از آقای آخوند می‌زنیم، یک حرف خودمان عرض می‌کنیم. از آقای آخوند می‌فرماید جاهای دیگر تزامم است؛ یعنی عقل این جا حکم دارد، این جا هم حکم دارد منتها تزامم می‌شود، عقل می‌گوید اهم را بگیر، اگر مساوی هم هست مخیر هستی؛ مثلاً می‌گوید شما در ملبست احتیاط کنی، در مسکن هم احتیاط کنی، هر دوی آن را بخواهی احتیاط، این خوب است احتیاط در این، در این هم احتیاط خوب است اما اگر بخواهی در هر دو احتیاط بکنی این بر تو عسر لازم می‌آید نه حرج، نه اختلال نظام، عسر لازم می‌آید. حالا که عسر لازم می‌آید، یا این را انتخاب کن یا آن را انتخاب بکن، مخیری، خواستی این را انتخاب بکن خواستی، این این جا می‌شود تزامم اما یک جایی هست که عقل اصلاً نمی‌گوید هم آن حسن هم است هم این حسن است، اصلاً می‌گوید این حسن نیست، این کار قبیح است مثل اختلال نظام؛ مثل اختلال نظام اصلاً می‌گوید این کار قبیح است که تو احتیاط بکنی، احتیاطی که منشأ اختلال نظام می‌شود نه حُسن که ندارد هیچ! قبیح دارد. نه امر بین دوتا چیز هست، تو حالا مخیری یا یکی اهم است، آن را انتخاب بکن، نکردی بیا این یکی دیگر را انتخاب بکن، این جوری نیست؛ ببینید در تزامم این جوری است. در تزامم چه می‌گوییم؟ می‌گوییم اگر یکی اهم است، قدرت را صرف آن بکن؛ حالا اگر صرف آن هم نکردی آمدی دیگری را انجام دادی اشکال ندارد؛ بالاخره آن هم حُسن دارد یا می‌گوید مخیری یا می‌گوید صرف این بکن اگر اهمی در کار است اما در این جا می‌آید چه می‌گوید؟ در موردی که اختلال نظام لازم می‌آید اصلاً می‌گوید حُسنی ندارد نه این که با یک چیز دیگری تزامم پیدا می‌کند. این حُسنی ندارد، این بلکه قبیح دارد. عقل حکم به قبیح آن می‌کند و می‌گوید احتیاط، این جا قبیح است.

س: اگر احتیاط با واجب تزامم کرد حکم دارد یا ندارد احتیاط؟

ج: این حالا تا ببینیم آن ...

پس بنابراین، این یک مطلب؛ مطلب دوم این است که ما می‌گوییم در احکام عقلیه تزامم نیست؛ در خود احکام عقلیه تزامم نیست بلکه در آن جا چیست؟ آن حرف آقای آخوند بود. می‌گوییم در احکام عقلیه سرجمع حکم

می‌کند. نتیجه نهایی را عقل می‌بیند و حکم می‌کند. بله، حکم‌های تقدیری که واقعاً حکم نیست؛ یعنی اگر این‌ها نبود، این جور بود.

س: پس اشکال را قبول دارید که نه، اگر وقتی که باید سرجمع حساب کند فقط شرط اختلال را نگو؛ همه را بیا بگو

ج: مثل این که عقل می‌گوید، شوخی می‌کنند می‌گویند این خانم اگر زن نبود دایی من بود. بله، ایشان اگر زن نبود دایی من بود یا این مرد اگر مرد نبود خاله‌ی من بود. این که فایده ندارد که، بله آن حکمی که الان می‌فهمد، آن چیست؟ آن این است که سرجمع حکم می‌کند یا حسن است یا قبیح است. حالا فرمایش شما چیست؟

س: حالا می‌گویم اگر احتیاط با یک امر واجبی تراحم پیدا کرد،

ج: یعنی چه با یک امر واجبی؟

س: یعنی اگر قرار است احتیاط بکند، مثلاً طلبه، طلبه واجب است درس بخواند، این می‌خواهد اگر احتیاط در پول، در اکل و شرب است درس نمی‌تواند بخواند. این واجبش به زمین می‌ماند، احتیاط

ج: آن جا احتیاط حسن نیست؟

س: دیگر اختلال نظام هم نیست؛ پس موردی داریم، ایشان آقای حائری می‌خواهند بگویند مورد، در همان منحصر به اختلال نظام نیست که حسن احتیاط را از بین می‌برد، چیزهای دیگری هم داریم که حسن احتیاط را از بین می‌برد مثلاً عقل نمی‌گوید حسن است مثل همین مثالی که زدیم.

ج: بله، درست است. منتها تراحم نیست.

س: تراحم نباشد.

ج: ما می‌گوییم تراحم نیست؛ یعنی استاد که فرموده موارد تراحم، اشکال ما این است که ما موارد تراحم نیست.

س: در تراحم می‌گوید می‌گوییم تراحم؟؟ حکم نمی‌کند؟؟

ج: نه این جا حکم نمی‌کنند. حکم نمی‌کنند. بله، و لکن این حرف شما خوب است. حرف خوبی است، به نفع آقای حائری است.



س: حاج آقا،؟؟ اختلال نظام را از دلیل شرعی کشف کردیم که اختلال نظام یک چیزی است که در تمام موارد مثلاً مرحوم آقا گفتند که اگر اصل دین به خطر بیفتد شاید مثلاً آدم لازم باشد که نظام طاغوتی هم علیه او مثلاً چیز کند، قیام کند. این اختلال نظامی که هیچ مصلحت و مفسده‌ای با این درگیر نمی‌شود را از کجا استفاده کردید؟

ج: با چی؟

س: با اختلال نظام، این که می‌گوییم اختلال نظام یک مفسده‌ای است که هیچ مصلحت و مفسده‌ای را یارای تزامم با این نیست لذا؟؟ از دلیل شرعی استفاده کردید؟

ج: نه، عقل، دلیل شرعی هم هست، عقل هم هست.

س: دلیل شرعی آن چیست؟

ج: دلیل شرعی از ضروریات مذهب است، از ضروریات دین است که شارع اختلال را نمی‌خواهد فلذا فرموده «لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ مِنْ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» چرا؟ چون اگر نباشد اختلال لازم می‌آید. غارت و کشتار و عدم امنیت و همه چیز، این دنبال این است که حکومتی نباشد. وقتی حکومت نباشد نمی‌شود زندگی کرد. چرا؟ برای این که خدای متعال بشر را خلق کرده برای یک اهدافی، اگر اختلال باشد، آن اهداف قابل عمل نیست.

س: آن وقت هر نظام؟ یکی می‌گوید من قضاوت را در نظام مثلاً پهلوی قبول نمی‌کنم.

ج: نه، اختلال نظام معنایش این نیست؛ آن نظامی که شما می‌گویید یعنی رژیم، این معنای آن نظامی که شما می‌گویید به معنای رژیم است.

س:؟؟ اختلال پیش می‌آید

ج: اختلال نظام زندگی نه یک رژیم، اختلال نظامی که این جا می‌گوییم یعنی نظام زندگی به هم بخورد.

س: آن هم منجر می‌شود. اگر حوزه بگوید ما اصلاً

ج: نه، منجر نمی‌شود. الان مثلاً نظام آمریکا، الان زندگی آن جا مختل است؟ نه، زمان طاغوت زندگی مختل بود؟ نه، یک معایبی داشت نه این که زندگی مختل بود. مختل بودن یعنی دیگه نه امنیت ندارد. کسی نمی‌تواند... آرامش کسی اصلاً ندارد، هیچ کس کارهای زندگی خودش را نمی‌تواند، نماز نمی‌تواند بخواند، روزه نمی‌تواند بگیرد، حج

نمی‌تواند برود، زندگی نمی‌تواند بکند، آب و نانش را نمی‌تواند فراهم بکند، اختلال یعنی این، آن اختلالی که این جا گفته می‌شود یعنی این؛ این نظام یعنی نظام زندگی نه نظام به معنای رژیم و امثال این‌ها باشد.

س: وقتی علیه آن شما قیام می‌کنید خود به خود در جامعه ناامنی پیش می‌آید

ج: بله؟

س: همین قیامی که شما می‌گویید علیه آن حکومت، ناامنی پیش می‌آید در جامعه، خیلی از افراد نمی‌توانند، همین؟؟ نتواند در آن شرایط خیلی‌ها این‌ها می‌شود، امنیت‌شان از بین می‌رود.

ج: عجیب است آقا، مشکل، موقتاً مشکلاتی پیش می‌آید نه این که نظام از بین می‌رود و نمی‌توانند، اختلال نظام لازم نمی‌آید آن جا؛ بله اگر انقلابی اختلال نظام واقعاً از آن، آن هم برای نه برای کوتاه مدت، بله آن هم اشکال دارد.

بحث دیگری که داشتیم که وقت گذشت، می‌خواستیم آن را عنوان بکنیم این است که آقای آخوند یک جمله‌ای دارند می‌گویند حالا که اختلال نظام لازم می‌آید، از یک احتیاطی اختلال نظام لازم می‌آید، این معنایش چیست؟ معنایش این است که اصلاً احتیاط را آن جا بگذار کنار یا نه؟ احتیاط اضافی آن جا جا دارد؟ این را باید دیگه حالا توضیحش را فردا عرض کنیم که وقت گذشته

وصلی‌الله علی محمد و آله الطاهرين

## جلسه ۱۰۱

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

خب فرمودند که وجوب احتیاط یعنی احتیاط، حُسن احتیاط، عقلاً و شرعاً مشروط است به این که منجر به اختلال نظام زندگی انسان فرداً او جمعاً نشود. حالا اگر موجب اختلال می‌شود آیا مقتضای این شرط این است که مطلقاً دیگه دست از احتیاط باید برداشته شود و دیگر احتیاط مطلقاً حسن نیست یا این که نه، مقتضای این شرط این است که تبعیض در احتیاط انجام بشود؟ قهراً مقتضای این شرط، این نیست که به مجرد و به صرف این که اختلال

نظامی پیش بیاید، بالمره دست از احتیاط کشیده بشود چون اگر می‌توان کاری کرد که اختلال نظام هم لازم نیاید ولی مهماً ممکن احراز خواسته‌ی مولا بشود، امتثال خواسته‌ی مولا بشود لا اشکال در این که عقل، این را حسن می‌داند و شرع هم حسن می‌داند. حالا در مقام تبعیض، دو صورت کلی متصور است؛ صورت اول این است که این امر.... یعنی در دو جا بحث متصور است؛ جای اول این است که یک واقعه‌ی ویژه‌ی خاصه‌ای است که گفتیم احتیاط در آن جا منجر به اختلال نظام می‌شود. این جا روشن است که دیگه، این جا باید آن مورد را، احتیاط در آن مورد را ترک کند. اما اگر احتیاط و این انجرار به اختلال نظام از ضمّ احتیاط‌ها با یکدیگر پیدا می‌شود؛ احتیاط در این مورد، احتیاط در آن مورد، احتیاط در آن مورد، مجموع این احتیاط‌ها وقتی کنار هم گذاشته بشود اختلال نظام لازم می‌آید، حالا اختلال نظام شخصی یعنی زندگی شخصی‌اش مختل می‌شود؛ این که در مآکث احتیاط کند، در مسکنش احتیاط کند، در ملبسش احتیاط بکند، در رفت و آمدهایش احتیاط کند، بخواهد در همه‌ی آن امور احتیاط کند، در مسیرش احتیاط کند، هر خیابانی که مثلاً فرض کنید که دولت کشیده بخواهد دیگر ر آن جا راه نرود و امثال این‌ها، همه‌ی این‌ها را بخواهد احتیاط بکند دیگه، مثلاً می‌خواهد برود بیرون شهر، این طوری برگردد بیاید، تازه اگر آن بیرون شهر، همه‌ی جاهایش اراضی چه باشد و یا همین مشکلاتی که خیابان‌ها دارد آن‌ها نداشته باشد. اصلاً می‌خواهد این جوری زندگی کند، این اختلال در زندگی‌اش پیدا می‌شود. این ضمّ وقایع به هم و احتیاطات مختلف به همدیگر، یمنجری اختلال النظام. در این موارد سه راه پیش رو دارد برای تبعیض؛ یکی این که به حساب احتمال فقط مشی بکند؛ یعنی هر جا احتمال بیشتری به این می‌دهد که حکم شرع وجود داشته باشد آن را فقط مد نظر قرار بدهد، به محتمل‌ها کار نداشته باشد، فقط به احتمال‌ها کار داشته باشد. اگر یک جا مظنونش این است که این حرام است، مظنونش این است ولو این که حجت شرعی دارد برای این که اشکال ندارد، اماره‌ای است، فتوایی است، چیزی است که اشکالی ندارد اما مظنونش این است که این حرام است. از آن‌هایی که مظنونش هست اجتناب بکند و ببیند که اگر از مظنون‌ها اجتناب بکند ولی در بقیه، آن‌هایی که دیگر مشکوک است یا موهوم است، اجتناب نکند، ببیند اختلال نظام لازم نمی‌آید. این جا اقتضار کند بر اجتناب از مظنونات، یا این که می‌بیند از مظنون و مشکوک، پنجاه پنجاهی‌ها از این‌ها اجتناب بکند و موهومات را دیگر بگذارد کنار، باز می‌بیند اختلال نظام لازم نمی‌آید، همین کار را بکند. این یک روش است.

روش دوم این است که نه، به محتمل‌ها بنگرد. در این وقایع ببیند، آن جاهایی که در این مسائل زندگی، آن جاهایی که محتمل‌ها، یک محتمل‌های مهمی است؛ یک جاهایی هست که بله، احتمال حرمت می‌دهد، احتمال ترک وجوب می‌دهد اما این‌ها یک چیزهایی نیست که آن محتمل‌ها امور خیلی عظیمه‌ای باشد حالا مثلاً احتمال می‌دهد که

فرض کنید که نماز جمعه هم واجب باشد شرکت کردن در آن، می‌رود شرکت می‌کند. اما کار به محتمل‌ها ندارد اما راه دوم این است که بر اساس محتمل‌ها بیاید تدبیر کند تبعیض را و آن‌هایی که در نظرش می‌آید، مثلاً برای فروش است، برای دماء است، برای حقوق ناس است، در این‌ها بیاید احتیاط بکند. این‌ها را در این موارد احتیاط کند اما در مواردی که مربوط به ناس نمی‌شود و این‌ها، در آن‌ها دیگر احتیاط نکند. این هم به محتمل‌ها پیردازد فقط، بگوید من در این دایره ولو این که آن محتمل، موهوم باشد یا مشکوک باشد، به این اشکال ندارد. به احتمال اشکال ندارد، فقط به نفس محتمل‌ها توجه می‌کند، از احتیاط در آن‌هایی که محتمل‌های مهمی است فقط در آن دایره احتیاط می‌کند، در بقیه احتیاط نمی‌کند فلذا اختلال نظامی لازم نمی‌آید.

حالت سوم این هست که تلفیق کند؛ احتمال و محتمل را با هم تلفیق کند، آن جاهایی که محتمل مهم است و احتمالش هم احتمال بالایی است، مظنون است. محتمل‌های مهم که مظنونش هست، این جا حرمت هست، این جا چه هست، آن جا چه هست، این جوری و دیگر موهوم‌ها را بگذارد کنار، مشکوک‌ها را هم بگذارد کنار. اگر ببینی این جوری بکند، این باز به اختلال نظام نمی‌انجامد می‌آید این راه را انتخاب بکند، پس تا حالا شد فقط به احتمال؛ دوم، فقط به محتمل سوم، تلفیق بین احتمال و محتمل، این جوری محاسبه بکند. از اول وقتی می‌بیند که اگر بخواهد احتیاط کند، به این جا می‌انجامد، به اختلال نظام می‌انجامد، این جوری تدبیر بکند و راه چهارمی هم وجود دارد و آن این هستند که بگوید نه، ما همین جور احتیاط می‌کنیم تا دیگه تفصیل که به محتمل نگاه کنیم، به احتمال نگاه کنیم، تلفیقی نگاه کنیم نه، همین جور دیمی احتیاط می‌کنیم در زندگی تا وقتی که به مرز اختلال رسیدیم؛ وقتی به مرز اختلال رسیدیم دیگه چه کار می‌کنیم؟ دیگر احتیاط نمی‌کنیم. این هم یک روش است؛ این چهار روش وجود دارد. حالا از بین این چهار روش... چون فرض این است که، فرض ما در این جا چیست؟ این هست که حسن احتیاط است و الا اگر احتیاط هم نکند، مشکلی ندارد. الان فرض این است دیگر، حجت دارد. ما فرض انسداد را الان بحث نمی‌کنیم یا جاهایی را که مقرون به علم اجمالی است فعلاً بحث نمی‌کنیم، همه‌ی این راه‌ها وجود دارد منتها کدام بهتر است؟ محقق خوئی قدس سره در مصباح الاصول فرموده این که بیاید یک روش واحدی را انتخاب بکند نه این که دیمی همین طور بیاید جلو، بگوید تا هر جوری شد، از آن به بعد دیگر احتیاط را بگذارد کنار، نه، یک روش واحدی را انتخاب کند، آن‌هایی که مثلاً مظنونش هست همیشه آن‌ها را ترک بکند یا در روش‌های دیگر که عرض کردیم، این بهتر است، چرا؟ به خاطر احادیثی که فرموده است که عملی که یدوم علیه بهتر است از عملی که گاهی انجام می‌شود گاهی هم ترک می‌شود؛ یعنی کآنه این مسئله هم در اخلاق هست هم در جاهای دیگر هست که شما یک عمل را بر آن استمرار داشته باشید، این بهتر است از این که یک روز این جور، یک روز آن

جور، یک روز آن جور، این خیلی به جایی نمی‌رسد، نتیجه‌ی کافی را نمی‌دهد بلکه یک راهی را انتخاب کنید بر آن راه دوام داشته باشید، پیوسته بر آن راه باشید، این به نتیجه مطلوب *إن شاء الله* می‌رسد. در علوم هم همین جور است؛ مرحوم امام قدس سره وقتی که مرحوم حاج احمد آقا درس خارج می‌خواستند برود، یک نامه‌ای برای او نوشتند، یک چند سطری هست؛ این نامه در مجله‌ی حضور و این‌ها هم به خط اما چاپ شده، ایشان فرموده ابتداءً چند تا درس برو، هر کدام دیدی تو استفاده می‌کنی، آن را انتخاب کن، دیگر بر او مستمر باش! این جوری نباشد چند ماه این جا، چند ماه آن جا، چند ماه... به جایی نمی‌رسی؛ اول برای انتخاب درس‌هایی را برو، هر چه را دیدی که دیگه خودت، حالا تو با خصوصیات که داری، این را استفاده می‌کنی، دیگر بر او مداومت داشته باش! در تحصیل هم همین جور است، در درس هم همین جور است، در اخلاق هم همین جور است، در احتیاط هم حالا آقای خوئی فرموده همین طور است که یک روش واحد را انتخاب کند، دیگر بر او استمرار داشته باشد. بنابراین این....

س: استاد این را از؟؟ چه استفاده کردید؟

ج: بله آقا؟

س:؟؟ این را از روایت استفاده کردید؟

ج: بله، از روایت استفاده کردم.

س: بحث ما اصلاً روایی نیست؟؟

ج: نه، از این که این را «القلیل الذی تدوم علیهِ خَیْرٌ مِنْ کَثِیْرٍ لَا تدوم علیهِ»

س: حاج آقا «خَیْرٌ مِنْ کَثِیْرٍ مَمْلُوْلٍ مِنْهُ».

ج: بله؟

س: این روایت «خَیْرٌ مِنْ کَثِیْرٍ مَمْلُوْلٍ مِنْهُ».

ج: «لا تدوم علیهِ» آن که ایشان نقل کرده این است «خَیْرٌ مِنْ کَثِیْرٍ لَا تدوم علیهِ». این هست؛ این مضمون در روایت هست. از این روایت استفاده می‌کنیم یعنی که شارع این ارشاد را فرموده است، بر اثر این ارشاد از این طرقی که گفتیم، بنابراین....

س: بحث کثیر و قلیل نیست؛ بحثی که در بحث احتیاط ما هست، نوع روش احتیاط است؛ بحث قلیل و کثیر و؟؟

ج: نه، صحبت سر «القلیل الذی» به قلیل آن کار نداریم، به این که «تدوم علیه»، همان کم را هم اگر فرموده، وقتی کم را هم فرموده مداومت بر آن داشته باشید پس در این جا هم آن همیشه مثلاً در این کار احتیاط می‌کند، فرض کنید که می‌گوید که من در ملبسم می‌خواهم احتیاط کنم، این اگر همیشه این احتیاط در ملبس را مراعات بکند، از این که لباس مثلاً غضبی واقعی یا حرام واقعی پوشیده باشد، بالاخره چه شده، اجتناب کرده تا آخر، اما اگر نه، یک روزی در ملبسش، فردا نه، ملبس را دیگر کار ندارد، در ماکلش، پس فردا هر دوی آن را کار ندارد، در مسکنش، آن فردا کار ندارد، در مسیرش، هر روزی یک جایی را احتیاط می‌کند. بالاخره این در آن واقع می‌شود در آن‌ها، هیچ کدام از این‌ها به نتیجه نهایی نمی‌رسد اما اگر در یکی از آن‌ها را انتخاب کند، در او احتیاط بکند بالاخره از آفات آن راه، دیگر مصون مانده تا آخر، اما اگر یک روزی در این احتیاط می‌کند، یک روزی ...، بله، حالا دنگش می‌گیرد می‌گوید امروز غذاهای مشته نخوریم، فردا غذاهای مشته را می‌خورد می‌گوید لباس‌های مشته را نپوشیم، پس فردا می‌گوید عیب ندارد، حالا این‌ها هم که جایز که هست، حالا ما در این احتیاط نمی‌کنیم، در مسیرمان بیایم احتیاط، حالا امروز از این مسیر نمی‌رویم، می‌رویم دور می‌زنیم از یک جایی می‌رویم که در این مسیرهایی که حالا به حسب ظاهر شرع هم جایز است رفتنش، حرف سر این جاها است ها! این جا جایز است، حالا این، بنابراین این واقع می‌شود در این آفات هر کدام از این‌ها،

س: ارشاد را می‌خواهید با این درست بفرمایید؟

ج: بله؟

س: ارشادیت را؟

ج: از این روایت این ارشاد دارد می‌شود به این که

س: چه کسانی را ارشاد می‌فرماید...از کجا؟؟

ج: خیر، بهتر است. بهتریت که معنای الزام که نیست، می‌گوید بهتر است.

س: نه، ارشاد که

ج: ارشاد اشاره؟؟

س: هم با مولوی هم با ارشادی، ارشاد از کجا در می‌آید... خیر یعنی خوب است. این که ارشاد است که خودتان فرمودید؟؟ که ارشاد است از خیریت در نمی‌آید که،

ج: نه، دارد این‌ها را دارد راه تدبیر امور را به ما یاد می‌دهد.

س: یاد می‌دهد

ج: بله، این لسان، یک لسان دیگر، این لسان این روایات، لسان وعظ و ارشاد و این‌ها است؛ نه این که امر مولوی نمی‌کند که، لسان دارد راهنمایی می‌کند، می‌گوید این بهتر از آن است. این لسان، همین که می‌گوییم فهم عرفی داشته باشید، همین است دیگر، فهم عرفی همین است بله؛ آدم این روایاتی که می‌خواند می‌بیند لسان، لسان چیست؟ راهنمایی است، لسان ارشاد است که می‌خواهند راه را به ما نشان بدهد؛ این بهتر از آن است. نه که واجب است این کار را بکنی، واجبات را به راه نمی‌گویند.

س: دوتا اصطلاح را دارید با هم می‌فرمایید، وعظ را قبول داریم ولی وعظ ملازم با ارشاد اصطلاحی، ما این را؟؟

ج: این لسان، لسان وعظ است.

س: وعظ درست است، قبول؛

ج: وعظ هم یعنی همین، وعظ یعنی چه؟ یعنی راهنمایی دارد می‌کند نه این که دارد امر مولوی می‌کند؛ یعنی اگر کسی واقعاً آن کار را هم انجام بدهد بعد مداومت نداشته باشد، یک روزی نماز شب می‌خواند، یک دفعه دیگه نه، قرآن می‌نشیند می‌خواند به نام نماز شب، این‌ها که بد نیست؛ نه این که آن غلط است، آن ثواب‌های خودش را دارد اما این می‌گوید که آقا نه، یک راه را انتخاب بکن، بر او مداومت داشته باشد، حالا حداکثر گفتند بعضی که یک سال، اقل یک سال مداومت داشته باش تا آن کار تو به شب لیلة القدر هم بخورد که لیلة القدر هم درست مشخص نیست کجاست که «خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ» (قدر/۳) در آن‌ها، این عمل را ادامه بدهد یک سال که لا اقل در لیلة القدر هم واقع بشود، آن فضیلت «خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ» آن برای درست بشود بعد حالا سال دیگر تغییر بده، حالا یک کار دیگر، بعد همین جور، این‌ها یک اموری است که برای راهنمایی است؛ حالا شما دل‌تان می‌خواهد هر چه شارع گفته بگویید مولوی است؟ خیلی خب، لکم الخيار، اما

س: «حاج آقا، مقابله؟؟ ارشادی آخه ظرفیت شما؟؟» ما عرض می‌کنیم ارشادی نیست، شما می‌گویید که

ج: ما استظهار می‌کنیم بالجزم و یقین که این‌ها اوامر مولوی نیست و ارشاد است.

س: مولوی هم می‌تواند غیر قطعی باشد، آخر ما می‌گوییم ارشادی؟؟ معلوم است قطعی نیست.

ج: این‌ها دیگر استظهار است دیگه، استظهار که نمی‌شود کاریش کرد. ما و شما دعوایمان سر استظهار است. ما می‌گوییم ظاهر این عبارت این است.

س:؟؟ کسی که؟؟ می‌گیرد، نمی‌تواند بگوید من کمتر احتیاط کردم نسبت به آن کسی که سه روش را می‌گیرد، گاهی عمل می‌کند یا برعکس، بعد اگر یکی از طرق مثلاً با یک دلیل خاص و دلیل عقلی نشان داده بشود که این روش احتمال اصابه‌اش به واقع بیشتر است، او مطابق واقع، ولی از این روایت که بگوییم «قلیل یدوم و کثیر لا یدوم» این جا صدق می‌کند، نه هیچ کدام هم از لحاظ اصابه به واقع فرقی نمی‌کند، چه کسی که؟؟ به شما بگوید چه کسی که روش را عوض می‌کند، هیچ کدام نمی‌تواند بگوید من از لحاظ احتمال اصابه به حکم واقعی و از شما بیشتر هستم. این مصداق قلیل و کثیر

ج: در آن ناحیه‌ای که مداومت کرده، قهراً همین طور است.

س: بالاخره آن ناحیه‌ای که رها کرده، چون آن جا احتمال اصابه به واقع بیشتری داشته؛ یعنی هیچ کدام را نمی‌توانیم به حساب احتمالات بگویند من اگر؟؟

ج: شما دیگر باید با شارع مباحثه کنید. شارع این جوری فرموده؛

س: ما عرض‌مان این است که؟؟

ج: نه، شارع دارد هدایت می‌کند، شارع دارد تبیین می‌کند. امر مولوی است، شارع دارد راه را نشان می‌دهد.

س: حاج آقا این جا مقام می‌خواهم عرض کنم که این روایت بیگانه از بحث ماست. عرض ما این است.

س:؟؟

ج: وجه بیگانگی آن را نفهمیدم چیست.

س:؟؟ قلیل و کثیر دارد می‌فرماید. این جا هیچ کدام

ج: نه، می‌دانم



س: احتمال اصابه به واقع، مصداق قلیل و کثیر نیست.

ج: نه، نه، عرض کردم درست است موضوع این جا «قلیل» تدوم علیه خیر من کثیر لا تدوم علیه» درست است در قلیل و کثیر فرموده، احتیاط را فرموده، موضوع... ولی ما از این یک مطلبی را اصطیاد می‌کنیم، استفاده می‌کنیم و آن این است که ادامه‌ی بر یک کار این بهتر است از این که ادامه ندهی، هر وقت یک کار خیری را جدا جدا جدا جدا انتخاب بکنی و انجام بدهی؛ این از این روایت ادامه بر کار را می‌فهمیم که حسن است و کار خوبی است؛ حالا ما بیا بیا در ناحیه‌ی امور مهمه قرار بدهیم، این بهتر از این است که نه، یک دفعه مهم، یک دفعه به اهم، یک دفعه مهم، یک دفعه احتمال، یک دفعه یک چیز دیگر، یک دفعه یک چیز دیگر،

س: حاج آقا، ما همین را هم از این روایت متوجه نمی‌شویم. ما از این روایت این را متوجه می‌شویم که اگر شما؟؟

ج: استدلالی به این روایت نکنید، بگویید این‌ها برائت است؛ اگر متوجه نمی‌شوید از این خیلی خب نکنید.

س: مثل اشکال امام است در امور تدریجی.

س: ..... مثلاً ما مستحبات انجام بدهیم به جای روزی بیست رکعت نماز بخوانیم دو روز بعد خسته بشویم و لش کنیم، روزی دو رکعت نماز بخوان ولی ادامه بده؛ این دو وجه ... ما این جوری متوجه می‌شویم نه این که حالا شما طرق را می‌خواهید انتخاب کنید....

ج: مثلاً شما در نمازتان احتیاط نکنید، حالا در کارهای دیگر احتیاط نکنید، در نمازهای تان به قول مرحوم آقای بروجردی که مرحوم والد می‌فرمودند، ایشان در نماز وقتی که به جایی می‌رسید که دلیل نبود با برائت می‌شد درست کرد، ایشان احتیاط می‌کردند در نماز. می‌گفتند نماز عمود دین است «إن قبلت قبل ما سواها و إن ردّت ردّ ما سواها» پس ما یک کاری نکنیم نماز را اقلاً بتوانیم احراز کرده باشیم که همان جوری که شارع گفته بجای آوردیم تا آن آثاری که برای نماز واقعی و صحیح است بله؛ حالا ما در ناحیه‌ی نمازمان چه کار می‌کنیم؟ بله، یک لباسی یک چیزی که دیگر صد درصد می‌داند حلال است و فلان، این را گذاشته موقع نماز آن‌ها را می‌پوشد، حالا وقت برای کارهای دیگرش و این‌ها نه، همان می‌پوشد می‌رود. یعنی در فقط نمازش این احتیاط‌ها را می‌کند، از نظر مکانش، از نظر آبی که می‌خواهد با آن وضو بگیرد، از نظر طهارتش، از این‌ها فقط در نماز ....

س: این شاهد مثال برای فرمایش شما نیست حاج آقا، خودتان....

ج: چه کار می‌کند؟ این احتیاطی است که یدوم علیه؛ محقق خوئی می‌فرماید «أن يختار الاحتياط في بعض الافراد الارضية دون بعض حتى لا ينتحل امر للاختلال النظام ابدأ» چون همین جا را که، در بقیه را که چون احتیاط نمی‌کند فقط در این محدوده احتیاط می‌کند دیگر به اختلال نظام نمی‌انجامد «و لعل هذا الطريق الثاني أولى لما ورد عنهم(ع) من ان القليل الذي تدوم عليه خير من كثير لا تدوم عليه» دیگر کفایت مذاکرات است در این باب.

پس بنابراین این طریقی است، ما گفتیم چهار راه هست، به کلام محقق خوئی که مراجعه بفرمایید می‌بینید که بعضی از نقائص در آن بیان ایشان وجود دارد، چهار راه ما گفتیم وجود دارد. بعد همین طور که ایشان فرمودند و آقای آخوند هم در کفایه فرموده «كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر» یعنی از اول کار فهمیده که این بخواهد احتیاط تام داشته باشد به اختلال نظام می‌انجامد؛ «ترجیح بعض الاحتیاطات احتمالاً أو محتملاً» این احتمالاً او محتملاً مانعة الجمع نیست و لذا از در عبارت آقای آخوند هر چهارتا درمی‌آید که احتمالاً او محتملاً، احتمالاً تنها، محتملاً تنها، تلفیقاً یا این برای کسی که إلتفت؛ آن که ملتفت نشده، قهراً دیمی این کار را کرده، حالا به سرمرز این رسیده. عرض می‌کنیم که کسی که از اول هم ملتفت نبوده، باز ایشان تقیید کرده به این که «لمن التفت من أول الأمر» نه، کسی ملتفت نبوده، همین جور آمده در همه‌ی وقایع احتیاط کرده، رسید به جایی که دیگر اگر بخواهد احتیاط کند این جا چند صورت دارد؛ یک صورت این است که بخواهد به احتیاط کالسابق بکند این به اختلال نظام می‌انجامد ولی این اگر از حالا به بعد با تدبیر بکند احتمالاً او محتملاً او تلفیقاً نه، پس این جوری نیست که این فقط کسی باشد که از اول حواسش جمع بوده؛ کسی که اگر از اول هم حواسش جمع نباشد و همین جور در همه‌ی وقایع احتیاط کرده تا رسید به سرحدی که دیگر اگر بخواهد احتیاط آن جوری انجام بدهد در همه‌ی وقایع چی می‌شود؟ اختلال نظام لازم می‌آید. این آدم هم چند صورت دارد، یک وقت دیگر کار به جایی رسیده که حتی یک احتیاط هم بخواهد بکند اختلال نظام لازم می‌آید، باید ترک کند؛ اما اگر نه، الان به سرحدی رسیده که اگر بیاید تدبیر بکند و تبعض در احتیاط قائل باشد احتمالاً، محتملاً، تلفیقاً نمی‌شود، باید همین کار را بکند. پس بنابراین این قیدی هم که در کفایه فرموده است که این برای اول وقت است اما اگر اولش نبود دیگر باید بالمره ترک کند، این هم باید اصلاح بشود. این بحث تا این جا تمام شد، ما یک استدراکی داریم از بحث اول مان که حسن احتیاط باشد؛ آقای آخوند و بزرگان معروف در اصول این است که فرمودند که لا اشکال و لا ریب در این که احتیاط حسن عقلاً و شرعاً. این مطلب.

من آن روز یادم آمد فرمایشی که از شیخنا الاستاد آقای حائری در درس در بحث استصحاب بود گمان می‌کنم شنیدم، این به ذهنم یک مرتبه آمد که ایشان این‌طوری می‌فرمود، بعد دیدم که حالا بعضی از علما هم نظیر این مطلب را فرمودند مثل صاحب المحکم؛ و آن این است که این‌ها فرمودند ما روایاتی داریم که از این روایات استفاده می‌شود نه، احتیاط در بعض موارد این حسن نیست و هیچ فایده‌ای بر آن مترتب نیست؛ اگر نگوییم عدم حسن دارد لا اقل حسن نیست. پس این که بخواهیم بگوییم شرعاً احتیاط همه جا حسن است این تمام نیست و درست نیست. و هم‌چنین ما روایاتی داریم، بعض روایاتی داریم من الرسول (ص) و من الامام الصادق (س) که مضمونش این است که فرمودند که: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِرُخْصَةٍ كَمَا يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِعَزَائِمِهِ» خدای متعال دوست دارد که به رخصت‌هایش و اذن‌هایش اخذ بشود همان‌جوری که دوست دارد که به عزائم‌ش و فرائض‌ش اخذ بشود. وقتی ما در مسأله برائت داریم، اذن داده خدای متعال این رخصت خدای متعال است، چرا این‌جا می‌گویید احتیاط حسن است؟ خدا دوست دارد به این برائت اخذ بشود؛ شک کرده به نحو شبهه... در شبهات حکمیه و جوبیه برائت جاری می‌کند، دیگر احتیاط چی هست این‌جا؟ خدا دوست دارد به این برائتی که جعل کرده در شبهات حکمیه و جوبیه اخذ بکند. در شبهات تحریمیه هم برائت جعل فرموده، اذن داده، دوست دارد که به این برائت اخذ بشود، به این ترخیص اخذ بشود، چرا شما می‌گویید احتیاط حسن است؟ وقتی این چنین شد حتی ممکن است بگوییم حسن عقلی هم ندارد؛ چرا؟ برای این که حسن عقلی معلق است، شما برای احترام مولا، برای این که خواسته‌ی مولا عقل بر این جهت دارد می‌گوید، دیگر عقل که کاسه‌ی داغ‌تر از آتش که نیست، به‌خاطر این که خود مولا می‌گوید من این را دوست ندارم، من آن را دوست دارم، احتیاط را دوست ندارم، دوست دارم به ترخیص من اخذ بکنید، پس عقل هم نمی‌گوید؛ شرع که نمی‌فرماید، عقل هم که تعلیقی است، پس بنابراین این معلق علیه هیچ‌وقت... عقل هم نمی‌گوید؛ این حاصل مطلبی است که ما در این‌جا داریم.

اما آن روایاتی که (حالا در این فرصت کوتاهی که داریم من آن روایات را عرض بکنم) اما روایاتی که در این باب وجود دارد تا بعد ببینیم جواب این مطالب چی هست؟ اول آن روایتی را می‌خوانم که از شیخنا الاستاد شنیدم، ایشان در روایات وارده‌ای در استصحاب، صحیحیه زراره که آن‌جا این‌جوری است یک فراز از آن صحیحیه زراره، سه تا صحیحیه زراره داریم، یکی از صحیحیه‌های زراره این فراز در آن هست «قُلْتُ فَهَلْ عَلَىَّ إِنْ شَكَّكَتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ» سؤال کرد که می‌دانم یک قطره دم رئاف او شئی آخری خورده به لباسم، حضرت فرمود که باید آن را پیدا کنی. گفت که نمی‌دانم کجاست؟ گفت آن ناحیه‌ای که می‌دانی، حضرت فرمودن آن ناحیه را باید؛ حالا هی سؤال طرح کرده تا به این سؤال می‌رسد که «قُلْتُ فَهَلْ عَلَىَّ إِنْ شَكَّكَتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ» آیا به

عهده‌ی من هست که اگر شک کردم در این‌که آیا شی‌ای به ثوبم اصابه کرده یا نه؟ «أَنْ أُنْظُرَ فِيهِ» فحص کنم؟ «قال: لا» حضرت فرمود: نه، در شبهات موضوعیه؛ این‌جا جای احتیاط است؟ «قال لا». «وَلَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تَذْهَبَ الشَّكَّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ» تنها و تنها... انما است که دلالت بر حصر می‌کند؛ تنها و تنها نظر کردن به این جهت می‌خورد که آن شکی که در دلت هست از بین برود، و الا هیچ فایده‌ای دیگر ندارد. این حصر فائده در ذهاب الشک نفس دلیل است بر این‌که این حُسن شرعی و عقلی ندارد و الا می‌گفتند نه کار خوبی است، اگر احتیاط حُسن بود کار خوبی بود، حصر نباید بفرماید در این‌که فقط فایده‌اش این است که شکات از در دلت این شک برود بیرون. این‌که حصر فرموده است فایده را در ذهاب شک معلوم می‌شود اثر دیگری، حُسن دیگری در این‌جا وجود ندارد، لا حُسن عقلی و لا حُسن شرعی.

س: استاد همین که شک از بین می‌رود خودش...

ج: نه، این نه، یا حالت نفسانی است یا حال روانی است؛ این بله، پس حُسن شرعی ندارد که شارع بگوید حتماً می‌خواهی شک در دلت نباشد، دلت می‌خواهد همه چیز را بدانی، آدم جستجوگر است دلش می‌خواهد وقایع برایش روشن بشود.

س: سببش ادراک واقع نیست؟

ج: نه، فقط شک را می‌خواهی از بین ببری و الا می‌گفت خوب است، برای این‌که درواقع نجس شده...

س: نه نه، سببش کشف و ادراک واقع نیست؟

ج: نه، نه، شک کرده .... این به خدمت شما عرض شود این روایت، پس این در البته این در کجاست؟ در طهارت و نجاست است دیگر، در این‌که ثوب نجس شده یا نه؟ آن مکان نجس شده یا نه؟ این چیزی که می‌خواهیم بخوریم نجس شده یا نه؟ در این محدوده است، در این‌جا از این روایت استفاده کردند که.

س: حاج آقا آن دو راه ... فرد متشرعی هست و می‌خواهد یک وقتی به مثلاً نجاست آلوده نشود و می‌خواهد در حکم الله بکند، دارد نگاه می‌کند...

ج: بله، حضرت فرمود نه لازم نیست فقط فایده‌اش این است، یعنی بیخود دنبال این چیزها نرو.

س: حاج آقا منشأ شک را حتماً در نظر می‌گیرد دیگر، اگر یک فرد لایبالی بود که اصلاً برایش ...

ج: همین فرد لایبالی نبوده حضرت می‌فرماید جز این فایده‌ای ندارد، همین که آدم لایبالی نیست، مهمّ به این هست که از نجاست واقعی اجتناب بکند و این‌ها، حضرت می‌گوید نمی‌خواهد، لازم نیست نگاه بکنی، فقط فایده‌اش این است که دیگر شکت از بین برود، شک از بین رفتن چه اثری دارد؟

س: این ملازمه‌ای ایجاد نمی‌کند.

س: اگر آن شک از جهت احتیاط باشد که اصلاً یک جوری تأیید می‌شود دیگر؛ حاج آقا بالاخره اگر طرف بول برایش مهم نباشد از روی عمد و ادراک عمومی که نمی‌خواهد برود این را نگاه کند، می‌خواهد بگوید که یک وقت....

ج: بله آن می‌خواهد این را برای امام بگوید، لازم نیست بگوید، امام می‌گوید لازم نیست؛ شما به‌خاطر این‌که می‌خواهی از نجاست واقعی احتراز بکنی، امام می‌گوید لازم نیست؛ این یکی...

س: نفرمود لازم نیست.

ج: چرا فرمود لازم نیست، فرمود: «لَا وَلَكِنَّكَ» این تتمه را حضرت برای چی فرمود؟ یعنی از نظر شرعی نه، «وَلَكِنَّكَ» این فایده‌ی تکوینی را دارد.

س: لا یعنی...

ج: لا یعنی لا، لیس علیک؛ گفت علی، حضرت فرمود: لا.

س: علی یعنی وجوب، ایشان می‌فرماید وجوب ندارد ولی حُسن که دارد، لکنک استدراکی است که وجوب ندارد ولی حُسن دارد.

ج: نه حُسن هم ندارد، فرموده فایده‌اش فقط ذهاب شک است، نه فایده‌اش امتثال امر احتط شارع است، نه فایده‌اش این است که درک واقع را می‌کنید؛ نه، و الا آن‌ها اگر بود آن‌ها را می‌فرمود.

س: آقا ملازم با عقل دیگر این‌جا ... ملازم با عقل دیگر ایجاد نمی‌شود، حُسن شرعی نداشت درست، ولی چون همین ذهاب‌الشک عقلاً یک حُسنی دارد که...

ج: ندارد، «بما انه ذهاب الشک» حُسن ندارد.

س: بما انه اش را کار نداریم، ما می‌خواهیم....

ج: احتیاط که ما می‌گوییم از احتیاط که می‌گوییم نه برای این که حالت...

س: آن ملازم است با این...

ج: نه...

س: ولو در ذاتش نیست ولی چون عادتاً ملازم....

ج: نه، عقلاً که احتیاط حسن است برای درک واقع هست، برای این است که خواسته‌های مولا انجام بشود نه برای این است که شک نفسانی از نفس من بیرون برود.

س: چرا همیشه آن ملازم دارد که ... هست

ج: می‌دانم ولی آن که موجب حُسن است این جهت است که در رابطه‌ی با مولا گفتیم، در رابطه‌ی با مولا حُسن است برای این است.

و اما دلیل روایت بعدی، صحیح‌هی محمد بن محسن «قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) الْحَمَّامُ يَغْتَسِلُ فِيهِ الْجُنُبُ وَ غَيْرُهُ أَغْتَسِلُ مِنْ مَائِهِ قَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ أَنْ يَغْتَسِلَ مِنْهُ الْجُنُبُ وَ لَقَدْ اغْتَسَلْتُ فِيهِ» رفته حمام غسل کردم «ثُمَّ جِئْتُ فَعَسَلْتُ رَجُلِي وَ مَا غَسَلْتُهُمَا إِلَّا مِمَّا لَزِقَ بِهِمَا مِنَ التُّرَابِ» حضرت فرمود بله من هم چه کردم، بعد که آمدم خانه پاهایم را شستم، بدان این که پاهایم را شستم نه برای این که احتمال می‌دادم آن جاها نجس باشد، به خاطر نجاست احتمالی؛ برای این که خاک آلود شده بود، برای این شستم. «وَ مَا غَسَلْتُهُمَا إِلَّا مِمَّا لَزِقَ بِهِمَا مِنَ التُّرَابِ» به خاطر این. وَ مَا یعنی به وجه دیگری نبود در نظرم، علت دیگری نداشت؛ یعنی برای احتیاط و این که لعل نجاست واقعی باشد و این‌ها نبود، فقط برای این که خاک آلود شده بود، گل آلود شده بود، مسیرها آن وقت این جور بود، من به خاطر این فقط شستم. این هم در همین شبیه همین مسأله پدر ما می‌فرمود که مرحوم آقای بروجرودی قدس سره آن وقت‌ها همین مسیر گذرخان، ما هم که بچه بودیم یعنی تا خیلی سال، این خاکی خاکی بود، باران که می‌آمد و فلان همین گل، همین طور گل‌های، آن هم گل‌های قم که می‌دانید خاک قم هم چیز است، چسبندگی خیلی دارد، فلذا طلاب که می‌آیند قم دیگر از این جا بیرون نمی‌روند این خاکش چسبندگی دارد؛ خیلی چسبنده است، آن لعین‌ها آن وقت‌ها مخصوصاً گیر می‌کرد باید به زور هی بکنی آن را از زمین؛ خدا رحمت کند آقای قدوسی را می‌فرمود دیدم یک طلبه‌ای خیلی با شدت و تندى با نعلین دارد می‌آید، راه می‌رود و هی پشت سرش هم این گل‌ها را همین‌طور پرت

می‌کند پرت می‌کند همین جور به عبا و قبا و چیز خودش و دیگران و این‌ها، من هم پشت سرش داشتم می‌آمدم، آمدم آمدم آمدم دیدم آمد در فیضیه نشست یک جایی همین‌طور پشت در یک حجره‌ای، این قدر با سرعت، گل این قدر چیز می‌شود، آخرش چه کار داشت؟ بیاید این جا بنشیند در فیضیه. گفت آقای بروجردی به نماز تشریف می‌بردند از همین مسیر، عبا‌شان به خاک، به همان گل‌ها کشیده می‌شد، حالا می‌خواهند بروند نماز؛ بعضی‌ها که خدمت‌شان بودند گفتند که آقا عبا‌تان به خاک... گفتند می‌دانم، می‌دانم دارد کشیده می‌شود ولی عمداً دارم جمع نمی‌کنم که این طلبه‌ها و این‌ها ببینند و یک درسی باشد که این جور خودشان را در طهارت و نجاست چیز می‌کنند، دارم من می‌روم نماز این عبا هم به این خاک‌ها کشیده می‌شد با همین هم دارم نماز می‌خوانم و متوجه هم هستم. این هم صحیح‌ی دیگر که الان...

س: این روایت...

ج: این هم دارد می‌خواهد بگوید که نه، اجتناب از نجاست حضرت نمی‌فرماید، فقط می‌فرماید «إنما» به خاطر این جهت است. حالا دل‌تان را خوش نکنید، همه‌ی این‌ها را جواب خواهیم داد ان‌شالله.

و می‌فرماید: و فی صحیحة الاخری له «قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) جَائِئاً مِنَ الْحَمَّامِ وَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ دَارِهِ قَذَرٌ» آن وقت‌ها که خیلی این چنین بود، یک محوطه‌ای است، مخصوصاً آن وقت‌ها خیلی جاها اصلاً توالت نداشتند یا اگر هم توالت داشتند این فضولات توالت و این‌ها در بیرون از خانه قرار می‌گرفت «فَقَالَ لَوْ لَأَ مَا بَيْنِي وَ بَيْنَ دَارِي مَا غَسَلْتُ رِجْلِي وَ لَأَ نَحَيْتُ مَاءَ الْحَمَّامِ» اگر این قذرها را آن جا نبود پایم را نمی‌شستم، من از آب حمام و این‌ها، چون این شبهه‌ای بوده که آب حمام قلیل هم بوده دیگر، این‌ها نجس است، همه جور آدم می‌آید این جا بالاخره خیلی‌ها بلد نیستند طهارت و نجاست و این‌ها، نجس است و این‌ها، حضرت فرمود من برای این از این جهت احتیاط نمی‌کنم بلکه بخاطر این قذارتی که وجود دارد و واقعاً نجس می‌شود آب می‌کشم پایم را، نه به خاطر جهت دیگر.

و هنا روایات آخر که ان‌شالله فردا این‌ها را بخوانیم ببینیم جواب هم آن «ان الله يحب ان يأخذ برخصه» و هم این روایات را آیا می‌توانیم جواب بدهیم یا نه؟ و صلی الله علی محمد و آل محمد

## جلسه ۱۰۲

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیمما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در این بود که قد یقال که این که گفته می شود احتیاط حَسَنٌ شرعاً در جمیع موارد، این مطلب تمامی نیست؛ چون از غیر واحدی از روایات استفاده می شود که در موارد طهارت و نجاست، در تذکیه و امثال این ها احتیاط حسن نیست. حالا اگر اختصار بر آن مورد بکنیم، بر همین موارد بکنیم، آن کلیت اشکال پیدا می کند؛ اگر بگوییم از این می فهمیم به این که شارع اصلاً احتیاط را نخواست است و این از باب مثال این موارد هست، قهراً به طور کلی حُسْن احتیاط شرعاً زیر سؤال می رود. وقتی حُسْن احتیاط شرعاً زیر سؤال رفت، آن وقت حُسْن عقلی هم منتفی می شود، چون حُسْن عقلی دائرمدار و معلق است بر این که شارع نهی نفرموده باشد، اظهار عدم حُسْن نفرموده باشد؛ چون حُسْن احتیاط عقلاً برای این که درک مرضای مولا بشود، خواسته ی مولا بشود؛ وقتی خود مولا می گوید من احتیاط نمی خواهم، اصلاً نیست پیش من، پس قهراً معلق علیه حکم عقل هم محقق نمی شود و قهراً حُسْن عقلی هم ندارد؛ این یک دسته از روایات، و به طور کلی و بعض روایاتی که وارد شده است که «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِرُخْصِهِ كَمَا يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِعَزَائِمِهِ» خدای متعال دوست دارد همان طور که بعزائم و فرائض و واجباتش اخذ می شود به رخصت هایی که داده است هم اخذ شود و در ما نحن فیه جاهایی که به نحو شبهه ی حکمیه شک داریم آن جاها شارع برائت جعل فرموده، حلیت جعل فرموده، بنابراین دوست دارد که به این حلیت، به این رخصت اخذ بشود؛ بنابراین احتیاط حَسَن نخواهد بود؛ در شبهات موضوعیه هم همین طور است. این حاصل مطلبی بود که دیروز عرض شد، بعض روایات طایفه ی اولی را عرض می کردیم که دوتا روایت یا سه تا روایت را خواندیم، بعض روایات دیگر که مانده است آن ها را هم عرض کنیم تا ببینیم که آیا جوابی هست از این ها یا نه؟

باز روایت حفص بن قیاس عن جعفر عن ابیه عن علی (ع) «قال: مَا أَبَالِي أَوْ بَوْلُ أَصَابِنِي أَوْ مَاءٌ إِذَا لَمْ أَعْلَمْ» وقتی نمی دانم و علم ندارم، مبالغاتی ندارم، اهمیتی پیش من ندارد که بول به من اصابت کرده باشد یا ماء و نقل شده در همین بعض این روایات که حضرت وقتی برای قضای حاجت تشریف می برد مقداری آب به خودش می پاشیدند که بعد اگر شک کردند بگویند لعل آب است و همین جا می فرمودند «مَا أَبَالِي أَوْ بَوْلُ أَصَابِنِي أَوْ مَاءٌ»؛ اگر اجتناب از بول درواقع حَسَن بود چطور حضرت می فرماید که «مَا أَبَالِي»؟ و چرا حضرت احتیاط نمی فرمودند؟ اگر احتیاط



حسن است اولی به این عمل به احتیاط امیرالمؤمنین (س) هست تا دیگران. پس هم از نظر فعل حضرت، هم از نظر گفتار حضرت که فرمود «مَا أَبَالِي أَوْ بَوْلُ أَصَابِنِي أَوْ مَاءٌ» استفاده می شود که احتیاط حسن نیست.

این روایاتی که دیروز خواندیم و امروز خواندیم، این ها همه راجع به طهارت و نجاست بود. حالا چند روایت هم هست در باب تذکیه هست؛ صحیحی احمد بن محمد بن ابی نصر «قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي السُّوقَ فَيَشْتَرِي جُبَّةً فِرَاءً» یک نوع لباس، «لَا يَدْرِي أَمْ ذَكِيَّةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ ذَكِيَّةٍ» چرمی بوده، نمی دانسته که این حیوانی که این چرم از او گرفته شده آیا تذکیه شده یا نه؟ «أُيُصَلِّي فِيهَا فَقَالَ نَعَمْ لَيْسَ عَلَيْكُمُ الْمَسْأَلَةُ» بله، سؤال هم نمی خواهد بکنید، فحص و بررسی نمی خواهد بکنید، البته این چون در سوق مسلمین است دیگر، در این جاها خریده شده می فرمایند که نه.

بعد می فرماید: «إِنَّ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) كَانَ يَقُولُ إِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيِّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِجَهَالَتِهِمْ إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ» اباجعفر یعنی امام باقر (س) این جا، چون محمد بن ابی نصر قهراً این را از امام رضا (ع) مثلاً نقل می کند چون از اصحاب حضرت است. حضرت که اباجعفر می فرمایند امام های قبل هست؛ می فرماید که حضرت ابو جعفر امام باقر (س) «كَانَ يَقُولُ» پیوسته این مطلب را تذکر می دادند، می فرمودند که «الْخَوَارِجَ ضَيِّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ» به خاطر جهالت شان، از خیلی چیزها اجتناب می کردند، بر خودشان ضیق می گرفتند و حال این که دین اوسع از این حرف ها است که آن ها بر خودشان این قدر سخت می گرفتند. این هم دلالت می کند بر چی؟ بر این که احتیاط لازم نیست، احتمال می دهیم تذکیه نشده باشد این حیوان و نماز با «مَا لَا يَأْكُلُ لَحْمَهُ» یا با میت خوانده دارد می شود، با نجس عینی خوانده دارد می شود، احتیاط اقتضاء می کند که تامادامی که احراز نشده انسان با آن لباس نماز نخواند؛ اما در عین حال حضرت و نکوهش فرمودند که آن ها «ضَيِّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ» اگر احتیاط خوب است که این تضییق اشکال ندارد که؛ و هکذا ذیلش که فرمود: «إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ» دین خدا گسترده تر از این حرف ها است که انسان بخواهد این جور خودش را در مضیقه بیندازد؛ سند این روایت هم که خوب است؛ صحیحی احمد بن محمد بن ابی نصر است.

باز در روایت دیگر مرسله ی حسن بن الجهم «قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَ اعْتَزِضْ السُّوقَ فَأَشْتَرِ خُفًّا» کفش می خرم «فَأَشْتَرِي خُفًّا»، «لَا أَدْرِي أَمْ ذَكِيٌّ هُوَ أَمْ لَا» چرمی و نمی دانم که بالاخره این تذکیه شده یا نه؟ «قَالَ صَلِّ فِيهِ قُلْتُ فَالْتَعَلُّ» لابد کفش ها جوری بوده که می شده با آن نماز بخوانی، این هست دیگر که انگشت های پا بیرون است که می شود وضع انگشت کرد بر زمین، بنابراین که بگوییم در کفش اشکال دارد این جوری می شود توجیه کرد؛ «قَالَ صَلِّ فِيهِ قُلْتُ فَالْتَعَلُّ قَالَ مِثْلُ ذَلِكَ قُلْتُ إِنِّي أَضِيقُ مِنْ هَذَا» من به دلم خلاصه نمی چسبید، ضیق نفس دارم نسبت به

این که این را که نمی دانم بالاخره ذکی هست یا نیست، این ها را در نماز بیوشم یا معامله ی طهارت با آن بکنم، پایم عرق می کند یا دستم به آن می خورد تر هست فلان، به لباسم می خورد، روی فرش می روم مسجد می روم، خلاصه به دلم نمی چسبد «قَالَ أَوْ تَرَعَبُ عَمَّا كَانَ أَبُو الْحَسَنِ (ع) يَفْعَلُهُ» تو دیگر از امام ابوالحسن، این قلت لأبي الحسن این امام رضا (س) است، عن أبي الحسن که حضرت می فرماید از آن که ابو الحسن انجام می داد امام کاظم (س) است. «أَوْ تَرَعَبُ عَمَّا كَانَ أَبُو الْحَسَنِ ع يَفْعَلُهُ» امام، امام معصوم حضرت ابوالحسن (ع) این کار را انجام می دادند حالا تو به دلت نمی چسبد کاری که حضرت دادند؟

«و فی روایت مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الْجُبْنِ فَقُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي مَنْ رَأَى أَنَّهُ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ» عرض کرد خدمت حضرت که این پنیرها یک کسی دیده که آن مایه اش را از میت به بعضی جاها قرار می دهند، خودش هم با چشم هایش دیده که بعضی ها این جوری پنیر درست می کنند، با مایه ی میت پنیر درست می کنند؛ حضرت فرمود فقال طبق این نقل «أَمْ مِنْ أَجْلِ مَكَانٍ وَاحِدٍ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ حُرْمٌ فِي جَمِيعِ الْأَرْضِينَ» به خاطر یک جا آن پنیر در تمام سرزمین ها دیگر حرام شد؟ یک جا دیدی این جوری است، جاهای دیگر که نمی دانی این جوری بوده یا نه؟ «إِذَا عَلِمْتَ» حضرت بعد قانون ضابطه ی کلی فرمودند بر حسب این امر، فرمود: «إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ مَيْتَةٌ فَلَا تَأْكُلْهُ» هر جا می دانی آن جا نخور «وَأِنْ لَمْ تَعْلَمْ فَاشْتَرِ وَبِعْ وَكُلْ» هم بخر، هم بفروش، هم بخور «والله» بعد حضرت برای این که خوب به دلش بچسبد هم قسم خوردند هم کار خودشان را فرمودند به حسب این نقل «وَاللَّهِ إِنِّي لَأَعْتَزُّ السُّوقَ فَاشْتَرَيْ بِهَا اللَّحْمَ وَالسَّمْنَ وَالْجُبْنَ» هم گوشت می خرم، هم روغن می خرم، هم پنیر می خرم «وَاللَّهِ مَا أَظُنُّ كُلَّهُمْ يُسْمُونُ» اصلاً من گمان این ندارم که همه ی این مردم درست تذکیه می کنند که یکی از شرایط تذکیه چی هست؟ تسمیه است؛ بسم الله الرحمن الرحيم گفتن است، من اصلاً گمان ندارم که همه ی این ها تسمیه دارند «هَذِهِ الْبُرْبُرُ وَهَذِهِ السُّودَانُ» که معمولاً این ها متفکل این امور هستند، این ها اصلاً یک آدم هایی هستند که خیلی های شان در این امور لابالی هستند و این جوری نیست؛ ولی در عین حال چون علم ندارم، احتمال می دهم حالا این آن ها نکرده باشند. پس این هم دلالت می کند بر این که احتیاط حسن مثلاً نیست، برای این که اگر احتیاط حسن بود حضرت باقر (س) اولی به این بود که احتیاط بفرمایند حال آن که این کار را نکردند و بعد هم با این لسان دارند ترغیب می کنند که نه، نمی خواهد احتیاط کنی.

«و فی روایة حَمَّادِ بْنِ عِيسَى قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ كَانَ أَبِي يَبْعَثُ بِالْذَّرَاهِمِ إِلَى السُّوقِ فَيَشْتَرِي بِهَا جُبْنًا وَ يُسَمِّي وَيَأْكُلُ وَلَا يَسْأَلُ عَنْهُ» حضرت پول می دادند به شخصی که برو از بازار همین پنیر بخر و بپاورد، او هم

می خرید و می آورد، فحص هم نمی کردند، حضرت نام خدا را می بردند و می خوردند و هیچ سؤال هم نمی کردند و این ها، از کجا خریدی؟ این آدم ها چه جور بودند؟ فلان بودند و این ها...

از مجموع این احادیث در می آید که احتیاط این جا نیست، هم سیره ی ائمه هست، هم اقوال ائمه هست، هم در باب تذکيه و این ها هست و هم در باب طهارت و نجاست؛ این ادله ای که و روایاتی که در باب تذکيه هست از حیث نجاست هم دیگر هست، این از حیث نجاست هم هست بنابر این که ما بگوییم هر غیر مذکایی نجس است یا آن روایت گفت اصلاً میتة می گذارند، میتة که موضوع نجس است؛ اما این که مذکی نیست این محل کلام است که مذکی نبودن تنها باعث نجاست می شود یا نمی شود؟ عده ای از بزرگان مثل محقق خوئی می گویند که موضوع نجاست میتة هست، موضوع حرمت اکل عدم مذکی است و از استصحاب عدم تذکيه اثبات میتة بودن نمی شود، و لذا در زمان طاغوت که گوشت هایی از خارج می آوردند ایشان فتوایش این بود که نجس نیست ولی خوردنش حرام است. نجس نیست چون ما احراز نکردیم میتة است شاید تذکيه شده باشد، البته از جاهایی که آن ها مدعی بودند مثلاً این ها؛ و اما از نظر تذکيه چون علم نداریم استصحاب عدم تذکيه داریم حرمت دارد. حالا این روایات که دارد می گوید تذکيه نشده نمی دانم تذکيه شده یا نشده، احتیاط به رای نمازش سر جایش، چون غیر مذکی برای نماز اشکال دارد؛ اما از نظر نجاست اگر گفتیم غیر مذکی با میتة فرقی نمی کند کما علیه شیخ الاعظم فی الرسائل این گونه روایات برای باب طهارت و نجاست هم دیگر می شود، اگر گفتیم نه، بین این دوتا تفاوت است دیگر مربوط به باب طهارت و نجاست نمی شود فقط از باب تذکيه و عدم تذکيه هست؛ این مجموع روایاتی که در این باب وجود دارد، یکی دوتا روایت دیگر هم ممکن است باشد که همین سنخ دلالت دارد.

س: حاج آقا آیه ی اول سوره ی تحریم چی؟ نمی تواند جزء این ادله باشد؟

ج: که چی؟

س: «لَمْ تُحَرِّمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ»

ج: این ها که تحریم نمی کنند احتیاط عملی می خواهند بکنند. آن این است که بگویی حرام است، تشریع بکنی.

س: پیامبر که تشریع نمی کند آن چه را «ما احل الله» بگوید «حرم علی».

ج: حالا اگر آن جور هم بگوییم برای این که پیغمبر او می داند این حلال است، جای احتیاط نیست، چیزی که می داند، او علم دارد که چه جوری است آن جا، حالا برای چی برای خودت عملاً انجام نمی دهی؟

س: حاج آقا ظاهراً از ... قسم خورده بود که دیگر نخواند، یعنی با قسم با یک چنین چیزی بر خود....

ج: قسم، همین، چرا قسم می‌خورد؟ تو که می‌دانی حلال واقعی است، این که شک نداری که، آن اصلاً از بحث ما خارج است؛ احتیاط در جایی است که ما احتمال می‌دهیم یک حرمتی در واقع باشد، یک وجوبی باشد؛ پس بنابراین برای درک آن و امتثال آن حرمت واقعی که اگر باشد یا آن وجوب واقعی اگر باشد می‌خواهیم احتیاط بکنیم؛ اما جایی که واقع برای مان روشن است آن جا که جای احتیاط نیست.

س: حاج آقا ببخشید نمی‌شود گفت این روایات ناظر دارد به این که اگر احتیاط بخواهد بکند شاید اختلال بوجود بیاید در نظام اقتصادی مسلمین و ....

ج: شخص است، حالا تا ببینیم شاید از این حرف‌ها هم بشود.

س: حاج آقا ببخشید خود دلیل «لا تنقض الیقین بالشک» نمی‌شود استفاده حرمت کرد «لا تنقض»؟

ج: نه، «لا تنقض» ارشاد است به این که یعنی حالت سابقه وجود دارد، نمی‌خواهد بگوید حرام است.

و اما این جواب، اما از آن طائفه‌ای که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِرُخْصَةٍ كَمَا يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِعَزَائِمِهِ» جواب این است که ظاهراً آن روایات مقصود این است که اخذ فتوایی، همان جور که اخذ می‌شود و گفته می‌شود حرام‌های خدا حرام است، واجبات خدا واجب است، همان جور رخص او را هم بگوییم که بله همین طور است؛ از نظر فقهی، از نظر عقیده، کاری به مقام عمل ندارد، از این نظر دارد می‌فرماید؛

س: ...

ج: حالا عرض می‌کنم، قرینه‌اش را عرض می‌کنم؛ مقصود این است که «یحِبُّ أَنْ يَأْخُذَ بِرُخْصَةٍ كَمَا يُحِبُّ أَنْ يَأْخُذَ بِعِزَائِمِهِ» یعنی اخذ قولی، نظری، نه اخذ عملی؛ شاهد بر این مسأله دو امر است، امر اول این است که این رخصی که این جا فرموده از دو حال خارج نیست؛ یا رخصت به معنای حلیت متساوی الطرفین است، یعنی چیزهایی که می‌داند خدا مباح کرده؛ یا این که نه، مقصود از این رخصت، رخصت به معنای عم است، یعنی جایز است انجام بدهی ولو مکروه است، یا جایز است ترک کنی ولو مستحب است. ما در مکروهات رخصت داریم دیگر، در مستحبات هم رخصت داریم؛ آیا این که می‌فرماید خدا دوست دارد که به رخصش اخذ شود یعنی در مکروهات هم دوست دارد که انجام بدهیم مکروه را؟ پس چرا مکروه کرده؟ پس لا محاله این که دوست دارد در رخصتش اخذ بشود یعنی او را حرام ندانیم، او گفته مکروه است مکروه بدان واقعاً، بگو جایز است مثلاً انجام بدهم؛ نه این که یعنی

از نظر عمل دوست دارد اخذ بکنی عملاً مکروه‌ها را انجام بدهی؛ اگر دوست دارد مکروه‌ها را انجام بدهی چرا مکروهش کرده؟ مکروه برای این است که زجر کند انسان را از انجام دادن؛ منتها می‌گوید انجام هم دادی «لا بأس به»، من دوست دارم که انجام بدهی ولی اگر انجام هم دادی «لا بأس به» مجازی؛ اگر فرمود مستحب است یعنی دوست دارم انجام بدهی ولی حالا انجام هم ندادی «لا بأس به»، ترخیص در عدم انجام داده؛ پس به قرینه‌ی این که ظاهراً رخص در این جا مقصود مباح متساوی الطرفین نیست، بلکه یک معنای عامی است این رخصت به حسب معنای لغوی و عرفی‌اش که هم شامل مباحات می‌شود، هم شامل مستحبات می‌شود، هم شامل مکروهات می‌شود و بما این که روشن است در مکروهات اخذ به رخصت و در مستحبات اخذ به آن رخصت اگر مطلوب خدای متعال باشد این منافات دارد با استحباب یا با کراهت؛ پس این قرینه می‌شود برای این که مقصود چی هست؟ مقصود همین است که یعنی از نظر قولی، از نظر عقیدتی، بگویی بله این جا مرخص است، اشکالی ندارد انجام بدهیم یا ترک بکنیم؛ ولی حالا برای این که مکروه کرده انجام نمی‌دهم، برای این که مستحب فرموده ترک نمی‌کنم. در این جا هم فرموده این برائت داری، برائت داری یعنی چی؟ یعنی عقابت نمی‌کنم، منت بر تو گذاشتم. بله من حالا هم می‌گویم بله، اشکالی ندارد، کسی هم انجام بدهد باسی بر او نیست؛ مذمت و ملامتی بر او نیست ولی من دلم می‌خواهد اگر درواقع دلش خواسته خدای، این که تعبیر، تعبیر درستی نبود. اگر درواقع محبوب خدای متعال هست، انجام داده باشم. اگر درواقع مکروه است یا حرام است ترک کرده باشم، خواسته‌ی او را به جای آورده باشم. این منافاتی با او ندارد.

س: حاج آقا ببخشید

ج: این را تمام کنم بعد فرمایشات‌تان را بفرمایید.

و بعبارة آخری یا بیان دیگر این است که منافاتی ندارد که اخذ به رخصت‌ها محبوب خدا باشد اما اخذ به واقع أحب باشد. این محبوب است ولی آن أحب است. این که نفی أحبی، محبوبیت دیگری را نمی‌کند که شدت حب برای آن طرف هم باشد. این محبوب است. چون ترخیص داده محبوبش هست برای این که به این ترخیص اخذ بشود اما آن طرف، مصلحت واقعیه دارد، الزام واقعی دارد، حرمت واقعی دارد، آن أحب است، این هم محبوب است آن أحب است. این با هم تنافی ندارد. هذا از نظر این قرینه عامه‌ای که گفتیم.

قرینه دوم عبارت است از بعض روایاتی که برای ما آن روایات تفسیر می‌کنند این مسئله را، حالا این را اول بفرمایید تا برویم سراغ آن قرینه.

س: این تعبیری که شما می‌فرمایید این که گفته «يَحِبُّ» با این چیز قوی که می‌فرمایید انگار جور در نمی‌آید. چرا؟

ج: أخذ یعنی أخذ عملی، أخذ قوی

س: ما می‌گوییم «يَحِبُّ» عن؟؟

ج: نه يَحِبُّ بله، «يَحِبُّ» که «يَحِبُّ» است.

س: می‌خواهم عرض کنم که اگر بعث این بود که خدا، در این روایت می‌خواهد بفرماید که شما از لحاظ قوی به مثلاً مستحب نگویید که واجب، این که نباید بگویید «يَحِبُّ» باید چون آن می‌شود بدعت، باید بگویید اتفاقاً «يَبْغِضُ» به این که شما به رُخْصِش از لحاظ قوی در؟؟

ج: نه، این حبّ در...

س: با این؟؟ می‌شود بدعت؟؟

ج: حالا عرض می‌کنم. این حبّ همان حبّ شدید است دیگه، یعنی حبّ دارد، حبّ شدیدی است که مبدأ برای وجوب است. بغض شدید مبدأ برای حرمت است، حبّ شدید مبدأ برای وجوب است. این را که نگفته

س: حالا حبّ شدید این شدتش را از کجا این را باید برداشت کرد؟

ج: از این که می‌فهمیم تشریع می‌شود.

س: نه، آخر شما یک قرینه‌ای از آن در نظر گرفتید که این حتماً می‌خواهد قوی را بفرماید بعد «يَحِبُّ» را تفسیر بفرماید

ج: چرا؟ برای این که عملی که آن جا جور در نمی‌آید با استحباب و کراهت، به این قرینه عقلی می‌فهمیم که مقصود این است. برای این که از یک طرف (این دوتا مقدمه دارد) رخصتی که این جا دارد رخصت بالمعنی الاخص که نیست چون این اصطلاح است، رخصت یعنی اجازه، این اجازه را هم در مباحات هست که به آن می‌گوییم بالمعنی الاخص، هم در مستحبات است هم در مکروهات است. پس بنابراین این رخصت همه جا را می‌گیرد. پس وقتی که همه جا را گرفت، این روایت دلالت می‌کند می‌فرماید محبوب است که در باب مکروهات چه کار کنی؟ به رخصت أخذ کنی، لیکن منافات دارد با حکمش، مستحب، یعنی دوست دارد در باب مستحبات به رخصتش أخذ کند. رخصت در باب مستحبات چیست؟ می‌توانی آن را ترک کنی، این هم که منافات دارد با استحبابش، پس این‌ها

قرینه می شود بر چی؟ بر این قرینه می شود که این أخذ، أخذ عملی مقصود نیست، أخذ در مقام نظر، فتوی و امثال این است. این مقصود است.

س: حالا یکی ممکن است این جوری بگوید، بگوید که

س:؟؟ «يَحِبُّ»

ج: بله، بله،

س: آن هم؟؟

ج: بله، آن همین که آن را واجب بدانی، آن را حرام بدانی، فعلاً نظر به این مقام دارد. معلوم است وقتی واجب را حرام دانستی باید در مقام امتثال هم عمل کنی،

س: حاج آقا، یک کسی ممکن است این جوری بگوید که اتفاقاً ما از تعبیر «يَحِبُّ» متوجه می شویم چون اگر بحث قولی بود، وارد بر فضای بدعت می شد و آن تعبیرات دیگه باید تعبیرات شدیدی می شد. اتفاقاً به قرینه «يَحِبُّ» متوجه می شویم که این جا بحث قولی نیست و بحث مستحبات و مکروهات

ج: آقای عزیز، این اشکالی ندارد «يَحِبُّ الصَّلَاةَ»، «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الصَّلَاةَ» صلاة که واجب است که، ولی خدا فرموده «يُحِبُّه»

س: اتفاقاً همان فضای؟؟

ج: «يَحِبُّ صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ» این منافاتی با وجوب ندارد که، حبّ شدید است.

س: ولی وقتی فضای

ج: این هم همین را دارد می گوید.

س: وقتی فضای «يَحِبُّ» می آورد، با آن جا که می گوید «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً» (نساء/۱۰۳) دو فضا است؛ یک وقت بحث وجوب را می خواهد بفهماند؟؟ یک وقت بحث تحریر؟؟ و تشویق است. اگر همین یکی را داشتیم «يَحِبُّ»، حبّ شدید از آن برداشت نمی شد، ما به قرینه

ج: علی ای حال این قرینه که بنده عرض کردم، چه مرافعه ای در قرینه دارید شما؟

س: می‌خواهم همین را عرض کنم. می‌خواهم بگویم همان «يَحِبُّ» به ما می‌فهماند که این جا فضای قولی نیست لذا این جا که روایت؟؟

ج: حالا نیست پس چه کارش کنیم؟

س: من همین را می‌خواهم عرض کنم. بحث مستحبات و مکروهات نیست؛ این روایت ناظر به کجاست؟ ناظر به همان احتیاطات است. شما وقتی که در یک شبهه‌ای

ج: عجب! به خاطر این فقط

س: رخصت دادند

ج: سر شتر را می‌گردانیم فقط به آن جا که دل‌تان می‌خواهد

س: نیازش؟؟ را به کلمه «يَحِبُّ» من عرض کردم.

ج: که فقط تو احتیاطات. نه این نیست که،

س: مباحات باید کرد

ج: بله؟

س: در أخذ قولی هم

ج: نه، در أخذ قولی می‌گوییم مکروه، مکروه است. می‌گوییم مستحب، مستحب است. واجب، واجب است. مُحَرَّم، مُحَرَّم است.

س: این دیگر أخذ به رخصت

ج: أخذ به رخصت شد دیگر، أخذ می‌کنیم یعنی قولاً می‌گوییم این مرخص است؛ یعنی مثل چیست؟ این زمینه‌اش این است که وقتی صلات قصر وارد شد، یک عده نماز قصر نخواندند. خدای متعال رخصت داده این جا که چهار رکعتی را دو رکعت بخوانیم؛ این‌ها «لَمْ يَأْخُذُوا بِرُخْصِ اللَّهِ» یعنی می‌گفتند نه، این جوری، گفتند ما، نه همان می‌خواهیم چهار رکعت، چهار رکعت است در سفر، پس چرا این‌ها را عصات نامیدند؟ فرموده این هدیه الهی است، خدا رخصت داده، چرا این را قبول نمی‌کنید؟ یعنی خدا يَحْلِلُ، شما در زیارتنامه‌ها می‌خوانید دیگر، «يُحِلُّ مَا أَحَلَّ



اللَّهُ وَ يُحَرِّمَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ» خود این یک مقام است؛ یعنی قبول دارم. حلال کردی می‌گویم حلال است، حرام کردی می‌گویم حرام است، واجب کردی می‌گویم واجب است، من از خودم هیچ اعمال سلیقه و چیزی نمی‌کنم. هر چه تو فرمودی، همان! کاری به مقام عمل ندارد. این را دارد می‌گوید. حالا اگر این را قبول نمی‌کنی اقلأً این جواب دوم را قبول کنید.

ما روایت معتبرة السند داریم که آن حاکم است و تفسیر می‌کند این مسئله را، این روایت در کافی شریف است، کتاب الحجة، جلد یک، صفحه ۲۶۶ از طبع اسلامی «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ» تمام من فی السند من الاجلاء «قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لِبَعْضِ أَصْحَابِ قَيْسِ الْمَاصِرِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَدَّبَ نَبِيَّهُ ص فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ قَالَ - إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» بعد از این که این مراحل گذشت «ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الدِّينِ وَ الْأُمَّةِ لِيَسُوْسَ عِبَادَهُ» دین را به او واگذار کرد تا سیاست اعمال کند راجع به بندگان خدا «فَقَالَ عَزَّ وَ جَلَّ - مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص كَانَ مُسَدِّدًا مُوَفَّقًا مُؤَيِّدًا بِرُوحِ الْقُدُسِ لَا يَزِلُّ وَ لَا يَخْطِئُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَسُوْسُ بِهِ الْخُلُقَ» هیچ اشتباهی ندارد «فَتَأَدَّبَ بِأَدَابِ اللَّهِ ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَرَضَ الصَّلَاةَ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ عَشْرَ رَكْعَاتٍ» خدا ده رکعت بیشتر در شبانه روز واجب نفرمود؛ دو رکعت، دو رکعت «فَأَضَافَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِلَى الرُّكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ وَ إِلَى الْمَغْرِبِ رَكْعَةً فَصَارَتْ عَدِيلُ الْفَرِيضَةِ - لَا يَجُوزُ تَرْكُهُنَّ إِلَّا فِي سَفَرٍ وَ أَفْرَدَ الرُّكْعَةَ فِي الْمَغْرِبِ فَتَرَكَّهَا قَائِمَةً فِي السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ» خدا به او اجازه داده، تفویض کرده خدای متعال دیگه، حتی تشریع را به آن تفویض فرموده نه فقط سیاسته العباد بلکه تشریع را هم تفویض فرموده، روایت معتبرة السند هست، حضرت کاظم (س) هم فرمود که به ما هم تفویض شده ولی ما اعمال نکردیم ولی پیامبر اعمال فرمودند. «فَأَجَازَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ ذَلِكَ كُلَّهُ» پیامبر این اضافه را فرمود، خدای متعال هم تنفیذ کرد، اجازه داد «فَصَارَتْ الْفَرِيضَةُ سَبْعَ عَشْرَةَ رَكْعَةً ثُمَّ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ص النَّوَافِلَ أَرْبَعًا وَ ثَلَاثِينَ رَكْعَةً مِثْلَى الْفَرِيضَةِ» سی و چهار رکعت هم فرائض یومیه و مجموع فرائض برای بیست و چهار ساعت شبانه روز قرار داد «فَأَجَازَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ ذَلِكَ وَ الْفَرِيضَةَ وَ النَّافِلَةَ» روی هم رفته «إِحْدَى وَ خَمْسُونَ رَكْعَةً مِنْهَا رَكْعَتَانِ بَعْدَ الْعَمَةِ جَالِسًا تَعْدُ بِرَكْعَةٍ مَكَانَ الْوُتْرِ وَ فَرَضَ اللَّهُ فِي السَّنَةِ» در سال «صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ص صَوْمَ شَعْبَانَ وَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي كُلِّ شَهْرِ مِثْلَى الْفَرِيضَةِ» یعنی مجموع این چیزهایی هم که پیامبر مستحب فرموده به عنوان خاص این می‌شود در دو ماه، روی هم رفته در سال «فَأَجَازَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ ذَلِكَ وَ حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْخَمْرَ بَعَيْنَهَا» خدا فقط خمر را به عینه حرام فرموده، شراب «وَ حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْمُسْكِرَ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ» دائره را حضرت توسعه داده، همه‌ی مسکرات را «فَأَجَازَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ كُلَّهُ وَ عَافَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَشْيَاءَ وَ كَرِهَهَا» پیامبر از بعضی از امور و اشیاء،

ناخشنودی داشتند، نمی‌پسندیدند، خوش‌شان نمی‌آمد «وَكْرَهَهَا» ولی «وَلَمْ يَنْهَ عَنْهَا نَهْيَ حَرَامٍ إِنَّهُ لَا نَهْيَ عَنْهَا نَهْيَ إِعَافَةٍ وَكَرَاهَةٍ ثُمَّ رَخَّصَ فِيهَا» فرمود نکنید، نکنید اما ترخیص، گفت حالا انجام هم دادید آن جور نیست؛ کراهت است خلاصه «ثُمَّ رَخَّصَ فِيهَا فَصَارَ الْأَخْذُ بِرُخْصِهِ وَاجِباً عَلَى الْعِبَادِ كَوُجُوبِ مَا يَأْخُذُونَ بِنَهْيِهِ وَعَزَائِمِهِ وَلَمْ يُرَخَّصْ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَ فِيمَا نَهَاَهُمْ عَنْهُ نَهْيَ حَرَامٍ وَلَا فِيمَا أَمَرَ بِهِ أَمْرَ فَرَضٍ لَازِمٍ» آن جایی که عظیمت است هیچ ترخیصی نداده، آن جایی که نهی تنزیهی و إعافه‌ای بوده، ترخیص داده ولی همان جایی که ترخیص داده که در مکروهات است «فَصَارَ الْأَخْذُ بِرُخْصِهِ وَاجِباً عَلَى الْعِبَادِ» این یعنی چه؟ «صَارَ الْأَخْذُ بِرُخْصِهِ وَاجِباً عَلَى الْعِبَادِ» یعنی واجب است مکروهات را انجام بدهند؟ یا نه، یعنی واجب است که قبول کنند بلکه این مکروه است ولی جایز است انجام دادن آن؟ پس این روایت شریفه دارد تفسیر می‌کند آن جمله‌ایی که از پیامبر نقل شده، همان جمله منقول از پیامبر است یا امام صادق (س) از او نقل شده، این روایت تفسیر می‌کند که مقصود از این که می‌گوییم واجب است، دوست دارد أخذ بکنید، یعنی آن را مستحب است بدانیم، مستحب را مستحب بدان، مکروه را مکروه بدان، مباح را مباح بدان، خودت نیا اعمال سلیقه بکن، خدا رحمت کند آقای حائری را قدس سره، بارها در درس و در صحبت‌های‌شان و این‌ها که در مسجد امام صحبت می‌کردند می‌فرمود خدا فکر همه چیزها را کرده، شما اعمال سلیقه نکنید. اگر یک چیزی را گفته، مثلاً فرموده وجه و کفین، فرض کن اشکال ندارد، تو نیا اعمال سلیقه، غیرت نمی‌دانم اعمال سلیقه بکن بگو نه اشکال دارد. اگر گفته اشکال ندارد بگو اشکال ندارد. یک چیزی را فرموده حلال است، بگو حلال است. یک چیزی را گفته حرام است، بگو حرام است. اعمال سلیقه نکن، خدا خودش فکر همه چیزها را کرده ایشان می‌فرمود. اسلام فکر همه چیزها را کرده، هر چه گفته، همان را بگو، دیگه از پیش خودت اعمال سلیقه نکن؛ حالا این جا می‌فرماید خدا دوست دارد، اگر ترخیص کرده بگو مرخص است دیگر، بگو مرخص است، مرخص بدان ولی این منافات ندارد با این که چون احتمال حرمت هست، جاهایی که انسان می‌داند حلال است بالواقع، روشن است. می‌داند حرام است، روشن است. می‌داند واجب است، روشن است. یک جا نمی‌داند درواقع چیست؟ فقدان نص است، تعارض نص است، اجمال نص است، در اثر این‌ها نمی‌داند، یا اشتباه امور خارجی است. این جا هم باز شارع فرموده عیب ندارد. اگر فرمود عیب ندارد می‌گوییم بله، عیب ندارد و لکن برای این که آن واقع را درک بکنیم، آن خواسته‌ی واقعی خدای متعال را درک بکنیم، این منافاتی با آن ندارد که.

پس بنابراین این طائفه از روایات که «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِرُخْصِهِ كَمَا يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِعَزَائِمِهِ». این‌ها به آن قرینه‌ی اولی و به این قرینه‌ی ثانیه و به آن عرضی که کردیم، این فقط حب را می‌گوید با اُحبیت و محبوبیت چیز دیگر هم منافات ندارد پس به این طائفه نمی‌توانیم استدلال بکنیم.

س: آن روایت مقام بیان مشرّعیّت پیغمبر و پذیرش این که پیغمبر مُشَرِّعٌ در کار خداوند است. این جا أخذ بله، این جا می‌شود، أخذ به معنای قبول کردن

ج: آن جا هم یعنی همین، به همان قرینه‌هایی که گفتیم.

س: نه، نه، این جا قرینه داریم، از صدر روایت تا این جا، همه می‌گویند پیغمبر؟؟ خدا تشریع؟؟

ج: آن‌ها هم همین است. همان است، آن کلمات پیامبر است که این را احتیاط کردند. شما آن‌ها را بروید نگاه کنید صدر و ذیلش را، همان روایت در

س: استاد روایت صدر و ذیل ندارد.

ج: چرا، این روایت، آن را که صاحب وسائل نقل کرده در مقدمات، گمان می‌کنم باب بیست و پنجم از مقدمات عبادات است. از رساله محکم و متشابه که در ضمن یک روایت طویله است.

س: این جور است؟ که همه مقام تشریع پیغمبر

ج: حالا مراجعه بفرمایید ببینید چه جوری است؟

س:؟؟

ج: بله، آن رخصت یعنی همین؛ یعنی درواقع گفته که این جا، اجازه داده که انجام ندهید تقیّة و آن روایت مرسله‌ای هم که از حضرت امام صادق(س) است فلذا بعضی از همان صاحب محکم، ایشان اشکال سندی دارد در این روایات، می‌گویند این روایات سندش معلوم نیست چون رساله محکم و متشابه که به دست ما نرسیده و نمی‌دانیم سندش چه طور است و آن روایت هم که مرسل است فلذا اصلاً این طائفه ایشان اشکال سندی می‌کند.

س: استاد، روایاتی که خواندید برای؟؟ احتیاط آوردید، این‌ها داشتند افعال معصوم را بیان می‌کردند، این جا أخذ، أخذ قولی است.

ج: ما هنوز به آن اخبار نپرداختیم. فعلاً به این لسان داریم جواب می‌دهیم و اما آن اخبار هنوز نپرداختیم که چه جوابی باید به آن‌ها داد؟

و اما آن روایات طهارت و نجاست، ببینید آن روایات طهارت، حالا یکی به این احتیاج دارد به این که فردا دنبال کنیم، دیگه حالا یک دقیقه، فقط یک جمله‌اش را عرض بکنم که این ماده فکر بشود تا بعد.

ببینید در باب نماز و چیزهایی که مشروط به طهارت است یا نجاست مانع از آن‌ها است، ما در آن جا اگر گفتیم کما علیه الاخوند قدس سره در بعضی کلماتش، که آن چه که نماز مشروط به اوست یا عباداتی که مشروط به طهارت است، طهارت واقعی نیست. اعم است از طهارت واقعی و ظاهری، وقتی مشروط شد به اعم، اگر کشف خلاف هم شد که واقعاً این نجس بوده، نماز واقعاً با آن طهارتی که شرطش هست انجام شده و کشف خلاف ندارد. اگر بگوییم نماز مشروط به طهارت واقعی است، این بله؛ اما اگر گفتیم مشروط به چه هست؟ اعم از واقعی و ظاهری است. پس آن جا احتیاط ندارد اصلاً، چون این که طهارت ظاهری است که این‌ها دارند، به خاطر سوق، به خاطر اصالة الطهارة و امثال ذلک، وقتی که طهارت ظاهریه داشت، این نماز واقعاً صحیح است. پس آن جا احتیاط معنا ندارد. این که ما می‌گوییم احتیاط حسن است، در جایی است که می‌دانیم یک واقعی است که شاید انجام نشود اما آن جایی که نه، واقع این چنینی هست که آن جا احتیاط معنا ندارد. پس بنابراین آن روایاتی که می‌گویی من پایم را نشستم یا این که با آن لباس نماز خواندم یا با آن انجام شد، این اگر می‌خواهیم به آن استدلال کنیم باید اثبات کنیم و این مسلم باشد از نظر شریعت، که در طهارت و نجاست، طهارت واقعی شرط است نه اعم، هم خبیثی‌اش هم حدثی‌اش،

س: طهارت؟؟ نماز

ج: بله؟

س: مگر فقط برای نماز است؟

ج: چون آن روایت برای نماز بود دیگه، مربوط به این بود.

یا در مذکّی بودن هم همین جور است؛ مذکّای واقعی شرط صلاة است یا نه، اعم از مذکّای واقعی یا مذکّای ظاهری که به سوق و به ید و به امثال ذلک اثبات می‌شود. این روایات ممکن است این که فرمود لازم نیست از باب این است که ما واقعی نداریم در آن جا که حضرت می‌فرماید احتیاط بکن یا خودشان احتیاط نمی‌کردند. با این حال آن واقع، درواقع چیست؟ احراز شده چون واقع اعم بوده از ظاهری و واقعی، این موارد این چنینی است و بحث احتیاط، این‌ها اصلاً جدا است. بحث احتیاط دیگه یک واقع محفوظی وجود دارد اما ما در این موارد ما نمی‌دانیم

این واقع محض است، شاید این از ادله‌ای باشد که بگویند نه، واقعه‌ش همین است، همان جور که آقای آخوند در روایات استصحاب فرموده دیگر، در بعضی روایات ایشان فرموده که این‌ها اعم است پس کشف خلاف ندارد اصلاً، و حالا للكلام تتمه، این اصل مطلب است که ان شاء الله تتمه آن هم فردا عرض کنیم. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین

### جلسه ۱۰۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا سیما بقیه الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در پاسخ به روایاتی بود که به آن‌ها استدلال شده برای این که احتیاط شرعاً حسن نیست یا مطلقاً یا لا اقل در ابواب طهارات و نجاسات و تذکیه و ذبح حیوانات یا نحر و صید. حاصل جوابی که عرض کردیم این بود که استدلال به این روایات مبتنی است بر این که ما در این موارد احتمال وجود حکم واقعی و خواسته‌ای از شارع داشته باشیم؛ و این مبتنی است بر این که موضوعی برای ما یشرط بالطهاره یا بالتذکیه، اعم از طهارت واقعی و ظاهری یا تذکیه واقعی و ظاهری نباشد؛ اما اگر که موضوع ما یشرط فی الطهاره و شرط ما یشرط فی الطهاره یا التذکیه اعم باشد، این جا دیگر واقعاً احتیاطی در کار نیست. چون همین که سوق مسلمین بود یا ید بود یا اصالة الصحه بود و امثال این‌ها بود، طهارت ظاهریه که اثبات می‌شود یا تذکیه‌ی ظاهری که اثبات می‌شود؛ وقتی اثبات شد واقعاً نماز درست است، واقعاً شرب حلال است نه معذور است فقط، واقعاً حلال است. بنابراین شارع می‌فرماید که باید شرط جواز شرب و اکل این است که پاک باشد، اعم از این که این پاکی، پاکی واقعی باشد یا ظاهری باشد؛ بنابراین کسی که با استصحاب طهارت یا با قاعده‌ی طهارت یا با اماره و امثال ذلک احراز می‌کند طهارت یک شی‌ای را، این حلال واقعی را دارد می‌آشامد یا می‌خورد، حلال واقعی است. و یا اگر نماز می‌خواند با چرمی که نمی‌داند حیوانش تذکیه‌ی صحیح شده یا نشده یا اصلاً تذکیه شده است یا نشده است؟ این وقتی که حجج شرعیه بر تذکیه بود این واقعاً دارد با مذکای... نمازش واقعاً صحیح است ولو این که تذکیه واقعاً تذکیه‌ی شرعی نباشد. همان طور که آقای آخوند در بعضی روایات استصحاب فرمودند دیگر، فرمودند که طهارتی که شرط صلاة است اعم از طهارت واقعی و ظاهری است، پس کشف خلاف اصلاً ندارد، اگر بعداً هم فهمیدیم این استصحاب درست نبوده کشف خلاف نشده، چون همان که در ظاهر بوده شرط همان بوده. بنابراین این روایات نمی‌توانیم بر آن‌ها استدلال بکنیم، این‌ها

می تواند اعم است از این که واقعی حرف شارع می گوید احتیاط نکن یا نه، این به خاطر این است که در واقع در این موارد شرط وجود دارد؛ فلذا شارع می بینید جاهایی دیگر ر نفرموده احتیاط نکن، در باب حقوق دیگران، در باب اموال، در باب آن جا نفرموده؛ تمام روایاتی که وجود دارد که می گوید احتیاط نمی خواهد بکنید چه فلان، همه اش همین ابواب طهارت و نجاست و همین ابواب تذکیه و ذکات حیوان و این ها است. ما هیچ جا دیگر روایت پیدا نکردیم، بلکه برعکس آن است، در باب فروج می گوید ما احتیاط می کنیم، در باب دماء می گوید احتیاط می کنیم، در باب املاک و اموال مردم احتیاط می گوید بکنید؛ در باب طهارت و نجاست است که ما این روایات را داریم که احتیاط نکن، این جا ممکن است این جوری باشد؛ یا در باب همین تذکیه و این ها است که می گوید احتیاط نکن، این جا هم به خاطر این است. پس خود نجاست بدون احکامش که چیزی ندارد احتیاط در آن ها، اگر ما می گوییم از نجاست اجتناب بکنید برای این که اکل و شرب حرام نداشته باشید، برای این که ما یشرط فیہ الطهاره مثل صلاۀ و طواف و امثال این ها خراب نباشد، وقتی این ها درست هستند حالا فرض کن نجاست وضعیه باشد ولی هیچ اثر تکلیفی نداشته باشد احتیاط لازم نیست، همه ی این ها به خاطر آن جهت است. بنابراین استدلال به این روایات برای این منظور تمام نیست علاوه بر این که عده ای از این روایات از نظر سند محل اشکال هستند که دیگر حالا وارد آن بحث های سندی و این ها نمی شویم ولی غیر واحدش از نظر سند هم محل اشکال است، البته بعضی هایش هم صحیح است و معتبر است.

س: ...

ج: حضرت می فرماید سوق است دیگر، این سوق مسلمین است دیگر، می گوید از بازار بخر بخور، این سوق است دیگر؛ پس بنابراین نمی توانیم بگوییم این روایت دارد می گوید احتیاط بد است، احتیاط حسن نیست، شما می خواهید به این روایت استدلال کنید که احتیاط حسن نیست، می گوییم نه این روایت دلالت نمی کند احتیاط حسن نیست؛ چون مورد این روایات جایی است که این چندین است و در مواردی که این چنین است ممکن است درواقع شارع دارد می گوید این جاها احتیاط موضوع ندارد؛ چون واقعی نیست که شما بخواهید به او برسید، از این جهت است دیگر؛ پس بنابراین استدلال به این روایات با وقتی اذا جاء الاحتمال در این روایات، بطل الاستدلال.

س: طریقه ی ورود را به نظرم عوض بکنید بهتر است، یعنی چون در این موارد سالبه ی به انتفاء موضوع یعنی موجبیه جزئیه به نحو سالبه ی به انتفاء موضوع قبول دارد، درست است؟ باید ببینیم حالا می شود استظهار کرد از

این‌ها کلیت را یا نه؟ باید از این طریق وارد بحث بشویم. چون در این موارد ولو به نحو سالبه‌ی به انتفاء موضوع قبول دارید شما.

ج: نه.

س: چرا دیگر سالبه‌ی به انتفاء موضوع...

ج: چی را قبول داریم؟

س: این‌که عملاً لازم نیست ....

ج: بله در این‌ها لازم نیست چرا؟

س: به نحو سالبه‌ی به انتفاء موضوع...

ج: بله، نه نه، ما گفتیم بین از موضوع خارج نمی‌شویم، موضوع احتیاط گفتیم کجاست؟ هرجایی است که احتمال واقع داده می‌شود.

س: آن‌جا سالبه‌ی به انتفاء موضوع است.

ج: اما این‌جا شارع فرمود، پس به این روایات نمی‌شود، این روایات دلالت نمی‌کند که جایی که احتمال واقع می‌دهید احتیاط حسن نیست؛ همین است دیگر، پس بنابراین روایات باید دلالت کند بر این‌که جایی که احتمال واقع می‌دهید آن‌جا احتیاط حسن نیست تا بشود به آن استدلال کرد؛ اما اگر این روایات این را نمی‌گویند، این مطلب از آن در نمی‌آید که جایی که احتمال واقع می‌دهید؛ حالا یا اقتضای بخواهیم بکنیم بر خصوص مورد این روایات یا بگوییم این باب مثال است، الغاء خصوصیت بکنیم بگوییم اصلاً احتیاط در همه جا، که دیروز عرض کردیم؛ که این دومی که خیلی مستبعد است که ما بخواهیم از این‌ها الغاء خصوصیت بکنیم به ابواب دیگر هم ببریم، غیر از باب طهارت و نجاست و غیر باب تذکیه.

س: این‌جا باید سالبه‌ی به انتفاء موضوع بدهیم دیگر.

ج: لعل این‌جوری باشد.

س: لعل نیست که قطعی است.

ج: نمی دانیم.

س: نه دیگر، اگر شما این بیانی که شما می فرمایید اگر آن باشد که احتیاط واجب نیست.

ج: کدام باشد؟

س: این بیان دیگر شما دارید می فرمایید نهایتش می شود این بیان که این می شود سالبه ی به انتفاء موضوع دیگر.

ج: همین را داریم می گوئیم سالبه به انتفاء موضوع می شود یعنی...

س: یعنی در مقام عمل اتیان تمام اطراف واجب نیست. درست است؟ حالا باید ببینیم که استظهار می شود الغاء خصوصیات، آن دیگر بحث استظهاری می شود، لعل یک کسی بگوید آقا من را استظهار می کنند در همه جا می گوئیم سالبه ی به انتفاء موضوع؛ آن دیگر برمی گردد به استظهارشان، یعنی شما درواقع در مقام عمل ما مهم این است که اتیان تمام اطراف واجب هست یا واجب نیست؟ حالا یا به نحو سالبه ی به انتفاء موضوع یا به نحو سالبه ی به انتفاء محمول، یعنی هیچ فرقی نمی کند. آن هایی که استظهار کردیم...

ج: نه، به انتفاء محمول مورد بحث ماست، به انتفاء موضوع از بحث خارج است.

س: نه نه، مورد بحث مان این است که اتیان تمام اطراف مان با.....

ج: نه ما می خواهیم بگوئیم احتیاط، می خواهیم بگوئیم احتیاط شرعاً حسن است ام لا؟

س: ما می خواهیم ببینیم اتیان تمام اطراف حسن است یا نه؟ ما با لفظ که....

ج: نه نه، این غلط است، بحث این نیست، احتیاط بحث است.

س: آقا شما از کجا می فهمید....

ج: احتیاط تارةً به اطراف است گاهی احتمال یک چیز است؛ این جور نیست اطراف، نمی دانم شرب تنن حلال است یا احتیاط بکنم؟ از اطراف نیست که، این اطراف برای جایی است که مردد بین امور بشود؛ اما اگر نه، یک فعلی است نمی دانم حرام است یا حرام نیست؟ امرش دائر است به این که حرام باشد یا حلال باشد؟ احتیاطش به چی هست؟ به این که اجتناب بکنیم، اطراف ندارد این جا که؛ یک چیزی نمی دانم واجب است یا واجب نیست؟ احتیاطش به چی هست؟ به این که انجام بدهیم. دیگر این جا اطراف ندارد، اطراف برای جایی است که مردد بشود بله، نماز



قصر است یا تمام هست، اطراف دارد؛ یا در شبهات موضوعیه این کأس نجس است یا این کأس نجس است؟ یا این کأس نجس است؟ می‌دانیم یکی از این‌ها هست، این‌ها اطراف دارد، اما همه‌جا که اطراف ندارد که؛ پس بنابراین حرف سر این است که احتیاط کردن، یعنی احتیاط کردن به عبارت دیگر یعنی چی؟ یعنی کاری بکنی که واقع اگر هست درک کنی؛ حالا تارة این کاری انسان بکند که واقع را درک بکند گاهی به این است که اطراف را اگر ذو اطراف باشد، گاهی به این است که نه، همان فعل واحد را که احتمال وجوبش می‌دهد انجام بدهد، احتمال حرمتش می‌دهد ترک کند، به اطراف این‌جا بحث ما نیست.

س: می‌دانم ما کاری به این حیثش که می‌فرمایید نداریم که اطراف ...، می‌خواهیم بگوییم ما دنبال این هستیم که آیا علاوه بر اصل تکلیف کار زائدی هم باید انجام بدهیم؟

ج: نه نه نه

س: سالبه‌ی به انتفاء محمول باشد و به انتفاء موضوع، این محل بحث است...

ج: عجب است واقعاً! ما زائد نمی‌خواهیم بگوییم همان تکلیف واقع را نه زائد را.

س: .... احتیاط که سالبه به انتفاء موضوع...

ج: آن‌جایی که فقط احتمال وجوب می‌دهیم چه زائدی است؟

س: اصلاً زائد هم نباشد، هر جا باشد، کاری به موردش نداریم.

ج: پس چرا حرف ما را نمی‌زنید؟ بگویید یعنی کاری بکنم که واقع را درک کنم، احتیاط یعنی این. احتیاط یعنی عملی که با او واقع را درک می‌کنم همین، اگر باشد واقع.

س: اصلاً ما روی لفظ احتیاط تأکید نداریم، احتیاط به همین معناست ولی ما دنبال لفظ احتیاط...

ج: ما چرا، نه دنبال واقع‌الاحتیاطیم، به لفظ کاری نداریم، شما انگلیسی بگو، کاری نداریم به این جهت، واقع‌الاحتیاط یعنی عملی کنم که اگر شارع خواسته‌ای دارد آن خواسته را انجام داده باشم، اگر دارد، نمی‌دانم هم دارد یا نه؟ اگر دارد انجام شده باشد این احتیاط است.

س: حاج آقا ببخشید در این بحث حکم الهی هیچ واقعی نیست، این اعم از ظاهری و واقعی است، ولی نسبت به مصالح و مفاسد چی؟ یعنی نجس که من بخورم آن.....

ج: آن نه، بلکه آن جهت درست است، آن جهت که گفتیم آن که ربطی به شارع ندارد، دلت می‌خواهد بلکه، اگر احتراز دلت می‌خواند شاید این مثلاً احتمال می‌دهیم این میوه شاید حرام باشد، دلیلی نداریم با «کل شیء لک حلال» داریم درست می‌کنیم، شاید یک مضراتی داشته باشد، بلکه می‌خواهی به آن مضرات نرسی آن اشکالی ندارد؛ مثل این که یک چیز حلال واقعی هم احتمال می‌دهی مثلاً در هوای آزاد بوده شاید میکروبی شده، دلت می‌خواهد، شاید این جوهری شده از آن اجتناب کنی. این ربطی به شرع دیگر این‌ها ندارد.

س: نه مصالح را خودمان نمی‌فهمیم ما، از ....

ج: بلکه می‌دانم، ولی یک مفسده شاید در واقع باشد مثل همین‌هاست، شاید این به خدمت شما عرض شود کثیف باشد، شاید میکروبی شده باشد، شاید چه شده باشد، این‌ها ربطی به شارع دیگر ندارد، این‌ها ربطی به خودمان دارد.

س: حاج آقا نتیجه‌ی فرمایش‌تان تصویب نیست در این محدوده؟

ج: نه.

س: یعنی چون کشف خلاف دیگر معنا ندارد، هرچی بینہ بیاید اشتباه هم بگویند ولی دیگر معذوری نیست، نه این که فقط معذوری نیست، این جاها دیگر....

ج: در باب طهارت و نجاست این چنینی است یعنی شارع فرموده چی؟

س: یعنی در این باب...

ج: بلکه، نه همه جا، گفتیم فلذا در باب نفوس نیست، در باب اموال نیست، در باب فروج نیست، در باب... این در این باب در این دو باب به خصوص این چنینی است که قائل هم دارد که بلکه، در طهارت و نجاست «فیما یشرط فیه الطهارة» طهارت اعم از واقعی و ظاهری شرط است؛ چون طهارت اعم از واقعی و ظاهری شرط است پس در این موارد اصلاً احتیاط موضوع ندارد که این‌جا حضرت فرمودند که خودم می‌فرستم می‌خرم می‌خورم احتیاط نمی‌کنم، احتیاط نکن، بر اساس این است که این‌جا احتیاط وجود ندارد، ولو نجس واقعی باشد، ولی چون در ظاهر این چنینی است عمل واقعاً صحیح است. در باب تذکیر هم همین جور است و تمام روایاتی که به آن استدلال کردند برای این که بگوییم احتیاط حسن نیست شرعاً، یا برای باب طهارت و نجاست است یا برای باب تذکیر است؛ و این دو باب این خصوصیت را دارد، پس بنابراین از روایات وارده‌ی در این دو باب نمی‌توانیم استفاده کنیم که احتیاط

در شرع حسن نیست، یعنی با این که واقع محتملی وجود دارد، این را نمی توانیم استفاده کنیم. هذا اولاً، ثانياً این روایات که قطع آور نیستند برای ما، حجتند، می توانیم به آن ها استناد بکنیم اما برای ما که قطع نمی آورد که؛ موضوع حُسن احتیاط این است که احتمال وجدانی بدهیم که لعل واقعی این جور باشد؛ پس ولو این روایات هم اگر محمولاً می گفت، می گفت احتیاط نکن این جا، اصلاً می گفت احتیاط در این جا، به همین لفظ می گفت؛ اما چون این روایات قطع آور نیست فقط حجت است، نه سندش قطعی است نه دلالتش قطعی است. بنابراین ما احتمال نفسانی که می دهیم، حالا که احتمال نفسانی می دهیم موضوع برای حُسن احتیاط عقلی باقی است ولو حُسن احتیاط شرعی هم باقی است؛ چون واقع احتمال می دهیم غیر از این باشد.

س: اگر تقبیح کرده باشد چی؟

ج: برای این که قبلاً گفتیم اگر یادتان باشد آقای آخوند فرمودند یکی از امر سوم بود یا چهارم بود که گفتیم فرمودند چی بود؟ این بود که حتی در مواردی که اماره ی بر خلاف احتیاط باشد، اماره ی حجت، گفتیم آن جا هم جای احتیاط هست.

س: نه، اگر تقبیح کرده باشد این را.

ج: تقبیح هم کرده باشد، یقین که نداریم که؛ مگر حرام کرده باشد که اگر حرام کرده باشد احتیاط را در یک موردی، شارع حرام فرموده باشد بله، نمی توانم انجام بدهم چون...

س: پس تقبیح هم نباشد دورانی درست می شود.

ج: چه دورانی درست می شود؟

س: دوران محتمل درست می شود.

ج: نه، شاید این ها اشتباه باشد؛ من احتمال می دهم یک....

س: شاید هم درست باشد قبیح باشد، شاید هم غلط باشد حسن باشد می شود دوران.

ج: نه، این...

س: اگر تقبیح کرده باشد دوران می شود.

ج: اگر تقبیح کرده باشد به معنای این است که مثل این که حرام کرده باشد، یعنی گفته باشد نکن این کار را، گفته باشد نکن؛ اما اگر هم یک کار خوبی نیست، این کار خوبی نیست، نه، فقط بگوید کار خوبی نیست، حرام نکند که من ملزم باشم نه؛ یک وقت کاری می‌کند که من ملزم می‌شوم بله، اما اگر من ملزم نمی‌شوم دارد اخبار می‌کند به یک چیزی، این مثل باب عقاید می‌ماند، در باب عقاید که ما دنبال علم هستیم موضع مان علم است در آن جا، آن چه کار می‌تواند بکند؟ یک اخباری دارد می‌کند از یک چیزی، این اخبار معلوم نیست درست باشد به این معنی که راوی شاید اشتباه کرده باشد، شاید سهو کرده باشد، شاید اصلاً دروغ جعل کرده باشد؛ پس بنابراین ما آن چیزی که حکم عقل مان هست که می‌گوید اگر واقعاً شاید لعل در این مورد شارع خواسته‌ای داشته باشد آن سر جای خودش باقی می‌ماند.

س: شرعاً چه جوری حسن ایجاد می‌شود اگر احتمال واقعی بدهیم شرعاً...

ج: شرعاً هم به خاطر ادله‌ی خودش دیگر یا به خاطر این که هرچی حسن عقلی هست شارع که مخالفت با حسن عقلی نمی‌کند که.

س: احتمال قبح غیر الزامی هم بدهیم دوران درست می‌شود دیگر، الان این جا ما احتمال می‌دهیم که به دلالت این ادله حرام نه، قبیح باشد، احتمال هم می‌دهیم حسن باشد، مثل دوران دیگر قابل احتیاط نیست این جا.

ج: باید ببینیم موضوع حکم عقل مان چی هست؟

س: موضوع حکم عقل همین که واقع را درک کنیم، اگر تقبیح کرده باشد یعنی....

ج: تقبیحی نیست که تقبیح واقعی...

س: حرام نه، احتمال بدهیم انشاء یک حکم تنقیحی کرده باشد برای احتیاط در این، یعنی برای جمع بین اطراف در باب طهارت و نجاسات...

ج: شما باز از جمع بین اطراف دست بر نمی‌دارید؟

س: شما می‌فرمایید احتیاط، باز دیگر موضوع احتیاط درست نمی‌شود چون دوران می‌شود.

ج: دوران برای چی می‌شود؟

س: دوران می‌شود بین این که احتمال که این‌ها درست باشد حرام نه، قبیح باشد، احتمال غلط باشد و درک واقع، این مثال واحد، احتمال که من این لباسم را بروم مجدداً بشویم حسن باشد به جهت درک واقع، احتمال شارع مقدس یک حکم تنزیهی جعل کرده باشد برای این که شستن زائد به نظر من بد است می‌شود دوران، دیگر قابل احتیاط نیست.

ج: نه حکم تنزیهی جعل کرده یا حکم دارد آن‌جا یا گفته قبیح، حسن نیست؛ بین یک وقت‌هایی من را الزام می‌کند...

س: .....

ج: نمی‌دانیم این..

س: ...

ج: لسانش چی بود؟

س: همین بود که...

ج: می‌گفت ضیقوا به خاطر این که گفت «ضیقوا علی أنفسهم» به خاطر این که امارات را حجت نمی‌دانند، سوق را حجت نمی‌دانند، این تضییق بر نفس است، محتاط که تضییق بر نفس نمی‌کند. آن به خاطر این است که چرا امارات شرعیه را حجت نمی‌داند؟ چرا در مقابل شارع دکان باز کرده؟ شارع می‌گوید سوق حجت است تو می‌گویی نه به دلم نمی‌چسبد حجت نیست. این هم یک جوابی است به آن روایات که اصلاً ناظر به احتیاط نیست، ناظر به این است که چرا به آن چه که شارع جعل کرده من الامارات بر فلان اهمیت نمی‌دهی؟ قبول نمی‌کنی؟ بعضی‌ها هم این‌جوری جواب دادند از آن روایات.

س: یعنی شما می‌فرمایید احتمال این که یک حکمی وجود داشته باشد اعم از حالا یا کراهتی یا حرمت یا این که شارع نهی کرده باشد، احتمالش را هم نمی‌دهید؟

ج: موضوع در این جور جایی است، ببینید موضوع بحث در جایی است که همین‌طور که آقایان فرمودند موضوع این است که دوران امر بین محذورین آن‌جا که احتیاط نیست؛ موضوع در جایی است که احتمال می‌دهیم این یا حلال است یا این است، یا حرام است یا حلال است؛ اما احتمال می‌دهیم یا حرام است یا واجب است؟ این‌جا که

جای احتیاط نیست، اصلاً موضوع احتیاط که گفته می‌شود این جور جایی است. نه دوران امر بین محذورین؛ شما کاری می‌کنید دوران امر بین محذورین می‌خواهید درست کنید، دوران امر بین محذورین از بحث خارج است.

س: ..... شما عقلاً احتیاط حسن است اگر نصی نباشد ولی اگر احتمال بدهیم که شارع حالا این ...

ج: اگر احتمال می‌دهیم واجب است و حرام است جای احتیاط نیست.

س: احتمال می‌دهیم نصی وجود داشته باشد یا حداقل بعضی از نصوص استظهار بشود از آن که این شارع می‌خواسته در ادامه بفرماید آقا احتیاط نکنید نه از نظر اخباری، از نظر حالا مولویات، حرمت یا کراهت که من شارع نمی‌پسندم که ... احتمال وجود چنین نصی هم شما نمی‌دهید که ....

ج: احتمال اثری ندارد، چون حکم عقل این است که ما...

س: همان وقت ساکت می‌شود.

ج: نمی‌شود.

س: وقتی که می‌گویید، من خودم باشم و خودم می‌گویم حسن است ولی وقتی احتمال می‌دهم شارع این را یک حکمی راجع به آن داشته باشد مولوی، پس احتمال می‌رود اگر آن را در نظر بگیرم، با در نظر گرفتن آن چون فرمودید قبلاً هم اشاره کردید حکم عقل معلق است، با در نظر گرفتن آن دیگر من ساکت می‌شوم، می‌گویم! اگر آن باشد دیگر نمی‌توانم بگویم حسن است.

ج: نه، جوابش این است که عقل یدرک که احتیاط حسن است ما لم یصل الیک المنع شرعاً؛ احتمال فایده نداده، ما لم یصل الیک یعنی می‌گوید تو اهتمام کن که اگر واقعی مولا دارد او را امتثال کرده مادامی که از او منعی به تو نرسیده باشد، نه در واقع و نص الامر منعی نداشته باشد. و الا اگر این باشد هیچ جا احتیاط نمی‌شود کرد.

س: حاج آقا دلیل داریم، واقع و نفس الامر نیست، فرض این است که ما یک دلیلی داریم که ....

ج: جواب ایشان را دارم می‌دهم، ایشان می‌گویند که من احتمال می‌دهم ولو این روایات نباشد، یک روایاتی شاید باشد به دست ما نرسیده که می‌گویند نه ....

س: نه نه همان روایات، اصلاً ما همان روایات را یحتمل کراهت باشد.

س: ... ما لم یصل، ببین دیگر ما چون الان احتیاط به خاطر درک واقع است دیگر، من وقتی احتمال می‌دهم واقع به جور دیگری باشد این جا عبد ساکت می‌شود.

ج: احتمال می‌دهید جور دیگر باشد یعنی چی؟

س: واقع به این معنا که در نفس الامر یک حکمی داشته باشد مولا؛ من احتیاط می‌خواهم بکنم که به واقع برسم، اگر احتمال می‌دهم که مولایم حکم مولوی داشته باشد دیگر این جا این مصلحت دیگر ... برای حسن واقع به همین ...، برای درک واقع.

ج: ببینید خلط نشود دو مباحث با همدیگر، دوتا مطلب است، یکی در این واقع مثلاً شرب توتون نمی‌دانم حلال است یا حرام است؟ یک وقتی نه، کسی می‌گوید لعل شرب توتون واجب باشد، ممکن است واجب باشد، حالا مثال مهم نیست در آن، احتمال وجوب کسی این جا نمی‌دهد، یک جایی که احتمال می‌دهد که این حرام است یا واجب است؛ مثلاً فرض کنید نماز جمعه واجب است یا نه حرام است، آقای حکیم می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت حرام است، یک آقای هم می‌گوید واجب است، آن‌ها هم که می‌گویند واجب است یا تخییری است یا تعیینی است هرچه، اختلاف دارند، القائلون بالوجوب مختلفین یک عده هم قائل به حرمتند؛ می‌گویند از مناصب خاص امام معصوم است حق ندارد کس دیگر اقامه کند الا این که او شخصاً یک کسی را نصب بکند؛ می‌گوید حرام است، یکی از افرادی که می‌گوید حرام است مرحوم آقای حکیم بود، این الان دوران هم بین این شد، این جا احتیاط نمی‌شود کرد، چون دوران هم بین محذورین است اصلاً؛ این جا که خود حکم واقع مردد بین المحذورین است قابل احتیاط نیست، انجام بدهیم لعل با آن، آن باشد حکم، حرمت باشد، ترک کنیم لعل حکم وجوب باشد؛ پس بنابراین این جا احتیاط ممکن نیست. مصب احتیاط کجاست؟ آن جایی است که احتمال وجوب می‌دهیم، احتمال حرمت اصلاً نمی‌دهیم، قطع داریم مثلاً حرام نیست، قطع داریم مکروه نیست، امرش دائر است بین چی؟ امرش دائر است بین حرام و حلال، واجب و غیر وجوب همین؛ این جاهاست که، این از نظر خود واقع است، از نظر این که شارع شاید به ما فرموده احتیاط نکنید، شاید یک مصلحتی است گفته احتیاط نکنید، این فرق می‌کند با آن قبلی؛ این دومی ما لم یصل اثری ندارد، این دومی باید وصول پیدا کند.

س: به چه جهتی؟

ج: عقل این را می‌گوید.

س: عقل این را نمی گوید.

ج: عقل شما نمی گوید عقل ما می گوید، عقل ما می گوید که بله، مادامی که ...، این احتیاط حسن است، یعنی شما دنبال این هستی که اگر آن خواسته ای دارد انجام بدهی، تا او ترخیص نکرده، مثل این که همان در باب بحث شارع می گوئیم تا ترخیصش واصل نشده عقل می گوید باید دنبال بدوید. اگر ترخیص واصل شد تو مرخصی، این جا هم این جوری است.

س: ... فرمودید که در خود احتیاط خیلی وقت ها تنافی با خود احتیاط لازم است چون ممکن است احتیاط را شارع نپسندند، آن جا پس چرا این حرف را نزدیدی؟

س: .....

س: حاج آقا این بحث اصلاً... بحث احتیاطی... نیست حاج آقا، احتیاط یعنی درک واقع، با احتمال این که کراهت، حرمت یا اباحه ی اقتضائی، هر کدام از این سه تا، با احتمال وجوب این ها اصلاً من درک واقع را نمی توانم امتثال بکنم. اصلاً بحث این نیست که شما بفرمایید که عقلاً چه جوری، وقتی من احتمال کراهت می دهم، احتمال اباحه ی اقتضایی می دهم، احتمال حرمت می دهم، اصلاً دوران تکویناً محقق می شود نمی توانم احتیاط بکنم. شما می فرمایید که ما لم یصل، این قید ما لم یصل از کجا می فهمیم.

ج: از عقل می گوئیم.

س: عقل این طور نیست، عقل می گوید درک واقع، خودتان دارید می فرمایید درک واقع، با وجود احتمال کراهت چه جور من درک واقع بکنم؟

ج: درک واقع به این نحو است، اگر واقعی باشد ...

س: اگر خلافتش بود چی؟ عقل می گوید آقا یک....

ج: واقع خلاف چی بود؟

س: آمدم و این کار مکروه بود، آمدم و این...

ج: نه مکروه احتمالش را نباید بدهند، عجب است واقعاً! می گوئیم بابا اصلاً موضوع احتیاط حرف سر این است...



س: ..... همین را داریم عرض می‌کنیم که با وجود این روایات احتمال وجود دارد.

ج: باز عرض کردیم دوتا مقام دارد خلط نباید بشود، یکی این است که خود این واقعه حکمش چی هست؟ به حکم احتیاط کار نداریم، خود واقعه حکمش چی هست؟ خود واقعه احتمال می‌دهیم واجب باشد، احتمال می‌دهیم نه واجب اصلاً نیست امرش دائر است بین وجوب و عدم وجوب، نه وجوب و حرمت، نه وجوب و کراهت، نه وجوب و کراهت؛ یا وجوب و عدم وجوب بالمره یا وجوب و استحباب، این‌جا اشکالی ندارد، این‌جا مورد احتیاط است. حرمت و وجوب نه، حرمت و کراهت یا حرمت خالص دیگر هیچی، یا حرمت، این‌جا هم درست است موضوع برای احتیاط است؛ اما جایی که نه، در خود واقعه احتمال می‌دهیم دوتا حکمی که دوتا اقتضاء مختلف دارند یعنی احتمال وجوب و حرمت می‌دهند، احتمال وجوب و کراهت می‌دهند این‌جا جای احتیاط نیست، حالا در کراهتش هم محل کلام است که احتیاط شاید آن‌جا بگوییم ممکن است دارم احتیاط می‌کنم، چرا؟ برای این‌که اگر وجوب باشد آوردم، کراهت باشد که انجام دادنش اشکال نداشته که، اقتضای خلاف ندارد، احتمال وجوب می‌دهم، احتمال کراهت هم می‌دهم، اشکال ندارد می‌توانم احتیاط بکنم این‌جا، اگر واقع وجوب است درک کرده باشم، احتیاط هم فوقش یک مکروهی انجام دادم اگر مکروه باشد؛ طوری نیست انجام نشده که. این‌جا هم اگر می‌گویید شارع فرموده تنزیهاً فرموده احتیاط نکن، من باز این‌جا دارم احتیاط ممکن است، چرا؟ برای خاطر این‌که اگر واجب است درک کردم، اگر واجب نیست یک خلاف احتیاطی که چیز کراهتی را انجام دادم، طوری که نمی‌شود که.

س: تعریف احتیاط را عوض کردید؟

ج: نه تعریف احتیاط عوض نکردیم، این است که آن حکم الزامی...

س: .... احتیاط یعنی درک واقع...

ج: نه هر واقعی در هر جایی عالم هست بر هر چیزی که هست، این‌جا؛ اگر من احتمال وجوب می‌دهم، شما می‌گویید اگر احتمال می‌دهم شارع احتیاط را حرام کرده باشد بله، احتیاط نمی‌شود کرد؛ اما اگر احتمال می‌دهم شارع یک حکم تنزیهی دارد می‌گوید بهتر است این را احتیاط نکنید، من این‌جا احتیاط می‌توانم بکنم، چرا؟ برای این‌که احتمال وجوب می‌دهم، احتمال حرمت می‌دهم؛ می‌گویم آقا من اگر این را ترک بکنم، اگر حرام باشد از حرام اجتناب کردم، ملوث نشدم به حرام واقعی، فوقش یک مکروهی انجام دادم، مکروه اشکالی ندارد که. پس

بنابراین در این جا که، فقط یک جا محل اشکال می شود و آن است که دوران بین محذورین بشود، اما دیگر احتیاط ممکن نیست؛ اما اگر دوران امر بین محذورین نشد احتیاط ممکن است و لا بأس به اشکالی ندارد.

س: حاج آقا دوران بین محتمل المحذورین یا دوران بین محذور واقعی؟ این جوری که شما می گوئید ما لم تصل یعنی ... ....

ج: آن تصل مال...

س: دیگر..... احتیاط اصلاً موضوعش سر احتمالات است، وقتی سر احتمالات است چرا می فرمایید ما لم تصل؟ ما لم تصل آن وقتی است که قطعی بخوایم احتیاط کنیم، ما هنوز سر احتمالاتیم؛ احتیاط وقتی که بین دوتا محتمل محذور اتیانی وجوبی با ترکیب باشد آن جا موضوع ندارد، چرا می فرماید ما لم تصل؟ این جا را قول بدهید توضیح بدهید حاج آقا، این باید حل بشود که آن وقت احتمال می دهیم که شارع به احتیاط درک واقع را قبیح می داند همین که احتمال می دهیم همان طوری که احتمال می دهیم درک الواقع با احتیاط مصلحت دارد، احتیاط هم می گوئیم که درک الواقع با احتیاط مفسده دارد، باز دوران بین محذورین است، این را چطور، این مشکل را چطور می شود حل کرد؟ که اگر این مشکل را حل نکنیم نمی توانیم بگوئیم احتیاط حسن است.

س: الان طبق ما لم یصلی که شما فرمودید حتی اگر احتمال حرمت هم بشود باز احتیاط حسن است.

ج: تصور احتیاط با تصدیق به حُسنش ملازمه دارد، هر کی شک می کند به خاطر این که تصور احتیاط نکرده که موضوع احتیاط چی هست؟ حکمش کجا دارد گفته می شود؟ احتیاط یعنی اگر مولا در ما این جا خواسته ای دارد، من آن خواسته را احراز کنم، احتیاط یعنی این. آیا این امر حسنی نیست؟ عقل این را حسن نمی داند؟ شرع هم این را حسن بداند، شرع هم بیاید بگوید چی؟ شرع هم می گوید اگر من خواسته ای دارم حسن نیست که تو انجام بدهی، اگر من خواسته ای دارم، چرا. این، این که اگر مولا خواسته ای دارد حسن است که ما کاری نکنیم که او خواسته اش را انجام بدهد، این که لا اشکال، تصورش مساوی با تصدیقش، یعنی تصور موضوع مساوق است با تصدیق به حکمش که حسن است.

س: احتمال حرمت ظاهری احتیاط هم نمی دهید؟

ج: اگر حرمت ظاهری یعنی به ما رسیده که حرام است، اگر شارع یک جا آمد گفت حرام است، به عنوان ثانوی گفته حرام است...

س: .....

ج: نه نه، چون برائت دارد آن، آن که ترخیص دارد من احتیاط می توانم بکنم

س: اصلاً بحث لیسیده‌ی عقلی می کنید....

ج: آن بله، اگر شک در این کردم که آیا احتیاط حرام است یا حرام نیست خودش فرموده به این احتمال حرمتش اعتنا نکن.

س: این هم ظنی است...

ج: حالا این جا من می توانم دوجور احتیاط بکنم، می توانم احتیاط نکنم برای این که این خواسته اش را به جا بیاورم، می توانم احتیاط بکنم برای این که آن خواسته اش را به جا بیاورم. با هم تنافی ندارد که، هیچ تنافی باهم ندارد. چون این جا ببینید دوتا امر است این جا، این بهم ربطی، چون این خواسته اش، این خواسته‌ی احتمال می دهم حرام باشد، این احتمال حرمت، این که گفته بهش اعتنا نکن، خودش فرموده اعتنا نکن؛ به آن احتمال حرمت واقعی هم چون شبهه‌ی حکمیه است دلیل ندارم خودش گفته به آن هم اعتنا نکن، می توانی اعتنا، هردو معذورید؛ درست؟ حالا که گفته هردو معذوریم من چه کار کنم این جا؟ می توانم احتیاط بکنم که بگویم پس آن را می خواهم، چون مثلاً احتمال می دهم این ادله‌ای که گفته احتیاط نکن یا به ذهنم می آید احتیاط نکن این ها ممکن است خیلی قوی نباشد، آن حرمت واقعی شاید خیلی اقوی باشد، آن چیزی که احتمال می دهم حرام باشد. این جا می توانم این کار را بکنم؛ می توانم راه سومی را بروم اصلاً اجتناب نکنم و به خدمت شما، این اشکالی ندارد این ها، این ها یعنی قابل اجتماع است با همدیگر؛ حالا می خواهم این سؤال را بکنم چون وقت گذشته، ببیند بحث هنوز تمام نشده، ما بحث مقام ثانی داریم که آن پربحث است، مقام ثانی چی بود؟ مقام اول این بود که جایی که احتیاط ممکن است احتیاط حسن شرعاً عقلاً ام لا؟ مقام ثانی این است که حالا احتیاط اصلاً ممکن است یا ممکن نیست؟ این مقام ثانی است؛ در عبادات عده‌ای گفتند احتیاط ممکن نیست که در عبادات سه قول است، در عبادات گفتند احتیاط ممکن نیست مطلقاً، ممکن است مطلقاً، تفصیل بین این که جاهایی که اخبار من بلغ باشد آن جا ممکن است، جایی که اخبار من بلغ نیست ممکن نیست؛ این سه نظریه است در باب عبادات. و هم چنین در باب توسلیات غیر عبادات هم باز آیا احتیاط ممکن است یا احتیاط ممکن نیست؟ آن جا هم محل کلام است؛ گرچه آقایان دیگر خیلی به آن نپرداختند و در کفایه و رسائل و معمول کلمات اصحاب آن ها تسالم دارند، مفروق عنه گرفتند که احتیاط صغریاً در باب

توسلیات ممکن است و اشکالات را بردند فقط به باب تعبدیات یعنی عبادات و آن را بحث کردند، ولکن حق این است که در هر دو باب مناقشه وجود دارد باید طرح بشود جواب داده بشود، هم در باب توسلیات احتیاط ممکن است ام لا؟ و هم در باب عبادات آیا احتیاط ممکن است ام لا؟ شبهه‌ی آن جا چی هست؟ شبهه‌ی این جا چی هست؟ باید این ها طرح بشود و حل بشود. ما حالا دو روز وقت داریم شنبه و یکشنبه می‌توانیم بیاییم اما آقایان می‌آیند حاضرند یا نه؟ اگر که نمی‌آیند، دیگر می‌خواهند برای ماه رمضان و مسافرت آماده بشوند بگذاری برای بعد از، برای سال آینده دیگر.... و صلی الله علی محمد و آل محمد

پایان درس خارج اصول سال ۹۶-۹۷

آدرس سایت فقهات: [www.feghahat.ir](http://www.feghahat.ir)

آدرس کانال فقهات در سروش: [http://sapp.ir/feghahat\\_ir](http://sapp.ir/feghahat_ir)

آدرس کانال فقهات در پیام رسان ایتا: [https://eitaa.com/feghahat\\_ir](https://eitaa.com/feghahat_ir)